

חגי בן-ארצי

מרצה למחשבת ישראל ולחינוך בבית מורשה ובמכללת דוד ילין.

אידיאולוגיה ופסיקת הלכה

דרכו של הראי"ה קוק כפוסק

הקדמה

אחד האיסורים המסמלים יותר מכול את כוחה של התקנה בהלכה הוא איסור אכילת קטניות בפסח. איסור זה, שראשיתו לפני כ-800 שנה בקהילות אשכנז, נולד בגלל החשש מהשימוש החוזר בשקי הקמח ששימשו גם לאחסון קטניות, דבר שעלול היה להביא לידי כך שבשקי הקטניות ישארו שרידי חמץ-ממש, שעלולים להחמיץ במגע עם מים. מאותה סיבה נאסר לשימוש גם שמן שהופק מקטניות.

בעת החדשה, כשהחלו להשתמש במכונה המפיקה שמן ללא מגע עם מים, עלתה השאלה אם להתיר את השמן. לכאורה הגיוני להתיר שמן כזה, שכן ללא מים אין חשש של חימוץ. ואולם בהלכה אין רק שיקולי היגיון, אלא גם שיקולים אידיאולוגיים, שיכולים במקרים רבים להפוך פסק הלכה על-פיו.

במאמר זה אבקש להתחקות על הרובד האידיאולוגי שנחשף בוויכוח שבין הרב אברהם יצחק הכהן קוק (1865–1935, להלן: הראי"ה) ובין הבר"ץ האשכנזי-חסידים בירושלים בשנת תרס"ט (1909), סביב ההיתר שנתן הראי"ה לשימוש בשמן שומשומין (שומשום. להלן: ש"ש), שמופק על-ידי מכונה, ללא מגע עם מים. לדעתי, הפולמוס הוא מקור מרתק ומשמעותי ביותר להבנת עולמם של בעלי ההלכה, ובייחוד להבנת דרכו של הראי"ה כפוסק.¹ למזלנו שרדה ההתכתבות בשלמותה, הן המכתבים של שני

הצדדים והן הכרוזים שהוציאו,² וניתוחם יעמיק את הבנת דרכו של המשא-ומתן ההלכתי ואת המגמות האידיאולוגיות הנלוות לו.

רקע

השומשומין (שומשום) נחשבים על-ידי כל הפוסקים כחלק מן הקטניות (רמב"ם, משנה תורה, הלכות כלאים, א' ח'; שולחן-ערוך, יורה-דעה, רצ"ז ג'), וכך גם השמן המופק מהם – תוך שימוש במים בתהליך הייצור – נאסר לשימוש בפסח.³ הערעור הראשון על הנוהג לאסור שימוש בשמן שומשומין בפסח הופיע בשנת תרנ"ה (1895). בסידרה של מאמרים בעיתון הצבי של בן-יהודה (אדר, ניסן ואייר תרנ"ה) טענו העורכים, ואליהם הצטרף הרב חיים הירשנזון, שהרב דיסקין התיר בפסח שימוש בש"ש שהופק על-ידי מכונה. טענה זו הוכחשה באופן חד-משמעי על-ידי הפוסקים המרכזיים של ירושלים, שאותם ייצג הרב טוקצ'ינסקי בכרוז בעיתון החבצלת בד' בניסן תרנ"ה. על-כל-פנים, סמכותו ההלכתית של הרב הירשנזון לא הספיקה כדי ליצור ערעור ממשי על האיסור המסורתי.⁴ הערעור השני הופיע ביפו בתרס"ט. יהודי בשם בן-ציון ברסלב, שעלה מאודיסה ליפו, פתח בית-חרושת לש"ש, שהיה מבוסס על ייצור השמן מגרגרים יבשים ללא נוכחות כלשהי של מים בתהליך הייצור. עד אז היה תהליך הייצור מבוסס על גרגרים שהושרו במים קודם שהופק מהם השמן. חידוש טכנולוגי זה – של מכונה המסוגלת להפיק שמן ללא נוכחות מים – איפשר לו לפנות אל הראי"ה, שהיה רבה של יפו, ולבקש ממנו להתיר את השימוש בשמן המיוצר על-ידי המכונה, גם לאשכנזים המחמירים בקטניות, שהרי ללא מים אין שום חשש של חימוץ. ואכן, בתחילת אדר תרס"ט נתן הראי"ה למשפחת ברסלב את ההיתר המיוחל, ובית-החרושת התחיל לייצר כמות גדולה של שמן לקראת פסח.

כאמור, היתרו של הראי"ה עורר מחלוקת בינו ובין הבר"ץ, שעיקרה היה הלכתי, אך כפי שנראה, הרובד ההלכתי כלל הבטים אידיאולוגיים ועקרוניים בכל הנוגע לתפישת ההלכה ולתפקידה החברתי. להלן ננתח את טיעוני הצדדים מתוך חלוקה עניינית ולא כרונולוגית,⁵ ונפתח בהבנת הוויכוח ההלכתי.

א. הוויכוח ההלכתי

ההיתר של הראי"ה

בהיתר שנתן הראי"ה הוא מדגיש כי תהליך הייצור של השמן "משומר מכל ביאת מים" (אורח-משפט, סי' ק"ח, עמ' קט"ז), ובכך הוא הופך למותר בשימוש גם לאשכנזים "באופן שאין בו שום חשש מנהג" (שם). הוא שב ומדגיש שהיתר זה הוא גם ל"מהדרין מן המהדרין" (שם, עמ' קי"ז). כלומר, גם המחמירים ביותר במנהגי הכשרות בפסח, אין להם שום מקום לחשוש ולהחמיר.

בצמוד להוצאת ההיתר, הוציא הראי"ה שני מכתבי תשובה (ק"ט-ק"י) לשאלות שנשאל בעניין ההיתר. במכתבים אלה הוא מדגיש את העובדה שהבסיס להיתר הוא רק ההבדל שבין תהליך הייצור המסורתי של ש"ש, שהתבסס על "קטניות שנשרו במים" [שם, שם], ובין תהליך הייצור החדש של ש"ש, שאינו כרוך במגע עם מים. הוא אינו מקבל השוואה אוטומטית בין מכונות ישנות, שאותן אסרו, למכונה החדשה, שהיא מבחינתו מציאות חדשה.⁶

במכתב אחר (קי"א) הראי"ה מסביר כי לא ייתכן שהמנהג להחמיר בקטניות יהיה חמור מהלכות חמץ-ממש, שהרי כל גזירת קטניות היא מחשש שיש בקטניות תערובת דגן שעלולה להחמיץ (וגם זה רק לאחר זמן מינימלי של כ-18 דקות). הוא גם טורח להבהיר כי מבחינה טכנית אין שום חשש של חמץ בדגן שלא בא במגע עם מים, וכי המכונה שבה הם דנים מבוססת על ייצור השמן ללא כל נוכחות של מים בכל תהליך הייצור: "השומשומין נתבררו יפה-יפה על-ידי מכונה טובה, שאי-אפשר שיהא בהם תערובת חמץ, ונשמרו פה שלא בא עליהם שום לחלוחית של מים, ואח"כ נעשה הלחיצה במכונה ברגע ממש, ותיכף יוצא השמן בלי שום שהיה כלל" (שם, עמ' קי"ח).⁷

הביקורת ההלכתית של הבר"ץ

הטענה ההלכתית הפורמלית של הבר"ץ היתה שגם אם אין חשש של חימוץ בתהליך הכנת השמן, הרי שקיים חשש כזה לאחר הייצור, כאשר השמן יבוא במגע עם מים. לדעתם, תהליך של חימוץ יכול להתרחש לא רק בגרעינים יבשים, אלא גם במוצר הסופי – במקרה זה השמן – גם אם משתמשים בו בכישול או בטיגון. כהוכחה לתפישתם הם מביאים שיטה הלכתית ("מרכיב"), המחמירה בחמץ שהתבשל (חליטה). משיטה זו ניתן

לדעתם להסיק שתהליך חימוץ יכול להתרחש לא רק במגע של מים עם חומר הגלם היבש.

