

## החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה

החת"ם סופר; ר' צבי אלימלך מדינוב; ר' יוסף-יוזל הורוויץ  
מנוכהרדוק; הגר"ז סולובייצ'יק מבריסק; החזון איש

### בנימין בראון\*

א. מבוא: על מגמת ההחמרה בדורות האחרונים. ב. רקע מושגי: החמרה מהי?  
1. החמרה והקלה כקטגוריות של "השורה התחתונה"; 2. החמרה והקלה  
כקטגוריות של דיני איסור והיתר; 3. החמרה הלכתית וחומרה היפר-הלכתית;  
4. שאלת היסוד: למה חומרא? ג. רקע היסטורי: קווים לאפיון מניעי ההחמרה  
ביהדות הטרנס-מודרנית. 1. מניע החמרה מסורתי (א): החמרה מחמת הספק;  
2. מניע החמרה מסורתי (ב): החמרה מטעמי מדיניות הלכתית; 3. ביטויי התנגדות  
להחמרה; 4. טיפוסי מחמירים ביהדות הטרנס-מודרנית. ד. החמרה בשל מדרגתו  
הירודה של הדור: החת"ם סופר. ה. החמרה בשל מדרגתו הגבוהה של המחמיר:  
ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב. ו. החמרה בשל מדרגתו הירודה של האדם:  
נוכהרדוק. ז. החמרה בשל אופיה הנוקשה של המצווה: הרב מבריסק. ח. החמרה  
בשל אופיה המרוכך של המצווה: החזון איש. ט. סיכום ופרספקטיבה. נספח:  
קטגוריות ההקלה וההחמרה והקטגוריות "מצוה קלה" ו"מצוה חמורה".

### א. מבוא: על מגמת ההחמרה בדורות האחרונים

מחקרים חשובים שנכתבו בשני העשורים האחרונים מצביעים על מגמת  
ההחמרה המאפיינת בעלי הלכה חשובים ביהדות האורתודוקסית, החל במאה

\* תודתי נתונה לעורך, ד"ר אריה אדרי, על הערותיו המועילות ומאירות-העניינים.

הי"ט.<sup>1</sup> תופעת ההחמרה כשלעצמה ימיה כימי ההלכה,<sup>2</sup> ולמעשה הריהי קטגוריה יסודית כמעט בכל מערכת נורמטיבית שהיא. לא זו אף זו: בכל תולדות ההלכה היו אישים ואסכולות שהתאפיינו במגמה כללית של החמרה נורמטיבית. האסכולה הידועה ביותר היא, כמובן, בית שמאי,<sup>3</sup> ואפשר למנות עמה גם קבוצות מיסטיות דוגמת חסיד אשכנז במאה הי"ב, המקובלים והחסידים הטרנס-בעש"טיים של המאה הי"ח. בתקופות שאסכולות אלה זכו להשפעה נרחבת רוחה, מן הסתם, מגמת החמרה, ואף אם תנועות אלה היו קבוצות מיעוט אליטיסטיות שלא פסקו הלכה לרבים — ניתן לשער כי הסטנדרט הנורמטיבי שהציבו השפיע גם על שדרות הציבור הרחבות יותר. ובכל זאת, יש מקום לטענה שההחמרה העולה בעת החדשה אינה עוד אחת מאלה, אלא היא החמרה מסוג אחר. הטענה שביסוד אותם מחקרים —

1 ראה: מ' סמט, "תגובת ההלכה על המודרניזציה", דעות, לו (תשכ"ט), עמ' 26–30 (מאמר זה הוא סיכום מקוצר ביותר לעבודת הדוקטורט של המחבר); מ' פרידמן, החברה החרדית — מקורות, מגמות ותהליכים, ירושלים תשנ"א, פרק חמישי, עמ' 80–87; M. Friedman, "The Lost Kiddush Cup: Changes in Ashkenazic Haredi Culture — A Tradition in Crisis", in: *The Uses of Tradition — Jewish Continuity in the Modern Era* (J. Wertheimer, ed.), New York and Jerusalem 1993, p. 180; H. Soloveitchik, "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition*, 28 (4) (1994), p. 67.

2 נכתבו כמה חיבורים טובים ומועילים על ההחמרה, אך רק חלק קטן בהם עוסק בניתוח מושגי שיטתי שלה, וההתייחסות אל האחרונים מועטת מאוד בכלם, או נעדרת כליל. אציין כאן את המחקרים שהיו לגדר עיני בעניין זה, מן המוקדם אל המאוחר: הרב נ"צ פרידמן, "חומרא וקולא בהוראת איסור והיתור", שנה בשנה, תשכ"ה, עמ' 170–177 [להלן: פרידמן, חומרא]; א"א אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט [להלן: אורבך, חז"ל], עמ' 285–297; א' פיצ'ניק, "החמרות הקלות", ניב המדרשה, תשל"ל, עמ' מב–ג [להלן: פיצ'ניק, החמרות]; י' שיפמן, "הספק בהלכה ובמשפט" [להלן: שיפמן, הספק], שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 328–352, ובייחוד בעמ' 347–350 (שם מצוי הניתוח המושגי השיטתי ביותר שמצאתי); י' לוי, "חומרות משוכחות, הדיוטיות ואפיקורסיות", המעיין, יח, ב (תשל"ח), עמ' 19–33 [להלן: לוי, חומרות]; א' שוחטמן, "החשש ללעז על הראשונים כשיקול בפסיקת ההלכה", בראיין, יח–יט (תשמ"ב), עמ' 170–195 [להלן: שוחטמן, החשש]; הנ"ל, "כוחא דהיתרא עדיף", מחניים, 5 (אייר תשנ"ג), עמ' 72–89 [להלן: שוחטמן, כוחא דהיתרא]; א' הכהן, "חומרות וקולות בעולמה של ההלכה", מחניים, 5 (אייר תשנ"ג), עמ' 90–103 [להלן: הכהן, חומרות]; י' סילמן, "מצוות ועבירות בהלכה: ציות ומר או תיקון וקלקל", דיני ישראל, טז (תשנ"א–תשנ"ב), עמ' קפג–רא [להלן: סילמן, ציות ומר] (המאמר עוסק רק בחומרות שמעבר לדין, על-פי הגדרתו דלהלן); ועדיין נותר מקום רב לכיור המושגים הללו.

3 ראה להלן ליד הע' 81.

גם אם אינה נאמרת בהם במפורש — אינה נוגעת לעצם ההחמרה, אלא לאופיה: עליית האורתודוקסיה, בעקבות משבר המודרנה, מביאה עמה החמרה בעלת אופי חדש, וממילא — טיפוסים חדשים של מחמירים. מטרתו של הדיון שלפנינו היא אפוא לעמוד על טיפוסי ההחמרה המתעצבים ביהדות האורתודוקסית בעת החדשה. הטיפוסים הנידונים הם טיפוסים אידיאליים, אך ננסה לבנות אותם מבעד לדיוקנאותיהם של חמישה אישים בולטים בתולדות האורתודוקסיה: המחמיר ההונגרי יתואר מבעד לדמותו של ר' משה סופר, החת"ם סופר; המחמיר החסידי — מבעד לדמותו של ר' צבי אלימלך מדינוב, בעל "בני יששכר"; המחמיר המוסרני — מבעד לדמותו של ר' יוסף-יחזקאל הורוביץ, הסבא מנובהרדוק; המחמיר הבריסקאי — מבעד לדמותו של ר' יצחק זאב סולובייצ'יק (ר' וולווה), הרב מברסק; והמחמיר החזון-איש'ניקי — מבעד לדמותו של ר' אברהם ישעיהו קרליץ, החזון איש.

כפי שנראה להלן, החמרה היא נטייה שאיננה צומחת, בדרך כלל, מן הטקסטים ההלכתיים גופם; החמרה היא דיספוזיציה נפשית מוקדמת של הפוסק, או של הפרט המקיים את ההלכה. דיספוזיציה זו עשויה לצמוח ממגוון של מקורות. ככלל, אפשר לאתר שלושה מקורות עיקריים להתהוות: (א) שיקולי מדיניות חברתית או שיקולים חינוכיים, בין כלפי הכלל ובין כלפי יחידים; (ב) יסודות תיאולוגיים או כעין-תיאולוגיים; (ג) קווי אישיות פסיכולוגיים של הפוסק, או של הפרט המקיים את ההלכה, לפי העניין. מקורות אלה פועלים בדרך כלל בצוותא, ועל-פירוב מתעצבת האישיות המחמירה מתוך שילוב שני מקורות או יותר. תיאור של הטיפוס המחמיר צריך אפוא להיעשות מתוך נסיון לברר מהי הגישה החברתית-חינוכית, מהי העמדה התיאולוגית ומהם קווי האישיות הייחודיים לטיפוסי-המחמירים הנידונים. למרות חשיבותו של הרכיב הפסיכולוגי, תיאור הטיפוסים דלהלן יתמקד יותר בפרופיל האינטלקטואלי שלהם, ולא בצדדים אחרים של אישיותם. לפיכך נותר על הדיון ברכיב הפסיכולוגי, ונעסוק בעיקר בשני הרכיבים הראשונים: שיקולי המדיניות והשיקולים התיאולוגיים.

אשר לשיקולים התיאולוגיים, יש להקדים ולהעיר במאמר מוסגר, כי כוונתנו כאן היא ל"תיאולוגיה" במובן הרחב ביותר שאפשר להעלות על הדעת, ולא רק לתיאולוגיה השיטתית, הסדורה. כידוע, היהדות החרדית בדורות האחרונים

העמידה במרכז עולמה את ההלכה ואת העוסקים בה, ולא ייחודה תשומת לב יתרה לדיונים תיאולוגיים. נתון זה איננו משנה את העובדה, שהנחות-רקע תיאולוגיות סמויות מצויות ביצירה החרדית למכביר.<sup>4</sup> כוונתנו כאן תהיה אפוא גם להתבטאויות בלתי שיטתיות, ויותר מכך – אף לגישות שאינן מנוסחות במפורש במלים, ושבעליהן אינם בהכרח מודעים להן, בבחינת "תיאולוגיה שלא מדעת". למעשה, נכלול במונח זה כל מה שעשוי ללמד אותנו, במישרין או בעקיפין, על האידיאלים הדתיים של האישיות הנדרונה, על הנחות הרקע המטא-הלכתיות שלה, על תפיסה כלשהי שיש לה על תורה, מצווה, השגת קרבת-אלקים וכיו"ב. את כל אלה ננסה לחלץ כמיטב יכולתנו מן המקורות העומדים לרשותנו, כדי לצייר את טיפוס המחמירים הנדרונים ולבנות את הטיפולוגיה הנרצית.

ראוי להדגיש, כי טיפולוגיה מעין זו איננה עושה צדק עם נושאה. כל הדמויות שהזכרנו לעיל היו רב-צדדיות הרבה יותר מכפי שנתאר אותן, ולו רק בשל העובדה שכולם, או רובם המכריע, הוציאו מתחת ידם לא רק החמרות, אלא גם הקלות, ולעתים הקלות מפתיעות בהפלגתן. גם בתחום ההחמרות גופו, אף אחד מן האישים שנתאר איננו טיפוס 'טהור' של מחמיר כזה או אחר, וניתן למצוא סממנים של כל אחד מטיפוסי המחמירים, ברב או במעט, אצל כל אחד מהם. הטיפוסים אינם עומדים אפוא בנפרד זה מזה, אלא חוצים זה את זה ומתמזגים זה בזה. ואולם, כזכור מטרתנו כאן היא איננה לתאר באורח ריאלי את דמויותיהם ההיסטוריות של האישים, אלא לתאר באורח אידיאלי את טיפוס החמירה שהם מייצגים. לשם כך בודדנו אותם צדדים של אישיותם הדתית שיש בהם כדי לשרת תכלית זו (וצדדים אלה, יש לציין, הם על-פירוש אותם שהיו דומיננטיים יותר באישיותם והטביעו חותמם על ממשיכי דרכם). אנו משרטטים, אפוא, את דמותם של אישים אלה כמחמירים, וכמחמירים בלבד, בלי להביא בחשבון גורמים חשובים אחרים, וזאת כדי ליצור טיפולוגיה של צורות ההחמרה בדורות האחרונים.

אולם, תחילה עלינו לערוך כמה בירורים מקדמיים לגבי מאפייניה

4 לאפיון דרכה של ההגות החרדית לאור המגמה הנ"ל של דחיקת היצירה התיאולוגית התייחסתי בכמה מקומות. ראה מאמרי: "אמונה בראש ואמונה בסוף: קיום לתפיסת האמונה של שלושה הוגים חרדיים במאה ה-20", אקדמות, ד' (שכט תשנ"ח), עמ' 31–32; "רצון אמיתי או יצר רע: תפיסת החירות של שני הוגים חרדיים", הגות בחינוך היהודי, א (תשנ"ט), עמ' 97–98.

הנורמטיביים של ההחמרה ולגבי מאפייניה במקורות הטרומ-מודרניים, טרם הופעתה של האורתודוקסיה ביהדות אירופה.

### ב. רקע מושגי: החמרה מהי?

#### 1. החמרה והקלה כקטגוריות של "השורה התחתונה"

החמרה והקלה הן, בלי ספק, שתי קטגוריות יסוד במחשבה ההלכתית. כאשר פוסק דן בשאלה הלכתית בדיני איסור והיתר, הוא מכריע בה לפי הכנתו, לחומרא או לקולא. הדיון ההלכתי, ובו פירוש המקורות וקביעת העובדות, עשוי להיות בעל עניין רב למעיין ולחוקר, אך מבחינת ההשלכה המעשית של הפסק על "נמעניו" – בין על הפרט במקרה נתון ובין על חברה שלמה המצייתת לו – הריהו נמדד בעיקר מצד המסקנה הסופית שלו: מותר או אסור. כאשר ההיתר או האיסור ברורים, ואינם מניחים מרחב רב לשיקול הדעת ("מקרה קל") – אין מקום לדבר על הקלה או החמרה; אך אם יש מקום לבחירה בין שתי אפשרויות או יותר, ששתיהן סבירות ולגיטימיות ("מקרה קשה") – אז ייאמר שהפוסק החמיר או הקל בהוראתו.<sup>5</sup> גם דימויו החברתי של פוסק נקבע, תדיר, לפי קטגוריות אלה. בעוד שבצמרת הרבנית הוא יישפט על-פי חכמתו, יראתו וכו', הרי שבציבור ההדיוטות ייצא שמו בעיקר כ"מחמיר" או כ"מקל".

מהי החמרה ומהי הקלה? יהיו, מן הסתם, מי שיראו בהחמרה ובהקלה דרכי פרשנות, ויטענו שהמחמיר מפרש את המקורות שלפניו פירוש פורמליסטי ודווקני, ואילו המקל נוטה לפירוש תכליתי וגמיש. דומה שאפיון זה צריך להידחות: לעתים קרובות דווקא הפרשנות הצרה והדווקנית, הנאמנה לפשט לשונם של המקורות, עשויה להוביל להקלה, ודווקא ההחמרה היא שנובעת מפרשנות מרחיבה, המכניסה אל הדיון ההלכתי את אותה קשת רחבה יותר של שיקולים חוץ-טקסטואליים שהזכרנו לעיל: שיקולי-מדיניות חברתיים וחינוכיים, שיקולים תיאולוגיים ושיקולים פסיכולוגיים. יתר על כן, אפיון זה מייחס את ההחמרה או ההקלה לשלב הדיון ההלכתי, ואילו קטגוריות אלה שייכות *in adjecto* לשלב המסקנה הסופית, ל"שורה התחתונה" של דיון זה. ואמנם, הדרך הנכונה לאפיין את ההחמרה ואת ההקלה היא בדיוק לפי

5 ראה: הכהן, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 92. וכן ראה להלן.

אותה "שורה תחתונה", ולפי האופן שבו היא נתפסת בקרב ההדיוטות: פסק הלכה מחמיר הוא פסק המטיל על "נמענו" מידה של הגבלה — חובות או איסורים; פסק הלכה מקל הוא פסק המכיר בזכותו של "נמענו" — הוא משחרר אותו מהגבלות פוטנציאליות שכאלה. הסרת ההגבלות הללו מביאה לתוצאה נפשית שניתן למצוא לה רמז — על דרך הדרוש — במלה "הקלה" עצמה: הפסק המקל עושה את חיי "נמעניו" לקלים יותר בשאלה הנידונה, במובן הפשוט ביותר של המלה.<sup>6</sup> יש לנו אפוא הגדרה כפולת-פנים: מצד אחד, פן נורמטיבי-מהותי, שעניינו הטלה או אי-הטלה של איסור או חובה; ומצד שני — פן אנושי (או: נפשי), הנוגע להרגשתו הצפויה של הפרט כלפי הפסק: הרגשת הקלה או הכבדה, כביכול. יודגש, כי אין מדובר בשני רכיבים שונים של מסקנת הפסק, אלא בשני פנים של אותו הדבר עצמו (וברור, כי מבחינת הניתוח המחקרי, הראשון עיקר והשני נגרר אחריו).

## 2. החמרה והקלה כקטגוריות של דיני איסור והיתר

מובן אפוא מדוע קטגוריות ההקלה וההחמרה אינן רלוונטיות לדיני ממונות.<sup>7</sup> אמנם נקוטה אצל חז"ל המימרה "ספק איסורא לחומרא, ספק ממונא לקולא",<sup>8</sup> אך הכוונה במימרה אינה להקלה סתם אלא, כפי שפירש רש"י, להקלה עם המחזיק בממון.<sup>9</sup> בעיקרו של דבר, בתחום דיני הממונות הטלת חובה על ראובן משמעה הכרה בזכותו של שמעון, ואילו "הקלה" עם ראובן משמעה "החמרה" עם שמעון, כפי שלימדנו הוהפלד בטבלתו המפורסמת;<sup>10</sup> על כן, בדיני ממונות

6 ברור למדי, כי לא זו משמעותו האטימולוגית המדויקת של המונח "הקלה". להחמיר במצווה משמעה לעשותה, כביכול, למצווה חמורה, שהיא חומרתה של מצווה מתבטאת בכך שיש בה עונשין ואזהרות הרבה" (שבת קלב ע"ב), ואילו קולתה מתבטאת בהיפך, במיעוט עונשים ואזהרות. עם זאת, ראוי לציין כאן את עמדתו של א' גושן-גוטשטיין, הטוען כי הביטוי "מצווה קלה" התייחס במקורו דווקא למובן הפשוט דלעיל, דהיינו מצווה שלמקיימה קל ונוח לבצעה, ביחוד מן ההיבט הכלכלי. ראה על כך בנספח למאמר זה.

7 בניגוד לפרשנות פורמליסטית-דיוקנית ולפרשנות תכליתית-גמישה, שהן קטגוריות רלוונטיות גם לתחום דיני הממונות.

8 ראה, בלשון זה או בלשונות קרובים: חולין קלד ע"א; כתובות עג ע"ב; גיטין סג ע"ב; נדה כה ע"א; נדרים נג ע"א; בבא בתרא נז ע"ב.

9 ראה למשל: רש"י, נדה שם, וכתובות שם.

10 ראה: *Salmond on Jurisprudence*, 11th edition, London 1975, והמקורות שם בהערות

אי אפשר לדבר על החמרה-סתם, אלא, אם בכלל, רק על החמרה עם פלוני והקלה עם אלמוני. על טבלת הזכויות של הוהפלד נמתחו אמנם ביקורות, אך עדיין היא שימושית לבחינת סוגים רבים של יחסים משפטיים. ואולם, ברור למדי שאין היא שימושית ליחסים שבין אדם למקום, שם נפגע האופי הדו-צדדי של מערכת היחסים מכוח העובדה שאחד הצדדים הוא ישות מטאפיסית.<sup>11</sup> כך גם לגבי העניין דנן: ברור שלגבי מצוות שבין אדם למקום מופרת הסימטריה, באשר ההחמרה עם האדם איננה אמורה לגרור הקלה לצד שכנגד, לקב"ה. בתחום זה, החמרה והקלה הן אפוא קטגוריות המתייחסות למצב שבו יש רק צד אחד שעליו המסקנה מטילה הגבלות או משחררת מהן.

תחום ביניים מהוות אותן מצוות שבין אדם לחברו אשר אינן שייכות לתחום היחסים המשפטיים, אלא לתחום היחסים ה"מוסריים" (אם ננקוט סיווג מקובל שלהם), כגון מצוות הכנסת אורחים, ביקור חולים ולוויית המת. במצוות אלה נוכל לדבר על החמרה או על הקלה עם הפרט המקיים אותן, חרף העובדה שמדובר ביחסים דו-צדדיים. זאת ניתן להסביר בכך, שהצד האחד הוא בעל חובות, ואילו הצד האחר איננו בעל "זכויות", על כל פנים לא במובן הצר של המלה, דהיינו במובן של זכויות הניתנות לתביעה או למימוש. לפיכך אי אפשר לומר על תחומים אלה מה שאמרנו לגבי דיני ממונות, שבהם שלילת זכותו של ראובן מהווה הענקת זכות לשמעון. בתחום היחסים המוסריים שמעון איננו כלל בעל זכות. הגם שיש כאן שתי נפשות פועלות, ההוראה ההלכתית נוגעת רק לראובן, ואילו שמעון הוא, כביכול, רק "חפצא של מצווה" עבורו. מכאן, שאין מדובר במערכת יחסים דו-צדדית באמת, אלא במערכת יחסים חד-צדדית "נסתרת"-כביכול, ועל-כן גם בתחום זה, של המצוות ה"מוסריות", נוכל לדבר על החמרה ועל הקלה.

שוליים q. וראה עוד על ההבחנה בין דיני ממונות לדיני איסור והיתר בהקשר דנן: שיפמן, הספק (לעיל הע' 2), עמ' 344.

11 מאידך גיסא, ראה: מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשמ"ד, פרק ראשון, עמ' 1-12, על הקב"ה כאישיות משפטית. וכמו כן נזכיר כאן את האגדה החסידית על ר' אלימלך מליזנסק, שערך דין תורה לקב"ה, ואף חיבבו בדיון. ראה: מ' בוכר, אור הגנוז, תל-אביב תשי"ח, עמ' 236-237, בשם ספר "התגלות הצדיקים". ברם, כל אלה הם ביטויים לעמדה תיאולוגית אשר, חשובה ככל שתהיה, אין לה השלכות בעולם המעשה.

## 3. החמרה הלכתית וחומרה היפר-הלכתית

עד כה עסקנו בהחמרה ההלכתית, דהיינו, בהחמרה בדין. החמרה זו, כפי שתיארנו לעיל, מהווה הכרעה בין שתי אפשרויות פסיקה הטוענות שתיהן לכתר ההלכה הפוזיטיבית. ואולם, יש החמרה מסוג נוסף, והיא החומרה שמעבר לדין. חומרה היא נורמה שאדם נוטל על עצמו, אף שמבחינת ההלכה אין הוא מחויב בה. לעתים מאומצת חומרה זו כ"גדר" או כ"סייג" או כ"הרחקה" או כ"הידור מצווה", או כ"מידת חסידות" או כ"קדש עצמן במותר לך", דהיינו כתוספות על גבי הדין, הנועדות להשגת מדרגה דתית גבוהה יותר מזו שמקנה הדין לבדו.<sup>12</sup> החומרה המשמשת כ"גדר" או כ"סייג" נועדה, בדרך כלל, למנוע מן האדם להגיע למצב שבו הוא עלול, בהסתברות גבוהה, להיכשל בעבירה (דוגמה לדבר: תוספת שבת, תוספת שביעית). על-פירוב, אין מדובר בנורמה חדשה לגמרי, אלא בהגדלת השיעור הנדרש בנורמה המקורית. לעומת זאת, החומרה המוגדרת כ"מידת חסידות" מתאפיינת בכך שבדרך כלל יש בה עשייה של מעשה שהאדם פטור ממנו.<sup>13</sup> דוק בדבר: אין מדובר בהמצאת נורמה חדשה יש מאין שהמחמיר בודה מלבו, אלא באימוץ נורמה שבמקרים

<sup>12</sup> קטגוריות אלה נידתו במחקר, ובהרחבה, ובייחוד הקטגוריות הקרובות אליהן בתחום המצוות דיני הממנות: ועשית הישר והטוב, כופין על מידת סדום וכד'. הללו נתפסו לעתים כמין "דיני ישר" של המשפט העברי. ראה: מ' אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשמ"ו, עמ' 125–171, 512–515; לביבליוגרפיה נוספת, ראה: ג' רקובר, אוצר המשפט, א, ירושלים תשל"ה, עמ' 34–35; ב, ירושלים תשנ"א, עמ' 53–54.

<sup>13</sup> כך למשל בדוגמאות הבאות, שבכולן נקוט הלשון "החמיר": (א) במשנה מועד קטן א, ה נאמר על הציידים, הדרושות [=מי שעוסק בדישן והגרסות [=טוחני הגריסים] כי החמירו על עצמם שלא לעסוק במלאכתם בחול המועד אף שהותרה להם המלאכה בצנעא (ובמועד קטן יג ע"ב מובאת ברייתא ממנה עולה כי הכוונה לצייד עכו ולדרושי ציפורי); (ב) במשנה עירובין ד, א מסופר על רבן גמליאל, ר' אלעזר בן עזריה, ר' יהושע ור' עקיבא שהפליגו בספינה בשבת מפרנדיסין שבאיטליה (היא ברנדיז של ימינו), ויצאו מחוץ לתחום שבת. רבן גמליאל ור' יהושע התהלכו בספינה ולא חששו לציאה מתחום שבת, ואילו "רבי יהושע ורבי עקיבא לא זזו מארבע אמות, שרצו להחמיר על עצמן", אף שלדינא סברו כי הדבר מותר; (ג) באבות דרבי נתן, נ"א פ"ב (מהד' שכטר, עמ' 13) מסופר ש"החמיר איוב על עצמו ולא נסתכל אפילו בבתולה", אף שמן הדין הדבר מותר; (ד) בבבלי ברכות לא ע"א נאמר על בנות ישראל שהחמירו על עצמן בהלכות נידה "שאפילו רואות טיפת דם כחרדל – יושבות עליה שבעה נקיים", אף שמן הדין פטורות מכך. והדוגמאות עוד רבות.

אחרים (בדרך כלל: באנשים אחרים) התורה מחייבת לקיימה, והוראת הפטור היא בגדר חריג לכלל. במקרה שכזה, כאשר מחליט האדם לחזור אל הכלל ולקיים את הנורמה, הריהו נוהג ב"מידת חסידות".<sup>14</sup> בין כך ובין כך מדובר על הוספת חיוב שאיננו נדרש מתוך מקורות ההלכה הפסוקה, ועל כן חומרה זאת היא חומרה שמעבר לדין, או חומרה היפר-הלכתית.

מה טיבו של מקרה שבו היו במקורות ההלכה שתי דעות לגבי הדין, האחת אוסרת והשנייה מתירה, וההלכה הפסוקה הכריעה בבירור לטובת הדעה המתירה, אך הפרט המקיים מבקש לנהוג על-פי הדעה הדחוקה, האוסרת (כגון הליכה על-פי דברי בית שמאי)? כמובן, גם זו חומרה, ולמעשה זוהי אחת הצורות השכיחות ביותר של חומרה. דומה, שמקרה זה קרוב יותר אל החומרה של "מידת חסידות", דהיינו עשיית מעשה שהאדם פטור ממנו על-פי הדין. ואולם, לאמיתו של דבר מדובר כאן במקרה-גבול בין החמרה הלכתית לחומרה היפר-הלכתית, שהרי אותו אדם פותח מחדש, כביכול, את הדין ההלכתי ומעמיד בספק (גם אם יצהיר אחרת) את ההכרעה לפי הדעה המקלה. זוהי דוגמה למקרה שבו עלול להיטשטש הגבול בין החמרה הלכתית לחומרה היפר-הלכתית. העניין יכול להסתבך עוד יותר: כך, למשל, כאשר לא הוכרעה הלכה חד-משמעית לטובת הדעה המקלה, אך על-פי כללי הפסיקה ראוי לדחותה, או שאר מקרים כיוצא בזה.

טשטוש גבולין זה, בין החומרה ההיפר-הלכתית לבין החמרה ההלכתית, הוא שעשוי להביא לידי כך שחומרה שמעבר לדין תהפוך, בחלוף השנים, להחמרה שבדין. בעיקרון, יכול היה להתרחש גם תהליך הפוך, אך כעין זה כמעט שלא מצינו, אם בכלל.

מעבר לטשטוש הגבולין הענייני, עומדת בפנינו בעיה נוספת, של טשטוש גבולין לשוני. הביטוי "חומרא" משמש תדיר הן עבור החמרה ההלכתית והן עבור החומרה ההיפר-הלכתית, וכך גם שאר ביטויים הנגזרים מן השורש חמ"ר. דומה, שאצל חז"ל אפשר לעתים להבחין בין שני סוגי ההחמרה על-פי מלת היחס הנקוטה לציון נמעניה של החומרה, ככל שיש מלת-יחס כזו. הביטוי

<sup>14</sup> החומרה המוגדרת כ"הידור מצווה" קרובה, מבחינת מניעה, לחומרה מסוג "מידת חסידות", אך מבחינת דרך פעולתה היא פועלת הן בדרך של הוספת חיוב (כאשר מדובר בתוספת נהי אסתתי למצווה), כמו חומרה מסוג מידת חסידות, והן בדרך של הגדלת שיעורים וכד', כמו בחומרה מסוג הסייג או הגדר. ראה על כך בערך "הידור מצווה" באנציקלופדיה תלמודית, ח, עמ' רצא–רעו.

עיקר השאלה בדבר המניע להחמרה מתייחס לא לחומרה ההיפר-הלכתית, אלא להחמרה ההלכתית, ובה נמקד את מרבית דיוננו. כפי שראינו לעיל, ההחמרה חלה בעיקר בדיני איסור והיתר, שבהם אין לפרט המקיים "צד שכנגד" בעולם הארצי, שהמעשה יכול להשפיע עליו. ממילא מתחדדת כאן שאלת המניע ביתר שאת: אם ההקלה או ההחמרה משפיעה רק על צד אחד, ואם אין צד-שכנגד שעלול להרוויח או להיפגע ממנה — מדוע להחמיר? מה הם המניעים שיכולים להביא פוסק לעשות ל"נמענו" "חיים קשים" יותר, כביכול, ולפסוק לו את הדין לחומרא? ניחא במצוות ה"מוסריות" הנ"ל, אך מה לגבי המצוות שבין אדם למקום, שבהן בעיקר עולות הקטגוריות חומרא וקולא? אם עומדות לפני הפוסק שתי אפשרויות הכרעה, מדוע שלא יבחר באפשרות ההקלה?

אפשר לטעון, כי בשל טשטוש הגבולין שבין ההחמרה ההלכתית לבין החומרה ההיפר-הלכתית ייתכן שגם כאן מדובר בהעלאת דרגתו הדתית של הפרט המקיים, אלא שהפעם נעשה הדבר לא מיוזמתו אלא מיוזמת פוסק-ההלכה, המטיל עליו חובות אלו. אולם אפשרות זו נדחית לאלתר, שכן איזו מדרגה דתית יש בהחמרה שכזו אם היא מונחת על הפרט מבחורין, ואיננה מבטאת את פנימיותו? אכן, מניע שכזה כמעט שאיננו מוצאים בעולמה של ההלכה.

כפי שהערנו לעיל, כאן נכנסים אותם גורמים המעורבים בשיקול הדעת ההלכתי במקרים של החמרה: הגורמים החברתיים, התיאולוגיים והפסיכולוגיים, שיוצרים, בסופו של דבר, את טיפוסי ההחמרה השונים. גורמים אלה הם שיעמדו במרכז דיוננו אודות חמשת טיפוסי המחמירים מן הדורות האחרונים. ואולם, בטרם נעבור אליהם, עלינו לערוך דיון מקדמי נוסף, על מניעי ההחמרה בספרות ההלכה המסורתית, הטרנס-מודרנית. מטבע הדברים, לא נוכל להקיף את כל אורכה ורוחבה של ספרות זו, ועל כן נתאר רק מגמות כלליות שבה, תוך התמקדות בספרות חז"ל, אשר שימשה בסיס לפוסקים בדורות הבאים. מתוך התמונה שנקבל ממנה, נוכל לקבל תמונה טובה יותר של האישים שבהם נמקד את דיוננו העיקרי, הנוגע לעת החדשה.

"החמיר על" (בדרך כלל בצירוף "החמיר על עצמו") מציין חומרה שמעבר לדין,<sup>15</sup> ואילו הביטוי "החמיר ל..." מציין בדרך כלל החמרה שבדין. לענייננו, נשתדל להימנע מן הבלבול: להלן נשתמש במונח "החמרה" על-פירוב לציון החמרה שבדין — אך גם לגבי עצם פעולת ההחמרה, בין ההלכתית ובין ההיפר-הלכתית; ואילו במונח "חומרה" (בה"א) — לציון חומרה שמעבר לדין. המלה "חומרא" (באל"ף) תופיע בעיקר בביטויים מורכבים (כגון: פסיקה לחומרא, נטייה לחומרא וכד'), המתייחסים בדרך כלל להחמרה שבדין דווקא. עיקר דיוננו יוקדש להחמרה ההלכתית, אך גם מן החומרה ההיפר-הלכתית לא נניח ידנו.

#### 4. שאלת היסוד: למה חומרא?

לאחר שערכנו את ההבחנות הנ"ל, מתבקשת כמעט מאליה השאלה: למה להחמיר? בשאלה זו, שאלת המניע להחמרה, דומה כי יש לחזור ולהיזקק להבחנה בין ההחמרה ההלכתית לבין החומרה ההיפר-הלכתית.

לגבי החומרה ההיפר-הלכתית, השאלה הנשאלת היא: מדוע בעצם היא מהווה ביטוי למדרגה דתית נעלה? מדוע דווקא היא ולא, למשל, קיום הדין הפוזיטיבי כפי שהוא, או אפילו ההקלה בדין? כאן דומה כי עלינו לחזור אל הפן הנפשי של ההחמרה, אשר עליו הצבענו לעיל בהקשר של ההחמרה ההלכתית: החומרה עושה את חייו הארציים של הפרט ל"קשים" יותר. המדרגה הדתית הגבוהה באה לידי ביטוי בכך שהפרט מוכן ליטול על עצמו את הקושי, אף שאיננו מחויב בו, כדי להתקרב לבוראו.<sup>16</sup> ההתקרבות מבוטאת בנכונות להקרבה, ולו גם קטנה, המגולמת באותו קושי, אי-נוחות או סבל-זוטא שיש בחומרה. במלים אחרות, יש כאן ביטוי — מעודן ומרוכך — לאותו הלך-נפש המוליד בתרבויות דתיות רבות את הנטייה לסגפנות (אסקזיס). טיבה ומקורותיה של תופעה זו זכו לדיון נרחב, הן מצד אנתרופולוגים והן מצד פסיכולוגים של הדת, אך עניין זה חורג ממסגרת דיוננו.

15 ראה בדוגמאות המובאות לעיל בהע' 13, וכן להלן בהע' 44, במובאה ממסכת שמחות, לגבי מי שרצה להחמיר על עצמו ולקיים מצוות עשה גם בשעה שמתו מוטל לפניו; משנה מועד קטן ב, ה; בבא קמא ה, ח.

16 ראה: הכהן, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 102.

# ג. רקע היסטורי: קווים לאפיון מניעי ההחמרה ביהדות הטרומ-מודרנית

נראה שיש להבחין בין שני סוגים עיקריים של מניעי החמרה בספרות חז"ל: האחד הוא המניע של יציאה מן הספק, והאחר הוא ביצור מעמדה של המצווה בחברה. כפי שנראה להלן, אל שני סוגי ההחמרה מתייחסים חז"ל באהדה — אך בזהירות, לבל ייווצר מצב שבו התועלת שבצד אחד תביא לנזק שבצד אחר.

## 1. מניע החמרה מסורתי (א): החמרה מחמת הספק

ההחמרה ההלכתית הבסיסית ביותר — אולי אפשר לומר: ההחמרה הקלאסית — היא זו הנולדת מתוך הספק.<sup>17</sup> דיני הספקות הם, כידוע, תחום נרחב וקשה בהלכה, שנכתבו עליו כמה וכמה חיבורים נכבדים, וכפי שכבר העיר ר' שלמה זלמן אויערבאך, "במקצוע הספיקות רבו מאוד הספיקות".<sup>18</sup> ההחמרה הרגילה בספקות פשוטה למדי: מקום שיש ספק אם פעולה מסוימת מותרת או מחויבת (לרבות חובה שלילית, דהיינו איסור) — יש להורות שהיא מחויבת.

ניתן לשאול: מדוע דווקא ההחמרה היא זו שמרציאה אותנו מן הספק? מדוע לא ההקלה? — את התשובה אפשר לתת בשני מישורים: הפסיכולוגי והלוגי.

מבחינה פסיכולוגית, החמרה מציבה בפני האדם קושי, היא תובעת ממנו יותר, ואילו הקלה כשמה כן היא, היא מקלה עליו וכמוה כעין ויתור. לפיכך, ההחמרה נותנת מידה של בטחון, שהאדם בירר ועשה את המוטל עליו מתוך נאמנות לאמת, בניגוד להקלה, בה עלול להתגנב החשד שפעל מתוך נוחות.

ואולם, דומה שההסבר המשכנע יותר הוא דווקא ההסבר הלוגי. התביעה המגולמת בהחמרה יכולה לבטא אחת משתיים: חובה או איסור. אם זו חובה — הרי הסובייקט הממלא אותה עושה את הפעולה הנידונה, ואם זהו איסור — הרי הסובייקט הממלא אחריו נמנע מעשיית הפעולה. נסמן זאת כדלהלן:<sup>19</sup> יהא  $p$  סימנו של הפסוק "הסובייקט פעל

17 ראה: שיפמן, הספק (לעיל הע' 2), עמ' 328–352, ובייחוד בעמ' 347–350.

18 ר' אריה ליב הכהן, שב שמעתתא עם ביאורים והערות מאת הגאון ר' שלמה זלמן אויערבאך, ירושלים תשנ"א, שמעתתא א, פרק א.

19 הנדון היה יכול להיות מובהר באורח מרוקדק יותר על-ידי היוקקות לתחשיב של היגדים נורמטיביים, כגון זו שמציעה לנו הלוגיקה הראונית. הואיל ותחום זה מצוי עדיין

פעולה פלונית"; ויהא  $s$  סימנו של הפסוק "הסובייקט פעל כדין". מצב של חובה לפעול בדרך המבוטאת ב- $p$  הוא מצב שבו  $(p \leftrightarrow s) \sim (p \leftrightarrow \sim s)$ , כלומר זהו מצב של  $p \leftrightarrow s$ . בדומה לכך, מצב של איסור לפעול בדרך המבוטאת ב- $p$  הוא מצב שבו  $p \leftrightarrow \sim s$ . לעומת זאת, מצב של היתר הוא מצב שבו:  $(pV \sim p) \leftrightarrow s$ . ומכיוון ש- $(pV \sim p)$  היא טאוטולוגיה — הרי לעולם נכון ש- $s$ . כידוע, דיסיונקציה כוללת מבחינת ההיקף (האקסטנסייה) יותר מאשר כל אחד מאגפיה, שהרי  $(\phi V \sim \phi) \rightarrow \phi$  תקף לפי כלל ההוספה (addition)<sup>20</sup> — בעוד שההיסק ההפוך  $(\phi V \sim \phi) \rightarrow \phi$  איננו תקף. אנו יכולים אפוא להסיק כי  $[(pV \sim p) \leftrightarrow s] \rightarrow (p \leftrightarrow s)$  הוא היסק תקף, ואילו היפוכו —  $(p \leftrightarrow s) \rightarrow [(pV \sim p) \leftrightarrow s]$  — איננו היסק תקף. ניתן להוכיח זאת בקלות רבה.<sup>21</sup> פירוש הדבר הוא, שמבחינה לוגית ההחמרה "כוללת בתוכה" כביכול את ההקלה, ולהיפך — לא. לשון אחר: המחמיר "יוצא ידי חובת" המקל, ואילו המקל איננו "יוצא ידי חובת" המחמיר. זהו, כמובן, כלל חשוב בכל דיון נורמטיבי, ולא רק במסגרת הדיון ההלכתי. מכל מקום, זהו שורשה הלוגי של התודעה המגולמת בביטויים אשר הפכו זה מכבר לשיגרא דלישנא בספרות הפוסקים, כגון: "וטוב להחמיר", "והמחמיר תבוא עליו הברכה" או "ושומר נפשו ירחק".<sup>22</sup> למותר לציין, כי אף-על-פי-כן לא תמיד ההכרעה היא לחומרא, ויש מקרים שבהם חז"ל מגלים נטייה מובהקת להקל. אפשר למצוא אצל חז"ל כללים המורים שבמקרים כאלו ואחרים ראוי להורות לקולא: כללים אלו מנוסחים בדרך כלל על-פי המצווה או התחום ההלכתי שבהם יש להקל. כך, למשל, מצווים הכללים: "ספק נפשות להקל",<sup>23</sup> "ספק ברכות להקל",<sup>24</sup> "כל שיש לך

בחיתוליו ואיננו מוכר כל צורכו, נקטתי כאן את הסימון המקובל של תחשיב הפסוקים הרגיל, שדי בו להצרנת טענות פשוטות יחסית כגון דין.

20 והוא הדין, כמובן, אם ברישא יש  $p$ .

21 מכיוון ש- $(pV \sim p)$  היא טאוטולוגיה, הרי מן הסיפא  $[(pV \sim p) \leftrightarrow s]$  עולה כי בהכרח  $s$  הוא אמת (לפי מודוס פוננס). אם  $s$  הוא בהכרח אמת — הרי שהסיפא כולה  $[(pV \sim p) \leftrightarrow s]$  היא בהכרח אמת (שהרי לפי טבלת האמת של 'אם-אז', כאשר הסיפא של פסוק אם-אז אמיתי — הפסוק כולו אמיתי), ואולם, אם הסיפא בהכרח אמיתי — הרי שהפסוק כולו הוא בהכרח אמיתי (לפי הטבלה הנ"ל), והוכח מה שרצינו להוכיח.

22 ראה אודותיהם: הכהן, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 102–103.

23 שבת קכט ע"א.

24 שבת כג ע"א.

המצב של שתי דעות חלוקות.<sup>30</sup> כאשר מדובר במחלוקת, הספק הוא כפול, שכן הצורך להכריע הוא לא רק בין שתי האפשרויות הענייניות, אלא גם בין שני האישים הדוברים, שדברי כל אחד מהם הם בחזקת אמת ("אלו ואלו דברי אלקים חיים"). כללי הספק שראינו לעיל, בדבר הכרעת ספקות לקולא במצוות מסוימות, חלים, מן הסתם, גם על ספקות שבדין. מלבדם יש בתלמוד כמה כללים נוספים, המתייחסים גם הם למצוות מסוימות או לתחומי הלכה מסוימים, ובהם ההוראה להקל נאמרת בפירוש לגבי ספקות הנולדים ממחלוקת. כך, למשל: "הלכה כדברי המיקל בעירוב";<sup>31</sup> "הלכה כדברי המיקל באבל";<sup>32</sup> "כל המיקל בארץ — הלכה כמותו בחוץ לארץ, אבל בארץ לא".<sup>33</sup> גם מקורות אלה רובם ככולם הם מתקופת האמוראים, וגם כאן מדובר, לדעתי, על חריג למגמה הכללית להחמיר בספקות.

ומה באשר למצוות אחרות, שבהן אין כלל ספציפי? הברייתא הנודעת במסכת עבודה זרה אומרת:

היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מחמיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין — הלך אחריו, ואם לאו — הלך אחר המחמיר.<sup>34</sup> ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה — הלך אחר המחמיר, בשל סופרים — הלך אחר המיקל.<sup>35</sup>

רב יוסף פסק את ההלכה כר' יהושע בן קרחה.<sup>36</sup> כלל זה, שנקבע כאן לגבי

נעבר לחומרא", דהיינו נהג איסור בכך ששמאל תסייע לימין. ואמנם, כך נפסק להלכה (שולחן ערוך, אורח חיים, סי' קפג, סע' ד; אך אין ברמב"ם). הספק נובע אפוא מכך שאין כל דעה לגבי הדרך הראויה לנהוג בה.

30 ראה דוגמה בדברי ר' יהושע בן קרחה המובאים להלן, ליד הע' 35.

31 עירובין מו ע"א. והשווה עם האמור לעיל, ליד הע' 25.

32 עירובין, שם.

33 ברכות לו ע"א.

34 במקבילה בתוספתא נאמר, כי "אם יש חכם אחר — נשאלין לו, ואם לא — הולכין אחר המחמיר" וגו' (תוספתא — צוקרמנדל, עדויות א, ה). בגמרא מופיע כלל דומה לזה רק בשם אמוראים: "דאמר רב תנחום א"ר יוחנן אמר א"ר ינאי: כל מקום שאתה מוצא שנים חלוקין ואחד מכריע — הלכה כדברי המכריע" (שבת לט ע"ב).

35 עבודה זרה, ז ע"א.

36 שם. ואולם, במסכת סופרים יג, ט יש מימרה ההולכת, לכאורה, דווקא כתנא קמא: "כל מקום שנחלק שני תנאים או שני אמוראים ולא בדיק לן הלכתא כחד מנייהו — אזלינן בתר המחמיר". ואולם, ייתכן שאין סתירה בין מימרה זו לבין הגל' בשל ההגבלה "ולא

להקל בעירובין — הקל".<sup>25</sup> כללים אלה מצויים במיוחד בדברי האמוראים.<sup>26</sup> המעניין הוא, כי כמעט שאיננו מוצאים כללים מסוג זה המורים להחמיר, ואם ישנם — הרי שעל-פירוב הם מופיעים בצד כללים המורים להקל, באופן שמהווה סייג או הנגדה לראשונים. ניתן להבין תופעה זו בדרכים שונות, אך דומה שדווקא היא מלמדת על העדפתה הכללית של ההחמרה, שהרי כללים אלה מתייחסים אל מצוות ספציפיות, ובכך הם מורים על המקרים החריגים, ומכלל הן אתה שומע לאו — שבשאר המקרים אין להקל. אם כך הדבר, הרי שיש בכך כדי להעיד על העדפתה הבסיסית של ההחמרה במקרי ספק.

כידוע, שני מיני ספקות הם: ספק בדין, דהיינו ספק לגבי השאלה מה מורה ההלכה; וספק בעובדות ("ספק במציאות", בלשון הלמדנית-המסורתית), דהיינו ספק לגבי נתוני המקרה הקונקרטי, המעורר את השאלה האם המצב הוא כזה שחלה עליו נורמה אוסרת או שמא נורמה מתירה. ספק זה הוא אפוא ספק בהתאמה בין הכלל לפרט — פעולה המסורה ל"כוח השיפוט" (במינוחו של קאנט). וכבר אמר החזון איש, כי "מרובים המכשולים של התאמה כוזבת [של הדין אל העובדות] מהמכשולים ביסוד ההלכה [דהיינו, בהכרעת הספק שברין לבדו]".<sup>27</sup>

ספק בדין יכול להתעורר בין בשל העדר כל פסיקה מוסכמת בעניין הנידון, אך בדרך כלל הוא מתעורר כאשר יש שתי פסיקות או יותר, שכל אחת מהן מבטאת דעה אחרת לגבי העניין הנידון. מצב זה הוא הידוע לנו כמחלוקת.<sup>28</sup> הכרעה לחומרא יכולה להיות פתרון הן עבור המצב של היעדר דעה<sup>29</sup> והן עבור

25 עירובין פ ע"א. ראה הדגמות רבות לכלל זה שם נח ע"ב — נט ע"א.

26 ככל שהצלחתי להבחין, אצל התנאים מופיעים כללים מסוג זה בעיקר כאשר מדובר בפרשנות לקולא של העובדות הקונקרטיות, ולא בהכרעת הדין המופשט עצמו. ר' שמעון ור' יהודה חלוקים, אם "ספק נזירות להחמיר" או "ספק נזירות להקל" (נזיר ח ע"א, יג ע"א); "סתם נדרים להחמיר ופירושם להקל" (משנה נדרים ב, ד; תוספתא-ליברמן נדרים א, ו); "רואין את הנגעים להקל אבל לא להחמיר, דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים: לא להקל ולא להחמיר" (משנה מועד קטן א, ה; ובתוספתא-ליברמן מועד קטן א, ח, דעת חכמים מיוחסת לר' יוסי, ומובאת הכרעה של רבי: "נראין דברי ר' מאיר במוסגר ור' יוסה במוחלט").

27 קובץ אגרות החזון איש, בני-ברק תש"ן [להלן: חזו"א, קובץ אגרות], ח"א, לא.

28 שיפמן, הספק (לעיל הע' 2), עמ' 334–336.

29 דוגמה לספק מעין זה אנו מוצאים בגמרא במסכת ברכות, לגבי כוס של ברכת המזון (נא ע"א וע"ב). נאמר, כי יש להחזיק כוס זו בשתי הידיים, ולאחד מכן להעבירה אל יד ימין. על כך "א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: ראשונים שאלו: שמאל מהו תחסייע לימין?". התשובה: "אמר רב אשי: הואיל וראשונים איבעיא להו ולא איפשט להו, אנו



מחלוקת בין חכמים, נוסח בצורה רחבה יותר על-ידי האמוראים, שקבעוהו בלשון כוללת: "ספיקא דאורייתא לחומרא, דרבנן לקולא".<sup>37</sup> ראוי לציין: אצל ר' יהושע בן קרחה עדיין בנויה ההכרעה בשני שלבים: בשלב הראשון, העדפת החכם בעל הסמכות הגדולה יותר, ורק בשלב השני — הכלל המעדיף להחמיר בשל תורה ולהקל בשל סופרים. לעומת זאת, במעבר אל המאקסימה של האמוראים אנו מגיעים הישר אל השלב השני, ללא בדיקת גדלותם של הנוגעים בדבר. ייתכן שבמישור המהותי דבר לא השתנה, וההבדל נובע רק מן הצורך לנסח את הדברים במאקסימה קצרה וחדה, אך ייתכן שהמהלך מבטא ויתור על מרכיבים הנתונים לשיעורין והעדפת מרכיבים ברורים וחד-משמעיים יותר.

