

"חדש תחת השמש"

הלכה ואורתודוקסיה יצירתית אצל הרב יואל בן-נון

עמית גבריהו

עמית גבריהו הוא בוגר ישיבת הר עציון, ולומד

בחוג לתלמוד באוניברסיטה העברית

מבוא

באנציקלופדיה יודאיקה, בערך 'Orthodoxy', מזוהה האורתודוקסיה עם שמרנות. האורתודוקסים, על-פי ההגדרה שם, מתנגדים לכל שינוי בהלכה ומנסים למצוא באופן מתמיד דרכים לשימור אורח החיים הדתי המיוחד¹. וולטר וורצבורגר, כותב הערך, טוען שהאורתודוקסיה דוחה כל ניסיון להתאים את היהדות "לרוח הזמן", משום שניסיונות כאלה הם

Utterly incompatible with the entire thrust of normative Judaism, which holds that the revealed will of God rather than the values of any given age are the ultimate standard.

כלומר, ניסיונות תיקון אינם "עולים בקנה אחד עם המגמה הכללית של היהדות הנורמטיבית, הקובעת כי קנה המידה המוחלט לערכים אינו ערכי התקופה המשתנים אלא רצונו של האל שנתגלה לבני-אדם".

לדעת יעקב כ"ץ האורתודוקסיה היא תופעה מודרנית, **ראקציה שמרנית** לשינויים שניסו הרפורמים לחולל בעולם היהודי משלהי המאה הי"ח עד היום². אין חולק שהמחנות ה"דתיים" המאורגנים בישראל הם כולם אורתודוקסיים, עם שהם מחולקים למחנות, על-פי השתייכותם הפוליטית ודתית. המחנה החרדי, המזוהה עם אגודת ישראל (חסידים), דגל התורה וש"ס (מתנגדים בני ישיבות) והעדה החרדית (אנטי-ציונים קיצוניים) מבטא עמדות שמרניות מסויגות בשאלות היחס למודרנה, למעמד האישה ולציונות. המחנה הדתי-הציוני, המזוהה עם תנועת המזרחי ההיסטורית, שמפוצל כיום בין שלוש מפלגות דתיות (תקומה ומפד"ל – ימין, מימד – שמאל מתון) ושבניו ומקצת מבנותיו משרתים בצבא, נחשב פרוגרסיבי יותר מן המחנה החרדי בתגובותיו למודרנה, לציונות ולמעמד האישה.

דומה שהיום, כ-200 שנה לאחר התגבשות התגובה האורתודוקסית, ראוי לשאול: האם המחנה החרדי והמחנה הדתי, האורתודוקסיה בכללותה, עדיין ראויים להגדרה מכלילה זו של שמרנות?

1 N. Katzenburg, 'Orthodoxy', G. Wigoder (ed.), *Encyclopedia Judaica*, CD-ROM version 1.0, Jerusalem 1997 (הגרסה הדיגיטלית שונה מן הגרסה המודפסת היוצאת עתה לאור במהדורה חדשה; משום כך ראיתי לנכון להפנות דווקא אליה).

2 י" כ"ץ, 'האורתודוקסיה כתגובה', **הלכה במיצר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 20-9.

האומנם כל סטייה מן השמרנות בימינו תתפרש מיד כפירוקה של האורתודוקסיה? כדי לענות על שאלות אלה ראוי להקדיש כמה מילים להתפתחות ההיסטורית והאידיאולוגית של האורתודוקסיה.

מקובל לראות ברבי משה סופר, **החתם סופר**, מראשי רבנות הונגריה בתחילת המאה התשע-עשרה, כ"מייסד האורתודוקסיה הקלסית". ר' משה סופר הוא שטבע את הביטוי "החדש אסור מן התורה בכל מקום", במשמעות של "אסור לחדש או לשנות דבר מן הנוהג המקובל מדורי-דורות", (ראה למשל **ש"ת חתם סופר**, אורח חיים, א, סימן כז) ופסק כך למעשה. על-פי דבריו של יעקב כ"ץ, ההכרה האורתודוקסית, שהחלה בימיו של החתם סופר, כוללת למעשה שני רבדים. מצד אחד, היא מקבלת כעובדה נתונה את אובדן כוח הכפייה של הקהילות ושל הרבנים על היחידים, ואת הפיכתן של הקהילות למסגרות וולונטריות. מצד אחר, ממשיכי דרכו של החתם סופר בדור שלאחריו הכירו בכך שההלכה כבר אינה הכוח המארגן של חיי היהודים, ורבים מהם – כמו הרש"ר הירש למשל – חתרו לבידול של האורתודוקסים מן הקהילה היהודית הכללית, במסגרת ארגון נפרד.

מהלך זה יצר למעשה סטנדרט כפול בקהילה האורתודוקסית. מחד גיסא, ההתבדלות גררה יחס עוין כלפי הזרם הרפורמי. החתם סופר כתב במפורש שהיה מעדיף לנהוג ברפורמים ובשאר המתקנים כפי שנוהגים ב"אנשי צדוק ובייתוס [מייסדי כת הצדוקים] ... וען ושאל [מייסדי כת הקראים]"³, ושאלמלא חוקי הקיסרות האוסטרו-הונגרית היה מחרים את כולם. מאידך גיסא, כלפי בניה של הקהילה עצמה היחס לחוטאים בכל סוגי העבירות – קלות כחמורות – נשאר מסורתי: "ישראל, אף-על-פי שחטא, ישראל הוא"; "בנים משחיתים קרויים בנים". כלומר, הזהות הקולקטיבית כחבר בזרם זה או אחר בתוך היהדות נעשתה חשובה יותר מקיום המצוות.

כ"ץ מסביר כי לתפיסות הללו הדים במעשה ההלכתי. בהיעדר סימוכין של ממש להתנגד לתיקונים שדרשו הרפורמים הראשונים נימקו פוסקי ההלכה האורתודוקסים שיש בהם עירוב של פרשנות מקרא, דוגמה, ויצירת עקרונות חדשים, כגון "חדש אסור מן התורה בכל מקום".⁴ כך למשל היה נהוג באשכנז שנוכרי יגן בסעודות חתונה שהתקיימו בשבת,⁵ ואילו החתם סופר

3 **ש"ת חתם סופר**, ו, פט.

4 ראה לדוגמה **ש"ת חתם סופר**, אורח חיים, א, סימן כח, וכן יעקב כ"ץ, 'פולמוס ה"היכל" בהמבורג ואסיפת בראונשווייג – אבני דרך בהתהוות האורתודוקסיה', **הלכה במיצר** (לעיל, הערה 2), עמ' 43-72, וכן בדבריו בהמשך המאמר. מקור הביטוי במשנה, ערלה ג, ט, והוא מכוון, כידוע, לתבואה החדשה לפני שעבר עליה יום ט"ז בניסן או טרם הבאת קורבן העומר, שאסורה באכילה בכל מקום בעולם.

5 נוהג זה נפסק להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים, סימן שלח, ב) בשם "יש מתירין". הרמ"א שם מתיר לומר לנוכרי לא רק לנגן בכלי השיר אלא אף לתקנם. מקור דין השולחן ערוך הוא בהגהות אשר"י (ביצה, פרק ה, סימן ב, הגה"ה ו), ומקור דין הרמ"א הוא במרדכי באותו פרק (סימן תרצו). אמנם, מדברי המרדכי נראה כי כל יסוד ההיתר הוא משום שאין שמחה אלא בכלי שיר, ומצווה לשמח חתן וכלה, ובמקום מצווה מותרים איסורי דרבנן, וכך גם בדברי הרמ"א. כלומר, בשאר שמחות אי-אפשר לנגן בשבת, אף לא בבית-הכנסת. עם זאת, הרמ"א מסייג את איסורו של המרדכי באומרו ש"בזמן הזה נהגו להקל", וכך גם פוסק **המשנה ברורה**: "נהגו להקל: רוצה לומר, האמירה לנגן בשאר שמחה של מצוה" (ס"ק יא, שם). עם זאת, המשנה ברורה כבר מכיר את הפולמוס הרפורמי ומביא את דבריו של החתם סופר האוסר לנגן בבית-הכנסת בשעת התפילה בכלל, אף בחול, והוא

שביקש למנוע נגינה בעוגב בבית-הכנסת – כיוון שהיה זה מנהג רפורמי רווח בהשפעת הנוצרים – נאלץ לפנות לכוח המנהג על מנת לבטל את טענותיהם. כך גם ניתן להבין את קביעתו של הגר"ד סולובייצ'יק, מאה שנים לאחר מכן, שאסור לאדם לשמוע קול שופר בבית-כנסת קונסרבטיבי, אף אם על-ידי כך לא ישמע כלל תקיעת שופר,⁶ או את הבדלי הפסיקה של ר' משה פיינשטיין בעניין נשים גלויות ראש בבית-הכנסת לעומת התעטפותן בטלית, שנעמוד עליהם להלן.

