

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגרי"ד סולובייצ'יק

תפיסת ההלכה של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק תפסה חלק נכבד ומרכזי מכתביו ההגותיים, ונכתבו עליה מאמרים וניתוחים רבים.¹ לאחרונה פורסמו בספר איש על העדה² מספר תשובות הלכתיות ומחשבתיות שמוסיפות חומר חשוב למחקר שנעשה עד היום בנושא זה.

במאמר זה אני מבקש להציג את מודל פסיקת ההלכה³ שהרב סולובייצ'יק מציג בתשובות הללו, ולעמוד על הפן שהן מוסיפות לתפיסת ההלכה של הרב סולובייצ'יק. טענתי העיקרית – לפיה יש למצוא את גישתו השלמה של הרב סולובייצ'יק גם בתשובותיו ההלכתיות (ולא רק בחיבוריו ההגותיים) – סוטה מכיוון מקובל במאמרים שנכתבו על משנתו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק, המבקשים להבין את שיטתו לגבי ההלכה רק מכתביו המחשבתיים, ולא להידרש לדרך הפסיקה המעשית שלו.⁴

* מאמר זה מבוסס על עבודה שכתבתי במכללת הרצוג בהנחייתו של ד"ר מעוז כהנא. אני מודה לו ולמערכת נטועים על הערותיהם המועילות והמחכימות.

1. ראו למשל את סקירתו המפורטת של פרופ' דב שוורץ בספרו הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק – איש ההלכה: דת או הלכה?, רמת גן תשס"ח. סקירות מתומצתות יותר ומעמיקות פחות ניתן למצוא במקומות רבים, למשל: י' שרלו, והיו לאחדים בידך – מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק, אלון שבות תש"ס, עמ' 53-55; ח' נבון, נאחו בסבך – שערים להגותו של הרב סולובייצ'יק, מעלה אדומים תשס"ו, עמ' 123-131.

2. י"ד סולובייצ'יק, איש על העדה – מבחר איגרות, ראינות והצהרות, תל אביב 2011 (להלן: איש על העדה).

3. בביטוי 'פסיקת הלכה' כוונתי להוראה למעשה המתבססת על מקורות ההלכה. כפי שאטען במאמר, משמעותו של הביטוי 'הלכה' בהגותו של הרב סולובייצ'יק משתנה, ויש לו מספר פירושים שונים.

4. למשל: "גישתו ההלכתית של הרב מתפרשת פירוש מצומצם ופירוש רחב... אך נושא אחד לא נכלל בכותרת הזאת: אין בכוונתנו לעסוק בדרכו כפוסק-הלכה, כי הרב לא היה פוסק ציבורי, וגם לא השאיר לנו שאלות ותשובות בכתב. תכונה זו של רתיעה מלעסוק בפסק-הלכה לא היתה נטייה אישית, כי אם תוצאה של גישתו ההלכתית" (י"ב גוטליב, 'על גישתו ההלכתית של הרב י.ד. סולובייצ'יק', שנה בשנה, תשנ"ד, עמ' 186). לדעתי, הסיבה העיקרית לטענה זו היא שעד לשנים האחרונות (עם פרסום הספר איש על העדה) לא התפרסמו תשובות הלכתיות כתובות של הרב סולובייצ'יק. במאמר אנסה להראות שהשאלות

א' רוזנק⁵ וד' שוורץ⁶ בעקבותיו, כבר הציעו להרחיב את ההתייחסות מעבר לכתבים המחשבתיים של הרב סולובייצ'יק. עם זאת, הם הציעו להתייחס גם לשיעורי העיון של הרב סולובייצ'יק (כגון אלו שנדפסו בספר **שיעורים לזכר אבא מרי**), שבהם הרב סולובייצ'יק עוסק בבירור האידאות ההלכתיות הטהורות. לעומתם, אני מבקש להרחיב את ההתייחסות לתשובות ההלכתיות שפרסם הרב סולובייצ'יק, שבהן ניתן לראות את צורת היישום של האידאות ההלכתיות (הנתונות לנו אחרי בירור הלכתי 'טהור') במציאות המוחשית.

בחלק הראשון אציג את מודל הפסיקה המטא-הלכתי של הרב סולובייצ'יק. אפתח בהצגת תפיסת ההלכה העולה מהכתבים 'המחשבתיים' של הרב סולובייצ'יק (בעיקר 'איש ההלכה' ו'מה דורך מדוד'). לאחר מכן אציג את מודל פסיקת ההלכה העולה מהתשובות ההלכתיות ומתשובות נוספות שפורסמו ברובן בשנים האחרונות.

בחלק השני של המאמר אנתח תשובות הלכתיות של הרב סולובייצ'יק ואראה איך הוא משתמש במודל התאורטי שהוצג בחלק א בתשובות הלכתיות קונקרטיים. בסיום המאמר אציג מענה אפשרי שהמודל ההלכתי מספק לביקורות שנמתחו על הרב סולובייצ'יק, וכן בעיות שהמודל מעלה.

א

תפיסת ההלכה לאור הכתבים המחשבתיים של הרב סולובייצ'יק

בכתביו המחשבתיים, בייחוד בחיבורים 'איש ההלכה'⁸ ו'מה דורך מדוד'⁹, מתאר הרב סולובייצ'יק את ההלכה במונחים קאנטיאניים וקובע שהיא מעין קטגוריה קאנטיאנית.

והתשובות הללו מאפשרות לנו הבנה מלאה ונכונה יותר של דרכו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק.

5. ראו: א' רוזנק, 'פילוסופיה ומחשבת ההלכה – קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים', בתוך: א' שגיא (עורך), **אמונה בזמנים משתנים**, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-305. רוזנק הולך בכיוון דומה לכיוון שאבקש להציג במאמר ומנסה להראות דפוסי חשיבה נאו-קאנטיאניים בלימוד ההלכה של הרב סולובייצ'יק.

6. ראו: ד' שוורץ, 'עוד על תפיסת ההלכה של הרב יוסף דוב סולובייצ'יק: בין הקונספטואלי לתודעתי', **דיני ישראל** ל, תשע"ה, עמ' 155-178. ראו גם: ש' פולצ'ק, 'מחשבת ההלכה של הרב סולובייצ'יק – החידוש שביחס הרב סולובייצ'יק לטעמי המצוות ולמסורת בריסק', **אסיף** ב, תשע"ה, עמ' 270-301.

7. ירושלים תשס"ג.

8. י"ד סולובייצ'יק, 'איש ההלכה', **איש ההלכה** – גלוי ונסתר, ירושלים 1979, עמ' 11-113 (להלן: 'איש ההלכה').

9. י"ד סולובייצ'יק, 'מה דורך מדוד', **דברי הגות והערכה**, ירושלים 1982, עמ' 75-85 (להלן: 'מה דורך מדוד'). בהמשך אחזור לעסוק בדברי הרב סולובייצ'יק במקום זה, כשאדון בהשלכה של דברים אלו על האפשרות להכניס גורמים פסיכולוגיים-חיצוניים להלכה.

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

כלומר, ההלכה היא דרך מסוימת שדרכה האדם יכול להסתכל על העולם, לבחון אותו ו'לעבד' את הקלט שהוא מקבל מהעולם החיצוני. הקטגוריה הזו היא הכרחית,¹⁰ היא נמצאת באדם ומשמשת אותו להכרת העולם החיצוני (שאליו אין לאדם גישה ללא שימוש בקטגוריות הללו, לפי קאנט).

לפי שיטה זו, ההלכה היא כלי תודעתי מסוים, מתנה אלוהית שניתנה לבני האדם, שדרכה יכול האדם להסתכל ולהכיר את עולמו. הרב סולובייצ'יק משווה את ההלכה במישור הזה למתמטיקה ולפיזיקה – שהן קטגוריות שנמצאות בתודעת האדם ומאפשרות לו לכמת את המציאות המוחשית, לעבד אותה ולעשות לה 'מניפולציות' חישוביות. ההלכה לפי התפיסה הזו היא מערכת סגורה, שאינה רדיוסבילית (= ניתנת להעמדה) למערכות אחרות. לא ניתן 'לתרגם' את הדינמיקה ההלכתית לשפה של מערכת אחרת כלשהי:

אין הסיביות העובדתית הריטרופקטיבית קובעת את יעילות השפיטה ההלכתית ואמיתתה, כי אם הנורמה האידיאלית שבה השפיטה מתדבקת... לכן אין ההלכה, על-פי שיטה זו, יכולה להתבטא בדפוסי מחשבה שאולים מתחומים אחרים. יש לה ריתמוס משלה, שאי אפשר לשנותו.¹¹

המאמין, שנמצא בתוך המערכת הסגורה של ההלכה, מתעמק בקטגוריות ההלכתיות הללו (שמכילות סמלים הלכתיים אידאליים) בלי שום קשר לשאלה אם הסמלים/הקטגוריות הללו מתממשים במציאות או רלוונטיים לגביה. בהקשר הזה מביא הרב סולובייצ'יק את העיסוק ההלכתי בפרשיות לא רלוונטיות כיום (כגון קודשים וטהרות), ואף בפרשיות שלא תהיינה רלוונטיות אי-פעם.¹² גם כאן מושווית ההלכה למקצועות המתמטיקה והפיזיקה, שבהם אנו בונים מבנים אידאליים וממציאים תאוריות היפותטיות שונות שאינן קשורות בהכרח למציאות, ואז ניגשים למציאות ובוחנים את התאמת המציאות לתאוריות שבנינו.

אחת ההשלכות המרכזיות של התפיסה הזו של ההלכה היא התנגדות תקיפה לכל ניסיון לשנות את ההלכה, או לטעון שפסיקת ההלכה תלויה בזמן ו/או במקום שבו ניתנה הפסיקה:

החשיבה ההלכתית מתנועעת במסלול מיוחד משלה. חוקיה ועקרונותיה אינם פסיכולוגיים-עובדתיים, כי אם אידיאליים-נורמאטיביים... ההלכה אינה צריכה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים

10. בהקשר ההלכתי – היא הכרחית מאחר שהיא ניתנה למאמין על ידי האל.

11. 'מה דורך מדוד', עמ' 76-77.

12. הרב סולובייצ'יק נהג להדגיש בהקשר זה את ההלכות שעליהן נאמר בגמרא ש"לא היה ולא

עתיד להיות"; ראו: 'איש ההלכה', עמ' 31.

את צורתם עליה... היא חשיבה צרופה, מזוקקת משורשים נפשיים. אין היא תלויה בגירוי חוץ ותגובות האדם עליהם... קאנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית-מתימאטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אוטונומיה שלמה. פסיכולוגיזאציה או סוציולוגיזאציה של ההלכה הן התנקשות בנפשה, כשם שניסיון כזה יחריב את החשיבה המתימאטית. אם החשיבה ההלכית תלויה בגורמים נפשיים, הריהי מפסידה את כל האובייקטיביות ומדרדרת לדרגה של סובייקטיביות שאין בה ממש.¹³

הסיבה להתנגדותו החריפה של הרב סולובייצ'יק לאפשרות שינוי בהלכה היא שאם הקטגוריה ההלכתית משתנה על ידי האדם, נמצא שאינה קטגוריה מובנית ונתונה על ידי אלוהים – אלא יצירת אדם ובחירתו. דבר זה מעקר את ההלכה מתוכנה וממהותה, שכן היא הופכת להיות יצירת בשר ודם, ולא צו שניתן לאדם על ידי אלוהים. לדידו של הרב סולובייצ'יק, אמירה שכזו היא כפירה בכל התורה כולה. בהקשר זה, הרב סולובייצ'יק ממשיך את פסיקת ההלכה ללוויין, שמסלולו קבוע מראש והוא לא ניתן לשינוי:

זיקת-הגומלין של הלכה ומאורע אינה מתרחשת בתחום חשיבת ההלכה הצרופה, כי אם במעמקי נפשו של איש ההלכה. המאורע הוא מניע פסיכולוגי הרוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ברם ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסוים היא מבצעת את תנועתה לא בכניעה למאורע, כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמאטיבית-אידיאלית המיוחדת לה... משל למה הדבר דומה? ללוויין שהוכנס למסלול פלוני אלמוני. אמנם קליעת הלוויין לתוך המסלול תלויה בעוצמת כוח הדחף, אבל משהגיע האובייקט למסלולו הוא מתחיל להתנועע בדיוקנות מפליאה על-פי מהירות התנועה המיוחדת למסלול ההוא, ואין שיעור כוחה של הדחיפה יכול להוסיף או לגרוע ממנה אפילו כלשהו.¹⁴

נקודה זו היא שעומדת ברקע ההתקפות החריפות של הרב סולובייצ'יק על הרפורמים ועל הקונסרבטיבים, שבאה לידי ביטוי פעמים רבות בשיחותיו, בחיבוריו ובאיגרותיו. כפי שנאמר בציטוט לעיל, הרב סולובייצ'יק ראה ברעיונות שלפיהם ההלכה משתנה ומתעדכנת לפי הזמן והמקום שבו היא נפסקת "התנקשות בנפשה" של ההלכה, וכך גם הגיב לאלו שביקשו לשנות פסיקה בעקבות צורך של הזמן.

בנקודה זו לא מצאתי הבדל בין התקופות השונות בחיי הרב סולובייצ'יק, והיחס להלכה שתואר לעיל הוא אבן יסוד שנשארת זהה לכל אורך שנות הגותו.¹⁵

13. 'מה דורך מדוד', עמ' 76-78.

14. שם, עמ' 77-78.

15. גם חוקרים שטוענים שישנם הבדלים הגותיים מהותיים בין תקופות שונות בחיי הרב

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגרי"ד סולובייצ'יק

להלן אבקש לטעון שהתיאור שתואר עד כאן, של הלכה קשיחה שהאדם כלל אינו יכול להתערב בתכניה, אינו ממצה את תפיסת ההלכה של הרב סולובייצ'יק. זהו תיאור של מה שהרב סולובייצ'יק כינה במקום אחד "ההלכה הטהורה", אך בנוסף לה ישנה גם "ההלכה היישומית", שבה האדם יכול להביא את עמדותיו האישיות לידי ביטוי. שני החלקים הללו יחד, והמתודה שבה הפוסק צריך לקשור ביניהם, הם מודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק.

מודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק

המקור המרכזי למודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק שאבקש להציג הוא מכתב שנשלח לרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן בשנת 1952, שבו מדבר הרב סולובייצ'יק "על טבעה של ההלכה".¹⁶

הרב סולובייצ'יק מציג במכתב זה את תפיסת ההלכה המלאה שלו. הוא מתחיל בהצגת הגדרת ההלכה, כמערכת קטגורית של אידאות מופשטות (המקבילה למתמטיקה). הוא מציין במפורש שזו התפיסה שפותחה בחיבור 'איש ההלכה':

ההלכה (ופיתחתי את יסודותיה של תורה זו בחיבורי 'איש ההלכה') היא מערכת אידאות אפריורית. רוצה לומר, היא מניחה מראש עולם משלה – אידאלי, התואם את צרכיה המיוחדים. תוכנה של ההלכה איננו הדבר הגולמי... זה הנתפס בחושינו, אלא... עשייה יצירתית המובילה להתגלות מבנים הלכתיים טהורים... מבחינה זו, הגישה ההלכתית מקבילה לזו של המתמטיקאי. כשם שהמרחב שהגיאומטריה האוקלידית והלא-אוקלידית משתמשות בו איננו זהה לתפיסת

סולובייצ'יק מסכימים שתפיסת ההלכה שלו לא השתנתה; ראו: ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק – מחקר התודעה לתיאור אשיות הקיום, רמת גן תשס"ח, עמ' 14.
16. איש על העדה, עמ' 289-293. מאמר זה פורסם רק בשנת 2011, אולם לדעתי יש לו חשיבות רבה, שכן הרב סולובייצ'יק מדבר בו על ההלכה בגוף ראשון, קרי: מציג את דעתו ואת הגדרותיו שלו, ולא רק מתאר את עולם ההלכה של 'אנשי ההלכה' של משפחתו (כפי שעשה בשיחותיו הידועות והמרכזיות בנושא, כמו 'איש ההלכה' ו'מה דורך מדוד'). מסקנות דומות למאמר זה מופיעות במאמרים על החיבור *The Halakhik Mind* של הרב סולובייצ'יק, וגם בהם מצוין הייחוד של המקומות שבהם הרב סולובייצ'יק מדבר בגוף ראשון; ראו למשל: י' טרנר, 'המחשב ההלכתי' – *The Halakhik Mind* – כדיון בתחום הפילוסופיה של הדת והשלכותיו היהודיות, בתוך: א' רוזנק ונ' רוטנברג (עורכים), רב בעולם החדש, ירושלים תשע"א, עמ' 43-44, 51-53.

מעניין לציין שמכתב זה נכתב לרב רקמן, שהיה גם מי שהעלה את ההצעה להפקעת נישואין שנגדה יצא הרב סולובייצ'יק בשיחה 'זה סיני'; ראו להלן, הערה 58.
בסיומו של המאמר כתב הרב סולובייצ'יק: "אם תרצה לצטט חלק כלשהו ממכתבי זה... אעריך זאת מאוד אם תצטט אותו במדויק, מילה במילה". מאחר שכאן אני מציג את הבנתי ופירושי לציטוטים, המובאים כאן ברובם באופן חלקי בלבד, אין לי אלא להפציר בקורא לברוק את התשובה במקורה.

המרחב הממשי שלנו, כך גם השטח כקטגוריה הלכתית איננו תואם את נתוני המרחב התמימים שלנו.

עד כאן הדברים מתאימים למה שהצגנו בתור הגישה 'הטהורה' של איש ההלכה. אלא שהרב סולובייצ'יק ממשיך ומתאר שלב שני של מימוש הקטגוריות והאידאות המופשטות בתוך העולם הקונקרטי. שלב זה הוא סטייה מדרגם איש ההלכה שמתאר הרב סולובייצ'יק, שבחר להישאר רק בעולם ההלכתי הטהור:¹⁷

רק בשלב השני מתחילה ההלכה לממש את המערכת האידאלית שלה בתוך מסגרת קונקרטית, והריהי משתדלת לתאם בין תבניות הטהורות והפשטותיה הפורמליות לבין שפע של תחושות בנות חלוף. גם כאן האנלוגיה עם גישתו של המתמטיקאי היא ממין העניין. שניהם מבטאים את עצמם בשתי רמות – בזו של יצירתיות טהורה, ובזו של יישום ומימוש. לא ניתן להשיג תיאום מושלם בין הרמות. המידות הממשיות אינן תואמות במלואן את מקבילותיהן המתמטיות המופשטות, ממש כשם שהחוויה ההלכתית אינה תואמת במלואה את הנורמה בטהרה.

