

תפיסת האדם ותפקידה של ההלכה בהגותו של החזון איש

יקיר אנגלנדר

ההגות הליטאית במחצית הראשונה של המאה העשרים נחלקת באופן כללי לשני זרמים עיקריים: תנועת המוסר¹ ושיטת הלימוד הישיבתית (הבריסקאית),² הנבדלים זה מזה בדרכם השונה להגדיר את האדם³ ואת דרך עבודתו את האל. שיטתו של הרב אברהם ישעיה קרליץ, מחבר ספר החזון איש, שהקנה לו את כינויו, מהווה אלטרנטיבה המתנגדת לשני הזרמים העיקריים גם יחד.⁴ החזון איש היה המנהיג

- * אני מבקש להודות לידידי אלי שיינפלד ודרור ינון שמאמר זה קרם עור וגידים מתוך לימוד משותף עםם. תודה מיוחדת לפרופ' אבי שגיא על ההערות והעזרה הרבה. לד"ר רשף אגס-סגל שעמל על נוסח המאמר. תודה לקוראי גירסאות שונות של המאמר, פרופ' יאיר לורברבוים, ד"ר אבינועם רוזנק, ד"ר אורית קמיר, ד"ר יוני גארב וחברי קבוצת המחקר 'ההלכה כהתרחשות' במכון ון ליר. כל הנאמר במאמר באחריותי בלבד.
- 1 על תנועת המוסר ראו ד' כ"ץ, תנועת המוסר א-ה, 'ירושלים תשנ"ו'; ת' רוס, 'המחשבה העיונית בכתבי ממשכיו של ר' ישראל סלנטר בתנועת המוסר', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשמ"ז.
- 2 על שיטה זו ראו ש' וואזנר, 'חשיבה משפטית בישיבות ליטא בהשפעתו של הרב שמעון שקופ', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה; ש' טיקוצ'ינסקי, 'דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע עשרה', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד.
- 3 אף שערך לימוד התורה חל על כלל היהודים, הרי בפועל יישומו של ערך זה נגיש רק לגברים. בשל כך הדיון במאמר מוקדש לטיפול בגבר הליטאי ולא באישה הליטאית. המילים 'אדם' ו-'יהודי', המשמשות במאמר זה, מתייחסות רק למחצית הציבור. יש לערוך מחקר נפרד ולבחון מה דעת אותם רבנים ביחס לנשים בציבור על פי ההנחות התאולוגיות שיעלו מתוך המחקר הנוכחי. על ערך לימוד התורה במאה העשרים ראו ח' קהת, 'תמורות באידיאה של תלמוד תורה בהגות היהודית בעידן המודרני', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה.
- 4 על דמותו של החזון איש ראו ש' כהן, פאר הרור, חלקים א-ה, בני ברק תשכ"ז-תשל"ד;

המרכזי של הציבור הליטאי בארץ ישראל משנות השלושים של המאה הקודמת ועד פטירתו בשנות החמישים. למעמדו זה הגיע בזכות ספריו על ההלכה והתלמוד ומנהיגותו הכריזמטית. הוא אחד הרבנים הליטאים היחידים שהציעו השקפת עולם שיטתית בספרו אמונה וביטחון.⁵

המחקר על החזון איש אמנם מצביע על המחלוקת בינו לבין תנועת המוסר ושיטת הלימוד הישיבתית,⁶ אך רואה בהבדלים אלה עניין של דגשים שונים בדרך עבודת האל ולא הרבה מעבר לכך. במאמר זה אני מבקש לחלוק על תפיסה זו

צ' יברוב, מעשה איש, חלקים א-ה, בני ברק, תשנ"ט-תשס"ב; ר' הלפרין, במחיצת ה'חזון איש', בני ברק תשנ"א. אחת הבעיות המורכבות בחקר רבנים חרדים היא היחס בין דמותו הראלית של הרב לבין הדרך שבה היא עוצבה בזיכרון הקולקטיבי החרדי, כפי שכבר הראה אסף במחקריו (ד' אסף, דוד, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 21-46; הנ"ל, נאחו בסבך: פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים תשס"ו, עמ' 19-50). גם במקרה של הרב קרליץ הדברים מורכבים. מכתביו צונזרו כמו גם משפטים בספרו 'אמונה וביטחון', ירושלים תשנ"ז (להלן: אמונה וביטחון). חלק מן המחקר על החזון איש מבוסס על ספרים שנכתבו בידי תלמידיו ובידי קרוביו בתקופות אלו ואחרות בחייו. ההסתמכות על עדותם בעייתית עקב אופי החוויה של יחסי רב-תלמיד בציבור הליטאי. בעדויות לא ניתן למצוא אמירות ביקורתיות על 'גדולי ישראל', ואישיותם מסורטטת בצורה מכוונת וברורה בצבעים חיוביים בלבד. דוגמה לכך מצויה בספרו של הלפרין הנ"ל. בתאורו את החזון איש הלפרין מביא ציטוט הבא להוכיח כי החזון איש נהג להחמיר באופן כללי בחייו. וכך הוא מצטט: 'בטבעי, אני רואה את כל העניינים לחמורים – וקלים כמעט לא פגשתי' (עמ' 287). משפט זה המובא במנותק ממקורו (ללא הפניה) מקבל מובן שונה לחלוטין בשעה שקוראים את המקור עצמו. במכתב ששלח החזון איש להלפרין הוא מתנצל שלא היה לו פנאי וכוח לעיין בספר שהלפרין שלח לו, ושם החזון-איש כותב את אותו משפט ומוסיף: 'ומטעם האמור אי אפשר לי להשתעשע בדברים היקרים'. ראו החזון איש, קובץ איגרות, בעריכת הרב גריינמן, בני ברק תש"ן, חלק ב, איגרת לד (להלן: קובץ איגרות) (דוגמה כללית אחרת ניתן לראות מתוך היוצא מן הכלל. בשנת 2004 פרסם הרב קמינצקי בארצות הברית ספר המתאר את חייהם של גדולי ישראל. הספר כלל ביקורת רכה על חלק מהתנהלות הרבנים. התגובה על פרסומו הייתה קיצונית: הספר הורד מן המדפים ואף נשרף בישיבת ליקווד. על כך ראו N. Kamenetsky, *Making of a Godol: A Study of Episodes in the Lives of* *of Great Torah Personalities*, Hamesorah, 2004 <http://www.nrg.co.il/online/archive/ART/415/317.html>

5 מאמר זה מתמקד בעיקר בספרו של החזון איש 'אמונה וביטחון' ובמכתביו הרבים שהתפרסמו בקובץ איגרות. חשוב לציין כי קיימים עוד ספרים מחשבתיים-שיטתיים ליטאיים כגון 'א' דסלר, מכתב מאליהו א-ה, ירושלים 1997; ש' וולבה, עלי שור א-ב, בית המוסר, תשנ"ח; י' סרנא, דליות יחזקאל א-ג, ירושלים תשמ"ט.

6 ב' בראון, 'החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ ישראל', עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ג; L. Kaplan, 'The Hazon-Ish: Haredi Critic of Traditional Orthodoxy', in: J. Wertheimer (ed.), *The Uses of Tradition*, Jerusalem 1998, pp. 145-173

ולהראות כי יסודו של הניגוד בין עמדתו של החזון איש לעמדות תנועת המוסר ושיטת הלימוד נטוע במחלוקת עמוקה על טבע האדם ובהשלכותיה על מעמדה של התורה ודרך לימודה. עיון מעמיק בתפיסת טבע האדם של כל אחת מהגישות מלמד שעל אף המחלוקות תנועת המוסר ושיטת הלימוד חולקות הנחות משותפות רבות ביחס לטבע האדם, ומכאן גם ביחס לדרך עבודתו את האל.

מטרתו של מאמר זה, אם כן, כפולה: ראשית, הצגת תפיסת טבע האדם של החזון איש ותפקידה של התורה ככלי המרכזי למימוש ייעודו של האדם כפי שהוא עולה מתפיסה זו. שנית, חשיפת ההסכמה השוררת בין שני הזרמים המרכזיים ביחס לטבע האדם באמצעות התנגדותו של החזון איש לתפיסה זו.

במאמר שלושה חלקים. בחלק הראשון אנתח את טבע האדם ואציג את הדרך שבה עליו להתמודד עם יצרו בהגותו של החזון איש. בנוסף, אנסח את מערך היחסים שהחזון איש מתווה בין האדם, העולם והאל. בחלק השני אבחן את התנגדותו של החזון איש לתנועת המוסר ולשיטת הלימוד הישיבתית ואראה כיצד התנגדותו אליהן מופנית כלפי המצע המחשבתי המשותף לשניהן. החלק השלישי יוקדש לעיצוב האדם באמצעות צורת הלימוד ודרך החיים שהחזון איש מפתח.

א. מבנה האדם ועולמו הרוחני

במחשבת החזון איש היצר הרע הנו חלק בלתי נפרד מן הטבע האנושי מאז חטא אדם הראשון.⁷ לאחר החטא התחוללה טרנספורמציה בטבע האדם, ומאותו הרגע גם היצר הפך להיות חלק ממנו. בשל כך, האדם אינו יכול לגאול את עצמו ללא חסד האל המתגלה על ידי לימוד התורה. עם זאת, אף שהאדם זקוק לחסד האל לצורך גאולתו, החזון איש אינו טוען שעל האדם להיות פסיבי; להפך, מוטלת עליו המשימה להיאבק ביצר ולשלוט בו. עמדה זו של החזון איש שונה מרוב העמדות של תנועת המוסר, המקבלות שהיצר מצוי באדם אך אינו יכול להיות מזוהה כחלק ממנו. לדעתן, כיוון שהיצר חיצוני לאדם, האדם יכול להקשיב לעצמו ללא חשש מתמיד שקולו הפנימי הוא קול היצר. הקשבה פנימה מפגישה את האדם עם הקול האותנטי שלו, עם עצמו; קול שאין בכוח היצר להשפיע עליו מבחוץ. בניגוד לכך, החזון איש מאפיין את התמודדותו של האדם עם היצר כמאבק המתחולל בתוך האדם עצמו. האדם חווה אפוא ניכור מעצמו כיוון שאין הוא יכול להאזין לעצמו ולסמוך על עצמו, ותמיד עליו להטיל ספק בתחושותיו וברצונותיו אף אם נדמה לו שהם מבטאים קול פנימי אותנטי המכוון לעשיית הטוב. מהנאמר עד כה עולה כי לדעת החזון איש החטא שינה את טבע האדם. לאדם

7 אציין כי במשנת החזון איש, כמו ברוב הכתיבה החרדית, אין משנה הגותית מסודרת, ומכאן שאין בחיבורו תיאור מדויק של מבנה היצר.

שלפני החטא לא היה יצר רע ולכן לא נזקק לתורה כדי לדעת כיצד עליו לנהוג. הוא יכול היה לסמוך על גופו, על רצונותיו וקולו הפנימי מבלי שיהיה עליו לחשוד בהם מפני הטעיה עצמית. בשונה ממנו, האדם לאחר החטא, לאחר שהיצר הוכנס לתוכו, עבר טרנספורמציה. אחת הבעיות המרכזיות שהחזון איש מזהה במצב האנושי היא שבני האדם בעולמנו מזהים את עצמם כאותו אדם שנוצר בצלם האל ללא היצר. זאת אף שאותו אדם אינו קיים עוד. הצבעה על בעיה זו, כפי שאראה בהמשך, חיונית להבנת מחשבתו של החזון איש.

השפעת כוח היצר מסתעפת לכל רכיבי האדם (הגוף, הדמיון והשכל⁸), אך לא בצורה שווה. ברכיבים שונים אחיזתו של היצר חזקה ובאחרים היא רופפת על פי מתכונתו הטבעית של כל רכיב.

א.1. רכיבי האדם

לדעת החזון איש ניתן לזהות שלושה רכיבים מרכזיים באדם: הגוף, הדמיון/רצון והשכל. רכיבים אלה שונים זה מזה בתכונתם, בפעולתם ובדרך שעל האדם להתמודד עמם.

גופו של האדם חומרי ומכאן שבטבעו הוא נוטה אחר החומר. תפקיד הגוף להוות בית לפעילות הנפש. שתי עובדות מטרידות את החזון איש ביחס לגוף: הראשונה היא שחלקים מהגוף כמעט ואינם נשלטים על ידי התודעה, ומכאן שאין לשכל שליטה מלאה בגוף; השנייה היא שלגופו של האדם צרכים דומים לאלה של בעלי חיים, הנתפסים בעיניו כגוף בלבד ללא נפש, ועל כן גם גופו של האדם הוא חייתי וממילא בעל מעלה ירודה. הגוף, אם כן, רחוק מן הרוחניות, ומשמש מקום משכנו המרכזי של היצר והשפעתו של היצר עליו היא הרבה ביותר – 'ממלא כל גוף' בלשונו.⁹ השפעת היצר על הגוף באה לידי ביטוי למשל בעובדה שהאדם אינו מסתפק בסוג המזון המספיק לצרכיו ומתאוה למאכלים מתוקים: 'כי טבע האדם להמשך אחר המתוק בשעתו',¹⁰ וכן צורך כמות הגדולה של מזון מזו שהגוף זקוק לה להמשך קיומו.

במשנת החזון איש לא קיימת הפרדה מוחלטת בין הגוף לרצון והדמיון. לדעתו, הרצון הנדמה כחלק מהאדם נשלט בפועל על ידי היצר ויוצר תשוקה המקושרת

8 ראו להלן.

9 קובץ איגרות, חלק א, איגרת ג.

10 קובץ איגרות, חלק א, איגרת מד. טענה זו נתמכת בסיפורים רבים על חיי החזון איש. ראו למשל יברוב (לעיל, הערה 4), חלק א, עמ' קמח-קמט; כהן (לעיל, הערה 4), חלק א, עמ' רפח-רפט.

לתחושה גופנית:¹¹ 'קשה לאדם לפרוש מן התשוקות השפלות'.¹² בשל הקשר ההדוק בין הדמיון והרצון לגוף, גם הראשונים מצויים תחת השפעתו החזקה של היצר, ומכאן שלא ניתן לסמוך עליהם. התוצאה של הרצון, כאשר הוא נשלט על ידי היצר, היא שכני אדם מקדישים את עיקר מרצם להשגת כבוד, מין וממון. עם זאת, שימוש נכון בגוף הופך אותו למשכן ראוי לנפש האלוהית. בדומה לזה, שימוש חיובי ברצון ובדמיון מעצים את התענוג הרוחני של העוסק בתורה ויוצר תחושה של נוכחות אלוהית בטבע.¹³

בשונה מהגוף ומהרצון, המצויים בשל טבעם תחת השפעת היצר, שכל האדם מצוי בריחוק מתחום השפעתו. יתרונו של השכל הוא היותו צלם האל שבאדם:¹⁴ 'כי נטוע באדם לשבח את הנזירות מן התאוות, ולבוז ביזיון מוחלט את התאוות הגופניות'.¹⁵ בשל טבעו לשכל יש תפקיד מרכזי – באמצעותו ניתן להתנתק מהשפעת היצר, כפי שיבואר להלן.