הפנייה אל ההחמרה איננה תמיד מוצא בטוח, ולא אחת מציבה גם היא סיכונים משל עצמה. בתחום הספק העובדתי עלולות להתעורר בעיות מורכבות, כגון מקרה שבו אפשרות עובדתית אחת גוררת איסור בעניין אחד והקלה בעניין אחר, ואילו האפשרות העובדתית השנייה — להיפך. לעתים יטול הפוסק את הסיכון ויפעל לפי אפשרות עובדתית אחת. לעתים יעדיף להחמיר בשתייהן, ויקח את צד האיסור שבכל אחת מן האפשרויות. זהו מצב של כפל החמרות.<sup>38</sup> כפל החמרות שכזה יכול להתקיים גם כאשר הספק הוא בדין. לעתים נובע כפל ההחמרות מכך שהמקרה הנתון כולל בתוכו שתי אפשרויות (כפילות חיובית),<sup>39</sup>

בדיק לן הלכתא כחד מניהו". נראה שהדברים אמורים רק במקום שבו כללי ההכרעה הרגילים — ובהם הכלל של ריב"ק — אינם ישימים או אינם מובילים להכרעה, כגון שיש מחלוקת גם על עצם סיווגה של המצווה כמצווה מדאורייתא או מדרבנן (ראה למשל: ביצה ג ע"ב), או כאשר כללי-ההכרעה שונים רלוונטיים לעניין הנידון, וכל אחד מהם מוליך לתוצאה אחרת (ראה להלן, ליד הע' 356 ואילך, כיצד ניסה החזון איש לסדר כללים אלה). אז, ורק אז, יש ללכת אחר המחמיר.

37 ביצה ג ע"ב. וראה עוד: שבת לד ע"א; ירושלמי, עירובין ג, ד. כאמור, אנו מניחים שמחלוקת הוא מצב של "ספיקא" בדין.

38 מצב שכזה אנו מצאים במשנה יבמות יא, ה, המדברת על מצב שבו נולדו שני ולדות, האחד לכהנת והאחר לשפחה, ואין יודעים מי הוא מי. המשנה מפרטת את ההלכות החלות עליהם, ומסכמת כי "נותנים עליו [=על שניהם] חומרי כהנים וחומרי ישראלים". דפוס דומה אנו מצאים גם במשנה גיטין ג, ד, המדברת על בני-אדם שחזקת החיים שלהם הורעה: "עיר שכבשה כרקום [=גיס] וספינה שאבדה בים והוצא להיהרג — נותנין עליהם חומרי חיים וחומרי מתים".

39 כך, למשל, במקורות הבאים: (א) במשנה המפורסמת פסחים ד, א. משנה זו קובעת, שהשאלה אם מותר או אסור לעשות מלאכה בערב הפסח תלויה במנהג המקום, וכי "ההולך ממקום שאין עושיין למקום שעושיין — נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואל ישנה אדם מפני המחלוקת". אף שהמשנה נוקטת את

ולעתים הוא נובע מכך שהמקרה הנתון איננו כולל אף אחת מן האפשרויות, ושליטתה של כל אפשרות מאשרת, כביכול את חברתה (כפילות שלילית).<sup>40</sup>

אותה תבנית לשונית כמו לעיל — "נותנין עליו חומרי... וחומרי..." — אין מדובר כאן באותה צורה של כפל החמרות כמו בהערה הקודמת, שהרי במקרים המובאים לעיל לא היה ברור מהם נתוני המצב העובדתי, בעוד שכאן ברורות לגמרי כל השאלות הרלוונטיות להכרעת ההלכה: מהיכן יצא האדם, להיכן בא, ומה מנהג המקום בכל אחד מן המקומות הללו. השאלה הנשאלת היא מה דינו של אותו אדם — האם עדיין נשמרת זיקתו למקום מוצאו, והאם כבר נרכשה זיקתו למקום היעד שלו. עם זאת, במקרה זה ניתן לפרש את הדברים גם אחרת. ניתן לומר כי אותו אדם נתון במצב עובדתי של כפל החמרות, שכן זיקתו אל מקום מוצאו טרם נוחקה, אך גם זיקתו אל מקום היעד כבר נגבשה. במקרה שכזה הריהו בעל "דומיסיל כפול" מכוח המצב העובדתי, שבו גופו מצויה הכפילות. מכל מקום, המשנה מכריעה, כי מחמת ספק הלכתי זה יש להטיל עליו את כפל ההחמרות; (ב) הוא הדין במשנה זבים ב, א, הקובעת כי "שומטום ואנדרוגינוס נותנין עליהן חומרי האיש וחומרי האשה". גם משנה זו ניתן להסביר ככפילות עובדתית ולא כספק בדין, כמבואר בהערה הקודמת, בשינויים המחויבים לפי העניין. בייחוד נכון הדבר לגבי האנדרוגינוס: (ג) בכלי ביצה ד ע"ב. הגמרא מספרת על רב אסי, שהיה מסופק בדין יום טוב שני של גלויות, אם הוא חל גם לאחר שסודר הלוח העברי וחולו לקדש על-פי הראייה, או שמא לא, ועל כן עשה הבדלה במוצאי יום טוב ראשון, כדי לצאת ידי האפשרות האחת, אך שמר על איסורי החג ביום טוב השני, כדי לצאת ידי האפשרות השנייה. הגמרא אומרת על כך: "רב אסי ספוקא מספקא ליה, ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא"; (ד) בבבלי ברכות לו ע"א נחלקו חכמים לגבי צלף, אם הוא פרי או ירק. לצורך עניין זה מובאת ברייתא, ובה מחלוקת: "צלף — בית שמאי אומרים: כלאים בכרם, ובית הלל אומרים: אין כלאים בכרם", דהיינו, לדעת בית שמאי צלף הוא ירק, שהרי ירקות הם שאסורים בכלאי הכרם. אך כאן מקשה הגמרא, כי יש לקרוא את המשך הברייתא: "אלו ואלו מודים שחייב בערלה", ומכאן שבית שמאי סבורים שהצלף הוא מין אילן, שהרי רק אילנות חייבים בערלה. הגמרא מתרצת, שבית שמאי הסתפקו לגבי מעמדו של הצלף, ולכן החמירו בו כירק לעניין כלאים וכפרי לעניין ערלה. גם כאן חוזר הלשון הני"ל: "בית שמאי ספוקי מספקא להו, ועבדי הכא לחומרא והכא לחומרא". וכיצא בזה במקומות נוספים (ראה: עירובין לח ע"א; נדה כה ע"א), וכבר הארכנו די.

40 ראה בדוגמה (ב) בהערת השוליים הקודמת, העוסקת בטומטום ואנדרוגינוס, שיש עליהם כפל החמרות. ניתן לשאול אם ישנה הצדקה לכך שעל שניהם חל אותו כפל-החמרות: ניתא האנדרוגינוס, שיש לו הן איברי הרבייה הזכריים והן הנקביים, ולגביו ברור מדוע נוצר כפל ההחמרות: אם הוא גם איש וגם אשה, ינהגו בו חומרי האיש וחומרי האשה; אך מה לגבי הטומטום? הוא הרי משולל איברי רבייה בכלל, לא של האיש ולא של האשה, ומדוע עליו לשאת את חומרי שניהם? — דומה כי כאן כפל ההחמרות פועל מכוח מהלך עקיף. ההנחה הביולוגית היא, שאדם הוא או גבר או אשה. אם איננו גבר הריהו אשה, ואם איננו אשה הריהו גבר. מכאן נובע, שהוא גם גבר וגם אשה, כמו האנדרוגינוס, ומכאן כפל ההחמרות החל עליו, כמו על אנדרוגינוס. לדין בעניין זה ראה: רמב"ם הלכות חגיגה ב, א, ובלחם משנה שם. וכן עיין ערך "טומטום" באנציקלופדיה התלמודית, יט, בייחוד בעמ' קפז-רח.

מצב אחר של ספק בדין שבו נוצר כפל החמרות הוא כאשר יש מחלוקת בין שתי דעות, אשר כשלעצמן אף אחת מהן איננה מחמירה או מקלה, ורק הנסיון לצאת ידי שתיהן הוא שיוצר את ההחמרה.<sup>41</sup> מצב פרובלמטי שכיח יותר הוא כאשר יש מחלוקת, והפוסק מבקש להחמיר על-פי שתי הדעות החולקות, אלא

41 המקרה המובהק למצב מעין זה הוא מחלוקת בית שמאי ובית הלל במשנה ראש השנה א, א לגבי מועדו של ראש השנה לאילנות. כידוע, משמעותו ההלכתית של ראש השנה לאילנות היא לעניין מעשרות: אם שנה פלונית היא שנת מעשר שני והשנה הבאה לאחריה היא שנת מעשר עני (דהיינו, שנה שנייה או חמישית לשמיטה) — הרי הפירות השייכים לאותה שנה הם אלה שחנטו עד לט"ו בשבט של השנה הקודמת לה, ומהם יש להפריש מעשר שני, ואילו אלה שחנטו לאחר ט"ו בשבט של שנה זו — כבר שייכים לשנה הבאה, וחייבים במעשר עני. לדעת בית שמאי, חל ראש השנה לאילנות באחד בשבט, ולדעת בית הלל — בחמישה עשר בשבט. לכל הפחות בהשקפה ראשונה נראה כי במחלוקת זו אין צד מחמיר ולא צד מקל, שהרי בתקופה שאדם פטור ממעשר שני על-פי הדעה האחת — הוא יהיה חייב במעשר עני לפי אותה דעה, וכן להיפך. לפרט המקיים עצמו לא אכפת איהו מעשר הוא מפרש, מעשר שני או מעשר עני, שכן כמות היבול המופרש וזהה בשניהם. מכיוון שאין במחלוקת זו מחמירים ומקלים, הרי שאין זה מן העניין להפעיל את הכלל של ספק לחומרא. ואף-על-פי-כן, הגמרא מתייחסת דווקא בהקשר זה לפעולה מסוימת, הקשורה למחלוקת הנ"ל בית שמאי לבית הלל, כאל החמרה: בברייתא המובאת בגמרא מסופר: "תנו רבנן: מעשה ברבי עקיבא שליטא אתרוג באחד בשבט ונהג בו שני עישורין, אחד כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל" (ראש השנה יד ע"א וע"ב. וראה: עירובין ז ע"א). ואמנם, הגמרא מקשה על כך מברייתא אחרת, העוסקת דווקא בהקלה ובהחמרה: "לעולם הלכה כדברי בית הלל. והרוצה לעשות כדברי בית שמאי — עושה, כדברי בית הלל — עושה. מקולי בית שמאי ומקולי בית הלל — רשע. מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל — עליו הכתוב אומר 'והכסיל בחושך הולך'". אלא אי כבית שמאי — בקוליהן ובחומריהן, ואי כבית הלל — בקוליהן ובחומריהן" (ראש השנה יד ע"ב; וראה מקבילות רבות במרחבי ספרות התנאים. ראה למשל: תוספתא-ליברמן יבמות א, יג; תוספתא-צוקרמנדל עדיות ב, א). כאמור, הברייתא עוסקת דווקא ב"חומרי בית שמאי" וב"חומרי בית הלל", דהיינו במחלוקת שיש בהן צד מקל לצד מחמיר, ואילו כאן מדובר דווקא במחלוקת אשר — כפי שראינו לעיל — אין בה לא צד מקל ולא צד מחמיר. מדוע אפוא מביאה אותה הגמרא כדי להקשות על מעשהו של ר' עקיבא? התשובה היא, שבמקרה הנידון יש, בסופו של דבר, קולא וחומרא — אם נפריד את שני המעשרות זה מזה: בתקופה השנייה במחלוקת — בין ראש חודש שבט לחמישה עשר בו — אם נשאל את בית שמאי האם לדעתם יש להפריש מעשר עני (ולא נתייחס למעשר שני) — הם ישיבו לנו תשובה חיובית, כלומר הם "יחמירו"; באותה תקופה, עצמה, אם נשאל את בית הלל אם עלינו להפריש מעשר שני (ולא נתייחס למעשר עני) — ישיבו לנו גם הם בחיוב, ולכן גם הם "יחמירו". לפיכך, כאשר הפריש ר' עקיבא שני מעשרות, נהג — לכאורה — "כחומרי בית שמאי וכחומרי בית הלל". בסופו של דבר "מצילה" הגמרא את רבי עקיבא ומוכיחה כי במקרה זה לא נהג "מחומרי זה ומחומרי זה", אך לעניינו חשוב תיאור המקרה כשלעצמו, והמעמד שמייחסת לו הגמרא.

שההחמרה על-פי הדעה האחת היא הקלה על-פי הדעה האחרת. זהו מצב של חומרות סותרות ("דסתרי אהדדי").<sup>42</sup> מנגד, יש שההתנגשות לא באה מתוך ניגוד בין דעות שונות לגבי אותו דין, אלא מתוך ניגוד בין דינים שונים (שאינן בהם מחלוקת). זהו המצב המכונה בלשון ההלכה "חומרא דאתי לידי קולא". תופעה זו יכולה לקרות בשלושה אופנים לפחות: (א) באותה מצווה — כלומר, כאשר הנסיון להחמיר באותה מצווה מוליד, בנסיבות מסוימות, אי-אפשרות לקיימה (או פטור מלקיימה);<sup>43</sup> (ב) במצוות שונות, כאשר ההתנגשות היא ישירה — דהיינו, כאשר החמרה במצווה אחת מולידה מניה-יוביה הקלה (או אף עבירה) במצווה אחרת;<sup>44</sup>

42 במסכת עירובין ז ע"א יש דיון במצב שכזה. הגמרא מביאה ברייתא ובה מחלוקת בית שמאי ובית הלל בעניין שדרה וגולגולת (למען הנוחות נתמקד כאן בשדרה בלבד). על-פי דיני טומאת אוהל, עצם חשובה מגוף המת נחשבת כגוף שלם, ומטמאת טומאת אוהל, אך אם היתה פגומה — הריהו כעצם רגילה, ואינה מטמאת טומאת אוהל. נחלקו בית שמאי ובית הלל לגבי שדרה, כמה חוליות צריכות להיות חסרות לה כדי שתהיה עצם רגילה ולא תטמא. "בית שמאי אומרים: שתי חוליות, ובית הלל אומרים: חוליה אחת". בית שמאי הם אפוא המחמירים, ובית הלל — המקלים. ואולם, רב יהודה בשם שמואל אומר, כי אותה מחלוקת עצמה נחלקים שני הבתים בעניין טריפה: בית שמאי אומרים שבהמה נעשית טריפה רק אם חסרו בה שתי חוליות, ואילו בית הלל אומרים כי די בחוליה אחת. כאן יוצא אפוא כי בית שמאי הם המקלים ואילו בית הלל — המחמירים. לפי דברי רב שיחי, אי אפשר לפסוק כבית שמאי לעניין טומאת אוהל וכבית הלל לעניין טריפות (כחומרי זה וכחומרי זה), משום שהחומרות סותרות זו את זו ("סתרי אהדדי") בטעמיהן היסודיים. זהו אפוא מצב שבו שתי הדעות מחמירות ומקלות כאחד, ולכן אי אפשר לאמץ כפל החמרות, מבלי שיהיה בכך גם כפל הקלות.

43 כך מצינו, למשל, במשנה הנודעת פסחים ב, א, העוסקת באופן ביעור החמץ. ר' יהודה אומר, כי "אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים: אף מפרר חורה לרוח או מטיל לים" (וראה על כך בהרחבה להלן). בגמרא מובא, כי ר' יהודה נימק את פסיקתו בקל וחומר: "מה נותר, שאינו בכל יראה ובל ימצא, טעון שריפה — חמץ, שישנו בכל יראה ובל ימצא, לא כל שכן שטעון שריפה?!" — ועל כך השיבו לו: "כל דין [=קל וחומר] שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל — אינו דין: לא מצא עצים לשורפו, יהא יושב ובטל?!" (פסחים כז ע"ב). טענתו המחמירה של ר' יהודה, כי אין ביעור אלא בשריפה, משמעותה היא שכל ביעור בדרך אחרת אינו ביעור. ואולם, חומרא זו היא קולא, שכן אדם שאינו יכול לבער בשריפה לא יבער כלל.

44 ניתן דוגמאות מספר לתופעה זו: (א) בבבלי פסחים מז ע"ב — מח ע"א. הגמרא דנה מהו שיעור המקסימום של חיטים שיש להכין ממנו עיסה למצות כדי להבטיח שהעיסה לא תחמץ. אחרי כמה הצעות בעניין זה אומר רב יוסף, כי הנשים במשפחתו נהגו להכין בכל פעם עיסה קטנה ("קפיצא") — לפי רש"י: עיסה בשיעור שלושה לוגין — וכך פעם אחר פעם, כדי להבטיח שהאפייה תהיה מהירה והעיסה לא תחמץ. על כך אומר לו אב"י: "מה דעתך, לחומרא? — חומרא דאתי לידי קולא הוא, דקא מפקע לה מחלה?!", דהיינו, בשל השיעור הקטן מופקעת העיסה ממצוות חלה, ששיעור המינימום לחיוב בה

(ג) במצוות שונות, כאשר אין סתירה ישירה בין ההחמרות, אך יש חשש להתנגשות עקיפה — דהיינו, שההחמרה במצווה אחת מולידה, כתוצאה מסתברת עקיפה, עבירה על מצווה אחרת.<sup>45</sup> ברוב המקרים הללו מנסים

גדול מזה. אמנם כאן מדובר במצב שבו ההחמרה איננה פוגעת במצווה חיובית אלא רק במצווה קיומית, אך מבחינת היחס בין חומרא לקולא יש בה המחשה טובה של העניין (רב יוסף השיב, כי אצלם נהוג שיעור החלה כרבי אליעזר, שהוא שיעור מחמיר יותר, ועל כן אין השיעור הנ"ל פטור מחיוב הפרשת חלה); (ב) בירושלמי ברכות א, א: ספק התפלל ספק לא התפלל. מצד אחד — יש כאן חשש הימנעות מתפילה, וההחמרה היא להתפלל; מצד שני — יש כאן חשש איסור תפילה לבטלה, וההחמרה היא להימנע מלהתפלל. בירושלמי נפסק: "ספק התפלל ספק לא התפלל — אל יתפלל"; (ג) במסכת שמחות י, א נאמר: "אבל, כל זמן שמתו מוטל לפניו, פטור מקריאת שמע ומן התפילה ומן התפילין ומן כל המצוות האמורות בתורה, ואם רצה להחמיר על עצמו — הרי זה לא יחמיר, מפני כבוד המת" (לעניין הרישא השווה: משנה ברכות ג, א). מצד אחד, עומד הערך של מצוות קריאת שמע, תפילה וכו'; מצד שני, עומד הערך של כבוד המת. הבא להחמיר על עצמו מקיים ערך אחד, אך פוגע במצווה אחרת. ודוק בדבר: כאן הדברים קשים במיוחד, שכן אותו אדם מחמיר על עצמו בחומרה שמעבר לדין ולא החמרה בדין גופו (שהרי הדין גופו פטור אותו מן הנ"ל), בעוד שהאיסור שעליו הוא עובר — איסור הפגיעה בכבוד המת — הוא איסור מן הדין גופו; (ד) בבלי נדה ע"ב — עב ע"א. במשנה מובאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל: "הרואה יום אחד עשר וטבלה לערב ומשמשה, בית שמאי אומר מטמאין משכב ומושב וחייבין בקרבן, ובית הלל אומרים פטורים מן הקרבן". ובגמרא מובא: "אמרו להם בית שמאי: השוו מידותיכם! שם שווה לו לטומאה, שווה לו לקרבן ואם לא שווה לו לקרבן לא שווה לו לטומאה. אמרו להם בית הלל: אם הבאנוהו לידי טומאה להחמיר, לא נביאנו לידי קרבן להקל", ומפרש רש"י: "להקל — להביא חולין בעזרה". הווי אומר: מה שנתפס בעיני בית שמאי כהחמרה ראיה — להביא קרבן — נתפס בעיני בית הלל כהקלה, משום שבעיניהם הווג פטור מן הקרבן מעיקר הדין, ואם יחייבוהו להביאו בכל זאת — הרי שבכך יגרמו לו להכניס חולין בעזרה, דהיינו להקל בקדושתה.

<sup>45</sup> ניתן שתי דוגמאות לכך: (א) במשנה הראשונה בפרק "מי שהחשיך" (בבלי, שבת קנ"ג ע"א) נאמר, כי אדם ההולך בדרך ונושא כיס של כסף, כאשר עומדת השבת להיכנס הריהו "נותן כיסו לנכרי" כדי שישא אותו עבורו. הגמרא מנסה לברר מדוע התירו חכמים למסור את הכיס לנכרי, שהרי, כפי שמעיר רש"י, "הוא שלוחו לישאנו בשבת". על-פי הגמרא, "קיים להו לרבנן דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, אי לא שרית ליה — אתי לאיתורי ד' אמות ברשות הרבים". הווי אומר: אילו החמירו חכמים בעניין זה — היתה כאן "חומרא דאתי לידי קולא", שכן התוצאה המסתברת היתה, כי עקב כך יעברו רבים על איסור חמור יותר. אין סתירה גיונית ישירה בין גוף המעשים, ורק החזקה העובדתית, המבוססת על הכרת טבע האדם, היא שיוצרת כאן את הקולא; (ב) בבבלי פסחים יא ע"א וע"ב מובאת ברייתא ובה מחלוקת בין ר' יהודה וחכמים על בכור בהמה שאחזו דם, ואין לו רפואה אלא בהקדש דם. המחלוקת נסבה על השאלה, אם ראוי להקדיש את דמו או שמה יש בכך פגיעה בקדושתו. ר' יהודה אומר: "אפילו הוא מת אין מקיזין לו דם", ואילו לדעת חכמים "קזי, ובלבד שלא ישיל בו מום". הגמרא מבארת שהנחת

חכמים למנוע את הפיכתה של ההחמרה להקלה, בין בשלילת ההחמרה ובין באימוץ ההחמרה ביחד עם החמרה נוספת, שתמנע את הפיכתה להקלה. רק כאשר דרך זו חסומה בפניהם, מסיבות כלשהן, הריהם פונים להכרעה בין שני הערכים המתנגשים, אשר תעדיף אחד מהם ותקפח את האחר.

## 2. מניע החמרה מסורתי (ב): החמרה מטעמי מדיניות הלכתית

בסוג האחרון של החומרות המביאות לידי קולא — זה שעניינו התוצאה העקיפה של פסק ההלכה המחמיר — אנו כבר נוכחים בשיקול נוסף להחמרה או להקלה, והוא השיקול של השפעת פסק ההלכה על התנהגות הציבור. יש פסקי הלכה מחמירים, שאין טבע האדם נוטה לקבלם — כגון אם הם מתנגדים לנטייתו של אדם לחוס על ממונו<sup>46</sup> — ומתוך כך התוצאה המסתברת היא אי-קיום הנורמה, ולא רק הנורמה המחמירה, אלא אף הנורמה שעליה היא באה להגן. זהו מצב שבו חכמים נוטים לשלול את ההחמרה, כפי שראינו לעיל. ואולם, יש מצבים שבהם חכמים חוששים דווקא מן ההשפעה הצפויה של ההקלה, ומתוך כך הריהם באים להחמיר. זהו אפוא סוג אחר של החמרה: לא החמרה הבאה מחמת הספק, אלא החמרה הבאה כדי לבצר את סטנדרט ההקפדה החברתית בקיום הדין.

כפי שצינו א"א אורבך וא' גושן-גוטשטיין, מקורות חז"ל מעידים על כך, שההבחנה בין "מצוות קלות" ל"מצוות חמורות" (במשמעות הערכית-נורמטיבית) הביאה לכך שבני אדם היו זהירים יותר במצוות החמורות והקלו ראש במצוות הקלות. נגד מגמה זו אנו מוצאים התבטאויות שונות של חז"ל, המבקשות לערער על עצם ההבחנה בין מצוות קלות למצוות חמורות, או לטעון

המוצא של ר' יהודה היא כי "אדם בהול על ממונו" ועל כן אם יתירו לו להקדיש דם במקום שאין נגרם מום — יבוא, בסופו של דבר, לעשותה גם במקום שנגרם מום. ואילו לדעת חכמים, דווקא מתוך טעם זה, שאדם בהול על ממונו, יש להסיק כי אם לא יתירו לו להקדיש את הדם בדרך המותרת, בלא הטלת מום — יעבור האדם עבירה, ולא רק שיקדיש דם, אלא אף ישל בו מום, ובלבד שיציל את הבהמה. גם אם הדברים לא נאמרים במפורש, חכמים רואים בדעת ר' יהודה "חומרא דאתי לידי קולא", ולא כהכרח ישיר, אלא כתוצאה מסתברת.

<sup>46</sup> כך בדוגמאות הנ"ל, בהע' 45.

כי למרות ההבחנה יש להיזהר גם בקיומן של המצוות הקלות.<sup>47</sup> דומה, כי גישה זו לא נותרה רק בתחום ההנחיות המוסריות המיועדות לפרט, אלא גם נקבעה בתחום ההנחיות ההלכתיות המיועדות לפוסק. במסגרת זו נקבע הכלל הידוע: "עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה",<sup>48</sup> ולעתים עוד יותר מכך: "חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה".<sup>49</sup> דוגמה לכך אנו מוצאים במסכת ביצה, שם מוסבר שמחלוקת בידי מוקצה הוכרעה ביום טוב לחומרא כר' יהודה ואילו בשבת לקולא כר' שמעון, וטעם הדבר: "שבת דחמירא, ולא אתי לזלולי בה — סתם לן כרבי שמעון דמיקל; יום טוב דקיל, ואתי לזלולי ביה — סתם לן כרבי יהודה דמחמיר".<sup>50</sup> חז"ל משתפים אותנו אפוא במערכת שיקולי המדיניות שלהם: ההחמרה איננה נובעת מתוך שיקולים הקשורים לאופיה ההלכתי-הטהור של המצווה (אם אפשר להתבטא כך), אלא מן המצב החברתי הקיים, מבחינת היחס כלפיה. זוהי אפוא דוגמה ברורה להחמרה מחמת שיקולי מדיניות הלכתית. כבר בשלב מוקדם של תולדות ההלכה אנו מוצאים את ההנחיה "ועשו סייג לתורה"<sup>51</sup> שמשמעה, על-פי רוב המפרשים, "לעשות סייג וגדר למצוות",<sup>52</sup> דהיינו לקבוע את "הגזירות והתקנות אשר ירחיקו האדם מן העבירות".<sup>53</sup> בדומה לכך אנו מוצאים את דברי רב אשי על הפסוק "ושמרתם את משמרת",<sup>54</sup> שאותו דרש: "עשו משמרת למשמרת".<sup>55</sup> משמרת זו כמזה כאותם "סייגים" שבציטוט הקודם. ואמנם, רבות מגזירות חז"ל ותקנותיהם הן החמרה על דרך זו, דהיינו בבחינת הגדלת טווח האיסור או הוספת איסור על האיסור המקורי, לשם "הרחקה".<sup>56</sup> ניתן אולי למצוא סמליות בכך שכבר במשנה הראשונה מדובר

- 47 על מקורות חז"ל לעניין זה הצביעו א"א אורבך וא' גושן-גוטשטיין, במחקריהם הנזכרים להלן, בהע' 383.
- 48 כתובות פד ע"א.
- 49 יבמות לו ע"ב. ומאידך גיסא, ראינו לעיל כי גם חכמים עצמם הורו שיש להקל במצוות מסוימות, ומסתבר שכך הורו בשל היותן "מצוות קלות". קשה למצוא חוקיות עקיבה מתי "קלותה" של המצווה הביאה חכמים להקל בה ומתי דווקא לגדור אותה בסייגים. וראה: חזון איש על דמאי, טז י, ד"ה יו"ד.
- 50 ביצה ב ע"ב, לה ע"ב — לו ע"א.
- 51 משנה אבות א, א.
- 52 פירוש רבנו יונה לאבות, שם.
- 53 פירוש הרמב"ם למשנה, שם.
- 54 ויקרא יח, ל.
- 55 מועד קטן ה ע"א. וראה פירוש רש"י למשנה אבות, שם, שמפרש את ההוראה הנ"ל על-פי דרשה זו.
- 56 ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ה, ערך "גזירה", בייחוד בעמ' תקכט-תקלן.

על עמדה הלכתית הקובעת נורמה מחמירה-יחסית "כדי להרחיק את האדם מן העבירה".<sup>56</sup> ברור למדי, שהדברים מכוונים בעיקר למצוות שבהן ישנה הנחה מסתברת כי הפרט ייכשל בה בלא הסייג, בין מחמת נתוני המציאות הטבעית הרגילה (שכחה, אי דקדוק בהבדלים דקים, חשש ל"מדרון תלול" וכד'), ובין מחמת שהדור פרוץ באותה מצווה באופן מיוחד.<sup>57</sup>

סוג אחר של החמרה, שניתן למוצאו בספרות חז"ל הוא ההחמרה המוטלת על הפרט המבצע כעונש, או כסנקציה. דוק בדבר: אין הכוונה לחובה המוטלת על הפרט בנוסף לדין, אלא על החמרה בדיון עצמו. דוגמה לכך היא המשנה במסכת נדרים. הכלל בידי נדרים הוא: "סתם נדרים — להחמיר, ופירושם — להקל",<sup>58</sup> כלומר: אם נדר הנודר בסתם, מבלי לפרש דבריו — יש לפרשם לחומרא, אך אם פירש את נדרו — הולכים אחר פירושו אף להקל. המשנה שלאחריה אומרת, כי אם היה הפירוש שנתן הנודר מנוגד למובן המקובל של המלים — "אין נשאלים להם", דהיינו יכול הנודר לסמוך על הכלל הנ"ל ולהקל, ואל לו לשאול חכם. ואולם, אם בכל זאת בא ושאל (על-פי הגמרא, מדובר בעם הארץ) — כי אז מתעוררת מחלוקת: ר' מאיר אומר, כי במקרה מעין זה "עונשין אותן ומחמירין עליהן", ואילו חכמים אומרים, כי גם אם פירושם של הנודרים אינו נאמן ואין לחכם להקל על-פי פירושם, מכל מקום "פותחין להם פתח

56 משנה ברכות א, א.

57 בהקשר זה יש להביא את פרשנותו של א"א אורבך למימרתו של הלל הזקן: "בשעת מכנסין פזר, בשעת מפזרין כנס. בשעה שאתה רואה שהתורה חביבה על כל ישראל והכל שמחין בה — את תהי מפזר בה, שני' ייש מפזר ונוסף עוד' [משלי יא, כד]. בשעה שאתה רואה שהתורה משתכחת מישראל ואין הכל משגיחין עליה — את הוי מכנס בה, שני': 'עת לעשות לה' [תהלים קיט, קכז]". בניגוד לראשונים, שפירשו את המלה "תורה" כמתייחסת ללימוד התורה ואת עניין הפיזור והכינוס פירשו לגבי הפצת הלימוד ברבים, אורבך מפרש את הדברים על קיום המצוות, וסבור כי קריאתו של הלל מורה על כך שבשעת הגזירות, גם מצוות שיש בהן הנאה למקיימן יש להקפיד לעשותן לשם שמם, ואילו בשעת השקט — רשאי אדם לעשותן גם להנאת עצמו (חז"ל [לעיל הע' 2], עמ' 300-301). דומה, כי ניתן לפרש את דברי הלל בדרך נוספת, הקרובה לזו של אורבך אך מרחיקה לכת יותר ממנה, ולפיה קריאתו של הלל מתייחסת למדיניות החברתית של חכמים בנוגע לפיקוח על הציבור בקיום המצוות: בשעה שאחיותה של המצווה בציבור מתרופפת — יש לחזק אותה ולפקח על ביצועה בדקדוק, ואילו בשעה שאחיותה של המצווה בציבור איתנה — ניתן לרופף ולהחליש קמעה את הפיקוח. החיזוק וההחלשה אינם כוללים בהכרח החמרה או הקלה, אך דומה שהללו נגזרים מכך במשתמע.

58 משנה, נדרים ב, ד.

ממקום אחר ומלמדים אותן, כדי שלא ינהגו קלות ראש בנדרים.<sup>59</sup> חכמים נאמנים אפוא לגישה שראינו לעיל, ולפיה יש להקל כדי למנוע פריצה רחבה של נורמות חמורות יותר. ואילו לפי גישתו של ר' מאיר, אין ליצור מצב שבו נראה כאילו חכמים "מגויסים" לטובת עקיפתו של הדין, ועוד — במידה לא פחותה — כדי להעניש את הפרט שזלזל בנדרים ("עונשין אותן"), לחנכו ולהעמידו על חומרתם של אלו.

### 3. ביטויי התנגדות להחמרה

עד כה ראינו שני מניעים עיקריים להחמרה בדין: החמרה מחמת הספק (על הסתעפויותיה) והחמרה מחמת מדיניות הלכתית-חברתית. מניעים אלה הם שהולידו, ביסודו של דבר, יחס חיובי כלפי ההחמרה. דומה שמחמת המניעים הללו נאמר: "חכם שטימא אין חברו רשאי לטהר, אסר — אין חברו רשאי להתיר",<sup>60</sup> ואילו בכיוון ההפוך — אין איסור, ומרהיטת הלשון נראה שהגמרא מתייחסת בסלחנות גמורה אל מי שמטמא את הטהור ואוסר את המותר<sup>61</sup> (אם כי, בסופו של דבר, היו מי שפירשוהו כמתנגדת גם לכך; וראה להלן). יתר על כן, כנגד המימרה המצוטטת תדיר "כח דהיתרא עדיף" — שגם היא, כמסתבר, הוצאה ממשמעותה המקורית<sup>62</sup> — עומדים כמה וכמה מקומות שבהם אומרת הגמרא דווקא על חכם שהחמיר שיש בכך "להודיע כוחו ד...[אותו חכם]".<sup>63</sup> ה"כוח" עשוי אפוא להתבטא בהחמרה דווקא.

ואולם, גם אם במקור נודעה ל"כח דהיתרא עדיף" משמעות שונה, לענייננו חשובה המשמעות שניתנה לו בספרות הפוסקים לדורותיה, בה אנו מוצאים אהדה ברורה כלפי ההקלה, גם אם לא בכל עניין ובכל מקרה. גישות חז"ל והפוסקים בעניין זה נידונו בהרחבה על-ידי המחברים שעסקו בנושא ההחמרה וההקלה.<sup>64</sup>

59 משנה, נדרים ב, ה; בבלי, נדרים כ ע"א.

60 בבלי, ברכות סג ע"ב.

61 שם, שם. וראה: שוחטמן, החשש (לעיל הע' 2), עמ' 170–176.

62 המימרה — על-פי ברכות ס ע"א. על משמעותה במקורה, ראה: שוחטמן, כוחא דהיתרא (לעיל הע' 2), עמ' 72–74.

63 עירובין לה ע"ב, מה ע"ב.

64 ראה לעיל בהע' 2.

מן המחקרים הנ"ל מסתבר, כי שיקולי התמיכה בקולא מגוונים למדי. י' לוי וא' שוחטמן הראו, כי אחד השיקולים שהניעו את הפוסקים להתנגד להחמרה היכן שהנורמה המקובלת היתה זו המקלה הוא הטעם של חשש לכבוד החכמים המקלים, שההלכה הפסוקה היתה כמותם, ובייחוד כאשר מדובר בחכמי דורות קודמים.<sup>65</sup> ואולם, שיקול זה כוחו יפה גם למקרה ההפוך — בו ההלכה הפסוקה מחמירה, ובשל כך אין ראוי להקל.<sup>66</sup> לאחרונה הראה א' אדרעי, כי היו מי שהורו ש"חכם שהתיר אין חברו רשאי לאסור" (ולא רק להיפך), והללו נשענו לא רק על השיקול של כבוד המתירים, אלא גם על שיקולים הנובעים מתפיסת האמת ההלכתית.<sup>67</sup> מסתבר שיש אף שראו בהטלת איסור על המותר עבירה ממש.<sup>68</sup> הרב נ"צ פרידמן הביא מקורות הנותנים לכך נימוק נוסף: האוסר את המותר עושה זאת תדיר מתוך חוסר ידיעה, ומתוך כך עלול הוא לבוא לידי התרת האסור.<sup>69</sup> לפי נימוק זה, אין פסול מהותי בעצם הטלת האיסור על המותר, ופסולו נובעת רק מתוך שיקול מדיניות, שהערך המוגן העומד ביסודו הוא דווקא החרדה לאיסור.

ברקע יחס של חז"ל והפוסקים אל החומרא ואל הקולא עומדים תדיר גם שיקולים רלוונטיים אחרים, כגון מי המחמיר (אם הוא בעל מדרגה — הרי זו מעלה, ואם לאו — הרי זו יוהרה, ואף צביעות),<sup>70</sup> למי החמיר (לעצמו או לאחרים),<sup>71</sup> מה מידת סבירותה של החומרא והקולא לאור המקורות הטקסטואליים,<sup>72</sup> ובייחוד: עד כמה היא מתנגשת במצוות אחרות — ועל הפרובלמטיקה של עניין זה כבר עמדנו לעיל. נקודה אחרונה זו היא שהביאה את חז"ל לטבוע את מטבע הלשון "חסיד שוטה", המציין את מי שנוהג מידת

65 לוי, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 29–30; שוחטמן, החשש (לעיל הע' 2), בייחוד בעמ' 170–176; ראה עניין דומה אצל הכהן, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 101.

66 שוחטמן, כוחא דהיתרא (לעיל הע' 2), עמ' 81, וגם שם מדובר באיסור להקל כל עוד החכם המחמיר נמצא בין החיים.

67 ראה: א' אדרעי, "הוראה או טעות: על חובת הציות במחשבת ההלכה", עיוני משפט, כד (2) תשס"א, עמ' 463–517. תודתי נתונה לד"ר אדרעי שאפשר לי להסתייע במאמר טרם פרסומו.

68 פרידמן, חומרא (לעיל הע' 2), עמ' 173–174.

69 שם, עמ' 174–175.

70 ראה: שם, עמ' 176–177; לוי, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 19, 21–24, 32; הכהן, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 95–96, 98, 100–101.

71 הכהן, שם, עמ' 98.

72 לוי, שם, עמ' 32–33; הכהן, שם, עמ' 99.

חומרות מגונות סתם (בלא עון מיוחד) הוא, כנראה, העובדה שעל-פיהן נהגו קבוצות שהיו ידועות ומוכרות כקבוצות מינים. זהו אפוא הבדל התלוי בנסיבות חברתיות.

#### 4. טיפוסים מחמירים ביהדות הטרומ-מודרנית

כשם שההחמרה היא תופעה עתיקה, בלתי נפרדת מתופעת ההלכה בכללותה, כך גם היו קיימים מעולם אישים וקבוצות שנודעו בנטייתם היסודית לחומרא. לא כאן המקום לסקור את הללו באורח מקיף, אך כדי לעמוד היטב על טיבן של תופעות ההחמרה בעת החדשה, עלינו לשרטט, לכל הפחות בקווים גסים, טיפולוגיה ראשונית של המחמירים המסורתיים.

נפתח ונאמר, כי התופעה המוקדמת ביותר הידועה לנו של "טיפוס מחמיר" ביהדות הרבנית היא בית שמאי. חרף ריבוי המקורות, קשה לעמוד על מניעי ההחמרה של בית שמאי, וכן על מניעי ההקלה של בית הלל. היו שניסו להסביר את ההבדל כהבדל-אופי בין מייסדי הבתים, או כהבדל בעמדה מדינית כלפי הגויים, או כהבדל בשיטות הלימוד, או כהבדל בין גישות תיאולוגיות (דגש תיאוצנטרי מול דגש אנתרופוצנטרי), או כהבדל ברקע הכלכלי-חברתי של הנמנים עם הבתים.<sup>81</sup> הדעה המקובלת היא, שבית שמאי מייצגים בדרך כלל

81 על דרכו של בית שמאי בהלכה, בהנגדה לבית הלל — ראה: רב צעיר (ח' טשרנוביץ), תולדות ההלכה, ניריירק תש"י, עמ' 277–340 (המחבר מאמץ את ארבעת ההסברים הראשונים ברשימה הנ"ל); ל' גינזבורג, על הלכה ואגדה, תל-אביב תש"ך, עמ' 17–39 (המחבר נוטה להסבר הכלכלי-חברתי); י' בן-שלום, בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 172–251. היו, כמובן, קבוצות נוספות ביהדות בית שני שנטו לגישה מחמירה בענייני הלכה, מרביתן מחוץ למסגרת הפרושי-רבנית, וממילא מחוץ לחוס דיונו; מכל מקום, תחומי ההחמרה של אלו נגעו בעיקר לדיני טומאה וטהרה (אך לא רק להם), ונבעו בדרך כלל מתפיסות אסקטיות. על מגמות ההחמרה של הללו ויסודותיהן, ראה: J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, Leiden 1973; י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר יהודה", תרביץ, נט (תש"ן); י' שיפמן, הלכה, הליכה ומשיחיות בכת מדבר יהודה, ירושלים תשנ"ג; A. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation*, Leiden, New York and Köln 1997, pp. 91–113; א' רגב, "טומאת המקדש ויחסי החוץ" של כת קומראן בראשית התקופה החשמונאית", ציון, סד (תשנ"ט), עמ' 133–156. על מכלול תופעת החסידות ואופני השפעתה על היהדות הפרושי-רבנית, ראה: מ' בן-שלום, חסידים וחסידות בתקופת בית שני ובתקופת המשנה, חיבור לשם קבלת

חסידות במצווה אחת, ובשל כך מקפח את עיקר הדין במצווה אחרת, חשוכה הימנה.<sup>73</sup> ואולם, גם כאשר אין התנגשות חזיתית במצווה אחרת הורו חז"ל, כי "מי שהוא פטור מדבר ועושהו נקרא הדיוט",<sup>74</sup> וככל הנראה טעם הדבר נעוץ בכך שהוא מראה כי התנהגותו נובעת מדעת עצמו ולא מציווי ה'.<sup>75</sup> בדרך דומה פירש רש"י את דברי רב יהודה בשם רב: "המחזיר אבידה לגוי עליו הכתוב אומר: למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו" [דברים כט, יח].<sup>76</sup> אמנם מצינו שאבידת גוי מותרת, אך לא מצינו איסור להחזיר לו את האבידה, ועל מה אפוא בא הגינוי למי שאוסר על עצמו את המותר לו? רש"י מפרש, שהמחזיר אבידה לגוי מראה בכך כי לא מתוך ציווי ה' הוא פועל אלא מדעת עצמו, שהרי אף לנכרי הוא עושה כן אף-על-פי שלא צווה.<sup>77</sup> במקרים האחרונים הנ"ל, כמו במרבית המקומות שבהם אנו פוגשים בביקורת על חומרות, ההתנגדות מופנית כלפי חומרות שמעבר לדין, ופחות אל החמרות שבדין.

י' לוי הצביע על כך שיש מי שמפליגים ורואים את ההחמרה שמעבר לדין — בנסיבות מסוימות — כביטוי למינות ממש. ישנן אפוא גם "חומרות של מינות" (כלשונו), שבהן האדם מגלה דעתו כי הוא חולק כביכול על הכרעת חז"ל והפוסקים.<sup>78</sup> כך, למשל, מי שנוהג כדעת בית שמאי, נגד פסיקת ההלכה כבית הלל, נאמר עליו שהוא "מתקרי עבריינא", ויש מי שקבעו כי הוא אף חייב מיתה (!), שהרי הוא חולק על סמכות התלמוד שהכריע בבית הלל.<sup>79</sup> ידוע במיוחד החרוז שטבע ר' זרחיה הלוי (הרד"ה) לגבי אכילת מאכל חם בשבת, כי "כל מי שאינו אוכל חמין, צריך בדיקה אחריו אם הוא מין",<sup>80</sup> שהרי חכמים התיירו זאת בדרכים שקבעו, ורק הקראים החמירו בכך באופן קטגורי. גם כאן מדובר, כמובן, על חומרות שמעבר לדין, והמייחד אותן לעומת הקטגוריה הקודמת, של

73 לוי, שם, עמ' 20–21; הכהן, שם, עמ' 92–93.

74 ירושלמי, ברכות ב, ט; ירושלמי, שבת א, ב. ראה על כך: לוי, שם, עמ' 24–29; סילמן, ציות ומרי (לעיל הע' 2), עמ' קצב-קצה, קצח-רא.

75 אורבך, חז"ל (לעיל הע' 2), עמ' 285–297; שיפמן, הספק (לעיל הע' 2), עמ' 349–350; סילמן, שם.

76 סנהדרין עו ע"ב.

77 רש"י, שם. ראה מאמרה של א' בראון: "החייב במצוות זכוות וכתנאי להגנת החוק: פרק במחשבת ההלכה של חז"ל", אקדמות, יא (בעריכה).

78 לוי, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 10–32; פרידמן, חומרא (לעיל הע' 2), עמ' 175–176.

79 ראה: לוי, שם, עמ' 30–31.

80 המאור הגדול לשבת פג, ד"ה ואם תשאל, בסופו; לוי, שם, עמ' 31.

עמדה הקרובה לזו של ההלכה הקדומה,<sup>82</sup> אלא שכאן חוזרת למקומה השאלה מהם מניעי ההחמרה של ההלכה הקדומה. הדעת נותנת, שההלכה הקדומה כשלעצמה לא היתה מחמירה או מקלה. היא היתה כפי שהיא, ושינויי העתים הם שהעמידו את הצורך לפרשה מחדש, וכאן עלו שני הבתים: פירושו של בית שמאי היה שמרני-נוקשה, ובנסיבות העניין הביא בדרך כלל לידי חומרא, ופירושו של בית הלל היה פתוח ומתון יותר, ובנסיבות העניין הביא בדרך כלל לידי קולא.

ואולם, טיפוס ההחמרה העיקריים שאחריהם ניתן לעקוב ושאת דמותם ניתן לשרטט, נוצרים בעולם היהודי הרבני מימי הביניים ואילך. דומה, כי שלושת טיפוסים ההחמרה העיקריים העולים על כמותה של היהדות בשלב זה, הם: המחמיר המיסטי והאסקטי; המחמיר מחמת דבקות במנהג; והמחמיר מחמת ירידת הדורות.

תופעות מיסטיות ואסקטיות התקיימו, כידוע, גם ביהדות הקדומה, והללו אינן מענייננו כאן.<sup>83</sup> ואולם, גם כאשר הללו ירדו מעל במת היהדות, קמו קבוצות אחרות, הן במזרח והן במערב, שהתאפיינו במגמה מיסטית ואסקטית, וקיבלו על עצמן חומרות שונות בקיום המצוות. הקו הבולט המאפיין קבוצות אלה הוא מה שקראנו לעיל בשם חומרות היפר-הלכתיות, או חומרות שמעבר לדין, ובדרך כלל בעליהן היו מודעים לכך שהן לא נועדו לכלל הציבור, אלא רק ליחיד סגולה שביקשו להחמיר על עצמם לצורך התעלות נוספת. על אף צדדי הקירבה שביניהן, קבוצות אלה לא היו עשויות מקשה אחת, וממילא גם מניעיהן התיאולוגיים היו שונים. אצל ה"צופים היהודים" במצרים, בני חוגו של ר' אברהם בן הרמב"ם, בלטה המגמה לאמץ חומרות כדרך לזיכוכ הנפש לשם השגת חויית רוחניות;<sup>84</sup> אצל חסידי אשכנז נעשו החומרות — שהגיעו

תואר דוקטור, אוניברסיטת תל-אביב תשנ"ח (לא פורסמה); ראה שם בכיילוגרפיה מראי מקום רלוונטיים לנושא זה.

82 ראה: י"ד גילת, משנתו של ד' אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל-אביב תשכ"ח, עמ' 31-35; הנ"ל, פרקים בהשתלשלות ההלכה, בר-אילן תשנ"ב, עמ' 83, 314-315 ועוד; י' בר שלום, בית שמאי, שם, עמ' 76.

83 ראה לעיל בהע' 81.

84 ראה: ד' מימון, "גבולות המפגש בין יהדות רבנית ומיסטיקה מוסלמית", אקדמות, ח (תש"ס), בייחוד בעמ' 50-60. ממחקר זה עולה, כי החומרות לא היו אלא חלק אחד ממכלול פרקטיקות שנועדו להשיג את התכלית האמורה.

לעתים עד כדי סיגופים של ממש — לצורך תשובה, ומטרתם המרכזית היתה להשיג כפרה על חטאים;<sup>85</sup> ובעוד שני האחרונים מתמקדים בעיקר ברמת תיקון הפרט — אנו מוצאים בקבלה, החל בראשיתה ובפרט מתקופת האר"י ואילך, את הדגש על תיקון העולמות העליונים. תיקון זה הושג אמנם באמצעות ההלכה, אך קיום שלם של זו האחרונה חייב גם שורה של מנהגים שמקורם בקבלה, והיו בבחינת תוספת חומרה למצוות הפוזיטיביות.<sup>86</sup>

החמרה מסוג אחר היא זו הנובעת מדבקות במנהגים. המנהג שימש לא אחת כמקור מתחרה לטקסטים הקנוניים המחייבים — בעיקר לתלמוד — ובעיית המתח בין המנהג החי לבין המקורות הטקסטואליים של ההלכה הוא אחד המתחים המעניינים בעולמה של ההלכה לדורותיה. ואולם, התנגשות מעין זו היא נדירה, יחסית, ובדרך כלל נתפס המנהג כקומה נוספת על גבי בניין ההלכה, ולא כאלמנט המערער את הקומות הקיימות.<sup>87</sup> כלשונו של י' תא-שמע, "המנהג קובע איך יש לעשות כל דבר, בעוד ההלכה קובעת מה יש לעשות ומתי";<sup>88</sup> אלא ש"איך" זה מביא עמו פרטים מרובים, ובפועל הריהם בגדר תוספת על ה"מה". בדרך כלל המנהג הוא אפוא מקור להוספת נורמות, כלומר להחמרה. יתר על כן, כפי שהראה ד' שפרבר, אחד ממקורות היווצרותם של מנהגים הוא הרצון "לצאת ידי חובת כל הדעות" בהלכה, דהיינו הרצון לנהוג כחומרי זה וכחומרי זה.<sup>89</sup> מתוך כך ניתן לטעון בדרך של הכללה גסה, כי ככל שאדם או קבוצה יתנו משקל רב יותר למעמדו של המנהג בהוראת ההלכה, כן יגדל הסיכוי שהוראתם תיטה אל צד החומרא, לעומת קבוצה שלא תנהג כך. הדוגמה המתבקשת היא, כמובן, זו של המסורת האשכנזית לעומת המסורת

85 ראה: י' דן, חסידות אשכנז בתולדות המחשבה היהודית (האוניברסיטה הפתוחה), כרך ב, יחידות 5-8, עמ' 146-55.