הרכבים מזכירים גם את פולמוס תרנ"ה, שבו התגבשה הסכמה כללית של רבני ירושלים לאסור שימוש בש"ש בפסח. לדעתם, תהליך הייצור שהראי"ה מתייחס אליו דומה לתהליך של המפעל שהוקם בירושלים. המעניין הוא שגם בנקודה זאת הם אינם נכנסים לפרטים של התהליך הטכנולוגי, פרטים שהם מאוד משמעותיים לדעת הראי"ה.⁸

תשובת הראי"ה

בתגובה לטיעונים ההלכתיים שהופנו אליו, דחה הראי"ה מכול וכול את האפשרות הטכנית שתהליך חימוץ יתרחש לאחר ייצור השמן – גם אם הוא בא במגע עם מים. בכל הספרות ההלכתית, טוען הראי"ה, תהליך החימוץ הוא רק במגע של מים עם גרעיני דגן יבשים או עם קמח יבש. המוצרים של חומרי הגלם אין בהם שום חשש של חימוץ. כך באשר לדגן, ועל אחת כמה וכמה באשר לקטניות, שהאיסור בנוגע אליהן הוא רק משום גזירה וסייג:

וכאן, שכבר יצא בהיתר, איה נמצא מקום לאסור השמן כשינתן במים ולומר שהוא יבוא לירי חימוץ?! מה שמחזי כי חוכא (אורח-משפט, עמ' ק"כ).⁹

הביטוי המסיים את המשפט יש בו אזהרה שכל חומרה שאינה מתבססת על נתונים נכונים (שהרי ברור שמבחינה ביולוגית אין חימוץ של שמן) הופכת את ההלכה למגוחכת ("כי חוכא"), ובכך מסכנת את מעמדה ואת הסיכוי לקרב אליה מח"ש את הציבור המשכיל שהתרחק ממנה.

הראי"ה מסתפק בדוגמה אחת מתוך הספרות ההלכתית כדי להוכיח שאכן איש לא העלה על דעתו חימוץ של מוצר מוגמר כגון שמן. הוא מוכיח כי השיטה (של "תרומת הדשן") שאוסרת שימוש בשמנים שהופקו מגרעיני קטניות, היא מפני שרגילים להשרות אותם במים קודם שעושים מהם שמנים. לפיכך אין חשש אם יצא המוצר מתוך הגרעינים בהיתר (ללא מים) ונעשה שמן, וגזירת קטניות אינה שייכת כאן. כך גם באשר לשיטה אחרת ("מרדכי"), שמחמירה בכישול (חליטה) של חמץ, טוען הראי"ה שהחשש אינו של חימוץ בכישול עצמו, אלא בהכנות שלפני הכישול. ואם בהכנות אלה אין מים, אזי אין חשש.¹⁰

במכתבו השני (קי"ב), הראי"ה מתייחס באריכות גם לטענת הרכבים, שפולמוס תרנ"ה קבע את האיסור של ש"ש גם בנוגע לייצור במכונה, ובכך

סגר את האפשרות לשינוי הפסיקה. קודם כל מסתייג הראי"ה מכל ניסיון להשליך מן הפסיקה בתרנ"ה באשר לפסיקה שלו, שהרי "אין למדין הלכה מפי מעשה" (שם, עמ' קכ"ד). כלומר, אין להשליך באופן אוטומטי מפסיקה אחת על כל המקרים, ולהפכה לתקדימית. "והטעם" – אומר הראי"ה – "הוא פשוט, מפני שאפשר שישנם תנאים שהיו במעשה מה שאינו בנידון דין, או שמא נפסקה המעשה על-פי הוראת שעה" (שם). וכאן נכנס הראי"ה להסבר מפורט של ההבדלים שבין המכונה של תרנ"ה למכונה שהוא דן בה, ומוכיח שכל אחד מן ההבדלים דיו למנוע השלכה מן הפסק של תרנ"ה למקרה שלו.¹¹

ב. ההבט הרעיוני

ביקורת הבד"ץ: החשש מרפורמה וההייררכיה הרבנית
 העובדה שבמכתבם הראשון של רבני הבד"ץ אל הראי"ה הם אינם תוקפים את ההיתר במישור ההלכתי-פורמלי, אלא במישור החברתי-תרבותי מצביעה בוודאי על שורש הוויכוח.

הטענה המרכזית של הבד"ץ, החוזרת בכמה התכתבויות, היא שהיתר של דבר שהיה מקובל כאסור במשך דורות רבים עלול להביא להתמוטטות המאמץ לשמר את ההלכה מול הרפורמה וההשכלה: "הלוא נפשו יודעת מאד, כי לדאבון לבכנו הן בעוון אחסור דרא [ירד ונחסר הדור], ורבו הפריצים אשר יחפשו עלילות לעשות חדשות בדת, ואם יפתח להם פתח כחורו של מחט וכו' ח"ו" (הקונטרס, עמ' 2). החשש של הרבנים הוא אפוא מההשלכות האפשריות של ההיתר בעידן של קריסת המסגרות ההלכתיות והתפתחות מגמות רפורמיסטיות. בעידן כזה, התגובה צריכה להיות על-פי הכלל: "ומחיצת הכרם שנפרצה אומרים לו גדור" (שם).¹² החובה לגדור כל פירצה אינה מתייחסת רק לאיסורים שנפרצו, אלא "אף אם היה ההיתר פשוט, מוטל על גדולי ישראל לעשות חדשות ומשמרת למשמרת, ולהעיד בעם לבל יהרסו וכו' ח"ו" (שם). נאמרת כאן אמירה מרחיקת לכת מבחינה הלכתית – הנסיבות החברתיות-תרבותיות מחייבות לאסור גם דברים שהיתר שלהם ברור ופשוט! כל הזות אבן בחומה ההלכתית עלולה לגרום התמוטטות כללית, ולכן אין לגעת בחומה, אפילו אם באופן פורמלי ההלכה מאפשרת להתיר ולשנות. אין ספק, לפנינו ביטוי מובהק של המהפכה ההלכתית, שחוללה היהדות החרדית, שעמדתה אינה מסתפקת

במאבק על כל איסור, ואפילו מקורו כמנהג, אלא במאבק בכל סוג של היתר או שינוי, גם אם הוא מוצדק מבחינה הלכתית-פורמלית.¹³ ניסוח ברור ובוטה זה של עמדתם, איפשר לראי"ה להבהיר את התנגדותו לחידוש זה של היהדות החרדית.¹⁴ מעבר לטענה העקרונית מעלים רבני הבר"ץ החסידי גם טענה פורמלית: "מדוע, אפוא, מיהר לעשות כזאת בטרם שאל ודרש גם מחכמי ירושלים?" (שם). רבני ירושלים רואים את עצמם כמנהיגיה של היהדות הארץ-ישראלית, שהרי ירושלים היא העיר המרכזית מבחינה תורנית: "גם בחורבנה היא רבתי בדיעות, מלאה חכמים וסופרים" (שם). בתור שכאלה היה ראוי שהראי"ה יתייעץ איתם ואף ייטול את רשותם לכל מהלך הלכתי חדשני.