בשלב זה הלומד-פוסק מנסה להתאים את הקטגוריה האידאלית שמצא בשלב הראשון למציאות הקונקרטית. זהו שלב מהותי, שמוסיף נופך נוסף להגדרת ההלכה של הרב סולובייצ'יק בשלב הראשון:

ההלכה היא לא רק צו של האלוהים לאדם, אלא גם "שיטת מחשבה... גישה ייחודית אל המציאות, אשר הקהילה, במקום לקבל אותה עליה, צריכה היתה ללמוד, להבין ולהפוך אותה למכשיר של המשגה... במישור הראשון מופיע האלוהים לחברי קהילתו כמלך ומצווה עליהם; במישור השני – כמורה אשר מדריך אותם. על כן, החשיבה ההלכתית האפריורית עברה תהליך של התאמה אל המנטליות האנושית ושובצה בסופי ובקונקרטי.

כלומר, ברובד השני האדם נכנס לתמונה. הוא זה שאחראי על ההתאמה של המערכת האידאלית למציאות הקונקרטית, וניתנו בידו הכלים ההלכתיים לעשות זאת. רובד זה הוא

17. בתחילת 'איש ההלכה', בהערה שבמקור ניתנה לכותרת המאמר, הרב סולובייצ'יק מעיר ש"מובן שתיאור איש ההלכה מתייחס לטיפוס אידיאלי טהור, כמו יתר הטיפוסים שמדעי הרוח עוסקים בהם. אישי ההלכה הריאליים, שאינם טיפוסים פשוטים אלא מורכבים, מתקרבים במידה מעוטה או מרובה אל איש ההלכה האידיאלי; הכל לפי דמות דיוקנם ושיעור קומתם הרוחנית". הערה זו פותחת פתח לטעון שיש דברים נוספים שדרושים לאדם המאמין, ושלא ניתן להיות באמת איש הלכה טהור. בתשובה שלנו הרב סולובייצ'יק מביא את השלבים הנוספים הדרושים על מנת להפוך את ההלכה 'הטהורה' לכלי קונקרטי שאפשר להיות לפיו במציאות המוחשית. כפי שאטען להלן, אין בכך משום סתירה לנאמר בחיבור 'איש ההלכה', אלא הוספת קומה על מה שנאמר שם.

הרובד שמאפשר לאדם לבטא את עולמו הפנימי הסובייקטיבי – שכן הוא בעצמו האחראי על השלב הזה. שלב זה אינו מופיע בספרים, ו"הטקסט משמש [בו] רק ככלי עזר, כמסגרת של התייחסות". האדם עצמו אחראי ליצירה של ההתאמה בין האידאה למציאות – והספר אינו מכתוב לו איך לעשות זאת (וגם אינו יכול להכתיב זאת – כי מהות השלב הזה היא בדיוק ההתאמה בין הספר למציאות, התאמה שחורגת מגבולות 'הספר').

בשלב הראשון, שלב ההלכה הטהורה, אין מקום לתפיסות חוץ הלכתיות ולהשפעות זרות על האידאות ההלכתיות. זו בדיוק הסיבה שהרב סולובייצ'יק מכנה את האידאות הללו אידאות הלכתיות טהורות. לעומת זאת, כפי שאראה להלן, במעבר משלב זה לשלב ניתוח המציאות הפוסק מערב את עצמו, כך ששלב זה כבר אינו 'טהור' כמו הראשון. בשלב זה הגורם החשוב ביותר הוא שיקול דעתו של הפוסק. גורם זה מושפע כמובן מסביבתו של הפוסק ומגורמים היסטוריים ופילוסופיים שונים. בתשובה אחרת מכנה הרב סולובייצ'יק את השלב הזה "המתודה של ההלכה היישומית"¹⁸. מתודה זו חריגה מהתיאור המקובל של 'איש ההלכה' של הרב סולובייצ'יק, אולם הוא רואה בה חלק בלתי-נפרד מההכרה ההלכתית השלמה. "כיוון שלא ניתן לנתק את העשייה ההלכתית מן האדם העוסק בה, אינני יכול להבין כיצד אפשר להפריד את ההכרה ההלכתית מהנחות ערכיות או ממוטיב אתי"¹⁹.

על פי זה, הרב סולובייצ'יק משתמש בשני מובנים של המושג 'הלכה':²⁰

1. 'ההלכה הטהורה' – זהו המושג המתואר בהרחבה בחיבור 'איש ההלכה' ובשאר החיבורים המטא-הלכתיים של הרב סולובייצ'יק. ההלכה במובן זה היא של מערכת מושגים קטגורית, המכילה אידאות מופשטות שאינן קשורות למציאות הקונקרטית.
2. 'ההלכה היישומית' – שהיא הצו הנורמטיבי שאליו הפוסק מגיע בסיום מודל הפסיקה, ובו האידאות המופשטות הופכות לצו נורמטיבי מעשי. ההלכה במובן זה מתוארת לרוב בתשובותיו ההלכתיות הקונקרטיות של הרב סולובייצ'יק, המופיעות בעיקר בספר **איש על העדה**.

בהתאמה, הרב סולובייצ'יק מתאר שתי פעולות יצירה וחידוש, הקשורות כל אחת לשלב שלה:

18. **איש על העדה**, עמ' 97.
 19. שם, עמ' 292.
 20. ראו: ד' שוורץ (לעיל, הערה 15), עמ' 45; הנ"ל, 'התפתחות תפיסת האמונה בהגותו של הר"ד', בתוך: מ' הלברטל ואחרים (עורכים), **על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים תשס"ה, עמ' 687; הנ"ל (לעיל, הערה 6), עמ' 159-155. ראו גם: פולצ'ק (לעיל, הערה 6), עמ' 277-278.
- J.D. Bleich, 'Lomdut and Pesak: Theoretical Analysis and Halakhic Decision-Making', in: Y. Blau et al. (eds.), *The Conceptual Approach to Jewish Learning*, New York 2006, pp. 87-88.

1. בשלב ההלכה הטהורה הפוסק יוצר עולמות מופשטים, ומחדש בתחומי ההלכה הטהורה – "החכם חייב לחדש דבר מתוך דבר וליצור מושגים חדשים, מקוריים, מיתודות מסויימות, ולציין רשויות מחשבה מיוחדות".²¹ חידוש זה כמובן חייב להיות מוגבל וכפוף לכללי ההלכה – "כמובן, חירות החקירה ההלכתית תחומה על ידי המיצר הקטיגוריאלי. אין ההלכה יכולה להשתחרר משיעבורה למערכת ההנחות האפריוריות. בה היא פותחת ובה היא חותמת".²² להלן אציג קריטריונים שנותן הרב סולובייצ'יק, שעל פיהם ניתן לקבוע אם החידוש מציית לכללי ההלכה או לא.²³
2. שלב ההלכה היישומית הוא שלב יצירה עצמאי של הפוסק, לפי מיטב הכרתו ושכלו:

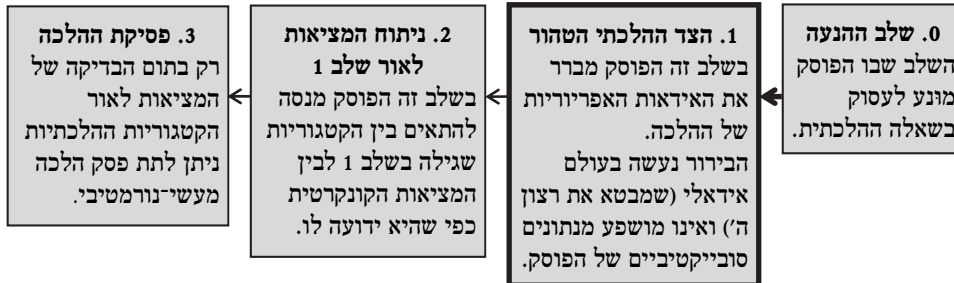
ההכרה ההלכתית האמיתית מתממשת באמצעות מחשבה טהורה והמשגה. הלומד איננו חייב לנחש את דעותיהם של אחרים ואף לא לשער מה רצונו של בית דין של מעלה. בשה ההלכתי הוקנתה לאדם סמכות מוחלטת. אין מי שיכול לבטל את החלטותיו... התבונה האנושית הסופית היא הקובעת והפוסקת בסמכותיות.²⁴

כאמור, בשלב ההלכה היישומית באים לידי ביטוי גם עולמו של הפוסק וערכיו. יתרה מכך, לעניות דעתי הרב סולובייצ'יק טוען שגם ההנעה הבסיסית של הפוסק לפסיקה שייכת לעולם של ההלכה היישומית, ולא לצד 'הטהור'. "מנסיוני שלי יודע אני כי בכל חקירה הלכתית הודרכתי תמיד בידי תחושה אינטואיטיבית עמומה אשר הורתה לי את דרך האמת, ואינטואיציה זו לא היתה מעולם מעורטלת מבחינה מוסרית".²⁵ רעיון זה מתאים למשל הלוויין שהובא לעיל – מרגע שהלוויין מוכנס למסלול הוא מתנועע במסלול בלי השפעה חיצונית – אבל יש כוח מניע חיצוני שמכניס אותו למסלול. הדטרמיניזם ההלכתי מוגבל במודל הזה רק לשלב 'הטהור', ואילו בשלב ההנעה המקדים לו וכן בשלב ההלכה היישומית ישנה משמעות גם למאפיינים חיצוניים לעולם ההלכה

21. י"ד סולובייצ'יק, 'וביקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים 1979 (להלן: 'וביקשתם משם'), עמ' 205.
22. שם.
23. יש שטענו שהחידוש בתחום ההלכה הטהורה פירושו שהרב סולובייצ'יק מאפשר לשיקולים חוץ הלכתיים של הפוסק להשפיע על ההלכה 'הטהורה'; ראו: מ' כלפון, 'מוסר א-לוהי אנושי – מקומה של המחשבה העצמאית בעולם המאמין ובהלכה', פתחי חותם ה, תש"ע, עמ' 391-451 (המאמר נמצא גם במרשתת באתר 'אסיף': http://asif.co.il/?wpfb_filepage=pitucheit-5-391-451-pdf).
- לדעתי כיוון זה אינו נכון הן משום שהוא מתעלם מכל המקומות שבהם הרב סולובייצ'יק מתנגד להשפעה שכזו (כאמור לעיל, התפתחות בין תקופות שונות אינה יכולה להסביר את שינוי העמדה בין כיוון זה ובין שאר החיבורים), הן משום שהוא מתעלם מהסיוג שהרב סולובייצ'יק מציין ביחס לחידוש, שעליו להיות תחום בתחומי הקטגוריות ההלכתיות הנתונות, שאותן הפוסק אינו יכול לשנות.
24. איש על העדה, עמ' 291.
25. שם, עמ' 292.

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

הטהור – ובייחוד לאישיות של הפוסק. על הפוסק להיות מודע לכך, ולהלן (בתשובה) על גיוס רבנים ופרחי הוראה) גם אראה שהרב סולובייצ'יק היה מודע לחשיבותו של שלב ההנעה ואף ציין אותו בפירושו בתשובותיו. אם אסכם את הדברים בתרשים, מודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק נראה כך:



הצגה גרפית זו מעלה דמיון בין מודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק למודל ההסבר המדעי של קרל המפל (Hempel), ומעניין לחשוב על השפעה אפשרית של תפיסתו הפוזיטיביסטית של המפל בפילוסופיה של המדע על תפיסתו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק.²⁶

26. בייחוד מעניינת ההשוואה ליישום שהציע המפל לתאוריה שלו בתחום ההיסטורי. המפל הציע יישום של מודל ההסבר הנומולוגי-דוקטיבי שלו בתחום ההיסטוריה, שגם לו מערכת שלבים דומה למודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק. מודל זה נובע מחשיבה על מהות מקצוע ההיסטוריה (חשיבה מטא-היסטורית – על המשמעות של מה שהיסטוריונים עושים), ולטענת המפל יש לקרוא את כל הספרות המקצועית בהיסטוריה לאור המסקנות שעולות מחשיבה זו. אם הוגה מסוים לא כתב את דבריו בהתאם למודל יש לחלץ מדבריו את תבנית החשיבה שמתאימה למודל, ולהתאים את הנתונים הידועים לנו למודל הקבוע: "דיווח הסברי, שאיננו מפורש ומפורט דיו כדי שאפשר יהיה לסווגו באופן מניח את הדעת... יכול תכופות להיתפס כשרטוט הסבר (explanation sketch): הוא עשוי לרמז, לעתים במידה רבה של חיות ושכנוע, על הקווים הכלליים של דבר-מה, שיש לקוות כי בסופו של דבר אפשר יהיה להשלימו לכלל טיעון מנומק יותר..." (ק"ג המפל, 'הסבר במדע ובהיסטוריה', בתוך: א' וינריב [עורך], חשיבה היסטורית – קובץ מאמרים בפילוסופיה של ההיסטוריה, תל אביב תשמ"ה, עמ' 49).

במהלך הדיון בתשובות (בייחוד בתשובה 'על ניתוחי מתים'), אבקש להראות שהרב סולובייצ'יק נהג באופן דומה עם מקורות הלכתיים שלא נבנו לפי מודל הפסיקה המלא שלו. עם זאת, בהשוואה זו יש למודל של הרב סולובייצ'יק יתרון על המודל של המפל בנוגע למקור המאשר את נכונות החוק הנומולוגי. בעוד ביקורת על המפל יכולה לערער על תוקף המודל ועל המקור הלא ברור של החוק הכללי בהיסטוריה, אצל הרב סולובייצ'יק המקור של החוק הכללי הוא ההתגלות הדתית. כפירה ברכיב זה היא כפירה בכל מערכת ההלכה, שכן התגלות וצו אלוהי טרנסצנדנטי הם הנחות היסוד של ההלכה.

הרב סולובייצ'יק רואה הכרח בעיגון האינטואיציה שלו בכלים הלכתיים (ועל כן הדגשתי את החץ המוביל לשלב 1). עיגון זה הוא מהות ההלכה ולב מודל הפסיקה שלו. אם אינך מעגן את עולמך הפנימי בהלכה 'הטהורה' – ההלכה שלפיה אתה נוהג אינה דבר ה', אלא רק משאלות לבך.

אם אחזור לביקורת שמתח הרב סולובייצ'יק על הרפורמים והקונסרבטיבים, לפי ההצעה הנוכחית מקורה הוא בדיוק בשלב ההלכה הטהורה ובהכרח לעגן את האינטואיציות המוסריות שלנו בהלכה זו. הרב סולובייצ'יק לא התנגד להכנסת השיקול הסובייקטיבי במודל פסיקת ההלכה, אלא הגדיר מהו המקום שבו שיקול זה מותר ולגיטימי, ומהו המקום שבו הוא אסור. עירוב בין התחומים מאבד את כל המשמעות ההלכתית ויוצר הלכה שהיא חסרת ערך לחלוטין, שכן היא יצירת אדם ללא כל מקום לצו אלוהי.

הרב סולובייצ'יק עצמו ציין שזו הנקודה המרכזית שבגינה הוא דוחה בחריפות רבה כל כך את הרפורמים והקונסרבטיבים. כך למשל כתב במכתב לרב תיאודור אדמס, נשיא הסתדרות הרבנים באמריקה:

...לא קראתי את התשובה ששלחת אלי... קרעתי אותה מייד. אני מסרב לעסוק באיזשהו מאמר הלכתי, ללא קשר למעלותיו הלמדניות או לחסרונותיו, אשר הוכן בידי נציגה של קבוצה אשר הפילוסופיה שלה מנוגדת בתכלית לתורה ולמסורת, ואשר איננה מקבלת את סמכותה של ההלכה כמורת דרך מקודשת וטרנסצנדנטלית לקהילה ולאדם היחיד גם יחד.²⁷

לפי הצעתי, אי-הקבלה של סמכות ההלכה שעליה מדבר הרב סולובייצ'יק היא אי-קבלה של שלב ההלכה הטהורה במודל כשלב שאינו תלוי בהיסטוריה או בפסיכולוגיה של הפוסק.

הרב סולובייצ'יק אף ניסה לפרוט את הדרישה לקבלת הצו האלוהי (שמתבטא בהלכה הטהורה) לקריטריונים ברורים שבהם צריכה לעמוד פסיקת הלכה. בשיחה זו סיני'²⁸ במהלך תיאור של לימוד התורה הראוי לפי הדרך הנכונה של המסורה ו"קבלת עול מלכות שמיים", אומר הרב סולובייצ'יק:

ראשית, עלינו לחתור לאמת ורק לאמת. אכן בתלמוד תורה ניתנת האמת להשגה רק בדרך חשיבה והבנה תורנית הלכתית ייחודית, מבפנים, על פי המתודה הנתונה למשה והנמסרת הלאה מדור לדור. האמת ניתנת להגלות רק בהצטרפות אל

27. איש על העדה, עמ' 159.

28. הרצאה שניתנה בי' בתמוז תשל"ה בוועידת הרבנים של אמריקה. תוכנה פורסם לראשונה בכתב העת *Light* בירושלים בתשל"ו. לאחר מכן פורסמה גם בספרו של הרב צבי ישראל טאו צדיק באמונתו יחיה, ירושלים תשס"ב, עמ' שצ-שצו, ובספר דברי הרב בעריכת הרב צבי שכטר, ירושלים תש"ע, עמ' קיב-קיח, תחת השם 'דרשת רבינו בענין הפקעת קידושין'. ההפניות להלן לשיחה זו הן למהדורה אחרונה זו.

