

פני אליאש

## איש ההלכה: למדנות או קיום מצוות?

### פתיחה: 'הכנסת' הא-להות לעולם

איש ההלכה, החיבור המפורסם של הרב סולוביצ'יק, מציג את 'איש ההלכה' – אישיות המופת של העולם היהודי, המורכב מתמהיל דיאלקטי של טיפוסים שונים מהעולם הכללי-דתי ומעולם הכללי-חילוני. הרב מציג לאורך הספר דמות ייחודית שיש לה מטרות, שאיפות וכלים להתמודדות עם העולם. במאמר זה ארצה לסקור נקודות מרכזיות לאורך החיבור ולעמוד על מתח משמעותי בשאיפותיו ודרכי פעולתו של איש ההלכה כפי שמשקפות לאורך הספר, ובסוף להציע גם יישוב למתח.

אציג את המתח בעזרת המגמה העיקרית של איש ההלכה, כפי שעולה בכמה מקומות לאורך הספר – הורדת הא-להות והכנסתה לתוך העולם. בעוד שאיש הדת הכללי (בן דמותו של הנוצרי, או של היהודי ה'מיסטיקן') שואף לעלות אל הא-להים, להתנתק מן העולם הזה ולהמריא אל על, לאיש ההלכה שאיפה יומרנית הרבה יותר: "איש הדת עולה אל הא-להים, ברם הא-להים יורד אל איש ההלכה. האחרון שואף לא להפוך את הסופיות לאין-סופיות אלא את האין-סופיות לסופיות" (עמ' 46). יעוד נשגב זה מוגשם באמצעות ההלכה. ובהמשך נסביר כיצד.

לצורך ההסבר אקדים הקדמה קצרה לבעיה פילוסופית שהרב מתייחס אליה לאורך כתביו השונים. תורת ההכרה המודרנית מתמודדת עם מושגים כמו 'צבע', 'קול' ו'חום' במבוכה: למרות שהמדע מסוגל לתאר את התופעות האלו באופן כמותי – לדבר על אורכי גל שמתורגמים לצבע, על מהירות בתנועת החלקיקים כמשקפת חום, או להסביר את האפקט שמתרחש באיברי החישה שלנו – המדע לא מסוגל להסביר מהו הצבע עצמו; מהי התופעה האיכותית, במנותק מהגדלים הפיזיקליים שמשקפים אותה: מהי המהות של הצבע הכחול, מהי

המהות של נוף מרהיב, או של שיר מהפנט. במסה ובקשתם משם הרב מתאר את הייאוש של הפיזיקה המודרנית מלדבר על העצם עצמו, ואת המעבר שעשתה לדבר במקום זאת על מודלים יחסיים:

הפיסיקה האדיסטוטלית רצתה לבאר את המציאות מבחינת המהות האמיתית ואיכותה הידועה לנו, ונכשלה והכשילה דורות רבים [...] הפיסיקה הקלאסית וגם המודרנית ויתרו על יזמה נועזת זו [...] תוכני תחושה של צבעים, קולות, חום וריחות, שאין הסידריות והחוקיות חלות עליהם, הפכו לכמויות טהורות. קורלטיבים מעין אלה, שכל משמעותם אינה ספונה בעצמם כי אם בהזדקקותם ההדדית, נעשו לאובייקט הדרישה המדעית [...] ישנה כאן הקבלה, אבל אי אפשר לדון על זהות. (ובקשתם משם עמ' 126)

את מה שעושה הפיזיקאי לתופעות הטבע, עושה איש ההלכה לא-להות ולחוויה הדתית. ההלכה לוקחת תופעה איכותית, שהשכל האנושי אינו יכול אפילו להתחיל לתפוש, ומתארת אותה בגדרים כמותיים, תחומים ומסודרים. במשפט, כשם שרצונו של ה', כפי שהוא משתקף בטבע, נתפש ונלכד על ידי שיעורים ומידות, כך גם רצונו המטפיזי נתפש ונלכד על ידי השיעורים והמידות של ההלכה:

איש ההלכה דומה במקצת למתימטיקאי השולט באינסופיות רק לשם יצירת סופיות מוגבלת במספרים ושיעורים מתימטיים ולהכרתה. ההלכה, מבחינת מידת הצימצום, משתמשת גם במיתודות של הקוואנטיפיקציה; מכמתת היא את האיכות ואת הסובייקטיביות הדתית בצורת תופעות אובייקטיביות וממשיות, בעלות שיעורין ומידות [...] ההלכה קובעת דינים, חוקים ומידות מוצקים ומוגבלים לכל מצוה ומצוה - מה היא אכילה ושיעוריה, מה היא שתיה ומידותיה, מה הוא פרי ושיעוריו וסימניו, ל"ט מלאכות שבת ושיעוריהן, שיעורי אוהל הטומאה, מחיצות, שיעורי ממון וכן כל כיוצא בהם [...] הנטייה היסודית של ההלכה היא להחזיר את האיכות של הסובייקטיביות הדתית, את תוכן תודעת איש הדת, השוטפת חיש מהר כגלי הים והמתנגשת בחוף הריאליות ונשברת, בכמויות מוצקות וקיימות, להלכות נטועות כמסמרות, אשר כל רוח לא

תעקרו ממקומו. הרצון העליון משתקף בין בראי המציאות ובין בראי ההלכה האידיאלית על ידי שיעורים ומידות.  
(איש ההלכה<sup>1</sup>, עמ' 54-55)

כעת אני מגיע למתח המרכזי. מהי אותה פעולת כימות שמחזירה את "האיכות של הסוביקטיביות הדתית"? האם מדובר בעצם חקיקת החוק – כלומר בעצם הקביעה מהי 'אכילה של מצווה', ההבנה מה ההשלכות הנורמטיביות של קדושת השבת ומהו אות ברית קודש שבברית המילה – או שמא הורדת הא-להים לתוך העולם הזה מחייבת גם את מימוש הנורמה בפועל – את האכילה והעיכול בתוך מסגרת של מצווה, את השביתה ממלאכה בשבת ואת הסרת ערלתו של הרך הנולד.

שאלה זו מתקשרת גם לשאלה אחרת: על מי בא הספר להגן? האם הספר הוא כתב הגנה על לימוד הגמרא הישיבתי, בעידן שבו כבר לא מזדהים עם הנימוקים הקבליים שעמדו מאחוריו<sup>2</sup>, או שמא הוא בא להגן על קיום המצוות ההלכתי למול תרבות המערב המודרנית. למי פונה איש ההלכה, לבן הישיבה או ל'בעל-בית'?

### הראיות לכיוון הלמדנות

כאמור, לאורך הספר שורר מתח בשאלה מהי משימתו של איש ההלכה ומהן דרכי הפעולה שלו. אציג מספר ראיות לכל כיוון, ומתוך כך אעמוד על הנקודות המרכזיות בספר. בשלב זה אפתח בראיות לכך שעיקר פעולתו של איש ההלכה הוא לימוד התורה.

#### ההשוואה לאיש הדעת<sup>3</sup>

הספר נפתח בהצגת הטיפוסים הטיפולוגיים 'איש הדת', ו'איש הדעת'. איש הדת הוא המיסטיקן הצמא לקשר עם הא-להים, בעוד שאיש הדעת הוא המדען השואף להבין את הסודות שבעולם. איש הדעת שואף לפזר את העלטה מעל הטבע ולצייר מערכת של סדר וחוק, בעוד שאיש הדת מוקסם מהמסתורין שיש בהוויה ובעיקר מהא-ל שמסתתרת

<sup>1</sup> מכאן ואילך כל הציטוטים במאמר הם מתוך 'איש ההלכה'.