על רקע שתי הטענות – העקרונית והפרוצדורלית – הם בטוחים, "כי שגגה יצאה מלפניו" (שם), והם מציעים לראי"ה לחזור בו מההיתר בצורה מכובדת. בהערה שנוספה למכתבם הם מדגישים שאין בכך שום פחיתות כבוד כאשר אדם מודה בטעותו וחוזר בו. במקביל הם מאיימים, שאם הראי"ה לא יחזור בו, הם יפתחו נגדו במערכה ציבורית – שלא רק שתסתום את הפירצה, שלדעתם יצר הראי"ה – אלא גם תגרום דה-לגיטימציה והתבזות של הראי"ה: "ויחזי כחוכא [כמגוחך]" (שם). מכתבם הראשון של חכמי הבר"ץ החסידי משקף אפוא שתי תפישות מרכזיות:

א. קיומה של הייררכיה רבנית שכראשה עומדים רבני ירושלים, וכל פסיקה בפריפריה של ירושלים, חייבת להתחשב בהייררכיה הזאת;
 ב. המאבק בתנועות הרפורמה למיניהן מחייב התנגדות לכל שינוי, גם אם הוא מוצדק מבחינה הלכתית-פורמלית.

הפסק של הראי"ה לא עמד, לדעתם, במבחן של שני העקרונות האלה, ולכן הם מתייחסים אליו כביטול גמור, לא טורחים אפילו להיכנס איתו לוויכוח ענייני, ומסתפקים בהצעות שיאפשרו לו לרדת בכבוד יחסי מן העץ הגבוה שעליו טיפס. אף שהם חותמים "בכל רחשי כבוד ויקר", ברור שהמכתב מבטא זלזול במהלכיו של הראי"ה ובשיקולי-הדעת שעומד מאחריהם.

במכתבם השני (הקונטרס, עמ' 8 ואילך) הם שבים על טיעונים אלה, ואף טוענים כי הם משתדלים לשמור על כבודו של הראי"ה למרות הלחצים שהופעלו עליהם, ולכן לא פירסמו עד עכשיו כרוזים או הודעות פומביות כלשהם. הם אינם חוזרים בהם מן האיום לפרסם כרוזים כאלה, אבל מנסים

להוכיח שהם מחפשים הסדר "באופן שלא יהיה שום זלזול בכבודו ושל הראי"ה". מעניין כי אפשר למצוא בתוספת למכתב השני רמז לנכונותם של הרבנים לפשרה: "שעל-כל-פנים יזהיר את המוכר אשר לא ישלח את השמן לירושלים" (שם). כלומר, הם מביעים נכונות להסכים להפעלת ההיתר ביפו ובמושבות, בתנאי שלא יופעל בירושלים, תחום פעילותו של הבר"ץ.

תשובות הראי"ה

"איזה היתר יש לאסור דבר המותר?!"

מן הבחינה העקרונית מציב הראי"ה פילוסופיה מנוגדת לזו של חכמי הבר"ץ, המשמיטה את הניסיון לאסור דבר מותר רק בגלל מגמות הרפורמה וההשכלה שפשו ותפשו מקום נרחב בעם היהודי. ביטוי חד לתפישתו נמצא בדבריו: "איזה היתר יש לאסור דבר המותר?!" (קי"א, עמ' קי"ח). כלומר, מגמת ההחמרה היא היא החידוש שאין לו שום בסיס הלכתי (על הביסוס של מגמת ההקלה ראו להלן בפרק ג', "המצע הפילוסופי של מגמת ההיתר").

ביזוי ההלכה

בגישת הרבנים רואה הראי"ה כמה סכנות חמורות. קודם כול, יש בכך משום ביזוי של ההלכה הקדומה והפוסקים הראשונים:

אבל חלילה לנו לשוויי מילי דרבנן כי חוכא ולעשות את דברי רבותינו כצחוק, ולומר שקטניות אסורים הם, אפילו לא הובאו במים (שם).
ולמה לנו לגבב חומרות בדבר של מנהג, באותו האופן שלא חל עליו שום מנהג כלל? ואיך נישא פנינו נגד כל רבותינו הפוסקים שהתנו מפורש, שלא נאמר איסור זה כי אם על-ידי תכשיל או לתיתה (השרייה) (שם, עמ' קי"ט).

אמינות הפוסק כשיקול

אבל זאת איננה הסכנה העיקרית. הראי"ה, לא רק שאינו מקבל את החשש של רבני ירושלים, שהיתר עלול להוביל לפירצה שעלולה להביא לקריסת חומת הדרת, אלא להפך, כל איסור שאיננו הכרחי ומחויב עלול להרחיק מן הדרת ולהחמיר את המצב הקשה ממילא:

וחלילה לנו לחשוב, שעל-ידי מה שאנו מתירים את המותר – מה שלא היה דבר זה במציאות על מה שיחול מנהג של איסור – כי בזה ניתן פרצה לפני

הפורצים, חלילה. אדרבא, כשיראו העם כולו, שמה שהוא מותר אנחנו מתירים, אז יאמינו ביותר, שכל מה שאנו אוסרים הוא מפני שכך דין תורה... אבל אם נאסור אפילו דברים הבאים על-ידי המצאה חדשה שלא היה מעולם כלל, יאמרו שהרבנים חפצים להחמיר מליבם ואינם חסים על הציבור, ובוזה יש נתינת יד לפרצות גדולות, ה' ישמרנו" (שם, עמ' ק"ט).

הראי"ה הופך אפוא את הסברה של הרבנים. לא רק שהיתר לא יזיק, אלא שהוא חיוני להמשך האמון הציבורי בפסיקת הרבנים. הגחת היסוד של הראי"ה היא שהציבור הוא משכיל ומבין, ובסופו של דבר יבין שמדובר באיסור סרק ובחומרה יתרה. במצב כזה יתערער האמון של הציבור ברבנים, אמון שממילא אינו מוצק ומגובש כבר מראשית תקופת ההשכלה.

מעניין כי העיקרון המשותף לראי"ה ולרבני הברד"ץ – שיש להתחשב בתנאים ובנסיבות ההיסטוריות בתהליך פסיקת ההלכה – מביא למסקנות הפוכות. גישתו של הראי"ה העולה מכאן היא שיש לשמור על אמינות מוחלטת, וכן שיש לראות בהמצאות החדשות תחום שלא חלים עליו מנהגים קדומים.