מטבע הדברים, מהיום שהאורתודוקסיה הגדירה את עצמה הן מבחינה ארגונית והן מבחינה רעיונית – קמו לה מתנגדים מתוך ציבור שומרי התורה והמסורה. חלקם התאגד ב"אסכולה ההיסטורית" תחת שרביטו של ר' זכריה פראנקל שהתגלגלה לימים לתנועה הקונסרבטיבית.⁷ רבים נשארו, כצפוי, במסגרת הארגונית של האורתודוקסיה שהחליפה למעשה את היהדות המסורתית, אך היו גם כאלה שכבר שלא קיבלו את ההבנה הזו של הפרשנות המסורתית של המקורות. ואף-על-פי-כן, שלא כמו שדרש הרש"ר הירש, קהילות רבות לא נתפלגו, והיה בהן אגף אורתודוקסי ואגף רפורמי.⁸

כאמור, הזמנים השתנו, ובקרב רבים מצאצאי האורתודוקסיה האירופית בארצות-הברית ובישראל ישנה תחושה שהנסיבות שהביאו לסגירות החברתית והרעיונית של האורתודוקסיה חלפו. כך למשל לורנס קפלן, יהודי שומר מצוות ומרצה באוניברסיטת מקגיל במונטריאול, קנדה:

יהודים כמוני, המאמינים בלגיטימיות של החידוש ההלכתי, אשר מוכנים להגיב בצורה חיובית לאתגרי המודרנה, נותנים לעולם המודרני ערך מסוים ... אנו מוצאים איזון בין [עצמאות לכניעה ובין אוטונומיה וסמכות] בתהליך הפסק המנומק אשר מאפשר ביקורת ופולמוס בתוך המסגרת של התגלות.⁹

מסיים "ובפרט בשבת אין שום היתר" (ס"ק י).

⁶ לפולמוס המחיצה ומעורבותו של הגר"ד סולובייצ'יק בו, ראו: Baruch Litvin (ed.) *The Sanctity of the Synagogue*, New-York 1959. משיחות בעל פה עם שניים מתלמידי הגר"ד, מורי ורבותי הרב עזרא ביק, והרב יאיר קאהן עלתה נימה של הסתייגות מיישום הוראותיו הנ"ל של הגר"ד לדורות. הרב ביק קרא לדברים "גזרה", והרב קאהן "הוראת שעה". שניהם הוטרדו מן הפער בין הוראת ההלכה לשמוע קול שופר, לצורך הפולמוסי שלא להתייחס לבתי הכנסת של התנועה הקונסרבטיבית כמקומות תפילה.

⁷ לצמיחתה של תנועה זו בארצות-הברית ראה, M. Davis, *The Emergence of Conservative Judaism: The Historical School in 19th Century America*, Philadelphia 1963.

⁸ ראה י' כ"ץ, 'כשלונו של הירש בעדתו והשפעת רעינו לדורות', **הקרע שלא נתאחה: פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה**, ירושלים תשנ"ה. אף בתוך האורתודוקסיה עצמה היה ויכוח על מידת ההסתגרות. כ"ץ, שם, עמ' 92 ואילך, וכן עמ' 268 ואילך. וכן: Michael Walzer et. al. (eds), *The Jewish Political Tradition*, Vol. II - Membership, "Gender Hierarchy", New Haven and London 2003, פרק טו, פסקות 29, 30, 31, 32, והפרשנות של א' אקרמן, שם. נעיר אגב כי בקהילות ספרד שלא נחשפו לאמנציפציה ולרפורמה, השיח ההלכתי שלהם – עד היום – חף מתחושת הבהלה והדחיפות שאפפה, בצדק, את רבני אירופה. ראה צ' זוהר, **מסורת ותמורה: התמודדות חכמי ישראל במצרים ובסוריה עם אתגרי המודרניזציה 1880-1920**, ירושלים תשנ"ג.

⁹ L. Kaplan, 'Commentary: Rabbinic Authority and Modernity', M. Walzer et. al. (eds.) *The Jewish Political*

או כדברי אחד זקבך, תלמיד ישיבת הר עציון :

כולנו מכירים את ... "חדש אסור מן התורה". לכולנו זו אכן נראית פראפרזה ותו לא, ובוודאי שלא דרך חיים. היום אנו לא מסוגלים להבין את תפיסת העולם האידאולוגית הגורסת ניתוק מוחלט מכל מה שמתרחש מסביב.¹⁰

לאור שינוי העתים דומה כי נדרשת בחינה חדשה של עקרונות המחשבה האורתודוקסית. במאמר זה בחרתי לעשות זאת באמצעות בחינת הגות ופסיקה אורתודוקסית שנראית לי יצירתית במיוחד,¹¹ כוונתי לכתביו ולפועלו של הרב יואל בן-נון שיעמדו במוקד מאמר זה.

עקרונות תפיסתו ההלכתית והרעיונית של הרב יואל בן-נון

הרב יואל בן-נון נודע בשיטותיו המיוחדות בענייני הלכה מעשית. שיטתו מצריכה ללא ספק בירור רחב, ובמאמר זה אסתפק בהצגה קצרה של עקרונות תפיסתו ולאחריה אנסה לנתח את תפיסתו את מעמד האיש בהלכה בזמן הזה.

ראליזם הלכתי

ניסיון ראשון של הרב בן-נון לנסח משנה הלכתית שיטתית ניתן למצוא במאמרו 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי – הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש השם',¹² שבו הוא מתפלמס בין השאר עם גישתו הדיכוטומית של דניאל שוורץ, הרואה את ההלכה הפרושית כנומינליסטית (=החוק יוצר את האיסור) ואת ההלכה הצדוקית והפתתית כראליסטית (=החוק משקף בציוויו מהויות אמיתיות בעולם, שאותן הוא מחייב או אוסר).¹³ הרב בן-נון טוען כי גם בהלכה הפרושית ובהלכה כפי שהיא בידינו ישנם יסודות ראליים שאין להתעלם מהם.¹⁴ למרות

10 א' זקבך, 'מכתבים למערכת', דף קשר 689, פרשת בשלח תשנ"ח. [התרגום שלי – ע"ג].

11 מאמר זה הוא חלק ממחקר מקיף יותר בכתביהם של הוגים ופוסקים בני זמננו, המנסה להתחקות באמצעות הפסיקה וההוראה שלהם אחר יחסם לבעיות ההלכה והזמן. בימים אלה אני עובד על קריאה דומה בכתביו של הרב יובל שרלו, וכן בהגותה של תמר רוס, אשר מציגה טיפול שונה לבעיותיה העכשוויות של האורתודוקסיה.

12 הרב יואל בן-נון, 'בקשת האמת מול פורמליזם הלכתי – הערה על הפילוסופיה המוסרית של ההלכה ועל קידוש השם', ע' ברהולץ (עורך), **דרך ארץ, דת ומדינה**, ירושלים תשס"ב, עמ' 214-195 (להלן, בן-נון תשס"ב).

13 ד' שוורץ, 'בין חכמים וכוהנים בימי בית שני', **מגוון דעות והשקפות בתרבות ישראל**, ירושלים תשנ"ב.

14 שיטה דומה לשיטת הרב בן-נון מצאתי במקום בלתי צפוי. הרב מאיר רבינוביץ, רב קונסרבטיבי החבר בוועד ההלכה של כנסת הרבנים בארצות-הברית, כותב: "היום, בעידן הטכנולוגי שלנו, עלינו להגדיר "כתיבה" [לעניין שבת – ע"ג] במונחים של השיטות העומדות לרשותנו ליצור תיעוד קבוע". הרב רבינוביץ מתכוון בתשובתו לאסור צילום בבתי-כנסת בשבת (של טקסי בר-מצווה וכד') באיסור דאורייתא משום "כותב".

