

מחשבת ההלכה של הרב סולובייצ'יק

- החידוש שביחס הרב סולובייצ'יק לטעמי המצוות ולמסורת בריסק* -

א. הקדמה	ט. לימוד המחשבה של הרב - דוגמה מעשית
ב. שיטת בריסק	י. יחס הרב לבריסק
ג. השוני אצל הרב סולובייצ'יק	יא. האוטונומיה של ההלכה וטעמי המצוות
ד. שני שלבים בלימוד ההלכה לפי הרב	יב. רגשות וחוויות מתוחמות - סובייקטיביות מבוקרת
ה. דוגמה ליישום לימוד ההלכה בשני שלבים	יג. יחס אישי מורכב של הרב לבית בריסק בעניין מקום הרגש
ו. האופי והמשמעות של לימוד התורה בשיטת הרב	יד. אופי ועוצמת השינוי לדעת הרב בין דרך בריסק לדרך
ז. לימוד ועיסוק בטעמי המצוות לפי הרב	ה. לימוד המחשבה לפי הרב

* מאמר זה נכתב בשנת ה'תשס"ב עבור תחרות מאמרים על משנת הרב סולובייצ'יק לתלמידי ישיבות ההסדר, מטעם הקתדרה ע"ש נטלי ואיזידור פרידמן לחקר משנתו של הרב סולובייצ'יק באוניברסיטת בר-אילן בראשות פרופ' דב שוורץ, ומתפרסם כאן לראשונה כמעט ללא שינוי, לאחר שזכה בפרס הקתדרה בשנת ה'תשס"ג.

לאחר כתיבת המאמר התפרסמו במקומות שונים דברים המשיקים לנכתב במאמר זה. למשל, מאמריו של הרב אברהם וולפיש 'השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה' בנטועים יא-יב עמ' 95, ו'הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגריז"ס', ספרו של פרופ' דב שוורץ "הגות הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק", וכן ההקדמה לספר 'מועדי הרב' שכתב הרב שלמה פיק. אולם, לענ"ד אין בדברים שהתפרסמו מאז כתיבת מאמר זה כדי לשנות בו שינוי מהותי או לייטרו. התייחסות מסויימת לדברי הרב פיק אני מביא לקמן בהערה 26.

אני מכיר תודה לקתדרה לחקר משנת הרב סולובייצ'יק לראשה ולתורמיה ולשופטי התחרות הנ"ל, וכן לר' אריה יריחובר איתו למדתי בחברותא את הספר The Halakhic Mind לקראת כתיבת מאמר זה בזמנו, וכן לאבי מורי הרב שלמה פולצ'ק, מחבר הספר 'השקפת המקרא' ותלמיד הרב סולובייצ'יק זצ"ל (שקיבל סמיכה לרבנות ממנו), שבזכותו התעניינתי במשנת הרב סולובייצ'יק בכלל, ובנושא זה של הדרכים ליצירה או שחזור של השקפה יהודית מקורית בפרט. כמוכן שאחריות הדברים הכתובים במאמר זה היא עליי בלבד.

א. הקדמה

הרב סולובייצ'יק מתאר את העולם של איש ההלכה הבריסקאי¹. זהו עולם שבו ההלכה² היא מופשטת אידיאלית. היא אינה קשורה לעולם המציאות היום-יומי או לעולם הנפשי-רגשי-חוויתי, אלא לתבניות מופשטות אידיאליות שכליות, הכוללות את מהות הדין ולא את סיבתו – הגדרות מדויקות של דינים מופשטים המתיישמים במציאות. אין כל אמירה מציאותית הטמונה בהלכה לפי תפיסה זו. אין גם אמירות מטפיסיות כאלה. אלא רק הלכות וציוויים – 'מה גזר הציווי?'. דבר זה מתבטא היטב בשיטת הלימוד הבריסקאית, שמעוניינת בגדרי הדינים, ולא בטעמי המצוות מסוג כלשהו. "גזירת הכתוב" היא מטרת הלימוד – למצוא מה בדיוק גזר הכתוב, לא מדוע הציווי הוא כזה, ולא מה המשמעות הדתית, החווייתית והרגשית לאדם המצווה – רק הציווי עצמו.

לעומת זאת, הרב סולובייצ'יק משתמש בהלכה כדי לייצר השקפת עולם של אותו איש הלכה. למשל, בדוגמה של היחס למוות כנובע מגדרים הלכתיים, הוא מביא בכפיפה אחת סיפורים על גדולי אנשי ההלכה, שהתייחסו ביחס שלילי למוות וחיובי לעולם הזה, וגדרים הלכתיים מהם ניתן לגזור יחס כזה של ההלכה והיהדות עצמם. לכאורה דבר זה מנוגד לתפיסתו את ההלכה כפי שמתוארת על ידו, כמתנועעת במסלול משלה ללא קשר לעניינים מציאותיים וחוויתיים.

באופן בולט בא הדבר לידי ביטוי בספר *The Halakhic Mind* בו הרב סולובייצ'יק מוכיח שלהלכה יש השקפת עולם, כלומר יש ממד קוגניטיבי בהלכה, וטוען שיש לבנות השקפת עולם שלמה ואפיסטמולוגיה מתוך ההלכה. לכאורה אין הדבר מסתדר עם העולם הבריסקאי המקובל.

נראה לי, וכך אשתדל להוכיח במאמר זה, שהרב מדוע לפער הזה בין דרכו לבין דרך אבותיו. הוא רואה את עצמו כהמשך משופר למסורת אבותיו (ומצוי בדיאלקטיקה בין דרכם לדרכו), ולדעתו משמר את העיקר ומרחיב בלבד, אף שהשוני משמעותי. נדמה לי שהרב מדמה את עצמו ביחס לאבותיו ורבותיו הבריסקאים כפיזיקאים המודרניים בוהר ושרודינגר ביחס לפיזיקאים הקלאסיים – ניוטון וגלילאו. הוא מדמה בפירוש את מעשי ר' חיים סבו בהלכה למעשה ניוטון וגלילאו בפיזיקה³, ובספר *The Halakhic Mind* מציע לחקות את מעשי בוהר ושרודינגר בפיזיקת הקוונטים המודרנית בתחום ההלכה.

1. למשל ב'איש ההלכה' ו'מה דורך מדוד'.

2. להבהרת המושגים: בזמננו מקובל פעמים רבות לכנות 'הלכה' את הצד המעשי לחלוטין של לימוד התורה, כלומר מה בדיוק צריך לעשות, ובניגוד ללימוד עיוני גרידא, גם אם באותו תחום. אולם, בלשון הרב סולובייצ'יק ובמאמר זה, 'הלכה' פירושה הצד המעשי שבתורה במובן הרחב, כלומר כל מה שיש לו תיאורטית נפקא מינה מעשית, גם אם מדובר בדין של הצי עבד וחצי בן חורין או בן סורר ומורה שלא היה ולא עתיד להיות וכדומה, וכן העיסוק בסברות והבנת טעמי הדינים ומקורותיהם, וכן גם שיטות שלא נפסקו בהלכה. בלימוד התורה שאינו 'הלכה' במובן זה ניתן לכלול אגדות ומדרשים ופירושי פסוקים שאינם עוסקים במצוות והנחיות מעשיות כלל, כגון סיפורים המסופרים בתנ"ך.

3. עיין בקטע המובא בהמשך המאמר ליד הערה 72.

הרב רוצה "לשחזר" מתוך ההלכה תמונת עולם. מכאן שתמונה זו כבר הייתה קיימת, כלומר היא בגדר "טעם" להלכות. אמנם לא טעם חיצוני, ואף לא טעם המכריח את הגדר להישאר כפי שהוא. כך הוא נשמר מהכפפת ההלכה לדבר. אולם עצם הכיוון של חיפוש הטעם בתוך ההלכה מהווה תפנית.

במאמר זה אנסה גם להראות כיצד משפיע הבדל זה בתפיסת ההלכה על הלימוד ההלכתי עצמו, וכן אראה יישומים של הגישה הזו להלכה בתחום ההשקפתי כשלעצמו.

במרכז מאמר זה עומדת הטענה שהרב משנה **במודע** ממסורת הלימוד הבריסקאית ו"משפר" אותה, ואינו רק ממשיך אותה בפשטות, כפי שיש טוענים.⁴ כמו כן, הטענה היא שהרב דוגל בפרשנות להלכה שהיא במובן מסוים "פסיכולוגיסטית-היסטוריציסטית" של טעמי המצוות, גם אם באופן של סיבות מאפשרות ולא מחייבות, כי אין מדובר רק באופן התחברות למצוות כדי להוסיף מוטיבציה בקיומם, אלא באופן של לימוד תורה המרחיב מעבר לידיעת הדין אל המשמעות ה"סובייקטיבית" (אך לא פרטית) החבויה בהלכות ה"אובייקטיביות". רוזנק⁵ מדגיש את ההבדל (ביחס לבריסק) של גזירת פרטים מכלל אצל הרב, ואני מוסיף הבדל של נתינת משמעות הווייתית דתית לגדרי הדינים, ולכללים המדוברים.⁶ הבריסקאים, על מנת לשחרר את ההלכה מעול התפיסות הזרות לה הפשיטו אותה מכל זיקה לעולם הרגש ותפיסת העולם, ואילו הרב, על מנת לעשות זאת, יצר עבור ההלכה סביבה אוטונומית שבה היא פועלת, הכוללת רגש וחוויה דתיים, ותמונת עולם עצמאית הלכתית.

ב. שיטת בריסק

לא נאריך כאן באפיון שיטת בריסק מכל הבחינות ותיאור מפורט של שיטת הלימוד.⁷ נתמקד כאן בפן מסוים של השיטה: אופן הנימוק של ההלכות. בשיטת בריסק יוצרים מושגים כלליים שמהם ניתן להסיק את פרטי ההלכות ומתורצות הקושיות והסתירות שהיו לפני ההמשגה הבריסקאית. אך מה המשמעות של ההמשגה עצמה? האם היא עצמה מנומקת? האם יש לה משמעות עצמית או שהמשמעות היא רק הצד המעשי?

4. למשל, ראה א' ליכטנשטיין, 'כך היא דרכה של תורת "הרב", לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק', בתוך עלון שבות בוגרים, ניסן תשמ"ד עמ' 104-118. גם במאמר של הרב מ' ליכטנשטיין (הערה 8 לקמן), בו הוא בעצם מציע לעשות את מה שלטענתי מציע לעשות ועושה סבו הגרי"ד, נראה שהוא אינו סבור שזאת עמדת סבו, כי אם חידוש שלו, (וראה בהערה 4 שם). וראה עוד י' ב' גוטליב, 'על גישתו ההלכתית של הרב י. ד. סולובייצ'יק', בתוך שנה בשנה (תשנ"ד) עמ' 186-197, המתקרב יותר לדרכנו, ובהערה 4 במאמר של הרב ברנדס (המוזכר בהערה 8 לקמן).

5. א' רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה' בתוך 'אמונה בזמנים משתנים', עמ' 275-306; וכן 'מבריסק למרבורג וחזרה' בתוך אקדמות ט' [תמוז תש"ס].

6. גם רוזנק מזכיר פן כזה, למשל במאמרו 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה' לקראת סוף המאמר, בעמ' 291, ו-293. אמנם הדגש וההקשר שהוא נותן, שונים.

7. לתיאור של שיטת בריסק מבחינות שונות עיין למשל רש"י זיון, אישים ושיטות, עמ' 43-70.

השיטה הבריסקאית אינה⁸ מנסה להסביר את המושגים האלה מעבר לנפקותם המעשית, כצו פורמלי בעל תכונות (השלכות) מסוימות. את המושגים אין להסביר כתלויים בתפיסה אנושית (פסיכולוגית או סוציולוגית) מסוימת, ובוודאי שלא קשורים לתפיסתו האישית של מישוה. השיטה היא מאוד פורמליסטית, פרגמטית ו"לא מטפיזית", בדומה לגישות פוזיטיביסטיות⁹ בתחום מדעי הטבע והמשפטים.¹⁰

האידיאולוגיה של אי הנימוק לעקרונות ההלכתיים מוסברת בכמה אופנים.

עניין אחד הוא הא-לוקיות של ההלכה, מקורה הא-לוקי של ההלכה מאפיין אותה כבעלת היגיון פנימי א-לוקי שאין ביכולת האנושית להשיגו, ולכן יש להצביע על העקרונות בלבד, אך לא להצדיקם במושגים שכליים אנושיים.

עניין נוסף הוא שמירת האוטונומיה של החשיבה ההלכתית.¹¹ אם ההלכה מתבארת באמצעות שיקולים שמחוץ לה, הדבר מכפיף את ההלכה לתחום דעת אחר, ואת חכמי ההלכה לחכמים מתחומים שונים (ואין זה משנה אם מדובר בתחום מדעי הטבע, המטפיזיקה והקבלה, או הפסיכולוגיה, הסוציולוגיה וההיסטוריה).

שיקול נוסף הוא התפיסה שבעצם אין משמעות לשאלות על דיני התורה – דיני התורה הם כפי שהם, וזה עצמו מה שעלינו לדעת.¹² שיקול זה מתחלק לשניים: חוסר התוחלת בשאלות אלה, שהוא סיבה מספיקה לעצמה להימנע מלעסוק בהם, וגם היות העיסוק בהם ביטול תורה, כי התורה אינה כוללת את השאלות האלה ואת התשובות להן.

חוסר התוחלת במציאת תשובות לשאלות ה'מדוע' קשור בהיות השאלה חמקמקה ובחסרון בכלים שכליים ברורים למציאת תשובה לה. החדות במונחים הבריסקאיים הפורמליים מיטשטשת, כשמנסים לתת תוכן ומשמעות מעבר לעצם הגדרת אופי הדין כשלעצמו.

חוסר הטעם הענייני בחיפוש תשובה לשאלת ה'מדוע', יכול להתקשר לתפיסת ערך לימוד התורה במסורת וולוז'ין. בניגוד לגישה החסידית שקידמה לימוד תורה המיועד להביא לדבקות נפשית של הלומד בקב"ה, ולכן תמכה בהתמקדות בלימוד ענייני יראת ה' ו"חסידות", דיברו המתנגדים ובראשם ר' חיים מוולוז'ין תלמיד הגר"א ומייסד ישיבת וולוז'ין על לימוד תורה "לשמה" ודבקות

8. בעניין זה ראה למשל מאמרו של מ' ליכטנשטיין "What" Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited, בתוך 'Torah u-Madda Journal (9/2000)', עמ' 1-18. וכן ראה מאמרו של י' ברנדס 'הטעם כמעצב הלכה', בתוך אקדמות י"ב [תמוז תשס"ב].
9. באופן אירוני – גישות הרווחות בעולם באותה תקופה.
10. מן הראוי לבחון ביסודיות את היחס בין התיאוריות בפילוסופיה של המדע ובפילוסופיה של המשפט לבין שיטת בריסק ושיטת הרב סולובייצ'יק, אך אכמ"ל.
11. וראה בהמשך בקטע המובא מתוך 'מה דודך מדוד'.
12. ראה מובאה מהגר"ז אצל מ' ליכטנשטיין (הערה 8 לעיל) "ואין צורך לשום סברות וטעמים ע"ז כיון שכך הוא מעיקרי הדינים".

