

## מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

הראל גורדין

א. בנתיבי הזמן: פסיקת הלכה נוכח האתגר המודרני; ב. בסיס פסיקת ההלכה במשנתו של רמ"פ: הקנון התלמודי; ג. בעקבות מסורת הפסיקה האשכנזית; ד. 'ראשונים', 'אחרונים' ומרחב שיקול הדעת של הפוסק; ה. עוד על סמכותו של פוסק ההלכה המאוחר; ו. פסיקת הגר"א כמקרה מבחן לסמכות הקנון והמנהג; ז. מעמדו של מנהג; ח. משקלם ומשמעותם של דברי 'קבלה'; ט. התימה.

א. בנתיבי הזמן: פסיקת הלכה נוכח האתגר המודרני

מאמר זה מבקש להתחקות אחר שאלת מקורות הסמכות של ההלכה כפי שהם באים לידי ביטוי במשנתו של הרב משה פיינשטיין (1895-1986). להלן רמ"פ.<sup>1</sup> שאלת מקורות הסמכות היא שאלה רחבה, המתייחסת הן למקורות הקנוניים של ההלכה הנחשבים כמחייבים את הפוסק והן לעקרונות ההסתמכות על מקורות אלה: התייחסות למקורות מתחרים, פרשנות

1 מאמר זה מבוסס על פרק בעבודת הדוקטור שלי: הלכה ופסיקת הלכה בעולם משתנה: עיון בינתחומי בתשובותיו של הרב משה פיינשטיין (אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ח), ברצוני לשוב ולהודות למנחים בעבודת הדוקטור, הפרופסורים מנחם לורברבוים ומנחם מאוטנר, וכמו כן לפרופסור אריה אדרעי ולקורא מטעם המערכת על הערותיהם המעשירות והמועילות.

דיון בשיטת הפסיקה של רמ"פ, ראו: שבתאי אברהם רפפורט, "זכרו תורת משה עבדי: לדרכו של הגר"מ פיינשטיין בפסיקה בשאלות זמננו" ממלכת כהנים וגוי קדוש 384 (יהודה שביב עורך, תשמ"ט); יוסף יצחק ליפשיץ "מבוא ביוגרפיה", בתוך: יואב שורק חלב גוי: איסור חלב שחלבו גוי בתעשיית החלב המודרנית 13-30 (תשס"ז).

המקורות, התאמתם למציאות המתחדשת, ומילוי חללים (לקונות) המתגלעים במקרים של שאלות שמסורת ההלכה לא נתנה להם מענה.

כשאנו מדברים על מקורות סמכות הלכתיים אנו מתייחסים למערכת מקורות המרובדים בינם לבין עצמם בציר ההיסטורי ובממד התוקף הנורמטיבי. בציר ההיסטורי מדובר בעיקר על מקורות חז"ל שזכו למעמד קנוני;<sup>2</sup> ספרות הגאונים, ובמיוחד תקנותיהם; ספרות הפירוש והפסק של

2 לעיון בסוגיית הקנוניזציה וריבוד תקופות הסמכות בהלכה, ראו: שלמה זלמן הבלין, "על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה" מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן 148 (תשמ"ג); ישראל יובל, "ראשונים ואחרונים" ציון נז, ד 369 (תשנ"ב). על פי הבלין, ההבחנה ההיררכית בין התקופות מבטאת בעיקר את התגבשותה של תודעת סמכות מחייבת של המקורות המוקדמים בעיני החכמים בני התקופה המאוחרת. בתום הצעה וניתוח של מספר כיווני הסבר מרכזיים אודות קדושת הקנון (בולטים בהם ההסבר הפורמלי המנוסח בדברי ר' יוסף קארו, כסף משנה, הלכות ממרים ב, א, על פיו ההחלטה המודעת של הדורות המאוחרים היא שקבעה את קדושת המקורות הקדומים וסמכותם, וההסבר המהותני, המנוסח בידי החזון אי"ש [השגות הרא"י קרליץ בעל ה'חזון איש' לקונטרס דברי סופרים לר"א ווסרמן, נתפרסמו בסוף ספר קובץ עניינים, עמ' קצד (תשל"ה)] והמהווה תשתית לתפיסה החרדית הקלאסית, לפיה קיים מהלך רציף של נסיגה וירידה רוחנית, ועל כן גם הלכתית, במהלך ההיסטוריה), נקט הבלין את עמדתו לפיה תפוצתו של מפעל ספרותי משמעותי, חותם ומסכם, של תקופה, היא המכוננת והקובעת בתודעת הציבור המאוחר את מעמדו של מפעל זה כמעמד על, קנוני ומחייב. כזה היה הקורפוס התלמודי עם חתימתו בימי הגאונים, וכזה היה הקודקס של השולחן ערוך עם הגהות הרמ"א למן שלהי המאה השש עשרה. מפעלים אלה, שהונחו בפני בני הדורות הבאים כיצירה מסכמת וחתומה וזכו להסכמה ולהתייחסות בספרות פירוש, עיון ופסיקה, קיבלו בכך מעמד קנוני של מקור סמכות: "קיומו והתהוותו של מפעל ספרותי מקיף וכולל [...] המתפשט ומתקבל בין חכמי ישראל ומתקבל עליהם, ללמוד בו ולהורות מתוכו ועל פיו [...] התפשטותו והתקבלותו הם שמעניקים לו את כוחו".

לעומת הבלין, מצא יובל, שהתחקה אף הוא אחר קו התייחסות בין 'ראשונים' ל'אחרונים', כי לאחר 'המגיפה השחורה' באמצע המאה הארבע עשרה, ובעקבות הרדיפות והגירושים של יהודי אשכנז שהביאו להתדלדלות 'עולם התורה' האשכנזי, התקדשו מקורות ההלכה הקודמים וקיבלו מעמד מחייב, ובכלל אלה גם ספרות המנהג האשכנזי. אשר על כן נעץ יובל את הגבול בין 'ראשונים' ל'אחרונים' במאה החמש עשרה, למעלה ממאה שנה טרם הדפסתו והפצתו של השולחן ערוך עם הרמ"א. דא-עקא, טען ישראל תא-שמע (הלכה מנהג ומציאות באשכנז, 76-78 (תש"ס)), שבהתמקדות יובל ביצירה היהודית של המאה החמש עשרה, לא העניק הלה את המשקל הראוי להערכת התודעה שהתפתחה במאה השש עשרה. מסקנותיו של יובל, שראה במסורות הפסיקה שלפני המגפה השחורה חותמות תקופת הראשונים, נכונות אמנם כפרספקטיבה של בני המאה החמש עשרה ה"מודלית", שביקשו לשמר את מורשת העבר האשכנזי. במאה הבאה בפולין, לעומת זאת, השתנו 'כללי המשחק' עם התחזקות מעמד הפסיקה של ה'בתראי'

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

הראשונים כפרשני הלמוד וכפוסקיו, הנתחמים לפי החלוקה המקובלת במאה השש-עשרה עם כתיבת השלחן-ערוך (על ידי רבי יוסף קארו [1575-1488], עם הגהות הרמ"א [רבי משה איסרליש, 1525-1572]); וספרות האחרונים, שחלק ניכר ממנה מוקדש לכתיבה הלכתית על השו"ע, וכן ספרות שו"ת עניפה. בממד התוקף הנורמטיבי אנו מבחינים בין הלכות ופירושים מקובלים המיוחסים להתגלות אלוקית, לבין דרשות חז"ל למקרא, גזירות ותקנות חכמים, מנהגים שהתקבלו בקרב הציבור והכרעות פסיקה של חכמי הדורות, כך שמעמדו של מקור המיוחס להתגלות או לסמכות הלכתית עדיפה: סנהדרין, בית-דין מקובל, תקנות קהל וכיוצא באלה, עולה בתוקפו בהיררכיית ההלכה.

במאמר זה אבקש לטעון כי רמ"פ, בעקבות מסורת פסיקה אשכנזית מרכזית, הציע תפיסת פסיקה הפונה – בתיווך מסורת הפסיקה האשכנזית ומנהג הציבור – למקורות הסמכות הקנוניים של התלמוד כבסיס הדיון ההלכתי. עמדה זו משאירה שיקול דעת פרשני רחב בידי פוסק ההלכה ואינה מייחסת משקל רב להכרעות ה'אחרונים', תוך שהיא נסמכת על שרשרת הפוסקים הקלאסיים המקובלים: הרמב"ם, שו"ע (המצטרפים למסורת האשכנזית) עם הרמ"א, ונושאי הכלים המרכזיים של השו"ע כמייצגי המסורת המקובלת של הפרשנות ההלכתית. כמו כן היא מבטאת מחוייבות עמוקה לתנאים היחודיים של הדור, לצרכיו ולמנהגיו, במסגרת שיקול הדעת ההלכתי, מתוך הכרה כי על ההלכה להתייחס לתנאים ההיסטוריים הספציפיים ולתת להם מענה נורמטיבי הולם.

העיון באסטרטגיית הפסיקה של רמ"פ מסתייע בהתנהלותו הרפלקסיבית כפי שהיא מתגלה בשיקולי הדעת שהוא פורס במהלך תשובותיו, הן במודעותו לעקרונות ההכרעה שהגחו אותו והן בתפיסתו הבהירה את התפקיד שנטל על עצמו בעיצוב עולם ההלכה נוכח המציאות המודרנית ותמורות העומק התרבותיות-טכנולוגיות שעברו על עולם זה. רפלקסיביות זו ראויה לציון, ונראה שהיא איננה דבר מובן מאליו בעולמו של הפוסק, וזאת לאור העובדה שבתהליך פסיקת ההלכה מונחים דרך כלל העקרונות והכללים

המאחרים, תוך פנייה לפרשנות מקורות התלמוד והסתמכות על המנהג החי של הקהילות. דא עקא, שבעקבות הקודפיקציות הגדולות שהופיעו באותם ימים בעקבות כתיבת השו"ע והפצתו עם מהפכת הדפוס, הוגבהה סמכותם של ה'ראשונים' ונשחקה עמדת הפסיקה האשכנזית המסורתית, כפי שתואר לעיל.

ההלכתיים המקובלים כנתון 'טבעי' של השיח ההלכתי שעליו גדל הפוסק והתחנך ושאותו הוא מייצג. אלו מוטמעים במסורת שהפנים, ולפיכך סביר שאינם נתונים לרפלקסיה משמעותית מצידו.

ואמנם נראה שרמ"פ הוא חריג בנקודה זו בשל המורכבות התרבותית בה חי ופעל. בהיותו מקרה מובהק של התמודדות פוסק מסורתי עם האתגר המודרני הוא נדרש להתמודד עם האפשרות להכנסת חידושים במסגרת ההלכה המסורתית. הביוגרפיה האישית של רמ"פ משיקה לתקופה של תמורות אינטנסיביות שעברו על החברה היהודית בחשיפתה להשפעות המודרנה. המעבר שלו בשנת 1937 מתפקידו כרב קהילה מסורתי במזרח אירופה לעמדת הכרעה בצומת החיים המודרנית-ליברלית והטכנולוגית באמריקה, זימן אותו לתנאי חיים מורכבים שתורמו להצבתו כפוסק רגיש ורלוונטי למציאות המודרנית, בהוותו כתובת לבעלי הלכה ולשוואלים רבים מרחבי הפזורה היהודית. מכאן ואילך התמודד עם קשת רחבה של שאלות שזמונו לפתחו בעקבות התמורות באורח החיים היהודי בנושאים כגון: חברה וקהילה, טכנולוגיה והלכה, אתיקה רפואית וכיוצא באלה.<sup>3</sup>

## ב. בסיס פסיקת ההלכה במשנתו של רמ"פ: הקנון התלמודי

נפתח בנקודה בולטת בכתביו ההלכתית של רמ"פ: מיקוד הדיון ההלכתי במקורות הראשוניים של הנושא הנדון, בעיקר בסוגייה התלמודית, תופעה התחזרת על עצמה באופן תדיר. דוגמאות רבות לתופעה זו, כמו הדיון בשאלת העירוב בניו-יורק,<sup>4</sup> בה רמ"פ דן בנושא תוך שיחזור רשות הרבים במדבר סיני

3 לסקירת קורות חייו של רמ"פ (סקירה לא ביקורתית) ראו: שבתי רפפורט ומשה טענדלר "מאן מלכי רבנן" שו"ת אגרות משה (להלן: אג"מ) כרך ח 5-35 (תשנ"ו); שמעון פינקלמן ונתן שרמן רבי משה פיינשטיין (תשמ"ז).

4 שו"ת אג"מ חלק אורח חיים (להלן: או"ח) חלק א, קלט, שכתב: אבל בענין ס' רבוא נראה לעניות דעתי דבר חדש והוא נכון ומוכרח [...] הילפותא [=הלימוד] הוא מודגלי מדבר [=מחנה בני ישראל במדבר סיני] שמסתבר שלא היו עוברין כל הששים רבוא בכל רחוב ורחוב אלא שהיו במחנה שהיתה י"ב מיל על י"ב מיל ששים רבוא [...] ומסברא נדמה שאף עיר שאין בה תושבים ס' רבוא אבל נצטרף עם הנכנסים בתוכה בכל יום יש ס' רבוא נמי הוי רה"ר [רשות הרבים] [...] ולכן אני אומר שודאי סגי בזה שישנם בעיר ולכל היותר שישנם כרחובות כל העיר ס' רבוא שזה הוי כמו במדבר במחנה". ותשובות נוספות.

ופנייה לסוגיה התלמודית; שאלת הרחקת שומרי הלכה משירות בבית הכנסת הקונסרבטיבי, תוך הסתמכות על הדיון התלמודי בסוגיית הנמכר לחוטב עצים ושואב מים לעבודה זרה;<sup>5</sup> צירוף מחללי שבת בפרהסייה לדברים שבקדושה בהסתמכות על סוגיית קידוש ה', בה למדים מן המרגלים שאפילו כלפי 'רשעים' ניתן לקיים מצוות קידוש ה';<sup>6</sup> שאלת האוטומציה – השימוש בשעון שבת – בה רמ"פ פנה לדון בגזירת חז"ל של 'אמירה לנכרי' ובסוגיית 'כבוד שבת';<sup>7</sup> שאלת השימוש במיקרוגל בשבת,<sup>8</sup> בה דן בסוגיית בישול בחמה, ועוד

5 שם, חלק יורה דעה (להלן: יו"ד) חלק ב, קח: "מצינו דקרא תנא דברי" (דבי רבי ישמעאל) למי שנמכר להיות חוטב עצים ושואב מים לע"ז [לעבודה זרה] נמי בשם כומר בקידושין דף כ' שהוא העוסק בעניני האמונה ועבודותיה דע"ז אלמא דהוא משום דעכ"פ הוא עוזר ומסייע בעניני עבודותיה, שלכן דין השמש וכל המשרתים בביהכ"נ דהקאנסערוואטיוון כדין הראב"י ודין הפרעודענט שהם ודאי פסולין".

6 שם, או"ח א, כג: "כשם שקדוש השם ליהרג הוא מחוייב אף לפני עשרה כופרים ומומרים אם אף הם מישראל כדמוכת כן מהא דסנהדרין דף ע"ד [...] שאינו מחוייב אלא בכולהו ישראל דאתיא תוך תוך ממרגלים שהיו כולוהו ישראל כדפרש"י, והתם הא היו כופרין בפרהסיא שגרעי ממחללי שבתות עיין בערכין דף ט"ו [...] א"כ בהכרח שגם לענין לומר דברים שבקדושה מצטרפי".