שורות חכמי המסורה – חז"ל, ראשונים, גדולי האחרונים. לומר 'המצאתי דבר שהרשב"א לא ידע, שה"קצות" לא ידע, ושהגאון מוילנא לא היה לו מושג ממנו; המצאתי גישה לפרשנות התורה שהיא לחלוטין חדשה' – זה מגוחך.²⁹

בשורות אלו הרב סולובייצ'יק לא רק מסביר את תפיסת ההלכה שלו וחוסר היכולת לשנות דבר בהלכה, אלא גם נותן אינדיקטור על מנת לבחון האם חידוש בהלכה הוא לגיטימי או לא. אם החידוש יכול לעמוד ב'מבחן הזמן', שלפיו גם אם חכמי המסורה בכל הדרות היו נתקלים בשאלה/פסיקה/הבנה כזו הם היו מסכימים לה, אזי השאלה/פסיקה/הבנה הללו הן לגיטימיות. מבחן זה אינו דורש שפסיקת ההלכה המעשית תהיה זהה לכל פסיקה שהייתה אי-פעם – שכן את הניתוח המציאותי ומציאת הקטגוריה ההלכתית המתאימה לו עושה הפוסק בעצמו בכל דור מחדש. בתשובות להלן נראים מקרים שבהם הרב סולובייצ'יק משתמש בעיקרון זה ומראה איך אותו צד הלכתי טהור מתממש בתקופות שונות בשתי פסיקות הלכתיות שונות בתכלית. במקום אחר³⁰ מציב הרב סולובייצ'יק בפני הקונסרבטיבים שלושה תנאים הדרושים על מנת לעסוק בהלכה ולהיחשב כמי שמכיר בסמכות ההלכה:

1. למדנות, קרי: ידיעת ההלכה: "צריך להקדיש שנים של לימוד הלכה כדי להבין אותה".
2. קבלת ההלכה כמסגרת נורמטיבית מחייבת: "להכיר בקדושתה של ההלכה ובנצחיות צביונה המושלם"; "חייבים להודות שהיא [= ההלכה, א"מ] כופה על האדם לממש את תביעותיה בכל הזמנים ובכל המצבים, בלא זיקה להקשר החברתי-פוליטי או התרבותי. בנוגע להלכה אין מקום להיות בדרך ולומר שחלק זה נראה לי והאחר לא".
3. קבלת השתלשלות החשיבה ההלכתית: "את ההלכה יש לפרש לאור השיטות, העקרונות והתבניות הקטגוריות של הלוגיקה ההלכתית, אשר חושלו בידי חכמי התורה הראשונים והאחרונים... מהותה של ההלכה היא המסורת..."

לפי מה שהסברנו עכשיו, הקריטריונים הללו בעצם מבטאים את המחויבות לקיומו של השלב ההלכתי הטהור במודל הפסיקה, השלב שמקנה לפסיקת ההלכה את התוקף המוסרי-אלוהי שלה. ללא המחויבות לשלב זה, אין כל משמעות למודל ההלכתי, וכל ההלכה מאבדת את תוקפה ומשמעותה.³¹

29. שם, עמ' קיג.

30. ראו: איש על העדה, עמ' 183-184.

31. מחויבות זו באה לידי ביטוי בעיקר במקרים שבהם יש התנגשות בין עולמנו המוסרי לעולם ההלכתי הטהור (מקרים שמהווים כר פורה לדרישות לשינוי ההלכה הטהורה). דוגמה בולטת לכך מביא הרב סולובייצ'יק בשיחה 'זה סיני' (לעיל, הערה 28). בסוף השיחה מזכיר הרב סולובייצ'יק מקרה שבא לפניו של גיורת שהחזירה בתשובה יהודי, וכשרצו להתחתן גילו שהוא כוהן ואסור לה כגיורת להתחתן עמו. על אף הרצון העז להתיר אותה – רצון זה אינו

מודל פסיקת ההלכה של הרב סולובייצ'יק מנסה לאחוז במקל משני קצותיו – מחד גיסא לשמור על ההלכה כצו אלוהי עליון שאינו משתנה, ומאידך גיסא לאפשר לפוסק להביא את עולמו האישי ולשאוף להגיע להתאמה בינו לבין העולם ההלכתי 'הטהור'.

ב

המתודה של ההלכה היישומית – עיון בפסיקותיו של הרב סולובייצ'יק

כאמור, במאמר זה אני מבקש לעסוק לא רק בכתבים התאורטיים-מחשבתיים של הרב סולובייצ'יק אלא גם בכתבים הלכתיים שלו, ואפתח בהערה כללית על החומרים ההלכתיים בהם השתמשתי.

באופן כללי, ניתן לחלק את החומרים ההלכתיים שפורסמו עד היום לשני חלקים: הכתבים התלמודיים והכתבים ההלכתיים. בכתבים התלמודיים כוונתי לשיעורים העוסקים בעיון בסוגיות הגמרא (כגון שיעורים לזכר אבא מרי). אלה שייכים לשלב 'ההלכה הטהורה' ובהם לא נעסוק כאן.³² במאמר זה נתמקד בכתבים ההלכתיים של הרב סולובייצ'יק הכוללים פסיקות מעשיות שלו.

הרב סולובייצ'יק לא פרסם ספר שו"ת ולא קיבץ תשובות הלכתיות שלו לפרסום מסודר. את התשובות ההלכתיות שיש בידינו ניתן לחלק לשני סוגים: הראשון, תשובות הלכתיות מפורטות ומנומקות שנשלחו על ידי הרב סולובייצ'יק לאנשים ולגופים שונים (ככל הנראה, תוך ידיעה שיפורסמו ברבים). תשובות אלו הן בעיקר בנושאים ציבוריים כלליים ולא בעניינים פרטיים. הסוג השני – עדויות של תלמידים על פסקי הלכה שמסר הרב סולובייצ'יק בעל פה.

במאמר זה אעסוק רק בסוג הראשון, של תשובות הלכתיות שנכתבו על ידי הרב סולובייצ'יק. לא אתייחס כאן לכל התשובות ההלכתיות שיש בידינו, אלא רק לאלה שיעזרו להבהיר את מודל פסיקת ההלכה שהצגתי.³³ כמו כן, לא אביא עדויות וסיפורים

יכול לשנות את הצד ההלכתי הטהור, ועל כן הרב סולובייצ'יק לא היה יכול להתיר אותה. ראו דיון מפורט בשיחה זו להלן, הערה 58.

32. כפי שציינתי בפתיחת המאמר, עסקו בהם כבר רוזנק ושוורץ; ראו לעיל, הערות 5, 6.

33. התשובות שלא אנתח בדבריי הן:

'על הפניית ילדים אסופים לגופי סעד יהודיים' (איש על העדה, עמ' 61-72). תשובה זו לא תנותח מטעמי קיצור בלבד, שכן היא אינה מוסיפה משהו חדש להבנת מודל הפסיקה. התשובות 'על תפילה בבית כנסת שמתקיימת בו ישיבה מעורבת' (איש על העדה, עמ' 164-179). בתשובות הללו הרב סולובייצ'יק טוען לקיומה של קטגוריה הלכתית האוסרת על תפילה בבית כנסת שיש בו ישיבה מעורבת; למשל: "ההפרדה בין המינים בבית הכנסת היא עיקר בסיסי של אמונתנו. חובה זו החלה בשחר ימיה של קהילתנו הדתית-הלכתית והיא נחשבת לאיסור דאורייתא אשר שום מעשה של פסיקה, מטעם גוף רבני או גוף של הדיוטות... איננו יכול לבטלו. מה שצווה בידי הא-להים, לא תוכל לעולם יד אנוש לבטלו... ההפרדה... היא מדאורייתא, בעוד התביעה להקמת מחיצה נחשבת לאיסור דרבנן" (שם, עמ' 164-179).

שפרסמו תלמידי הרב סולובייצ'יק.³⁴

הערה זו חשובה בעיקר כדי להצביע על מה שאין במאמר זה. אף שהמאמר סוקר מספר תשובות הלכתיות, ישנו עוד חומר הלכתי רב שניתן לחקור ולברוק את התאמתו למודל הפסיקה שהצגנו לעיל.

התשובה 'על ציור דמויות אדם על חלונות זכוכית צבעוניים במקום תפילה בין-דתי'

תשובה זו³⁵ פותחת בהצהרה של הרב סולובייצ'יק שלא ניתן לענות על השאלה על ידי שימוש בכלים הלכתיים פורמליים בלבד:

עם זאת, תשובות אלו אינן תשובות הלכתיות מלאות הכוללות דיון הלכתי ומקורות כמו שאר התשובות. יתרה מכך – אודה ואתוודה שאיני מכיר מקורות הלכתיים לקביעות מעין אלו. אם אכן אין מקורות כאלו, הדבר יכול כמובן להקשות על הרב סולובייצ'יק (גם על הטענה בתשובות הללו, וגם על עצם מודל הפסיקה שלו) – שכן המסקנה תהיה שהוא השתמש במינוחים הלכתיים ללא מקור ב'הלכה הטהורה' במסגרת המאבק שלו ברפורמים ובקונסרבטיבים בארצות הברית. אולם ייתכן שאכן היו לרב סולובייצ'יק נימוקים הלכתיים 'טהורים' שלא פורסמו. ייתכן שהתשובות המצויות בידינו בנושא זה נועדו להיות מניפסטים חברתיים וציבוריים יותר מאשר תשובות הלכתיות, ועל כן לא מופיע בהם מודל הפסיקה השלם עם הביסוס של שלב ההלכה הטהורה. לחלופין, ייתכן שאכן יש כאן חריגה ממודל הפסיקה כפי שהוא מוצג במאמר.

'על מקומה של מדינת ישראל במחשבה היהודית' (איש על העדה, עמ' 197-199). בתשובה זו הרב סולובייצ'יק מסרטט במדויק את המודל שהצגנו ומבקש ליישם אותו באשר לשאלת הצינונות והתמיכה במדינת ישראל. ניתחתי תשובה זו באריכות בעבר ('התייחסויותיו של הרב סולובייצ'יק לצינונות', מישורים, ה, תשס"ט, עמ' 385-414) ולכן לא ארחיב בה כאן.
34. למעט יוצא דופן אחד, הלוא היא התשובה 'על ניתוחי מתים'. אנמק זאת להלן, הערה 51. יוצא דופן נוסף היא השיחה 'זה סינ' שהובאה על ידי המבקרים של הרב סולובייצ'יק. התייחסתי אליה להלן, הערה 58.

להעדפות התשובות הכתובות על פני עדויות תלמידים ישנן שלוש סיבות עיקריות: ראשית, העובדה שהרב סולובייצ'יק סידר את התשובות ושלא אותן (תוך ידיעה שיפורסמו) מעניקה להן חשיבות יתרה כנגד כל עדות של תלמיד (חשובה ומדויקת ככל שתהא). שנית, יש קושי משמעותי באיתור ובסיווג כל החומר שפרסמו תלמידי הרב סולובייצ'יק. שלישית, בעדויות התלמידים ישנה בעיה עקרונית: לעתים התלמידים חלוקים ביניהם לגבי הנימוקים ההלכתיים לפסיקות שמסר להם הרב סולובייצ'יק. יתרה מכך, לעתים תלמידים מפרסמים בשם רבם דברים סותרים, או מפני שהרב סולובייצ'יק עצמו התאים את תשובתו לתלמיד הספציפי, או בגלל הבנה שונה שהוסיף התלמיד למה ששמע מרבו, בלי לשים לב שההוספה אינה מדברי רבו. בהקשר זה ציטט פעם הרב ליכטנשטיין ביקורת על ספר של תלמיד של הרב סולובייצ'יק, שלפיה "מחבר הספר ביקש לעצב את דמותו של 'הרב' בצלמו-שלו" – "Remaking Soloveitchik in his Own Image" ('על יחסו של הגרי"ד סולובייצ'יק לצינונות', עלון שבות בוגרים יז, תשס"ג, עמ' 157).

35. התשובה כולה מופיעה באיש על העדה, עמ' 54-60.

ניתן לבחון את הנושא העומד כאן לדיון הן מן הצד הפורמלי והן מן הצד ההלכתי הפילוסופי-היסטורי. כיוון שהבעיה התעוררה בנסיבות חברתיות מיוחדות במינן, הרי שלא די בפורמליות הלכתית או בהיקשים הלכתיים כדי לפתור אותה. עלינו להביא איפוא בחשבון מציאויות היסטוריות מרכזיות, על כלל המשמעות הפילוסופית המעוגנת בעומקן. גישה שכזו אינה בבחינת חידוש בתולדות ההלכה, ופעמים רבות העדיפו אותה רבותינו על פני שיטת הניתוח המופשטת בטרתה (איש על העדה, עמ' 54).

טענה זו חורגת ממה שתואר בכתבים המחשבתיים, שבהם איש ההלכה מתרכז אך ורק ברובד ההלכתי הטהור ואינו מושפע מסיטואציות היסטוריות, והיא נכללת בתוך תחום ההלכה היישומית. הרב סולובייצ'יק לא רק מקבל את הטענה ש"מציאויות היסטוריות" משפיעות על פסיקת ההלכה, אלא גם אומר שהגישה הזו, שמביאה בחשבון מציאויות חוץ הלכתיות, אינה חידוש כלל, וכך נהגו מאז ומעולם. בגוף התשובה, הרב סולובייצ'יק פותח בצד ההלכתי-פורמלי, ומגיע למסקנה שמבחינה זו אין איסור בהכנסת דמויות אדם לקישוטים במקום התפילה:

באשר לבית הכנסת, איננו מוצאים בספרות ההלכה... איסור מיוחד על הצבת תמונות או תבניות אחרות המייצגות את הדמות האנושית³⁶ בבית הכנסת. אדרבה, חכמינו היו סובלניים יותר כלפי הצגת דמויות אנושיות בבית הכנסת יותר מאשר בבית (איש על העדה, עמ' 55).

אלא שבהמשך מתאר הרב סולובייצ'יק שינוי שנוטה מהשורה התחתונה של הצד ההלכתי הפורמלי:

עם זאת, במשך הזמן שינתה המסורת את עמדתה. בעוד תמונות, כפי שציינתי לעיל, לא הורחקו מן הבתים היהודיים, בית הכנסת סילק כל דימוי אנושי מן הנושאים המשמשים בקישוטיו. פוסקים רבים תבעו בתוקף שבית הכנסת יצטיין בפשטות קיצונית, ולא התירו להכניס לתוכו עיטורים מקושטים כלל... בתי כנסת רבים לא התירו להכניס אל תוכם לוחות-קיר שעליהם התנוססו ציורי חיות. ועם זאת, גם במקרה זה היה המנהג ליברלי יותר, וכל הדמויות כולן, להוציא דמות אדם, חדרו אל מבני בתי הכנסת. באשר לסמלי דמויות האדם (סמלים

36. כפי שנראה להלן, בנוגע לעשיית דמויות יש בהלכה שני איסורים שונים. ראשית, ישנו איסור גורף ליצור או להחזיק כל חפץ או ציור הנתפסים כסמלה של אלוהות כלשהי ומשמשים לפולחן, ואין זה משנה מהי צורתם. איסור זה נוגע כמובן גם לדמויות אנושיות המסמלות משהו אלוהי. לצד האיסור הזה ישנו איסור ליצור דמויות מסוימות גם כאשר המטרה היא אמנותיות ולא פולחנית. דבריו של הרב סולובייצ'יק כאן נוגעים לאיסור השני בלבד. הוא קובע כי בהקשר זה אין איסור להציג דמויות אדם בבית הכנסת.

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

אנתרופומורפיים) – לגביהם ישנה הסכמה כמעט מוחלטת שיש לשלול אותם מכול וכול (איש על העדה, עמ' 56).

כלומר, על אף השורה התחתונה שהצגנו בצד ההלכתי הטהור, המסורת נטתה מהפסק ההלכתי הטהור ושינתה אותו.³⁷

שינוי זה, שנעשה על ידי המסורת ובכלים שלה, אינו שינוי של הצד ההלכתי הטהור אלא רק של היישום שלו במציאות. גם כאן, הרב סולובייצ'יק עדיין מתנגד לשינוי של ההלכה או של המסורת – כל עוד השינוי הוא שינוי בתוך הצד ההלכתי הטהור. הצד ההלכתי הטהור עומד בפני עצמו, ועניינים מציאותיים חוץ הלכתיים אינם יכולים להשפיע עליו. בהערת סוגריים (שם) הוא טוען שהעובדה שנמצאו ממצאים ארכאולוגיים עם דמויות אדם בבית כנסת "איננה ממין העניין" – זאת אף שהממצאים הארכאולוגיים מתאימים לשורה התחתונה של הצד ההלכתי הצרוף. רק כלים שניתנו לנו בהלכה ובמסורת הם כן "ממין העניין" (קרי, לגיטימיים במערך השיקולים של הצד ההלכתי הטהור) – ואת הממצאים הארכאולוגיים האלה המסורת "שללה... בתכלית".

כעת נותר לנו לברר מדוע נגרם שינוי בפסיקה המעשית בין תקופת האמוראים והראשונים. הרב סולובייצ'יק טוען שעל מנת להבין זאת עלינו לעבור לדון בצד ההיסטורי-פילוסופי:

מתעוררת כעת השאלה, מדוע שינתה המסורת ההלכתית את ההלכה התלמודית אשר התירה תחילה להציג דמויות אדם בבית הכנסת. כדי למצוא תשובה מספקת לשאלה זו, עלינו לדון בה מנקודת מבט פילוסופית והיסטורית.

בהמשך מביא הרב סולובייצ'יק שתי סיבות – אחת פילוסופית ואחת היסטורית, שמסבירות את השינוי בהלכה.

הסיבה הפילוסופית נוגעת למשמעות בית הכנסת והתפילה:

הדמות האנושית כנושא לקישוט בבית הכנסת עומדת בסתירה לעצם מהותה של התפילה... התפילה מבטאת את הכרתו של היצור – רוצה לומר, את מודעותו לתלות המוחלטת שהוא תלוי באלוהיו... כיוון שכל קישוט אנתרופומורפי בבית הכנסת נושא בחובו מסר בדבר מרכזיות האדם (אנתרופוצנטריות), נשללה תבנית זו מכול וכול.