ראה: *Proceedings of The Committee for Jewish Law and Standards 1980-1985*, New-York 1990, p.

שעיקר המאמץ של הרב בן-נון במאמרו הנ"ל מכוון ליצירת גישה ראיסטית למצוות שבין אדם לחברו כדי שגישה זו תהיה מוסרית,¹⁵ הוא טוען שגישה זו תקפה גם למצוות שבין אדם למקום. לדעתו, על-ידי גישה נומינליסטית להלכה "קל להגיע לאבסורד" בהבנת המצוות:

"נומינליזם הלכתי" עלול להקל ראש [למשל] לגבי ארץ ישראל ומצוות ישיבתה, ולטעון שבכל מקום שיהודים יושבים עם הנהגה רבנית, בתי כנסת וישיבות, ללא גזירות שמד ורדיפות השלטון, כמו בבבל של פעם, ייחשב הדבר "כאילו" הם כארץ ישראל!... אבל אם כך, למה לנו כיסופים לציון, למה לנו קינות על החורבן, ולמה לנו חזרה לארץ ישראל לעלות בחומה – די לנו בחוט [של העירוב, המסמל בעיני שורץ והרב בן-נון את "ההלכה הנומינליסטית"]!¹⁶

את התלונה הזו מרחיב הרב בן-נון גם אל מחוזות התפילה, מכירת החמץ, היתר עסקה, והעירוב בשבת. לגבי מכירת החמץ והעירוב הוא גם מציע לצמצם את תחולת ההיתר על מנת להיות נאמנים אל ההלכה "כפי שהינה" ולא "כפי שהרבנים עשו אותה".¹⁷

מעמדו של המקרא

החיפוש אחר הראליזם ההלכתי קשור בתפיסתו של הרב בן-נון את התנ"ך.¹⁸ הרב בן-נון הוא בוגר ישיבת הר-עציון והוא מתלמידיה וממחולליה של "מהפכת התנ"ך" בעולם הישיבות הציוניות. הרב יובל שרלו, אף הוא בוגר ישיבת הר-עציון ותלמידו של הרב בן-נון, פורש במאמר שיטתי את עקרונות שיטתו של הרב בן-נון בלימוד התנ"ך.¹⁹ הוא מציין כי אליבא דהרב בן-נון החוק המקראי מגלם בתוכו יסודות ראליים רבים,²⁰ והוא תופס את החזרה אל הארץ הראלית כעניין המצריך

243. בהקשר זה יש לציין ששמעתי מהרב בן-נון עצמו שהוא נוהג לקבץ את כל ה"שמות" בקובצי המחשב שלו לקובץ אחד על דיסקט וגו'.

15 הרב בן-נון קובל על כך שדיונים הלכתיים על רצח נוכרי או על דין "רודף" מתנהלים בלי זיקה קיומית לעולם הראלי, עולם שבו עקב דיונים שכאלה יכול להישפך דם נוכרים ודם ראשי ממשלה. לפיכך הוא קושר את גישתו הראליסטית לחשש מחילול השם.

16 הרב בן-נון תשס"ב, עמ' 203. כאן המקום גם לציין את החיבור שהוא עושה בין גישתו הציונית לגישתו הדתית: גישה דתית שאין בה "כיסופים לציון וחזרה לארץ ישראל" היא, לדעתו, גישה פסולה אפריורית.

17 גם הרב יובל שרלו שאל בהקשר זה "האם ההלכה הנוהגת היא מכלול של דרישות פורמליות והגדרות טכניות, או שמא יש גם **משמעות** בהלכה, אלא שהיא נעלמת מאיתנו פעמים רבות". הרב יובל שרלו, **רשות היחיד**, פתח-תקוה תשס"ד, עמ' 199.

18 שיטתו של הרב בן-נון בתנ"ך מובאת כאן – בקיצור רב מאוד, ורק לפי העניין – על-פי הרב יובל שרלו, 'מבוא', י' בן-נון, **פרקי האבות**, אלון שבות תשס"ג, עמ' 7 ואילך (להלן, שרלו תשס"ג). להרחבה ראה פרסומי הרבים של הרב בן-נון בתחום התנ"ך, בעיקר בכתב-העת **מגדים**, בספרו **פרקי האבות** שצוין לעיל, וכן אצל הרב שרלו לעיל.

19 ראה גם י' שרלו, 'דמותה של ההלכה הנבואית – תשתית עיונית להתחדשות ההלכה', **אקדמות**, יב (תמוז תשס"ב). (להלן, שרלו תשס"ב).

20 אף-על-פי שאפשר למצוא גם בו יסודות נומינליסטיים, למשל בחוק הצרעת (ויקרא יד, לו) הקובע כי אמירת הכוהן מטמאת ולא נוכחות הצרעת. שורץ במאמרו הנ"ל מנסה למקם את החוק הזה במסגרת הראליסטית

חזרה אל המקרא הראלי, כלומר חזרה אל פשט המקרא וממילא גם אל ההלכה הראלית.²¹

שיטת הרב בן-נון בלימוד תנ"ך מתבססת על פרשנות ספרותית ופילולוגית למקראות, ועל מחקר השוואתי עם מדעי המזרח הקדום. כך למשל את פרשת משפטים ישווה הרב בן-נון לחוקי חמורבי, ואת סיפור המבול לעלילות גלגמש. לא, חלילה, כדי להצביע על תלות ביניהם, אלא כדי להדגיש את האופציות המשפטיות שרווחו בעולם העתיק, שאותן הקב"ה בחר לשלול כאשר נתן את התורה לישראל. הרב בן-נון מקדיש גם תשומת לב מיוחדת לממצאים ארכאולוגיים ולתאריכים. סיורים "עם התנ"ך ביד", על מנת להבין את הראליה המקראית ולחזק את הקשר בין עם ישראל לארץ התנ"ך, התפתחו במכללת הרצוג שעל יד ישיבת הר-עציון, שהרב בן-נון הוא ממייסדיה ומראשיה, ונעשו כיום לעניין שבשגרה במוסדות חינוך רבים.

לתפיסה מעין זו יש כמובן משמעויות תאולוגיות מרחיקות לכת. הרב שרלו מסביר כי בעבור הרב בן-נון לימוד התנ"ך הוא למעשה גילוי של דבר ה' בעולם שיש לגזור ממנו מסקנות מעשיות. הוא מסביר את העמדה הזו כדבר פשוט:

כל לומד תורה מסיק מסקנות ממה שלמד על דרכה של תורה. התורה אינה חומר עיוני בלבד, ולומד התורה לשמה אינו קורא אותה כיצירה ספרותית [אף אם הוא משתמש במתודות ספרותיות על מנת להבינה, כהרב בן-נון – ע"ג] ... היא מורת דרך לדרכו של אדם בעולם. לפיכך, מתורגמות הפרשיות השונות הנלמדות להוראות נורמטיביות, והופכות לחלק בלתי נפרד מדרכם של מאמיני ה' ועובדיו. מדובר הן במסקנות ישירות מסיפורים ממוקדים או מפרשנויות, והן באווירה כללית של דרכה של תורה, כגון דברי הנצי"ב בהקדמתו לספר בראשית בנוגע למשמעות כינויו של ספר בראשית 'ספר הישר'.²²

מדבריו של הרב שרלו אפשר להבין שתי משמעויות סותרות בנוגע למקומו של התנ"ך בחיי היומיום שלנו בְּנוֹהַג למעשה. מחד גיסא, הידע שנרכש הוא תאורטי: הלומד "מסיק מסקנות ממה שלמד על דרכה של תורה". מאידך גיסא, הפרשיות מתורגמות ל"הוראות נורמטיביות", כלומר לחוק שיש לציית אליו. האם, לפחות לדעתו של הרב שרלו, הרב בן-נון רואה בפשט המקראות את מקור הסמכות ההלכתית בעבורנו?

כאן יש להבהיר: בכל רובדי ספרות התורה שבעל-פה והספרות הרבנית, רווחת הנטייה לעגן דינים שונים בפסוקי המקרא. פסוקי המקרא אף שימשו את הראשונים והאחרונים – ובייחוד את בית בריסק – בקביעת הגדרות לדיניה של התורה שבעל-פה.²³ עם זאת, לפחות מאז תקופת האמוראים,

שהוא מזהה בחוקי תורת הכהנים (P) במקרא.