86 ראה: ג' שלום, "מסורת וחדוש בריטואל של המקובלים", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 113-152; י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 255-257; הנ"ל, "הכרעות הזוהר בדבר הלכה", הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, בעיקר בעמ' 43-45; הנ"ל, "יחסי הלכה וקבלה בדורות שלאחר 'התגלות' הזוהר", שם, בעיקר בעמ' 57-60, 67-69; י"מ תא-שמע, הנגלה שבנסתר: לחקר שקיעי ההלכה בספר הזוהר, תל-אביב תשנ"ה, עמ' 21-28, 41-45, 59-66, 72-73; מ' חלמיש, הקבלה בתפילה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס (רבות מן הדוגמאות המובאות בספר).

87 י"מ תא-שמע, מנהג אשכנז הקדמון, ירושלים תשנ"ט, עמ' 27-28.

88 שם, עמ' 36.

89 ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, ירושלים תשנ"ג, עמ' לט-נט.

מחמיר מן הטיפוס המיסטי דווקא<sup>95</sup> — אשר נהפכה לציטוט קלאסי, והובאה בכתביהם של רבים ונכבדים לאחריו:<sup>96</sup>

הנה אנחנו רואים בכל דור ודור החומרות מתפשטות: בימי משה רבנו לא נאסר רק מה שקיבל בהדיא מסיני, אמנם הוסיף איזה תקנות לצורך שעה, וכן אחר כך הנביאים והתנאים וכל דור ודור ודורשיו. והענין, ביותר שיש התפשטות זוהמת הנחש צריך ביותר לגדרים, ופורץ גדר ישכנו נחש, והקב"ה ציוה שס"ה [מצוות] ל"ת [=לא תעשה] שלא לעורר זוהמת הנחש, ובהתפשט זוהמת הדור צריך להתפשטות יותר איסורים, ואילו היה כן בזמן מתן תורה — היה כתוב כן בתורה, אבל נכלל זה במה שאסרה התורה, כי הכל עניין אחד, ועל-כן ציוה הש"י 'עשו משמרת למשמרת', כלומר הכל לפי הענין. ממילא בכל דור ודור כשראוי להוסיף החומרות אז הכל הוא מדאורייתא, כי מאחר שמתפשט זוהמת הנחש — יוצא יותר מן הכח אל הפועל.<sup>97</sup>

כאן מנומקת ההחמרה בטעם קבלי — האיסורים הם תרופה כנגד זוהמת הנחש המתגברת. אך לעתים ניתן למצוא הסבר זה בניסוח רציונלי יותר: הואיל והדורות הולכים ומתמעטים, הרי ככל שהולך האדם ויורד במדרגתו כך יש להקיפו ביותר חומרות ואיסורים כדי להגן עליו מפני העבירה. במידה רבה ניתן לטעון, כי השיקול של ירידת הדורות יכול באותה מידה לשמש הצדקה לקולא: מכיוון שהדורות הקדמונים היו בעלי מדרגה, אפשר היה להחמיר עמם, אך הדורות הללו קטנים מהם, ועל כן אין ראוי לתבוע מהם יותר מדי ריש להקל. אכן, גם טיעון זה אנו מוצאים כבר אצל חז"ל, ומאוחר יותר אצל הראשונים. לאמיתו של דבר, ספק אם ניתן למצוא קריטריון עקיב שיראה היכן משמש רעיון ירידת הדורות כנימוק לחומרא והיכן כנימוק לקולא. נראה שהדבר מסור לשיקול דעתו של הפוסק, על יסוד הכרת המציאות שלו, והוא זה שקובע

הספרדית. כפי שהראה תא-שמע, בתקופת התגבשותה של המסורת האשכנזית היא נוצרה מתוך גישה של דבקות יתרה במנהגים, ובכלל זה במנהגים מקומיים פריטקולריים ביותר.<sup>90</sup> אכן, תא-שמע מעיר שדבקות זו פעלה גם לקולא ולא רק לחומרא,<sup>91</sup> אך די לעיין בדוגמאות שהוא מביא כדי להראות שהקולא היא בגדר החריג והחומרא היא בגדר הכלל. מסורת הלכתית אשכנזית זו עברה תנודות אחדות,<sup>92</sup> אך המנהגים שנקלטו בגופה מתקופת ראשית צמיחתה הותירו בה שורה ארוכה של החמרות, בהשוואה למסורת הספרדית.<sup>93</sup> עובדה זו גלויה לעין כל, חרף הנסיגות "לתקן" את התמונה, הצצים ועולים מדי פעם, והמנסים ליצור תמונה "מאוזנת" יותר כביכול.

מניע נוסף להחמרה הוא האמונה בירידת הדורות. רעיון זה, כפי שניסח זאת מ' פרידמן, "מבטא את התפיסה הבסיסית של החברה המסורתית, שהדורות הקודמים הם תמיד במעלה מוסרית ואינטלקטואלית גבוהה יותר".<sup>94</sup> השקפה זו מובילה להבנה, לפיה הדורות הראשונים היו גדורים יותר בשמירת המצוות, ולכן לא היה צורך בסייגים וגדרים מיוחדים, ואילו הדורות האחרונים פורצים מהם, ועל כן יש לאמץ החמרות וחומרות (הן במובן ההלכתי והן במובן ההיפר-הלכתי), שהן בבחינת "עשו משמרת למשמרת". עמדה זו מבטא אותה באורח הברור ביותר ר' ישעיה הלוי הורוויץ (בעל השל"ה) — שהיה, כשלעצמו,

90 מנהג אשכנז הקדמון (לעיל הע' 87), עמ' 22–27.

91 שם, עמ' 71, 74–85.

92 בעלי התוספות מייצגים גישה מנוגדת, השמה דגש בטקסט כמקור הסמכות; לעומתם, ש' משה איסרליש (הרמ"א) מייצג גישה המבקשת לשוב ולתת למנהג מעמד בכורה; הגר"א מוילנה מייצג שוב גישה המעמידה את הטקסט מעל למנהג; החסידות של המאות הי"ט–הכ' מייצגת מגמה של דבקות יתרה במנהגים, וכמוה גם הגישה הדבנית ההונגרית, שהח"ת סופר הוא נציגה המובהק; וכו' וכו'.

93 H.J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*, London 1969, pp. 188–190.

94 מ' פרידמן, החברה החרדית (לעיל הע' 1), עמ' 24, הע' 33. על רעיון זה נכתבו מחקרים רבים. ראה בין השאר: י' תא-שמע, "הלכתא כבתראי — בחינות היסטוריות של כלל משפטי", שנתן המשפט העברי, ו-1 (תשל"ט–תש"ם), עמ' 405–423; י"י יובל, "ראשונים ואחרונים, Antiqui et Moderni", ציון, נו (תשנ"ז), עמ' 369–394; L. Jacobs, "Hasidism and the Dogma of the Decline of the Generations", in: *Hasidism Reappraised* (A. Rapoport-Albert, editor), London 1996, pp. 200–213. ש"ע וחנו, "הלכתא כבתראי — עין מחדש", שנתן המשפט העברי, כ (תשנ"ה–תשנ"ז), עמ' 151–168, ובמראי המקום הרבים שכלל אלה. מנקודת מבט השקפתית, פחות מחקרית, ראה: נ' לאם, תורה ומדע, ירושלים תשנ"ז, עמ' 68–78, ומראי המקום שם, ובייחוד בהע' 41.

95 ראה: כ"ץ, מסורת ומשבר (לעיל הע' 86), עמ' 256.

96 כך גם בימינו, ראה: ר' שלום נח ברוזובסקי, אדמו"ר מסלונים, נתיבות שלום — קובץ שיחות למשמרת הראשונה, ירושלים תש"ן, עמ' צד.

97 ר' ישעיה הלוי הורוויץ, שני לחות הברית, יחפוץ תרל"ב, בהקדמה, בית חכמה, דף יח ע"ב.



אימתי יש בחומרה משום גדר וסייג המרחיקים את הציבור מן העבירה ואימתי יש בה תביעה שאינה לפי כוחו של הדור.

כפי שניתן להבחין, החמרה זו מקורה, למעשה, באותה החמרה מחמת מדיניות שראינו לעיל כמניע יסודי להחמרה כבר מימות חז"ל. ההבדל היחיד הוא, שלעיל עסקנו במניע זה כגישה המבססת הגנה על מצוות מסוימות, אלה או אחרות, מתוך גישה פחות או יותר נקודתית, ואילו ההחמרה דנן, מכיוון שהיא נוצרת מתוך תפיסת עולם תיאולוגית מגובשת בדבר "ירידת הדורות", מבססת מגמה כללית של ביקוש אחר חומרות והעדפתן ככלל. במלים אחרות, גישה זו כבר חורגת מגדר של מניע להחמרה ונעשית יסוד ליצירתו של "טיפוס מחמיר".

יש, מן הסתם, עוד סוגים של "טיפוסי מחמירים", שהתפתחו בהווייתם של החברה היהודית המסורתית. יתר על כן, גם הטיפוסים הנזכרים אינם אלא שרטוט כללי, בסיסי מאוד, של דמויות מופשטות, והם עצמם נחלקים לכמה וכמה טיפוסי משנה. אלא שלצורך הדיון הצפוי לנו בהמשך נראה כי טיפוסי יסודיים אלה ממצים, פחות או יותר, את מניעי ההחמרה העיקריים של העולם המסורתי, ולא יהיה לנו צורך ביותר מהם. כפי שכבר הערנו לעיל, אנו עוסקים כאן בטיפוסי אידיאליים, ומתעלמים במכוון במורכבות הקיימת בדמויות המחמירים (וכן מן העובדה שכל אחד מהם, בלי יוצא מן הכלל, גם רשם לעצמו, חרף מגמת ההחמרה, כמה וכמה פסיקות מקלות). ענייננו ממוקד יותר בטיפולוגיה של תופעת ההחמרה ובמניעיה, ופחות באישים הריאליים שמימשו אותה, והללו אינם משמשים לנו אלא יסוד לתיאור האידיאלי. מכאן נוכל אפוא לפנות אל לבו של המאמר, דהיינו אל חמשת טיפוסי המחמירים מן העת החדשה.

#### ד. החמרה בשל מדרגתו הירודה של הדור: החת"ם סופר

ר' משה סופר, החת"ם סופר (1762–1839), הוכתר במחקר האורתודוקסיה המודרני בתואר "אבי האורתודוקסיה", בעיקר משום שהיה הראשון שגיבש קו פעולה מוגדר ומקיף למאבק נגד גילויי המודרניזציה של היהדות באירופה, והשפעתו היתה מרובה בהונגריה בפרט ובעולם הרבני ככלל. אישיותו ודרך

פסיקתו זכו לתשומת לב ולניתוח מחקרי יסודי, בעיקר של א' כ"ץ,<sup>98</sup> י' כ"ץ,<sup>99</sup> מ' סמט,<sup>100</sup> מ' סילבר,<sup>101</sup> מ' הילדסהיימר,<sup>102</sup> ולאחרונה א' קוסמן.<sup>103</sup> מחקרים אלה שימשו נדבך חשוב לגיבוש התיאוריות המחקריות המקובלות כיום אודות האורתודוקסיה בכלל, וזו ההונגרית בפרט. מכאן חשיבותו הרבה של הנושא, המצדיקה לחזור אליו פעם נוספת, ולהאיר אותו ממספר זוויות רלוונטיות.

מרבית החוקרים הנ"ל באים מבית מדרשו של פרופ' יעקב כ"ץ, שניסח את תיאוריית "האורתודוקסיה כתגובה". תיאוריה זו — אם נסכם אותה בקיצור נמרץ ובמידה של פישוט — גורסת, כי השבר הדרמטי שיצר משבר המודרנה בתולדות ישראל הביא לידי כך שאחריו שוב לא היה המשך אימתי לחברה המסורתית, הטרנס-מודרנית. כל התופעות בעולם היהודי שלאחר משבר זה הן בגדר תגובה למודרנה, וממילא הן תולדת המודרנה. כלל זה אמור גם

98 א' כ"ץ, החת"ם סופר — ר' משה סופר, חייו ויצירתו, ירושלים תש"ך. ספר זה, שנכתב לפני שהחלה ההתעניינות המחקרית הענפה בחת"ם סופר, אוצר בתוכו חומר רב ומעניין, ובעניינים רבים הריהו מקדים את מחקריהם של פרופ' יעקב כ"ץ ותלמידיו. חבל שאין הוא זוכה להערכה לה הוא ראוי.

99 י' כ"ץ, "קריס לביוגרפיה של החת"ם סופר", הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 353–386 [להלן: כ"ץ, קריס].

100 מ' סמט, "הלנת מחים", אסופות, ג (תשמ"ט), עמ' תנה–תסג [להלן: סמט, הלנת מחים]; הנ"ל, "השינויים בסדרי בית הכנסת: עמדת הרבנים כנגד המחדשים הרפורמיים", אסופות, ה (תשנ"א), עמ' שפז–תר [להלן: סמט, השינויים]. (זהו הניתוח המקיף ביותר של מחבר זה על גישת החת"ם); הנ"ל, "מאמר התגלחת בחולו של מועד", בתוך: מ' בניהו, התגלחת בחולו של מועד, ירושלים תשנ"ה, עמ' פח–צא [להלן: סמט, התגלחת]; הנ"ל, "קריס נוספים לביוגרפיה של החת"ם סופר", בתוך: תורה עם דרך ארץ — התנועה, אישיה, רעיונותיה (מ' ברויאר, עורך), רמת-גן תשמ"ז, עמ' 65–73 [להלן: סמט, קריס נוספים] (מאמר זה הוא, כעדות המחבר, מעין המשך והשלמה למאמרו הנ"ל של י' כ"ץ); הנ"ל, "החת"ם סופר: המסורת וההלכה", דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, כ/ב, עמ' 17–20 [להלן: סמט, החת"ם].

101 מ' סילבר, שורשי הפילוג ביהדות הונגריה: תמורות תרבותיות וחברתיות מימי יוסף השני ועד ערב מהפכת 1848, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ה, פרק ב (עמ' 17–48).

102 M. Hildesheimer, "The German Language and Secular Studies: Attitudes towards them in the Thought of the Hatam Sofer and his Disciples", *PAAJR*, LX (1994), pp. 129–163 [להלן: הילדסהיימר, לימודי חול]; Idem, "The Attitude of the Hatam Sofer toward Moses Menselsohn", *PAAJR*, LXIV (1996), pp. 141–187.

103 א' קוסמן, "תפקידה המרכזי של קטגוריה 'עובדין דחול' בטיעוני ההלכתיים של החת"ם סופר כנגד הקלות הרפורמה בשימוש במכשירי הטכנולוגיה בשבת יום טוב", משפט והיסטוריה (ד' גוטוויץ ומ' מאוטנר, עורכים), ירושלים תשנ"ט, עמ' 75–102 [להלן: קוסמן].

לגבי האורתודוקסיה, אשר יותר מכל זרם אחר מתיימרת להמשיך את דרכה של החברה המסורתית כמימים ימימה. יומרתם של האורתודוקסים, טוענים חוקרים אלה, מבטאת משאת נפש ולא את המציאות ההיסטורית: המשבר הפך, באורח חסר תקדים, את שמירת המצוות מנורמה בסיסית של החברה היהודית בכללה לנורמה בסיסית של סקטור אחד, שאף הוא מצא את עצמו נלחם על הישרדותו. הכלים שפיתח לצורך ההגנה על ערכי המסורת כבר יצרו דפוס חדש של יהדות, הטבוע בחותם המאבק עם המודרנה, ולפיכך אין הוא חלק מן ההווה היהודית המסורתית אלא אדרבא, הריהו חלק מן ההווה היהודית בזמן המודרני. האורתודוקסיה היא אפוא יהדות "מעוגנת במסורת", מבחינת שאיפותיה והכרתה, אך אין זו יהדות "מסורתית". אשר על כן, טוען פרופ' כ"ץ, "זיהויה של היהדות המעוגנת-במסורת [=האורתודוקסית] עם היהדות המסורתית הוא, לאמיתו של דבר, אשליה אופטית. טענתם של האורתודוקסים שאין הם אלא מגיני היהדות האמיתית עתיקת-היום אין אינה אלא בדיה. למעשה היתה האורתודוקסיה פרי התמודדות עם מגמות סותרות, והיא ענתה על אותם גירויים שהביאו ליצירת מגמות אלה, אם גם במאמץ מודע להכחיש מניעים חיצוניים מסוג זה".<sup>104</sup> באותו סגנון מתבטא גם תלמידו, פרופ' מ' סמט, הקובע כי "מעיון בתופעה האורתודוקסית מתגלה כי אף היא מהווה חידוש היסטורי, ואיננה המשך מדויק של החברה המסורתית שמקירבה צמחה אלא יותר בבחינת 'מוטאציה' שלה".<sup>105</sup>

על-פי התמונה העולה מן המחקרים הללו, החת"ם סופר היה, ככל הנראה, אחד האישים הראשונים בעולם הרבני של ראשית המאה ה"ט, שעמדו על טיבן של תמורות התקופה ועל מניעיהן של השאיפות לתיקונים בדת. הוא עיצב את יסודות המדיניות האורתודוקסית הרדיקלית כלפי תופעות אלה, וגרס שהדרך הנאותה להגיב עליהן היא בחיזוק חומות ההתבצרות של המסורת והתנגדות לכל שינוי בהלכה או במנהגה. הוא היטיב לנסח גישה זאת בסיסמה הקולעת, שהפכה לדגלה של האורתודוקסיה ההונגרית הקיצונית: "חדש אסור מן התורה". על-פי גישה זו, נקט החת"ם סופר עמדה בחלק ניכר מן הפולמוסים

104 "כ"ץ, "אורתודוקסיה בפרספקטיבה היסטורית", כיוונים, 33 (תשמ"ז), עמ' 90. ההדגשות — שלי. וראה: הנ"ל, "האורתודוקסיה כתגובה ליציאה מן הגטו ולתנועת הרפורמה", ההלכה במיצר, ירושלים תשנ"ב, עמ' 9–20, ובמיוחד בעמ' 9–10, 20.

105 מ' סמט, "האורתודוקסיה", כיוונים, 36 (תשמ"ז), עמ' 99. ההדגשות — שלי.

ההלכתיים של הדור ההוא: התרת הקטניות בפסח, הלנת המתים, השינויים בסדרי בית הכנסת (נגינה בעוגב, תרגום התפילה ללשון המדינה, שלמות נוסח התפילה, מיקום הבימה וכו'), הגילוח בחול המועד ובשאר ימות השנה, ביטול יום טוב שני של גלויות, המציצה בכלי כברית המילה, העמדת החופה תחת כיפת השמים, איסור נסיעה ברכבת בשבת (ואף בתוך התחום, על-ידי נהג גוי, לאחר רכישת כרטיס נסיעה מבעוד יום), גילוי הראש, היתר לימודי חול, אופיו ומעמדו של חג הפורים, ועוד.<sup>106</sup> במרבית הפולמוסים הללו — אם כי לא בכולם — נקט החת"ם עמדה מחמירה.<sup>107</sup>

הסיסמה "חדש אסור מן התורה" מבטאת הנחה בלתי שגרתית: בהתאם לתפיסה המסורתית, קובע הפוסק את יחסו אל תופעות העומדות לפניו על-פי ניתוח הדין מתוך מקורותיו והתאמתו אל העובדות שלפניו. והנה, בסיסמה זו קובע החת"ם כי לגבי התופעות המבטאות את ה"חדש" — וב"חדש" התרבותי והערכי אמורים הדברים — אין צורך לפנות אל המקורות הטקסטואליים, ולא הם שיקבעו את יחסו של הפוסק, אלא עצם היותם חלק מן ה"חדש", המודרני, מעיד בהם שהם פסולים וראויים להיאסר ככל החומרה. החת"ם ידע היטב, כי בדרכו זו הוא קובע גדר חדש של איסור. במכתבו אל מהר"ץ חיות הוא מבחיר, שסיסמה זו איננה באה לאסור "ערלה וכלאים ופגול לא יירצה" — דהיינו, דברי איסור "רגילים" של ההלכה הפוזיטיבית — אלא את החדש באשר הוא חדש.<sup>108</sup> גישה זו אכן מכניסה תמורה מסוימת בגישה ההלכתית המסורתית, ולא

106 לעניין הקטניות, ראה: כ"ץ, קרים (לעיל הע' 99), עמ' 376–378; לעניין הלנת המתים, ראה: סמט, הלנת מתים (לעיל הע' 100); לעניין הנגינה בעוגב, התפילה בלשון המדינה, נוסח התפילה ומיקום הבימה — ראה: סמט, השינויים (לעיל הע' 100), וכן: שו"ת חת"ס, אר"ח, סי' כח; לעניין התגלחת, ראה: סמט, התגלחת (לעיל הע' 100), וכן: סמט, החת"ס (שם), עמ' 17; לעניין יו"ט שני, ראה: כ"ץ, ההלכה במיצר (לעיל הע' 104), עמ' 78–82; לעניין המציצה, ראה: כ"ץ, שם, עמ' 152–154; לעניין הנסיעה ברכבת, ראה: קוסמן (לעיל הע' 103); לעניין גילוי הראש, ראה: שו"ת חת"ס, חו"מ, סי' קצא; לעניין לימודי החול, ראה: סמט, קרים נוספים (לעיל הע' 100), עמ' 67; הילדסהיימר, לימודי חול (לעיל הע' 102), עמ' 150–163; אשר לחג הפורים — נושא מרתק זה טעון מחקר יסודי. לעת עתה ראה: סמט, השינויים (לעיל הע' 100), עמ' שצז; לעניינים נוספים, ראה: סמט, שם, עמ' שצט.

107 דוגמאות לעמדה מקלה, ראה להלן ליד הע' 116.

108 נצטט כאן את לשונו: "טרם אישים עיני על נעיצת אריכת דבריו מיד להוציא מלבו וטהור על מה שכתבתי במכתבי הקדם החדש אסור מן התורה. הנה לא כתבתי ערלה וכלאים ופגול לא ירצה, כי אם החדש, כי מדקנים אתבונן שראוי להלית ממקמי התורה, ונזהרו מלפתוח פתח ולחפש קולות לפריצי עמנו, אשר אותה הם מבקשים, ואם ימצאו

כדי אמר עליה פעם פרופ' כ"ץ כי "חדש אסור מן התורה" הוא חידוש חדש מאין כמוהו.<sup>109</sup> גם אם ראוי לסייג מסקנה חריפה זו (וראה להלן, בסוף הפרק), אפשר להבין את הגיונה.

באותה איגרת אל מהר"ץ חיות התווה חת"ס כלל נוסף במדיניות ביצורן של המצוות: אם בני הדור הפרוץ מזלזלים במצוות מדרבנן "עד שיאמרו אין אנו חוששים לדברי רבנן ה' לא צוה", הרי ש"טוב להעלות האיסור" ולהגדירו, כמידת האפשר, כאיסור דאורייתא.<sup>110</sup> בכך מתחזק עוד יותר דימויו של החת"ס כ"מחמיר", הנוקט את עמדתו המחמירה כחלק ממאבקו במגמות ה"מחדשים". עמדה זו מבטאת את ההנחה כי ב"דור פרוץ", שבו רבו "פורקי העול", אין מקום להגמשה אלא דווקא להקשחה. כך, אולי, תיאלץ יהדות ההלכה לוותר על כמה מבניה שייצאו כליל אל מחוץ לתחומה — אך לכל הפחות לא יפרצו הגדרים כולם, ואלו שנותרו בתוכה יהיו מוגנים יותר.<sup>111</sup> החת"ס הלך בדרכו זו בעיניים פקוחות, מתוך שסבר כי כך דרכה של היהדות מאז ומעולם, כנגד כל אלה שאיימו על אשיותיה (צדוקים, קראים, שבתאים וכו').<sup>112</sup> גישתו זו היא שעשתה אותו ל"מהפכן של השמרנות" (כלשונו של מ' סמט).<sup>113</sup>

ואולם, במרבית הפסקים הללו לא היו חומרותיו של החת"ס חדשניות כל-כך. על-פי המבנה שהצגנו לעיל, הרלוונטיות של קטגוריות ההחמרה וההקלה מתעוררת כאשר יש שתי אופציות סבירות להכרעה מתוך המקורות, בין מפאת מחלוקת הפוסקים ובין מחמת שינוי במציאות, שעושה אותה למורכבת יותר מזו שלגביה יש הוראה בהלכה הפסוקה. במרבית המקרים הנידונים (אם כי לא בכלם) לא כך היה המצב: ההלכה הפסוקה הוכרעה זה מכבר לחומרא, ולא היה כמעט מי שיערער עליה; והשינוי במציאות —

סדק כמחט של סדקית יפרצו פרץ על פני פרץ" (מובא אצל מהר"ץ חיות, דרכי הוראה, זולקוה תר"ג, סי' ר). ראה אצל: סמט, הלנת מתים (לעיל הע' 100), עמ' תנט-תס; קוסמן (לעיל הע' 103), עמ' 87-88.  
 109 הדברים זכורים לי מהרצאה בעל פה, כמדומני בכנס שהתקיים במכון ון-ליר בירושלים בשנת חשנ"ב, עם צאת ספרו — ההלכה במיצר.  
 110 ראה לעיל (הע' 108). על המגמה ה"ניאורקראית" ברפורמה המוקדמת ראה: כ"ץ, ההלכה במיצר (לעיל הע' 104), עמ' 93-99.  
 111 כלשונו של סמט, השינויים (לעיל הע' 100), עמ' שצה, תב-תג.  
 112 ראה להלן, ליד הע' 178.  
 113 סמט, שם, עמ' שפח.

שהיה אמנם גדול מאוד — לא נגע לתנאים האובייקטיביים אלא לעמדות הסובייקטיביות של "רוח הזמן", אשר ניסתה להטות את ההלכה אליה.<sup>114</sup> יוצא אפוא, כי בעניינים מעין אלה לא היה בפסיקתו של החת"ס משום חידוש מיוחד, ואין בהם כדי לגלות את גישתו ה"מהפכנית".

ואולם, לא כך הדבר בכל המקרים שבהם פסק החת"ס לחומרא. כך, למשל, בעניין הגילוח בחול המועד כבר הורה זקן — הוא ר' יחזקאל לנדא, בעל "נודע ביהודה", גדול הדור שלפני החת"ס — כי גילוח זה מותר (אם כי במגבלות מסוימות, שאותן פירט), ואף הוא נתלה באילן גדול מן הראשונים — ברכנו חס. כאן יש אפוא מצב של שתי חלופות הלכתיות סבירות, הנובעות ממחלוקת בדין, ואשר בו הפוסק בוחר דווקא את החומרא — ומתוך שיקולי מדיניות (כפי שהראה סמט). בולט הדבר עוד יותר לגבי איסור הנסיעה ברכבת בשבת. כאן מדובר בשינוי ב"מציאות" באשר הנידון היה ברייה חדשה לחלוטין, שאין (ולא יכולה היתה להיות) כל התייחסות אליה בספרות ההלכה המוקדמת. הכרעתו של החת"ס לאיסור היתה אפוא החמרה מתוך שיקולי מדיניות (כפי שהראה קוסמן). לדעת י' כ"ץ, גם בעניין איסור הקטניות היה מקום, על סמך תקדימי הפסיקה האשכנזית, להתיר סטייה מן המנהג בנסיבות מסוימות — ואילו החת"ס עמד על קיומו גם בנסיבות אלה, מתוך שיקולי מדיניות, בעיקר לנוכח מניעיהם הרפורמיסטיים של אנשי הקונסיסטוריה הווסטפאלית, אשר הורו את ההיתר. ייתכן אפוא, כי גם במקרה זה מדובר בהחמרה מתוך מדיניות פסיקתית, אם כי כאן הדברים נתונים לשיעורין, שהרי השאלה אם התקיימו התנאים להתיר את הקטניות באותה שנה שבה הוכרז ההיתר היא שאלה שבשיקול

114 טול, למשל, את הפולמוס על סדרי בית-הכנסת. הרפורמים תבעו לקצץ חלקים מן התפילה, לתרגם חלקים אחרים לשפת המדינה, להנהיג נגינה בעוגב ולהעמיד את הכימה בקידמת ארון הקודש. מדובר במנהגים מושרשים ביותר, שגם אם לא על כולם ניתן למצוא איסור מפורש בשולחן ערוך, על כל פנים, הם היו נהוגים דורות רבים. הכללים הנותנים תוקף למנהג, ובכלל זה למנהג המקומי, הם כללים קדומים, שהיו חזקים במיוחד במסורת האשכנזית, עוד זמן רב לפני החת"ס. יתר על כן, איש מן הפוסקים האשכנזים הבולטים, בין בדורו של החת"ס ובין בדורות אחרים, לא נטה לקבל שינויים אלה, והרפורמים היו צריכים להרחיק עד לאיטליה כדי למצוא תקדים ותימוכין להצעתם. במקרה זה נראה אפוא, כי החמרתו של החת"ס נבעה בשימוש רגיל בכללי הפסיקה, ואף אם נלוותה להם רטוריקה של מדיניות פסיקתית — לא היה צורך מיוחד באלה כדי להגיע לתוצאה ההלכתית שאליה הגיע. הוא הדין גם בנושא הלנת המתים, חג הפורים, ועוד.

הדעת. משמע, דווקא בהוראות הללו, ולא באלו שצוינו לעיל, מתגלית גישתו של החת"ס כ"מהפכן של השמרנות", המבצע את מהפכתו בדרך של החמרה. ואולם, דומה שהתמונה איננה כה פשוטה. היה זה דווקא מ' סמט, שבמחקריו המוקדמים ביסס את דמותו של החת"ס כפוסק מחמיר, אשר עידן וריכך דימוי זה. בשני מאמרים מאוחרים יותר שפרסם בנושא, צייר את דמותו של החת"ס כמורכבת ורב-צדדית יותר.<sup>115</sup> לדבריו, דרכו של החת"ס לא היתה תמיד עקיבה, ואישיותו הושפעה תדיר משיקולים פרגמטיים נקודתיים, ולעתים אף רגשיים, ולא רק מגישה עקרונית כוללת. החת"ס, טוען סמט, לא נטה דווקא אל ההחמרה באשר היא החמרה, אלא ביקש לשמור על מסגרות ההלכה הנוהגת בימיו, לקולא ולחומרא כאחד. בין פסקי ההלכה שלו אפשר למצוא הוראות מקלות, לעתים אף במידה מפתיעה. אכן, רוב מאבקיו של החת"ס היו כנגד מי שביקשו להקל, ועל כן נמצא הוא בדרך כלל מחמיר, אך מקום שהמנהג היה להקל — פסק לקולא. כך, למשל, בנושא הגילוח בימות השנה, בעניין לימוד המדעים השימושיים (בניגוד ללימודי פילוסופיה), בעניין רפואת גוי בשבת, וכן בעניין המציצה בכלי. על אלה יש להוסיף קולות נוספות, שאינן נוגעות למאבק ב"פורקי העול".<sup>116</sup>

ואולם, כפי שכבר הערתי לעיל, לא מכלול צדדי אישיותו של האדם הנידון מעניינת אותנו, אלא אותו צד של האישיות שבו הוא מפתח את הנטייה להחמיר, ואצל החת"ס קל מאוד לזהות צד זה: זהו הצד הנוגע למאבק ב"חדש", על כל פניו. אחד התחומים שבהם התאפיין ה"חדש" שבתקופתו הוא, בלי ספק, שיעור ההתבוללות ההולך וגדל בחברה היהודית. "כ"ץ הצביע על התמורה שחלה בסוג בני-האדם שהתנצרו לאחר האמנציפציה, לעומת סוג בני-האדם שעשו זאת קודם לכן: המתנצרים החדשים נמנו תדיר עם "העשירים והמשכילים", לעומת המתנצרים הישנים, שהיו בדרך כלל אנשים משולי החברה, שהחמרה היתה להם מפלט ממצוקות אישיות וחברתיות.<sup>117</sup> אם לשפוט על-פי תשובות החת"ס, גם לאחר האמנציפציה היו לא מעט מקרים של צעירות, ככל הנראה משכבות נמוכות, שהרו מחרץ לנישואין, ואיימו להתנצר אם לא יאפשרו להן להינשא למאהביהן, בעודן בהיריון או סמוך לאחר לידתן. הבעיה ההלכתית המתעוררת במצב שכזה נוגעת לאיסור נשיאת מעוברת ומינקת, שמקורו בגזירת חכמים:

115 המאמרים הם: החת"ס; קרם נוספים (שניהם לעיל הע' 100).

116 ראה: סמט, החת"ס (שם), עמ' 17; קרם נוספים (שם), עמ' 71-73. וראה גם: סמט, השינויים (שם), עמ' תא, הע' 305.

117 "כ"ץ, היציאה מן הגטו, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 120-122.

"לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חברו, ואם נשא — יוציא ולא יחזיר".<sup>118</sup> טעמי הגזירה: במינקת — חשש לכך שאם תינשא האשה ותתעבר לבעלה — יתעכר החלב והאב החורג לא ידאג לוולד למזון חלופי;<sup>119</sup> במעוברת — בין משום החשש שמא בשעת תשמיש עם בעלה יזוק הוולד משום שהבעל לא יזהר בו, ובין משום ש"סתם מעוברת למיניקה קיימא".<sup>120</sup> על-פי גזירת חז"ל, חל האיסור עד שימלאו לוולד עשרים וארבעה חודשים.<sup>121</sup> בעקבות המקרים המתוארים הופנו שאלות הלכתיות בנושאים אלה אל פוסקי הדור ההוא, ובהם גם החת"ס עצמו.

דומה כי גזירה זו של חז"ל עברה תמורה במרוצת הדורות. השולחן ערוך קובע שהיקף האיסור גורף: "בין שהיא אלמנה, בין שהיא גרושה בין שהיא מזנה".<sup>122</sup> אולם כבר בין הראשונים נתגלעה מחלוקת באשר למזנה. במחנה האוסרים ניצבו רבנו תם,<sup>123</sup> הגהות מרדכי (המעיד על כך שהדעה המקלה נמצאה בשעתו במיעוט),<sup>124</sup> נימוקי יוסף,<sup>125</sup> מהרי"ל,<sup>126</sup> מהר"י וייל,<sup>127</sup> ור' יוסף קארו (בתשובה).<sup>128</sup> מנגד ניצב בתקופת הראשונים, כמעט בבדידות

118 יבמות מב ע"א; רמב"ם, הלכות גירושין יג, כה; טור אבן העזר, סי' יג; שולחן ערוך אה"ע, סי' יג, סע' יא. לגבי מי שהיתה נשואה עד לא מכבר עומדת חזקת "רוב בעילות אחר הבעל", אך לגבי רווקה אין חזקה כזו, ולכן קיים ספק אם היא "מעוברת חברו" אם לא.

119 שם, שם.

120 יבמות, שם; הטעם הראשון — לפי דעה אחת, והטעם השני — לפי דעה אחרת. הטעם הראשון אומץ על-ידי הרמב"ם (שם) והט"ז (לשו"ע שם, ס"ק ה), ואילו הטעם השני אומץ על-ידי הב"ש (לשו"ע שם, ס"ק כ), הבי"ח (לטור שם, ס"ק ה) וה'פרישה' (לטור שם, ס"ק יא).

121 רמב"ם, שם, כו; שולחן ערוך שם, שם.

122 שולחן ערוך, שם.

123 רבנו תם לא התייחס במישרין למזנה, אלא לגרושה. ראה: תוספות ליבמות שם, ד"ה סתם; ספר הישר לרבנו תם, חלק החידושים (מהר" שלדינגר), ירושלים תשי"ט, עמ' 20. ואולם, מתוך ניתוח נימוקיו בעניין גרושה העלו הבאים אחריו שהוא אוסר גם במזנה.

124 הגהות מרדכי ליבמות, סי' קו; ושם נאמר: "מינקת שנתעברה בזנות בא מעשה לפני הרב ר' מרדכי טורמשא" והתירה... ולא הודו לו חכמים". וראה מקבילה בהגהות מרדכי לכתובות, סי' רצ, שם מיוחס המעשה לר' מרדכי מגרמזא.

125 נימוקי יוסף ליבמות מג ע"ב (דף יד ע"ב לדפי הר"ף), ד"ה איתמר.

126 שו"ת מהרי"ל, סי' קי.

127 שו"ת מהרי"י וייל, סי' עג.

128 בנוסף לדעה הנ"ל בשולחן ערוך; מובא ביכאר היטב, לשו"ע, שם, ס"ק יז.

מזהרת, <sup>129</sup> מהר"י מינץ, <sup>130</sup> וגם הוא איננו מתיר מזנה בהיתר גמור, אלא רק כנסיכות מיוחדת. בתשובתו הוא מתייחס למקרה של אשה ענייה שהגיעה לעיר פלונית עם תינוק בן חמישה חודשים, ושם נישאה לאדם שהכירה. מחמת עוניה היה חשש כבד שאם לא תתחתן "יצאו האשה וילדה לתרבות רעה". <sup>131</sup> בקונסטרוקציה משפטית מעניינת שוקל מהר"י מינץ את שני צדי הבעיה: תקנת חז"ל נגד נישואי מינקת נועדה להגנת הוולד, שמא יסרב האב לממן את הנקת העובר; מנגד, ניצב החשש שמא יהיה מומר לכל עבירות שבתורה. ואולם — אומר מהר"י מינץ — מכיוון שכאן העובר כבר נולד וידוע לנו שהוא יונק מאשה אחת, לא קיים החשש שהחלב יתעכר, ואין לחשוש שהאב יסרב לממן את הנקתו משום שממילא "אין לולד אב לתברע ממנו שכרה" של המינקת. מכאן שיש להתיר את הנישואין במצב מעין זה.

חרף העובדה שבתקופת הראשונים נמצאה עמדה זו במיעוט (מהר"י מינץ עצמו כותב כי "דבר חדש הוא"), בתקופת האחרונים מתהפכת התמונה, בין השאר בזכות פסיקתו המקלה של הרמ"א. כבר בחיבורו המוקדם, דרכי משה על הטור, <sup>132</sup> מנה הרמ"א את דעות הראשונים, ואת הוראתו המקלה של מהר"י מינץ הוא מציג כקובעת חריג להוראתם ולא כחולקת עליה, ועל כן היא עומדת אצלו למסקנה. גם ב"מפה" שלו הוא מוסיף, לאחר דברי השולחן ערוך שהאיסור חל גם על מזנה, הגהה זו:

ויש מקילין במזנה (הגהות מרדכי, פרק החולץ, בשם י"א [=יש אומרים]), <sup>133</sup> ויש להקל במופקרת לזנות, כדי שיהא בעלה משמרה (תשובת מהר"י מינץ, סימן ה). <sup>134</sup>

נגד היתר זה יצא ר' יהושע פלק, בעל פני יהושע, שאף הטיל קללה במי שיוזלזל בתקנת חז"ל האוסרת, <sup>135</sup> וכן ר' יאיר חיים בכרך <sup>136</sup> ר' יעקב רישף <sup>137</sup>

- 129 כאמור, גם ר' מרדכי מגרמיזא נטה לקולא, אך דעתו נדחתה. ראה לעיל הע' 124.  
130 שו"ת מהר"י מינץ ומהר"ם פדואה, קראקא תרמ"ב, סי' ה.  
131 שם, שם.  
132 דרכי משה הקצר על טור אה"ע, סי' יג, ס"ק ט.  
133 ראה לעיל הע' 124; וכאמור, בעל הגהות מרדכי עצמו אומר שדעה זו נדחתה.  
134 הגהות הרמ"א לשו"ע, שם.  
135 ראה: 'קונטרס אחרון' בסוף חידושי לכתובות.  
136 חות יאיר, סי' קמא.  
137 שו"ת שכות יעקב, ב, סי' קח.

ור' מאיר פוזנר בעל בית מאיר. <sup>138</sup> גם ר' אברהם קרוכמל, בעל שו"ת צמח צדק <sup>139</sup> והמהרשד"ם <sup>140</sup> פוסקים לחומרא. ואולם, פוסקים רבים מן המאות הי"ז והי"ח אימצו בהדרגה את היתרם של מהר"י מינץ והרמ"א. במיוחד בולטת הנטייה לקולא לקראת מפנה המאות הי"ח והי"ט, אז התרכו ככל הנראה תופעות אלה, והחשש להמרת דתו של הקטין התעצם, לנוכח ניצני משבר המודרנה. עם המתירים נמנים גדולי הפוסקים של דורות אלו, כגון ר' יחזקאל לנדא בעל נודע ביהודה, <sup>141</sup> ר' עקיבא איגר (חותנו של החת"ס), <sup>142</sup> ר' יעקב לורברכרים מליסא בעל חוות דעת, <sup>143</sup> ור' אלעזר פלקס <sup>144</sup> (שלושת האחרונים הם בני דורו של החת"ס). ר"א פלקס מייטיב לסכם את דעות הפוסקים בעניין איסור נישואי מעוברת ומיניקה: "הנה בשאלה זו רבו האוסרים מהראשונים, ומהאחרונים רבו <sup>145</sup> המתירים". <sup>146</sup>

כאמור, ספרות השו"ת של התקופה הנידונה מביאה תדיר מקרים אודות נשים שהרו בלא נישואין, וביקשו להתחתן עם בני זוגן בעודן מעוברות או מיניקות. מספר לא מועט של שאלות מסוג זה הופנו אל ר' יחזקאל לנדא, והוא פסק בהן את פסקו, עתים לחומרא <sup>147</sup> על-פי הדין הפשוט, ועל-פירוב לקולא <sup>148</sup> כאשר מצא נסיבות מיוחדות המצדיקות לדעתו היתר, מוחלט או מותנה. לכל הפחות שתיים מבין תשובותיו בעניין זה כוללות בתיאור העובדות מרכיב נוסף, והוא: החשש שהאשה תמיר דתה. <sup>149</sup> בשתי התשובות מתנהל עיקר הדיון סביב

- 138 צלעות הבית, סי' ד.  
139 שו"ת צמח צדק, סי' נה.  
140 שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר, סי' קלו.  
141 ראה להלן, ליד הע' 147–149.  
142 תשובות ר' עקיבא איגר, מהדורא קמא, ירושלים תשנ"ח, סי' צה.  
143 ראה: פתחי תשובה לשו"ע, שם, ס"ק יז; ולא עלה בידי למצאו.  
144 שו"ת תשובה מאהבה, פראג תקסט, סי' מג (ההיתר ניתן בהסתייגות ובתנאי שייתמך על-ידי פוסקים אחרים).  
145 כצ"ל, ובדפוס: "ורכו".  
146 שם, שם. וראה אצלו סקירה טובה וניתוח של דעות הפוסקים השונים. לפירוט נוסף, ראה: דרכי משה, שם; באר היטב לשו"ע, שם, ס"ק יז; פתחי תשובה, שם, ס"ק יח. ולסיכום מקיף ביותר של מצב הפסיקה, ראה: אוצר הפוסקים על שו"ע אה"ע, כרך ב, דפים עג–צו.  
147 ראה: שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, סי' כה.  
148 ראה: שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, סי' יז, יח, יט, כא, כב, כג, כד (בסימנים יח, כב מדובר באשה נשואה, שישנו רק חשש שנתעברה טרם נישואיה); מהדורא תניינא, סי' כז.  
149 בתשובה אחת, שנכתבה לפני שנת תקל"ו (שכן בתשובה דלהלן משנת תקל"ו מאזכרת

גדרי איסור נשיאת מעוברת ומינקת. חשש המרת הדת, כשם שהוא מופיע רק בסוף התיאור העובדתי, כך גם בדיון ההלכתי הוא מועלה בדרך כלל רק בסוף. כאילו היה בבחינת סניף נוסף בלבד להיתר שנבנה מתוך ניתוח גדרי האיסור עצמו. לא ניכנס כאן לפרטי טיעונו של בעל נודע ביהודה בכל אחת מן התשובות הללו, אך נאמר כאן בקיצור, כי בדרך כלל הוא כונה את טיעונו בדרך זו: תחילה הוא מעלה נימוקים לקולא, אשר אינם תמיד מכריעים את הנידון להיתר, אך יש בהם כדי להעלות ספקות המחלישים מאוד את האיסור, ואז, כאשר הקרקע כבר מוכשרת לכך, הוא מוסיף את הטעם הנוסף להקל — חשש ההמרה — אשר מטה את הכף ומכריע את המסקנה הסופית להיתר. אכן, הקורא העומד על כך מתקשה להשתחרר מן ההרגשה, שכל מהלך הטיעון המקדים לא נועד אלא לאפשר את ההכרעה הרצויה, והנימוק האחרון — המופיע כעין סניף בלבד — הוא למעשה הנימוק רב-המשקל ביותר, שמראש היה הנימוק המכריע.

גם החת"ס נזקק לפניות בעניין איסור מינקת ומעוברת, ולא פחות משבעה מקרים מעין אלה הובאו לפניו. נטייתו לחומרא ברורה ומפורשת. הוא עצמו מעיד על עצמו יותר מפעם אחת: "מימי לא הסכמתי להתיר מינקת בשום קולא בעולם".<sup>150</sup> בפועל, התמונה שונה במקצת: בארבעה מקרים מכין השבעה הוא פוסק, בסופו של דבר, לקולא;<sup>151</sup> ואולם, היתרים אלה אינם נובעים מן החשש שהאשה תמיר את דתה, אלא רק מן החשש שהוולד יגדל בידי נכרים וינותק מדת ישראל. אכן, זהו מבחנו של החת"ס בכל אותה שורה של פסקי הלכה, והמעין בהם יראה שהוא נאמן למבחן זה מאוד (ולהלן נעמוד על הגישה המונחת ביסודה). בכל פעם הוא בוחן: אם הילד אכן צפוי בפועל להימסר לידי

אותה; וראה מיד בסמוך) מתואר מקרה שבו אשה התעברה לפני נישואיה ובעלה נשא אותה לאשה מבלי לדעת על הריגה, ועתה הוא שואל אם מותר לו להמשיך בנישואיו. בסוף תיאור העובדות צוין, כברך אגב, כי אם יתגרשו בני הזוג לא יהיה לאשה מקור פרנסה והיא תצטרך להשכיר עצמה כמשרתת "ויש לחוש לקלקול" (שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, אה"ע, סי' יח). בתשובה מאוחרת יותר, משנת תקל"ז (המאזכרת את זו הקודמת) מדובר ב"פרוצה, אשר הרתה לזנונים, לא נודע ממי", ולאחר מכן השכיחה עצמה לעבודה כמשרתת בביתו של אלמן בכפר, "שהיה מתייחד עמה ומתנהג כאיש ואשתו", ונתעברה גם אצלו, ככל הנראה ממנו, ועתה הוא נדרש לשאתה בפקודת המשל ("השורה"). גם כאן, בסוף תיאור העובדות כפי שנמסרו לנודע ביהודה על-ידי הרב המקומי, נאמר "ויש לחוש להמרת דת" (שם, סי' כד).

150 שו"ת חת"ס, אה"ע ח"א, סי' לר; וראה: שם, סי' ל.  
151 שם, סי' ל, לא, לב, ו; וראה גם: שם, ח"ב, סי' קכה, שבו מדובר במקרה מסובך יותר.

נכרים — כי אז יש להקל, ואילו אם ישנה דרך לגדלו בידי ישראל — יש להחמיר.<sup>152</sup> כמעט בכל אותם פסקים שבהם הוא מתיר, בסופו של דבר, לאשה להינשא, הוא מקפיד להדגיש כי באופן עקרוני אין הוא רואה מקום להיתר, וההיתר נובע רק מפאת החשש לעתידו הדתי של הוולד, וממילא ברור שאין ללמוד ממנו על הכלל כולו. יכולנו לסבור שמדובר ברטוריקה בלבד, אך, כאמור, בכל אותם מקומות שבהם יש אפשרות לגדל את הוולד כיהודי — אכן הוא מחמיר בלא היסוס ובלא פשרות.

יש לציין, כי החת"ס מזכיר במפורש את הרמ"א, שהתיר את הנישואין במקרה של "מופקרת לזנות", בעקבות מהר"י מינץ. במקום אחד אומר החת"ס במפורש שהוא מכריע בניגוד לדעת הרמ"א ("לא נפניתי להתיר... מינקת מופקרת אשר התיר הרמ"א")<sup>153</sup> — מעשה מפתיע למדי מצד מי שטבע את הסיסמה "ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א".<sup>154</sup> באחת מתשובותיו הוא מנסה להסביר את עמדתו כמיצגת את דעתו האמיתית של מהר"י מינץ, אשר עליה ביקש הרמ"א להסתמך. לדידו, מהר"י מינץ הורה את הוראתו רק במקום שהאשה "מופקרת לישב בבתי זונות של גוים"<sup>155</sup> ממש, ורק במקום שיש חשש לגורלו של הוולד — עיקרון שהחת"ס מקבל גם הוא (וראו לציין, כי תנאים אלה אינם מתיישבים עם פשט תשובתו של מהר"י מינץ).<sup>156</sup> לדעת החת"ס, הנחת המוצא של מהר"י מינץ בכגון אלה היא, כי קיימא לן "גדול המחטיאו יותר מן ההורגו",

152 כך, למשל: (א) כאשר מדובר היה באשה שנעברה מפלוני לפני נישואיה ופלוני זה היה ידוע לבית הדין — הורה כי אין לחשוש לכך שתיאלץ להשכיר את עצמה, שהלא אבי הבן חייב במזונותיו, ועל כן יש להחמיר (שו"ת חת"ס, אה"ע ח"א, סי' לג); (ב) בדומה לכך פסק במקרה שבו גירש אדם את אשתו מחמת אונס מפני שנאלץ לברוח, ואשתו, שהיתה מעוברת, ביקשה להינשא לאחר; אף-על-פי שצא "קלא רלא פסיק" על האשה כי נאפה עוד בימי נישואיה לבעלה הראשון, הורה החת"ס כי אין מניעה לכך שתחזור אליו, ועל כן אין חשש של ממש לקלקול הוולד (שם, סי' לר); (ג) במקרה נוסף מדובר היה על אשה שילדה בן ברוקוטה ובחור פלוני (כנראה לא אבי הילד) ביקש לשאתה כ-18 חודשים לאחר הלידה. הרבנים הפונים אל החת"ס מספרים, כי בני הזוג הצהירו שאם לא יינתן להם ההיתר להינשא ירחיקו נדוד ויתורו את אביו הזקן בלא מקור פרנסה, "ועוד איכא למיחש ח"ו להמרת דת בכפר שלהם". הואיל ולא היה חשש למסירת הילד לידי גוים, וחשש ההמרה נבע רק מאימיהם של הוריו — הורה החת"ס לאיסור (וראה להלן), אם כי השאיר לרבני המקום פתח לנהוג כהבנתם (שם, סי' לה).