שכלית של האדם הלומד תורה בשכל הא-לוקי של התורה.¹³ נראה לי שמכאן נובע שהתורה היא במהותה שכלית, והניסיון לתת משמעות מעבר להגדרות הפורמליות של ההלכה מהווה יציאה מחוץ לתחום השכליות ומעבר לתחום רגשי יותר, שנוטה להיות אישי וסובייקטיבי, ואינו נכלל ב"לימוד תורה" על פי המסורת של וולח'ין-בריסק.

מכל זה מובן מדוע יש הדגשה על עקרונות כ'גזירת הכתוב' ושליטת 'טעמי מצוות' בחוג הלומדים הבריסקאיים.

ג. השוני אצל הרב סולובייצ'יק

הרב סולובייצ'יק הוא קודם כל למדן בריסקאי. הוא בנו ותלמידו של אביו ר' משה סולובייצ'יק, בנו של ר' חיים סולובייצ'יק מבריסק, מייסד שיטת הלימוד המכונה "בריסקאית" על שמו. הגרי"ד למד ולימד בשיטה זו, ואף כתב הספד לדודו הגרי"ז, בו העלה על נס את דרך הלימוד הבריסקאית ופרש אותה באופן מפורט ומעמיק. בספר 'איש ההלכה' הוא מתאר בהערצה את דמות 'איש ההלכה' המזוהה עם אביו וסבו, הלמדנים הבריסקאיים.

אולם, נראה כי הרב סולובייצ'יק אינו מסכים לחלוטין לדרך בריסק בעניין המשמעות של ההלכות. הרב סובר כי להלכה האובייקטיבית יש מתאימה¹⁴ סובייקטיבית, הכוללת ממד של רגש וחוויה דתית, וממד של קוגניציה והשקפת עולם. אמנם, אין ההלכה נגזרת באופן הכרחי מתוך אותם חוויות דתיות ומתוך אותה ראיית עולם, אולם ניתן לשחזר אותם מתוכה.¹⁵

ההלכה, לדעת הרב סולובייצ'יק היא תוצאת האובייקטיפיקציה של העולם הדתי היהודי הסובייקטיבי, על כל צדדיו (The Halakhic Mind, עמ' 85):¹⁶

האובייקטיפיקציה מגיעה לביטוייה הגבוה ביותר בהלכה. ההלכה היא המעשה של אחיזת הזרם הסובייקטיבי והמרתו אל גדלים מוחשיים ומתמידים. היא הגיבוש של החוויה האינדיבידואלית אל עקרונות קבועים ונורמות אוניברסליות. בקיצור, ההלכה היא הכלי של האובייקטיפיקציה של תודעתנו הדתית, עקרון-הצורה של המעשה הטרנצנדנטי, המטריצה בה ההיולי הדתי האמורפי מוטל.

המשפטנות הרבנית, כה מקולסת בפי התיאולוגים, אינה אלא מתודה מדויקת של אובייקטיפיקציה, דרכי התגובה שלנו למה שמרשים אותנו באופן עלאי.

13. בעניין זה ראה למשל נ' לאם בספר 'תורה לשמה', עמ' 154-165.

14. "קורילטיב".

15. כלומר הקשר הסיבתי הוא שהחוויה הסובייקטיבית היא סיבה הכרחית ולא מספיקה להלכה האובייקטיבית. הדוגמה לכך היא באמנות או בפילוסופיה, שם ההסבר ליצירה הוא בסובייקטיביות של האמן או הפילוסוף, אך אין לעשות רדוקציה מוחלטת, ולא ניתן לשחזר את היצירה האמנותית או הפילוסופית של האמן או הצייר מתוך מידע על עולמם הסובייקטיבי (The Halakhic Mind, עמ' 74-75).

16. בתרגום שלי, וכך גם כל המובאות מ The Halakhic Mind דלהלן. ש"פ.

כלומר ההלכה טומנת בחובה חוויה ורגש דתיים¹⁷ ולא רק עמדה נורמטיבית-שכלית. לגבי הממד הקוגניטיבי¹⁸ בהלכה, הרב סובר כי בכל מעשה דתי (ובכלל זה כמובן קיום ההלכה), יש פן קוגניטיבי:

כך מצאנו את התשובה לבעייתנו המקורית: האם ניתן להבחין בפונקציות לוגיות ומרכיבים קוגניטיביים במעשה הדתי? המעשה הדתי הוא פסיכי ולכן אינטנציונלי. הוא מתואם עם מושא אשר איש הדת מחויב לפרשו ולהעריכו בטרם התאמתו לצרכיו הדתיים המסוימים. ידיעה היא תנאי מוקדם לכל פעולה פסיכית, פשוטה ככל שתהיה. ברור לכן, שהמעשה הדתי, במבנהו המסועף ואופיו העוטף-כל, מכיל מרכיבים קוגניטיביים עצמיים.¹⁹

כלומר, ההלכה אינה בגדר ציווי א-לוקי וגזירת הכתוב' גרידא, אלא טמונים בה הרגש והחוויה הדתיים, כמו גם השקפת העולם הדתית.

מעמדה בסיסית זו על ההלכה נובעות כמה מסקנות.²⁰ ראשית, לימוד ההלכה אינו מסתיים במושגים האידיאליים הבריסקאיים, ויש להמשיך וללמוד את המתאימה הסובייקטיבית (הרגשית והקוגניטיבית) כחלק מהלימוד.²¹ לימוד זה מהווה גם הנמקה להלכה, כלומר לימוד טעמי המצוות, ונובע מכאן גם כי יש ערך בלימוד טעמי המצוות, כלומר המשמעות הסובייקטיבית של המצוות (=ההלכות). מסקנה נוספת ניתן להסיק ביחס ללימוד המחשבה. לדעת הרב, ניתן (וראוי) ללמוד מחשבה יהודית (החלק הקוגניטיבי במתאימה הסובייקטיבית להלכה), כאשר ההלכה (האובייקטיבית אידיאלית) משמשת כנקודת מוצא ללימוד.

ד. שני שלבים בלימוד ההלכה לפי הרב

מכיוון שההלכה משקפת עולם סובייקטיבי של חוויה ותמונת עולם דתיים, לאחר שלב הלימוד השכלי אידיאלי, מגיע השלב בו מנסים לשחזר את הממד הסובייקטיבי של ההלכה, המשמעות הדתית, הרגשית והשכלית. מדובר בעצם בלימוד של טעמי המצוות, נימוקים להלכות. הרב תומך בפירוש בלימוד כזה:

17. הסובייקטיביות הנזכרת בציטוט כוללת לענ"ד גם את הממד הקוגניטיבי ביחס לעולם, אולם המובאה הבאה מפורשת יותר.
18. הכוונה כאן היא קוגניטיבי ביחס לעולם, בקיום ההלכה, לא ביחס לידיעת ההלכה המופשטת בלימוד התורה. כלומר, העיסוק כאן הוא באופי של ההלכות, העוסקות בחיי המעשה הדתיים, ולא באופי של לימוד התורה ביחס למושא הלימוד, שגם בו יש כמובן ממד קוגניטיבי.
19. The Halakhic Mind, עמ' 44.
20. ייתכנו מסקנות נוספות בתחום עקרונות פסיקת ההלכה או נקיטת עמדות פוליטיות, ובתחום החינוכי. במאמר זה אצטמצם לתחומים המוזכרים למעלה.
21. לעניין זה יש השלכות אפשריות על המשמעות התיאולוגית של לימוד התורה, וראה בהמשך.

הפתרון לבעיה הפילוסופית העתיקה ביחס לרציונליזציה של הדת ניתנת לניסוח באופן הבא. אם הרציונליזציה מודרכת על ידי שאלת ה"איך" ועקרון האובייקטיפיקציה, אז היא מזיקה למחשבה הדתית. אולם אם הכוכב המנחה של הרציונליזציה היא שאלת ה"מה", והמתודה שלה זהה לשחזור התיאורי, אז היא יכולה להעשיר את ידיעתנו על איש הדת. מכאן שמערכת של טעמי המצוות היא אפשרות פילוסופית אם היא נקבעת על ידי הרמנויטיקה תיאורית. כמובן, איננו יכולים לצפות להביא את המתודה התיאורית לשלמות מלאה בתחום הדת עקב האופי הפרדוקסלי של החוויה הדתית. תמיד ניפגש עם אי-התאמות וחוסר עקביות. המדע הצליח בעבר, ואף יצליח בעתיד, יותר מבחינה זו, כי המתודה שלו היא של הבניה ושחזור יחסיים (לא אידיטיים). אולם באמצעות תצפיות רצופות וניתוח של הצורות האובייקטיביות²² של המעשה הדתי, הנטיות הכלליות והזרמים הטמונים בתודעה הדתית, ניתנים להיתפס.²³

הרב מזהיר לעשות את הלימוד במתודה מסוימת ולא במתודה אחרת. הוא מסייג את יכולתנו להצליח במשימה זו של שחזור הטעמים מתוך ההלכות, אך הוא בפירוש קורא לעשות זאת.²⁴ מכאן נובע שבירור ההלכה עצמה אינו סופו של תהליך הלימוד, אלא יש מקום להמשיך את הלימוד 'ההלכתי' אל 'טעמי' ההלכות, מבחינת החוויה הדתית ומבחינת השקפת העולם הקשורה אליהן. איננו מוגבלים ללימוד הגדר ההלכתי עצמו, אלא אנו יכולים להמשיך בדרך מסוימת על מנת ללמוד את המשמעות הרגשית וההשקפתית של ההלכות לפרטיהן ולכלליהן.²⁵

ה. דוגמה ליישום לימוד ההלכה בשני שלבים

נביא דוגמה ליישום המתודה של שחזור הטעם הסובייקטיבי להלכה, במסגרת עיון הלכתי.²⁶ בשיעור על כבוד ועונג שבת כותב הרב כך (שיעורים לזכר אבא מארי, כרך א', עמ' סד):

22. במקור "objectified forms".

23. The Halakic Mind, עמ' 98-99.

24. לגבי הסייגים לנושא זה, ראה בעניין היחס לבריסק בהמשך.

25. אמנם, הרב קובע כי רק דרך אחת טובה לכך, ואילו דרכים אחרות מובילות למקומות לא רצויים. הוא שולל טעמי מצוות מסוג מסוים, והנימוקים לכך דומים לנימוקי ההתנגדות הבריסקאית לטעמים בכלל. אולם ההבדל הוא שהוא מבחין בין טעמים מסוגים שונים, ותומך בסוג מסוים.

26. כאן אני הולך בעקבות א' רוזנק, במאמרו 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה' בתוך 'אמונה בזמנים משתנים'. הדגש אצלו הוא יותר על ההכללה לעומת האנליזה, וכאן ההדגשה היא על הסובייקטיביות של הטעם, והדברים משלימים.

יש לציין כי בפרקי המבוא של הרב שלמה פיק לספר 'מועדי הרב' (בעמ' 31), כותב הרב פיק כי יש להסתייג מדברי רוזנק על דרך לימודו של הרב, שכן הדברים אינם אמורים לגבי כלל השיעורים שמסר או פרסם הרב סולובייצ'יק אלא דווקא בכמה מהשיעורים שנאמרו לזכר אביו, ובהם אכן יש חידוש ביחס לשיטת בריסק ובלשונו: "...בהם השתמש הרב בדרך שהתנשאה מעל ומעבר לשיטות אבותיו מבית בריסק ובזה יש חידוש מיוחד". גם אבי מורי הרב שלמה פולצ'ק שלמד גם הוא אצל הרב סולובייצ'יק זצ"ל ציין באוזני שבדרך כלל

א) רמב"ם הל' שבת פ' ל' ה"א: "ארבעה דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מד"ס והן מפורשים ע"י הנביאים. שבתורה זכור ושמור, ושנתפרשו ע"י הנביאים, כיבוד ועונג שנ', וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". כל ההלכה מוקשית ואינה מתאימה לדרכו ולסגנונו של רבינו הגדול. בראש הל' שבת באר את מצות עשה של שביתה ממלאכה "שביתה בשביעי ממלאכה מצות עשה שנאמר 'וביום השביעי תשבות', וכל העושה בו מלאכה, ביטל מ"ע ועבר על ל"ת, שנא' "לא תעשה כל מלאכה וכו'". כמו כן בפכ"ט ה"א כתב: "מ"ע מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנ' זכור את יום השבת לקדשו". א"כ למה לו לתאר ולמנות שתי מ"ע אלו עוד פעם? מה הוסיף ומה חידש באמרו ארבעה דברים נאמרו בשבת? ולמה לו לשוב ולהזכיר מצוות אלה בקשר עם שתי מצוות מדבריהם? לו נהג הרמב"ם כדרכו בקודש הי' מתחיל ואומר: "מד"ס לכבד את השבת ולענגו שנא' וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד, ושתי מצוות אלו מפורשות הנה ע"י הנביאים שנא' וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". כל נוסח ההלכה אינו מובן.

ב) הרמב"ם בתחילת הל' שבת כתב, כי מ"ע דשביתה – מקורה בכתוב "וביום השביעי תשבות" וכאן הביא פסוק אחר: "שמור את יום השבת לקדשו".

ג) הביטוי "הון מפורשין ע"י הנביאים וכו' ושנתפרשו ע"י הנביאים תמוה קצת – הרי אין כאן פירוש אלא עצם הצעת הענין. הרמב"ם היה צריך לומר "ארבעה דברים נאמרו בשבת, שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והם נתקנו ע"י הנביאים. שבתורה זכור ושמור, ושנתקנו ע"י

השיעורים שמסר הרב לא הגיעו לעניינים מחשבתיים ורוחניים ועל כן אין לחשוב שהשיעורים המובאים כאן מתוך שיעורי היארצייט מייצגים את דרך הלימוד הרגילה של הרב. כנראה שבשיעורים בישיבה נותר הלימוד ברובד ההלכתי, והרובד המחשבתי נוסף בעיקר בשיעורים שמסר בפני ציבור רחב. כך נראה גם מדברי הרב פיק שם בעמ' 28.