21 גישה דומה, בעיקר בדגש שהיא שמה על "חילול השם" ועל "יסודות חינוכיים" ניתן למצוא אצל ישעיהו ליבוביץ, בעיקר בכתביו המוקדמים. ראה י' ליבוביץ, **תורה ומצוות בזמן הזה**, ירושלים 1954 (המאמרים הודפסו שוב בספרו **יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל**, ירושלים ותל-אביב 1966).

22 שרלו תשס"ג, עמ' 25. דבריו של הרב שרלו נראים כמכוונים להקשר הערכי. עם זאת, בהמשך אנסה להראות שהרב בן-נון מנצל את דרכי פרשנותו למקרא על מנת לפסוק הלכה למעשה.

23 בנושא זה ראה דוד הנשקה, 'אין מקרא יוצא מידי פשוטו', **המעין**, יז (ג) (ניסן תשל"ז), עמ' 7-19, ו-יז (ד) (תמוז תשל"ז), עמ' 52-69, ובהערה הבאה.

פרשנות הפסוקים כשלעצמה לא שימשה הוראה מחייבת הלכה למעשה. אדרבה, כל בר-בי-רב יודע למנות מקרים רבים שבהם ישנו פער ברור בין פשט הפסוקים להלכה המקובלת (למשל, מכות כב, ע"ב).²⁴ מדבריו של הרב שרלו לא ברורה עמדת הרב בן-נון בשאלה זו.

כפי שנראה להלן בדיון על אודות מעמד הנשים בקהילה ההלכתית, יש רגליים לטענה שהרב בן-נון רואה בתנ"ך טקסט נורמטיבי. ככלל, המקום של התנ"ך באורתודוקסיה כפי שהרב בן-נון מעצב אותה, הוא מרכזי מאוד, וזוקק בירור נפרד כחלק מתופעה אוניברסלית בהגות היהודית של זמננו.²⁵

תורת הרב קוק

הרב בן-נון רואה את עצמו כתלמיד הרב צבי יהודה קוק, וכתלמיד של תורת הגאולה ההיסטורית מבית-מדרשו של הראי"ה קוק. עם זאת, גם בזה הוא שונה מן הזרם המרכזי של חניכי "מרכז הרב" לדורותיהם; חניכי "מרכז" עוסקים בעיקר בלימוד ובקיטלוג של דברי הראי"ה, ואילו הרב בן-נון רואה את עצמו כממשיך דרכו וכאחראי על פיתוח מגמותיו הגדולות – לפעמים אף בניגוד לפרטים שונים בכתביו. בדבריו על נושאים כמו לאומיות, מעמדם של החילוניים בהלכה ובהשקפה, משטר דמוקרטי ובקשת אמת, מציין הרב בן-נון שוב ושוב שאמנם הוא הולך בדרכו של הרב קוק אשר הגיע להישגים לא מבוטלים בהבנת הבעיות, אך יחד עם זאת הוא הולך גם בכיוונים אחרים על-פי דרכי הזמן ואילוציו.²⁶

²⁴ לפער זה ולניסיונות הטיפול המעניינים בו לאחרונה, ראה ספריו של פרופ' דוד וייס הלבני: *Peshat and Derash*, Oxford 1991; *Revelation Restored*, Colorado 1997. בספר האחרון פרופ' הלבני מנסה לפתור את הסתירה התאולוגית העולה, לדעתו, מביקורת המקרא (הנמוכה) באמצעות שימוש בטיעון המקורי שבמהלך תקופת המלוכה בישראל, שהתאפיינה בחטא ובעזיבת ה', של ישראל שובשו הנוסחים של ספרי התורה עד כדי סתירות בין הנוסחים השונים. עזרא הסופר הוא האחראי ליצירת הקנון הנוכחי – על סתירותיו הפנימיות – ובכלל זה יצירת התורה שבעל-פה כדי ליישב את הסתירות, משום שהיא המשכה של המסורת שנהגה בישראל מקדמת דנא על-פי התורה "המקורית". תזה דומה ניתן למצוא במבואות של סדרת **היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות** (ש' גרטי, **היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות**, **עוד היבטים הלכתיים בשיטת הבחינות**, **היבטים הלכתיים נוספים בשיטת הבחינות** [ח"מ, ח"ש]). גרטי אינו מקבל את ביקורת הטקסט המקראי, אלא מייחס את הסתירות בכתובים לרצון האל, על-פי שיטתו של הרב מרדכי ברויאר (ראה לדוגמה **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו). כל הניסיונות הללו אינם מעלים ואינם מורידים לעניין המציאות הקונקרטית של פער ממשי ומוחשי בין פשטי המקראות להלכה הנוהגת למעשה, על-פי מימרתו של רבא שצוינה בפנים.

²⁵ ראה, G. Korman, 'Jews as a Changing People of the Talmud', *Modern Judaism*, February 2001. וכן ראה מ' פייגה, 'ישע זה כאן, שטחים זה שם: פרקטיקות מדעיות וכינון המרחב בישראל', **תיאוריה וביקורת**, 14 (קיץ 1999), עמ' 111-131.

²⁶ ראה הרב בן-נון, 'לאומיות, אנושיות וכנסת ישראל', ש' רוזנברג ובי' איש שלום (עורכים), **יובל אורות**, ירושלים [ח"ש], עמ' 169-208. במאמר זה הרב בן-נון כותב במפורש שהוא משלים מחקר שדרש הראי"ה עצמו בספרו **אורות**; ראה גם מאמריו: 'קהל שוגג ומי שחזקתו שוגג או טועה: חילונים וחילוניות בהלכה', **אקדמות**, י (כסלו תשס"א), עמ' 225-266; 'הנ"ל', 'משטר דמוקרטי על פי התורה', **דוך ארץ, דת ומדינה** (לעיל, הערה 12), עמ' 270-349. תורת הרב קוק מכילה בתוכה עולם ומלואו בעבור הרב בן-נון – כמו בעבור כל תלמידי "מרכז הרב" – אך

הרב בן-נון רואה את עצמו כממשיכו של הרב קוק בכך שהוא שואף לסינתזה "גדולה" בין הלכה לאגדה, ובין נבואה לחוכמה.²⁷ במאמריו ניתן לראות סוג של מצוקה: השאיפה שההלכה תהפוך להיות יותר מסכום פרטיה אינה מתגשמת ודבר זה מטריד אותו. הוא אינו רואה בהלכה הפורמלית ובערכיה את סך כל הערכים שאדם מ ישראל צריך להגשים. בכך הרב בן-נון מתפלמס עם הגישות הפורמליסטיות שבנו וביצרו את גדרותיה של האורתודוקסיה ושהפכו את ההלכה למכלול פרטים שיש להקפיד עליו, אך איבדו את "התמונה הגדולה". הבנה זו מתקשרת גם למה שראינו לעיל, לגבי מפעלו התנ"כי הגדול, שנועד להשיב את אנשי הישיבות אל המקרא אשר השיטה האירופית, הליטאית (הגלותית) הרחיקה מהם.

חוג רעיוני

חשוב לציין, עם זאת, כי הרב בן-נון רואה את עצמו הרבה יותר כממשיך מאשר כחדשן. עובדה היא שעל אף חדשנותו ההלכתית, לא הרחיק הרב בן-נון את עצמו מן הקהילה הדתית המאורגנת. הוא לא ניסה להקים אלטרנטיבה של ממש למוסדות הישיבתיים שבהם התחנך – בעיקר משום שאין לו כל התנגדות אליהם – ועל אף התקרבותו למדעי היהדות ולמקרא, מעולם לא העמיד בספק את תקפותה של ברית סיני ואמנת נחמיה לדורנו. זאת, לעומת הוגים דתיים אחרים בני זמננו שאף-על-פי שהתחנכו בישיבות, הם פועלים לא רק מחוץ לעולם הישיבתי אלא גם על הגבול הרעיוני – ולעתים גם החברתי – של העולם האורתודוקסי. קבוצת הוגים זו זכתה על-ידי יצחק גייגר לכינוי "צד"ח" – ציונות דתית חדשה,²⁸ ובתוכה אפשר למנות את דוד הרטמן ויצחק גרינברג, שניהם תלמידים של הגרי"ד סולובייצ'יק ובוגרי ישיבת רבינו יצחק אלחנן (בית-הספר לרבנות של "ישיבה-אוניברסיטה"), המחייבים שניהם חידוש ברית – על בסיס מחודש וכמעט וולונטרי – בין ישראל לה'.²⁹

על אף הרעיונות החדשניים שהרב בן-נון מביע ולמרות קרבתו הרעיונית והאישית לקבוצות שונות הנכללות במה שמכונה צד"ח,³⁰ עולם המושגים שלו רחוק מעולמם בכמה מובנים: קריאתו הפונדמנטליסטית את המקרא וראייתו כמקור סמכות ולא רק כמקור השראה, ניקתו מתורת הראי"ה קוק ועמדותיו כלפי מקומה של מדינת ישראל בתהליך הגאולה, יחסו לשטחי יש"ע, וכמובן מסלול לימודיו, כחניך מרכז הרב וממייסדי גוש אמונים, כל אלה מרחיקים אותו מן החוג

הוא נטל לעצמו את החירות להרחיב אותה, בניגוד לחבריו המתעקשים לקבל את ניסוחיו המדויקים של הראי"ה כקבילים גם היום, בנוסח הקביעה הרווחת "מאמר הדור – לדורנו".