לפי קו המחשבה הזו, הרב סולובייצ'יק טוען שאצל האמוראים איננו מוצאים התנגדות להצגת פסל בבית הכנסת מאחר שהדבר נעשה אז בצו המלכות, כך שהצגת הפסל לא כללה בתוכה מסר אנתרופוצנטרי (בניגוד להצגת פסל אצל הראשונים).

37. לעניינינו אין כל הבדל אם השינוי נעשה לחומרא או לקולא – שכן לדידו של 'איש ההלכה' כפי שמתאר הרב סולובייצ'יק שני השינויים פסולים. הדגש הוא על עצם השינוי, ולא על הכיוון שלו: 'איש ההלכה' לא רק שלא יקיל, אלא גם לא יחמיר. האמת תובעת את עלבונה מן המחמיר ומן המקיל" ('איש ההלכה', עמ' 79).

הסיבה ההיסטורית שמביא הרב סלובייצ'יק ממשיכה באותו קו מחשבה, והוא אף טוען שהיא "משכנעת יותר". גם בהקשר זה הרב סלובייצ'יק מציין הברדל בין התקופות, אלא שהוא גם מרחיב ומראה איך ההבדלים ההיסטוריים משתלבים במודל שלו ואינם עושים 'היסטוריציה' של ההלכה:

הצלם בעולם הנוצרי הוא מוטיב כנסייתי אופייני, המעלה על הדעת את הרעיון הנוצרי בדבר אל-אדם, רעיון הנקשר באמונה הנוצרית עם עצם המעשה הפולחני, שכן Deus absconditus ('האל הנסתר') הוא רחוק מדי ונשגב מכדי שאפשר יהיה להגיע עדיין באמצעות הפולחן. מכאן הגישה האיקונוקלסטית³⁸ החד-משמעית של היהדות באשר להצגת דמויות אדם במקומות המיועדים לתפילה. קדמונינו בארצות הנוצריות גילו רגישות מיוחדת כלפי מה שחכמינו בבבל, אשר לא עמדה בצל הנצרות, לא ראו כדבר שיש להתנגד לו (איש על העדה, עמ' 57).

הנימוק כאן הוא לכאורה נימוק היסטורי, מסוג הנימוקים שהרב סלובייצ'יק טוען שאינם לגיטימיים כשיקול הלכתי, אבל הוא מבקש לדקדק ולהראות שהנימוק הזה כן לגיטימי במקרה שלנו:

מבקש אני להדגיש, שאין המדובר כאן רק בתוספת ימי-ביניימית להלכה, אלא בעניין המבטא את עומק רוחה. כפי שהדגשתי לעיל, ההלכה אוסרת על הצגת איזו דמות או תבנית, אפילו אם היא רק מרמזת למוטיב פולחני, והצגת דמות אנושית בבית הכנסת – גם אם תכליתה האובייקטיבית היא אמנותית גרידא – נופלת בקטגוריה זו.

כאן יש לדייק היטב: הרב סלובייצ'יק מציין שינוי היסטורי מסוים³⁹ שאירע בין תקופת האמוראים לבין תקופת הראשונים, אולם הוא מדגיש כי השינוי ההיסטורי לא יצר שינוי בהלכה, אלא יצר מצב שבו פעולה שלפני השינוי לא נפלה תחת קטגוריה הלכתית מסוימת, כן נופלת תחת אותה קטגוריה אחרי השינוי. השינוי ההיסטורי אפשר לנו לדייק ולהבין טוב יותר את הקטגוריה ההלכתית.

הקטגוריה ההלכתית עליה אנו מדברים מכילה שני איסורים (ראו לעיל, הערה 36):

1. איסור ליצור/להחזיק כלי שמשמש לפולחן (בלי קשר לצורתו).
2. איסור ליצור צורות ספציפיות של דברים שנתפסים כאלוהיות (בני אדם, מלאכים, גרמי שמים). ההלכה הקלה בשני מקרים בקטגוריה זו: א. אם זה ציור ולא פסל; ב. אם ברור שזה למטרות אמנותיות ולא פולחניות.

38. = המתנגדת לשימוש בפסילים בפולחן הדתי.

39. עליית הנצרות. לדעתי הדברים נכונים גם לגבי השינוי ההיסטורי שהוצג בהסבר ה'פילוסופי' הראשון.

בתקופת האמוראים, לפני התפשטות הנצרות, הייתה אפשרות לעשיית דמויות אנושיות בבית כנסת כך שתהיה להם משמעות פוליטית בלבד, ללא משמעות פולחנית. במקרה כזה אכן מותר לעשות דמויות אנושיות (בכפוף לדיון ההלכתי שהובא בתחילת התשובה). אולם התפשטות הנצרות שינתה את המציאות וגרמה לכך שבתקופת הראשונים עשיית דמויות כאלו תהיה פעולה בעלת משמעות פולחנית (בגלל עקרונות הנצרות). מאחר שזו המציאות החדשה, כל עשיית דמות אדם בבית תפילה אסורה (שכן יש לה משמעות פולחנית). שינוי המציאות גרם לכך שהפעולה נופלת על קטגוריה הלכתית שונה מזו שחששנו לה בהתחלה (בהתחלה חששנו מעשיית צורת אדם, ולאחר השינוי אנו אוסרים בגלל עשיית צורת פולחן). לכן השורה התחתונה של הפסיקה לאיסור או להתיר השתנתה, בלי שינוי של הקטגוריה.

עד כאן ניתוח הצד ההלכתי הטהור של הרב סולובייצ'יק. בסיום דיון זה הרב סולובייצ'יק מסיק, בהתאם לקטגוריה ההלכתית שזיקק מהתקופות השונות, שלפי ההלכה מותר לשים דמות אדם בבית כנסת, אבל אסור לשים כל דמות שיש לה משמעות פולחנית.

מה שנותר לעשות אחרי הניתוח הזה הוא לעבור לשלב ניתוח המציאות לאור הקטגוריה ההלכתית, לבחון את המציאות שעליה הוא נשאל, ולברוק תחת איזו קטגוריה היא נופלת:

כוחה של הנחה זו יפה גם במקרה העומד לפנינו לדיון. סמל אנתרופורמי, אשר יהווה חלק מעיטורו של חלון זכוכית צבעונית... יזוהה מיידית, מתוך אסוציאציה פשוטה וללא כל קשר לאופיין האוניברסלי של הדמויות, עם המוטיב הכריסטולוגי המקובל... על כן, המלצתי היא שלא להסכים לשום ייצוג של דמות אנושית על החלונות, על אף אופייה האוניברסלי.

מאחר שכיום הצבת הדמויות נופלת תחת קטגוריה אסורה – הרב סולובייצ'יק אוסר את הכנסתן לבית הכנסת. חשוב להדגיש שהשאלה האם הסמל האנתרופורמי יזוהה עם המוטיב הכריסטולוגי היא מציאותית ולא הלכתית – ופסיקתו של הרב סולובייצ'יק מבוססת על השפיטה שלו את המציאות.

הנקודה המרכזית בתשובה זו היא, לעניות דעתי, ששלב בירור ההלכה הטהורה נותר זהה, ללא הבדלים בין התקופות. נקודת המוצא של הרב סולובייצ'יק הייתה פסיקת הלכה שונה בין התקופות (מה שמשתקף בשלב 3 של המודל, השלב של פסיקת ההלכה הפרקטית), אולם הרב סולובייצ'יק הצליח לחלץ מכל תקופה יסוד משותף (שזה "הצד ההלכתי הטהור" בשלב 1) ולהוסיף שלב שמסביר את ההבדל בפסיקה היישומית, אף שההלכה העקרונית הטהורה ('הקטגוריה') לא השתנתה כלל. הגמישות הזו אפשרית לאור ההבנה ששלב ניתוח המציאות מושפע מדברים סובייקטיביים של הפוסק/תקופתו, ולא רק מגורמים הלכתיים 'טהורים'.

העובדה שהרב סולובייצ'יק הגיע בתשובתו לאותה תוצאה שאליה הגיעו הפוסקים שלפניו, כלומר, לאיסור על הצבת הדמויות, היא מקרית-קונטינגנטית ולא מהותית. אילו

המציאות שלנו הייתה שאין משמעות דתית לדמות אדם בבית תפילה, הרב סולובייצ'יק היה מתיר את הצבת דמויות האדם בהיכל התפילה, ואכן, להלן נראה תשובה שבה הרב סולובייצ'יק מגיע על סמך ניתוחו לפסיקה שונה מהמקובל במסורת ההלכתית. המעניין במבנה זה הוא המקום שהרב סולובייצ'יק נותן להכרעה הנורמטיבית של הדורות שקדמו לו. הרב סולובייצ'יק אינו מרגיש מחויב לניתוח המציאות שהם עשו, אבל משתמש בניתוח הזה על מנת להבהיר שדברים מסוימים שייכים לתחום של 'ההלכה הטהורה'. כך למשל, האיסור שהטילו הראשונים משמש אותו על מנת להבהיר יותר את קטגוריית האיסור השנייה שהצגנו ולקבוע מה נכלל בה. הדוגמה של המקום של דמות האדם אצל הראשונים משמשת את הרב סולובייצ'יק להשוואה לימינו, ומביאה אותו למסקנה שגם בימינו הדמויות נופלות תחת הקטגוריה האסורה. בעצם ניתן לומר שההכרעה הנורמטיבית-יישומית של הראשונים נכנסה 'לתוך' השלב ההלכתי הטהור, שכן על ידי ניתוח של ההכרעה הזו אנו מבינים יותר טוב את הקטגוריה ההלכתית הטהורה של האיסור⁴⁰ (וזאת מבלי להיות מחויבים להגיע לאותה מסקנה נורמטיבית-יישומית כמו הדורות שקדמו לנו).

התשובה 'על גיוס רבנים ופרחי רבנות כדי לכהן כאנשי-דת בצבא ארה"ב'

תשובה זו מתייחסת לשאלה האם מותר להתגייס לצבא ארצות הברית כאנשי דת במהלך מלחמת העולם השנייה ומלחמת קוריאה.⁴¹ תשובה זו ארוכה מאוד יחסית לתשובות אחרות, ועל כן אקצר ואנתח אותה באופן כללי, ללא ירידה לכל הפרטים והדיונים ההלכתיים הנידונים בה.

הרב סולובייצ'יק מתחיל את התשובה עם מספר הערות.

ההערות הראשונה והשנייה חשובות מאוד לענייננו, שכן הן עוסקות בדרך פסיקת ההלכה של הרב סולובייצ'יק באופן כללי ומזכירות את שלב ההנעה הפנימית (שלעיל ביקשתי לטעון שיכול להיות חלק ממודל הפסיקה).⁴²

40. הדברים מתאימים מאוד לשיטת הלימוד הבריסקאית, שדוגלת בהוצאת העיקרון והקטגוריה ההלכתית העקרונית מכל סוגיה פרטית בש"ס. עם זאת, בעוד שהשיטה הבריסקאית התמקדה אך ורק בהלכה 'הטהורה', הרב סולובייצ'יק משתמש בשיטה זו על מנת לפסוק הלכה מעשית על ידי הוצאת הקטגוריה הטהורה מההכרעות הנורמטיביות שנעשו בתקופות היסטוריות קודמות.

41. ראו: איש על העדה, עמ' 74-102.

42. ההערה השלישית מתארת את תהליך כתיבת התשובה. הרב סולובייצ'יק מציין שהוא התחיל מבריקת שאלה הלכתית אחת, ותוך כדי הבירור נתחוויר לו שישנן שאלות נוספות הכרוכות בסוגיה. אף כי ההערה מעניינת מבחינת תהליך החשיבה שלו, היא אינה חשובה כל כך לענייננו, שכן בסופו של דבר התשובה המופיעה לפנינו היא תשובה ערוכה לאחר מעשה העיון.

ההערה הראשונה נוגעת להשפעות חיצוניות שמשפיעות על הפוסק. כזכור, הרב סולובייצ'יק התנגד בתוקף לאמירה שיש השפעה כלשהי על הפוסק, וקבע שההשפעה היחידה היא ההנעה לדון בעניין, ומרגע שהוא דן התוצאה קבועה מראש ואינה יכולה להשתנות לפי אישיות הפוסק והרקע שלו. לעומת זאת, בהערה הראשונה בתשובה שלנו הוא אומר דברים לכאורה שונים:

אינני יכול לטעון לאובייקטיביות, אם זו אמורה לציין היעדר הנחות יסוד ערכיות וגישה הנטולה כל מעורבות רגשית. החקירה ההלכתית, ככל מעשה קוגניטיבי אחר, איננה יוצאת לדרכה, במה שנוגע לעמדה רגשית ולשיפוט ערכיים, מנקודת האפס המוחלט. תמיד יהיה במוחו של החוקר רקע מוסרי-ערכי נתון, שלאורו יתבהרו ביתר שאת קווי המתאר של הנושא העומד לדיון. בכל תחומי הפעילות האינטלקטואלית האנושית מצויה תמיד גישה אינטואיטיבית, הקובעת את מסלולו של המחקר ואת שיטתו. אפילו במדעים המדויקים (ובמיוחד בממד הפרשני שבהם), אין לסלק את היסוד האנושי מן ההיבט הפורמלי. על כן, גם חקירה זו נעשתה בהלך רוח סובייקטיבי ממין זה (איש על העדה, עמ' 74-75).

לדעתי יש להבין את דבריו אלה של הרב סולובייצ'יק בהקשר של המודל ההלכתי שלו. קרי, הרב סולובייצ'יק מכיר בכך ששלב ההנעה יכול להשפיע על התוצאה של הבריור ההלכתי, והוא מודיע זאת בראש תשובתו. לפי הצעתי, הודעה זו היא מעין 'גילוי נאות' שמטרתו לשים את הקלפים על השולחן, להבהיר לקורא את נקודת המוצא של הדיון וכך לאפשר לו לבחון את הדיון מן הצד ההלכתי הטהור כשלעצמו – בלי קשר לנקודת מוצא זו. במהלך הדיון ההלכתי הטהור הרב סולובייצ'יק 'מתנתק' מדעתו האישית ודן רק בקטגוריות הלכתיות טהורות שאינן קשורות לעמדתו האישית. רק בסיום תשובתו יחזור הרב סולובייצ'יק ויביע את עמדתו האישית-ערכית בשאלה זו.

ציון שלב ההנעה במפורש ייחודי לתשובה זו ואינו מופיע בתשובות אחרות של הרב סולובייצ'יק. בתשובה רגילה ההנעה אינה אלא שאלה שנשאל הפוסק, שגרמה לו לעשות בירור הלכתי בשאלה. אולם לעתים בשלב ההנעה מתערב גם שיקול ערכי של הפוסק המושך אותו לצד מסוים בשאלה ההלכתית. במקרה כזה על פוסק לגלות ערנות ולברוק שאינו 'אונס' את המקורות כך שיתאימו להשקפת עולמו.

נראה שזה המקרה בתשובה שלנו, התומכת בהשתתפות במאמץ המלחמתי של ארצות הברית. תמיכה זו מתחילה מנקודה היסטורית או פוליטית, ואולי אף פילוסופית – אבל לא מנקודה הלכתית. בתקופה זו הרב סולובייצ'יק התבטא נגד עמדות פציפיסטיות המתנגדות לכל מלחמה.⁴³ לדעתי הרב סולובייצ'יק גם הכיר בכך שהמתנגדים למלחמות

43. דוגמה לכך היא התבטאותו לגבי מדינת ישראל בשיחה 'קול דודי דופק', שנאמרה חמש שנים אחרי כתיבת תשובה זו, לאחר מלחמת סיני: "אל תשימו לב למליצותיהם הממותקות של מתבוללים ידועים ושל כמה סוציאליסטים יהודים, העומדים במרד, החושבים שהם חיים עוד בביאליסטוק, בריסק ומינסק של שנת 1905, והדורשים בריש-גלי כי נקמה נאסרה

אלו יתנגדו לתשובתו המתירה הצטרפות לצבא ארצות הברית לא בשל פקפוק בשיקוליו ההלכתיים, אלא מסיבות אחרות.

הרב סולובייצ'יק היה מודע לבעייתיות שיש בתשובה מעין זו, ולכן הפריד הפרדה בולטת וחותכת בין הצד ההלכתי הטהור של התשובה לבין הצד היישומי שלה (הפרדה בולטת יותר מאשר ההפרדה שראינו בתשובה הקודמת). הוא הדגיש את ההפרדה על ידי ההערות בתחילת התשובה ועל ידי נתינת כותרת שונה לצד היישומי של התשובה (האות ב בעמ' 97). לאורך כל התשובה ניכר שהרב סולובייצ'יק מנסה לשוות לחקירתו ממד אובייקטיבי המנותק מהנחת היסוד הפוליטית שלו. עם זאת, מאחר שהיה מודע להנחה זו ולא רצה שתשובתו ההלכתית תהיה תשובה 'אפנתית' ופוליטית, הוא הוסיף את האזהרה-הערה בראש התשובה:

מראש הייתי בעל דעה קדומה לטובת מפעלה של הסתדרות הרבנים, ולא יכולתי להעלות בדעתי סמכות הלכתית כלשהי שתפסוק כנגדו. חקירתי היתה לא יותר מהעסקת תחושה אינטואיטיבית מעורפלת אל מושגים קבועים של חשיבה הלכתית שיטתית.

כפי שטענתי לעיל, ההעסקה אל מושגים קבועים של חשיבה הלכתית שיטתית היא חלק מהותי מתהליך הפסיקה, ובחלק זה הרב סולובייצ'יק אינו מוכן לקבל השפעות חוץ הלכתיות. על מנת שלא 'לפגוע' בהליך ההלכתי הטהור הרב סולובייצ'יק חושף את הנחת היסוד הערכית-פילוסופית-פוליטית שלו בראש התשובה, מה שמאפשר לו לדרון בחופשיות מהבחינה ההלכתית – מתוך מודעות לקיומה של ההנחה הערכית המסוימת הזו.

