

משנתו ההלכתית של הרב צבי הירש קלישר

אסף ידידיה

א. מבוא

הרב צבי הירש קלישר (1795–1874)¹ נודע בהגותו ופעילותו הפרוטו-לאומית, ברבע השלישי של המאה התשע-עשרה. עקב כך נשמר לו מקום של כבוד בהיסטוריוגרפיה ובזיכרון הציוניים, לצד משה הס והרב יהודה אלקלעי, כאחד משלושת "מבשרי הציונות" המרכזיים. עם זאת, הקריירה הרבנית הארוכה שלו, שנמשכה קרוב לחמישים שנה, ובמסגרתה שימש כריין ומורה הוראה בקהילת טורון (בגרמנית Thorn, בפולנית Toruń) שבפומרניה (בגרמנית Pommern, בפולנית Pomorze), טרם נחקרה כראוי. אומנם נכתבו כמה מאמרים העוסקים בכתיבתו הפילוסופית והפובליציסטית וביחסו ליהדות הליברלית,² אך כתיבתו ההלכתית לא נחקרה. במאמר זה ברצוני לבדוק את מאפייני כתיבתו ההלכתית של הרב קלישר, על רקע הכתיבה ההלכתית של זמנו ומקומו – יהדות מרכז אירופה ברבע השני והשלישי של המאה התשע-עשרה, ולברר אם ישנה זיקה בינה לבין משנתו הפרוטו-לאומית.

בחקר תולדות ההלכה מתייחד מקום לתקופה משלהי המאה השמונה-עשרה ועד לאמצע המאה התשע-עשרה, שבה נפגשה החברה המסורתית עם המודרניזציה האירופאית, תנועת ההשכלה היהודית ולאחריה תנועת הרפורמה ביהדות, ובעקבות כך הפכה לחברה אורתודוקסית, בעלת מאפיינים חדשים ושונים מאשר בעבר, שהינה תופעה מודרנית.

- 1 עליו ראו 'עת לחננה': הרב צבי הירש קלישר וההתעוררות לציון (אסף ידידיה עורך, 2015) (להלן: **עת לחננה**). JODY MYERS, SEEKING ZION – MODERNITY AND MESSIANIC ACTIVISM IN THE WRITINGS OF TSEVI HIRSCH KALISCHER (2003).
- 2 מאירס, שם, בעמ' 105–141; אסף ידידיה "יחסו של הרב צבי הירש קלישר לאסכולת ברסלאו – דגם אורתודוקסי ייחודי" **ציון** עה 51 (תש"ע); אליעזר באומגרטן "הרב קלישר: דת, קבלה ופילוסופיה" **עת לחננה** 130; Jody Myers, *The Yoke of Fashion, in JUDAISM AND EDUCATION: ESSAYS IN HONOR OF WALTER I. ACKERMAN*, 171 (Haim Marantz ed., 1998).

יעקב כ"ץ ומשה סמט, חלוצי המחקר על אודות התגבשות האורתודוקסיה היהודית במרכז אירופה בעת הזאת, הצביעו על מאפייני הזרם המתגבש, כתגובה לצמיחת ההשכלה והרפורמה, כמו הנטייה להתברל ולהקים קהילות נפרדות כשידם על התחתונה. מבחינת הפסיקה ההלכתית האורתודוקסית, בהלכות אחדות שעמדו במרכז הפולמוס שבין אנשי המסורת למשכילים והרפורמים – גילוח בחול המועד, הלנת מתים, גוי של שבת, שפת התפילה ונוסחה ויום טוב שני של גלויות – הם הסיקו על נטייתה של האורתודוקסיה להחמיר מבחינה הלכתית, כדי לבצר את המסורת ההלכתית מפני המבקשים לפרוץ את גדריה.³

התזה של כ"ץ וסמט קנתה לה שביתה במחקר ההיסטורי המודרני, אם כי ברבות השנים קמו מערערים על היבטים שונים שלה.

מרדכי ברויאר הצביע על כך שבשליש האחרון של המאה התשע-עשרה התפתחה בקרב האורתודוקסיה הגרמנית דווקא מגמה הפוכה של נטייה להקלה הלכתית, מתוך ההבנה שהחמרה הלכתית דווקא יכולה להוביל אנשים אל מחוץ לתחומי האורתודוקסיה, מכיוון שבניגוד לעידן האוטונומיה הקהילתית בתקופה שקדמה לאמנציפציה, בתקופת האמנציפציה לכל אחד נתונה רשות מוחלטת לבחור את דרכו הדתית.⁴

בספרו *Exclusion and Hierarchy* תיאר אדם פרויגר את תגובת האורתודוקסיה לשינוי היסודי ביותר שעבר על היהדות – הירידה ההדרגתית של קיום אורח חיים הלכתי כסממן המובהק לזהות היהודית. פרויגר העלה את התזה בדבר הגישה ההיררכית לזהות היהודית, שפיתחה האורתודוקסיה בגרמניה במאה התשע-עשרה. בניגוד לקבוצות מובלעות הנוטות לכיוון אקסקלוסיבי והמעמידות דרישות נוקשות לחבריהן, חברה היררכית פתוחה לפני מרחב גדול יותר של חברים, אך היא מתרכזת בהבדלים הפנימיים בין אלו הנחשבים לבעלי דרגה עליונה בחברה לבין אלו המדורגים בדרגות הנמוכות בה. תפיסה זו לא דרשה את שלילת זהותם היהודית של יחידים שבזמנים עברו היו נחשבים לסוטים

3 יעקב כ"ץ ההלכה במצור: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה (1992); יעקב כ"ץ הקרע שלא נתאחה – פרישת האורתודוקסים מכלל הקהילות בהונגריה ובגרמניה (1995); משה סמט החדש אסור מן התורה – פרקים בתולדות האורתודוקסיה (2005); משה סמט "האורתודוקסיה" כיוונים 36 99 (תשמ"ז). בני בראון הצביע על שורשים קדומים של הנטייה ההלכתית להחמיר ועל המורכבות והגיוון של מגמת החמרה ההלכתית של כמה פוסקים אורתודוקסים בולטים. ראו בנימין בראון "החמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה – החת"ם סופר; ר' צבי אלימלך מדינוב; ר' יוסף-יוזף הורוויץ מנובהרדוק; הגרי"ז סולובייצ'יק מבריסק; החזון איש" דיני ישראל כ-כא 123 (תשס"א).

4 מרדכי ברויאר עדה ודיוקנה: אורתודוקסיה יהודית ברייך הגרמני 1871-1918; היסטוריה חברתית של מיעוט דתי 219-221 (1990).

שחצו את הקו הקיצוני של הקולקטיב היהודי, אך בד בבד היא השקיעה מאמצים רבים כדי לחזק את מעמדם הרם של האורתודוקסים בתוך החברה היהודית.⁵

במחקרו של מעוז כהנא, מהעשור האחרון, העוסק בכתיבתם ההלכתית הענפה של הרב יחזקאל לנדאו מפראג (הנודע ביהודה) והרב משה סופר מפרשבורג (החת"ס סופר), הוא ערער על הזיהוי של כ"ץ וסמט בין קדם מודרני מסורתי – מקל ומודרני אורתודוקסי – מחמיר, והעמיד את מאפייני הפסיקה ההלכתית על צירים נוספים: טיהור ההלכה מתוספות מאוחרות חוץ הלכתיות אל מול דבקות במסורת המגובשת, זהות כלל אשכנזית אל מול זהות קהילתית פרטיקולרית ועוד כהנה וכהנה.⁶

לכסוף, במחקרו של אליעזר שריאל על תולדות ההלכה כחבל פוזן במחצית הראשונה של המאה התשע-עשרה, האזור בו נולד והתבגר הרב קלישר, הוא ברק את הפסיקה ההלכתית בשתי סוגיות ספציפיות – קביעת זמן בין השמשות וקביעת האשה כנידה, לנוכח התמורות בתמונת העולם המדעית האסטרונומית והרפואית של אותה תקופה. הוא הסיק שבמרחב גיאוגרפי זה לא חלה כל תמורה בתקופה המדוברת, למרות המפגש החזיתי עם המודרנה.⁷

הלכך, גם מאמר זה לא יתמקד בציר חומרא-קולא אלא בסוגיות מרכזיות שהעסיקו את השיח ההלכתי באותה תקופה: היחס ללא יהודים במצוות שבין אדם לחברו והיחס לעוברי עבירות דתיות, ובגישות הלכתיות אחרות שאפיינו את פסיקתו של הרב קלישר: התחשבות בדעת הציבור בפסיקה ההלכתית ולימוד הלכות מן המקרא. לכסוף אדון בשאלות הלכתיות הקשורות למשנתו הפרוטו-לאומית של הרב קלישר, שהעסיקו בעיקר אותו, ובזיקה בין משנתו ההלכתית הכוללת למשנתו הפרוטו-לאומית.

ב. בין למדנות פולנית לרבנות גרמנית

הרב צבי הירש קלישר נולד בליסה (בגרמנית Lissa, בפולנית Leszno) שבחבל פוזן (בגרמנית Posen, בפולנית Poznań) בשנת 1795. לאחר מעבר החבל לפרוסיה בשנת 1793, בעקבות החלוקה השנייה של ממלכת פולין, הוציא פרידריך וילהלם השני "תקנון כללי ליהודי המחוזות החדשים" (1797), ששילב הגבלות חמורות עם כוונה לתיקון אזרחי של היהודים ברוח ההשכלה. יהודים שחפצו לגור במקומות אלה

5 ADAM FERZIGER, EXCLUSION AND HIERARCHY: ORTHODOXY, NONOBSERVANCE, AND THE EMERGENCE OF MODERN JEWISH IDENTITY (2005).

6 מעוז כהנא מהנודע ביהודה לחתם סופר: הלכה והגות לנוכח אתגרי הזמן (2015).

7 אליעזר שריאל מסורת בזמן משבר: תולדות ההלכה באזור פוזן במחצית הראשונה של המאה הי"ט כמקרה מבחן לזיקה שבין תהליך המודרניזציה לבין התגבשות ההלכה (עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים – הפקולטה למדעי הרוח, 2010).

עדיין נדרשו להציג מכתבי הגנה ולשלם מיסים רבים, אך הם הורשו לעסוק נוסף על מסחר גם במלאכות, בחקלאות ובתחבורה, וכן כשכירים. יהודי פוזן נחשבו מתקדמים בהתפתחותם המודרנית ביחס ליהודי מזרח אירופה ומפגרים בהתפתחותם המודרנית ביחס לשאר יהודי פרוסיה ועל כן לא הוחל עליהם צו האמנציפציה של פרוסיה (1812). תקנה זמנית מיוחדת לתיקון יהודי פוזן (1833) חילקה אותם לשתי קבוצות של נתינים ולא-נתינים, בהתאם לכשירותם בתחום הכלכלי והחינוכי. אלה שעמדו בדרישות ההתאזרחות: התנהגות למופת, שימוש בגרמנית בעניינים ציבוריים, קבלת שם משפחה רשמי ומצב כלכלי טוב, ואלה שלא עמדו בדרישות הללו.⁸ פוזן המשיכה לשמור על ההבחנה בין שתי הקבוצות גם אחרי החוק הפרוסי מ-23 ביולי 1847, שהרחיב את החקיקה הפרוסית הנוגעת לזכויות היהודים למקומות רבים נוספים.⁹ בראשית המאה התשע-עשרה היו יהודי פוזן כ-5.5% מהאוכלוסייה הכללית וכ-20% מכלל האוכלוסייה העירונית, הרבה מעבר לשיעור היהודים בשאר חלקי פרוסיה ובשאר המדינות הגרמניות. עד אמצע המאה לא הצליחה הרפורמה לחדור לקהילות החבל באותה עוצמה כמו בשאר חלקי פרוסיה, וברוב הקהילות הייתה יד השמרנים על העליונה והדבר ניכר גם בזוהת הרבנים, שעל פי רוב נמנו עם האורתודוקסיה. עם זאת, יהודי פוזן כבר החלו לעבור תהליך אקולטורציה, שאומנם לא הרביק את התהליך שעברו יהודי פרוסיה, אך הרחיק אותם מיהדות פולין, שהייתה כחצי יובל קודם לכן כור מחצבתם. הישיבות בחבל זה, שברבע הראשון של המאה התשע-עשרה – הזמן שבו רכש הרב קלישר את השכלתו התורנית – נהנו מתקופת פריחה, החלו לדעוך, ולקראת אמצע המאה נסגרו. מציאות זאת השפיעה כמובן על לימוד התורה ועל רמת תלמידי החכמים באזור.¹⁰

בצעירותו למד הרב קלישר אצל שניים מחשובי הרבנים בדורו: הרב יעקב לורברבוים (1770–1832) מליסה והרב עקיבא איגר (1761–1837) מפוזן. שניהם נודעו כגדולי הלמדנים בדורם וכמתנגדים חריפים לרפורמה. בשנת 1818, לאחר תום לימודיו בישיבת הרב איגר, סיים הרב קלישר לכתוב את חידושו והגהותיו על משניות נשים ונזיקין (נדפסו במשניות וילנא תרס"ח). לאחר שנשא לאישה את מרת גיטל לבית כהן מנישאבה (Nieszawa), בשנת 1819, עבר להתגורר במקום. נישאבה עברה ארבע שנים קודם לכן מפרוסיה לפולין הרוסית והייתה סמוכה לגבול הצפוני של פרוסיה. בתחילת 1823 גורש הרב קלישר מנישאבה, מאחר שהיה נתין פרוסי ולא רוסי ולא היה

8 מיכאל מאיר תולדות יהודי גרמניה בעת החדשה כרך ב 49-50 (2000).

9 שם, בעמ' 54.

10 אליעזר שריאל "האדם תבנית נוף מולדתו": הגותו של הרב צבי הירש קלישר על רקע ההיסטוריה של החברה היהודית באזור פוזן במחצית הראשונה של המאה התשע עשרה" עת לחננה (לעיל ה"ש 1) בעמ' 36.

לו אישור ישיבה במקום.¹¹ עקב כך הוא עבר עם משפחתו לטורון שבפומרניה, שהייתה אף היא סמוכה לגבול הצפוני של פרוסיה עם פולין הרוסית, אך מהצד הפרוסי. הוריו של הרב קלישר עברו להתגורר בטורון שנים אחדות לפני כן, והוא עוד הספיק להתגורר בה תקופה קצרה ערב חתונתו ומייד אחריה. בניגוד לליסה ופוזן, בטורון היתה קהילה יהודית חדשה וקטנה, ללא מסורת רבנית מפוארת, ללא ישיבה מקומית ואפילו ללא בניין קבע של בית כנסת. ערב הגעתו של הרב קלישר לעיר התגוררו בה שלוש מאות יהודים מתוך אוכלוסייה של שבעת אלפים איש.¹² היה קשה ליהודי שבא מן החוץ לקבל אישור להתגורר בעיר. במכתב הבקשה לעיריית טורון לקבלת אישור התיישבות בעיר התחייב הרב קלישר לא לעסוק במסחר והצהיר על רכוש נאה שקיבל מהורי אשתו וסכום מזומן שקיבל מהוריו, שמאפשרים למשפחה להתפרנס מהריבית בלבד.¹³ כעבור זמן קצר נעתר לבקשת בני הקהילה לקבל על עצמו משרת רבנות ודיינות, אך בתנאי שלא יקבל שכר תמורתה. לאורך השנים, חנותה המצליחה של אשתו היא שסיפקה פרנסה לבני המשפחה.¹⁴ בהקדמה לאחד מספריו הודה לה על שאפשרה לו להתמסר ללימוד התורה, בדברים הבאים: "אשתי הצדיקה מ' גיטל תי' אשר לא עצבתני מימי לאמר מה בצע לנו בשבתך תמיד באהלך בעסק התורה צא החוצה לעסוק בהשתדלות הון ועושר [...] אך תאמץ זרועותיה בעסק המו"מ ובפועל כפיה עשתני בן חורין מהבלי הזמן כדי לעסוק בתורה".¹⁵

באותה תקופה שקד על לימוד התורה ועל כתיבת ספרו ההלכתי "מאזניים למשפט" (קרוטשין וקניגסברג תרט"ו), שהינו סיכום של המשא ומתן ההלכתי של הדורות האחרונים בשאלות של חלק "חושן משפט" שבשולחן ערוך (שו"ע).¹⁶ לצד עיסוקו בתלמוד והלכה עסק גם בפילוסופיה יהודית ובפרשנות המקרא. הוא פרסם כמה ספרים ומאמרים בתחומים הללו, החשובים שבהם "אמונה ישרה" חלק ראשון (קרוטשין תר"ג) וחלק שני (קרוטשין תר"ל) וחמישה כרכים של פירושו "ספר הברית" על החומש (ורשה תרל"ג-תרל"ו). כתיבתו נגעה בבעיות הזמן והמקום, בין השאר בפולמוס עם הרפורמה וספרות ההשכלה, החותרות תחת המסורת.

- 11 מכתב ראש עיריית נישאבה להירש בן שלמה קלישר, 9 בינואר 1823, הארכיון העירוני של טורון.
- 12 מאירס, דרישת ציון (לעיל ה"ש 1), בעמ' 55-57.
- 13 מכתב הבקשה להתיישב בעיר של הרב צבי הירש קלישר לעיריית טורון, 1823, הארכיון העירוני של טורון.
- 14 אברהם יצחק ברומברג מגדולי התורה והחסידות – ספר יז: הגאון רבי צבי הירש קאלישר יד-טו (תש"ך).
- 15 מאזניים למשפט, הקדמה. על ספר זה ראו בהמשך.
- 16 ברומברג (לעיל ה"ש 14), בעמ' לה-לו.