למרות יתרונו של השכל גם הוא אינו נקי מהשפעת היצר. היצר מנסה להטות את שיפוטו הרציונלי של האדם. היצר מטעה את השכל בכך שהוא מעביר אליו אינפורמציה שקרית דרך תחושות הגוף, הרצון והדמיון.¹⁶ משום שלא קיים שכל טהור (כזה שהיצר אינו שולט בו), שהטוב נתון לו בבהירות, התמודדותו המרכזית של האדם היא סביב השאלה: 'מהו הטוב?'¹⁷ בשל כך, החזון איש אינו מתיר ליהודי לסמוך על שיקול דעתו ומתווה לאדם דרך התמודדות הנזקקת לגורם חיצוני לו, לאדם, שיקבל את ההחלטות עבורו.

- 11 החזון איש אינו מספק תיאור מדויק של פעולת הדמיון והרגש, אלא רק של ההשפעה שלהם על הגוף והשכל.
- 12 קובץ איגרות, חלק א. החזון איש, כפי שנראה במהלך הדברים, אינו סומך על יכולת ההתאפקות של האדם והאמון שהוא נותן באדם מועט.
- 13 אמונה וביטחון, פרק א.
- 14 יש לשער כי ציון מקומו של משכן צלם האל בשכל דווקא נובע מתפיסת החזון איש כי ייחודיות האדם, לעומת שאר בעלי החיים, היא בשכלו.
- 15 קובץ איגרות, חלק א, איגרת מד.
- 16 שכל האדם המתואר על ידי החזון איש כמושפע מהיצר מלמד כי התמודדות האדם אינה קשורה לבעיית האקסטיה (חולשת הרצון) שאפלטון ואריסטו התמודדו עמה (ת' רוס, 'הפתרונות שמביא ר' ישראל סלנטר לבעיית חולשת הרצון', מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, יא [תשנ"ג], עמ' 139-185). בעיית האקסטיה מתעוררת רק כאשר ידיעת הטוב ברורה; האדם יודע מהו הטוב ובכל זאת בוחר ברע בשל דחף הרצון בסיפוק מדי. במשנת החזון איש הבעיה המרכזית של האדם היא לדעת מהו הטוב בשל הטעיית היצר.
- 17 בעיה זו מצויה אצל חלק מבעלי תנועת המוסר כגון בכתביו של ר' ירוחם ליבוביץ. ראו י' ליבוביץ, דעת חכמה ומוסר, א, ניו יורק תשכ"ז, עמ' רכד; הנ"ל, דעת חכמה ומוסר, ג, ירושלים תשל"ב, עמ' צה-צו; רוס (לעיל, הערה 1), עמ' 67-68. על ההבדלים בין החזון איש ותנועת המוסר אעמוד בהמשך הדברים.

א.2. התמודדות האדם עם היצר

בשל הימצאותו של היצר באדם כבר מלידה, אין לאדם נקודת אחיזה פנימית שאינה מצויה תחת השפעת היצר. לפיכך, לדעת החזון איש, האדם אינו יכול לשנות את עצמו מתוכו והוא נדרש לפנות החוצה, אל מעבר לעצמו. במקביל, על האדם לפעול נגד הגוף והרצון, שהם המקומות המרכזיים שבהם שוכן היצר. תמונה פסימית זו על טבע האדם אינה מובילה את החזון איש לכדי ייאוש מהמאבק עם היצר. הוא אף אינו מציע פתרון הכולל דבקות שכלית ורגשית באל תוך התעלמות מהגוף. החזון איש דורש מהיהודי להמשיך ולהיאבק ביצרו. הדרישה מהאדם להיאבק בתשוקות הגוף עלולה להידרדר בנקל לדיאלוג מתמיד בין האדם ליצרו (האנורקסיה לדוגמה היא מחלה של אלה המבקשים לדכא את הגוף, אך בחירתם מובילה לכך שבחלק גדול מיומם הם מתעסקים בגופם).¹⁸ החזון איש יוצא נגד אותן גישות בתנועת המוסר המעורדות תלמידים להתמודד עם יצרם מתוך גישה מורכבת וכחלק מתהליך להכרה עצמית.¹⁹ עבורו, ניסיון להתמודד עם היצר תוך הקשבה לגוף הוא – הוא ניצחון היצר. לדעתו, היצר מפתה את האדם על ידי יצירת תחושה מזויפת של הכרה עצמית והתקדמות רוחנית, וההקשבה לגוף המומלצת על ידי תנועת המוסר מובילה את היצר להעמיק את אחיזתו באדם. ובלשונו: 'נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הביטחון, שהוא להלכה ולא למעשה, רק כמתענג על דמיונות מזהירים ומשמחים, ומרוב הימים הוא מטעה את עצמו ומטעה את אחרים [...].'²⁰

לאור כל זאת, החזון איש מעוניין להימנע מדיאלוג עם היצר ויוצר מערך מורכב של פיקוח על הגוף. על האדם לשים לב לתשוקות גופניות העולות בו ולדכאן עד כמה שניתן: 'כל שבירת הרצון היא אבן אחת מאבני רצפת העזרה לבנות החיים בקודש, החפצים של האדם בטבע שכנים עתיקים בכתי הנפש, מבלים כל חלקה טובה'.²¹ אם כן, לדעת החזון איש, על האדם לפגוע במקומות שבהם היצר שולט – בתשוקות הגופניות. הוא מעוניין בשבירת הרצון ולא בסובלימציה ובתיקון, ושבירת רצון ה'אני' היא למעשה שבירת יצר הרע שבו. החזון איש קובע כי תוצאת פעולת השבירה אינה שבר אלא בנייה. המטפורות שהוא מציג – 'עזרה' ו'קודש' – מפנות את הקורא אל מערכת ערכים דתית שאינה

- S. Bordo, 'Anorexia Nervosa: Psychopathology as the Crystallization of Culture', I. 18
 Diamond and L. Quinby (eds.), *Feminism and Foucault*, Boston 1988, pp. 87–117
 19 על המאבק של האדם ביצר אצל בעלי תנועת המוסר ראו רוס (לעיל, הערה 1), עמ' 67–68.
 20 אמונה וביטחון, פרק ב, סעיף ב. גישה זו אינה חידוש של החזון איש והיא מופיעה כבר בתוך: כתיב ר' ישראל סלנטר, בעריכת מ' פכטר, 'ירושלים תש"ל, סימן כה. על החשש מפני הימצאות במדרגה נפשית מוטעית ראו רוס (לעיל, הערה 1), עמ' 68.
 21 קובץ איגרות, חלק א, איגרת יג.

חלק מן המציאות הסובבת אותו. החזון איש מלמד כי בפעולת השבירה היהודי מצהיר כי הוא שואף אל צורת חיים אחרת, אל עולם תרבותי שונה מזה הקיים סביבו. הוא יוצר תרבות חלופית שבה בית המקדש והחיים היהודיים הכרוכים בו הם האידאל המרכזי של חייו והם מדריכים את אורחותיו.²²

בהמשך החזון איש מסביר מדוע לשם תיקון הנפש על האדם להתעלם מרצונותיו: 'החפצים של האדם בטבע שכנים עתיקים בבתי הנפש, מבליים כל חלקה טובה'. רצונות האדם הקשורים אל טבעו (שלאחר החטא) בלתי ניתנים לשינוי אלא באמצעות מאבק המסתיים בשבירתם. לדעתו, האדם פגום מן היסוד ואינו מסוגל לתקן את עצמו, אלא רק באמצעות הפניית רצונותיו אל מעבר לעולם ולטבע האדם.

תפיסת החזון איש של האדם ושל היצר יכולה לשמש הסבר לשימושים המרובים שהוא עושה בביטויים כגון: 'שבירת המידות' ו'שבירת הרצון'.²³

'אין דברי תורה מתקיימין, אלא במי שממית עצמו עליה'. המיתה שבכאן היא הנטייה מפשוטו של החיים [...] כל שהאדם מרבה בשבירת המידות מרבה חיים, כי שבירת המידות היא הריגת החיים השטחיים, ומיתה של היצר, הממלא כל הגוף, הוא החיים המוליך בדרכה של תורה. מידות המשחתות רבות הנה, והם עצמו ובשרו של האדם [...]'.²⁴

הכרעתו של האדם שלא לסמוך על תחושותיו מבטאת את ניצחוננו על היצר. במקום להישמע לעצמו (שהוא למעשה היצר), הוא מכפיף ומכניע את עצמו, ומקשיב תמידית לקול האל, המופיע דרך ההלכה, המורה לו כיצד לנהוג:²⁵ 'אין אושר רק להשתחרר מנטיות טבעיות, ולהיות נכנע לה' ולתורתו – תכלית החיים בעולם הזה ובעולם הבא'. הפועל 'כניעה' מבטא בכתבי החזון איש יותר מכול את העמדה הראויה של האדם בחייו. ראייה ברורה לכך שהאדם הגיע לעמדה שבה כל המתרחש בעולם (כפי שסביבתו רואה אותו) אינו נוגע לו, נזקקת למבחנים קיצוניים, ואכן הדוגמה שבה החזון איש בוחר להשתמש מתארת מצב קיצוני שכזה: 'וכמעשה של החסיד ששכב בזווית הספינה ולא הקפיד על זה שהטיל עליו השופכין ושמש שמחה גדולה כשהרגיש בנפשו שלא הקפיד'.²⁶

22 ר' מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' 80-81, 127-138.

23 ראו הציטוט שהובא ליד הערה 22; כן ראו קובץ איגרות, חלק א, איגרת ג.

24 שם, שם.

25 אמונה וביטחון, פרק ד, סעיף יד.

26 שם, סעיף טו. מעניין לראות כי התוצר של חוסר האכפתיות של החסיד הוא רגש השמחה,

החזון איש ממליץ על דרך חיים שתוביל את האדם להתכוונות הנכונה ביחסו לאל. הוא מתנגד לגישה האקזיסטנציאליסטית היוצאת מתוך הנחה שלא ניתן להבין את טבע האדם כי אם על ידי פרשנות שמתחילה מבידור פנימי (רגשות וחוויות), עוברת דרך הכרת ה'אני' ומסתיימת בהתמודדות עם העולם.²⁷ החזון איש מבקש ליצור התכוונות הפוכה, ודורש כי מבטו של האדם יתחיל בתנועה החוצה, אך לא אל העולם, אלא לעבר דבר האל המצוי בתורה. התנהגות על פי התורה משחררת משליטת היצר ומאפשרת להתקרב ככל הניתן, לאור המציאות שלאחר החטא, אל המצב שקדם לחטא. לאור אותה פניה החוצה, שְׁכַל האדם משתחרר מהשפעת היצר, ובשלב הבא, בעזרת שפת ההלכה שהופנמה בשכל, האדם יוכל להתמודד עם היצר המצוי בגוף וברצון.

מטרת התמודדות עם היצר המצוי בגוף וברצון ואי-ההסתפקות בשחרור השכל משליטת היצר, היא מניעת דיסוננס תמידי בין השכל הדבק באל (בשל לימוד התורה) לגוף והרצון המצויים בשליטת היצר. בכך הגוף והרצון כפופים לציווי השכל, כלומר לציווי התורה שהשכל כפוף לה. ניתן לומר כי בסופו של התהליך שהחזון איש מתאר, הגוף יהפוך להיות כלי בשימוש התורה ויאבד את גופניותו המוכרת לנו המאופיינת בפעילות לא-מודעת ובלתי נשלטת המונעת על ידי דחפים ותשוקות תת-הכרתיים.²⁸

כאמור, יחסו של החזון איש אל הגוף הוא פונקציונלי. איש ההלכה זקוק לגוף כדי להוציא אל הפועל את המעשה ההלכתי.²⁹ במכתביו החזון איש משרטט כיצד יש על בן ישיבה לנהוג עם גופו:

ליזהר מאוד מאוד מאכילת תענוג ואם בטומאת הגוף יש ראשון לטומאה ויש אב הטומאה ויש אבי אבות, בטומאת הנפש של מלאוי התאוה באכילת תענוג, מתאחד ראשון לטומאה ואב לטומאה ואבי אבות הטומאה, דבר זה

- כלומר גם החזון איש הדורש 'לשבור' את התאוות מבין כי הרגשות האנושיים נשורים, ובמקרה זה רגש השמחה מצוי, אלא שהוא מתעורר בזמנים שונים מאשר אצל שאר בני האדם. הדוגמה שהחזון איש מביא לקוחה מהרמב"ם בפירושו למסכת אבות ד, ד. 27
 גולומב, מבוא לפילוסופיה הקיום: אקזיסטנציאליזם, תל אביב תש"ן, עמ' 29.
 עדיין נשארת שאלה בלתי פתורה: מה יחסו של החזון איש לאותם חלקים גופניים שאינם נשלטים בידי האדם? 28
 דוגמה לשימוש פונקציונלי בגוף ניתן לראות בצורה גלויה בהשתכרות של רבנים ובחורי ישיבה בחג פורים לא לשם ההנאה שבדבר, אלא כדי לקיים את חובת היום. דוגמה נוספת היא מצוות אכילת המצה והמרור בליל הסדר. האכילה בקהילות חרדיות מסוימות היא עיסוק מודקדק בכמות המזון והזמן הדרוש לאכילה תוך התעלמות מוחלטת מכך שמדובר באכילה גופנית שכלולים בה טעם, ריח והנאה. 29

הוא מן השפלים מאוד מעכבים את הלימוד וכדאמרו במדרש³⁰ עד שאדם מתפלל שיכנסו דברי תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו. ואמרו בגיטין³¹ סעודתך שהנאתך הימנה משוך ירך הימנה. ומהו טוב! וכי לאכול ולשתות? הלא בזה אין מותר לאדם מן הבהמה, חבל על טמטום הלב שלך [...].³²

אני חפץ שתהא מתעב את הערב לשעה ואין אחריו כלום.³³

מדברי החזון איש עולה כי הוא חושש מהגוף האנושי, מהזדקקותו לחומר, מחוויית העונג ואולי עוד יותר מכך שההשתוקקות לחומר נתפסת כ'טבעית' לאדם. הפחד נובע מכך שאותה פעולת אכילה, הנעשית כדי לאפשר את המשכיות הגוף, יכולה להידרדר במהירות להתמקדות בהנאת האכילה ולא בצורך בה – ומציאות זו החזון איש מזהה כחיי תאוה. במילים אחרות, האכילה מותרת רק כאשר היא משמשת כאמצעי לחיזוק הגוף. עם זאת היא עלולה להיהפך במהירות מאמצעי למטרה, והסטה זו, לדעת החזון איש, אסורה. חשש זה מוביל את החזון איש לומר כי יש ליצור סייגים גם לדברים שהלכתית הם מותרים. כך למשל לא לאכול (צורך טבעי שעשוי להיות נקי מהיצר) במקום שבו יש הנאה (ההנאה הופכת את פעולת האכילה המותרת לפעולה המצויה תחת השפעת היצר).