אמנם, לענ"ד, גם אם הרב לא תמיד נהג בדרך זו, אם אנו מוצאים שהוא קורא ללמוד כך, ועושה זאת במקרים מסוימים, אין להסיק מכך שבמקרים רבים לא נהג כך שאין הוא תומך בדרך זו, וצריך למצוא הסבר מדוע לא נהג כך כדרך שגרה (ובסוף מאמר זה העליתי בקצרה שיקולים אפשריים כהסבר לכך, וכן כאן, בהמשך הערה זו, אני מעלה הצעה נוספת). ומכל מקום, להבנתי, אין טענה שגם בבריסק היה מקובל לעשות כך במקרים נדירים, ואם כן, גם אם הרב עשה כך רק לעתים נדירות, זה חידוש ביחס למסורת בריסק.

לעצם ההסבר, ייתכן שהרב סבר שהדרך הראויה ללמד תלמידים היא בהסתרת הצד הסובייקטיבי הרגשי, שצריך להיות פנימי ומוסתר. וראה לקמן בקטע המצוטט מ"בסתר ובגלוי" על יחסו הרגשי של אביו אליו בסתר ובגלוי (לפני הציין להערה 62). ייתכן שיש לקשר זאת להנהגת הרב עם תלמידיו המתוארת במאמרו של הרב נריה גוטל בתחומין כו' זרוק מרה בתלמידים' בפרק ו', שלא ננקטה אצלו ביחסו לציבור הרחב. עוד יש להוסיף שבמאמר 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור' יש ביקורת עצמית של הרב אותה ניתן לפרש בדיוק בהקשר זה, של הצלחה בהוראת התורה רק במישור האינטלקטואלי, וכישלון בהקניית התוכן הרגשי לתלמידיו עקב כך שכלשונו "חסרו לי הכוחות הנפשיים שמורה ורב זקוק להם, או נטול רצון הייתי ולא הקדשתי את כל אשר לי למשימתי... לא עלה בידי לחיות עמהם חיים משותפים, להתדבק בהם ולהעניק להם מחום נפשי". ואם כן, ייתכן שאין לראות בכך שלא יישם את השלב השני בלימוד בשיעוריו הרגילים עם תלמידיו שיטה ממש אלא רק אי הצלחה במימוש הדרך הנכונה לדעתו, ואם כן הוא, בוודאי עלינו ללמוד מהדרך אותה רצה הרב להנחיל, ולא ממה שהוא מעיד עליו ככישלון עקב חולשתו.

הנביאים, כיבוד ועונג שנא "וקראת לשבת עונג ולקדוש ה' מכובד". עיין בפ"א מהל' מגילה שכתב: "קריאת המגילה בזמנה מ"ע מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת הנביאים וכו'". כאן בכבוד ועונג ביכר את הפועל פרש (נתפרשו, מפורשים ע"י הנביאים) לפעל תקן (תקנת) וביחס לקריאת המגילה בחר במלת תקן (תקנה).²⁷

הרב דן בדרכי הלימוד הבריסקאיים הרגילים, מביא רמב"ם, מקשה קושיות, ומיישב. הוא טוען כי יש גשר של מצווה דרבנן המהווה קיום של מצווה מדאורייתא, וכיבוד ועונג הם מצוות מדרבנן המהווים קיום של מצווה מדאורייתא. אולם הרב אינו מסתפק בכך. בשלב הבא הוא משווה בין פרטי מצוות כיבוד שבת לפרטי ההכנה לתפילה. כך הוא מסיק, כי כפי שהתפילה היא קבלת פני שכינה, כך הוא גם בשבת (שם, עמ' סג):

כשאנו בודקים את ארבעת הדברים המעכבים בקיום מצות כיבוד אנו נתקלים בדימוי מתמיה. כל אלה משתייכים לתפילה...
הנה כל הלכות אלו בנוגע לתפילה מושתתות על דבר אחד, כי תפילה היא עמידה לפני השכינה...

אם הלכות אלו משתייכות גם לכיבוד שבת אנו יכולים להסיק בפשיטות כי מצות כיבוד מתבטאת בפעולה של קבלת פני השכינה שהוא יסוד בתפילה. יש קבלת פני שכינה בערב שבת עם חשיכה ועיקר קיומה הוא לא בקישוט הבית ובפיאור המקום, כי אם בקבלת פניה בהתאם להלכות ופרטי קבלת פני אבינו שבשמים ועמידה לפני ד'...מה שאנו קוראים קבלת שבת אינו שיגרא דלישנא אלא מבטא את מהותו של כיבוד – קבלת פני הקב"ה ע"י רחיצת יד, עטיפה וכוונת הלב. נמצא כי הבחינה המרכזית של כיבוד מתגשמת בערב שבת קודם שיתקדש עליו היום, ביחול ובצפייתו לגילוי שכינה ולביאתו של מ"מ המ' הקב"ה. אם בחינה זו נתמלאה, אז ישנם עוד חיובים של כיבוד השבת כגון כסות נקיה... ברם אינם אלא תוצאת תודעת נוכחות הקב"ה אצלו...

כלומר, לאחר כל העיון בפרטים ההלכתיים, יש חדירה אל המשמעות הסובייקטיבית-תודעתית, ודיני כבוד שבת מתפרשים כנובעים מתודעת נוכחות של הקב"ה. מכאן גם נובע שכבוד שבת קשור בזמן הציפייה לבוא השכינה. אם נשווה זאת לחידושי הגרי"ז (בתוך חידושי הגר"ח על הש"ס, עמ' ה' סי' י"א):

הדלקת נר שבת וכו'...ונר"ל דבהלכות אלו הם שני דינים נפרדים... חדא משום עונג שבת וגם משום כבוד שבת, והם חלוקים בדיניהם, דדין עונג שייך בשבת עצמו וכמו שאר דינים של עונג כמו אכילה ושתייה, משא"כ בדין כבוד שבת, שהחיוב הוא כבר מבעוד יום, שזהו ג"כ בכלל כבוד שבת, וגם אם יצויר הדלקה בשבת עצמו אינו מתקיים בזה דין כבוד שבת ובזה שפיר מיושב לשון הרמב"ם...

27. שיעורים לזכר אבא מארי, כרך א', עמ' סד.

בדברי הגרי"ז אין כל ניסיון לחדור לרובד המשמעותי סובייקטיבי – מדוע לא יהיה כבוד שבת לאחר כניסת השבת, ומה המשמעות של הכבוד. זהו ניתוח המתחיל ומסתיים ברובד הפורמלי-אובייקטיבי. על רקע זה, ברור החידוש של הרב בהוספת המשמעות הסובייקטיבית של החילוק הבריסקאי.

ו. האופי והמשמעות של לימוד התורה בשיטת הרב

משמעות דבר זה אינה מסתכמת בתוספת התוכן הסובייקטיבי ללימוד. הדבר משנה את אופי הלימוד עצמו, את חוויית לימוד התורה. לימוד התורה איננו נשאר כחוויה אינטלקטואלית גרידא, אלא הופך לחוויה הכוללת את כל כוחות הנפש. אם כאשר עוסקים בהלכה "אובייקטיבית אידיאלית" העיסוק הוא שכלי טהור, כאשר עוסקים בשחזור יסודות סובייקטיביים, אנו חודרים להווייתנו הסובייקטיבית, ולומדים תורה לא בשכלנו בלבד אלא גם ברגשותינו וברצוננו. לדבר זה יש השלכות גם על הערך והמשמעות הדתיים של לימוד התורה. אם לימוד התורה הוא חוויה אינטלקטואלית בלבד, המשמעות הדתית היא גם כן בתחום זה. אולם אם ללימוד התורה יש פן של מעורבות נפשית נרחבת יותר, הכוללת צדדים שונים באישיות, המשמעות הדתית היא שונה. יוצא שעל פי הרב לא רק שיש שני שלבים בלימוד, השלב השכלי האובייקטיבי והשלב החווייתי הסובייקטיבי, אלא שיש משמעות דתית שונה לשלבים השונים בלימוד. במאמר 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור' מתאר הרב את האופי הכפול הזה של לימוד התורה ('על אהבת התורה וגאולת נפש הדור', הדואר כ' בסיון ה'תש"ך. נדפס גם ב'בסוד היחיד והיחד', עמ' 403; וכן בהשמטות קלות בסוף 'דברי השקפה'):

דו-פרצופין להלכה ... ראשיתה היא הכרת אידיאה, וסופה – חווית מציאות. יש בה מן שגב הדיאלקטיקה העזה ביותר. פותחת היא ב"גדלות המוחין", בהעפלה אינטלקטואלית, אמיצת הכוח ורבת הביטחה, של בן-חורין אמיץ לב ומוח, וחותרת ב"קטנות המוחין", בהתמכרות תמימה של תינוק נבון הכרוך אחרי אמו, שכולו סופה אמוציונלית, תליאות, ייחול ובקשה...

זהו הכלל. ועכשיו בא הפירוט (שם):

תחילת דרכו של בעל התורה הוא הלימוד... עולמו של תלמיד חכם שהוא בונה מכוחות עצמו, אינו נתפס בקטגוריות של המוחשיות, הדמיון והרגש. מופשט הוא מכל סרך חוויות אלו. היגיון חותך, שאינו נענה לקסמי הפנטסיה, דייקנות מחשבתית נטולת צפרונות והתחטאות נעורים, והבנה עמוקה ללא משוא פנים לשום ערך ומאווי, מעצבים את דמותה של פעולת ההכרה ההלכתית. השכל האובייקטיבי בעל הביקורת החדה, המעוף וההיקף, הוא יסוד היסודות של העסק בדברי תורה.

עד כאן התיאור העובדתי של הלימוד בשלב הראשון (הלימוד הבריסקאי היבש). מדובר כאן בלימוד שכלי אובייקטיבי ללא ממד סובייקטיבי ורגשי. עכשיו הוא עובר לדבר על הערך הדתי של לימוד התורה מסוג שכלי-אובייקטיבי זה (שם):

גם אמונת תלמיד חכם בשלב זה מושתתת על גדלות אינטלקטואלית. האמונה יונקת מן האמת שמתגלית לו. כשהאדם מתעמק בתורת א-להים וחושף את המאור וההוד שבה, כשהוא נכנס לתוך תוכה של המחשבה ההלכית על כל גידוליה, משרשה עד נופה, ונהנה הנאת יצירה וחידוש, הוא זוכה להתייחדות עם נותן התורה. חזון הדבקות מתגשם על ידי הזדווגות השכל עם הרעיון הא-להי שהתגלם בדפוסי דינים הלכות ושמעות. "כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה וכו' הרי שכלו מלובש בה באותה שעה והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה וכו' הרי זה משיג ותופס בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה וכו' והוא יחוד נפלא שאין כמוהו ולא כערכו נמצא כלל וכו'". כך כתב הרב הזקן, ז"ל, בספרו "לקוטי אמרים" שבו נתנסחה מחשבת יסוד של החסידות במלוא תפארתה ושלל צבעיה. "ויכוון להתדבק בלימודו בתורה בו בהקב"ה, היינו להתדבק בכל כוחותיו לדבר ה' זו הלכה וזוהו הוא דבוק בו יתברך ממש כביכול כי הוא יתברך ורצונו חד כמ"ש בזוהר וכל דין והלכה מן התורה הקדושה הוא רצונו יתברך" וכו'. אלה הדברים אשר דיבר רבי חיים, איש ואלוז'ין, תלמידו המובהק של הגאון מווילנה, בספרו "נפש החיים" המשקף את תפיסת עולמו של רבו, המתנגד הגדול, בכל תקפה ובהירותה.

הרב מציג הסכמה בין המתנגדים לחסידים בדבר שבו יש לכאורה מחלוקת ביניהם. המתנגדים והחסידים נחלקו בדבר מטרת לימוד התורה, ולכן על הדרך ללימוד תורה. לפי החסידים המטרה היא להגיע לדבקות בה' – דבקות שהיא נפשית – רגשית סובייקטיבית. הם הדגישו לימוד שמביא לידי כך.²⁸ המתנגדים דיברו על לימוד תורה "לשמה", שאינו מכוון אל האנושי אלא אל הא-לוקי, כלומר אל השכליות האובייקטיבית שבתורה, ולא אל הצד האנושי הסובייקטיבי.²⁹ את הדבקות שבלימוד התורה הם צמצמו אל השכל שבאדם והשכל שבתורה (שהוא שכל א-לוקי). אולם הרב מציג הסכמה ביניהם בדבר הצורך בדבקות שכלית בלימוד תורה, ומעמיד זאת כעניין בשלב מסוים בלימוד, שאינו התכלית הסופית והיחידה שלו (שם):

ברם ההכרה ההלכית אינה נשארת סגורה בתחום השכל. פורצת היא לה דרך אל התודעה האכסיסטנציאלית ומשתלבת בה. ההוויה האישית מתמלאה תוכן חי ומפעפע, בעל כיוון ומבט חדשים. המנוחה והעמידה בתוך ההווה הסופי מפנות מקום לתנועה קדחתנית אדירה,

28. ראה למשל נחום לאם, 'תורה לשמה', עמ' 154. הגדרתו של בעל התניא המופיעה בקטע הנ"ל, מוזכרת אצל לאם (עמ' 156) כהגדרה המתקרבת ביותר להגדרה המתנגדת מבין הגדרותיו של בעל התניא עצמו, אשר סוטה בכך לדעתו מה'דרך המקובלת בחסידות' (עמ' 157), ואינה מאפיינת את עמדת החסידות, כפי שכותב הרב.

29. נחום לאם, 'תורה לשמה', עמ' 161, למשל.

ללא הפסק וללא סיפוק, אל האין-סוף. החוויה הדתית הגדולה, המתבטאת בתסבוכת הרגשות, במצבי נפש אנטיטטיים, בגילוי צורות הוויה חדשות, בסער של כיבוש ובחרג על-עצמי, נולדת. בניה של תורה נכספים אל הנעלה והנשגב וגם מתיראים מהם. מתבודדים המה במעמקי יחודם מתוך בישנות וצניעות ובשעת מעשה המה מתאוים להתחבר אל הזולת. שמחים המה בקיומם וגם מבטלים אותו תכלית ביטול, לועגים למוות וגם מפחדים מפניו, עולים המה, נופלים וקמים, וכן כל כיוצא בזה. בשלב זה מתקיימת מיטאמורפוזה נפלאה. האידיאה הופכת נסיון מרתיח ומסעיר, הדעת – אש דת, משמעת הלכית דייקנית וקפדנית – אהבת חשק בוערת באש קודש, ריבוא רבבות אותיות שחורות, שלתוכן נתכווצו תלי תלים של דינים, ביאורים, קושיות, בעיות, מושגים ומידות, יורדות מן המוח הצונן והשאנן, השוקט על הפשטותיו הדקות ומערכתיו השיטתיות, אל הלב המלא רעד, רטט וחרג, ומתגלגלות בזיקי שלהבת חוויה אדירה הגורפת את האדם אל קונו.