153 שם, סי' לא.

154 שו"ת חת"ס, א"ח, סי' קג; שם, אה"ע (ח"א), סי' קל. על נאמנותו של החת"ס לפסקי הרמ"א, ראה: סמט, השינויים (לעיל הע' 100), עמ' תג.

155 שו"ת חת"ס, אה"ע (ח"א), סי' לר.

156 ראשית, שם מדובר בפירוש באשה שסירבה במפגיע להתפתות להצעות של "פריצים"

ובכך שאנו מצילים אותו מן ההמרה אנו עושים עמו טובה, ומשום כך, אילו היה העובר נשאל, חזקה עליו שהיה אומר בכגון זה "אי אפשרי בתקנת חכמים" שתוקנה לטובתו.<sup>157</sup> להיתר בתנאים מגבילים שכאלה מוכן החת"ס להסכים, אך הוא מודה למעשה שאף כי זו היתה דעת מהר"י מינץ, אשר עליה ביקש הרמ"א להסתמך, לא זו היתה הוראת הרמ"א עצמו, וזה האחרון כבר ניסח את היתרו בלשון כללית הרבה יותר: "רמ"א כתב סתם מופקרת ומזנה, והיינו לצרף [את דעת מהר"י מינץ אל] דעת החולקים על ר"ת, ואין דעתי נוטה להצטרף בזה".<sup>158</sup> יש כאן אפוא ביקורת סמויה על הרמ"א, שהרחיב את היתרו של מהר"י מינץ אל מעבר לגבולותיו המקוריים.

החת"ס מודע היטב גם לכך שעמדתו שונה מכל פוסקי הדור שלפניו. בכמה מן התשובות הוא אף אומר בפירוש כי "הגאונים האחרונים"<sup>159</sup> פסקו אחרת, ואין בכוחו לומר "קבלו דעתי",<sup>160</sup> ועל כן הרוצה להקל יש לו על מי לסמוך; ואף-על-פי-כן, באותה נשימה, הריהו מתבטא בחריפות שפירושו הוא האמיתי לדעת מהר"י מינץ, "וכל הנוטה מדרך זה נוטה מן האמת, ולא יהיה לי חלק עמו".<sup>161</sup>

מה הניע אפוא את החת"ס לחלוק הן על הרמ"א, שלפסיקתו היה נאמן מאוד,<sup>162</sup> והן על כל גדולי דורו והדור שלפניו? אכן, מעניין לראות את טענותיו לטובת ההחמרה בדיון זה, הן את אלו המועלות בפסקים המחמירים והן את אלו המועלות בפסקים המקלים, שעה שהחת"ס מביע את עמדתו העקרונית לאיסור. המעניין למד, כי נימוקים אלו נוטלים ראייה כמעט מכל מקור אפשרי. על-פירוב, מצטייד החת"ס בנימוקים הלכתיים מובהקים. כך, למשל, ביקורתו הנ"ל על הרמ"א, שהרחיב את היתרו של מהר"י מינץ יתר על המידה, לדעתו. בדומה לכך הוא מאמץ בהתלהבות את דברי בעל בית מאיר (ואף מכנה אותו "גדול

שניסו להרחיח לזנות ממש; שנית, מהר"י מינץ מעלה במפורש גם את החשש ליציאתה של האם לתרבות רעה כשיקול רלוונטי (ראה לעיל ליד הע' 131).  
 157 גם מהלך וירטואוזי זה איננו מצוי, בצורתו הנתונה, בחשובת מהר"י מינץ.  
 158 שם, סי' לא.  
 159 כלשונו שם, סי' לג; או "רבותינו האחרונים" (כלשונו שם, סי' לב); או "גדולי האחרונים" (כלשונו שם, סי' לד). ובראש התשובה בסימן לג הוא מזכיר במפורש את הנודע ביהודה.  
 160 שם, סי' לג, לד.  
 161 שם, סי' לד.  
 162 ראה לעיל הע' 150. וראה: סמט, השינויים (לעיל הע' 100), עמ' תג.

המורים") ולפיו "עיקר טעמא דקרא משום שמסיג גבול עניים, היינו שמקפח פרנסת הילד הזה, וה"ל [=והוי ליה] יורד לתוך אומנותו של חברו".<sup>163</sup> כמו כן הוא מפנה אל הפוסקים המחמירים מן הדורות שעברו, ונתלה בסמכותם. באחד המקומות הוא מביע חשש מפני קללתו של בעל פני יהושע, שכבר "קילל ואירר... במינקת חבירו במיתה ועוני רחמנא ליצלן"<sup>164</sup> (אם כי בתשובה אחרת, אשר בה מצא לנכון להשאיר לפונים פתח להיתר, כתב כי "חשש המרת דת ולהציל ב' נפשות מיני שחת שקול כמו סכרות של פני יהושע").<sup>165</sup> באחת התשובות אנו מוצאים רמז לגישתו הכללית, לפיה "טוב להעלות האיסור", כאשר הוא תולה, בעקבות התוספות, את גזירת חז"ל בפסוקים: "כשדי יתומים אל תבא כי ה' יריב ריבם וקבע קובעיהם [את] נפש".<sup>166</sup> ואולם, לכל הפחות במקור אחד הוא מגלה במפורש, כי "עיקר הדבר" נעוץ בשיקולי מדיניות הלכתית, יותר מאשר חז"ל.<sup>167</sup> משמע, ש"עיקר הדבר" נעוץ בשיקולי מדיניות הלכתית, יותר מאשר בפירוש זה או אחר של המקורות. מבלי להמעיט בחשיבותה של הודאת בעל דין זו, ראוי לציין כי רושם זה עולה בבירור מכל הטקסטים שבהם נותן החת"ס דרור להרהורי לבו ולחריפות לשונו, ובהם אין הוא חוסך מלים.

החת"ס מבהיר, כי איומי ההמרה אינם מטרידים אותו כל עיקר (במקום אחד מסופר שהבחורה איימה גם בהתאבדות, וגם מכך אין הוא מתרגש).<sup>168</sup> שוב ושוב הוא טורח להדגיש, כי הפוסקים ההולכים בשיטתו "לא חששו כלל לקלקול הבחורה, כ"א [=כי אם] בנפש הילד אנו עוסקים, ומה לנו ולה?"<sup>169</sup> דברים חריפים במיוחד הוא אומר בתשובה שנכתבה בעניינה של צעירה שהרתה מחוץ לנישואין ועברה לעיר אחרת, ועתה, כשמונה-עשר חודש לאחר הלידה ולאחר שהפסיקה להניק זה מכבר, נמצא בחור בן המקום שביקש לשאתה.<sup>170</sup> בני הזוג איימו כי אם לא יותר להם להינשא "ירחיקו נדוד, ואיכא למיחש

163 שם, סי' לג, וכן ברכות מן התשובות הנ"ל.

164 שם, סי' לב.

165 שם, סי' לה.

166 חת"ס, שם, סי' לג, בעקבות התוספות. התוספת בסוגריים מרובעים — שלי. ה"ציטוט" הוא הכלאה של שני פסוקים בספר משלי: כג, י עם כב, כג. הדעת נותנת, כי החת"ס, שכתב את המכתב בחפז (כפי שהעיד בסוף התשובה), ציטט מזכרוננו ועל כן השתבש.

167 שם, סי' לד.

168 שם, סי' לא.

169 שם, שם.

170 ראה לעיל בהע' 152, בדוגמא (ג).

שאביו הזקן ימות ברעב, כי הבן הזה מפרנס אותו, ועוד איכא למיחש ח"ו להמרת דת בכפר שלהם". מתוך דברי תשובתו של החת"ס אנו למדים, שרכני המקום ביקשו להתיר להם להינשא, וראו באיומי הכריחה שלהם נימוק לקולא: (א) משום פרנסת האב הזקן; (ב) משום החשש להמרת דת. כל זאת, על יסוד ההנחה כי ראוי לדחות איסור דרבנן מפני חששות אלה. לטענתם (כפי שאנו משחזרים אותה מן התשובה), התירו חז"ל לאדם לעבור על איסור שבת מדרבנן כדי שלא להעמידו בנסיון שבו עלול הוא לעבור על איסור אחר, כגון שהתירו להציל מן השריפה כדי שלא יבוא לידי כיבוי או יעבור ארבע אמות ברשות הרכים,<sup>171</sup> ומכאן קל וחומר לענין הנידון. החת"ס יוצא נגד היתר זה בשלילה חריפה. לאחר שהוא מעיד על עצמו כי הוא "מיראי הוראה מאוד, בפרט בענין מינקת, אשר בעו"ה [=בעונותינו הרכים] נהגו בו המורים<sup>172</sup> ולזול, כאשר כבר צווח הגאון פני יהושע בק"א [=בקונטרס אחרון], הוא מתייחס לנימוקי ההיתר המרצע:

והנה נידון שלפנינו כל ההתרים שכ'נתבון מעלתם — את כולם ישא רוח, יקח הבל.

א', להתיר אי'נסור] דרבנן לתקנת הולד מפני פרנסת הזקן: ומה יעשה הזקן אם ימות הבן בחייו? — וכל ישראל מחוייבים לפרנסו בכלל עניי ישראל, וקוצו של יו"ד מדברי חז"ל לא יתבטל מפני פרנסתו של זה. ב', פן ילכו למקום וישאו זא"ז [=זה את זה]: אתמהא, וכי נסייע לעוברי עבירה פן יעשו אותה עבירה בלעדיו, ונהי' אנחנו זריזי' ומזידי' לסייע ידי ע"ע [=עוברי עבירה]<sup>173</sup>?

החת"ס משווה בין מצב זה לבין המצבים שבהם התירו חז"ל לעבור על איסור אחד כדי למנוע עבירה על איסור אחר. לדבריו, היתרים מסוג זה ניתנו רק כדי לדחות איסור דרבנן מפני חשש לאיסור דאורייתא, וגם אז לא עשו זאת אלא מתוך ש"עמדו חז"ל על דעת בני אדם" וידעו שרוב בני-האדם אכן יעדיפו לעבור עבירה במצב מעין זה, ועל כן זו הדרך היחידה למנועם

<sup>171</sup> ראה לעיל בהע' 45, וכן להלן, הע' 174.

<sup>172</sup> יש בלשון הזה הן לשון הוראה והן לשון מרי. מן העניין עולה, כי הכוונה כאן היא ללשון הוראה, אך לא אתפלא אם החת"ס, בסגנונו המושחז, שמר במכוון את כפל המשמעות.

<sup>173</sup> שם, סי' לה.

מכך. כך, במקרה של ההיתר להציל מן השריפה, ידעו חז"ל שרוב בני-האדם יעדיפו לחלל שבת ולעבור על איסורי כיבוי ומעבר ברשות הרבים, ובלבד שלא יאבדו את רכושם ("אין אדם מעמיד עצמו על ממונו").<sup>174</sup> רק מקרים מסוג זה מצדיקים את התרת האיסור הקל. לעומת זאת, במקרה דנן אין מדובר מחשש מעין זה, ואדרבא, "חלילה לומר רוב ישראל ימירו ח"ו, משום פרוצה א'נתח]".<sup>175</sup> כאמור, לא לגורלה של הפרצה יש לחשוש, אלא לגורל התינוק, שמזונותיו עלולים להתקפח מן הטעם שחששו לו חז"ל ובגינו תיקנו את תקנתם. יתרה מזו, מבין השיטין עולה שלא רק מזונותיו של התינוק עומדים בסיכון, אלא גם ההלכה, שהרי הדבר עלול לגרום ל"מדרון תלול", שבו כל מי שירצה להשיג היתר יאיים בהמרת דת:

...דכל א'נתח] תתלה עצמה בפרוץ א'חד], ויגזם [=ויאיים] שיעשה כך וכך, ועי"ז [=ועל-ידי זה] יבואו אלפי יונקי שדי'נים] לסכנת נפשות. ובאמת א'נתח] מני אלף שימיר דת בשביל זה. ע"כ [=על כן] יש להעמיד דברי חז"ל ותקנותם, ואם אולי יעשו מה שיעשו — אין אחריותם עלינו. אלף כיצא באלה יאבדו, ותקנה א'נתח] מחז"ל לא תתבטל. ואפילו להט"ז י"ד [=יורה דעה] סי'נמן] של"ד סק"א,<sup>176</sup> היינו שלאחר שכבר עבר עבירה אין לנדותו לידח אבן אחר הנופל, אבל

<sup>174</sup> שבת קנ"ג ע"א. נראה כי החת"ס מתכוון לסוגיה בשבת ק"ז ע"ב, אלא ששם החזקה "אדם בהול על ממונו" מובאת דווקא כיסוד להחמרה ולא להקלה: לדעת רבא, חכמים אסרו על אדם להציל מן השריפה יותר ממזון שלוש סעודות לאדם ולבהמה, כי "מתוך שאדם בהול על ממונו, אי שרית ליה [להציל יותר מכך] — אתי לכבד". ראה לעיל הע' 45.

<sup>175</sup> שו"ת חת"ס, שם.  
<sup>176</sup> הרמ"א כתב בהגהותיו לשו"ע, שם, סעיף ב': "ומנדין למי שהוא חייב נידוי, ואפי' יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה — אין לחוש בכך (פסקי מהרא"י, סימן קל"ח)". ועל כך העיר הט"ז (שם, ס"ק א'): "תמיה לי האי מילתא טובא, דהיאך נחוש לי אסור שנעשה זה ונביאהו לידי תרבות רעה, ח"ו, אשר כל באיה לא ישובו?!" לאחר דיון במקורות הנוגעים לכך, מביא הט"ז ראיה מן הסיפור בגמרא (קידושין כ"ג ע"ב) אודות תנא דבי ר' ישמעאל שהלך ונעשה כומר לעבדות כוכבים, והגמרא שואלת: "אימא לדיחי אבן אחר הנופל? ת"ל: אחרי נמכר גאולה תהיה לו — אחד מאחינו יגאלנו", דהיינו שגם במצבו זה עדיין מחוייבים לפרדותו. הט"ז מסיק מכאן "ק"ו [=קל וחומר] יש כאן, דמה התם, שכבר נעשה כומר לעבדות כוכבים ואפ"ה [=ואפילו הכי] הזהירה תורה בקום עשה שחייבין לפרדותו, ק"ו בזה, שעדיין לא התחיל בעבדות כוכבים, כלום [לאן] פשיטא שצריכים אנו להיות לפחות בשב ואל תעשה ולא לעשות מעשה להביאו לידי עבדות כוכבים? ודאי זה דבר שאין שווה על הלב להניחו". והוא מוסיף ומביא ראיות, בין השאר מתשובת מהר"י מינץ הנ"ל וממקורות נוספים, ע"ש.



לכתחילה שנסייעו אנחנו לעבור אינן סורין קל פן יעשה אינן סורין חמור? !  
— מה לנו ולו ולהם? <sup>177</sup>

דוק היטב: בחזית החיצונית, טענת "המדרון התלול" של החת"ס איננה מתייחסת למעמדה החברתי של ההלכה, אלא לסיכונם של "יונקי שריים"; ואולם, מתוך הרטוריקה אתה למד היטב, כי גם שיקול זה עומד לנגד עיניו, ובמידה לא פחותה. דבר זה עולה לא רק מן הדרישה "להעמיד דברי חז"ל ותקנותם", אלא, לא פחות מכך, ממשפטים כמו "אין אחריותם עלינו" או "מה לנו ולו ולהם?". משפטים אלה הם, כמדומה, החידוש הבולט ביותר שמציג החת"ס לעומת קודמיו. הללו בפירוש ראו גם את החוטאים והעבריינים כמי ש"אחריותם עליהם", בעוד אשר החת"ס מציין שלב שבו המאמץ לשמור על אנשי השוליים, אלו העומדים עם רגל אחת מחוץ למחנה, נעשה למותרות יקרות, שעה שעיקר המאמץ מופנה אל שמירתם של אלו שעדיין נותרו בתוך המחנה, אלו שעדיין "אחריותם עלינו" במלוא מובן המלה, וגם הם עומדים בסיכון רוחני לא קטן. אמנם החת"ס מביע את השערות שאינן ההמרה לא יתממשו ("ובאמת אחד מני אלף שימיר דת בשביל זה"), אך מדיניותו ההלכתית מבוססת, מדעת או שלא מדעת, על ההנחה הסמויה שאנשי השוליים הללו כבר "אבודים" ליהדות, בין עם המרה פורמלית ובין בלעדיה. גישה זו היא שזכתה לביטוי נוקב עוד יותר באיגרתו המפורסמת, שבה הוא מכריז כי "אילו היה דינם מסור בידנו היה דעתי להפרישם מגבולנו, לא יותן מבנותינו לבניהם ומבנותיהם לבנינו, כי היכי דלא לייתי לאמשוכי אבתריהו, ויהיה ערתם כערת צדוק ובייתוס, ענן ושואל, אינהו בדירהו ואנן בדין". <sup>178</sup>

מדיניות ההחמרה של החת"ס גובה אפוא מחיר שהוא מודע לו, ונכון

<sup>177</sup> שו"ת חת"ס, שם. ההרגשות — שלי.

<sup>178</sup> שו"ת חת"ס, ח"ו, סי' פו, יש לציין כי החת"ס הוסיף: "כ"ז [=כל זה] נראה לי להלכה ולא למעשה, מבלי רשות הורמנא דמלכא, וזולת זה יהיו דברי בטלים וכלא חשיבין; וראה: סמט, השינויים (לעיל הע' 100), עמ' שצג. מנגד, הביע החת"ס את משאלתו כי ה"חדשים" ישובו ויתאחדו עם כלל ישראל, באמרו: "יתן ה' ליחד כל בית ישראל הנפרדים עתה לגי מחנות: חדשים, קדושים [=חסידים] ופרושים" (ראה: שו"ת חת"ס, אור"ח, סי' טז. מובא אצל הרב י' סלומון, "החת"ס ויחסו לחסידות", אור ישראל, שנה ב, גליון אה), ניו יורק, תשרי תשנ"ז, עמ' קע, בלא מראה מקום). כמובן שהתאחדות זו תתקיים, לדעתו, רק עם שובם של ה"חדשים" לחיק היהדות המסורתית. וראה גם שו"ת חת"ס, ליקוטים, סי' פה, שם מסרב החת"ס לכתוב ספר המפריך את טענות ה"מחדשים", ומנמק זאת בין השאר בכך ש"עיי"ז [על-ידי זה] יתערבו חנפים הרבה, אשר אין לבם

לשלמו. וכאן יכול השואל לשאול: מדוע דווקא ההחמרה היא זו שמסייעת לשמור על המסגרת? מדוע אין די בשמירת הדין הפוזיטיבי עצמו, בלא העלאת רף הקושי של קיום המצוות? — שאלה זו יכולה לעלות, כמובן, לגבי כל החמרה מטעמי מדיניות הלכתית, ודומה שאפשר למצוא לה תשובה מבין השיטין של דברי החת"ס: כמו כל מנהיג של קבוצה המצויה במצב מלחמה, צריך החת"ס לבחור, אם לעת כזאת אין לדקדק עם הציבור ויש לשמור על כל מי שקרוב אל המסגרת לבל יידח ממנו נידח, או שמא להיפך, לעת כזאת יש להקפיד שבעתים על "טהרתה" של הקבוצה ולהבטיח שיימצאו בה רק מי שנאמנים לדרכה בכל הלהט והקנאות. פחות ממאה שנה לאחר החת"ס יתבטא בעל "חפץ חיים" שהדרך הראשונה היא הנכונה. <sup>179</sup> החת"ס, לעומת זאת — בדומה לשורה ארוכה של מנהיגים — נראה כמעדיף את הדרך השנייה. ההחמרה, דווקא בגלל תביעותיה הקשות יותר, משמשת אפוא כמעין מסננת ליסודות הבלתי-רצויים.

האם ראה החת"ס את החמרותיו (לרבות שיקולי המדיניות שלו) כחלק מן הדין, או שמא ראה אותן כחומרות שמעבר לדין, הנצרכות כתוספת על הדין? החת"ס מיצט לשותף אותנו במחשבותיו בעניין זה, אך ישנם כמה מקורות שיוכלו לשמש לנו לכל הפחות כקצה חוט. כפי שהראה מ' סמט, החת"ס עצמו היה מודע לכך שבפסיקה ההלכתית גופה ישנו תחום נרחב למדי של "מרקם פתוח", והפוסק "לכל אשר יחפרץ יטנה". <sup>180</sup> מנגד, ישנן התבטאויות ברורות של החת"ס בשבח אימוצם של "גדרים וסייגים" היפר-הלכתיים, והוא עצמו קיבל על עצמו שורה של "הנהגות", אשר חלק גדול מהן הן חומרות שמעבר לדין (הללו כונסו על-ידי מעריציו וממשיכי דרכו ברורות שונים). <sup>181</sup> לא מן הנמנע

שלם ולא עם המיימני ולא עם המשמאילי" ויצטרפו אל אחד המחנות. גם כאן חושש אפוא החת"ס לאבד את "אנשי השוליים".

<sup>179</sup> ראה: ר' ישראל מאיר הכהן, "אגרות ומאמרים", נו, בתוך: כל כתבי החפץ חיים השלם, ירושלים תש"ן, כרך ג, עמ' קיח-קיט. ואמנם, גישה זו הובילה את ה"חפץ חיים" גם לגישה מקלה בעניינים הלכתיים מסוימים, ואכמ"ל.

<sup>180</sup> המקור: שו"ת חת"ס, ו, סי' פה. וראה: סמט, קיום נוספים (לעיל הע' 100), עמ' 71-72; סמט, החת"ס (לעיל הע' 100), עמ' 18-19.

<sup>181</sup> ח"פ פלוט, לקוטי חבר בן חיים, מונקאץ' תרל"ט, ג, הקדמה (עמ' א-ה); ש' סופר, חוט המשולש, תל-אביב תשכ"ז, עמ' קלט-קנב; י"ל שילל, מנהגי בעל החת"ס סופר, פרשבורג תר"צ (מהדורה חדשה על-ידי ב' קינסטלעכער, בני-ברק תשל"ו); על קבצים אלה ראה: כ"ץ, עמ' 371-372.

שגם פסיקותיו המחמירות לא נתפסו אצלו כהוראת הדין עצמו, אלא כ"גדרים וסייגים" שמעבר לדין. אפשר אפוא לומר, שאצל החת"ס מיטשטש הגבול בין החמרה בדין לבין חומרה שמעבר לדין, וכנראה ביודעין. הוא עצמו נתן לכך ביטוי בדרשה שנשא בשנת תקנ"ו:

כתוב בחו"ה [=ב"חובות הלכות"]<sup>182</sup>: חסידים הראשונים היו פורשים עצמם משבעים שערי המותר שלא יגעו בשער אחד איסור, כי הסייג נעשה להם כתורה עצמה, ועשו סייג לסייג, ואחרי ההרגל בזה הסייג השני — עשו לו שלישי, ע"ד [=על דרך] שפירשתי במקום אחר<sup>183</sup> "בקש שלום ורדפהו"<sup>184</sup>, וממנו ייעתק עוד, עד שיהיו סייגיו וגדריו בעצמם התורה. וז"ש [=וזה שנאמר]: "עשו סייג לתורה"<sup>185</sup>, שיעשו מן הסייג תורה עצמה.<sup>186</sup>

כלל העולה: לא רק שהחת"ס רואה ערך חיובי ב"סייג", אלא שהוא רואה ערך חיובי בכך שהסייג ייהפך ל"תורה עצמה", ושהגבול ביניהם יטושטש עם הזמן. הוספת הגדרים והסייגים מעלה את רמתו הדתית של הפרט המבצע אותם, ומן הבחינה הזו הוספתם מוצגת כאידיאל דתי חיובי, העומד בזכות עצמו. ואולם, תפיסה זו של ההחמרה איננה התפיסה שאותה ראינו לעיל. בפסקי ההלכה שהבאנו, ההחמרה איננה נתפסת כאידיאל דתי חיובי, אלא כצורך חברתי, תוצאה של נסיבות שליליות ובלתי רצויות. ואמנם, לכל הפחות במקור אחר אנו מוצאים התבטאות ברוח אחרת על מגמת ההחמרה. כוונתי לדברי החת"ס, כפי שהובאו בשמו על-ידי תלמידו המובהק, המהר"ם שיק, בפירושו על המשנה הראשונה במסכת אבות. את הוראתם של אנשי כנסת הגדולה "ועשו סייג לתורה", מפרש המהר"ם שיק — בדומה לשל"ה לפניו<sup>187</sup> — כנצרכת בשל תופעת ירידת הדורות.<sup>188</sup> בעם ישראל, הוא טוען, נגרמת הירידה

182 שער התשובה, פרק ה.

183 ראה: דרשות החת"ס, דרוש לשבועות תק"ס: "שצריך להעלות לאט לאט באופן שיעשה שלום בין שכלו לטבעו, ומיד שיהיה לו שלום ירדפהו להשלום ההוא ויעלה למה שלמעלה, וכן לעולם".

184 תהלים לד, טו.

185 אבות א, א.

186 דרשות החת"ס, תקנ"ו, פרשת אחרי מות.

187 ראה לעיל ליד הע' 97.

188 ראה לעיל ליד הע' 94. יצוין, כי רעיון זה זכה להדגשה ולפיתוח בספרות החרדית של

בשל שכחת התורה, ושכחה זו כשלעצמה היא תופעה טבעית, שהרי "כל דבר שנתרחק מן המקור נחלש" (כדברי הר"ן, המצוטטים על ידיו), וממילא ככל שאנו מתרחקים ממעמד הר סיני כך נחלשת בנו ידיעת התורה. ככל שגדלה הירידה, כך מגדיל יצר הרע את הסתתותיו, ויראת ה' מתמעטת, וממילא צריכים ישראל שמירה הדוקה יותר, "ולכן עשו אנשי כנסת הגדולה הרבה תקנות, גדרים וסייגים למען הקים התורה".<sup>189</sup> והוא מוסיף:

זה יש ללמוד ממה שאמרה תורה בפ' יתרו: "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי, והייתם לי סגולה מכל העמים, כי לי כל הארץ. ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל".<sup>190</sup> ופי' רש"י ז"ל [את המלים "אלה הדברים"]:"לא פחות ולא יותר".<sup>191</sup> ונראה לפרש, דנהי שאנו מחוייבים לעשות סייג לתורה, כמו שדרשינן: "ושמרתם את משמרת"<sup>192</sup> — עשו משמרת למשמרתי"<sup>193</sup> וכו', היינו אם ישראל במדרגה בינונית, שיעה"ר יכול להסיתם, אז צריכים גדרים וסייגים. אבל אם הם במדרגה גדולה, עד שאין להם לדאוג עוד שיעה"ר יסיתם, אז בודאי אין צריכים לסייגים. וכמו שמפרש מרן הגאון בעל חת"ס זצ"ל הפסוק בפרשת ואתחנן: "לא תוסיפו וכו' ולא תגרעו וכו' לשמור את מצות ה'".<sup>194</sup> וקשה, איך מסיים הקרא "לשמור",<sup>195</sup> שחכמים לפעמים גרעו ועקרו מצוות, כגון אליהו בהר הכרמל,<sup>196</sup> וכן תקיעת שופר בראש השנה ונטילת לולב אם יקרה בשבת קודש,<sup>197</sup> וגם תקנו והוסיפו הרבה סיגים להרחיק את האדם מן העבירה! ואמר הכוונה: שמכל מקום, יותר טוב שלא תוסיפו ולא תגרעו, "לשמור מצות ה'".

המאות הי"ט והכ', מתוך פולמוס חריף עם רעיון הקידמה (Progress), ששימש את יריביהם כבר מראשית דרכם (ראה: סמט, השינויים [לעיל הע' 100], עמ' שסב-שסג). אני מקוה להתייחס לעניין זה במחקר נפרד בעתיד.

189 מהר"ם שיק על פרקי אבות, ירושלים תשנ"ג, א, א.

190 שמות יט, ה-ו.

191 רש"י, שם.

192 ויקרא יח, ל.

193 מועד קטן, ה ע"א ועוד.

194 דברים ד, ב.

195 שענינו, כאמור, לקיים את המצוות כפי שהן, "לא פחות ולא יותר".

196 שהקריב קדשים בחור. יבמות ד ע"ב.

197 שמדין תורה מחוייבים בהם גם בשבת, אך חכמים אסרו. ראש השנה כט ע"ב.

אפילו לצורך שמירת המצוה, והיינו אם ישראל קדושים וכולם עובדי ה' מקטנים ועד גדולים. וזה שאמר הקרא "לא תוסיפו על הדבר" — דהיינו שלא תהיו צריכים להוסיף כדי להרחיק מן האיסור, "ולא תגרעו" — דהיינו שלא תהיו צריכים לעקור דבר מן התורה משום הרחקת האיסור... "לשמור את מצות ה'" — דהיינו, בלי גדרים תוכלו לשמור מצות ה', ודפח"ח [=ודברי פי חכם חן].<sup>198</sup>

בהמשך הדברים מוסיף המהר"ם שיק ודורש את הפסוק הפותח כולו על יסוד רעיון זה. הוא מדגיש, כי אפילו בשעה שקרבו בני ישראל למתן תורה היו זקוקים לגדרים וסייגים, ו"מכל שכן עתה... וכיון שהדור מתמעט והולך ונתפזרו הדעות וקשה לעמוד על האמת — לכן 'עשו סייג לתורה'".<sup>199</sup> אף שהטקסט כולו הוא כתב הגנה על הגדרים ועל הסייגים, דומה שניכרת מידה רבה של אמביוולנטיות מורכבת ביחסם של החת"ם סופר והמהר"ם שיק אליהם. מבחינה מעשית, מיידית, אין ספק ששניהם רואים את הגדרים והסייגים כמוכרחי המציאות: במקום אחר מסתמך המהר"ם שיק על דברי המהר"ל מפראג, כי "כל דבר חשוב שהוא בעולם רואין אנו שהקב"ה עשה לו מיד בטבע כמה גדרים וסייגים, למשל העין, שהוא חשוב, ברא לו הקב"ה עפעפיים... וכן המוח מוקף מב' קרומים ואח"כ עצם הגולגולת, וכן... הלשון, שהיא חשוב מאוד אצל האדם ברא הקב"ה השיניים ושפתיים".<sup>200</sup> הגדרים והסייגים הם אפוא כעין אמצעי הגנה טבעיים, הדרושים לשמירת קיומו של הדבר המוגן, ואדרבא, ככל ש"דבר חשוב יותר צריכין לעשות לו גדרים וסייגים יותר".<sup>201</sup> ואולם, הכרח זה עדיין לא עושה אותם לאידיאל. החת"ם סופר ניגש להצבת הגדרים בלא התלהבות יתירה, כמעט באנחה, תוך שהוא זוכר כי "יותר טוב שלא תוסיפו ולא תגרעו, 'לשמור מצות ה'", אפילו לצורך שמירת המצוה". מסיבה זו, כנראה, יודעים שני האישים בלבם פנימה כי חלק מהוראותיהם הם בגדר תוספת, שאיננה הדין המקורי. הם מבינים היטב שהגדרים והסייגים אינם

198 מהר"ם שיק על פרקי אבות א, א. ההדגשות — שלי.

199 שם, שם.

200 הגדה של פסח עם פירוש מהר"ם שיק, לבוב תר"מ (דפוס צילום, ירושלים תש"מ), עמ' י.

201 שם, שם. וההמשך הצפוי: "ומה לנו דבר חשוב יותר מהתורה הקדוש, וא"כ בוודאי צריכין לעשות לתורתנו הקדושה גדרים וסייגים".

חלק מן הדין הקיים והנתון, אלא שפוסקי ההלכה הם ש"צריכין" להוסיף אותם. אכן, התורה נצחית ו"יש לנו אב זקן, לא נשתנה ולא ישתנה" (צוואת החת"ם),<sup>202</sup> אך מדור לדור יש להוסיף עליה חומות מגן. החת"ם סופר והמהר"ם שיק עושים זאת בעיניים פקוחות, במודעות מלאה — ובלא חמדה. כיצד ניתן להלום התבטאויות אלה עם ההתבטאות מן הדרשה הנ"ל משנת תקנ"ו,<sup>203</sup> בשבח הסייגים והגדרים? — דומני כי ישנם שני הסברים לדבר, המשלימים זה את זה. ראשית, יש לבחון את ההקשר הענייני של שני הטקסטים: בדרשה משנת תקנ"ו מדבר החת"ם על סייגים שהפרט נוטל על עצמו, וממילא הם מבטאים אידיאל דתי ומקדמים את רמתו הרוחנית; ואולם, בפירוש המובא אצל המהר"ם שיק מדובר בהוראה לריבים, ומשמע שכאן אין הציבור נוטל את החומרות על עצמו אלא חכמי ההלכה מטילים אותן עליו, כדי לשמרו מפני עבירות. ממילא, כאן אין מדובר במדרגה דתית גבוהה, אלא כאילוץ שירידת הדור גרמתו.

ואולם, דומה שיש הסבר נוסף, משכנע לא פחות, ליסוד ההבדל בין שתי התבטאויותיו של החת"ם, והוא ההסבר הכרונולוגי. הסבר זה תולה את ההבדל בפער הזמנים שבין זמן נשיאת הדרשה, תקנ"ו, לבין זמן אמירת הדברים שמביא המהר"ם שיק, אשר מן הסתם נאמרו לא לפני שנת תקצ"א, השנה שבה הגיע המהר"ם שיק ללמוד בשיבתו של החת"ם בפרסבורג.<sup>204</sup> החת"ם, שבצעירותו היה כרוך אחרי אישים בעלי נטייה למנהגי חסידות כגון ר' פנחס הורוויץ מפרנקפורט (בעל ה"הפלאה") ור' נתן אדלר, נמשך בראשונה אל האופי התובעני והמחמיר של עולמם; ואולם, דומה כי ככל שהדבקה לשמש ברכנות ולעמוד מול אתגרי התקופה — כך התחזק המימד הרבני-נורמטיבי שבאישיותו.<sup>205</sup> הדברים המצוטטים אצל המהר"ם שיק מעידים, על החת"ם

202 הנוסח המדויק ביותר של הצוואה הוא ככל הנראה זה המובא בספר הזכרון למרן החת"ם סופר, ירושלים תשכ"ד, עמ' ק"ט.

203 לעיל ליד הע' 186.

204 ראה: מ"צ סג"ל פראגער, "תולדות רבינו הגאון המהר"ם שיק זצ"ל", בסוף מהדורת פרקי אבות הנ"ל, ירושלים תשמ"ה, עמ' קמד.

205 אמנם, כפי שמראה כ"ץ (במאמרו הנ"ל, בהע' 99, בעמ' 372) היתה בו אהדה לרוחה של תורת הסוד — אך הוא עצמו העיד כי אין לו עסק בנסתרות, דהיינו אין הוא מערב את הקבלה בין שיקוליו ההלכתיים. ראה מקורות אצל כ"ץ, שם, בהע' 130. אגב, גם במקור המובא שם בהע' 131, שיש בו תכנים קבליים, הריהו מתלונן על כך שהפונה, ר' יהודה

שבשלב המאוחר של חייו (מהר"ם שיק למד אצלו בין השנים תקצ"א–תקצ"ז) ביקש להביא את הציבור לידי קיום הדין הפשוט, "לא פחות ולא יותר", וראה דווקא בכך את האידאל הדתי. הוספת סייגים וגדרים, על כל פנים במסגרת ההוראה לרבים, לא נתפסה בעיני החת"ס כמדרגה רוחנית גבוהה, אלא כאילו מתבקש עבור "דור פרוץ". אכן, גישה זו המשיכה לאפיין גם דמויות אחרות מן האורתודוקסיה ההונגרית, שראתה עצמה כממשיכת דרכו של החת"ס.<sup>206</sup>

מעשה ראוי לשאול, עד כמה אכן מהווה גישתו של החת"ס סופר חידוש מהפכני, כפי שהציגה חוקריו. אכן, החת"ס הוא הראשון שהבין כי לפני היהדות המסורתית נטושה מערכה כוללת, שאיננה נוגעת לרפיון במצווה זו או אחרת אלא להמשכיותו של בניין המסורת כולו, מן המסד והטפחות, ויצא למאבק מקיף להגנתו. ואולם, בסופו של דבר נדמה כי גם הוא לא עמד על עצמתו של התהליך. את השבר ראה כחלק מן התהליך הרציף של ירידת הדורות, שהיא תהליך היסטורי בלתי פוסק מאז ומעולם, ולא ראה אותו, כנראה, כמאורע חסר תקדים בתולדות ישראל, כפי שהיה. ואמנם, גם חלק מחומרותיו היו אפקטיביות לדורו בלבד: הנסיון "להעלות האיסור" ולהוכיח, בכוח פלפולו, שמצווה זו או אחרת היא מדאורייתא ולא מדרבנן, יכולה להשפיע לכל היותר על הרפורמים המתונים של תחילת המאה הי"ט, שביקשו להתחיל את תיקונם במצוות מדרבנן ועדיין חסו על המצוות מדאורייתא; אך לא נקפו אלא כמה עשורים, והרפורמים – שלא לדבר על המתבוללים – לא היה להם עוד כל עניין. בשאלת מעמדה הנורמטיבי של המצווה, וגילו גישה ביקורתית הרבה יותר כלפי המסורת. הוא הדין גם בשאר הגדרים והסייגים שהציב. יתר על כן, גם חומרותיו ההלכתיות של

אסאד, בא לערב אותו ב"דברים העומדים ברומו של עולם, שאין לי יד ושם בהם"; אך מסתבר שזוהי לשון ענוה, שכן מיד בסמוך הוא מפליג בדרשה על משמעותם הקבלית של אחדים מדיני התפילין, המעידה לכל הפחות על מידה של בקיאות בתחום זה. בין כך ובין כך, גם במכתב זה הדגיש, כי חז"ל הורו את ההלכה בעניין שלא על יסוד שיקולים קבליים.

206 ראה: M.K. Silber, "The Emergence of Ultra-Orthodoxy: The Invention of Tradition", in: *The Uses of Tradition* (J. Wertheimer, editor), Jerusalem and New York 1993, pp. 47–48, 50, 53.

החת"ס הן, ככלות הכל, אמצעי התבצרות מסורתי לעילא, שתקדימים רבים לו במסורת חז"ל והפוסקים, אשר עשו בה שימוש כנגד איומים אחרים על אושיות היהדות הרבנית. אכן, אצלם היה השימוש באמצעים אלה בדרך כלל נקודתי יותר, ואיש מהם לא קם לעצור את תהליך היצירה ההלכתית בסיסמה נוסח "חדש אסור מן התורה". אך הבדל זה נובע מכך שגם האיום על ההלכה היה בדרך כלל איום יותר נקודתי, ומשעה שנעשה לאיום המקיף את כל החזית – נעשתה גם ההתבצרות לאורך כל החזית. מדובר אפוא באותו דפוס תגובה, אלא שהשימוש בו נעשה במידה נרחבת יותר. בכך היה אמנם חידוש של החת"ס לעומת פוסקי החברה המסורתית, אך חידוש זה איננו כה גדול, שהרי ככלות הכל ההבדל ביניהם הוא הבדל שבדרגה ולא הבדל שבמהות. לא זו אף זו: גם התוצר הסופי של מאמצי ההתבצרות לא יצר ברייה חדשה לגמרי. אם נבחן מה הוסיפה הגישה האורתודוקסית למכלול הקודקס ההלכתי – הן בימי החת"ס והן אחריו – נמצא שרובו המכריע נשאר בעיקרו כשהיה. אורח חייו של יהודי אורתודוקסי בזמן המודרני דומה, בסופו של דבר, דמיון רב לזה של יהודי מן החברה המסורתית, מבחינת שמירת המצוות, ורק בפרטים מעטים, יחסית, אפשר למצוא שינויים של ממש כתוצאה מעליית האורתודוקסיה. השינויים הללו עשויים להיות רבי-עניין לחוקר, ואף משמעותיים מבחינה רגשית לבעליהם – אך ראוי לשמור על הפרופורציות הנכונות בהערכת כמותם ומשקלם המעשי. הטענה המבקשת לפעור תהום בין האורתודוקסיה לבין החברה המסורתית הטרומודרנית, יש בה אפוא מידה של הפרזה. הוא הדין בהבדל שבין החת"ס לבעלי ההלכה המסורתיים. אכן, מבחינות רבות היה החת"ס סופר מהפכן – אך מבחינות רבות אחרות צעד ברכם של הפוסקים המסורתיים שהתמודדו עם תופעות מאיימות בעזרת חומרות שמטעמי מדיניות הלכתית, הנמנות עם החומרות מן הסוג הישן, שמידת יכולתן להתמודד עם פגעי הזמנים החדשים היתה מוגבלת מאוד. רק בדור שאחרי החת"ס סופר החלה האורתודוקסיה להשתכלל ולסגל אמצעי מאבק חדשניים באמת (קהילות נפרדות, מפלגות אורתודוקסיות, עיתונות אורתודוקסית ועוד), אך גם השינוי שחוללו הללו בצבינה של המערכת ההלכתית לא היה, כנראה, דרמטי כל-כך.

## ה. החמרה בשל מדרגתו הגבוהה של המחמיר: ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב

במחצית הראשונה של המאה הי"ט עברה החסידות מפנה משמעותית בתולדותיה.<sup>207</sup> התמורה באה לידי ביטוי בכמה מישרים, ובכלל זה הסוציולוגי, הגיאוגרפי והתיאולוגי. אחד ממאפייני השינוי קשור לרפואי המנהיגות החדשים שנוצרו אז כתנועה, החל בטיפוס ה"מלכותי"-המוני בנוסח הרבי מרחזין, דרך הטיפוס הרבני-מסורתי נוסח ר' חיים מצאנז וכלה בטיפוס הסוער, הנוף-קונפורמיסטי והדה-צנטרליסטי נוסח צדיקי פשיסחא וקוצק.<sup>208</sup> כל הטיפוסים הללו היו קיימים, במידה זו או אחרת, גם בתקופת עלייתה של החסידות, בדור תלמידי המגיד ממזריץ', אך דומה שהם נתחדדו והתעצבו עיצוב מוגמר בעיקר במהלך הרבע השני של המאה הי"ט.

הדיון שבפרק זה יתייחס אל הטיפוס הרבני-מסורתי. וכאן ראוי להעיר במאמר מוסגר: גם בדור תלמידי המגיד נמצאו אדמו"רים חסידיים שהיו תלמידי חכמים ב"נגלה", ואף כיהנו במשרות רבניות. די אם נזכיר את ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, ר' שניאור זלמן מליאדי, ר' שמלקה מניקולסבורג, ר'

<sup>207</sup> כפי שהעירו מספר חוקרים בני זמננו, תקופה זו בתולדות התנועה החסידית הונחה למדי על-ידי הזרם המרכזי של המחקר האקדמי בשעתו, ובשנים האחרונות תפס את המקום הראוי לו במרכז הבמה של חקר החסידות. ראה על כך: י' דן, "החסידות: המאה השלישית", ידיעות האיגוד העולמי למדעי היהדות (תשמ"ט), עמ' 26, 40–42; ע' אטקס, "חקר החסידות: מגמות וכיוונים", מדעי היהדות, 31 (תשנ"א), עמ' 20–21; ד' אסף, "חסידות פולין במאה הי"ט: מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית", בתוך: צדיקים ואנשי מעשה (ר' אליאור ואח', עורכים), ירושלים תשנ"ד, עמ' 357–358; הנ"ל, דרך המלכות — ר' ישראל מרחזין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 21–24; ר' אליאור, חירות על הלוחות, תל אביב תש"ס, עמ' 252, 260; י' דן, "כפל הפנים של המשיחיות בחסידות", בתוך: במעגלי חסידים (ע' אטקס ואח', עורכים), ירושלים תש"ס, עמ' 303–305. עם זאת, היו מי שעסקו בתקופה זו גם בשלבים מוקדמים יותר, דוגמת: ר' מאהלר, החסידות וההשכלה, מרחביה תשכ"א; ד' רבינוביץ', החסידות הליטאית, ירושלים תשכ"א; וכן המחקרים המובאים בהערה הבאה. גם י' אלפסי, שגישתו תדיר איננה ביקורתית, תרם למחקרה של תקופה זו במספר רב של ספרים.

<sup>208</sup> על הרבי מרחזין — ראה ספרו הנ"ל (בהע' 207) של דוד אסף; על פשיסחא וקוצק — ראה למשל: א"ז אשכולי, "החסידות בפולין", בתוך: בית ישראל בפולין (י' היילפרין, עורך), ירושלים תשי"ד, עמ' 106–125 (לאחרונה נדפס מחדש בערכית ר' אסף); ר' מאהלר, בספרו הנ"ל (בהערה 207), עמ' 311–342; מ"צ רבינוביץ', בין פשיסחא ללובלין — אישים ושיטות בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 257–369, 464–513. לביבליוגרפיה נוספת — ראה אצל ר' אסף, במאמרו הנ"ל (בהע' 207), עמ' 366–368.

חיים מצ'רנובין, ר' גדליה מליניץ, ר' עוזיאל מייזליש ורכים אחרים. הללו לא רק שכינהו כרבנים בפועל, אלא ככל הנראה הפכו את משרת הרבנות לקרש הקפיצה שדרכו הגיעו למעמדם כאדמו"רים. בחלק מן המקרים הללו מדובר בעיירות קטנות יחסית, שמשרת הרבנות בהן לא הצריכה הקדשת זמן רב, ולכן מסתבר שבתוך פרק-זמן קצר יחסית נעשתה משרת הרבנות לצד שולי בפעילותו של הרב-הצדיק, ולמעשה נתרוקנה מתוכן, שעה שעיקר מרצו ומשאביו הופנו לפעילותו הצדיקית. כפי הנראה, גם כאשר מדובר היה בתלמידי-חכמים של ממש, נדחקה למדנותם הצדה מפני צדיקותם, על כל פנים בזירה הציבורית, ועיקר המוניטין שיצא להם בעולם היה כאדמו"רים.

התמורה המשמעותית בעניין זה מתחוללת, כנראה, בדור תלמידי החוזה מלובלין. החוזה עצמו היה הצדיק החסידי הראשון שקבע את מקום מושבו והקים את חצרו בעיר גדולה בקנה מידה מדינתי (הגם שהתמקם בפרבר שלה).<sup>209</sup> הקמתו של מרכז חסידי בלובלין, מן הגדולות והחשובות שבערי פולין המזרחית, מסמלת מבחינה סוציולוגית את תחילת תהליך "עיוורה" של החסידות, תופעה שיש לה משמעות פנימית וחיצונית כאחד. מן ההיבט החיצוני, יש בכך כדי להעיד על השלמה, ולו גם חלקית, של האליטה הרבנית, יושבת הערים, עם המנהיגות הצדיקית ה"מתחרה"; מן ההיבט הפנימי, יש בכך עדות להתפשטות של התנועה, ואולי גם ביטוי להגברת נוכחותן של השכבות הבינוניות והגבוהות בקרב תומכיה. בין כך ובין כך, נראה כי החסידות חורגת מאזורי ההתפשטות המוקדמים שלה, ומחפשת לה כרי השפעה במחוזות רחוקים יותר. ואמנם, תקופה זו היא גם תקופת התבססותם של צדיקי החסידות באזורים כגון הונגריה, גליציה המערבית, רומניה ועוד. מעניין לציין, כי בעוד אשר באזורי הצמיחה המקודמים של החסידות הולך ומתפתח בתקופה זו דפוס הורשת הצדיקות והאדמו"רים נבחרים לתפקידם מכוח ייחוסם, הרי שבאזורים חדשים אלה עדיין נוסדו החצרות על-ידי צדיקים בזכות עצמם, הרוכשים את מעמדם מכוח היותם תלמידים ולא משום היותם בנים. באותה תקופה עצמה, ובדרך כלל באזורים החדשים הללו, נוצר טיפוס חדש של מנהיגות, הוא הטיפוס הרבני-המסורתי, או, כפי שאכנה אותו להלן באופן מדויק יותר: טיפוס האדמו"ר-הפוסק.

<sup>209</sup> על נקודה זו עמד כבדרך אגב, מ"צ רבינוביץ' (לעיל הע' 208), בעמ' 105. על היבטים קרובים לכך — ראה: ר' אליאור, "בין היש' לאיך": עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין", בתוך: צדיקים ואנשי מעשה (לעיל הע' 207), 175–176, 218.

האגדה, המדרש, הקבלה והמוסר. רצ"א מדינוב היה לוחם פעיל בהשכלה ובגרורותיה, והיה נאמן לקו התקיף של רבני הונגריה וגליציה במאבקם כלפי כוחות המודרנה.<sup>213</sup>

המעין בכתבי רצ"א מדינוב — ובמיוחד באוסף המקורות שהביא הביוגרף שלו, הרב נתן אורטנר<sup>214</sup> — יתרשם שנושא החמרה, הן ההלכתית והן ההיפר-הלכתית, תופס מקום רב מאוד בעולמו הרעיוני. הוא עצמו נטל חלק באחת המחלוקות ההלכתיות הסוערות ביותר של הדור ההוא, הלוא היא המחלוקת בדבר כשרותם של האוונים המפוטמים, ובה נקט עמדה מחמירה כנגד דעתו המקלה של החת"ס.<sup>215</sup> גם בעניינים אחרים גילה לא אחת עמדה מחמירה. ועם זאת, עמדתו העקרונית כלפי החמרה וחומרות מורכבת יותר.