7 שם, או"ח חלק ד, ס: "לעניות דעתי פשוט שאסור להתיר זה [א] דהרי ע"י 'מורה שעות' כזה יכולים לעשות כל המלאכות בשבת ובכל בתי החרושת (פעקטעריס) ואין לך זלזול גדול לשבת מזה, וברור שאם היה זה בזמן התנאים והאמוראים היו אוסרין זה, כמו שאסרו אמירה לעכו"ם [שיעשה דבר האסור ליהודי, עבור יהודי בשבת] מטעם זה, וגם אולי הוא ממילא בכלל איסור זה דאסרו אמירה לעכו"ם, דאסרו כל מלאכה הנעשית בשביל ישראל מצד אמירת הישראל וכל שכן מצד מעשה הישראל. [...] [ב] אבל יש טעם גדול לאסור מטעם אחר דהא זילותא דשבת ואף זילותא דיום טוב הא אסרו בכמה דברים וכיון שברור שאיכא זילותא דשבת הוא בכלל איסור זה ממילא אף שלא אסרו זה ביחוד דכל ענין זילותא הוא האיסור. וגם פשוט לעניות דעתי דעושה דבר שהוא זילותא לשבת הוא עובר בידים על חיוב הכבוד שמשמע שהוא גם כן חיוב התורה שנתפרשו ע"י הנביאים".

8 שם, או"ח חלק ג, נב: "בדבר בשול בחמה דליכא איסור בשבת שפרש"י בשבת דף ל"ט וכן הר"ן מטעם דאין דרך בשול בכך, הוא פשוט משום דנתי שהבשול שהיה במשכן היה באש מ"מ היה שייך למילף גם בשול ע"י חמה להיות תולדה, דהא מכל האבות מלאכות שהיו במשכן הרי למדין לחייב גם כל הדומה להאבות באותו החיוב ממש ונקראו תולדות, שלכן הוצרך רש"י לפרש שאין למדין בשול ע"י חמה מבשול ע"י האש שהיה במשכן משום שאין דרך בשול בכך. ואין הכוונה דאין דרך בשול בכך כהא דעושה מלאכה כלאחר ידו ושאר שנויים שפטור כדאיתא [במסכת שבת] בדף צ"ב בהוצאה וה"ה בכל מלאכה שצריך לעשותה כדרך שעושין בנ"א מלאכה זו כדאשכחן בכמה דוכתי. [...] א"כ בהמייקר – וייו אווען [תנור מיקרוגל] שטוב לבשל בו כמו באש ממש ואלו שיש להם תנור כזה משתמשים בו יותר מבישול דבאש, ומה שלא נתפשטו תנורים אלו עדיין הוא

תשובות רבות נוספות בהן הקדיש דיון מפורט לסוגיות התלמודיות ומהן גזר את המסקנות ההלכתיות. דרכו זו זכתה להצדקה תיאורטית בדיון רפלקסיבי בתשובתו לרב שבחי רפפורט, חתן בתו ועורך תשובותיו המאוחרות. בדיון זה הציע את דרך לימודו תוך התייחסות לקוריקולום ההלכתי שעמד לנגד עיניו. כמו במקרים רבים אחרים<sup>9</sup> נשען רמ"פ על התשתית המושגית שהניח הרמב"ם, במקרה זה בהלכות תלמוד תורה:

ועיין ברמב"ם [...] דהא שישלש למודו, שליש בתורה שבכתב ושלש בתורה שבעל-פה ושלש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה לדבר שהוא הנקרא גמרא, [...] שעל ידי זה ידעו איך להבין ולדע דיני התורה בין למעשה בין להלכה ואף הדינים שנאמרו לזמן [...] וחלק הזה אין לו שיעור שלכן סובר הרמב"ם לדינא שמה שאמרו שישלש הזמן הוא עד שיגמור תורה שבכתב וחלקו תורה שבעל-פה [...] אבל אזור שגמור וידע אותן היטב דהוא אחר שחזר עליהן הרבה פעמים, סגי להו עתים מזומנים כדי שלא ישכח ושאר הזמן יפנה לכל ימיו לחלק תורה שבעל-פה השני שנקרא גמרא שללמוד זה ליכא שיעור. שלפי זה נמצא שאיכא רוב הימים של תלמידי חכמים הגדולים רק בלימוד הגמרא.<sup>10</sup>

לפי רמ"פ, על תלמידי החכמים הגדולים, הבקאים בתורה שבכתב ובפירושה המקובלים בתורה שבעל-פה, להקדיש את עיקר זמנם ללימוד הגמרא. בדרך שהיא כעין עיון הלכתי-יצירתי, בעקבות הגדרתו של הרמב"ם: "יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המידות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא".<sup>11</sup> התמונה העולה מדברי הרמב"ם, שאותה רמ"פ מבקש לאמץ, היא

משום דלא מצוי עדיין הרבה תנורים וכשיהיו מצויין ודאי ישתמשו בהם כו"ע דהא הוא יותר טוב, ודאי יש למילף מבשול דאור דהיה במשכן בחשיבות תולדה שהוא לכל הדינים כהאב דבשול ע"י האור לאיסור ולחיוב סקילה וחטאת".

9 ראו למשל: שו"ת אג"מ אור"ח חלק א, לג; שם, יו"ד חלק ד, לו; שם, חלק חושן משפט (להלן: חו"מ) חלק ב, סט.

10 שו"ת אג"מ אור"ח חלק ד, לט.

11 להבהרת משמעות מושג ה'גמרא' המפורט אצל הרמב"ם ניתן להציע את ההסבר הבא:

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

תפיסת הגמרא כמערכת של היסקים דרשניים, דדוקטיביים ואנלוגיים, שפותחו כדי לגשר בין המקורות הקנוניים של ההלכה – התורה שבכתב והמשנה, כשהאחרונה כוללת את הפרשנויות המחייבות של הראשונה – לבין השאלות החדשות שמתעוררות במציאות החיים ובבתי המדרש. העיסוק בפעילות הפרשנית של מקורות ההלכה נוכח מציאות החיים המתחדשת עשויה לדעת רמ"פ לתפוס את מרב זמנו של התלמיד חכם, בהיותו מבקש להרחיב את יישומו ואת פריסתו של הקנון המסורתי על מכלול העולם הנורמטיבי והתרבותי שבקרבם הוא חי ומתפקד. בתוך כך יש לשים לב כי בעוד הניסוח של הרמב"ם עצמו תופס את הגמרא כפעילות היסקית לעדכון המערך ההלכתי מבלי להדגיש כי מדובר על הלכה למעשה ממש, הרי שרמ"פ מפתח את אמירתו לכלל אמירה שונה במקצת, לפיה עיקר לימוד הגמרא הוא "אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" ממש. כך עולה מדברי רמ"פ שכתב: "וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה לדבר, שהוא הנקרא גמרא [...] שעל ידי זה ידעו איך להבין ולידע דיני התורה בין למעשה בין להלכה ואף הדינים שנאמרו לזמן". התוספת המודגשת של רמ"פ על לשון הרמב"ם מלמדת כי תכלית לימוד הגמרא היא להוציא הלכה למעשה באופן אקטואלי.<sup>12</sup>

לאור ניתוחו זה את דברי הרמב"ם התקשה רמ"פ להלום את מסקנת הרמב"ם עם הקדמתו ל'משנה תורה', בה הכריז כי לשם ידיעת ההלכה ניתן להסתפק בתורה שבכתב ובלימוד ההכרעה ההלכתית של ה'משנה תורה', המייתרים לכאורה את הצורך בעיון ההלכתי. את הקושי יישב רמ"פ תוך הוצאת דברי הרמב"ם מפרוטם. הרמב"ם, קבע רמ"פ, לא התכוון לכך שיש

א. "ישכיל אחרית דבר מראשיתו": להוציא מסקנות ('אחרית דבר') מתוך הכללים והעקרונות ('מראשיתו'). ב. "יוציא דבר מדבר": גזירת כללים נורמטיביים ממקרי פסיקה. ג. "וידמה דבר לדבר": היקש אנלוגי המתבצע על ידי שימוש בכלל נורמטיבי שנלמד ממקרה אחד אשר נפסק להלכה, והחלתו על מקרה שני שנדרש להכרעה. ד. "ויבין במידות שהתורה נדרשת בהן...": הבנת מתודת הדרשה והפרשנות ההלכתית ורכישת המיומנות להפעלתה.

12 ראו בעניין זה מה שכתב רמ"פ בהסבר התשובה שניתנת ל'בן החכם' בהגדה של פסח בנוגע לדרך לימוד ההלכה (שו"ת אג"מ יו"ד ג, קלא): "נאמר בהגדה בתשובה להחכם ואף אתה אמור לו כהלכות הפסח [...] שצריך ללמדו עד שידע כל הלכות הפסח שהוא כל המסכת עד שיוכל להורות הלכה למעשה שהוא גם בהאיכות להבין אותה עם כל פירושי רבותינו רש"י ותוס' והפוסקים...".

להסתפק בפסקי ההלכה שפרסם בלא שיהיו עניין וחשיבות לעיון בגמרא, אלא רק שניתן למבקשים זאת לסמוך על הכרעותיו שכיוונו למסקנה ההלכתית הראויה:

אי אפשר לפרש כוונתו [של הרמב"ם] בהקדמתו שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה [ב"משנה תורה" של הרמב"ם] ויודע ממנו תורה שבע"פ כולה ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם – שהוא כפשוטו, דהא חבור הטור והשו"ע אינו אלא פסקי הלכות שהוא רק עניין למוד דמשנה [...] אבל חלק תושבע"פ השני שהוא להבין ולהשכיל אחרית דבר מראשיתו ולהוציא דבר מדבר שהוא עניין למוד הגמרא ליכא בזה [...] אלא בהכרח שכוונתו הוא רק לעניין הלימוד דהלכות פסוקות שהוא המשנה אינו צריך לאחר [מלבד הרמב"ם, וניתן להסתפק בהכרעותיו ההלכתיות] לפי מה שהוא סובר לדינא ולהסומכין עליו.<sup>13</sup>

ואמנם, לדעת רמ"פ גם הרמב"ם יסכים שעיקר לימוד ההלכה צריך להתבצע מתוך מקורות ההלכה הראשונים בתלמודים ובפירושיהם על דרך העיון התכליתי:

אבל לספרי הגמרא הבבלי והירושלמי וכל המפרשים שעליהם שהוא חלק תושבע"פ [תורה שבעל-פה] השני שללמוד זה ליכא שיעור ודאי צריכין לעולם אף לאחר שנכתבו גם ספרי פסקי הלכות דהטור והשו"ע עם דברי הרמ"א [...] וכבר אמרתי שמה שאיתא בברייתא בסוטה דף כ"ב התנאים 'מבלי עולם', שפירש רבינא שהוא אלו שמורין הלכה מתוך משנתן [...] ופרש"י שמבלין עולם בהוראות טעות דכיון שאין יודעין טעמי המשנה פעמים גורמין שמדמין לה דבר שאינו דומה [...] שאילו ידעת טעם המשנה לא דמית לה מעשה הבא לידך, אין זה רק על המשניות ממש אלא גם על כל ספרי הלכות פסוקות כהרמב"ם והשו"ע שגם כן אין כותבין ברוב דבוייהם טעם, ואין להורות ולדון אלא דוקא בלמוד המפרשים שעליהם הט"ז [טורי זהב] והש"ך [שפתי כהן] והמג"א [מגן אברהם] וב"ש [בית שמואל] וח"מ [חלקת מחוקק]

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

שביארו הטעמים וגם במפרשים שאחריהם ולעייין בעצמו כפי הדעת שחנן לו השם יתברך.<sup>14</sup>

רמ"פ הכריז בקטע שלפנינו כי אין להסתמך על המשנה ועל ספרי הפסק כפשוטם, וכי מי שעושה כן הוא בבחינת מבלה את העולם (מלשון בלאי) משום שהוא עלול שלא להבין את ההלכה לאשורה, לאור תכליתה. קודם לביצוע האנלוגיה ההלכתית יש לרדת לעומק הטעמים של הדין באמצעות פנייה למקורות הקנוניים של ההלכה, שהם התלמודים: בבלי וירושלמי, בסיוע מפרשיהם וספרי פסקי הלכות, ויחד עם אלה להפעיל עיון ביקורתי עצמי: "לעייין בעצמו כפי הדעת שחנן לו השם יתברך". רק לאחר עיון בטעמי ההלכה ניתן לגשת לביצוע אנלוגיה להתאמת ההלכה ולהחלטה בהקשר הריאלי של המציאות.

### ג. בעקבות מסורת הפסיקה האשכנזית

העדפתו של רמ"פ את העיון התלמודי אינה חידוש שלו, והיא הולמת את המסורת האשכנזית הקלאסית שניצניה נראו כבר בימי בעלי התוספות, כפי שהעלו אפרים אלימלך אורבך וישראל תא-שמע.<sup>15</sup> עמדה זו נוסחה בעיקר במאה השש-עשרה ביישוב היהודי המתחדש בפולין במסגרת מאבק חכמי ההלכה מבית מדרשו של שלום שכנא כנגד מפעל הקודפיקציה ההלכתית שהרמ"א חֲבֵרָם נטל בו חלק בעקבות כתיבת השולחן ערוך על ידי ר"י קארו.<sup>16</sup> המאה השש-עשרה בפולין היוותה את תקופת הרנסנס של עולם התורה האשכנזי שהתמקם בפולין לאחר שקיעתו באשכנז בעקבות המגיפה השחורה למן אמצע המאה הארבע עשרה.<sup>17</sup> מתוך נאמנות למסורת האשכנזית

14 שם.

15 ראו: אפרים אלימלך אורבך בעלי התוספות 574-566 (1995); תא-שמע (לעיל הערה 2), 23-19. בדיונו על מפעלם ההלכתי של בעלי התוספות כתב תא-שמע (שם 21): "...ה'מנהג' שמקום של כבוד היה שמור לו בין האשכנזים, לצידה של ה'הלכה' העיקרית, שהוגדרה בתור שכזו כשל התאמתה לתלמוד הבבלי".

16 לתיאור התקופה והמחלוקת על הקודפיקציה, ראו: מנחם אלון המשפט העברי – מקורותיו, עקרונותיו, חלק ב, 1118-1137, 1145-1160 (תשמ"ח); חיים טשרנוביץ תולדות הפוסקים חלק ג, 74-158 (תש"ח).

