

משנתם ההלכתית של חכמי ישראל במצרים המודרנית

צבי זוהר

א. מבוא

בעקבות מסע נפוליון נוצר מגע הדוק בין מצרים ובין עולמה של אירופה, וכמשך המאה ה-19 הלכה וגברה המעורבות האירופית בארץ הנילוס. המניעים לכך היו רצון שליטי מצרים לקלוט טכניקות ומדעים מערביים מחד גיסא, ומאידיך גיסא רצון מדינות אירופה לרכוש השפעה כלכלית ומדינית במוקד גיאואסטרטגי ראשון במעלה, שכלל (החל משנת 1869) את הנתיב העיקרי להודו ולמזרח הרחוק. המעורבות האירופית הרבה עוררה ניצנים של לאומנות מצרית, שפרצה ב'מרד אלעראבי', ומרד זה גרר באופן דיאלקטי העמקה ראדיקאלית של המעורבות האירופית, בדמות השתלטות בריטניה על החדירות המצרית בשנות 1881-1882.

באותן שנים ממש החל עידן חדש בתולדות יהודי העולם. בעקבות רצח הצאר אלכסנדר השני וה'סופות בנגב' נואשו רבים מיהודי אירופה מציפיותיהם להתפתחויות ליברליות, וגבר פחדם מן הצפוי להם מצד האוכלוסיה והשלטון בעתיד. מיליונים רבים של יהודים היגרו אל מעבר לים, בחפשם אחר אקלים מדיני חברתי נוח יותר. כמה אלפים מתוכם הגיעו אל ארץ היאור, שבה נשתלב שלטון בריטי יציב, נאור ושוויוני לאירופים, עם שגשוג כלכלי, שיצר אפשרויות מושכות לפרנסה.

שתי תופעות אלו, השלטון הבריטי וההגירה היהודית מאירופה, פעלו באופן סינרגי על הקהילה היהודית במצרים. לא זאת בלבד שהקהילה גדלה במספר בקצב מואץ,¹ אלא שההשפעות האירופיות עליה פעלו ביתר עוצמה. נוסף על החשיפה להשפעה אירופית מלבר, באמצעות המפגש עם השלטון הבריטי ועם סוחרים ומבקרים נוכרים שבאו מעבר לים התיכון, נחשפה הקהילה להשפעה אירופית מלגו, על-ידי כך שקלטה אל תוך שורותיה אלפים של יהודים אירופיים, אשר הפנימו בעודם באירופה סממנים מרכזיים של הציביליזאציה המערבית המודרנית. תושבי מצרים המוסלמים יכלו לנסות להתגונן בפני ההשפעות המיובאות על-ידי חיזוק תודעה מנכרת של 'אנחנו'

פירוט ההפניות הביבליוגרפיות — ראה בטוף המאמר.

1 עם הכיבוש הבריטי היו במצרים לא יותר מ-10-15 אלף יהודים. בשנת 1897 — יותר מ-25,000; בשנת 1907 — יותר מ-38,500; בשנת 1917 — כמעט 60,000, כלומר, בשנות 1880-1920 נשמר קצב יציב למדי של כ-50% תוספת אוכלוסיה יהודית במצרים מדי עשר שנים. ראה: לנדאו, עמ' 13 ואילך; כהן עמ' 71; וראה זוהר, תשמ"א, עמ' 7-9.

ו'הם'² אולם בניגוד להם, לא יכלו היהודים המקומיים ליצור חיץ כזה בינם לבין אחיהם האירופיים שהתיישבו במצרים אלא במחיר התכשורת לאחדות עם ישראל, ערך שסירבו בעקביות לוותר עליו.³ ראשי הקהילה היו אפוא מנועים מלהתנכר באופן כוללני ונמרץ להשפעות על הקהילה, שנבעו מן החדירה האירופית, ואף לא נטו לעשות כן מטעמים רבים.⁴ לפיכך, אם באשר למירת ההשפעה של המערב על שאר מיגזרי האוכלוסיה המצרית יש מקום לחילוקי-דעות בין חוקרים,⁵ אין מחלוקת על כך שהקהילה היהודית הושפעה עמוקות מן המפגשים עם המערב,⁶ וניכרו בה שינויים רבי-משמעות בתעסוקה, בחינוך, במבנה הקהילה ותפקודה, בחיי האישות והמשפחה ובחיי הדת. בכתבי-ההלכה של הרבנים במצרים בפרט, ובארצות האסלאם בכלל, בעת החדשה יש שפע של התייחסויות מעמיקות למיגוון רחב של תמורות והתפתחויות, אשר פקדו את קהילות ישראל בעידן המודרני. ניתוח כתבים אלו עשוי לספק תשובות לכמה שאלות מרכזיות בהיסטוריה הרעיונית-תרבותית של יהדות ארצות-האסלאם, כגון: כיצד תפסו וכיצד איבחנו החכמים את התמורות החדשות? מה היתה התייחסותם הדתית-ערכית לעולם החדש המתרקם והולך? מה היו לדעתם האסטרטגיות המתאימות ביותר להיענות המסורת היהודית-הלכתית לאתגרי המודרניזציה? מה היו, לדעתם, האופציות הפנים-מערכתיות, בתוך המסורת,

- 2 הספרות על התנועות המודרניסטיות באסלאם בכלל, ובאסלאם המצרי בפרט, הינה רחבה מאוד. אציין שני ספרים חשובים בנושא, שתורגמו לעברית: לואיס, במיוחד מעמוד 110 ואילך, וכן גיב. החשוב לענייננו הוא, שאפגאני, עבדה ותלמידיהם הדגישו את הניכור המהותי שבין הציביליזציה המערבית-נוצרית ובין הציביליזציה המוסלמית, ואם ביקשו ללמוד משהו מאירופה, עשו זאת כדי להתחזק במאבק נגדה.
- 3 אופייניים להלכי-הרוח בקרב הנהגת הקהילה במצרים הם דברי הסנאטור יוסף די פיגוטו ביי, בן למשפחה ספרדית ותיקה ונכדה, למראיין מטעם 'דואר היום' (1925), אשר שאלו לדעתו על הקמת 'הסדרות הספרדים': 'אני התנגדתי תמיד לכל פירוד. השמות של 'אשכנזים' ו'ספרדים' — צריך יהיה לבטלם. אין אנו אלא עם אחד...'. במישור הקהילתי ניכרה גישה זאת כמאמצים שנעשו לקליטת ההגירה המוגברת בעקבות הפרעות ברוסיה (טאראגאן, עמ' 18) ולקליטת הגולים מארץ-ישראל כמלחמת-העולם הראשונה. במישור הדתי ניכרה גישה זאת בשיתוף-הפעולה ההדוק בין הרבנים הספרדים והאשכנזים (עיין: וייסבלום, עמ' 13; זוהר, תשמ"א, עמ' 197-200; וראה להלן במאמר, פרשת שיתוף-הפעולה בעניין תקנת הפקעת הקידושין).
- 4 מלבד הטעם שבעיקרון, אחדות עם ישראל, היו טעמים מעשיים לשמירה על יחסים חיוביים עם יהודי אירופה, כגון: האפשרות להסתייע בהם לשם גיבוי ותמיכה מצד הממשל הבריטי והקונסולים של המדינות האירופיות; פיתוח יחסי מסחר ושותפות כלכלית בין יהודים במצרים ליהודים באירופה ועוד. יהודי מצרים גם לא יכלו לכחד, שההשפעה האירופית שיפרה את תנאי-חייהם, ובמיוחד את בטחונם כקבוצת-מיעוט.
- 5 ספרן (עמ' 38) גורס, כי 'היתה טרנספורמציה מלאה של האופי הבסיסי של חיי החברה במצרים, ושל צורת הארגון החברתי'. בר לעומתו סבור (עמ' 160), כי היתה מידה מצומצמת מאוד של אינטראקציה חברתית בין אירופים ובין מצרים, אפילו במרכזים האורבאניים במצרים ובקרב השכבות האמידות.
- 6 על מכלול הגורמים, שתרמו לקליטת השפעות אירופיות על-ידי בני קהילת מצרים, ראה: זוהר, תשמ"א, עמ' 61-66.



הרב אהרן מנדל הכהן
רב ראשי אשכנזי בקאהיר
(1897-1910)



הרב אליהו חזן
רב ראשי באלכסנדריה
(1888-1908)



הרב אהרן רפאל בן שמעון
רב ראשי בקאהיר
(1891-1921)

לצמיחה ולהשתנות, ועד כמה גרסו כי המערכת ההלכתית חייבת להתאפיין בדבקות נצחית בפסיקה וכהלכות קונקרטיות, שנקבעו בעבר?⁷

במחקר מקיף, על יסוד עיון מפורט בכתביהם ההלכתיים של חכמים, שהנהיגו את קהילות מצרים בראשית המאה ה-20,⁸ מצאתי הרבה מן המשותף באופנים, שבהם התמודדו חכמים אלה עם אתגרי המודרניזאציה. השוואה עם מימצאי חוקרים אחרים על הפסיקה של האורתודוקסיה האירופית מלמדת, שדרכם של חכמי מצרים שונה מאוד מדרכה של האורתודוקסיה. מימצאים אלו והשוואתם עשויים להצביע על פלוראליזם משמעותי בתוך היהדות ההלכתית כדבר תפיסת אופציות הצמיחה וההתחדשות הטמונות במערכת ההלכה, וכן כדבר תפיסת מדיניות הפסיקה הרצויה לנוכח תמורות העת החדשה. ההיסטוריה הרעיונית-תרבותית של יהדות מצרים עשויה אפוא להאיר את מיגוון האפשרויות, הפתוחות לפני המסורת ההלכתית במפגשה עם תמורות חברתיות תרבותיות ראדיקאליות, שהתחוללו בעבר הקרוב ומוסיפות להתחולל בעם ישראל.

במאמר זה אברר החלטה הלכתית אחת, המשקפת היבטים מרכזיים בדרכם ההלכתית של רבני מצרים בראשית המאה ה-20. החלטה זאת מכוונת לאייר את דרכם ולהוות רקע לתיזה המוצעת בהמשך בדבר שורשי ההבדלים בין מדיניות הפסיקה האורתודוקסית ובין מדיניות הפסיקה של חכמי מצרים אלה.

7 בכתבים הלכתיים אלו אפשר לעשות שימוש קונבנציונאלי יותר, לשם ברור ההיסטוריה החברתית, הכלכלית והמדינית של יהודי מצרים (דוגמה נאה לכך, ראה: ניני).

8 עד כה איתרתי 17 כרכים של חיבורים הלכתיים מאת חכמים אלו. רשימה מלאה, ראה: זוהר, תשמ"א, עמ' 209-210.

ב. קידושין פרטיים – הבעיה והפתרון

בשנת תרס"א (1901) כותב הרב רפאל אהרון בן שמעון:⁹

רכות שבעה לה נפשנו ממפריצי הפרצה, הנותנים עיניהם בכנות הארץ ולוכדים אותן ברשת ערמתם לחלל כבודן באופן זר ומשחת... כי הפריצים המסיתים את בנות ישראל להתקדש יבטיחום, כי אח"כ יכנסו עמהן לחפה בכל אופן. ובנות פתיות וחסרות דעת, בראותן כי נתקדשו לבחור המסית, יחשבו עצמן כי כבר הם קשורים בקשר הנישואין, וימסרו עצמן להם. ומהן שהשחיתו בתוליהן. ומהן שנתעברו וילדו. והזדים הללו, אחרי מלאת את תאותם הבהמית מהבנות שנלכדו ברשתם הזניחון והלכו להם ומאסו בהן. וצועקות ואינן נענות... ועל כן, אלה הבנות אשר נלכדו ברשת זו טמנו להן, הרי הן עגונות. וזאת פתח לצאתן לתרבות רעה, רחמנא ליצלן. ומה בידינו לעשות בדור הרע של החופש והדרור? ונוסף על כל אלה – חילול השם. כי כותבי העתים ללשונות העמים אשר בארץ לא יסתירו דבר כזה, כאשר קרה לא פעם ולא שנים. ושם ישראל מתחלל על ידי זה.¹⁰

מי הם גברים אלו, הנהגים בבנות ישראל באופן כה חסר לב, דוחקים אותן לסף תרבות רעה וגורמים לחילול השם בין הגויים? ובמילים אחרות: מהו הרקע ההיסטורי-חברתי לתופעה המתוארת בדבר רב"ש?