החזון איש עורך השוואה בין הלכות טומאת הגוף לטומאת הנפש, אף שאין מושג הלכתי של טומאת הנפש. להבנת הקישור שהחזון איש עושה בין השניים אעזר במחשבה של מרי דגלס על הטומאה. כפי שמראה דגלס בעבודתה,³⁴ המושג טומאה בחברות דתיות מצביע על פחד אנושי מפני חדירותו של הגוף לדברים המצויים בעולם. בנוסף, האדם מעוניין לראות ברגשותיו, ברצונותיו ובגופו יחידה אחת, וחדירות הגוף כמו גם אירועים בטבע (כגון מוות) מאיימים על אותה אחדות ומצביעים על נזילות הגוף. במחשבה הליטאית הגוף משמש כמקום משכנה של הנפש, כדי שזו תוכל להתקיים בעולם החומרי, כמין מצודה וחומה המגנות על תושבי הארמון. אלא שבשונה מדימוי החומה, הגוף חדיר ודיפוזי לשני הכיוונים, וחדירותו מאיימת על הגוף ועל המרקם העדין שבין הגוף לנפש. מחלות, סכנות הנשקפות מבעלי חיים ומשאר בני אדם מאיימות על אחדותו מן החוץ. חומרי גוף פנימי והפרשות כגון: צואה, שתן, רוק, דם וסת וזרע היוצאים החוצה מערערים

30 כתובות קד ע"א.

31 גיטין ע"א.

32 קובץ איגרות, חלק א, איגרת יח.

33 קובץ איגרות, חלק א, איגרת יז.

34 מ' דגלס, טוהר וסכנה: ניתוח של המושגים זיהום וטאבו, תל אביב 2004, עמ' 135-148.

על שלמותו מן הפנים. לדעת דגלס, הלכות טומאה וטהרה באות כדי להסדיר את גבולות הגוף והיחס שבין הגוף לנפש, בתהליך של רטריטורליזציה. האדם מושהה מן החברה בשעה שחומותיו נפרצות, בשעת טומאתו, ומוחזק במרחב מיוחד, לימינלי. הוא חוזר אל החברה רק לאחר שהתנועה ממנו ולתוכו נפסקת, וכך דימוי הגוף כחומה נמשך. היהדות לפני חורבן המקדש הסדירה את גבולות הגוף באמצעות הלכות טומאה וטהרה ודירגה את חומרתן על פי מצבו של הגוף ודרגת האיום עליו. המוות האנושי נתפס כגורם המאיים ביותר על האדם בכך שהוא מזכיר לאדם כי לא קיימת אחדות אמיתית בין נפשו וגופו; המוות מדגיש את זמניותו של הגוף. לכן המת נחשב כ'אבי אבות הטומאה', והנוגע בו כ'אב הטומאה'.

החזון איש ממשיך ברוח זו ומצביע על איום נוסף, איום על נפש האדם; איומו של היצר על האדם המעוניין לעבוד את האל. בעוד הלכות טומאה וטהרה התמקדו באיום הנובע מחדירותו של הגוף, החזון איש מצביע על סכנה רחבה וגדולה יותר, סכנה מהיצר שהושם באדם לאחר החטא. היצר המצוי בגוף וברצונות האדם מאיים בהשתלטות על ה'אני', ועלול למנוע מהאדם את היכולת לזהות ולדעת אילו מרצונותיו הם טובים ואילו נובעים מהיצר. זאת ועוד, בעוד חדירותו של הגוף מתמקדת בזמנים מסוימים (מוות, דם וסת וכו'), איומו של היצר הוא תמיד. החזון איש, כמו רבים לפניו, מפנים את תפיסת הטומאה ומעביר אותה מהמישור הפולחני (שקשור בעיקר בענייני המקדש) לאדם הפרטי, וזאת בהמשך להעברה שעשו חז"ל מ'המזבח' אל ה'שולחן' ומ'העבודה' אל ה'תפילה'.

יתר על כן, החזון איש מקביל בין טומאת מת לטומאת הנפש. לדעתו, כניעה ליצר בענייני תענוג חמורה כמגע במת. מכאן שהיצר מסמל את המוות ואילו התורה מסמלת את החיים. לכן, הצעד שהחזון איש נוקט הוא דרמטי. בעוד הלכות טומאה וטהרה מצביעות על דרגות שונות של איום על הגוף ותשומת הלב הנדרשת מן האדם מובנית בהתאם לחומרתן, ביחס ליצר הדברים שונים. תשומת הלב הנדרשת מהאדם היא תמידית וחמורה באותה המידה בכל עת: 'בטומאת הנפש [...] מתאחד ראשון לטומאה ואב לטומאה ואבי אבות הטומאה'.

עמדתו של החזון איש כלפי הגוף מציבה את האדם בפרויזציה חשדנית כלפי הגוף ומאוימת ממנו. עם זאת, וכפי שהצביע מרלו-פונטי, התבוננות פנומנולוגית בקיום האנושי מגלה כי הגוף הוא חלק מהאדם, והאדם הבריא מזהה את הגוף כחלק מאותו אני.³⁵ החזון איש רואה גם הוא את הגוף כחלק מהאדם וחושש מתחושת השפלות שעלולה להיווצר לאדם מכך שאותו גוף הנתפס כמשתף פעולה עם היצר מהווה חלק מעצמיותו. אותה תחושה מתעצמת מכך שלגוף האדם צרכים

הדומים לאלה של בעלי חיים. החזון איש פוטר זאת באמירה כי עיקרו של האדם אינו מזוהה עם החומר שבו. ייחודיות האדם (ביחס לבעלי החיים) נובעת דווקא מהחלק השכלי שלו: 'ומותר האדם מן הבהמה בחכמה ובדיבור'.³⁶ לדעת החזון איש, המציאות האנושית הופכת לבזויה³⁷ רק כאשר החלק החומרי מבקש להשתלט על החלק האנושי (שכלי) שבאדם, וכאשר יש בו השתקקות אל החומר המגיעה לא מהטבע החומרי של הגוף אלא מיצרו. כל עוד האדם מפקח על כך שהזדקקותו לחומר תישמר במסגרת צרכיו הטבעיים של הגוף ולא מעבר לכך, הוא יכול לחיות בשלום עם גופו.³⁸

א. 3. ציר אדם-עולם

לדעת החזון איש, התרבות האנושית היא תוצר חברתי של בני אדם החיים תחת השפעת היצר ללא מאבק בו, כיוון שהם אינם מודעים לקיומו של היצר בתוכם. בשל כך, דרך חייהם המושפעת מהיצר נדמית בעיניהם כצורת החיים הטבעית, והם אינם ביקורתיים כלפיה. חברה המתנהלת בצורה טבעית (לאחר החטא) היא שבויה בהשפעת היצר, וממנה נוצרת תרבות הנשלטת בידי כוחות המין, הממון והכבוד; ואכן, לדעתו, זוהי התרבות האנושית. החזון איש משתמש בביטויים שליליים בתארו את התרבות האנושית, ופעמים רבות גם כאשר הוא מתאר את עולם הטבע: 'עולם שפל', 'החיים השטחיים'.³⁹ לדעתו, כשם שעל האדם לפנות

36 אמונה וביטחון, פרק א, סעיף ז.

37 אני משתמש בביטוי 'בזות' כדי להזמין אל השיח את דבריה של ג'וליה קריסטבה על הבזות (ג' קריסטבה, כוחות האימה: מסה על הבזות, תל אביב 2004). קריסטבה רואה את הבזוי באותן הפרשות היוצאות מהגוף (כגון: צואה, דם וסת, רוק וכו'), שבני אדם אינם מעוניינים להכיר שהן היו עד רגע היציאה חלק מן ה'אני'. בשונה ממנה, החזון איש רואה את הגוף כולו (ולא רק הגוף הפנימי) כחלק חיצוני ל'אני' שראוי להתעלם ממנו. בשונה מהיחס של האדם לצואה, המתבטא בהתכחשות, הרי החזון איש אינו בוחר בהתכחשות לגוף כולו אלא יוצר הפרדה בין הצרכים השונים של הגוף: בין הצרכים הנדרשים לקיום הגופני לבין כל חומרות מעבר לנדרש לקיום, ואלה הוא מתייחס בכוז.

38 ההפרדה בין סוגי הזדקקות לחומר יכולה להאיר מדוע החזון איש דרש מתלמידיו לשמור על בריאות הגוף. זאת, למרות התבטאויותיו נגד הגוף, שאת חלקן ציטטתי כאן. אכן, ממכתבים רבים עולה כי החזון איש דרש מתלמידים חולים שלא לאמץ את גופם החולה ולאפשר לגוף לחזור לבריאותו. דרישת החזון איש מתלמידיו לשמור על בריאות גופם מבוססת על זיהוי מחלות הגוף כנובעות מטבע חומר הגוף ולא מתשוקת הנפש לחומר. בנוסף, החזון איש מבין כי חוסר סיפוק צרכי החומר, שטבעו של הגוף דורשם, יוביל בהכרח את היהודי להתעסק בגופו בעל כורחו. המחלה ותשישות הגוף תיצור גוף חולה שיש להקדיש לו זמן רב. החזון איש מורה לתלמידיו שיעניקו לגוף את המינימום הנדרש לו כדי שיספקו צרכיו הטבעיים. אם יעשה כן, יוכל אז האדם לפנות ממנו ולעסוק בדבר האל.

39 עם זאת, בתיאור הטבע אנו מוצאים לעתים ביטויים חיוביים במיוחד (בעיקר בתחילת ספרו

החוצה, אל מעבר לעצמו, כדי לדעת כיצד לנהוג, כך גם ביחס לעולם הסובב אותו; הוא אינו יכול ללמוד כיצד לחיות מתוך התבוננות בתרבות ובטבע. לחלופין, עליו לפנות החוצה מן העולם, אל האל. זאת ועוד, כשם שיחס האדם לגופו צריך להיות כאל כלי שנשמתו מצויה בו, כך גם ביחס לעולם. לדעתו, העולם המופיע לעיני בני האדם אינו מקום משמעותי בעל ערך רוחני. לחלופין, העולם הוא פרוזודור שהאדם עובר בו כדי להגיע לטרקלין של העולם הבא.⁴⁰ לפיכך, על האדם לנסות ולהיצמד אל דופן הפרוזודור של העולם הזה והתרבות המתקיימת בו, תוך ניסיון לראות אל מעבר לקיום האנושי התרבותי, אל מעבר לדופן הפרוזודור, ולחוות את העולם הבא כבר בחיי העולם הזה, תוך התגברות על הגירויים הנקרים בדרכו. לאחר שביררתי את תפיסת האדם ואת המשתמע ממנה במחשבת החזון איש, אבחן להלן את התנגדותו לתנועת המוסר ולשיטת לימוד התורה הישיבתית בנות זמנו. כפי שאבקש לטעון, התנגדות החזון איש אליהן נובעת מתפיסת אדם שונה. ומכאן שדרכי העיצוב של האדם היהודי ודרכי ההתמודדות שלו עם היצר מנוגרת לזו של תנועת המוסר ושל שיטת לימוד התורה הנהוגה בעולם הישיבות.

ב. התנגדותו של החזון איש לתורת המוסר ולשיטת הלימוד הישיבתית

ב.1. התנגדותו של החזון איש לתנועת המוסר

החזון איש יוצא נגד תנועת המוסר מבית מדרשו של הרב סלנטר.⁴¹ בשלילתו הוא אינו מבחין בין שיטותיה השונות והסותרות.⁴² בשל כך גם כאן אתיחס רק לביקורתו על דרכה הכללית של תנועה זו, ולא אדון בכל אותם מקומות שבהם הוא תוקף שיטה מוסרית מסוימת שלה.

בראון בעבודתו דן בהתנגדותו של החזון איש לתנועת המוסר וטוען כי מדובר ב'דילמה ישנה, המנסרת בחלל עולמה של יהדות ליטא עוד משלהי המאה ה-18, בין ערך ה"תורה" (דהיינו לימוד התורה) לבין ערך ה"יראה" (מוסר). במסגרת הדילמה הזו ברור לגמרי כי גם בעלי המוסר וגם החזון איש, הבאים בשלב בְּשָׁל של הקונפליקט, מבקשים להשיג "גם וגם" ההבדל הוא בעיקר בדרגשים ובסדר

אמונה וביטחון). על כך אעמוד בהמשך הדברים.

40 כהן (לעיל, הערה 4), חלק ב, עמ' יב.

41 הכוונה היא לתנועת המוסר מבית מדרשו של ר' ישראל סלנטר (אמצע המאה התשע עשרה).

42 כ"ץ (לעיל, הערה 1); ע' אטקס, ר' ישראל סלנטר וראשיתה של תנועת המוסר, ירושלים תשמ"ב. אציין כי אף שבחיבורו 'אמונה וביטחון' החזון איש אינו מחלק בין התנועות השונות, הרי עיקר התנגדותו מופנית לשיטת נובהרדוק. ראו בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 57-61. על שיטת נובהרדוק ראו א' רוז, 'בית חולים לחולי נשמה', ארץ אחרת, 40 (תשס"ז), עמ' 66-73.

העדיפויות'.⁴³ לדעתו של בראון, 'הויכוח עם בעלי המוסר הוא ויכוח ש"בתוך המשפחה", ויכוח בין צדדים שמחלוקתם בעיקר על האמצעים ולא על המטרות'.⁴⁴ אם כן, לדעת בראון שני הצדדים מסכימים על הצורך בלימוד מוסר ובעיסוק בהלכה וחלוקים על כמות ההשקעה בכל סוג לימוד.