17 ראו: אלחנן ריינר, "תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הט"ז-ה"י" והוויכוח על

האנטי קודיפיקטיבית התגבשה באותם ימים חזית של חכמי התקופה, שבעקבות התנגדותם לכתיבת פסקי הלכה קראו לפנות לעיון התלמודי לשם ההכרעה ההלכתית. בקבוצה זו בלט הרב חיים בן בצלאל מפרידברג, אחי המהר"ל מפראג, שיצא בתקיפות בחיבורו 'ויכוח מים חיים' כנגד מפעלו הקודיפיקטיבי של הרמ"א.<sup>18</sup> התנגדות זו הושתתה על פניה על עקרון מתן סמכות ההכרעה בידי פוסקי הדור, עיקרון שאליבא דתא-שמע עוגן באותם ימים תחת הכלל 'הלכתא כביתרא', בבחינת 'פתח בדורו כשמואל בדורו'.<sup>19</sup> חופש ההכרעה של האחרונים כלל בתוכו את האפשרות לחלוק על מסורות הכרעה קודמות, ונשען בעצם על התלמוד כעל מקור קנוני מחייב. עקרון הפנייה לתלמוד נוסח באותם ימים על ידי המהר"ל, שקבע:

עיקר התורה כאשר הוא מורה הלכה למעשה ודבר זה ראוי שיהיה יוצא מן [...] התלמוד שהוא שכלי ומה ראוי שיהיה יוצא ההלכה למעשה [...] רק שהם [הנוטים להכריע על פי ספרי הפוסקים] פוסקים הלכה מתוך הפוסקים אשר נתחברו להורות הלכה למעשה ולא נעשו ללמד אותם רק לפסוק מהם, ודבר זה יותר רחוק מן הדעת.<sup>20</sup>

הפפול" כמנהג אשכנז ופולין 9-80 (ישראל ברטל, חוה טורניאנסקי ועזרא מנדלסון עורכים, תשנ"ג).

18 על הרמ"א ומפעלו, ראו: אשר זיו רבינו משה איסרליש (רמ"א): חייו, יצירותיו ודעותיו, חבריו תלמידיו וצאצאיו (תשל"ב); יונה בן ששון משנתו העיונית של הרמ"א (תשמ"ד); טשרנוביץ (לעיל הערה 16), 37-73.

19 תא-שמע (לעיל הערה 2), 58-78. עקרון סמכות ההכרעה של האחרונים נוסח על ידי הרא"ש בתחילת המאה הארבע עשרה. ראו: פסקי הרא"ש על סנהדרין פרק ד, הלכה ו. וראו הגהות רמ"א על שולחן ערוך חלק חו"מ סימן כה, סעיף א (יובא להלן): "דאם נראה לדיין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים, יכול לחלוק עליו, מאחר שאינו נזכר בגמרא (טור בשם הרא"ש). מכל מקום אין להקל כדבר שהחמירו בו החבורים שנתפשטו ברוב ישראל, אם לא שקבל מרביותו שאין נוהגין כאותה חומרא (פסקי מהרא"י סימן רמ"א). ושם סעיף ב: "כל מקום שדברי הראשונים כתובים על ספר והם מפורסמים, והפוסקים האחרונים חולקים עליהם, כמו שלפעמים הפוסקים חולקים על הגאונים, הולכים אחר האחרונים, והלכה כביתרא מאביי ורבא ואילך...". וראו: כללי הוראת איסור והיתר של הש"ך (שפתי כהן), חלק יו"ד סוף סימן רמב.

20 מהר"ל נתיבות עולם, נתיב התורה, פרק טו. והשוו לשיתת הר"י מיגאש (שו"ת הר"י מיגאש סימן קיד ד"ה 'תשובה') שניתן לראותו כמייצג את העמדה הספרדית הפונה לפוסקים הסמכותיים המאוחרים לתלמוד, שהמליץ להסתמך על פסקי הגאונים ולא לפנות לפסוק מהתלמוד בשל חולשת דורו להורות ישירות מהתלמוד: "אין בזמננו מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו (מהתלמוד) [...] עד שאני אומר שמי

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

בדומה לכך קבע המהרש"ל: "ונחזור לראשונות, לתלמוד אשר אנו עוסקין בו, ומימיו אנו שותים [...] התלמוד הוא המכריע, וראיות ברורות יתנו עידיהן ויצדקו".<sup>21</sup>

אמנם הרמ"א, שהטביע את חותמו על מסורת ההלכה יותר מקודמיו, ביטא לכאורה עמדה הפוכה כשהכריז על פנייתו למסורת הפסיקה האשכנזית, ל'אחרונים' ולמנהגי הציבור, ובכך דחק לכאורה את מעמדו המועדף של התלמוד. כך למשל בביקורתו על בעל השו"ע:

נתפשטו בספריו הרבה דברים שאינן אליבא דהלכתא לפי דברי החכמים שמיניהם אנו שותין, והם הפוסקים המפורסמים בבני אשכנז אשר היו לנו תמיד לעינים ופסקו מהם קמאי דקמאי, והם האור זרוע והמרדכי ואשר"י וסמ"ג והסמ"ק והגהות מיימון אשר כולם נבנו על דברי התוס' וחכמי צרפת אשר אנו מבני בניהם...<sup>22</sup>

וכך בהקדמתו לדרכי משה הרחיב בהצעת מעמדם העדיף של האחרונים:

הלא הרי"ף שפסק בסוף פ"ב דעירובין והסכימו עמו רבים לפסוק הלכה בכל מקום כ'בתראי' ולא לחוש לדברי 'קמאי' [...] וע"י זה הדבר סתור כל המנהגים אשר באלו המדינות אשר רובם בנויים על הכלל הזה בפשטות ובתמימות...

את חריגתו ממסורת רבותיו בכתיבת הגהותיו לשו"ע הצדיק הרמ"א באופן חלקי בהקדמתו לחיבורו:

נתפשטו בספריו [של השו"ע] הרבה דברים שאינן אליבא דהלכתא לפי דברי החכמים שמיניהם אנו שותין, והם הפוסקים המפורסמים בבני אשכנז [...] ויבואו התלמידים אחריו וישתו דבריו בלא מחלוקת, ובוה

שאינו סומך על עצמו, אם הוא נתלה בתשובות הגאונים ובהוראתם, שהם הלכות פסוקות וסברות קצרות (ו)ברורות, הוא יותר משוכח מאותם המדמים להורות מן התלמוד". וכן ראו הקדמת הרמב"ם למשנה תורה (דיון לעיל) שהציע ללמוד הלכה ישירות מהמשנה תורה.

21 מהרש"ל הקדמה לים של שלמה על מסכתות חולין ובבא קמא; וראו גם בהקדמה של הרב יום טוב ליפמן-הלר, תלמיד המהר"ל מפראג, בעל התוספות יום-טוב, בפירושו למשנה: "...גמרא אין לך מידה גדולה הימנה. כמו כן המחברים הללו [פוסקי ההלכה] כוונתם רצויה לכך. למדת הגמרא שאין לך גדולה ממנה ולבלות ימיו בחיבוריהם...".

22 הקדמת הרמ"א להגהותיו על השו"ע.

יסתרו כל מנהגי המדינות [...] על כן ראיתי לכתוב דעת האחרונים עם המקומות שלא היו נראים לי דבריו, בצדו, כדי לעורר התלמידים...

לשם הבהרת דרכו של הרמ"א נשוב לניתוחו של תא-שמע, שהראה כי הכלל 'הלכתא כבתיא' התפתח באותם ימים מכלל של פסיקה, הקובע כי על פוסק הלכה לבכר עמדה מאוחרת המונחת לפניו על פני עמדה מוקדמת, לכלל של סמכות, לפיו, כאמור לעיל, יש לפוסק המכריע את הדין סמכות לקבל החלטה העומדת בניגוד לעמדות הפוסקים שקדמו לו.<sup>23</sup> עמדה זו העניקה לפוסק העומד בפני מסורת הפסיקה מרחב בחירה, דיון ושיקול דעת, בהיותו משוחרר

23 ראו: תא-שמע (לעיל הערה 2), 58-78, המזכיר את המטפורה של ר' ישעיה דטרני 'ננס על גבי ענק'. מטפורה זו ביקשה להצדיק את יתרון ה'אחרונים' מבלי לגרוע מגדולת ה'ראשונים'. ה'אחרונים' מוצגים כננסים הנהנים מיתרון באופק הראייה שלהם, לאחר שעלו על גבי הענקים, הלא הם גדולי הדורות הקודמים. כלל אחרון זה הוא פיתוח של הכלל הקדום 'פתח בדורו כשמואל בדורו', שפותח על ידי הרא"ש כאשר העניק לבית-דין מאוחר סמכות כנגד הכרעות בתי דין קודמים, גם כשהאחרון נופל במדרגתו מן הראשונים. בימי אחרוני פולין ואשכנז, טוען תא-שמע, הכלל 'הלכתא כבתיא' הרחיב את משמעותו, ו"בשלב זה של התפתחותו השתכלל הכלל יותר והגיע עד לקיצוניות האחרונה, לפיה הפוסק בן הזמן הופך עצמו להיות 'בתיא' שהלכה כמותו, ובדעה זו החזיקו פוסקי אשכנז בארץ פולין למן ימי ר' יעקב פולק". בעניין יתרון האחרונים ניכר הבדל בין המסורת הספרדית לזו האשכנזית, כפי שעולה מהשוואת דברי הרב יוסף קארו עם דברי הרב משה איסרליש. כך בהקדמת הרב יוסף קארו לשולחן ערוך: "הסכמתי בדעתי, כי להיות שלשת עמודי ההוראה אשר הבית, בית ישראל, נשען עליהם בהוראותיהם, הלא המה הרי"ף והרמב"ם והרא"ש [...] [לכן] נפסוק הלכה כמותם [...]", ובמקום שלא גילה דעתו שום אחד מן השלושה העמודים הנזכרים, נפסוק כדברי החכמים המפורסמים שכתבו דעתם בדין ההוא". לדיון של הרב קארו, קבלת כלל ישראל את סמכותם של 'שלשת עמודי ההוראה' הופכת אותם למקורות מחייבים, על אף שאינם נמנים עם האחרונים שפסקו בעניין. עמדה זו מקבלת משמעות נוספת על ידי תלמידו הקרוב של הרב קארו, המהר"ם אלשיך: "לא אמרינן הלכה כבתיא לגבי קמאי, אלא כשאיין בין בתיא לקמאי אלא כהדרגת אמוראי קמאי לאמוראי בתיא; אבל היכא דאיכא בינייהו כהדרגת שבין אמוראי לתנאי, לא אמרינן [...] וא"כ השתא אין ספק שמהרי"ק (=השו"ע) שהוא מדורתינו אלה לא אמרינן עליו לגבי התוס' דהלכה כמותו, שהוא בתיא...". לאור דברים אלה, המבצרים את מעמדם הסמכותי של הראשונים הגדולים והמקובלים, יש לנסח הסתייגות עקרונית כלפי הכלל 'הלכה כבתיא', ולקבוע כי רק כאשר בעלי המחלוקת נמצאים במעמד דומה ניתן יהיה להחיל עליהם את הכלל, מה שאין כן בשעה שדנים האם לפסוק בניגוד לעמדתו של 'ראשון' אשר נחשב לבעל מעמד עדיף, כי אז הכלל אינו תופס. וראו: שי עקביא ווונר, "'הלכתא כבתיא' – עיון מחודש" שנתון המשפט העברי כ 151 (תשנ"ה-תשנ"ז) שהשיג על דברי תא-שמע.

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

מהצורך להתבסס על תקדימי פסיקה בתר תלמודיים. עם זאת היה חופש זה, כאמור, מוגבל, גם לדעת הרמ"א, על ידי המקור התלמודי שנחשב לבעל סמכות קנונית ושהיווה את הבסיס לפסיקה, כפי שעולה מדברי הרמ"א עצמו (בעקבות שיטת הרא"ש ובנו) בהשגתו על השולחן-ערוך:

הגה: מיהו י"א דאם נראה לדין ולבני דורו מכח ראיות מוכרחות שאין הדין כמו שהוזכר בפוסקים, יכול לחלוק עליו, מאחר שאינו נזכר בגמרא (טור בשם הרא"ש).<sup>24</sup>

דא-עקא, שקיימת, לכאורה, סתירה פנימית בין החופש הנתון לפוסק להציע פרשנויות ויישומים חדשים למקורות התלמודיים לבין הכרזתו של הרמ"א שיש לפנות למסורת הפסיקה האשכנזית ולמסורת המנהג, ובעיקר לאלו המאוחרים. כדי להתגבר על סתירה לכאורה זו יש להבחין בין סמכותו של הפוסק המאוחר – שהיא כאמור רחבה בהיותו מחוייב לתבונתו, לתפיסתו ולניתוחו את מקורות ההלכה היסודיים – לבין העובדה שהפוסק באותה עת פועל במסגרת מסורת פרשנית שהוא מזוהה עימה ומעוניין לשמר אותה בפסיקותיו, כשהיא עצמה, יש לומר, פונה לתלמוד. זאת ועוד, המסורת האשכנזית קידשה את המנהג לא רק משום שביטא מסורת קדומה שיש לשמר, אלא גם, ואולי בעיקר, משום שביטא את כוחה הקונסטטיטוטיבי של הקהילה כ'קהל קדוש' המקבל עליו מנהגים, כפי שהצביעו על כך תא-שמע וסולובייצ'יק במחקריהם.<sup>25</sup> לאור עובדה זו יש לראות בהסתמכות על ה'אחרונים' ועל ה'מנהג' ביטוי לחשיבות היישום האקטואלי וההתחשבות ברוח ההלכה ההולמת את התקופה. ה'מנהג' משקף איפוא את הבחירות הנורמטיביות של הציבור, והוא מצטרף לתמונה כוללת של עיצוב המרחב ההלכתי באופן המציע תיווך בין מקורותיה הקנוניים של ההלכה לבין תודעת חכמי הזמן הנושאים ונותנים בהלכה והמתחשבים בצורכי הציבור ובמנהגיו. במסגרת זאת פועל הפוסק כשליח ציבור, ומבטא בהכרעותיו את היישום העדכני של מקורות חז"ל בסיוע המסורת ההלכתית שהוא נושא למציאות

24 שו"ע חו"מ כה, א.

25 ישראל תא-שמע מנהג אשכנז הקדמון 105-13 (תשנ"ט); Haym Soloveitchik, *Religious law and change: the medieval Ashkenazic example*, AJS REVIEW 205-221 (1987).

העכשווית.<sup>26</sup> הואיל והמסורת האשכנזית בשמה פעל הרמ"א איננה קודיפיקטיבית במהותה אלא משקפת את נורמות החיים של קהילות אשכנז, היא נתונה ממילא תדיר לביקורתם הפעילה של הפוסקים הכתראיים. התלמוד מהווה בתוך כך את העוגן היציב והקנוני שמלווה את ההתרחשות הדינמית של ההלכה האשכנזית, בהיותה מתעצבת לצידם של המנהגים המקודשים של הקהילה החיה.

לסיכום, צורך השעה להציע מענה אשכנזי לשו"ע, שנפוץ באותה עת על כנפי טכנולוגיית הדפוס המתפשטת ואיים לבלוע את מסורת ההלכה האשכנזית, הכתיב את הצורך ואת המוטיבציה של הרמ"א לשמר את המורשת האשכנזית החיה בכתיבת הפסיקה, ועל כן אין לראות במפעלו משום הפניית עורף למורשת הפסיקה האשכנזית, אלא את חיווקה בדרך חדשה.