ההגירה היהודית למצרים בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20 לא הייתה מאוזנת מבחינת הרכב המינים. היה בה שיעור גבוה יחסית של רווקים צעירים,¹¹ שבדרך הטבע חיפשו חברת נשים, ובנות הקהילה המקומית היוו יעד לחיזוריהם. אולם פער תרבותי-חברתי הפריד בין שתי הקבוצות. בקרב הצעירים היהודים שהיגרו למצרים היו לא מעטים בעלי השקפות ואורחות-חיים סקולאריים, ואף בעלי נטיות ראדיקאליות. חלק מהצעירים האירופים המודרניים האלה לא ראו את הנורמות

9 אביו, הרב דוד בן שמעון, היה מגדולי חכמי מארוקו במאה ה-19. עלה לארץ, ייסד את קהילת המערכים בירושלים ועמד בראשה. הרב רפאל אהרון בן שמעון (1848-1929) למד על ברכי אביו וביישוב בירושלים, מילא מיגוון תפקידים בעדה המערבית, ובשנות 1891-1921 כיהן כרב הראשי של קאהיר. ראה: זוהר, תשמ"א עמ' 182-188, ובמקורות המצוינים שם.

10 בן שמעון, תרע"ב, ד קה, ע"א. הציטוטים המובאים במאמר זה הינם בעיקר מתוך התשובה הארוכה, שערך רב"ש בעניין הפקעת הקידושין, אשר כינה אותה 'קונטרס גדר קדושה'. התשובה התפרסמה בתוך בן שמעון (שם), דפים קד-קיג. הסיבה לציטוט ממקור זה היא, שבו משתקפים ביתר בהירות שיקולי הפוסק. גם הרב אליהו חזן, בתשובה לקהילת קונסטאנטין שבאלג'יריה בשנת תרל"ג, התייחס באריכות לסוגיית הפקעת הקידושין בהעדר אוטונומיה משפטית וציידד בה באופן מנומק וחד-משמעי. ראה: חזן, תרל"ט, חלק אה"ע, סימנים יד, טו; חזן, תרל"ד, עמ' 87-79.

11 לפי המיפקד בשנת 1907, היו בקבוצת-הגיל 20-44 (בקרב יהודי מצרים) 847 גברים יותר מאשר נשים (כהן, עמ' 71). יש לייחס זאת בראש ובראשונה לריבוי היחסי של גברים בקרב המהגרים למצרים. תופעה זאת, ריבוי יחסי של גברים צעירים אופיינית לחברות מהגרים.

היהודיות המסורתיות של חיי-אישות כמחייבות אותם, וייתכן שתלישותם מחברתם הקודמת והעדר שורשים במצרים, אף הם תרמו לחוסר רצונם להתקשר בקשר בן קיימא עם צעירות מקומיות. אלא שנערות יהודיות ילידות מצרים, גם אלו מהן שהושפעו מהשכלתן המערבית, לא התלהבו מרעיונות בנוסח 'אהבה חופשית' ולא היו מוכנות לחיות עם צעיר אירופי ללא טקס, ש'יכשיר' את ההסדר הזה, ולו מבחינת מצפונן. כתוצאה מכך רבו המקרים של 'קידושין פרטיים', שהצד הגברי בהם לא האמין באמת במוסד שטקס זה בא להחילו ושיחק את תפקיד 'נותן הטבעת', על-מנת שבחירת-ליבו תואיל לחלוק עימו את מיטתו. אלא שתקפותם המשפטית של קידושין אלו לא נפגמה עקב כוונות המקדשים. לפיכך, כאשר הגברים הללו עזבו את מצרים או חדלו למצוא עניין בבת-זוגם, הם קטעו את מערכת היחסים הזו בלא כל טקסיות, והבנות בעלות המצפון מצאו עצמן שבויות בעיגונן.

בתי-הדין של העדה היהודית הוסמכו על-ידי ממשלת מצרים לדון ולטפל בכל ענייני האישות של בני-זוג יהודים ואף יכלו להסתייע במשטרה כדי לאכוף את פסקי-דינם בתחום זה. אף-על-פי-כן לא כפו בתי-הדין על צעירים אלה לציית להוראתם ולגרש לאלתר את הצעירות העגונות. מסביר זאת הרב בן שמעון:

אין ביד בית דין לכופם לגרש, כי נמצאו שהיו סודיטוס,¹² חוסים בצל ממשלות אירופה. מי מהם אשר הגירושין אסורים מטעם הממשלה אשר הם חוסים בצלה, ובאשר מצד ממשלתם לא נוכל לכופ אותם לשמוע בקול הדת, יתנו כתף סוררת לקול מורים. ויש, אשר הממשלות אינם נחשבים בעיניהם הקידושין לקשר נישואין, ואינם מטפלים לא לעזר ולא להועיל.¹³

עקב הקאפיטולאציות הופקעו נתינים של מעצמות אירופיות מכפיפות למערכת-המשפט העות'מאנית; ממילא הופקעו גם היהודים, נתיני מעצמות אלו, מכפיפות לבתי-הדין הרבניים של אלכסנדריה ושל קאהיר. כיוון ש'כמעט לא היתה משפחה יהודית במצרים, אשר ראשיה לא היו נתינים זרים'¹⁴ (בשנת 1897 היו כמחצית מיהודי מצרים נתינים זרים), מתברר עד כמה היה נחוץ למצוא לבעיה שעוררו הקידושין ה'פרטיים', מענה אשר לא יישען על כוח הכפייה של בתי-הדין הקהילתיים, שהרי עיקר הקהילה¹⁵ לא היה כפוף כלל לכפייתם. רבני מצרים פעלו, אם כן, בשני עולמות.

12 מלה זאת פירושה: נתינים זרים; האטימולוגיה שלה אינה נהירה לי.

13 בן שמעון, שם, שם.

14 לנדאו, עמ' 27.

15 שיעור הנתינים הזרים היה גבוה יחסית בקרב היהודים האמורים ובקרב המהגרים, שממילא היו בעלי 'מחשבה עצמית', וקטן יחסית בקרב עם-הארץ העני המקומי. על ידיעת רבני מצרים, כי חלק הארי מן הקהילה אינו כפוף פורמאלית למרותם, מעידים דביהם בנוסח הערבי של תקנת הפקעת הקידושין: 'אנא גאלב סכאן בר מצר הום תאבעין לג'ומלת דוול מת'ל איטאליה ופראנסה ואל נמסה וגירהום...' (רב תושבי אדמת מצרים הינם שייכים לקבוצת מדינות כגון איטליה, צרפת, אוסטריה, וזולתן...). (בן שמעון, תרס"ח, דף קעז, ע"א).

מצד אחד הם עמדו בראש בתי־דין רשמיים של מערכת המשפט המצרי, ופסקי־דיניהם חייבו מכוח השלטונות את כל הנתינים היהודים העות'מאניים; ¹⁶ מצד שני מעמדם כלפי כמחצית מיהודי מצרים היה זהה למעמד שהיה באותו זמן לרבנים ולבתי־דין רבניים באירופה הפוסט־אמאנציפאטורית, או אף נחות מזה. רבני מצרים חיפשו אפוא דרכים אחרות, ולא כפיית פסיקתם, כדי להציל את בנות הקהילה מעיגון. תחילה סברו הרבנים כי יעלה בידם לאלץ את המקדשים הנלווים לתת גט לעגונותיהם, אף בהעדר כוח־כפייה פורמאלי, על־ידי ניצול קשרים שתדלניים (ובפרט עם הקונסולים הזרים, שהמקדשים היו נתיני מדינותיהם) להפעלת לחץ כבד על הגברים הסרבנים. ואמנם מאמצים אלו נשאו פרי בכמה מקרים, אך נתברר שאין לסמוך על שיטה זאת, כדברי ראב"ש:

התלבטתי עם המקדש בכל כחי, לעשות כה וכה כדי לקבל גט, עד אשר באחרונה באו לפנינו מקרים מכוערים ביתר שאת, מבני אדם אשר יתנו כתף סוררת, בהיותם חוסים בצל ממשלות אירופה; ובכל טרחתי, ובעזרת יחידי הקהלה והכל — בדי ריק יגענו. והמתקדשות הפתיאות הרי הן עגונות ממש.¹⁷

לא היה אפוא מנוס מן המסקנה, שנחוץ פתרון עקרוני לבעיה. כרקע להבנת טיבן של האופציות שהיו פתוחות בפני רבני מצרים נציין, כי על־פי ההלכה היהודית, תקף כל מעשה קידושין, אשר בוצע ברצונם של בני זוג בוגרים בפני שני עדים, בתנאי שאין בני־הזוג אסורים זה לזה מדין 'ערווה'. אין תוקף הקידושין תלוי בהסדרת הקידושין על־ידי רב, באישור הקידושין על־ידי הקהילה או מסגרת ציבורית אחרת, במתן כתובה, או כיוצא בכך. משמע, מוסד הקידושין טעון פוטנציאל אנארכי רב, כל עוד אין לציבור שליטה פורמאלית על הטקס המקנה לו תוקף, שכן יחידים בלתי מחוברתים דיים יכולים לנצל את התוקף החברתי הרב המיוחס למוסד הנישואין (קידושין).¹⁸ באופן המאלץ את הציבור להכיר בקשר־אישות המנוגד לערכיו.

16 מצרים לא ניתקה עצמה פורמאלית מהאימפריה העות'מאנית. על סמכויות בתי־הדין במצרים, ראה: זוהר, 'תשמ"א, עמ' 151-153.

17 בן שמעון, 'תרע"ב, דף קה, עמודות ב-ג.

18 כידוע, ההלכה היהודית מבחינה בין 'קידושין' לבין 'נישואין'. 'קידושין' הוא המעשה הטקסי, בו מתחייב האיש לשאת את האשה, ובו מתחייבת האשה להתייחד לאיש זה בלבד. מעשה טקסי זה מתבצע בדרך כלל על ידי מתן טבעת מהאיש לאשה, ואחד מן הצדדים או שניהם יכולים להיות מיוצגים בטקס זה על ידי שליח. 'נישואין' הוא המעשה הטקסי המתחיל את תקופת החיים בצוותא של בני הזוג, ובעקבותיו רשאים בני הזוג לקיים חיי מין, האיש חייב לפרנס את אשתו ולדאוג לכסותה וכיוצא"ב. מעשה טקסי זה מתבצע בדרך כלל מתחת לחופה, ובא לידי ביטוי בשבע ברכות הנישואין. בתקופות עברו מקובל היה, שפרק זמן לא קצר יחלוף ממועד טקס ה'קידושין' ועד למועד טקס ה'נישואין', אך מזה מאות בשנים נהגו ברוב תפוצות ישראל להסמיך ביניהם בדרך כלל.

אין ספק, שמוסד הנישואין הוא מוסד מרכזי בחברה היהודית, וכי לחכמי ההלכה ולחברה ככלל היה עניין להעניק תוקף רב למוסד זה ולחזק את מעמדו ואת קדושתו בעיני הציבור. זהו הרקע לתוקף הרב שיוחס גם לטקס ה'קידושין', הגם שטקס זה היה רק צעד ראשון וחלקי לקראת

פוטנציאל אנארכי זה אכן בא לידי ביטוי חריף במצרים בסוף המאה ה-19 ובראשית המאה ה-20.