השלב הראשון שהרב מתאר בתהליך הלימוד, הוא השלב השכלי, בו הדבקות של לימוד התורה היא דבקות שכלית. זהו השלב האובייקטיבי אידיאלי (המקביל ללימוד הבריסקאי הרגיל). אך אחר כך ממשיך הלומד אל המקבילה הסובייקטיבית להלכה האובייקטיבית, לאותה תמונת עולם וחויית עולם זורמת וסובייקטיבית, שבה בעצם הדבקות בה' אינה דבקות שכלית בלבד, כי אם דבקות כוללת יותר, של כל כוחות הנפש. התיאור כאן הוא תיאור כפול, הן של התהליך הלימודי עצמו, כתהליך דו שלבי באופיו, הכולל שלב שכלי מופשט ושלב חויתי מוחשי המגיע אחריו, והן של הערך הדתי של הלימוד, כדבקות שכלית ("מתנגדית") בה' בשלב הראשון, ודבקות רגשית חויתית³⁰ ("חסידית") בה' בשלב השני.

ז. לימוד ועיסוק בטעמי המצוות לפי הרב

כפי שנזכר לעיל, בשיטת בריסק קיימת הסתייגות מעיסוק בטעמי המצוות. אולם בשיטת הרב אין זה כך. ראינו שהרב קורא לעסוק בטעמי המצוות כשלב שני בלימוד ההלכה ואף מיישם זאת. כאן נראה מקרים בהם הרב עוסק בטעמי המצוות, לא במסגרת שלב שני בלימוד ההלכה, אלא באופן ישיר, אך באותה שיטה של הסתמכות על נתוני ההלכה הרגילים, כמו בשלב השני של לימוד ההלכה לעיל.

בספר 'איש ההלכה' כותב הרב (עמ' 36-37):

יש ליהדות יחס שלילי אל המיתה ואל המתים; מת מטמא, קבר מטמא, אדם שנטמא במת טמא טומאת שבעה ואסור לו לאכול בקדשים ולהיכנס למקדש, נזיר שנטמא למת סותר את הימים הראשונים וצריך לגלח תגלחת טומאה ולהביא קרבן, כהני ה' אסורים להיטמא למתים. כל שקדושתו למעלה מקדושת חברו איסור טומאתו חמור; כהן הדיוט מיטמא

30. כשיטת החסידות. ראה למשל נחום לאם, 'תורה לשמה', עמ' 156-155.

לשבעת הקרובים, כהן גדול (גם הנזיר כמותו) אינו מיטמא אפילו להם. ובשעה שהרבה דתות רואות בתופעת המיתה חזיון חיובי, התומך וסועד את ה"תחושה" והתודעה הדתית, ולפיכך קידשו את המוות, את המת, את הקבר, שהרי כאן הוא מפתח הטרנצנדנטיות, שער העולם הבא, חלון מלא אורה, הפרוץ לתחום עליון ונשגב, הכריזה היהדות טומאה ביחס למת, ומאסה במיתה, בכליון ובגוועיה, ובחרה בחיים וקידשה אותם: היהדות הנאמנה, שהיא בת קולה של ההלכה, רואה במוות ניגוד עצום וסתירה מבהילה לכל חיי הדת... "במתים חפשי – כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות". ומנהג ישראל לעשות כאנשי לותר, שציוו להסיר את הציצית מתכריכי המת או לפסלן, תורה היא...

הטענה היא שלהלכה וליהדות יחס שלילי למיתה ולמתים, לאור ההלכות הנוגעות אל המוות, טומאה ואבילות, פיקוח נפש ואיסור דרישה אל המתים, איסור שרט וקרחה ועוד.³¹ לכאורה, על פי שיטת בריסק, אין מקום לקשר את ההלכות השונות האלה לעיקרון מאחד של עמדה ביחס למוות. את ההלכות האלה אנו מקיימים מפני שכך ציונו הקב"ה, ואין מקום לעיסוק מפני מה הוא ציוו אותנו בכך, ומה הדבר מבטא כעמדה כלפי החיים שלאחר המוות. אולם הרב אינו נמנע מלהשוות ולהנגיד את היהדות לדתות אחרות בעניין זה, ולטעון שמכלול הלכות זה משקף עמדה רוחנית דתית המתנגדת לעיסוק במוות ושעשויה להשתקף אצל מי שמזדהה עם ההלכה כפחד ממוות.³² הרב מקשר זאת לאתוס של חיוב חיי העולם הזה וקיום מצוות שבו. מה שנעשה הוא תהליך של שחזור ונתינת טעם למצוות. הרב נותן טעמים סובייקטיביים למצוות, על פי הדרך אותה התווה בספר *The Halakhic Mind*.

דוגמא נוספת אנו מוצאים במאמרו של הרב 'מה דורך מדוד' (בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 73):

מה נאוו דברי הברייתא "אשתו ארוסה לא אונן ולא מיטמא לה", וכו'. ובאמת מדוע יתאבל הארוס על ארוסתו ויטמא לה, בשעה שאין קירבה נפשית וזיקה מהותית קיימות ביניהם כלל. רק בנשואה הוא דבק, כעדותו של הכתוב: "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו" (בראשית ב', כד).

הרב דן על אירוסין ונישואין, ומסביר הבדל הלכתי ביניהם – היתר הטומאה לכהן לאשתו והאיסור לארוסתו, על רקע ההבדל ביחס הנפשי בין ארוס וארוסה ובין איש ואשתו הנשואה לו. לכאורה צריך היה להסביר את העניין כגזירת הכתוב בלבד. בעשותו זאת, הוא בעצם מוסיף עיסוק בטעמי המצוות כחלק מהלימוד ההלכתי, ומסביר דין באמצעות טעם "פסיכולוגי".

31. 'איש ההלכה', עמ' 36-40.

32. 'איש ההלכה', עמ' 39. ספק אם ר' חיים עצמו היה מקשר את פחדו מהמוות עם ההלכות הקשורות בכך.

ה. לימוד המחשבה לפי הרב

מחשבת ישראל לפי הרב היא כנראה³³ המחשבה הדתית היהודית והחוויה הדתית היהודית, המרכיבות את תמונת העולם הדתית היהודית. מכיוון שההלכה מהווה גיבוש של כל אלה לתבניות אובייקטיביות נגישות, אפשר, לדעת הרב, להשתמש בהלכה ככלי (המועדף)³⁴ ללימוד מחשבת ישראל.

לתכלית זו, יש רק מקור אחד ממנו יכולה להופיע השקפת עולם³⁵ יהודית פילוסופית; הסדרה האובייקטיבית – ההלכה. בעברנו הלאה מההלכה וממבנים אובייקטיביים אחרים אל השטף הסובייקטיבי הבלתי מוגבל, נוכל אולי לחדור אל מבנה היסוד של תודעתנו הדתית. נוכל אולי גם לפתח נטיות קוגניטיביות ומאפיינים של פרשנותנו את העולם ולתפוס בהדרגה את רזי המעשה הדתי ההלכתי. בעיות של חירות, סיבתיות, יחסי אדם – א-לוקים, בריאה ואין יוארו בעקרונות הלכתיים. אור חדש יאיר על תפיסתנו את המציאות. המצפן ההלכתי יוכל גם להדריכנו בנתיבי הפילוסופיה הביניימית ולגלות סטנדרטים מבניים על פיהם נוכל לשפוט ולהעריך את המחשבה הפילוסופית של תור הזהב ההוא. הוא יעזור לנו להבחין בין החי למת בפילוסופיה היהודית. מה, למשל, בעל אופי הלכתי במורה ובכוזרי, ומה אינו אלא בת קולה של הפילוסופיה האפלטונית-אריסטוטלית? מטרת ניתוח כזה אינה רק כדי לשלול יסודות לא-יהודיים. רחוק מכך, שכן המיזוג של מחשבה יוונית ויהודית היה לעתים קרובות מפואר באמת. אולם, על ידי חקירת תולדות הזרמים היהודיים והשוואתם ללא יהודיים, נעשיר את נקודת המבט שלנו ואת ידיעתנו. פילוסופיה יהודית מודרנית צריכה לגדול על ברכי התודעה הדתית ההיסטורית שהוקרנה על מסך אובייקטיבי וקבוע.

מתוך מקורות ההלכה, תמונת עולם חדשה מצפה להתנסות.³⁶

33. כך עולה מדבריו, ואין כאן המקום להאריך בשאלה של היחס בין מחשבת ישראל כעניין תיאורי – מה חושב עם ישראל, לבין מחשבת ישראל כעניין נורמטיבי – מה צריך לחשוב עם ישראל. נראה שלדעת הרב היחיד צריך לחשוב את מחשבת ישראל של הכלל, שניתנת לחשיפה באמצעות ההלכה. וכנראה שמכיוון שמקור ההלכה הוא אלוקי, מחשבת ישראל התיאורית הנחשפת בעומק ההלכה היא המחשבה שה' נתן התורה וההלכה מתכוון שנחשוב, ולכן היא גם עניין נורמטיבי.

34. יש גם מקורות נוספים המהווים אובייקטיפיקציה של תמונת העולם הדתית היהודית, לדעת הרב, אם כי לא לגמרי ברור מה הרשימה המדויקת שלהם, ועד כמה הם מקורות טובים לעניין זה. "הסדרה האובייקטיבית" כוללת יותר מאשר את ההלכה בלבד, כפי שרואים למשל ב-Halakhic Mind בעמ' 99. אמנם האובייקטיפיקציה של ההשקפה היהודית מגיעה לשלמותה בעיקר (ואולי רק?) בהלכה. לא לגמרי ברור מעמדם לעניין זה של התנ"ך, המדרשים והקבלה, אולם ברור שספרי הפילוסופים היהודים של ימי הביניים אינם מהווים מקור מובהק של מחשבה יהודית, לדעתו, בהיותם מורכבים ממחשבה "הלכתית" (=יהודית טהורה) ומחשבה זרה – יוונית או ערבית וכו'.

35. במקור "weltanschauung".

36. The Halakhic Mind, עמ' 101-102.

הרב קורא לעבודה מסודרת של בניית (שחזור) השקפת העולם היהודית, מתוך מקורות ההלכה, (ולמעט מקורות אחרים סובייקטיביים יותר באופיים, או מושפעים יותר ממקורות זרים) ומתוך כך ליצור אמת מידה שתאפשר לשפוט עמדות של הוגים במחשבת ישראל לפי מידת התאמתם אל ההשקפה ה"הלכתית". משמעות הדבר היא, שיש לשנות לחלוטין את דרך ההשקפה היהודית, ולפנות לדרך שונה מכל הדרכים שבהם הלכו גדולי בעלי המחשבה בעם ישראל בכל הדורות (למעט אנשי ההלכה שלא עסקו במחשבה באופן רשמי, והיהודים מקיימי ההלכה שחוו את השקפת העולם ה"משוחזרת" במקורה האותנטי). הרב טוען בתחילת הספר *The Halakhic Mind* כי בתקופתנו נפתחה אפשרות חדשה בהקשר למחשבה הדתית, שאינה נכנסת לגדר האפשרויות שהיו קיימות לפני ההוגים הדתיים בעבר.

בכל עת בה המדען והפילוסוף מסכימים, איש הדת³⁷ נתון בפני גודש ברירה.³⁸ עליו או לפתח פילוסופיה אפולוגטית, או להודות בחוסר אונים בתפיסת סוד הבריאה, או למרוד נגד ההגמוניה של התבונה. כאשר איש הדת פונה לאפולוגטיקה, הרציונליזציה של הדת (סכולסטיקה) נולדת. כאשר הוא מודה באי-ידיעה, הוא הופך אגנוסטי, ומימרות כגון אני מאמין מפני שזה אבסורד³⁹ מאפיינות את נקודת מבטו הדתית. וכאשר הוא מורד נגד התבונה, המיסטיקה מופיעה.

אולם, לא שאננות רציונליסטית, לא יאוש אגנוסטי, ואף לא התלהבות מיסטית יביאו פתרון לבעיה הדתית של האדם המודרני. איש הדת בשלווה אך בהתמדה מחפש את דרכו שלו אל הקוגניציה המלאה של העולם. הוא טוען לחופש מתודולוגי; יש לו אמונה ביכולתו לחולל את נס הבנתו את העולם; ולמרות ההופעה הא-סימטרית של המסתורי הנורא,⁴⁰ הוא דוחה מתודות לא רציונליות כאמצעים להגשמת מטרותיו.⁴¹

בהמשך, הרב מאפיין את תקופתנו כתקופה שונה, בה אין צורך בבחירה בין האפשרויות (הרעות) האלה, וניתן אכן להשקיף על העולם בחופש מתודולוגי ובמתודה רציונלית, מתוך השקפת עולם דתית, ללא הזדקקות לאפולוגטיקה, אגנוסטיקה ומיסטיקה. מכל מקום, נראה מכאן שהרב טוען שכל מה שקדם לו בתחום מחשבת ישראל (והמחשבה הדתית בכלל) מתחלק לשלושת החלקים האלה, ושכולם בעייתיים ואינם מתאימים לאדם הדתי (היהודי) המודרני. הוא מציע אלטרנטיבה לכל זה: השקפת עולם "הלכתית" המשוחזרת ממקורות ההלכה.

השקפת עולם זו, עוסקת בכל ענייני העולם, שבהם עוסקים גם אנשי הגות מתחומים שונים. העיסוק הוא במושגים כמו זמן, סיבתיות, מקום, איכות, האדם וסביבתו, האדם ועצמו, האדם

37. במקור "homo religiosus".

38. במקור "embarrass de choix".

39. במקור "credo quia absurdum est".

40. במקור "mysterium tremendum".

41. *The Halakhic Mind*, עמ' 4.

ואלוקיו. אולם הפלורליזם האפיסטמולוגי וריבוי הפנים האונטי מאפשרים חופש מתודולוגי בבניית השקפת העולם, למרות הסתירות האפשריות בין המסקנות של ההוגים השונים הבאים במתודות שונות לענות על שאלות דומות.

ט. לימוד המחשבה של הרב – דוגמה מעשית

האם הרב קיים את מה שדרש? האם הרב הסתפק בקריאה לבנות פילוסופיה יהודית מתוך מקורות ההלכה, או שהחל במלאכה עצמה בעצמו?