כך, במהלך המעבר לשלב החקירה ההלכתית הטהורה, השאלה "האם יש חובה להתגייס לצבא ארה"ב" הפכה לשאלה אחרת: "האם יש חובה להימנע מלהיכנס למציאות שתעורר בעיות הלכתיות". חקירה זו היא חקירה אובייקטיבית נטולת פניות. לאחר החקירה הזו יבוא הרב סולובייצ'יק ויכריע האם צריך להחיל את תוצאות החקירה האובייקטיבית על המקרה הפרטי של צבא ארצות הברית. רק לאחר שיתברר מה עולה מההלכה בסוגיה זו והרב סולובייצ'יק יוכיח הלכתית את הלגיטימיות של התחושה האינטואיטיבית שלו, הוא יעבור לדבר על השאלה "האם ראוי להתגייס לצבא ארה"ב". לאחר סיום ההצגה של שלב ההנעה לדיון בשאלה, הרב סולובייצ'יק עובר לשלב הבא, המוכר לנו כבר מהתשובה הקודמת שניתחנו – שלב העיון ההלכתי הטהור. בשלב זה הרב סולובייצ'יק מעלה ארבע שאלות לבירור:

לישראל בכל מקום, בכל זמן ובכל הנסיבות. הכל הבלים! אסורה היא הנקמה כשאיין לה מטרה, אבל אם מתרוממים על ידה להגנה עצמית, הרי זכותו האלמנטרית של האדם באשר הוא אדם לנקום את נקמתו. התורה לימדה אותנו תמיד שמותר לו לאדם, וגם חובתו הקדושה היא, להגן על עצמו... (דברי הגות והערכה, לעיל, הערה 9, עמ' 27).

1. האם מותר לאדם מתוך רצונו החופשי להיכנס למצבים העלולים לאלץ אותו לעבור מאוחר יותר עברות הלכתיות?
2. במידה ולא, האם האיסור על כניסה למצבים כאלו חל רק כאשר העברה תתרחש בוודאות ('ברי'), או שמא האיסור חל גם במקרים שבהם העברה היא בגדר אפשרות סבירה בלבד ('שמא')?
3. האם האישור ההלכתי למעורבות שכזו (אם נחליט שהוא קיים) נוגע רק למצבים שבהם יצטרך האדם לעבור על ההלכה בשל העיקרון של פיקוח נפש, או שמא הוא מתרחב וכולל גם מצבים שבהם העברה נועדה למנוע נזק חמור פחות (כגון חבלה גופנית או כאב)?
4. במידה והאישור ההלכתי חל רק על מקרים של פיקוח נפש, האם ההגבלה הזו היא כללית או שיש לה יוצאים מן הכלל (כלומר, האם ישנן הלכות מסוימות שלגביהן הכניסה למצבים אלו מותרת גם במקרים שבהם ציות להלכה לא יוביל בהכרח למוות)?

מחמת הקיצור, אביא כעת רק את השורה התחתונה שמסיק הרב סולובייצ'יק מהבירור של כל שאלה, ולא אכנס לכל הדיון ההלכתי המפורט ולכל תתי-התנאים שמציג הרב סולובייצ'יק במהלך התשובה:

1. הכניסה למצבי סכנה בוודאי מותרת במה שנוגע למצוות עשה שהזמן גרמן (בזמן שהן עור לא מחייבות). בנוגע למצוות שלא הזמן גרמן – יש שתי הבנות: לפי הראשונה גם בהן מותר להיכנס למצבי סכנה, ואילו לפי השנייה אסור.
2. גם אם נקבל את ההבנה השנייה, שלפיה בכל המצוות אסור לאדם להכניס עצמו למצב סכנה, איסור זה נוגע רק לסכנה ודאית ('ברי'). "ההלכה מתירה במפורש מעשה אשר תוצאותיו השליליות הן בבחינת שמא בלבד, ואישור זה איננו נתון להגבלה כלשהי הנוגעת לסוג העבירה העשויה להתרחש בעקבות המעשה" (שם, עמ' 81).
3. "בקצרה, התשובה... תלויה במחלוקת שבין הרמב"ם לרבינו זרחיה הלוי באשר לטיבו של דין אונס. אם האונס מבטל לחלוטין את אופיו המרושע של המעשה (כשיטת בעל המאור, א"מ), רשאי האדם להכנס בסכך מעין זה (גם אם מדובר באונס שאינו פיקוח נפש, א"מ). אך אם מדובר בטענת פטור בלבד (כשיטת הרמב"ם, שרק פיקוח נפש הוא אונס שנחשב לעניין זה, א"מ), הרי שאסור ליצור מציאות כופה באופן מכוון" (עמ' 86). הרב סולובייצ'יק ממשיך ודן ארוכות בשיטת הרמב"ם (תוך כדי ניתוח של קטגוריית האונס וחילוק בין סוגים שונים של אונס), ובסיכומו של דבר נוטה לדחות אותה: "העולה מדברינו הוא שתפיסת הרמב"ם את הכפייה כגורם פוטר בלבד, כמעט שאינה יכולה לעמוד... אנו נוטים לקבל את השקפתו של רבינו זרחיה הלוי, שהכפייה אינה מפקיעה רק את רשותו של האדם, אלא גם את רשות המעשה" (עמ' 92). להלן נרחיב על הנימוק לדחייה זו.
4. בנושא זה אומר הרב סולובייצ'יק שגם אם בסעיף 3 נחמיר ונפסוק כמו הרמב"ם (שאסור לאדם להכניס עצמו לאונס מכל סוג), עדיין קיימת הלכה יוצאת דופן

שלגביה יש היתר להיכנס למצב זה: "מעורבות במצב של אונס המוביל לחילול שבת היא מותרת, והיתר זה הוא החורג מן הכלל" (עמ' 93).

זה השלד הכללי של הדיון ההלכתי של הרב סולובייצ'יק.⁴⁴ כפי שניתן לראות, כל הדיון של הרב סולובייצ'יק בשלב זה הוא דיון הלכתי טהור – שאינו מושפע כלל מעמדתו הסובייקטיבית כלפי הסוגיה הנידונה.

נקודה שחשוב להדגיש במהלך הדיון ההלכתי היא הרמיזה של הרב סולובייצ'יק להעדרת רז"ה בסעיף 3 על פני הרמב"ם. נקודה זו ראויה להדגשה משני טעמים: ראשית, משקלו של הרמב"ם בעולמם של אנשי ההלכה בכלל והרב סולובייצ'יק בפרט הוא גדול מאוד, ולמרות משקל זה הרב סולובייצ'יק מכריע נגדו. שנית, שיטת רז"ה בסוגיה אינה כתובה בצורה של פסיקה מפורשת, והרב סולובייצ'יק נאלץ להסיק את שיטתו מתוך דברים שלא נאמרו בפירוש ולא התייחסו ישירות לסוגיה כמו דברי הרמב"ם. הרב סולובייצ'יק עצמו כותב כך:

הראשון [= הרמב"ם, א"מ] עסק בנושא זה באופן מפורש ומקיף ביותר, עד שדעתו, המנוסחת ומפורשת בבהירות, השפיעה על חשיבתנו ועוררה ויכוח הלכתי ער בסוגיה זו; בעוד השני לא הביא לתוצאה דומה, וזאת בשל האופי המקוטע והחלקי שבו עולות דעותיו בפנינו. עמדתו לא הוטמעה בתוך הניתוח ההיסטורי של שאלת חופש המעשה.

כאמור, למרות שתי הסיבות הללו הרב סולובייצ'יק נוטה לצדד בעמדת בעל המאור נגד הרמב"ם, אף שהוא ממשיך לחשוש לשיטת הרמב"ם ומצרף נימוקים נוספים לפסיקתו מלבד עמדתו של בעל המאור. הנימוק שהרב סולובייצ'יק מביא לדחיית הרמב"ם הוא:

קביעת הלכה כללית, שלפיה האדם נהנה מבחירה חופשית אפילו בנסיבות המעיקות ביותר, כמוה כהתעלמות מן העובדות הבסיסיות של טבע האדם. גם המאמין הקיצוני ביותר בבחירה חופשית יצטרך להתחשב בקיומם של גורמים בלתי נשלטים, הקובעים בהכרח את דרך פעולתו של האדם... איננו יכולים להעלות על דעתנו שאדם אחוז בהלה הפועל בלחץ האימה ייקרא פושע או שמעשהו ייחשב ראוי לעונש... העולה מדברינו הוא שתפיסת הרמב"ם את הכפייה כגורם פוטר בלבד, כמעט שאינה יכולה לעמוד. האדם המודרני אינו יכול להגביה עצמו לרמתה של האישיות החופשית, המחוננת באיכות טרנסצנדנטלית והמזלזלת בסכנות. עבורו, נכון יותר לראות את הבחירה כמצב מודעות סופי, הנובע ממזיגתם ההדרית של מספר מצבים מודעים ובלתי מודעים (פיסולוגיים

44. כאמור, לא נכנסתי לכל פרטי הדיון ההלכתי. בייחוד השמטתי את הדיון על סוגי האונס השונים (המוזכר בסעיף 3), ואת הדיון על מלאכת מחשבת בשבת (המוזכר בסעיף 4). הרב סולובייצ'יק מסכם בעצמו את מסקנות הדיון ואת הקטגוריות ההלכתיות העולות ממנו בעמודים 96-97.

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

ופסיכולוגיים), אשר בבואם יחד הם מיתרגמים לפעולה או להימנעות מפעולה. קשה מאוד לומר שאדם העומד מול רשעות קיצונית והסובל מפחד מבעית הינו חופשי לפעול (איש על העדה, עמ' 91-92).

שיקול זה הוא מתחומי 'ההלכה היישומית'. זהו טיעון שנשען על הנחות של הרב סולובייצ'יק עצמו בנוגע לטבע האדם. למרות זאת, הרב סולובייצ'יק מביא אותו במסגרת הדיון שלו בהלכה 'הטהורה', כטיעון שעומד נגד שיקולים הלכתיים 'טהורים' התומכים בעמדת הרמב"ם.

לכאורה יש כאן מצב שבו עולמו הפנימי של הפוסק גורם לדחייה של קטגוריה הלכתית (הלוא היא דעת הרמב"ם) מסיבות שאינן בתחומי ההלכה הטהורה. על מנת להסביר את המהלך שהרב סולובייצ'יק עושה כאן נראה לי שצריך לדייק במשמעותו ובהגדרתו של מושג הקטגוריה ההלכתית. הקטגוריה ההלכתית היא נורמטיבית, כך שהיא מחילה צו נורמטיבי על כל סיטואציה העונה להגדרות שלה. הגדרות הקטגוריה נקבעות על ידי פוסק ההלכה, שמשמש בחומרי הגלם ההלכתיים שקדמו לו על מנת לברר אותן.

במקרה של מחלוקת בין פוסקים קודמים, ישנן לפחות שתי דרכים שבהן הפוסק יכול ללכת: הוא יכול לעשות אוקימתא ולהסביר שכל אחד מהצדדים החולקים התייחס למציאות שונה (כפי שטען הרב סולובייצ'יק בתשובה הקודמת בנוגע לדעת האמוראים ולדעת הראשונים בעניין דמויות אדם), או לחלופין להכריע ביניהם בכלים הלכתיים טהורים. במקרה שלנו לא מדובר על האפשרות השנייה, שכן הכלי שבו השתמש הרב סולובייצ'יק אינו כלי של ההלכה הטהורה.

אם הפוסק אינו מצליח ללכת באחת משתי האפשרויות הללו, נשארות מולו שתי דעות הלכתיות סותרות ותקפות בנוגע לאותה מציאות. אפשרות שלישית זו יוצרת מצב שבו הפוסק עצמו נדרש להכריע מדעתו לפי איזה דעה הוא הולך. במצב זה הבירור ההלכתי הטהור מסתיים בהצבה של שתי אפשרויות ללא הכרעה ביניהן. כשמגיעים לשלב ההלכה היישומית אנו מתייחסים לשתייהן כקטגוריות הלכתיות שונות וסותרות – כשהחלטה לפי איזו קטגוריה ללכת נתונה לשיקול דעתו של הפוסק.

כאמור לעיל, בתשובה שבה אנו עוסקים הרב סולובייצ'יק לא הכריע בין שתי הדעות, הוא הקפיד לציין בניסוחיו שהוא רק נוטה לדעת הרז"ה וצירף סניפים נוספים לקולא מלבד דעת הרז"ה. נראה שמדובר על מצב הדומה לאפשרות השלישית שהצגנו: הרב סולובייצ'יק לא מצא אוקימתא שבה הוא יכול להעמיד את המחלוקת של הרמב"ם והרז"ה, וגם לא הכריע ביניהם בכלים של ההלכה הטהורה. הוא סיים את שלב ההלכה הטהורה עם שתי דעות שלא נדחו, ורק בשלב הבא, שלב ההלכה היישומית, הוא השתמש בהבנתו את טבע האדם על מנת להכריע בין שתי הדעות.⁴⁵

45. כמוכן, ניתן להאריך הרבה בדברים אלו, בסוגיית "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" ועוד. בסוף המאמר אחזור לנקודה זו.

ארבע התשובות שהצגנו העניקו לרב סולובייצ'יק את הקטגוריות ההלכתיות (שאינן קונקרטיות) שאותן ביקש למצוא במהלך השלב ההלכתי הטהור. מכאן הוא ממשיך לשלב הבא של ניתוח המציאות הקונקרטית ובדיקה האם היא עונה על קטגוריה הלכתית של איסור או של היתר.

כפי שאמרנו לעיל, את ההפרדה בין השלבים הללו הרב סולובייצ'יק מדגיש על ידי כותרת משנה של האות ב (בעמ' 97), דבר חריג שלא נמצא בתשובות אחרות (וגם בתשובה זו, התשובה לא נפתחה בכותרת משנה של האות א).⁴⁶ בשלב זה הרב סולובייצ'יק מנתח מציאותית את הבעיות שעלולות להתעורר בשירות כרב צבאי בצבא ארצות הברית:

מסקירת אפשרויות רבות העלולות ליצור אילוץ עבור הרב הצבאי, עלינו להסיק שהבעיה מצומצמת לשני מצבים – האפשרות של חילול שבת ושל עבירה על איסור טומאת מת לכהנים. אינני רואה סיכון אפשרי כתוצאה מלבישת מדים לשום צורה אחרת של שמירת מצוות (עמ' 97).

לדבריו, במקרה שלנו ישנה אפשרות שהרב הצבאי יקבל פקודה לנסוע בשבת, וכן ישנה אפשרות שרב צבאי כוהן יקבל פקודה להיטמא למתים. הרב סולובייצ'יק מוסיף שאם הרב הצבאי יסרב לפקודה (שדורשת חילול שבת או זיהוי מתים לכוהן), הוא יישפט במשפט צבאי שיוביל למאסר או לסילוק מהצבא (עמ' 98).

זהו ניתוח מציאותי שנשען כולו על הכרתו וחקירתו של הרב סולובייצ'יק, ואינו קשור כלל למקור הלכתי כלשהו שאומר לו מה הבעיות שיהיו במציאות הנתונה. ניתוח המציאות כולו הוא נחלת הפוסק, לפי מיטב הכרתו את המציאות. כעת, כל שנתר לרב סולובייצ'יק הוא לבחון תחת אילו קטגוריות הלכתיות נופלת המציאות הקונקרטית שאותה תיאר.

46. אמנם, כפי שנאמר לעיל, כבר בשלב שנועד להלכה הטהורה כתב הרב סולובייצ'יק שיקול של ההלכה היישומית (ובגללו צידד בדעת בעל המאור), בלי הפרדה מפורשת ביניהם. נראה לי שזה נובע מכך שלפי עדותו של הרב סולובייצ'יק, כתיבת התשובה הייתה "בשיטה של ארגון וניסוח של הסוגיה למפרע" (עמ' 75). בסוף התהליך, כשניגש לכתוב את התשובה, הרב סולובייצ'יק מעיד ש"ניסחתי מחדש את שאלותי לאור התוצאות ושילבתי אותן – בצורה שקיבלו לאחר מעשה – במאמר זה, כדי להעניק לו מידה רבה יותר של אחידות אורגנית ורציפות".

כלומר, אף שהרב סולובייצ'יק מדגיש שם שהוא הפריד כל העת בין שתי השיטות ("שיטת הפורמליזם הטהור" ו"שיטת ההלכה המעשית"), בעריכה הסופית של תשובתו הוא התחשב גם בשיקולים של אחידות ורציפות, ולדעתי בגללם הוא הכניס את ההכרעה בין הרמב"ם לרז"ה מיד אחרי הדיון במחלוקת שלהם בשלב ההלכה הטהורה, אף שמדובר בהכרעה משלב ההלכה היישומית. לדעתי, הדבר אינו מעיד על צורת החשיבה של הרב סולובייצ'יק או על דרך הפסיקה העקרונית שלו, אלא רק על שיקולי העריכה המאוחרים של תשובה זו.

הרב סולובייצ'יק טוען שהמקרה שלנו שונה מהמקרה שבו התיר רז"ה להפליג תוך כדי חילול שבת (על מנת לשמור על חייו של האדם). הוא מציין שני הברלים – אחד לקולא ואחד לחומרא. ראשית, במקרה של רז"ה ההיתר נגע למצב של חילול שבת ודאי, ואילו במקרה של רב צבאי בימינו אין ודאות שההתנדבות שלו לצבא תגרום לחילול שבת. שנית, ההיתר המקורי של רז"ה (בסעיף 1) התייחס למצב של מוות ודאי, ואילו אצלנו אין כלל חשש מוות, אלא בית סוהר במקרה הגרוע ביותר. כך שאמנם מצב הספק הוא סיבה להקל, אבל היעדר חשש עונש מוות הוא סיבה להחמיר (כשיטת הרמב"ם בסעיף 3).

