

החזון וגבולותיו

שלמה טיקוצינסקי



על ספרו של בנימין בראון, החזון איש: הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים 2011

כתיבת מאמר ביקורת מחייבת גילוי נאות, כשיש כזה. כבואי לסקר את ספרו של ד"ר בנימין בראון חייב אני לקוראים לא גילוי נאות אחד אלא סדרה של גילויים נאותים:

הכותב הוא ד"ר להיסטוריה של עם ישראל, מנהל הקמפוס החרדי במכון לנדר וראש פרויקט במכון ון ליר

ראשית, אני בן ונכד לרואי פניו ומקורביו של החזון איש, והם חינכוני על ברכי דמותו ומורשתו. גדלתי בשיבות הליטאיות על דמותו ולמדתי את ספריו, בעיקר את 'קובץ אגרות' שלו, שבו עסקתי באינטנסיביות בתקופה מסוימת עד שידעתי כמעט על פה.

שנית, עם בואי בשערי האוניברסיטה העברית, הופתעתי למדי למראה קורסים העוסקים בחברה החרדית ובחזון-איש. באופן טבעי נשאבתי לשיעוריו של ד"ר בראון ולתחום מחקרו, והוא ששכנע אותי להתמקד בחקר העולם ממנו באתי. מאז ועד היום הנני נמנה על מעגל השפעתו, ואני ושדה המחקר שלי חבים לו רבות.

שלישית, כתיבה על ד"ר בראון ומחקרו מעל דפי אקדמות, מגרשו הביתי, היא בבחינת 'לכבוש את המלכה בבית'. נמנית גם על שומעי שיעוריו בבית מורשה, ועד היום הוא משתתף קבוע בקבוצות המחקר שלי במכון ון ליר. מאז הופעת הדוקטורט שלו ועד היום, נמנתי כמובן על הממתינים לספרו בכיליון עיניים ובסבלנות שנמשכו

שנים רבות מן המצופה. סוף סוף התוצאה לפנינו, כבודת משקל, וכל הצולח אותה מכריכה לכריכה מובטח לו שיזכה לאריכות ימים.

תיאולוגיה שלא מדעת

קו המחקר של בראון נודע כבר בשם 'תיאולוגיה שלא מדעת', כפי שניסח זאת בעצמו.¹ גישתו היא להניח על שולחן המחקר את כתביהם של גדולי החרדים במאה האחרונה, לחלץ מתוכם משנה סדורה, ובעצם להפוך להם לפה בזירה חדשה של שיח יהודי. על הבעיות המתודולוגיות של תפיסה זו ועל צדדיה השונים אין כאן המקום להרחיב. סוף כל סוף, הן חוקרי הלכה והן חוקרי מחשבת היהדות בדורות האחרונים עושים דברים דומים, ומארגנים את דברי קודמינו אל תוך תבניות עכשוויות של השיח הפנים יהודי. ייחודו של בראון באיתור הוגים ופוסקים שאיש לפניו לא נתן דעתו עליהם, רבנים ומנהיגים שביקשו להיבדל מן הדיון שיצרו 'חכמת ישראל' וצאצאיה הרוחניים, ועל היבדלות זו בנו את משנתם. דרך ניתוח כתביהם הוא מחזירם אל השיח המודרני, על כורחם ועל כורח הקבוצות הרואות את עצמן כממשיכי דרכם, ומבקש לאתגר בכך את מדעי היהדות בעידן הנוכחי.

בהקשר זה יש לראות את מחקרו החלוצי והמקיף של בראון על החזון-איש ומשנתו האמונית, החברתית וההלכתית. רק חוקר דגול כמוהו מסוגל להתפרש על תחומים כה מגוונים: פילוסופיה של ההלכה, היסטוריה של האידאולוגיה החרדית, וחקר משמעויותיה והשלכותיה של אידאולוגיה זו על מחשבת ישראל בזמננו.