בשונה מבראון, לדעתי, החזון איש חולק באופן מהותי על תנועת המוסר. לדעת החזון איש, תנועת המוסר אינה מבינה את עומק השפעתו של יצר הרע על נפש האדם וגופו. לפיכך, היא הולכת בנאיביות ובעצימת עיניים אל תוך חיבוק הרוב של יצר הרע. במילים אחרות, וכפי שאבאר, הוויכוח בין תנועת המוסר והחזון איש אינו ויכוח על כמויות והדגשים אלא הוא ויכוח חריף על טבע האדם, על תפקידיו והתנהלותו בעולם, ומכאן שגם דרכי ההתמודדות שבהן יש לנקוט שונות ואף סותרות.

מעניין לראות כיצד מתבטא החזון איש בכתביו נגד המושג מוסר במסורת היהודית. החזון איש מודע לכך שקיימים ספרי מוסר ובעלי מוסר כבר מהמאה האחת עשרה,⁴⁵ שהתקבלו ללא ערעור בציבור הליטאי. לכן, גם כאשר הוא אינו מסכים עם דרך המוסר הקלסית, התנגדותו אינה ישירה. החזון איש אינו מתנגד לעצם העיסוק במוסר ואף במקומות שונים הוא מסכים עם הצורך לקרוא בספרי מוסר, אלא שהוא מיעד להם מקום שולי בסדר היום של בחור הישיבה, ובדרך זו מנטרל עיסוק זה.

בשונה מיחסו הסלחני של החזון איש אל ספרי המוסר הקאנוניים, הוא מתנגד בחריפות לתנועת המוסר מבית מדרשו של ר' ישראל סלנטר וממשיכי דרכו. ניתן להציג שלוש טענות עיקריות של החזון איש כנגד תנועת המוסר.⁴⁶

1. טווח השפעת ההלכה: שלושה סוגי פעולות אנושיות אופייניו בתנועת המוסר:⁴⁷

- 43 שם, עמ' 50.
- 44 שם, עמ' 49.
- 45 לדוגמה 'חובת הלבבות' (1080) לרבינו בחיי, 'מסילת ישרים' (1740) לרמח"ל, 'אורחות צדיקים' (מאות ארבע עשרה-חמש עשרה) שמחברו עלום, ורבים אחרים.
- 46 למרות הטענה כי מדובר במחלוקת עקרונית עם שיטת המוסר הרי חשוב לציין את מכתבו של החזון איש משנת תרצ"ט שם הוא מבקר תלמיד שבשמו יצא נגד התנועה ומעדן את דבריו. ראו קובץ איגרות, חלק א, איגרת קנד.
- 47 בחרתי להשוות בין החזון איש לר' יחזקאל סרנא שפעל בתקופתו של החזון איש ויצר מערך שיטתי של מחשבת תנועת המוסר בארץ ישראל. ראו סרנא (לעיל, הערה 5), א, עמ' צד-צה; ש' טיקוצ'ינסקי, 'העתקת הישיבה הליטאית לארץ ישראל', ע' אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרש, ירושלים תשס"ז, עמ' 273-314; ב' בראון, 'גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלבודקא', ע' אטקס (עורך), ישיבות ובתי מדרש, ירושלים תשס"ז, עמ' 243-271.

א. פעולות הנעשות עקב דרישת ההלכה; אותן פעולות אינן תלויות ברצונו ובשיקול הדעת של היהודי. כיוון שמקור הסמכות של אותן פעולות הוא חיצוני לאדם, הן בעלות תפקיד כפול: הראשון, להרגיל את האדם להכניע את עצמו בפני האל. השני, להרגיל את האדם לראות אל מעבר למציאות היומיומית. על פי עמדה זו, פן זה בהלכה מקורו במערכת חיצונית שאינה חלק ממערך החיים השגור, ויוצרת אצל שומרי ההלכה מערך חיים נוסף שאינו מצוי בחברה הנוכרית שמחוץ להם.⁴⁸ ב. פעולות הקשורות למוסר הטבעי; גם לאחר מתן תורה והציווי המוסרי שבתורה, החובה לפעול על פיהן נובעת מ'צלם אלוהים' שבאדם, ולא בשל הציווי ההלכה.⁴⁹ ג. פעולות אישיות; פעולות והתנהגויות אנושיות שאין ציווי הלכתי או מוסרי ברור כיצד לבצען ורוב הגותה של תנועת המוסר מוקדשת אליהן. הבחירה כיצד לפעול שונה מאדם לאדם וצריכה להיעשות בהתאם לקישור שהאדם עורך באופן עצמאי בינו לבין רוח ספרות המוסר. ניתוח המציאות והקישור בין האירועים בחיי האדם לערכים המוסריים נעשית בידי האדם. בשונה מהמעשה ההלכתי המוטל עליו, פעולות אלו נעשות מבחירה ותוך לקיחת אחריות.

המחלוקת המרכזית של החזון איש עם תנועת המוסר היא שהחזון איש מסרב לקבל את ההנחה שקיימות פעולות שהיהדות משאירה לבחירתו של היהודי. במילים אחרות, לדעתו אין פעולות המצויות מחוץ למערך ההלכה, ולכך הוא מקדיש את הפרק השלישי בספרו 'אמונה וביטחון':

[כפי] שלא יתכן לשמור את השבת בלא לדעת הלכותיה, ולא יתכן להישמר ממאכלות אסורות מבלי דעת האסור והמותר, כן לא יתכן להישמר מגזל וחמס בלי לימוד הלכות שבין אדם לחברו, ואין ספק שזה שלא למד ולא חקר לדעת אותו, הוא גוזל וחומס על כל שעל מבלי משים, ומה יועילנו שלמות המידות אשר הוא מתייחר בהם בעת שכפיו מגועלות בגזל מתמיד ובחמס תדירי.⁵⁰

בהשוואה שהחזון איש עורך בין הלכות שבין אדם למקום לאלו של בן אדם לחברו, הוא מכריע כי כשם שברור ליהודי שאין הוא יכול להיות המקור למצוות הקשורות ליחסיו עם האל, כך גם ביחס למצוות שבין אדם לחברו. המקור לציווי ושיקול

48 'החברה הנוכרית' המדומיינת. ניתן להראות קשרים רבים בין המחשבה של החזון איש לתפיסות נוצריות את העולם והחיים בו.

49 כיוון שהמקור לאותן פעולות הוא כפול (הלכתי ואנושי), טמון בהן פוטנציאל של התנגשות בין החיוב ההלכתי והרצון האנושי. המחשבה היהודית מקדישה מאמץ רב כדי לשלב בין המוסר להלכה.

50 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף יב.

הדעת מנותק ממנו ותלוי רק בשיקול דעתה של ההלכה.⁵¹ דברי החזון איש באים לפסול את המוסר הטבעי כמקור להכרעה.⁵²

החזון איש משתמש בדוגמה כדי לסבר את האוזן:⁵³ בעיירה אחת היו 'מלמדים' שניהלו את החינוך היהודי במשך השנים. באחד הימים הגיעו 'מלמדים' חדשים וקבעו את מגוריהם בעיירה, ובכך ערערו את פרנסתם של הראשונים. ה'מלמדים' הוותיקים התלוננו בפני רב העיר על גזילת פרנסתם. בתחילה מציג החזון איש כיצד היה על הרב לפסוק לפי שיטת המוסר (וזאת כדי לבקר אותה בהמשך). ניתן לשער, טוען החזון איש, כי על פי משנת תורת המוסר מעורבת בדיון פעולה הלכתית הנובעת מהמוסר האנושי. הלכות גזל מצויות ביהדות בספרות ההלכה אך הן נגזרות מן המוסר הטבעי (הכלל אנושי) הקשור אל 'צלם האל' שבאדם. לפיכך, אנשי תנועת המוסר סבורים כי חברה מתוקנת צריכה לכוון במבט מוסרי-אנושי האם ה'מלמדים' החדשים גוזלים את פרנסת הוותיקים או אם מדובר בתחרות מקצועית הוגנת.

החזון איש מצביע על שלושה קשיים בפתרון שמציעה גישתה של תנועת המוסר, כפי שהוא מבין אותה. השניים הראשונים נובעים מטעות על טווח ההשפעה של ההלכה והשלישי קשור ליחס שבין לימוד ומעשה: א. תנועת המוסר⁵⁴ רואה את הקטגוריה של מידת הביטחון וההתנהגות הנגזרת ממנה כנובעים מהוראה מוסרית-אנושית חוץ הלכתית, ואילו לדעת החזון איש לא קיימת פעולה ביומו של היהודי שלהלכה לא תהא דעה עליה. לדעתו, אין מרחב המצוי מחוץ להלכה, שטח הנתון לבחירתו האישית של האדם. מכאן שרק ההלכה תקבע האם האדם המגן על פרנסתו נחשב לחסר ביטחון או לא. ב. לדעת תנועת המוסר טעם איסור הגזל נובע ממקור אנושי, ואילו לדעת החזון איש מקור איסור הגזל היהודי שונה מאותו איסור בתרבות האנושית. איסור הגזל אצל הגויים נובע מרגש אנושי ואילו איסור הגזל היהודי נובע מאיסור התורה – מקור ציווי המצוי מעל הרגש האנושי.

51 בהיסטוריה היהודית קיימות שיטות רבות הרואות את מצוות שבין אדם לחברו כאוניברסליות וכנובעות מהמוסר, מהטבע האנושי או משניהם. ראו א' שיגיא, יהדות: בין דת למוסר, תל אביב 1998.

52 חשוב להבחין כי הדרישה של החזון איש לפנות להלכה אינה נובעת מהעמדה שכדי להכיר את המוסר הטבעי יש לעסוק קודם במחשבה פילוסופית (כפי שמופיע למשל אצל אפלטון). לחלופין, מטרתה לחייב את האדם להכפיף את עצמו למערכת ההלכה המנותקת משיקול דעת אישי.

53 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף א. דברי החזון איש מתבססים על הדיון התלמודי בנושא, ראו בבא בתרא כא ע"ב. ניתוח הדוגמה מופיע במחקרו של בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 57-61.

54 ויכוח זה אינו רק עם תנועת המוסר אלא גם עם תורת המשפט הטבעי של ר' שמעון שקופ. ראו וואזנר (לעיל, הערה 2).

ברוגמה שהובאה טען החזון-איש כי השאלה האם על אותם 'מלמדים' לפעול נגד העמיתים החדשים או לסמוך על מידת הביטחון, אינה תלויה בהכרעה אנושית אלא בהלכה. בדיון התלמוד, הכלל ההלכתי בענייני פרנסה קובע כי על היהודי לעשות השתדלות מינימלית עבורה. כלל זה מבוסס על הנחה תאולוגית, שהחזון-איש מקבלה, ולפיה הממון שמשתכר יהודי בשנה אינו תלוי בכמות ההשקעה, אלא הוא נקבע בערב ראש השנה. לפי הנחה זו, רוב זמנו של היהודי צריך להיות מוקדש לעיסוק בעבודת האל. הסיבה שעל היהודי לעמול לפרנסתו היא רק כדי שהאל לא יאלץ לעשות נס גלוי עבור כל יהודי ויהודי ולהביא לו את לחמו. אם כן, מדובר באיזון דק בין הרצון לחזק ביהודי את מידת האמונה באל ולחנכו למיעוט השקעה כלכלית, לבין החינוך בצורך במידת השתדלות להשגת הפרנסה. בשל כך קיימת חובה הלכתית על פרנסי העיר למנוע תחרות בין בעלי מלאכה, שהרי אחרת התחרות תחייב את יהודי העיר לעמול קשה יותר לפרנסתם, ותסיט אותם מהעיסוק היהודי המרכזי של תלמוד תורה. מכאן שעל פרנסי העיר לאסור על הגעתם של מתחרים חדשים. עם זאת, יהודי שיטען כי יש לו ביטחון מוחלט באל, ובשם אותו ביטחון לא יפעל נגד המתחרים, ביטחונו מוטעה, שהרי הוא דורש מהאל לחולל עבורו נס גלוי.

למרות הנאמר, בהלכה יש כלל נוסף, ולפיו האיסור על יצירת תחרות כלכלית אינו חל ביחס לתלמוד תורה. בשל חשיבות החינוך לתורה, חובה על ה'מלמדים' להשתדל ככל יכולתם בחינוך ילדי העיר. כדי לעודד את המאמץ התירה ההלכה תחרות בענייני חינוך, כדרכו ועידוד להגברת המאמץ בתחום זה. אם כן, אם מגיעים 'מלמדים' חיצוניים-חדשים, שימוש בכוח כדי לסלק מן העיר הוא עבירת גזל. כל מי שבשם המוסר מגן על פרנסתם של מלמדי העיר, גוזל את פרנסת ה'מלמדים' החדשים מבחינה הלכתית.⁵⁵ מכך עולה אפוא שהשקפת החזון איש היא שלא קיים מוסר המנותק מההלכה, ורק ההלכה מלמדת מהו המוסר 'האמיתי', 'השמיי', השונה מן המוסר האנושי ה'טבעי'.⁵⁶

יש להדגיש כי פניית החזון איש אל קורפוס ההלכה נובעת משתי סיבות: 1. לצורך זיהוי נכון של הנגזל ושל הגוזל. החזון איש משתמש בדיון זה כדי לעקוץ את אנשי תנועת המוסר המקדישים את זמנם לעיסוק בפיתוח הרגישות האנושית

55 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיפים ב-ד.

56 'ואף אם הנן [המידות] מתוקנות לא יתאימו לעיתים קרובות עם ההלכה השמימית' (שם, פרק ג, סעיף ג). חשוב לציין כי על פניו החזון איש מתעלם מכך שגם הדיון התלמודי בנושא נסמך על שיקולים מוסריים קודמים (מ' הברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן: ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה, ירושלים תשנ"ט). עם זאת, וכפי שאראה בחלק השלישי של מאמר זה, לדעת החזון איש, השיקולים המוסריים של התלמוד נובעים מהמוסר האלוהי, השונה מהמוסר האנושי.