27 ראה מאמרו של הרב קוק, 'למהלך האידיאות בישראל', **אורות**, ירושלים תש"ט, עמ' קב ואילך, וכן מה שכתב הראי"ה ב'חכם עדיף מנביא', שם, עמ' קכ-קכא. והשווה: ח"נ ביאליק, 'הלכה ואגדה', **כל כתבי ח"נ ביאליק**, ירושלים ותל-אביב תשכ"ד.

28 י' גייגר, 'הציונות הדתית החדשה – סקירה עיון וביקורת', **אקדמות**, יא (תשרי תשס"ב).

29 ראה ד' הרטמן, **מסיני לציין**, תל-אביב תשנ"ג, ואירווינג (יצחק) גרינברג, *For the Sake of Heaven and Earth*, Philadelphia 2004.

30 בתפקידו כיום כראש ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים מהווה הרב בן-נון למעשה חלק מקבוצה המזוהה מאוד

האקדמי של הצד"ח, המתנגד לתורת קוק והספקן לא רק בנוגע לראיית המדינה כ"ראשית צמיחת גאולתנו", אלא גם בראיית המקרא כמקור סמכות מוחלט.

ניתן אפוא לראות בהגותו של הרב בן-נון שלושה מרכיבים השזורים אלה באלה: ראשית, הפן הציוני-הגאולי, שנועד לבסס תורה שתיטיב להתמודד עם האתגרים התאולוגיים וההלכתיים שבתקומת המדינה. שנית, בקשת האמת בניגוד להלכה הפורמלית וה"פורמליזם ההלכתי" שמתלווה אליה. שלישית, ראיית המקרא ו"ההלכה הנבואית" שלו כיסוד התורה וההלכה – כפי שניתן לראות בדברי הרב שרלו במבוא שכתב לספרו של הרב בן-נון **פרקי האבות** – וקביעת לימוד המקרא כיסוד לימוד התורה וכשווה ערך ללימוד תורת חז"ל והמסתעף ממנה.³¹

מעמד הנשים - פריצה או פריצת דרך?

מעמד הנשים במסגרות הלכתיות הוא נושא בוער בקהילות הדתיות המודרניות³² ו"חבל ההלכה" בסוגיה זו נמשך לכיוונים שונים, אם בכתיבה ההלכתית ואם במעשה הקהילתי. דווקא במאמרו הפרוגרמתי על אודות הפילוסופיה של ההלכה (בן-נון, תשס"ב), לא התייחס הרב בן-נון למעמדן של הנשים בהלכה, ובפעמים שבהם נשאל בסוגיה זו, בחר שלא לומר דברים ברורים. ואולם דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר.

בשנים האחרונות נפוצו כמה שמועות בעיקר מפי נשים, מקצתן נכתבו בהערות שוליים של פרסומים שונים, כי קיימת שיטה מיוחדת של "רב ישראלי אורתודוקסי חשוב", אשר "סיפר ליחידים שהוא מאמין שנשים היום מחויבות" בציצית ובתפילין.³³ אותה כותבת גם ידעה לספר שאותו רב מבסס את דעתו על דברי האבודרהם,³⁴ המשווה את דין האישה לדין העבד. כיום,

עם הצד"ח (ראה אצל גייגר, הערות 6 ו-22).

31 כל העניינים הללו מפורטים ומובהרים אצל שרלו תשס"ב.

32 סקירת מקיפה וממצה של מקורות יהודיים בדבר היחס בין המינים ניתן למצוא ב: M. Walzer et. al. (eds.), *The Jewish Political Tradition, Vol II - Membership, 'Gender Hierarchy'*, New-Haven and London 2003. על האקוטיות של בעיה זו יכולים להעיד שלל המאמרים המתפרסמים חדשים לבקרים בכתבי-העת של הציונים הדתיים – **דעות**, **מימד**, **ועמודים** הפופולריים, ו**צהר ואקדמות** המעמיקים יותר. שני קובצי מאמרים העוסקים במעמדה של האישה נתפרסמו על-ידי ארגון "קולך": מ' שילה (עורכת), **להיות אשה יהודיה**, ירושלים 1999-2002, וכן הספרים של תמר אלאור, **בפסח הבא: נשים ואוריינות בציונות הדתית**, תל-אביב 1998, ושל תמר רוס, *Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, Waltham, MA 2004. (הערות **המערכת**: ראה הדיון על ספר זה במדור ביקורת ספרים, להלן).

33 A. Berger, "Wrapped Attention: May Women Wear Tefillin?", M.D. Halpern and Ch. Safrai (eds.), *Jewish Legal Writings by Women*, Jerusalem 1998, p. 114, supra note 128 (להלן, **הלפן** ו**ספראי**). (1998).

34 **אבודרהם השלם**, עמ' 25.

מסבירה הכותבת בשמו של הרב, רוב הנשים הן בנות-חורין ולכן חייבות במצוות כאיש.³⁵ ההשערה כי אותו רב אינו אלא הרב בן-נון מתבססת על העובדה שהוא מצטט את אותו מקור בדברים שנביא לקמן, ומשתמש באותם טיעונים. כמו כן, מדברים בעל-פה ששמעתי מפי ד"ר דבורה וייסמן, נראה לי כי השערה זו מבוססת למדי.

מכל מקום, לא רק בהשערות עסקינן. להלן תגובה קצרה של הרב בן-נון שבה הוא חושף לראשונה את גישתו לסוגיה זו.

ברכת חתנים

באסופת המאמרים של בית-המדרש לנשים של בית מורשה בירושלים, ראה אור מאמר של איילת רגב, העוסק בצירופן של נשים למניין לברכת חתנים, בדומה לצירופן למניין עשרה לעניין קריאת המגילה.³⁶ המאמר נכתב בהדרכתו של הרב ד"ר בנימין לאו, ובסיכומו של דיון, לאחר סקירה מקצועית וממצה במקורות הראשונים והאחרונים, מעלה רגב שלוש אפשרויות לשיתופן של נשים בשבע הברכות כפנים חדשות וכחלק מן המניין הדרוש לשבע הברכות:

הראשון, החשבתן של עשר נשים כמניין לצורך אמירת שבע ברכות, כיוון שכל עניינו של המניין בברכת חתנים הוא פרסומו של דבר החתונה ברבים ... עשר נשים נחשבות ציבור לשם ציבור זה בדומה ... [ל]קריאת מגילת אסתר, הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, וברכת הגומל ...

השני, צירופם של גברים ונשים למנין עשרה באמירת שבע ברכות ... ומשום שאין צירופן ניכר ... אין חשש לפריצות ...

השלישי, ככוון אחר כאמור, לומר "שהשמחה במעונו" בברכת הזימון ולברך רק את ברכת "אשר ברא". מצב זה זהה לכל מצב אחר שאין עשרה גברים אבל יש שלושה ... ('ברכת חתנים' עמ' 168).