אולם הרב סולובייצ'יק ממשיך ומונה מספר סיבות מדוע ניתן להקל ולהתיר את הכניסה למצב הספק:

1. למפקדיו זו היא מציאות של ספק עברה, שכן אין ודאות שהרב יקבל פקודות בעייתיות, וגם אם כן, אולי יוכל להסביר למפקדיו את הבעיה ולהיפטר מהן, ולכן נראה שמותר יהיה להיכנס למצב כזה.
2. אמנם האיום על סירוב פקודה הוא רק בית סוהר ולא עונש מוות (והרמב"ם כזכור אינו מתיר כניסה למצב ספק אלא בפיקוח נפש), אבל ניתן להתייחס למציאות שלנו כאל מציאות של חשש נפשות משתי סיבות: א. מקובל בכל הדורות "לראות את איום המאסר כמקרה ברור של סכנת נפשות" – וגם בדורנו יש חשש של סכנת נפשות בבית הסוהר;⁴⁷ ב. סירוב של הרבנים האורתודוקסים לפקודות הצבא עלול להשפיע על המצב הפוליטי של כל הקהילה האורתודוקסית, מה שעלול להתגלות כאסון ומצדיק להתייחס לשאלה כאל מצב של פיקוח נפש.
3. גם אם לא נקבל את סעיף 2, ונאמר שאין להתייחס למציאות שלנו כאל מציאות עם חשש פיקוח נפש (מאחר שלכל היותר יוכנס הרב המסרב לבית סוהר), עדיין מדובר במצב של אונס.⁴⁸
4. בנוסף לשלושת הסעיפים הראשונים – מרבית השאלות שבהן ייתקל הרב הצבאי נוגעות לחילול שבת, שהבירור ההלכתי הטהור מראה שהוא מקרה יוצא דופן, שמתיר כניסה למצב ספק גם באונס רגיל.

47. נאמן לשיטתו, הרב סולובייצ'יק כותב שהוא מוכן לקבל אמירה שלפיה הנחה זו הייתה רלוונטית רק בזמן העתיק, ולא בבתי הכלא המודרניים. הסיבה שלדעתו גם כיום בית הסוהר כרוך בסכנת נפשות היא ניתוח עכשווי שלו את מצב בתי הסוהר: "בהתחשב בתוצאות השהייה בבית הסוהר ובהשפעתה על בריאותו של האסיר ועל שלומו הנפשי, ובמיוחד במקרה של רב, אי אפשר לומר בפסקנות שאין זה בגדר סכנת נפשות" (עמ' 98).

48. זאת "בהתחשב בשיטת הרמב"ם שסבל גופני או נפשי גדול נחשב כאונס" (שם). הרב סולובייצ'יק משתמש כאן ברמב"ם על מנת להגדיר אונס, אף שהוא נוטה לשיטת רז"ה באשר לשאלה מה הדין ההלכתי של האונס).

לאחר הצגת השיקולים הללו בהתאמת המציאות לקטגוריות ההלכתיות, לא נותר לרב סולובייצ'יק אלא להסיק את המסקנה המתבקשת בשלב האחרון, שלב הפסיקה:

יכולים אנו, אם כן, לומר שההתגייסות לצבא כרכ צבאי מותרת לפי ההלכה

(עמ' 99).

כעת, לאחר שטיפל בשאלה "האם מותר להתגייס לצבא" והעביר אותה דרך כל המודל ההלכתי המדוקדק, הרב סולובייצ'יק עובר לדון בשאלה "האם ראוי להתגייס לצבא". שלא כמו השאלה הראשונה, שאלה זו היא שאלה שכל כולה נמצאת בתוך תחומי ההלכה היישומית, קרי: היא שאלה שמושפעת מעולמו הערכי של הפוסק. הרב סולובייצ'יק מודע לכך ואינו מנסה לתת לשאלה זו תשובה שמעוגנת בצד הלכתי טהור. הוא מודיע בראשית דבריו שכל תשובה שהוא ייתן מבוססת על ניתוח מציאותי בלבד:

כיוון שהתשובה לשאלה זו היא בתחום ההלכה היישומית, שעניינה בעובדות של חיי יומיום, כדאי שנעצור קמעה ונסקור את ההשלכות העלולות לנבוע מהתייחסות אדישה של רבנינו האורתודוקסים לצורך המידי בהדרכה דתית של חיילים יהודים צעירים

(עמ' 99-100).

אכן, כל נימוקיו של הרב סולובייצ'יק אינם קשורים לתחום ההלכה הטהורה. אלו נימוקים פוליטיים וחברתיים הנוגעים למעמדה של האורתודוקסיה אל מול תנועות הרפורמה ולשלטון שיפגע ברבנים האורתודוקסים אם לא ישתפו פעולה עם יזמת הגיוס. הרב סולובייצ'יק אינו חושב שנימוקים אלו אינם טובים או אינם לגיטימיים מבחינה הלכתית:

עלינו לציין שקביעתנו אינה מבוססת בעיקר על גישה פרגמטית-תועלתנית, אלא משקפת מסורת הלכתית-היסטורית, שתמיד רצתה לראות את היהודי כמחוייב לכל המוסדות החברתיים והלאומיים של ארץ מולדתו או בחירתו, המעניקה לו את כל הזכויות וההזדמנויות שפותחת בפניו אזרחותו. במיוחד מדגישה ההלכה את חובתו של היהודי להשתתף בהגנת מולדתו באופן המתאים לו ביותר

(עמ' 100-101).

הרב סולובייצ'יק רואה את הנימוקים שמניעים אותו לתמיכה בארצות הברית במלחמתה כנימוקים שיונקים מתוך ההלכה. אולם מאחר שאלו שיקולים ערכיים שאינם עוברים את כל מודל הפסיקה שלו, הוא אינו חושב שדברים אלו מחייבים מישהו, הם מבטאים את שיקול דעתו, והוא כותב את שיקול דעתו בתשובה במטרה לשכנע תלמידים ששיקול דעתו חשוב בעיניהם, אבל שיקול דעת זה אינו מבטא חובה הלכתית (כל עוד אינו מעוגן גם בצד ההלכתי הטהור).⁴⁹ נראה, לעניות דעתי, שזו הסיבה שהרב סולובייצ'יק נזהר

49. הרב סולובייצ'יק נותן משמעות גדולה לנימוקים מעין אלו וכותב במספר מקומות על חשיבות האינטואיציה של פוסק הלכה, גם אם אינה מעוגנת בקטגוריה הלכתית טהורה. דבריו

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

בניסוחיו, ואפילו אינו כותב במפורש את המלצתו להתגייס, אלא רק מצביע על ניתוח המציאות שלו שמוביל למסקנה זו. דרך זו מאפשרת למי שאינו מסכים עם נימוקי הרב סולובייצ'יק או עם ניתוחיו המציאותיים לנהוג בצורה שונה מהמלצתו (כלי צורך לעגן את דעתו השונה במקורות של הצד ההלכתי הטהור).

תשובה זו חשובה במיוחד, שכן היא מדגימה לנו איך הרב סולובייצ'יק משתמש בבסיס בצד ההלכתי הטהור, זה של אנשי ההלכה, אבל נותן מקום גם למאפיינים אחרים של אישיותו. במקרה זה הוא נותן בפסיקתו ביטוי לזהות האמריקאית שלו, שתומכת בפעולותיה של ארצות הברית.

תשובה זו גם מדגימה את היתרון שיש בהבנת הרב סולובייצ'יק לפי שלבי המודל השונים שפירטנו, תוך שיוך של הדעות האישיות לתחומי 'ההלכה היישומית'. היעדר ההבחנה בין השלבים השונים עלול להביא לאי-הבנות קשות בכוונתו של הרב סולובייצ'יק. כך למשל, יש מי שהביא את התשובה הזו כדוגמה למקרה שבו הרב סולובייצ'יק התיר לחלל שבת בגלל שיקולים אתיים,⁵⁰ בעוד שמהתשובה עצמה ברור שהרב סולובייצ'יק כלל לא העלה בדעתו היתר שכזה.

התשובה 'על ניתוחי מתים'

כעת אנתח את עדותו של צבי זינגר על פסיקה מעשית של הרב סולובייצ'יק בסוגיית ניתוחי מתים.⁵¹

המקור המרכזי בדיון על סוגיית ניתוחי המתים הוא תשובתו של בעל הנודע ביהודה בנושא זה:

בנוגע לחשיבות האינטואיציה הובאו במקומות נוספים, כמו למשל בתשובה לרב רקמן (איש על העדה, עמ' 292), וכן במאמר 'מה דורך מדור', עמ' 74-75. עם זאת, חשיבות האינטואיציה הזו וההליכה לפיה אינה גוברת על חשיבות ההלכה הטהורה והציות לה. הדרך הפשוטה להראות זאת היא המקרה שבו מישהו אינו מצייט לאחת מהן: בעוד מי שאינו מצייט להלכה הטהורה ולפסקים העולים ממנה הוא מבחינת הרב סולובייצ'יק כופר בכל התורה, מי שלא יציט להמלצות האינטואיציה של הרב סולובייצ'יק הוא אדם רגיל, שניתן להניח שהבעיה היחידה שהרב סולובייצ'יק יחשוב שיש לו היא טעות בשיקול הדעת.

50. ראו: W.S. Wurzbarger, 'Rav Joseph B. Soloveitchik as Posek of Post-Modern Orthodoxy', *Tradition* 29 1, 1994, p. 16.

51. ראו: צ' זינגר, 'הרב סולובייצ'יק על ניתוחי מתים', *טורי ישורון* ה', תשכ"ז, עמ' 33-34. באופן כללי לא כללתי בדיון עדויות תלמידים שלא פורסמו על ידי הרב סולובייצ'יק עצמו, אך תשובה זו פורסמה עוד בחיי הרב סולובייצ'יק, והוא לא פרסם לה כל הבהרה או הכחשה (כפי שעשה במקרים אחרים כשלא היה מרוצה מדברים שצוטטו בשמו). בנוסף, עדות זו כוללת גם את שיקוליו ההלכתיים לפסיקה, ולא רק את השורה התחתונה של פסיקתו. כמו כן, בגיליון עוקב של כתב העת מצוין שקמו עוררים על המאמר, ומערכת הגיליון וידאה את דיוקם של הדברים בשנית, ככל הנראה עם הרב סולובייצ'יק עצמו ('טור הטורים', *טורי ישורון* ו-ז, תשכ"ז, עמ' 20).

השאלה שבאה עליו מק"ק לונדון במעשה שאירע שם באחד שחלה בחולי האבן בכיסו, והרופאים חתכו כדרכם בעסק רפואה במכה כזו ולא עלתה לו תרופה ומת, ונשאלו שם חכמי העיר אם מותר לחתוך בגוף המת במקום הזה כדי לראות במופת שורש המכה הזאת כדי להתלמד מזה בהנהגת הרופאים מכאן ולהבא אם יקרה מקרה כזה, שידעו איך יתנהגו בענין החיתוך הצריך לרפואה ושלא להרבות בחיתוך כדי למעט בסכנת החיתוך, אם יש בזה איסור משום דאית ביה ניוול ובזיון להמת הזה, או אם מותר משום דאתי מיניה הצלת נפשות להבא להיות מיזהר זהיר במלאכה זו על תכליתה.⁵²

הנודע ביהודה עסק באדם שכבר מת, והניתוח שלו יועיל לרופאים ללמוד איך לרפא את המחלה הזו אם חלילה ייתקלו בה שנית. הנודע ביהודה דן בעניין ניוול המת ומגיע למסקנה שמצד דיני ניוול מת הדבר אסור, אבל ייתכן שהצלת הנפשות שתצא מכך עשויה להתיר את האיסור במקרה הזה:

אבל אני תמה, הלא אם זה יקרא אפילו ספק הצלת נפשות א"כ למה לכם כל הפלפול, והלא זה הוא דין ערוך ומפורש שאפילו ספק דוחה שבת החמורה...

אולם לאור דבריו הנודע ביהודה מוסיף מיד סייג להיתר הזה, שמקורו בדיני פיקוח נפש:

ואמנם כ"ז ביש ספק סכנת נפשות לפנינו, כגון חולה או נפילת גל, וכן במס' חולין שם גבי רוצח הפיקוח נפש לפנינו, וכן אפילו לענין ממון שם במס' ב"ב ההיזק לפנינו, אבל בנדון דידן אין כאן שום חולה הצריך לזה, רק שרוצים ללמוד חכמה זו אולי יזדמן חולה שיהיה צריך לזה, ודאי דלא דחינן משום חששא קלה זו שום איסור תורה או אפילו איסור דרבנן.⁵³

כלומר, ההיתר מחמת פיקוח נפש תקף רק במקרה שבו יש חולה לפנינו שצריך את הרפואה הזו. מאחר שרצון הרופאים בשאלה הוא רק ללמוד מחשש שמא בעתיד יבוא חולה שכזה, רצון זה אינו עונה על גודל פיקוח נפש. מכאן יוצאת מסקנתו של הנודע ביהודה להחמיר ולאסור את ניתוח המת:

וחלילה להתיר דבר זה, ואפילו רופאי האומות אינן עושים נסיון בחכמת הניתוח ע"י שום מת כי אם בהרוגים ע"פ משפט או במי שהסכים בעצמו בחייו לכך, ואם אנו ח"ו מקילים בדבר זה א"כ ינתחו כל המתים כדי ללמוד סידור אברים הפנימים

52. נודע ביהודה, מהדורה תנינא, יורה דעה, סימן רי.

53. הנודע ביהודה גם מנמק ומוכיח מדוע חשש קל זה אינו יכול להתיר איסור של ניוול המת: "שאם אתה קורא לחששא זו ספק נפשות, א"כ יהיה כל מלאכת הרפואות שחיקת ובישול סמנים והכנת כלי איזמל להקזה מותר בשבת שמא יזדמן היום או בלילה חולה שיהיה צורך לזה, ולחלק בין חששא לזמן קרוב לחששא לזמן רחוק קשה לחלק".

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

ומהותן כדי שידעו לעשות רפואות להחיים. ולכן האריכות בזה הוא ללא צורך ואין בזה שום צד להתיר.

הנודע ביהודה קובע שיש ניתוחי מתים גרועים יותר מאשר הניתוח שמטרתו לחקור מחלה מסוימת, והם ניתוחים שאינם מיועדים למחקר אלא ללימוד של מתלמדים לרפואה, שילמדו את "סידור האיברים הפנימיים ומהותן".

כעת אעבור לעדותו של צבי זינגר ולשימוש שעושה הרב סולובייצ'יק בתשובה זו של הנודע ביהודה. מדובר על מקרה שבו היה צורך מחקרי בניתוח, והרב סולובייצ'יק אף בירר עם הרופא מה הצורך והסכים שהניתוח אכן נחוץ לצורכי רפואה:

ישבתי בביתו [= של הרב סולובייצ'יק, א"מ] בבוסטון והנה צילצל הטלפון: רופא ראשי מסר לו כי זה עתה נפטר יהודי פלוני בבית החולים והוא סבור שיש צורך בניתוח לאחר המוות. הרב סולובייצ'יק חקר את הרופא בדבר טיב המחלה ודן עמו בפרטי פרטים.

לאחר שדיבר עם הרופא שוחח הרב סולובייצ'יק עם בני משפחת הנפטר, ומשהתברר לו כי הם מתנגדים לניתוח הורה שלא לנתח. עם זאת, הרב הבהיר בנימוקיו שלדעתו באופן עקרוני מותר לבצע במתים נתיחות בכפוף לתנאים מסוימים, שלא התקיימו במקרה זה. בנימוקיו השתמש הרב סולובייצ'יק בתשובתו של הנודע ביהודה:

הרב סולובייצ'יק אמר כי בימינו אין להתחשב בטענה הידועה של בעל ה'נודע ביהודה' שמותר לנתח רק במקרה של פיקוח נפש ברור לאלתר. בימינו, כשנהוגה שיטת הפרסומים המדעיים, הרי כל גילוי מדעי בתחום הרפואה ייוודע מיד ברחבי תבל ותהיה לו השפעה ברורה ומהירה על דרכי הטיפול הרפואי.

כלומר, הרב סולובייצ'יק דוחה את דברי הנודע ביהודה לא משום שהוא חולק עליהם, אלא מאחר שהמציאות בימינו אינה זהה למציאות בימי הנודע ביהודה. במציאות ימינו ניתוח מחקרי ישפיע בוודאות על חולה, ולכן ניתן לכלול ניתוח זה תחת הקטגוריה של פיקוח נפש 'לפנינו'.

אם ננסה לנתח את דברי הרב סולובייצ'יק לאור מודל הפסיקה, נראה כי הוא מקבל את הצד ההלכתי הטהור שמציג הנודע ביהודה ואינו חולק עליו. הוא רק אומר ש"בימינו אין להתחשב" בטענת הנודע ביהודה מאחר שהמציאות שלנו שונה. הרב סולובייצ'יק מקבל את הקטגוריות ההלכתיות שהציב הנודע ביהודה בתשובתו ואינו חולק עליהן.⁵⁴

54. במקום אחר (איש על העדה, עמ' 62-67) דן הרב סולובייצ'יק בשאלת הגדר של 'איתא קמן' ו'ליתא קמן'. בהקשר של דיני רוב (ולא בהקשר של פיקוח נפש, כפי שהוא מדגיש בעמוד 67 שם).

שאלה מעניינת היא האם יש קשר בין הטענה של הרב סולובייצ'יק כאן (שיטת הפרסומים המדעיים הרחיבה את הגדר של 'איתא קמן' בפיקוח נפש) לטענתו שם ש"שיעורים מספריים

הוא רק 'מעביר' את כל פסיקת הנודע ביהודה לתוך המשבצת של הצד ההלכתי הטהור, מוציא ממנה את הקטגוריות ההלכתיות ומנתח מחדש את המציאות לאור החידושים המודרניים של תקופתו.

הקטגוריות ההלכתיות שהרב סולובייצ'יק מוצא בפסיקת הנודע ביהודה הן:

1. אסור לנוול את המת.
2. איסור פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה (כולל את איסור ניוול המת), אבל רק במקרה שהפיקוח נפש הוא בגדר של 'לפנינו'.

הרב סולובייצ'יק מקבל את הקטגוריות ההלכתיות של הנודע ביהודה, ואף מסכים שניתוחי מתים נופלים תחת הקטגוריה של ניוול המת. הוא רק מנתח את המציאות לאור שיטת הפרסומים המדעיים, ומסיק ממנה שכיום ישנם ניתוחים שנחשבים פיקוח נפש 'לפנינו' גם אם אין חולה ספציפי במחלה לפנינו, וזאת בניגוד למציאות שניתח הנודע ביהודה, שבה היה צורך בחולה ספציפי על מנת להגדיר את המציאות כפיקוח נפש 'דאיתא קמן'. עם זאת, הרב סולובייצ'יק לא התיר ניתוח לאחר המוות בכל מקרה. הפוסק צריך לכרוך את התועלת הרפואית שיכולה לצאת מהניתוח, ואם אכן יש כזו – לא רק שהניתוח מותר אלא שהפוסק צריך לשכנע את בני המשפחה להסכים לניתוח.