למושג הגזל והיחס לנגזל והגוזל, אך בשעת הצורך טועים בזיהוי הקרבן, ועיסוקם במוסר במקום בהלכה מביאם בסופו של דבר לעבור על הלכות גזל: ⁵⁷ 'זהלא לימוד המוסר מנחיל אהבה וחמלה להנרדף וחמת מרורות להרודף, ומה נוראה היא המכשלה ורבת הפוקה להיות מן המחליפים את הרודף לנרדף ואת הנרדף לרודף [...]'.² הפנייה התמידית אל ההלכה עוזרת בעיצוב דמות אדם הרגיל לפעול אך ורק על פי ההוראה ההלכתית ללא נטייה אחרי רווח אישי והקשבה לרצון היצר. לדעתו, הרגל האדם לפנות אל ההלכה מסייע בעיקר במקרים שבהם היא על פניו אינה פוסקת לטובתו, במקרים שבהם הוא יכול לעשות רווח כלכלי דרך הגזל. ההרגל לפעול על פי ציווי ההלכה מועיל להתגברות על הדחף הייצרי של האדם לעבור על איסור גזל ומוכיל לפעולה בהתאם להלכה.⁵⁸

משנת החזון איש נעדרת מהלך חינוכי הנמצא מחוץ למסגרת ההלכה או לעשייה ההלכתית. הוא אינו מעלה אפשרות אחרת, שבנוסף לחידוד הידיעה ההלכתית אחר זהות הנגזל, על האדם לעשות עבודה נפשית פנימית (כדרך תנועת המוסר) כדי לחדד בתוכו את שנאת הגזל באופן כללי. יתר על כן, החזון איש בוחר דווקא בביטוי 'מוסר' ('מחובות המוסריות') המקושר באופן טבעי לתורת המוסר, ומשתמש בו כדי להדגיש את מקום ההלכה: 'מחובות המוסריות [...] שבכל מקרה [...] צריך לשקול בפלס ההלכה'.

2. היחס שבין לימוד ומעשה: טעם נוסף של החזון איש נגד תנועת המוסר קשור לניתוק הקיים לדעתו בין לימוד המוסר וביצוע הפעולה במציאות. טענתה המרכזית של תורת המוסר נגד שיטת הלימוד הישיבתית היא שלא ניתן להסתפק בלימוד התלמוד השכלי במלחמה עם היצר. ייחודה של תורת המוסר הוא בכך שהיא יצרה דרך לימוד המשלבת גם את הרגשות:⁵⁹

אנו יכולים ללמוד [תלמוד] [...] – אבל זה לא משפיע על דמותנו. המחשבה אינה חזקה דיה להשפיע על הטבע: המחשבה היא בראש, והרצון בלב! החידוש שבמוסר הוא [...] לימוד בהתבוננות. ההתרגשות [...].

לדעתם, כאשר האדם עמל בפיתוח אישיותו השכלית והרגשית כאחת, בשעת מבחן

57 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף ב.

58 'מחובות המוסריות שישתדל האדם לטעת בלבבו את העיקר הגדול הזה, שבכל מקרה אשר הוא נפגש עם רעהו צריך לשקול בפלס ההלכה לדעת מי הוא הרודף ומי הוא הנרדף' (אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף ב).

59 הרב ח"א זייצ'קוף, 'המוסר – היכן הוא?', מפיהם של רבותינו: מבחר ראיונות שנערכו עם גדולי ישראל, ירושלים תשס"ח, עמ' 227.

הוא יפעל בצורה נכונה. לפי החזון איש, בשונה מתורת המוסר, לימוד המוסר אינו מועיל כיוון שאינו מתקיים במציאות הממשית. השימוש ברגש בשעת הלימוד עדיין אינו מקשר בין הלימוד לבין החיים הממשיים. לדבריו:

נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הביטחון [כלומר להיות בוטח בשעה שמידת הביטחון היא רק עיונית ואינה קשורה לחיים, לפעולה ממשית בחיי האדם, י"א], אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת, נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הביטחון, שהוא להלכה ולא למעשה, רק כמתענג על דמיונות מזהירים ומשמחים, ומרוב הימים הוא מטעה את עצמו ומטעה את אחרים,⁶⁰ כי אמנם עלה על בני גילו במידת הביטחון, ולאמתת הדבר משמש במידה זו להטבת חלומות נעימים על העתיד הכמוס.⁶¹

על פי תפיסת החזון איש, קישור בעלי המוסר בין ידיעה לפעולה הוא מוטעה, כיוון שידיעה שכלית אנושית אינה יוצרת כשלעצמה שינוי. האדם יכול לדעת באופן כללי שדבר מסוים הוא רע עבורו ובכל זאת לפעול בצורה שונה בשל היצר המטעה את שכלו. בשעת מבחן היצר ינמק לאדם מדוע פעולה מסוימת מותרת, גם כאשר על פי ניתוח אנליטי היא אסורה.⁶²

לשון מזלזלת וביקורתית בגלוי ('מתענג על דמיונות', 'חלומות נעימים') מועטה בין רבנים חרדים, וקיומה בקטע המצוטט מדגיש את התנגדותו הנחרצת של החזון איש לאמונה כי ניתן להשפיע על המעשה דרך לימוד שאינו קשור ישירות לפעולה.

3. בחירתם המוטעית של בעלי המוסר להתמודד עם היצר: מעבר לטענות של החזון איש נגד תנועת המוסר שהובאו במקרה ה'מלמדים', החזון איש מעלה במקומות אחרים טענה נוספת נגד תנועת המוסר. לדעתם, המבקש להיאבק ביצר הרע צריך להתמודד עם מידותיו שלו, עליו להכיר את עצמו ומתוך כך לזהות אילו רגשות נובעים מהיצר ואילו אינם. נגד זאת החזון איש כותב:

ובני אדם השלמים בטוב המידות בהיותם מתלמדים עליהם בנערותם בספרי תיקון המידות [...] צפויים המה לחלי של עוות הדין יותר מאלה ההדיוטים

60 על סוגיית הטעיית האחרים אצל בעלי המוסר ראו בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 73-75.

61 אמונה וביטחון, פרק ב, סעיף ב. וכן ראו שם, פרק ג, סעיף ד.

62 יש לשים לב כי גם כאן אין מדובר בכעיית האקרוסיה. טענת החזון איש היא כי ידיעת הטוב באופן כללי אינה תואמת את ידיעת הטוב במציאות.

שלא למדו את מוסר היראה ותורת המידות, כי ממדת היצר הרע להכניס גבהות הלב ותקיפות הדעת בלב המשתלם, ומביט על אנשי המון הבטה גאוותנית, כאילו הוא מורם מהם למעלה למעלה, וכל מה שהוא עושה הוא בעיניו מן המעשים היותר נדיבים ומתוקנים [...].⁶³

לדעת החזון איש, קיימת בעיה מובנית בבחירה של האדם להתמודד בעצמו עם היצר הרע, שמובילה אותו לגבהות הלב ולהתנשאות על שאר בני האדם. איש המוסר, הדוגל בשיח פנימי עם עצמו ובשינוי הנלווה לשיח, מתקיים, לדעת החזון איש, בהטעיה עצמית, שאותה היצר מבקש ליצור. היצר, המעוניין שהאדם יהיה מחובר לגופו, יוצר אשליה אצל בעל המוסר כי הוא מטיב את מידותיו. בפועל היצר מעמיק את האחיזה בנפש האדם ובשכלו בכוחה של ההתעסקות העצמית שהוא כופה על האדם.⁶⁴

החזון איש אמנם אינו מקשר בין שלוש הטענות (טווח השפעת ההלכה, היחס שבין לימוד ומעשה והבחירה לנהל דיאלוג עם היצר), אך התחקות אחר טבע האדם בגישת החזון איש עשויה לחשוף את החוט המקשר ביניהן.

החזון איש מתנגד להשקפת תנועת המוסר, שהרי זו בנויה על ההנחה כי על האדם לפנות ולהקשיב לעצמו. תפיסה כזו של האדם מתבססת על ההנחה של חלק מתנועת המוסר, שלפיה היצר הוא לעולם רק אורח באדם ואינו חלק ממנו. גם לגישות קיצוניות יותר הרואות את היצר כחלק מהאדם, לדעתן, היצר מהווה חלק מגופו ורצונו, אך לא משכלו. מכאן שניתן להכיר את טבע האדם בצורתו הטהורה (ללא השפעת היצר). החזון איש, לעומת זאת, רואה את הפגימה כחלק מהותי באדם, ומכאן כבלתי ניתנת לשינוי פנימי. עבורו, תורת המוסר המבקשת ליצור שיח פנימי של האדם עם עצמו היא עצמה עצת היצר, ומובילה, לכן בהכרח, לשקיעה מואצת במדמנת החטא. לשיטתו, כאשר האדם מידרדר לחטאו בשל השפעת היצר, הפתרון אינו יכול להיות מצוי בניסיון להבין ולהקשיב לעצמי. איש המוסר דומה לאדם שבהיקלעו לביצה טובענית מנסה להיחלץ ממנה בכוחות עצמו, מבלי להבין שכל תנועה רק מזרזת את טביעתו.

ההבדל העיקרי בין שיטת המוסר ומחשבת החזון איש מתמקד ביחס לשכל האדם והשפעת היצר עליו. לשיטת תנועת המוסר, האדם יכול לסמוך על שכלו ככלי שינווט אותו במסע החיים.⁶⁵ ואילו לדעת החזון איש, גם שכל האדם, כמו

63 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף יא; 'עסקו של השטן ביותר באנשים הגדולים המסורים לעסק היראה ותיקון המידות [...] (שם, פרק ג, סעיף יז).

64 בעיה זו מופיעה כבר בספרות תנועת המוסר. ראו ליבוביץ תשכ"ז (לעיל, הערה 17), עמ' שפ.

65 רוס (לעיל, הערה 1), עמ' 68.

גופו, מצוי תחת שליטתו של יצר הרע, ואין האדם יכול לשים בו את מבטחו. בשל כך, הפתרון היחיד הוא להסתמך על גורם חיצוני לו.⁶⁶ עתה גם מובן מדוע החזון איש אינו רואה את הקישור שבין לימוד המוסר להתמודדות בפועל. לימוד המוסר העיוני (לדעת תנועת המוסר) יוצא מתוך הנחה שעיסוק נפשי פנימי משנה את טבע האדם כולו, ומכאן, לדעתם, אין פער בין הלימוד למעשה. הלימוד, לפי השקפה זו, בצורתו הנכונה הוא עצמו פרקסיס (במובן האריסטוטלי). מטרת הלימוד היא שהאדם יכיר את כוחותיו, יפנים את רצונו לעשות טוב, ובשעת מבחן יפעל בהתאם לכך. הגדרת הלימוד בצורה זו מותנית בכך שהאדם מכיר בעצמו כסובייקט היכול ליצור בעצמו שינוי פנימי. החזון איש אינו מכיר ביכולת שינוי הנובעת מעצמו. לפיכך, לדעתו, הדרך היחידה להתגבר על היצר היא בשבירת המידות ולא בתיקונן. אחרים – המצויים במדרגה נמוכה יותר – עליהם להסתמך בצורה טוטלית על חוק ההלכה.⁶⁷ כיוון שהיהודי נסמך על ההלכה, ומשום הרצון למנוע מן היהודי לפנות אל עצמו, על ההלכה לנקוט עמדה בנוגע לכל פעולה בחיי האדם. בנוסף, הטעם ההלכתי חייב לנבוע מציווי האל ולא מעיקרון מוסרי אנושי, שהרי האחרון נוצר מתוך דיאלוג פנימי של האדם המצוי תחת השפעת היצר.⁶⁸

66 דבריו של החזון איש לוקים בחסר. הוא אינו מנמק מהו החלק באדם המצליח להשתחרר מהשפעת היצר ובוחר לדבוק בהלכה.

67 בראון מציין בצדק כי גם הקטגוריות ההלכתיות אינן מספיקות, שהרי יכול להיות אדם בעל ביטחון רב יותר באל שישווה תחת קטגוריה הלכתית שונה. טענה חשובה זו אכן נכונה (בראון [לעיל, הערה 16]), אלא שבעל מידת הביטחון לפי החזון איש הוא כזה שמידת הביטחון שלו נובעת מכך שהפנים את שפת ההלכה (כפי שיבואר בהמשך), ולא בשל עבודה פנימית בדרך שיטת המוסר. לפיכך, בעוד בראון כותב כי 'אולם, בסוף דבריו בעניין זה הוא [החזון איש] צועד צעד נוסף לכיוון של בעלי המוסר', לדעתי אין מדובר בהליכה לקראת בעלי המוסר, אלא בידיעה שהדבקות בהלכה משפיעה גם על המידות והאמונות של האדם. במילים אחרות, בעוד לשיטת תנועת המוסר, השינוי המתרחש באדם נובע מעבודה פנימית, הרי אצל החזון איש השינוי נובע מבחון, מעולמה של ההלכה הנחתם בלבו.

68 חשוב לציין, כי בחינה זוהירה של תורת תנועת המוסר מלמדת כי היא מסכימה עם החזון איש על כך שבמקרים שההלכה מורה כיצד לנהוג, יש לפעול בעקבות ההלכה ולא לזהות באופן אישי מיהו הגזלן או הגזלן (ראו לדוגמה: 'ידידי מה מאוד נפלאתי עליכם על מניעת מכתבכם אלי. ולא הודעתוני מאומה מהלימוד למעשה, אשר הטרחתי עמכם הרבה איך הוא אצלכם. ואתם ידעתם כי ליבי הומה על זה, לתקוע את הדבר הנצרך להזהו הלימוד למעשה בלב יראי ה', הרב י' סלנטר, אור ישראל, ירושלים תשס"ו, עמ' רנט-רס. כן ראו שם, מכתב ז, עמ' קלז-קנט, וכן שם, עמ' קנב-קנג, תכו). עם זאת, לדעתה, גם קיום ההלכה אינו מפחית מהטענה, כי הטעם לאיסור הגזל הוא אנושי, הנובע מטבע האדם והתרבות שבה הוא מתקיים. בנוסף, לדעת שיטת המוסר, אסור שההלכה תיתן מענה לכל פעולה אנושית, ויש צורך לשמר מקום נקי ממחשבת ההלכה שבו היהודי בוחר בעצמו כיצד לפעול. לשיטת תנועת המוסר, יש לדרוש דווקא מפוסקי ההלכה להעמיק את הרגישות למושג הגזל. דרישה זו נובעת מהרצון

חששו של החזון איש מפני המצבים שבהם האדם בוחר כיצד לפעול באים לידי ביטוי גם בפסיקתו ההלכתית. לסיום הדיון בנושא אביא דוגמה מפסיקתו המתייחסת למחלל שבת בשוגג. התלמוד הבבלי במסכת שבת מתאר הנהגות פרטיות שעשו אמוראים שונים לכבוד השבת; פעולות שאינן הלכתיות.⁶⁹ במהלך הדורות רבנים ראו באותן הנהגות פעולות שראוי לעשות לכבוד שבת כדי להדגיש את חביבותה. השאלה שהופנתה לחזון איש הייתה של אדם שעשה הנהגות אלה, ובשל העיסוק בהן התעכב מלהכניס את השבת ובשוגג חילל שבת. האדם פנה לחזון איש כדי לקבל ממנו הדרכה כיצד לנהוג מכאן והלאה. החזון איש פסק שיש להקדים את השבת כמה שיותר, ולבטל את מנהגי האמוראים ההם: 'ובאמת ראוי להחליט לפרוש אף במום מצווה, ומוטב שיהיה המכשול בביטול המצווה ממכשול של חילול השבת. ואומנם תיקונים הנזכרים בראשונים אין אנו ראויים להם, ודקדוק בשמירת השבת בכל ל"ט מלאכות הוא הטוב שבתיקונים'.⁷⁰

על חלקה הראשון של התשובה, והעדפת ההלכה על פני החלק הוולונטרי, ניתן לשער כי היו מסכימים גם בעלי המוסר.⁷¹ אלא שהחזון איש אינו מסתפק בכך. הוא מוסיף אמירה מטא-הלכתית על משמעות עשיית פעולה שמעבר להלכה, פעולה וולונטרית המבטאת בחירה אישית של האדם, ומבקש להפסיק אותה, גם במקרים שהיא אינה מתנגשת בהלכה. הוא אינו יוצא נגד האמוראים אלא נסמך על הטענה 'ירידת הדורות'. בפועל התוצאה זהה, יציאה נגד הרעיון שהאדם מוסיף מעצמו הנהגות חוץ להלכתיות. הנה שוב, כמו ביחס לתנועת המוסר, החזון איש מעדיף להוריד את החלק ההתנדבותי, הנובע מבחירתו האישית של איש ההלכה, ולהמירו בדקדוק ההלכה ועשיית סייג נוסף.