בעיקרו של דבר, נראה כי רצ"א מדינוב מגלה התנגדות ברורה להחמרה מחמת הספק.<sup>216</sup> את ביטויה של גישה זו נוכל למצוא, בין השאר, בקטע שבו מצטט רצ"א בהסכמה את פירושו של השל"ה על מאמר חז"ל "גדול הנהנה מיגיעו יותר מירא שמים".<sup>217</sup> על-פי השל"ה, מתייחסות שתי הדמויות הנידונות במאמר זה לשני סוגי התייחסות אל ספקות בהלכה. "ירא שמים" הוא מי שחושש מן הספק ולכן מחמיר בו, ולעומתו "הנהנה מיגיעו" הוא "מי שמייגע את עצמו בתורה וממציא היתרים על-פי התורה בדבר שנראה כספק איסור". השל"ה — אותו השל"ה שהיה אחראי לפיתוחן והפצתן של חומרות קבילות רבות, ושלעיל מצאנו אותו משבח את מגמת ההחמרה לנוכח ירידת הדורות<sup>218</sup> — מעדיף את "הנהנה מיגיעו" המקל, מפני שטוב לו בעולם הזה וטוב לו בעולם הבא.<sup>219</sup> רצ"א מאמץ פירוש זה ומוסיף, כי טעם הדבר מובן על-פי דברי ה"מדרש שמואל", לר' שמואל די אוזידא, האומר כי בבית דין של מעלה שואלים את האדם עצמו מהו הדין על מעשהו, והוא משיב על-פי מה שלמד, ועל-פי דבריו הוא נידון. אשר על

גם כאן, כמו בדור תלמידי המגיד, מדובר באישים הרוכשים את מעמדם כאדמו"רים באמצעות משרה רבנית בעיירה או בעיר קטנה, אלא שהפעם אין המשרה הרבנית נעשית טפלה ובטלה לנוכח התפקיד האדמו"רי, אלא ממשיכה להתקיים בהיקף מלא בצדה. יתר על כן, בזכות פסיקתם רוכשים לעצמם אדמו"רים-פוסקים אלו שם ומוניטין אף מחוץ לעולם החסידי, ולצד דברי התורה החסידיים שלהם הם כותבים גם ספרי שאלות ותשובות, תופעה שלא מצאנוה בדור תלמידי המגיד (החריג היחיד בדור זה שכתב ספר הלכה הוא, כנראה, ר' שניאור זלמן מליאדי). טיפוס זה יצא בעיקר מקרב תלמידי החוזה מלובלין ותלמידי ר' מנדליה מרימנוב, וככל הנראה תופעה זו איננה מקרית. בין הכולטים שבאדמו"רים-הפוסקים יש לציין את ר' חיים הברשטאם מצאנז, ר' יחזקאל פאנעט מדעש, ר' משה טייטלבוים מאוהל, ר' שלום רוקח מבעלז, וכן את נושאו של פרק זה — ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, בעל "בני יששכר"<sup>210</sup> (1841–1783), תלמידים של החוזה מלובלין, ר' מנחם מנדל מרימנוב והמגיד מקוֹרְנִיץ, רבן של מונקאץ' ועוד ערים ומייסד שושלת של רבנים ואדמו"רים המתקיימת עד ימינו.<sup>211</sup>

שלא כרוב האישים הנזכרים, רצ"א מדינוב לא השאיר אחריו ספר פסקים (להבדיל מחידושים עיוניים), אך נראה כי הדבר נובע ממקורות היסטורית: הוא השאיר אחריו עיזבון ספרותי כביר-ממדים, שרק מיעוטו ראה אור ורובו הגדול אבד,<sup>212</sup> וניתן לשער שבכלל זה גם חלק הארי של כתביו ההלכתיים. ואולם, את דעותיו בנושאי החמרה וחומרות אפשר ללמוד היטב גם מתוך ספרי החסידות שלו אשר הגיעו לידינו. מתוך כתביו ניכרת העובדה כי מדובר באדמו"ר מן הטיפוס הרבני-מסורתי, שבקיאותו בהלכה איננה נופלת משליטתו בספרות

210 ראה אודותיו: הרב נ' אורטנר, הרבי ר' צבי אלימלך מדינוב (שני כרכים), בני-ברק תשל"ב [להלן: אורטנר, רצ"א]. הרב אורטנר אסף חומר רב אודות יחסו של רצ"א אל ההחמרה, ופרק זה חב רבות לספרו הנ"ל. ראה עוד: מ' וונדר, מאורי גליציה, ירושלים תשנ"ז, חלק ה, עמ' 552–553; מ' פייקאז, "על מה אבדה גלות ספרד" — כלקח כלפי ההשכלה במזרח אירופה: החסידות בעיני ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, דעת, כח (תשנ"ב), עמ' 87–115; גירסה מקוצרת בספרו ההנהגה החסידי, ירושלים תשנ"ט, עמ' 362–336 [להלן: פייקאז, רצ"א]. מטעמי נוחות ונגישות הערפתי להפנות אל הנוסח שבספר.

211 פירוט שושלתו אצל: י' אלפסי, החסידות, תל-אביב תשל"ד, עמ' 147–150.

212 ראה: אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210); וונדר (לעיל הע' 210), עמ' 537, שם הוא מספר כי "אחרי פטירתו מצאו בחדרו כתבים עד לתקרה". וראה שם, עמ' 538–552, את רשימת ספריו בהוצאותיהם השונות.

213 ראה: פייקאז, רצ"א (לעיל הע' 210); אורטנר, רצ"א (שם), א, עמ' קלח–קמו; ב, פרק 18, עמ' תכב–תקלב.

214 ראה: אורטנר, רצ"א (שם), ב, פרק 17, עמ' תנד–תפא.

215 ראה על כך: אורטנר, רצ"א (שם), א, עמ' קמו–קנד. שם מתמודד המחבר עם הטענה כי פרשת האוונים המפוטמים היתה הגורם המכריע לסילוקו של רצ"א מרבנות מונקאץ'.

216 אך ראה להלן הע' 227.

217 ברכות ח ע"א.

218 לעיל ליד הע' 97.

219 ר' ישעיה הלוי הודוויץ, שני לחות הברית, יחפוף תרל"ב, ב, מסכת שבועות, פרק נר מצוה, עמ' 101 (דיה תכלית הלמוד).

כן, אומר הרצ"א, "מי שדרכו היה בעולם הזה לייגע את עצמו בתורה להמציא קולות על-פי התורה או טוב לו גם לעולם הבא, שיפסוק הדין לקולא על-פי התורה, מה שאין כן הירא שמים בלי יגיעה בתורה — יחמיר; הבן הדבר".<sup>220</sup> יש כאן אפוא ביקורת על מי שמחמיר כדי לצאת מן הספק, ושבח על מי שמברר את הספק לאמיתו ומוציא את דינו לקולא.

דברים אלו של השל"ה ושל הרצ"א יוצרים תמונה פרדוקסלית במקצת: דווקא המחמיר נתפס על-ידיהם כמי שעושה לעצמו "חיים קלים", ואילו המקל הוא זה אשר "מייגע את עצמו" ובוחר ב"חיים הקשים" של עמל התורה! אכן, מבחינות מסוימות יש כאן היפוך דרמטי, אך סולם הערכים המסורתי נשמר כפי שהיה: זה שנוטל על עצמו את הדרך הקשה והתובענית יותר הוא בעל המדרגה הדתית הגבוהה ביותר, וזה הנמנע מכך הוא בעל המדרגה הדתית הרגילה. למעשה, לא נשתנה כאן היחס הבסיסי כלפי המקל וכלפי המחמיר, המשבח את המחמיר על פני המקל, אלא רק החלפה של זהויות הצדדים: המקל (בשל עמל התורה) הוא המחמיר האמיתי, ואילו המחמיר הוא המקל האמיתי. ועם זאת, משנה ראשונה לא וזה ממקומה, וההיפוך שנעשה כאן אכן דרמטי. העובדה שהוא נעשה מתוך סולם הערכים הישן אינה אלא ביטוי לדרכו של כל מהפך בעולם המסורתי, המוצא את צידוקו בתוך המסגרת של ערכי המסורת. ככלות הכול, ב"שורה התחתונה" של הטקסטים, השל"ה והרצ"א מעדיפים את המקל מן המחמיר.

ואולם, במקום אחר כותב רצ"א דברים הנראים כסותרים את האמור לעיל. בדרשתו "צלא דמהימנותא"<sup>221</sup> הוא דן במשמעותו של חג הסוכות. לדבריו, הסוכה היא ענני כבוד, ועל כן היא בבחינת אור מקיף, כלומר בבחינת מלבוש. על יסוד זה הריהו מבקש לבאר מדוע תהיה זו דווקא מצוות סוכה שבאמצעותה יוכיח הקב"ה לאומות העולם כי רק ישראל זכאים לגאולה.<sup>222</sup> לדבריו, מעלת ישראל מקורה בכך ש"זה מדרך ישראל, הגם שהוא פטור, עם כל זה רצונו

220 רצ"א מדינוב, בני יששכר, מהרורות תולדות אהרן, ירושלים תש"ן, מאמרי אלול, ב, ד (עמ' קעג). וראה: אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' תעא-תעב.

221 בני יששכר, מאמרי תשרי, י, רפים מ-מט.

222 כידוע, על-פי הגמרא במסכת עבודה זרה (ג ע"א וע"ב), לעתיד לבוא יבקשו הגוים להתחייב במצוות כדי לזכות בשכר המוכסח, והקב"ה יאמר להם כי אמנם אין הם ראויים לכך, אך "אף על פי כן, מצוה קלה יש לי וסוכה שמה, לכו ועשו אותה... מיר כל אחר ואחר נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו והקרוש ברוך הוא מקדיר עליהם חמה בתקופת תמז, וכל אחר ואחר מבטט בסוכתו ויוצא". וכבר בגמרא עולה הקושיה,

ומאווייו לקיים מצותיו ית"ש, והוא ממילי דחסידי לעשות יותר מהמצטרך, בחומרות יתירות גם מה שלא נצטווה, מה שאין כן גוי, הגם שבהכרח יבוא לקיים איזה מצוה, תהיה עליו כמשא ולא יעשה רק ההכרח המוטל עליו, וכשיגיע לגבול שיוכל לפטור את עצמו ממנה, יברח ממנה כבורח מן עבודה קשה".<sup>223</sup> מכאן הוא מגיע לדון, במונחים קבליים, מהו יתרונו של המחמיר. לדבריו, שורש הדברים הוא בדברי האר"י, שכל המידות העליונות יש בהם אור פנימי ואור מקיף.<sup>224</sup> השתלשלות האור בעולמות העליונים נעשית כאשר האורות יורדים ממדרגה למדרגה, ובכל מדרגה יכולים הכלים לקלוט מידה פחותה של אורות מאשר בזו שמעליה. אשר על כן, הכלי הנמוך קולט רק חלק מן האור שהושפע אליו, ושארית האור נעשית ל"אור מקיף" מסביב לכלי. גם כלי זה ממשיך ומזרים את האור לכלים שמתחתיו, וחוזר חלילה. "וכן הוא בכל העולמות ובכל האורות, עד בוא ההשתלשלות אל נשמת האדם בעולם הזה", הניצב בסוף כל העולמות. כאן קורה התהליך הנוכח לא בספירות, אלא באדם:

הנה חלק הנשמה שיכולה להיות מוגבל בכלי נכנסת תוך הגוף, וחלק האור הגדול שאי אפשר לו להיות מוגבל בכלי נעשה אור מקיף אל הגוף. וכבר ידעת, כי רוחניות אינו מתחלק ואינו נעתק ממקום למקום, רק מתרבה. אם כן, אור הפנימי של האדם הוא רמ"ח איברים, וכן האור מקיף. והאיש הישראלי צריך להיות מאיר על-ידי המצות רמ"ח המקיפים.

רמ"ח מצוות העשה הן אפוא האור האמור להיכנס אל תוך הכלי, הוא הגוף. ואולם, כאשר בא אדם לקיים את המצוות, הוא מוצא כי יש להן שתי דרגות: הדרגה האחת היא הדין עצמו, שבו "לכל מצוה יש גבול מוגבל אופן עשייתה כהלכותיה, זה כשר וזה פסול", אך מעבר לה יש דרגה אחרת, של "דקדוקי המצוות, מה שכל אחד מישראל מדקדק בחומרות לעשותן באופן היותר נאות", ולדרגה זו "אין גבול מוגבל, כי זה מחמיר בכך וכך וזה מדקדק יותר". והוא מבדיר את דבריו בדוגמה הלקוחה מחג הפסח, חג עתיר חומרות במסורת

מהי הטרוניה כלפי הגוים, הלא במצב זה הריהם בחינת "מצטערים", וההלכה, גם לגבי ישראל, היא כי "מצטער פטור מן הסוכה". תשובת הגמרא היא, כי ישראל, גם כאשר הם פטורים, אינם מבטטים במצווה כפי שעושים הגוים. על כך מבסס רצ"א את דרשתו.

223 שם, ז, רף מב ע"א.

224 ראה: עץ חיים, שער ב, ענף א.

האשכנזית: גררי המצווה המקורית היא לשמור מן החימוץ הן את החיטים, הן את הקמח והן את האפייה. מן הדין, את החיטים יש לשמור, לדעת רוב הפוסקים, משעת טחינה, ואת העיסה יש לאפות תוך 18 דקות.<sup>225</sup> זהו "גבול המצוה" מן הדין, ומי שנהג כך — "הרי זה מצה כשרה למצוה". ואולם, יש מי שאינם מסתפקים בכך, ו"המשכיל המדקדק במצות הש"י באהבה, מדקדק לשמור החיטים משעת קצירה (לדעת כמה מגדולי הפוסקים כן הוא הלכה, ואינו מצד החומרא), ובעסק האפייה לבל תשהה העיסה כרגע, והמדקדק יותר מכין לכל מצה כלים אחרים, וכדומה חומרות לאין משער". האדם המבקש להכניס את האורות (רמ"ח מצוות עשה) אל תוך הכלים (רמ"ח איברי הגוף) נמצא אפוא נכון לנוכח האופי הבלתי-מוגבל של המצוות. ואולם, מסביר רצ"א, אופי זה של המצוות איננו מקרי, אלא מבטא את העיקרון העליון של השתלשלות האור בעולמות, שאותו ראינו לעיל:

תדע, ידידי, שכל זה לא דבר ריק הוא, ואל תדמה בדעתך שאין זה מן הצורך, רק תתבונן אשר כל החומרות ומילי דחסידי בכל המצות מיצריך צריכי מאד לנפש ישראלית לקבלת עול מלכות שמים שלימה כנ"ל, דהנה כל מצוה מיוחדת להאיר איזה איבר באיברי נשמתו, הנה על ידי עשיית המצוה בפועל בגבול כפי הדין מאיר אור הפנימי של אותו האבר, שהאור הפנימי הוא גם כן מוגבל בגבול הכלי, ועל ידי מילי דחסידי והחומרות שעושה בהמצות יותר מן הדין המוגבל, והוא מבלי גבול (כי כל אחד יכול להחמיר ביותר), הנה על ידו מאיר אור המקיף באותו איבר שהוא גם כן אינו נגבל בכלי. וכל מה שמדקדק האדם ביותר ומחמיר ביותר באופני עשיית המצוה, הוא מאיר ביותר ברחוק את האור המקיף. ותדע שעל ידי הארת אור המקיף בורחים כל החיצוניים.<sup>226</sup>

אכן, שיר הלל לחומרות ולמחמירים. על-פי הדברים הללו שב הרצ"א ומסביר, כי עיקר יתרונם של ישראל על הגויים נעוץ באותה נכונות לקיים את הדין לא רק לפי גדריו, אלא גם ב"חומרות ומילי דחסידי". תכונה זו לקוחה מבחינת האור המקיף שבבני ישראל, אור שהגויים לא נתברכו בו.<sup>227</sup>

<sup>225</sup> שולחן ערוך אור"ח, סי' תנג.

<sup>226</sup> בני יששכר, שם. הסוגריים המעוגלים, כאן ולעיל — במקור.

<sup>227</sup> נצטט כאן מלשונו: "ומעתה תבין את אשר לפניך, שלא תמצא בכל האומות מי שיעשה איזה מצוה בדקדוק ובמילי דחסידי. אפילו אם תמצא אחד מריבוא רבבות שישמור

כיצד ניתן אפוא להסביר את ההבדל הקיצוני בין קטע אחרון זה לבין הקטע הקודם, שבו העדיף הרצ"א, בעקבות השל"ה, את המקל על פני המחמיר? הרב אורטנר סבור, ובצדק, כי דעת הרצ"א היא ש"אף שיש להדר במילי דחסידות בקיום המצוות, הדרושים כלפנים משורת הדין, אין להחמיר בדינים מספק — לזאת לא חומרה ייקרא — אלא יש לברר את ההלכה עד תומה, ואם הדבר מותר — אין לאסרו".<sup>228</sup> שורש ההבדל הוא אפוא בין החמרה שבדין לבין חומרה שמעבר לדין: אל הראשונה מתייחס הרצ"א בהסתייגות, ואילו אל השנייה — באהדה חמה. אכן, זוהי תופעה בלתי שגרתית: ההחמרה שבדין נתפסת תדיר כבסיסית יותר וכקרובה יותר לדין הפוזיטיבי עצמו, לעומת החומרה שמעבר לדין, הנתפסת כבלתי מחויבת כלל, ויכולנו לצפות לתופעה הפוכה — אהדה כלפי ההחמרה שבדין והסתייגות כלפי החומרה שמעבר לדין — אלא שכאן מתהפכות היוצרות. את טעם הדבר אפשר להסביר כהמשך לקו שכבר ביארנו לעיל: בעוד שההחמרה בדין נתפסת על-ידי הרצ"א כ"דרך הקלה", ולכן אין בה מעלה דתית, החומרה שמעבר לדין נעשית מתוך בחירה מודעת של האדם לקבל על עצמו תביעה קשה יותר מזו שהתורה ציוותה עליה, ועל כן יש בה מדרגה דתית נעלה.

מצות בני נוח, הנה לא ישמור רק [=אלא] דבר המצטרף בהכרח, אבל לא יחמיר בחומרות ומילי דחסידי בשום אופן, כי החומרות מילי דחסידי הם מפאת אור מקיף, והגויים אין להם מקיף, על כן אפילו אם יעשו איזה מצוה, עשו רק בדרך עול ומשא ככר מה שהוא בהכרח, ולכישמצא איזה טעדי [=תחבולות] לפטור את עצמו מהמצוה תהי להם לשמחה. ומעתה תבין למה דוקא יהיה הנסיון לאומות העולם במצות סוכה, והוא על פי מה שכתבתי לעיל דמצות סוכה הוא בחינת אור מקיף, והנה במצוה הזאת, שהוא בחינת אור מקיף, בזאת יבחנו מה בין ישראל לאומות העולם. והנה כאשר יקבלו לעשות המצוה הזאת הנה הקב"ה יוציא חמה מגרתיקה, והנה באמת מצטער פטור מן הסוכה, אבל ישראל הגם שהוא פטור אינו מבעט ואינו בורח מן המצוה, רק אדרבא, מבקש עילה וסיבה לקיים מצותיו בתוספת, כי ישראל יש להם אור מקיף, מה שאין כן הגויים... מעשיהם גם בעשיית המצוות הוא רק מה שהוא בהכרח, לעול ולמשא, ותיכף שכשמוצאין עילה וסיבה להפטר — מבעטין במצוה ובורחין. וזאת יהיה המבחן, הכן דבר" (בני יששכר, שם).

<sup>228</sup> אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' תעא-תעב. במקום אחר טוען הרב אורטנר, כי באופן כללי סבר הרצ"א ש"בהקשר לפרטי הלכות שאינם מפורשים בשולחן ערוך והפוסקים האחרונים חלוקים על אודותם, ומכיון שקשה לקבוע איזו שיטה היא הנכונה — יש לנסות לצאת ידי דעת כולן, במידת האפשר" (אורטנר, ב, עמ' תסג-תסד). זוהי אפוא דוגמה מובהקת להחמרה מחמת הספק — הסותרת את העולה מכאן — אלא שלגבי גישה זו המחבר איננו מביא מקום לטענתו.



לעיל ראינו את עמדתו של החת"ם סופר בצעירותו, שבה הוא מבטא את השאיפה כי החומרה שמעבר לדין תהפוך להחמרה שבדין, ושגם על דין זה יתוספו חומרות, וכך הלאה.<sup>229</sup> מבחינתו של רצ"א מדינוב, מהלך שכזה שולל מן החומרה ההיפר-הלכתית את כל מעלתה, ואין בו כל ערך. גדולה מזו: נתאר לעצמנו אדם, הנתקל בספק הלכתי אם פעולה מסוימת מותרת או אסורה. אם הוא יכריע שהפעולה אסורה מן הדין מחמת הספק — הרי מדרגתו ירודה, לדעת רצ"א, ואילו אם יגיע למסקנה ההלכתית שהפעולה מותרת, ואז יקבל אותה על עצמו בתורת חומרה שמעבר לדין — הריהו בעל מדרגה גבוהה, לדעתו. ודוק: במישור החיצוני-מעשי מדובר באותה פעולה עצמה, ורק הצד התודעתי הנלווה לה הוא הקובע אם היא פעולה שיש בה מעלה או שמא פחיתות. טשטוש ההבחנה התודעתית הזו, אשר אותה מבקש החת"ם לעורר, היא הדבר שאותו בא הרצ"א למנוע.

ההבחנה שהצגנו לעיל אכן מיישבת את המתח שבין שני הקטעים, אך דומני כי אין היא ממצה את כל העניין. המעיין בקטע האחרון מרגיש מיד שמדובר כאן בסוג מיוחד של חומרה, שונה מן הרגיל (ולשם הבנת החידוש יש לחוש את רוח הדברים, מעבר למלותיהם): האדם מישראל חדור כולו באור של קדושה, הממלא את כל איבריו, אך אור זה איננו יכול להצטמצם ולהיכלא בגבולות הנוקשים של המצווה, ולכן הוא פורץ ועולה על גדותיו. חומרה זו שייכת ל"משכיל המדקדק במצות הש"י באהבה" ולא ל"ירא שמים" (המזכיר לעיל בהנגדה ל"נהנה מיגיעו"), המאמץ את ההחמרה מתוך חשש לספקות. הווי אומר: החומרה המסורתית — לכל גווניה ולכל מניעה — היא כמעט תמיד "חומרה מיראה", חומרתו של "ירא שמים", ואילו כאן מדובר — עד כמה שביטוי זה פרדוקסלי — ב"חומרה מאהבה", חומרה הנובעת לא מן הגבולות הנוקשים של הדין אלא משפע אור הקדושה הפורץ אל מעבר להם. זוהי חומרה חסידית, ולא חומרה רבנית רגילה.

על רקע זה יש להבין גם את דבריו של הרצ"א במקום אחר, לפיהם יש חומרות המתאימות לבני-אדם מסוימים ואינן מתאימות לאחרים. הואיל והחומרה נובעת מפנימיות נפשו של האדם, הריה מייצגת את שורש נשמתו, "על כן אל תתמהו, אחיי ורעיי, בראותכם מנהג חסידות הנהוג אצל אחד מהשלימים, והשלימים האחרים מקילין בזה החסידות... כי החומרא הלזו שיכת

229 לעיל ליד הע' 186.

לשורש הנשמה של זה ולא לאחרים".<sup>230</sup> בניגוד לחומרה-מיראה, שיש בה מימד של אחידות, החומרה-מאהבה יש בה מימד אישי. מכאן קריאתו של הרצ"א, בהמשך הקטע הנ"ל, לנהוג כבוד בחומרותיו של הזולת ולא לנסות לאכוף עליו חומרות שאינן שייכות לו ולשורש נשמתו, "וכבר שמעתי מעשים נוראים בענייני חומרות כאלה, שרצו אנשים חכמים בעיניהם להכשיל איזה מאנשים שלימים בדבר חומרותיהם".<sup>231</sup> ותהי להם לפוקה ולמכשול".<sup>232</sup> טיבה הייחודי של החומרה החסידית פותח אפוא את ההחמרה לבחירתו של האדם, ומבחינה מסוימת יוצר כעין "פלורליזם של חומרות".

מחקר החסידות עבר תמורה לגבי הבנת יחסה של זו כלפי ההחמרה והחומרות. המחקר המוקדם טען, כי החסידות באה לשחרר את המוני העם מעולן של החומרות שהטילו עליהם הרבנים.<sup>233</sup> מחקרים בשנים האחרונות, במיוחד של מ' פייקאז', הראו כי החסידות לא שללה את ההחמרה, ואדרבא, חלק נכבד מן המנהגים החסידיים שהביאה עמה התנועה החדשה הם גופם חומרות, בעיקר ממקורות קבליים, שלא נהגו לפני כן בשכבות הציבור הרחבות.<sup>234</sup> הטענות והטענות-שכנגד נאמרו בעיקר לגבי החסידות המוקדמת במאה ה"ח, ולא על החסידות של השלב הבשל שבה אנו עוסקים כאן, אך לעניין זה דומה שניתן להשליך מהכא להתם: לא עצם החומרות הן שהפריעו לחסידות,

230 רצ"א מדינוב, רגל ישרה, בני-ברק תשנ"ח, בערך "מחשבה".

231 כצ"ל; ובדפוס: "חומרותם".

232 שם, שם.

233 ראה למשל: מ' בובר, "יסודה של החסידות", בתוך: בית ישראל בפולין (לעיל הע' 208), עמ' 85; י' כ"ץ, מסורת ומשבר, ירושלים תשי"ח, עמ' 257–261. טענות דומות ניתן למצוא גם אצל חוקרי חסידות אחרים.

234 ראה למשל: מ' פייקאז', "מניעי המחלוקת הראשונות על החסידות", בתוך: במעגלי חסידים (לעיל הע' 207), עמ' 6–7; הנ"ל, ההנהגה החסידית, ירושלים תשנ"ט, פרק שלישי, ובמיוחד בעמ' 89, 103, 114–116. לחיזוק טענה זו ראה, למשל, את מכתבו של ר' אהרן הגדול מקארלין, מחלוצי הפצת החסידות ברוסיה הלבנה, אל בן דודו, דב בער, המופיע בספר בית אהרן, ירושלים תשל"ז (דפוס צילום של מהדורת ברודי תרל"ה), בעמ' קמז. מסתבר כי בן דודו זה החמיר על עצמו "בסיגופים ותעניות ומקוראות", ובכך עורר את התנגדות חמיו וחמותו ואת לגלוגם של כמה מן הסובבים אותו. ר' אהרן הגדול מגנה את אותם "לומדים כסילים" שלעגו לו, מעורר אותו וכותב אליו כי "כל הדברים שתמרה בעיני העולם עליך — בדעת חכמים נכון הוא", אלא שביחוד עם זאת הוא ממליץ לו להימנע מריבוי תעניות, סיגופים ומקוראות, המסיטים את הדעת מלימוד ומתפילה, ולדחות את מנהגי החסידות שלו עד לזמן שיעמוד ברשות עצמו ולא יהיה סמוך על שולחן חמיו.

אלא רוחן של החומרות. לא הוספת החומרות או הפחתתן הן העיקר, אלא האופן שבו האדם מתייחס אליהן: אם הן נובעות מהתלהבות של קדושה — הריהן חומרות חיוביות, שהחסידות באה לעודדן, ואילו אם הן נעשות מתוך יראת-שמים סתמית — הריהן חומרות ירודות, שאינן מהוות אידיאל דתי. אינני בטוח שאפשר ללמוד מן הפרט (רצ"א מדינוב) אל הכלל (החסידות) בעניין זה, אך יש בכך, לכל הפחות, כדי ללמדנו על הלכי רוח מסוימים שנשכו כחלל עולמה של התנועה.

ואולם, אם החומרה החסידית מצטיירת בעיניו כאלטרנטיבה נגדית לחומרה הרבנית, ראוי שנציין, כי גם תפיסת החומרה של רצ"א מגלמת בתוכה, בסופו של דבר, את הערכים והאידיאלים של העולם הרבני המסורתי. הדבר מתבטא, למשל, במעמדו של תלמוד תורה. כבר ציינו חוקרים אחדים, כי ההבדל בין החסידות המוקדמת לחסידות של השלב הבשל מתגלה, בין השאר, ביחסה אל לימוד התורה. גם אנו ראינו לעיל, כי רצ"א מדינוב רואה את חולשתה של ההחמרה הסתמית דווקא בכך שאין היא נולדת מתוך יגיעת לימוד ההלכה. החסידות המוקדמת, גם אם שימרה את הערך של לימוד תורה, לא ראתה אותו כפריזמה המסורתית של פלפול הש"ס והפוסקים, והעמידה אותו כאמצעי לאידיאל הגבוה יותר — הדבקות.<sup>235</sup> אצל רצ"א, מאידך גיסא, לא זו בלבד שהלימוד שאותו הוא משבח כאן הוא הלימוד המסורתי בש"ס ובפוסקים, אלא אף זו: מבין השיטין עולה, כי הדמות שהוא רואה בעיני רוחו בדברו על האדם המתייגע לחפש קולא לפי התורה היא דמותו של הרב, מורה ההוראה, המבקש להקל בהוראתו לבני קהילתו. בכך ניתן לראות את התמורה שנתחוללה בחסידות עם הופעת הטיפוס של האדמו"ר-הפוסק: לא רק שלימוד התורה המסורתי שב ותפס את מקומו כאידיאל מרכזי, אלא הטיפוס הרבני המסורתי נעשה חלק ממנו.

רצ"א מייצג אפוא דמות ששני האידיאלים נתמזגו בה, הן זה החסידי, האוהד את החומרה-מאהבה ומסתייג מן ההחמרה-מיראה, והן זה הרבני, הרואה את לימוד התורה המסורתי כערך מרכזי. שני האידיאלים הללו מתרצצים בתוכו,

235 ראה: ר' וייס, "תלמוד תורה בראשית החסידות", הדואר, מד (תשכ"ה), גליון לג, עמ' 615-617; הנ"ל, "תלמוד תורה לשיטת ר' ישראל בעל שם טוב", בתוך: תפארת ישראל — ספר היובל לישראל ברודי, לונדון תשכ"ז, החלק העברי, עמ' 158-162; ש' שטמפפר, "ישיבות חסידיות כפולין בין שתי מלחמות העולם", בתוך: במעגלי חסידים (לעיל הע' 207), עמ' 351, ומראי מקום נוספים שם בהע' 1.

ובכל הנוגע להחמרה דומה כי הערכים החסידיים גוברים על הערכים הרבניים. ועם זאת, במקומות אחרים מגביל רצ"א את אימוצן של החומרות בכמה הגבלות, המותירות להן בסופו של דבר מרחב מצומצם יותר. ראש לכל הוא טורח ומדגיש, ברוח רבנית מסורתית מובהקת, כי אותם "מילי חסידי" שאדם נוטל על עצמו מעבר לדין, אסור בשום פנים ואופן שיבואו על חשבון הדין עצמו:

חסידות הוא לפנינו משורת הדין, דהדין מפורש לעשות כך וכך והחסיד המתגעגע לעבודת ה', בראותו שהעבודה הזו היא רצון הש"י, מדקדק בה יותר מן הדין המפורש בתורה. והנה מה טוב ומה נעים הדבר, באם על-ידי הדקדוק במילי חסידי הלזה אינו מבטל בזה איזה דבר עיקרי בתורה, משא"כ [=מה שאין כן] אם ע"ז מבטל דבר עיקרי בתורה, אין לך טפשות גדול מזה וענוש ייענש.<sup>236</sup>

ההקפדה על כל יסוד של עיקר הדין ("דבר עיקרי בתורה") קודמת, כמובן, לאימוץ החומרות. ניתן להבין עקרון זה בשני צדדים. מצד אחד, נראה שכוונתו לומר, כי קיום הדין הוא תנאי מקדמי לכך שאדם יתחיל בכלל לקיים חומרות שמעבר לדין, שהרי חומרות שמעבר לדין מבטאות מדרגה גבוהה בעבודת ה', ולפיכך היא ראויה רק לבעלי מדרגה שעמדו בסטנדרטים הבסיסיים יותר. מצד שני, יש כאן התנגדות למצב שבו החומרה שמעבר לדין תגרוור — עקב סיבות פסיכולוגיות וכד' — גאוה וזלזול ב"פרטים הקטנים", ואז היא תהיה כעין חומרא דאתי לידי קולא.<sup>237</sup> מבחינה היסטורית, מסתברת השערתו של הרב אורטנר שהדברים מכוונים כלפי חסידי "היהודי הקדוש" מפשיסחא, שמתוך שאיפתם להחמיר ולהאריך בהכנה לקראת התפילה כדי שיתפללו בטוהרת הגוף ובטוהרת הלב הריהם מאחרים את זמן התפילה, "מתבטלים מתורה ועבודה" (עבודת ה', כמובן), וכן — לא פחות חמור מכך — נכשלים בגאוה ובהתייחורות.<sup>238</sup> על רקע זה תוקף רצ"א את אותם חסידים

236 ר' צבי אלימלך מדינוב, אגרא דכלה, ירושלים תשנ"ג, פרשת קורח; ראה: אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' תער.

237 מן הסוג השלישי מבין אלה שמנינו לעיל, ליד הע' 45.

238 הנ"ל, הוספות מהרצ"א לספר סור מרע ועשה טוב (מאת ר' צבי הירש מזידיטשוב), ירושלים תשנ"ו, סימן לח; ראה: אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' תער-תפא. לדעת פייקאד' (לעיל הע' 210 בעמ' 347), ה"גאוה" נגדה מדבר רצ"א היא "גאוה ספירטואליסטית", כלומר (אם הבנתי ביטוי זה אל נכון) גאוה הנובעת מהתרוממות

המדקקים בחומרות חסידיות אלו ואחרות — "נוהרים אפילו מספק שעטנז דרבנן ופרישה מבשר בהמה שהיתה בה סירכא ועברה על ידי מיעוך ומשמוש, ומבהמה שהורה בה חכם ובמצה משומרת נזהרים שהיה[נה] שימור משעת קצירה ונזהרים מלאכול מצה מבושלת"<sup>239</sup> — ובאותה שעה מדברים לשון הרע על "אנשים אשר לא הגיע לקרסוליהם", והכוונה ככל הנראה לצדיקיהן של חצרות אחרות, או לתלמידי חכמים מראשי המתנגדים — מעשה שיש בו איסור חמור מדאורייתא.<sup>240</sup> אמנם ההקפדה בכל אלה ראויה לברכה ו"ישר כוחו וחילו של הנוהר בחומרות וגדרים וסייגים", אך "קלי הדעת מדמים בדעתם שזה הוא עיקר החסידות ומי שהוא נזהר באזהרות אלה יכונה מכת המתחסדים והנה הוא נעזר וריק ממילי דחסידי".<sup>241</sup> כמו כן הביע ביקורת כלפי חסידים הנוהגים את חומרותיהם לעיני הרבים, דבר שגם בו יש משום יהירה.<sup>242</sup> (אם כי הוא מתנגד גם לכך שהאדם יתאמץ יותר מדי להסתיר את מעשיו הטובים).<sup>243</sup> זאת ועוד: מי שנוהג בחומרותיהם בגלוי, עלול לעורר התנגדות מצד החברה הסובבת אותו, "ומי יודע אם יהיה יכולת בידו לעמוד נגד המלחמות והקטרוגים אשר יעמדו כנגדו". גם מבחינה זאת, טוען הרצ"א, צדיף כלפי חוץ לגלות גישה קונפורמית ולנהוג כיהודי מן השורה.<sup>244</sup> על כל אלה מוסיף רצ"א, שיש מקומות אשר בהם הדין הפוזיטיבי המקל נועד להשיג תכליות נסתרות על-פי סוד, והדין המחמיר חותר תחת השגתו.<sup>245</sup> כללו של דבר, כל אלו שהחומרות עלולות להסיט אותם

הנפש שמשגיח החסיד העובר את ה' בדרך החוייתית. אגב, סימן זה בהוספות מהרצ"א, וכן כמה סימנים אחרים שם, אכן נראים כמכוונים ספציפית נגד חסידי פשיסחא, ודומני כי הם ראויים לתשומת לב גם מבחינה זו.  
239 על חומרות אלה ראה: הרב א' וורטהיים, הלכות והליכות בחסידות, ירושלים תשמ"ט, עמ' 171–174, 193–195; "אלפסי", "השולחן ערוך" בקהל חסידים", מחקרי חסידות, תל-אביב, עמ' 85–93.

240 הוספות מהרצ"א (לעיל הע' 238), סי' לו; ראה: אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' תעה.

241 שם, שם. וראה: פייקאז, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' 347.

242 הוספות מהרצ"א, שם; אורטנר, רצ"א (שם), עמ' תעה-תעו.

243 אגרא דכלה (לעיל הע' 238), פרשת שופטים.

244 הוספות מהרצ"א (לעיל הע' 238), סימן לו. ברות זו הוא מפרש את מאמר השונמית לאלישע: "בתוך עמי אנכי יושבת" (מלכים ב' ד, יג).

245 בני יששכר (לעיל הע' 220), מאמרי אדר, ב, ז. כידוע, התירה ההלכה במקומות מסוימים לאכול דבר איסור שנתבטל בהיתר (בין ביטול ברוב ובין ביטול בשישים, לפי העניין), אך נמצאו כאלה שהחמירו שלא לאכול מאכלים שהותרו בדרך זו. לדעת רצ"א, חומרתם איננה נכונה. על-פי הנחות המוצא של קבלת האר"י הוא מבאר, כי כל דבר איסור הוא מצד הקליפה הטמאה, ובכל קליפה יש ניצוץ קדוש המחיה אותה. תפקיד האדם בעולם

מן העיקר — תורה ומצוות כפשוטן — "יותר היה טוב לעזוב החומרות שנוהגין במילי דחסידי ולקיים התורה ומצוותיה ולהזהר בכל האיסורים דאורייתא ודרבנן הנזכרים בדברי חז"ל... כללו של דבר, בכל ענין וענין צריך להזהר בעיקר הענין עפ"י הדין, ואחר כך במילי דחסידי".<sup>246</sup>

האש היוקדת של אהבת ה' נמצאת אפוא מחושקת היטב בחישובי הדין הפוזיטיבי, אפילו כשהיא מתבטאת בחומרות, שלא לדבר על הקלה בדין, ולא כל שכן על "עבירה לשמה", כגון זו שהרשו לעצמם אחדים ממורי החסידות הראשונים (ובדורות המאוחרים יותר — צדיקי בית איז'ביצא)<sup>247</sup> בשמה של אותה אהבה.<sup>248</sup> סטיות מעין אלה הוא מתיר רק לצדיקים יחידי סגולה.<sup>249</sup> מ' פייקאז, שהתייחס אל אחדות מן ההתבטאויות כנגד החמרה וה"מילי דחסידי", רואה בהן, ובאחרות הקרובות להן, "נסיגה מודעת מהרדיקליזם הדתי שייחד את ראשי החסידות בדורות הראשונים"<sup>250</sup> אל מבצרי השמרנות, או, כלשונו במקום אחר, אל "יסודותיה ההטרונומיים של הדת".<sup>251</sup> למעשה, אפשר היה לומר דברים דומים לא רק על ההתבטאויות כנגד החומרה-מאהבה,

הוא לברר את הטוב מן הרע. במאכלים כשרים נעשה הדבר על-ידי מחשבת האדם, שבה הוא מכון שהאכילה תהיה לשם חיזוק הגוף לעבודת הבורא. ברם, במאכלים טמאים, שישאל הורחקו מהם, אין אפשר לבצע בירור זה, על כן יש צורך בהתערבות ההשגחה, המביאה את דבר-האיסור אל המאכל הכשר, כדי שיוכו לבירור כנ"ל, ובכך יעלה הניצוץ הטמון בו אל שורשו בקדושה. מי שמונע עצמו ממאכלי תערובת אלה, מונע מן הניצוצות את ההתחברות אל שורשם, ובכך לא רק שאינו נוטל על עצמו מעלה, אלא להיפך. ראה: אורטנר, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' תע.

246 הוספות מהרצ"א (לעיל הע' 238), שם.

247 לביבליוגרפיה אודותיהם ראה במאמרו הנ"ל של דוד אסף (לעיל הע' 207), עמ' 368–369.

248 על כך נכתבה ספרות ענפה. ראה למשל: מ' פייקאז, חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השוואה"), ירושלים תש"ן, פרק א, עמ' 37–49, ומראי המקום המובאים שם. יצירן, כי המחקר העכשווי נוטה לצמצם את מידת הרדיקליזם הדתי של החסידות המוקדמת (ראה בסקירות מהחקר הנזכרות לעיל בהע' 207), אך אין חולק על כך שמידה זו מצויה בה יותר מאשר בחסידות המאוחרת.

249 ראה מקורות אצל פייקאז, רצ"א (לעיל הע' 210), עמ' 346, 349–348.

250 פייקאז, רצ"א (שם), עמ' 346. לביקורת המונח "רדיקליזם דתי" בהקשר זה, ראה: מ' אידל, "וופיה של אשה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית", במעגלי חסידים (לעיל הע' 207), עמ' 331, בהע' 48.

251 מ' פייקאז, חסידות פולין (לעיל הע' 248), עמ' 50, 51. תהליך זה התרחש, לדעת פייקאז, ככל שהתעצמו היסודות שאיימו על החברה החסידית מבחוץ (השכלה, חילון וכד'), וככל שגברו תהליכי המיסוד של התנועה מבפנים (הורשת האדמו"רות ועוד).

אלא גם על ההתבטאויות בשבחה של חומרה זו: אם מנהיגיה של החסידות המוקדמת דיברו על "עבירה לשמה" כעל ביטוי לאהבת ה', הרי שעצם העובדה שרצ"א מדינוב מדבר רק על חומרה, פעולה שברגיל מבטאת דווקא יראה, כעל הביטוי העליון לאותה אהבה — היא גופא מלמדת על המעבר מרדיקליזם דתי לגישה שמרנית והטרנומית. אכן, מסתבר שזהו הפירוש הנכון לתהליך זה. ואולם, התהליך האמור — שהושפע, לדעת פייקאד', מאיום ההשכלה והחילון שהחל לרחף מעל החברה היהודית המסורתית — מראה את המתחים הפנימיים שהתקיימו, על כל פנים בדור-הביניים של התמורה, בקרב מי שעמדו בראש התנועה: מצד אחד, ר' צבי אלימלך מדינוב מצטרף, בלי ספק, לתהליכי ההשתמרנות, והוא אף מהווה דמות טיפוסית של אדמו"ר-פוסק מן הזן שיצרו תהליכים אלה; אך מצד שני, בד בבד עם זאת הוא מבקש לשמור על הגחלת העוממת של אהבת ה' והלהט הדתי, ובלבד שתישאר בתוך המסגרות ההלכתיות. החומרה-מאהבה היא, מן הבחינה הזאת, דרך שבה החסיד מתעל רגשות אלה אל אפיקים נורמטיביים, אך עם זאת שומר על מימד אישי פעיל.<sup>252</sup> יש בה גם יסוד של רציפות עם החסידות המוקדמת, הרדיקלית יותר, שגם בה נהגו חומרות שכאלה. אמנם יש לעמוד על המשמר לכל יראה בהן עיקר ולכל יסיטו את החסיד מן "היסודות ההטרנומיים של הדת" — אך עדיין, בסופו של דבר, יש לטפחן, לעודדן ולראות את המקיים אותן כבעל מעלה. החומרה-מאהבה, כפי שהיא מתבטאת בהגותו של ר' צבי אלימלך מדינוב, היא אפוא נסיון מאלף של אדמו"ר-פוסק למצוא אחוזן נאות בין מרכיבי השמרנות וההטרנומיה, להן הוא מחויב מתוקף צו השעה, ובין מרכיבי אהבת ה' והלהט הדתי, להם הוא מחויב בכוח מורשתו החסידית.

## ו. החמרה בשל מדרגתו הירודה של האדם: נובהרדוק

פרק זה של המאמר ברצוני לפתוח בקטע דרמטי מתוך רומן, שלכל הפחות בחלקו מבוסס על עובדות. כוונתי לצמד ספריו של הסופר והמשורר היידי

<sup>252</sup> השווה ניתוח דומה, בעניין אחר: מ"ק סילבר, "ישיבות אין מצוי במדינתנו מכמה טעמים נכונים", בתוך: במעגלי חסידים (לעיל הע' 207), ביחוד בעמ' 98-99.

חיים גראדה, "צמח אטלס" ו"מלחמת היצר".<sup>253</sup> אלא שקודם לקטע האמור ראוי להקדים כמה מלות רקע על הספרים הללו. שני הספרים הם למעשה ספר אחד, אוטוביוגרפי למחצה, שבמרכזו עומדות שלוש דמויות עיקריות: האחת היא זו של ר' צמח אטלס, איש המוסר מזרם נובהרדוק, שדרך חינוכו הקיצונית (שלחלן נתאר אותה בקצרה) עשתה אותו לאדם מעונה וחסר מנוח, אשר לעולם אינו יכול להיות שבע רצון ומאושר ממשו. ר' צמח מנסה להקים בעיירת הקיט וולקניק ישיבת-מוסר בשיטת נובהרדוק, בה מושם דגש על תיקון המידות והכנעת היצר, אך הוא מסתבך ונקלע לקשיים, הן במישור האישי והן במישור החינוכי-ציבורי. הדמות השנייה היא זו של חייקל הווילנאי, בן דמותו של המחבר. זהו נער מתבגר המצטרף לישיבה החדשה של ר' צמח, מנסה להפנים את ערכיה, אך נוכח במשבריה הסואנים ובעיוותים הנוצרים בה ומתאכזב. הדמות השלישית היא זו של ר' אברהם ישעיה מקסוב, ה"מחזה אברהם", בן דמותו של החזון איש (ראה להלן), איש הלכה המקיף סולידיות, יציבות ואיזון פנימי המנוגדים ניגוד קוטבי כל-כך לאישיותו המיוסרת והמטולטלת של ר' צמח. ה"מחזה אברהם" מגיע לעיירה למטרות נופש, אך נאלץ להתערב במשבריה של הישיבה, ובתוך כך גם מתוודע אל ראשיה ואל תלמידיה, ובהם אל חייקל. בשלב מסוים נופל חייקל ברשתה של קריינדל, בתה של בעלת הבית שאצלה הוא שוהה עם אביו הקשיש והחולה, וזו מפתה אותו להתנשק עמה בלילות. ואולם, עד מהרה הוא מואס בה ומנסה להתגבר על יצרו — אך אינו מצליח להשתחרר מן הדינמיקה שנוצרה, משום שאין לו מקום מגורים אחר עבור אביו. בינתיים נודעים מעשיו בעיירה וממיטים עליו קלון. ר' צמח מנסה להוכיח את חייקל, אך זה מחציף פנים אליו. יחסיו של חייקל עם הנערה מגיעים למצב שבו הוא נאלץ לצאת את ביתה וללון ברחוב. כתוצאה מכך, הוא נופל למשכב. להפתעתם של חייקל ואביו, מגיע ה"מחזה אברהם" לבקר. לאחר שזמן קצר לפני כן כבר הציע לו כי ילמד אתו בקביעות, הוא מזמין אותו עתה לעזוב למעשה את הישיבה ולדור אצלו בבית הנופש שלו. חייקל שמח, כמובן, שמחה רבה, ונעתר להצעה. מששומע על כך ר' צמח, הוא מגיע אל בית הנופש ביער כדי להוכיח את ה"מחזה אברהם" על יזמתו. בין השניים פורץ ויכוח על הדרך הנאותה לטפל בחייקל, המתפתח לוויכוח רעיוני על שיטת

<sup>253</sup> ח' גראדה, צמח אטלס, תל-אביב תשכ"ח; הנ"ל, מלחמת היצר (א-ד), תל-אביב תשל"ו.

המוסר של נובהרדוק. ר' צמח טען בלהט, כי נסיונו של ה"מחזה אברהם" לחנך את הנער באמצעות לימוד תורה מועד לכישלון: "אפילו יהיה למתמיד, אינני משווה בנפשי כיצד הגמרא והתוספות יוכלו להגן עליו מפני יצר הרע".<sup>254</sup> כנגד טענה זו מתלהט ר' אברהם שציה מקוסוב שלא כדרכו, וצועק לעברו כי לימוד הגמרא מכניס את האדם אל בית מדרשם של תנאים ואמוראים, של רש"י ובעלי התוספות. "מי שנושא בלבו ובמוחו תקופות כל כך רבות של תורה וחכמה, לו נראה העולם על כל תענוגיו כאכסניה של דלים ואביונים".<sup>255</sup> צמח אטלס התלהט גם הוא, והשיב אף הוא בקול רם:

אילו נמשך האדם מטבע ברייתו לחיים נעלים יותר של רוחניות, היה די בש"ס ובפוסקים, אבל החומר, הגוף, מוריד ארצה הכל, אפילו את הנאצל שבבני תורה. תלמיד-חכם עלול להיות חכם להרע ולהעלות בדרך הפלפול היתר לכל תאוותיו. מכאן שבעת שרימת התאוה מתנפלת על האדם אין לו אלא הצלה אחת: להשיל מעליו את הבגדים, להתפשט עירום ועריה — ללמוד מוסר. רק המעמיק להתבונן בתוך עצמו מסוגל לדעת אם הוא מתכוון לשמה או שפועלת כאן הנגיעה,<sup>256</sup> המגבבת אסמכתאות מש"ס ומפוסקים וקוראת: מותר לך! מותר לך! יצר הרע עלול להתעטף בטלית שכולה תכלת ושהציצית ועטרת הזהב תהיינה מושזרות במאמרי חז"ל הקדושים. אבל בעיניים הלטושות ביראה כלפי שמים יוקר החשבון הטמא של הנגיעה.<sup>257</sup>

ה"מחזה אברהם" משיב שם את מה שמשיב, והעלילה מתפתחת לכיוונים אחרים, שסופם להראות עד כמה הרסנית היא דרך המוסר. אך די לנו לעת עתה במה שנאמר כאן. המסר המרכזי של איש המוסר הקיצוני הוא, כי ההלכה לבדה איננה מספקת, שכן מי שהאמת נגד עיניו צריך להטיל ספק כבר ביושרה ובכוננותה של ההסקה ההלכתית.

לעיל ראינו, כי הספק הוא אחד ממניעי ההחמרה הבולטים במסורת חז"ל

<sup>254</sup> צמח אטלס, עמ' 391.

<sup>255</sup> שם, עמ' 392.

<sup>256</sup> מונח זה של שיטת המוסר עניינו פעולת היצר לעיוות כוח שיפוטו הישר של האדם. להלן נרחיב על התפיסה המגולמת בו.

<sup>257</sup> שם, שם. ראה גם: מ' זילברג, "נובהרדוק", בתוך: באין כאחד — אסופת מאמרים שבהגות ובהלכה, ירושלים תשמ"ו [להלן: זילברג, נובהרדוק], עמ' 146.