תמצית הבעיה שנוצרה היתה אפוא זאת: פירצה (עתיקה) במבנה דיני הקידושין נוצלה בעקבות תמורה במעמד הפוליטי של המשפט העברי בידי יהודים, אשר פרקו מעל עצמם את המחויבות הפנימית כלפי ערכים יסודיים, שמערכת דיני האישות היהודית מושתתת עליהם. כדי לפתור את הבעיה של 'קידושין פרטיים' די בתיקון אחד משלושת המשתנים שצוינו לעיל. כלומר לכאורה, היו מבחינה לוגית שלוש אופציות לפתרון. והן:

- (א) הפתרון ההלכתי — שינוי ההלכה, כך שהפירצה במבנה דיני קידושין תיסתם ולא יהיה תוקף ל'קידושין פרטיים'.
- (ב) הפתרון הפוליטי — שינוי המעמד של המשפט העברי, כך שבת-דין עבריים יוכרו כאוטונומיים, וינתן להם כוח-כפייה לאלץ סרבנים להישמע להוראותיהם.
- (ג) הפתרון החינוכי — שינוי ההתייחסות של היהודים הצעירים להלכה, באופן שיצייתו מרצון לנורמות ההלכה ולא יקדשו קידושין פרטיים או יעניקו גט לנשותיהם, לפי הוראת בית-דין יהודי.

אלא ששתי האופציות האחרונות היו בלתי ניתנות להשגה במצרים.¹⁹ הפתרון הפוליטי לא היה ניתן להשגה, ראשית, משום שהפקעת השיפוט על נתינים אירופיים מידי בתי-הדין היהודיים נעשתה כחלק מכלל הקאפיטולאציות, ובמציאות הפוליטית הבינלאומית במצרים לא היה כל סיכוי לביטולן; שנית, גם באירופה היתה מגמת המשפט בארצות המתקדמות לשלול כל אוטונומיה שיפוטית, זולת בתי-הדין של המדינה. סביר להניח, שהשתדלויות של רבנים לא היו מביאות לשינוי מגמה זו. הפתרון החינוכי לא היה ניתן להשגה. ראשית, משום ש'פריקת העול' של הצעירים היהודים האירופיים היתה תוצאה של השפעות תרבותיות וחברתיות רבות-עצמה בעידן המודרני והשפיעו על כל עמי אירופה ולא רק על צעירי היהודים. ואמנם כל המאמצים האדירים של הממסד הדתי באירופה לא צלחו כנגד התרחקות רבתי מן הדת,

הנישואין. אלא שכפי שכבר ציינו, לא נתון היה טקס הקידושין לשליטה חברתית אפקטיבית. פעו זה, שבין התוקף החברתי שהוענק למוסד, לבין העדר כל פיקוח חברתי עליו — הוא שיצר כבר מקדמת דגא בעיות חריפות. ראה: פריימן, עמודים ב'-ה'.

19 בכלל, הן הפתרון הפוליטי והן הפתרון החינוכי פחות מעשיים מן הפתרון ההלכתי. ציינתי אותם, כיוון שרבנים רבים באירופה העדיפו פתרונות אלה בבואם להתמודד עם השפעות המודרניזאציה על קהילותיהם. כך, למשל, נסיונות הקהילות בגרמניה במאות ה-17 וה-18 להחזיר לעצמם את האוטונומיה השיפוטית (ראה: שוחט, עמ' 76 ואילך) ותקנות החתם סופר, כי עניין הנישואין האזרחיים ייפטר בדרך של שינוי בחתיקה הממלכתית (וראה להלן הערה 58). ואף זו, אפשר לטעון, שהפתרון החינוכי אינו פתרון כלל, שהרי אף דור בישראל לא הפנים לחלוטין את כל ערכי-היסוד של ההלכה (עצם קיומם של בתי-דין יהודיים בכל התקופות מעידה על כך). לפיכך אפילו יימצאו בחברה סוטים מועטים, עדיין יהיה צורך בפתרון אחר. ובהעדר כוח-כפייה לבית-דין יהודי שינוי בהלכה הוא הדרך היחידה. אלא שלשם הדגשת הצורך הענייני בפתרון הלכתי ביקשתי להראות, מדוע במיוחד בהקשר הנדון לא היה הפתרון החינוכי אפשרי.

וכבר חזר והעיר ר' אליהו חזן 'כי החירות המדיני קלקלה כל הדתות'.²⁰ ועוד: צעירים אלה הגיעו לתחום שיפוטם של רבני מצרים לא בילדותם ובנעוריהם, בתקופת גיבוש השקפת-עולמם, אלא כיצורים מוגמרים של ההווי התרבותי-חברתי האירופי. אם היה בכלל סיכוי להתמודדות תינוכית עם מגמות הדור, היו אלה רבני אירופה שיכלו להצליח בכך; במקום שנכשלו רבני אירופה עם ילדים ונערים בלתי מגובשים, לא היה כל יסוד להניח שיצליחו רבני מצרים עם מהגרים, שאישיותם כבר עוצבה. לפיכך הפתרון היחיד שהיה לו סיכוי כלשהו היה הפתרון ההלכתי. כלומר שינוי מוסד הקידושין, באופן שיהיה כפוף לפיקוח הציבור, כך של'קידושין הפרטיים' לא יהיה להם שום חלות כלל, כל עוד אין הקידושין עשויים כפי התנאים אשר סדרו (הקהל) בהסכמתם'.²¹

השאלות שעמדו בפני רבני מצרים היו, על כן, אלו:

- (א) האם קיימת, על-פי ההלכה, אופציה של אי-הכרה בתוקף של קידושין, שבוצעו בניגוד להחלטת הציבור, היינו הפקעת התוקף של 'קידושין פרטיים'?
- (ב) אם האופציה הזאת קיימת עקרונית, האם היא קיימת גם למעשה. כלומר האם יש לרבני מצרים הסמכות לממש בארצם ובדורם את 'הפקעת הקידושין'?
- בשלהי תקופת האמוראים בבבל נוסחה תפיסה, השוללת עקרונית את הדעה, כי ביצוע טכני תקין של טקס הקידושין חייב לגרור הכרה אוטומאטית של הציבור והחכמים בתוקף הקשר שנוצר בין בני-הזוג, על כל הנובע מכך. תפיסה זאת נוסחה בביטוי 'כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש' ובביטוי 'הוא עשה שלא כהוגן... לפיכך עשו עמו שלא כהוגן ואפקענהו רבנן לקידושיה מיניה'. על הקשר בין שני ניסוחים אלה ועל הדומה והשוונה שבהם מבחינה משפטית, עמדו גדולי הראשונים והאחרונים.²² הצד השווה בהם הוא הקביעה, כי למוסד הבסיסי של החברה היהודית בתחום חיי-האישות יש 'בעל-בית' בדמותם של חכמי ההלכה, וכי שיקול-דעתם של אלה הוא הקובע, האם נוהל טקסי מסוים כופה היווצרות קשר תקן בין בני-הזוג. — אולם

למן המאה השתים עשרה אנו שומעים מפיהם של חכמי הלכה מובהקים, שאין החכמים שבתקופה זו מוסמכים להפקיע קידושין שהם תקפים מצד הדין.²³ ... לאחר זמן אנו שומעים מפי רוב חכמי ההלכה שאמנם ההלכה יש תוקף מלא

20 חזן, תרנ"ג, דף לה, עמודה ב: 'רבו העוברים ביד רמה, ואין לאל ידם [של חכמי ישראל] להושיע. כי החירות המדינית גרם הריסת כל הדתות ואיש הישר בעיניו יעשה'; וכן: חזן, תרס"ג, דף צו עמודה ד: 'כי הגויים [הנוצרים] ההם אינם שומרים דתם, ויש מהם שגם הם בעצמם עושים מלאכה ביום אידם. כי החירות המדיני קלקלה כל הדתות. תהליך ההתרחקות מן הדת בעולם המודרני הוא מן המפורסמות שאינן צריכות ראייה; הבאתי את דברי הרב חזן כדי להצביע על כך שהוא היה מודע להיקף המגמה הזאת ולקשר הפנימי שלה ל'חירות המדינית'.

21 בן שמעון, שם, דף קה עמודה א.

22 לסיכום ערכני בהיר של סוגיה זו, ראה: אלון, עמ' 518-528.

23 כלומר, הם תקפים מבחינת הביצוע המדויק של הנוהל הפורמאלי של קידושין.

לתקנה בעיני [הפקעת] קידושין, אך למעשה יש להמנע מחקיקה זו. ואכן, החקיקה בכל הקשור לתוקפן של עצם הקידושין והגירושין הלכה ופחתה, עד שכמעט חדלה לחלוטין.²⁴

מסקנתם של חכמי מצרים היתה דומה: עקרונית ניתן, לדעת רוב הפוסקים, לתקן תקנה הקובעת, כי קידושין ללא תנאים מסוימים יהיו חסרי תוקף לחלוטין; אולם כמעט כל חכמי ימי הביניים נמנעו הלכה למעשה מחקיקה כזאת.²⁵ מכיוון שהרבנים חזו וכן שמעון הגיעו להבנה, כי אין פתרון ממשי לבעיית הקידושין הפרטיים אלא בהפקעת הקידושין, היה עליהם להכריע בין אימוץ העמדה של קודמיהם — כלומר לא להתקין תקנה ולהימנע מפתרון — לבין התקנת התקנה, אשר תפתור את הבעיה, אך לא על-פי התקדימים.

עיקרון בסיסי בשיקוליו של פוסק הוא להמשיך את הנראה לו כנובע מתוך ההחלטות ההלכתיות של גדולי הדורות שקדמו לו. ואכן, הפוסקים במצרים לא נלהבו לתקן תקנה להפקעת קידושין. הרב בן שמעון כותב, שלמרות העדר כוח כפייה לבית הדין, 'בכל זאת הייתי מתרחק מענין הפקעת הקידושין בלתי גט. ולא נטה דעתי להסכמת הקהל בענין זה. מחומר איסור ערוה ומשאה²⁶ הכבד מנשוא...'²⁷ בדבריו ניכרת הסכמה לדעת הפוסקים הסוברים, שראוי לטפל בבעיית הקידושין הפרטיים בדרך של כפיית הבעל לגרש, תוך הימנעות מהפקעת קידושין. אולם הוא הגיע למסקנה, שבנסיבות של זמנו לא מוצדק לדבוק בהחלטת אותם פוסקים. כותב הרב בן שמעון:

האמנם אנן נשאל עתה: כי מה בידינו לעשות בדור הרע הזה, שאנחנו משועבדים תחת נימוסי הממשלות, ואין בידינו להעמיד דגל הדת, ולא ליסר את העובר עליה, ולא לכפות להעובר שייתן גט כריתות להחיר חרצובות עגונתו. כי לא עלתה בידינו לכוף על הגט, להציל בנות ישראל מרשת טמנו להן... מה נעשה אם אין בידינו לקחת מיד אלה בני בליעל גם גט? ותשאר אלמנות חיות? וזה פתח לצאת לתרבות רעה. וכאשר הנסיון הוכיח. אם כן, אם באנו להחמיר עד דיוטא התחוננה [= ולהימנע למרות כל זאת מהפקעת הקידושין, תוך התניית התרת הנשים מעיגונן במתן גט]... נמצאת אתה אומר: בדבר חומרו — קולו. ותהא אשת איש מזנה?...²⁸

24 אלון, עמ' 556. על המקרים הבודדים של הפקעת קידושין, ראה: פריימך (לפי המפתח).