אין ענייננו כאן בדיוניה ההלכתיים של רגב אלא במכתבי התגובה שהתפרסמו לצד מאמרה. רגב, אף שחתמה את מאמרה בדברי ההצטנעות המקובלים ("כמובן שאין בסמכותי לפסוק הלכה, ולא באתי במאמר זה אלא להעלות את השאלה בפני פוסקי ההלכה שבדורנו"), הכירה כנראה במהפכנות שבממצאיה ובמשמעותה,³⁷ ולכן ראתה צורך לשלוח את מאמרה לארבע דמויות רבניות

³⁵ הרב בן-נון מצטט את אותו המקור בתשובתו, ומשתמש באותם טיעונים. מכאן – וכן מדברים בעל-פה מפי ד"ר דבורה וייסמן – זיהויו של "הרב החשוב" עם הרב בן-נון.

³⁶ א' רגב, 'ברכת חתנים: האם מנין גברים הוא הכרחי?', **גרנות**, 3 (קיץ תשס"ג) (להלן, ברכת חתנים). מעניין להשוות את דבריה גם ל- *Ani Li'dodi* D. Linzer, "Towards a More Balanced Wedding Ceremony", *Vi'Dodi Li, JOFA Journal* (Summer 2003 – Iyar 5763), p. 6. הרב לינזר דן באפשרות שנים תאמרנה אף הן מקצת מן הברכות תחת החופה ופוסל אותה. רגב אינה דנה באפשרות זו אלא רק בעניין הסעודות במהלך שבעת ימי המשתה.

³⁷ ראה ד' גולניקין, 'נשים במנין וכשליחות ציבור', **מעמד האשה בהלכה**, ירושלים תש"ס. הרב פרופ' דוד גולניקין

חשובות במדינת ישראל. הארבעה שנבחרו היו הרב יעקב אריאל, רבה של רמת-גן, הרב יובל שרלו, ראש ישיבת ההסדר בפתח-תקוה, הרב ברוך גיגי, ר"מ בישיבת הר-עציון, ורי"ב, ראש ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים.³⁸ כאמור, במוקד עיונו תעמוד תשובתו הקצרה והייחודית של הרב בן-נון,³⁹ אשר מייצגת, כפי שנבקש להראות, גישה חדשה ומהפכנית בראיית העולם האורתודוקסית.

תשובת הרב יואל בן-נון

תגובתו של הרב בן-נון ל'ברכת חתנים'⁴⁰ היא קצרה ומורכבת משתי חטיבות. בחטיבה הראשונה הרב בן-נון מתפייט בשבחים לבורא העולם על שזיכה אותו לחזות ב"מאות רבות של תלמידות חכמים, וקהל נשים של רבבות שמלווה אותן ומתפתח יחד איתן":

ברוך ה' שזיכנו לראות בשיבה כזו אל "גן העדן האבוד" בארץ ישראל, ולחזות בדור של "בינה יתרה שנתן הקדוש ברוך הוא באישה" (נידה לא, ע"ב) וגדולה נבואת שרה מזו של אברהם ... מסתבר שגם על כך ניבא ירמיהו, יחד עם קיבוץ הגלויות: "כי הנה ה' בורא חדשה בארץ, נקבה תסובב גבר" (לא, כא). דור פמיניסטי יקום בזמן שכנסת ישראל חוזרת אל נחלתה (מכתבי תגובה, עמ' 172).

הרב בן-נון משבח את ניתוח הסוגיה של רגב כ"ניתוח עמוק ויפה של סוגיה תלמודית והלכתית שכל רב בישראל היה יכול להשתבח בה". הוא מדגיש כי הקריאה שלה את המקורות והמסקנה שהיא מסיקה מהם אינם הכרחיים, אך היא "אפשרית", והוא סבור כי "המאמר של אילת רגב מדגיש היטב את המהפכה". בדומה לרי"ב, גם המגיבים האחרים משבחים ומעודדים את רגב, אך הם דנים את האופציות שהיא מציעה בעיקר לשבט. הרב יובל שרלו טוען כי "דומה כי לא עמדת בחובת ההוכחה של ... דברייך" (עמ' 178), ובדרכו הולכים שני המגיבים האחרים. ראוי להדגיש כי דווקא הדיון הענייני בדבריה – על אף מסקנותיו – יש בו כדי לגרום קורת רוח לרגב; תלמידי

הוא ראש מכון שכטר ללימודי היהדות בירושלים ומחשובי הפוסקים של התנועה המסורתית בישראל. על סמך דיון דומה לזה של רגב, הוא מכריע שאפשר לַמְנוּת נשים למניין עשרה לעניין תפילה. לדעתי, ברור שלרגב אין את היומרה לשינוי ואת התעוזה הפסיקתית של גולינקין – אשר אינן אפשרויות באורתודוקסיה – ולכן לא התכוונה למסקנות כמו של גולינקין, אולם האפשרות לגזור מסקנות כנ"ל מדבריה בהחלט קיימת.

38 שלושה מתוך ארבעת הרבנים (הרבנים גיגי, שרלו ובן-נון) הם בוגרים של ישיבת הר-עציון, המייצגת כיוון רעיוני אחר מן הכיוון המיוצג על-ידי רוב הישיבות הציוניות בישראל. אף כי הרב בן-נון למד בישיבת מרכז הרב, ומחשיב את עצמו כתלמידו של הרב צבי יהודה קוק, גם הוא הושפע רבות מראשי ישיבת הר-עציון. ראשי הישיבה אינם תלמידיו של הרב צבי יהודה הכהן קוק – רבם של רוב ראשי הישיבה הוותיקים בישראל – והם נוקטים בעמדות פוליטיות ודתיות מתונות יחסית לעולם הישיבות. ההבדלים בין ישיבת הר-עציון לישיבת מרכז הרב, וכן הגוונים הרעיוניים הקיימים בקרב בוגרי ישיבת הר-עציון – שמקצתם מכהנים כראשי ישיבות אחרות – מצריכים בירור רחב יותר מן האפשרי כאן.

39 תגובתו של הרב בן-נון פורסמה כמאמר ארוך יותר בנקודה, 268 (2000), עמ' 40-43, בשם 'הנשים תפסקנה לעצמן' (להלן, בן-נון תשס"ד).

40 'ברכת חתנים': מכתבי תגובה, גרנות, 3 (קיץ תשס"ג) (להלן, מכתבי תגובה), עמ' 172-173.

חכמים נושאים ונותנים בדבריה כשווה בין שווים, וזהו אכן חידוש בעולם התורני.

מכל מקום, הרב בן-נון בוחר בדרך אחרת. הוא אינו מתייחס כלל לניתוח הענייני של רגב ופטר אותו במשפט אחד, והוא ממשיך:

האם ראוי לפסוק כך? הנשים, תלמידות החכמים, צריכות לענות על כך ... יותר מדי רבנים ... מתערבים יותר מדי בעולמן של נשים למדניות והרבה קלקולים כבר יצאו מזה ... מוטב שנמשוך את ידינו מלקבוע. בכל מקום שהדבר אפשרי מבחינת ההלכה, שמור שיקול הדעת אם להפעיל את האפשרות לנשים עצמן. משה רבנו לא פסק למרים הנביאה לצאת עם כל הנשים אחריה ... האישה השונמית לא שאלה את האיש שלה אם ומתי ללכת אל איש האלוהים. היא קבעה ... (מכתבי תגובה, עמ' 172).

הקביעה הזו היא מהפכנית ובעייתית כאחת. הוא קובע כי תלמידות החכמים שצמחו בקרב הנשים הדתיות הן בעלות שיעור קומה ויריעת ידיעותיהן רחבה מספיק על מנת לקבוע מדיניות ולפסוק הלכה בענייני נשים. לא ברור אם קביעה זו מסמיכה לדעתו את תלמידות החכמים כפוסקות לכל דבר - אלא שאין הוא אומר כך משיקולי מדיניות ציבורית⁴¹ - או שמא אין הן אלא מתוות מדיניות ציבורית והלכתית לנשים בלבד. כמו כן, לא ברור אם הרב בן-נון מגביל למעשה גם את תלמידי החכמים (הגברים) שלא לפסוק בענייני נשים, כפי ששמע מן הרישא של דבריו ('הרבה קלקולים כבר יצאו מזה ... מוטב ש[אנו הגברים] נמשוך את ידינו מלקבוע') ובכך יוצר שתי מערכות הלכתיות, האחת לגברים והשנייה לנשים, או שמא, כפי שנראה מהמשך דבריו, אין הוא מוכן להפרה כה חד-משמעית של סמכות הרבנים. ננסה אם כן לעמוד על החידוש והמהפכנות בדבריו של הרב בן-נון כפי שהם עולים מבין השורות.