והפוסקים, והזכרנו בהקשר זה את ההבחנה בין ספק בדין לבין ספק בעובדות. בכל אחד מן המקרים הללו, צריך הפוסק, או הפרט המקיים את ההלכה, לפשוט לעצמו את הספק ולהכריעו באמצעות בירור נתונים חיצוניים לו: במקרה של בחינת הדין — את מקורות ההלכה, ואילו במקרה של בחינת המציאות — את המושאים עליהם חל הדין. הפוסק עצמו, או הפרט המקיים, נמצא כביכול מחוץ לתמונה (זולת אם הפרט עצמו הוא אחד המושאים שעליהם חל הדין, וגם אז — רק באותם היבטים שהם רלוונטיים לדין). הוא עצמו איננו מושא לספק. ואילו כאן, בנובהרדוק, מדובר בספק שמתייחס בראש ובראשונה אל הסובייקט. הוא מתעורר, אמנם, ביחס לדין ולעובדות, אך במרכזו לא עומדת אייבהירות הטקסטים ואף לא מורכבותה של המציאות וטיבן של הראיות, אלא בראש ובראשונה אייכולתו של הפוסק, או של הפרט המבצע, לדרון בהם ביושר אינטלקטואלי אמיתי.

זרם נובהרדוק נוצר על-ידי ר' יוסף יוזל הורוויץ, "הסבא מנובהרדוק" (1848–1920), שנקט את הקו הקיצוני ביותר מבין אבותיה של תנועת המוסר הליטאית.<sup>258</sup> בעקבות ספרי המוסר של ימי הביניים (בעיקר "חובות הלבבות"), ובייחוד בעקבות מייסד תנועת המוסר, ר' ישראל סלנטר,<sup>259</sup> רואה ר' יוזל את האדם כזירת מאבק נצחית בין שני כוחות עיקריים: השכל — והרצון, או היצר. הרצון מזוהה בדרך כלל עם הנטיות הטבעיות של האדם (ולכן מדבר הסבא מנובהרדוק גם על ה"טבע" או ה"מידות", כמלים כמעט נרדפות לרצון וליצר), ובעיקר עם התאוות למיניהן והמשיכה להבלי העולם הזה, ואילו השכל נועד לגבור על אלה ולהישיר את דרכו של האדם אל המקום שבו ימצא את מה שבאמת טוב לו, דהיינו אל התורה. ואולם, יותר מכל הוגה דעות יהודי אחר מדגיש הסבא

<sup>258</sup> ראה אודותיו: הרב דב כ"ץ, תנועת המוסר, ירושלים תשנ"ו, כרך ד, עמ' 151–290; תיאור נהדר מווית אישית — ראה: זילברג, נובהרדוק (לעיל הע' 257), עמ' 140–150. דרשותיו כנסו ונערכו בספר מדרגת האדם, ירושלים תשל"ו. על רוחן ואווירתן של ישיבות נובהרדוק, מנקודת מבט פנימית-אודתית, ראה: קונטרס חסדי דוד, בתוך: הרב ד' בליאכר, דברי בינה ומוסר, ירושלים תשל"ו. לניתוח היסטורי-חברתי של תפקודן, ראה: D.E. Fishman, "Musar and Modernity: The Case of Novaredok", *Modern Judaism* 8:1 (1988), pp. 41–64 (להלן: פישמן, נובהרדוק).

<sup>259</sup> ראה אודותיו: הרב דב כ"ץ, שם, כרך א; ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ד. הסבא מנובהרדוק לא היה תלמיד של ממש לרי"ס, אך הוא התקרב לדרך המוסר כאשר שמע מפיו סדרה של שיעורים בספר מסילת ישרים (הרב כ"ץ, שם, עמ' 153).

את חוסר האונים של השכל לעומת היצר: השכל פועל באטיות, ואילו היצר מהיר ומתעורר על נקלה; השכל קר ויבש, ואילו היצר חיוני; השכל מודע ומבוקר, ואילו היצר מסתתר ברובד הבלתי מודע, ואף מצניע את מהותו האמיתית. יתר על כן, היצר מגייס לעזרתו את הדמיון, המראה לשכל תמונה מעוותת של המציאות, והוא עלול לשעבד גם את השכל עצמו, כדי שיבנה מערכת של רציונליזציה ואידיאולוגיזציה ("שיטה של עבירה") להצדקת המעשים המונעים על-ידי היצר. התמונה המתקבלת אפוא היא תמונה של נחיתות גמורה של השכל לעומת היצר. האדם הוא בעל "טבע פראי", וחיי מונחים על-ידי הרדיפה אחר "שאלות החומר". בשל כך מתפתחים טיפוסים בני-אדם אשר "עושים בטניהם אלהים ורצונם תורתם" (כלשון "חובות הלכות").<sup>260</sup> הללו סבורים שזה טיבם של ה"חיים" בכלל, אך מי שמתבונן בשאלות אלה במבט האמת מבין אל-נכון, כי לא אלו החיים שעבורם בא האדם לעולם. דבר זה אנו למדים הן מצד "הערת התורה", המלמדת אותנו כי ה' נתן את מצוותיו לבני-האדם כדי שישליטו את השכל על הרצון, והן מצד "הערת השכל", המלמד אותנו שחיים אלה אינם חיים:

וכן מצד הערת השכל מצינו, אשר לא יוכל האדם בשום אופן לעשות הבטן לאלוה והרצון לתורה. כי מה נותנת לו הטבע? רק כעס ומכאובים וקיצור ימיו. כי הנתינות של הטבע לקיחות המה, וכל הטובות — רק נקמות ואכזריות. כי אין לך שונא גדול יותר מרצונו של האדם, כמו שמבואר ב"בן המלך והנזיר", שהאדם בעולמו כמו הכלב שחטף עצם יבש אל שיניו והתמסר בכל התלהטו לאכלו ולהשיג הנאה ממנו. לא הביט על זה שהוא עצם יבש ולא יכול ליתן לו כלום, אלא השתדל בשיניו לנשוך ולמצרץ, עד שיצא לו דם משיניו וכסה את כל העצם היבש בדם שיניו, ואז חטף הכלב את העצם היבש וסוף-סוף השיג מה ממנו. ואמנם כלב הוא, ולא ידע ולא הבין כי הדם הוא רק משיניו ולא נתן לו העצם היבש כלום.

כן האדם רודף אחרי מראה עיניו וטעם רצונו, ורוצה להשיג חיים, והוא משיג ג'כ, אבל מה הוא משיג? כמו הכלב, רק הדם מן שיניו. כי אין הטבע נותנת לו כלום, אלא לוקחת ממנו, וכל התענוג שירגיש האדם

260 ראה: מדרגת האדם, ב, עמ' כב-כג.

מן נתינת הטבע, לא מן הנתינה הוא אלא מן הלקיחה, וכדי בזיון וצער אם יתבונן האדם ממה הוא שמח וממה הוא חי! רק מן המוות שלו ומן האבדון של כוחותיו וטבעיו, ורק ממה<sup>261</sup> שיוליך אותו למקום חושך וצלמוות. זהו נתינת הטבע והטבת הדמיון.

ואם כן, האם נוכל ליקח זה למטרה ולקרא לזה תכלית בחיים? גם אם הבריאה היתה רק למטרת הטבע ולא היתה התורה מעירה לו כלום, היה צריך האדם בעצמו להרגיש, כי התכלית הוא מה שגבוה מן הרצון.<sup>262</sup>

הרדיפה אחר "שאלות החומר" (או, בכינוי המזלזל עוד יותר, "שאלות הבטן") עושה אפוא את חיי האדם לעלובים, מרים ומגוחכים כאחד. האדם הנוכח בעליבותם של חיים אלה מתעורר לחפש את התכלית האמיתית, ולומד כי לא ישיג את ה"חיים" באמצעות מילוי רצונו, אלא אדרבא, באמצעות ביטול רצונו. על-פי משלו של ר' יוזל: "טבע הצבי הוא, בעת שהצייד רודף אחריו להשיגו, בורח הוא ממנו אל היער, ורץ בתוכו להמלט על נפשו, ולפי שיודע שענפי האילנות מפריעים אותו על דרכו, כי יסתבך בהם בקרניו המפוצלות, לכן מיד כשנכנס אל היער שובר מקודם את קרניו באילן, ואחר כך הוא מתחיל לרדף ריצה חופשית".<sup>263</sup> הוא הדין ביחסו של האדם אל היצר: רק "שבירת המידות" — מאבק חזיתי, ישיר, לוחמני ביותר — יוכל לסייע לאדם לגבור על "האורב הפנימי" ולהינצל.<sup>264</sup>

בשלב הראשון של "העבודה המוסרית" (כפי שנתכנתה בנובהרדוק), שומה על האדם לעסוק ב"בירור המידות", דהיינו לבחון את עצמו ואת כוחות נפשו, ולהבין היטב מהם פגמיו וחולשותיו. במסגרת זו עליו לנסות לנתח מהו המניע הנסתר, היצרי, העומד ביסוד כל פעולה שהוא עושה או רוצה לעשות. "בירור המידות" הוא תנאי לשלב הבא, ל"תיקון המידות", שבו האדם לומד לטפל בכוחות שחשף בתוך עצמו. הסבא מנובהרדוק לא האמין בטיפול מתון, אלא בהסתערות רבתי על היצר, על-ידי תרגילים דרסטיים ביותר, שבהם מחונך האדם להתנהג בניגוד לנטייתו הטבעית, ולנסות לעקור מן השורש.<sup>265</sup> שני

261 כצ"ל; ובמקור: "למה".

262 מדרגת האדם, ב, עמ' כג-כד.

263 מדרגת האדם, א, עמ' מ.

264 שם, שם.

265 תרגילים אלה — "פעולות" ו"פרטים" בעגה הנובהרדוקאית — הם שהוציאו לישיבה זו מוניטין של מחזרות. הם פורטו באריכות אצל זילברג, נובהרדוק (לעיל הע' 257), לכל

או משום הטבה; וכו' וכו', "וכהנה רבות אין תכלית למספרן, אשר האדם אשר אינו חושד את עצמו הוא עושה מכל מעשיו 'כולו מצוה'". לעומתו, הטיפוס הדין עצמו לכף חובה נהג להיפך: הוא יודע שההתגדרות היא כדי להיראות נאה בעיני הבריות; קורא בספרים חיצוניים — משום כוח המשיכה של דברי מינות; קורא בספרי עגבים — משום שהוא נמשך אל הבלי העולם הזה; מכבד את הרשע — משום שהשעה משחקת לו, והוא מתפעל ממנו; וכך הלאה, וכך הלאה.<sup>268</sup>

העובדה שקיימות שתי אפשרויות כה קוטביות להסברת ההתנהגות, מכניסה את האדם לספק בדבר האופן שבו יוכל לשפוט אל-נכון את מעשיו. הסבא מנובהרדוק מנסה לחלץ אותו מן הספק. הוא מביא את ביאור הגר"א לפסוק בספר משלי "רע רע יאמר הקונה" (כ, יד). לפי הגר"א, פסוק זה מתייחס לאדם הקונה חפץ, שבעת הקנייה הוא מגנה אותו, אך לאחר מכן, כאשר הוא הולך לביתו, "אז יתהלל לחפצו ויתפאר". הגר"א מפרש דברים אלה כמכוונים גם לקניין תורה ומצוות: בעת שאדם עמל עליהן, עליו להצטער ולגנות עצמו "איך יוכל למצוא הדבר לעשות איכותה, אבל כשאדם הולך לבית עולמו — אז יתהלל".<sup>269</sup> ועוד אומר הגר"א, כי כאשר אדם מגנה את החפץ המוצע לו בראשונה, מציעים לו חפץ טוב ממנו, וכך עד שיגיע לחפץ הטוב באמת, "כן העוסק בתורה ובמצוות הכל מעט ורעים בעיניו, בכדי שיתגבר לעשות טוב יותר, ויאמר 'רע רע' על כל הבא לו לראשונה, כלומר שאין זה כלום ומעט הוא, ולא זהו העבודה אשר בה בחר ה', עד שקובץ ובוחר לעשות טוב הרבה, ואח"כ, שאזל לבית עולמו, אז יתהלל".<sup>270</sup> הסבא מנובהרדוק, המרבה להסתמך על ביאור הגר"א למשלי, מאמץ פירוש זה בשתי ידיים: "הרי לנו מפורש, אשר רק זו הדרך של המבקש לפסול את כל הבא לידו בביטולים קיצוניים... וזו הדרך היא הבטוחה והמובחנת".<sup>271</sup> הווי אומר: על האדם לבטל את הישגיו, או מה שנראה בעיניו כהישגים, בתחום התורה והמצוות, וימשיך לעולם לחפש את החשוק. האפל והמסוכן שבו.

ואולם, גם דברים אלה יש לסייג. בשיחה אחרת מביא הסבא פירוש אחר של

השלב — הברור והתיקון — אינם נפרדים זה מזה, אלא נעשים בצמידות, כל הזמן. תלמידי נובהרדוק נדרשו לקבל על עצמם "קבלות" שיקדמו את תיקון מידותיהם, והללו הוכרו ב"ועדים" שבישיבה. בין השאר אנו מוצאים שם "קבלות" כגון: "שינוי המלבושים" (מלבוש רגיל ללבוש בלוי, למניעת גאווה), "אל תניח דרך חסידות אעפ"י שמלעיגין", "לשייר מועט מכל מאכל שבא לפיו", "להפקיר דברים שלו לגמרי" (למניעת רכושנות), "להניח מכל מאכל שיאכל מעט לשבור רצונו", ועוד חומרות היפר-הלכתיות כיוצא באלה.<sup>266</sup>

שיטת נובהרדוק עומדת בניגוד חריף לשיטה הנגדית שהתפתחה בתנועת המוסר, שיטת סלובודקה, לפיה צריכה העבודה המוסרית להתמקד בראיית "גדלות האדם" (או "רוממות האדם") דווקא, ותהליך התיקון מחייב פעולות סולידיות שמטרתן לסייע בהפנמתה של גדלות זו. בנובהרדוק לא האמינו בחשיפת "גדלות האדם", אלא בחשיפת "הטבע הפראי" של האדם.<sup>267</sup> הסבא מנובהרדוק לא נתן אמן באדם. לדידו, ישנם שני טיפוסים: זה שדן את עצמו לכף זכות, וזה שדן עצמו לכף חובה. הראשון מחפש כל הזמן צידוקים למעשיו, ואילו השני חושד בעצמו ללא הרף ומחפש את ה"נגיעות" המניעות אותו. בקטע ארוך, משעשע למדי, מביא הסבא מנובהרדוק סדרה ארוכה של דוגמאות להתנהגותם של כל אחד מן הטיפוסים הללו הטיפוס הדין עצמו לכף זכות: כאשר הוא מתגנדר — הוא מסביר שהוא עושה זאת כדי להעלות כבודו של בן תורה בעיני הבריות; כשהוא קורא ספרים חיצוניים — הוא מסביר שהוא עושה זאת "כדי לבקשם ולגנותם"; קורא בספרי עגבים — "כדי להכיר החיים לכל ייכשל במצורתו" של היצר; מכבד את הרשע — כדי לא לעורר איבה כלפי בן תורה,

אורך המאמר; פישמן, נובהרדוק (לעיל הע' 262), עמ' 45–56; כ"ץ (לעיל הע' 258), פרקים טז–יט (עמ' 244–209); וכן במקומות רבים בספריו של חיים גראדה. בשנים האחרונות ניכרת מגמה לאסוף את אותן "קבלות", אף של תלמידים אלמוניים, ולהוציאן לאור. נפוצות בהן "קבלות" הנוגעות ללימוד המוסר, וכן לכיצד "פעולות" ו"פרטים" שונים. ראה למשל: צהר ליוסף — פנקס הקבלות והועדים, בני-ברק תשנ"ב; הרב י' בלעד, "מפנקס הקבלות של ועד נובהרדוק באוסטרו-ב, צפונות, י' עמ' צו-ק.

266 בלעד, שם, עמ' ק.  
267 הרב ש' וולבה, מגדולי בעלי המוסר בימינו, טוען כי בעצם אין מדובר בשתי שיטות שונות, אלא בשני צדדים שונים שקיימים — שניהם כאחד — בטבע האדם, וכל אחת מן השיטות נועדה להתאים למצבים שונים בחייו של אדם (ראה: הרב ש' וולבה, עלי שור, חלק שני, ירושלים תשמ"ו, עמ' קמג); אך דומה כי פרשנות זו איננה הולמת את פשט כתיבתם של בעלי המוסר משתי האסכולות כאחת.

268 מדרגת האדם, ב (לעיל הע' 258), שם, עמ' צד–צח. הבאתי כאן רק דוגמאות אחדות.

אך הסבא מאריך מאוד בשתי הרשימות, מה שמגדיל את האפקט הסרקסטי של הקטע.

269 ביאור הגר"א למשלי כ, יד; מובא במדרגת האדם (לעיל הע' 262), עמ' צח.

270 ביאור הגר"א, שם.

271 מדרגת האדם, שם.

הגר"א לשני מאמרי חז"ל קרובים, המתייחסים שניהם לדרגת הוודאות הנדרשת מן האדם כאשר הוא מכריע בדבר הלכה. במקום אחד דרשו חז"ל את הפסוק "אמר לַחֲכָמָה אַחֲתִי אֶת" (משלי ז, ד): "אם ברור לך כאחותך שהיא אסורה לך — תאמר, ואם לאו — אל תאמר".<sup>272</sup> במקום אחר דרשו חז"ל את הפסוק "דינו לבקר משפט" (ירמיהו כא, יב): "אם ברור לך כבוקר — תאמר, ואם לא — אל תאמר".<sup>273</sup> על-פי הגר"א, שתי הוודאויות שדורשים חז"ל לצורך פסיקת ההלכה, הן בשני התחומים שעליהם דיברנו לעיל: ידיעת הדין והכרת ה"מילי דעלמא", דהיינו המציאות במכלול רחב. ידיעת הדין, מעמיקה ככל שתהיה, איננה מספקת ואיננה מועילה, אם אין בצדה הכרה טובה של ה"מילי דעלמא" הקשורים לאותו הדין. כך לגבי ההלכה כולה, והסבא מנובהרדוק מיישם את ההבחנה גם ל"ענייני המידות":<sup>274</sup> כל אדם יודע את שבחן של המידות הטובות ואת גנותן של המידות הרעות, אך אינו שופט נכון את המציאות. ובתחום המידות התוצאה חמורה במיוחד, משום שהן עצמן אינן טובות או רעות, "כי אין טוב ואין רע במידות... כי כולן טוב וכולן רע".<sup>275</sup> יש מקום שבו ראוייה הרחמנות, ויש מקום שבו ראוייה האכזריות, וכך הלאה. המידה נידונה כטובה או כרעה לא על-פי תוכנה העצמי, אלא על-פי המציאות שבהן היא מיושמת. השימוש במידה פלונית במקום המתאים לה הוא הערשה אותה לטובה, והשימוש בה במקום שאיננו מתאים לה — ערשה אותה לרעה.

הוא הדין, אומר הסבא, במידות החשד והאמון. שתיהן מידות, ושתייהן צריכות שימוש. אם ייעשה בכל אחת מהן שימוש במקום הראוי לה — תצמח מכך טובה, ואם לאו — תצמח רעה: אם ימעט בחשד — "אז אין גבול למכשולים שלו", אך גם אם יפריז בחשד "אז יוצא חסרון מזה".<sup>276</sup> בכך, לכאורה, נסוג הסבא מנובהרדוק מן ההטפה החד-משמעית לטובת מידת החשד, אותה ראינו לעיל. ואולם, מהו קנה המידה לפיו יקבע האדם היכן לנהוג במידת החשד והיכן במידת האמון? לכך אין תשובה מדויקת. ר' יחל אומר רק זאת, כי התורה עצמה — והכוונה בעיקר לתורת המוסר בגירסת נובהרדוק — היא

<sup>272</sup> שבת קמ"ב ע"ב. וראה עוד: תנחומא משפטים, ו; תענית ז ע"ב.

<sup>273</sup> סנהדרין ז ע"ב; תנחומא, שם.

<sup>274</sup> מדרגת האדם (לעיל הע' 262), ב, עמ' רו.

<sup>275</sup> שם, שם.

<sup>276</sup> שם, עמ' ריב. ככל הנראה הכוונה היא לכך שהדימור השלילי ידכא את האדם כליל ויפגע במוטיבציה שלו לחקיקן עצמו.

הנותנת את קנה המידה, והפעלתו הנכונה מצריכה "לבקש הרבה ולברר הרבה, וזה שאמרו חז"ל: 'אם ברורה לך כבוקר', שצריך להכיר המילי דעלמא של כל דבר".<sup>277</sup> אכן, גם עניין זה איננו קל, שהרי המציאות מורכבת ומעוררת ספקות רבים. הסבא עצמו עומד על כך שתשובתו מצריכה הסבר:

ואיך באמת יכול להיות בירור בבחירת האדם? כיון שיש בכל דבר מבוכה גדולה ושבילים רבים, איך יכול לצאת מידי ספק? דבר זה הורנו חז"ל באותם המאמרים עצמם, שאמרו: "אם ברור לך כאחותך וכבוקר — תאמר, ואם לא — אל תאמר". הרי לנו, שצריך האדם למסור עצמו לגמרי אל התורה. ומה נקרא לגמרי? שלא יעשה שום דבר אשר לא יהיה ברור אצלו אשר זה ודאי, אשר כן רוצה התורה. ואיך ידע זאת? אלא שצריך להעמיד גדר זה בכל ספק ומבוכה, כי אם לא יהיה לו ברור אשר התורה רוצה כך, זה גופא יהיה לו לברור שאין התורה רוצה כך.

והסבר הדבר: כיון שטבע האדם נוטה לעשות מודאי איסור — ספק איסור, על-ידי הטעות של המילי דעלמא, ומספק איסור — ודאי היתר, על-ידי טעות כזה, לכן לא יתכן לצאת ידי חובת האמת, מבלי לצאת בקצה השני, אשר מה שלא יהיה ברור לו שהתורה רוצה כך, במצב זה נולד אז מלחמה בין הטבע והשכל. נטיית הטבע נוטה להכריע לצד ההיתר, ושכל האדם מחשב ומפחד, שמא יש בה צד איסור, ויכול באמת לחשוש את עצמו, אשר כל צד ההיתר אין בה ממש זולת נטיית הטבע. לכן, כיון שיכול להיות שהוא נוגע בדבר, שוב לא יכול לבנות על שיקול דעתו כלום, והוא מוכרח להחמיר בספיקות, עד אשר ירגיש בנפשו אשר מצדו לא חס על עצמו כלום, ומסלק עצמו לגמרי, רק אז יוצא ידי חובתו.<sup>278</sup>

צא וראה: הקריאה לאיזון המידות הובילה את ר' יחל אל החיוב להכיר היטב את המציאות; החיוב להכיר את המציאות העמיד אותו בפני בעיית הספק; ובעיית הספק החזירה אותו, בסופו של חשבון, אל מידת החשד (של האדם בו עצמו). נסיונו של הסבא לשמור על האיזון חזר אפוא אל נקודת המוצא הלא-מאוזנת, שבה החשד תופס מקום מכריע.

<sup>277</sup> שם, עמ' ר"ג.

<sup>278</sup> שם, שם.



כפי שניתן לראות, הפתרון לספק הוא החמרה. ואולם, אין זה האופן הרגיל של החמרה מחמת הספק. כפי שראינו לעיל, הספק מתעורר או בדין או במציאות — כך בדרך כלל וכך גם כאן: אך בעוד שאדם מן השורה מוטרד מאי־הבהירות שבדין או מאי־הבהירות שבמציאות — הסבא מנובהרדוק אינו מוטרד מאלה. הוא מוטרד מאי־הבהירות שבנפש האדם, המאפשרת ליצר לפעול את פעולתו. לדבריו, יש מצבים שבהם השאלה החיצונית דווקא ברורה ("ודאי איסור"), ורק היצר הוא המטה אותה אל הספק ("ספק איסור"). הספק החיצוני — בין בדין ובין במציאות — מקורו בספק הפנימי, הספק של האדם בכשרות מניעיו־שלו. ואמנם, מידת החשד העצמי, שסביבה סובב הדיון כאן, היא גופה מידה של הטלת ספק — הטלת ספק של האדם בעצמו וביושרו האינטלקטואלי, וספק זה הוא המביא את הסבא לידי פתרון ההחמרה. דוק בדבר: הסבא אינו מבחין בין דאורייתא לדרכנו, בין מצב של שעת הדחק לבין מצב שגרה, וכיו"ב, וזאת משום ששאלת ההחמרה וההקלה, אף שהיא עולה לגבי עניינים הלכתיים, היא גופה איננה בעיה הלכתית. הוא עוסק בבעיה הנולדת מכוח טבעו הקולקל של האדם, וטבע זה אינו נעשה טוב יותר או רע יותר בהתאם לקטגוריה הנורמטיבית שבה עוסקים. המסקנה המעשית — כדרכה של נובהרדוק — היא קיצונית וגורפת.

הסבא מנובהרדוק דיבר על ספק בדבר־הלכה בכלל, אך ניתן לשער שהתכוון בעיקר לעניינים שבין אדם לחברו. נובהרדוק, כמו זרמים אחרים של תנועת המוסר, התמקדה במיוחד בעניינים אלה, וכאשר דיברו בה על "תיקון המידות", דיברו במיוחד על מידות הקשורות ליחסים בין בני־אדם. כפי שראינו, בהקשר ההלכתי אי־אפשר לדבר על החמרה ועל הקלה במסגרת המצוות שבין אדם לחברו, אבל בהקשר המוסרי הדבר אפשרי, וגם נכון. הדברים אמורים במשנה תוקף כאשר אנו יוצאים מתחום ההלכה ופונים אל תחום החינוך המוסרי, אשר אותו פיתחה תנועת המוסר הליטאית. "שיטת המוסר" (כפי שכונתה)<sup>279</sup> איננה עוסקת בזכויות ובחובות שבדיני ממונות, אלא בתיקון אישיותו של הפרט.<sup>280</sup>

279 להסתייגות ממינוח זה כחוגי תנועת המוסר עצמה, ראה: הרב ש' וולבה (לעיל הע' 267), עמ' קמא-קמר.

280 מכאן האופי האינדיבידואלי החזק של שיטת המוסר. ואמנם, על מימרו זה שלה עלו ביקורות גם מתוכה. ראה את רבני ר' רוד קרונגלאס, שהיה משגיח בשיבת נר ישראל בכולטימור ומבעלי המוסר בעולם הישיבות בארה"ב ברוד הקודם: הרב ר' קרנאגלאס, שיחות חכמה ומוסר, תשנ"ג, חוברת ר', עמ' 24-39.

לפיכך אין לומר בה, כי החמרה עם ראובן היא הקלה עם שמעון, או להיפך; אדרבא, מבחינה מוסרית נתבע האדם ליטול על עצמו את הקושי ולהביא על חברו את ההנאה. "הגשמיות של חברך היא הרוחניות שלך", טען ר' ישראל סלנטר, ובמקום אחר הסביר, כי בנוהג שבעולם אדם דואג לגשמיות של עצמו ולרוחניות של חברו ואילו על־פי התורה, צריך אדם לנהוג להיפך — לגשמיות של חברו ולרוחניות של עצמו.<sup>281</sup> בנובהרדוק הדגישו ערכים אלה ביתר שאת.

ולבסוף, אפשר להסביר את נטיית ההחמרה גם במימד אחר, חברתי יותר: בנובהרדוק לא שמו דגש על הלמדנות. כפי שראינו לעיל בקטע מ"צמח אטלס", הלמדן נתפס כמי שמתייגע על עניינים נעלים, אך הללו לא יוכלו לסייעו במלחמת היצר, והוא אף עלול להיעשות "חכם להרע".<sup>282</sup> ה"נגיעות" המסלפות את שיפוטו של האדם פגעו והשפיעו אף על גדולי עולם, ושום תלמיד־חכם איננו מחוסן מפניהם.<sup>283</sup> הערך העיקרי בנובהרדוק היה אפוא לימוד המוסר ולא החרפות בפלפול ובסברה, ועיקר המרץ הופנה לתחום זה.<sup>284</sup> דא עקא, בשל אי־ידיעה עלולים היו אנשי נובהרדוק להיכשל בסטיות מן הנורמה ההלכתית, במיוחד בעניינים שבין אדם למקום — והיו אף שהאשימו אותם בסטיות כאלה.<sup>285</sup> — מתוך תירוצו של "הקלה בספקות". הפתרון המחמיר סייע לצמצם תופעות מסוג זה: אי־ידיעה איננה צריכה לשמש הצדקה להקלה, אלא להיפך, מניע להחמרה — גם במצוות שבין אדם למקום. ההחמרה הנובהרדוקאית יכולה אפוא לשמש דוגמה לאותו סוג של החמרה שר' צבי אלימלך מדינוב גינה ושלל: החמרה הפוטרת את האדם מן העמל שבלימוד ההלכה והתרת הספקות, ומהווה "פתרון קל" למתלבט.

הסבא מנובהרדוק נפטר בחורף תר"פ (1920), ממחלת הטיפוס שנגפה את תלמידיו, לאחר שהתעקש לטפל בהם בעצמו. יום פטירתו, י"ז בכסלו, היה

281 ראה בשינוי נוסח: הרב רב כ"ץ, תנועת המוסר (לעיל הע' 258), א, עמ' 280-281.

282 לעיל ליד הע' 257.

283 על עמדה זו, ועל השוואתה לגישות אחרות בתנועת המוסר, ראה: ת' רוס, "תנועת המוסר והבעיה ההרמנויטית בתלמוד תורה", תריכ"ז, נט (תש"ן), עמ' 191-214.

284 ראה: פישמן, נובהרדוק (לעיל הע' 258), עמ' 43.

285 ראה: חזון איש על אמונה ובטחון, ירושלים תשנ"ז, פרק ר', יח-יט. מן המפורסמות שהביקורות שבחלק זה של הספר מכוונות כלפי אנשי נובהרדוק. וראה: L. Kaplan, "The Hazon Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy", in: J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition — Jewish Continuity in the Modern Era*, New York and Jerusalem (להלן: קפלן, חזון איש) בעמ' 159-160, 163.

בנובהרדוק יום של התעוררות מוסרית, שצוינה בין השאר בדרשת הספד לזכרו. באחת מדרשות אלה אמר תלמידו, ר' אברהם זלמניס:

יש המדליק נר בשוק; פעולה זו אינה ניכרת כל כך. אבל מי שמדליק אור גדול במבואות האפלים, כדי שאנשים לא ינזקו בלכתם באפילה — הוא מבצע פעולה גדולה מאוד. אדמו"ר זצלה"ה [הסבא מנובהרדוק] הדליק נר גדול לא רק בשטחים הגלויים, אלא בעיקר במבואות האפלים של חיינו, ועל ידי כך הוא גילה מסתורי הנפש, שלא יישאר שום דבר בלא בירור אמיתי וממצה, אלא הכל, כל מקום, יואר באור בהיר, כדי שהכל יהיה ברור לכולם בכלל ולכל אחד בפרט, כל מצפוני הלב, כל נגיעה אישית תהיה ברורה וגלויה לכל אחד.<sup>286</sup>

אפיון זה של הסבא הוא העומד ביסוד גישתו בעניין החמרה. אין זו החמרה מן הסוג הרגיל, האופייני לבעלי ההלכה. עם זאת, ייתכן שאותה רגישות לצדו האפל של האדם, הפועלת אצל הסבא מנובהרדוק כמניע עיקרי, תופסת גם אצל בעלי ההלכה מקום כלשהו, ולו אך קטן הרבה יותר מאשר אצל הסבא. בייחוד אמורים הדברים בהחמרה מטעמי מדיניות הלכתית. טול, למשל, את החת"ם סופר, שאת דרכו ניתחנו לעיל. כפי שניסינו לשער, דרך ההחמרה משמשת אצלו כמסגרת לביעור הקוצים מן הכרם האורתודוקסי, אך בה בעת ניתן לשער, כי היא משמשת גם כלי בקרה בתוך המחנה האורתודוקסי פנימה. כאשר הרוחות הרעות המנשכות בחוץ הן כה חזקות ורבות עצמה, אין ספק שהן מגבירות את נטייתו הרעה של האדם מישראל לכיוון,<sup>287</sup> דהיינו להקל, ותפקידה של ההלכה לעת כזאת הוא — כמו ברפואת המידות של הרמב"ם<sup>288</sup> — להטות אותו אל הצד הנגדי, דהיינו להחמיר, כדי שבסופו של דבר יתיישר בקו האמצע. גם אצל הפוסקים הנוקטים החמרה מטעמי מדיניות הלכתית יש

<sup>286</sup> מובא בתוך: גרילי אש (הרב ב"צ ברוק, עורך), 'ירושלים תש"מ, עמ' נח. לנוסח רומה, ככל הנראה מעובד מתוך הנ"ל, ראה: ר' אברהם זלמניס, תורת אברהם (הרב ב"י זילבר, עורך), בני ברק תשנ"א, עמ' י.

<sup>287</sup> כפי שניסח זאת בשנות השלושים של המאה ה' ר' אלחנן וסרמן, בשם החפץ חיים: "יש לזכור ההבדל הגדול בין היראים להחופשים, שהחופשים המה חפשים גמורים אבל היראים אינם יראים גמורים, כי בכל אחד מאתנו יש חלק ידוע חפשי (שמעתי מהקדוש בעל ח"ח [=חפץ חיים] ז"ל)".

<sup>288</sup> ראה: רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ד; הלכות דעות ב, ב. על השימוש ברעיון זה בנובהרדוק, ראה: זילברג, נובהרדוק (לעיל הע' 257), עמ' 145.

אפוא הנחה בסיסית לגבי חולשתו הרוחנית של האדם הממוצע, אשר ההחמרה באה לאזנה.

יתרה מזו: ד' פישמן טען, כי דרכה של נובהרדוק היא תוצר מובהק של העידן המודרני. לדעתו, נובהרדוק דמתה לתנועה מהפכנית, הן מבחינת הרדיקליות של המסר והן מבחינת הלהט של מבצעיו, ואף נקטה שיטות פעולה של תנועות מהפכניות, מבחינת הארגון וההתפשטות. בכך הציבה את עצמה כאלטרנטיבה חרדית לתנועות המהפכניות שמשכו את לב הנוער היהודי במזרח אירופה. ההבדל העמוק — והמודגש — בין אלה לאלה היה, שהתנועות המודרניות פנו למהפיכה חברתית-חיצונית וראו בה את הפתרון לכל הבעיות, ואילו בנובהרדוק הציעו מהפיכה אישית-פנימית, וראו בה את הדרך לשיפור מצבו של האדם.<sup>289</sup> אכן, מבחינות רבות יש בה כדי לשמש תריס בפני הסיכונים החיצוניים, ואולם, כפי שהרגישו אישים אחדים בתוך המחנה החרדי, יש בה עצמה פוטנציאל מערער, שסכנתו אינה מבוטלת, שהרי היא דוחקת הצדה את מעמדה של ההלכה ככלי מרכזי בהכוונת חיינו של היהודי, ומציעה תחתיו כלי פסיכולוגי-חינוכי-מוסרי. כלי זה מורה לו בדרך כלל להחמיר, אך מדובר בהחמרה המשתררת אותו מן הצורך לברר את הדין ממקורותיו ולהכניע את עצמו למרותו, ובעצם כמעט שעושה אותו למיותר. היא מציבה תחת האתגר של קיום הדין את האתגר של תיקון המידות,<sup>290</sup> משל היו הוראותיה של תורת ה' מסיני מתונות ופשרניות מדי עבור רוחם הסוערת של אנשי נובהרדוק. אחד מאלה שהרגישו בתופעה זו ובסכנותיה היה ר' אברהם ישעיה קרליץ, ה"חזון איש", שלעיל ראינו את הביטוי הבלטריסטי לביקורתו. להלן נראה, כי החזון איש עצמו נטה גם כן לכיוון ההחמרה, אך היתה זו החמרה מטיפוס אחר. אך לפני כן נידון בסוג אחר של החמרה, היא ההחמרה הבריסקאית.

<sup>289</sup> פישמן (לעיל הע' 258), לאורך כל המאמר, ובמיוחד בפרק החמישי, עמ' 51–59. <sup>290</sup> זהו רק היבט אחד של ביקורת החזון איש כלפי נובהרדוק, וכלפי תנועת המוסר בפרט. ראה אודותיו: קפלן, חזון איש (לעיל הע' 285), לאורך המאמר כולו, ובפרט בעמ' 157–163. על-פי ניתוחו של פרופ' קפלן, התנגדותו של החזון איש לדרך המוסר נבעה מכך שהיא פותחת פתח רחב מדי, שלא מדעת, לאישיותו של הפרט ולרוחו האוטונומית, בעוד שהחזון איש דגל באתוס של הכנעה גמורה להלכה. טענה זו ממצה לכל היותר צד אחד בביקורתו של החזון איש, שיש בה עוד טענות תיאולוגיות וחינוכיות רחבות יותר, ואשר גם אנו לא נכנסנו כאן בעובי קורתן. עוד בעניין זה ראה: הרב דב כ"ץ, פולמוס המוסר, ירושלים תשל"ב, עמ' 251–252, 290–294, 301–311.

## ז. החמרה בשל אופיה הנוקשה של המצווה: הרב מבריסק

לאחרונה יצא לאור הספר "עובדות והנהגות לבית בריסק"<sup>291</sup> ובו אוסף של סיפורים וזכרונות על רבני משפחת סולובייצ'יק, ובעיקר על ה"בריסקער רב", ר' יצחק זאב סולובייצ'יק, המכונה "ר' וולווילה" (1887–1960). כל הסיפורים כתובים בסגנון החרדי המקובל, ההגיוגרפי, ורבים מהם מדגישים את "דקדוק הדין" של ר' וולווילה ואת חומרותיו.<sup>292</sup> מבין הסיפורים בחרתי את הסיפור הבא, אשר – כמוהו כשאר סיפורי הקובץ – אין לנו כל בטחון באמיתותו,<sup>293</sup> אך גם אם אין הוא אמת בכל פרטיו, דומני כי הוא מיטיב לשקף את הטיפוס של המחמיר בכלל והמחמיר הבריסקאי בפרט. גם סיפור זה עוסק בחג הפסח, המשמש קרקע נוחה להדגמת עניינים הקשורים בהחמרה. וזה לשונו:

שמעתי מעשה נורא מחכ"א [=מחכם אחד] שליט"א ששמע דברים מהגה"צ רבי משה יהושע לנדא זצ"ל, ומעשה שהיה כך היה:

ידועים הדברים דלאחר שהיה גומר מרן הגרי"ז [=הגאון ר' יצחק זאב] זצ"ל את "אפיית המצות", אשר כמה וכמה שבועות קודם לכן כבר היה טרוד ומודאג במצוה, היתה נחה עליו נהרה של שמחה ורוגע נפשי...<sup>294</sup> והיה נוהג בכל שנה לעלות לפוש מעט בבית המדרש דחסידי קרלין, שהיה בקרבת מקום לאפיית המצות...

שנה אחת, כאשר עלה לפוש מעט בבית המדרש, שאלו אותו כמה חסידים, "מה עושה הרב מבריסק כזה עניין גדול מאפיית המצות... והרי

<sup>291</sup> ש"י מלר, עובדות והנהגות לבית בריסק, חלקים א–ב, ירושלים תשנ"ט; חלקים ג–ד, ירושלים תש"ס.

<sup>292</sup> ראה למשל: שם, א, עמ' קצג–ריט. ראה גם: הרב א"מ שך, "דברי הספר", בתוך: רבותינו (בעריכת הרב י"א וולף), בני-ברק תשל"ה, עמ' קנג.

<sup>293</sup> כבר הודיענו אחד מגדולי התורה שבדור הקודם, ר' יעקב ישראל קנייבסקי (ה"סטייפלר"), עד כמה יש לפקפק בסיפורים אודות גדולי הדורות הקודמים: "...ידוע תדע שרוב המעשיות הנרפסות הם בדויות, ואפילו מיעוט המעשיות שיש בהם קורטוב של אמת מ"מ [=מכל מקום] הסגנון וההסברה של המעשה כל אחד בודה מה שעולה על דמיונו ועל ידי זה מתבלבל ומתהפך העניין והכוונה האמיתית" (הרב י"י קנייבסקי [הרב א"י קנייבסקי, עורך], קריינא דאיגרתא, ח"ב, בני-ברק תש"ן, עמ' יט). כמעט למותר לציין, כי דברים אלה לא מילטו את ה"סטייפלר" עצמו מהיות נושא לספרי מעשיות ושבחים...

<sup>294</sup> שלוש הנקודות, כאן ולהלן – במקור. נוהג קלוקל זה, לפזר שלוש נקודות גם במקום שאינן נדרשות, ריח מאוד בספרות השבחים החרדית בדור האחרון.

גם אנו רואים את האדמו"רים שלנו, שגם הם אופים מצות וכו', אולם אינם עושים עניין מכל זה..."

שמע מרן הגרי"ז זצ"ל את שאלתם, וכשכולו להט קדושה ענה ואמר, "הסכיתו ושמעו. בידוע הדבר, שכאשר עושים ל"ע [=לא עלינו] ניתוח לאדם, צריך להקפיד עד מאוד שחדר הניתוח יהיה אטום, וכן יהיה נקי ומצוחצח, ממש 'סטריילי', וכל הרופאים והאחיות הנכנסים לחדר הניתוח חובה עליהם להיות עם מסכות על פניהם וכפפות על ידיהם וכו' וכו'..." וכל כך למה?...

כי כשעושים ניתוח, ופותחים את חלל גוף האדם, הרי זה מסוכן עד מאוד שלא ייכנסו חיידקים לגוף, ועל כן צריך להקפיד ולהישמר שבחלל החדר לא יהיו שום חיידקים ודומיהם..."

סיים מרן הגרי"ז את דבריו, והרעים בקול קודשו: "חמץ – זה חיידק, וחיידק זהו כרת... וכמה שעושים ומדקדקים בשמירת המצות ואפייתן, אין זה מספיק... ויש לחוש ולהשמר ככל שיכולים..."

דבריו החוצבים להבות של מרן הגרי"ז זצ"ל, שנאמרו מתוך לבו הזך והטהור, הותירו רושם עז על כל השומעים...<sup>295</sup>

אין להעמיס במעשייה פשוטה זו יותר ממה שיש בה, ובכל זאת, כדאי להקדיש לה ניתוח ספרותי קצר. ראשית, היא משקפת את אוירתה של ההחמרה: לפני עשיית המצווה, הרב מבריסק "טרוד ומודאג"; אחרי עשייתה – "נחה עליו נהרה של שמחה ורוגע נפשי".<sup>296</sup> מעבר לכך, יש כאן נקודה נוספת: הדימוי שנוקט הרב מבריסק במשל שלו הוא דימוי של דבר-מה "סטריילי". דומני, כי דימוי זה איננו סתמי, ויש בו כדי לשקף את תפיסת המצווה של הבריסקאים בכלל. להלן עוד נחזור אליו.

אנשי בריסק (הן הרבנים והן התלמידים) ידועים בחוגי הישיבות בעיקר בזכות דרך הלימוד הייחודית שפיתחו ("הדרך הבריסקאית"), אשר קנתה לה מקום של

<sup>295</sup> מלר, עובדות והנהגות (לעיל הע' 291), א, עמ' קצה–קצו.

<sup>296</sup> מכאן אתה, למד, כי ר' וולווילה יכול היה להיות שקט, שעשה את המצווה כדבעי. ואולם, דבר זה עומד במתח, אם לא בסתירה, לאחר המשפטים האחרונים של הסיפור, ולפיו "כמה שעושים ומדקדקים בשמירת המצות ואפייתן, אין זה מספיק". מכאן נובע, כי גם לאחר כל הדקדוקים יש עוד מקום לדאגה, שמה הוחמץ (תרתו משמע) דבר-מה. בפועל, הבריסקאים ידועים כמי שתחושת המתח שולטת בקיום המצוות שלהם, ולא תחושת השמחה.

כבוד בין הלומדים, אך גם בשל חומרותיהם המפלגות. השאלה הנשאלת היא, אם אפשר למצוא קשר בין שני המאפיינים הללו. לכאורה, דרך הלימוד עוסקת בצד התיאורטי של לימוד ההלכה (ובייחוד בעולם הישיבות הליטאיות, שבהן אין הלימוד מכוון למסקנה המעשית) ואילו החומרות נוגעות לצד המעשה של קיום ההלכה, ואשר על כן אין מקום לקשור בין השניים.<sup>297</sup> ואולם, בסופו של דבר, שתי התופעות יצאו מאותו בית מדרש, מאותם דפוסי-אישיות ומאותה תודעה דתית, וניתן אפוא להניח כי הקשר ביניהן איננו מקרי. בשורות הבאות ננסה להראות, כי קשר זה אכן קיים, גם אם אין הוא מנוסח באופן מודע ומפורש על-ידי הבריסקאים עצמם.

דרך הלימוד הבריסקאית תוארה והוסברה מכמה זוויות מעניינות:<sup>298</sup> הרב ש"י וווין ואחרים תיארו אותה מנקודת המבט הלמדנית-מסורתית;<sup>299</sup> נ' סולומון תיאר אותה מנקודת מבט מחקרית-אקדמית, תוך הזקקות להשוואות מן הלוגיקה ומתורת המשפט המודרנית;<sup>300</sup> אך דומה שהתיאור הידוע מכולם הוא זה של הרב י"ד סולובייצ'יק, נכדו של ר' חיים מברסק, שתיאר אותה מנקודת מבט תיאולוגית. כוונתי בעיקר לשתי מסותיו, "איש ההלכה" (תש"ד)<sup>301</sup> ו"מה דורך מדוד" (תש"ך), שהיא דרשת-הספד לזכר דודו, הגרי"ז.<sup>302</sup> על-פי תיאורו של הרב סולובייצ'יק, "איש ההלכה" הוא דרך ממוצעת בין

297 יתר על כן, ניתן בהחלט למצוא אנשים המיישמים ררך קבע את הניתוח הבריסקאי ואינם מקיימים אף חומרה אחת מחומרותיהם של הבריסקאים.

298 כוונתי כאן לתיאורים המאפיינים אותה מבחינה תוכנית. בנוסף על אלה היו שתיארו את תפקודה ההיסטורית-חברתי בעולם הישיבות. ראה בעיקר: ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשנ"ה, עמ' 111–113.

299 הרב ש"י וווין, אישים ושיטות, ירושלים (ללא ציון שנה), עמ' 39–86. ראה עור: M.E. Wachtfogel, *The Brisker Derech*, Jerusalem 1993.

300 N. Solomon, *The Analytic Movement — Hayyim Soloveitchik and His Circle*, Atlanta, Georgia 1993, pp. 119–120. ראה גם את מאמריו בנושא זה (שמרבותם כונסו אל תוך הספר): (1973), *Dine Israel*, IV (1973), pp. LXIX–CVI (מאמר זה הופיע גם בעברית, עם תוספות שונות: נ' סולומון, "חילוק וחקירה: עיון בשיטת הלימוד הליטאית בישיבות", מדור דור, א (תשל"ט); וכן, בשינויים אחרים, בפרק 6 של ספרו הנ"ל, בהע' 289); (1975), *Dine Israel*, VI (1975), pp. LXIII–CIII; Idem, "Concepts of Zeh Neheneh in Analytical Jewish School", *Law Annual*, III (1980), pp. 49–62; Idem, "Anomaly and Theory in the Analytic School", *The Jewish Law Annual*, VI, pp. 126–147.

301 הרב י"ד סולובייצ'יק, איש ההלכה, ירושלים תשל"ט.

302 הרב י"ד סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 57–97.

"איש הדעת" (כלומר, איש המדע), השולט במציאות על-ידי הכנסתה לתבניות סדורות ומופשטות, לבין "איש הדת", הקולט את המציאות מצדה החווייתית, האחרות, ומתפקד על היסוד הטרכנודנטי שמעבר לה, המציץ אליו בדרך הבלתי אמצעית של ההתגלות. איש ההלכה — הלמדן הבריסקאי — נוטל את חומר עיונו מן ההתגלות, אך מטיל עליה צורה סדורה ומופשטת כעין זו של איש המדע. מערכת המצוות נעשית אצלו למערכת מופשטת של מושגים אידיאליים, "טהורים", אשר — בדומה למערכת הקטגוריות הקנטיאניות — הוא מטיל אותה על המציאות. כאן יש להדגיש: אמנם מערכת הקטגוריות ההלכתיות מוטלת על המציאות, אך היא נבנית א-פריורי, במנותק ממנה. איש ההלכה "בונה לו עולם אידיאלי, מסודר וקבוע... צר לו צורה אידיאלית, אפריורית, שדעתו נוחה הימנה... וכשהוא רוצה להזדקק למציאות ולהשתמש בתורתו האפריורית והאידיאלית בתחום היש הממשי — אין הוא תאב להכיר את המציאות על-פי עצמה במצב רוח רצפטיבי, אלא הוא יוצר את הדיוקן האפריורי ואת התבנית האידיאלית, ומשווה אותם עם העולם הריאלי".<sup>303</sup>

היו מי שהעירו כי תיאורו של הרב סולובייצ'יק איננו נותן — ואף איננו מתיימר לתת — דין וחשבון ענייני על טיבה של דרך הלימוד הבריסקאית, וממילא גם אין הוא מאפיין אותה באורח מדויק. הרב סולובייצ'יק כתב טקסטים תיאולוגיים, המבקשים לאפיין את החשיבה ההלכתית מבעד לדמותו האידיאלית של "איש ההלכה", ולא טקסטים מחקרניים על דרך הלימוד הבריסקאית. אנשי ההלכה הבריסקאיים — סבו, אביו ודודו — שימשו לו בלי ספק מקור השראה חשוב, אך הוא לא היה מחויב לדרכם באופן מלא.<sup>304</sup> בראש ובראשונה, הדרך הבריסקאית נעדר ממנה כליל המימד התיאולוגי, הכמעט-פיוטי, הנלווה לדמות

303 איש ההלכה, עמ' 27. ראה על כך: א' שגיא, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליבוביץ' כתיאורטיקנים של ההלכה", דעת, כט (תשנ"ב), עמ' 137–147; א' רחנק, "פילוסופיה ומחשבת ההלכה: קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאורקנטיאניים", בתוך: אמונה בזמנים משתנים (א' שגיא, עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 275–306, וכן מראייה מקום המובאים שם.