יש להוסיף על כך כי גם הגר"א, שנודע בחזרתו אל מקורות חז"ל ונתפס כמנוגד בגישתו לרמ"א, לא העמיד בעצם עמדה מהותית שונה, אלא בעיקר ביטא תגובת נגד להתפשטות של ההסתמכות על הקודיפיקציה של השו"ע ועל פרשנותה בפסיקת ההלכה.<sup>27</sup> הגר"א היה זה שהצטרף בהגחתו לרמ"א לעיל, כשכתב: "דעל הגמרא אין רשות להוסיף ולא לגרוע, כל שכן לחלוק...".<sup>28</sup>

בהמשך למסורת זו אנו מוצאים כי גם בעיונו ההלכתי של רמ"פ ניתן לראות קו דומה, אך עם זאת ממוג, בין עיון בסוגיה התלמודית וניתוחה לעומק הטעמים הנורמטיביים שביסודה לבין העמקה בהכרעות הפוסקים הקלאסים המקובלים: הרמב"ם, השו"ע ונושאי כליהם. זאת הוא עושה תוך התרכזות במקורות המקובלים הקלאסיים של הסוגיה, ובמידה רבה תוך

26 בעניין הרגישות לצרכי הציבור במשנתו של הרמ"א ראו טשרנוביץ (לעיל הערה 16), מעמוד 352, שמוכיח את גישת הרמ"א השיטתית לפיה יש לראות בהפסד ממון ובמקום-צורך שיקולים הלכתיים מכריעים, וכן ראה ערך בהעצמה הלכתית של מנהגי העם, על תולדות הרבנות באשכנז ותיפקודה ראו: מרדכי ברויאר רבנות אשכנז בימי הביניים (תשל"ו); ישראל יובל חכמים בדורם: המנהיגות הרוחנית של יהודי גרימניה בשלהי ימי הביניים (תשמ"ט).

27 טשרנוביץ (לעיל הערה 16), 208-233; בצלאל לנדוי הגאון החסיד מווילנא עמ' ע-קו (תשכ"ה); להרחבה על מפעלו של הגר"א, ראו: עמנואל אטקס יחיד בדורו: הגאון מווילנא דמות ודימוי (תשנ"ח); יהודה ליב פישמן תולדות הגר"א, הגאון רבי אליהו מווילנא: חייו ומשנתו וגדולי דורו (תש"ס).

28 הגר"א על שו"ע חו"מ כה, ס"ק ו.

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

התעלמות מספרות השו"ת הענפה וספרות 'האחרונים'. בכך היה רמ"פ שונה מפוסקים רבים בני זמנו, דוגמת הרב ויינברג<sup>29</sup> והרב עובדיה יוסף,<sup>30</sup> שניהלו את דיניהם ההלכתיים כהתמודדות דיאלקטית עם עמדות שונות של פוסקים מאוחרים לצד ניתוח מקורות ההלכה הקלאסיים.

יתר על כן, ספרות הפסק המוזכרת לא רק ששימשה כמקור סמכות הלכתי מחייב אלא אף זכתה להיחשב בעיני רמ"פ כבעלת מעמד פרשני עדיף, בהיותה האינטרפרטציה היותר מדויקת של המקורות הקנוניים. לדידו של רמ"פ יש להעדיף הסתמכות על ספרות הפסק על-פני הספרות הפרשנית לתלמוד משום שהיא מהווה את הבירור הפרשני היותר נוקב והיותר בהיר ומדויק של הנורמה ההלכתית של התלמוד. זאת בשל היתרון הטמון לדעתו בז'אנר המכוון להתערב במציאות החיים והמוקדש לבירור מדויק של ההלכה, ושאינו מסתפק בהסבר תיאורטי של הדין. כך למשל, בהתייחסותו לבחירת השו"ע להסתמך על הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש בעלי הפסק, הבהיר רמ"פ:

שכוונתו [של השו"ע] פשוטה, דכל רבותינו לא אמרו פסק הלכה ברורה אלא פלפלו בברור הדברים להקשות ולהביא ראיות לזה או לזה, שמצד העיון עוד בראיות וקושיות אין מי אשר יערב לבו להכריע בזה, ולכן הסכים שיפסוק רק כשנים מאלו השלשה [הרי"ף, הרמב"ם או הרא"ש] שהם אמרו דין ברור להלכה פסוקה, היינו משום שיש לסמוך יותר על אלו שכל כוונתם היה להעמיד דין ברור ולא על הגאוני עולם אשר היתה כוונתם רק לברר בקושיא וראיות השיטות...<sup>31</sup>

29 יחיאל יעקב ויינברג שו"ת שרידי אש חלק א, עט (בנושא ההזרעה המלאכותית): "גם כתבו בזה רבנים שונים בירחונים שונים. לצערי אין הספרים הנ"ל ברשותי ואני כותב רק עפ"י מה שנשמר בזכרוני ולכן אין לסמוך על תשובתי זו כלל למעשה, כי צריך לראות קודם כל מה שהעלו הגאונים הנ"ל".

30 עובדיה יוסף, הקדמה לשו"ת יביע אומר חלק ג (תשמ"ו): "והנה הרוצה לזכות לכוון לאמיתתה של תורה [...] לא יסמוך על חכמתו הגדולה בש"ס ובראשונים אלא יהיה זריז ונשכר לדפוק על דלתות ספרי רבותינו האחרונים ואחרוני האחרונים אשר הם לנו לעינים...".

31 שו"ת אג"מ אה"ע, חלק ד, פג.

הנה כי כן, לדעת רמ"פ, התכוונותו של הפוסק לדון במציאות הקונקרטית ולקבוע הוראה מחייבת למציאות מעמידה את פסק ההלכה כמקור פרשני עדיף: "שהם אמרו דין ברור להלכה פסוקה". בהתאם לקו זה גם קרא לאמץ את דרך הלימוד ההלכתית "לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא" כדרך לימוד עדיפה על העיון הלימודי בשל מעשיותה, כשקבע: "אמרה [התורה] כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם וברור הדין אף לקולא הוא חיוב גדול מלימוד התורה [מהלימוד התיאורטי] שזה עצמו הוא הלך טוב לצדיקים".<sup>32</sup> בשולי הדברים נראה לציין גם כי במסגרת עיונו ההלכתי בסוגיות התלמוד בלט השימוש שעשה רמ"פ ברכיבי הסוגיה השונים ובכלל זה גם בדברי אגדה. דוגמאות רבות לשימוש שעשה באגדה, ביניהן: אגדת שפחת רבי יהודה הנשיא המקרבת את מיתתו;<sup>33</sup> סיפור סופו של רבי חנינא בן תרדיון בשאלת הפסקת טיפול מאריך חיים בחולים סופניים; אגדת בן-סירא בשאלת ההזרעה המלאכותית;<sup>34</sup> וסיפור תקנת הגזוזטרה בשמחת בית השואבה בסוגיית המחיצה בבית הכנסת.<sup>35</sup> שימוש בדברי אגדה כמקור נורמטיבי אינו מקובל בקרב הפוסקים. כך, לשם השוואה, כתב הרב יחזקאל לנדא, בעל 'הנודע ביהודה': "המדרשים והאגדות העיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל".<sup>36</sup>

32 שו"ת אג"מ יו"ד חלק ב, מה.

33 שו"ת אג"מ חו"מ חלק ב, עג-עה: "הוא דין מבואר ופשוט, שאם אין יודעין הרופאים שום רפואה לא רק לרפאותו אלא אף לא להקל היסורין, אלא להאריך קצת חייו כמו שהן בהיסורין, אין להם ליתן רפואות כאלו. שהרי בכהאי גוונא חזינן מעובדא דרבי [...] ומשמע מהגמרא שהובא זה להורות הלכה ששפיר עשתה".

34 שם, חלק אבן-העזר (להלן: אבה"ע) חלק א, עא; שם, חלק ב, יא: "כהא דעושין הרופאים בזמננו אינו ממזר, ואף שהיה זרע של אחד מקרוביה כגון מאביה וחמיה ואחיה, וכידוע שבן סירא נולד כן ומפורש בט"ז [...] וכן בב"ח [...] בשם הר' פרץ, דכיון דאין כאן ביאת איסור הולד כשור לגמרי אפילו תתעבר משכבת זרע של אחר כי הלא בן סירא כשר היה".

35 שו"ת אג"מ חלק אורח חיים (להלן: או"ח) חלק א, לט: "הוא לעג"ד דינא דאורייתא. וראיה מסוכה דף נ"א שהקשה בגמ' על הגזוזטרא שעשו בעזרת נשים במוצאי יו"ט הראשון של חג כדי להושיב הנשים מלמעלה והאנשים מלמטה, הכתיב הכל בכתב, שאסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה ותירץ רב דקרא אשכחו שצריך להבדיל אנשים מנשים...". וחשובות נוספות.

36 יחזקאל לנדא שו"ת נודע ביהודה תנינא, חלק יו"ד, סימן קסא; וראו עמדת ביניים:

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

ואמנם בעיונו הרפלקסיבי מתייחס רמ"פ באופן אמביוולנטי ל'דברי אגדה' כאל מקור סמכות הלכתי. מחד גיסא הוא גם מקבל לכאורה את דברי ה'נודע ביהודה' בתשובתו מתקופת רוסייה: "...דהוא נאמר בדברי אגדה כדמפקפק ה'נודע ביהודה בראיה זו",<sup>37</sup> וכן בתשובה נוספת מוקדמת אף יותר הוא דוחה את ההסתמכות על דברי אגדה: "זה לא הוזכר אלא בדברי אגדה שאין מביאין ראיה להלכה".<sup>38</sup> מאידך גיסא, כפי שראינו לעיל, הוא מתבסס, ובתשובות לא מעטות, על דברי אגדה, אם כי יתכן שמדובר בהסתמכות מסייעת ולא כעל מקור מרכזי, כפי שהוא כותב במקום אחד: "לא אמנע מלכתוב עוד איזה סמך מדברי אגדה",<sup>39</sup> ובתשובה נוספת הוא לומד להלכה: "שמצינו בדברי אגדה שהקפיד הקב"ה על אדם הראשון וכן על ישראל, וא"כ הוא דבר האסור".<sup>40</sup> אמנם, התשובות האחרונות ניתנו בתקופה האמריקנית שלו, וייתכן כי מדובר בשינוי מסויים שחל בעמדתו של רמ"פ, או למצער שהבחין בין דברי אגדה שאינם בעל ערך הלכתי לבין אלה שניתן לראות בהן רכיבים נורמטיביים שיש ללמוד מהם. כך לדוגמא, במסגרת האנלוגיה ההלכתית מאגדת מיתתו של רבי לשאלת הטיפול בחולים סופניים, רמ"פ כותב: "חזינן מעובדא דרבי [...] ומשמע מהגמרא שהובא זה להורות הלכה".<sup>41</sup> משמעות הדבר, אם כן, היא הרחבה ניכרת של מתחם המקורות לעיון ההלכתי, כשהטקסט התלמודי מהווה קרקע עשירה הכוללת בתוכה גם דברי אגדה המשמשים להצמחת יכולת הלכתי. עם זאת, כאמור, קשה לקבוע באופן ברור את יחסו של רמ"פ לאגדה הנלמדת להלכה, ולכן אני מסתפק בינתיים בהצבעה על המתח העולה מפסיקותיו בעניין זה.

הפנייה למקורות הקנוניים של ההלכה בספרות חז"ל, כפי שאפיינה את דרכו של רמ"פ, מביאה אותנו להעמיק בשאלת מעמדם של מקורות ההלכה המאוחרים יותר וכן במרחב שיקול הדעת של הפוסק עצמו.

יעקב ריישר שו"ת שבות יעקב חלק ב, סי' קעח: "ואם יאמר האומר מה לך אצל אגדה הלא אין למידין הלכה מדברי אגדה וכמ"ש מהרא"י בפסקיו סי' ק"ח היינו דוקא היכא שהוא נגד הסברא או הסוגיא".

37 שו"ת אג"מ יו"ד חלק א, קכז. התשובה משנת תרפ"ה (1925).

38 שו"ת אג"מ או"ח חלק א, יד. התשובה משנת תרע"ז (1918).

39 שו"ת אג"מ אבה"ע חלק ד, כג.

40 שו"ת אג"מ יו"ד חלק ב, קל.

41 לעיל הערה 33.

### ד. 'ראשונים', 'אחרונים' ומרחב שיקול הדעת של הפוסק

עוד בשנת תרצ"ד (1934), בתקופת רבנותו בלובן שברוסיה, דן רמ"פ בשאלת שיקול הדעת ומרחב הסמכות של פוסק ההלכה. אגב דיון בדיני חציצה בטבילה הגן רמ"פ על סמכותו לחדש בהלכה:

ומה שכתב ידידי איך רשאים אנו לסמוך על חידושים כאלו שביארתי למעשה, ובפרט שהוא נגד איזה אחרונים. הנה אני אומר, וכי כבר נעשה קץ וגבול לתורה, חס וחלילה, שנפסוק רק מה שנמצא בספרים. וכשיזדמנו שאלות שלא נמצאים בספרים לא נכריע אותם אף כשיש בידנו להכריע, ודאי לענ"ד אסור לומר כן. דודאי עוד יגדיל תורה גם עתה בזמננו ומחויב כל מי שבידו להכריע כל דין שיבוא לידו כפי האפשר לו בחקירה ודרישה היטב, בש"ס ופוסקים בהבנה ישרה ובראיות נכונות, אף שהוא דין חדש שלא דברו אודותיו בספרים, [...] ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבתינו האחרונים, מה בכך, הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות והעיקר גם בטעמים נכונים, ועל כיוצא בזה אמרו: 'אין לדיין אלא מה שענינו רואות' [ב"ב קלא, ב] [...], כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים בעלי השו"ע שנתקבלו בכל מדינותינו, ועל כיוצא בזה נאמר: מקום הניחו להתגדר בו, וכרוב תשובות האחרונים שמכריעין בחידושים כמה דינים למעשה.<sup>42</sup>

42 שו"ת אג"מ יו"ד, חלק א, קא. בעניין האפשרות לחלוק על ה'אחרונים', ראו דברי הרב עובדיה יוסף, הקדמה לשו"ת יביע אומר, (חלק א, 22, סעיף יב כ'דברי פתיחה): 'אדבר על דבר המצפצפים ומהגים שאין לחלוק על ספרי האחרונים [...] וכל היודע ספר ענינו רואות נכותה שזהו דרך כל רבתינו למימי התנאים והאמוראים ועד אחרוני הפוסקים [...] ולכן אין למחבר ספר או למורה ודיין להיות רק כמורה נושא ספרים [...] אלא עליו לעיין היטב ולהכריע בהלכה כאשר תשיג יד עינו (אם הרשוהו גדולי דורו לכך) [...] ואחר העיון כדת יוכל ג"כ לחלוק על ספרי אחרונים כשלבנו לשמים'. וראו שם את ההפניות הרבות שהביא לכיסוס עמדה זו. וראו גם שם בחלק ה ב'דברי פתיחה' שכתב: 'ועכ"פ נראה עיקר שיש להסתמך על הראשונים במקום שלא ראו מן והאחרונים את דבריהם, וכדמוכח מד' החיד"א [...] ואיך שיהיה במקום שהאחרונים חולקים על מרן, אנו בדין נקטינן נדעת מרן שקבלנו הוראותיו, ואין לנו לזוז מדבריו ימין ושמאל, בין להקל בין להחמיר'. וראו: חידושי חזון איש (או"ח סד) המפליג

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

בתשובתו זו שרטט רמ"פ בתמציתיות את מרחב שיקול הדעת ההלכתי של הפוסק, הן בקביעתו כי בכל שאלה חדשה הנופלת בתוך לקונה הלכתית שאין לה התייחסות 'בספרים' יש חובה להכריע למי שיש בידו היכולת לעשות כן, והחידוש ייחשב לו בבחינת 'גדיל תורה', והן בדרך הפעלת שיקול הדעת: "בחקירה ודרישה היטב, בש"ס ופוסקים, בהבנה ישרה ובראיות נכונות".