25 רבני מצרים סרקו בקפידה את ספרות השו"ת והפסיקה וניתחו את עמדותיהם של עשרות חכמים, ראשונים ואחרונים, עיין: בן שמעון, תרע"ב, דף קה ע"ב-קיא ע"א; חזן, תרל"ט, אה"ע, סימן יד.

26 כלומר: משא האחריות הכרוך בה.

27 בן שמעון, שם, דף קה עמודה ב.

28 שם, שם, דף קיא עמודה ב.

היה ברור אפוא, שהימנעות מהפקעת קידושין והתניית כל נישואין נוספים במתן גט תגרום פגיעה כה חמורה באשיות מוסד הנישואין עד שתחטיא את מטרתה, שהיא חיזוק מוסד הנישואין. לפיכך, טען ראב"ש, אפילו אותם פוסקים שניסחו את תביעתם לא לפרק נישואין ללא גט בלשון חריפה ביותר, היו פוסקים אחרת נוכח תנאי האמאנציפאציה, שבהם חי העם היהודי בתקופה המודרנית. כדבריו:

בלי ספק לו עיני מהריב"ל²⁹ ז"ל ראו את הדור האחרון שאנחנו שרויים בתוכו, ואת שפלות אומתנו מבלי מושיע להעמיד משפטי הדת על תילם. גם הוא היה הראשון למיסדי התקנה של ההפקעה.³⁰

כדברים אלה של הרב בן שמעון מצויים יסודות האופייניים לחשיבה ההלכתית של חכמי מצרים. אציין כמה מהם:

(א) חוסר כוח כפייה לבית־הדין היהודי אינו מצדיק הימנעות מעשייה הלכתית ויראת הוראה. אדרבא, בנסיבות העבר אולי יכלו חכמי הדורות להימנע מפסיקה ראדיקאלית תוך הסתמכות על יכולתם לפתור בעיות ב'שבט ובמקל': עוצמה פוליטית יכולה לעיתים לתפקד במקום גמישות משפטית.³¹ אולם בנסיבות ההווה רק תעוזה הלכתית ניכרת עשויה לענות על צורכי השעה.

(ב) השיקול העליון בפסיקה היהודית חייב להיות השיקול הטליאולוגי, היינו הצורך להגשים בנסיבות היסטוריות נתונות את יעדי המערכת ההלכתית בכלל ואת הערכים המשתקפים במוסדות הלכתיים שונים בפרט. במקרה שלפנינו, היצמדות לפסקי הראשונים והימנעות מהפקעת קידושין תגרום פגיעה חמורה במוסד הנישואין. מכאן שאין להיצמד לפסקים הקודמים, כי חיזוק ריאלי של מוסד הנישואין וקדושת חייהם האישות בישראל עדיף בהחלט על שמירת הערך הפרוצדוראלי של פסיקה בהתאם לתקדימים.

גישה טליאולוגית זאת, האופיינית לחכמי מצרים, מניחה ממילא כי מוסדות ההלכה ודיניה נועדו להגשים ערכים ויעדים בחיי הפרט והחברה, וכי יעדים וערכים אלו: (1) ניתנים להכרה תבונית על־ידי בני אדם. (2) חייבים לדחות, במקרים של התנגשות, היצמדות מוחלטת להנחיות הלכתיות קונקרטיות שנפסקו בעבר ולהביא לניסוח הנחיות חדשות, המהוות בסיטואציה הנדונה הגשמה של אותם יעדים וערכים.³²

(ג) לא רק רבני מצרים בהווה אלא, לדעתם, כלל חכמי ישראל במשך הדורות סברו,

29 הרב יוסף ב"ר דוד אבן לב, מגדולי חכמי קושטא במאה ה-16, היה על-פי מימצאיו של ראב"ש, הקיצוני ביותר מבין חכמי כל הדורות בתביעתו החד־משמעית לא להתיר אשה לשוק בלא גט בשום מקרה, לרבות במקום שבו נתקנה תקנה מפורשת להפקעת קידושין.

30 בן שמעון, שם, דף קיא, עמודה ב.

31 השווה: נונט וסלזניק, עמ' 33 ואילך.

32 השווה: שם, עמ' 78 ואילך; וראה להלן: הערה 63.

כי ההלכה היא מערכת המכוונת להגשמת יעדים וערכים. לפיכך, דרך אפשרית לטיפול הלכתי בתקדים, הנראה בלתי-הולם למימוש היעדים הדתיים-ערכיים של היהדות בהווה, היא לטעון, שפסיקה הינה בעלת תוקף מחייב בהקשרה ההיסטורי המקורי בלבד. כלומר ישנה היסטוריוזאציה מסוימת לא של יעדי התורה וערכיה אלא של הגיבושים ההלכתיים הספציפיים שלה, שנוסחו בעבר. תפיסה זאת של השקפתם ההלכתית של פוסקי העבר, היא המאפשרת לראב"ש לקבוע בלהט, כי אילו מהריב"ל, שהתנגד חריפות להפקעת קידושין ללא חיוב גט, היה חי בהווה, 'יהיה הוא הראשון למיסדי התקנה של ההפקעה'.³³

ג. התקנה להפקעת קידושין

כפועל יוצא מגישתם ההלכתית הכוללת, החליטו אפוא חכמי מצרים, כי מחובתם לקבל אחריות מלאה לתיקון המצב הבעייתי, שנתהווה בקהילתם בתחום חייה האישיות. לפיכך נתקבלה בשנת תרס"א, בגיבוי של שלושת רבניה הראשיים של מצרים: הרב אליהו חזן, הרב רפאל אהרון בן שמעון והרב אהרון מנדל הכהן — תקנת הקהל להפקעת כל הקידושין, אשר לא יתקיימו בהם כל שלושת התנאים הבאים: (1) קבלת רשות מאת הרב, אב"בית-הדין; (2) נוכחות של לפחות מניין יהודים, בכללם נציג האב"ד; (3) צירוף שטר כתובת אירוסין.

על-פי העולה מעיונם בדברי חכמי ישראל מימי הביניים, הסיקו רבני מצרים, כי אין תקנה להפקעת קידושין בת-תוקף, אם נכפתה באופן אטוריתטיבי על הציבור, וכי תוקפה מותנה בהסכמה ציבורית עממית רחבה לכל סעיפיה. רק רצון כללי מקנה תוקף לתקנה הבאה להפקיע קידושין, אשר בלעדיה היו תקפים מדאורייתא. לפיכך נקטו רבני מצרים שורה של צעדים יוצאי-דופן להשגת תמיכה עממית-דמוקראטית

33 מאלף לציין, כי הרב אליהו חזן, בנמקו את החלטתו להתקין הפקעת קידושין בעיר קצומטינא (Constantine) שבאלג'יריה בשנת תרל"ג, השתמש בטיעון זהה, כדי להסביר מדוע אין ההימנעות של ריב"ש (מחכמי צפון-אפריקה במאה ה-14 וה-15) מהפקעת קידושין מהווה תקדים, המחייב הימנעות מהפקעת קידושין גם במאה ה-19. ואלה דבריו:

... ותמיהני, לאשר ראיתי בני עליה מועטים אשר לרוב קדושתם ופרישותם לא ירצו לתת אוזן קשבת אל אשר דורש מהם הזמן. וחושבים לומר, כי אם הריב"ש ז"ל, אשר קטנו עבה ממתנינו, היה חוכך להחמיר מחומר הענין, אנן מה נענה אבתריה?

ואינם רוצים לדעת, כי לא כל הנדונות והזמנים שוים. ואם הריב"ש ז"ל היה עומד פה עמנו חיים בזמן הרע הזה — היה הוא ז"ל ראש המסכמים והמסייעים לדבר הזה.

וכבר כתב הרשב"ש ז"ל בסימן רפז, וזה לשונו: 'ואם הראשונים לא תקנה — אינה טענה וראיה: שמקום הניחו לאחרונים להתגדר בו. וכמה דברים היו ראויים לגדור, ולא גדרום, ובאו אחרונים וגדרום. וכמה ראשונים אמרו כמה דברים בפסקי הלכות, ובאו אחרונים וסותרו דבריהם. ... אלמא, שהדין משתנה לפי מנהג המקומות'. עד כאן לשונו הקדושה. כמה נכונים וראויים הדברים לפה קדוש שאמרם.

ראה: חזן, תרל"ט, אה"ע, סימן טו.

לתקנה המוצעת. שלבי אֶשְׁרֹר התקנה היו, עד כמה שניתן לשחזר מן המקורות,³⁴ אלו:

(א) גיבוש הצעת התקנה וניסוחה בידי הרבנים הראשיים של קאהיר ושל אלכסנדריה.

(ב) הסכמת דיני הקהילות על נוסח התקנה המוצעת. (ג) הסכמת רב קהילת האשכנזים של קאהיר לתקנה. (ד) התייעצות הרבנים עם 'מעלת השרים והסגנים נשיאי העדות דעוב"י מצרים ודעוב"י נא אמוץ ע"א, וגדולי אנשי הועדים דשתי הקהילות הגדולות שבכל ערי מלכות מצרים כולה',³⁵ וקבלת הסכמתם של אישים אלו לתקנה. (ה) כינוס 'רוב אנשי צורה [של קהילות מצרים] בהקיבוץ הנבחר בהאסיפה הכללית... בעוב"י מצרים יע"א יום ב' בשבת חמישי לחג הפסח דשנתינו תרס"א, בבית המדרש של ב"ד הצדק דק"ק מצרים'.³⁶ הסברת התקנה לנאספים וקבלת הסכמתם. (ו) עריכת נוסח סופי לתקנה. (ז) פרסום הנוסח הסופי של התקנה בכל בתי-הכנסת בקאהיר (= מצרים) ובאלכסנדריה (= נא אמוץ). כל הקהילות בכל בתי-הכנסת נתנו את הסכמתם לתקנה. על-ידי הצעדים הללו נתקבלה הסכמתם של הרוב המוחלט של יהודי מצרים, שכן כתשעים אחוז מהם ישבו בשתי הקהילות המרכזיות. (ח) מתוך שאיפה להגיע להסכמה ציבורית עוד יותר כוללת, ערכו הרבנים הראשיים של קאהיר ושל אלכסנדריה מסע-הסברה ברחבי הדלתא בכל העיירות אשר בהן ישוב יהודי. במסע שנמשך 17 ימים בקיץ המצרי הלוהט, פֶּעְלוּ כדי לקבל את הסכמת הקהילות האלה לתקנה המוצעת. כותבים על כך רא"ח וְאָב"ש:

אלה שמות הערים ערי הארץ לגבולותיה אשר במלכות מצרים אשר יש בהם יישוב ישראל בעת ההסכמה הזאת, אשר אנחנו החתומים מטה רבני הקהילות הגדולות הנ"ל הלכנו וסבבנו כל הערים האלה הנקובים בשמותם פה, והכרזנו בבית הכנסת של כל עיר ועיר את ההסכמה הנשגבה בענין הפקדת הקידושין הנזכרת אחרי התאסף כל יחידי הקהל כמעט וראשיהם מנהיגיהם העי"א. ואחרי הסביר להם בטוב-טעם ודעת תקף ההסכמה וכחותיה, והסיבות שהכריחו אותנו לבוא לירי מידות-זאת — ובכל מקום שעברנו בו קבלו אותה עליהם באהבה וברצון ובשמחה ודשון...³⁷

שני הרבנים הביעו את-סיפוקם מהצלחת מסעם וסיכמו:

הודות והלל לה' שעזרנו על ככה, שנתקבלה ונתפשטה [התקנה] בכל גלילות ערי מצרים מקצה ועד קצהו מקומות שיש בהם יישוב אחינו בני ישראל, שבזה, ההסכמה הנ"ל תוסיף עז וכת ועצמה לאשרה ולקיומה...³⁸

34 המקור העיקרי לכך הוא: בן שמעון, תרס"ח, דף קעב ואילך. לכך יש להוסיף פיסקות בכך שמעון, תרע"ב, אה"ע, סימן ו.