שלא כמו חלק ממוריו ועמיתיו, הרב קלישר לא הותיר אחריו ספר שו"ת, ועל כן כתיבתו ההלכתית מפוזרת בכמה חיבורים שונים ואף בסוגות ספרותיות שונות. נוסף על חידושו על המשניות, שנדפסו לאחר מותו, ופירושו לחלק "חושן משפט" של שו"ע, שיצאו לאור בשני כרכים עוד בחייו, מסר בנו יהודה לייב, לאחר פטירתו, את פירושו על חלק "יורה דעה" של שו"ע, למדפיסי החיבור, ומאז הוא מופיע במהדורות רבות של השו"ע, תחת הכותרת "צבי לצדיק". פירושו לחלק "אורח חיים" של השו"ע נותרו בכתב יד.¹⁷ כמו כן, כמה מתשובותיו מופיעות בספרי שו"ת של עמיתיו הרבנים אליהו גוטמכר ועזריאל הילדסהיימר, ואף במכתבים אישיים שטרם ראו אור, בהם ענה לשאלות הלכתיות מורכבות שהופנו אליו מרבני האזור ורבנים מאזורים מרוחקים.¹⁸ דעות הלכתיות נוספות מופיעות בכמה ממאמריו, שהתפרסמו בעיתונות הכתובה, ואילו בניינו ההלכתי בעניין חידוש הקורבנות מופיע בספרו הפרוטור-לאומי "דרישת ציון".

ג. משנתו האורתודוקסית של הרב קלישר

הרב קלישר השתייך לזרם האורתודוקסי ביהדות ואף ראה עצמו כאחד מדובריו של זרם זה. הוא הגדיר את דרכו הרבנית בין "אותן השרידים שבארץ אשכנז אשר יראים וחרדים לדבר ה' ואהבת הקדש בוער בלבם",¹⁹ הלא הם: "הגאון אב"ד וירצבורג" – הרב יצחק דוב במברגר, "הגאון אב"ד אלטונא" – הרב יעקב אטלינגר (הערוך לנר), "הגאון הצדיק מגרייך" – הרב אליהו גוטמכר ו"הגאבד"ק איזענשטאט" – הרב עזריאל הילדסהיימר. אליעזר שבייד כבר עמד על כך ששם חיבורו הפילוסופי של הרב קלישר, משנת 1843, "אמונה ישרה", הינו תרגום מדויק של המילה "אורתודוקסיה".²⁰

בשנות החמישים של המאה התשע-עשרה, יצא שלמה קלוגר, רבה של ברודי שבגליציה, נגד היתר מצת מכונה של רבנים מגרמניה²¹ בראשות הרב יעקב אטלינגר מאלטונה, מחשובי הפוסקים בגרמניה במחצית השנייה של המאה התשע-עשרה, תוך

17 צבי לצדיק: הערות על שו"ע חלק אורח-חיים, מאת ר' צבי הירש קלישר אב"ד טהארן, כ"י ירושלים, הספרייה הלאומית, המכון לכתבי יד עבריים, Heb. 8°5747.

18 התשובות ההלכתיות הללו מפוזרות בתוך ההתכתבות הענפה של הרב קלישר עם אב"ד גולוב הרב ברוך רוזנפלד: ארכיון בית הספרים הלאומי, אוסף שבדרון, תיק הרב קלישר; שו"ת הרב נחום מנשה טביומי, הספרייה הלאומית, המכון לתצלומי כתבי היד העבריים, סרט מס' F 39764; ובהתכתבות עם הרב זליג גרונימן – אב"ד שטרסבורג הצופה ב" בחשוון תרצ"ט.

19 הכתבים הציוניים של הרב צבי הירש קלישר רט"ז (ישראל קלויזנר עורך, 1947).

20 אליעזר שבייד תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע-עשרה 379 (1977).

21 על הפולמוס ההלכתי בשאלת כשרותה של מצת המכונה, ראו חיים גרטנר "מצות מאשין הפולמוס ההלכתי ככלי להגדרת זהות אורתודוקסית" אורתודוקסיה יהודית – היבטים חרדיים 396 (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר עורכים, 2006).

רמיזה למידת מחויבותם להלכה, "ואין ללמוד מאשכנזים מכמה טעמים [...] האשכנזים יעשו מה שלבם חפץ כדרכם".²² בעקבות מתקפה זאת נחליץ הרב קלישר להגנת הרבנים האורתודוקסים בגרמניה, אליהם שייך את עצמו, תוך שהוא מציין את עדיפותם על רבני גליציה, עקב עמידתם במבחנים קשים יותר מאלו של עמיתיהם:

לא אחדול תחת שפתי אשר היטב חרה לנו במדינתנו על איזה גאוני מדינת עסטרייך אשר כמעט עתק יצא מפיהם שלא לסמוך על חכמי אשכנז ויהי כשחוק בעיניהם אשר התירו המאשינען למצות – ויחשבו כי אך המה עם, ותורת ד' בפיהם וחסידים אשכנז כלא נחשבו למו ולא יחשבו זאת לעוון אשר חטא לחשוב מחשבת פיגול על חכמי אשכנז, אם כי אמת הוא כי רבת המכשלה בעו"ה במדינות הללו, עכ"ו [נשארו אשר] לא יעשו עוולה, והשרידים אשר חרדת ד' בלבבם, המה עשר מעלות יגדלון לעוצם הניסיון כי יאחזו צדיק דרכו ולא ילכט באורחת רעיו חלילה והמה מדקדקין במצוות ד' כחוט השערה ולא נעלם מהם אורח ישר ואורח חיים ככל הלכות הפסח – ואם זך וישר פעלם של גאוני עסטרייך הנ"ל, היה להם לשאול את פי חכמי אשכנז מאיזה טעם התירו...²³

בכמה מפרסומיו יצא הרב קלישר כנגד רפורמות אחדות בדת שהוצעו על ידי רבנים ליברלים או נעשו בקהילות יהודיות גרמניות שונות. כך למשל, בשנת 1843 פרסם הרב ד"ר לוי הרצפלד מבראונשוויג, מהתומכים ברפורמה מתונה, בעיתון "האורינט" (גיליון 43) שבעריכת יוליוס פירסט, מאמר שבו הוא מציע לבטל את איסור תחומין שבטת לצורך קהילות קטנות ומעוטות אוכלוסין. במאמר הבהרה, שכתב לעיתון זה חודשים אחרים לאחר מכן, סיפר הרצפלד על מכתבי תגובה למאמרו, שנשלחו לעורך העיתון, ביניהם מכתב מהרב קלישר המתנגד להצעתו זו.²⁴ כשנה לאחר מכן פרסם הרצפלד שתי דרשות שלו על תורת המשיחיות בישראל, בהן טען שמצוות בטלות לעתיד לבוא – בימות המשיח, ועל כן ראוי שיסולקו כבר בהדרגה, כמו שנהג התלמוד לגבי מצוות התלויות בארץ. על טענת מנדלסון ששינוי המצוות יכול להיות רק על ידי התגלות חדשה, אמר הרצפלד ש"ההכרה הכללית של מאה שנים גם היא כעין התגלות". הרב קלישר הגיב על דרשות אלו במאמר ביקורת שנתפרסם בחלק הספרותי של ה"אורינט".²⁵ הוא טען שמאמר התלמוד "מצוות בטלות לעתיד לבא" מכוון רק לאחר תחיית המתים ושהתלמוד לא ביטל אף מצווה התלויה בארץ, שהרי נקבע שם "קדושה ראשונה קדשה לשעתה

22 מודעה לבית ישראל (ברסלאו ה'תרי"ט, עמ' ג, ה).

23 צבי הירש קלישר "פרייסען" המגיד 16 61 (אפריל 1858).

24 L. Herzfeld, Braunschweig, 3 DER ORIENTS 44, (1844).

25 Hirsch Kalischer, A Review of Dr. Herzfeld's Published Lectures on the Messiah,

3 LITERATURBLATT DES ORIENTS 44 (1846).

וקדשה לעתיד לבא". על פירושו של הרצפלד את ההתגלות החדשה של מנדלסון, כתב הרב קלישר, שלפי פירושו הייתה צריכה להיות ההתגלות בסיני גם התגלות טבעית של רוח האדם, וזה גופו כפירה באמונה בתורה מן השמיים.²⁶ משה מנדלסון כתב בספרו "ירושלים" כי ביטול או שינוי המצוות שניתנו בהתגלות, יכול להיעשות רק בדרך של הודעה חד-משמעית, המקבילה לאופן נתינת המצוות בשעתו, "אם ייטב בעיני המחוקק העליון להודיענו את רצונו בדבר הזה, להודיענו בקול רם, בגלוי, באופן נעלה מכל ספק ופקפוק, כדרך שנתן את החוק עצמו".²⁷ הרצפלד נתן פרשנות נטורליסטית למושג ההתגלות, ואילו הרב קלישר נאחז בפרשנות המסורתית הטורנסצנדנטית למושג זה, והתייחס לפרשנות הנטורליסטית ככפירה בעיקר.

גם בספרו הפילוסופי "אמונה ישרה" יצא הרב קלישר להגנת ההלכה המסורתית כנגד המערערים עליה. בשנת 1852 פרסם המשכיל היהודי איטלקי יצחק שמואל רג'יו (יש"ר) את הספר "בחינת הקבלה". מטרתו של יש"ר בספרו היא להגן על התורה שבעל פה מפני התקפות "קול סכל" עליה.²⁸ אך את זאת הוא עושה תוך כדי ביקורת על הרמב"ם, החריפה אף מביקורתו של ש"ד"ל בשעתו.²⁹ בספרו העיר יש"ר את הערותיו על דברי הספר "קול סכל". הוא טען ש"הלכה למשה מסיני" הוא ביטוי שאין להבין כפשוטו, ושאינן התורה שבעל פה כולה – אפילו ההלכות שבתלמוד, ואין צורך לומר האגדות – נובעת ממקור אלוקי; והראיה – המחלוקת הבלתי פוסקת בין התנאים בינם לבין עצמם, וכן בין האמוראים בדבר הדעות של התנאים. ומכאן הוא הסיק, שכל מה שתיקנו חז"ל היה לדורם, בהתאם לצורכי השעה, ולא לדורות הבאים. גם משכילים מתונים יצאו נגד מסקנות הספר הזה. בראשם עמד יש"ר.³⁰

הרב קלישר עסק בהרחבה בספרו של יש"ר בסוף החלק השני של "אמונה ישרה". בתחילת דבריו הוא יצא בהתקפה חריפה נגד מחבר "בחינת הקבלה" ואף כינה אותו "שורש פורה ראש ולענה".³¹

לאחר מכן התמודד עם טענותיו של יש"ר באופן מפורט והאשים אותו בסילופים מכוונים של דברי חז"ל. על טענת יש"ר, שעצם העובדה שרבי יהודה הנשיא לא הזכיר

26 הכתבים הציונים, מאמרים ואגרות א' (לעיל ה"ש 19), עמ' קעה-קעז.

27 משה מנדלסון ירושלים: כתבים קטנים בעניני יהודים ויהדות 137 (ש' הרברג וי"ל ברוך מתרגמים, תש"ז).

28 על חיבור זה ראו תליה פישמן "אור חדש על זמנו של ספר קול סכל ועל מקום חיבורו" תרביץ נט 171 (1989).

29 על ביקורתו של ש"ד"ל על הרמב"ם והפולמוס המתמשך שהתעורר בעקבותיה, ראו אסף ידידיה "ריה"ל ורמב"ם כ'שני כתובים המכחישים זה את זה' – לגלגוליה של תרמית", מועד – שנתון למדעי היהדות 137 19 (2009).

30 יוסף קלוזנר תולדות הספרות העברית החדשה כרך ד 29-39 (תר"פ).

31 אמונה ישרה, כרך ב קסט.

בחיבורו את עובדת היותו ממקור אלוהי, מוכיחה שאינו כזה, השיב הרב קלישר שרבי יהודה הנשיא כן הזכיר עובדה זו במשנה הראשונה במסכת אבות: "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע וכו'", המתייחסת לתורה שבעל פה ולא לתורה שבכתב. כדי לענות על טענת יש"ר שהמחלוקות הרבות בין החכמים מוכיחות, שהתורה שבעל פה אינה מקובלת מסיני, הסתייע הרב קלישר בניתוח היסטורי, וטען שרדיפות הדת בימי אנטיוכוס אפיפנס הן שגרמו לקטיעת הרצף הרגיל של העברת המסורת בכמה עניינים ולמחלוקות בין החכמים. בסיום דבריו הוא כתב על יש"ר, "כי מסית ומדיח הוא לא תאבה ולא תשמע לו כי כל דבריו שקר וכזב [...] נראה לך תחילה כאוהב לדברי המשנה והתלמוד והוא אפיקורס גמור בתורה שבעל פה ומגלגל על דברי חכמים".³² הביקורת על יש"ר מבטאת עמדה אורתודוקסית מובהקת, השוללת כל דעה המערערת על מקורה האלוהי של התורה שבעל פה.

לסיכום, מעבר לראיית הספרות התלמודית והספרות ההלכתית הבתר תלמודית כקורפוס משפטי מחייב מחד גיסא והתנגדות לרפורמות בדת מאידך גיסא, קשה להצביע על מדיניות פסיקה אורתודוקסית אחידה בפסיקתו של הרב קלישר. עם זאת, ניתן למצוא במשנתו ההלכתית של הרב קלישר כמה מאפיינים. חלקם משותפים לפוסקים אחרים וחלקם יחודיים.

ד. היחס ללא יהודים

בספרו "בין יהודים לגויים" פרס יעקב כ"ץ את היחס החברתי-הלכתי של רבני אשכנז לנוצרים, החל מהמאה האחת-עשרה ועד לימי "הסנהדרין" של נפוליאון בראשית המאה התשע-עשרה. הוא הצביע על כך שהיחס העקרוני לנוצרים היה בהתחלה כאל עובדי עבודה זרה, על כל המשתמע מכך ביחס המוסרי הכפול כלפי יהודים וכלפיהם כפי שהוכרע בתלמוד, ועם זאת הוא סויג במקרים מסוימים, מטעמים פרקטיים, כדי לאפשר ליהודים להתפרנס ממסחר עם שכניהם הנוצרים.³³ עוד הצביע כ"ץ על עמדתו העקרונית הייחודית והבלתי ידועה של רבי מנחם המאירי, שחי ופעל בפרובנס במחצית השנייה של המאה השלוש-עשרה, שלפיה הנוצרים והמוסלמים בזמנו הינם בבחינת "אומות הגדרות בגדרי הדתות" ואינם בגדר עובדי עבודה זרה המופלים לרעה ביחס לישראל בדינים שביין אדם לחברו, בתלמוד, ועל כן "הרי הם כישיראל גמור לדברים אלו [...] ללא שום חילוק".³⁴ בסוף ספרו הצביע כ"ץ על השינוי שחל ביחס החברתי-הלכתי

32 שם, בעמ' קעו.

33 יעקב כ"ץ בין יהודים לגויים 25-45 (1960).

34 כ"ץ, שם, בעמ' 116-128; ראו גם משה הלברטל בין תורה לחכמה – רבי מנחם המאירי

ובעלי ההלכה המיימונים בפרובנס 80-108 (2000); DAVID NOVAK, THE IMAGE OF THE NON-JEW IN JUDAISM: THE IDEA OF NOAHIDE LAW, 195-199 (2011).

לנוצרים בעידן הנאורות של המאה השמונה-עשרה, שבא לידי ביטוי בשני אופנים. האופן הראשון התפרש במשנתם של משה מנדלסון וממשיכי דרכו, שהעלו על נס את ערך הסובלנות הדתית של הנאורות, ואת עקרון האנושיות המשותפת הנגזר מהיותם של כל בני האדם יצורים תבוניים בעלי זכויות טבעיות.³⁵ האופן השני התפרש בחיבורו של הרב משה רבקהש (1591-1671), שהוציא את ביאוריו על השו"ע – "באר הגולה", בשנות השישים של המאה השבע-עשרה, באמסטרדם הסובלנית מבחינה דתית. בחיבורו זה קבע, בדומה למאירי, כי הנוצרים של ימיו אינם בגדר עובדי האלילים של התלמוד, אלא מחזיקים במסורת דתית משותפת עם היהדות באמונתם "בחידוש העולם וביציאת מצרים ובכמה עיקרי הדת".³⁶ רבנים אשכנזים כדוגמת יאיר בכרך ועקב עמדה, הלכו בדרכו של רבקהש. הרבנים הללו אומנם הביעו עמדה סובלנית זו מנימוקים עקרוניים הקשורים באופי הרוחני יותר של הנצרות הפרוטסטנטית וברוח הסובלנות הכללית שהחלה לנשוב במרכז אירופה ובמערכה באותה העת, ולא רק מטעמים אפולוגטיים, אך עם זאת הם לא ביקשו לבטל את המחיצות שבין היהודים לנוצרים או לתת לגיטימציה יהודית לנצרות. העליונות הדתית של היהדות על הנצרות הייתה ברורה להם.

כנגזרת מתהליך האמנציפציה באירופה, שהחל בצרפת (1791) בעקבות המהפכה הצרפתית, נדרשו רבנים במערב אירופה ומרכזה להביע עמדה ברורה בנוגע ליחס ההלכה כלפי אינם יהודים. בשיח על האמנציפציה ליהודים שהתנהל באותה העת, בארצות מערב אירופה ומרכזה, נשמעו קולות בעד ונגד מתן שוויון זכויות ליהודים. המתנגדים טענו כי היהודים מתבדלים מהחברה הסובבת ועוינים אותה, וכי מציאות זאת מושרשת במסורת היהודית ובספרות הרבנית המתווה את דרכה. כך, למשל, טען הבישוף לה-פאר, כבר בדצמבר 1789, במסגרת הדיון באסיפה הלאומית של צרפת על אודות מתן אמנציפציה ליהודי המדינה, כי "אם האומה היהודית נפרדת משאר האומות, רבותי, אין שורש ההפרדה נעוץ אלא בהווייה הדתית והחוקתית שלה ולא בשרירותיות של החוקים המגבילים שלנו".³⁷ המצדדים באמנציפציה ציפו מן היהודים להבהיר שיחסם לנוצרים בני מדינתם הוא יחס של אחווה וכי אין בהלכה היהודית מוסר כפול כלפי יהודים ושאינם יהודים. דוגמה מובהקת לכך היא רשימת השאלות שהפנה קיסר צרפת נפוליאון בונפרטה לנכבדי העדה היהודית ורבניה הבולטים, שהתכנסותם בפריז, בשנת

35 כ"ץ, שם, בעמ' 168-179. וראו גם נובק שהסביר שינוי זה באופן פילוסופי, שם, בעמ' 206-212.