על גיבוש הפסק "בדרישה ו[ב]חקירה היטב" להתייחס לארבעה מקורות: א. 'בש"ס', המכיל את אוצר הדיונים ושיקולי הדעת הנורמטיביים הקנוניים והכולל את האפשרויות והעקרונות הנורמטיביים השונים ואת משקלם במסגרת המסורת הקנונית.

ב. 'פוסקים'. המסקנות הנורמטיביות שהוסקו מתוך הש"ס על-ידי גדולי פוסקי ההלכה הבתור תלמודיים ואשר התקבלו במסורת ההלכה כעמדות סמכותיות.

ג. 'בהבנה ישרה'. מאחר שאנו דנים במקרה שיש לגביו חסר בהלכה, מוטל על פוסק ההלכה, לאחר שלמד את הש"ס והפוסקים הרלוונטיים לנושא, לגבש עמדה באמצעות הבנה – הרחבה אנאלוגית – 'להבין דבר מתוך דבר'. ושזו תהא 'ישרה'. ככל הנראה הכוונה כאן לכך שההבנה ההלכתית תהא בהתאמה עם המקורות הרלוונטיים מהם היא מוסקת.

ד. 'ובראיות נכונות'. לאחר ביצוע האנלוגיה בסברה יש לדאוג לבסס את המסקנה מתוך המקורות, לראות שהיא אינה עומדת בסתירה למקורות אחרים, וכן לוודא שהיא מתיישבת באופן מסתבר עם מכלול המקורות והעקרונות הרלוונטיים לעניין.

לאחר מכן הוסיף רמ"פ וקבע כי גם כאשר קיימים תקדימי פסיקה בשאלה הנדונה, אין הם מחייבים ככלל את פוסק ההלכה כשהוא מגיע למסקנות

בערכם של הראשונים: "דברי הראשונים, אף בשקול דעת, הם תורה שלמה, ועל פי דבריהם הננו מוזהרים לעשות [...] הם השופטים אשר בימינו, כאילו הם חיים אתנו היום". ולעומת זאת, בעניין מעמדו של השו"ע כותב החזון איש (חו"מ, ליקוטים, א, א): "אנו רגילים לנטות מהשו"ע מחמת שנטו אחרונים ז"ל בראיות נכונות לדעת חכמי דור ודור, ובכל הלכה אנו מוכרחים לעיין בהכרעת אחרונים. כי החכמה מכריעה בכל, אלא כשהדבר שקול – אנו נוטים אחרי מי שגדול, ובזה קיבלנו הכרעת בית יוסף והרמ"א". להרחבה ראו: בנימין בראון החזון איש – הלכה, אמונה וחברה 459-474 (דיסרטציה, האוניברסיטה העברית, תשס"ג).

שונות: "ואף אם הכרעתו לפעמים נגד איזה גאונים מרבותינו האחרונים מה בכך, הא ודאי שרשאין אף אנו לחלוק על האחרונים וגם לפעמים על איזה ראשונים כשיש ראיות נכונות, והעיקר גם בטעמים נכונים". אמנם בנוגע לסמכות השולחן ערוך מגלה רמ"פ עמדה לכאורה שונה, כשהוא מקבל את סמכותו בנימוק של התקבלותו כמחייב בקהל ישראל, ואולם כאן אנו כבר פוגשים שיקול דעת שונה, ולהלן נעמוד עליו.

עם זאת, בדיקה מדגמית של התייחסות רמ"פ לפסקי האחרונים בתשובותיו מעלה תמונה מורכבת יותר. הבדיקה, בסיוע תוכנת החיפוש של פרוייקט השו"ת, מעלה כי רמ"פ התייחס פעמים רבות לפסקי האחרונים. כך למשל מוזכרים פסקי ה'משנה ברורה' כ-750 (!) פעם; פסקי 'ערוך השולחן' כ-190 פעם; פסקי ה'חיי אדם' כ-320 פעם; ופסקי ה'חת"ם סופר' 513 פעם. את חלקם של גדולי הפוסקים מכתיר רמ"פ במעלת הפסיקה. כך, למשל, הוא כותב על ר' חיים עוזר, בעל ה'אחיעזר', מגדולי פוסקי ליטא ערב מלחמת העולם השנייה: "עמוד גדול בהוראה לסמוך עליו";<sup>43</sup> על ר' ישראל מאיר הכהן מראדין בעל ה'משנה ברורה': "מזן דורות בתרא' בהוראות דעניני אורח חיים";<sup>44</sup> ועל ר' יחיאל מיכל אפשטיין, בעל 'ערוך השולחן': "כבר הורה זקן בעל ערוך השולחן".<sup>45</sup>

ואולם אין בממצאים אלה כדי לערער על תפיסת הסמכות העצמית של רמ"פ, שהרי עיון בהרצאת הטיעונים בתשובותיו מעלה כי על אף שמצא צורך להתייחס לפסקי האחרונים וראה בהם סמכות הלכתית ראויה, לא נרתע מלחלוק עליהם, וגם כשהביא מדי פעם מדבריהם לשם הסתמכות, עלה הדבר בדרך כלל בקנה אחד עם הבנתו את ההלכה כפי שהיא מוסקת ממקורותיה הראשונים. בשל הקושי להרחיב בפירוט הטענה אסתפק בהדגמתה: בתשובה משנת תשל"ז לגדול אחד מצדיק רמ"פ את עצמאותו ההלכתית של השואל, ואף מעודד אותו להתגורר בבני ברק על אף חששו מלחלוק שם על הכרעות החזון איש:

בדבר שיש לך איזה חשש לקבוע מקומך בבני ברק מצד שבתוך דברי

43 שו"ת אג"מ אבה"ע חלק א, סו.

44 שם אור"ח חלק ה, יג.

45 שם אור"ח חלק א, לט.

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

תורה איכא פעמים שאתה אומר שלא כדברי החזון איש זצ"ל, לא מובן שום חשש בזה ואדרבה זהו כבודו [...] דאדרבה האמת והשלום אהבו [...] ואדרבה מפורש [...] שאמר רבא לתלמידיו [...] דאם יהיו להם קושיות על פסקא שלו אסור להו לדון כדבריו דאין לדיין אלא מה שענינו ראות וה"ה [והוא הדין] באיסורים [...] ואם כן כל שכן וכל שכן שאין לחוש מלהקשות ומלחלוק על גדולי דורותינו אף הגדולים ביותר [...] ואדרבה יהיה מליץ יושר בעדך על שאתה מעיין בספריו.<sup>46</sup>

להצדקת סמכותו התבסס כאן רמ"פ על דברי רבא בגמרא (ב"ב קלא, ע"א): "ועל כיוצא בזה אמרו אין לדיין אלא מה שענינו ראות". ב'דברות משה' הגדיל רמ"פ בביסוס עצמאות הפוסק כשניסח את התנגדותו לעקרון התקדים המחייב:<sup>47</sup>

הוראה באיסורין שהוא אף בחכם אחד הראוי להוראה, ובית דין של שלשה לממון, ובית דין של כ"ג, דהם סנהדרי קטנה לנפשות, אינו דין על העולם כולו ואפשר לחכם אחר שיבוא לפניו שאלה כזו להורות שלא כחכם הראשון והוראתו הוראה, דרך באותה העובדא [=באותו מקרה ספציפי] שנשאלה לפני חכם הראשון אינו רשאי לשנות.<sup>48</sup>

מקטע זה עולה כי גם במקרה של הוראה באיסור והיתור, גם בדיני ממונות ואפילו בדיני נפשות, אין הכרעתו של גוף שיפוטי אחד מחייבת גוף אחר הדין במקרים דומים, למעט דיון חוזר על מקרה שנדון כבר בבית דין קודם. זאת אין לעשות על פי ההלכה, בשל עקרון סופיות הדיון. יסוד העמידה על עצמאותו של הפוסק נעוצה בחביעה ליושר אינטלקטואלי, על הפוסק להיות נאמן ל'אמת' שהגיע אליה לאחר יגיעתו ומיצוי עיונו ההלכתי, ואפילו תהא אמת זו מנוגדת למסקנותיהם של גאוני עולם קודמים, וכפי שסיכם רמ"פ שם: שאם הורה ודין כפי מה שסובר שהוא דין אמת דינו דין בהעובדא שבאה לפניו [...] שאמר רבא דאין לדיין אלא מה שענינו ראות שהוא דין אמת.

46 שו"ת אג"מ יו"ד חלק ג, פח.

47 בעניין מקומו של התקדים המחייב בהלכה, ראו: אלון (לעיל הערה 16), 797-804; J. ROTH, THE HALAKHIC PROCESS: A SYSTEMIC ANALYSIS, Ch. 4 (c1986).

48 דברות משה מסכת שבת, סימן יא.

עם זאת, בהמשך תשובתו המובאת לעיל סייג רמ"פ את חופש ההכרעה של הפוסקים כאשר קבע את כפיפותם לפסקי השו"ע:

כיון שאינו נגד הפוסקים המפורסמים בעלי השו"ע שנתקבלו בכל מדינותינו, ועל כיוצא בזה נאמר: מקום הניחו להתגדר בו, וכרוב תשובות האחרונים שמכריעין בחידושים כמה דינים למעשה.<sup>49</sup>

כבר קודם לכן סייג רמ"פ את סמכות הפסיקה כאשר כתב בתשובתו כי במקרים מיוחדים בלבד ניתן יהיה לחלוק על הראשונים: "וגם לפעמים על איזה ראשונים".<sup>50</sup> נמצאנו למדים, כי לדעת רמ"פ ככלל אין להם לאחרונים לחלוק על דברי ראשונים, וכן לא על פסקי השו"ע, בשל התקבלותם. זוהי תפיסת ההיררכיה המקובלת שהוא היה שותף לה.<sup>51</sup>

במקביל לעמדת רמ"פ, שהעניקה סמכות רחבה לפוסקי הדור, התקיימה במרחב האשכנזי עמדה שמרנית<sup>52</sup> שהתקשתה להצדיק שינויים במסורת. עמדה זו קיבלה חיזוק דרמטי, ואף קיבלה את תווי ההיכר האורתודוקסיים, כפי שהראו משה סמט ויעקב כ"ץ,<sup>53</sup> בימי החת"ס סופר ותלמידיו בראשית המאה ה-19, כאשר במסגרת מאבקם ברפורמה הובילו את המגמה השמרנית תחת הכותרת 'חדש אסור מן התורה'. זאת עשו באמצעות חיזוק המנהגים

49 שו"ת אג"מ יו"ד חלק א, קא.

50 להטעמת מעמד המיוחד של 'הראשונים' נראה להציע כי הללו קיבלו את כוחם משום שנתפסו כמפרשי התלמוד וכמייצגיו המוסמכים, דווקא משום שלא התיימרו לקבע את ההלכה שפסקו בקודקס (ואומנם מסורת ההלכה האשכנזית, המובאת בין השאר ע"י הרא"ש ובעל הטורים, היא יותר סכמנית ופחות קודפיקטיבית בהתאם לשיטתה הפנימית). אשר על כן קיבלו 'הראשונים' את מעמד הרם מכוח מעמדו הקנוני של התלמוד שאותו פירשו וייצגו בהכרעותיהם. לעומת פסיקת ה'ראשונים', ספרות ה'אחרונים' שלאחר השו"ע כבר משמשת במידה רבה יצירה הלכתית מוגדרת. זאת בעקבות שינוי 'כללי המשחק' של השיטה ההלכתית, עם הופעת היצירות הקודפיקטיביות הגדולות של ר"י קארו, הרמ"א ונושאי כלי השו"ע, שבאו בעקבותיהם ומיקדו את הדיון ההלכתי בהתייחסות לפסיקות השו"ע ובהרחבת יריעת ההלכה על בסיסן בעקבות השאלות החדשות שעלו. השינוי במושג הדיון בימי האחרונים מפרשנות התלמוד לישום ההלכתי הקודפיקטיבי שנשמך על התלמוד הביא עימו אפוא להעצמת מעמדן של הראשונים כמקורות סמכות מועדפים.

51 ראו: הבלין (לעיל הערה 2).

52 ראו: תא-שמע (לעיל הערה 2), 60-61.

53 ראו למשל: יעקב כ"ץ "חברה מסורתית וחברה מודרנית" לאומיות יהודית: מסות ומחקרים 155-166 (תשל"ט); משה סמט "האורתודוקסיה" כיוונים לו 99-114 (תשמ"ז).

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

וקיבועם, עידוד ההחמרה בהלכה וחיזוק מעמדם של השו"ע והרמ"א כקודסים מחייבים.

### ה. עוד על סמכותו של פוסק ההלכה המאוחר

בפרק זה נבקש להעמיק בבירור מעמדו הסמכותי של הפוסק המאוחר לפי שיטת רמ"פ. בהקדמתו ל'אגרות משה' שוטח רמ"פ את עיקרי תפיסתו על אודות מעמדה של ההכרעה ההלכתית. עיקר הדיון מוקדש לשאלת הסמכות של פוסק הלכה בכלל, ולהצדקת מפעל פרסום תשובותיו שלו בפרט. במסגרת הצדקת היצירה ההלכתית קובע רמ"פ כי הוראת חכם, אם אך נעשתה "אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת", קובעת את האמת ההלכתית, גם אם גלוי כלפי שמים שלא הכריע כדין:

[בעניין] 'האמת' להוראה – כבר נאמר: 'לא בשמים היא' [בבא מציעא נט, ע"ב] אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשם יתברך ונראה לו שכן הוא פסק הדין, הוא 'האמת' להוראה ומחויב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא [גלוי לפני אלוקים] שאינו כן הפירוש, ועל כזה נאמר שגם דבריו 'דברי אלקים חיים' [...] ויקבל שכר על הוראתו אף ש'האמת' אינו כפירוש.<sup>54</sup>

בקטע זה מצביע רמ"פ על המתח המונח במושג 'האמת' ההלכתית. זו מבקשת לשקף את החכמה האלוקית, שאינה שקופה מטיבה לבני אדם, ועם זאת נתונה לפירושה ולהכרעתם של בעלי הלכה לאחר עיונם התבוני במקורות, גם כששכלם עלול להטעותם. נמצא אם כן, שלעולם איננו יכולים להיות בטוחים שבעלי ההלכה ירדו לחקר הרצון האלוקי כפי שהוא, אך עם

54 הקדמה לאג"מ, או"ח חלק א. בעניין הסמכות לתקן סייגים ותקנות כתב רמ"פ: "נצטוונו שכשיש צורך לסיג ולגדר היה חיוב על הסנהדרין וחכמי התורה לתקן איזה תקנות לאסור איזה דברים וכן לחייב איזה דברים אך בהודעה מרבנן שהוא לתקנה ולסיג, ומזמן שנתפזרנו בכל הארצות לית לנו כוח זה אלא שיש לחכמים לתקן כל מקום ומקום איזה תקנה רק למקומם ורק לזמן קצר" (שו"ת אג"מ או"ח, חלק ד, סימן מט).