נביא דוגמה ללימוד מחשבת ישראל – יצירת (שחזור) השקפת עולם, שעושה הרב. ב'איש ההלכה' הרב עוסק באמצעות לימוד הלכות תשובה ברמב"ם בשאלות של מהות הזמן, האדם כיוצר, סיבתיות כפרה ותשובה. הלימוד פותח בעיון הלכתי בריסקאי שכלי קלאסי:

"כל מצות עשה וכו' כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתודות וכו' וכן בעלי חטאות ואשמות בעת שמביאין קרבנותיהן על שגגתן או על זדונן אין מתכפר להם בקרבנם עד שיעשו תשובה ויתוודו וידוי דברים, שנאמר: והתודה אשר חטא עליה, וכן כל מחויבי מיתות ב"ד ומחויבי מלקות אין מתכפר להן במיתתן או בלקייתן עד שיעשו תשובה ויתודו, וכן החובל בחברו והמזיק ממונו, אע"פ ששילם לו מה שהוא חייב לו, אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה, לעולם". מצד אחד סובר הרמב"ם, כי וידוי דברים מעכב – "אינו מתכפר עד שיתודה וישוב", ומצד שני אמרה הברייתא: "על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור – מקודשת, שמא הרהר תשובה בדעתו". וכן נפסקה הלכה זו בהלכות אישות, הרי שאין וידוי מעכב ורק הרהור תשובה לבד די בו. וסתירה זו צריכה עיון. אמנם שני דינים נפרדים ושני יסודות שונים נאמרו בשם תשובה וחלטה: (א) בתור הפקעת חלות שם רשע; (ב) בתור כפרה כמו שאר מכפרים – קרבן, יוה"כ, יסורים, מיתה וכיוצא בהם. וידוי מעכב בחלות כפרה הכתובה במעשה התשובה, אבל לא בדיון הפקעת שם רשע. אם אחד יעבור על לאו שיש בו מלקות, או כרת או מיתת ב"ד, וייפסל לעדות, אין צורך לשם הכשרתו והכשרו לעדות בוודוי דברים אלא במעשה תשובה גרידא, התלוי בחרטה וקבלה, כמבואר בברייתא ובהלכות עדות לרבנו: "כל מי שנתחייב וכו' והרי הן פסולין עד שיודע שחזרו בהן מדרכן הרע. מאימתי חזרת מלוין בריבית? משיקעו שטרותיהן מעצמן וכו' מאימתי חזרת המשחקין בקוביא? משישברו את פסיפסיהם וכו' מאימתי חזרת סוחרי שביעית? משתגיע שביעית ויבדקו". אין הכשר העד כרוך בוודוי דברים, כי הלא הפקעת שם רשע אינה קשורה כלל עם מושג כפרה וחלטה אלא עם מעשה התשובה עצמו – חרטה וקבלה, ועצם התשובה אינו זקוק לוודוי דברים. רק החלק השני של התשובה, שמכוון כלפי הכפרה, תלוי בוודוי דברים, שכן קראה

התורה לוויזוי "כפרת דברים". כל תעודתו של הוויזוי מוגבלת בתחום התשובה המכפרת ואינה חודרת לרשות התשובה המפקיעה את השם רשע.⁴²

קטע זה הוא קטע למדני בריסקאי קלאסי. התחום הנדון הוא הלכתי אובייקטיבי. מסתירה לכאורה בין הלכות שונות ברמב"ם, נחלצים באמצעות חילוק בין שני דינים בתשובה, שני מושגי "תשובה" אידיאליים אובייקטיביים. אין כל התייחסות למשמעות סובייקטיבית עד כאן, ואנו מצפים לראות קטע זה בספר חידושים הלכתי בריסקאי, ולא בדיון פילוסופי במחשבת ישראל. אולם הרב עובר לשלב הבא, שלב נתינת המשמעות למושגים הבריסקאיים היבשים. משמעות זו אינה רק טעם להלכות (וכבר בכך יש חידוש), אלא השקפת עולם על מושגים הנדונים בהגות הכללית:

הפקעת שם רשע, שהוא העיקר הראשון של תשובה, היא פעולת שינוי העצמיות והאישיות – יצירת עצמיות חדשה של האדם. פעולה זו באה ע"י החלטת הרצון הגמורה והכרעת הדעת הכבירה. "ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד וכו' וכן יתנחם על שעבר ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם וכו' וצריך להתוודות בשפתיו ולאמר עניינות אלו שגמר בלבו". עזיבת החטא (קבלה לעתיד) וחרטה על העבר מפקיעות את השם רשע שחל בגברא ו"מפסיקות" את המשכיותו הרוחנית ומשנות את זהותו (וידוע תעלומות מעיד על יצירה זו); הוויזוי בשפתיו בא לשם כפרה גרידא. ברם מושג הכפרה הוא רק טפל לעניין התשובה, שהוא הפקעת שם רשע וביטולו. "מדרכי התשובה וכו' ומשנה שמו, כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים". ה"אחרות" הרוחנית וה"שונות" האישית, שנוצרות ע"י התשובה, מהוות את מהותה ותוכנה של זו. התשובה כובשת את חוק הזהות וההמשכיות השולט בהוויה הנפשית ע"י פלא היצירה וכוחה, שנמסרו לאדם. כשאדם שב, הרי הוא נעשה לבורא עולמות וליוצר עצמו ואנוכיותו.⁴³

כאן עבר הרב לשלב השני של הלימוד, השלב העוסק במתאימה הסובייקטיבית של המושגים האובייקטיביים. לשני הדינים הנזכרים בחלק הלמדני-בריסקאי, יש גם משמעות חווייתית – מעבר למשמעות הפורמלית-שכלית שלהם. ה"דין" של "הפקעת שם רשע" האובייקטיבי, מכוון כנגד חוויית היצירה העצמית המחודשת של האדם, "השתנות" ו"אחרות", הפסקת המשכיות רוחנית וזהותית, החלטת רצון ודעת להיות אדם אחר. כל אלה הם מושגים נפשיים-סובייקטיביים, ולא אובייקטיביים-אידיאליים. יצאנו מהדבקות השכלית של לימוד תורה בריסקאי יבש, ועברנו לתחום הרגשי-חווייתי, תחום של נתינת טעם לדין שהסקנו בשיטה השכלית הבריסקאית. אך לא

42. 'איש ההלכה', עמ' 92-94.

43. 'איש ההלכה', עמ' 94.

די בכך. הרב מסיק מסקנות גם בעניינים כלליים יותר, הנמצאים בתחום השיח וההגות של הוגים זרים ומתודות שונות. הרב עוסק במושג הזמן, בסיבתיות, ובמצב האנושי בתוך הזמן:

וכאן מופיע ההבדל העיקרי בין מושג התשובה בהלכה לזה של איש הדת הכללי. זה האחרון תופס את רעיון התשובה מבחינת כפרה, בתור תריס בפני העונש, בתור חרטת סרק, שאינה יוצרת ומחדשת כלום; נפשו הוגה נכאים ומתאבלת על יום אתמול כי עבר, על הזמן, ששקע כבר בתהום הנשיה, על מעשים, שחלפו כצל, על עובדות, שאי אפשר לשנותן ולהמירן באחרות. ולפיכך זקוק הוא לחסדים מרובים, לנסים ונפלאות, לרחמים מרובים וכו'. מה- שאין-כן איש ההלכה! הוא איננו מתמכר לבכי ולתוגה, אינו נושך את בשרו ואינו חובל בעצמו. הוא אינו עוסק בתשובת המשקל ואינו מתמכר לסיגופי הגוף ועינויי הנפש. איש ההלכה עסוק ביצירה עצמית ובבריאת "אנכי" חדש. אין הוא מתחרט על העבר, שכבר עף ונעלם, אלא בעבר הקיים עדיין והמשתרב והנכנס לתוך ההווה והעתיד. אין הוא לוחם בצללים המציצים מן העבר המת ואין הוא מתאבק עם מעשים שכבר כמשו ונבלו. אין קבלתו החלטה ערטילאית ביחס לעתיד רחוק וסתום, שלא בא עדיין לעולם. איש ההלכה מעוניין בבבואת העבר המשתקפת במרכזם של חייו בהווה, הסואנים והגועשים כים נרגש, ובעתיד הפועם והתוסס, שכבר "נברא". יש עבר חי, ויש עבר מת. יש עתיד שלא "נוצר" עדיין, ויש עתיד הקיים כבר. יש עבר ועתיד, שאינם קשורים זה בזה ובהווה אלא על ידי חוק הסיבתיות – הסיבה הנמצאת בנקודה זמנית א' מצטרפת אל המסובב המעורה בנקודה ב' וכן כל כיוצא בהם. ברם הזמן עצמו בתור עבר מופיע בבחינת "היה" – "אין", ובתור עתיד – בבחינת "יהיה" – עדיין.

ומנקודת מבט זו אין התשובה אלא מושג ריק ונבוב; אי אפשר להתחרט על העבר, שכבר מת ושקע בתהום הנשיה, ואין מחליטים ביחס אל העתיד שלא "נולד" עדיין. ויפה התקלסו (מבחינה זו) שפינוזה וניטשה באידיאה של תשובה.

ברם יש עבר מתמיד ויציב, שאינו חולף ומתחמק אלא בעינו עומד. עבר זה נדחק ונכנס לתוך רשות ההווה ומזדווג עם העתיד. ומאיך גיטא, יש עתיד, שאינו גנוז מבעד לערפל, אלא מתגלה עכשיו בכל יופיו ותפארתו. עתיד מעין זה מערה ממקורותיו הנעלמים כוח ועצמה, לשד חיים ורעננות לכלי העבר. שניהם – העבר והעתיד – חיים, פועלים ויוצרים בטבורו של ההווה וקובעים את דמות דיוקנה של ההווה. מבחינה זו אין אנו תופסים את העבר בתור "היה" – אין, העתיד בתור "יהיה" – "עדיין", ואת ההווה בתור "הרף עין". כולם מתלכדים ומתמזגים יחד, ופרשת הזמן המשולשת קובעת ועולה, מעוטרת הוד אחדות. העבר משולב בעתיד, ושניהם משתקפים בהווה. אין העיקרון של "זה אחר זה" משמש לפרקים בתור סימנו המובהק של הזמן. לעתים אדם דר בצל העבר, העתיד וההווה בבת אחת.

עד כאן עוסק הרב במושג הזמן. מכאן הוא עובר לעסוק במושג הסיבתיות:

גם חוק הסיבתיות לובש, מבחינה זו, צורה חדשה. אין כאן סדריות קבועה של תהליך הסיבתיות הכללית, ואין היחס של סיבה-פעילה ומסובב סביל, שכבר הוקצה והוקצב על ידה, קיים כאן. גם ה"עילה" וגם ה"עלול" מופיעים ב"לבוש" אקטיבי-פסיבי, בתור פועלים ונפעלים, בתור משפיעים ונשפעים. העתיד מטביע את חותמו על העבר וקובע את דמות דיוקנו. יש כאן השפעת גומלין ויניקה הדדית. הסיבה מתפרשת ע"י המסובב, נקודה א' מתבארת ע"י נקודה ב'. העבר כשהוא לעצמו, מהווה פרשה שתומה וחתומה. העתיד וההווה דורשים ומפרשים אותה. הרבה דרכים לסיבה, מנקודת מבט זו, להשתלשל. העתיד קובע את הכיוון ומציין את הדרך. יש תופעה, שתחילתה הטא ועוון וסופה מצוות ומעשים טובים, וכן להפך. העתיד משנה את מגמות העבר ונטיותיו. בצביון זה מצטיינת הסיבתיות השולטת בממלכת הרוח, אם בעל הרוח בוחר בתפיסת הזמן המעורה בתחום הנצח. ברם, כשהאדם מבכר את חווית הזמן הפשוטה, שהוא בן מימד אחד, המופיע, כפי ציורו של קאנט, כקו ישר, הרי הוא משתעבד לאותו חוק הסיבתיות השורר במציאות הפיסית. עיקרון זה מטיל את מרותה של הסיבה על המסובב, את שלטונה של הנקודה הזמנית הראשונה על זו שבאה מאחריה.

ההלכה אומרת כי האדם השב לבוראו יוצר את עצמו מתוך העבר החי והקיים, כשפניו מכוונות כלפי העתיד המסביר לו פנים שוחקות. תשובה - פירושה: (א) התבוננות ריטרוספקטיבית בעבר והבדלה בין החי למת שבו; (ב) חזון העתיד וההבחנה בין זה שבא לעולם לזה שעדיין לא "נברא"; (ג) בדיקת הסיבה המתרכזת בעבר לאור העתיד, קביעת כיווניה ומגמותיה. עיקר העיקרים של מהות התשובה הוא, כי העתיד ירדה בעבר וישלוט בו שלטון בלי מצרים. החטא בתור עילה וראשית שלשלת סיבתית ארוכה של מעשים שליליים מתהפך תחת ידו של העתיד למקור זכויות ומצוות, אהבה ויראת שמים. הסיבה נמצאת בעבר - כיווני השתלשלותה נקבעים ע"י העתיד. "גדולה תשובה שזדונות נעשות לו כזכויות". החטא מוליד מצוות, העוון - מעשים טובים. בהשקפה זו גנוז וצפון יסוד הבחירה וחופש הרצון. בחירה מהווה בסיס ליצירה. סיבתיות ויצירה סותרות זו את זו. אם החוקיות הסיבתית מעצבת את דמות דיוקנו הרוחנית של האדם ומציינת את הלך נפשו, יצירה עצמית - מה טיבה? במה דברים אמורים, כשחוק הסיבתיות הכללית, יליד הטבע, שולט בממלכת הרוח - הסיבה גוזרת והמסובב מקיים, תופעה א' זורקת מרה בתופעה ב', העבר הוא בעל יכולת כול, והעתיד נגרר אחריו. ואין השאלה הזנה על מהות הסיבתיות - אם היא מיכנית, כמו במדעי הטבע המתמטיים מיסודם של גליליי וניוטון, או טיליאולוגית, על פי השקפתו של אריסטו - מורידה ולא מעלה...⁴⁴

כפי שאנו רואים, הרב עובר מדיון הסובב סביב טעמי ההלכות, לדיון במושגים כלליים שבהם עוסקת הפילוסופיה הכללית. הוא דן הן במושג הזמן והן במושג הסיבתיות, תוך השוואה והנגדה

44. 'איש ההלכה', עמ' 94-97. הדיון נמשך שם עוד, וקיצרתי.