אמנם, במקרה שהובא לפניו לא ניסה הרב סולובייצ'יק לשכנע את המשפחה לאשר את הניתוח, מאחר שלא שוכנע בצורך הרפואי שקיים בניתוח הספציפי הזה וסבר אפוא שבמקרה כזה יש לכבד את רצון המשפחה.⁵⁵

ג

ביקורות שנמתחו על הרב סולובייצ'יק

המודל שהצגנו יכול להבהיר את עמדתו של הרב סולובייצ'יק בנוגע לשתי ביקורות שנמתחו עליו: 1. ביקורת על כך שההלכה לפיו טרנסצנדנטית וחסרת קשר למציאות; 2. ביקורת על התאמת תפיסת ההלכה שלו לספרות ההלכה והשו"ת.

הנוגעים לכלל אוכלוסיית העולם ייכללו אף הם בקטגוריה זו, של 'רובא דאיתא קמן', אף שמבחינה טכנית בלתי אפשרי לקיים מפקד אוכלוסין בהיקף כה רחב" (שם, עמ' 63). אף ששתי ההערות נוגעות לשיטת המחקר המדעי המודרני ולהשפעה שלה על מושג דומה בהלכה, לא ראיתי שהרב סולובייצ'יק עצמו קישר בין הדיונים השונים.

55. מעניין להשוות את עמדתו של הרב סולובייצ'יק לעמדתו של קרוב משפחתו ובן דורו – הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב סימן קנא). הרב פיינשטיין מסכים עם הרב סולובייצ'יק לגבי שינוי המציאות מפסיקתו של הנודע ביהודה, אך מעלה קטגוריה חדשה על מנת לאסור ניתוחי מתים. הוא טוען שפיקוח נפש והחובה להציל את חברך אינם כוללים חיוב על אדם ללמוד רפואה, ולכן פיקוח נפש אינו מתיר ניתוחי מתים לסטודנטים לרפואה.

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגר"ד סולובייצ'יק

אחת הביקורות המרכזיות שהוטחו ברב סולובייצ'יק נוגעת לחוסר הנכונות שלו לקבל שינויים בהלכה. לפי ביקורת זו, ההלכה של הרב סולובייצ'יק היא מערכת דוגמטית של ציוויים המנותקים לחלוטין מהמציאות של האדם. תפיסה זו מביאה אותנו למצב שבו ההלכה מתבססת על 'עקדה' – אנו עוקדים את המציאות כפי שאנו רואים אותה על מנת לתת תוקף להלכה המנוגדת למציאות הזו. התוצאה של הליך עקדה כזה אינה מתקבלת על הדעת, שכן פירושה הוא שעלינו לחיות לפי ההלכה תוך התעלמות מהמציאות. אחד המבקרים המרכזיים בכיוון זה הוא תלמידו של הרב סולובייצ'יק, פרופ' דוד הרטמן:

בתוך התיאולוגיה ההלכתית הזו [= של הרב סולובייצ'יק, א"מ], רק להרשות לעצמנו להכיר במציאות של מה שאנחנו רואים פירושו לחתור תחת יסודות התורה עצמה. התורה יכולה לשרוד רק אם היא מבוססת על ההנחה שמה שאנחנו יודעים אינו אמתי.⁵⁶

לאור המודל של פסיקת ההלכה שהצגנו, ביקורת זו על הרב סולובייצ'יק אינה נכונה. הטענה שלפיה ההלכה כפי שהוא מתאר אותה 'אטומה' ואינה יכולה להגיב למציאות משתנה, פשוט אינה נכונה עובדתית. המודל של הרב סולובייצ'יק נותן מענה מלא לטענה זו ומספק מנגנון שאמור לאפשר את הגשמתו של הצו הקטגורי-הלכתי במציאות ראלית משתנה. הביקורת מתייחסת רק לשלב ההלכה הטהור במודל ההלכתי ומתעלמת משאר השלבים במודל. למעשה, הרב סולובייצ'יק מעיר במפורש, גם במהלך הדיון של 'שלב ההלכה הטהור', ששלב זה אינו משקף את המודל במלואו, ושלא ניתן להסתכל על שלב ההלכה הטהור בלבד:

לקמן נרחיב את הדיבור על משאת איש ההלכה המכוונת כלפי הריאליזציה השלמה של היצירה האידיאלית בתוך העולם הזה ונדגיש כי כמיהה זו היא האידיאה המרכזית של היהדות. עיי"ש.⁵⁷

יתרה מכך, מסקנתו של הרטמן שלדעת הרב סולובייצ'יק "התורה יכולה לשרוד רק אם היא מבוססת על ההנחה שמה שאנחנו יודעים אינו אמתי", היא הקצנה של רכיב העקדה לכלל השקפת העולם הדתית. על פי הקצנה זו האמונה נתפסת כ'עקדה' בלבד, ללא כל מקום לידיעה האישית ולתבונה הפרטית של האדם. זו הקצנה שהרב סולובייצ'יק לא

56. תרגום חופשי שלי מתוך: D. Hartman, *The God Who Hates Lies: Confronting and Rethinking Jewish Tradition*, Woodstock, VT 2011, p. 151. ראו גם: ת' פרסיקו, 'אחרי הרב סולובייצ'יק: הרבנים הרטמן וליכטנשטיין על מעמד האשה, מעמד ההלכה', באתר המרשתת http://tomerpersico.com/2011/09/26/hartman_lichtenstein_books.
כמוכן, להרטמן יש ביקורות נוספות רבות שלא דנתי בהן במסגרת זו; ראו בהרחבה: ד' הרטמן, מסיני לציון: התחדשותה של ברית, תל אביב תשנ"ג, עמ' 74-106.
57. 'איש ההלכה', עמ' 35, הערה 33 (וראו שם, עמ' 61; 'מה דורך מדוד', עמ' 81).

עשה.⁵⁸ כפי שהערנו לעיל, הרב סולובייצ'יק אמנם טען שייתכן שההלכה תסתור את תפיסתו המוסרית של האדם, אבל לא טען שיש הכרח שהיא תסתור אותה. ממילא, לדעת

58. על מנת לעשות צדק עם עמדתו של הרטמן יש להציגה בהקשר שבו ניתנה – כביקורת על המאמר 'זה סיני' (שהזכרנו כבר לעיל, הערה 28). מאמר זה מבוסס על הרצאה שניתנה בי' בתמוז תשל"ה בוועידת הרבנים של אמריקה. שיחה זו מצוטטת לא מעט כדוגמה (קיצונית) לתפיסת ההלכה של הרב סולובייצ'יק, בייחוד כפי שהיא עולה מהכתבים המחשבתיים.

בוועידת הרבנים היא הוצע להעלות לדיון הצעה של הרב רקמן (שאליו זכור נשלח המכתב 'על טבעה של ההלכה' שמציג את מודל הפסיקה) להנהיג הפקעת קידושין וכך לפתור מקרים קשים של עגינות. הרב סולובייצ'יק עלה בספונטניות לבמה ויצא בחריפות יתרה נגד העלאת הצעה לדיון, ובתוך דבריו אמר שיש תוקף של קטגוריה הלכתית שאינה ניתנת לשינוי גם לחזקות שנראה לכאורה שהן מבוססות על ניתוח מציאות, כמו החזקה של "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו" (בבא קמא קי ע"ב - קיא ע"א):

"לא רק ההלכות אלא גם החזקות שחז"ל הנהיגו לדון על פיהם בדיני התורה, לא ניתנות לערעור. אל תשלחו יד, לא רק בהלכות אלא גם בחזקות, כי החזקות עליהן דיברו חז"ל אינן נשענות על תבניות התנהגות פסיכולוגיות חולפות, משתנות, אלא על עקרונות אונטולוגיים קבועים, מושרשים בעצם מעמקי האישיות האנושית המטפיזית, שאינה ניתנת להשתנות כשמים מעל... ניקח לדוגמא את החזקה – שנאמר לי שאותה בקשו להעמיד לדיון – של 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו' – אישה מעדיפה לחיות בשניים מאשר לבד. לחזקה זו אין כל קשר עם הסטטוס החברתי והפוליטי של האישה בזמן העתיק. אין החזקה בנויה על גורמים סוציולוגיים... האישה – כשהיא בודדה – סובלת ללא השוואה יותר מהאיש... אין זאת עובדה פסיכולוגית אלא עובדה אקזיסטנציאלית. אין זאת תוצאה של סטטוס נחות של האישה, אלא זה מתחייב מההבחנה היסודית בין אישיות האישה ובין אישיות האיש... לומר ש'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו' נובע מסטטוס פוליטי או חברתי נחות של האישה באותו זמן, זוהי פשוט פרשנות מסולפת של החזקה... אם תתחילו לשנות או להעריך מחדש חזקות שהלכות רבות מתבססות עליהן תחריבו את היהדות. במקום להתפלסף אולי פשוט ניקח גפרור ונשרוף את בית ישראל (חלילה), אז לא יהיו בעיות!" ('זה סיני', עמ' קיד-קטו).

הדברים עומדים לכאורה בסתירה למודל שהצגנו, שבו ניתוח המציאות הוא שלב שנתון להערכתו של כל פוסק, והם המקור שמציג הרטמן בכואו לבקר את הרב סולובייצ'יק על ניתוקו מהמציאות. לדעתי יש להתמודד עם השיחה הזו ולהתאימה למודל הפסיקה בשני שלבים. בשלב הראשון אבקש להציע הצעה בנוגע לסיבה שבגינה הרב סולובייצ'יק התבטא בחריפות כזו. השלב השני יבקש להמעיט בחשיבות השיחה הזו.

מסגנון השיחה ניכר שהיא ניתנה בספונטניות ובחריפות יתרה, והרטמן (שנכח בשיחה) גם מעיד על כך. אני מבקש להציע סיבה לחריפות שנקט הרב סולובייצ'יק – ייתכן שהדבר נובע מרצונו להוריד את ההצעה של רקמן מסדר היום של הוועידה. כשהרטמן מתאר את הצעתו של הרב רקמן, הוא מצטט בשמו את הדברים הבאים:

"אם לרבנים אין אהדה כלשהי לדרישות האשה המודרנית למעמד שווה במוסד הנישואין ובמוסד הגירושין היהודיים, הם ימצאו טקסטים שיתמכו באי-הגמישות שלהם. אבל, אם הם מרגישים שהסיטואציה הנוכחית היא בפשטות בלתי-נסבלת, ומהווה עלבון לאלוהים ולחוקיו, הם 'יהפכו עולמות' (be vociferous and militant) תוך שימוש בסמכויות ההלכתיות

הרב סולובייצ'יק העקדה היא רק רכיב מסוים בהשקפת העולם ובמודל של פסיקת ההלכה, רכיב הנדרש במקרים שבהם עולה סתירה בין ההלכה לתפיסת המוסר של האדם, אולם העקדה הזו אינה ממצה את כל העולם הדתי של איש ההלכה.⁵⁹

והטקסטים שזמינים עבורם, במטרה להציע רכיזיה [= שינוי, תיקון, א"מ] בהלכה" (מובא בתוך ספרו של הרטמן, לעיל, הערה 56, עמ' 138. התרגום שלי).

בעצם, הרב רקמן טוען שההנעה חזקה מספיק על מנת לקבוע את המסקנה ההלכתית, ואם יש צורך – לשנות את ההלכה 'הטהורה'. לדעת הרב סולובייצ'יק תפיסה זו היא כפירה גמורה, שכן היא כופרת בהתגלות ובצווים ההלכתיים הקטגוריים שאנו מבררים בשלב ההלכה הטהורה. הרב סולובייצ'יק אינו חולק על התפיסות המוסריות של הרטמן או על המוטיבציה הבסיסית לסייע לעגונה (ראו למשל: 'איש ההלכה', עמ' 80), אבל אינו מוכן לקבל את הטענה שלפיה התפיסות המוסריות שלנו יכולות להחליט ולקבוע את הקטגוריה ההלכתית של שלב ההלכה הטהורה. אם מקרה נופל תחת קטגוריית איסור – הפוסק אינו יכול להתחמק מלאסור את המקרה, בלי שום קשר לעמדותיו המוסריות. הרב סולובייצ'יק אמר את הדברים הללו במפורש בשיחה 'זה סיני': "לא נוכל להתיר לאשת איש – ולא משנה כמה טרגי יהיה המקרה – להינשא מחדש בלי גט. לא נוכל להתיר לכהן לשאת גיורת. ולעתים המקרים הם מאוד טרגיים... מה נוכל לעשות? זאת ההלכה: כהן אסור בגיורת. אנחנו נכנעים לרצון העליון-על-כל ית' שמו לעד" ('זה סיני', לעיל הערה 28, עמ' קיז). לטענה דומה ראו: בלייך (לעיל, הערה 20), עמ' 106-107.

עם זאת, הסבר זה עדיין אינו מצדיק את הטענה הקיצונית שהשמיע הרב סולובייצ'יק, שלפיה מה שנראה כמו ניתוח מציאותי של חז"ל בנוגע לנשים בתקופתם הוא קטגוריה הלכתית מחייבת בכל הדורות. ניתן להירחק ולומר שהרב סולובייצ'יק אכן קרא כך את הגמרא וחשב שזו חזקה הלכתית 'טהורה'. כיוון זה עשוי להוביל למסקנה שלפיה לכל מה שאמרו חז"ל בפירוש בגמרא (כולל אמירות מציאותיות גרדא) יש מעמד של קטגוריה הלכתית טהורה. לדעתי מדובר בטענה מרחיקת לכת, שאיני בטוח שניתן להסיק אותה על סמך שיחה זו בלבד. אם מסתכלים על ההקשר ועל הסיטואציה שבהם ניתנה השיחה, ברור שזו שיחה חריגה, לא מתוכננת, שבה הרב סולובייצ'יק נשא דברים שרצה שיהיו חריפים בצורה יוצאת דופן. בהתחשב בסיטואציה החריגה הזו, אינני חושב שצריך להעניק חשיבות מרכזית לניסוח כזה או אחר שנזכר במהלך השיחה, בוודאי לא כשהדברים עומדים בניגוד למקורות רבים אחרים שבהם הרב סולובייצ'יק כן מוכן לקבל שינוי מציאות בפסיקות הלכה.

59. בנושא זה ראו למשל את השיחה 'גאון וענווה' (דברי הגות והערכה, לעיל, הערה 9, עמ' 211-222), שבה השלב הראשון הוא שלב ה'גאון', שבו יש מקום לאדם ולשכלו הפרטי, ורק בשלב השני מגיע שלב ה'ענווה', שהוא השלב של העקדה וביטול ההיגיון הפרטי. יש לציין כי ת' פרסיקו (ראו גם הפניה לדבריו לעיל, הערה 56) כותב דברים שיכולים להתאים לגישתו של הרב סולובייצ'יק: "האם אין, אם כן, מקום לחוויה של 'עקדה' בחייו של יהודי? חלילה, מעמד שכזה הוא חלק חשוב מחיי הדת של כל אחד. אלא שמעמד של עקידה הוא מעצם טבעו נקודתי, נדיר וייחודי. מדובר במבחן עליון של נאמנות לרצון ה', ולא ברמיסת המצפון וההיגיון כדבר שבשגרה" (מקור ראשון, מוסף שבת, כ"ב בטבת תשע"ג, עמ' 23). אף שאיני בטוח שפרסיקו והרב סולובייצ'יק היו מסכימים על היקפו ומקומו של אותו מעמד "נדיר וייחודי", אני מאמין שהרב סולובייצ'יק מסכים עם הגישה הכללית של הדברים.

כמובן, יש להבדיל בין הביקורת האחרונה ובין ביקורת על עצם קיומו של רכיב טרנסצנדנטי בהלכה. ביקורת כזו, שטוענת שההלכה צריכה להיות יצירה אנושית מתחילתה ועד סופה, חלה גם המודל שהצגנו, שכן גם בו ישנו רכיב טרנסצנדנטי.⁶⁰ עם זאת, היא אינה מקשה על העמדה של הרב סולובייצ'יק אלא פשוט מציבה עמדה מנוגדת, שאינה מקבלת את האפשרות של צו טרנסצנדנטי שנכפה על האדם.

ביקורת נוספת שמודל הפסיקה שהצגנו יכול לתת לה מענה מסוים היא הטענה שתפיסת ההלכה של הרב סולובייצ'יק אינה מתאימה להלכה כפי שאנו מכירים אותה מספרות השו"ת והפסיקה. כך למשל כתב אבי שגיא:

תיאור זה של ההלכה כמערכת חוקית דייוקטיבית הולם, מן הסתם, את אופי הלימוד התיאורטי של בית-המדרש הבריסקאי, אולם האם הוא הולם את אופי הפעילות ההלכתית של חכמי ההלכה כמשיבים ופוסקים? אמנם יודעים אנו על קיום ספרות ענפה של כללי הלכה, אולם באיזו מידה כללים אלו קבעו את ההכרעה ההלכתית? באיזו מידה נזקקו חכמי ההלכה לעקרונות חשיבה מופשטים? די בעיון חטוף בספרות השו"ת כדי להתרשם מהאופי הלא-דייוקטיבי של סוגה ספרותית-משפטית זו.⁶¹

מטבע הדברים, במסגרת המאמר הנוכחי לא אוכל לקיים דיון מלא על ביקורת זו – שכן הדבר יחייב דיון בספרות השו"ת כולה והמאפיינים שלה. עם זאת, לדעתי תשובה אפשרית לביקורת הזו תאמר שהיא דנה בדבר שכלל אינו ממין העניין. ראשית, הרב סולובייצ'יק אינו מתייחס לכללי ההלכה אלא לקטגוריות הלכתיות. לדעתי ישנו הבדל בין שני המושגים – 'כללי הלכה' הוא מושג ששייך לתחומי ההלכה הטהורה ודן בכללים אך לנהוג במקרה של הלכות שונות או של פוסקים שונים, בעוד שהמושג 'קטגוריה הלכתית' שייך למטא-הלכה ומבטא את המעמד של ההלכות השונות הללו. המודל של הרב סולובייצ'יק הוא מודל מטא-הלכתי, המנתח מה קורה בשעה שהפוסק פוסק הלכה – ואין כלל צורך שהפוסק יהיה מודע לכך שהוא נזקק ל"עקרונות חשיבה מופשטים". למשל, לפי המודל, "אסור לגרור ספסל כבד על חול בשבת" מכיל בתוכו את כל המודל. כלומר, המשמעות של משפט זה היא שישנה קטגוריה הלכתית מופשטת (למשל, חורש ופסיק רישא) שחלה במצב העניינים הנתון. השאלה האם הפוסק מודע למה שהוא עושה היא

60. ראו: א' שגיא, 'הרב סולובייצ'יק ופרופ' לייבוויץ כתיאורטיקנים של ההלכה', דעת 29, תשנ"ב, עמ' 133-134.