זאת קיימת בידם הפררוגטיבה לקבוע את האמת ההלכתית להוראה שזכו לה מכוח עיונם לשם שמים, ולפיכך הכרעותיהם נחשבות ל'דברי אלוקים חיים'. אמנם קביעתו של רמ"פ 'הוא האמת להוראה', המתייחסת להכרעתו הפרשנית של הפוסק, ניתנת להסבר גם כהכרה בדיעבד, הכרה שאינה משקפת בדיוק את ערך האמת הפנימית של הפסיקה. כמו כן נעדרת ההקדמה דין וחשבון בסיסי על אודות גבולות הלגיטימיות של הפסק, האם ואימתי נוכל להכריז על בטלות תוקפו של פסק הלכה מחמת טעות, גם אם התקבל 'בכבוד ראש וביראה מהשם יתברך'. דיון משלים בשאלות אלו ערך רמ"פ ב'דברות משה':

שאיכא כוח הוראה להראוין להוראה שאם הורה ודן כפי מה שסובר שהוא דין אמת, דינו דין בהעובדא שבאה לפניו כשאינו טעות בדבר משנה ובשקול הדעת, אף אם האמת גליא כלפי שמיא שאין הדין כהוראתו, דכיון שנתנה תורה רשות וגם חייבה לחכמים ולדיינים להורות ולדון ולא בשמים היא, שודאי אפשר שהאדם אף היותר גדול יטעה לפעמים ולא יכוון לדעת התורה כפי שגליא כלפי שמיא הוא בהכרח שהוא בחשיבות הוראה ודין שחייבה תורה לקיים אם הורו ודנו כמו שעניניהם רואות [...] שאמר רבא: ד"אין לדיין אלא מה שענינו רואות" [בבא בתרא קלא, ע"א] שהוא דין אמת, ונעשה זה ממילא דין אמת בעובדא זו גם כלפי שמיא.<sup>55</sup>

רמ"פ הגביל בפסקה שלפנינו את הלגיטימיות של פסק ההלכה והתנה אותו: "כשאנו טעות בדבר משנה ובשקול הדעת". בהבחנה בין 'טועה בדבר משנה' ל'טועה בשיקול הדעת' קבע הרמב"ם: "[טועה בדבר משנה הוא כש]טעה בדברים הגלויים והידועים, כגון דינין המפורשין במשנה או בגמרא [...], טעה בשקול הדעת, כגון דבר שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים ולא נפסקה הלכה כאחד מהן בפירוש, ועשה כאחזי מהן ולא ידע שכבר פשט המעשה בכל העולם כדברי האחר".<sup>56</sup> ניתוח ההבחנה מעלה ש'טועה בדבר משנה' הוא זה שסטה מהלכה מוסכמת המעוגנת במפורש בקנון ההלכתי, במשנה או בגמרא, והגלויה והידועה לרבים. לעומת זאת המונח 'טועה בשיקול הדעת' מתייחס

55 דברות משה, שבת, סימן יא.

56 רמב"ם, משנה תורה, הלכות סנהדרין ו, א-ב; ראו גם: בבלי, סנהדרין לג, ע"א; שם ה, ע"א.

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

לטועה בהלכה השנויה במחלוקת במקורות הקנוניים ואשר לא הוכרעה במסגרתם במפורש, אך יחד עם זאת פשט המנהג בעולם להכריע כצד אחד להלכה. בדבריו הרחיב רמ"פ את תחולת הדין המקורי של 'טועה בדבר משנה' ו'טועה בשיקול הדעת' שנאמר בהקשר של התנהלות בית הדין בעקבות הכרעות מוטעות, והחיל אותו על תוקף הכרעותיהם של פוסקים בכלל, ובתוך כך הכרעותיהם בדיני איסור והיתר. בדיון בשאלת מעמדה של ההכרעה ההלכתית מושגי הטעות הם בעלי חשיבות לזיהוי מקורות הסמכות התקפים, בהניחם קריטריון לקביעת הסמכות הלגיטימית. כלומר: בעוד ב'טועה בדבר משנה' הבעיה היא בסטייה מהעמדה ההלכתית המוסכמת והמקובלת, הרי שב'טועה בשיקול הדעת' מהות הטעות מושתתת על יסוד התוקף שמוענק להכרעה מכוח ההסכמה של הקהילה הפרשנית – בעלי ההלכה. לפי עיקרון זה, עמדה הזוכה להסכמה רחבה של המומחים-לדבר מקבלת גושפנקה מחייבת גם אם לא עוגנה במסורת מחייבת. הסכמה זו מבוססת על הערכה והזדהות ולא על חשיבה דדוקטיבית, ולפיכך היא הולמת את המונח 'שיקול דעת'. אמנם בדברי הרמב"ם לא ברור כלפי אלו היקפים של מעגלי התקבלות מוסב המשפט 'פשט המעשה בכל העולם', וייתכן שמדובר על כלל שומרי ההלכה ולא רק על 'המומחים לדבר'.<sup>57</sup> לענייננו חשוב בעיקר לקבוע כי מקור תוקף הסמכות של העמדות המוכרעות מבוסס על התקבלות של נורמות הלכתיות ב'עולם', ולא על סמכות פורמאלית של מוסדות הלכתיים מורמים מעם הקובעים את הלגיטימיות של אותן העמדות.

לסיכום, על פי רמ"פ כל עמדה הלכתית מוסכמת ונוהגת מחייבת את פוסק ההלכה, וכאשר הוא מכריע בניגוד אליה הכרעתו בטלה, וכך נותר מרחב לשיקול הדעת הלגיטימי רק לאותן עמדות שלא הוכרעו באופן ברור במסגרת המסורת של ההלכה. כלפי אותן עמדות שבתחום האפשרי קובע רמ"פ כי לא רק שעמדות אלה הן לגיטימיות בהכרעת ההלכה, אלא שגם כשכלפי 'שמים' גלוי שבטעות יסודן, מבטלים ה'שמים' את דעתם, כביכול, ומתאימים עצמם להכרעה האנושית אשר מתקבלת ב'שמים' כ'אמת להוראה', על יסוד האמור בגמרא: 'אין לדיין אלא מה שעיניו רואות'.

57 וראו דבריו של הרמב"ם בהקדמה למשנה תורה, בהם תלה את מעמדו הקנוני של התלמוד הבבלי בהתפשטותו ובהתקבלותו.

על כך יש להוסיף נקודת מבט משלימה, והיא הערכת רמ"פ את פסיקתו כהצעה של מהלך ההלכה עבור השואלים על-מנת שידונו בה ויהיו שותפים בהכרעה האם לקבלה ולנהוג על פיה אם לאו. זאת עשה תוך המעטה בערכו העצמי, ואף תוך רמיזה על אפשרות של טעות מצידו:

יודע אני פחת ערכי שאין בידיעתי כל הש"ס בשני התלמודים בכלי וירושלמי, וכל דברי הפוסקים, וכ"ש דברי רבותינו בפירושיהם וחידושיהם שעל גפ"ת ותשובות, שיש גם שלא ראיתם. אבל סמכתי על זה שביררתי ההלכה כפי כוחי, שזהו העיקר להוראה, כדכתבתי בהקדמתי על ספר האגרות שלי ועוד כתבתי שם דכיוון שכתבתי הטעמים וכל מה שנתברר, שבאופן זה הנני רק כמלמד ההלכה, שהשואל יעיין בעצמו ויבדוק ויבחר...<sup>58</sup>

בדבריו מעביר רמ"פ את כובד ההכרעה אל נמעניו, ובכך מעמיד את עצמו כסוכן המייצג את ההלכה עבור הציבור, כשהללו נושאים עימו באחריות לקבלת הפסיקה.

להלן נבקש להוסיף ולהעמיק בבחינת התהוות עקרון הסמכות ההלכתית כפי שהוצגה על ידי רמ"פ.

#### 1. פסיקת הגר"א כמקרה מבחן לסמכות הקנון והמנהג

מקרה מבחן, בו דן רמ"פ על אודות מעמד הקנון והמנהג, הוא דיונו בשיטת הגאון מווילנא בדין 'הנחת תפילין בחול המועד'. דין זה היה מוקד למחלוקת חריפה שניטשה בקהילות אשכנז במאה השמונה עשרה, עם חדירת מנהג ספרד לקהילות אלו שלא להניח תפילין בחול המועד. עד אז נהגו בני אשכנז להניח תפילין בחול המועד לפי שיטת בעלי התוספות.<sup>59</sup> השינוי התרחש בהשפעת עמדת הקבלה והחסידות, ועם הופעת עמדת הגר"א בסוגיה. הגר"א, שידוע היה כמי שאינו נושא פנים למנהג וביכר את מסקנת העיון ההלכתי בש"ס ובמקורות הקדומים על פני מנהגים נוגדים ופסיקה מאוחרת,<sup>60</sup> הכריע

58 שו"ת אג"מ יו"ד חלק ד, לח.

59 לתיאור המחלוקת בנושא, ראו: יעקב כ"ץ הלכה וקבלה 102-126 (תשמ"ד).

60 ראו: לגר"א (לעיל הערה 27), עמ' ע-קז.

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

לאחר עיונו בסוגיה כי אין להניח תפילין בחול המועד, בניגוד למנהג אשכנז הרווח. בנוגע לכך דן רמ"פ בסמכותם של הפוסקים לבטל מנהגים:

כשאחד מבני אשכנז וצרפת נתחכם וחלק על חכמי מדינתו שנוהגין כמותם, ופסק באיזה דברים כחכמי ספרד, כמו שעשה הגר"א מוילנא [...] והסכימו כל חכמי דורו שהוא גדול ביותר מכל חכמי דורו שהיו גדולי תורה מאד, ושהגר"א הוא גדול ביותר גם מהרבה דורות שלפניו, וראוי לחלוק אף על חכמי וגדולי ישראל מכמה דורות שלפניו. וכל תלמידיו שהיו גדולי הדור ההוא, הסכימו שהגר"א ראוי גם לחלוק כאחד מן רבותינו הראשונים, שלכן מכיוון שהוא בתרא, יש להורות הלכה כמותו. והתחילו לנהוג כמותו בכל דבר אף שהיה נגד המנהג. ואדם גדול וגאון כהגר"א שייך שיעשה שינוי [...] אבל שאר גדולי עולם מרביתנו האחרונים לא מצינו כזה.<sup>61</sup>

רמ"פ, שנהג להתייצב בדרך כלל להגנה על מנהגי ישראל המקובלים, חרג הפעם ממנהגו והגן על האפשרות להסתמך על הכרעת הגר"א, המבטלת את המנהג. להצדקת טענתו בעניין הציע רמ"פ הסבר המבוסס על העיקרון לפיו מעמדו של פוסק הלכה וסמכותו נקבעים בזיקה ליחס הקהילה ההלכתית בדורו ובדורות הבאים לגדולתו ולמעמדו היחסי של אותו פוסק במסורת ההלכה.<sup>62</sup>

רמ"פ, שביקש להגן על מעמדו הייחודי והמורס של הגר"א, קבע כי מעמדו ההלכתי נובע מן העובדה שהגר"א זכה להערכה עצומה על מעלתו התורנית בקרב חכמי דורו והדורות הבאים, עד שמעלתו נחשבה בעיני רבים כשקולה למעלת 'הראשונים', וכי חכמים סמכו על פסיקותיו גם כשאלו עמדו בניגוד להכרעות ולהנהגות קודמות של 'ראשונים' ואף ביטלו אותן. על כך הוסיף

61 שו"ת אג"מ או"ח חלק ה, כד.

62 בדומה לרעיון הקהילה הפרשנית של סטנלי פיש, שקבע כי משמעות של טקסט נקבעת בעקבות הסכמה של הקהילה הפרשנית של הנחשבים מומחים לדבר, כשהם מתייצבים מאחורי פשר מסויים שניתן לטקסט ורואים בו את משמעותו המקובלת (S. FISH, IS THERE A TEXT IN THIS CLASS? THE AUTHORITY OF INTERPRETIVE COMMUNITIES, (c1980)). בדומה לכך ראו גם רעיון הקהילה המשפטית של אהרן ברק שכתב כי הכרעה שיפוטית תהיה תקפה "אם הקהילה המשפטית רואה בה כחוקית ואם תגובתה של הקהילה המשפטית אינה תדהמה וחוסר אמון" (אהרן ברק שיקול דעת שיפוטי 33 (תשמ"ז)).

רמ"פ את עקרון 'הלכתא כבתרא' כהצדקה משנית לחלוק על דברי הראשונים, מאחר שבשם עיקרון זה ('הלכתא כבתרא') לבדו לא ניתן לחלוק על הראשונים, עקב התקדשות דבריהם כקנון מחייב על-ידי בני הדורות המאוחרים, כפי שראינו לעיל. לאחר שביסס את הטענה כי הגר"א נחשב באותו מידרג היררכי של הראשונים, הצדיק רמ"פ את העדפתו של הגר"א על פני הראשונים האחרים בשל היותו 'בתרא': "...גדולי הדור ההוא הסכימו שהגר"א ראוי גם לחלוק כאחד מן רבותינו הראשונים, שלכן מכיוון שהוא בתרא, יש להורות הלכה כמותו".

ואולם חידושו העקרוני של רמ"פ מפליג עוד יותר. לא רק שניתן לשכור את מסורת הריבוד המעמדי של הקנון ולכונן אותה רטרואקטיבית כאשר ממקמים 'אחרון' כמו הגר"א במדרגת 'ראשונים', אלא שגם 'מנהג' מקובל כהנחת תפילין בחול המועד, שנוהג מתוקף מחייב בשל קבלת הציבור, ניתן להידחות מפני העיון ההלכתי של הגר"א.

לניתוח הדבר אנו נדרשים להעמקה במשמעות המנהג ובמעמדו. המסורת ההלכתית שהתפתחה אצל בעלי התוספות באשכנז קידשה את המנהגים וקבעה כי בצד המנהגים הקדומים גם מנהג חדש שמקבל הציבור זוכה למעמד מחייב מדין 'נדר של ציבור'.<sup>63</sup> תפיסה זו שורשיה בכרייתא: "דברים המותרין ואחרים נהגו בהן איסור, אי אתה רשאי להתירן בפניהם, שנאמר: 'לא יחל דברו'".<sup>64</sup> לאור מסורת זו ניתן להסביר את דברי רמ"פ, ולומר שהעיקרון העומד בבסיס מעמדו של הקנון ההלכתי כולל את קבלת הציבור והסכמתו, וכמו המנהג, כך גם הקנון ניתן לכינון מחודש באמצעות המנדט שניתן לדבר על-ידי הקהילה. כינון מחודש זה נעשה בקבלת עמדה מחודשת על-ידי בני הציבור המאוחר, המחליפה את הנוהג שהתקבל על-ידי בני ציבור מוקדם, כפי שמצאנו במקרה של הנחת התפילין בחול-המועד. העובדה שכל חכמי דורו של הגר"א ושרבים מקרב הציבור הרחב (לפי הנרטיב של רמ"פ) העניקו

63 טשרנוביץ (לעיל הערה 16), 363-352; תא שמע (לעיל הערה 25), 105-98.  
64 בבלי, נדרים טו, ע"א ובמקבילות; שם, פסחים נ, ע"ב-נא, ע"א, על פי פירוש בעלי התוס' והרא"ש, במקום שמחילים זאת על כלל מנהגי הציבור (וראו שם שדנו ברמות שונות של מנהג). ראו גם הרמב"ן, בספרו משפט החרם, ושולחן ערוך (יו"ד סימן ריד, א-ב, ובנו"כ שם) שפסק: "קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם; ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה".