שאותם רבנים, במקרים חדשים שאינם מופיעים בהלכה, ידעו כיצד לפסוק. לדעת תנועת המוסר, דווקא אנשי הלכה הנדרשים לדמות מקרה למקרה עלולים לטעות בהלכה בשל נגיעה אישית ומידות שאינן מתקונות. לכן דווקא איש ההלכה, משום האחריות הציבורית והכוח המצויים בידיו, שומה עליו להשקיע בפיתוח הרגישות המוסרית.

69 'רבי אבהו הוה יתיב אתכתקא דשינא ומושיף נורא. רב ענן לביש גונדא; דתנא דבי רבי ישמעאל: בגדים שבישל בהן קדירה לרבו – אל ימזוג בהן כוס לרבו. רב ספרא מחרוך רישא – רבא מלח שיבוטא. רב הונא מדליק שרגי, רב פפא גדיל פתילתא. רב חסדא פרים סילקא. רבה ורב יוסף מצלחי ציבי. רבי זירא מצתת צתותי. רב נחמן בר יצחק מכתף ועייל מכתף ונפיק [...]', שבת קיט ע"א.

70 ספר החזון איש, בני ברק תשנ"א, אורח חיים, סימן מה.

71 הרב יחזקאל סרנא עומד על היחס שבין קיום ההלכה וההתפתחות האישית בספרו, ראו סרנא (לעיל, הערה 5), ב, עמ' נו.

ב.2. התנגדותו של החזון איש לשיטת לימוד התורה הנהוגה בעולם הישיבות⁷²
 הנימוק שבשלו התנגד החזון איש לדרך תורת המוסר מסביר גם את התנגדותו לדרך הלימוד שהחלה להתבסס בעולם הישיבות בארץ. דרך לימוד זו, המהווה פיתוח של שיטות ר' חיים מבריסק,⁷³ ר' שמעון שקופ⁷⁴ ואחרים, מעצימה את מעמדו של הלומד על זה של הטקסט. מטרת הלומד לפתח את שכלו ויכולתו העיונית כאשר הטקסט משרת מטרה זו. התלמיד אמנם מנסה להבין את הטקסט, אך לא פחות מכך גם להקשות עליו וליצור חידושים משלו בפרשנות הטקסט. סוג לימוד זה, המדגיש את מקומו של הלומד, שהפך מצוי יותר בישיבות, ערער את מעמדו של הטקסט למול מעמד הלומד. הדגש בלימוד הישיבתי הוא על פיתוח היכולת האנליטית של הלומד – 'חריפות'⁷⁵. ביטוי ביקורתי עצמי, פנים ישיבתי, למצב עניינים זה, מצוי באמירה הנפוצה, המבודחת למחצה, שבחורי הישיבה לומדים את התנ"ך מתוך הגמרא ואת הגמרא מתוך ה'קצות'⁷⁶. במילים אחרות,

72 במסגרת מאמר זה לא אדון בדקויות המבדילות בין שיטות לימוד ישיבתיות שונות. במקום זאת אבקש להביא טענה כוללת להתנגדות החזון איש לדרך הלימוד הישיבתית. בראון בעבודתו עורך בחינה מדויקת זו ומציע כמה טעמים אחרים לכך, בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 100-79, 501, וכן נספחים ד-ה.

73 על שיטת ר' חיים מבריסק והשתלשלות דרך לימודו אל עולם הישיבות בארץ ישראל ראו טיקוצינסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 39-94.

74 על דרך הלימוד של ר' שמעון שקופ והשפעתה על עולם הישיבות ראו וואזנר (לעיל, הערה 2); שגיא (לעיל, הערה 52), עמ' 97-101.

75 בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 83, 91. הלומד מקדיש את עיקר זמנו ליצור כללי-על ('חילוקים') בלשון הישיבות) האמורים לפתור סתירות בין סוגיות. זאת במקום לנסות ולהבין לעומק כיצד ומתי הסוגיה נערכה, מיהם עורכיה, ולהקשיב לטקסט העולה מתוכה.

76 'קצות החושן' נחשב ספר עיון קלסי בעולם הישיבות. הספר נכתב על ידי ר' אריה לייב הלר בסוף המאה השמונה עשרה. דוגמה נוספת לחוסר עיסוק בטקסט, ובמקרה זה המקרא, מופיעה בספר על חיי הרב שך: 'אפיזודה מעניינת על "ויכוח תורני" שהתנהל בבית הגאון רבי איסר זלמן, אך לא בין הדוד רבי איסר זלמן והאחיין – מרן זצ"ל [הרב שך], אלא בין הדודה הרבנית ביילא הינדא ואחיינה – רבינו זצ"ל וכך היה מעשה: פעם אחת בליל שבת, ישבו בביתו של ר' איסר זלמן כמה תלמידי חכמים וביניהם מרן זצ"ל וניהלו שיחה בדברי תורה עם הגרא"ו. במהלך המשא ומתן ציטט מרן את הפסוק במשלי בזה הלשון: "מברך רעהו בקול גדול בוקר השכם בערב קללה תחשב לו". באותם רגעים עברה שם הרבנית ע"ה אשר נודעה בבקיאותה הרבה בתנ"ך וכששמעה את ציטוט הפסוק הנזכר העירה שאין הציטוט מדויק, כיוון שבפסוק לא כתובה כלל המילה "בערב". מרן השיב לעומתה כי לפי מיטב זכרונו מופיעה המילה "בערב" בפסוק, ולהוכחת צדקתו הוציא מארון הספקים מסכת בבא מציעא, פתח בדף כג ע"ב בעניין ההיתר לתלמיד חכם לשנות כדיבורו כשנשאל על מארחו, והרבה לה את ציטוט הפסוק בדברי התוספות שם, וזה לשונם: "אם שאלוהו אם קבלוהו בסבר פנים יפות יאמר לא, כדפירש רש"י, דאמרינן בערכין מברך בקול רעהו בבוקר השכם בערב קללה תחשב לו". נגשה הרבנית גם היא לארון הספרים והוציאה ספר משלי ופתחה בפרק כז פסוק יד, וקראה בפניו את הפסוק

גם בתוך עולם הישיבות קיימת ביקורת פנימית על כך שלפי שיטה זו, הלימוד אינו עוסק בטקסט כדי להבינו, אלא כדי לבסס באמצעותו את מעמד הלומד.⁷⁷ אם כן, פעמים רבות הטקסט משמש את הלומד בלי שהלומד מקשיב לו ומנסה להכיר את התרבות שבתוכה הטקסט נוצר. אין זה מפתיע שאחד המאפיינים המפורסמים של הפעילות הלימודית בישיבה הוא פעולת 'לדבר בלימוד' ובמקורו 'רעדן אין לערנען', כלומר שיח למדני חופשי המנותק מהטקסט ואשר מדגיש את חריפותו של הלומד.⁷⁸

77 ככתבו וכלשונו, ולהפתעת כולם אכן צדקה הרבנית בבקיאותה המפליאה, ובאמת לא מופיע בפסוק המילה "בערב". לאחר העיון נתברר לנוכחים כי אכן התוספות לא נתכוונו לצטט את הפסוק כלשונו אלא את תוכנו בלבד, בתוספת המילה "בערב", המבארת את משמעותו. "א' ברגמן, מרן הרב שך: ספר תולדות חייו, הוצאה פרטית תשס"ו, עמ' 129-130.

ביקורת זו על שיטת הלימוד עולה מהסיפורים על ר' איסר זלמן מלצר בשמו של הרב שך. ראו א' ברגמן, שמושה של תורה, הוצאה פרטית תשנ"ח, עמ' רנא-רנב. אין זו טענתו של החזון איש אלא טענות כלליות נגד שיטת הלימוד הישיבתית. לדעתי, טענות אלו מסייעות להבין את שיטת הלימוד.

78 טיקווינינסקי (לעיל, הערה 48), עמ' 288. ביקורת זו קיבלה ביטויים רבים במחשבה הליטאית. אצטט את דבריו של ר' אריה קרלין המובאים בעבודתו של טיקווינינסקי (שם, עמ' 88): "דרך המחשבה ושטת הלמוד – לפני שאלה כזו היתה מוזרה ולא היה לה מקום [...] הרגיל אצל ספרי הגאונים רואה ומרגיש כי רוח אחת שוררת בכלם למרות הפצולים הרבים וכל זה שוה במשוה אחד – דרך ורוח התורה. לא הבליטו בספריה שיטה זו או אחרת, כי רק אמת התורה היתה לנגד עיניהם [...] ומעולם לא אמר איש כי הוא פותח דרך חדשה, הוא היוצר הראשון של שיטה זו או אחרת [...] אולם נשתנו העתים ויציצו "שיטות" שונות בעולם לומדי התורה ואין הלכה כשיטה, אומרים כי המה הראשונים, עולם ההגיון בלמוד התורה מתחיל מהם, מהפכנים ממש. נגד זה יש למחות בחזקה. השיטות האלו שינו את פני הלימוד בהלכה ויגלו בו פנים אחרים. מה שקוראים שיטה "טלשאית" [טלז] ו"שיטת ר"ח" הנפוצות עתה בעולם הישיבות קלקלו הרבה יותר ממה שתקנו [...] יתנו נא הגאונים אל לבם עד כמה פועלים הצעצועים שבשיטה זו, הבימוי ואחיות העינים שיש למצא בשמושה הרחב אצל כל תלמיד שלא הגיע להוראה בהלכה וידיעת התורה, ויראו נא את הריקניות (אם לא עס-הארציות) בידיעת התורה אצל התלמידים, שהיא תולדה משיטה זו. הנסיגה מדרך הלמוד המקובל מדור דור אצל צדיקי עולם לא זו היא דרך ההגיון בתורה. ישנם תלמידים המרחיקים לכת ותחת לנתח ניתוח הגיוני חותכים את החי ומפרידים בין הרבקים בחזקה גם נגד ההגיון, ואם לא די להם ההסברה במלים משתמשים לסייע בתנועות ידיהם [...] זו היא הרגשה עדינה שרק בעלי כשרונות גאוניים מחוננים בה, ובחושם הגאוני יודעים מה להפריד ומה לחבר, אבל אין זו שיטה להפיצה בחוגים רחבים של הלומדים, שאם אין להם דעה כזו – הבדלה מנין? כל דבר גאוני מיוחד רק לבני-עליה ואין הכל מסוגלים לו, והוא נקלט במוחם של הבינונים באספקלריא הפוכה, ואני אומר לפני עור לא תתן מכשול. [...] נוהגים עכשיו בישיבות וראשי הישיבות מחנכיהם שרק דברי הרמב"ם והראב"ד נקודת מוצאם ומבואם של ההגיון ועיון בלמוד התורה והמשא ומתן בהם, כאילו אם אין רמב"ם אין חידוש בתורה, ואין צריך להסביר ולבאר את סברות התלמוד בעצמו והסתירות שקשה להבינם. ראשי הישיבות בישראל, מחנכי הרוח של הדרור העתידי שלנו, האם אינכם מרגישים עד כמה השפעתה של הדרכה כזאת על התלמידים בהחלט שלילית. זה

מעמדו הבכיר של הלומד ביחס לטקסט מסביר מדוע שיטת לימוד זו כלל אינה מנסה להגיע אל פסיקת הלכה.⁷⁹ פסיקת הלכה מתחילה בבחינת מקרה מן המציאות, ובניסיון למצוא מקרה דומה בטקסט המתמודד עם אותה שאלה הלכתית.⁸⁰ בניגוד להלכה, הלימוד הישיבתי מתמודד עם שאלות באופן המנותק מן המציאות העכשווית, תוך יצירת כללי-על תאורטיים בלבד, וראשי הישיבות המודעים כי ההלכה אינה נוצרת על פי כללי-על, מדגישים את חשיבות הניתוק בין הלימוד העיוני לדרך הפסיקה.⁸¹

אם כן, דרך הלימוד הישיבתי מדגישה את מקומו של הלומד ביחס לטקסט ויוצרת חוויה של האדם את עצמו בעולם כסובייקט עצמאי בעל חשיבה אישית ורעה אישית.⁸²

לסיכום, ניתן לראות כי התנגדותו של החזון איש לדרך הלימוד הישיבתי זהה במהותה להתנגדותו לשיטת תנועת המוסר. לדעת החזון איש גישותיהן של שתי השיטות זהות בכך ששתיהן נותנות אמון בשכל האדם, אף שכל אחת מטעם אחר. דרך הלימוד הישיבתי אינה נותנת את הדעת באופן עמוק לשאלת היצר. לדעתה, לימוד התורה משמש כמגן מפני היצר – 'משכחו לבית המדרש'. בשונה ממנה, תנועת המוסר מנהלת דיון עמוק עם שאלת מקומו של היצר וכוח השפעתו. לדעתה, גם אם יצר הרע מצוי באדם מאז החטא הקדמון, האדם מסוגל באמצעות שכלו להתנתק מהשפעת היצר ולהכיר את האל בכוח שכלו. בשל כך, שתי הגישות מציעות לאדם להקדיש את חייו לפיתוח השכל דרך לימוד התורה.⁸³ לעומתן, החזון איש מאמין כי גם שכל האדם נתון להשפעתו של היצר. לפיכך, הוא אינו יכול להשתחרר מהיצר מתוך עצמו, אלא זקוק להכוונה חיצונית מוחלטת. אך יתר

נעשה כעין ספורט ולא למוד התורה הקדוש לנו כשהוא לעצמו, 'א' קרלין, לב אריה, תל אביב תרצ"ח, בהקדמה.