אין ספק, שבקטע זה ניכר שהראי"ה הפנים את הביקורת של המשכילים על הרבנים, והחשש הגדול שלו הוא, "שיאמרו שהרבנים חפצים להחמיר מליבם, ואינם חסים על הציבור" (שם).¹⁵ כל פסיקה שתחזק את הביקורת של המשכילים היא הסכנה האמיתית, ולא יצירת פירצה כפי שהרבנים חוששים. הפירצה, לדעתו של הראי"ה, כבר קיימת מראשית ההשכלה ונפילת חומות הגטו, השאלה עכשיו היא איך לסתום אותה.

שיקולים ציוניים ברקע המשא-ומתן ההלכתי

הראי"ה מוסיף שיקול נוסף, החורג מסוגייה ספציפית זו, שהוא בעיניו שיקול כללי של מדיניות המחייב דחיית הגישה המחמירה של רבני ירושלים: חיזוק המפעל הציוני של בניית הארץ ויישובה. המפעל לייצור ש"ש אינו מפרנס רק את בעליו, אלא פועלים נוספים שעובדים בו, וייצור שמן לפסח הוא מרכיב חשוב במחזור השנתי של המפעל: "והעיקר אומר לכבוד מעלת תורתם, שראוי לנו להחזיק כל דבר שנעשה בתיקון היישוב, ההולך ונבנה בימינו בחסדי השם יתברך" (שם). השתתפות רבנים במפעל הציוני וגילוי יחס של סולידריות כלפיו מצד ההלכה, היא מנוף חשוב בחידוש הקשר של החלוצים אל הדת: "...על-ידי זה יראו עוד אנשים,

שהעניינים המתיילדים בארץ-הקודש לטובת בניינה, מוצאים חיזוק מצד רבנים ובת-דינים, והיו דברי תלמידי-חכמים נשמעים יותר, ויתקדש על ידי זה שם שמים" (שם).

גם בנקודה זו מדגיש הראי"ה שהשיקול הציוני אינו מרכיב בפסיקת ההלכה עצמה, אלא בדחיית גישת ההחמרה של הרבנים: "ואם היה שוב נדנוד של איסור בדבר – חלילה לי לבקש להקל משום תיקון הישוב; אבל בדבר, שהוא רק קצת דיוק בעניין של מנהג... למה זה נכביד על מיישבי ארץ הקודש ונאסור?!" (שם).¹⁶

גם במכתב אחר (קי"ב) מוסיף הראי"ה את מצוות יישוב ארץ-ישראל כשיקול: "עלינו להשתדל ליתן עוז ועוצמה לכל דבר של חרושת המעשה שעושין אחינו בני-ישראל בארץ-הקודש בכוחותיהם הרפים, יחזקם ה'... [כדי] שיתחזק כוח בנין ארץ-הקודש ויישובה, שכדאי להתיר בגלל זה כל דבר שאפשר להתיר בשעת הדחק" (שם, עמ' קכ"ה). היתר בשעת הדחק מהווה קטגוריה הלכתית מובהקת. עניינה של קטגוריה זו הוא שגם בעניינים שבהם הפוסקים נוטים לחומרה ולאיסור, יש לעיתים מקום להתירם בשעת הדחק. לדעתו, מצב היישוב בארץ ישראל מצדיק את החלת הקטגוריה הזו באופן כוללני.

בכך צעד הראי"ה צעד נוסף קדימה במגמת ההיתר, ושינה קצת כיוון; עד עכשיו דיבר על הצורך להתיר דבר שלפי ההלכה הוא מותר, גם אם הוא כרוך בשינוי המנהג הקיים; כאן הוא כבר מדבר על היתר של דברים שלפי ההלכה הם בדרך כלל אסורים, אבל ניתן להתירם בשעת הדחק.

מעניין שהראי"ה חוזר שוב ושוב על הטעון של יישוב הארץ כטיעון הלכתי, אף-על-פי שירע את עמדתם האנטי-ציונית של רבני הבר"ץ. מתברר שהוא הניח שהשיקול של יישוב ארץ-ישראל הוא שיקול הלכתי-תורני מובהק, שאין בו שום זיקה לחיזוקה של התנועה הציונית כתנועה מדינית-פוליטית. ברור שאפשר לחלוק על ההפרדה שהוא עושה, שהרי יישוב הארץ מתבצע בעיקר על-ידי התנועה הציונית, ואפשר להניח שטיעון זה – לא רק שלא סייע לו כפולמוס עם רבני ירושלים, אלא אפילו הגביר את התנגדותם לפסיקתו, כיוון שהיה בזה אישור לכך שהפסיקה המדוברת היא "פסיקה ציונית".

התמצאות עדיפה מהייררכיה

בחלק השלישי של תשובה קי"א דוחה הראי"ה את תפישת ההייררכיה הרבנית של בר"ץ ירושלים: "יגידו נא, היכן מצינו, שבדבר שמתברר

לכית-דין שהוא פשוט בהיתר, שעליהם חיוב לשאול לבתי דינים אחרים?! (קי"א). הראי"ה אינו רואה כאן שום בסיס הלכתי לקיומה של הייררכיה כלשהי, גם לא של רבני ירושלים כלפי רבני הפריפריה. להפך, מעמדם של רבני ירושלים בנדרון הוא נחות יותר, שהרי הם לא מכירים את הנתונים הטכנולוגיים של המפעל החדש: "...ובעיקר שכבוד תורתם הם רחוקים ממקום המעשה, ואינם יודעים שאין שום דמיון לש"ש זה עם כל ש"ש שנעשה עד כה..." (שם). כלומר, דווקא לרב המקומי המכיר היטב את המציאות הקונקרטית שהוא עוסק בה יש יתרון על פני רבנים אחרים, גם אם הם זקנים או מקובלים יותר מן הרב המקומי.

פסיקה לשם-שמים

במישור המוסרי מציג הראי"ה עמדה חד-משמעית. הוא אינו מקפיד על כבודו – "באמת כבודי כאין הוא" (שם) – והוא גם מוכן ברצון להודות בטעות, אם ישתכנע שאכן טעה: "איני מהאנשים שבושים לומר טעיתי, ואם הייתי מרגיש בזה אפילו לפני אלפים ורבבות" (שם, עמ' ק"כ). עם זאת, במקום שהוא מאמין בדרך מסוימת הוא אינו מוכן לסטות מן הדרך הזאת בגלל שיקולים לא ענייניים: "אבל איך אעשה שקר בנפשי לאסור דבר, שההיתר הוא כל כך פשוט וברור" (שם, עמ' קי"ט). הראי"ה מסתייג מדרכם של רבני ירושלים גם במישור המוסרי, ולא רק במישור ההלכתי או הציבורי. האיומים של הרבנים להוציא כרוזים, שבהם יושמץ הפסק של הראי"ה וייעשה גם מהלך של דה-לגיטימציה כלפיו, אינה נראית לו תגובה מוסרית הולמת כלפי רבנים שפעלו בתום-לב ולשם-שמים: "...ומן הדין עלי לבקש מכבוד מעלתם, שיחושו על כבוד התורה... שכולנו עשינו דבר זה בכוונה רצויה לשם-שמים, לא במרד ולא במעל חס ושלוש... אבקש בזה מכבוד תורתם, שיעבירו נא על מידותיהם ואל ירעישו בעניין זה את עיר-הקודש, שבעוונותינו הרבים היא מסוכלת במחלוקות ומריבות מצדי צדדים" (שם, עמ' ק"כ, וראו עוד להלן בסעיף "עצמאות הפוסק").