<sup>2</sup> ובעיקר עם הצידיקים ללימוד תורה שמציג ד' חיים מוולוז'ין בנפש החיים.

<sup>3</sup> ראו בעיקר עמ' 15-30; 42-44.

מאחורי המסתורין. גופו נמצא בעולם הזה, אך ראשו בשמיים, שואף לפרוץ מן העולם ולהתקרב למי שמעבר לעולם.

הרב סולוביצ'ק מתאר את איש ההלכה כמזיגה ושילוב של שני הטיפוסים. יש בו את ההכרה במה שמעבר לעולם הזה, ויש בו צימאון לא-ל חי מצד אחד, אך מצד שני, כלי העבודה ודרכי החשיבה שלו ובכלל גישתו הכללית לעולם, כאלו של איש הדעת:

מחד גיסא, כמו שביארנו לעיל, הרי דמות איקונין שלו וקלסטר פניו דומים לאיש הדעת העוסק בקונסטרוקציות מתוך חדוות חידוש ורטט יצירה ומקיש את מושכליו האידיאליים אל העולם הריאלי, כמו שהמתימטיקאי עושה. ברם, מאידך גיסא אין איש ההלכה טיפוס קוגניטיבי חילוני, שאין דעתו מכוונת כלל כלפי הטרנסצנדנטיות ורק כפופה לחיי שעה. תורת ה' נטעה בתודעת איש ההלכה את האידיאה של חיי עולם ואת השאיפה לנצחיות. (עמ' 42)

כשאיש הדעת מעוניין לתהות על קנקנו של עולם, הוא מייצר לעצמו העתק אידיאלי, מסודר וקבוע. בתוך ההעתק הזה הוא קובע מערכות יחסים, חוקים ועקרונות, ורק לאחר שהוא חמוש ביצירתו האידיאלית הוא חוזר אל הטבע ועושה את ההתאמות הנדרשות. במתמטיקה זה יכול להיות העיסוק במשולש שווה צלעות אידיאלי, גם אם מרבית המשולשים שנפגוש בטבע יהיו רק קירוב טוב למשולש שווה צלעות, ובפיזיקה זהו העיסוק בחוקים ועקרונות תוך הזנחת כוחות שמשפיעים על המערכת או התעלמות מ'קבועים'.

כאיש הדעת כן איש ההלכה. בפסקה מפורסמת ביותר הרב מתאר כיצד איש ההלכה ניגש לעולם רק לאחר שייצר לו תבניות והמשגות אפריוריות,<sup>4</sup> ורק לאחר שקבע מהי דעת התורה כלפי העולם:

איש ההלכה כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו, שניתנה לו מסיני, בידו [...] גישתו היא גישה הפותחת כיצירה אידיאלית

<sup>4</sup> במלה 'אפריורי' הכוונה לקודם לניסיון. המונח מתאר הסקה מן הסיבות אל המסקנות. זאת להבדיל מהביטוי 'אפוסטריורי', שמתאר היסק הפוך, לאחר הניסיון, שבו מן המסקנות כפי שנחזות לעינינו אנו מבינים מה הסיבות שגרמו להן.

וחותמת כיצירה ריאלית. משל, למה הדבר דומה? למתימטיקאי הצר עולם אידיאלי, ומשתמש בו לשם קביעת יחס בינו לבין העולם הריאלי [...]. אין לך תופעה, יצור ובריאה, שאין ההלכה האפריורית ניגשת אליהם באמת מידתה האידיאלית. כשאישה ההלכה נתקל במעיין המפכה חרש, הרי יש לו יחס אפריורי קבוע לתופעה ריאלית זו: הלכות מעיין בנוגע לטבילת זב, טהרה בזוחלים, מטהר בכל שהוא, כשרותו למיחטאת וכו', וכו'. הוא מסתכל במעיין, מתחקה על טיבו, שורשו ומהותו. ישנם בידו כללים וחוקים אפריוריים, אידיאליים, הקובעים את אופי המעיין, והוא משתמש בדינים הללו, כדי להסיק שמעתתא אליבא דהלכתא, אם המעיין הריאלי מקביל לדרישות ההלכה האידיאלית או לא. (עמ' 28)

במשך שלושה עמודים – ובשפה ציורית נפלאה – הרב עובר ומתאר כיצד פרטי הלכות ותופעות טבעיות מתלכדים ומשקפים את תבניות ההכרה של איש ההלכה. לאיש ההלכה יש משקפיים מסוימים שמתווכים עבורו את העולם. במידה רבה, זוהי הורדת הא-להות לעולם שהזכרה בפרק הראשון, ועל פניו יש כאן ראייה טובה לכך שאיש ההלכה הוא בראש ובראשונה למדן: תפקידו להמשיג את המושגים, לצייר את מערכות היחסים והדרישות ההלכתיות בכל תחום, ורק אז לגשת אל העולם ולבחון מה יש לו להציג. בדרך זו הוא יוכל גם למצוא את הקב"ה בתוך הבריאה, וגם 'להוריד' אותו אליה.

### לא היה ולא עתיד להיות<sup>5</sup>

לכאורה הרב מתייחס לשאלתנו בצורה ישירה בתשובתו לשאלה אחרת: האם על איש ההלכה לשאוף להגשים את הקונסטרוקציות ההלכתיות שהוא מתאר, ולדוגמא, האם מטרידה אותו העובדה שהלכות זבחים כבר לא רלוונטיות בתקופתנו, או שבן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. הכרעתו של הרב חד משמעית: שאיפתו של איש ההלכה היא ביצירת המבנים המחשבתיים ותו לא. אין לו עניין בכך שהמערכות הלמדניות תובאנה לידי 'פסק דין' בעולם המעשי:

<sup>5</sup> ר' בעיקר בעמ' 31-35.

וכשהרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל התופעות הריאליות, אין איש ההלכה מיצר ודואג כלל. משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לה מסיני, וזו קיימת לעולם ועד [...] אין איש ההלכה מצטער כלל וכלל על העובדה, שהרבה יצירות אידיאליות אינן מתגשמות כלל וכלל, כי מה הוא ההבדל, אם עיר הנדחת, בית המנוגע ובן סורר ומורה היו או לא היו, עתידיים או אינם עתידיים להיות? יסוד היסודות ועמוד המחשבה ההלכתית המה לא ההוראה למעשה, אלא קביעת הלכה עיונית.

(עמ' 31)

הרב מצרף לעמדה הזו גם תיאור היסטורי: אנשי הלכה רבים לא כיהנו במשרות רבניות בהם נדרשו לפסוק הלכה. הם העדיפו להישאר במבנים המשפטיים המופשטים שיצרו במהלך הלימוד העיוני, ולוותר על הצורך להחזיר אותם לקרקע המציאות הקשה. בנוסף, בישיבת וולוז'ין, אשר רבניה הם סמל<sup>6</sup> לאנשי הלכה, נהגו ללמוד את כל המסכתות בסדר הלימוד. גם המסכתות הרלוונטיות לחיינו וגם אלו שאינן.

הביטוי החדף ביותר טמון בצמד המילים 'משאת נפשו' – היינו שאיפתו של איש ההלכה. הביטוי מופיע שש פעמים לאורך החיבור, והפעם הראשונה היא בציטוט שראינו לעיל. נביא שנית רק את החלק הרלוונטי:

משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לה מסיני, וזו קיימת לעולם ועד. (עמ' 31)

מטרתו של איש ההלכה אינה הריאליזציה וההגשמה, אלא יצירת המבנה. אעיר כי משפט זה עומד בסתירה למופעים נוספים של הביטוי 'משאת נפשו' בחיבור, שעליהם אעמוד בפרק הבא ('ראיות לכיוון המעשי', בחלק 'משאת נפשו').