79 הניתוק בין הלימוד הישיבתי לשפת ההלכה החל עוד בוולאזין. ראו ש' שטמפפר, הישיבה הליטאית בהתהוותה, ירושלים תשס"ה, עמ' 55, 315-316; טיקוצינסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 26.

80 להסבר נוסף לכך ראו טיקוצינסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 62-63.

81 'ערך לימודי רב בעיסוק בהלכות מופשטות ומבחינה מסוימת אף גדול מערך העיסוק בהלכות מעשיות אקטואליות. כל זה בשל החופש המוחלט בו נתון הלומד התיאורטי, אין הוא נתון בלחץ של מציאות דוחקת לפתרון, יכול הוא לשוטט בשכלו במרחבי התורה באין נוגש חיצוני או פנימי, ח"י גודוויקט, 'ההלכה כמכוונת המציאות בתמורותיה', י' אייזנר (עורך), הגות והלכה: ספר הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשכ"ח, עמ' רח.

82 אין להיפלא כי על פי העדויות כבר בוולוז'ין הייתה השפעה של ההשכלה והנאורות על בני הישיבה. ראו שטמפפר (לעיל, הערה 80), עמ' 20-22, 63-80; טיקוצינסקי (לעיל, הערה 2), עמ' 50.

83 אם כי כל אחת מהן מעניקה למושג 'תורה' פרשנות משלה.

על כך, משום שהוא תופס את טבע האדם באופן שונה, שיטת הלימוד הישיבתית כמו גם שיטת תנועת המוסר, רק מחזקת את אחיזתו של היצר באדם. לדעתו, בחור ישיבה המנסה להכיר את היצר ולהתמודד עמו, כמו גם בחור ישיבה המחזק את שכלו על פי שיטת בריסק, פוגעים בעצמם. שניהם מאמינים כי בדרך זו הם דבקים באל ומתקרבים לאידאל היהודי, ואילו החזון איש רואה בכך הונאה עצמית, ולתפיסתו, בפועל הם מתרחקים מהאידאל הנדרש.

ג. טרנספורמציה והלכה

לאחר ששרטטתי את התנגדותו של החזון איש לתורת המוסר ולדרך הלימוד הישיבתית, אעבור לבחון את בחירתו בלימוד ההלכה (לימודה, יצירתה ועשייתה) כדרך החיים הראויה.⁸⁴

בחירתו של החזון איש בהלכה כמרכז עולמו של היהודי מעצימה את ההפרדה, החיובית בעיני החזון איש, בין חיי היהודי לחייהם של הסובבים אותו. כזכור, לדעת החזון איש ההלכה חלה על כל פעולה של האדם היהודי, ובו זמנית היא אינה חלה על פעולותיהם של אלו שאינם יהודים. יתר על כך, החזון איש מזהה את קיום ההלכה כפעולה שאינה טבעית גם לאדם היהודי: 'כי האמונה בפרטים של המצוות בבחינת רגשי, צריכה קנין ואיננה טבעית, והמושכל השטחי מרחיקה, כגון להאמין כי ניעור הבגד בשבת הוא חיוב חטאת, ולבקוע עצים שבות, וכיוצא בו, או להאמין כי הכלים שנמכרו לנוכרי בערב פסח צריכים טבילה לאחר הפסח'.⁸⁵ חוסר הטבעיות של ההלכה נובע ממקורה, שלדעת החזון איש הוא אינו אנושי. עם זאת, דווקא תכונה זו מכוננת את ההלכה כזו המכילה פתרון לבעיית האדם. ההלכה אינה אנושית כי אם אלוהית, והבוחר לדבוק בה מצהיר כי הוא פונה עורף להיגיון ולשכל האנושי, ומפנה את מבטו אל האלוהי. הבחירה בהלכה מדגישה אפוא את ייאוש האדם מעצמו ואת הפנמת הידיעה שהוא אינו יכול להימלט מהשפעת היצר בכוחות עצמו.

הרגל האדם לפנות אל ההלכה בכל פעולה בחייו מאפשר לו להתמודד עם היצר המפתה.⁸⁶ כאמור, החזון איש אינו סומך על המוסר הטבעי של האדם, זאת בשל השפעת היצר על טבע האדם. בשונה מהמוסר, ההלכה – בשל אופייה ההרגלי ובשל המושקעות של היהודי בלימודה – מהווה דרך חיים המעצבת את האדם

84 ישנם אינספור מקורות לבחירה זו. ראו לדוגמה קובץ איגרות, חלק א, איגרת לג; חלק ג, איגרת ז, איגרת פב.

85 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף ח.

86 'זאומנם תיקון הלב אין לו מזור זולת המעשים המתוקנים הנעשים בראשונה בכוח מכריח בהסכם קדום', אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף ו.

ככזה, שבכל מאורע בחייו אינו מתכנס פנימה כדי לקבוע כיצד עליו לנהוג, אלא פונה החוצה, אל ההלכה:

רבותי למדוני כי בכל תנועה צריך להתייעץ עם חלקי השולחן-ערוך. ואין אני בן חורין לעשות דבר מבלי עיון בהלכה מן ההלכות הנובעות לתנועות הנידון, ואין לי בעולמי אלא זאת.⁸⁷

ויותר קשה להאמין בדיני ממונות כאשר הוא נאחז בסבך עם חברו, שכא צבא המידות מתוחות נגד חברו, ואיננו רואה חובה לעצמו, ויצרו מתגבר עליו להטותו לכל אפסים, לסמא עיניו, ולהאטם אזניו, ולישר בעיניו כל הדורים, או אז [בעקבות ההלכה] ייכנע לבבו להכיר משפט ולראות טריפה לעצמו, כאשר שם לילות כימים בחקור הדין ואיזון משפט בספרי המפרשים והפוסקים אשר התוו לנו את דרך התורה שבעל פה הרחבה מיני ים. היגיעה הזאת היא תריס בידו כנגד ההתחרות של בני אדם ואהבת החמס [...].⁸⁸

אם כן, החזון איש בוחר בהלכה ככלי שמחליץ את האדם מיצרו. הבחירה אינה רק בביצוע החובה ההלכתית, אלא בעיקר בלימודה. העשייה ההלכתית מובילה את האדם לפעול כראוי, מצילה אותו רגעית מעצת היצר, אך אינה מחוללת שינוי פנימי. בשונה מכך, החזון איש מעוניין לשחרר את האדם מכבלי היצר, ותחילת השחרור נעשית על ידי לימוד ההלכה, בדרכו הייחודית שהוא מציע. הבחירה בלימוד דווקא כמקור תהליך השינוי קשורה לכך שהלימוד, כפעולה עיונית, מקושר אל השכל – אותו חלק המוגן יחסית מהיצר. לדעתו, כאשר שכל האדם משוחרר לחלוטין מהיצר, בעקבות לימוד ההלכה, האדם יוצא ממערת הצללים שהיצר יוצר.

תוכן הלימוד מדגיש את ההבדל שבין החזון איש לשיטת הלימוד הישיבתית. הלומד בגישת דרך הלימוד הישיבתית מקדיש את רוב יומו לעיסוק בסוגיות תלמודיות בצורה המנתקת אותן מן המציאות, ומן החיים. אלא שבפעול, כאשר עליו להתמודד עם מאורעות העולם, המציאות טופחת על פניו ואין בידו כלים ומענה לאתגרי השעה. בשונה משיטת הלימוד הישיבתית, דרך הלימוד של החזון איש מחזירה את הלומד אל המציאות דרך העיסוק בפעולה ההלכתית. על הלומד לקשר את שכלו אל רצון האל הנגלה דרך הציווי ההלכתי, ובהמשך לחבר את

87 קובץ איגרות, חלק א, איגרת קנג.

88 אמונה וביטחון, פרק ג, סעיף ו. וכן שם, סעיף ט.

היריעה האלוהית חזרה אל הגוף ואל החומר באמצעות קיום ההלכה. בכך מובטח כי החומריות האנושית תוכל בידי השכל, שהומר לדבר את שפת ההלכה. יתר על כן, הבדל חשוב בין העיסוק התורני השייכותי הנפוץ לבין זה של החזון-איש, נסב סביב היחס שבין הלומד לטקסט. דרך הלימוד השייכותית מדגישה את מקומו של הלומד במפגש עם הטקסט. דרך הלימוד היא אקטיבית, קרי הלומד מנסה להבין את הטקסט, אך לא פחות מכך גם להקשות עליו. הקושיות נובעות בין השאר מהשוואת הסוגיה הנלמדת לסוגיות אחרות שבעיני הלומד דומות בתוכנן לסוגיה הנוכחית ושבהן ההכרעה שונה.⁸⁹

בשונה מדרך הלימוד השייכותית, החזון איש מעוניין בפוזיציה שבה הלומד אינו מנסה להקשות על הטקסט. להפך, עליו להיות קשוב לטקסט במטרה להפנים את שפת הטקסט. זהו הבדל בטיבה של ההתרחשות הלימודית, הבדל באתוס החינוכי, הבדל בתמונת האדם המחונך ובגיבור התרבותי שכל אחד מהם שם מול עיניו, והבדל ביחס לשאלה מה מצפים שהטקסט והלימוד יעשו לאדם המתחנך.

בשיטת החזון איש, מטרת לימוד הטקסט היא להפנים את שפת הטקסט לתוכו. הלומד נדרש לעשות מעין קפיצה בזמן, במקום ובמצב התודעה, ולהתחבר אל שפת הטקסט. שיטת לימוד זו מתבססת על האמונה כי הפנמת שפת הטקסט על ידי הלומד תאפשר לחשוף את דרך מחשבתו של המחבר העומד מאחוריו; המחבר שבטקסטים הקדושים הוא האל. בעקבות המפגש החד-צדדי של הלומד עם המחבר, לדעתו של החזון איש, הלומד מצליח להתחקות אחר דרכי החשיבה של האל המופיעות בטקסט.⁹⁰ מתוך כך הלומד מנסה לחלץ בין השאר את המוסר האלוהי ואת תפקיד האדם בעולם: 'שכל מצוות התורה וחוקיה, נתנהו ללמוד מהן מלבד פרטי מצוותן, את חפץ ה' מאיתנו בהנהגתנו, במעשה ובמחשבה ובסידור המושכלות'.⁹¹

מתוך כלל הקאנון היהודי קיים במסורת הרבנית מקום ייחודי לתלמוד הבבלי.⁹² ייחודיות זו נובעת מהתפיסה שלא ניתן להבין את התורה שבכתב ללא התורה שבעל פה. יתר על כן, לדעת החזון איש, התורה שבעל פה האותנטית ביותר היא התלמוד. חתימת התלמוד סימלה את גלילת המכסה מעל הפירוש ה'נכון' של התורה שבכתב, שכן לאחר חורבן הבית והפסקת הנבואה הישירה, הקשר המרכזי בין האדם לאל נעשה דרך הטקסט התלמודי, שבו, לדעתו, עדיין התקיימה הנבואה.⁹³ לאחר חתימת התלמוד, 'הראשונים' ו'האחרונים' שיצרו את ספרות

89 דבר זה מתבטא בצורה יפה באמירה 'אין בית מדרש ללא חידוש'.

90 כפי שנראה מיד, הכוונה היא לתלמוד הבבלי שלדעת החזון איש נכתב בנבואה.

91 קובץ איגרות, חלק ג, איגרת קסה.

92 הענקת מקום מרכזי וייחודי לתלמוד הבבלי אינו חידושה של המסורת הליטאית.

93 'וכל הסכמותיהם היו בהשגחת הבורא יתברך ובהופעת רוח הקודש וכבר הסכים הקב"ה על

ההלכה קראו את התורה שבכתב רק דרך עיניו של התלמוד, ובכך נשמר ייחודו של התלמוד כפרשן היחיד של תורה שבכתב.⁹⁴ בשל כך, החזון איש, המעוניין שתלמידיו יכירו את חפץ האל, מפנה אותם להיטמע בשפת התלמוד.⁹⁵ עתה מתבהרת שיטת הלימוד של החזון-איש. הוא אינו מעוניין שהקורא יפגש עם הטקסט ויציע לו פרשנות רפלקסיבית. משימת הלומד היא להעביר את עצמו תהליך המרה. המרת זהותו והמרת השפה התרבותית שבה הוא נולד. כך, שבסופו של תהליך הלמידה הוא יברר ויחשוב את שפת הטקסט.⁹⁶ רוצה לומר שהלומד אינו סובייקט בעל מלאות אישיותית אשר מכוח היכרותו עם הטקסט הוא מקבל את הסמכות לפרשו, והשקעתו בלמידה אינטנסיבית של הטקסט עתידה להעשיר את עולמו הרוחני. הפוך הוא, בסופו של התהליך, הלומד מצליח לחיות את ההווה התלמודית (כפי שהחזון איש מדמיין אותה) ולהיטמע בה.⁹⁷ תפקידו לבלוע את הטקסט אל תוכו ולהוות מעין מדיום בין החברה שבה הוא פוסק הלכה ובין הטקסט התלמודי.⁹⁸ במילים אחרות, הפוסק מהווה המשך ישיר של הטקסט, ולפיכך הוא ברי-סמך לדבר בשמו ואף להמשיך את תהליך ההכרעה ההלכתי במקרים חדשים שאינם מצויים בטקסט (התלמודי).

הלומד המבקש להצליח במשימה זו צריך להתחקות אחר צורת החשיבה

ידן [...] אבל בסוף משנה כבר נתגלה כל מה שראוי להתגלות ולא יתגלה דבר מחודש אלא נרמז הכל מדברי התנאים', קובץ איגרות, חלק ב, איגרת כד. וכן ראו ח' קהת, 'ביצור מעמדה של התורה במשנת החזון איש', ע' אטקס (עורך), 'ישיבות ובתי מדרש, ירושלים תשס"ז, עמ' 337-334.