36 כ"ץ, שם, בעמ' 157-167.

37 מצוטט בתוך המהפכה הצרפתית והיהודים – דינוי האספה הלאומית 1789-1791 מתוך הפרוטוקולים של האספה הלאומית והתזכירים שהוגשו על-ידי נציגי היהודים 67 (מיכאל גרץ עורך, 1989).

1807, כונתה "הסנהדרין"³⁸. אחת השאלות הייתה אם יחס היהודים לנוצרים בצרפת הוא יחס של אחווה. ואילו שאלה נוספת כוונה כלפי איסור ההלוואה בריבית: אם הוא תקף רק כלפי יהודים או גם כלפי לא יהודים. תשובת חברי "הסנהדרין" הייתה חדשנית ובאה להעמיד את ההבדל באיסור הלוואה בריבית בין יהודים ללא יהודים מצד אחד, אך מצד שני גם לענות על ציפיותיו של נפוליאון ליחס הלכתי שוויוני של ההלכה היהודית כלפי אזרחי צרפת הנוצרים:

כי מה שהתיר הכתוב לנכרי תשיך, אינו מדבר אלא באומות הנכריות, אשר היה להם משא ומתן עם בני ישראל ואשר גם הם מלויים לישראל ברכית. והנה ההתר הזה בנוי על יסוד במדה שאדם מודד. כי פירוש מלת 'נכרי' אינה חוזרת אלא על בני האומות הנכריות שזכרנו ולא על אנשי המדינות אשר אנחנו בתוכם, יען אלה בעינינו כאחים.³⁹

חברי "הסנהדרין" דרשו למעשה את הפסוק המקראי תוך פרשנות סלקטיבית למושג "נוכרי". משמעותו דידים איננה כל מי שאינו יהודי, אלא רק לעמים שרחוקים מעמנו ומנוכרים לנו ולא לעמים שאנו יושבים בקרבם בשלום ובאחווה. בהתאם לכך, בנוגע ליהודי צרפת, האיסור אינו מכוון כלפי אזרחי צרפת שאינם יהודים, מכיוון שאינם זרים ונוכרים ליהודי צרפת, אלא חיים עימם באחווה. אחד מחברי הסנהדרין, הרב אהרן וורמס (1754–1836),⁴⁰ הציג עמדה מרחיקת לכת בסוגיה זאת, מבלי שנדרש לכך מגורם חיצוני, וטען כי כוונת המילה "נוכרי" היא לאדם הכופר בבריאת העולם ובהשגחה האלוהית, ללא קשר לשייכותו הלאומית והדתית. הוא אף סבר כי מותר להלוות בריבית קצוצה ליהודי שאינו שומר מצוות, שכן אי שמירת המצוות הופכת אותו לנוכרי, אך אסור להלוות בריבית לאינו יהודי המקיים את שבע מצוות בני נח שכן הוא אינו נחשב לנוכרי אלא לאח.⁴¹

תפיסה זאת התקבלה גם על ידי רבה של קניגסברג ומחבר הפירוש לחומש "הכתב והקבלה" (תקצ"ז) – יעקב צבי מקלנבורג (1785–1865),⁴² שהיה ידידו של הרב קלישר. בסידור התפילה "דרך החיים עם פירוש עיון תפילה", שהוציא בשנת 1855, אימץ

38 נפוליאון ותקופתו – רשומות ועדויות עבריות של בני הדור 77–83 (ברוך מבורך עורך, 1968).

39 שם, בעמ' 100.

40 עליו ראו חיים ברקוביץ' מסורת ומהפכה: תרבות יהודית בצרפת בראשית העת החדשה 104–122, 193–197 (2007).

41 מאורי אור, עמוד השער (תק"ן); מאורי אור, כרך ו: ב"ן נו"ן, קו ע"א (תקפ"ז); ברקוביץ', שם, בעמ' 208–209.

42 עליו ראו דוד דרוק "הגאון ר' יעקב צבי מקלנבורג" חורב ח 171–179 (תרצ"ח); E. Breuer, *Between Haskalah and Orthodoxy: The Writings of R. Jacob Zvi Meklenburg*, 66 (1995). HEBR. UNION COLL. ANNU.

בברכות השחר את הנוסח החדש "שלא עשני נכרי" תחת הנוסח המסורתי "שלא עשני גוי". בהסברו לברכה זאת, כתב כי המילה "נוכרי" אינה מוסכת על מי שאינו יהודי אלא על הכופר במציאות האל:

והוא תואר לכל הכופר בעיקר ומכחיש באמתת מציאות אלהות ואין הברדל בזה בין ישראלי לאינו ישראלי, כל המכחיש באמתת מציאותו ית' נקרא נכרי או בן נכר. [...] ולפ"ז אין בברכת שלא עשני נכרי שום פחיתות לכל האומות שאנחנו דרים ביניהם, כי כולם יודו באמתת מציאותו והמכחיש בזה גם בעיניהם הוא מכוזה.⁴³

פרשנותו של הרב מקלנבורג למושג "נכרי" הדומה לפרשנותו של וורמס, שלפיה נוכרי הוא אתאיסט, דומה גם לפרשנותו של הרב צבי הירש קלישר למושג "נוכרי", שנעשתה בהקשר לפולמוס ברית המילה בקהילת פרנקפורט ע"נ מיין, שהתקיים בעשור שלפני פרסום הסידור של הרב מקלנבורג.⁴⁴ בשנת 1843 סירב אחד מחברי הקהילה למול את בנו, ועם זאת דרש שירשמוהו כיהודי בפנקס הקהילה. היה בכך ניסיון לשבור את הנוהג המקובל שבו רישום היילוד היה מותנה בהיותו נימול כדין. דרישתו נתקלה בהתנגדות הרבנים וגרמה לזעזוע בדעת הקהל, ולא רק במחנה השמרני. הרב קלישר ביקש להוכיח שיהודי שלא מל אינו יכול להיות חלק מהקהילה היהודית ומעמדו דומה לזה של יהודי העובד עבודה זרה:

הבלתי נימול עומד באותה דרגה של עובד אלילים. זה מוכח בספר שמות, יב, פס' מג, מז "כל בן נכר לא יאכל בו". התלמוד הבבלי (יבמות ע"א) מפרש את הביטוי "בן נכר" כיהודי העובד ע"ז, שהוא דומה בהגדרתו לטיפוס השני שבפרשה זו "הערל" – "וכל ערל לא יאכל בו", ושניהם אסורים לאכול מזבח הפסח ולהיכנס לבית המקדש, ככתוב ביחזקאל, מ"ד, פס' ט': "כֹּה־אָמַר ה' כָּל־בֶּן־נֹכֵר עָרֵל לֵב וְעָרֵל בָּשָׂר לֹא יָבֹא אֶל־מִקְדָּשִׁי לְכָל־בֶּן־נֹכֵר אֲשֶׁר בָּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".⁴⁵

לפי הרב קלישר, אם כן, המושג "נכרי" משמעותו עובד אלילים ואין בו הבחנה בין יהודי ללא יהודי. הפרשנות הזאת למילה נכרי, שיש לה גם משמעויות הלכתיות, כפי שראינו אצל הרב וורמס, משלימה למעשה את הפיכת הקטגוריות ההלכתיות המקובלות בהלכות שבין אדם לחברו, שהחלה בפרשנותו של המאירי. תחת החלוקה המסורתית של יהודי – גוי, עולה החלוקה של מאמין – כופר/עובד אלילים. בזמן שלפי החלוקה

43 דרך החיים עם פירוש עיון תפילה, שלא עשני נכרי (מהדורת מוסד הרב קוק כח).

44 על כך ראו יעקב כ"ץ ההלכה במצור: מכשולים על דרך האורתודוקסיה בהתהוותה 123-149 (1992); אסף ידידיה "הפולמוס והברית" סגולה 47 50 (אפריל 2014).

45 Hirsch Kalischer, *Eineges zur Widerlegung der Ansichten des Herrn Dr. Samuel Holdheim*, 1 LITERATURBLATT DES ORIENTS 1 (1846).

המסורתית, התפרשו ההלכות המוסכות כלפי "רעך" ו"עמיתך" – כלפי יהודים, וההלכות המוסכות כלפי "נוכרי" – כלפי לא יהודים, כעת מוסכות ההלכות הראשונות כלפי מאמינים בני כל הדתות המונותאיסטיות, והאחרונות כלפי כופרים ועובדי אלילים באשר הם, גם אם נולדו כיהודים.

הרב קלישר עמד על ההיבטים ההלכתיים של חלוקה זאת במאמר שפרסם בכתב העת "ציון", שיצא לאור בפרנקפורט ע"נ מיין בשנים 2-1841, כתגובה לאיגרת פתוחה שפרסם אחד מעורכי כתב העת, ההיסטוריון היהודי גרמני והמטיף הליברלי יצחק מרדכי יוסט (1793-1860).⁴⁶ באיגרת, אותה כינה "אגרת בלשן באהבת רַע", שפרסם באביב 1841, ביקש יוסט לשנות מן היסוד את היחס העולה מן התלמוד כלפי הלא-יהודים, באופן שלא ישאיר אחריו פתחון פה לאף אחד מן הצדדים: היהודים והנוצרים. הוא קרא לבטל את דברי חז"ל המבדילים בין ישראל לעמים במצוות שבין אדם לחברו. השם "בלשן", המיוחס למרדכי היהודי,⁴⁷ גיבורה של מגילת אסתר, מרמז על שמו השני של יוסט. השימוש בשם זה מבטא את התוקף המהפכני והכלל-יהודי שביקש יוסט לשוות לקריאתו, בדומה לאיגרתו של מרדכי היהודי שנשלחה "אל כל היהודים" ובישרה על קבלתו של חג חדש, שלא היה קיים לפני כן, כמו גם תקוותו שקריאה זו תתקבל בברכה.⁴⁸ יוסט פנה הן למנהיגים הדתיים של הקהילות היהודיות והן לכל יהודי ויהודי באשר הוא והתריע "על רוע מצבנו בענין דת ודין אשר בספרי קדמונינו, והנגע פשט מהקדקדק עד כף רגל ואנחנו חלינו נשא בלי בקש מזור למכותינו".⁴⁹ לטענתו, חלה גרסיה במשך הדורות ביחס המוסרי של היהודים כלפי הגויים. בעוד האבות קשרו קשרי אחווה ורעות עם שכניהם הגויים "ובאו לעזרתם בצר להם והחזיקו בידם וידרשו בשלומם", ו"תורת משה ונביאיו זכה היא וברה, ואהבת רע בנפשם כעצם השמים לטהר"⁵⁰ גם כלפי הגויים, הרי חכמי המשנה והתלמוד שינו את היחס כלפי הגויים והתירו לגזול ולהונות את הנוכרי. הוא מודע לכך, "כי אנשי שם קמו ויקראו בקול רם כי אנו איננו מודים לדינים כאלו ולכבנו שלם עם כל אחינו בין שהם בני ברית בין שאינם בני ברית", אך טען כי אין בכך די, "הלא כל עוד שתשובתנו רק כפי אנשים אחדים תלונת המתקוממים עלינו עומדת במקומה".⁵¹ לדעתו, במצב הקיים ימשיכו נוצרים שונאי ישראל להתקיף את היהדות ומוסרה, בהסתמכם על הטקסטים התלמודיים הללו ונוסף על כך, יהודים בני הדור הצעיר, השותפים לאידיאולוגיה הסובלנית של הנאורות, יירתעו מהאמונה היהודית ויפנו לה עורף.

46 עליו ראו ראובן מיכאל י"מ יוסט – אבי ההיסטוריוגרפיה היהודית המודרנית (1983).

47 עזרא ב 2.

48 אסתר ט 20; בבלי, מגילה טז, ע"ב.

49 יצחק מרדכי יוסט "איגרת בלשן באהבת רע" ציון א 121 (אייר תר"א).

50 שם.

51 שם, בעמ' 124.

בסוף איגרתו הוא צירף את הקריאה הבאה, שאמורה להבהיר את הגישה המעורכת של היהדות לבני שאר העמים ואת ההתנערות המוחלטת מהטקסטים התלמודיים בנושא:

כולנו אמונה אחת לנו ודבר אחד בפנינו ומשפט אחד משפטנו ודין אחד לנו אין עוד זולתנו, ועקר תורתנו בדברי מוסר הוא ואהבת לרעך כמוך, אהבה שלמה באין הבדל בין ישראל ובין כל אדם, ואהבת רַעַ תנחנו ותנהגנו בכל מעשינו, והננו פה אחד מבטלים כל דיבור ודיבור שיצא מפי או מעט סופר בזמן מן הזמנים, אשר יתירו מאיזה טעם שיהיה לעבור על מצוות התורה באהבת רַעַ, שהיא אהבה כוללת כל בני אדם ואינה תלויה בדבר לא במקום לא בזמן ולא בעסק ולא באמונה ולא בתולדה, כי אחת היא ושמה לא ישנה, וכל המקומות אשר בספרי קדמוננו באו לנו בירושה ויש בהם שמץ ורמז להאמין כי תורתנו מכללת בין ישראל לנכרים בטלים הם ומבוטלים, ואין לנו חלק בהם מעתה ועד עולם.⁵²

את הצעד הדרסטי, הפותר את הסוגיה אחת ולתמיד ומבדיל בין קריאתו לבין קריאות דומות קודמות, הוא ראה בהפיכת האיגרת למעין מגנה כרטה, מסמך משפטי מכונן, שחתומים עליו המוני רבנים, מורים ופרנסים, שמייצגים את הקהילות היהודיות לאזוריהן:

וכל הרבנים והמלמדים והגבירים אשר ימלאו את ידם להחזיק בדברי האמת האלו יכתבו את שמם בספר הציון הזה, ואחרי מלאת הימים וברבות השמות, נכתב אגרת מיוחדת על הדבר הזה, ונשלחה בכל תפוצות ישראל, וכל איש אשר לכבו שלם עמנו ושיבנה לנו בשמו חתום עליה, ואז תצא האיגרת הזאת לאור שמש עם כל השמות, ותהי לנו לעד בקרב הגויים, ולא נהייה עוד לשמצה בקמינו.⁵³

תגובתו של הרב קלישר לאיגרת פורסמה באביב 1842 (אייר-סיוון תר"ב). העובדה שמדובר בתגובה לאיגרת הציבורית של יוסט ולא במאמר פובליציסטי-אפולוגטי מגבירה את המשקל המחייב של דבריו. בתגובתו הוא נענה לקריאת יוסט, באופן עקרוני, ואף בירכו על יוזמתו: "אשריכם מייסדי ציון, כי באתם לעורר הלבבות, לדרוש ברבים משפט אמת, ועשות חסד וצדקה והרחק מן הגזל ואונאה מכל מין אנושי, בין שהוא בן ברית ובין שאינו בן ברית".⁵⁴

אך בניגוד ליוסט, גישתו היא אפולוגטית ביסודה, אם כי ניכר שהוא מזדהה איתה לחלוטין. לדעתו, לא חלה רגרסיה במשך השנים ביחס ההלכתי ללא יהודים, מכיוון שגם הדין התלמודי אינו מפלה בין יהודים לגויים. מצוות "ואהבת לרעך כמוך" מופנית גם

52 שם, בעמ' 125.

53 שם.

54 הירש קאלישער "אגרת ר' הירש קאלישער יושב טארן, תשובה על אגרת בלשן באהבת רַעַ" ציון ב 128 (אייר תר"ב).

כלפי הגויים, ואף חכמי התלמוד סברו כך, וכל מי שהסיק מדבריהם אחרת, לא הבינם כראוי.⁵⁵ בהמשך האיגרת הוא הביא ראיות לכך שחז"ל התייחסו באופן שווה ליהודים ולסתם גויים. ההבדל היחיד בהתייחסות המוסרית, כך טען, הוא כלפי עובדי אלילים, אך אין בכך משום אפליית הגויים, באשר גם כלפי יהודים עובדי עבודה זרה קיים הבדל בהתייחסות המוסרית. את הדוגמה לחלוקה זאת בין מאמינים לכופרים ועובדי אלילים הביא מהלכות השבת אבידה:

ואולי ימצאו הקמים תואנה מדברי השולחן ערוך בה"ל אבדה סי' רס"ו שהבדיל בין אבדת עכום לאבדת ישראל? אדרבה משם ראייה אבן בוחן, שאין הפרש כלל בין ישראל לאינו ישראל, רק אותו ההפרש שאומר בין ישראל לישראל, כן הוא באינו ישראל, הלא כה דברו שם סעי' ב' "חייב להחזיר אבדת ישראל אפי' הי' בעל האבדה רשע, אבל האפקורסים ועובדי עבודת אלילים מישראל ומחללי שבת בפרהסי', אסור להחזיר להם אבדה כעובד כוכבים ומזלות" וכמו שאסור בישראל, כן אסור באינו ישראל, שמי שעובד כו"ם אין מחזירין לו אבדה, ואם אינו עובד כו"ם פשיטא שמחזירין, שהרי אמר רק לעכו"ם אין מחזירין כמו שאמר בישראל עובד אלילים, אבל גר (שהוא המאמין בד') שמצוה להחיותו ולאהבו ולשמחו, פשיטא שמחזירין אבדתו, אם משלך חייב אתה ליתן לו, כל שכן משלו אינך רשאי ליקח לך, וכן הוא להדי' בבאר הגולה שם וז"ל דלא אמרה רב שם אלא בעכום עובדי כו"מ אבל בזמן הזה שמורים בכורא עולם חייבים להחזיר אבדה להם עכ"ד.⁵⁶

הרב קלישר, אם כן, השווה בין יהודים לשאינם יהודים בכל המצוות שבין אדם לחברו, בין השליליות – איסור הונאה, גזל וכו', ובין החיוביות – גמילות חסד, השבת אבידה וכו', והוציא מן הכלל את הכופרים ועובדי האלילים ללא קשר לשייכותם הלאומית. את ההבחנה הזאת בין מאמינים לשאינם מאמינים, שנתפסה כבלתי סובלנית בעיני יוסט, הוא הסביר בעקבות הרמב"ם,⁵⁷ בכך שמתן לגיטימציה לעובדי אלילים מסכן את האמונה ומאפשר להם להשפיע לרעה על המאמינים.