61. שם, עמ' 137. ביקורת נוספת של שגיא היא ש"מיקוד יתר על המערכת המושגית והיחסים הפנימיים שבה עשוי לגרום לטשטוש החשיבות של התוכן הנורמטיבי של ההלכה" (שם, עמ' 133). לא התייחסתי לביקורת זו במאמר. עם זאת, ברור שהרב סולובייצ'יק, למרות המיקוד הרב בהגותו על תחומי 'ההלכה הטהורה', אינו מבקש לטשטש את החשיבות של הציות הנורמטיבי לצווי ההלכה, וכפי שראינו הוא נותן לכך משמעות מרכזית במודל פסיקת ההלכה.

שאלה נפרדת מהשאלה מה הוא עושה בפסיקת ההלכה. לכן, ההתנהלות הפרקטית של הפוסקים אינה סותרת את המודל של הרב סולובייצ'יק. השאלה אינה האם הם מודעים למבנה הזה של ההלכה, אלא האם הפסיקות שהם פוסקים יכולות להתאים לאותו מבנה.⁶² נראה לי שלא רק שהן יכולות להתאים למודל של הרב סולובייצ'יק, אלא שהמודל שלו מתאים לתיאור תשובות השו"ת יותר מאשר מודלים אחרים, זאת מאחר שמודל שממנו עולה שתשובה הלכתית היא יישום של דבר ה' הנצחי במציאות הקונקרטי מתאים הרבה יותר לתיאור ספרות השו"ת ממודל חלופי שבו תשובה הלכתית היא יצירה אנושית-אישית של הפוסק שיוצר בעצמו את האיסור ההלכתי.

מחשבות על 'ההלכה הטהורה'

אף שעיקר מגמתי במאמר זה הוא להראות את הצדדים היישומיים של מודל פסיקת ההלכה, אנסה לבחון כאן את מושג 'ההלכה הטהורה' שמציע המודל של הרב סולובייצ'יק.

כאמור לעיל, שלב ההלכה הטהורה הוא המוקד העיקרי של כתביו המחשבתיים-תאורטיים של הרב סולובייצ'יק על ההלכה, ומרבית המאמרים שנכתבו על גישתו ההלכתית של הרב סולובייצ'יק עוסקים בשלב זה (ראו לעיל, הערות 5, 6). הנקודות שאביא כאן נידונות בהרחבה במקורות אלו, ואציין אותן כאן על מנת להשלים את התמונה של מודל הפסיקה, בלי לדון בהן בפרוטרוט.

ראשית, המאפיין הראשון והעיקרי של שלב ההלכה הטהורה הוא שה'ישים' ההלכתיים המצויים בו אינם ציוויים קונקרטיים אלא קטגוריות כלליות. בתור שכאלה, הן אינן מתייחסות למצב עניינים ספציפי כלשהו. למשל, בשלב ההלכה הטהורה לא תיתכן ישות הלכתית שתאמר "אסור לפלוני אלמוני לעשות X בנקודת זמן Y", אלא "בכל מקרה שבו פלוני אלמוני (שחבר בקבוצה Z) נמצא בסיטואציה מסוג Y, אז X", כאשר X במשפט השני יכול להיות כל משפט נורמטיבי שהוא (כגון "אסור ל..." "חייב ל..." וכד'), וקבוצה Z היא כל קבוצה הלכתית (כגון: יהודי, אישה, עבד כנעני וכו').

שנית, המקור של הקטגוריות הללו אינו השכל האנושי אלא הקב"ה. הקטגוריות הללו הן הן התורה וההלכה שניתנו לנו מסיני.

אמנם ישנו חידוש גם בתחומי ההלכה הטהורה (כפי שתיארתי לעיל), אבל חידוש זה אינו יצירה (לפחות לא במובן הפשוט של יצירה, יצירה יש מאין). כך למשל מעיר הרב סולובייצ'יק לגבי המשפט "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתורה":

אין לערוב מושג חירות זו עם יסוד האבטונומיה המוסרית של קאנט וכל הנגררים אחריו. חופש הרצון הטהור במשנתו של קאנט מתייחס בעיקרו ליצירת החוק המוסרי ולהחלטה המוסרית. חירות איש ההלכה מכוונת לא כלפי חידוש החוק עצמו, כי הרי הוא נתון לו מאת הקב"ה, אלא כלפי הריאליזציה של הנורמה

62. בתשובה זו אני הולך לאורו של קרל המפל; ראו לעיל, הערה 26.

בעולם הממשי. חירות הנעוצה ביצירת החוק ובהחלטה המוסרית הביאה אנדרלמוסיה לעולם. חופש הריאליזציה מביא קדושה לעולם.⁶³

שלישית, למרות הנקודה השנייה שהזכרנו (ובמידה מסוימת תוך מתח אתה), לשכל האנושי יש תפקיד ראשון במעלה בגילוי הקטגוריות, בחשיפתן, ובמקרים מסוימים ייתכן שגם ביצירתן. השכל האנושי הוא האחראי על מציאת הקטגוריות והגדרתן. בסוף החיבור 'וביקשתם משם' טענה זו אף מובאת בתור אחת הדרכים להגשמת האידאל הדתי העליון של הרבקות באל – 'שלטון השכל': "השכל הוא הפוסק האחרון בכל ענייני דת ודין. התוכן ההלכתי שבעצמו ובמהותו הוא גילויי, משתעבד למהותה של ההכרה השכלית".⁶⁴ למרות המתח הברור בין שתי הנקודות האחרונות הן אינן סותרות. המקור האונטולוגי של הקטגוריות הוא האל, אבל דרך הנתינה האפיסטמולוגית שלהן היא דרך השכל האנושי.⁶⁵ הדרך שבה הקטגוריות נתונות מהאל היא דרך שהשכל האנושי שלנו יכול וצריך להבין, ולכן אף שההכרה שלהן והכרת תוכנן תלויה בשכל האנושי, קיומן האונטולוגי ותוכנן אינו נובע מהשכל האנושי אלא מאלוהים. אלא שעדיין ישנן שאלות רבות באשר לקטגוריות, למשל:

1. האם ניתן לצייר קו ברור בין הקטגוריה הנתונה מסיני (שאינה ניתנת לפרשנות שכלית) ובין פרשנותה הנתונה לשכל?

איני בטוח שבכתבי הרב סולובייצ'יק יש תשובה ברורה לכך. נראה לי שאף שהרב סולובייצ'יק הגדיר קריטריונים שפסיקה שאינה עומדת בהם אינה פסיקת הלכה לגיטימית (כפי שהובא לעיל), אין בכך הגדרה חיובית של מהי קטגוריה הלכתית וכיצד יש לאתר אותה ולפסוק לפיה.

נראה שמאפיין חשוב מאוד של שלב זה הוא שהפרשנות השכלית נעשית לפי כללי המתודה ההלכתית, שהיא בעיקרה מתודה פרשנית, שמפרשת את כלל המקורות הנתונים בגמרא ובפוסקים לפי עיקרון מאחד, שהוא הקטגוריה. למשל, בתשובה 'על ציור דמויות אדם' הרב סולובייצ'יק מביא שתי פסיקות מעשיות סותרות, מחלץ מהן עקרון על מאחד וקובע שהוא הקטגוריה ההלכתית הרלוונטית שיש ליישם גם במקרה שעליו נשאל. נראה (לפחות כתשובה ראשונית) שהקטגוריה היא העיקרון המאחד ששזור את כלל הסוגיות ומסביר את כלל הנתונים ההלכתיים הרלוונטיים.⁶⁶ עם זאת, אפיון ראשוני זה של קטגוריה הלכתית עדיין אינו נותן מענה מלא לשאלה שהצגתי.

63. 'איש ההלכה', עמ' 61.

64. 'וביקשתם משם', עמ' 204.

65. אני משתמש כאן ברעיון של רנה דיקרט, שלפיו הקדימות של אידאת אלוהים היא קדימות עקרונית ולא קדימות בזמן, ומשליך אותו על הקטגוריות; ראו: א' ויינרב, **מדיקרט עד יום – פילוסופיה במאות ה-17 וה-18**, א, רעננה תשע"א, עמ' 130, שמצטט את דברי דיקרט מתוך:

J. Cottingham (ed.), *Descartes' conversation with Burman*, Oxford 1976, p. 13

66. כמובן, ייתכן שזו רק דוגמה, והרב סולובייצ'יק יקבל קטגוריות הלכתיות נוספות. איני טוען

2. שאלה מעניינת נוספת היא מה מקומה של המחלוקת ההלכתית בתוך שלב ההלכה הטהורה. לכאורה ניתן לדבר על שלוש דרכים שונות שבהן יכול הפוסק שמשמש במודל הפסיקה האמור לפרש מחלוקת של פוסקים שקדמו לו:

א. מחלוקת בהלכה היישומית – כלומר, מחלוקת על המוטיבציות ההלכתיות, או מחלוקת בקריאת המציאות וכתוצאה מכך ביישום הקטגוריות ההלכתיות על הסיטואציה הקונקרטית.

ב. מחלוקת בתוך ההלכה הטהורה. במחלוקת זו הפוסק מטפל כבר בשלב הבירור ההלכתי הטהור – למשל על ידי אוקימתא של כל אחת מהדעות וחילוף של מכנה משותף לשתיהן, או דחייה של אחת הדעות בכלים הלכתיים טהורים.

ג. מחלוקת בהלכה הטהורה שהפוסק אינו מכריע בה בשלב ההלכתי הטהור אלא רק בשלב ההלכה היישומית. כפי שראינו בתשובה 'על גיוס רבנים ופרחי הוראה', ייתכן שמחלוקת בין שני ראשונים תתורגם על ידי הפוסק במהלך הבירור של ההלכה הטהורה לשתי קטגוריות הלכתיות שונות תקפות וסותרות (כלומר, שתי קטגוריות מתחרות) – כשהכרעה לפי איזו קטגוריה הלכתית לפסוק נמצאת בידי הפוסק ובתחומי ההלכה היישומית.

שתי האפשרויות האחרונות הן מחלוקות בתחומי ההלכה הטהורה, והן נבדלות ביניהן בדרך שבה הפוסק מטפל במחלוקת. באפשרות השנייה הפוסק מקבל את שתי הדעות כרלוונטיות לאותה קטגוריה הלכתית ונותן לשתיהן משקל בכואו ליישם את הקטגוריה בפסיקה היישומית, ואילו באפשרות השלישית הפוסק נותן לכל דעה מעמד של קטגוריה הלכתית נפרדת, ולמעשה דוחה בעצמו את אחת מהקטגוריות ואינו מתחשב בה בפסיקתו המעשית.

עם זאת, לא מצאתי בדברי הרב סולובייצ'יק תשובה לשאלה מתי עלינו לנהוג במחלוקת ראשונים לפי האפשרות השנייה (ולתת משקל לשתי הדעות בפסיקה המעשית) ומתי לפי האפשרות השלישית (ולדחות אחת מהדעות ללא נימוק מההלכה הטהורה).⁶⁷ האם התשובה לשאלה זו היא גם בתחומי ההלכה היישומית, כך שניתן לבחור בכל אפשרות לפי המוטיבציה שהייתה לנו בשלב ההנעה של המודל? האם היא חלק מהמתודה ההלכתית שעליה דיברנו בשאלה הקודמת? ואם היא חלק

שניתן לעשות אינדוקציה מהדוגמה הזו של חילוף קטגוריה הלכתית וללמוד ממנה על המאפיינים של כל הקטגוריות ההלכתיות (ואיני חושב שהרב סולובייצ'יק התכוון לטעון טענה דומה).

67. אם אדגים את ההבדל, בתשובה 'על ציור דמויות אדם' בחר הרב סולובייצ'יק באפשרות השנייה ועשה אוקימתא היסטורית למחלוקת בין האמוראים לראשונים, אבל ניתן להעלות על הדעת פוסק שיטען שישנה מחלוקת בין הראשונים לאמוראים, ושלפי כללי ההלכה הטהורה יש לפסוק כמו האמוראים (שעליהם אסור לראשונים לחלוק). איך הפוסק אמור להחליט אם ללכת בכיוון זה או בכיוון אחר?

מהמתודה ההלכתית, מה הם הכללים שהמתודה ההלכתית קובעת לנו באשר לשאלה זו?

סיכום

במאמר זה ניסיתי להציג את המודל ההלכתי של הרב סולובייצ'יק כפי שהוא עולה מניתוח התשובות ההלכתיות שלו. טענתי שהמודל מורכב משני יסודות: ההלכה הטהורה וההלכה היישומית. על ידי השילוב של שתיהן הרב סולובייצ'יק מצליח ליצור מבנה מורכב של הלכה – מצד אחד מבנה קשיח של צו ה', שאינו משתנה לפי רצונו של האדם, ומן הצד השני מבנה גמיש, שנותן מרחב גדול לפוסק ולאישיותו.

המודל מראה שתפיסתו של הרב סולובייצ'יק את ההלכה עוצבה אמנם על ידי שושלת משפחתו הבריסקאית, אולם הוא הבין בנוסף לכך שעולם ההלכה 'הטהור' אינו ממצה את כל העולם הרוחני והדתי, ושיש גורמים נוספים שמשפיעים על דמותה של ההלכה. מודל הפסיקה של הרב סולובייצ'יק מאפשר לו להביא לידי ביטוי את אותם גורמים נוספים מחד גיסא, אבל מאידך גיסא שומר על עולם ההלכה הטהור בטהרתו, ללא השפעות חיצוניות. בתשובות ההלכתיות הרב סולובייצ'יק מכניס את הגורמים הנוספים הללו לתוך השיקול ההלכתי על ידי בנייה מחושבת של התשובה ההלכתית בהתאם לשלבי המודל השונים, תוך שימוש (חריג בספרות השו"ת) במבנה ספרותי של כותרות, פתיחה וסיום של תשובה.

בנוסף, ביקשתי להראות גם שהמודל של הרב סולובייצ'יק מאפשר לפוסק עצמאות גדולה בכך שהוא משחרר אותו מן החובה להגיע לאותה מסקנה מעשית כמו הדורות שקדמו לו, ומאפשר לו לבחון את המציאות בכל דור ולהביא לדור פסיקה שמתאימה לו, שבו בזמן תעלה בקנה אחד עם רצון ה' המשתקף בעקרונות המופשטים, האפריוריים והקשיחים של ההלכה (כפי שהרב סולובייצ'יק מבין אותה).

עם זאת, בשלב זה יכולה לעלות שאלה לגבי התועלת שיש בעצם הצגת המודל: רכיבי המודל אינם רכיבים חדשים בעולמה של ההלכה, שמאז ומעולם כללה פרוצדורות כמו בירור הסוגיה, שינוי המציאות וכד'. אם כן, מה החידוש שיש במודל המטא-הלכתי של הרב סולובייצ'יק? האם יש נפקא מינה הלכתית למודל זה?

זו נקודה עדינה. אם נחשוב על הדרכים שבהן ניתן לתקף את המודל המטא-הלכתי (כמו כל מודל מטא-הלכתי אחר), נגלה שעולה לנו מעין פרדוקס: מצד אחד, אם נמצא נפקא מינות שיש למודל המטא-הלכתי, פירושו של דבר שישנן עמדות הלכתיות ששונות ממנו, וכך המודל אינו מצליח לתת דין וחשבון מספק לכל השיח ההלכתי. מצד שני, אם המודל ההלכתי שלנו יעלה בקנה אחד עם כל הדעות ההלכתיות האפשריות, תעלה מיד השאלה מה הועילו חכמים בתקנתם, ולשם מה צריך את המודל אם אין לו שום נפקא מינה הלכתית.⁶⁸

68. פרדוקס זה הוא בעצם גרסה של פרדוקס האנליזה. שאלת הניטרליות של מערכת

עיון בתשובותיו ההלכתיות של הגרי"ד סולובייצ'יק

לאור זאת, את המשמעות של המודל יש לחפש ברמה המטא-הלכתית ולא ההלכתית. המודל המטא-הלכתי מאפשר לרב סולובייצ'יק להפוך את מעשה פסיקת ההלכה למעשה אמוני-מחשבתי. הוא נותן תוקף לפסיקת ההלכה, מעגן אותה במסכת תאולוגית נרחבת ומקשר את הפרקטיקה ההלכתית עם מעשה האמונה. כך, מושגים מחשבתיים כמו 'התמדת הנבואה' ו'שלטון השכל'⁶⁹ באים לידי ביטוי בכל פסיקה הלכתית. החידוש במודל אינו בהפעלת כלים הלכתיים או בהבנה חדשה של מקור תלמודי, אלא בשיטתיות ובסדר שנובעים ממערכת מחשבתיית מטא-הלכתית בתשובות שנסקרו במאמר זה. המודל מאפשר לרב סולובייצ'יק לשמר את היסוד של קטגוריה הלכתית טהורה הנתונה מסיני ואינה משתנה, לצד הוספת יסודות מחשבתיים בשלבים היישומיים. כך עולה אפשרות מרתקת להצגת מערכת נורמטיבית קבועה ממקור אלוהי, שיכולה להיות גמישה ולהתאים את עצמה למציאות משתנה.

מטא-נורמטיבית כלפי מערכת נורמטיבית נידונה גם בהקשר היחס בין המטא-אתיקה והאתיקה; ראו: D. Enoch, 'How Objectivity Matters', *Oxford Studies in Metaethics* 5, 2010, pp. 140-150.
69. ראו: 'וביקשתם משם', עמ' 204-222.