החמלה והפשרה

במישור המעשי, מציג הראי"ה לרבני ירושלים פתרון פשרה. כפסח של אותה שנה, תרס"ט, יופעל ההיתר בהתאם לפסיקה של הראי"ה במגמה למנוע "הפסד לאותו האיש הנדחק, אשר סמך על הוראתי, והרבה בהוצאות שבביל תיקון הש"ש לשם פסח" (שם). פגיעה כלכלית כה אנושה במפעל

ביפו אינה באה בחשבון מבחינת הראי"ה. לעומת זאת, לקראת השנים הבאות מוכן הראי"ה להביא את העניין לפורום משותף של רבני ירושלים ויפו, "ונדרון בעניין זה ואחרי רוב דיעות יקום דבר" (שם).

את מכתבו מסיים הראי"ה בפסוק מספר זכריה: "האמת והשלום אהבו", פסוק שמביע קודם כול את המחויבות כלפי האמת – "איך אעשה שקר בנפשי" – ורק אחר-כך, במקום השני, את המחויבות כלפי השלום – "דרך השלום" – שאינה יכולה להיות על חשבון המחויבות כלפי האמת.

עצמאות הפוסק

ראינו שהראי"ה טען שאין להשליך באופן אוטומטי מפסיקה אחת על כל המקרים ולהופכה לתקדימית. במכתבו השני (קי"ב) הוא טוען טענה עקרונית שמעבר להבדלים שבין המכונה הישנה לחדשה; גם אילו התייחס הפסק של תרנ"ה לאותה מכונה בדיוק שמונחת לפניו, היתה זו זכותו המלאה לפסוק באופן שונה. זאת על סמך שני טיעונים:

1. "לא שייך לומר על הוראה של פעם אחת שהדבר הוחזק לאיסור" (שם, קכ"ה);
2. במצב שעדיין אין חזקה של איסור אלא רק פסיקה חד-פעמית, גם אז כתרה של תורה הוא הפקר לכל ויש רשות ביד כל תלמיד-חכם הלך בעומקה של הלכה להורות כפי מה שמתברר לו על-פי יסודות ההוראה" (שם). זוהי זכותו וגם חובתו המוסרית והדתית של כל חכם לפסוק לפי הכרתו ומצפונו, גם אם גדולים לפניו פסקו אחרת ממנו. הראי"ה אפילו מרחיק לכת יותר וקובע שהזכות הזאת של הפוסק לפסוק אחרת מן התקדימים שקדמו לו היא לא רק במקרה "שהיו פעם אחת גדולים מורים לאיסור" (שם, עמ' קכ"ה), אלא "אפילו שאבותיו ואבות אבותיו נהגו בו איסור" (שם, עמ' קכ"ד). גם במקרה כזה, שבו שובר הפוסק מסורת הלכתית רבת דורות, "אין מזיחין ולא מזחיחין אותו" (שם). כלומר, אין מונעים ממנו את חופש הפסיקה על-ידי חרם, נידוי, או לחץ חברתי אחר. חופש מוחלט זה הוא הוא "דרכה של תורה" (שם). בכך הוא מבטא את "חלקו הנתון לו מסיני" (שם), כלומר את הזווית האישית המיוחדת לו בתורה ובפסיקה. כמצב כזה של ריבוי שיטות – שהוא לגיטימי בעיני הראי"ה – רצוי שהפוסקים, לאחר שיביעו את דעתם, "יניחו את העניין על דעתן של ישראל קדושים, והנח להם לישראל, שאם אינם נביאים – בני נביאים הם"

(שם). הדינמיקה הציבורית היא זו שתכריע בסופו של דבר את ההלכה, וחובתם של הפוסקים היא להביא בפני הציבור את פסיקתם, ולקבל כלגיטימי את תהליך ההכרעה הציבורי.

שני העקרונות – חופש הפסיקה של כל חכם והלגיטימיות של ההכרעה הציבורית – משלימים זה את זה לתפישה של פלורליזם הלכתי ברור ומגובש.

על רקע עקרון חופש הפסיקה, דוחה הראי"ה את הצעת הרבנים שיחזור בו; הוא אינו יכול לחזור בו, מפני ש"איך אוכל לכתוב מה שהוא לא אמת" (שם, עמ' קכ"ה). האמת צריכה להיות נר לרגליו של כל אדם, ובוודאי של פוסק, ולכן הראי"ה אינו מוכן לשום אמירה או הצהרה שאינו שלם איתה באופן מלא. הפוסקים חייבים להיות: "אוהבי אמת, ובכל מקום שהדין נותן להודות על האמת, או לחדש דבר על־פי הוראת אמיתה של תורה, אין שמים לב לתלונות המון עם" (שם, עמ' קכ"ד). האמת צריכה להנחות את הפוסק ואת המנהיג התורני, גם כאשר היא מחייבת אותו לעימות עם הציבור; "אין שמים לב לתלונות המון עם", כאשר הלחץ הציבורי מרחיק את המנהיג מן האמת. הנאמנות לאמת היא ערך עליון, וחשובה מן הנאמנות לציבור או מן ההתחשבות בו. את עצם הדרישה המוצגת לו לחזור בו, הוא רואה כ"אונאת דברים גדולה מאד" (שם). אבל הפגיעה בכבודו האישי היא משנית; הפגיעה העיקרית שעלולה לצאת מכל ניסיון של רבני ירושלים להשפיל את הראי"ה ולבטל את הפסק שלו, היא הפגיעה בכבוד התורה.

כבוד התורה

הביקורת של הראי"ה על הבר"ץ נמתחת אפוא רווקא מנקודת המבט שלהם, שמבוססת על הבעייתיות של הדור: "ובדורנו זה, שכבוד התורה הושפל עד עפר בעוונותינו הרבים, יש יותר לעשות חומרות וגזירות כזהירות בכבוד התורה מכל החומרות שבעולם" (שם, עמ' קכ"ד). הרמז כאן ברור – אתם מרבים בחומרות בעניינים קטנוניים של מנהג, שאין לו אפילו בסיס תלמודי, ועוברים אגב כך על איסור חמור מדאורייתא של זלזול בכבוד תלמיד־חכם, בכך שאתם מאיימים להפיץ כרוזים שיפגעו בי ובפסיקה שלי. דווקא הזהירות בכבוד התורה ובכבוד תלמיד־חכמים היא צו השעה, היא המתחייבת מן המצב הירוד של הדור, ולא חומרות בענייני קטניות בפסח. לדעתו, כבוד התורה זו מצוות עשה מדאורייתא, שיש להיזהר בה

בדורנו יותר מכל דבר אחר: "וכל ספק של כבוד התורה הוא ודאי ספק דאורייתא של עשה דכבוד התורה דחמירא טובא" (שם).