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

לגר"א מנדט רחב, כשראו בו גדול כאחד מן ה'ראשונים' וסמכו על הכרעותיו אפילו כנגד 'ראשונים', יצרה לו מעמד ייחודי של 'ענק' השייך לדורות הקודמים, ועמו את האפשרות לחלוק על הכרעותיהם ועל מנהגיהם. ושוב, מעמד הגר"א נובע מהתקבלותו כשליח ציבור המבטא והמייצג את רצון הציבור ואת הכרעתו. עם זאת יש לראות את הדברים במידתיות, ולומר כי זהו היוצא מן הכלל המעיד על הכלל. לא פעם מנהגי ישראל הוטמעו והתקדשו בציבור באופן כה עמוק עד שגם כאשר ציבור חש כי בטל טעמו של המנהג (כמו למשל בסוגיית הקטניות בפסח) הוא נמנע מלצאת כנגדו באופן ממש. עמדה זו שהציג רמ"פ, המבססת את כוחו של מנהג על הסכמת הציבור, עומדת באופן פרדוכסלי בניגוד קוטבי לעמדתו של הגר"א עצמו,<sup>65</sup> וכן בניגוד לעמדתו של החזון-איש<sup>66</sup> ההולך בעקבותיו. שניהם ביטאו כל אחד בדרכו את המגמה של 'החזרה אל הספרים':<sup>67</sup> הגר"א ביקש לעגן כל נורמה במקורות הקדומים של חז"ל ולא היסס להכריע כנגד המנהג, והחזון"א, כפי שטוען בראון, גיבש בהשראת האליטיזם הליטאי עמדה המבכרת את הכרעתו של ה'תלמיד חכם' על פני מנהגי הציבור הרחב, המונמכים על ידו תוך כינוי נושאייהם 'דלת העם'. לדידו של החזון"א אין למנהג מעמד מחייב מצד עצמו, אלא בהיותו מהווה ראיה להלכה הפסוקה,<sup>68</sup> ולכן עליו לקבל את תוקפו על-ידי אישורם של בעלי ההלכה המוסמכים. בדומה לכך סבור גם הרב עובדיה יוסף, הקובע כי על המנהג להיקבע ביסודו על ידי גדולי התורה וההוראה: "והנה כלל גדול בדינו שכל מנהג שלא נתקן ע"פ גדולי התורה וההוראה אינו חשוב מנהג כלל".<sup>69</sup>

לסיכום, רמ"פ הציע את עיקרון הסמכות בהלכה, הן בנוגע למעמדם של הקנון וחכמי ההלכה והן בנוגע למעמדו של המנהג. אלו מושגים על הערכת הציבור, הסכמתו וקבלתו. בהתאם לעיקרון זה זכו ה'ראשונים' למעמדם בשל התקבלותם על-ידי הדורות האחרונים שראו ב'ראשונים' גדולים מהם; וכך גם

65 ראו לנדוי (לעיל הערה 27), פרקים ו-ז.

66 בנימין בראון, "ההלכה האורתודוקסית והמנהג" אורתודוקסייה יהודית: היבטים חדשים 243 (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרויגר עורכים, תשס"ו).

67 ראו טשרנוביץ' (לעיל הערה 16), 208-233.

68 בראון (לעיל הערה 55).

69 עובדיה יוסף שו"ת יביע אומר ח, חלק או"ח, סימן כב.

המנהג זכה למעמדו בשל התקדשותו בידי הציבור ובשל קבלתו על-ידי הציבור כנורמה מחייבת. בשני המקרים יכולים עקרונית בני ציבור מאוחר לשנות רטרואקטיבית את מעמדו של מנהג או של חכם, ולמקם אותם מעבר להקשר מעמדם המסורתי. חרף זאת סייג רמ"פ את אפשרות ביטול המנהגים, בקובעו כי רק כאשר המנהג שנוי במחלוקת בין מסורות שונות ניתן לבטל מנהג של מסורת אחת ולאמץ את זה של המסורת המתחרה, משום שיש על מי לסמוך.<sup>70</sup> ברם, כאשר מנהג מקיף את כלל הקהילות לא ניתן לשום חכם לצאת כנגדו, גם אם הלה זוכה להערצה ולמעמד עליון מצד כלל הציבור כפי שזכה להם הגר"א, הואיל ובכך יוצא אותו חכם כנגד המורשת המקובלת של כלל העם, החזקה מכוחו של החכם:

וצריך לומר שאיכא חילוק בין [...] שהיה המנהג כן בכולי עלמא [...] לבין מנהג שהוא רק לחלק אחד מישראל, כגון בצרפת ואשכנז ולא בספרד, או בספרד ולא בצרפת ואשכנז. דשם אינו אלא כעושיין על-פי הוראה דחכמי המדינה, שלכן, כיוון דהגר"א היה ראוי לחלוק על חכמים ההם [...] היה רשאי לנהוג בעצמו כן, וגם להורות לתלמידיו השואלים מאתו, אבל גם כן לא אמר לכולי עלמא...<sup>70</sup>

ואולם יש לציין, כי רמ"פ הצביע על כך שגם בקרב אנשי עירו של הגר"א לא הכל קיבלו את עמדתו, וכי האפשרות לחלוק על מנהג כפי שסבר הגר"א אינה מחייבת את מי שמעוניין להמשיך ולהחזיק בו: "ואף שיטת הגר"א לא קיבלו עליהו כולם, אף לא בעירו [...] והוא מטעם שמצד עצם הדין אין להו למישבק [=להניח] מנהגם בשביל שהגר"א הוא גדול ביותר, דהא חזינן דמנהגא עדיף" (שם). ואשר על כן מצדד רמ"פ להמשיך את מנהג הנחת התפילין בחול המועד על פי מנהג אשכנז המקורי.

המתח שהתגלה כאן בין כוח המנהג לבין המקורות הכתובים והמסוריים של ההלכה שיקף כאמור קו מרכזי של הפסיקה האשכנזית הקלאסית שהעניקה משקל מכריע למנהג. בהטעמת כוחו של המנהג (בעיקר זה האשכנזי) כתב תא-שמע: "אין ההלכה מנחה את האדם בכל פרטי המעשים וצורתם [...] ועל כן נשאר תפקיד עיקרי זה למנהג שתחת כותרתו חוסים פרטי מעשים רבים [...] ממילא אין אפשרות לראות את חיובי המנהג כנופלים

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

בערכם מחיובי ההלכה האם אלא כעולים עליהם. המנהג קובע איך יש לעשות כל דבר בעוד ההלכה קובעת מה יש לעשות ומתי".<sup>71</sup> במקביל לעמדת רמ"פ, שכאמור העניק משמעות דינמית למנהג וסמכות רחבה לפוסקי ההלכה של הדור, התקיימה במרחב האשכנזי עמדה שמרנית<sup>72</sup> שהתקשתה להצדיק שינויים במסורת. עמדה זו קיבלה חיזוק דרמטי החל מימי החת"ם סופר בראשית המאה ה-19, כאשר במסגרת מאבקו ברפורמה הוביל את המגמה השמרנית תחת הכותרת 'חדש אסור מן התורה'. זאת, כאמור, באמצעות חיזוק המנהגים וקיבועם, עידוד ההחמרה בהלכה וחיזוק מעמדם של השו"ע והרמ"א כקודקסים מחייבים.<sup>73</sup>

#### ז. מעמדו של מנהג

להמחשת מעמדו של המנהג אצל רמ"פ<sup>74</sup> נפנה לתשובתו המצדיקה את מנהג חו"ל, לומר "טל ומטר בחו"ל שהוא מיום ס' לתקופה לפי חשבון של שמואל". שם קבע רמ"פ:

וידע כבוד תורתו, כי כל מה שחזינן שעושין אף רק קהל גדול בישראל [גם אם לא כלל הציבור] אינו דבר טעות – שודאי נעשה זה על-פי חכם, מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצות, וצריך למצא טעם למה שנוהגין כן ולא נחשבם לטועים, אף אם שאר קהילות אין נוהגים כן [...] אבל דבר שנהגו כל ישראל מוכרחין לעשות כמותם אף מי שחושב שהוא טעות, דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושין כדין ואף שיש לו קושיא עליהו ואינו יודע לתרץ, אינו כלום.<sup>75</sup>

71 תא-שמע (לעיל הערה 25), 36.

72 תא-שמע (לעיל הערה 2), 60-61.

73 ראו לעיל בהערה 53 ובטקסט בסמוך לה.

74 על המנהג בתשובות רמ"פ, ראו: דבורה אביב", "סימני הזמן והמקום בתשובותיו של ר' משה פיינשטיין על שאלות בנוגע למנהגי ישראל", בתוך: דניאל שפרבר, מנהגי ישראל חלק ד, עמ' קצב-רג (תשמ"ט).

75 שו"ת אג"מ או"ח, חלק ד, יז.

רמ"פ אימץ את המסורת החיה של המנהג, תוך הבחנה בין שתי רמות חיוב. הראשונה: מנהג של קבוצה משמעותית ומוגדרת – "קהל גדול בישראל"; עדה, שוכני מקום מוגדר, או קבוצה אקראית בעלת מכנה משותף של קבלת מנהג מסוים. לדעתו, כאשר מסורת המנהג של בני קהילה או מקום אינה עולה בקנה אחד עם מקורות ההלכה המוכרים לנו, יהיה עלינו להתחקות אחר טעמים: מדוע נוהגים הללו כפי שהם נוהגים, ושומה יהיה עלינו להתאמץ להצדיק את המנהג; כמו כן יהיה עלינו להניח שהמנהג נעשה בפיקוח הלכתי רבני, ואין לחפש עילה לפקפק בתוקף המנהג ולראות בו מנהג טעות, שהרי לא סביר כי קהל של שומרי הלכה ינהגו בניגוד למותר: "אינו דבר טעות שודאי נעשה זה על פי חכם, מאחר שהוא קהל משומרי תורה ומצוות, וצריך למצוא טעם למה שנוהגין כן ולא נחשבו לטועים". בהמשך נדון גם בגדר ההלכתי ובמשמעותו של 'המנהג המקומי' (הלוקאלי) במשנתו של רמ"פ.

רמה שנייה של מנהג מתייחסת למנהג שהתקבל על ידי כלל העם ושלדעת הפוסק מנוגד למקורות ההלכה. כאן הכריז רמ"פ על עמדתו העקרונית, המכירה במעמדו ההלכתי של כלל הציבור כמבטא האולטימטיבי של המסורת ההלכתית, גם כשנראה על פניו שמנהגו נוגד את ההלכה המסורה: "דבר שנהגו כל ישראל מוכרחין לעשות כמותם אף מי שחושב שהוא טעות דצריך הוא לידע שכלל ישראל עושים כדיון".

עמדה זו, המצדיקה את המנהג גם כשלא נמצא לו טעם, מעלה את שאלת מקור תוקפו של המנהג, האם הוא נובע משיקוף הכרעות רבניות שאינן לפנינו, או שיש כאן ביטוי לכוח עצמי, סמכותי או קונסטיטוטיבי, של הציבור בהכרעת ההלכה. לשם בירור הדיבר נפנה תחילה לתשובה מוקדמת (תש"ג, 1943) של רמ"פ, שהתייחסה למנהג הרווח להתפלל מנחה וערבית בסמיכות זו אחר זו – לאחר 'פלג מנחה' [הזמן המוקדם ביותר שניתן להתפלל בו ערבית, אף שהוא קודם לשקיעה ובדרך כלל הוא הזמן המיועד לתפילת מנחה. מעיקר הדין לא ניתן להתפלל מנחה וערבית באותו זמן]; מנהג שיש בו סתירה להלכה המקובלת, שהרי אותו זמן לא יכול להיחשב בעת ובעונה אחת גם זמן תפילת מנחה וגם זמן תפילת ערבית:

במה שהקשה כבוד תורתו על מה שאמרתי [...] מנהג אף שסותר למנהג אחר הו' ב' הפסקים דמנווג אמת, מהא [...] דמתפללין מנחה וערבית תרוייהו אחר פלג המנחה. והנה הטעם הוא שתולין שיש טעם שלא יקשה

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

הסתירה [...] משום דאמרינן דבעצם יש לזה תירוץ אף שלא ידוע לנו. אבל לא שאפשר לעשות מנהג בסתירה. ולכן ודאי עלינו לבקש תירוצים ליישב המנהג שלא יקשה, אך אף אם לא נמצא שום תירוץ לא נבטל המנהג [...] מפני שאי אפשר לבטל המנהג אף שנשאר הקושיא, לכן כשליכא תירוץ יש אף לדחוק לומר שהקלו בתפילה ועקרו 'עשה'.<sup>76</sup>

רמ"פ טוען כאן כי במקרה שלא נמצא הסבר ליישוב הקושי שמתגלע במקור המנהג, אזי לא רק שלא נבטל את המנהג, אלא אף יהיה עלינו לדחוק ולומר שמנהג הציבור מהווה סימן לכך שהחכמים הקלו בעניין (במקרה זה בתפילה), ואף 'עקרו עשה' של תורה (!) על מנת להצדיק את המנהג המקובל.<sup>77</sup> רמ"פ מצביע כאן על כוחם של חכמים לחולל שינויים בהלכה – בסמכותם לעקור 'עשה' של תורה – אך לא פחות מכך הוא מגן על כוחו של מנהג הציבור, על אף שהוא מייחס את השינוי ההלכתי להכרעת חכמים. זאת יש לומר, כי הרי מניסוחו משתמע שהייחוס לחכמים הוא ביסודו פיקציה משפטית: "כשליכא תירוץ יש אף לדחוק לומר שהקלו בתפילה ועקרו 'עשה'".

בתשובה נוספת, בה דן רמ"פ באפשרות לשינוי נוסח התפילה של בית הכנסת, הוא מצביע על הדרך לחידוש מנהגים בקהילה:

דברים חרשים שאין בזה סתירה להמנהגים הראשונים אלא שמתחלה לא נהגו בדבר זה ועתה רוצין להנהיג יש ודאי רשות להנהיג אבל צריך הסכם אדם חשוב דהוא הרב של הקהל דבלא אדם חשוב א"א [-אי אפשר] לתקן כלום [...] וגם צריך שיהיה הסכמת רוב הקהל, דהמיעוט אף בצרופ הרב אין מועיל תקנתם כלום.<sup>78</sup>

76 שו"ת אג"מ יו"ד חלק א, קלו.

77 על עקירת מצוות בידי חכמים, ראו: יצחק דב גילת פרקים בהשתלשלות ההלכה 192-204 (תשנ"ב). וראו להלן 'דחיית מצוות עשה במקום הפסד בשב ואל תעשה'. בעניין חידוש גזירות על ידי חכמים לאחר תקופת הגאונים כתב רמ"פ: "שאנן לא גזרינן יותר ממה שאיתא בגמרא וכדברי הגאונים..." (שו"ת אג"מ או"ח חלק ה, כח, ס"ק כא).

78 שו"ת אג"מ או"ח חלק ב, כא.

לשם הוספת מנהג חדש שאינו עומד בסתירה למנהגים הקיימים יש לדעת רמ"פ למלא שני תנאים: א. הסכמת אדם חשוב – רב הקהל.<sup>79</sup> ב. הסכמת רוב הקהל.