<sup>6</sup> יוג'ין בורוביץ במאמרו 'The Typological Theology of Rabbi Joseph B. Soloveitchik' שפורסם בשנת 1966 (בכתב העת 'Judaism', כרך 15) היה הראשון לטעון שאיש ההלכה משקף תיאולוגיה 'מתנגדת' ושאינו אנשי ההלכה הם הגר"א ותלמידיו בוולוז'ין. הגם שהרב ציגלר, בספרו **עוז וענווה** (ירושלים, מגיד, ה'תשע"ח), דוחה את הטענות שהגר"א או מי מתלמידיו הם אנשי ההלכה המושלמים, אין ספק שיש בהם מאישיותו במידה רבה והם מככבים בסיפורים לא מעטים לאורך החיבור.

איש החופש<sup>7</sup>

הפילוסוף עמנואל קאנט, טען שכל צו שהאדם מקבל על עצמו צריך להיות 'אוטונומי' ולא 'הטרונומי',<sup>8</sup> אחרת יש בו פסול מבחינה מוסרית. על האדם לקבל על עצמו חוקים וקביעות שמקורם בתבונה שלו עצמו, ולא לקבל חוקים מן החוץ. בעקבות זאת, קאנט פוסל את היהדות לחלוטין משום אופייה ה'הטרונומי' להבנתו.

במקומות רבים הרב מתנגד לעמדה העקרונית של קאנט וטוען שאין פסול בקבלת חוקים מן החוץ, אבל בחיבור זה הוא גם מסביר שקאנט טועה בהבנת היהדות, ושלמעשה היהדות היא אוטונומית.

לפני שאגיע לפיתרון, אצרך לבעיה הפילוסופית של קאנט גם בעיה סוציולוגית בשפה מודרנית, ולאחר מכן אציג את הפיתרון של הרב שפותר את שתי הבעיות. האדם המודרני מרגיש שכופים עליו לעשות פעולות דתיות. גם אם הוא מבין את הערך הכללי, הבחירה וההחלטה אינן בידי והוא מוכרח לקיים את הצו ההלכתי: הוא צריך לקום בשעה מסוימת, ללבוש ציצית עם שמונה חוטים, להניח תפילין ולהתפלל, לשובת ממלאכה ביום השביעי ולקדש את אשתו בכסף או בטבעת. על כל צעד ושעל האדם הדתי נתקל במצווה שנצטווה בה – שהוא לא בחר בה, שהיה 'מסתדר' (ואולי גם מעדיף 'להסתדר') בלעדיה – מלאה בפרטים ובדקדוקים שהוא אינו מבין את פשרם. האדם הדתי המודרני מתוסכל. הוא רואה ביהדות דת ארכאית ועבשה, דקדקנית ודווקנית ש'חונקת' אותו מכל כיוון.

הפיתרון שהרב מציע הוא הלמדנות: הכיצד? נחשוב למשל על בחור שעוסק בסוגיות, מנתח למדנית את דיני התפילין, ומציע שלוש סברות שונות מדוע הרצועות של התפילין צריכות להיות שחורות. הוא מחדד ומתווכח, בורר נ"מ משפטיות מדויקות לכל אפשרות, ומלבן את הסוגיא עד שיוצא עשן לבן. אדם כזה הוא אדם שמבין את החוק ומזדהה איתו. אדם שלמד במשך שישה חודשים את מסכת שבת, התלבט האם איסוריה ממוקדים במעשה המנוחה, או בתוצאת השביתה, באות הברית או בשביתתו של העולם ביום השביעי, בקשר למשכן

<sup>7</sup> ראו בעיקר בעמ' 60-61.

<sup>8</sup> מיוונית: משמעות המילה 'אוטו' היא עצמי, 'הטרו' אחר, ו'נומוס' הוא חוק.

ובמשמעותו, ובעיקר בצורה שבה כל השאלות הגדולות האלה משתלשלות בצורה מדויקת לאיסורים עם גדרים ברורים וקשיחים, כשהוא יכול לומר מה הם בדיוק ההנחות שעומדות מאחורי כל איסור – הוא אדם שהשבת היא חלק ממנו:

כשאישי ההלכה בא אל העולם הריאלי, כבר יצר דמות איקונין אידיאלית, אפריורית, שזיו הנורמה מבהיק בה. אין העולם הריאלי כופה עליו שום דבר חדש ואין הוא מכריחו לקיום שום פעולה חדשה, שלא ידעה בעולמו האידיאלי מקודם. ועולם זה הרי הוא שלו וקניינו; הוא חופשי ליצור בו, לחדש, לשפר ולשכלל. חירות הרוח וחופש המחשבה שולטים בו שלטון בלי מצרים, וממילא נדמה לו כאילו העולם האידיאלי הוא יצירתו. לפיכך הוא חופשי ובן חורין בתפיסתו הנורמאטיבית. "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה".  
מי שעוסק בתורה ומחדש בה, הרי הוא בן חורין ואיש החופש.  
(עמ' 61)

זה נכון שהלמדנות לא תמיד תוביל את הלמדן לפסוק אחרת, כיוון שבעזרת כלי הלמדנות שלו הוא מנסה להסביר ולהצדיק דינים שהוא פוגש את השורה התחתונה שלהם באופן 'אפולוגטי': הוא פוגש את ההלכה כפי שהיא מופיע אצל חז"ל, הראשונים או הפוסקים, ומברר מה הסברות שעומדות מאחוריה. שאלתו היא מה התפישה בסוגיות שהובילה לבחירת ההלכה כפי שהיא משתקפת לעינינו.

ממילא אפשר היה לומר שהלמדן איננו בן חורין, היות שהוא לא יכול לבחור מה תהיה ההלכה אלא רק עונה אמן בעל כורחו לפסקיו של ה'שולחן ערוך'. אלא שתהיה זו הבנה לא נכונה של מלאכת הלמדן: אמת, הלמדן משתמש במתודה אפולוגטית, ומסביר את הדין כפי שהוא מופיע לעיניו בשורה התחתונה. אך אם הלמדן עושה את עבודתו כראוי, עד שהוא מסיים ללמוד את הסוגיא, הוא יודע כבר בדיוק מה ההמשגה שעומדת מאחורי הפסק מה היא ההנחה שהחולקים על הפסק הזה לא קיבלו, כיצד נראה העולם במשקפיים של ה'שולחן ערוך' וכיצד במשקפיים של החולקים עליו. רק אחרי שסיים לנתח את המחלוקת ואת ההלכה הוא יכול להזדהות עם ההחלטה בכל ליבו, כי הוא מבין כיצד צריך להיראות עולם שבו זוהי ההלכה. ממילא הוא רואה את



העולם שלנו תחת המשקפיים האלה, וממילא מבין שזוהי ההלכה הנכונה היחידה בהינתן אותו עולם.

אדגים נקודה זו בעזרת סוגיא שראינו בלימוד הרציף המתקיים בישיבה. בזמן קיץ האחרון למדנו את מסכת ביצה, ובין השאר גם את סוגיות היתר מלאכה (כמו בישול) עבור אוכל נפש ביום טוב. כבר בתורה נאמר שמותר לבשל לצורך אוכל נפש – "אֶךָ אֶשֶׁר יֹאכַל לְכָל נֶפֶשׁ הוּא לְבַדּוֹ יַעֲשֶׂה לָכֶם" (שמות י"א, טז), ונחלקו הראשונים בנוגע לדין "מתוך" שמופיע כבר במשנה:<sup>9</sup> יש ראשונים שאומרים שמתוך שהתירה התורה לבשל לצורך אוכל נפש, היא התירה לבשל גם כשאין במלאכה שום צורך הנוגע ליום טוב,<sup>10</sup> ויש ראשונים<sup>11</sup> שדחו זאת בתוקף והבינו שאין הרחבה גורפת של ההיתר: אמנם אפשר לבשל גם בשביל צרכים שהם לא אוכל נפש, אבל אך ורק כשזה לצורך יום טוב.