של המושגים ה"הלכתיים"⁴⁵ אל המושגים המקבילים להם בפילוסופיה הכללית. הדיון עובר מהתמקדות בהלכה אל העניינים הכלליים, כאשר הכלים של הדיון הם הפרשנות של המושגים כפי שעולה מתוך ההלכות וטעמיהם. למשל, קיום דין "הפקעת שם רשע" בנפרד מדין "חלות כפרה", מלמדת אותנו שהאדם יכול לשנות את עצמו מכאן ולהבא בלי לכפר על העבר. מכאן נובעות מסקנות על מושגי הזמן והסיבתיות, שניתן לבדוק עד כמה הם בהתאמה או בניגוד למסקנות על הסיבתיות והזמן שהגיעו הוגים שונים, יהודיים ולא יהודיים. זוהי הדרך, לדעת הרב, לפתח (לשחזר) מחשבת ישראל אמיתית אותנטית, כפי שהוא קורא לעשות בקטע הנזכר לעיל.

במסגרת התיאוריה הפלורליסטית, לא חייבות הגישות השונות למציאות לשלול זו את זו לחלוטין, והן יכולות להיות יחד כמתארות פנים שונות של אותה מציאות מורכבת. העיסוק במושגים אלה נעשה תוך התמודדות והשוואה עם ברגסון, אריסטו, ניוטון, קנט וכו'. אין העצמאות ההלכתית שוללת את השיח עם הוגים ממתודולוגיות שונות. את האוטונומיה ההלכתית מבטיח הרב באמצעות פלורליזם אפיסטמולוגי, שאינו מחייב את הרב להתמודד עם ההוגים הנ"ל, מצד אחד, ועם סוג קשר סיבתי בין המחשבה להלכה, שאינו מכפיף את ההלכה למחשבה, אלא רק מבאר את ההלכה באמצעות המחשבה.⁴⁶

למעשה, יש רציפות בין לימוד ההלכה האובייקטיבי, לבין המעבר הלאה אל השחזור של הסובייקטיבי – על צדדיו הקוגניטיביים, האפקטיביים והרצוניים. מדובר בשלב מתבקש נוסף כהמשך ללימוד ההלכה – לימוד שהוא בעת ובעונה אחת לימוד טעמי ההלכות עצמם; טעמי המצוות באופן כללי; ובאופן כללי עוד יותר, השקפת העולם היהודית.

י. יחס הרב לבריסק

לאחר שראינו את הגישה להלכה של הרב סולובייצ'יק, השונה באופן ברור מהגישה הבריסקאית הקלאסית, יש מקום לבדוק כיצד רואה זאת הרב סולובייצ'יק? האם הוא חולק עליהם במודע? האם הוא מפרש אותם כאילו אמרו את מה שהוא אומר? או שמא הוא אינו מודע כלל שיש חידוש בדרכו ביחס אליהם?

בדעתי להראות כי הרב סולובייצ'יק מצוי ביחס דיאלקטי אל המסורת הבריסקאית השכלית, ובשיח עמה. הוא מסכים עם חלק מהעקרונות הבריסקאיים, אך חולק על אחרים. הוא מפרש את המסורת הבריסקאית במידת האפשר כך שהוא אינו חולק עליה, ורואה את עצמו כממשיך הדרך הבריסקאית. מבחינה מעשית הוא לפעמים נראה כבריסקאי לכל דבר ועניין, אף בדברים שבהם יש לו בעצם עמדה שונה. אולם, הוא מודע לחידושו ביחס אל הדרך הבריסקאית, ובמובנים

45. הכוונה כאן למושגים כלליים "על פי המתודה ה"הלכתית", כגון "זמן", "סיבתיות", ולא למושגים הלכתיים לפי המובן הפשוט כמו "חלות כפרה", "הפקעת שם רשע" וכו'.

46. רואה על כך להלן בעניין יחס הרב לבריסק.

מסוימים רואה את חידושו כבעל משקל דומה למשקל של מהפכת ר' חיים מבריסק עצמו בעולם הלימוד.

יא. האוטונומיה של ההלכה וטעמי המצוות

אחד היתרונות המרכזיים שהרב רואה בגישה הבריסקאית היא האוטונומיה של ההלכה והיהדות, ביחס למתודות זרות להם, כגון הפסיכולוגיה וההיסטוריה, הסוציולוגיה המטפיזיקה והמדע:

... [ר' חיים מבריסק] קודם כול שיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ. על פי שיטתו יש לדחות בשתי ידיים את פעולת הפסיכולוגיזציה וגם ההיסטוריזציה... החשיבה ההלכית מתנועת במסלול מיוחד משלה. חוקיה ועקרונותיה אינם פסיכולוגיים-עובדתיים כי אם אידיאליים-נורמטיביים, כמותה של החשיבה ההגיונית-מתימאטית. אין הסיבתיות העובדתית הריטרופקטיבית קובעת את יעילות השפיטה ההלכית ואמיתתה, כי אם הנורמה האידיאלית שבה השפיטה מתדבקת. גם החשיבה ההגיונית - מתימאטית אינה נמדדת, לענין נכונותה, בגורמים פסיכולוגיים. ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים את צורתם עליה. לכן אין ההלכה, על פי שיטה זו יכולה להתבטא בדפוסי מחשבה שאולים מתחומים אחרים. יש לה ריתמוס משלה, שאי אפשר לשנותו. היא חשיבה צרופה, מזוקקת משרשים נפשיים. אין היא תלויה בגירויי חוץ, ותגובות האדם עליהם.⁴⁷

קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתימאטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אוטונומיה שלמה. פסיכולוגיזציה או סוציולוגיזציה של ההלכה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתימאטית. אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש. תיחום ההלכה ברשותה המיוחדת, קביעת סימניה המובהקים וסיווגה לגבי מידות הכרה של המקצועות האחרים - הם מהישגיו החשובים של ר' חיים... שיטתו מטעימה וחוזרת ומטעימה, שאי אפשר לתפוס את העולם ההלכי בכלי חשיבה אחרת, אפילו היותר קרובה אליה. ההלכה אינה מתפרשת לא רק בצורות מחשבה היסטוריות-פוליטיות וסוציולוגיות, כי אם גם לא במטבעות חשיבה מוסריים או הרגשה חסידית, פייטיסטית. אין דחיפות התודעה המוסרית או החסידית הסתמית מכריעות בשאלות הלכות. מבטיה והרהוריה של ההלכה מופנים לקראת אידיאל מיוחד משלה. כליה ומידותיה מקוריים הם,

47. 'מה דורך מדוד', בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 75-77.

ואין היא שואלת כלים ומידות משכניה. בדיבור אחד, הוא החזיר להלכה את כתר, כתר העצמאות המלאה.⁴⁸

היהדות וההלכה נמצאות במצר, כאשר הן צריכות להתמודד עם מתודות ועמדות כלליות העוסקות באותם חומרים. הבריסקאיות שיחררה את ההלכה מתלות בהתמודדות עם כל המתודות האלה, כאשר טענה שאין מכנה משותף לחומר בו עוסקים ההלכה והמדעים. הרב אינו רוצה להכפיף את ההלכה למדעי הטבע או הרוח, ולכן הוא מקבל את העקרון הבריסקאי של עצמאות ההלכה, אולם אין הוא מסכים לכך שאין כל מכנה משותף לנושא הדיון של ההלכה וההגות הכללית. זה וזה קשורים לתמונת עולם וחוויות אנושיות,⁴⁹ כך שאת החירות והאוטונומיה ההלכתיים יש להבטיח בדרך אחרת.

דרך זו, עבור הרב, מורכבת משני יסודות. יסוד אחד הוא הפלורליזם האפיסטמולוגי,⁵⁰ המאפשר את החופש המתודולוגי של איש הדת להכיר את עולמו לפי דרכו, בלי להכפיף את עצמו למתודה זרה מצד אחד, ובלי לדחות את התבונה והשיטתיות מצד שני.⁵¹ כך משתחרר איש הדת ומשתחררת הדת ממחויבות לתפיסה הגמונית פילוסופית כלשהי.

היסוד השני דומה להסתייגות הבריסקאית מטעמי המצוות. כאשר הרב תומך בלימוד טעמי המצוות הוא מסייג זאת בכך שהטעמים לא יהיו "סיבתיים" כי אז ההלכה תהפוך לאמצעי לדבר אחר שמחוץ לה. על ההלכה להתבאר אך ורק במושגים דתיים, לא אתיים ולא רפואיים, לא חברתיים, ולא לשום תכלית זרה:

הפתרון לבעיה הפילוסופית העתיקה ביחס לרציונליזציה של הדת ניתנת לניסוח באופן הבא. אם הרציונליזציה מודרכת על ידי שאלת ה"איך" ועקרון האובייקטיביקציה, אז היא מזיקה למחשבה הדתית. אולם אם הכוכב המנחה של הרציונליזציה היא שאלת ה"מה", והמתודה שלה זהה לשחזור התיאורי, אז היא יכולה להעשיר את ידיעתנו על איש הדת. מכאן שמערכת של טעמי המצוות היא אפשרות פילוסופית אם היא נקבעת על ידי הרמנויטיקה תיאורית. כמובן, איננו יכולים לצפות להביא את המתודה התיאורית לשלמות מלאה בתחום הדת עקב האופי הפרדוקסלי של החוויה הדתית. תמיד ניפגש עם אי-התאמות וחוסר עקביות. המדע הצליח בעבר, ואף יצליח בעתיד, יותר מבחינה זו, כי המתודה שלו היא של הבניה ושחזור יחסיים (לא אידיטיים). אולם באמצעות תצפיות

48. 'מה דורך מדוד', בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 75-77.

49. וראה לעיל בעניין לימוד מחשבה.

50. בחלקו הראשון של הספר *The Halakhic Mind* מסביר הרב מדוע יש פלורליזם אפיסטמולוגי (עקב השינויים ביחסי המדעים והפילוסופיה והשינויים במדע עצמו), וכיצד עובדה זו מאפשרת חופש בהכרת העולם עבור איש הדת.

51. למשל: "במה שקדם, שקלנו את הבעיה הנואיטית של הדת ... מה מצדיק את ההעזה הקוגניטיבית של איש הדת. בהקשר לבעיה זו, הפלורליזם האפיסטמולוגי נותן פתרון מספק". *The Halakhic Mind*, עמ' 41.

רצופות וניתוח של הצורות האובייקטיביות⁵² של המעשה הדתי, הנטיות הכלליות והזרמים הטמונים בתודעה הדתית, ניתנים להיתפס.⁵³

שתי הסתייגויות "בריסקאיות" מחיפוש טעמי המצוות מצויות כאן. אחת היא ההסתייגות של אי הכפפת ההלכה לדבר אחר, איסור על ניסיון להסביר ולהצדיק את ההלכה באמצעות דבר חיצוני לה, שכן ההלכה מאבדת אז את האוטונומיה שלה. ההסתייגות השנייה היא שבעצם אין למצוות ולהלכות טעם ברור שניתן למוצאו, כי כאשר אנו מגיעים למישור הסובייקטיבי – אפילו אם באמצעות שחזור מהמישור האובייקטיבי – יש קושי לתפוס את הזרם הבלתי-נתפס, לאחוז את הזרם השוטף הסובייקטיבי. החוויה הדתית עצמה היא פרדוקסלית, ומושא החיפוש יהיה "הנטיות הכלליות והזרמים הטמונים" ולא תפיסה שלמה ומדויקת של הרובד המסתתר מאחורי ההלכה. גם דרך התפיסה של טעמי המצוות כדרך שמנסה "לאחוז את השור בקרניו" ולהבין (אמנם באמצעות שחזור מהאובייקטיבי) את התמונה בכללותה ולא רק את היחסים בין המרכיבים השונים, מביאה לנחיתות ביחס למדע, למשל. אולם השורה התחתונה היא של מוכנות לחפש את טעמי המצוות, למרות ההסתייגויות הבריסקאיות.⁵⁴

הרב מרחיב את האוטונומיה של איש הדת אל עבר הכרת העולם והאדם, כך שההלכה אמנם מצויה בתוך סביבה אנושית-עולמית (בניגוד למצב בתפיסה הבריסקאית הקלאסית), אולם אין הדבר הזה מכפיף אותה לדבר אחר חיצוני לה, שכן סביבה זו מתאימה להלכה ככפפה ליד, וההלכה מהווה בעצם אובייקטיפיקציה שלה. סביבה זו היא הסביבה אותה אנו משחזרים באמצעות ההלכה, וכך אנו מגיעים לאותה עמדה אוטונומית של בריסק, ללא הנחת תלישות התורה מהחוויה הסובייקטיבית האנושית, על מרכיביה השונים.

יב. רגשות וחוויות מתוחמות – סובייקטיביות מבוקרת

כעת נבחן את היחס בין שיטת הרב לשיטת בריסק מזווית אחרת. אם נחזור ונאפיין את תמצית ההבדל בין גישת בריסק לגישת הרב, נגדיר את בריסק כשיטה שכלית טהורה, ואילו את הרב כשיטה חווייתית יותר. ניתן לראות כאן השפעה חסידיית מסוימת.⁵⁵ אולם הרב מקבל ומצדיק את השכליות והאובייקטיפיקציה בתחום הדתי וההלכתי. הוא שולל את הסובייקטיביות הדתית כדבר מסוכן וחולף, ללא שורשים והתמדה וללא תבונה:

52. במקור "objectified forms".

53. The Halakhic Mind, עמ' 98-99.

54. ייתכן שהרב יאמר, "במה דברים אמורים", וישלול את המחלוקת (בינו לבין בריסק) בעניין טעמי המצוות לגמרי. אך נראה לי שבבריסק לא תמכו בנימוקים כלשהם למצוות, בשום תנאי.

55. הרב למד בצעירותו אצל מלמד חב"די (ראה למשל א' רקפת, 'ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק' בתוך 'אמונה בזמנים משתנים'), והתפלל בבית כנסת (עם אביו) בימים נוראים, בתוך קהל חסידי חב"ד ('על אהבת התורה וגאולת נפש הדור'), ועם בעל תוקע חסיד חב"ד ('איש ההלכה', עמ' 58).