כדי שלא יפגעו בכבודו לאחר שכבר הוציא את הפסק ופרסמו ברבים, מציע הראי"ה לרבנים שתי דרכים אלטרנטיביות:

1. "שיניחו את העניין על דעתן של ישראל קדושים" (שם, עמ' קכ"ה), כלומר גם אם יביעו את דעתם בניגוד לראי"ה, לא יכנסו איתו למלחמה, אלא ייתנו לציבור לקבוע את עמדתו ולבחור בין הדעות השונות;

2. אם הם סבורים שיש להגיע להלכה אחידה בארץ-ישראל, מוכן הראי"ה ללכת בכיוון זה, אבל לא על-ידי קבלת תכתיב באמצעות מכתבי איום, אלא "יתוועדו לאגודה אחת עם כל בתי הדינים בעיר-הקודש, אז אקוה שנבוא לכלל דיעה אחת בעזרת ה' יתברך" (שם, עמ' קכ"ו). רק דיון בפורום משותף יכול להצמיח דעה אחת, בכך שהוא נותן לכל הצדדים הזדמנות נאותה לשכנע בצדקת עמדתם: "לישא וליתן פנים אל פנים עד שיצא האמת לאור" (שם, קכ"ה). מעניין שבמכתב זה חוזר בו הראי"ה מהתחייבותו המפורשת, שהובעה במכתב הקודם, לקבל מראש את עמדתם של רבני ירושלים אם לא יצליח לשכנע אותם. כאן הוא מביע תקווה שיצליחו יחד להגיע לנוסחה אחידה, אבל אינו מתחייב לקבל את עמדתם אם לא יגיעו "לכלל דיעה אחת".

הסברה כמעצבת הלכה

הראי"ה מתפלמס בסיום המכתב עם הסתייגותם של הרבנים מן השימוש שהוא עושה בסברה כמרכיב בשיקול-הדעת שלו כפוסק. הוא טוען שבכך אינו מחדש, להפך, "כך היא המידה (של ההלכה), שעל-ידי סברא ישרה יכולים לסמוך בהוראה... אפילו באיסורים היותר תמורים; וכבר החליטו בעלי אסופות, דסברא הוי דאורייתא" (שם, עמ' קכ"ה). הסברה היא מכשיר לגיטימי בידי הפוסק, אחת משתי הרגליים שעליהן עומדת הפסיקה: "שיהיו דבריו (של הפוסק) מיוסדים על-פי עומק ההלכה וסברא ישרה" (שם, עמ' קכ"ג). הפוסק צריך אפוא להתעמק בהלכה הפסוקה – תקדימים, הוראות, פסיקות קודמות, משא-ומתן תלמודי וכו' – לצד הפעלת שיקול-הדעת הנכון וההגיוני שלו, שנועד לחבר בין דומים ולהפריד בין שונים, לבדוק הקשרים, לשקול נסיבות וכיוצא באלו.

ג. המצע הפילוסופי של מגמת ההיתר

מעמדם של המנהגים

כפי שכבר ראינו, הראי"ה יוצא נגד המגמה המוצהרת של הרבנים להחמיר כדי לסתום פרצות ולמנוע תהליך של התמוטטות החומה ההלכתית. יש לזכור, כי כל האיסור של הקטניות בפסח הוא מנהג שהתפתח על רקע של חששות, ומעמדו הוא אפוא כסייג לשם הרחקת החששות. עמדתו העקרונית של הראי"ה היא שאין להחמיר במנהגים, אלא להשתדל להקל בהם בכל מקום שיש ספק, או שאין מסורת ברורה ומגובשת: "...יסוד האיסור הוא מנהג... מכל מקום אין להפליג בו בחומרות" (שם, עמ' קכ"ג); "ודאי צריכים אנו לדון בדבר להקל ולא להחמיר לעשות את הגדר יותר מן העיקר" (שם); "ובודאי כוונת העניין, שאין לבקש להחמיר במה שלא קיבלנו על זה מרבתינו בדבר שבעצמו הוא סייג" (שם). את המקרה של ש"ש המיוצר על-ידי מכונה מגרעינים יבשים, רואה הראי"ה כמקרה קלאסי של העדר מנהג, שהרי אף פעם לא היתה מכונה כזו. הוא מצמצם אפוא את ההגדרה של מנהג, וטוען שהמנהג מתייחס לא רק למוצר, אלא גם לתהליך שבו הוא מיוצר. לכן אין שום מנהג ביחס לתהליך הייצור החדש, אף שיש מנהג בנוגע לש"ש.

ההתנגדות לחומרות בהלכה

בנקודה זו מרחיב הראי"ה את עמדתו, שיש להתנגד למגמת חיפוש החומרות ולהעדיף את מגמת ההיתר והקולא, לא רק לתחום המנהגים וההגזירות, אלא לעולם ההלכה בכלל: "ועיקר הנטייה לחומרות יתרות במה שיש דרך סלולה על-פי דרכי התורה להקל – אין זה מילתא דחסידותא כלל" (שם). מגמת ההחמרה מבטאת חסידות מזויפת, שקרית, שאינה תואמת את התפישה היהודית. בייחוד היא אינה תואמת – לטענת הראי"ה – את התפישה הקבלית של מושג החסידות. "זוהי [מגמת ההחמרה], מידה של המתרחקים מפנימיות התורה [חוכמת הקבלה], רחמנא ליצלן מהאי דעתא" (שם). בנקודה זו הוא מביא כדוגמה את דבריו של תלמידו של האר"י, ר' חיים ויטאל, בהקדמתו לספרו עץ חיים, שבה הוא תוקף את חכמי ההלכה שאינם עוסקים בפנימיות התורה – "בחוכמת האמת" – ומסתפקים ברובד של הפשט בתורה. התוצאה של צמצום זה היא אי-הכנה מוחלטת בהלכה, שגורמת להם להיות "מטמאים את הטהור ואוסרים את המותר ופוסלים את הכשר" (שם). הראי"ה מדגיש שכל הדוגמאות שר' חיים ויטאל נותן הן בכיוון של החמרה, וכוונתו של ר' חיים ויטאל בהדגשה זו היא

לומר, "שזו היא תקלה מה שנוטים יותר מדי להחמיר ולאסור" (שם).
 הראי"ה מאשים את רבני ירושלים שהם סוטים לא רק מן הדרך שהתו חכמי
 הקבלה, אלא מן המסורת הפסיקתית הרווחת בישראל מדורי דורות: "ובאמת,
 דרכן של רבותי הגאונים הצדיקים¹⁷ שזכיתי לשמשם... היה שלא להיות נוטים
 להחמיר בכל מה שיש מקום להקל" (שם). מגמה זו נכונה באופן כללי בהלכה,
 אבל היא תופסת במיוחד באותם נושאים או תחומים "שאינן היסוד חזק על זה
 בדברי חז"ל בתלמודים" (שם). המנהג להימנע מאכילת קטניות בפסח נופל,
 כמובן, בתוך הקטגוריה הזו, שהרי אין למנהג זה כל יסוד בתלמוד.

בין רפורמה ובין מגמת ההקלה

את דרכו, בניגוד לדרכם של רבני הבר"ץ, מגדיר הראי"ה כמבוססת על
 נחישות "שלא נוזו ח"ו ממה שהונהגו על-ידי רבותינו הפוסקים" (שם),
 כלומר מצד אחד, אין לחשוך בו בנטייה לרפורמיות או לפשרות בהלכה
 אפילו בתחומי המנהג; אבל מצד אחר, "בפרטים שיש לדון לכאן ולכאן, ודאי
 הנוטה להקל להיות חכם להיטיב – הרי זה משובח" (שם). הנטייה להקל לא
 רק שהיא משובחת בעיני הראי"ה בכל עניין מסופק או בלתי-מוכרע, אלא
 שהיא נובעת לדעתו מתוך שאיפה מוסרית "להיטיב". "חכם להיטיב" – כך
 הוא מגדיר את עצמו ואת דרכו. אין ספק שיש כאן ביקורת נוקבת על רבני
 ירושלים, שהרי משתמע מכאן שהם בבחינת "חכמים להרע". הניסוח הזה
 אינו נאמר, כמובן, במפורש, אך בכלל הן שומעים כאן לאו. את הזיהוי שבין
 המגמה להקל ולהתיר ובין מגמה מוסרית של הטבה, מדגיש הראי"ה גם
 בהמשך: "וב"ה הוראתנו זאת כולהו איתנהו לטיבותא כאן" (שם).