ההבחנה הכללית בין מאמינים לכופרים ועובדי אלילים, המתייחסת לאחרונים כקבוצה מסוכנת ובלתי לגיטימית, אפשרה לרב קלישר להצדיק מצוות אחדות, שבעידן הנאורות והליברליזם נתפסו כבלתי מוסריות בעליל. כך, למשל, הוא הצדיק את הציווי

55 שם.

56 שם, בעמ' 140.

57 רמב"ם, ספר המצוות, עשה, סימן קפז.

לכני ישראל, בעת כניסתם לארץ כנען, להכרית שבעה עממין,⁵⁸ ובהתאם לכך גם הצדיק את המדיניות הנוצרית, בימי הביניים המוקדמים, להרוג עמים של עובדי אלילים שלא היו מוכנים לקבל את הדת הנוצרית:

ראה נא ובחון, ואל תהי' צדיק יותר מן צדיקו של עולם, שאמר על האדוקים בעבודת כו"מ "לא תחיה כל נשמה כי מוקש המה לך", התבונן כמה גבהו דרכיו מדרכינו, כי אלו שמעו בקול ד' להחרים כל שבעה אומות, לא היו חוזרים ישראל לעבוד אלילים, והיו מצליחים לנצח וכל יושבי חלד היו הולכים לאורם, והיה טוב להם ולכל העולם, אך יען כי לא יבינו אל פעולת ד', וישלימו את יושבי הארץ עובדי כו"מ, היו לצנינים ולפח יקוש להם, ככתוב בספר שופטים וכנודע. הלא גם הנוצרים החרימו והרגו ההיידן [עובדי אלילים], אשר לא קיבלו דתם, עד שהחזירו למאמינים, ולמה לא יפלא בעיני כל, להתאכזר על המון גוים? אך הצדק אתם! כי למרו מן התורה שראוי לעשות ככה למשחיתי אמונה...⁵⁹

הרב קלישר סייג את הציווי להחרים עובדי אלילים ואת ההיתר להתייחס לממונם כהפקר רק בארצות המאמינים, אך במקרה שעובדי האלילים גרים בארצם לברם, ואין חשש שישפיעו לרעה על המאמינים, אזי אין לדעתו רשות "להרע להם ולעשוק את ממונם או להטעותם".⁶⁰ למעשה, הוא הלך בדרכו של הרמב"ן, שסבר כי מצווה זו אינה קטגורית כמצוות מחיית עמלק, והיא נוהגת רק בזמן כיבוש הארץ ובמקרה שהאומות הללו לא עוזבות את עבודת האלילים או את הארץ.⁶¹

באופן דומה הצדיק הרב קלישר את דיני עבד כנעני, אף על פי ששלל את מוסד העבדות באופן כללי. בעוסקו במצוות הקשורות לעבד עברי, שבחומש שמות, הביע הרב קלישר את עמדתו השלילית הנחרצת על מוסד העבדות, תוך ציון העובדה שהתורה בחרה להתחיל את הקודקס המשפטי שלה דווקא בהתייחסות למוסד זה, בבחינת "סור מרע":

והנה מתחילה אמר הסור מרע מן גופו של אדם והתחיל בעניין העבדות, להסיר מישראל מסחר העבדים אשר היה אז ואשר עדיין בכמה מדינות בחלק המזרחי וכאמרם עבדי הם ולא עבדים לעבדים והוא עוול גדול לחמוס נפש האדם חיים ונגרע ממה שהרגו על כן אמרה תורה וגונב נפש

58 על גישות ציוניות דתיות בנות המאה עשרים לציווי זה, ראו דב שוורץ "כיבוש הארץ והיחס לאומות היושבות בה: גישות בהגות הציונית הדתית" קתדרה 141 75 (תשע"ב).

59 קלישר, איגרת, בעמ' 140-142.

60 שם, בעמ' 142.

61 שוורץ, (לעיל הע' 58), עמ' 82-88.

ומכרו מות יומת, אך גם אם מרצון נפשו מכור גם זה עוון פלילי. [...] שכל עניין העבדות אינו משפט ישר למשול ברוח איש לעשותו כבהמה.⁶²

עם זאת, הצדיק הרב קלישר את החוק המקראי הנוגע לעבדות, הן בנוגע לעבד עברי, שקיומו נדיר – רק בית דין יכולים למכרו בעוון גניבה, שהוא לא מסוגל להחזיר, ורק לזמן קצוב של שש שנים – והן בנוגע לעבד כנעני, שמוצדק לדעתו להחזיקו רק לשם קירוב עובדי אלילים פראיים תחת כנפי השכינה, תוך התייחסות הוגנת כלפיהם:

אמנם בכנעניים שהם עובדי ע"ז ראה ית' כי טובה גדולה היא להם לפדותם עי"ז מן עבודת פסילים שלהם ולהביאם מתחת כנפי השכינה לדעת אחדותו ולקיים כמה מצות ולהיותם נימולים, א"כ אין זה כממית רוחו רק כמחי' אותו, ע"כ אמר לעולם בהם תעבודו, אפי' תרצה לשחררו מפני אהבתך לו או מפני שאין לך לזונו, מ"מ עובר בעשה אם ישחררו, כי לטובתו עשית ואם תעשהו חפשי יחזור לסורו ועונו יגדל יותר אחרי אשר כבר בא בצל אמונה, וגם בניהם אחריהם יהיו שלך לבל יחזירו לטעות אבותם...⁶³

לסיכום, בסוגיית היחס ללא יהודים בהלכות שבין אדם לחברו הלך הרב קלישר בעקבות רבנים אשכנזים, מהמאה השבע-עשרה ועד ימיו, כעמיתו הרב יעקב צבי מקלנבורג, שפירשו את הדין התלמודי המפלה כמוסב על הגויים עובדי האלילים שבימי קדם והשוו בין מעמד היהודים למעמדם של מאמיני הדתות המונותאיסטיות במצוות הללו. הוא הדגיש את החלוקה שבין מאמינים לכופרים ועובדי אלילים במצוות הללו גם כדי להחזיר לתלמוד את הרלוונטיות שלו. פרשנותו השוויונית הכוללת, המוסבת גם על המציאות הריבונית בארץ ישראל בימי קדם, פתחה פתח ליחס הלכתי שוויוני גם במציאות ריבונית עתידית.

ה. היחס לעבריינים דתיים

ההלכה התלמודית הבחינה בין שני סוגים עיקריים של עבריינים דתיים: המומר לתיאבון – העובר עבירות כדי לספק את יצרו – והמומר להכעיס – העובר עבירות מתוך אידיאולוגיה הכופרת בחיוב לשמור את התורה ומצוותיה. בעוד אל הטיפוס הראשון מתייחסים בסלחנות, את הטיפוס השני מוציאים מן הקולקטיב היהודי. את מחלל השבת בפרהסיא זיהתה ההלכה התלמודית עם הטיפוס השני בכל מקרה.⁶⁴ צבי זוהר ואבי שגיא הסבירו כי "מאחר והשבת היא ערך כה חשוב ויסודי באמונתו של הקולקטיב, הרי

62 ספר הברית על התורה, כרך שני – שמות, 179.

63 שם.

64 בבלי, חולין ה, ע"א.

שמחללה פוגע פגיעה קשה בקולקטיב. החומרה ההלכתית המיוחסת לעבירה נגזרת ממידת הפגיעה שחש הציבור מחטאו של העבריין. "זו"ל איבחנו שהקולקטיב חש נפגע רק במידה שחילול השבת נעשה בפרהסיא"⁶⁵.

אדם פרזיגר טען כי הגישה ההיררכית לזהות יהודית, שאומצה על ידי האורתודוקסיה, הגיעה לידי בשלות אצל הרב יעקב אטלינגר (הערוך לנר). הרב אטלינגר הבחין בין שלוש רמות בהיררכיה החברתית: בפסגה ההיררכית נמצאים האורתודוקסים, המקפידים על קיום ההלכה לפרטיה, קבוצה זו ראתה צורך במקום להתרכז אך ורק במלחמות נגד הסוטים מן המסורת, גם להשקיע מאמצים רבים בעיצוב זהות אורתודוקסית ייחודית. דוגמה אחת למגמה זו היא ייסוד עיתונות אורתודוקסית, שמטרתה לקדם את האינטרסים המשותפים והסולידריות האורתודוקסית. אחריהם בסולם ההיררכי ממוקמים יהודים שאינם שומרים מצוות מסוימות מנימוקים תועלתיים, קבוצה זו הינה נסבלת בחברה היהודית. לבסוף יהודים שמבטלים את קיום המצוות מטעמים אידיאולוגיים, עליהם חלות ההגדרות המסורתיות של "כופר", "מין" ו"מומר להכעיס"⁶⁶. בניגוד למסורת הפסיקה ההלכתית עד לימיו, מיקם הרב אטלינגר את מחללי השבת בפרהסייה בדורו בקבוצת הביניים הנסבלת המקבילה לטיפוס המומר לתיאבון, ולא לקבוצת הקצה המודרת של המומרים להכעיס, והכשיר את יינם.⁶⁷ הוא סטה ממסורת הפסיקה בנושא "מאחר שבעוונותינו הרבים פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר [...] ויש בהם מתפללים תפילת שבת ומקדשים קידוש היום ואחר כך מחללים שבת במלאכות דאורייתא ודרבנן והרי מחלל שבת נחשב כמומר בלבד מפני שהכופר בשבת כופר בכריאה ובכבורא וזה מודה על ידי תפילה וקידוש"⁶⁸. מחללי השבת בפרהסייה בדורו אינם כופרים בעיקרי האמונה בעצם מעשיהם, וגם תחושת הפגיעה שלהם בקולקטיב פחתה באופן משמעותי, ועל כן אין להתייחס אליהם יותר כמומרים להכעיס.

עמדת הרב קלישר בסוגיית היחס לעבריינים הייתה דומה לתפיסתו ההיררכית של הרב אטלינגר, אך בנוגע לעמדה האידיאולוגית האנטי-מסורתית הדגיש את הכפירה באמונה המשיחית בשיבת ציון, לצד הכפירה בסמכות התורה שבעל פה והתורה שבכתב. בשלהי שנות השישים של המאה התשע-עשרה, לאחר הענקת שוויון זכויות מלא ליהדות אוסטריה בשנת 1868, הגבירו כמה מראשי הקהילה בווינה את הלחץ להנהגת תיקונים חדשים בבית הכנסת. בעלי היוזמה ביקשו ללכת בעקבות קהילות ליברליות במדינות הגרמניות ולהשמיט מסידור "מנהג וינה" את כל התפילות שעניינן עבודת הקורבנות

65 צבי זוהר ואבי שגיא מעגלי זהות יהודית בספרות ההלכתית (2000).

66 פרזיגר, מובלעת והיררכיה (לעיל ה"ש 5), בעמ' 90-109.

67 אדם פרזיגר "זהות אורתודוקסית ומעמדם של יהודים שאינם שומרי הלכה – עיון מחודש בגישתו של הרב יעקב אטלינגר" אורתודוקסיה יהודית – היבטים חדשים 179 (יוסף שלמון, אביעזר רביצקי ואדם פרזיגר עורכים, 2006).

68 שו"ת בנין ציון החדשות, כג.

ושיבת ציון; כמו כן רצו להעמיד בשני בתי הכנסת הקהילתיים עוגב, שינוגן בו דרך קבע בשעת התפילה. ניסיון זה הביא לתגובה חריפה מצד חברים אורתודוקסים. כ־300 איש בראשות הרב שלמה שפיצר איימו לפרוש מן הקהילה וגוייסו כ־390 רבנים, ובראשם הרב יצחק רב במברגר מווירצבורג, שקבעו בחוות דעת מיום ה־21 בינואר 1872:

כי יהודי שאיננו מאמין בביאתו בכוא העת של משיח בשר ודם מבית דוד, בשיבת ציון ובחזרת עבודת הקרבנות ככראשונה, כפי שציותה התורה, יחשב כמי שכופר ביהדות, וכי השמטתם או המנעות מקריאתם של קטעי תפילה המבשרים על כך פירושו כפירה ביהדות. אשר על כן על כל יהודי שומר תורה ומצוות להתרחק מכל שיתוף קהילתי עם אנשים החוטאים בכפירה שכזו.⁶⁹

התוצאה הייתה פשרה: בעיית העוגב נדחתה לזמן־מה, ואילו התפילות שבהן הוזכרו שיבת ציון וחיודוש הקרבנות נאמרו מעתה בלחש בלבד, כך שכל מתפלל היה רשאי לנסחן על פי השקפתו האישית. הסכם זה, כונה בזהירות "מודיפיקציה" של התפילה ולא "רפורמה".⁷⁰

משה אליעזר פסטלברג, כתב עיתון "העברי" בווינה, דיווח בכתבותיו על המחלוקת בין דורשי הרפורמה בדת ובין מתנגדיהם. הוא כתב על המתנגדים לרפורמה בראשות הרב שלמה זלמן שפיצר, שרצו לפרוש מהקהילה, וציין שראשי הקהילה הנוטים לרפורמה רוצים להשמיט מהתפילות את זכר ציון וירושלים אבל אין בדעתם לנגוע בתורה עצמה, ושהוא עצמו היה מוכן לוותר בנושא התפילות כדי להציל את השלום בקהילה.⁷¹ הרב קלישר הצטרף לדיון, חיזק את ידי הרב שפיצר על צעדו התקיף והתפלמס עם פסטלברג על הצעת הפשרה שלו. בסוף מאמרו הוא הבחין בין מחלל שבת לבין המתכחש לגאולת ישראל בציון מכמה טעמים:

האחד מחלל שבת אף שרע ומר הוא מאוד וכמומר לכל התורה מ"מ בזמננו הוא כמומר לתאבון, כי ידוע לכל שעושיין כן רק בעבור הפסד ממון, ולא להכחיש בכל התורה ח"ו מטרתם [...] אבל הכופר בכל דברי הנביאים אשר כל יושבי תבל יאמינו בהם, כמעט לא נשאר רושם יהודי בלבבו. ושנית, מחללי שבת כל אחד חוטא לעצמו ולא יחטיא את אחרים עמו, ואלה המתקנים (מהרסים) המה כאורבים לעקור יסוד אמונת ותקות

69 מחלוקת שסופה להתקיים – הויכוח סביב הפרישה מהקהילה (1877): חלופת מכתבים גלויים בין הרבנים שמשון רפאל הירש ויצחק רב הלוי (זליגמן בער) במברגר 44 (מאיר סידלר עורך, 2005).

70 מיכאל מאיר בין מסורת לקדמה: תולדות תנועת הרפורמה ביהדות 223 (1989).

71 משה אליעזר פאסטלברג "עסטרייך" העברי יט עו-עז (9/2/1872); משה אליעזר פסטלברג "וריען" העברי כז קח (5/4/1872).

כל אחב".⁷² ושלישית, כל אלה הנ"ל עוון פרטי וזה עוון כללי שמשחיתים את הכלל, ורוצים כי שם "ישועת ישראל" לא יזכר ולא יפקד...⁷²

ניתן ללמוד מדבריו, שנטישת חזון הגאולה המשיחי מצד קבוצה מסוימת הינה עילה מספקת להתנתקות ממנה, שהרי הכתב הדגיש שחוץ מהשמטת זכר ציון וירושלים מהתפילות, בעלי התיקונים לא רצו לגעת בתורה עצמה. בדומה לרב אטלינגר, גם הרב קלישר הכיר אפוא במציאות חדשה שנוצרה בדורו, אשר בה מחללי שבת בפרהסיה, מונעים ממניעים שונים מאשר אלה בדורות שקדמו לו, ועל כן היחס ההלכתי אליהם צריך להיות שונה מבעבר. אם בעבר מחללי שבת בפרהסיה היו נחשבים כ"מומרים להכעיס", בדורו הם נחשבים כ"מומרים לתיאבון".⁷³ למעשה מוצגת כאן תפיסה היררכית לזהות יהודית של הרב קלישר, הדומה לזאת של הרב אטלינגר, לפיה: בראש עומדים האורתודוקסים המדקדקים במצוות. אחריהם "עבריינים" ממניעים תועלתיים, המוגדרים "מומרים לתיאבון". קבוצה זאת הינה קבוצה נסבלת בתוך הקהילה, מכיוון שהמשתייכים אליה הינם עבריינים אינדיבידואלים ואינם משפיעים על שאר בני הקהילה. לבסוף, "עבריינים" ממניעים אידיאולוגיים, המנסים להשפיע על בני הקהילה להצטרף לדרכם, אפילו אם חטאם הוא רק נטישת חזון הגאולה המשיחי, שבא לידי ביטוי בהשמטת התפילות והבקשות לגאולה ארצית בציון, אותם הוא מכנה "מינים" ו"מהרסים".