אין דתיות סובייקטיבית קיימת וכל אלה השאיפות הנוטות אחרי הסובייקטיפיקציה של המעשה הדתי, השוללות מוחשיות וגשמיות של חיי הדת, ומכניסות את האדם לעולם מופשט וזך, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, אלא אנשי דת יושבים ועטרותיהם בראשיהם ונהנים מחוויתם הפנימית, מסערת רוחם השואף אל על, מכמיהותיהם הטמירות, מגעגועיהם הנעלמים, ומכיסופיהם המסתוריים – סופן להיבטל... דתיות סובייקטיבית של עמדות רוחניות, של אמוציות ואפקטים ושל השקפות ושיאיות אינה רואה סימן ברכה.⁵⁶ הניסיון הראה, כי כל השיטה על דבר האופי הסובייקטיבי של הדת, משלייארכר (Schleiermacher) וקירקגור (Kierkegaard) עד נטורפ (Natorp) – הפסדה מרובה משכרה.⁵⁷

ההלכה קובעת חוקים ומציבה ציונים המשמשים כעין סכר בפני הזרם הסובייקטיבי של איש הדת הכללי הסוחף לפעמים במערבולתו את כל הוויתו של האדם לרשויות מעורפלות.⁵⁸

האדם המשתחרר מן העקרון הרציונלי והפורק עול הדעת האובייקטיבית מעל צוארו, סופו לקצץ בנטיעות ולהחריב סדרי בראשית. ולפיכך נוח לה לדת להתאחד עם הדעת ההגיונית הבהירה והמלובנת – אף שלפעמים תכופות מתנגשות המה אהדדי – מלתנות אהבים עם השקפות מעורפלות מסתוריות, המגששות באפלת ההוויה בלי אבוקת המדע האובייקטיבי, וחושבות, כי חדרו לתוך כבשונו של עולם.⁵⁹

הרב רואה את הסובייקטיביות הדתית הבלתי מבוקרת באור התבונה האובייקטיבית, כדבר מסוכן ולא יציב. בכך הוא שותף לגישה הבריסקאית על חשיבות ההגדרות השכליות, והזלזול באינטואיציה סובייקטיביסטית, כמתודה מספיקה ללימוד. הוא רואה חוסר תוחלת בלימוד שאינו מכון על ידי קטגוריות שכליות מוכחות, בדומה לגישה הבריסקאית הקלאסית.

יג. יחס אישי מורכב של הרב לבית בריסק בעניין מקום הרגש

אולם, בכל זאת ניכר ההבדל הרגשי. הבריסקאי אינו עוסק ברגשות, הבריסקאי אינו עוסק בצד הסובייקטיבי כלל. הרב, לעומת זאת, מגביל את הצד הסובייקטיבי ומצמצם אותו, אך אינו מבטלו ואינו מזלזל בו, כי אם רואה בו חשיבות דתית רבה. כאן נראה, שנעשית עבודה פרשנית-דרשנית מסוימת, על מנת לגבור על פער זה באופן דיאלקטי. בכמה מקומות אנו מוצאים אצל הרב אזכור לביקורת על הבריסקאים כאנשים יבשים וחסרי רגש. נראה שיש לפרש אזכורי ביקורת אלה⁶⁰

56. 'איש ההלכה', עמ' 55-56.

57. 'איש ההלכה', עמ' 57.

58. 'איש ההלכה', עמ' 57.

59. 'איש ההלכה', עמ' 14, הערה 4.

60. באחד מהם הדברים מפורשים יותר.

כמהדהדים ביקורת שלו עצמו. תגובתו לביקורת זאת, אינה הצדקת הקרירות האינטלקטואלית במונחיה שלה, אלא פרשנות סובייקטיביסטית מלאת רגש למה שנראה כחסרון רגש.

על הגרי"ז כותב הרב כך:

סבל צריך להיות מופקע מדיבור. אין רשות לסובל להודיע את הזולת על דבר סבלו ואסור לו להתאונן עליו. השתיקה יפה לגוף ולנפש, בשעה שהאדם מושקע בחווית הסבל... דודי קיים דרישה זו... סגור ומסוגר היה בעצמו, בשתיקתו ובהתבדלותו האישית. סבלו היה סבל אלם ודומם. לא השיח את דאגותיו ויסוריו לאחרים. מעולם לא הציג את חייו הנפשיים לראווה. הרבה האשימהו, שעולמו האמוציונלי צנום ושדוף הגיון היה, שמוחו גובר בו על הלב, השכל – על הרגש והדין – על החסד. לא הבינו ולא ידעו קטיגורים אלה, שכל גדולי ישראל, שבנשמותיהם לחשה אש קודש שהוצתה באשו של אדון הנביאים, הסתתרו בצל ש-די, השתקעו בבדידות נפשם הצנועה והביישנית, התקפלו בתוך תוכו של הסבל וציפו לישועת ד'.⁶¹

על אביו ר' משה כותב הרב (ב'סתור ובגלוי', בתוך דברי הגות והערכה, עמ' 174. ההדגשה שלי, ש"פ):

...מנעורי לימדוני להבליג על רגשותי ולא להפגין את המתרחש בעולמי האמוציונאלי. אבא מרי ז"ל היה אומר, כל שהרגש קדוש יותר וכל שהוא אינטימי יותר, טעון הוא יותר גניזה במעמקים...

אבא ז"ל היה נאה דורש ונאה מקיים. מעולם לא זכיתי בנשיקה ממנו. כשהיה נפרד ממני היה לוחץ את ידי ואומר: "לך לשלום וישמרך האלוקים". אדם זר שהיה נוכח בעת מעשה ושמע מלים של שיגרא כאלו, היה תמה וממלמל: "קרירות ויבשות בריסקאית – מה טיבה!"... אותו זר, שלגלג לצנינות בריסקאית, ראה רק את בתי אבראי, את אשר "מחוץ לפרוכת" באישיותו של אבא מרי, ולא הרגיש כי בתי גוואי – קודש הקדשים – רפודים היו רחמים וחסד, אהבה עדינה וגם עזה לצאצאיו. תמיד חרד לשלומם ולטובתם והקריב את עצמו בעד עתידם. כל הוויתו חולת אהבה היתה. ברם, נזהר היה תמיד שלא לעבור על האזהרה "וכל אדם לא יהיה באהל מועד", והיה שומר על עקרון הצניעות בחיי הרגש.

הרב עונה במקורות אלה למבקרים (או מבקרים פוטנציאליים) את חוסר הרגש הבריסקאי.⁶² ואולם המקור המפורש ביותר, בו רואים שהרב עצמו מצוי בדיאלקטיקה מסוימת ביחס למסורת אבותיו מבחינה זו, ושביקורת זו, עליה הוא עונה היא ביקורתו עצמו, הוא המקור הבא (ימי זיכרון, עמ' 104. ההדגשות שלי, ש"פ):

כשם שהכרת השם אינה נקנית אלא על ידי מכאובים ויסורים של הסרת ערלת האדם וערלת היקום, כך אף ההכרה בכיבוד אב ואם... האב הוא במובן מסוים מעין נסתר וחידה

61. 'מה דודך מדוד', בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 97 (ההדגשה שלי, ש"פ).

62. הדגשתי במקורות השונים את קטע הביקורת עצמו.

כלפי בנו. ערלת לב הבן אוטמתו מלהזדהות עם רגשי האב, מלפעום הארמונית עם פעימות האב. לפעמים הבן – צעיר, חסר נסיון, אך מלא חזון וחלום – סבור שטועה האב, ויש לו טענות כלפי אביו. הוא הושד שאבא נוקשה מדי, פורמאלי מדי כלפיו. כל אחד ואחד מבני הנעורים מתנסה בחוויה זו.

בנעורי הייתי אף אני לא פעם מבקר בלבי את אבא ואפילו את סבא ז"ל. כל אחד היה פעם במצב רוח של מרד נגד סמכות הוריו. לפעמים הבן הוא ערל-לב ומקשה קושיות: האם הכרח הוא להיות תמיד על פי ההלכה הנראית לו יבשה וחסרת רגש? האם אי-אפשר, שיהא ליהדות יותר חסד ורחמים, יותר עדינות ויופי? האם הכרח הוא, ששבת תבוא לידי ביטוי רק ב"במה מדליקין" או ב"כלל גדול"?

כאן ברור שהביקורת היא ביקורתו של הרב עצמו (אמנם בצעירותו, וזה רק שלב מסוים בדיאלקטיקה), וביקורתו מתייחסת לאופי ההלכה והיהדות כחסרי רגש וצדדים טובייקטיביים נוספים. גם אם בסופו של התהליך, הוא מפרש מחדש את ההלכה והבריסקאים כמלאי רגש סודי, הוא בוודאי מודע לכך שיש חידוש בטענה זו, ושהוא עצמו בשלב מסוים הבין אחרת. הרב רומז שהתהליך של מציאת הממד הסובייקטיבי בהלכה (ובבית בריסק הזהה להלכה מבחינתו) כרוך ביציאה החוצה ובהיכרות עם גישות שונות ורחוקות:

אולם צריך לנדוד דרך הרבה ארצות זרות ותרבויות נכריות, להיפגש דווקא עם הטובות שבאומות העולם ועם אישים העומדים בשיאה של תרבות עצומה, כדי להשיג בסוף הערכה שונה. צריך לראות את דרך החיים של גדולי⁶³ התרבות העולמית כדי להבין מבחוץ את גדלו של איש ההלכה, תפארתו של בית אבא. אמר אחד מתלמידיו של ר' חיים שעזב את בריסק והלך לעולם אחר לגמרי והיה למתימטיקאי מפורסם: לפני שנים הרבה היו לי טענות כלפי ר' חיים והייתי מבקר כמה וכמה מהנהגותיו. אולם עברו עלי כמה עשרות שנים תחת שמים זרים, פגשתי אנשים הרבה, ביניהם גדולים ומפורסמים בעולם לא רק בהישגיהם המדעיים, כי אם גם בהתנהגותם המוסרית. רק עכשיו תופס אני את גדולתו המוסרית של ר' חיים. מה שהיה לר' חיים ז"ל באגודלו, לא היה להם בכל לבם הרחב... את אבא מכירים בהמשך הזמנים, כאשר הוא כבר הסתלק מהעולם. "ויפל יוסף על פני אביו ויבך עליו וישק לו" (בראשית נ', א) – מובן למה בכה יוסף! אך למה נשק לו? מפני שרק עכשיו הבין אותו. כשמת יעקב נעשתה דמות דיוקנו קורנת ומושכת יותר. ככל שמתרחקים מדמותו של ישראל סבא, מאבא, מבית אבא, הרי דמות דיוקנו יקרה ואהובה יותר. המרחק מגדיל את התפארת. רק אז לוקח הבן את חרבות הצורים וכורת את ערלת לבו, שהיתה מונעת אתו מהזדהות מושלמת עם אבא; אז קונה הבן בגעגועיו את ישראל סבא שנעלם ממנו...⁶⁴

63. במקור "גולי" ונ"ל שזו טעות.

64. 'ימי זיכרון', עמ' 104-105.

כאשר הרב מתרחק מבית אבא לאחר פטירת אביו, אזי הגיע הרב להזדהות שלמה עימו. נראה שמשמעות ההזדהות בהקשר זה היא האמפטיה הרגשית "פעילות לב בהרמוניה"⁶⁵, כלומר הפרשנות הסובייקטיבית-רגשית לחיצוניות השכלית הבלתי-רגשית בעליל. מדובר הן בפרשנות אישיותית לאנשי בריסק, והן בפרשנות טיפולוגית לאיש ההלכה ולהלכה עצמה. נראה שמותר לפרש לאור זאת את הקטע הבא:

ההלכה רוצה להביא את הדתיות לידי אובייקטיפיקציה, לא רק ע"י הכנסת המעשה החיצוני והפעולה הפסיכו-פיסית לעולם הדת, אלא גם על ידי סידורו של הקורלטיב הפנימי בתחום הרוחני של האדם... ואפילו למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, אין אנו זקוקים לכוונות סודיות המכוונות כלפי עולם הנעלם, אלא מחשבה פשוטה וגלויה לקיים במעשה זה מצוה פלונית אלמונית. ובשעה שתלי תלים של כוונות ויחודים נערמו על ידי חכמי הסוד... איש ההלכה איננו יודע שום דבר על תעלומות כאלה. כוונת המצוה מופיעה בהלכה לאור האובייקטיביות והחוקיות...

מעשה באבא מרי, שעמד על הבימה בראש השנה, מוכן ומזומן לסדר את התקיעות. התוקע, מחסידי חב"ד, איש ירא א-לוקים, שידו היתה רחבה במשנתו של הרב הזקן ז"ל, התחיל לבכות. נענה אבא מרי ואמר: "הבוכה אתה בשעת נטילת לולב? ולמה זה תבכה בתקיעת שופר? האין שתיהן מצוות ה'?"...

לכאורה נראה שכאן באה מחלוקת חסידיים ומתנגדים בעניין הרובד הסובייקטיבי בהלכה לידי ביטוי. לפי החסידיים, יש למצוות צד סובייקטיבי רגשי, ולפי הבריסקאים המתנגדים – לא. ההלכה הבריסקאית נתפסת לכאורה כאובייקטיבית חיצונית, ללא רגש פנימי, ולא רק ללא ביטוי רגשי חיצוני. אולם גם כאן מסביר הרב את איש ההלכה כאיש עם עולם סובייקטיבי עשיר, השונה מעולמו של איש חב"ד:

איש הסוד ידע את האופי הסמלי של תקיעת שופר – מושג קול פשוט – שאדם רוצה לחתור בו חתירה בהוויה החוקית... על פי השקפתו של בעל התניא, מבטאת את החרג הכביר של איש הדת השואף לצאת מן המיצר של מידת הצמצום... לתוך עולם הנעלם שהאין-סוף מבהיק בו כביכול... תקיעת שופר מוחה כנגד המציאות ומכחישה את היקום. כל הפסימיות האונטולוגית של תורת הסוד מיללת וגונחת מתוך השופר...

לא כן מצות נטילת לולב ואתרוג, המסמלת את כיסופי האדם לאלקים המאיר דרך כל עולמות והשוכן בתוך הישות עצמה ושצמצם, כביכול, את אורו בצורות ההוויה הממשית על כל גילוייה ותופעותיה... נטילת לולב... מקיימת ומאשרת את היצירה הנהדרה והיפה, שהאלקים בבחינת ממלא וסובב כל עלמין, מציץ מחרכיה...

איש ההלכה אינו מבחין בין זה לזה, הוא שקוע בתוך ההווה בין בראש השנה בין בחג הסוכות... אין השכינה מצטערת על סוד הצמצום, ולפיכך אין איש ההלכה רוצה לשחרר אותה ואותו מתחום זה.

מלבד ההסבר על רצונו של איש ההלכה להיצמד לאובייקטיביות, מצוי כאן הסבר הכרוך בשוני בהשקפת העולם ובעמדה הדתית של 'איש ההלכה' לעומת 'איש הסוד'. 'איש ההלכה' אינו מתעניין במה שמעבר לעולם. עולמו הפנימי מתייחס ל"עולם הזה". הבנתו את המתאימה הסובייקטיבית של מצוות תקיעת שופר, שונה מהפרשנות של אותו חסיד חב"ד. אין כאן שלילה מוחלטת של הרגש, כי אם מחלוקת על הרגש המתאים כאן. אולם, נראה לי כי אין להכחיש שזוהי פרשנות מחודשת ביותר ביחס לסיפור עצמו. הרב עצמו מביא זאת בהקשר כזה, של "סידורו של הקורלטיב הפנימי", ושל העדפת "הצורה האובייקטיבית" על פני "גלי הסובייקטיביות".