רמ"פ החיל על המנהג כלל שמקורו בסוגיית 'תקנות בני העיר' (ובכלל זה תקנות גילדות של בעלי מקצוע), שיסודה בתוספתא, הקובע כי בני העיר יכולים לתקן לבני המקום הסדריים כלכליים מחייבים, ובצידם אף לקבוע אמצעי ענישה וכפייה.<sup>80</sup> התלמוד הביא את דברי רבא שקבע כי לשם אישור החלטות הקהל יש לקבל את הסכמתו של 'אדם חשוב'.<sup>81</sup> במשמעותו של אדם חשוב זה נחלקו הפרשנים והפוסקים: האם פירושו 'ממונה על הציבור',<sup>82</sup> או שעליו גם להיות תלמיד חכם: "דאית ביה תרתי תלמיד חכם שהוא ממונה פרנס על הציבור".<sup>83</sup> ויש מפרשים שעליו אף להיות מנהיג העיר: "ואדם חשוב היינו דוקא כגון רבא שהיה ראש ומנהיג בעיר".<sup>84</sup>

רמ"פ החיל את דין 'אדם חשוב' על 'הרב של הקהל' בהקשר של הוספת מנהגים, ואולם הוא לא הסתפק בכך, ותבע גם את 'הסכמת רוב הקהל'. כלומר, נדרש רוב של הציבור להוספת מנהג מחייב. מיעוט של הקהל, גם אם רב הקהילה יצטרף לעמדתו, לא יוכל להוסיף מנהג כנגד רצון הרוב. נמצא שרמ"פ אימץ את העיקרון הדמוקרטי לסוגיית המנהג, כאשר קבע כי הגוף המכריע בשאלת קבלת המנהג הוא כלל הציבור, וכי זהו הליך מעין דמוקרטי של הכרעת רוב. הסכמתו של 'אדם חשוב' נועדה לדידו לשמש בעיקר גורם מבקר ומייעץ, אך לא מכריע. עמדה זו היא בעלת משמעות עקרונית, והיא

79 במקרה אחר בו הנהיג רב הקהילה חומרה שהקהילה נהגה על פיה ובהמשך התחלף הרב, פסק רמ"פ שאין למנהג הקהילה שנשמך על הוראת חכם תוקף של מנהג, וכי יכול הרב החדש לשנותו: "ובכלל אין שייך דין מנהג ונדר בדבר כזה שתלוי רק במעשה הרב הממונה על השגחת בית המטבחים וכל הקהל אוכלי הבשר אין יודעין כלל מזה לומר שיאסרו הקהל בדין מנהג, וכ"ש שלא שייך דין נדר אף אם היה אותו הרב מנהיג כן להחמיר, אלא שייך זה רק לעניין הוראה שרב שבא אחריו רשאי להכריע שלא כדבריו אף להקל" (שו"ת אג"מ יו"ד חלק א, יג).

80 תוספתא, בבא מציעא יא, כג; בבלי, בבא בתרא ח, ע"ב.

81 בבלי, בבא בתרא ט, ע"א.

82 חידושי הרשב"א, בבא בתרא ט, ע"א, בשם הר"י מיגאש.

83 הרמ"ה בחידושי הריטב"א, בבא בתרא שם.

84 פסקי הרא"ש, בבא בתרא פרק א, סימן לג. וראו בשולחן ערוך או"ח, סימן רלא, סעיף כח, שפסק: "חכם חשוב ממונה על הציבור".

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

מצטרפת למה שכבר נאמר קודם לכן בדבר כוח הציבור: הציבור שותף בעיצוב אורחות חייו הדתיים, בהמשך למסורת ההלכתית אשר התפתחה אצל בעלי התוספות באשכנז ושקבעה כי קבלת הציבור והסכמתו לנהוג מנהג היא היוצרת את מעמדו המחייב. מסורת זו מופיעה בפרשנות בעלי התוספות לסוגיית המנהג במסכת פסחים,<sup>85</sup> ובעקבותיה פסק השו"ע: "קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם; ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה".<sup>86</sup> עמדת רמ"פ שונה מעמדת אחרונים אחרים, כגון החזון איש והרב עובדיה יוסף, כאמור לעיל, שהשעינו את תוקפם של המנהגים על כוחם של חכמי ההלכה המופקדים על קביעתם.

#### ח. משקלם ומשמעותם של דברי 'קבלה'

נקודה נוספת להשלמת שאלת מקורות הסמכות של ההלכה היא יחסו של רמ"פ לדברי קבלה כמקור נורמאטיבי. נריה גוטל עמד על כך שרמ"פ נטל מהקבלה את משקלה המיסטי כמקור בעל ממד איזוטרי נשגב ועשה לה רדוקציה באמצעות מיקומה בהקשר הסמכותי המקובל של ההלכה, בבחינת 'לא בשמים היא'.<sup>87</sup> רמ"פ, שהיה אמון על גישה רציונאלית להלכה, עשה הבחנה יסודית בין דברי ספר הזוהר, שאותו קיבל להלכה משום שראה בו 'דברי תנאים' ולפיכך גם בעל מעמד מחייב בהיותו מקור קנוני (ולא בשל סגולותיו המיסטיות), לבין חידושי האר"י שהובאו ב'עץ החיים', שהוא בעיניו "כאחד מכל הפוסקים, שרשאין לחלוק עליו אף בדברי קבלה".<sup>88</sup>

85 בבלי, נדרים טו, ע"א ובמקבילות, וכן בבלי, בפסחים נ ע"ב-נא ע"א על פי פירוש בעלי התוס' והרא"ש במקום, המחילים זאת על כלל מנהגי הציבור (אמנם בעלי התוספות שם עושים הבחנה בין מנהג חשוב "שהנהיגו על-פי תלמיד חכם", למנהג שאינו חשוב, "שנהגו בני המדינה מעצמם [...] דיכולים להתיר בפני תלמיד חכם". אך זה גם זה מנהגים תקפים הם), וראו גם הרמב"ן ב'משפט החרם'.

86 שולחן ערוך יו"ד סי' ריד, סע' א-ב, ובנושאי כלים שם.

87 נריה גוטל חדשים גם ישנים 202-212 (תשס"ה).

88 שו"ת אג"מ או"ח חלק ד, ג.

את עמדתו זו העקרונית הציג רמ"פ במסגרת דיון שערך בשאלת החיוב ב'ברכות השחר' לאדם שהיה ניעור כל הלילה, תוך שהוא דוחה את עמדת האר"י להלכה:

בשאלתך כיצד פסק המשנה ברורה [סי' מו, ס"ק כד] גבי ניעור בלילה [ש]לא יברך בבוקר ברכות 'אלקי נשמה', 'ברכות התורה' ו'ברכת המעביר שינה', והא עניין זה הוא מחלוקת הפוסקים [שם], וכתבו האחרונים בריש הלכות תפילין [משנה ברורה סי' כה, ס"ק מב בשם כנסת הגדולה], שכל מקום שיש מחלוקת הקבלה תכריע, והאר"י ז"ל כתב שיש לברך? הנה פשוט שהקבלה תכריע הוא ספר הזוהר והתקונים [תיקוני זוהר] שהם דברי תנאים, אבל כתבי האר"י ו'פרי עץ חיים' אף שגדול מאד, הוא כאחד מכל הפוסקים שרשאין לחלוק עליו אף בדברי הקבלה [...] ואם כן, כיון שאיכא פלוגתא הא 'ספק ברכות להקל' [שו"ע סי' קעד, ס"ק ד ובמקבילות], ולכן טוב לשמוע אותן מאחר ולכוין לצאת...<sup>89</sup>

לשיטתו סבר רמ"פ, כי על כל מקור להיבחן לגופו על פי אמת מידה של ביקורת שכלית ולאור מעמדו ההלכתי על פי המסורת. ולא זו בלבד, אלא שגם במקרים שבהם קיימת עמדה ברורה של ספר הזוהר נטה רמ"פ לצמצם את משמעותה ולדחקה אל מחוץ לתחום ההלכה המחייבת. כך למשל ייחס לחלוקת סדר שעות היממה (שהוא בעל נפקות הלכתית רבה) לפי הזוהר<sup>90</sup> משמעות אגדית בלבד: "דהא שנאמר בזוהר אינו נוגע לשום דבר לא לדינא ולא למנהג אלא לענין הגן עדן שהקב"ה משתעשע עם הצדיקים".<sup>91</sup> ואת ההוראה בנוגע לנטילת ידיים, ליטול יד שמאל תחילה, בניגוד לעמדת הפוסקים, הפך רמ"פ, כשכתב: "ודברי הזוהר פרשת תרומה, דמשמע יד שמאל תחלה [...] רק לומר שנוטל כלי של מים בימינו ונותנו לשמאלו כדי שיריק על יד ימינו".<sup>92</sup> גוטל, בהתייחסו לעמדת רמ"פ בנושא, סיכם: "קשה שלא להתרשם עד כמה מנתק הרב פיינשטיין – במובן מעשי ולא פחות מכך במובן עקרוני – את הזוהר בפרט, וכנראה את ספרות הסוד בכלל, מעולמה של הלכה".<sup>93</sup>

89 שו"ת אג"מ או"ח חלק ד, ג.

90 זוהר שמות תחילת פרשת ויקהל.

91 שו"ת אג"מ או"ח חלק ב, כ.

92 שם, שם, ג, לב.

93 גוטל (לעיל הערה 87), 208.

### ט. חתימה

במאמר זה העלינו כי רמ"פ הציע תפיסת הלכה רפלקסיבית המודעת לעקרונותיה והמעניקה לפוסק שיקול דעת רחב. על פי השקפתו, החכם כפוף למקורות הקנוניים של ההלכה ופועל במסגרתם. על פי רמ"פ החכם מהווה שליח ציבור של הקהילה ונושא עמה ובעבורה (בהכרעותיו) את מורשת ההלכה שבסיסה הקנוני הם התלמודים והקודיפיקציות שהתקבלו בקרב הציבור הרחב. לפוסק, כאמור, נתונה הסמכות לחלוק על פסיקות קודמות שאינן חלק מהקנון: הוא אינו מחויב לתקדימים של 'אחרונים', והוא יכול לחלוק אף על 'ראשונים' בנימוק מבוסס. בכך מהווה דרכו של רמ"פ המשך למסורת הפסיקה האשכנזית הקלאסית, אשר מעניקה לפוסקי כל דור ודור מרחב סמכות משמעותי לפרש, לבחור ולהכריע בין החלופות ההלכתיות המסתברות בעיניהם, לאור הבנתם את היעדים והצרכים הייחודיים של התקופה על פי המסורת הקנונית המחייבת. יחד עם זאת, רמ"פ לא דילג על מסורות פרשנות קלאסיות, ובעיקר לא על פרשני התלמוד הראשונים ועל מסורת הפסיקה האשכנזית המקובלת. התחדשותם והשתנותם של תנאי הרקע העובדתיים, הן אלה החומריים-הטכנולוגיים והן אלה החברתיים-התרבותיים, היוו עבורו גורם משמעותי בעיצובה של ההלכה ועוררו אותו לא פעם לחשיבה מחודשת ביחס להתאמות הנדרשות לעיצוב הנורמה ההלכתית לאור המציאות המתחדשת.

במסגרת הדיון ההלכתי של רמ"פ בספרות חז"ל ניכר השימוש ההלכתי שעשה במקורות בעלי אופי אגדי וכן ניכרת הרדוקציה שעשה למקורות קבליים תוך התאמתם לתבניות ההלכתיות ההיררכיות המקובלות. בדרכו זו הציב רמ"פ את עצמו כתלמיד חבר בקהילת פרשני ופוסקי הדורות הבתר-תלמודיים, כשהרחיב את קשת מקורות ההסתמכות של ההלכה ופיתח כיווני חשיבה ולימוד חדשים של המקורות המסורתיים. גישתו זו איפשרה לו טיפול יצירתי בשאלות החדשות שזימנה המציאות המודרנית וסייעה בידו במתן פתרונות הלכתיים ההולמים את אתגרי התקופה.

בנוסף לכך סבר רמ"פ כי מנהג וקבלה של כלל הציבור מחייבים את החכם, לאור העיקרון שלכלל הציבור יש כוח העדיף מכוחו של חכם, שהרי

התורה ניתנה על דעתם של בני אדם, ולכן בחירותיהם והנהגותיהם המעשיות מהוות פריזמה חשובה של המסורת ההלכתית. היוצא מן הכלל הנובע מן הכלל הוא במקרה של ציבור שסמך את דעתו על חכם מאוחר כנגד המנהג, או אז הלה עשוי לשנות את המנהג, כמו במקרה של הגר"א. מעמדו של הציבור בא לידי ביטוי גם בהתחשבות ביכולותיו.

נמצאנו למדים אפוא, שההלכה כפי שהיא נתפסת במשנתו של רמ"פ מהווה מדיום יציב ובעל יסודות נצחיים מחד גיסא, אך חי, יצירתי, מתפתח ורגיש לצורכי הציבור ומנהגיו מאידך גיסא. הפוסק נהנה בתוך כך, כאמור, משיקול דעת רחב בעת שהוא יורד לעומק מקורות ההלכה וצורכי הדור ומעצב את ההלכה לאורם.

בפרספקטיבה יותר רחבה ניתן לומר כי רמ"פ שבר את המודל האורתודוקסי כפי שהציבו אותו כ"ץ, סמט וסולובייצ'יק.<sup>94</sup> אלו הנגידו בין החברה המסורתית לבין החברה האורתודוקסית שהתגבשה לעומתה במהלך המאה התשע עשרה. החברה המסורתית נסמכה על המסורת החיה של הקהילות וראתה במנהגי הציבור ובתנאי חייו הפרטיקולאריים גורמים יסודיים בפסיקת ההלכה, ואילו האורתודוקסיה, כחברת משנה יהודית מתגוננת, התבדלה מהחברה היהודית המחלגת שמסביבה באמצעות פיתוח גישה של חמירה הלכתית, קיבוע מנהגים, פנייה לאות הכתובה של ההלכה, וטיפול ההנהגה והסמכות העל קהילתית של גדולי התורה. רמ"פ אינו מציית למודל המוצע ושובר את הדיכוטומיה שזה הציב, תוך הצעת חלופה כפי שהיא עולה ממכלול משנתו ושניתן לכוונתה 'אורתודוקסיה מסורתית'. זו משלבת בין אלמנטים שונים משני הטיפוסים האידיאליים (במונחיו של מקס וובר) שהוצגו לעיל. המודל המורכב משלב בין ניסיון לגיבוש מענה הלכתי מנומק של ההלכה למציאות המודרנית, כשהוא מוגש על-ידי פוסק על קהילתי המודע למפעלו, ותוך בידולה של החברה האורתודוקסית מהזרמים הלא אורתודוקסים. כך מתגלה רמ"פ בעת ובעונה אחת כפוסק רגיש למנהג החי של הקהילה ולצורכי הציבור, הקשוב לשינויים הטכנולוגיים והתרבותיים

94 ראו לעיל הערה 53; וראו: H. Soloveitchik, *Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy*, *TRADITION*, 28,4 (1994), pp. 64-129; וראו מה שהרחבתי בעניין זה בעבודתי (לעיל הערה 1) בעיקר בפרק השביעי ובפרק הסיכומים.

---

מקורות הסמכות של ההלכה: עיון במשנתו ההלכתית של הרב משה פיינשטיין

והמתחשב בהם. מורכבות זו מאפשרת לראות ברמ"פ פוסק מסורתי קלאסי אשר מפנים וממזג אלמנטים אורתודוקסיים במסגרת תגובת החברה המסורתית לאתגרי המודרנה. בכך מציע רמ"פ מודיפיקציה הלכתית נוספת, אחת מני רבות שחוזה עולם ההלכה המסורתי נוכח אתגרים חדשים שהציבה ההיסטוריה למולו.

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_