תפיסה דומה עולה גם מתשובתו בפולמוס ההלכתי בנוגע למילת בנם של אב יהודי ואם לא יהודייה. בשנת 1864 נולד בניו אורלינס שבארה"ב בן לאב יהודי שהתחתן עם אישה לא יהודייה. על פי ההלכה הוולד הולך אחר אימו, ועל כן במקרה זה הבן נחשב כגוי. האב רצה למול את בנו ולהטבילו, כדי לגיירו. האם הסכימה למילה אך סירבה לטבילה. בעשר השנים שלפני מקרה זה היו לפחות שנים-עשר מקרים כאלו, בהם נימולו בנים של אבות יהודים שנישאו ללא יהודיות. רב המקום, הרב ברנרד אילווי, שרצה להילחם בתופעת נישואי התערובת בקהילתו וחשש מהתערותם של בני נישואי התערובת בקהילה היהודית ומהסיכוכים ההלכתיים שייגרמו בשל כך, אסר על המוהלים בקהילתו למול את התינוק הנולד. שניים מתוך שלושת המוהלים בקהילה קיבלו את הכרעתו, אך המוהל השלישי – גולדנברג סירב לציית להכרעת הרב, ומל את התינוק. בתגובה לכך פרסם הרב אילווי פסק הלכה הפוסל את גולדנברג וכל מוהל שיתנהג כמוהו למול את ילדי היהודים בקהילה, וקובע כי חטא הוא לכל יהודי להביא את בנו למוהל שכזה. הפרשה הכתה גלים בעיתונות היהודית באמריקה, והרב אילווי נדרש לחיזוק להכרעותיו

72 צבי הירש קלישר "אמת ושלום" העברי מא קנב-קנג (19/7/1872).

73 עמדה זאת של הרב קלישר הייתה שונה מהעמדה המסורתית שהביע שלושים שנה קודם לכן, בכתב העת 'ציון', כפי שראינו, שלפיה מחללי שבת בפרהסיה הינם מומרים להכעיס. במהלך הזמן הוא עדיין את תפיסתו לנוכח המציאות המשתנה והתרחבות חילול השבת בפרהסיה.

ההלכתיות מרבנים מאירופה. באוקטובר 1864 הוא פרסם מאמר בעיתון האורתודוקסי הנפוץ בגרמניה *Der Israelit*, ובו גולל את המאורעות בניו אורלינס. בסיום המאמר הפנה שלוש שאלות לרבני אירופה: 1. האם יש עוון לפי הדת היהודית למול בנים כאלה? 2. האם יכול או צריך הרב לפסול את המוהל שעבר על דבריו בנושא זה? 3. האם לישראל הנותן בנו למוהל שכזה, ייחשב הדבר כעוון?

שלושה רבנים תמכו פומבית מעל דפי *Der Israelit* בכל הכרעותיו של הרב אילוו: הרב ד"ר מאיר להמן עורך העיתון, הרב ד"ר פילכנפלד מדיסלדורף והרב ד"ר עזריאל הלדסהיימר מאייזנשטט.⁷⁴

במקרה דומה שאירע בגרמניה, פסק הרב יצחק דב במברגר שאין למול בן של יהודי שנשא נוכרייה.⁷⁵ במכתב שכתב הרב קלישר לרב הילדסהיימר, שאותו העריך כתלמיד חכם הגדול מבין השלושה, חלק על דעת הרב אילוו ודעת שלושת הרבנים והציע את דעתו ההלכתית בנושא בצורה מנומקת ומפורטת. הרב קלישר סבר שמצווה למולם, שהרי לדעתו מותר ומצווה למול נוכרי סתם, וכמו כן יש לפתוח פתח לאפשרות של גיור, לגוי שבא למול עצמו מרצונו, שאם לא נמול אותו נבטל את אפשרות בחירתו להתגייר, כי לא בנקל ימסור נפשו לצער מילה בזקנותו.⁷⁶ לגבי החשש שהעלו הרבנים, שהבן לא ילמד דת ישראל אצל הנוכרית, וממילא לא ישמור תורה ומצוות, גם אם יתגייר בסופו של דבר, כנימוק להכרעתם ההלכתית, כתב הרב קלישר:

ומה שחשו שלא ילמוד דת ישראל אצל הנכרית, זה אינו דבלא"ה בעו"ה [דבלאו הכי בעוונותינו הרבים] לעת כזאת הרבה שאין נוהגין בדת ישראל באכלם בשר השקץ וחזיר, ואפ"ה [ואפילו הכי] מלין את הבן בשמחה, ואין אנו ערבין זה לזה במה שאין יכולין למחות, אבל ערבין אנחנו זה לזה במה שיכולין לזכותם שלא לדחותם חלילה ועל כזאת קצת ראוי לומר פושעי ישראל פעמים עושיין מצוות כרימון.⁷⁷

כדומה לדבריו על מחללי השבת בקהילת וינה, יש כאן הכרה מצידו במציאות החדשה, שבה קיים ציבור יהודי גדול שאינו שומר מצוות. ממילא הקריטריונים להשתייכות

74 David Ellenson, *A Jewish Legal Decision by Rabbi Bernard Illowy of New Orleans and Its Discussion in Nineteenth Century Europe*, 69(2) AM. JEWISH HISTORY 174, 183-189 (1979).

75 דוד אלנסון ודניאל גורדיס ברית אמונים – גיור הלכה ומדיניות קהילתית בספרות השו"ת במאה ה-19 ובמאה ה-20 46 (חנה השקס מתרגמת, 2014).

76 על תמונת ראי ההלכתית הפוכה, שבה סירב הרב אברהם בנימין וולף המבורג למול בשבת את בנם של אם יהודייה ואב שאינו יהודי, ראו פרזיגר, זהות אורתודוקסית (לעיל ה"ש 67), בעמ' 190-196. על משמעות תשובת הרב קלישר להלכות גיור, ראו צבי זוהר ואבי שגיא גיור וזהות יהודית: עיון ביסודות ההלכה 71-75 (1994).

77 שו"ת רע"ז הילדסהיימר, עמ' ערב.

לקהילה היהודית הינם שונים מבעבר, וכל עוד אין מדובר בבעלי אידיאולוגיה רפורמית ניתן להכילם בתוך הקהילה.

בתשובה שכתב הרב הילדסהיימר על מכתבו של הרב קלישר, הוא חזר על עמדתו הראשונה בנושא, ופרך את ההשגות אחת לאחת. לגבי דעתו של הרב קלישר שאין לפסול את המוהל מכיוון שאי אפשר בימינו לדיין למגדר מילתא, השיב הרב הילדסהיימר, שהמבזה תלמידי חכמים נחשב כאפיקורס, וכל מי שמתריס נגד הרב (אף כי אולי טועה הרב ההוא) יש לחוש שמין ואפיקורס הוא. הרב קלישר כתב לרב הילדסהיימר מכתב נוסף, ובו פרך את הפירכות אחת לאחת. בעניין דעתו של הרב הילדסהיימר, שיש לחוש שהמוהל הוא מין ואפיקורס, כתב:

ומה שכתב [...] מר שיש לחשוש שהוא אפיקורס, נפלאה היא בעיני ג"כ למה נוציא איש ישראל מחזקתו בעוד לא ראינוהו מחלל שבת בפרהסיא, ועושה כן להכעיס ולא לתיאבון, הש"י יכפר בעד [...] כי ההולכים אחר פלוסופיא שלהם בעו"ה לא מלין את בניהם כמו ה"רעפארמער" אבל כל שקיים הברית אף שאוכל ח"ו נבילות וטריפות יש להחזיק שעושה כ"ז לתיאבון ולבו עוד לא מש מתוה"ק, ואשרי למי שלומד סגוריא לפני אב הרחמן על בניו בני בחוניו כנודע.⁷⁸

לדעת הרב קלישר כל המקיים את ברית המילה, אף אם הוא עובר על עבירות אחרות, כל עוד אין אנו יודעים שהוא עושה זאת מתוך אידיאולוגיה כמו הרפורמים, יש לומר שהוא עושה זאת מתוך חולשה, ועל כן אין להוציאו מהקהילה ובוודאי אין להגדירו אפיקורס. לגבי ברית המילה, סבר הרב קלישר שהיא מקבילה לטבילה בנצרות, ומי שלא נימול אינו יכול להשתייך לקהילה היהודית.⁷⁹ ביטול ברית המילה יכול לנבוע, לדעתו, רק מתוך אידיאולוגיה רפורמית ולא ממניע תועלתני כלשהו, בדומה לתפיסה המסורתית לגבי מחללי שבת בפרהסיה. לדעתו המבזה תלמידי חכמים הוא דווקא זה המבזה את דברי חז"ל, כגון האומר "מאי אהני לן רבנן לא שרו לנו עורבא ולא אסרו יונה" (סנהדרין ק'), אך המבזה איש פרטי חייב רק נידוי ואינו אפיקורס, וכל שכן המוהל שחלק על הרב בדין וחשב בלבו לעשות מצווה, שאינו אפיקורס ואינו חייב נידוי וממילא אין לפסלו.

בהקשר של אותה קבוצת ביניים של מומרים לתיאבון, שאוחזים בחלק ממצוות התורה ועיקרי האמונה, ויש ללמד עליהם סניגוריה, פסק הרב קלישר בחיבורו "מאזניים למשפט", כי "עבירה שלא משמע לאינשי איסורא מפני שרבים מקילין בה, לא מפסל [לעדות] אף מדרבנן".⁸⁰ מכיוון שבימיו ישנה מציאות רווחת של הלכות רבות שאינן נשמרות על ידי קבוצה גדולה של יהודים, ולא מחמת אידיאולוגיה רפורמית, אין

78 שם, עמ' רעט.

79 על כך, ראו ידידיה, הפולמוס והברית (לעיל ה"ש 44).

80 מאזניים למשפט, כרך שני, כג ע"א.

להתייחס לתופעה זאת כעבריינות רגילה הגוררת אחריה פסילה לעדות, לפחות מדרבנן.⁸¹ באופן דומה הוא סבר בניגוד לרש"ר הירש, כי אין מניעה הלכתית לשתף פעולה עם ארגון "כל ישראל חברים", שראשו אינם שומרים מצוות, בין השאר מתוך ההבחנה בין המתנגדים למצוות מתוך אידיאולוגיה, שצריך להיבדל מהם, לבין אלה שאינם מקיימים מצוות ממניעים אחרים, ושאליהם שייך את ראשי כ"ח, שאפילו הצהירו שלא יתנגדו לאורתודוקסייה.⁸² בכך הוא הקדים בשני עשורים את הרבנים שמואל מוהליבר, מרדכי אליאשברג ונפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין), שתמכו בשיתוף פעולה עם יהודה לייב פינסקר וחבריו המשכילים, שלא שמרו מצוות, בהנהגת תנועת "חיבת ציון" שפעלה למען עליית יהודים לארץ ישראל והקמת מושבות בה.

לסיכום, גם בסוגיית היחס לעבריינים בדורו הלך הרב קלישר בדרכו של אחד מעמיתיו הרבנים האורתודוקסיים בגרמניה – הרב אטלינגר (הערוך לנר), שהכיר במציאות החדשה שבה רבו העוברים על מצוות הדת ועדכן את עמדתו ההלכתית בהתאם. הרפורמים הם אלה שזוהו עתה עם המומרים להכעיס. עם זאת, הוא הדגיש יותר את המשותף מאשר את המפריד, בהשוואה לרבני דורו, תוך לימוד סנגוריה על העבריינים הלא אידיאולוגיים והדגשת העיקרון היהודי של "כלל ישראל", כפשוטו, ופתח פתח לשתוף פעולה משמעותי בין יהודים אורתודוקסים ליהודים שאינם שומרי תורה ומצוות.

1. דמוקרטיזציה של ההלכה

בספרות התנאית והאמוראית ניתן מקום לשותפות הציבור בעיצוב ההלכה בשני תחומים עיקריים: תקנות חכמים ותקנות הקהל. בעניין הראשון כבר קבע התלמוד הבבלי כי "אין גוזרין גזרה על הצבור אלא אם כן רוב הצבור יכולין לעמוד בה" (עבודה זרה לו, ע"א), ובמקרה שכבר נגזרה גזירה ולא פשטה ברוב ישראל – הגזירה בטלה (שם).⁸³ ואילו בעניין השני נמצא כבר בתוספתא המקור ההלכתי לחקיקה הקהילתית, שסמכותה נתונה לכלל חברי הקהילה: "ורשאינ בני העיר להתנות על השערים ועל המירות ועל שכר הפועלים ולהסיע על קיצתן. רשאינ בני העיר לומר כל מי שייראה אצל מלכות, נותן כך וכך, ורשאינ להסיע על קיצתן" (בבא מציעא פרק יא, הלכה כג). חכמי ימי הביניים ביססו את מוסד תקנות הקהל בתוך ההקשר של האוטונומיה היהודית הקהילתית בארצות הנצרות והאסלאם וביקשו לקבוע את מנגנוניו ואת גדריו: היחס בין הציבור להנהגתו

81 ראו גם צבי לצדיק על שו"ע, יורה דעה, סימן ב, סעיף ג.

82 מאיר הילדסהיימר "רבי צבי הירש קאלישר ורבי שמשון רפאל הירש" ספר אביעד: קובץ מאמרים ומחקרים לזכר ישעיהו וולפסברג-אביעד קצה, ריג (יצחק רפאל עורך, 1986).

83 על תקנות חכמים, ראו מנחם אלון המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו 391-557, 631-712 (1988).

הדתית והפוליטית, היחס בין רוב ומיעוט והעיקרון המנחה של תועלת הציבור.⁸⁴ הם גם ראו בקבלת הציבור את מקור הסמכות של החקיקה ההלכתית החדשה. כך הסביר הרמב"ם, בהקדמה לחיבורו ההלכתי "משנה תורה", את הסיבה לכך שהתלמוד הבבלי מחייב את כל קהילות ישראל,⁸⁵ ורבנו אשר (הרא"ש) הסביר את תוקפו של חרם דרבנו גרשום לכלל היהדות האשכנזית.⁸⁶

הרב זכריה פראנקל (1801–1875),⁸⁷ מייסדה של אסכולת ברסלאו, שעמדה בתווך בין היהדות הליברלית ליהדות האורתודוקסית, עשה את המקורות הללו לעקרונות מרכזיים בשיטתו ההלכתית הכוללת, ששמה דגש על רצון הכלל בפסיקה ההלכתית, כגורם מכריע לקבלת רפורמות מתונות מסוימות בהלכה ולדחיית אחרות, "רצון העם הוא הקובע לגבי מה שהוא רוצה לשמור ולקיים, רצון העם העומד מעל להלכה ולסמכות".⁸⁸ לדעתו, לתודעה הדתית החיה של הקהילה יש תוקף כשל ההתגלות האלוקית, ועל כן אין להנהגה הדתית סמכות לבצע רפורמות ביהדות בניגוד לרצון הכלל, אף אם ניתן להצדיק אותן מבחינה הלכתית. עם זאת, רוב הציבור תומך ברפורמות מתונות מסוימות ועל כן ניתן להנהיגן ולהצדיקן מבחינה הלכתית.⁸⁹

אומנם הרב קלישר לא תמך ברפורמות המתונות של פראנקל,⁹⁰ אך בכתיבתו ההלכתית יש מקום חשוב לדעת הציבור בתחומים הלכתיים שונים. כבר בפירושו למשנה, שנכתב בראשית הקריירה הרבנית שלו, הביע את התנגדותו למדיניות הלכתית של החמרה במקום שהדבר היה למורת רוחו של הציבור, "והא דב"ד (בית דין) יכול

- 84 על תקנות הקהל ראו שם, בעמ' 558–630; יחיאל ש' קפלן "תועלת הציבור" דיני ישראל יז כז (תשנ"ג–תשנ"ד); יחיאל ש' קפלן "סמכות ומעמד: מנהיגי ציבור בקהילה היהודית בימי הביניים" דיני ישראל יח רנה (תשנ"ה–תשנ"ו); Ephraim Kanarfogel, *Unanimity, Majority, and Communal Government in Ashkenaz during the High Middle Ages: A Reassessment*, 58 PROCEEDINGS – AM. ACAD. FOR JEWISH RES. 79 (1992); Menachem Elon, *Authority and Power in the Jewish Community: A Chapter in Jewish Public Law*, 3-4 ANN. OF THE INST. FOR RES. IN JEWISH L. 7 (1936-1937).
- 85 רמב"ם, הקדמה למשנה תורה, ספר ראשון (מהדורת מוסד הרב קוק יג).
- 86 שו"ת הרא"ש, סימן מג, סעיף ח.
- 87 עליו ראו זכריה פראנקל *וראשית היהדות הפוזיטיבית היסטורית* (רבקה הורביץ עורכת, ANDREAS BRÄMER, RABBINER ZACHARIAS FRANKEL: WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS; (1984 UND KONSERVATIVE REFORM IM 19 JAHRHUNDERT (2000).
- 88 זכריה פראנקל "על רפורמות ביהדות" זכריה פראנקל (לעיל ה"ש 87), בעמ' 59–63.
- 89 מאיר בין מסורת לקדמה (לעיל ה"ש 70), בעמ' 108–109.
- 90 על התנגדותו לרפורמות המתונות של הרב מוריץ ראהמר בקהילתו טורן, ראו הירש קאלישער "מאמרים שונים" המגיד 25 197 (יוני 1863).

לאסור את המותר י"ל דהני נמי משום דמסתמא רוב הקהל מרוצים לדעת ב"ד".⁹¹ ואילו בשנותיו האחרונות הביע רעיון דומה בפירושו לחומש, בנוגע למדיניות הפסיקה הרצויה של רבני קהילה, "וכל דיין או רב אסור לעשות דבר מה שאין רוב הציבור נוחין בזה".⁹² מקום נרחב לדעת הציבור נתן הרב קלישר בספרו ההלכתי "מאזניים למשפט", שחלקו הראשון יצא לאור בשנת 1855 בקרוטשין.⁹³ ספר זה אינו פירוש נוסף לחיבור ההלכתי המרכזי "שולחן ערוך", אלא בעיקר עדכון והשלמה של חיבור זה, כפי שציין הרב קלישר בהקדמה לחיבור וכפי שבא הדבר לידי ביטוי בעיצוב הגרפי של הדרף. בשונה מהפירושים הרבים לחיבור, שהודפסו בצידי השדרה המרכזית של הדרף, בה הופיעו רק דברי הרב יוסף קארו (המחבר) והגהות והוספות הרב משה איסרליש (הרמ"א), בספר זה הודפסו דבריו של הרב קלישר עצמו במהלך או אחרי דברי המחבר או הרמ"א, בגופן שונה, ונקראו משנה אחרונה "כי הוא מגיד משנה התורה של דיני חושן המשפט מן ראשונים ואחרונים בטעם ובסברה ובדינים מחודשים באר היטב",⁹⁴ ובצידי השדרה המרכזית של הדרף נדפסו דיונים הלכתיים רחבים יותר הנוגעים לפסק ההלכה, להם קרא "מאזניים למשפט". עצם היומרה הייחודית שלו להדפיס את פסקיו באותה השדרה של המחבר והרמ"א והכותרת שנתן להם מלמדים על ראייתו העצמית כפוסק מרכזי ועל תפיסתו ששני עמודי ההלכה הללו, על אף מרכזיותם, אינם סוף הוראה, והקודקס שלהם הוא דינמי ודורש עדכון והשלמה ולא רק ביאור. לצורך כך, קיבץ הרב קלישר יותר מעשרים הסכמות מרבנים מקהילות שונות בפרוסיה, גליציה ופולין הקונגרסאית. למעשה, סידורו החרגו והנועז הביא לכך שפירושו כמעט ולא נלמד בבתי המדרש ועל כן אינו מצוטט בספרות ההלכתית המאוחרת. פירושים בני זמנו, כמו "פתחי תשובה", שנכתבו במתכונת הפרשנית המסורתית לשו"ע, נדפסו בשולי הדרף של הדפסות השו"ע, ונלמדו בבתי המדרש בנושאי כלים נוספים של חיבור זה.