ההסבר שעומד מאחורי מחלוקת הראשונים תלוי בעצם ההיתר לבשל לצורך אוכל נפש: הבנה אחת היא שההיתר נוגע להגדרה מחודשת של איסורי המלאכה ביום טוב, כך שהבישול מעולם לא נכלל בתוך רשימת הפעולות האסורות. ההבנה המקובלת בכיוון הזה היא שהפעולות האסורות הן רק 'מלאכות עבודה', בעוד ש'מלאכות הנאה' – מלאכות שעניינן בצריכה אנושית – מותרות. הגישה השנייה היא שבישול אכן היה אמור להיאסר ביום טוב, אך האיסור נדחה מחמת הצורך החשוב לאכול ולשמוח ביום טוב – ממילא באפשרות כזו, הפעולה מותרת רק בשביל אותו צורך, ובמקרה שאין צורך הפעולה אסורה.

שאלה זו בתורה תלויה בהבנת אופיו של יום טוב: אם אנחנו מבינים שהיתר המלאכות ביום טוב הוא גורף, אין שום היתר מובנה כחלק מהמערכת, והדרך היחידה להתיר עשיית מלאכה היא בדחיית האיסור מחמת צורך חשוב יותר – אז בפשטות האיסור ממוקד ביצירה, כך שהתוכן החיובי של יום טוב הוא היותו 'יום שביתה' בדומה לשבת: הנוכחות המוגברת של ה' במועד מחייבת אותנו לעצור את מה שאנחנו עושים. לעומת זאת, אם אנחנו מבינים שהמלאכות ביום טוב מוגדרות

<sup>9</sup> משנה ביצה א', ה; בגמרא דף יב.

<sup>10</sup> ראו רש"י ביצה יב. ד"ה ליפלגו, ור"ן על הר"ף ביצה ה.

<sup>11</sup> ראו תוספות ביצה יב. ד"ה הכי גרסינן.

בצורה עדינה יותר, ומשאירות מקום לדברים מסוימים שנשארו מותרים, המשמעות היא שאין בעיה ביצירה כשלעצמה, אלא רק בכך שהאדם עובד. ממילא ביום טוב צריך להיות תוכן חיובי אחר, שאיסור המלאכה נועד רק 'לפנות לו זמן'. בהבנה כזו, איסורי המלאכה ביום טוב הם לא מוקד היום, אלא רק 'מנקים את השולחן' ונותנים לנו פנאי לעסוק בתוכן החיובי של היום (במקום להיות בשדה למשל). תוכן חיובי כזה יכול להיות יציאת מצרים בפסח, זיכרון הסוכות בחג הסוכות וכד', או שהוא יכול להיות עצם הצורך להודות לה' על היבול ולשתף בשמחה את החלשים בחברה, כמאמר הפסוק: "וְשִׂמְחֶתָּ בְּחֶגְךָ אֶתְּהָ וּבְנֶךָ וּבְתֶךָ וְעַבְדְּךָ וְאֶמְתֶּךָ וְהַלְוִי וְהַגֵּר וְהֵיתוּם וְהָאֶלְמָנָה אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ" (דברים ט"ז, יד).

הלמדן שיודע לומר את כל הדברים האלה מחוקק את החוק בעצמו. הוא מביט בעולם מבעד למשקפיים שרואים את היום הטוב כזמן שעניינו בקרבה לה', ומחוקק שלא יהיה דין 'מתוך' בלי צורך. אחר כך הוא מחליף את משקפיו למשקפיים שבהם יום טוב הוא זמן שעניינו בזיכרון העבר או בהודאה על ההווה, וקובע שיהיה דין 'מתוך' גם כשאינן צורך. שתי האפשרויות טובות בעיניו כאחת, שתיהן משקפות את הדרך בה העולם עובד, ושתיהן נובעות ממנו.

## הראיות לכיוון המעשי

ראינו מספר ראיות לכך שאיש ההלכה משיג את מטרתו כבר בשלב ההמשגה של הסובייקטיביות הדתית, עוד לפני שלב הפרקטיקה ההלכתית. כעת אציג מספר נקודות מרכזיות בספר מהן עולה שעיך פעולתו של איש ההלכה היא במעשי מצווה ממשיים.

### שבחו של העולם הזה<sup>12</sup>

הרב מתאר את החשיבות של העולם הזה עבור איש ההלכה בכמה מקומות לאורך הספר. בניגוד לאיש הדת, השואף לחיי עולם הבא, איש ההלכה ממוקד בחיים בעולם הזה. זאת מכיוון שהעולם הזה הוא המקום שבו ניתן להגשים את ההלכה:

<sup>12</sup> בעיקר עמ' 44-35; 82-78.

העולם הזה מייצג מצע ההלכה ורקע חיי איש ההלכה. פה יכולה להתגשם במידה מרובה או מועטת; פה יכולה להתממש ולצאת מן הכוח אל הפועל. פה, בעולם הזה, קונה איש ההלכה חיי עולם!  
(עמ' 36)

בהמשך הפרק הרב מתאר את הרתיעה שיש ביהדות מן המוות. אגב הדברים אעמוד כאן על מתודה נפוצה בהגותו של הגר"ד – לימוד הגות ומחשבה מתוך התבניות שההלכה מעצבת. ניתן לראות זאת במידה רבה בתיאורים של הרב לגבי תופעת האובדן שהוא לומד מתוך הלכות אבלות, היחס לתודעת הזמן מהלכות ספירת העומר, היחס לחוויה הזוגית והיחס למיניות מתוך הלכות טהרת המשפחה,<sup>13</sup> וכך גם כאן, ביחס למוות. מהלכות טומאת מת וטומאת קבר, מאיסור הטומאה של הנזיר והכהן, מהאיסור לטמא מקדש וקדשיו (ומהלכות נוספות), הרב לומד על היחס השלילי שיש ליהדות כלפי המוות, עד כדי ההכרזה הבאה:

היהדות הנאמנה, שהיא בת קולה של ההלכה, רואה במוות ניגוד עצום וסתירה מבהילה לכל חיי הדת.  
(עמ' 37)

הנימוק של הרב מתבסס על כך שרק בעולם הזה יש לנו את היכולת לפעול. אמנם העולם הבא הוא מקום טוב ואפשר לקבל בו את השכר על כל מה שפעלנו, אבל "אין קבלת שכר פעולה דתית" (עמ' 37). רק בעולם הזה אפשר לפעול, ולכן רק בעולם הזה כדאי להיות. איננו מבקשים חיים פאסיביים ונעימים, אלא חיים מאתגרים שיש בהם מטרה. בתוך הדין הזה הרב מגדיר מהי מטרתו של האדם הדתי – קיום מצוות מעשיות:

תעודת [=מטרת; ס"א] האדם הדתי כרוכה בעשיית המצוות, ועשייה זו אפשרית היא רק בעולם הזה, במציאות הגופנית והממשית...  
(עמ' 37-38)

מכל הפרק הזה עולה שיעיקר הכנסת הקדושה לעולם מגיעה מהקיום המעשי של המצוות. אילו העיקר היה ההכרה והניתוח של החוק והמצווה, אז לא היה עניין בקיום בעולם הזה דווקא. אמנם ההלכה

<sup>13</sup> בספרים מן הסערה, זמן חרותנו ואדם וביתו בהתאמה.