304 ראה על כך: א' רחנק, השפעות של מודלים פילוסופיים על החשיבה התלמודית של הרב י"ד סולובייצ'יק, עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ו (לא פורסמה), פרקים ג–ד, עמ' 68–123. חלק ממסקנותיו בעבודה זו סיכמן המחבר במאמרו הנזכר בהערה הקודמת, אך ההשוואה המאלפת שערך בעבודת המוסמך בין ררך הלימוד הבריסקאית המסורתית לבין ררך לימודו הייחודית של הרב סולובייצ'יק, המושפעת ממודלים פילוסופיים מערביים — הובאה בו לידי ביטוי מועט, יחסית.

איש ההלכה של הרב סולובייצ'יק. ואולם, גם אלו שתיארו דרך לימוד זו מן הזווית הלמדנית-מסורתית ומן הזווית המחקרית תמימי דעים על כך שהלמדן הבריסקאי תופס את המצווה כמין מושג טהור, בעל גבולות לוגיים חדים וברורים, שאותו יש "לנתח", או לפרק למרכיביו, וכי ניתוח זה איננו מבוסס על זיקה למציאות. בעוד שפסיקת הדין הלכה למעשה מחייבת קישור של הכלל אל הפרט, הלימוד הבריסקאי מתאפיין בהפשטה, דהיינו בעלייה מן הכלל אל הכלל הרחב ממנו.<sup>305</sup>

שני גורמים אלה — העיסוק במצוות במנותק מהיבטיהן הארציים והמינוח הבריסקאי החד (שיש לו אוצר מלים מוגבל למדי, אך שימושי)<sup>306</sup> — משרים את תחושת ה"אנליטיות" שעליה מדברים כל החוקרים המתארים את הלימוד הבריסקאי, דהיינו את התחושה שמדובר בניתוח לוגי של מושגים "טהורים". בפועל, אין מדובר כאן בניתוח לוגי, על כל פנים לא במונח המודרני הצר של המלה, אך יש כאן הבחנות מופשטות בין מושגים, וקביעה ברורה של תחומי כל "דין", מרכיביו וגבולותיו, המצדיקה את האפיון "אנליטי".

כאשר יורדת התפיסה ה"טהורה" וה"מופשטת" הזאת אל עולם המעשה, היא עשויה ליצור את אותו מתח שעליו דיבר הרב סולובייצ'יק מבוססו; כאשר מתח זה איננו לגמרי מודע ואיננו מוצא אפיקי ביטוי תיאולוגיים, הריהו יוצר את אותה תחושה של "סטריליות", אשר אותה ביטא הרב מברסק, ביחס לקיום המצוות המעשיות. המצווה כמוה כיישות ממשית נפרדת, העומדת בפני עצמה, ומנותקת מן הפרט המקיים אותה. התורה נשארת אמנם "תורת חיים", אך בסופו של דבר אין היא מותאמת לאדם ולא צריך למצוא בה התאמה כזו. ראיית המצווה כתחום סגור, שהמקיים את כל מרכיביה המהותיים עומד "בתוכו" והמחסיר אחד מהם נמצא "מחרצה" לו — מציג באור אחר לגמרי

<sup>305</sup> קשה מאוד לעמוד על טיבה של דרך לימוד מסורתית מאמצעות תיאור בלבד. ודמיון, כי מאפייניה ורוחה יכולים להיות מובנים היטב רק למי שהתודע אליה מתוך היכרות ישירה עם חידושיהם של אלו המיישמים אותה, ועוד יותר מכך — למי שיישם אותה בעצמו. הוא הדין, כמובן, בדרך הלימוד הבריסקאית. לאחר התלבטות החלטתי אפוא שלא להביא כאן דוגמאות ולנתחן, הן משום שמלאכה זו כבר נעשתה על-ידי אלו שדנו בבריסק (והקורא מופנה אליהם: לעיל הע' 299–300), והן משום שהרגשתי כי דוגמאות אלה בסופו של דבר אינן מצליחות להעביר כדבעי את מאפייניה של דרך לימוד זו ואת רוחה.

<sup>306</sup> ידועים במיוחד המונחים "שני דינים", "חפצא" ו"גברא", "חלות שם", "יסוד". ראה על אוצר המלים הבריסקאי בספרו של סולומון (לעיל הע' 300), עמ' 177–196.

את המונח ההלכתי-המסורתי "לצאת ידי חובה". תודעת מצווה שבה אין שטח אפור, הגבולות חדים כתער והיא מורכבת מחלקים רבים, וכן האופי הנוקשה וה"סטרילי" של המצווה — כל אלה יוצרים משמעות חדשה לטיבה של ה"חובה", ומתוך כך גם ל"ציאה ידי חובה": אם כדיבור היומיומי יש לכיטוי זה קונוטציה של משוכה נמוכה, מינימלית, שהעושה אותה מבקש לעבור אותה כדי להיפטר מן המצווה וללכת לדרכו — הרי שבלשון הבריסקאית הופכת היציאה ידי חובה לפעולה של "חציית הגבול", מתחום הלא-מצווה אל תחום המצווה. בתפיסת-המצווה הנוקשה של הבריסקאים, היציאה ידי חובה הופכת, לכל הפחות מבחינה פסיכולוגית, למשוכה גבוהה, שהמעבר מעליה איננו קל וטעון שימת לב מרובה.

ראוי לטעון כאן עוד דבר מה. אחד המונחים הידועים ביותר בדרך הלימוד הבריסקאית הוא "שני דינים". מונח זה משמש גם ליישוב סתירות בין שני היגדים, הן בסתירה פנימית בטקסט של אותו אדם (כגון משנה תורה לרמב"ם) והן בסתירה חיצונית בין שני טקסטים של בעלי הלכה שונים, הנראים כחלוקים זה על זה (בייחוד חביבים על הבריסקאים מחלוקות הרמב"ם והראב"ד). אם הסתירה היא פנימית, יטען הבריסקאי בדרך כלל שהסתירה מתורצת בכך שכל היגד מתייחס ל"דין" אחר שבמצווה הנידונה. בעוד שבעלי הפלפול המסורתיים ינסו למצוא פירוש המאחד בין שני ההיגדים, או יטענו שכל אחד מהם מתייחס לנסיבות פרטיות שונות — יטען אפוא הבריסקאי כי שני ההיגדים אינם אלא "חלקים" של המצווה, המתייחסים לשני היבטים שונים שלה, ויש צורך בשניהם כדי לקיים את המצווה בשלמות. הוא הדין, ואף ביתר חריפות, במצב השני, שבו שני ההיגדים הסותרים מופיעים בשני טקסטים של אישים שונים, ונתפסים במבט תמים כמחלוקת. במקרה זה יבארו הבריסקאים כי שני האישים אינם בהכרח חלוקים, אלא כל אחד מהם מתייחס ל"דין" אחר שבמצווה. במצב מעין זה, אם רוצה הבריסקאי לקיים את המצווה בשלמותה — והבריסקאים, כמובן, רוצים בכך — עליו לצאת ידי חובת שתי הדעות, שכן לדידו אין מדובר בשתי דעות נוגדות, שיש להכריע ביניהן את ההלכה, אלא בשני "חלקים" משלימים של אותה מצווה.<sup>306</sup> דוק בדבר: במצב שכזה, היציאה ידי חובת

<sup>306</sup> ואמנם, מצינו כי הבריסקאים לדורותיהם אימצו את "תכונת חסידי אשכנז... לעשות המצוה באופן שכזה, בכדי לחוש לכל שיטות הראשונים" (צ' שכטר, נפש הרב, ירושלים תשנ"ד, עמ' יט–כ), אלא שמשם עולה כי המניע לכך היה הרצון לצאת מן הספק.

שתי הדעות, שהיא לרוב האנשים חומרה שמעבר לדין, היא בשביל הבריסקאי התנהגות לפי הדין;<sup>307</sup> במקום שפוסק אחר היה רואה צורך להכריע בין הדעות, הלמך הבריסקאי רואה צורך לצאת ידי שתייהן. מקרים מעין אלה הם דוגמאות טובות למצבים שבהם דרך הלימוד הבריסקאית משפיעה במישרין על דרך קיום המצוות של הבריסקאים. ודוק בדבר: אין הדבר מחייב בהכרח שהבריסקאי אכן ידון בפועל את הסתירה הפנימית או את המחלוקת כ"שני דינים"; די בכך שדרך חשיבתו ההלכתית בנויה באופן בריסקאי, כדי שכבר יהיה מורגל לנסות ולצאת ידי חובת דעות שונות כאילו היו שתייהן "חלקים" של המצווה הנידונה. הגישה הלמדנית הופכת כאן להלך-נפש העומד בזכות עצמו.

ואמנם, הבריסקאים בדרך כלל אינם רואים עצמם כמי שנוטלים על עצמם חומרות שבנוסף לדין, אלא סבורים שהם מקיימים את הדין עצמו, וחומרותיהם אינן אלא "שלמות המעשה". אדרבא, ר' וולוויליה הכריז על עצמו: "מיר זיינען נישט פון די מחמירים"<sup>308</sup> [=איננו מן המחמירים]. אמנם בקובץ "עובדות והנהגות" הנ"ל מובאת גם שמועה שהרכ מבריסק דווקא המליץ לכל אדם לבנות לעצמו "גדרים וסייגים",<sup>309</sup> אך דומה שמסורת זו, אם היא נכונה, מלמדת על החרגי ולא על הכלל, וגם בו מדובר על פעולה בעלת ערך חינוכי בעיקרו. בקובץ אחר, שיצא גם הוא לאור לאחרונה, מציין העורך כי הבריסקאים הקפידו דווקא ש"לא להחמיר שום חומרות",<sup>310</sup> רק לקיים ההלכה בשלמות, וכל חומרא שהיתה בבריסק היתה רק כשהיה לזה איזה יסוד בהלכה, שע"כ [=שעל-ידי כך] תתקיים

<sup>307</sup> ואמנם, בהספר שנשא ר' רפאל שפירא על הרב מבריסק תיאר כיצד הקפיד "לא רק על קיום עצמם המצוות, אלא גם על דרך קיומם, שהמצווה תהא מבוררת ומיוסרת על פי כל השיטות והדעות ובכל ההידורים שיש בה", ובאופן מיוחד הוא מציין את הידוריו באפיית מצה, בארבעת המינים, בכיבוד אב ואם ובתפילין. והוא מוסיף: "ואם כי הנהגת הבית וההלכה היתה בצמצום, הרי על קיום המצוות, ולא רק על קיומן אלא אף על הידורן, לא היתה שאלה של כסף, או של יגיעה והתאמצות רבה. וסוף כל סוף מה היה רבינו אומר, הוא היה אומר: וכי אני מהדר? הלואי שאצא ידי חובתי שלא יהא עיכובא בקיום המצווה" (ר' רפאל שפירא, "רבן של ישראל", בתוך: רבותינו [לעיל הע' 292], עמ' קסה). ניתן, כמובן, לראות בכך ביטוי של ענווה גרידא, אך דומני כי נכון יותר לראות בכך ביטוי לגישה הרואה את היציאה ידי כל השיטות כחיוב הלכתי ולא כחובה היפר-הלכתית, וטעם הדבר — כדלעיל.

<sup>308</sup> מלר, עובדות והנהגות (לעיל הע' 291), ב, עמ' צו.

<sup>309</sup> שם, א, עמ' רטו.

<sup>310</sup> הכוונה כאן לחומרות שמעבר לדין.

ההלכה בשלמות"<sup>311</sup> להמחשת הדברים הוא מביא סיפור, המזכיר במידה רבה את הסיפור הנ"ל על אפיית המצות:

ומסופר על מרן הגרי"ז [=הגאון ר' יצחק זאב] וצ"ל שא'נחך] שאל אותו: ילמדנו רבינו, מפני מה כבודו כ"כ [=כל כך] מחמיר ומדקדק בכל מצוה, האם לא מספיק לעשות אותה כפי שכ"א [=שכל אחד] עושה? — ענה לו מרן הגרי"ז: "בוא ואשאל אותך שאלה, למה כשהנך הולך לחייט לתפור בגד הנך בורק שכל חלק וחלק, אפי' קטן, יהיה טוב וישר ויתאים בדיוק עם מידת גופך? אלא אם חסר בשלימות חסר במהות כל הבגד. ה"ה [=הוא הדין] בתורה ובמצוות, [כ]שאין כל הרקדוקים — חסר בכל המצוה, זהו סוג מצוה אחרת מאשר מצוה עם כל הרקדוקים. ורקדוקי מצוה אין פי' חומרות והוספות על המצוה, אלא פי' עשיית המצווה בשלימותה, בכל פרטיה ורקדוקיה ממש. ולכן נהגו לומר בבריסק שהם אינם "מחמירים" אלא רק "מדקדקים" לקיים ההלכה בשלימותה, "ואם ברחוב אומרים שאנחנו 'מחמירים' כנראה שיש לבדוק עד כמה מתבצעת ההלכה על-ידי המון העם".<sup>312</sup>

אכן, זוהי אותה הבחנה שנקטנו לעיל בין חומרה המוסיפה על הדין לבין החמרה בדין גופו. ויותר מכך: משל זה, ממש כמו קודמו, נעדרת ממנו כמעט לגמרי תודעת הספק כגורם מרכזי בהחמרה. אכן, גם הבריסקאים מחמירים תדיר כדי "לצאת ידי הספק", אך הדגש איננו על כך. מרכז הכובד כאן הוא על כך שלמצווה "חלקים" רבים — כמו לבגד — ויש להקפיד על כולם באופן דקדקני, כדי "לקיים את ההלכה בשלמותה". אכן, משל הבגד הולם תודעה זו היטב: דקדקנותו של האדם המזמין את הבגד איננה נובעת מכך שהוא מסופק בדבר-מה, אלא בכך שהוא מודע להקפדה הנדרשת כדי לבצע את המעשה הנדרש בשלמות. תודעה זו היא היוצרת את המניע הבריסקאי להחמרה.

מבחינות מסוימות, החומרה הבריסקאית מנוגדת לכל החומרות שראינו עד עתה. אצל כל האישים שסקרנו עד עתה, מצאנו מודעות לכך שהם מחמירים,

<sup>311</sup> "הרשקוביץ (עורך), תורת חיים (ממך הגר"ח מבריסק וצוק"ל), ירושלים [תשנ"ח], על התורה, שמות כד, ז, עמ' פב-פג. העורך מייחס גישה זו לתפיסתו של ר' חיים מבריסק, לפיה יש לקיים את הוראות ההלכה רק מחמת היותן רצון ה', ולא מחמת השפעתן המטאפיסית. וראה לעיל בהע' 307.

<sup>312</sup> שם, בהע' קלט, עמ' פג-פד. ההדגשות — במקור.

מטעם זה או מטעם אחר, ונכונות להודות בכך, במפורש או במשתמע. כאן אנו נתקלים בחומרה המתכחשת לעצמה: אין היא רואה את עצמה כחומרה היפר-הלכתית, אלא כקיום הדין עצמו — אלא ש"בשלמות". מן הטעם הזה, קשה לסווג את החומרה הבריסקאית כחומרה מטעמי ספק. הרב מבריסק היה, אמנם, מלא ספקות אם קיים הכל בדקדוק, אך אין כאן תודעת ספק במובן שדיברנו עליו לעיל, דהיינו של הכרעה בין שתי אופציות (בקביעת הדין או בקביעת העובדה). מאידך גיסא, אף שהספק מתייחס כאן אל הסובייקט המבצע, אין כאן תודעה דומה לזו שמצאנו אצל אנשי נובהרדוק: אין כאן כל עיסוק באדם המבצע או בבעייתיות הפסיכולוגית המביאה לאי-קיום המצווה, אלא רק במצווה עצמה. ההחמרה הנובהרדוקאית נולדת מתוך תחושה של התחבטות אישית בלתי פוסקת עם חולשות האדם: שמא אני, בנגיעותי, עיוותתי את המותר ואת האסור; אצל הבריסקאים, שהתנגדו לתנועת המוסר והיו רחוקים מרוחה,<sup>313</sup> אין כל תחושה של התחבטות שכזו, אלא רק תחושה של מתח (כפי שמוגדר הדבר בסיפור הנ"ל), אשר איננו נובע מאישיותו של הפרט אלא לטיבה של המצווה, ומן הצורך לסגור את כל הקצוות כדי להימנע "בתוך" תחומה. ואמנם, ההחמרה הבריסקאית היא פרי של גישה בסיסית אל המצוות, המקבלות בדרך הבריסקאית ממדים אונטיים כמעט מוחשיים.

דומה שעלה בדינו להוכיח, כי במקרה זה דרך הלימוד העיונית של ההלכה ואופן קיומה למעשה קשורות זו בזו קשר הדוק, שמקורו בתפיסה הבסיסית (הבלתי מודעת, בדרך כלל) של אופי המצווה.

#### ח. החמרה בשל אופיה המרוכך של המצווה: החזון איש

בקיץ תרצ"ג (1933) הגיע ר' אברהם ישעיה קרליץ (1878–1953), החזון איש, ביחד עם אשתו, לארץ ישראל. לאחר כמה שבועות שעשה בדירת ארעי בתל-אביב, ביקר במושב בני-ברק, התרשם ממנה, והחליט לקבוע בה את מושבו. הוא ואשתו עברו להתגורר בדירת שני חדרים שהיתה בבעלותו של

313 ראה: סולובייצ'יק, איש ההלכה (לעיל הע' 301), עמ' 67–69; מלר, עובדות והנהגות (לעיל הע' 291), א, עמ' קס–קסג.

ר' נחמן שמואל מיאדוסר, רב חסידי מוותיקי בני-ברק.<sup>314</sup> מיד עם כניסתו דאג החזון איש להחליף את המזוזות, שהיו כתובות על-פי הנוסח הספרדי-חסידי בצד"י בעלת יו"ד הפוכה.<sup>315</sup> לאחר זמן מועט התוודע אל ר' יעקב הלפרין, מי שעתידי לתמוך כלכלית בכמה ממפעליו החשובים. הלפרין התרשם שמצב בריאותו של החזון איש רופף מאוד, ושמע שהרופאים חייבוהו במנוחה מיידית. הוא הזמין אפוא את החזון איש להצטרף אליו ואל משפחתו לנופש בצפת. החזון איש נענה. "לצפת", כותב בזכרונותיו בנו של ר' יעקב הלפרין, רפאל הלפרין, "נטל עימו ה'חזון איש' מזוזה כשרה, שנכתבה על-פי הכרעותיו להלכה בעניין צורת ה'יו"ד שבאות צד", כדי לקבעה בדרך עראי בדלת האכסניה שהוא עתיד להתגורר בה, בלי שיוזק לבדוק את מזוזותיו של בעל הדירה. כמנהגו בכל מקום השתדל גם כאן לעלות לתורה ולצאת ידי חובת הקריאה רק מתוך ספר תורה שנכתבה בו האות צד"י כנוסח אשכנז".<sup>316</sup>

מהי בדיוק הבעיה שהטרידה את החזון איש? על-פי ההלכה, כתובה האות צד"י שבספרי התורה, התפילין והמזוזות כשילוב של שתי אותיות: נון ו'יו"ד. בהתאם לכך נכתבת צורת האות צד"י בכתב הסת"ם האשכנזי, המכונה "כתיבה תמה", כאשר ראשו של ה'יו"ד הימני פונה שמאלה, כך: צ.

בהתאם לכך פסק גם ר' יוסף קארו בספרו "בית יוסף" כי זוהי צורת האות צד"י הנכונה. ואולם, בכתב הספרדי המסורתי, המכונה "וועליש", נכתבת הצד"י באופן אחר: ראשו של ה'יו"ד הימני איננו פונה שמאלה, אל גוף האות, אלא ימינה, כך: צ. הכתב הקבלי, כפי שהובא בכתבי האר"י, משלב בין כתב וועליש לבין כתיבה תמה, משום שמקצת אותיותיו הולכות אחר זה ומקצת אחר האחר. בעניין הצד"י הוא הולך בעקבות הספרדים. עקב כך, אומצה הצד"י בעלת ה'יו"ד ההפוכה גם ברוב חצרות החסידים.

לכאורה, מחלוקת על קיצו של יו"ד — ה'יו"ד של הצד"י — כפשוטו ממש. לפי הרמב"ם, למשל, ברור שהבדל מעין זה אינו פוסל את הכתיבה. אמנם הוא מורה ש"צריך להזהר בכתיבתן" של האותיות,<sup>317</sup> אך מהמשך הדברים מתברר, כי זהירות זו מתייחסת רק לשינויי צורה מהותיים: שהאותיות לא תהיינה דבוקות זו לזו ושלא תיראה אות פלוגית כאות אחרת, כגון "שלא תדמה ה'יו"ד לוא"ו,

314 הרב ש' כהן ואח', פאר הדור, ב, בני-ברק תשכ"ט, עמ' כז.

315 פאר הדור, שם, עמ' כח.

316 ר' הלפרין, במחיצת החזון איש, תשנ"א, עמ' 60–61.

317 הלכות תפילין א, יט.

ולא וא"ו ליו"ד, ולא כ"ף לבי"ת ולא בי"ת לכ"ף, ולא דל"ת לרי"ש ולא רי"ש לדל"ת, וכן כל כיוצא בזה, עד שירון הקורא בהן.<sup>318</sup> גם כאשר מסכם הרמב"ם את הפרטים המעכבים בכתיבה, הפסולים היחידים שהוא מוצא בצורת האותיות הן "שנגעה אות באות" או "שנפסדה צורת אות אחת עד שלא תקרא כל עיקר, או תדמה לאות אחרת".<sup>319</sup> ברוח זו כתב גם ר' מנחם המאירי,<sup>320</sup> וכן פסקו רבנו אשר,<sup>321</sup> בנו ר' יעקב (בשם אביו)<sup>322</sup> ור' יוסף קארו.<sup>323</sup>

ואולם, לא כך סבר החזון איש לגבי הצד"י. לדעתו, במקרה שאות מסוימת מורכבת משתי אותיות אחרות או יותר – כגון במקרה של הצד"י – יהיו דברי הרמב"ם הנ"ל מתייחסים לא רק לאות השלמה, אלא גם לכל אחת מן האותיות המרכיבות אותה. במקרה של הצד"י: גם הנו"ן וגם היו"ד צריכות להיות ניתנות לזיהוי בתור שכאלה. ומכיוון שבכתיבה הספרדית-קבלית היו"ד של הצד"י פונה ימינה ולא שמאלה, הרי זה בגדר שינוי מהותי בצורת האות יו"ד, וממילא גם שינוי מהותי בצורת האות צד"י, גם אם הצד"י כשלעצמה ניתנת לזיהוי בתור שכזו. מכיוון שהשינוי מהותי, המסקנה העולה היא, כי הצד"י הספרדית-קבלית פסולה לא רק מלכתחילה, אלא גם בדיעבד!

כפי שראינו לעיל, בעת עלייתו ארצה כבר החזיק החזון איש בעמדתו זו; ואולם, עברו כמה שנים עד שניתנה לו הזדמנות לבטאה. היה זה בשנת תש"ט, כאשר הרב אריה לייב פרידמן מתל-אביב כתב את ספרו הקטן "צדקת הצדיק",<sup>324</sup> המוקדש כולו להוכחת כשרותה של הצד"י בעלת היו"ד ההפוכה. בטרם פרסם את הספר, שלח אל החזון איש את תמצית טיעונו וביקש את חוות דעתו. החזון איש ציין בפניו את דעתו, וכך החלה בין השניים התכתבות מאלפת,

318 שם, שם.

319 שם, י, א תת-סעיפים (טו)–(טז).

320 ר' מנחם המאירי, חידושי המאירי לשבת דף קר. ראה: הרב א"ל פרידמן, צדקת הצדיק, ירושלים (ללא ציון שנה; לאחר תשי"ג), עמ' יח, הכותב: "והרי צורת האותיות משתנות ממחור למחור, כגון מצרפת לספרד ודומיהן, ואין שינויין פוסל מזה לזה. ומעתה בהרבה מקומות מצינו קצת צורות באותיות שאין אנו רגילים בהן, ואין אנו פוסלים ספר תורה בכך... וכל שלא נפסדה צורת האות, עד שלא תהא דומה לשום אות או שלא תהא דומה לאות אחרת, אנו אין לנו [לפסול] זה ברוך".

321 תשובות הרא"ש, כלל ג, סי' יא.

322 טור, יורה דעה, סי' רעד.

323 שולחן ערוך, או"ח, סי' לו, סע' א; יו"ד, סי' רעד, סע' ה.

324 ראה לעיל הע' 320.

שיש בה כדי ללמד אותנו כמה דברים חשובים על דרכו של החזון איש בהלכה, ואף על אישיותו.<sup>325</sup>

מן ההתכתבות עולה, כי החזון איש סבר שהצד"י הספרדית היא שיבוש של סופרי הסת"ם. מכיוון שהכתב העברי נכתב מימין לשמאל, נוח לסופרים למשוך את הקולמוס ימינה, כדי לא למרוח את הדיו הטרי, מאשר שמאלה. משום כך היטו רבים מהם את היו"ד של הצד"י לימין, וכך השתרש השיבוש והפך ל"מסורת". שיבוש זה דבר אין לו עם הכתב הספרדי האמיתי, המקורי, שכן עובדה היא כי ר' יוסף קארו, שהיה ספרדי, לא קיבל אותו ובספרו "בית יוסף" הורה לכתוב את הצד"י על-פי מנהג האשכנזים. מבין השיטין עולה, כי החזון איש תולה את האחריות להתקדשותו של השיבוש באר"י<sup>326</sup> (או במי שייחסו לו את דרך הכתיבה), אשר נתן לצד"י המשובשת גושפנקה קבלית שעה שקישר אותה – בטעות – לדברי הוזהר בעניין הצד"י שרצתה כי בה ייברא העולם. אמנם ר' יעקב עמדין והחיד"א, שתיארו את צורת אותיות הכתב הספרדי, הביאו גם את הצד"י בעלת היו"ד ההפוכה כצורה הספרדית הנכונה, אך החזון איש אינו רואה את דבריהם כראיה. לדעתו, "נוסח ספרד שהזכירו החיד"א והגריעב"ץ כונתם בזמנם, והוא עפ"י הקדוש האר"י ז"ל, שהנהיג כן ע"פ הקבלה, ולא נכנסו כאן לחקירות הזמן".<sup>327</sup> לשון אחר, החיד"א והיעב"ץ חיו כבר לאחר שהתפשט השיבוש וזכה להכרה כ"נוסח ספרד", ותיעדו אותו מבלי שבדקו אחריו די הצורך.

מכיוון שמדובר בשיבוש, אין לו דין מנהג ואין מקום להכשירו. לנוכח בטחונו בקביעה כי מנהג הספרדים בשיבוש יסודי, הוא תמה באיגרתו על "תופעה מפליאה, שרובות ישראל מחזיקים תמונה אחרת, ומיחסים להאר"י ז"ל שציוה לשנות".<sup>328</sup> ולמרות זאת, אין הוא מציע לעקור את הספרדים ממנהגם. באיגרת הבאה אחריה הוא אומר: "ואמנם, אם רבבות ישראל עושין כן, לנו לכפוף ראשנו, ולא להרהר על זה, אבל אל לנו לנטות ממנהג אבותינו אנו".<sup>329</sup>

325 ההתכתבות פורסמה במלואה בתוך: פרידמן, צדקת הצדיק (שם). מכתביו של החזון איש בלבר פורסמו בתוך: תשובות וכתבים ממין החזון איש (הרב מ' גריינימן, עורך), בני-ברק תשנ"א [להלן: חזו"א, תשובות וכתבים], סי' ו-יא.

326 ראה למשל ליד ההערה הבאה.

327 פרידמן, צדקת הצדיק (לעיל הע' 320), עמ' פה.

328 שם, עמ' עה.

329 שם, עמ' עז.



טעם הדבר אינו נעוץ בכך שמנהג זה פשט בין "רובות ישראל", אלא, כפי שהוא מצהיר באיגרתו הראשונה אל הרב פרידמן, הוא נובע מהעיקרון (שהחזון איש נאמן לו בעקיבות רבה) לפיו המנהג תקף "כיון שהורו להם חכמי הדורות, וע"ד [=ועל דעת] כן ניתנו המצוות לישראל".<sup>330</sup> המנהג אינו נובע מן ההסכמה השרירותית של המון העם, אלא במידה שהונהג על-פי חכמים.<sup>331</sup> מסתבר, שסמכות חכמים מחייבת גם אם מקורה בטעות, ומכל מקום, סמכות זו היא התנאי למתן גושפנקה מחייבת למנהג.

הרב פרידמן ביקר את דעת החזון איש בחריפות. לדעתו, העובדה שחכמי אשכנז הראשונים אינם מזכירים את הכתב הספרדי מעידה רק על כך שהם לא הכירו אותו. אין מקום לקבוע איזו מסורת היא הקודמת ואיזו מסורת היא בגדר "שינוי", משום שהמסורת המקורית איננה ידועה לנו, וכפי שכתב ר' מנחם עזריה מפאנו, "מטעם זה גם הגאונים הנ"ל כתבו שלא לפסול תמונה זו ולא לפסול תמונה האחרת, כי לא זכינו לקבלה האמתית".<sup>332</sup> דווקא ההסתמכות על חכמי הדורות מחייבת, לדעת הרב פרידמן, לפסוק בעקבות כל אותה שורה ארוכה של רבנים, ובכללם אחדים מגדולי הרבנים האשכנזים, שהכשירו את הצד"י ההפוכה גם לאשכנזים.

אשר לראשית הופעתה של הצד"י ההפוכה בעולם, מתנגד הרב פרידמן לדעה, כאילו האר"י הוא המקור הרבני הראשון הסומך עליה את ידי. אמנם החת"ם סופר ייחס שיטה זו לקבלת האר"י, אך "אין הכוונה שהאר"י"ל המציאו, אלא שהאר"י"ל ציוה לכותבו בכל הנוסחאות".<sup>333</sup> לדעתו, האר"י משקף מסורת ספרדית אותנטית, שרווחה עוד קודם לכן.<sup>334</sup> "ולומר שהאר"י"ל המציא צורת הצד"י"ק ביו"ד הפוכה הוא כמו לומר על יום שהוא לילה ועל לבן שהוא שחור".<sup>335</sup> ובכלל, הוא מקשה, "מי יכול היה להפיס ולהוכיח איזה נוסח היה קודם, שיהי' שייך לומר על הנוסח השני שהוא שינה? — אולי היתה תמונת הצד"י"ק ביו"ד הפוכה קודם, והנוסח האשכנזי שינה?"<sup>336</sup>

330 שם, שם.

331 עיקרון זה עובר כחוט השני באחדים מפסקיו הנודעים ביותר של החזון איש. ראה למשל: "קונטרס השיעורים", חזון איש על או"ח ומרדכי, בני-ברק תשנ"ד, לט, ח.

332 פרידמן, צדקת הצדיק (לעיל הע' 320), עמ' עה.

333 שם, עמ' פב.

334 שם, עמ' צא.

335 שם, עמ' פב.

336 שם, עמ' עה.

המחלוקת בין שני הרבנים הגיעה אפוא למבוי סתום, כאשר כל אחד מהם נותן משקל ראייתי אחר לתוקפה של המסורת הספרדית, לתוקפה של המסורת הקבלית ולחכמי ישראל (בייחוד האחרונים) המתייחסים אל עניין זה. חילוקי דעות אלה מכוונים כולם לבירור שאלה אחת, שהיא שאלה היסטורית ביסודה: האם הצד"י בעלת היו"ד ההפוכה מבטאת מסורת ספרדית קדומה? ובשאלה זו יש ספק, באשר העובדות ההיסטוריות המדויקות אינן מחוורות לאף אחד מן הצדדים. לחזון איש יש השערה היסטורית משלו,<sup>337</sup> ולרב פרידמן — סברה היסטורית אחרת, ודומה כי המחלוקת היא מחלוקת שבמציאות, ולא מחלוקת שבדין. ואולם, כאן מתעוררת שאלה מסדר שני, והיא: כיצד יש להכריע בין המקורות השונים, ואיך יש לפסוק את ההלכה במקום שישנו ספק? זוהי, כמובן, שאלה שבדין. בפתח מכתבו השלישי אל הרב פרידמן אומר החזון איש:

שמחתי מאד על דבריו היקרים, המעמיק להבין דבר דבר על אפנו, אבל ממה שקראתי בין השטין ראיתי לא למותר לבאר עמדתי בזה. קשה להעמיק בכל הלכה והלכה, ומצוות המעשיות, היומיות הזמניות והמקוריות, דורשות פתרון במפגיע, וע"כ אנו מחמירים בספקות ולפעמים סומכים על ספרים ידועים לנו לרבותינו המובהקים, וכמו כן אין לנו הלכה ברורה בהנידון, ובפרט שאין כאן מקום עיון בש"ס ובפוסקים, ולכן אני מחמיר לקחת צ' ביו"ד ישר, שלא ערער עליו אדם, וכן אני מיעץ לאחרים.<sup>338</sup>

דומה שקטע זה משקף את נטייתו של החזון איש "לנער" מעליו את הפונים המתווכחים עמו ולא להיכנס לפולמוסי סרק, הגוזלים מזמנו ואינם מקרבים אותו אל בירור האמת. ואף-על-פי-כן, ייתכן שיש מקום לדייק בלשונו הקצרה. נראה שאפשר למצוא כאן הודאה מסוימת של החזון איש בחולשת טיעונו, ובד בבד ביטוי לגישה הלכתית רחבה יותר. החזון איש ער לכך, שהנושא אינו מחוור כל צורכו — "אין לנו הלכה ברורה בהנידון" — וביטויי ההערכה כלפי הרב פרידמן בתחילת הקטע, הגם שהחזון איש מיהר "לקזז" אותם

337 אכן, החזון איש עושה כאן כמעט דבר והיפוכו: מצד אחד, הריהו מצהיר על עצמו "אין אני רגיל בחיפושם ובחקר קדמוניות, ואני מתנגד לדרך זו כי איננה בטוחה" (חזון"א, קובץ אגרות, בני-ברק תש"ן, ח"ב, לב); ומצד שני, מיד בסמוך לאמירה זו, הוא מתחיל לפתח את סברתו ההיסטורית.

338 פרידמן, צדקת הצדיק (לעיל הע' 324), עמ' עח.

במלות ביקורת,<sup>339</sup> רק מראים עד כמה הבין שעמדת יריבו איננה נטולת טעם. טעמו העיקרי של הקושי הוא, כנראה, העדר ההתייחסות המפורשת לבעיה במקורות ההלכה ("אין כאן מקום עיון בש"ס ובפוסקים"). כפי שראינו לעיל, שתיקתם של המקורות בשאלה הלכתית איננה מתפרשת על-ידי החזון איש כביטוי להיתר. בהעדר מקורות — שהם חומר הגלם ל"עיון השכלי" של הפוסק — נותרת השאלה מחוץ לאפשרות ההכרעה העניינית. במצב שכזה עלינו לפנות אל הכרעה שאיננה עניינית, וכאן מציע החזון איש שתי דרכים: הראשונה, הן בסדר ההופעה והן בסדר העדיפות, היא ההחמרה, אותה תופס החזון איש כדרך הכרעה לגיטימית ואף רצויה במקרים מעין אלה;<sup>340</sup> השנייה, היא הפנייה אל ספרים הנחשבים בעינינו כ"רבותינו המובהקים", דהיינו אל ההכרעה הסמכותית. ברור לחזון איש, כי פתרון זה איננו מבוסס על שיקולים ענייניים, אך הוא פונה אליו משום שאין לו פתרון ענייני. גם נתון זה, אגב, איננו מוחלט: החזון איש איננו אומר כי השאלה בלתי-פתירה, אלא רק זאת, שפתרונה קשה ומצריך חיפוש רב (בהעדר מקורות בש"ס ופוסקים), ולו עצמו אין פנאי לעסוק בשאלות מסוג זה ("קשה להעמיק בכל הלכה והלכה"), משום ש"מצוות המעשיות, היומיות הזמניות והמקריות, דורשות פתרון במפגיע", והוא מעדיף לעסוק בשאלות אלה, שיש לפוסק חומר-גלם לגביהן ולפיכך בעיסוק בהן יש תועלת רבה יותר. את תגובתו לגישת ההחמרה של החזון איש העלה הרב פרידמן בחלק אחר של ההתכתבות ביניהם. אמנם הדיון עבר לנושא אחר, הוא נושא קרצו של יו"ד בסת"ם,<sup>341</sup> אך שני הנושאים מהווים רצף אחד, בשניהם החזון איש החמיר והרב פרידמן הקל, ויש לראות אפוא את הדברים הבאים כמתייחסים למכלול גישותיהם של שני האישים:

כמה אחריות וזהירות צריך בפירוש דבר הלכה הנוגע למעשה, וכמה

339 כמה שורות לאחר פתיחה זו הוא מעיר על דברי הרב פרידמן בנוגע לקדמות המסורת של הצד"י ההפוכה כי "כל דבריו בזה ערובי" (פרידמן, שם, עמ' עח).

340 ראה עוד את מכתבו של החזון איש בעניין אחר (שאינו יודעים מהו, בשל השמטות עורכיו של קובץ אגרות), בו לא מצא התייחסות במקורות ההלכה, ולפיכך הוא כותב: "הלכה זו לא עינית, מפני שאין כאן... סוגיא וראשונים, וחיפוש בספרי הדורות אינו מומחה לכך ואיני סומך על זה, ואני מתנגד לקביעת הלכה עי"ז, ולכן אני מחמיר... ואני פורש מן הספקות ומיעץ אני כן גם לאחרים, ואני חושב שזו דרך נכונה להתרחק מן הספקות ולהחמיר" (חזו"א, קובץ אגרות, ח"ב, כב).

341 כפשוטו! זוהי מחלוקת הראשונים (רש"י, רבנו תם והמהר"ם מרוטנבורג), שלא ניכנס כאן לבעייתיה.

חמור ונורא הכשרת הפסול והתרת האסור ר"ל [=רחמנא לצלן], אבל ברור שלא פחות נורא וחמור הוא גם פיסול הכשר ואיסור ההיתר, כמ"ש [=כמו שנאמר] בוידי הגדול: "את אשר חייבת זיכתי ואת אשר זיכתי חייבתי", ובירושלמי תרומות פ"ד הל' ג': "אמר ר' לעזר כשם שאסור לטהר את הטמא כך אסור לטמא את הטהור".<sup>342</sup>

על דברים אלה של הרב פרידמן אין בידינו התייחסות של החזון איש. ואולם, על הציטוט שהובא בדבריו מתוך הווידי של רב נסים גאון ("הווידי הגדול") מצויה בידינו שמועה, המייחסת לחזון איש פירוש מעניין לנוסח זה. לדברי הפובליציסט החרדי ר' משה שנפלה, התייחס החזון איש אל מילות הווידי — "את אשר החמרת הקלתי ואת אשר הקלת החמרת", את אשר אסרת התרתי ואת אשר התרת אסרתי" — ותמה עליהן: "נשאלת השאלה: בשלמה 'הקלתי את שהחמרת' או 'התרת את שאסרת' — יש בכך חטא ועוון; אולם 'אסרתי את שהתרת' או 'החמרת את שהקלת' — מה פשע יש בכך שאדם מחמיר על עצמו במותר לו?" — על-פי אותו מקור, השיב החזון איש, כי דברים אלה מתייחסים למקום שבו אדם מפרש את גדרי המצווה באורח מחמיר לעילא כדי להראות כי תביעותיה אינן ניתנות ליישום, ובכך להצדיק חיפוש אחר "פתרון" שיבטל אותה למעשה מן העולם.<sup>343</sup>

342 פרידמן, צדקת הצדיק (לעיל הע' 320), עמ' קטו. וראה לעיל הע' 67.

343 הסיפור מתייחס לעמדתו של החזון איש בעניין היתר המכירה בשנת השמיטה, ולפיו אמר החזון איש: "אלא, במה דברים אמורים, כגון אלה הרבנים המצדדים בהתרת איסור שמיטה על-ידי מכירת-הקרקעות המדומה לנכרי, ויחד עם זה הם מוחים בחוקף על כל קולא והיתר בהלכה, אשר ניתן לשומרי שביעית, באופנים שונים. כוונתם ברורה: להוכיח שאין אפשרות לשמור על השביעית כהלכתה, עד שמן ההכרח להזדקק ל'היתר המכירה'. ועל כגון זה יש להתוודות: 'את אשר התרת אסרתי, ואת אשר הקלת החמרת' (פאר הדור [לעיל הע' 314], ג, עמ' רמא). כידוע, ניתן היתר המכירה עוד לקראת שנת השמיטה תרמ"ט, אך הוא זכה לחיזוק ניכר על-ידי הרב קוק, לקראת שנת השמיטה תר"ע. בספרו שבת הארץ, שיצא אז, מבסס הרב קוק את נימוקי ההיתר, מתפלמס עם החולקים עליו, ומפרט את גדרי המלאכות האסורות מדאורייתא, שעליהן אין ההיתר חל. בשנות השמיטה הבאות — תרע"ז, תרפ"ד ותרכ"א — כבר נהג רובו המכריע של הציבור הדתי בארץ על-פי ההיתר (פאר הדור, ג, עמ' רלו). ההנחה היתה, כי במצבו של היישוב באותם הימים לא היתה כל אפשרות מעשית לשמור את השמיטה כהלכתה, ואין מנוס מן המכירה, חרף ההערמה הכרוכה בו. כאשר הגיע החזון איש ארצה, וכיחוד לקראת שנת השמיטה תרצ"ח, נטל על עצמו להילחם את מלחמתה של מצוות השמיטה. לצורך זה כתב שורה של דיונים ארוכים וסודיים, ובהם ביקש מצד אחד להתמודד עם שאלת תוקפו של היתר המכירה, ומצד שני — לפרט את גדרי האיסורים החלים בשנת

דברים אלה מתייחסים אפוא אל אותו וידוי של רב נסים גאון, שאותו הביא הרב פרידמן בפולמוסו עמו בעניין הצד"י, בשינוי נוסח קל. פשט לשונו של הווידוי הוא, ככל הנראה, כפי הפירוש שנתן לו הרב פרידמן: הפוסק מצווה להגיע לאמיתה של תורה, וכשם שהסטייה לקולא נוגדת אמת זו — כך גם הסטייה לחומרא, ושתיהן פסולות באותה מידה. ואולם, בעיני החזון איש אין הסטייה לחומרא פסולה בתור שכזו (אדרבא, הוא מקשה "מה פשע יש בכך שאדם מחמיר על עצמו במותר לו?"), אלא היא פסולה רק מכיוון שהיא עלולה לשמש אמצעי לקולא במקום אחר, כעין "חומרא דאתי לידו קולא" (אם כי אין מדובר כאן במקרה כזה ממש).<sup>345</sup> דברים דומים אמר לפניו הש"ך, שהורה כי "כשם שאסור להתיר את האיסור כך אסור לאסור את המותר... מפני שעל הרוב יש בו צד הקל במקום אחר, והוא חומרא דאתי לידו קולא". והוא מוסיף, כי דבריו אלה חלים גם במקום שנראה כאילו אין החומרא גוררת קולא, כי "אפשר שיתגלגל ויבא קולא עד אחר מאה דברים".<sup>346</sup> אצל שני הפוסקים, החשש מפני ההחמרה כשלעצמה איננו קיים, ואין הם רואים בה סטייה מן האמת ההלכתית. ואם תאמר, כי אין להעמיס יתר על המידה באנקדוטה שאמינותה מפוקפקת, הרי שהחזון איש נותן לאותו רעיון ביטוי מפורש בחידושו. הרמב"ם בהלכות ממרים אומר, כי זקן ממרא חייב מיתה "בין שהיה הזקן מיקל והן מחמירין,

השמיטה. בפסיקתו בעניין זה אנו רואים גישה הפוכה לזו של הרב קוק: בעור הרב קוק התיר את המכירה, הוא נקט פרשנות מחמירה יחסית לגבי גררי המלאכות האסורות — החזון איש נקט עמדה מחמירה כלפי היתר המכירה ושלל אותו מכל וכל, אך השתלח והצליח למצוא צדדים לקולא בגררי המלאכות האסורות. מצדדי ההיתר התפלספו עמו הן בעניין הראשון והן בעניין האחרון. לכאורה ניתן היה לשאול: ניחא לגבי החמרתו, אך מה הפריע להם בהקלותו? — את התשובה מבקש החזון איש לספק בדברים רלעיל.

344 ראה גם דבריו בחזון"א, קובץ אגרות (לעיל הע' 337), ג, ד, בעניין ספר אודות חשבון השמיטה: "כמדומני שהנטי' אל החומרא היתתם מחומרא לקולא בקביעת גררי המשפט במשפטי התורה, בלימודה ובבירור פרטיה".

345 הביטוי "חומרא דאתי לידו קולא" משמש בדרך כלל לציון פסיקה שהיא גופה יכולה להוליד חומרא בדבר אחד וקולא בדבר אחר (חמור מן הראשון, בדרך כלל). למשל: פסיקתו של החזון איש בעניין השיעורים יכלה להיות "חומרא דאתי לידו קולא" (ראה להלן ליד הע' 352). כאן אין מדובר בחומרא הגוררת את הקולא מניהיוביה, בהכרח לוגי, אלא רק בעקיפין, בגרירה סיבתית מסתברת — כלומר, היא רק מעניקה מירה של כוח למצדדי הקולא הנגדרת. וראה לעיל הע' 45.

346 קיצור הנהגת איסור והיתר, שו"ע יו"ד, סוף סי' רמב, אות ט. ראה גם: פיצ'ניק, החמרות (לעיל הע' 2), עמ' מר, המביא לרב ראייה מן הירושלמי.

בין שהיה הוא מחמיר והן מקילין".<sup>347</sup> ועל כך מעיר החזון איש: "הא דחייב במחמיר היינו משום דכל חומרא יש בה קולא".<sup>348</sup> ובהמשך מדגים זאת החזון איש בכמה דוגמאות, וכן אנו מוצאים גם במקומות אחרים בכתביו (וחלקם בעלי עניין רב, כגון בשאלת היחס ההלכתי אל עמי-הארץ והחשודים על השביעית).<sup>349</sup> גם כאן אפוא אין החזון איש פוסל את ההחמרה עצמה; כל פסולתה נעוצה בכך שהיא עלולה להביא להקלה במקום אחר. ואולם, בדברים אלה הולך החזון איש צעד נוסף: לא זו בלבד שהוא מביע את החשש מפני "חומרא דאתי לידו קולא", אלא שהוא מתריע כי "כל חומרא יש בה קולא". אכן, כלל גורף שכזה לא מצינו אצל הפוסקים, וייתכן שגם החזון איש עצמו לא התכוון למשמעות מרחיקת לכת זו (מכל מקום, אין הוא מוכיח את הכלל, אלא רק מדגים אותו). לכאורה, בכך מעמיד החזון איש את עצמו במחנה מתנגדי ההחמרה; בפועל, לא בהכרח כך הדבר: אמנם יש מקרים שבהם הוראה פלונית יוצרת בהכרח החמרה במקום אחד והקלה במקום אחר, ואז יש לוותר על ההחמרה, אך מנגד יש מקרים — והללו הם הרוב — שבהם ניתן למנוע זאת על-ידי שלילת תחולתה של ההוראה על המקרים שבהם היא יוצאת לקולא. אמירתו של החזון איש יכולה להתפרש כקוראת לנהוג בדרך זו האחרונה. משמע, אין החזון איש קורא לפוסק למעט בפסיקה מחמירה, אלא להיות מודע להשלכותיה של פסיקתו ולמנוע את הוצאתה לידו קולא בלתי-רצויה.

347 רמב"ם, הלכות ממרים ד, ב (בסוף).

348 חזון איש על סנהדרין, בני-ברק חשנ"ר, סימן כג, ב, ד"ה ר"מ.

349 ראה למשל: חזון איש על שביעית, יב, ט. החזון איש מנמק שם, מדוע הקלו חכמים למכור לעמי הארץ ולחשודים על המעשרות במקרה שבו ישנו ספק שמא יעשו בנכס הנמכר שימוש אסור. לרבירי, "נראה רהא דהקילו חכמים בספק, אע"ג דספק מכשול וראי אסור ליתן לפני עור והיה ראוי להחמיר בספיקות, [הוא] משום ראם באנו להחמיר בספיקות נמי נעשה מכשול, שנמנע חסד ודרכי חיים ושלום מעצמנו ומהם, והן רק ע"ה [=עמי הארץ], וחייבין אנחנו להחיותם ולהיטיב עמם, וכש"כ שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברין על על 'לא תשנא' ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו (ואף למכור לעכו"ם כן, שגם הן מוזהרין על השלום עם ישראל), וכן אמרו במ"ק [=במועד קטן] ז' א במכה בנו גדול". בגמרא שם מסופר על שפחה של בית רבי שראתה אדם המכה את בנו הגדול ואמרה: "ליהוי ההוא גברא בשמתא, רקעבר משום 'לפני עור לא תתן מכשול', דתניא: 'ולפני עור לא תתן מכשול' — במכה לבנו גדול הכתוב מדבר", ומפרש רש"י: "דכיון דגדול הוא, שמה מבעט באביו, והוא ליה איהו מכשול". משמע: החמרה באיסור אחד עלולה לגרור כשלון באיסור אחר, חמור ממנו, ויש להגיע ל"איחון אינטרדסים" ביניהם (כפי שממשיך החזון איש ואומר אחר-כך).