35 בן שמעון, תרס"ח, דף קעב, עמוד ב.

36 שם, שם.

37 שם, דף קעה, עמוד א.

38 שם, דף קעז, עמוד א. תיאור המסע כולו (שם, דפים קעה-קעז) הינו מקור מאלף על קהילות ישראל במצרים באותה תקופה.

כעדות לקבלת התקנה וכמזכרת תמיד של תוכנה ויעדיה לכל קהילות מצרים, הוכן תקציר שלה בשפה הערבית-יהודית והוא נשלח לכל בית-כנסת במצרים, כדי להציגו על כותל, במקום בולט.³⁹

כיוון שהתקציר היה מיועד לציבור הרחב, שהשכלתו היהודית מועטת ומושגיו הדתיים עממיים ופשטניים למדי, ניכר שוני בין נוסח התקנה בעברית ובין נוסח תקצירו בערבית-יהודית. עיקר השוני הוא בכך, שנקודות אשר בעברית נאמרו כרמיזה או בלשון נקייה, ניסוחם בערבית-יהודית הוא ברור ובוטה. לשם הדגמה, בעברית נאמר: 'מטרת התקנה היא לגדור גדר בפני פריצי הדור הנותנים עיניהם בכנות הארץ ולוכדים אותם ברשת ערמתם'. וזאת בתוספת הערה כללית: 'בדור הזה נפרץ גדר הצניעות ונהרסה חומת הברוש והמוסר, ואין בידנו לגדור הפרץ'. אבל מעבר לתיאור כללי זה, אין בעברית פירוט של העבירות המיוחסות לבנות. ואילו הניסוח בערבית-יהודית הוא קונקרטי יותר. מטרת התקנה, נאמר שם, היא:

'לחפט' אעראצ' בנאת ישראל ולחלאצ בנאת ישראל מן אלוקוע פי איסורים חמורים ומג'יבת אולאד ממזרים לאן כל ד'אלכ' יתא תה מן אלקידושין אלדי' ינעמלו סרא בדונ מעלומיית בי'ד'.⁴⁰

כלומר; לציבור הלא-משכיל נתפרש מה שלא פורש בעברית והוא, שהנשים אשר ננטשו על ידי המקדשים הנצלנים, אינן נמנעות מלקיים יחסי-מין עם גברים אחרים, וקיים חשש כי ייולדו להן ילדים שייחשבו כממזרים. נוסח זה נבחר משום עוצמת המטען הפסיכולוגי-דתי השלילי, שהיה בקרב הציבור היהודי למושג הממזרות. לסיכום, עצם עריכת הגירסה הערבית ואופן ניסוחה מעידים על החשיבות הרבה שיוחסה להחדרת התקנה לתודעתם של כלל יהודי מצרים ולגיוס תמיכתם בה. תעוזתם ההלכתית של חכמי מצרים לא נשארה בגדר נסיון סרק להתמודד עם משברי העת החדשה. התקנה פתרה באופן מוחלט את בעיית הקידושין הפרטיים במצרים. את השינוי בתחום זה מסכם הרב בן שמעון בשנת תרס"ח:

עלינו לשבח לאדון הכל, כי גבר עלינו חסדו, שמעת וזמן אשר נוסדה ההסכמה הזאת ונתפרסמה בכל גלילות מצרים, נתנה חתתה ויראתה על פני כל העם מקצה. ומזה כשבע שנים אשר נתייסדה ההסכמה לא נועז איש בכל גבול מצרים לקדש שלא ברשות בית דין ושלא כפי חקי ההסכמה, בידעו כי מעשה קידושויו הבל המה, ושום אשה לא נתפתית לקבל

39 הנוסח המלא של התקציר בערבית-יהודית, ראה: שם, דף קעז, עמודים א-ב. הנוסח העברי, שם, דף קעא, עמוד ב.

40 ובתרגום עברי: 'לשמירת כבוד בנות ישראל ולהצללת בנות ישראל מן ההימצאות באיסורים חמורים ומהבאת ילדים ממזרים כיון שכל אלו הם התוצאה של קידושין אשר נעשים באופן סודי בלא ידיעת בית-דין'.

קידושין מאיש נגד ההסכמה ולבזות כבודה חנם. ותודה לאל יתברך נגד הפרץ הזה.⁴¹

ד. השוואה עם עמדת רבני אירופה האורתודוקסיים

הגם שבעיית הקידושין הפרטיים היתה חריפה ביותר בדורות האחרונים גם באירופה, שונה היתה גישתם של רבניה מזו של רבני מצרים. את גישתם של רבני אירופה מסכם פריימן בדברים אלה:

להלכה החזיקו כל בעלי האסופות האחרונים [באירופה] בחמתו של הרמ"א, שאין קידושין נפקעין מכח תקנת הצבור אפילו בהפקרה ובהפקעה מפורשת... מאין מוצא לתיקון כללי יעיל, הוסיפו אחרוני המשיבים מבין חכמי האשכנזים להסתפק בדיון אינדיוידואלי בכל מקרה ומקרה של קידושי סתר ותרמית שבא לפניהם, לחפש ולמצוא מגרעות וריעותות כמעשיהם של נוכלים ופוחזים שלא כהוגן... לכבודם ולתהילתם של רבותינו האחרונים ייאמר, שלא חשכו כל עמל וגייעה... ובדרך הטיפול האינדיוידואלי בכל מקרה ומקרה עלה בידם להציל את רוב רובן של הנשים הללו, מכבלי עיגון... אולם, גדולי המשיבים אף הכירו בצורך הדחוף לתקן גדרים וסייגים [כלליים]... אך הגדרים הדרושים לא נתקנו, מאזלת יד הרבנים והקהילות בגולה.⁴²

סיכומו של עניין, לפי פריימן:

נחסמה כמעט הדרך לתיקונים כלליים, מחמת ביטול האוטונומיה המשפטית היהודית, מבחון, ויראת ההוראה של חכמי האשכנזים, מבפנים.⁴³

הבדל עמוק זה בין דרכם ההלכתית של חכמי מצרים לדרכם של הבולטים והחשובים בחכמי אירופה אומר דרשני. מכאן ואילך אתיחס אפוא לסוגיה כללית זאת. בהסבירו את החלטת רבני מצרים לתקן הפקעת קידושין, למרות הימנעותם של גדולי הרבנים בדורות קודמים מלהתקין תקנה כזאת, מציג הרב בן שמעון את שיקוליו הגלובאליים כפוסק הלכה בתקופה המודרנית:

ואם באמת לא נשמע הפקעת הקידושין בערי ישראל דבר הרגיל והוזה בכל עת וזמן — אין זה תימא. דזה גם הוא לא נשמע בשום זמן, שהממשלות יתירו רצועה להיות האדם חפשי בדתו ואמונתו, אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה — אין איש אשר יאמר לו מה תעשה, ואין איש רשאי ליסר את העובר על דת, אפילו

41 בן שמעון, שם, דף קעח, עמוד א.

42 פריימן, עמ' שכב-שכג.

43 שם, עמ' שכ.

לעובר בפרהסיא. וזהו פרי החופש והדרור השורר בארץ. ומה יעשו דיני ישראל בעתות כאל, ומה חכם יפה?⁴⁴

הפוסק בדורות האחרונים פועל בסיטואציה חברתית ומשפטית, השונה באופן מהותי מהסיטואציה שבתוכה פעלו פוסקי ההלכה עד האמאנציפאציה. לפיכך אין מעשיהם ומחדליהם של קודמיו עשויים לשמש תמרורים חד־משמעיים לדרך ההלכתית שבה צריך ללכת הפוסק בדורותינו, ועליו להשיב על השאלה, כיצד להמשיך ביצירה היהודית בהווה חסרת התקדים, שהוא ועמו שרויים בה.

לא מוגזם לומר, שבשאלה זאת נפלגו רבני אירופה לשני מחנות. הרפורמיים גרסו: במציאות חסרת התקדים בה שרויה אירופה ובה שרויים יהודי אירופה בעידן המודרני — אין ההלכה היהודית, כפי שנתגבשה בעבר, יכולה להוות תקדים, ולא ממנה ניתן להבין כיצד ראוי לבנות חיים יהודיים מכאן ולהבא. אלא את המשך החיים היהודיים יש לעצב מתוך התייחסות להווה המודרנית הסובבת ובהתאם לה ולא בכפיפות להלכה. ואילו האורתודוקסיים גרסו: ההלכה היא היא נשמת חיי העם, ורק בהמשך החיים בהתאם להלכה — המשך קיום משמעותי לעם ישראל. לפיכך על כל היהודים להמשיך ולחיות בהתאם למה שהורונו רבותינו הפוסקים, למרות הקשיים שמערימות בפנינו תהפוכות הזמן הבוגד. אל לה להלכה להיכנע למציאות היסטורית בת־חלוף. הרפורמיים ביטלו את תקפותה של ההלכה, עקב המהפכה שחוללה המודרניזאציה; ואילו האורתודוקסיים התעלמו מעומק התמורה ההיסטורית, בגלל דבקותם בתוקף ההלכה. הצד השווה שבהם: ההסכמה, שהתייחסות בכובד־ראש לתמורה העצומה במצב היהודים אינה עולה בקנה אחד עם התייחסות בכובד־ראש להלכה.⁴⁵ נעייך עתה בעמדתו של הרב בן שמעון, ונראה מהי תשובתו לשאלה שניסח, והאם הכרעתו היא בעד ההלכה או בעד המודעות ההיסטורית. כבר ראינו, שהוא מודע לכך שהמצב החברתי־המשפטי המודרני בכל הקשור למעמד הדת בעולם הוא חסר תקדים. אף־על־פי־כן הוא לא נגרר לעמדה 'רפורמית', אלא הציע הנחיות, שכוונתן לאפשר פסיקת הלכה יהודית במצב חסר־התקדים שנוצר:

האיש החרד על דתו ואמונתו, ואוהב טהור לב לבני אומתו. עליו להשתדל בטובתם. ולשמור משמרת טהרתם. ככל אשר תמצא ידו לעשות, מבלי אחוז בחבל החומרא עד קצהו. ורק, האופן שירצה לעשות לטובת עמו יהיו מוסדותיו חזקים על פי התורה והמצוה הכתובה והמסורה שבידינו.⁴⁶

44 בן שמעון, תרע"ב, דף קיא, עמודה ב.

45 ניסוח העמדות דלעיל הינו, מפאת הצורך בתמצות, סכמאטי. אולם נראה לי שביסודו של דבר — יש מיתאם משמעותי ביותר בין הסכימה לבין ההשקפות ההיסטוריות של הצדדים. הספרות על האורתודוקסיה, הרפורמה והמאבקים ביניהם רחבה מאוד. לסיכום תמציתי ואנליטי של עמדות היסוד של המחנות הללו, ראה: שבייד; לניתוח הפולמוס ההלכתי, ראה: סמט, הלכה; להפניה לספרות נוספת, ראה הביבליוגרפיה המצורפת למאמרים של קצוברג ושל פטוחובסקי.

46 בן שמעון, שם, דף קיא, עמודה ב-ג.