הראי"ה עושה אפוא מאמץ גדול להוכיח לרבני ירושלים שמגמתו
 לקולא אינה משקפת כל נטייה לכיוון הרפורמי; להפך, בעיניו זו הדרך
 המסורתית, הן של הפוסקים הגדולים והן של חכמי הקבלה. זו עמדה
 עקרונית, שעדיין אין בה התייחסות לסיטואציה התרבותית-חברתית של
 הדורות האחרונים. כזכור, רבני ירושלים הדגישו, הן במכתבם הראשון והן
 במכתבם השני, את הסיטואציה המיוחדת של הדור – התמוטטות חומות
 הגטו וכתוצאה מכך התמוטטות חומות ההלכה – כמניע עיקרי במגמת
 ההחמרה שלהם: "ולפי פריצות הדור לעת כזאת..." (קונטרס, עמ' 8): "כי
 לדאבון לבנו הן בעוון אחסור דרא, ורבו הפריצים אשר יחפשו עלילות
 לעשות חדשות בדת..." (שם, עמ' 2). רבני ירושלים רואים את עצמם
 כממשיכים את תגובתו של החתם-סופר, שסיסמתו היתה, כידוע, "חדש

אסור מן התורה". ואכן, הראי"ה לא מתחמק מהתמודדות עם שיטתו של החתם-סופר. לדעתו, עמדתו של החתם-סופר היא סטייה מן המסורת הרבנית, שהיתה בה נטייה מובנית להקל ולהתיר, והראי"ה מצדיק את הסטייה כ"צורך השעה" לשם התמודדות עם ההתפרצות של התנועה הרפורמית: "ובאמת אגיד לכבוד תורתם, שמה שהחמיר בעניינים כאלה הגאון חת"ם סופר ז"ל, כנראה מסגנון לשונו, היה לפי זמנו צורך שעה מפני התפרצות הריפורם, שהיו חפצים תמיד לעשות תיקונים בדת ח"ו, וכל הוראה שהיתה יוצאת נגד המנהג המפורסם היתה נותנת יד לפושעים, על-כן לא רצה לשנות את המנהג" (שם, עמ' קכ"ו).

מגמת התנועה הרפורמית היתה הנהגת תיקונים בהלכה, ועל-כן כל נכונות לשנות מנהג כלשהו, אפילו מסיבות מוצדקות, היתה מתפרשת באופן ציבורי כלגיטימציה למגמת הרפורמה. כל זה היה נכון ומוצדק במאה ה-19, שבה התרחשה ההתפרצות של התנועה הרפורמית, אבל אינו תקף ורלוונטי לימינו. לדעת הראי"ה, הרבנים בימיו צריכים להתמודד עם סיטואציה שונה לחלוטין – כבר לא מדובר בתנועה רפורמית שמנסה לעשות תיקונים בדת, אלא בהתמוטטות מוחלטת של עולם ההלכה בחוגים רחבים ביותר של הציבור היהודי. מול ההתמוטטות הזאת, שיטת החזמרה והנוקשות של החתם-סופר, לא רק שאינה יעילה – היא אף מזיקה.¹⁸ הגישה שמציע הראי"ה להתמודדות עם הסיטואציה החדשה, שהיא אולי הקשה בתולדות ישראל, היא דווקא גישה הפוכה – נכונות להתיר ללא חשש בכל מקום שבו יש בסיס הלכתי מוצדק להיתר, גם אם מדובר לכאורה בשינוי של מנהג קיים: "אבל בימינו אין זאת הפירצה מסוכנת כלל, כי בעוונותינו הרבים, עכשו הרוצה לפרוץ גדר אינו מבקש לו שום היתר מרבנים, ועושה כל מה שליבו חפץ בלא שום תיקון, ושאלת התיקונים בדת היתה ללעג ולקלס גם להמתחדשים" (שם). אין לחשוש אפוא למתן לגיטימציה לתיקון ההלכה באופן בלתי מוצדק, שהרי מדובר כבר בקריסה מוחלטת ולא בנסיונות שיפוץ.

המסקנה של הראי"ה היא אפוא "שאינן שום חשש להתיר מה שהוא מותר על-פי דין תורה, אע"פ שע"פ הוראה, לא היה מקודם מנהג על זה להתיר" (שם). הוא מסביר את המסקנה הזו בהיכרות שלו עם בני-הדור, עם בעיותיהם ועם התגובות שלהם כלפי עולם ההלכה: "וכבר כתבתי למעלת כבוד תורתם, שאני יודע ברוח תכונת בני דורנו, שדווקא על-ידי מה שיראו שכל מה שיש להתיר על-פי עומק הדין אנחנו מתירין, ישכילו לדעת שמה שאין אנו מתירין, הוא מפני אמת דין תורה, ויימצאו רבים הרבקים בתורה שישמעו לקול מורים

בעזרת ה" (שם). התמוטטות ההלכה נובעת במידה רבה מהתפתחות דימוי שלילי של הרבנים, כמי "שלא חשו על טרחם וצערם של ישראל" (שם), והם מחמירים באופן אובססיבי ללא שום הצדקה עניינית. דימוי זה, שמרחיק רבים מהישמעות לרבנים ולהלכה, יכול להישבר רק על-ידי גישה שלא רק שאין בה שום חומרה יתרה, אלא היא גם פתוחה לשינויים ונכונה לשיקול ענייני של הסיטואציות החדשות שהמציאות המודרנית יצרה ברוח של "חכמים להיטיב". עמדתו של הראי"ה היא שגם אם גישתו של החתם-סופר היתה מוצדקת בשעתו, היא אינה הגישה המתאימה לתרס"ט, והוא רואה את הניסיון של רבני ירושלים להמשיך את גישתו של החתם-סופר – כמביא חילול ה': "יוצא מזה ח"ו חילול ה' גדול" (שם), וכחוסם כל אפשרות של שיקום עולם ההלכה שהתמוטט.