הרב בן-נון מערער על ההיררכיה המקובלת בחברה הציונית-הדתית בכמה אופנים: ראשית, הוא מעמיד את תלמידות החכמים כשוות כמעט לתלמידי החכמים, והוא מביע את דעתו שעליהן להנהיג את ציבור הנשים בעניינים הנוגעים לנשים. שנית, בהמשך דבריו (להלן) הוא מחייב את הנשים (בתנאי שגם הנשים הלמדניות תכרענה כך), בכל המצוות החלות על האיש, זאת כאשר מערכת החינוך הציונית-הדתית השקיעה ומשקיעה מאמצים רבים, ומצליחה במידה לא מבוטלת, לעקור מן השורש תביעות של נשים לקיים את המצוות הללו.⁴² שלישית, הוא מכיר בלגיטימיות של דרישות הנשים ובלגיטימיות הצרכים הפמיניסטיים שלהן ואף מעגן זאת בחזון הגאולי: "... דור פמיניסטי יקום בזמן שכנסת ישראל חוזרת אל נחלתה".

41 כאזהרתה של הרבנית חנה הנקין "אני מתחננת ש[רבנים ונשים] יפסיקו להשתמש בביטוי 'פוסקות'", Ch.

Henkin, 'Women and the Issuing of Halakhic Rulings', הלפרן וספראי 1998 (לעיל, הערה 33), עמ' 285.

42 ראה למשל, ש' לב, **ושיוע לשאול**, תל-אביב תשנ"ח; ש' פשרמן, **עלמה אבדה**, אלקנה תשס"א. שני הספרים מתעדים סיפורים של צעירים שהפסיקו לשמור מצוות. הבנות, בשני הספרים, מציינות כמצוות מרכזיות את צניעות הלבוש ושמירת השבת. רבות מהן אף טורחות לציין שלא היו פמיניסטיות ולא **רצו** לשמור את "המצוות של הבנים" (וגם את מצוות תלמוד תורה). בתחום הזה ישנה גם ספרות אפולוגטית רחבה, אך לדעתי אין היא משקפת את המציאות האמיתית שבה רוב מוחלט של הנשים הדתיות אינן מניחות תפילין או מתעטפות בציצית אף שהן יכולות להרשות זאת לעצמן.

לכאורה יש בשלושת העניינים האלה עילה לטעון שהרב בן-נון יצא מכלל ההגות האורתודוקסית המקובלת. נוכל בקלות להעלות על הדעת את שבטי הביקורת האורתודוקסית על דבריו אלה:

1. נשים אינן רשאיות לפסוק כלל, גם אם הן תלמידות חכמים.⁴³ גם לדעת מי שסבור שנשים רשאיות, באופן עקרוני, לפסוק הלכה, לא ברור אם הנשים הלמדניות שבימינו ראויות לכך מבחינת רמת ידיעותיהן התורניות.⁴⁴
2. פסיקת הלכה של נשים לנשים בלבד בענייני נשים עלולה להיאסר ב"לא תתגודדו" ולהביא לסכנה ש"תיעשה תורה כשתי תורות".⁴⁵
3. אל לנו להתערב בסדרי פולחן של נשים מדורי-דורות, ואל לנשים לעבוד את השם באמצעות מצוות של גברים ובאופן גברי. יש להניח שלסדרים המקובלים מדורי-דורות יש סיבה טובה.⁴⁶
4. התביעה הפמיניסטית לשנות את ההלכה המקובלת היא כפירה,⁴⁷ וודאי וודאי שאינה סימן מסימני הגאולה.

הרטוריקה ההלכתית

זאת ועוד. בתשובתו של הרב בן-נון לאילת רגב, אנו מוצאים שילוב מעניין וייחודי בין הפוסק האורתודוקסי לבין איש התנ"ך המחפש את דבר ה' הרלוונטי. לאחר הקביעה החד-משמעית שיש לתת בידי הנשים הלמדניות את הסמכות לקבוע כיצד יש לנהוג לפחות בחלק מענייניהן ההלכתיים, קובע הרב בן-נון: "בהחלט צריך לקבוע קווים אדומים על יסודות ההלכה הברורים" [הדגשה שלי, ע"ג], (מכתבי תגובה, עמ' 172). הוא ממשיך ומסביר את דבריו:

בכל תולדות הפסיקה החמירו ביותר בעירוב גברים ונשים יחד בדברים שבקדושה. בכל

43 הרבנית חנה הנקין (לעיל, הערה 41) טוענת שאין מחלוקת כלל, לא בראשונים ולא באחרונים, על יכולתן של נשים לפסוק הלכות או דינים. כן ראה ש' ריסקין, 'נשים כמורות הוראה', נחם אילן (עורך), **עין טובה: דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל: ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן**, תל-אביב תשנ"ט.

44 ר' תמר רוס, 'בין סדום להר המוריה: כמה הרהורים לגבי מצוקתו ההלכתית של דוד הרטמן', א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), **מחויבות יהודית מחודשת**, על עולמו והגותו של דוד הרטמן, ירושלים תשס"א, כרך ב, עמ' 737, הע' 78. וכן מה שכתבתי במאמרי 'בואנה בואנה הבנות', **דעות**, 18 (קיץ תשס"ד), עמ' 23-19.

45 "משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צורכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות" (סוטה מז, ע"ב). הדעת נותנת שכאשר לאישה סמכות הלכתית אחת ולאיש סמכות אחרת, וייתכן שהם חולקים בנושאים עקרוניים, וכיוון שהאישה באשר היא אישה כפופה לנשים הפוסקות (ואי-אפשר להורות לה לנהוג כבעלה או שבעלה ינהג כמותה, כפי שנוהגים במקרה של נישואין בין העדות), נעשית תורה כשתי תורות.

46 "סתם נשים בעולם אינן עשירות ועליהן מוטל גידול הילדים והילדות שהיא מלאכה היותר חשובה להשי"ת ולהתורה" (**ש"ת אגרות משה**, אורח חיים, ד, סימן מט). באופן מפתיע, טענות מעין אלה ניתן למצוא אצל פמיניסטיות רדיקליות בזרמים המתקדמים: ראה לדוגמה, R. Adler, 'Here Comes Skotsl: Renewing in Halakha', *Engendering Judaism*, Philadelphia 1997.

47 כך באגרות משה, שם: "הנשים שמתעקשות ורוצות לחלום ולשנות הן בחשיבות כופרות בתורה".

"המקומות אשר עבדו שם הגויים ... את אלוהיהם, על ההרים הרמים ועל הגבעות ותחת כל עץ רענן" (דברים יב, ב), היו אלים ואלות, כהנים וכהנות, קדשים וקדשות, וחגיגות תועבה. בבית המקדש של עם ישראל הרחיקו חוקי הטהרה והקדושה את הזנות הפולחנית לסוגיה, על מנת לעקור אותה כליל. לכן לא הייתה לבנות ישראל גישה אל הקודש. אלה שמובילים את המהפכה הפמיניסטית לכיוונים פגניים ולפריצות נתעבת, מובילים לאסון (עמ' 173).

בולטת העובדה שבפסקה הזו, וכן בפסקה שציטטנו בראשית דברינו, הרב בן-נון אינו מביא סימוכין ממקורות התורה שבעל-פה לדבריו. הוא אינו מצטט גמרא, או הלכה ברמב"ם או סימן בשולחן ערוך. הדוגמאות היחידות שהוא מביא לגבול שהוא מציב (שעל חשיבותו המרכזית נעמוד בהמשך הדברים), לראיתו את הפמיניזם כתופעה ברוכה ולקביעה שנשים למדניות ברות-הכי לפסוק לבנות מינן, הן מן המקרא. זאת ועוד: הלכת ההפרדה "בדברים שבקדושה" שהוא מנהיג, מקורה לא בפסוקים עצמם, אלא בדרכי פרשנות היסטוריים למקרא (שהם "יסודות ההלכה הברורים"). אם כן, הקביעה למעשה של הרב בן-נון מייצגת חשיבה "הלכתית-ראלית" במיטבה: אין לקבוע את המותר והאסור על-פי החוק והתקדים, אלא על-פי מוחשיות האיסור והבעייתיות שבו במישור האמיתי. מישור אמיתי זה הוא, לדידו של הרב בן-נון, האיסור המוחשי **בעירוב** של נשים וגברים **במסגרת הפולחן**.