לפוסק יש אחריות הן כלפי דתו ואמונתו והן כלפי בני אומתו, ואין הוא רשאי לבטל אחריות אחת כדי לקדם את השנייה. עליו להיות מודע למצוקת היהודים בסיטואציה המודרנית ולקשיים הרבים, הניצבים בפני מי שמבקש להמשיך בחיים יהודיים בחברה פתוחה; עליו להיות מודע לכך, שכל פתרון לקשיים אלה חייב לאפשר לבני העם להסתדר באופן טוב יותר במציאות שהם חיים בה. לפיכך אין בתוספת חומרות משום פתרון; הקפדה על הלכה, תוך התעלמות מהמצב הריאלי של העם, מהווה התכחשות לערך בסיסי, ממש כמו הצעת פתרון למצוקה של יהודים, המתעלם מהוראות ההלכה. מסקנתו של הרב בן שמעון היתה, שאחריותו הכפולה, לעמו ולתורתו, מחייבת אותו לחפש במקורות העשירים של התורה שבעל-פה דרכים למימוש ההלכה, העונות על הבעיות חסרות התקדים של הקיום היהודי בתקופה המודרנית. משמצא דרכים כאלו, היה מוכן לקבל על עצמו את מלוא האחריות לפסיקת הלכה למעשה בהתאם לאותה שיטה, אף שידע, כי לא כל גדולי הדורות שלפניו הסכימו לה. וכדבריו: 'אין צריך לחפש, שיהיה האופן ההוא מוסכם אליבא דכולי עלמא, עד שלא ימצא חולק, כי בזה ייגע הרבה, ואולי ימצא מעט או לא כלום'.⁴⁷

לסיכום: קבלת אחריות הלכתית לקיום היהודי בהיסטוריה הממשית אינה עולה בקנה אחד עם אבטחת הפוסק מפני כל טיעון נגדי אפשרי. אחריות זו פירושה הוא: פעולה לפי מיטב שיקול-דעתו המלומד של הפוסק, ומתוך רגישות למצב הכולל של בני-עמו בעולם הבתראמאנציפאציוני, אף בלא שפסק ההלכה יתחייב באופן דדוקטיבי מפסקים הלכתיים קודמים. גישה זאת לפסיקת הלכה בעידן המודרני היתה, כאמור, משותפת לכל הרבנים, שהנהיגו את קהילות מצרים באותן שנים, ובמיוחד לרבנים הראשיים רפאל אהרון בן שמעון (קאהיר) ואליהו חזן (אלכסנדריה) ולרב אהרון מגדל הכהן, רב עדת האשכנזים בקאהיר.⁴⁸

לעומת הגישה של רבני מצרים יש להעמיד את גישת רבני אשכנז האורתודוקסיים במאות ה-19 וה-20. בסקירה על ספרות השו"ת האירופית שלאחר האמאנציפאציה מציין אלון, כי אחד המאפיינים המרכזיים של אותה תקופה:

היא התגברותה של יראת ההוראה עד כדי הימנעות מהוראה. עצם יראת ההוראה אינה חדשה בעולמה של ההלכה... אך למן המאה התשע עשרה ואילך, ובמיוחד למן המאה הנוכחית, אנו שומעים יותר ויותר, מפי משיבים רבים וגדולים ולענינים רבים וחשובים, שהמשיב מעיד על עצמו שהוא מיראי הוראה ולכן הוא נמנע מלהשיב תשובה ברורה ומכריעה, או שדבריו נאמרו להלכה ולא למעשה; ולעתים כאשר הוא מתיר באה התוספת: 'והמחמיר תבוא עליו ברכה'. לעתים קרובות מאד אנו מוצאים שהמשיב מתנה הכרעתו בתנאי שיצטרפו לה

47 שם, שם.

48 קווים לדמותם של רבנים אלה, ראה: זוהר, תשמ"א, עמ' 177-182, 197-200.

חכמים אחרים. תופעות אלו הלכו והתגברו ושוב לא היו בבחינת יוצא מן הכלל אלא חלק ניכר ונכבד של הכלל.⁴⁹

אפשר לבחון שלוש הנמקות היפותטיות לשוני החריף, שהתברר לנו לעיל, בין רבני אשכנז לרבני מצרים. ההבדלים היו עשויים להיות: באישיות הפוסק; בסמכותו; ב'דתיות' הקהילות, שהיו נתונות למרותו.

יתברר להלן, כי אף אחת מאלטרנאטיבות אלו אין בה כדי להסביר את השוני. (א) הבדלי אישיות — ככל שידיעתנו מגעת, הבולטים ברבני אירופה בתקופה המודרנית לא היו פחות תקיפים, החלטיים או בוטחים בדרךם, משהיו רבני מצרים. (ב) הבדלי סמכות — הסבר זה, הנראה משכנע למדי במבט ראשון, אינו עומד בפני הביקורת.⁵⁰ שכן: (1) בתי-הדין היהודיים במצרים לא הוסמכו כלל לדון בעניינים פליליים או אזרחיים. (2) הם הוסמכו לדון רק בענייני המעמד האישי, אולם גם בתחום זה היתה סמכותם מוגבלת ליהודים בעלי נתינות עות'מאנית בלבד, ולפיכך לא היו כפופים כלל לסמכותם כל המהגרים מאירופה וכמעט כל העשירים והמשכילים שבעדה המקומית. (3) הסמכות המאוד מוגבלת של הרבנים במצרים, כמוסבר לעיל, אין בה כדי להסביר את תעוזתם ההלכתית, שנשתקפה בכל תחומי הפסיקה ולא רק בענייני אישות של נתינים עות'מאניים. (4) לעומת זאת, לאחר שקמה התנועה האורתודוקסית באשכנז, ובפרט לאחר שהתפצלו הקהילות החרדיות העצמאיות מן הקהילות הותיקות, היתה סמכותם של רבני האורתודוקסיה בקרב בני קהילותיהם רבה ביותר.

(ג) הבדלים ב'דתיות' הקהילות — גם הסבר זה אינו עומד בפני הביקורת,⁵¹ שכן: (1) הרמה הדתית של יהודי מצרים, עוד לפני המודרניזאציה, היתה ירודה למדי. (2) בתקופה הנדונה נסתמנה בבירור בקרב היהודים המקומיים, ובפרט המשכילים והעשירים שבהם, מגמות של חילון ושל התרופפות בהקפדה על קיום מצוות. (3) חלק הולך ורב של הקהילה הורכב ממהגרים אירופים, שהגיעו למצרים כשחלקם הגדול כבר מושפע היה ממגמות-חילון מודרניות. (4) לפיכך לא היה שום ביטחון לרבני מצרים, שבני הקהילה יצייתו להם בפסיקה תקיפה ונועזת. (5) לעומת זאת, חכמי האורתודוקסיה באירופה לא פעלו מתוך תודעה, שהם פוסקים בעבור ציבור הטרונגי, הכולל יסודות בלתי-מושמעים רבים. אדרבה, משעה שהאורתודוקסיה הגדירה עצמה כחטיבה נפרדת בתוך העולם היהודי, פסקו רבניה למען אלו המזדהים עם ה'אמת' האורתודוקסית ולא למען שאר היהודים פורקי-העול למיניהם. לפיכך הרבנים יכלו לבטוח, כי יזכו לציות מלא בקרב ציבור-היעד שלהם. ואף-על-פי-כן לא היתה

49 אלוך, עמ' 1247-1248.

50 דבריי בסוגיית הבדלי הסמכות מבוססים על הטיעון בנושא זה בחיבורי 'הלכה ומודרניזאציה', ראה: זוהר, תשמ"א, עמ' 150-153.

51 לביטוס דבריי על דתיות קהילות מצרים, ראה הפירוט: שם, עמ' 154-158.

פסיקתם גדושה תעוזה וביטחון עצמי. אלוך אומר על כך, כי תופעת יראת ההוראה 'הלכה ורבתה, ככל שגברה הנטייה להסתגרות ולהתכנסות פנימית במערכת ההלכה...⁵² מסקנתנו היא אפוא, כי לא ניתן להסביר את ההבדלים בין חכמי אשכנז ובין חכמי מצרים בדרכי הפסיקה במידת בטחונם באדיקות הדתית של בני קהילותיהם. שלוש ההיפותיזות שנבדקו נמצאו אפוא בלתי מספקות.

נראה להלן, כי הרבה מאוד הבדלים בין חכמי אשכנז לחכמי מצרים מוצאים הסבר על יסוד הבנת טיב האורתודוקסיה באותה תקופה.

בחיבורו 'הלכה ורפורמה' העלה מ"ש סמט מסקנות חשובות לגבי האסכולה האורתודוקסית האירופית.⁵³ להלן העיקריות שבהן, הרלוואנטיות לענייננו: (א) היהדות החרדית שלאחר מנדלסון, היא היהדות האורתודוקסית, אינה המשכה הישיר של החברה היהודית המסורתית שקדמה לה. היא גיבוש היסטורי חדש. (ב) עצם התארגנות האורתודוקסיה היא ריאקציה למעשי הקיצוניים שבמחדשים. משנתברר מהי מגמתם, ראו בהם הרבנים סכנה להמשך קיום המסורת היהודית הרבנית. בניסוח אחר, האורתודוקסיה האירופית לא היתה בשום פנים תגובה למודרניזאציה, אלא תגובה לדפוסים שיצקו הקבוצות הרפורמיות. (ג) הרפורמים אמנם התאמצו להצדיק את חידושיהם תוך הישענות על טיעונים הלכתיים. אך רבני האורתודוקסיה, ובראשם מנהיגם הרב משה סופר, סברו, שאין אותם טיעונים הלכתיים אלא כסות עיניים והטעיה מסוכנת. לפיכך סירבו האורתודוקסים להיגרר לפולמוס ענייני בהלכה עם המחדשים, כדי שלא יעלה על הדעת, כי חידושיהם מהווים בסיס לדיון הלכתי רציני. גם כאשר טענו האורתודוקסים טיעונים הלכתיים כנגד חידושי הרפורמה, עשו כן רק כדי לבסס פורמאליית את עמדתם השוללת עקרונית את החידושים.

לסיכום: מטרת האורתודוקסיה היתה 'להתנגד למעשי הקיצונים שבמחדשים', שנתפסו כ'סכנה להמשך קיום המסורת היהודית הרבנית'. שיטת ההתמודדות שנקטו בה היתה לשלול על הסף את סמכות המחדשים לחדש, על-ידי הבעת תפיסה המזהה את ההלכה כקובץ נצחי, ולפיכך סטאטי בעיקרון, של הוראות התנהגות. תפיסה זו באה לידי ביטוי ממצה בסיסמה 'החדש אסור מן התורה'. עד כאן סיכום מימצאיו העיקריים של סמט.

ניתוח הגלום במימצאים אלו מאפשר להסביר בכירור את שורש 'יראת ההוראה', שנתגלתה בקרב בעלי-ההלכה באירופה, החל מהמאה ה-19. שכן, הטענה העקרונית של 'החדש אסור מן התורה', כשם שהיא משמיטה את הקרקע מתחת כרעי החידושים המסוכנים, כך היא שומטת את היסודות מתחת כל חידוש שהוא. על כן 'יראת הוראה' — במובן חשש מפני קבלת אחריות להחלטה הלכתית, שלא היתה מוסכמת בתקופה הטרומ מודרנית, ובמיוחד אם עלולה להחלטה להתפרש כ'קולא' — הינה תוצאה

52 אלוך, עמ' 1248.

53 ראה: סמט, הלכה; סיכום תמציתי של מימצאיו, ראה סמט, תגובת.

כמעט הכרחית מההשקפה שגיבשה האורתודוקסיה כדי להילחם ברפורמה. בניסוח אחר: האורתודוקסיה היתה תגובה על הרפורמה ולא תגובה על המודרניזאציה. אך אופן התגובה שלה על הרפורמה מנע ממנהיגיה את היכולת לעצב תגובה הלכתית רצינית ויצירתית על המודרניזאציה.