מתייחסת לתנאים המציאותיים של העולם הזה: לגוף עם צרכים ותאוות, ולתופעות טבעיות שמחוללות את האובייקטים ההלכתיים, אבל אפשר היה להסתפק בכך שהעולם הזה קיים גם אם הלמדן עצמו כבר לא נמצא בו. הלמדן יכול היה לשבת בעולם הבא ולדון במצוות המתייחסות לעולם הזה. למעשה, תיאור כזה מופיע במהלך החיבור בחלק מהסבר הקיום בעולם הבא:

כשצדיקים יושבים בעולם הבא, שאין בו לא אכילה ולא שתיה, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה, הרי הם עוסקים בתורה המתייחסת לחיים הגופניים בעולם השפל [...] בורא עלמין, דאיתגליין ודלא איתגליין, פמליא של מעלה, נשמות הצדיקים, כולם מטפלים בבעיות ההלכה הקשורות עם העולם המוחשי - בפרה אדומה, עגלה ערופה, צרעת וכיוצא בהן. אין הם עוסקים בטרנסצנדנטיות, בשאלות שלמעלה מן הזמן והמקום, אלא בבעיות החיים הארציים לכל פרטיהם, זוטותיהם ודיקדוקיהם. (עמ' 42)

מכך שהרב מדגיש בכל זאת את הקיום בעולם הזה ואת החרדה מן המוות, אנחנו יכולים ללמוד שהמוקד הוא במעשה בפועל ולא בנייתוח המקדים ובקביעת החוק.

גם בהמשך הספר, לקראת סוף החלק הראשון, הרב מדגיש את המעורבות של איש ההלכה בעולם הזה, ומציג אותו כאבירם של החלשים. גם בזאת ניתן למצוא ראייה המצביעה על כך שהדגש של איש ההלכה הוא במעשים ולא בדיבורים:

איש ההלכה מגשים את התורה במעשה, בלי ויתורים ופשרות, בלי כחל ושרק, כי הלא התגשמות ההלכה היא משאת נפשו וחלומו הנהדר [...] הוא עומד בתוך העולם הממשי, כשרגליו תקועות בקרקע המציאות, והוא מסתכל ורואה, מקשיב ושומע, ומוחה בפומבי נגד עושק דל, גזל עניים ושועת יתום. אין העשירים נחשבים בעיניו מאומה, והוא אבי יתומים ודיין אלמנות. (עמ' 79)

היהדות היא דת אקזוטריית<sup>14</sup>

חלק מהדתות אזוטריות, המיועדות לחוג מצומצם של אנשים המסוגל לעמוד בתביעות הדת, וחלקן אקזוטריות,<sup>15</sup> כלומר נועדו להמון העם. לרב חשוב להדגיש שהיהדות היא דת אקזוטריית, והוא מעמת את היהדות ההלכתית, המתמקדת בתורה המיועדת לכל שכבות העם, עם הדתות המיסטיות המבוססות על התעלות רוחנית ועל חוויות סובייקטיביות ומסוננות את רוב הציבור החוצה. רוב האנשים לא מסוגלים לייצר חוויה סובייקטיבית משמעותית דרך קבע או להתכחש לחומריותם, ולכן דתות כאלו נידונו מראש להפיכתן לדתות אזוטריות:

**איש ההלכה הוא בתפיסתו הדתית אכסוטרי ביותר.** פניו מוסבות כלפי העם. התורה היא, בין במדרש ובין במעשה, קניינה של כנסת ישראל כולה [...] החרג הנפשי כלפי הטרגנסצנדנטיות ונעיצת המבט בעולם עליון מביאים את ההשקפה הדתית לידי אסטרזים דתי, המופרך מעיקרו בתפיסת עולמה של ההלכה. עדיין לא הוכשר הדור לעבוד את הא-להים מתוך ביטול היש הממשי, ופריקת עול המוחשיות והחומריות [...] **המטרה של ההלכה היא דימוקראטית מתחילתה ועד סופה.** ההלכה אומרת, כי כל דתיות המצטמצמת בקרן זוית של חבורה, כיתה או סיעה, ונעשית חלקם של אנשי סגולה בלבד - שכרה יוצא בהפסדה [...] אם רצונך בדתיות אכסוטריית, דימוקרטית, כלך לך אצל החיים המוחשיים, הארציים, חיי הגוף עם כל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו, ואל תפנה את דעתך לחיים רוחניים נשגבים, מושרשים בעולם מופשט. (עמ' 44-46)<sup>16</sup>

כלומר, הרב סלוביצ'ק מסביר שאם מתמקדים בהלכה, אז הדת שייכת לכל הציבור, 'מזמינה' את כל הציבור, ומחייבת את כל הציבור.

נשים לב, שטענה זו נכונה רק אם נדבר על מובנה המעשי של ההלכה. אמנם, יש מצוות שדורשות הקרבה רבה, ובייחוד במצבי קצה (עגינות בעיקר, אך גם ויתור על שאיפות חיים שתלויות בחילול שבת למשל)

<sup>14</sup> עמ' 44-46.

<sup>15</sup> מיוונית: משמעות המילה 'אזוטרי' היא פנימי, ואקזוטרי, חיצוני.

<sup>16</sup> בחלק שהשמטתי מן הציטוט בין השאר הרב מתנגד בחריפות לתופעת 'פולחן הצדיק בעולם החסידות', ובמידה רבה כל הקטע מתפלמס עם תופעות בחסידות.

והיהדות היא לא דת פשוטה (ויעויין בהרחבה בהערות שוליים 4 בעמוד 12 בספר), אבל המצוות ישימות, ברורות, קבועות בגדרים קבועים ומדידים ואף מכירות בהיותנו אנשים קרוצי חומר. בהיותן כה ברורות הן ניצלות מאותה סכנה של דת התלויה בחוויות סובייקטיביות ובהתכששות לחיים המעשיים – הן מאפשרות לכל אדם לקחת בהן חלק.

אולם אי אפשר לומר את אותו הדבר על ההלכה במובנה הלמדני: אם ההלכה היא החקירה והחיפוש אחר ההמשגה המופשטת של החוק, אם ההלכה היא עיסוק בכלים של איש הדעת – בהמשגה בעיון ובדקדוק – בשביל לזקק את גדריה של הטרנסצדנטיות בעולם הזה, אז כלל לא פשוט שהיא נחלתו של הכלל. אם היהדות ההלכתית היא הלמדנות וההכרה, אז לצערנו נגזר עליה להיות אזוטריה. לא רק בגלל הזמן שלא כל אחד יכול להקדיש, אלא גם מפני שמרגע שאנחנו הופכים את הדרישה להיות דרישה אינטלקטואלית, אנחנו מציבים רף שיהיו אנשים שלא יוכלו לעבור אותו: כל אחד יכול למול את בנו, אבל לא כל אחד מסוגל להבין את בית הלוי שחוקר (שם בראשית י"ז, א) אם מילה היא מעשה כניסה לברית או השגת התוצאה של הסרת הערלה.

לסיכום נקודה זו, אם איש ההלכה אקזוטרי – כפי שטוען הרב – ברור שהוא שם את הדגש על המעשים ולא על הלמדנות.