על גבול האורתודוקסיה?

אף לאחר קביעה זו נדמה שהתמונה המתקבלת היא שהרב בן-נון מתערטל מעקרונות חשובים שהיו נר לרגליה של האורתודוקסיה מאז שהרפורמים חידשו חידושים במעמד האישה בבית-הכנסת בתחילת המאה העשרים. הוא אומר דברים שמתוכם אפשר להבין שנשים חייבות בכל מצוות עשה שהזמן גרמן:⁴⁸

רוב הנשים שבימינו בנות חורין הן ... ואינן דומות לעבדים בשום פנים, שהרי אין רשות אחרים עליהן ... "נשים שלנו", לא רק שכולן חשובות ... אלא שהן "בנות חורין" ... פשוט לא מדובר באותו סוג של נשים (מכתבי תגובה, עמ' 173).

הרב בן-נון מסביר – עם כל הזהירות – שלכאורה עשר נשים הן מניין ("תפילת נשים – כן, על פי רצון והחלטותיהן"). אנו רואים שוב כי הוא מערער על פרקטיקות הלכתיות ויסודות רעיוניים הטבועים עמוק באופיה של האורתודוקסיה. אכן, לכאורה הגותו בתחום ההלכה ובתחום פרשנות המקרא רחוקה שנות אור מן השמרנות ההלכתית של החתם סופר, ותפיסתו את המעשה הציוני ואת חלקם של פורקי העול בו, בעקבות תורת הגאולה של הרב קוק, רחוקים מההסתגרות הארגונית מבית הרש"ר הירש - אך האם מוכרחים לומר שהגותו אינה אורתודוקסית?

כדי לענות על שאלה זו ברצוני להדגיש את אחד ממאפייני האורתודוקסיה הקלסית, שעמדתו עליהם בתחילת דבריי. כאשר פוסקים ומנהיגים אורתודוקסיים נתקלים ברצון לשינוי בתוך

קהילתם, הם שופטים אותו לאור השאלה האם רצון זה לשינוי נובע מתוך רצון לשמר את המסגרת האורתודוקסית, או שהוא מטעמים אחרים. כך למשל כאשר נשים נשואות החלו לבוא לבתי-הכנסת בארצות-הברית ללא כיסוי ראש, הבין ר' משה פיינשטיין כי עברה זו אינה מושפעת מאידאולוגיה של תיקון ההלכה, ולכן הקל ביחסו לתופעה.⁴⁹ לעומת זאת, כאשר הונחה לפניו שאלה על אודות "נשים חשובות" אשר מבקשות להתפלל בטלית, הוא הגיב בתקיפות (**אגרות משה**, אורח חיים, ד, נט).

העיקרון האורתודוקסי המרכזי והקרדינלי הוא אם כן **שמירה מתמדת על הגבול שבין המחנות**, כדי לאפשר חופש פעולה בתוככי המחנה. דומני שעיקרון זה יכול להיתפס כפרדיגמה של אורתודוקסיות.

טענתי היא אפוא שהרב בן-נון מייצג באופן אותנטי את העיקרון הזה. למרות שלמראית עין הרב בן-נון משנה כמה פרטים של ההלכה, הרי שהוא משאיר על מכונם את עקרונות הקהילה שהוא חי בתוכה. מבט מדקדק יעלה שבסופו של תהליך השינוי, האורתודוקסיה נותרת מחוזקת, אולי אף יותר משהיתה: השינויים שנעשו בה - נעשו על-פי עקרונותיה ונשמר קו מפריד חזק מאוד בינה לבין מתנגדיה. ואסביר את דבריי.

מצפוני ההלכתי של הרב בן-נון והכרתו המודרנית במעמדן של הנשים בחברה שהוא חי בה אינם מאפשרים לו שלא לקרוא מחדש את המקורות ההלכתיים העוסקים במעמדן האישי של הנשים. הוא אף מסיק מסקנות מרחיקות לכת בדבר מקומן של נשים בהוראה ובפסיקה, קיום המצוות שלהן, או, כמו שהראינו, בדבר אפשרות היותן מניין. אולם, יצירתיות ורגישויות אלה אינן מונעות אותו מליישם את גישתו האורתודוקסית העמוקה, לשמור על הגבול ולתחום את החיים הדתיים של אורתודוקסים בעידן המודרני. את הגבול הזה הוא מוצא - וכאן באה לידי ביטוי יצירתיותו - על-ידי הצבת גבול אחר, הגבול בין אנשים לנשים.

אכן, לא תמיד אפשר לבסס את ההפרדה הזו במקורות ההלכה, שאינם מבדילים בהכרח בין הקודש ובין החול בענייני ההפרדה בין גברים ונשים.⁵⁰ אך ההפרדה בין התחומים לעניין גדרי הצניעות היא מציאות מקובלת בסביבתו של הרב בן-נון, והוא מקדש אותה באמצעות עיונו בפשטי המקראות יחד עם היכרותו עם עולם המחקר המקראי שהוא מגייסו לצורכי הפרדה זו. הסתמכות זו על אינטואיציה דתית והשרשתה בפסוקי המקרא, ניתן למצוא גם אצל ההוגים האורתודוקסיים שאת שיטותיהם סקרנו לעיל, והיא מובאת גם אצל כ"ץ (תשנ"ב) כסימן מובהק

48 וראה לעיל, הערות 33 ו-35.

49 לסקירה ממצה של דברי ר' משה פיינשטיין בסוגיה זו, ראה, N. Joseph, 'Hair Distractions', הלפרן וספראי 1998 (לעיל, הערה 33), עמ' 9-22.

50 אמנם, בדורות האחרונים נתחזק מעמדה של המחיצה בבתי-בכנסת כדבר שהוא ייחודי לבית-הכנסת, בעיקר בידי אלה שרצו להוכיח ששישיבה מעורבת במקומות של חול (חתונות בעיקר) מותרת. ראה **אגרות משה**, אורח חיים, א, סימן לט ו-מא (ועוד תשובות רבות, ע"ע 'בית הכנסת: מחיצה', **יד משה**, ברוקלין ניו יארק תש"ן), עם זאת, ראה גם מאמרו של הרב צבי ינאי 'חובת מחיצה בבית הכנסת ובשמחות', שפורסם בבית-המדרש הוירטואלי של ישיבת הר-עציון (www.vbm-torah.org).

להגות אורתודוקסית.

אף שלמיטב ידיעתי אין תקדימים לדרכי פסיקה רדיקליים⁵¹ כמו של הרב בן-נון, עדיין אי-אפשר לומר שהוא פורץ את המסגרת האורתודוקסית; הרב בן-נון מחדש אותה והיא אך מתחזקת מחידושו. הוא משנה בתוכה, אבל אינו משנה את גבולותיה. חדשנותו של הרב בן-נון בעניין זה מסמנת מגמה מעניינת באורתודוקסיה, שכדאי לעקוב מקרוב אחר התפתחותה בשנים הבאות.⁵²

- 51 נושא נוסף שהרב בן-נון מטיף בו לפסיקה נועזת הוא נושא הגיור (ראה מאמרו 'יש לבצע גיור המוני מרוכז', **ארץ אחרת**, 17 (אב-אלול תשס"ג), עמ' 68-69). עם זאת, אין הוא קורא כאן לפסיקה חדשנית אלא לשימוש בשיטות הלכתיות שאמנם לא נתקבלו על-ידי רוב הפוסקים, אך פוסקים אחדים החזיקו בהן בעקבות הרמב"ם. קריאה זו היא נועזת מאוד, אך אינה שווה בתעוזתה לפסיקתו בענייני נשים, שדנו בה כאן.
- 52 הקשר בין הגותם של הרב יואל בן-נון והרב יובל שרלו לתהליכים היסטוריים ורוחניים שעוברים על החברה הציונית-הדתית בישראל, בייחוד לאור דבריו של Korman (לעיל, הערה 24), ולאור תגובות דומות של עמיתיהם משיבות אחרות (בפרט בפולמוס "תנ"ך בגובה העיניים" שתועד בקפידה **בהצופה** באביב תשס"ב ובאתר האינטרנט של העיתון), דורש בהחלט בירור נרחב וממצה.