ההתערבות של הרב קלישר בדברי המחבר ורמ"א באה לידי ביטוי גם בפתיחה של החיבור. בעוד המחבר פתח את חלק "חושן משפט" בדברים הבאים: "דנים בזמן הזה דיני הודאות והלואות וכתובת אשה וירושות ומתנות ומזיק ממון חברו שהם הדברים המצויים תמיד ויש בהם חסרון כיס", הקדים הרב קלישר כמה פסקאות המבהירות את ההשתלשלות ההיסטורית שהביאה לכך שבזמן הזה דנים דיני ישראל רק בנושאים המצוינים בראשית החיבור. שלא כמו בעל הטורים, שפתח את חלק "חושן משפט" בדרשה כללית על ערך המשפט, הרב קלישר התחיל מהציווי המקראי למנות דינים

91 חידושי מהרצ"ה קאלישער על המשנה, הוריות, פרק א, משנה ד (נדפס כקונטרס נפרד במהדורת משניות וילנא תרס"ח).

92 ספר הברית על התורה, כרך חמישי – דברים, עמ' 5.

93 חלק זה יצא לאור בבית הדפוס של דב בר מונאש, חותנו של ההיסטוריון צבי גרץ.

94 מאזניים למשפט, חלק ראשון, הקדמה.

סמוכים בארץ ישראל, "כתיב שופטים ושופטים תתן לך בכל שעריך, שעריך היינו ארץ ישראל, כי שם יש מצות עשה למנות דיינין בכל עיר ועיר [...] אותן השופטים צריכים להיות סמוכין איש מפי רבו עד משה רבנו שסמך ליהושע".⁹⁵ לאחר מכן הביא את ההלכה המקורית האוסרת לדון בפני הדיוטות ואף מבטלת בדיעבד את הכרעתם, חוץ ממקרה שבעלי הדין קיבלו עליהם את ההדיוטות כדיינים. בפירושו הרחב הסביר שקבלה מועילה מהתורה גם בארץ ישראל, כשקיימים דיינים סמוכים.⁹⁶ בהמשך הביא את תקנת חז"ל לאפשר לדיינים שאינם סמוכים לדון בדיני הוראות והלוואות מפני החשש לנעילת דלת בפני לווים, כלומר המלווים יחששו שהלווים יתעכבו בהחזר ההלוואה והם יתקשו למצוא דיינים סמוכים שיוציאו מהם ממון ועל כן יימנעו מלהלוות. התקנה התאפשרה באמצעות כך שחז"ל הגדירו את הדיינים ההדיוטות כשליחים של הדיינים הסמוכים. לבסוף הסביר שבזמן הזה, שכלל אין דיינים סמוכים, הרחיבו חכמים את תקנתם גם לגזילות וחבלות "כדי שיונעל דלת בפני גזלנין ועושי עולה",⁹⁷ אך הגבילו אותה לדבר המצוי שיש בו חסרון כס. בכך למעשה כיוון להחדרת המודעות שדיני חושן משפט הינם מערכת חוקית מצומקת וחסרה, והשאיפה האמיתית היא לחזרה למערכת החוקית המלאה, המתקיימת רק בשבת עם ישראל בארצו. בפירושו הרחב "מאזניים למשפט" אף ציין הרב קלישר את ההבדל שבין רמב"ם, "שמביא אף הנהוג בזמן היותנו בארץ" לבין ר' יוסף קארו המביא רק את ההלכות הנוהגות בזמן הגלות.⁹⁸

אף שהלכות רבות ב"חושן משפט" חדלו מלהתקיים בחיי המעשה של הקהילות היהודיות באירופה, בגין ביטולה של האוטונומיה הקהילתית,⁹⁹ התייחס הרב קלישר למלאכת העמדת ההלכה וביאורה גם בתחום זה כמלאכה נצרכת מבחינה מעשית – "נתיבות יושר ומסילות פשר דבר להלכה למעשה",¹⁰⁰ ולא כלימוד תיאורטי לשמה, ובהתאם לכך ערך את שני חלקי חיבורו. בסימן ב של חלק חושן משפט, פסק המחבר כי "כל בית דין אפילו אינם סמוכים בא"י אם רואים שהעם פרוצים בעבירות דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש ואפילו אין בדבר עדות גמורה [...] ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחוסר בית דין עליהם". מקורה של הלכה זאת נמצא בדברי התנא רבי אליעזר בן יעקב המובאים בתלמוד הירושלמי (חגיגה ב, ב) ובתלמוד הבבלי (סנהדרין מו, ע"א), לפיהם "בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה [...] כדי לעשות סייג לתורה".

95 שם, בעמ' א.

96 שם, בעמ' א-ב.

97 שם, בעמ' ב.

98 שם, בעמ' ג. גם בספרו 'דרישת ציון' ציין את "אשר עשה לנו רבנו משה בן מימון לחבר לפנינו כל דרכי העבודה וכל הדינים השייכים לארץ ישראל בשבת ישראל יחד בארץ". דרישת ציון (מהדורת עציון 89).

99 אלון המשפט העברי בעמ' 1190.

100 מאזניים למשפט, חלק ראשון, הקדמה.

הלכה זאת נותנת בידי בית הדין סמכות ענישה שלא מן הדין הקבוע לצורך תיקון חברתי גדול ודחוף.¹⁰¹ הרמב"ם פסק דברים אלה להלכה, וכמוהו גם המחבר, כפי שראינו, תוך שהוא סייג את זהות הגוף השלטוני הנהנה מסמכות חריגה זאת.

הרב קלישר הרחיב את סייגיו של המחבר, ודרש התחשבות בדעת הציבור גם בהפעלת סמכות חריגה זאת. בעקבות הרי"ף ובעל הטורים פירש כי גדול הדור "הוא הממונה על פי הנשיא או ע"פ ר"ג [ריש גלותא] או שהוא גדול שאין בדור כמוהו, דממילא סומכין עליו כל ישראל".¹⁰² בדיון הארוך אף כתב כי אפילו גדולי הדור כר' אמי ור' אסי לא יכולים להפקיע שערים במקום שהציבור מוחה.¹⁰³ לגבי טובי העיר – ההנהגה הפוליטית של הציבור – סייג הרב קלישר אף יותר וכתב, בעקבות המרדכי והראבי"ה, כי מדובר במקרה "שהציבור קבלום עליהם לבית דין ולפקח כל ענינם", וגם במקרה זה "טובי העיר אינם יכולים לעשות רק מה שהוא מנהג מקדם יכולין לחזקו ע"פי עונשין או שעושין למגדר כמלתא דאיסורא או בצרכי קהל. אבל בעניני ממון כגון להפקיע שערים, או שעושין נתינה חדשה למס מה שלא נהגו מעולם אין רשאים רק מדעת הציבור".¹⁰⁴ הרב קלישר צמצם את המקרים שבהם יכולים טובי העיר לתקן תקנות חדשות עבור הציבור והרחיב את המקרים שבהם יש צורך בדעת הציבור. למעשה הוא סבר כאותם ראשונים, כדוגמת המרדכי והראבי"ה, שהסבירו את מקור הסמכות של טובי העיר בקבלת הציבור.¹⁰⁵ ולא מכוח ייחוסם, מעמדם הכלכלי וכישוריהם, כפי שסברו אחרים.¹⁰⁶

בהמשך להלכה זאת, פסק הרמ"א, כי "נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כבית דין הגדול ומכין ועונשין והפקרן הפקר כפי המנהג [...] וכ"ש אם קבלום בפירוש עליהם לכל דבר". הרב קלישר סייג בתחילה את דבריו של הרמ"א וטען כי גם במקום שהמנהג מסמיך את טובי העיר לתקן תקנות, תקנותיהם אינן תקפות אם הרוב מוחים, "דמסתמא אדעתא דהכי לא קבלום שיעשו נגד הרוב".¹⁰⁷ מכיוון שמקור הסמכות של טובי העיר הוא הציבור, הם אינם יכולים לפעול כנגד רצון רוב הציבור. לבסוף הוא אף דחה להלכה את דבריו של הרמ"א, תוך שהצביע על המנהג הרווח בימיו להתחשב מלכתחילה בדעת הציבור ולא רק בדיעבד כשקיימת מחאה, מנהג שיש לדעתו לקיימו, גם מפני שרוב הציבור נאמן למסורת יותר ממנהיגיו:

101 על כך, ראו חנינה בן מנחם "ענישה שלא מן הדין" קובץ משפטי ארץ: דין דיין ודיון 152 (ירון אונגר עורך, 2002); אהרן קירשנבאום "ענישה פלילית 'שלא מן התורה' – מאמר תלמודי שעיצב שיטה משפטית" עלי משפט יג 261 (תשע"ז).

102 מאזניים למשפט, עמ' ח.

103 שם, בעמ' י.

104 שם, בעמ' ח.

105 קפלן, סמכות ומעמד (לעיל ה"ש 84), עמ' רעה-רצז.

106 שם, בעמ' רסו-רעה, רצז-שג.

107 מאזניים למשפט, עמ' ט.

ואמנם עתה במדינות הללו ובדור הזה רואין אנו שאין המנהג כעדותו של רמ"א, כי המנהג בכל הקהלות שבכל דבר גדול בתיקון חדש או מינוי רב או ש"ץ ושו"ב מאספים לכל המחנה הקדושה (ובאמת בדור הזה טוב יותר מנהג זה, כי בעו"ה אנשי אמנה אבדו אשר יהיו בימי קדם כל מעשיהם רק לשם שמים בלי שום פני, ע"כ טוב יותר שלא לסמוך על הבודדים לבד רק על הרוב).¹⁰⁸

הנימוק שהביא לטובת התחשבות בדעת הציבור דומה לנימוקו של פראנקל לדחיית רפורמות רדיקליות בהלכה, אם כי הוא לא סבר שיש לציבור סמכות לאשר רפורמות הלכתיות מתונות. הצד השני להתחשבות הדיין, הרב וטובי העיר בדעת הציבור, לדעתו, הוא הטלת האחריות על הציבור לבחור מנהיגים ראויים ונאמנים למסורת, כפי שכתב בפירושו לחומש.¹⁰⁹

בסימן ח של "מאזניים למשפט", הביא את מינוי הרבנים הליברליים בדורו כדוגמה לעבירה על האיסור למנות דיין שאינו הגון:

ובדור הזה קמו צעירי הצאן בעו"ה [בעוונותינו הרבים] ולא בלבד כשיודע בכל לשון אלא אף אם יודע בלשון אחת צח להרכות פטופטי דברים אז ישימוהו לרב אף שאינו יודע בתורה כראוי או שאינו הגון במעשים והם מחבלים בעו"ה.¹¹⁰

פסק הלכה נוסף שלו, בו שלל את סמכות הרב לפסול כלי קודש שהמרה את פיו והעמיד סמכות זאת על כלל הציבור, היה בנוגע למילת בנם של אב יהודי ואם לא יהודייה. בנושא השני שהעלה הרב אילווי – האם יש לפסול את המוהל שהמרה את פסק הרב, סבר הרב קלישר שאין לפסולו משום כך. על עצם המרותו של המוהל את תקנת הרב, שנעשתה "למגדר מילתא" – לחזק את ההלכה לנוכח הנסיבות, כדי להילחם בתופעת נישואי התערובת, הוא סבר ש"אין רשות לדיין למגדר מילתא אם לא שרוב ישראל או מאור הגולה כרבינו גרשום מתקן".¹¹¹

הלכה נוספת שבה הדגיש הרב קלישר את דעת הציבור קשורה להלכה המובאת בסימן ז של חלק חושן משפט, בו פסק המחבר, בעקבות התלמוד הירושלמי (יומא ו, א) ו"ארבעה טורים", כי אישה פסולה לדון. כהמשך להלכה זאת הביא הרב קלישר להלכה את שני התירוצים של התוספות לתלמוד הבבלי (שבועות כט, ע"ב). לכך שדבורה הנביאה שפטת את ישראל, למרות היותה אישה: א. אישה יכולה להורות הלכה לשופטי ישראל. ב. אישה יכולה לדון כשהציבור מקבלת עליו כשופטת. לאחר התלבטות אם אישה שקיבלה

108 שם, בעמ' ט-י.

109 ספר הברית על התורה, שם, עמ' 135.

110 מאזניים למשפט, עמ' לג.

111 שו"ת רע"ז הילדסהיימר, עמ' רעא.

הציבור כשופטת דינה כבורר או כדיין, העדיף לומר שדינה כדיין ממש.¹¹² יש לציין שרוב מפרשי השולחן ערוך לא התייחסו כלל לדברי התוספות הללו, למעט כמה פוסקים, שהובאו בפירוש "פתחי תשובה", שהביאו רק את התירוץ הראשון, על אודות כשרות האישה להורות הוראה, בדומה לדברי ה"ארבעה טורים". הרב יעקב אטלינגר מאלטונה הביא את דברי התוספות הללו על קבלת הציבור, בפירושו לתלמוד הבבלי "ערוך לנר", שיצא לאור תשע שנים לאחר "מאזניים למשפט", ועיגן אותם בפסוק המקראי "ויעלו אליה בני ישראל למשפט" (שופטים ד 5) שהם באו מאליהם וקבלו אותה עליהם.¹¹³

באותו סימן חלק הרב קלישר על המחבר, שפסק כי גר פסול לדרון לישראל, וכתב כי "אם רוב הציבור רואים שאין גדול בחכמה כמוהו יכולין למנותו" לדיין או למינוי ציבורי אחר, בין בדיני ממונות בין בדיני נפשות, למעט מלך, "כי הוא אם יעשה שלא כדת יכולין להוריד אותו מגדולתו ולא כן במלך".¹¹⁴ מקור הדין שהובא בשו"ע הוא בתלמוד הבבלי (יבמות קב, ע"א), הלומד מהמקרא שגר אינו יכול להתמנות לתפקידי שררה, כולל דיינות. הלימוד הוא מהפסוק "שום תשים עליך מלך [...] מקרב אחיך תשים עליך מלך" (דברים יז 15), שמדובר בכל סוגי המשימות – שררה, שאין למנות להם גר, שאינו אחיך. הרב קלישר הלך בעקבות הרב חיים בנבנישתי (1603–1673), מחבר פירוש "כנסת הגדולה" על השו"ע, שהקשה על דין זה ממקרה שמעיה ואבטליון, שהתמנו לנשיאי הסנהדרין, למרות היותם גרים. תירוצו היה שדין זה קיים רק במקרה שכופים על הציבור מינוי של גר לשר או דיין, אבל במקרה של קבלת הציבור אין פסול במינוי. ואילו במלך, קבלת הציבור אינה מועילה, מפני שהתורה נקטה גם לשון שלילית "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא", כדי להבהיר שגם קבלת הציבור אינה מכשירה את המינוי.

הרב קלישר גם הביא את תשובת הרב יונתן אייבשיץ (1694–1764) לשאלה זאת, לפיה שמעיה ואבטליון מונו לתפקיד על ידי מלכי בית חשמונאי, המוסמכים למינוי מעין זה מתוקף משפטי המלוכה – מערכת משפט מקבילה למערכת ההלכתית,¹¹⁵ אך דחה תירוץ זה, מפני שסבר ש"השווה דין בית דין וציבור עם המלך",¹¹⁶ כלומר גם לציבור בכללו יש סמכות של משפטי המלוכה ולא רק למלך. הרב קלישר הצביע על סמכויות הציבור למנות גר ואישה לדיינים ותפקידי שררה ולגזור עונשי מיתה, כדוגמאות של עיקרון זה. סמכות הציבור לקבל על עצמם אישה וגר לדיינים, היא מתוקף משפטי

112 מאזניים למשפט, עמ' כט.

113 ערוך לנר על מסכת נדה, סז ע"א. הרי"מ עפשטיין הביא בחיבורו ההלכתי 'ערוך השולחן', כשלושה עשרים אחרי פרסום 'מאזניים למשפט', גם את התירוץ השני של התוספות. ראו ערוך השולחן, חר"מ, ז, ד.

114 מאזניים למשפט, עמ' כח.

115 על כך ראו מנחם לורברבוים פוליטיקה וגבולות ההלכה (2005).

116 מאזניים למשפט, עמ' כז.

המלוכה ולא מחמת הכלל ההלכתי שהמתנה על דבר שכתוב בתורה "בדבר שבממון תנאו קיים"¹¹⁷, ועל כן היא נתונה גם לדיני נפשות.