94 על כך ראו ז' ורהפטיג, 'ההלכה כמכוונת המציאות בתמורותיה', י' אייזנר (עורך), הגות והלכה: ספר הכינוס השנתי למחשבת היהדות, ירושלים תשכ"ח, עמ' רטו-רטז.

95 אמנם פוסקי הלכה (והחזון איש בכללם) אינם מסתפקים בתלמוד בשעת פסיקת הלכה. עם זאת, המחויבות של החזון איש אליהם שונה מהמחויבות שלו לתלמוד. החזון איש אינו מהסס לחלוק על פוסקים ראשונים כאשר הוא מבין את ההלכה בשונה מהם. ראו חזון איש, חושן משפט, בני ברק תשמ"א, ליקוטים א.; כן ראו א' שגיא, אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכה, תל אביב 1996, עמ' 189, 242.

96 קובץ איגרות, חלק א, איגרת יא.

97 קובץ איגרות, חלק ב, איגרת עה. החזון איש אינו דורש ללמוד את המחקר ההיסטורי של צורת החיים של התנאים והאמוראים כדי להיטמע באורח חייהם. כמו כן הוא אינו מעוניין להגיע אל אמירת התנאים והאמוראים המדויקת תוך השוואה בין כתבי יד שונים של התלמוד. החזון איש מתנגד למחקר של כתבי יד, ולדעתו אם גרסה תלמודית מסוימת היא זו שהיהודים התייחסו אליה במהלך ההיסטוריה, הרי יש לכך סייעתא דשמיא. בשל כך הבקשה להיטמע בעולמם של חכמי התלמוד והמשנה קשורה לצורת חייהם וחשיבתם המדומיינת על ידי החזון איש. על יחסו של החזון איש אל המחקר ההיסטורי והפילולוגי ראו בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 129-140.

98 קובץ איגרות, חלק ב, איגרת יט.

התלמודית. הלומד עוקב אחר הקושיות של התלמוד ומנסה להבין מדוע התלמוד מדמה סוגיה לסוגיה או מקשה מסוגיה אחת לשנייה. זאת מתוך הבנה כי האמורה או התנא ראה קשר ודמיון ביניהן. מעקב אחר הלך מחשבתו יוביל את הלומד להכיר טוב יותר את דרך חשיבתו של מחבר הטקסט. החזון איש חושש מדריסת הרגל של דמיונו של הלומד, מה שימנע מהלומד לעקוב אחר מחשבת מחברי התלמוד, ועל כן הוא מזהיר את הלומדים שלא להקשות על טקסט תלמודי בסוגיות אחרות הנדמות לקורא כמתכתבות עמו, אלא אם כן התלמוד עצמו עושה זאת.⁹⁹

דרך הלימוד שהתווה החזון איש משפיעה גם על דרכו בפסיקה. לדעתו, פוסק ההלכה שהפנים את התלמוד מייצג את 'דעת תורה', במובן זה שהוא חי על פי דבר האל המצוי בתלמוד. בכך מתעצב מושג הדביקות בשיטת החזון איש, כדביקות באל דרך לימוד התורה.¹⁰⁰ הדביקות באל דרך הטקסט מגיעה לשיאה באמירתו שפוסק הלכה, שהגיעה לידי שאלה הלכתית ולאחר עיון מעמיק בה מצא כי ברורות שלפניו אין הכרעה ברורה בה, יפסוק את ההלכה לאו דווקא מתוך שיקול דעת מנומק, אלא באופן אינטואיטיבי. אף שפסיקתו אינה מנומקת ומוכחת מתקדימים קודמים היא תתקבל, כיוון שהפוסק עצמו מדבר את שפת חכמי התלמוד.¹⁰¹ במילים אחרות, פוסק ההלכה משמש כמדיום עבור התלמוד, ובשל כך יש לשמוע לאמירתו בנושאים הלכתיים מובהקים, אך גם בנושאים שאינם הלכתיים.

לדעתו, הבנת דרך הלימוד וההמרה שחוהה איש ההלכה בהגות החזון איש, יכולה להאיר באור חדש דברים שכתב ביחס למקום השיקול המוסרי בפסיקתו:

99 'אנחנו קיבלנו מרבתינו להרחיק דמיון נושאים משתנים (בלא מקור בגמרא) תכלית הריחוק וזה יסוד היסודות באמת התורה', קובץ איגרות, חלק ב, איגרת יט. ראו גם בתיאור חייו של רבי יחיאל מיכל פיינשטיין: 'מרגלא בפומיה: אחרים שואלים "למה?" – ואנו שואלים "מה?" [...]' אינני אוהב לשמוע סברות. אין את נפשי להסביר בשכל אנושי מדוע תורת אלוקים אמרה כך. כל חפצי הוא רק לברר ולידע היטב מה כתוב בתורה, מה אומר השכל האלוקי, ואת השכל הזה – להבליע בשכלי, עד שיהפוך גם הוא לשכל המוכתב כליל מרצון השם!!' (שר התורה: תולדות חייו של רבי יחיאל מיכל פיינשטיין, ירושלים תשס"ד, עמ' צב).

100 יסודות לשיטה זו ניתן לראות אצל ר' חיים מוולוז'ין הכותב: 'ובאמת כי האדם הקבוע בעסק התורה לשמה [...] איננו צריך לרוב עמל ויגיעה ואורך זמן העסק בספרי יראה [...] כי התורה הקדושה מעצמה תלבישהו יראת ה' על פניו כמעט זמן ויגיעה מועטת ע"ז, ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, ירושלים תשמ"ג, שער ד, פרק ט.

101 קובץ איגרות, חלק א, איגרת טו. מכאן המקום החשוב של מושג 'דעת תורה' בהגות החזון איש. על כך נכתב אצל בראון (לעיל, הערה 6), עמ' 70-75. וכן ראו ב' בראון, 'דוקטרינת דעת תורה: שלושה שלבים', 'עמיר (עורך), דרך הרוח: ספר היובל לאליעזר שביד, כרך ב, ירושלים תשס"ה.

ההרגל בדקדוק הדין נגד מידותיו הטבעיות ונגד נטיותיו בתולדתו מרגילים אותו לשום את שבט מושלים בכף התבונה ואת הרסן ביד השכל ומגבירים בלבו ההכרה התמידית להיכנע להרגש הפנימי ולמצפון האציל ומכשרתו להיות איש הרוח ומרחיקתו מן הגסות תכלית הריחוק.¹⁰²

קריאת פסקה זו, במנותק משאר כתיבתו של החזון איש, יכולה להתפרש באופן מוטעה. אפשר להבינה ככזו הטוענת שלמרות השפעת היצר על נטיות האדם ורגשותיו, הרי מכלול טבעו – שכלו ומצפונו – אינם פגומים, ולפיכך אינם עומדים בסתירה לשפת ההלכה.¹⁰³ לדעתי, עמידה על הדרך שבה החזון איש מבקש לעצב את איש ההלכה, מלמדת כי משמעות הדברים שונה. כפי שראינו, לדעתו, גם שכלו של האדם נגוע ומכוון את עצמו על פי תשוקת היצר. היתרון היחסי של השכל בא לידי ביטוי בכך שהיציאה מן ה'אני' (אל הטקסט ההלכתי) מתחילה ממנו.¹⁰⁴

מטרת האדם אינה להקשיב לשכלו. לחלופין, עליו להפנים את שכל התורה (התלמוד) אל תוכו, להתחיל לדבר בשפת התורה ומתוך כך לפעול על פיה. אם כן, המוסר הפנימי והמצפון שעליו מדבר החזון איש אינו נובע מפנימיותו הטבעית, כי אם מכך שהפך למדיום של קול האל המצוי בתלמוד. החזון איש מתאר את איש ההלכה הדבק בתורה, המצליח לעבור את אותה המרה, כדומה למלאך. כמו המלאך המקבל את זהותו כמדיום של האל, כך גם הדבק בתורה:

ובהעלות האדם בערכי קודש אלו, נגלה לפניו עולם חדש, כי אפשר לאדם בעולם הזה להיות כמלאך לרגעים, וליהנות מזיו הקודש, וכל תענוגי עולם הזה כאפס נגד עונג של דביקות האדם ליוצרו יתברך.¹⁰⁵

למרות הדמיון בין פוסק ההלכה והמלאך, הרי יש להצביע על הבדל חשוב ביניהם. המלאך נוצר כאובייקט שכל מלאותו נובעת מהאל. בשונה ממנו, פוסק ההלכה מעביר את עצמו טרנספורמציה בעלת גוון מיסטי. בסופה של טרנספורמציה זו הוא מצליח לדבר את שפת ההלכה. ניתן אם כן לראות כי לימוד ההלכה אינו רק

102 אמונה וביטחון, פרק ד, סעיף ח.

103 ראו שגיא (לעיל, הערה 52), עמ' 62.

104 אמונה וביטחון, פרק א, סעיף ז.

105 שם, שם. וכן: 'ואומנם האיש הזוכה ליריעת התורה [...] הוא הולך בין אנשים ונדמה לאדם הראה לעינים כבן אדם, אבל! באמת הוא מלאך הגר עם בני תמותה וחי חיי אצילות ומרומם על כך ברכה ותהילה', קובץ איגרות, חלק א, איגרת יג; וכן איגרת לג.

לימוד לשם השגת תכלית הידיעה כיצד לבצע את הפעולה ההלכתית. יש בלימוד התורה תכלית מעבר לידע ההלכתי, והיא לגרום לאדם להשתחרר מההרגל לחוות את החיים דרך ה'אני' וליצור פוּיִצִיָה של כניעה, במובן זה שהאדם אינו פונה פנימה, אלא החוצה, ונכנע לקול האל המופיע בטקסט.

לדעת החזון איש, משום שההלכה מתקיימת באמצעות הגוף שבו ושעל ידו היא מתרחשת, ומשום שהיא מתייחסת אל כל היבטי החיים, הרי אם נרגיל את הגוף לפעול אך ורק על פי ציווי ההלכה, נעצב גם אותו לדבר את שפתה. האדם מאלץ את גופו שלא לפעול באופן מידי בעולם. במקום זאת, הוא מרגיל את הגוף להשתנות ולפעול רק לאור צו ההלכה. לדעתו, איש ההלכה המפעיל את גופו באותה הצורה משפיע במהלך הזמן גם על תשוקות הגוף. בתרבות המערבית מזהים את התשוקה הגופנית ככזו המתרחשת פעמים רבות שלא בשליטה ושלא במודע. האדם חש תחושה גופנית ומפרש אותה כתשוקה. בשונה ממנה, החזון איש מזהה את התשוקה כרגש הנובע מהיצר המצוי באדם. לדעתו, איש ההלכה המרגיל את גופו לפעול רק בעקבות ההוראה השכלית-ההלכתית, משיג בסופו של דבר שליטה מוחלטת בגוף. בזכות שליטה זו היצר אינו יכול עוד להמשיך ולהתבטא דרך הגוף והוא מצוי בשליטת השכל החדש – שכל התורה שהוטמע בו:¹⁰⁶ 'הדמיון משלים עם השכל לחזות בנועם ה', וכל תענוגי בשרים חמקו עברו [...] וכאילו פירשה מגוף העכור'.¹⁰⁷

התמורה המתחוללת בשכלו ובגופו של איש ההלכה יוצרת גם שינוי ביחסו אל העולם. בחלקו הראשון של המאמר הצגתי את יחסו הביקורתי של החזון איש אל העולם בהתנהלותו הטבעית. בשונה מכך, לאחר שהאדם למד לדבר את שפת ההלכה, אף שהוא מתקיים בעולם האנושי הרגיל, מבטו ה'אמיתי' ממקם אותו כמצוי כבר בעולם הבא. מדובר בויתור על חיים המתחילים מן ה'אני' המזוהה עם העולם הזה, ובקפיצה אל מעבר לקירות הפרוזדור של העולם הזה והצלחה לחוות כבר בפרוזדור (בעולם הזה) את הטרקלין (העולם הבא). במילים אחרות, איש ההלכה זוכה במבט חדש על העולם. העולם הזה, שבעבר נתפס כמקום משכן היצר המנסה לפתות את האדם, נראה בעיני איש ההלכה כמקום המצביע על קיום האל. כך פותח החזון איש את ספרו 'אמונה וביטחון': 'אם האדם הוא בעל נפש, ושעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאווני [...] הוא נרגש ונדהם'. לדעתי, תיאור הטבע בספר 'אמונה וביטחון' נכון לפי החזון איש רק עבור איש ההלכה, ש'זכה'

106 'וכשם ששכלו של האציל נכון, ודעתו דעת אמת, כן הדמיון שלו מכריע תמיד את כף האמת, ואמתת מציאותו יתברך מתקבלת על ליבו, ללא היסוס, וללא פקפוק, כי לבו רואה תמיד ברקי נוגה למעלה מגדרי עולם [...] אמונה וביטחון, פרק א, סעיף טו.

בחופש מהיצר. אדם זה, שתענוגות הגוף 'כאילו פירשו מגוף העכור', מסוגל לראות בעולם הזה את טביעת חתימת אצבע האל.

ד. סיכום

בחנתי את דרכו של החזון איש לפרש את האדם על חלקיו השונים, הקשורה בד בבד אל יחסו לעולם הטבעי והתרבותי. שיטתו של החזון איש מצריכה אחיזה בגורם חיצוני לעולם ואותו הוא מוצא בהלכה. בשל כך, לדעתו, לימוד התורה צריך להיעשות דרך דביקות בטקסט, תוך מחיקת 'האני'. המחלוקת בינו לבין תורת המוסר ושיטת הלימוד הישיבתית יוצרת מערך דתי שונה, הבא לידי ביטוי בדרך השונה שבה הן מבינות את התפקיד של לימוד התורה וההלכה. המחלוקת בין השיטות באה לידי ביטוי בהתפתחות עולם הישיבות הליטאי בארץ ישראל, ולכך דרוש מחקר נוסף.

זאת ועוד, דווקא בשל מעמדו המרכזי של החזון איש בציבור הליטאי, מרתקת העובדה כי מחשבתו, שאותה המאמר מבקש להציג, לא נקלטה באופן גורף בציבור, והיא מאפיינת יותר את דמות הרבנים בסיפורי הצדיקים. הבנת טענותיו והמאבק בינן לבין טענות תורת המוסר ושיטת הלימוד הישיבתית תוכלנה להאיר צדדים שטרם נידונו לעומק במחקר על המחשבה הליטאית.