### **"משאת נפשו"**

עד כה ניסינו להבין מהי מטרתו המרכזית של איש ההלכה על בסיס תיאורים עקיפים. בחנו מהן התכונות ומה הפעולות שאיש ההלכה פועל בעולם, ולפי זה הסקנו שהמוקד שלו הוא בלמדנות או במעשה. כעת נתבונן בתיאור ישיר שהרב סולוביצ'יק מוסר לנו: מהי "משאת נפשו" של איש ההלכה, ובהמשך נבחן גם ביטוי נוסף – "האידיאל של איש ההלכה".

הביטוי "משאת נפשו" מופיע שש פעמים בחיבור. ההופעה הראשונה כבר הוצגה לעיל וראינו שהיא מתארת שאיפה 'למדנית' ביותר:

וכשהרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל התופעות הריאליות, אין איש ההלכה מיצר ודואג כלל. **משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה**, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לה מסיני, וזו קיימת לעולם ועד. (עמ' 31)

אך כל חמש ההופעות האחרות מתארות משאת נפש שכולה שייכת לעולם המעשה. ההופעה הבאה מתייחסת אל העולם האידיאלי כמשאת נפשו, אך מדגישה כי כל מטרתו היא להתגשם בעולם הזה:

**הלא העולם האידיאלי, משאת נפשו וילד שעשועיו של איש ההלכה, נוצר רק לשם התגשמות בעולם הריאלי הזה.** העולם הזה מייצג מצע ההלכה ורקע חיי איש ההלכה. פה יכולה להתגשם במידה מרובה או מועטת; פה יכולה להתממש ולצאת מן הכוח אל הפועל. (עמ' 36)

במופעים הבאים של הביטוי, משאת נפשו כבר מתארת אך ורק את התגשמות ההלכה בעולם הזה:

איש ההלכה מגשים את התורה במעשה, בלי ויתורים ופשרות, בלי כחל ושרק, כי הלא **התגשמות ההלכה היא משאת נפשו** וחלומו הנהדר. (עמ' 79)

**משאת נפשו של איש ההלכה היא תיקון העולם במלכות החדש והצדק** - הריאליזציה של היצירה האפירורית - אידיאלית, ששמה תורה (או הלכה) בתחום החיים הממשיים. אין ההלכה סגורה ומסוגרת בין חומות בתי פולחן, אלא חודרת לכל פינות החיים. (עמ' 82)

**משאת נפשו של איש ההלכה היא לחזות במילוי פגימת הבריאה**, כשתסתגל לעולם האידיאלי ותגשם בקרבה את היצירה היותר מעולה ונהדרה. (עמ' 83)

היצור מצווה להשתתף עם היוצר בחידוש מעשי בראשית. יצירה גמורה ושלמה - זוהי שאיפת השאיפות של כנסת ישראל. **פרשת ויכולו השמים והארץ** וכל צבאם (בפירוש של התרגום - ואישתכללו) היא מגילת סתרים של נשמת האומה **ומשאת נפשו**

של איש הא-להים<sup>17</sup> [...] שיכלול היצירה מתבטא, על פי השקפתו של איש ההלכה, בהתגשמות ההלכה האידיאלית בעולם הריאלי. (עמ' 88-90)

לאור תיאורים מפורשים אלו נראה שמגמתו של איש ההלכה היא במימוש ההלכה בעולם הזה, וממילא שהוא ממוקד במעשה.

## ההתמודדות עם המתח

### סיכום הראיות

בטרם שאציע הצעה שיש בה כדי ליישב את המתח, אסכם בטבלה את הראיות שהוצגו עד כה:

ראיות לכך שאיש ההלכה ממוקד במעשה	ראיות לכך שאיש ההלכה ממוקד בלמדנות
הרב מפליג בשבח העולם הזה, בחשש מן המוות ובחשיבות המעורבות בעולם. זה רלוונטי רק אם ההלכה צריכה להתגשם, ולא אם היא יכולה להישאר ברמת הנורמה המופשטת.	איש ההלכה פועל בכלים של איש הדעת, וכליו של איש הדעת הם במישור ההכרה ולא במישור המעשה.
הרב טוען שהיהדות ההלכתית היא דת אקזוטריית וזה ייתכן רק אם הכוונה למעשה ההלכתי ולא לעיון.	איש ההלכה מתייחס בשוויון נפש להלכות שלא היו ולא עתידות להיות.
רוב בניין ומניין של מופעי הביטוי "משאת נפשו" מוסבים על מטרות של הגשמת ההלכה בעולם הזה.	לאיש ההלכה שותפות בחקיקת החוק אשר הופכת אותו לבן חורין.

### הצעה לפיתרון

ברמה המתודית ניתן להתמודד עם כל מתח שהוא, בכל תחום דעת, בשלוש דרכים כלליות.

<sup>17</sup> הכוונה היא שהצו 'לשכלל את העולם' הוא משאת הנפש של איש הא-להים ושל כנסת ישראל, ובהמשך הרב מסביר כיצד שכלול זה מתקיים – על ידי התגשמות ההלכה.



הדרך הראשונה היא לטעון שמדובר במחלוקת: להודות שאכן אין איך ליישב את המתח ומדובר בשתי גישות לגיטימיות שחלוקות ביניהן מהי השקפת העולם הנכונה.

במקרה שלנו, יישום של תירוץ כזה יגרוס שבאיש ההלכה יש גם מזה וגם מזה, והוא נע במתח מתמיד בין שתי הקצוות. אנחנו יכולים למצוא מקורות סותרים לאורך החיבור מכיוון שאנחנו יכולים למצוא את הביטויים הסותרים האלו בנפשו של איש ההלכה, או אולי אפילו בנפשו של הרב סולוביצ'יק שהתלבט בעניין בעצמו. לעתים "משאת נפשו" של איש ההלכה היא ללמוד ולהכיר את ההלכה ואת חוקיה, ולעתים "משאת נפשו" היא דווקא בהגשמת אותם חוקים וערכים. נפשו חצויה בדיאלקטיקה מתמדת, ודווקא מתוך אותה דיאלקטיקה אנחנו יכולים לעמוד על היקף דמותו האמיתית.

הדרך השנייה היא לקבל את אחת העמדות ללא סייג, וליישב באופן מקומי את כל המקורות האחרים. לרוב על ידי אוקימתא או על ידי קריאה מצמצמת. במקרה שלנו אפשר לקבל את העמדה שהמוקד של איש ההלכה הוא אכן בלמדנות, ובכל זאת יש ביהדות גם פן מעשי שהוא לא המוקד. למרות שתיאורטית היה אפשר ללמוד תורה גם בעולם הבא, הגירוי ההכרתי לתורה מצוי במפגש עם העולם החומרי הזה. זהו שבחו של העולם וזהו הסיבה שאיש ההלכה מפחד למות. ניתן לומר שהחלק המעשי של היהדות לא מרכזי בה, מדובר בגרסה מופחתת להמונים, והיא החלק האקזוטרי של היהדות. הגשמת האידיאל ההלכתי אמנם מוזכרת כשאיפתו של איש ההלכה יותר פעמים, אך היא שאיפה אחת מיני רבות. עיקר שאיפתו איננו מימוש ההלכה, אלא דווקא הלימוד, וקיום ההלכה מהווה רק גירוי לעיסוק העיוני בה.<sup>18</sup>

<sup>18</sup> דב שוורץ, בספרו **איש ההלכה: דת או הלכה?** (אוניברסיטת בר אילן, 2008), מרחיק לכת עוד יותר ונוקט שאיש ההלכה נכתב באופן אזוטרי, כאשר הרב כתב בכוונה בצורה שלא תאפשר לקורא הסטנדרטי להבין את עומק כוונתו הרדיקלית. בנוגע לשאלה מדוע איש ההלכה מתעניין בהגשמת ההלכה בימות המשיח אם כל מגמתו היא בהכרה וההמשגה ההלכתיים, שוורץ מציע שאיש ההלכה אכן לא מתעניין בהם, והדברים נכתבו רק בשביל שאיש ההלכה יתקבל באופן חלק בקרב ציבור הקוראים השגרתי: "הקורא הנבון יודע לאיזה טיפוס התכוון הגרי"ד [...] בעיני איש ההלכה האמיתי אין משמעות

לחלופין, ניתן לומר שאיש ההלכה אכן ממוקד במעשה, ובכל זאת יש בו גם מן הטכניקה של איש הדעת, אשר מקנה לו יתרון נוסף: אין מדובר בתכונות מרכזיות באישיותו ובמטרותיו, אך על ידי ההכרה הוא הופך לבן חורין. את שוויון הנפש לגבי הלכות שלא התקיימו אפשר להעמיד באוקימתא להלכות ספציפיות שאמנם לא באות לידי ביטוי, אך נועדו לשקף ערכים מסוימים שדווקא כן באים לידי ביטוי.