את סמכות הציבור לגזור עונשי מיתה הוא למד מהסיפור על שמעון בן שטח, נשיא הסנהדרין, שתלה שמונים מכשפות באשקלון ביום אחד.¹¹⁸ סיפור זה נידון בתלמוד הבבלי בהקשר של הכלל של רבי אליעזר בן יעקב, שלפיו "בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה", והרב קלישר הבין אותו, אם כן, כסמכות מיוחדת של משפטי המלוכה הנתונה גם לציבור, המאציל אותה לבתי הדין, ועל כן בסימן ב, שדן בכלל זה, הוא הרגיש את חשיבות הסכמת הציבור באכיפתו של הכלל. ככל הנראה, הוא הגיע לתובנה זאת מכיוון שלא מצא הסבר מספק לסמכות המיוחדת שיש לבית הדין לפעול בניגוד להלכה.

תפיסה זאת דומה לתפיסת רבנו ניסים גירונדי (ר"ן, 1315–1376), על פי הפרשנות הדינמית שלה, שלפיה במציאות הריאלית לבית הדין יש סמכויות שלטוניות הכוללות גם תפקידים חברתיים, המיוחדים למלך בדגם השלטוני האידיאלי,¹¹⁹ אלא שהרב קלישר ראה בהקשר זה בכלל הציבור את מקור הסמכות של בית הדין, ש"הרי המה כשלוחי כל ישראל".¹²⁰ למעשה הוא הקדים בכמה עשורים את הראי"ה קוק, שהתייחס לצורת המשטר הראויה בזמן הזה, כאשר אי אפשר למנות מלך, וסבר שהכוח השלטוני מצוי בידי העם כולו.¹²¹ בתשובה שכתב בשנת 1916 כמענה על שאלה תיאורטית בנושא, הבהיר הרב קוק כי "נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיון שמשפטי המלוכה הם ג"כ מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה".¹²² אלא שהרב קלישר סבר כי גם בתקופת בית חשמונאי הייתה בידי כלל הציבור הסמכות לפעול על פי משפטי המלוכה.

בסימן כז, העוסק באיסור לקלל אדם בשם אלהים, הנלמד מהפסוק "לא תקלל חרש" (ויקרא יט 14), פסק המחבר כי במקרה שאדם מקלל דיין "לוקה עוד אחרת משום אלהים לא תקלל". על כך כתב הרב קלישר במשנה אחרונה: "וכתב התומי' דבזה"ז [שבזה הזמן] דליכא סמוכים לא שייך לאו של דיין, ובמ"למ [במאזניים למשפט] כ[תבתין] דכל שקיבלוהו כל הקהל לרב ואב"ד ונשיא עליהם ה"ל כדיין הסמוך וחייבין עליו".¹²³ לפי הרב קלישר, אם כן, קבלת הציבור אדם כדיין מציבה אותו במעמד של חכם סמוך ובהתאם לכך המקלל אותו עובר על איסור תורה של "אלהים לא תקלל" (שמות כב 27), מה שאינו קיים בדיין שהציבור לא קיבלוהו עליהם. גם בהלכה זאת ישנה סימטריה בין

117 בבלי, כתובות נו, ע"א.

118 משנה, סנהדרין ד, ו.

119 יצחק ברנד "משפט המלך שבדרשת הר"ן – הגות הלכה ופולמוס" ציון עה 393 (2010).

120 מאזניים למשפט, עמ' כז.

121 חגי בן ארצי החדש יתקדש: הרב קוק כפוסק מחדש 86–81 (2010).

122 משפט כהן, עמ' שלו. מכתב מס"ט גלן לרב שלמה זלמן פינס (י"ז בכסלו תרע"ו).

123 מאזניים למשפט, עמ' קסג.

סמכות הציבור לבין הסמכות הטורנסנדנטית המתגלה בתורה שבעל פה. לא רק שיש בכוח הציבור סמכות למנות דיינים, שההלכה נמנעת מלמנותם, אלא הדיינים שהציבור מקבל עליו נהנים ממעמד המקביל למעמד החכמים, שנשמכו ברציפות מכוח סמיכות של משה רבנו מפי הגבורה.

צד נוסף למשמעות הרבה שיש לעובדה שהציבור מקבל עליו את הדיין עולה מהבאתו להלכה את דברי התומים בסוף סימן ג, בעניין כפיית דיין על הציבור על ידי השלטון, שישנו חרם קדום של רבנו תם, רשב"ם וראב"ן ומאה וחמישים רבנים "שלא יהא אדם רשאי ליטול שררה לא ע"י מלך כו' אם לא שיימנו אותו רוב הקהל"¹²⁴. אף על פי שבעידן ביטול האוטונומיה הקהילתית לא היה ניתן יותר להשתמש בסנקציית החרם, בחר הרב קלישר להביא דברים אלה להלכה, כדי להרגיש את החשיבות שבקבלת הציבור את הדיין ובעל השררה ואת הסלידה העמוקה מאנשים שמנצלים את כוח השלטון כדי להשתרר על הציבור בניגוד לרצונו.

לסיכום, הרב קלישר העמיד את עקרון ההתחשבות בדעת הציבור במרכז מפעלו ההלכתי ותמך באופן חלקי בתפיסתו של הרב זכריה פראנקל כי עיקרון זה יש בכוחו לדחות רפורמות הלכתיות, שאינן מקובלות על רוב הציבור.¹²⁵ הוא אף הרחיב עיקרון זה לכדי תפיסה כללית, שלפיה סמכות החקיקה, הביצוע והענישה של משפטי המלוכה מסורה לכלל הציבור, כשם שהיא מסורה למלך. לדעתו, סמכות הציבור אינה מצטמצמת רק לחקיקה קהילתית וביטול תקנות חכמים, אלא נהנית גם מסמכות משפטי המלוכה, שהינה מקבילה למערכת החוקית ההלכתית. הקדמתו העוסקת במערכת המשפטית השלמה הנהוגה רק בארץ ישראל וחידושו בדבר הסמכות המשפטית של הציבור המקבילה לסמכות המלך הפנו את המבט גם כלפי המציאות הריבונית בארץ ישראל, והקדימו בעשרות שנים את הדיון ההלכתי שהתקיים בעניין בהקשר קונקרטי יותר.

ז. הידרשות למקרא בפסיקת ההלכה

הספרות ההלכתית של חז"ל: המשנה, התוספתא, התלמודים ומדרשי ההלכה, נדרשה רבות למקרא, אם ללימוד הלכה ואם להצדקת הלכה.¹²⁶ לעומת זאת, הספרות הבתרת-תלמודית מיעטה להידרש למקרא לצורך פסיקת הלכה.¹²⁷ הפוסקים בימי הביניים התבססו כמעט

124 שם, עמ' טז.

125 על יחסו של הרב קלישר לרב זכריה פראנקל ותלמידיו, ראו ידידיה, יחסו (לעיל ה"ש 2).

126 אפרים א' אורבך ההלכה – מקורותיה והתפתחותה (1984) 88-69; J. M. HARRIS, HOW DO WE KNOW THIS? (1995).

127 דרכי המשנה לזכריה פראנקל, עמ' 18; יצחק ד' גילת פרקים בהשתלשלות ההלכה 374-393 (1992). הדיון כאן אינו על טעמי המצוות הנלמדים מן המקרא אלא על גופי ההלכות עצמן.

באופן בלעדי על הספרות התלמודית ונדרשו לעיתים רחוקות למקרא, וגם אז זכו לעיתים לביקורת מפי עמיתיהם על כך שהסיגו את גבול התנאים והאמוראים, שלאחר זמנם אין לחכמים יותר רשות לדרוש את המקרא. דוגמה לכך ניתן למצוא בשו"ת המהרי"ק (סי' קסז) מהמאה החמש-עשרה, הפוסק כי אישה שזינתה תחת בעלה בשגגת ידיעת הדין – אומרת מותר, נאסרה עליו, משום שלא כתוב "ומעלה מעל בה", אלא "ומעלה בו מעל" (במדבר ה 12), דהיינו בבעלה. על דרשת מהרי"ק ערער הרב יהודה עייאש (1760–1688) בטענה ש"לאחר שנסתם התלמוד איך יוכל שום חכם להוציא שום דין מדרשא שידרוש הוא בעצמו".¹²⁸ למעשה גם מהרי"ק עצמו הסכים עם טענת הרב עייאש, שהרי כתב בספר תשובותיו, "שאינ לנו לעשות דרשות מעצמנו".¹²⁹

הידרשות למקרא בפסיקת ההלכה, בספרות הבתר תלמודית, מוצאים אנו גם בעימות בין דין תלמודי לסיפור מקראי הסותר אותו. דוגמה נדירה מעין זו היא פסיקתו של הרמב"ם בנוגע לכלל התלמודי "אין אדם משים עצמו רשע":

גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים. וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם – הוראת שעה הייתה או דין מלכות היה. אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה, שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות, שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג. וכללו של דבר: גזירת מלך היא.¹³⁰

הרמב"ם מעמת את הכלל התלמודי – שאין אדם נענש על פי הודאת עצמו – עם שני סיפורים מקראיים סותרים שלפיהם ניתן להוציא להורג אדם על פי הודאת עצמו. הנחת היסוד של הרמב"ם הינה שההלכה הזאת הייתה קיימת כבר לאחר מתן תורה, ועל כן יש ליישב אותה עם שני הסיפורים הללו, בהם מנהיגי ישראל הם אלה שנהגו לכאורה בניגוד להלכה.¹³¹ אחד הפתרונות של הרמב"ם הוא העמדת הסיפורים הללו על מציאות של מערכת חוקים לגיטימית – משפטי המלוכה – המקבילה למערכת ההלכתית, אליה כפופים הסנהדרין ובתי הדין.

על לימודי טעמי מצוות מן המקרא במשנת הרמב"ם, ראו יצחק טברסקי **מבוא למשנה תורה לרמב"ם** 282–284 (1991).

128 לחם יהודה, מב ע"ב.

129 שאלות ותשובות מהרי"ק, שורש קלט, עמ' 156.

130 משנה תורה, סנהדרין, פרק יח, הלכה ו.

131 סיפורים המופיעים במקרא על כבישת ילדי לוויים לעבדים המנוגדת להלכה (ראו מלכים ב, ד 1; נחמיה ה 5), לא עומתו עם ההלכה האוסרת זאת מפני שהוסברו כנוהג שלא כרין, מה שלא התקבל על דעת הפוסקים להסביר על הוראות יהושע ודוד מנהיגי ישראל הנאמנים. פירושי הרב דוד צבי הופמן, ספר שמות, עמ' רעד.

אצל הרב קלישר ניתן להצביע על מגמה שאינה נמצאת אצל פוסקי דורו – הידרשות למקרא בפסיקת ההלכה. לא לחינם הוא נדרש לפירושו התוספות בעניין כשרות האישה לדרון. התלמוד הבבלי (שבועות כט, ע"ב) הסיק כי אישה אינה כשרה לדרון, ואילו התוספות הקשו על מסקנה הלכתית זאת מהסיפור המקראי על דבורה הנביאה, ששפטה את ישראל. הנחת היסוד של התוספות הייתה כי דבורה הנביאה ושבטי ישראל בימייה נהגו כהלכה. ראשית, המקרא אינו מבקר מציאות זאת. ושנית, מדרגת נבואתה מאשרת את הלגיטימיות של תפקידה, שאלמלא כן הייתה השכינה מסתלקת ממנה. התשובה השנייה של התוספות צמצמה את מסקנת הגמרא ופתחה פתח לאפשרות שאישה תוכל לדרון. עמדת התוספות לא נפסקה להלכה בחיבורים ההלכתיים המרכזיים כ"משנה תורה", "ארבעה טורים" ושו"ע, והרב קלישר ראה לנכון להביא את דברי התוספות הלכה למעשה, גם מתוך הזדהות עם דרך החשיבה הרואה במקרא מקור סמכותי לפסיקת ההלכה.

בדרך דומה הלך הרב קלישר עצמו בפירושו לחלק אורח חיים של השו"ע. בסימן קנג, סעיף כא, פסק המחבר, כי "אין לקנות מעילים שנשתמש בהם הדיוט לתשמיש קדושה". על כך הקשה הרב קלישר מהסיפור המקראי על בניית המשכן: "קשה לי הא פרקו הנשים נזמי זהב לבנין המשכן"¹³² גם הנחת היסוד שלו הייתה שבמקרה זה נהגו בני ישראל כהלכה, שהרי מסירת התכשיטים נעשתה כמענה לציויי האלוקי (שמות לה 22).¹³³ בדומה לתוספות, גם הוא צמצם את פסק השו"ע ופתח פתח לאפשרות של שימוש בבגדי הדיוטות לקישוט תשמישי קדושה. לדבריו, בבניין המשכן הפריטים שנתרמו "נשתנו וכאן מיירי להשתמש בהן כמו שהן, ולפ"ז גם מעילים ובגדים אם משנה אותן לתופרן ולקרוע אותן ממה שהיו תחלה מותר".¹³⁴

גם בדיונו ההלכתי על חידוש הקורבנות נדרש הרב קלישר למקרא, ועורר את בעיית ייחוס הכוהנים בימיו, כשהפנה אל ספר עזרא, שם נכתב: "אלה בקשו כתבם המתיחשים ולא נמצאו ויגאלו מן הכהנה" (עזרא ב 62), כלומר, נפסלו מלשמש ככוהנים. בעקבות כך הוא חידש כי היעדר כתב ייחוס פוסל מהכהונה רק במקרה שכתבי ייחוס מצויים, כמו בתקופת בית שני. במקרה כזה לא ניתן לסמוך על כללי הרוב, לפיהם רוב בני משפחות הכוהנים כשרות לכהונה, מכיוון שניתן לברר זאת בקלות על ידי כתב הייחוס. במקרה כזה גם חזקת הכשרות נתערערה בגין אובדן כתב הייחוס. לעומת זאת, במציאות של ימיו, שבה לא מצויים כתבי ייחוס, הולכים אחרי רוב וחזקה, כמו בשאר העניינים.¹³⁵

- 132 צבי לצדיק על שו"ע חלק אורח, סימן קנג, סעיף כא.
 133 הרב קלישר השתמש דווקא בביטויים הלקוחים מחטא העגל, אך עיקרון זה תקף גם כלפי בניין המשכן.
 134 צבי לצדיק, שם.
 135 דרישת ציון, עמ' 95.

דוגמה נוספת להידרשות של הרב קלישר למקרא נמצאת בתשובתו ההלכתית בנוגע למילת בן שאביו יהודי ואימו אינה יהודייה, שכבר נידונה בפרק העוסק ביחסו לעבריינים דתיים. הוא למד מהמקרא שבמקרה זה יש עניין מיוחד להתאמץ ולהקל על הגיור של הבן, ועל כן יש להתיר למול אותו בינקותו, אף שתהליך הגיור לא יושלם אז עקב סירוב האם:

כל שכן בילד אשר אביו ישראל ואמו הנכרית לא תמחה מהמילה שמצוין אנו לפתוח לו פתח תקווה למולו כעת ע"ד אביו וכשיגדל יוכל מהר לעשות כרצון אביו לטבול עצמו כדת וכדין ואם אין מלין אותו דוחין אותו בידים מעדת ישראל, ולא ככתוב ואל ידח ממנו נדח. ושעוד יש לעורר שטבילה כזו אשר אביו ישראל יותר מחוייבין להכין לו דרך הבחירה מאשר יעשה להנולד מנכרי כי הגם שמדינא הולד כמותה לעניין יחוס, עכ"ז מציינו כי זרע הקודש יקרא שהרי כשעזרא הוכיח לישראל אשר נשאו נשים נכריות אחר אומרו כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם אמר "והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות" (עזרא ט, ב) וגלל זה אם יש באפשרות להוציא זרע נשחתה מהטומאה ולהוציא ממסגר אסיר להחזירה אל הקודש מה טוב ומה נעים חלקנו.¹³⁶

העולה מדבריו הוא שאף שמבחינה הלכתית הוולד אינו נחשב יהודי, בכל זאת מכיוון שמבחינה ביולוגית יש בו זרע יהודי, אזי יש לו הגדרת ביניים, הנלמדת מהמקרא, של "זרע הקודש", שהינו "נדח" ויש להוציאו ממסגר אסיר ולעודדו להתגייר. הגדרה הלכתית זאת הינה חדשנית ובעלת משמעויות מרחיקות לכת למדיניות גיור הלכתית, ואף ישנם רבנים אורתודוקסיים בימינו שאימצו חידוש זה של הרב קלישר לצורך פתרון בעיית המעמד האישי של העולים ממדינות ברית המועצות לשעבר שאינם יהודים על פי ההלכה מכיוון שאינם אינה יהודייה.¹³⁷

הידרשות למקרא לצורך פסיקת הלכה התבצעה גם באמצעות דקדוק לשוני של המקרא, כפי שראינו אצל חברי "הסנהדרין של נפוליאון" והרב אהרן וורמס, שהסיקו מדקדוק המילה "נוכרי", כי אין להלוות בריבית לצרפתים הנוצרים או ללא יהודים המאמינים באל ומקיימים שבע מצוות בני נח. למסקנה דומה הגיע ידידו של הרב קלישר, הרב יעקב צבי מקלנבורג מקניגסברג, באמצעות דקדוק המילה "תשיך" באותו הפסוק

136 שו"ת רע"ז הילדסהיימר, עמ' ער.

137 לפי אלנסון וגורדיס, בניגוד לרב קלישר, הרב אטלינגר לא עורר בנים של אב יהודי ואם לא יהודיה להתגייר. אלנסון וגורדיס, ברית אמונים (לעיל ה"ש 75), בעמ' 44. על אימוץ חידושו של הרב קלישר ראו חיים אמסלם זרע ישראל: חקרי הלכה בענייני גרות וגיור וברדין גוים מזרע ישראל וצאצאיהם הבאים להתגייר רצב-רצד (2010). על עמדה דומה של הרב ב"צ מאיר חי עזיאל, ראו משפטי עזיאל, חלק ז, עמ' פז.