בדרך זו עצמה נהג החזון איש ב"קונטרס השיעורים" המפורסם שלו, אשר יותר מכל פסק הלכה אחר הוציא לו מוניטין של פוסק מחמיר.<sup>350</sup> כידוע, שיעורי החזון איש הם שיעורים מוגדלים במיוחד, לעומת אלו שהיו מקובלים בדורות שלפניו. חרף עובדה זאת, היה החזון איש בטוח בנכונותם, וכאשר התכתב עליהם עם ברפולוגתו, ר' חיים נאה, התבטא כי "הוא דבר מורם מכל ספק, ואפשר להתיר אשת איש ולהוציא ממון כמדת אמת כזה".<sup>351</sup> משמע אפוא שהחזון איש מוכן ללכת עם פסיקתו עד הסוף, ולנקוט את השיעורים הן לקולא והן לחומרא, ואף לחמורה שבחמורות — התרת אשת איש, ואמנם, במהדורה הראשונה של "קונטרס השיעורים" לא הזכיר החזון איש כל הגבלה לגבי תחולת שיעוריו, ומסתמם של הדברים אתה למד כי הכוונה לחומרא ולקולא כאחד, ואולם, במהדורה השנייה של קונטרס השיעורים (וכמוכן, בכל המהדורות הבאות) כבר הכניס החזון איש תוספת, לאמור: "כל מש"כ [=מה שכתבנו] אינו אלא להחמיר, אבל במקום ששיעור רבותינו ז"ל הוא לקולא — בדאורייתא ראוי להיות מיראי הוראה ולהחמיר".<sup>352</sup> (ודוק בדבר: במצוות דרבנן — נותר השיעור המוגדל גם כאשר הוא יוצא לקולא). האם הוטל ספק בלבו של החזון איש? מסתברת יותר השערתו של אחיינו ר' חיים קנייבסקי, כי רק "מפני כבוד האחרונים כתב כך".<sup>353</sup>

אפשר ללמוד לא מעט בעניין זה מנסיונו של החזון איש לגבש כללים לגבי הכרעה במחלוקות הלכתיות. בעיה זו היתה אחת השאלות שהעסיקו את החזון איש בכתיבתו ההלכתית, והוא מקדיש לה כמה דיונים נרחבים בספריו. עורך המהדורה המרוכזת של ספר חזון איש, הרב ש' גריינימן, כינס את כולם אל סימן אחד.<sup>354</sup> בשני הדיונים הארוכים והשיטתיים ביותר בסימן זה<sup>355</sup> מתמודד החזון איש עם בעיית ההבדלים בין כללי הכרעה בספרות חז"ל. שורש הבעיה: במקומות שונים בש"ס פוזרים כללי הכרעה שונים במחלוקות חכמים, וכללים

350 על ההיבטים החברתיים של שיעורי החזון איש, ראה: פרידמן, קידוש (לעיל הע' 1), עמ' 175–180.

351 חזון איש, קובץ אגרות (לעיל הע' 337), ח"א, קצר.  
352 קונטרס השיעורים (לעיל הע' 331), סוף יו. ההרגשה — שלי. ראה: הרב ח"פ בניש, מידות ושיעורי תורה, בני-ברק תשמ"ז, עמ' ער, הע' 66.

353 מכתבו אלי, מיום י' בניסן תשנ"ח (נמצא ברשותי).  
354 חזון איש על יורה דעה, בני-ברק תשנ"ד, קנ.

355 (א) חזון איש, שם, א-ר, ביחס למצוות שמיטה בזמן הזה (ראה: חזון איש על שביעית, כג (במהדורה החדשה) במקור גרסא הטקסט בתוך "תוספת שביעית", שבסוף חזון איש

אלה קובעים קריטריונים שונים של העדפה: היתרון המספרי (רוב מול מיעוט), היתרון האיכותי (גדלות תורנית), הזיקה המקומית (מרא דאתרא), הזיקה האישית (רב ותלמיד), וכן — החמרה או הקלה (בדאורייתא או בדרבנן, בהתאמה). כאשר אחדים מן הכללים האלה מתנגשים במקרה נתון אחד — וכמעט שאין מקרים שבהם לא תימצא התנגשות כזאת — עולה מאליה השאלה, איזה כלל הוא המכריע בין כללי ההכרעה עצמם, וליתר דיוק: מהי ההיררכיה של כללים אלו. בשני הדיונים הנזכרים מבקש החזון איש להרכיב את המקורות השונים הדנים בכך זה עם זה, לעשות סדר בכללים ולהציגם פחות או יותר כמערכת סדורה.<sup>356</sup> לא נתעכב כאן על פרטי "תרשים הזרימה" של החזון איש, אך רק זאת נאמר בקצרה, כי במבט ראשון נראה שנטיית ההחמרה מגיעה רק בשלבים המתקדמים יותר של המהלך, וקודם לכן מציג החזון איש שורה של שלבים, אשר בהם ניתנת ההכרעה על-פי מבחני סמכות שונים: (1) סמכות בית הדין הגדול; (2) סמכות בית הדין המקומי; (3) סמכות רבו של אדם על אותו אדם; (4) סמכותו של בית הדין (הנמוך) הגדול יותר בחכמה ובמניין, ורק אם שני בתי הדין המועמדים שקולים; (5) יש להכריע לחומרא. ההחמרה היא אפוא פתרון אחרון, הנדרש כאשר כל שלבי ההכרעה הקודמים אינם מספקים מענה. אגב כך יש לציין, כי אפילו לגבי שלב זה לא לגמרי ברור, אם החזון איש מעדיף את ההחמרה באורח גורף: ממקומות מסוימים ניתן להבין כי במקרים מעין אלה הוא משאיר את ההכרעה לבחירתו החופשית של הפרט.<sup>357</sup> ("דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד") — ואף מן המקורות שבהם הוא מבטא העדפה של פתרון ההחמרה, לא ברור אם כך הדבר תמיד.<sup>358</sup> או רק במצוות מדאורייתא. לכאורה, ההחמרה היא אפוא מוצא אחרון, מקור שיורי בלבד, שמקומו בשלב

על שביעית; החזון איש מבקש להכריע בשאלת מעמדה של השמיטה בזמן הזה: ראורייתא, רבנן או מידת חסידות; (ב) חזון איש, שם, ה, בחידושי על יבמות יג ע"ב ואילך. להלן אתן את ההפניות לפי חזון איש על יו"ד, כנ"ל.

356 יש לציין, כי מלאכתו של החזון איש איננה שלמה, שכן כללים חשובים — שאף הוא עצמו מתייחס אליהם במקומות אחרים — אינם באים לידי ביטוי כאן. כך, למשל: הלכתא כבתראי; ספק איסורא לחומרא ספק ממונא לקולא; ועוד.

357 חזון איש, שם, ה, ר"ה יוש.

358 חזון איש על יו"ד, שם, ט. ראה גם בחידושי על יבמות, שם, ה: לרבנן, אמנם בית שמאי ובית הלל נחשבו שקולים על אף העובדה שבית הלל היו הרוב, ומכאן שהרוב איננו מכריע, אך מכל מקום "אין להיחידים להקל נגד הרוב, אלא להחמיר", ואין כל הבחנה בין ראורייתא לרבנן.

האחרון של תהליך הפסיקה; ואולם, שלבים אחרונים אלה תדיר הם המכריעים ביותר. הדבר ניכר במיוחד מן השלבים דלעיל, שהרי בזמן הזה אין סנהדרין, וממילא אין כל משמעות לשלב הראשון; כאשר מדובר על פסיקה לציבור הרחב — אין מקום לדבר על "רבותיהם" של נמעני הפסק; היכולת לדרג את החכמים על-פי "חכמה" מוטלת בספק ונתונה לשיעורין, במיוחד כאשר מדובר בחכמים שמעמדם נתקדש על-ידי הדורות, ואף היכולת להעמידם למניין איננה חפה מבעיות, כפי שכותב החזון איש עצמו.<sup>359</sup> כל אלו יביאו את הפוסק מהר מאוד למצב אשר, ככלות הכל, הוא נותר בספק, ובו יצטרך להכריע לכיוון ההחמרה. נמצא אפוא, כי ההחמרה היא מוצא שהפוסק עלול להגיע אליו במספר רב למדי של מקרים, על-פי "תרשים הזרימה" של החזון איש, ובמיוחד אם יאומצו האופציות הנוטות יותר לחומרא בתוך "תרשים זרימה" זה עצמו.

ואמנם, במקומות שבהם מתבטא החזון איש באופן פחות עיוני-למדני ויותר קונקרטי, רטוריקת ההחמרה שלו בולטת הרבה יותר. ראינו לעיל את דבריו בהתכתבות עם הרב פרידמן; דברים דומים הוא אומר גם במקומות אחרים, כאשר בחלקם הוא מנמק את הדברים בטעם מיוחד להחמיר, בשל התחום ההלכתי שבו נידונים הדברים (אשת איש, מאכלות אסורים וכד'), ובחלקם הוא מגיע לכך מתוך עיקרון כללי, דהיינו "מהעיקר היסודי שאין להתיר אלא בודאות, וכל שאינו בודאות היתר — הוא אסור".<sup>360</sup> בניגוד לרוחו של "עקרון

359 חזון איש על יורה דעה, שם, ח (במכתב); חזון איש, תשובות וכתבים (לעיל הע' 325), נח (עמ' סג).

360 חזון איש, תשובות וכתבים (שם), נז, בעמ' סא (הטקסט פורסם באורח מקוטע מאוד בחזון איש, קובץ אגרות [לעיל הע' 337], ח"ב, כח). מדובר באגרת בנושא ריסוק פירות בשבת. דברים דומים, אם כי פחות גורפים, ניתן למצוא גם במקומות אחרים בכתביו. נציין כאן מספר דוגמאות: (א) בפרשת הגט של אשה בשם רחל אבאיוב, שעמדה לדין בראשית שנות הארבעים. בעלה שלח אליה מכתב מעבר למסך הברזל, ובו הוא מבטא את רצונו לגרשה. בשל העדר יהודים רחיים במקומו, נוסח המכתב שלא על-פי דקדוקי ההלכה בעניין גיטין, ונפלו בו פגמים פורמליים רבים. עמדו כאן על כף המאזניים, מצד אחד — החשש הכבד מפני עיגונה של האשה, שהנחה את הפוסקים לדורותיהם להקל בדברים רבים "משום עיגונא", ומצד שני — חומרת איסור אשת איש. החזון איש הכריע לאיסור, ונימק את דבריו בכך שכאשר "הדבר נוגע לאיסור א"א [=אשת איש] החמורה שבחמורות — על המתיר להביא רא' ולבסס ההיתר על מקור נאמן מן הגמ' ומן הפוסקים" (חזון איש, קובץ אגרות, ח"ג, נ); (ב) לא רק באיסור אשת איש מצא החזון איש חומרה מיוחדת. גם במאכלות אסורים קבע במפורש כי "יש להחמיר בכל מאי דאפשר" (חזון איש, קובץ אגרות, ח"ג, פז); (ג) בהתאם לכך אסר על שימוש באבקת ביצים מחולל לבראים (שם, שם); (ד) וכן הורה לאסור למאכל את השור ההורי "זבו" (שייבוא בשרו הוצע כפתרון לבעיית אספקת הבשר

החוקיות" במשפט המודרני, כאן לא המחמיר צריך להביא ראיה — אלא דווקא המקל.<sup>361</sup> לאמתו של דבר, דומה כי לא תחום הלכתי זה או אחר הוא שקבע, אלא הנטייה הבסיסית להחמיר בספקות. ואמנם, גם אם אנו מוצאים מקומות לא מעטים, ורבי עניין, שבהם החזון איש נמצא מקל<sup>362</sup> — אין בהם כדי לשנות את גישתו הבסיסית, המעדיפה את ההחמרה ורואה בה דרך נאותה להסתלקות מן הספק, כל אימת שאינו מוצא תשובה בטקסט.

לכאורה, החזון איש הוא דוגמה רגילה לתופעה של "החמרה מחמת הספק", כפי שראינוהו אצל חז"ל והפוסקים לדורותיהם, גם אם הוא ערשה שימוש בפתרון

בתקופת הצנע, אף-על-פי שנמצאו בו כל סימני הטהרה, זאת משום שהיה זה מין שאינו מוכר במסורת. הוראה זו מתבססת על חומרה של הש"ך, שהחזון איש אימץ בכל כוחו (על עניין זה ראה: חזון איש, קובץ אגרות, ח"ב, פג; ח"ג, קיג; ח"א, צט; נתפרסם גם בחזון איש על יורה דעה, יא, ד; חזון איש, קובץ אגרות, ח"א, צז; הרב י"א הלוי הרצוג, פסקים וכתבים, ירושלים תש"ן, סימן כ, בעמ' נז-סו; א' טורסקי, החזון איש בדורותיו, בני-ברק תשמ"ד, עמ' ריו-ריח).

361 עמדה הפוכה לזו של החזון איש, וקרובה לעקרון החוקיות, מיוחסת לר' יחיאל מיכל אפשטיין, בעל ערוך השולחן. לפי השמועה, אמר פעם לתלמידו, הרב י"ל מיומן (פישמן), כי כאשר באה לפניו שאלה בדיני איסור והיתר עליו להניח ראשית כי הדין הוא בחזקת היתר, ורק לאחר שיעיין בראשונים ולא ימצא יסוד להיתר — יפסוק לאיסור. על-פי אותה שמועה, התאונן בעל ערוך השולחן על רבנים בדורו שנקטו את הגישה הפוכה. ראה פיצ'ניק, החמרות (לעיל הע' 2), עמ' מה.

362 ניתן כמה דוגמאות לכך: (א) החזון איש נתן ההיתרים המפליגים בענייני פיקוח נפש בשבת, במיוחד בכל הנוגע לבריאותם של תינוקות (ראה: חזון איש, תשובות וכתבים [לעיל הע' 325], סי' מח-מט); (ב) הוא נתן היתר, המסריג בכמה סייגים, לפתוח ולסגור את הסוכך על עגלת תינוקות בשבת (ראה: חזון איש על או"ח, בני-ברק תשנ"ד, נב, א-ב); (ג) ידוע עוד יותר הוא היתרו לחלוב בשבת לאיבוד (על גבי הקרקע), שבו הוא אמנם מחמיר יותר מפסקיהם של מורי הלכה אחרים, שהתירו חליבה גמורה או חליבה אל תוך אוכל וכיו"ב, אך הוא מקל לעומת אחרים, שאסרו את החליבה מכל וכל, אף שדרך זו יכולה היתה לגרום להפסקת תנובת החלב של הפרות (ראה: חזון איש על אורח חיים ומועד, נב, א-ב; על העניין כולו ראה: ח"י פלס, "בעיות החליבה בשבת בהתיישבות הרתית בארץ ישראל", ברקאי — בטאון רבני מרכזי, גליון ב, סתו תשמ"ה, עמ' 108-132; הנ"ל, ההתיישבות הדתית בארץ ישראל בשנות ה-20 וה-30, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ו, עמ' 203-216; הרב א"ה גולדברג, הארץ ומצוותיה, כפר פינס תשמ"ג, עמ' רפה-ש; מ"צ נהוראי, "העדות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", תרביץ, נט [תש"ן], עמ' 493-498. על חלקו של החזון איש בפרשה, ראה: פאר הדור [לעיל הע' 314], ח"ב, עמ' סח-עד); וכן עוד שורה של פסקים מקלים בדיני עירובין, נידה, מקואות, ייחוד, כלאיים, ועוד. יצוין כי גם קפלן סבור שהחזון איש, בין שהיה מקל ובין שהיה מחמיר, ייצג "אתוס של החמרה" (באמרו הנ"ל, בהע' 285 בעמ' 160-161).

זה בהיקף נרחב ואינטנסיבי יותר. ואולם, דומה כי גם כאן יש מקום לשאול את עצמנו: מדוע כך הדבר? מהו המניע שביסוד נטייה זו, ועד כמה נוכל לנקוט כאן את הדרך שנקטנו לעיל לגבי הרב מבריסק, דהיינו עד כמה נוכל למצוא קשר בין דרך לימודו העיונית של החזון איש לבין נטייתו להחמיר בספקות?

ההבדל בין דרך לימודו של החזון איש לבין הדרך הבריסקאית הוא נושא מאלף, שלא נוכל למצואו כאן,<sup>363</sup> אך פטור בלא כלום אי אפשר. מדובר בשתי גישות היוצאות שתייהן מתוך עולם ההלכה המסורתי, ומתוך האידאולוגיה הלמדני הליטאי. יתר על כן, דרך לימודם של הבריסקאים מבוססת על "הניתוח ההגיוני" ואילו דרך לימודו של החזון איש — על "העיון השכלי",<sup>364</sup> כלומר שניהם תופסים את ההלכה כמערכת רציונלית ביסודה. ברם, לאמיתו של דבר, דרך לימודו של החזון איש שונה מאוד מדרך לימודם של הבריסקאים, והשוני המתודולוגי מבטא, בעומקא דמילתא, שוני בתפיסת טיבה של המערכת ההלכתית. נראה, כי שורש ההבדל נעוץ בשאלת היחס בין הלכה למעשה. כאמור, אצל הבריסקאים אין הלימוד כשלעצמו מכוון למעשה, וכל תכליתו עיונית טהורה. מנגד, אצל החזון איש כל תכלית הלימוד — גם כאשר מדובר בחידושים על סוגיה בלתי אקטואלית לחלוטין — היא הסקת המסקנה המעשית. לבריסקאים אין כל עניין ב"מציאות", בעובדות שעליהן אמור הדין לחול, בעוד שאצל החזון איש יש למציאות משקל רב לא רק בקיום המעשי של המצוות, אלא גם בתהליך הלימוד העיוני ובבירור גדריה של המצווה. המציאות מורכבת, ואי אפשר להבינה אל-נכון אלא בירידה לפרטים, ובהתאם לכך, סבור החזון איש, אי אפשר להבין את הדין אלא מתוך ירידה לאותן הבחנות דקות. אכן, אפשר להבחין הבחנות שונות ומשונות, כיד היצירתיות הטובה על הלומד, ולרדת לפרטים ולפרטי פרטים עד אבסורד; אך החזון איש איננו מתכוון להבחנות עובדתיות הלקוטות מן הרמיון היוצר של הלומד, אלא להבחנות הלקוחות ממקורות חז"ל. לשם כך דרושה, כמובן, בקיאות רבה בכל סוגיות הש"ס הרלוונטיות לעניין הנידון, והחזון איש אכן סבור, כי בלא בקיאות שכזו אין הלומד יכול להשיג הבנה טובה באמת של הדין שבו הוא עוסק. מנגד, הבריסקאים (כפי שהערנו לעיל) אינם לומדים את הדין מתוך ירידה ברמת ההפשטה, אלא להיפך — מתוך עלייה

<sup>363</sup> השורות הבאות הן סיכום תמציתי ביותר של העניין; את פרטי הדברים ואת מראי המקום אביא במאמר נפרד שיש בדעתי לכתוב, אי"ה, על נושא זה.

<sup>364</sup> ראה למשל: חזו"א, קובץ אגרות (לעיל הע' 337), ח"ג, מח.

למושגים מופשטים יותר. מושגים מופשטים אלה לקוחים בדרך כלל מאוצר המלים הבריסקאי הקבוע, ואין הם עולים מתוך הסוגיה הספציפית השייכת לעניין הנידון. מכיון שכך, הדרך הבריסקאית איננה מצריכה בקיאות של ממש במרחבי הש"ס; ואמנם, רבים מחידושיהם של הבריסקאים נולדים מתוך ניתוח של סתירה אחת, או מחלוקת אחת, בטקסט המונח לפניהם.

מתוך כך נולד הבדל חשוב נוסף בין החזון איש לבריסקאים: הללו רואים את מושגי ההלכה כמושגים מופשטים, חתוכים, בעלי תחום מוגדר היטב, שביניהם עומד גבול ברור ומוכחן המפריד בין מותר לאסור. הבנתם של מושגים אלה היא שרטוט קו הגבול, ואסור שיהיה בו תחום אפור. מנגד, החזון איש רואה את מושגי ההלכה כעמוסים פרטים דקים, המחוברים היטב למציאות, ולכן הם משקפים את כל המורכבות העשירה — אך החמקמקה — של המציאות עצמה. הבנתם של מושגים אלה איננה יכולה להיעשות אלא בירידה לאותם פרטים, ואי אפשר לכוללם יחד בביטוי אחד מופשט. הבנתם המלאה מחייבת אפוא משהו שמעל להפשטה, מעין אינטואיציה לא-מילולית, שהחזון איש מכנה אותה "טביעת עינא דליבא".<sup>365</sup> אותה טביעת עינא דליבא איננה דבר-מה אירציונלי אלא אדרבא, לידו של החזון איש הריהי המיצוי העליון של "העיון השכלי". המבט הכולל על מכלול סוגיות הש"ס הרלוונטיות, ומקבץ הפרטים העולה מהם, מספקים ללומד תחושה חזקה ביותר של רוח הטקסט, והיא המבטא את הפנתו המרבית.<sup>366</sup>

אף כי החזון איש יטען שההלכה היא משנה סדורה בעלת הבחנות ברורות, אין ספק שביסוד גישתו ניצבת הנחה, מודעת פחות או יותר, לפיה "לא כל הדברים חתוכים",<sup>367</sup> וכי גבולותיהם של מושגי ההלכה הם לעתים מרוככים למדי. דומה, כי גישה זו היא שהולידה תופעה ידועה בפסיקתו של החזון איש,

<sup>365</sup> ראה: חזו"א, קובץ אגרות (שם), ח"ג, לה, מ; חזו"א, תשובות וכתבים (לעיל הע' 325), סב, יורגש, כי זוהי אינטואיציה לגבי הבנת הטקסט, ולא אינטואיציה אישית-עצמאית.

<sup>366</sup> טענות אלה מזכירות, בלי ספק, דיונים בפילוסופיה החדשה אודות טיבה של ההכרה, ועוד יותר מכך — דיונים בפילוסופיה המודרנית אודות טיבה של הפרשנות ושל הבנת הטקסט. ההבדל הוא, כמובן, בכך שהאישנים הנידונים על-ידינו כמעט שאינם עוסקים בשאלת הפרשנות כנושא בפני עצמו.

<sup>367</sup> ראה: צ' יברוב, מעשה איש, בני-ברק תש"ס, עמ' טז. שמועה זו נמסרה בשמו של החזון איש על-ידי הרב רב יפה, המשגיח מרכזים, ולפיו הוסיף החזון איש כי "הוא כלל גדול!".

והיא נטייתו לפסוק לאנשים שונים פסקי הלכה שונים, גם במקרים דומים.<sup>368</sup> דרכו זו עוררה לא מעט תמיהות, והבריסקאים התייחסו אליה במידה של ביקורת,<sup>369</sup> אך מקורבי החזון איש הודו בריש גלי כי "יש... שהשיב לפי השואל, או לפי העניין והשעה".<sup>370</sup> גמישות זו נובעת מן התפיסה, לפיה "כשם שבמלאכת הכימי כל שינוי מוליד שינוי — כן הוא בדקות השכליים"<sup>371</sup> (וכוונתו, כמובן, לדקות ההבחנות ההלכתיות). תפיסה מרכזית זו של המצוות היא אכן אנטיתזה חריפה לתפיסה הבריסקאית.<sup>372</sup>

הניסוח הקוואיסטי של ההלכה הוא אפוא הניסוח הטוב ביותר שניתן לתת בנסיבות העניין, כי הוא זה המאפשר ללומד את אותה "טביעת עינא דליבא", שהמושגים המופשטים אינם נותנים לו. ואולם, הירידה לפרטים דקים, וההכרה בכך ששינוי בכל פרט שבמצויאות עלול להביא לשינוי בדין החל עליו — עושות את לימוד ההלכה לתחום דקדקני ביותר, שניתן בקלות להחטיא בו את ההבחנה הנכונה. העובדה שההבחנות בין גדר המצווה הן מרוככות למדי, מביאה לכך שבנקל אפשר להיכשל בהן.<sup>373</sup> העובדה שבשאלות הלכתיות מסוימות יש לאקונה במקורות ההלכה — מגדילה עוד יותר את טווח אי-הבהירות בהן, בייחוד עבור מי שרואה את כל הכנת ההלכה כנשענת על הצלבת סוגיות אלו עם

368 ח"ע קולין, החוזה מליטא, ירושלים תשנ"א, עמ' 37.

369 ראה: מ' סמט, הקונפליקט אודות מיסוד ערכי הדת במדינת ישראל, ירושלים תש"מ, עמ' 75. סמט איננו מביא שם מקור לדבריו.

370 חזו"א, תשובות וכתבים (לעיל הע' 325), בהקדמה.

371 חזו"א, קובץ אגרות (לעיל הע' 337), ח"ג, כב.

372 קפלן, במאמרו הנ"ל (בהע' 285) סבור שעיקר ההבדל בין שתי הגישות נערץ בהתנגדותו של החזון איש ל"חידושים" בלימוד, ובנסיונו להיצמד לפשט הטקסט. הבחנה זו נכונה רק בחלקה, ומכל מקום היא רחוקה מלמצות את העניין. דומה כי קפלן נטה להסיק את מסקנתו בעיקר מתוך דבריו העקרוניים והמוצהרים של החזון איש, ופחות מתוך מעקב אחר דרך לימודו בסוגיות שונות. אין ספק שהחזון איש עצמו הוא חרשן עצום (חידושי מפליגים לעתים הרבה יותר מאלו של הבריסקאים!), ואלמלא כן לא היתה בו כל גדלות תורנית, ולא היה זוכה במעמדו. מאידך גיסא, החידוש שבמהלכיו בדרך כלל איננו מן הטיפוס הבריסקאי, ובמובנים מסוימים הם אכן יותר קרובים לעומק פשוטו של הטקסט; לעיל (ליד הע' 363 ואילך) ניסינו לברר מה טיבם. על המגבלות הכרוכות בכך, ראה לעיל הע' 305.

373 יתר על כן, החזון איש מודע לכך שלאנשים שונים עלולה להיות "טביעת עינא" שונה ברוח הטקסט, והעובדה שמדובר בתחושה על-מילולית הופכת את יכולת הריכוז והשכנוע למוגבלת.

אלו.<sup>374</sup> שתיקה זו יוצרת אף היא תחום אפור, וגדרי המצווה נעשים מרוככים. ממילא ברור, שאותו אופי מרוכך של גבולות הדין, אותו תחום אפור שבין מותר לאסור, הוא תחום שיש בו פוטנציאל רב להתעוררותו של הספק. מבחינתו של החזון איש, זהו ספק הטבוע באורח אימננטי באופיו של לימוד ההלכה עצמה; לדידו של הבוחן מן הצד, זהו ספק הטבוע באורח אימננטי בדרך לימודו של החזון איש. העובדה שהספק אורב כמעט בכל מקום היא המניעה את החזון איש לנקוט את העמדה הבטוחה, ולהחמיר בספקות. בניגוד לנובהרדוקאים, שהחמירו גם הם מחמת הספק, אצל החזון איש אין מדובר בספק המתייחס לאישיותו של האדם המברר את הדין, ובוודאי לא כלפי תלמיד חכם המורה את ההלכה — כלפיו יש לחזון איש אמון מלא<sup>375</sup> — אלא זהו ספק הטבוע בטקסט עצמו, מעצם טיבם של המושגים ההלכתיים. עצם הגישה של החמרה בספקות היא, כמובן, גישה קלאסית של חז"ל והפוסקים, אך הללו שומרים אותה בדרך כלל למצוות החמורות יותר בעיניהם (בעיקר מצוות מדאורייתא), בעוד שאצל החזון איש נראה שהחמרה היא גישה כוללת הרבה יותר. הוא עצמו התבטא פעם: "בטבעי אני רואה את כל העניינים לחמורים, וקלים כמעט לא פגשתי".<sup>376</sup> מכאן ברור אפוא גם טיב ההבדל בין חומרותיהם של הבריסקאים לבין חומרותיו של החזון איש. החומרה הבריסקאית היא חומרה הנולדת מתוך תפיסה נוקשה של גדר המצוות, בעוד שהחומרה החזונית-אישית היא חומרה הנולדת דווקא מתוך תפיסה מרוככת של גדרים אלה. ממילא ברור, כי החזון איש ינסה את חומרותיו בפשטות כדרך ליציאה מן הספק, במקום שמרצו כל האפשרויות ללמוד את המקורות ולהבינם, בעוד אשר הבריסקאים ימעיטו בהדגשת מקומות של הספק, ויעדיפו לדבר על כל צד של הספק כעל צד של המצווה גופה, שיש לקיימו כדי להשיג את "שלמות המעשה".

374 כך ראינו לעיל, הן בדוגמה של האות צד"י והן באיגרת עלומת-הנושא בהע' 340.

375 ראה: חזון איש על אמונה ובטחון (לעיל הע' 285), ג, ל. החזון איש טוען שם, כי החורה רואה את תלמידי החכמים כמי שחשש הנגיעה איננו רלוונטי לגביהם, ואילו את חשדנותם של בעלי המוסר לגבי ה"נגיעות" העלולות להשפיע אף על אנשים גדולים הוא רואה כפגם באמונת חכמים. ראה את הפרקים המצוטטים מתוך חזון איש על אמונה ובטחון, כפי שהופיעו אצל מ' אבני (עורך), חזון האיש, ירושלים תשנ"ז, עמ' 72–77.

376 ראה: הלפרין, בספרו הנ"ל (בהע' 316), עמ' 287. הטקסט לקוח כנראה מאיגרת של החזון איש, אך לא הצלחתי לאתר.

## ט. סיכום ופרספקטיבה

ניסינו להציג כאן טיפולוגיה של מחמירים, שיכולה לשמש כניתוח דפוזי אישיות דתית בכלל. ואולם, ברצוני לסגור את המעגל ולסיים בנקודה שבה התחלנו, דהיינו בהבנת משמעותה של טיפולוגיה זו בתוך ההקשר הכולל של תופעת האורתודוקסיה.

כפי שהערנו בתחילת דברינו, בספרות המחקר על ההלכה במאתיים השנה האחרונות רווחת הנטייה להדגיש את הפנייה אל ההחמרה, כדרך התגובה האופיינית של ההלכה האורתודוקסית לתמורות הזמן. הדיון בהחמרה מתייחס בעיקר אל "השורה התחתונה" שבה, ופחות אל מכלול עולמו של המחמיר, ורואה את פעולת ההחמרה כנובעת בעיקר מתוך שיקולי מדיניות הלכתית, דהיינו מתוך מגמת התגוננות והתבצרות.

בפרקים דלעיל ניסינו להראות את פניה המורכבות יותר של ההחמרה. ראשית, בפרקים הראשונים של המאמר הצבענו על כך שהחמרה מטעמי מדיניות הלכתית איננה, כשלעצמה, חידוש של האורתודוקסיה, וניתן למצאה כבר בספרות חז"ל. במקומות שבהן היה נטוש מאבק על מצווה מסוימת והיה צורך להגן עליה. ייתכן שהאורתודוקסיה עשתה שימוש נרחב יותר מאי-פעם באמצעי זה, אך הדבר ניתן להסבר על-פי אותו מנגנון של גירוי ותגובה, לאמור: כוחות המודרנה הם שיצרו איום כמעט חסר תקדים על עתידה של ההלכה, והם שיצרו מצב שבו בעלי ההלכה היו צריכים להתייבב כמעט לאורך כל החזית, ולהגן לא על מצוות מסוימות אלא על המסגרת ההלכתית בכללה. בין כך ובין כך, אמצעי ההתגוננות שנקטו פוסקי ההלכה לא הומצאו על-ידיהם יש מאין, ואם עשו בהם שימוש נרחב יותר מבעבר — הרי שהבדל זה הוא הבדל של דרגה ולא של מהות, ואיננו מנתק את רצף ההמשכיות בין עולם ההלכה המסורתי לבין זה האורתודוקסי, כפי שניסו חוקרים חשובים לטעון.

שנית, כמעט בכל פרק ראינו כי המחמירים הגדולים לא רק החמירו היכן שהחמירו, אלא גם הקלו במקומות אחרים. מאמר זה עסק בטיפוס המחמירים, ולכן לא הוקדש בו דיון לאישים בעלי נטייה לקולא בעולם ההלכה האורתודוקסי במאות ה'ט"ו והכ', דיון שיכול היה להגדיל את המורכבות עוד יותר. ברם, גם כך נוכחנו לראות שכמעט אף אחד מן המחמירים איננו מחמיר מושבע ואיננו נוקט את ההחמרה באורח עיוור וקטגורי. ההחמרה היא צד אחד, לעתים

חשוב ובעל משקל, של דרכם הדתית, אך אי אפשר למצותם בכך, וכמעט תמיד עומדת כנגדה שורה של פסיקות מקלות: החת"ס סופר החמיר בעניינים הנוגעים למאבק ברפורמה, אך, כפי שכבר הראה מ' סמט, הוא הקל בשורה ארוכה של הלכות אחרות;<sup>377</sup> רצ"א מדינוב צידד בחומרות שמעבר לדין (וגם כאן, לא בכולן) אך התנגד להחמרה שבדין;<sup>378</sup> אנשי נובהרדוק נהגו החמרה יתרה במצוות שבין אדם לחברו ובכל הנוגע לתיקון המידות, אך ככל הנראה לא נהגו הקפדה יתרה במצוות שבין אדם למקום, ולו רק מחוסר בקיאות בהלכה (כך לפחות על-פי עדות מתנגדם, החזון איש);<sup>379</sup> וגם אצל החזון איש מצינו פסקי הלכה מקלים, רבים למדי, לצד אלו המחמירים.<sup>380</sup> רק אצל הבריסקאים, כמדומה, נטיית ההחמרה היא פחות או יותר טוטאלית.

שלישית — והיא עיקר: ראינו לעיל, כי גם אם כל הטיפוסים הנזכרים נפגשים בנקודה אחת — נקודת ההחמרה — לא כולם מייצגים תופעה זהה. גם בגירת ההחמרה (אשר, כאמור, איננה הגיזרה היחידה בעולמה של האורתודוקסיה) מצאנו לא החמרה מסוג אחד אלא מגוון עשיר של החמרות, ומאתורי כל טיפוס של החמרה עומד עולם דתי שלם, המזין את הנטייה לחומרא ומעניק לה משמעות עשירה הרבה יותר. יתר על כן, גם אם כל האישים הללו היו מתייחסים בחיוב גם אל החמרותיהם של האחרים, בשל עצם היותן החמרות — נוכל להבחין בניגודים ובמתחים, סמויים וגלויים, בין סוגי החמרות השונים: החת"ס הצעיר ראה את ביטול ההבחנה בין החומרה שמעבר לדין לבין ההחמרה שבדין כאידיאל דתי, ואילו הרצ"א מדינוב שלל זאת; רצ"א מדינוב התייחס בביקורת גם אל החמרה הנובעת מהימנעות מבירור ההלכה, וזהו בדיוק עניינה של החומרה הנובהרדוקאית, שמיישמה לא האמינו כלל באפשרות לברר את ההלכה ביושר; ואם הנובהרדוקאים החמירו מחמת הספק — הרי שמדובר אצלם בספק שונה מאוד מזה של החזון איש, שכן אצלם הספק הוא בסובייקט המפרש ואילו אצלם הספק הוא בטקסט המתפרש; חומרותיו של החזון איש נובעות, כפי שראינו, מתוך ההכרה ש"לא כל הדברים חתוכים" — רעיון שהחשיבה הבריסקאית תתקשה מאוד לקבל; הבריסקאים היו מתקשים גם לקבל את העלאת דרגת הספק של הנובהרדוקאים ואת קריאתו

377 לעיל ליד הע' 116, וכן ראה את מה שהבאנו לעיל בהע' 151 ו-215.

378 לעיל ליד הע' 228.

379 לעיל ליד הע' 285.

380 לעיל ליד הע' 362.



של החת"ס "טוב להעלות האיסור", שהרי מבחינתם דרגת חומרתו של האיסור איננה נקבעת על-פי שיקולים פסיכולוגיים ואף לא על-פי שיקולים חברתיים, יהיו אשר יהיו; וכך הלאה.

אפשר להתייחס אל העולם הרעיוני והדתי הניצב מאחורי ההחמרה במבט ציני ולראות בו "בניין-על" שכל תכליתו היא להצדיק את ההחמרה, ובכך לחזק את תהליך ההתבצרות האורתודוקסי; אך אפילו נקבל הסבר חד-ממדי זה — שיש לו חולשות רבות — אין בכוחו לגרוע מהישגי הרוח שישנם כאן. ככלות הכול, גם כאשר נוקטים גישה של "הסרת המסיכות" ומגלים כי מאחורי כל יצירת-רוח עומד מניע ארצי (ולעתים אף מניע "אפל") — אין בגילוי המניע כדי לגרוע מערכה של יצירת הרוח. מחקר האורתודוקסיה של העשורים האחרונים נטה, כמדומני, להתמקד באורח מרבי במניעים הארציים (האמיתיים, בדרך כלל) שפעלו על האורתודוקסיה, ומתוך כך נמצא ממצא מערץ היצירה שנוצרה בה. עובדה היא, שכל אחד מן האישים שאת תפיסתו ניתחנו יכול היה להגיע לאותה תוצאה (ההחמרה) גם בדרכים אחרות (כגון אלו של האישים האחרים), אך בכל זאת כל אחד מהם הגיע להחמרה שלו בדרכו שלו.

התרבות האורתודוקסית ואותן תת-תרבויות שנוצרו בתוכה (כגון אלו שניתחנו לעיל) משקפות מבני מחשבה מקיפים ועשירים. כל אחד מן הטיפוסים שתיארנו לעיל איננו רק טיפוס של החמרה, אלא טיפוס דתי שלם, המייצג דרך שלמה של התבוננות בעולם, של אתוס מעשי ואולי אפילו של חוויה דתית, אם נערטל מונח זה מן האסוציאציות הספיריטואליות שלו. טול, למשל, את ההבדל בין תפיסת-הנורמה הנוקשה של הבריסקאים לבין תפיסת-הנורמה המרוככת של החזון איש: מעבר להבדלים העיוניים בין השניים,<sup>381</sup> הבריסקאים והחזון איש מייצגים גם אישיות דתית שונה: הטיפוס הבריסקאי, על החשיבה הנוקשה והמתח הנפשי המאפיינים אותה, הוא סוג של אישיות דתית שאי אפשר, כנראה, למצוא בשום תרבות דתית אחרת; ומנגד, טיפוס איש-ההלכה המאופק, המאוזן, המודע לגודלו ולכוחו של התחום האפור אך משלים אתו, מייצג גם הוא

381 דילמות דמות, מבחינות מסוימות, עלו ועולות בפילוסופיה של המשפט; אמנם איננו סבור שיש מקום להשוואה בינה לבין הלמדנות הליטאית מבחינת מהותן — כפי שעשה סולומון (בספרו הנ"ל בעמ' 300, עמ' 86–89), שכן ההלכה אינה מערכת משפט במובן המערבי של המלה — אך יש מקום להשוות ביניהן מבחינת ערכן התרבותי, גם אם הפילוסופים של המשפט דנים במושגי מסגרת ובעקרונות ואילו הלמדנים הליטאיים דנים בסוגיות קוואיסטיות.

אישיות דתית כוללת. אלה הם פני הדברים גם בשאר הטיפוסים שהצגנו: טיפוס החרדיות ההונגרית, המשלב התרפקות נוסטלגית כמעט-רגשנית על מסורת אבות עם לוחמנות לוחטת להגנתה, הוא סוג של אישיות דתית מיוחדת במינה; טיפוס האדמו"ר-הפוסק, אישיות לגליסטית שעדיין חייבת לפרוע את חובה לאידיאלים מיסטיים, הוא סוג של אישיות שיש בו מיזוג מאלף של כוחות נפש ושל עולמות רעיוניים; על אחת כמה וכמה טיפוס איש המוסר הנובהרדוקאי, המפתח חשדנות רציניות כלפי כל דבר אנושי ומכניס את עצמו לתוך מסע של ביזוי עצמי למען התעלות מוסרית — הריהו טיפוס דינמי, סוער, שונה מן האידיאל השליו של הנזירים והסגפנים המוכרים לנו מתרבויות אחרות.

בניגוד למה שנדמה ממבט ראשון, נראה אפוא כי האורתודוקסיה, חרף המאבק הבלתי-פוסק על עצם קיומה, לא חדלה להיות יצירתית. יתרה מזו, האיום מבחוץ שימש במידה רבה זרז להתפתחויות רוחניות חדשות, וסייע בהיווצרותם של טיפוסים דתיים חדשים. טווח היצירתיות אולי מוגבל יותר, כמתחייב מן הצרכים ההיסטוריים, אך בשום פנים ואופן איננו מצטמצם לאפס. מן הבחינה הזאת, ממשיכה האורתודוקסיה, לרבות האורתודוקסיה החרדית של המאה הכ', את רצף ההתפתחות הדתית-רוחנית של החברה המסורתית הטרנס-מודרנית, ואיננה מייצגת מעבר לשלב של הסתגרות מפני כל שינוי ותמורה. אמנם השינויים והתמורות לא נעשים בהכרח מתוך סיגול ערכי החברה הסוככת ו"רוח הזמן", אך הם נעשים מתוך מחשבה דתית ערה וחיונית — גם אם לא תמיד שיטתית ומודעת — שמגיבה בדרכיה היא לאתגרי המקום והשעה.

### נספח: קטגוריות ההקלה והחמרה והקטגוריות "מצוה קלה" ו"מצוה חמורה"

מושגי ה"הקלה" וה"החמרה" קשורים, כנראה, קשר הדוק עם המושגים "מצוה קלה" ו"מצוה חמורה".<sup>382</sup> התפתחותם של מושגים אלה בספרות חז"ל נידונה על-ידי מ' שטקלמאכר וא"א אורבך, ולאחרונה על-ידי א' גושן-גוטשטיין.<sup>383</sup> שני

382 על כך העיר א' הכהן, חומרות (לעיל הע' 2), עמ' 91–92.

383 M. Steckelmacher, *Etwas über die leichten und schweren Gebote, Festschrift* 383 Adolf Schwartz, Berlin und Wien 1917; א"א אורבך, חז"ל (לעיל הע' 2), עמ' 304–320; א' גושן-גוטשטיין, "מצוה קלה", עלי שפר, רמת-גן תש"ן, עמ' 51–66 (לגבי שטקלמאכר התבססתי כאן על סיכומו של גושן-גוטשטיין).

הראשונים ראו את מושגי המצווה הקלה והמצווה החמורה כשומרים על רצף משמעות אחד לכל אורך ספרות חז"ל, ולפיו מציין הביטוי "מצווה קלה" מצווה שמעמדה הערכי נמוך יותר לעומת "מצווה חמורה", וכי דרגתה של המצווה נמדדת על-פי גודל השכר שבצדה. לעומתם א' גושן-גוטשטיין, סבור כי אין רצף כזה, ולדעתו חלה תמורה במשמעותם של מושגים אלה בין תקופת התנאים לתקופת האמוראים: הבחנתם של החוקרים הנ"ל נכונה, לדעתו, לתקופת האמוראים בלבד, ואילו בתקופת התנאים ציין הביטוי "מצווה קלה" בפשטות מצווה קלה לביצוע, בעיקר משום שאין בה חסרון כיס, ומתוך כך מובלט הפער בין ההשקפה המועטה שבעשייתה לבין השכר הרב שבצדה. אם נכונה טענה זו<sup>384</sup> הרי שיוכל להיות

384 איני בטוח בכך. גושן-גוטשטיין הוכיח היטב כי המשמעות הנוכחית אכן קיימת אצל התנאים, אך איני בטוח שהצליח להוכיח כי המשמעות האחרת, הערכית, איננה מצויה אצלם. יתר על כן, דומני כי ישנן לכל הפחות שלוש ראיות לסתור הנחה זו: (א) הבריייתא במסכת שברעות לט ע"א אומרת: "תנן: אלו הן קלות: עשה ולא תעשה חוץ מלא תשא. אלו הן חמורות: זו כריתות ומיתות ב"ד, ולא תשא צמחין". והו אפוא מקור תנאי שבו נקוט מבחן העונש כקריטריון להבחנת חומרת המצווה, למעט לגבי החריג של לא תשא; (ב) המידה האחרונה ב"ג המידות של ר' ישמעאל היא, כידוע, "קל חומרה", וברור שהקריטריון להבחנת החמור והקל אינו נוגע לקלות ביצוע המצווה; (ג) הוא הדין בביטוי השכיח בספרות התנאים "חומר במצווה א' יותר מבמצווה ב'", המתחייב בדרך כלל לחומרה נורמטיבית, ומכלל חומר אתה שומע קל. עוד יצוין, כי גושן-גוטשטיין סבור שהביטוי המופיע בספרי ארבע פעמים "שתהא מצווה קלה חביבה עליך כמצווה חמורה" הוא ברוב המקרים פרי התערבותו של העורך המאוחר, זאת מפני שאינו תואם את התזה הבסיסית הנ"ל, ואולם, אם ראינו שמשמעות זו קיימת גם היא בספרות התנאים, אין מקום לראות בנוסח הספרי התערבות מאוחרת, ובכך נוספו לנו עוד מקורות לרשימה. בשולי העניין ברצוני להציע את האפשרות, כי בקרב התנאים היתה מגמה שראתה את עשרת הדיברות כמצוות חמורות, ואת כל שאר המצוות — כקלות לעומתן. טענה זו עולה במפורש רק בתקופת האמוראים, בגמרא במסכת שברעות לט ע"א, שם היא מובאת כ"הוה אמינא" הנדחית לאלתר (בעזרת הבריייתא הנ"ל). ואולם, בכמה ממקורות התנאים אנחנו מוצאים בעקיבות שהדוגמאות למצוות חמורות לקוחות מעשרת הדיברות, ואילו הדוגמאות למצוות קלות — ממצוות שאינן בעשרת הדיברות (מה שעשיר להוסיף למסקנה, כי דחיית ההוראה הנ"ל נעדרת לדחות את התפיסה בדבר חומרתן של עשרת הדיברות, שעדיין היתה מוכרת). כך אנו מוצאים בגדר המצוות החמורות את איסור עבודה זרה (אבות דרבי נתן, ג' פ"ב, ד"ה זה אחד; שם, הוספה ב, פרק ב), איסור שפיכות דמים, דהיינו "לא תרצח" (ספרי דברים, קפז; שם, רלה) ואת איסור אשת איש, דהיינו "לא תנאף" (כלה רבתי, א). גם במקורות מאוחרים יותר אנו מוצאים כדוגמאות למצוות חמורות את מצוות כיבוד אב ואם (יירושלמי פאה א, א; תנחומא עקב, ב) ואת מצוות שבת (קידושין לו ע"א). מנגד, בגדר המצוות הקלות אנו מוצאים את מצוות ציצית (ספרי במדבר, קטו), את מצוות "ואהבת לרעך כמוך" (ספרי, שם) ואת מצוות שילוח הקן (משנה חולין יב, ה). על תפיסות חז"ליות

בכך הסבר אטימולוגי למושג ההקלה דווקא במימד האנושי שלו, דהיינו כנורמה שעושה את חיי האדם לקלים יותר, במובן הפשוט של המילה. בין אם נקבל ובין אם נדחה את טענתו הנ"ל של גושן-גוטשטיין, לפיה המבחן הערכי נוצר בתקופת האמוראים, נוכל לציין כי מכל מקום בתקופה זו השתכללו מרכיביו: (א) לא רק שכרו של מקיים המצווה נידון על פי אבחנת דרגת קולתה או חומרתה (הנורמטיבית), אלא גם עונשו של העובר עליה;<sup>385</sup> (ב) חומרת העבירה נמדדה לפי כמות החיובים — ובדרך כלל האיסורים — הכלולים בה.<sup>386</sup> שני המרכיבים כאחד מופיעים בגמרא במסכת שבת, כאשר דנה הגמרא על ה"הוה אמינא" לפיו מילה וצרעת אינן דוחות את השבת. דעה זו (הנדחית מן המסקנה) מנומקת: "דילמא שבת חמורה, שכן יש בה עונשין ואזהרות הרבה".<sup>387</sup> משמע אפוא כי הן ריבוי העונשים והן ריבוי האיסורים ("אזהרות") הוא קריטריון מובהק לחומרת המצווה במישור הנורמטיבי.<sup>388</sup> מכאן נוכל לראות את הקשר בין "מצווה חמורה" לבין החמרה: להחמיר בהוראה לגבי מצווה פירושו להרכות את איסוריה, ומתוך כך — גם את העונשים על הפרתה.<sup>389</sup>

כדבר מעמדן הנורמטיבי המעודף של עשרת הדיברות דחייתן, ראה: אורבך, חז"ל, עמ' 316–320.  
385 זאת בעיקר כשמדובר בלאווין. ראה במפורש בבריייתא, שברעות לט ע"א, שהבאנו בהערה הקודמת; וכן ראה דוגמה לכך בתוספתא (צוקרמנדל) ערכין ב, י, שם נלמד כי מציא שם רע חמור מאונס ומפתה, ומקלל אביו ואמו חמור ממכה אביו ואמו ("החמירה תורה דברים מן המעשה"), משום שעונשיהם של הללו חמור יותר.  
386 ראה דוגמה לכך במסכת כלה רבתי, פרק א, שלומדים על חומרת איסור אשת איש מכך שיש בה איסור הרהור ולא רק איסור מעשה. וכן ראה: מכות יז ע"ב.  
387 שבת קלב ע"ב.  
388 קריטריון חומרת העונש מוזיק אותנו לשאלה מהו עונש חמור ומהו עונש קל. לגבי היחס בין עונשי מיתה לשאר עונשים — ראה כתובות לו ע"א רע"ב; לגבי הדירוג הפנימי של עונשי המיתה — סקילה, שריפה, הרג חנק — ראה סנהדרין מט ע"ב–נב ע"א. הדין בנושא זה סבוך, ואכמ"ל; רק זאת נציין, כי הגמרא מתחילה את דינה מתוך נסיון לקבוע את חומרת העונש על-פי ערכים שונים המשקפים את מעמדן הנורמטיבי של העבירות שעליהן הוא מוטל, ומסיימת במהלך הפוך, דהיינו בנסיקן לברר את מעמדם הנורמטיבי של הערכים הללו על-פי העונש המוטל בגין הפגיעה בהם. בין כך ובין כך, לכל אחד מעונשי מיתה אלה מצינה הגמרא טעם אחר לגבי דירוג חומרתו, ואין בנמצא קריטריון אחיד של חומרה.  
389 אם אכן מדובר בזיקה בין "מצווה חמורה" לבין הפועל "החמיר" — הרי שזיקה זו נוגעת, כפי שראינו, למשמעות שגושן-גוטשטיין מייחס לתקופת האמוראים. מכיוון שהפועל "החמיר" קיים בשימוש חופשי כבר בספרות התנאים, יש בכך כדי לחזק את סימן השאלה מעל טענתו, עליו הצבעתי לעיל בהע' 384.

# עיוני הלכה ומשפט

לכבוד פרופסור אהרן קירשנבאום

עורך  
אריה אדרעי

דיני ישראל כ-כא  
תש"ס-תשס"א



טורו קולג'  
בית ספר למשפטים  
ניו יורק



אוניברסיטת תל-אביב  
הפקולטה למשפטים ע"ש בוכמן  
תל-אביב

תשס"א

9/5

BM

520.2

I88645

2001