הדרך השלישית היא להציע חילוק בין המופעים שמייצרים את המתח. לעתים יהא זה חילוק בין התחומים השונים שבהם מופיעות הסתירות, ולעתים יהא זה חילוק בין המקרים שהביאו את המתח לידי ביטוי. בחילוק כזה ארצה להתמקד בפרק זה של המאמר.

### "האידיאל של איש ההלכה"

בשלושה מקומות לאורך החיבור הרב משתמש בביטוי "האידיאל של איש ההלכה". אני רוצה להציע שביטוי זה עשוי להיות ביטוי מפתח להבנת מטרת העל של איש ההלכה, ובכך לפתור את הקשיים בצורה המניחה את הדעת.

במהלך פרק ו' מופיע קטע שכבר הזכרנו לעיל בו הרב טוען שלאיש ההלכה לא אכפת אם הלכות מתגשמות או לא:

וכשהרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל התופעות הריאליות, אין איש ההלכה מיצר ודואג כלל. משאת נפשו היא לא הריאליזציה של ההלכה, אלא הקונסטרוקציה האידיאלית שניתנה לה מסיני, וזו קיימת לעולם ועד. [...] כלום ידאג המתימטיקאי, שאין המספר האי-רציונלי האידיאלי מכוון כלפי מספר ריאלי? גם בעל ההלכה וגם המתימטיקאי חיים בתחום אידיאלי ונהנים מזיו יצירתם.  
(עמ' 31:32)

כחלק מאותה עמדה, בה אנשי ההלכה מתעסקים במושגים האידיאליים, ולא באופן בו המושגים מתגשמים במציאות, הרב מתייחס לגישת איש ההלכה לחגי ישראל. יום הכיפורים למשל, בעיני איש

אמתית לשאיפה המשיחית-העתידיה [...] הגשמת ההלכה נועדה להניח את דעתו של הקורא השגרתי שאינו מבקש את שנכתב 'בין השורות' (שם עמ' 139).

ההלכה, הוא יום הכיפורים כמושג אידיאלי, יום שבו יש לנו עדיין את השעיר המשתלח ואת ענן הקטורת בקודש הקודשים. בעיניו, פסח הוא יום שבו כל ישראל עולים לרגל ושוחטים את פסחיהם בירושלים. גם הרמב"ם, בתארו את ליל הסדר במשנה תורה מתאר התנהלות שונה מאוד מהסדר שאנחנו מכירים. הוא כותב על ילד ששואל מה נשתנה שהלילה הזה כולו צלי, משום שהוא פונה לילד שמסב בירושלים כשקרבו פסח מונח לפניו, ולא לילד שמסב לשולחן החג בגלות:

ה"סדר" שהרמב"ם דן בו הוא המושג האידיאלי של ליל פסח ומצוותיו, ואין רבינו הגדול משגיח במציאות המרה והאכזרית. מרפפת לפניו דמות ירושלים בבניינה, בית המקדש בשכלולו, כהנים בעבודתם, וישראל, בני חורין, עוסקים במצוות הלילה. (עמ' 34)

עד כאן זהו תיאור המתאים בהחלט לקו שהותווה בתחילת הפרק: איש ההלכה עוסק במושגים האידיאליים ולא שם על ליבו את העובדה שהאידיאה איננה מתגשמת במציאות. אלא שמכאן ואילך הרב משנה כיוון. לאורך שתי פסקאות הרב מרחיב על כך שהמציאות הבעייתית, בה ליל הסדר הוא לילה שבא לידי ביטוי מעשי בצורה שונה מהצורה האידיאלית המתוארת במשנה תורה, היא "אנומליה היסטורית" (שם), שאמנם אין להרחיב לגביה את הדיבור אבל גם יש לייחל שתחלוף מן העולם. כחלק מתיאור שאיפתו של איש ההלכה לכך שההלכה תשתקף בעולם, הרב מגדיר בפעם הראשונה בספר מהו 'האידיאל של איש ההלכה':

אנו מקווים ומיחלים ליום גאולת ישראל, כשהעולם האידיאלי ינצח את המציאות החילונית. [...] הגעגועים לגאולה, לביאת המשיח ולבניין בית עדי עד, יונקים מהכיסופים הטמירים והנעלמים של איש ההלכה לריאליזציה שלמה ומלאה של העולם האידיאלי בתוך טיבורה של המציאות הממשית [...] **האידיאל של איש ההלכה הוא השתעבדות המציאות לעולה של ההלכה.** (עמ' 35)

חשוב לשים לב לכך שהקיום ההלכתי שהרב מתאר כאן שונה מהקיום ההלכתי המעשי עליו דיברנו בפרק השני של המאמר. אין מדובר בקיום מצוות ותו לא, אלא בהתאמה מוחלטת בין דמות הדיוקן האידיאלי של ההלכה לצורה שבה היא באה לידי ביטוי בעולם. המושגים האידיאליים של ההלכה הם כימות של האיכות והסובייקטיביות הדתית בתוך גדרים

קבועים (ראו שם עמ' 54), והם "צמצום" כבוד הא-ל לתוך שיעורים ממשניים" (שם עמ' 48), ואיש ההלכה שואף לכך שהם יתקיימו בעולם במלואם – בלי שום פער בין האידיאל לריאליה. את האידיאל הזה אי אפשר לקיים רק באמצעות קיום הגדרים במציאות: יש להכיר הכרה שכלית במושגים האידיאליים לכל פרטיהם ודקדוקיהם, ורק לאחר מכן לקיים את המצווה, מתוך מודעות לענפיה הרבים שהיו יכולים להיות רלוונטיים. אינו דומה אדם שלובש ציצית רק כי יודע שיש מצווה כזו, לאדם שלובש ציצית מתוך מודעות לשיטות השונות בקשירה, לשיטות השונות בחוטי התכלת, ולהשלכות של קריעת חלק מהחוטים: אף שלמעשה הוא לובש רק ציצית אחת מסוימת, שחוטיה מחוברים היטב וקשורים בצורה מסוימת המתאימה (רק) לאחת השיטות, הציצית שלו משקפת את כל הדרמה ההלכתית שמתרחשת מאחורי הקלעים, ובמובן מסוים האידיאה ההלכתית של מצוות הציצית כולה 'נמצאת על גופו'. זה התיאור שהרב מציג בפעם השנייה שהביטוי "האידיאל של איש ההלכה" מופיע בחיבור, ודורש מחיי הלכה לכלול גם את ההכרה, וגם את ההיקש שלה במציאות:

האידיאל של איש ההלכה איננו גאולת עולם על ידי עולם למעלה ממנו, אלא על ידי עצמו, על ידי הסתגלות המציאות המוחשית להוויה האידיאלית של ההלכה. אם אדם מישראל חי על פי ההלכה (וחיים על פי ההלכה - פירושו: הכרת ההלכה כשהיא לעצמה, והיקישה אל העולם הריאלי-התגשמות ההלכה), אז גאולה תהיה לו. (עמ' 41)

בפעם השלישית שאנחנו פוגשים את הביטוי "האידיאל של איש ההלכה" הרב מכנה את התגשמות ההלכה בשם מוכר יותר – "שכינה". כמו שציינו בתחילת המאמר, ההלכה היא דרך לכמת תופעה איכותית – הטרנסצדנטיות. ההלכה היא הדרך לגשת אל הקב"ה, כלומר הדרך לפגוש את הקב"ה ולחוש בו. כאשר תתקיים התאמה בין הדרך בה ההלכה מתגשמת בעולם, לבין האידיאה של ההלכה, המשמעות היא שתמצא הדרך בה שכינתו של ה' תהיה נוכחת בעולם:

האידיאל של איש ההלכה הוא, שהשכינה תשרה כאן בעולם הזה "ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת". כתוב זה מייצג את גולת הכותרת של ההלכה. [...] מפני החטא נסתלקה השכינה

למעלה, ובחיר המין האנושי, משה רבנו, הורידה למטה, גנו של הקב"ה [...] ההלכה, מבחינת מידת הצימצום, משתמשת גם במיתודה של הקוואנטיפיקציה; מכמתת היא את האיכות ואת הסובייקטיביות הדתית בצורת תופעות אובייקטיביות וממשיות, בעלות שיעורין ומידות. (עמ' 53-54)

קל להבין מה חסר מבחינת התאמה כזו בהלכות קדשים וטהרות: כשיבנה המקדש וישבו הזבחים, המנחות וההקפדה על טומאה וטהרה, חטיבות שלמות של ההלכה תחזורנה להתממש במציאות. אך גם בשאר המצוות לא ברור שההלכה האידיאלית מתממשת: איש ההלכה צר צורה, וניגש לעולם חמוש בצורה האידיאלית שיצר – אבל לעתים המציאות אינה תואמת את האמת ההלכתית עד הסוף. הרב מדגים זאת בסיפור על עקשנותו של ר' חיים בנוגע לרישום תינוקות ערלים כיהודים. עקשנותו הלא פרגמטית לא תאמה את הצורך של הדור, אבל שיקפה את האמת האידיאלית:

והאמת - הרי היא אמת אחת, גמורה ומוחלטת, שאין הוא נכון להקריבה אפילו לשם מטרה נשגבה. אין הוא מבין את שבילי הפוליטיקה ואין הוא פיקח (אינני דן על חכמה) בהוויות העולם הזה [...] מעשה בר' חיים, איש בריסק, שנזדמן עם גדולי ישראל לפונדק אחד בפטרסבורג הבירה. עלתה על הפרק שאלת התינוקות הבלתי נימולים - אם שמותיהם ראויים להיספח על רשימת היהודים בפנקסי הקהילה [...] מבחינה פוליטית ומשום הוראת שעה, ומנקודת מבט מעשית, בוודאי שצדקו הרבים, אבל על פי ההלכה הטהורה צדק ר' חיים. והוא לא הקריב את האמת בהלכה אפילו לשם התגשמות אידיאה נערצת. (עמ' 78-79)

כעת נשאל: מה בין הטענות שאנחנו מזכירים כאן, לטענה המוקדמת שאיש ההלכה מתייחס בשוויון נפש לכך ש"הרבה ממושגי ההלכה אינם מקבילים אל תופעות ריאליות"? הרב מתייחס לשאלה הזו ועונה שיש לחלק בין תקופות שונות:

האידיאל של איש ההלכה הוא השתעבדות המציאות לעולה של ההלכה. ברם, כל זמן שאין שאיפה זו נהפכת לעובדה קבועה ומסוימת, אין איש ההלכה מתייאש, ואין הוא מהרהר כלל בהתנגשות הריאליות והאידיאליות, ובניגוד השולט בין ההלכה

והמעשה ובין הדין והחיים. הולך הוא בדרכו ואינו בועט בגורלו  
ומזלו. (עמ' 35)

איש ההלכה מחלק בין החזון האידיאלי לבין הפרקטיקה. החזון שלו הוא שכל באי עולם יזכו לחיבור בין האידיאל לבין הריאליה, וממילא יזכו לפגוש בה, אבל זוהי שאיפה משיחית. כשימות משיח אלו יגיעו היהדות תהפוך להיות דת אקזוטריית מלאה – כל אדם יוכל לפגוש בהלכה כשהיא מתממשת במלוא הדרה בחיי המעשה. עד שהשעה תוכשר לכך, איש ההלכה איננו מוטרד מהפערים, כי לו עצמו סלולה דרך משלו לפגוש באידיאה: הוא לא צריך לקיים את המצוות באופן האידיאלי; הוא יכול לפתוח את הספר, להמשיג את החוק בצורתו המדויקת, ולפגוש בה.<sup>19</sup>

## סיכום

פגשנו בדמותו של איש ההלכה, וניסינו לעמוד על תפקידו, מגמתו ומשאת נפשו. לאורך החיבור אפשר למצוא ראיות הן לכיוון המעשי הן לכיוון העיוני, ותוך כדי איסוף הראיות עברנו על כמה נקודות מרכזיות בספר:

מצד אחד ראינו שאיש ההלכה פועל בכלי ההכרה של "איש הדעת", ומתוך כך גם זוכה להיות שותף בחקיקת החוק ולהפוך ל"בן חורין", וכן שהוא מתייחס בשוויון נפש להלכות שלא מתגשמות במציאות.

מצד שני ראינו שהרב מפליג בשבח החיים והמעורבות בעולם הזה ומתאר את היהדות ההלכתית כדת אקזוטריית שמאפשרת לכל אחד לקחת בה חלק. וכן "משאת נפשו" היא במטרות שכוללות את הגשמת ההלכה בעולם הזה.

<sup>19</sup> בפסקה האחרונה בפרק הרב מזכיר את הגיאומטריה הלא אוקלידית, אשר שוללת את 'אקסיומת המקבילים' שהניח אוקלידס, וטוענת שייטכנו שני קוים מקבילים שונים לאותו ישר אשר עוברים דרך אותה נקודה. למשך תקופה מסוימת המתמטיקאים (רימן ולובצ'סקי) התעסקו בגיאומטריה זו ללא שום השלכה במציאות ומתוך מודעות לכך שהחלל בו אנחנו נמצאים הוא אוקלידי לחלוטין, אך כעבור שמונים שנה בערך הציג איינשטיין את תורת היחסות אשר משתמשת בתגליות שמצאו. ההשוואה שעורך הרב סולוביצ'ק מושכת לאותו כיוון: על איש ההלכה לעסוק באמת האידיאלית בלי להתחשב במימוש שלה במציאות – וסופה שתתממש.

כדי ליישב את המתח, הצענו שאיש ההלכה מעוניין בקיום מצוות במעשה, ובלבד שקיום זה ישקף נאמנה את הדיוקן האידיאלי של המצווה. תפקידו לפתח בעצמו את הגדרים והמושגים האידיאליים, ובכך להפוך את קיום המצווה עצמו לקיום המשקף את השכינה. עד שיבוא היום הגדול בו המציאות כולה תשתעבד לעולה של ההלכה, איש ההלכה עצמו איננו מוטרד מכך ופוגש בקב"ה בעצמו, בכוח ההכרה שלו.