"לנכרי תשיך". הוא מפרש ביטוי זה כציווי ללווה בלבד, שייתן הריבית למלווה ולא יהודי, ולא למלווה, שייקח ריבית מלווה לא יהודי.¹³⁸ לפי פירושו, התורה לא ציוותה כלל על לקיחת ריבית מלא יהודי, זאת בניגוד לדברי רמב"ם הסובר שמדובר במצוות עשה.¹³⁹ בדומה לכך, במקרה של היחס השוויוני המתחייב כלפי לא יהודים, שכבר נדון בפרק העוסק ביחסו ללא יהודים, ביקש הרב קלישר תימוכין מן המקרא, תוך דקדוק לשוני של המושגים השונים:

כי כולם אהובים כולם ברורים, משפט אחד למו, הן באיסור גזל וגניבה חלילה, והן באיסור אונאת רעהו והטעותו, והן להחיותו ולגמול חסד עמו ולפרנסו בעניו ולחזיקו בכל עוז ובכל נפש ובכל מאוד כמצווה עלינו בתורה ואהבת לרעיך כמוך [ההדגשה במקור. א"י] (מלת רַע יאמר על ישראל ועל האיניו ישראל, כמו רעהו העדולמי "וכמו ויקחו שלשים מרעים" (שופטים יד), אבל אחיך יאמר לרוב על הישראלי, כמו "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך" וגלל כן לא אמר ואהבת לאחיך כמוך, רק ואהבת לרעיך).¹⁴⁰

הרב קלישר התעלם מהפרשנות התלמודית, שהובאה לאחר מכן בספרי הפוסקים, שלפיה גם המושגים "רעך" ו"עמיתך" מכוונים לישראל בלבד ולא רק המושג "אחיך",¹⁴¹ ולמעשה ביסס את עמדתו ההלכתית על המקרא ופוסקי ההלכה שהלכו בעקבות המאירי, ובראשם מחבר פירוש "באר הגולה" לשו"ע. למעשה, בדומה למאירי, גם הוא פירש חלק מהמצוות שביין אדם לחברו המוסכות כלפי "אחיך" כמוסכות גם כלפי לא יהודים,¹⁴² כפי שכתב במפורש בנוגע למצוות השבת אבידה, בה נאמר במפורש "אבדת אחיך". המקרה היחיד שבו ציין במפורש שהביטוי "אחיך" בא למעט גוי, הוא במצוות מינוי מלך. כפי שראינו, הרב קלישר הסביר שהסיבה לכך שהציבור אינו יכול למנות גר למלך היא מפני שאם הגר יחזור לסורו וינהיג את העם בדרכי אבותיו הלא יהודים, לא יהיה ניתן לבטל את מינויו, ואילו במינוי מלך גוי מלכתחילה "רוח המושל נכרי יעלה עלינו, יעביר את עמו מדת ישראל ויתן להם חוקים כאשר הורגל מבית מולדתו ומי יאמר לו מה תעשה".¹⁴³

138 הכתב והקבלה, דברים כט 21; וראה עוד הכתב והקבלה, דברים ב 7.

139 משנה תורה, מלווה ולווה, פרק ה הלכה א.

140 אגרת (לעיל ה"ש 54), עמ' 128.

141 על המושגים המקראיים הללו ומשמעותם, ראו בנימין פורת "אדם לאדם – אח ורע: על המטפורה החברתית במקרא" מסע אל האחוה 13 (ידידיה צ' שטרן ובנימין פורת עורכים, תשע"ד).

142 יעקב בלידשטיין "יחסו של ר' מנחם מאירי לנוכרי: בין אפולוגטיקה להפנמה" ציון נא 153 (1986).

143 מאזניים למשפט, א, עמ' כח.

היוצא מדבריו הוא, שהפירוש של המאירי ו"באר הגולה" הינו הפירוש הלגיטימי היחיד המתאים לכוונת המקרא. ואילו כל ההלכות התלמודיות העוסקות ביחס שלילי כלפי לא יהודים, נוגעות לעובדי אלילים שבימי קדם, ובוודאי אינן רלוונטיות לבני הדתות המונותאיסטיות שבימיו.

יעקב כ"ץ טען כי הזדקקותם של אנשי המסורת בגרמניה, באמצע המאה התשע-עשרה, למקרא ולמדרשי אגדה ברוח המקרא בפולמוסים ההלכתיים עם הרפורמה מלמדת על התגוננותם מדחיקת רגלי ההלכה באמצעות הבאת מקורות סמכות חוץ הלכתיים שטרם נס ליחס.¹⁴⁴ דומה שאצל הרב קלישר אין מדובר במגמה זאת. אנו מוצאים את הזדקקותו למקרא לא רק בנושאים הקשורים לפולמוס עם הרפורמה, ומבחינת מתודת הפסיקה הוא הולך בדרכם של הרמב"ם ובעלי התוספות, כמו גם ידידו הרב מקלנבורג, שהתייחסו למקרא כמקור סמכות הלכתי. מתודה זאת מאפשרת לחדש הלכות הנוגעות למציאות ריבונית שלא נדונו בספרות ההלכתית הקיימת.

ח. אחרית דבר: מפסיקה אורתודוקסית גרמנית לדרישת ציון הלכתית

הרב קלישר, שבראשית הקריירה הרבנית שלו הציג עצמו כ"תלמידו של הגאון הגדול החסיד המפורסם רשכבה"ג מו"ה עקיבא איגר אבדק"ק פוזנא",¹⁴⁵ ראה עצמו בהמשך הדרך, כרב ופוסק אורתודוקסי גרמני, הנמנה עם שרידי תלמידי החכמים המובהקים של היהדות הגרמנית. בדומה לקבלת העמדה ההלכתית של הרבנים האורתודוקסים בגרמניה בנוגע לכשרות מצת המכונה, גם בשתי סוגיות מרכזיות שנידונו בתקופתו – היחס ללא יהודים במצוות שבין אדם לחברו והיחס לעובדי עבירות דתיות – הוא הלך בדרכם של רבנים גרמנים בולטים בדורו ובדורות הקודמים, תוך הפנמת השינויים ההיסטוריים באמונתם של הלא יהודים, שאימצו את הדתות המונותאיסטיות, וביחסם של יהודים רבים לשמירת ההלכה בכלל, ולשמירת השבת בפרהסיה בפרט. בשני המקרים הללו, למרות אימוץ היחס ההלכתי החדש כלפי הנוצרים והיהודים מחללי השבת בפרהסיה, הוא הדגיש את הרלבנטיות של הדין התלמודי בימיו, הן כלפי עובדי האלילים והן כלפי הרפורמים האידיאולוגיים, שזוהו על ידו כמומרים להכעיס. עם זאת, בסוגיית היחס ללא יהודים, הוא הרחיב את היחס השוויוני כלפי לא יהודים לכלל המצוות שבין אדם לחברו, ובסוגיית היחס לעבריינים דתיים הוא מדגיש יותר את המשותף מאשר את המפריד, כמו במקרה של יחסו החיובי לאנשי אסכולת ברסלאו, תוך לימוד סגוריה על העבריינים הלא אידיאולוגיים והדגשת העיקרון היהודי של "כלל ישראל", כפשוטו. למעשה, הוא

144 כ"ץ, ההלכה במצר (לעיל ה"ש 3), בעמ' 138.

145 דרישת ציון, עמ' 4.

פתח פתח למדיניות הלכתית שוויונית כלפי לא יהודים במציאות ריבונית בארץ ישראל ולשיתוף פעולה משמעותי עם יהודים שאינם שומרי מצוות.

הרב קלישר לא הצהיר על מדיניות פסיקה כללית מחמירה או מקילה, אך בכמה סוגיות הלך בדרכם של חז"ל שביקשו להנהיג מדיניות פסיקה מקילה מטעמים מקומיים. כך למשל התאמץ למצוא היתר לשימוש בחמץ שעבר עליו הפסח "שלא להפסיד ממון ישראל"¹⁴⁶, לאחר שהתברר ששטר המכירה שלו אינו תקף מכיוון שנכתב בעברית, בניגוד לחוק המדינה. דוגמה נוספת היא ניסיונו "לגבב היתרים בכל האפשרי" כדי להתיר לאישה, שנפלה לייבום לפני חרש, שפסול לחלוץ, להינשא "משום עיגונא"¹⁴⁷. אחת מסברותיו להתיר הייתה שמכיוון שמדובר בחרש פיקח ניתן להתייחס אליו כראוי לאמירה והאמירה בפועל אינה מעכבת את החליצה, על פי הכלל התלמודי "כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו"¹⁴⁸. במקרה אחר התייחס הרב קלישר לחירש מלידה, שהחל לשמוע בפועל בעזרת חידושי הטכנולוגיה, כשומע. יחסו של הרב קלישר לחידושים הטכנולוגיים היה כאל דבר שיש לברך עליו, והוא לא נבהל מההשלכות ההלכתיות התקדימיות שעוררו.¹⁴⁹ חידושו של הרב קלישר כי חירש המסוגל לשמוע באמצעות מכשיר שמיעה – "קנה שקורין שפראך ראהר", כשר לעדות,¹⁵⁰ היה תקדימי. החידוש הטכנולוגי, שגרם לחירשים מלידה להתחיל לשמוע בפועל, הביא את הרב קלישר להתייחס אל המשתמשים במכשיר זה כאנשים רגילים לכל דבר ועניין ולא רק לגבי חיובם במצוות.¹⁵¹

עיקרון נוסף שהתווה את דרכו ההלכתית, והיה ייחודי לו, היה קידום משנתו הפרוטו־לאומית. כפי שראינו, שלמרות התנגדות רש"ר הירש הוא תמך בשיתוף פעולה עם חברת כ"ח, שראשיה לא שמרו תורה ומצוות, כדי לקדם את תוכנית ההתיישבות החקלאית שלו בארץ ישראל. כמו כן, בערב שנת השמיטה של תרל"ה, הוא התאמץ למצוא היתרים לעבודת הכרמים והשדות בבית הספר החקלאי "מקוה ישראל" כדי שלא תיעצר ההתפתחות של המקום וייפסקו התרומות ליישוב ארץ ישראל. הוא פסק ששמיטת קרקע בזמן הזה היא מדרבנן והתיר לעשות חלק מעבודות הקרקע כקצירה

146 שו"ת הרב נחום מנשה טביומי, שם.

147 אדרת אליהו, חלק שני, עמ' קצא-קצב.

148 תלמוד בבלי, מנחות קג, ע"ב.

149 על תמורות מרעיות וטכנולוגיות, שעוררו שאלות הלכתיות חדשות והביאו לביחנה מחדש של שאלות ישנות יותר, בגרמניה במאה התשע־עשרה, ראו ברויאר, עדה ודיוקנה (לעיל ה"ש 4), בעמ' 29-233.

150 מאזניים למשפט, כרך שני, לג ע"ב.

151 על יחסו ההלכתי החדש של הרב עזריאל הילדסהיימר לחרש, ראו שו"ת רע"ז הילדסהיימר, כרך ב, סי' נח.

ובצירה בשינוי ולהשקות את היבולים הישנים ולטפל בהם כרגיל כדי שלא יינזקו.¹⁵² עם זאת, לעיתים הוא פסק לחומרא כדי לא לפגוע בתוכניותיו הללו, כמו בתשובתו האוסרת לשנות מצדקה שניתנה לצורך קניית אדמות ליישוב ארץ ישראל לצדקה אחרת, אפילו אם היא לצורך תמיכה בעניי ארץ ישראל או קניית בתים בארץ ישראל.¹⁵³ גם בסוגיית חידוש הקורבנות בזמן הזה, הוא התאמץ לכנות בניין הלכתי שיהלום את משנתו, תוך התמודדות עם מבקרים שביקשו לסתור את מה שבנה, ולעיתים הייתה פסיקתו בבחינת חומרא וקולא כאחת. כך, למשל, הוא חידש שהחומרות של חז"ל לגבי ייחוס כוהנים הן רק במקרה שיש כוהנים מיוחסים בנמצא ואז מעדיפים אותם על האחרים. אך במקרה שאין כוהנים מיוחסים, ומשמעות ההחמרה היא ביטול למעשה של המצוות הקשורות בכוהנים, אזי לא ניתן להחמיר ולבטל באופן קבוע מצוות עשה.¹⁵⁴ מצד אחד הוא הקל בייחוס כוהנים, אך מן הצד השני הוא החמיר בחובת חידוש הקורבנות בזמן הזה.

כפי שראינו, כבר בחיבורו ההלכתי המרכזי "מאזניים למשפט" הוא הפנה את המבט כלפי המציאות המיוחלת שבה עם ישראל יושב בארצו כמציאות אידיאלית גם מבחינת קיום ההלכה. בהדגשתו את חשיבות דעת הציבור בחקיקה ההלכתית הקהילתית בכלל,¹⁵⁵ ובהתרתו לציבור לקבל על עצמו גר ואישה לדיינים בפרט,¹⁵⁶ כמו גם בחידושו התקדימי שמשפטי המלוכה נתונים לסמכות הציבור כשם שהם נתונים לסמכות המלך¹⁵⁷ ופנייתו לדרישת המקרא לצורך פסיקת ההלכה,¹⁵⁸ הוא הכין תשתית לחקיקה הלכתית שתתאים למציאות הריבונית שיחל לה. כחצי מאה לאחר מכן, ישמשו כל התקדימים הללו את הפוסקים וההוגים הציונים־דתיים בהצעותיהם המעשיות להתאמת ההלכה למציאות ריבונית יהודית בארץ ישראל.¹⁵⁹ הוא עשה זאת, גם אם לא התכוון לכך במפורש, כפי שעשה למשל בפירוט הרב חיים הירשנזון לאחר הצהרת בלפור (1917),

- 152 צבי לצדיק על שו"ע, יורה דעה, סימן שלא, סעיף יט. בין השאר, הרב קלישר היצר על כך שהמחבר לא כתב על הלכות שמיטת קרקע בזמן הזה. וראו עוד אסף ידידיה "מרוטשילד לכרמיה: שרי ישראל במשנתו ופועלו של הרב צבי הירש קלישר" קתדרה 155: 47, 68-69 (תשע"ה).
- 153 קלוזנר, הכתבים, בעמ' שי-שיז; אדרת אליהו, חלק ראשון, עמ' שג.
- 154 דרישת ציון, עמ' 96-97.
- 155 מלכי בקורש, חלק ראשון, עמ' 39; א"ח פריימן "דיני ישראל בארץ ישראל" לוח הארץ 110 (תש"ו); א"ח פריימן "דרכי החקיקה בישראל" יבנה א מא (1946); א"ח פריימן "רוב ומיעוט בציבור: פרק בהלכות ציבור ומדינה בישראל" יבנה ב 1 (1948).
- 156 מלכי בקורש, חלק שני, עמ' 192; אלה דברי הברית, חלק ראשון, עמ' 5-6; יצחק אייזיק הלוי הרצוג תחוקה לישראל על פי התורה חלק ראשון 16 (איתמר ורהפטיג עורך, 1989).
- 157 קוי אור, עמ' מא-נא.
- 158 אריה אדרעי "מלחמה, הלכה וגאולה: צבא ומלחמה במחשבת ההלכה של הרב שלמה גורן" קתדרה 125 133 (תשס"ח).
- 159 ASAF YEDIDYA, HALAKHA AND THE CHALLENGE OF ISRAELI SOVEREIGNTY 51-84 (2019).

כשביקש להתאים את ההלכה למציאות ריבונית עכשווית, בעלת מערכת כלכלית, תעשייתית ורפואית מודרנית, שבה מחויב שוויון בין כלל האזרחים וישנה מערכת חוקית בין-לאומית מחייבת.¹⁶⁰ הרב קלישר נצרך לדמיין בראש ובראשונה את הפיכתה של ארץ ישראל לארץ נושבת, כשלב ראשון בהתגשמות הגאולה המיוחלת, ולא התפנה לחשיבה שיטתית על התאמת כלל המערכת ההלכתית למציאות ריבונית. ואילו הרב חיים הירשנזון ועמיתיו, שחיו בתקופה שבה החל היישוב היהודי בארץ ישראל להתבסס והמעצמות המובילות בעולם המערבי הכירו בזכות העם היהודי לריבונות כלשהי בארץ ישראל, כבר יכלו להתפנות להתחלת חשיבה שיטתית מעין זאת. עם זאת, דרכו כפוסק הלכה התאימה למשנתו הפרוטו-לאומית וניזונה ממנה, אם במודע ואם שלא במודע. כשם שהפנים את משמעות השינויים העולמיים בעקבות המהפכה הצרפתית, עליית הלאומיות המודרנית ומעמדה הגאופוליטי של ארץ ישראל, מבחינת אפשרות המימוש של חזון הגאולה המסורתי, כך הפנים את משמעות האמנציפציה מבחינת היחסים שבין יהודים ללא יהודים, את משמעות תהליכי החילון בקרב היהודים מבחינת שינוי גדרי השייכות לקולקטיב היהודי ואת משמעות תהליכי הדמוקרטיזציה בחברה המערבית והיהודית.¹⁶¹ לא זו בלבד שפסיקותיו ההלכתיות לא הערימו מכשולים על המציאות הריבונית המיוחלת, שהינה תוצר חזון הגאולה שלו, אלא שהיה בהן כדי להקל על מימושה בהווה המודרנית וכמצב שבו היה העם היהודי נתון באותה העת,¹⁶² ואף בדורות שלאחר מכן, וכמה מהן אף הקדימו את זמנן, כפי שראינו. ניתן לומר, אם כן, בזהירות, שבדומה למשנת הגאולה שלו גם במשנתו ההלכתית היה מבשר.

- 160 על כך ראו דוד זוהר מחויבות יהודית בעולם מודרני – הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה (2003).
- 161 יוחאי בן גדליה 'מ'שרי ישראל' ל'כל ישראל חברים': תמורות בפילנתרופיה היהודית במשנת הרב קלישר" עת לחננה (לעיל ה"ש 1), בעמ' 178.
- 162 זאת בניגוד למשנתו הפרוטו-לאומית והאולטרה-אורתודוקסית של עקיבא יוסף שלזינגר (ע"ש), שפעל בתקופה בה פעל הרב קלישר. על כך, ראו יוסף שלמון ובחקתיהם לא תלכו: נתיבות בחקר האורתודוקסיה 177-192 (2019).