ה. מודרניזאציה ויסודות רעיוניים במשנתם של רבני מצרים

נשוב עתה לעיון בדרכי הפסיקה של רבני מצרים. נראה שהשוני בינם ובין רבני אירופה ניתן עתה ליהסבר, כדלהלן: (א) בקרב יהדות מצרים לא נוצרה תנועה רפורמית.⁵⁴ (ב) ממילא לא קמה לעומתה ריאקציה אורתודוקסית. (ג) לפיכך לא גרסו רבני מצרים, כי 'החדש אסור מן התורה' ולא סברו שהם מנועים מלפסוק פסיקות הלכתיות, כמתחייב ממצב עדתם בזמנם. (ד) אדרבה, נוכח התנאים החדשים והתמורות המודרניות, שהשפעתם ניכרה במצרים בהקשר למודרניזאציה, חשו הרבנים בתוכה, כי אחריותם כפוסקים וכמנהיגים רוחניים-דתיים מחייבת אותם להיענות לאתגרי התקופה תוך ניצול מלוא הפוטנציאל הקיים בהלכה. (ה) במילים אחרות: חכמי מצרים הגיבו למודרניזאציה ולא לרפורמה. (ו) לפיכך, שלא כבאירופה, שבה 'ההלכה קפאה בדפוסיה הטרומודרניים... אין כמעט דיונים ברב הבעיות שנתחדשו... החידושים נוספים רק בכיוון אחד — החמרה',⁵⁵ הרי במצרים המשיכה ההלכה להתקיים ולהגיב לפי כלליה האימאננטיים. במצרים גם היה טיפול ניכר בבעיות הלכתיות שנתחדשו, והחידושים משקפים, לעיתים לא-רחוקות, את הערך ההלכתי הקלאסי של 'כחא דהיתרא עדיף'.⁵⁶

הסבר נוסף, העשוי לסייע בהבנת ההבדלים שהזכרנו לעיל, בין רבני אירופה לרבני מצרים, טמון בשוני שבין אירופה ובין מצרים בקצב תהליכי המודרניזאציה. להלן נעייין בהסבר זה.

תהליך המודרניזאציה באירופה בכללה היה הדרגתי, ממושך ומפותל. היה קשה מאוד לבן-אירופה להצביע על אירוע מסוים במאות ה-17 וה-18 כעל המעבר ל'עולם' חדש. האירוע אשר זיעזע את אירופה כולה והעלה לתודעה את ממדי התמורה היה המהפכה הצרפתית. אולם בהרבה מובנים היתה המהפכה שיא של תהליכים, שרישומם ניכר באירופה המערבית והמרכזית זמן רב קודם שנת 1789. על-כן מסתבר, כי גם רבני אירופה ומנהיגי קהילותיה במאות ה-17 וה-18 לא יכלו להגיע למסקנה, שהם

54 לא כאן המקום להרחיב בשאלה, מדוע לא קמה תנועת רפורמה במצרים. מכל מקום נראה שזו יכלה לקום רק על רקע התפתחויות תרבותיות ואידיאולוגיות, כגון אלו שאירעו באירופה במאות ה-18 וה-19. ואילו למצרים, ולמזרח התיכון בכלל, הגיעה המודרניזאציה קודם כל בהיבטיה הטכנולוגיים-אינסטרומנטאליים והמוסדיים, ורק הרבה יותר מאוחר בהיבטיה האידיאולוגיים. סמט, תגובת.

55 על השיקול 'כחא דהיתרא עדיף' בפסיקה ה'ספרדית' המודרנית, ראה: יוסף, עמ' 97 ואילך.

וקהילותיהם שרויים בתוככי תמורה היסטורית עצומה, המשנה באופן מהותי את מעמדם. 'היה אפוא היגיון מסוים באופן תגובת הרבנים באירופה להיגררות בני-קהילותיהם אחר דפוסי ההתנהגות של העולם הנוכרי: הם ראו בתופעה זאת התרחבות זמנית של אלמנט ה'שוליים' בחברה היהודית וקיוו, כי הפגנת תקיפות מצידם תחזיר את הסוטים למוטב, ועל-כל-פנים תחזיר את ה'שוליים' לממדיהם הישנים, ה'נסבלים'.⁵⁷ אולם בראשית המאה ה-19 כבר צריך היה להיות ברור, בעקבות המהפכה הצרפתית וספיחיה ובעקבות האמנציפאציה, עד כמה עמוקה ומהותית התמורה במצבם של יהודי אירופה. מן הראוי היה, שבעלי-ההלכה יכירו בתמורה, ירהרו במשמעויותיה ובהשלכותיה ויגבשו תגובה הלכתית הנענית לאתגרי המודרניזאציה. עליהם היה לפלס נתיבים לעיצוב קיום יהודי על-פי ההלכה בקרב עולם פתוח ופלוראליסטי, שבו אין לשום מוסד דתי כוח כפייה או אוטונומיה משפטית. אולם מראשית המאה ה-19 כבר הלכה והתגבשה האסכולה האורתודוקסית, אשר מכוח ההיגיון הפנימי שבעמדותיה הבסיסיות היתה מנועה, כאמור, הן מהתייחסות למשמעויות החריפות של המודרניזאציה מבחינת החברה היהודית המסורתית והן מתגובה הלכתית פורה למציאות החדשה הזאת.⁵⁸

שונה מאוד היה קצב המודרניזאציה במצרים. המפגש של יהודיה ורבניה עם העולם האירופי המודרני היה עם ביטוי הכתר-אמנציפאציוני של המחצית השנייה של המאה ה-19. התמורה מהשלטון המוסלמי וסדריו הישנים למציאות המודרנית היתה מהירה וחריפה, וכמעט 'בן-לילה' מצאו יהודי מצרים את עצמם חיים תחת משטר בריטי במהותו, שהנחות-היסוד שלו וסדריו הבסיסיים היו שונים בתכלית מאלו

57 על נטיית חכמי אשכנז בראשית העת החדשה להעדיף פתרונות משמעתיים-כפיתיים על-פני פתרונות הלכתיים, בהתמודדות עם חריגות מן ההתנהגות החברתית-דתית שהיתה שגורה עד אז, וזאת על-פי סיכום מימצאיו של שוחט, ובניגוד למה שאפיין את חכמי מצרים, ראה: זוהר, תשמ"א, עמ' 121-122. בספרו 'עם חילופי תקופות' אין שוחט מקדיש מקום לשאלה, כיצד תפסו הרבנים והפרנסים את מהות התמורות ביהדות אשכנז. אולם מכלל תגובותיהם שהוא מביא ניכר, שהם לא ראו את עצמם כחיים בעת 'חילופי תקופות'. ואמנם מדברי שוחט ניתן למצוא אישוש כללי לדברים שכתבתי, כשהוא קובע: 'ר' יעקב עמדין היה אולי היחיד, שראה את חומר המצב בכללותו בהירות, עוד לפני "תקופת מגדלסון" ולפני "מלחמת הקמיעות", והוא חרד לבאות. הנסיון ההיסטורי חידד את ראייתו, והוא חשש מפני אסון חדש, מעין זה שהיה בספרד, שלפי השקפתו... היה תוצאה של... הספקנות ותוצאותיה ברת ובמוסר'. ראה: שוחט, עמ' 246.

58 ביטוי מובהק לגישת האורתודוקסיה בהתייחסותה לתמורות העת החדשה אפשר למצוא בדברי החתם סופר, המנמק מדוע אין ראוי לתקן 'הפקעת קידושין' כדי להתמודד עם הבעיות, שנוצרו עקב הנהגת נישואין אורחיים בטריסט. הוא מציין עד כמה אין 'הפקעת קידושין' מוסכמת אליבא דכל הפוסקים ועל-כן עד כמה קשה להתיר תקנה כזאת; ומאידך, הרי עניין הנישואין האורחיים אינו אלא 'גזירת המלכות דלא שכיחי... [נ]דעבידא דבטל'א'. היינו, זו גחמה מלכותית זמנית, ועל-כן אינה ראויה לתגובה הלכתית משמעותית. ראה: סופר, סימן ק"ט; ראה גם דברי פריימן, המשווה את ראייתו ההיסטורית (הלקיה) של החת"ס לגישת 'החכמים הספרדיים, ובראשם החיד"א, שראו את הנולד, את הסכנה החמורה הנשקפת לכל בנין האישות בישראל, והסכימו להנהיג (בטריסט) תקנה כללית למיגדר מילתא ולקיום הדת, להפקיד ולהפקיע כל קידושין שיינתנו שלא כחוק הממשלתי' — פריימן עמ' שיט.

של המשטר הישן. לפיכך היה קל יחסית לרכני מצרים להבחין, שאין התמורה מתמצית בהתרופפות שולית במבנה חברתי ישן אלא במצב חדש, הדורש תגובה הלכתית מתאימה. ואכן מדיניות הפסיקה שלהם יצאה מהנחות מתאימות, כגון: 'אין העת והזמן מוכשר להוסיף איסורים חדשים, שלא שערום ראשונים';⁵⁹ וכגון ההצהרה, שמצבם המשפטי-חברתי של יהודי מצרים הוא חסר תקדים ('דבר זה לא נשמע בשום זמן, שהממשלות יתירו הרצועה להיות האדם חפשי בדתו ובאמונתו...'). ועוד: כיוון שלא נלכדו בריאקציה אנטי-רפורמיסטית, נוסח 'החדש אסור מן התורה', יכלו רבני מצרים לנצל מיגוון של מנגנוני תמורה בעלי לגיטימציה הלכתית מלאה, כדי להגיב לאתגרים של המודרניזציה. הם אף יכלו לאבחן ולנצל יסודות במערך הטכנולוגי-מדיני-חברתי המודרני, שהיו עשויים לסייע לחיזוק החיים היהודיים בעידן של תמורות.⁶⁰

הדברים על יסודות השוני שבין חכמי אשכנז האורתודוקסיים ובין חכמי מצרים בדרכם ההלכתית מחייבים השלמה. להסבר, מדוע לא אימצו חכמי מצרים עמדות אורתודוקסיות, יש לצרף הסבר, מדוע נכונים היו לחרוג מתקדימים תקפים במשך דורות רבים ולקבוע פסקים אחרים, המגשימים לדעתם באופן טוב יותר את ערכי התורה, במציאות החדשה המתהווה. במילים אחרות: חכמי מצרים ראו עצמם ממשיכים אורגאניים של היהדות הרבנית ההלכתית, הגם שבמקרים רבים סברו שעליהם לשנות מפסקי-ההלכה שנקבעו בעבר. משנתם ההלכתית מתבססת אפוא על תפיסתי-יסוד, שלפיה נאמנות גמורה לתורה ולהלכה מתיישבת היטב — ואולי אף כרוכה — עם מדיניות של שינוי משמעותי של הלכות ספציפיות רבות, שנוסחו בעבר. כיצד ניתן, במסגרת המסורת היהודית, להצדיק תפיסה כזאת? כיצד עשויה תפיסה כזאת לעלות בקנה אחד עם התפיסה המסורתית, שנוסחה בעיקר-אמונה בידי הרמב"ם, כי התורה שניתנה למשה נצחית היא? ועוד: גם אם ניתן לתרץ בדיעבד שינויים, שכבר אירעו בהלכות אלו או אחרות, מהו הבסיס הרעיוני המביא איש-הלכה יהודי לדגול בשינוי הלכות ולראות בכך חובה דתית?

מכיוון שלא היו שרויים בפולמוס פנים-יהודי, כמעט לא נזקקו חכמי מצרים לניסוח פרוגראמאטי-עקרוני של השקפתם ההלכתית. עם זאת, נראה שניתן להצביע על קטע אחד, המבטא באופן מפורש ומנוסח היטב את התפיסה לגבי מהות ההלכה והפסיקה, כפי שהיא משוקפת במובלע ביצירה ההלכתית של חכמי מצרים. כוונתי לקביעתו של רבי אליהו חזן, כי התורה האלוהית היא נצחית. וכדבריו:

לא איש אל, המשתנה בדעתו לרוח הזמן, כי יתנחם להפר חוקים ומשפטים צדיקים. וגם תורתו הנפלאה הראנו לדעת, כי היא נצחית לעד ולעולמי עולמים:

59 חזן, תרס"ג, דף נט.