אין ספק שהרב עצמו לא היה נוקט את עמדת אביו במצב דומה (תקיעת שופר) וכך מוסר גם תלמידו הרב צבי שכטר.⁶⁶ הרב מביא בספר *The Halakhic Mind* את הרמב"ם בעניין תקיעת שופר, כדוגמא לאופן הרצוי לפרשנות ההלכה ומציאת טעמים לה.⁶⁷ הוא רואה בכך שחזור של המשמעות הסובייקטיבית של תקיעת השופר, שמהווה "רמז" ולא "סיבה", כך שיש לכך משמעות דתית עבורנו. אולם הרמז של הרמב"ם ("עורו ישנים") אינו מתאים לנטילת לולב כפי שהוא מתאים לתקיעת שופר.⁶⁸ נראה שההבדל בין הרב לבין אביו, קיים, בהקשר זה של התעניינות בטעמי המצוות – במשמעות של המתאימה הסובייקטיבית שלהם. בספר איש ההלכה הרב מנסה לתאר את הבריסקאים באופן שיהיה קרוב ביותר לאופן שהם אמורים להיראות לפי דעתו (עקרון החסד). סיפור זה ופרשנותו על ידי בנו של בעל המעשה, מכסה על תהליך דיאלקטי יותר,⁶⁹ המפורש יותר בספר 'ימי זיכרון'.⁷⁰

66. בספר 'מפני הרב' (עמ' קסג) כותב הרב צבי שכטר כי הרב "אמר בשיעור (אלול תשד"מ) שהוא אינו מסכים עם גישת אביו הגרמ"ס ז"ל שהוכיח לבעל-תוקע החסידי על כך שבכה לפני תקיעת שופר, שלדעת הגר"מ ז"ל מצוות תקיעת שופר דומה לזו למצוות נטילת לולב. ואילו לדעת רבנו בהבנת דברי הרמב"ם אף בשופר (כמו בשמחת יום טוב ובאבלות ובתפילה) צריך שיהיה **קיום שלב**, דהיינו תפילה לד' בקול השופר, המלכת הבורא על כל העולם, עמידה בתוך קודש הקודשים, בנוסף להתעוררות לתשובה" (ההדגשה במקור, תודתנו לרב חיים נבון על ההפניה).

67. עמ' 94-95.

68. כיצד היה מסביר הרב את הדברים אילו מדובר היה לא בחסיד חב"ד, אלא בתימני, הולך בעקבות הרמב"ם?

69. בפתיחת הספר 'איש ההלכה' אנו שומעים שאיש ההלכה הוא טיפוס אנטינומי עקב העימות בין איש הדת שבו לאיש הדעת שבו, ועקב העימות הפנימי של איש הדת. אולם ברוב המסה, אנו פוגשים אישיות שאינה שטוחה ודיאלקטית בדרך כלל. ייתכן שיש לגשר בין הדברים על פי דברינו, שהתיאור הריאלי של אנשי בריסק אינו דיאלקטי, אולם ההזדהות של מתבר 'איש ההלכה' עם איש ההלכה – היא דיאלקטית. הדיאלקטיקה המקורית של איש ההלכה – במידה שהיא קיימת – מוסתרת היטב, על פי העיקרון הנזכר לעיל "וכל אדם לא יהיה באהל מועד" ואכמ"ל.

70. הקטע הנזכר לעיל.

ד. אופי ועוצמת השינוי לדעת הרב בין דרך בריסק לדרונו

הרב מודע, כפי שנאמר קודם, לפער בעמדות בינו לבין מסורת משפחתו הבריסקאית. אולם מבחינתו הוא מהווה המשך טבעי שלהם. כמודל לשינויים בדרכי הלימוד והמחשבה הוא משתמש במדעי הטבע ובמתמטיקה:

אם נתמצא קצת במידת הקונצפטואליזציה והמתימאטיזציה של הטבע שאחזו בה אבות הפיסיקה הקלאסית והמודרנית מימות גאליליאו וניוטון ועד לימינו – נבין גם את מידתו של ר' חיים בהלכה, הדומה באופן מוזר לגישת המדעים המתימאטיים לעולם הממשי. הפיסיקה האריסטוטלית ביקשה לבאר את המציאות מבחינת מהותה האיכותית ולהפיץ אור בהיר על תכנים מוחשיים... שהיא המציאות היחידה המכתרת אותנו סחור סחור, הממלאה את תודעתנו החושנית בריבוי צליליה וגווניה... דורות רבים האמינו בתום לבם באפשרות הארה רציונאלית ביחס ליש האיכותי-ממשי. הפיסיקה הקלאסית, וגם המודרנית, ויתרה על יזמה נועזה זו. היא תפסה את האופי האי-שכלי של תבל ומלואה, כשהיא מופיעה בדמותה הקמאית היומיומית, ונתייאשה מהישג מדעי ביחס אליה. האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותן של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות צורניות-כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות, שאינן נתפסות בסדריות והתייחסות מתימאטיות. קורילאטיביים אידיאליים אלה, שכל משמעותם אינה ספונה בעצמם, אלא בהזדקקותם ההדדית בצורת משוואות מתימאטיות, נהפכו לאובייקט של המחקר המדעי. תוכני תחושה כגון צבעים, קולות, חום, נהפכו לכמויות מופשטות טהורות שאין להן אלא היחס ההדדי. עולם פיסיקלי זה שצורף וזוקק מסיגי החושניות הוא רשות ההכרה המדעית. הניסיון והעיון משתרעים בתחומים שונים – הראשון בתחום המוחשיות החיה, הממשית, והשני בתחום ההפשטה והצורניות. ישנה הקבלה אבל אי אפשר לדון על זיהוי העצמים המופשטים, פרי הקונסטרוקציה החופשית, עם חשרת הרגשות-בראשית. איש הדעת כפל את התהליך הקוסמי ויצר לעומת התופעה המקורית קורילאטיב אידיאלי.

באופן דומה נהג ר"ח בהלכה. קודם כול טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ. על פי שיטתו יש לדחות בשתי ידיים את פעולת הפסיכולוגיזציה וגם ההיסטוריזציה. כמו כן יש לפסול את הגישה הבעל-ביתית (common sense) שיש בה התרשמות סבילה ולא יצירה פעילה. החשיבה ההלכית מתנועעת במסלול מיוחד משלה. חוקיה ועקרונותיה אינם פסיכולוגיים-עובדתיים כי אם אידיאליים-נורמטיביים, כמותה של החשיבה ההגיונית – מתימאטית. אין הסיבתיות העובדתית הריטרואקטיבית קובעת את יעילות השפיטה ההלכית ואמיתתה, כי אם הנורמה האידיאלית שבה השפיטה מתדבקת. גם החשיבה ההגיונית – מתימאטית אינה נמדדת, לענין נכונותה, בגורמים פסיכולוגיים. ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינוי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים

את צורתם עליה. לכן אין ההלכה, על פי שיטה זו יכולה להתבטא בדפוסי מחשבה שאולים מתחומים אחרים. יש לה ריתמוס משלה, שאי אפשר לשנותו. היא חשיבה צרופה, מזוקקת מרשרשים נפשיים. אין היא תלויה בגירוי חוץ, ותגובות האדם עליהם.⁷¹ קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתימאטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אוטונומיה שלמה. פסיכולוגיזציה או סוציולוגיזציה של ההלכה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתימאטית. אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות ומידרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש...⁷²

הרב מודע לחידוש שבדרך הלימוד של ר' חיים. ייתכן שדבר זה מקל על הלגיטימציה שלו לחדש דרך בלימוד. את המהפכה שעשה ר' חיים בעולם הלימוד הוא מסביר ככפילת העולם המוחשי של ההלכה ויצירת עולם הלכתי אידיאלי המקביל לעולם ההלכתי הריאלי, כפי שהעולם האידיאלי של הפיסיקה הקלאסית מקביל לעולם הריאלי (שהפיסיקה האריסטוטלית ניסתה לתארו באופן מדעי ישירות). השלב השני של הלימוד על פי הרב, כפי שראינו, הוא שלב השחזור של הממד הסובייקטיבי מההלכה האובייקטיבית. לדעתו, כך עושה המדע המודרני, בתחום פיזיקת הקוונטים:

כעת עולה השאלה ביחס להגעתו של הפיזיקאי אל השלם המבני המהווה פן איכותי במציאות. כיצד הניח המדע שלמות ואימננטיות ביקום שלנו? לכאורה היה בכך מעשה של יציאה מעצמו; המדע הסיג את גבולו. אך כיצד קרה הדבר? התשובה היחידה לכך היא שהמדע תפס את השלם שבתוך המערכת באמצעות מעשה של שחזור... היקום המדעי, אם כן, קיבל את צורתו באופן הבא: ראשית, הפיזיקה נפגשה עם מסה איכותית מעורבת שחמקה מבחינה מדעית. שנית, על מנת להתגבר על מחסום זה, המדע בנה אובייקט לעצמו, על ידי כפילת הטבע ויצירת מקבילות מספריות לתופעות האיכותיות הבלתי נתפסות. מתודה זו מתמצה באטומיזציה וסיכום חלקים קטנים. (בשלב זה המכניקה הקלאסית ראתה את מלאכתה כעשויה). שלישית, הפיזיקה המודרנית, בפגשה את התנהגותם החידתית של "שרשרות אירועים" מסוימים, בלא שתמצא תשובה מספקת במיתודה האטומיסטית, הפכה את התהליך, ויישמה פן סטרוקטורליסטי. ברם, יסוד תבניתו חדש זה צמח מתוך המתודה הסיכומית הקודמת.⁷³

71. 'מה דורך מדוד', בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 75-77.

72. 'מה דורך מדוד', בתוך 'דברי הגות והערכה', עמ' 78.

73. The Halakhic Mind, עמ' 59-60.

קשה שלא לראות את משמעות הדברים ביחס שבין דרכו של הרב לדרכה של בריסק. אם ר' חיים עשה בהלכה את מה שעשו ניוטון וגליליי (כפלו את המציאות הריאלית ויצרו מציאות אידיאלית מתימטית, הבנויה על סיכומיות ואטומיזציה), והסתפקו בכך; הרב עצמו עושה בתחום ההלכה את פעולת השחזור של השלם האיכותי – הממד הסובייקטיבי בהלכה – כפי שעושים המדענים המודרניים. אולם, כפי שהמדענים המודרניים לא יכלו לגשת ישירות אל היקום הסובייקטיבי, ללא התייחוש של המדע הקלאסי, כך רואה הרב את עצמו כפועל במסגרת האפשרויות שנתנה לו השיטה הבריסקאית, באופן שלא יכול היה לפעול במסגרת של דרך הלימוד הקדם-בריסקאית (המקבילה לאריסטוטליות במדעי הטבע). זו המשמעות של "שחזור", הגעה לסובייקטיבי באמצעות האובייקטיביות שלו, בניגוד לניסיון להגיע לסובייקטיביות באופן ישיר:

המטפיזיקאי המודרני, בניגוד לפיזיקאי, אינו משתמש במתודה המייגעת של השחזור, אלא מוצא את השלם לפני שתפס את המרכיבים. למעשה, הוא מכחיש את קיומם של החלקים. אין דבר מלבד שלמות וכוליות...⁷⁴

לומד הדת, המתחיל בעקרון הפלורליזם הקוגניטיבי, ינהג בחכמה אם יקח דוגמה מהמדען ולא מהפילוסוף. העיצובים המבניים של הדת אינם ניתנים להיתפס אינטואיטיבית באמצעות התאחדות סימפטיטית עם מהות נצחית, אבל יכולים להשתחזר מתוך נתונים דתיים אובייקטיביים ומציאויות מרכזיות. הייחודיות של החוויה הדתית שוכנת במרכיבי האובייקטיביים הנורמטיביים.⁷⁵

כאשר המכניסט הישן הסתפק בסידרה הסיכומית האובייקטיבית, ממשיכו המודרני משחזר פנים מבניים "סובייקטיביים". מבחינה זו, הודגש כי מדעי הרוח והדת צריכים ללכת בעקבות הפיזיקה המודרנית, ולשחזר פנים סובייקטיביים מתוך הסידרה האובייקטיבית.⁷⁶

נראה בבירור שניתן לראות כאן רמז למעמד היחסי של שיטת הלימוד המוצעת (והמבוצעת) ע"י הרב לבין השיטה הבריסקאית הקלאסית. מדובר בשינוי מהפכני מבחינה מסוימת, אך כולו בנוי על מה שקדם.

האם לדעת הרב השינוי שהוא מציע בלימוד הוא שינוי גדול ומשמעותי או תיקון קל בלבד? נראה מכאן שזהו שינוי בקנה המידה של השינוי שעשה סבו ר' חיים, או לכל הפחות כפי היחס בין הפיזיקאים המודרניים לפיזיקאים הקלאסיים. הרב מאוד מדגיש את ההמשכיות בין הפיזיקה המודרנית והפיזיקה הקלאסית, ובעצם את ההמשכיות שלו את מסורת בריסק. ייתכן שהרב לא רצה להדגיש את מידת החידוש שהוא מציע בתחום הלימוד, מסיבות של ענווה, או כבוד הורים ומסורת המשפחה (ואולי אף לשם שמירה על לגיטימציה למדנית בעולם הלימוד הבריסקאי). כך

.74 The Halakhic Mind, עמ' 61.

.75 The Halakhic Mind, עמ' 61-62.

.76 The Halakhic Mind, עמ' 71.

ניתן, אולי, להסביר את העובדה, שהוא לימד בדרך כלל באופן בריסקאי רגיל, ואולי אף את עובדת השהיית⁷⁷ פרסומו של הספר *The Halakhic Mind* (שפורסם כארבעים [!] שנה אחרי שנכתב ב-1944/5⁷⁸), בו בולט יותר (מאשר בשאר פרסומיו של הרב) החידוש והשינוי שמציע הרב בדרך הלימוד, לעומת דרך רבותיו.

77. ואולי אף את עובדת אי תרגומו לעברית?

78. לגבי תאריך הכתיבה ראה L.J.Kaplan במאמרו *'J.B.Soloveitchik's' Philosophy of Halakah* בתוך *Jewish Law Review* 7.(Boston).