ההקלה כדרכו של הזרם המרכזי בהלכה

את המגמה של "כוח דהיתירא עדיף" (ביצה, ב' ע"ב), מבסס הראי"ה לא רק על שיקולים אידיאולוגיים או חברתיים-תרבותיים, אלא גם על שיקולים הלכתיים-פורמליים. בנספח למכתב (בכותרת "הוספה"), נכנס הראי"ה לדיון מפורט באיסור של "גזירה לגזירה". איסור זה, מקורו לדעת רש"י במדרש ההלכה על הפסוק: "ושמרתם את משמרת" – עשו משמרת למשמרת". מכאן הסיק התלמוד: "ולא משמרת למשמרת, שלא יעשו גזירה לגזירה" (ביצה, ב' ע"ב; ורש"י, שם, ד"ה "ומי גזרינן"). איסור זה, שלדעתו של רש"י הוא איסור מדאורייתא, משמש בסיס לטענתו של הראי"ה, ש"יותר ראוי לחוש שלא להיכשל בדבר שהוא לדעת רש"י איסור תורה, מלחוש להוסיף חומרא על דיוק של מנהג" (שם, עמ' קכ"ז). כלומר, לא רק שאין בעמדתם של רבני ירושלים חסידות או יראת-שמים, יש בה חשש של פגיעה באיסור תורה של הוספת גזירה לגזירה. וכלפי מי שיטען שהכול כלול בגזירת קטניות הקדומה עונה הראי"ה שמציאות חדשה (של המכונה המייצרת שמן ללא מים) אינה יכולה להיות כלולה בגזירה הקדומה, ולכן מדובר ב"גזירה לגזירה": "אין לנו שום מקום לחדש חומרא זו מדעתנו על דבר שבא במצב החדש" (שם); "אי-אפשר לחדש גזירה להמצאה חדשה, שלא היתה כזאת בדורות הראשונים" (שם).

התוצאה היא אפוא חמורה ביותר מבחינה דתית – מרוב רצון להגן על ההלכה, נכנסים הרבנים למהלך שכרוך באיסור תורה. מדובר, לדעת הראי"ה, ב"חומרא דאתי לידי קולא" (שם, עמ' קכ"ו), כלומר מחמירים

במנהג ומקילים באיסור תורה: "...כשאנו עסוקים במידי דמנהגא [דבר מנהג] שעל המחמיר ראייה למד [עליו הראייה להוכיח את שיטתו], ובפרט בנידון דידן שלהמחמיר יש לחוש מאיסור דאורייתא של לאו הבא מכלל עשה של 'ולא משמרת למשמרת' (שם, עמ' קכ"ח).

ההסתייגות מכל מגמת החומרות מחייבת לא רק את הרבנים ובתי-הדין, כלומר את הממסד ההלכתי, אלא גם את היחידים, שעליהם להשתדל להתרחק מכל מגמה של חומרות יתרות: "דלא זו בלבד שיש לבית-דין לחוש שלא לגזור גזירה לגזירה, אלא שגם כל יחיד יחוש לעצמו שלא לעבור על מצות עשה של 'ולא משמרת למשמרת' (שם, עמ' קכ"ח). כאן מדובר במהלך הרבה יותר רדיקלי מבחינה ציבורית, שפונה אל הציבור ומבקשו להימנע מחומרות, ובכך לאותת גם לממסד הרבני להימנע ממגמה זו. את הדיון המפורט בסוגיית גזירה לגזירה מסכם הרא"ה – ובכך מסתיים המכתב – בהעמדת העיקרון המנחה את תפישתו: "ופשיטא דבכהאי גוונא כוחא דהיתירא עדיף, חרזי ונשכר קרינן ביה, ועל זה נאמר: 'ושם אראנו בישע א-להים' (שם, עמ' קכ"ט). אימוץ המגמה המתחשבת והמקלה היא מפתח לתהליך הגאולה.

סיכום

אין ספק שלפנינו מסמך נדיר בהיקפו ובעוצמתו, שבו פורש הרא"ה את המצע הפילוסופי, המטא-הלכתי, שמנחה אותו כפוסק בפסיקת ההלכה. התעוזה של הרא"ה במכתביו היא ברורה ונחרצת, ומתבטאת בעקרונות הפסיקה שהוא מציג:

1. הסתייגות מכל מגמה של חומרה, בייחוד בדורנו, מתוך העמדת הפסיקה על העיקרון של "כוח דהיתירא עדיף";
2. קביעה מוחלטת של חופש הפסיקה של הפוסק כלפי רבני דורו ואף כלפי פוסקים מן הדורות הקודמים, במקרים של פסיקה חד-פעמית;
3. נכונות ונחישות לדון במציאות הטכנולוגית המתחדשת מתוך פתיחות ובאופן ענייני, ללא הכבלים של המנהג הקדום;
4. קביעת פרופורציות נכונות של עיקר וטפל בין הלכה למנהג, בין כבוד התורה לדקדוק במנהגים ובסייגים;
5. חיזוק מעמדו של הציבור ותפקידו בתהליך גיבוש ההלכה;
6. קביעת השיקול של יישוב ארץ-ישראל כמרכיב משמעותי בשיקול-הדעת של הפוסק;

7. מחויבות מוחלטת לאמת הפנימית של הפוסק, מתוך נכונות להיכנס גם לעימות ציבורי;
8. מקומה של הסברה כמרכיב לגיטימי ומרכזי בתהליך הפסיקה;
9. כל אלה מהווים מסכת מרשימה של מצע אידיאולוגי לפסיקה כפי שהראי"ה רואה אותה. הצירוף של כל העקרונות הללו במכתב אחד מרכזו הופך אותו למסמך בעל ערך רב בהבנת עולמו של הראי"ה כפוסק.

סוף דבר

למרות כל המאמצים של הראי"ה, הוא לא הצליח למנוע מרבני הבר"ץ לפרסם כרוז נגד ההיתר שהוציא.¹⁹ הכרוז, שהתפרסם בירושלים בב' בניסן תרס"ט, כשהמכירות של השמן כבר היו בעיצומן, הקפיץ את הראי"ה, והוא התגייס בכל כוחו כדי לסייע למכירת השמן ולנטרל ככל יכולתו את האיסור של רבני ירושלים. באופן חריג ויוצא דופן הוא התיר לאחים ברסלב, בעלי בית-החרושת, לפרסם ברבים את כל ההתכתבות בינו ובין רבני ירושלים. בכך חשף הראי"ה את חוסר הביסוס ההלכתי של האיסור שהטילו רבני ירושלים, ונתן לציבור עצמו לשפוט עד כמה נטייתם של הרבנים להחמיר היא לא-עניינית ולא מנומקת בנימוקים הגיוניים. את צעדו החריג הוא מסביר לרבנים במכתב נוסף, השלישי במספר (קי"ד), ובו, בצד נימה של פיוס, עולה המרירות והכעס על אוזניהם האטומות. במכתב ישנה חזרה על העקרונות שעליהם עמד, ובייחוד ביקורת מוסרית והאשמה די ברורה, שהם אינם יודעים לקרוא חומר הלכתי (!).

המערכה הציבורית היתה אפוא השלב הבא בוויכוח הרעיוני וההלכתי שנפרש כאן, ומערכה זו היא כבר עניינם של סוציולוגים, וחורגת ממסגרת מאמר זה. מכל מקום, דומה שבמסגרת הספרות ההלכתית זהו מסמך מרשים ביותר של הנפת הדגל של "כוח דהיתרא עדיף". הראי"ה קוק הופך את העיקרון הזה לעקרון-על בהלכה שמנחה את כל הפעילות ההלכתית, בייחוד על רקע משכר הדת שעבר על עם ישראל. אפשר לראות בכך את התשתית הרעיונית לקירוב הגאולה, שלה ייחל הראי"ה: רק פוסק המונחה על-ידי העיקרון הזה הוא "חכם להיטיב" שבכוחו להביא לתיקון המציאות ולקירוב הגאולה.