60 על הסיכוי שהטכנולוגיה תסייע בקידום פתרונות לבעיות הלכתיות, שהיו בלתי פתירות בעבר, ראה: זוהר, תשמ"א, עמ' 55-56; על תרומת שוויון הדתות, שהונהג רשמית במצרים, לחיזוק מעמד בית-הכנסת, ראה: שם, עמ' 122-123.

כי בכל דור ודור אומות שלמות באו ואבדו נירם, תורות וחוקים רבים כלבוש נחלפו וכעשן נמלחו, ותורת אלהים חיים לעולם עומדת, וזכרה לא ימוש מזרע מקבליה, לא נפל ולא ייפול דבר מכל דברו הטוב אשר דבר ביד משה עבדו ביום הקהל.⁶¹

אולם מוסיף רא"ח, כי דווקא בשל נצחיותה של התורה האלוהית, אין אופן הגשמתה הנכון נצחי. אלא הדרך הנכונה להגשמת התורה כחיי האדם תלויה בטיב ההקשרים החברתיים-היסטוריים-אנושיים, וממילא חייבת היא להשתנות יחד עימם. וכדבריו:

... ובהיות התורה הקדושה ניתנה לבני אדם גשמיים ועלולים לכל תמורה, בהתחלפות העתים והזמנים, המושלים והגזרות, הטבעיים והמזגים, המדינות והאקלימים — על כן כל דברי התורה באו סתומים בחכמה נפלאה ומקבלים כל פירוש אמיתי בכל עת ובכל זמן. והאל הקדוש נקדש בצדקה וקדשנו במצוותיו לשמוע אל השופט, כאשר יגזור אומר כל פרנס ושופט לפי הדור והדרור. ובקום אחריו דור חדש ושופטיו, כאשר יראו כי אין רוב הצבור יכולים לעמוד בגזרה ההיא — ניתנה רשות בידו להוסיף ולגרוע, להרוס ולנתוך, לבטל ולקיים, כאשר יעלה על רוחו ביראת ה' על פניו כל היום. אכן, תורה אמת, הכתובה באצבע אלוהים חרות על הלוחות — לא תשתנה ולא תתחדש עולם ועד...⁶²

גדולת האל מתגלית אפוא בכך, שהוא הטביע בתורתו הנצחית את היכולת להתייחס לא רק אל ה'מצב האנושי' בכלל, אלא אל הסיטואציה ההיסטורית הממשית של בני ישראל בכל דור, בכל ארץ, בכל משטר וחברה. חכמי ישראל הם המופקדים על יישום התורה הנצחית בנסיבות המשתנות והם המנסחים, בעקבות ניתוח המצב ההיסטורי הקונקרטי של העם, את הדרישות המעשיות של ההלכה מן האדם היהודי במציאות הספציפית הנתונה. תמורות בדרישות ההלכה בזיקה לתמורות בתנאים ההיסטוריים הן הן הכיטוי העמוק לנצחיות התורה ולהיותה 'תורת אמת הכתובה באצבע אלוהים'. התפיסה הדתית המנוסחת בדברי רבי אליהו חזן שהובאו לעיל היא בעלת משמעויות והשלכות רבות, המצריכות דיון נפרד.⁶³ מכל מקום ברור, שלפנינו תפיסה בדבר התורה וההלכה ובדבר היחס בין האלוהי והאנושי שבדת ישראל, המהווה אלטרנאטיבה מרשימה לתפיסה, שנתגבשה בקרב בעלי-ההלכה האורתודוקסיים

61 חזן, תרל"ג, עמ' 57.

62 שם, שם.

63 מתפיסה דתית כגון זו משתמעת, בין השאר, שלילת האפשרות של הלכה כמערכת אידיאלית-פריורית, עם כל הנובע מכך לגבי התלות ההכרחית (לוגית ומושגית) של ההלכה במושגים ובשפה של החברה שהיא מיועדת לה. וראה: זוהר, תשד"מ.

באירופה. העולם ההלכתי היהודי של העת החדשה מתגלה אפוא כפלוראליסטי⁶⁴ וככולל הבנות שונות – וחלוקות ביניהן – של הדרך הנכונה להמשכת רצף ההלכה בעולם המודרני.

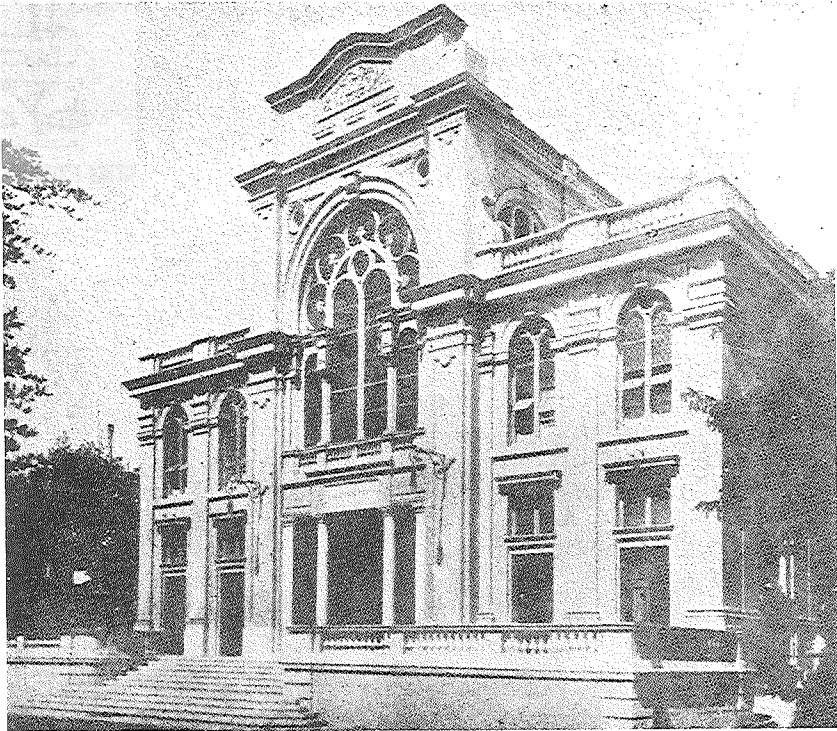
משנתם של חכמי מצרים ודרכם בפסיקת הלכה מצביעות אפוא על הצורך בבדיקה מעמיקה של ההלכה היהודית המודרנית בכללה, לשם חשיפת מיגוון הגישות והתפיסות הגלומות בה. יתר-על-כן, העיון ביצירתם ההלכתית של חכמי מצרים מצביע על העושר הטמון במורשת האינטלקטואלית-דתית של חכמי המסורת הספרדית – מזרחית בעת החדשה, מסורת שלא נחקרה כמעט, והוא עשוי לתרום לחיוניות ולפלוראליזם של תרבות עם ישראל כולו.

הכניות ביבליוגרפיות

אלון	מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ג.
בן שמעון, תרס"ח	הרב רפאל אהרון בן שמעון, נהר מצרים, נא אמן תרס"ח.
בן שמעון, תרע"ב	הרב רפאל אהרון בן שמעון, ומצור דב"ש, ירושלים תרע"ב.
בר	G. Baer, "Social Change in Egypt 1800-1914", in: P.M.Holt (ed.), <i>Political & Social Change in Modern Egypt</i> , London 1968, pp. 135-161.
גיב	הא"ר גיב, זרמים חדשים באסלאם, תל אביב תשל"ו.
דישון	דוד דישון, תרבות המחלוקת בישראל, תל-אביב (שוקן) תשמ"ג (כדפוס).
וייסבלום	הרב חיים נפתלי וייסבלום, תולדות המתבר (הרב א"מ הכהן) בתוך: הרב א"מ הכהן, יד רא"מ, תל אביב תש"ך.
זוהר, תשמ"א	צבי זוהר, הלכה ומודרניזציה – דרכי היענות רבני מצרים לאתגרי המודרניזציה, 1922-1882, ירושלים תשמ"א.
זוהר, תשד"מ	צבי זוהר, 'על היחס שבין שפת ההלכה לבין השפה הטבעית', בתוך: ספר היוכל לכבוד הרב י"ד הלוי סולובמציץ, ירושלים תשד"מ (כדפוס).
חזן, תרל"ד	הרב אליהו חזן, ספר זכרון ירושלים, ליוורנו תרל"ד.
חזן, תרל"ט	הרב אליהו חזן, תעלומות לב, חלק א, ליוורנו תרל"ט.
חזן, תרנ"ג	הרב אליהו חזן, תעלומות לב, כרך ב, ליוורנו תרנ"ג.
חזן, תרס"ג	הרב אליהו חזן, תעלומות לב, כרך ג, ליוורנו תרס"ג.
טאראגאן	בן-ציון טאראגאן, לקורות הקהילה היהודית באלכסנדריה בארבעים השנים האחרונות, תרס"ו-תש"ו, אלכסנדריה תש"ז.
יוסף	הרב עובדיה יוסף, 'משנתו של יש"א ברכה', בתוך: שבט ועם, סדרה שניה, א (7), ירושלים תשל"א, עמ' 95-105.
כהן	חיים ר' כהן, היהודים בארצות המזרח התיכון בימינו, ירושלים ותל-אביב 1972.
לואיס	ברנרד לואיס, המזרח התיכון והמערב, תל אביב 1970.
לנדאו	יעקב מ' לנדאו, היהודים במצרים במאה הי"ט, ירושלים תשכ"ז.

64 כלומר, אין האורתודוקסיה האירופית, למרות טענותיה בנדון, הקבוצה היחידה היכולה לטעון להמשך לגיטימי של המסורת ההלכתית. ואף זו: הדברים כאן מכוונים לפלוראליזם דה-פקטו בהלכה היהודית המודרנית. באשר לפלוראליזם בהלכה דה-יורה, כלומר להתייחסות העקרונת-רעיונית של ההלכה הקלאסית לפלוראליזם בהלכה, ראה: דישון.

Philippe Nonet and Philip Selznick, <i>Law and Society in Transition</i> , New York 1978.	נונט וסלזניק
יהודה ניני, ממזרח ומים, תל אביב תש"ם.	ניני
הרב משה סופר, שאלות ותשובות חלק אבן העזר (ג) פרעסבורג תרי"ח.	סופר
משה סמט, 'הלכה ורפורמה', חיבור לשם קבלת תואר דוקטור של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשכ"ט.	סמט, הלכה
משה סמט, 'תגובת ההלכה על המודרניזציה', דעות, לו (חורף תשכ"ט), עמ' 26-30.	סמט, תגובת
Nadav Safran, <i>Egypt in Search of Political Community</i> , Cambridge, Mass 1961.	ספרן
J.J. Petuchowski, 'Reform Judaism' in <i>Encyclopedia Judaica</i> , 14, p. 23ff.	פטוצ'ובסקי
אברהם חיים פריימן, סדר קידושין ונישואין, ירושלים תש"ה.	פריימן
N. Katzburg, 'Orthodoxy' in <i>Encyclopedia Judaica</i> , XII, p. 1486ff.	קצבורג
אליעזר שביד, 'הזרמים ביהדות זמננו', סקירה חודשית, 9 (ספטמבר 1979), עמ' 3-14.	שביד
עזריאל שוחט, עם חילופי תקופות, ירושלים תשכ"א.	שוחט



חזית בית הכנסת אליהו הנביא