רוב מבנינו ובניינו של הספר עוסק במשנתו ההלכתית של החזון-איש, שנייה לה – המשנה האמונית, ורק שלישית לה – קווי הביוגרפיה של החזון-איש ועבודתו הציבורית. המדרג מכוון, ומבטא בדיוק רב את תחומי העניין של ד"ר בראון. אלא שגלוי וידוע לפני המחבר שהתעניינות הציבור מדורגת בסולם הפוך בדיוק, ויעידו על כך כריכת הספר וקמפיין הפרסום שלו, המכריזים שמדובר ב'מנהיג המהפכה החרדית'. על כן לא אפרוש מן הציבור, ובפרט לא מתחום התעניינותי כהיסטוריון של ישיבות ליטא, וברוח זו אקדיש את מרבית דבריי לפרקי ההיסטוריה ואת מיעוטם לפרקי ההלכה.

הנחת המוצא של הספר מוסכמת על הכול: מקובל לראות בחזון-איש את בכיר ה'גדולים' החרדים הליטאים בדור האחרון. מאז ועד היום נערץ שמו של החזון-איש בעיקר בפי הליטאים, ולדברי הכול הוא מזוהה עם חומרות הלכתיות שאינן דרך לרבים. ממשיכי דרכו מכונים 'חזונישניקים', כינוי המשמש כגידוף רך בשיח הפנים-חרדי, ואף מסמל התנערות מסוימת ממגמות ההחמרה.

בחמישים וחמש שנותיו בליטא היה החזון-איש גאון עלום שלא נודע לציבור. במחצית 1933 הגיע ארצה. גם אז המשיך לשמור על אנונימיות, אך זו התפוררה בהדרגה באמצעות פסיקתו, ומאוחר יותר באמצעות מעורבותו הציבורית. את פריצת הדרך של החזון-איש למרחב מייחס בראון לשנותיו האחרונות (תש"ח-תשי"ד), אז קיבל הכרה כ'גדול הדור'. ההמונים (במושגים דאז) שהשכימו לפתחו בתקופה זו בתור

1 ב' בראון, החזון-איש: הפוסק, המאמין, ומנהיג המהפכה החרדית, ירושלים 2011, עמ' 95, ובהפניות בהערה 1 שם.

צדיק יועץ ומברך, בעיקר ניצולי שואה ובודדים רבים, הם שניהלו עמו יחסי צדיק ועדה ועשו לו שם של 'גדול' בעולם החרדי הארצישראלי.

דא עקא: גם באשר לשנים אלה, התייעור שבידינו מסרב משום מה לתמוך בתפיסה - שמקורה בהגיוגרפיה החרדית - המעמידה את החזון-איש במרכז ההתרחשות. במסגרת מחקרי על עלייתן והתבססותן של ישיבות ליטא בארץ ישראל, סקרתי מאות מאמרים ודיווחים בעיתונות החרדית מתקופת המנדט ומראשית ימי המדינה העוסקים בפעילות התורנית ביישוב וביעדים שעמדו לפתחה של החרדות בעידן זה. הממצא הבא מפתיע למדי: בכל אלה אין אפילו אזכור קלוש לחזון-איש מבני ברק, לא כפוסק הלכה ולא כמנהיג רוחני המתווה את דרכה של החרדות.² הדברים נוגעים גם בסוגיות שעל-פי בראון מזהות לגמרי עם החזון-איש, כמו שאלת השמיטה והחליבה בשבת. תחת ידי כרוזים ומאמרים בעניינים אלה, ללא חתימתו ואף ללא אזכור שמו של החזון-איש. כיצד מסבירים עובדה זו?

אליטיזם וניתוק

משחר ילדותו היה החזון-איש אדם מופנם ושתקן, 'אליטיסט עניו' כפי שעולה מתיאורו של בראון,³ מתרחק מן ההמון אך מקרב אליו בודדים בחמלה רבה. מדובר בדמות אנטי ממסדית מתחילתה ועד סופה, שהתרחקה מעולם הישיבות ועולם הרבנות וגם, אם יורשה לי להוסיף, הבינה בו די מעט. מעורבותו הציבורית בסוף ימיו בסוגיות ציבור התנהלה אף היא באורח מנותק מעט ונאיבי, שלא תקשר לגמרי עם 'השטח'. אין חולק על היותו גאון בתורה ברמה שהאפילה על שאר רבני דורו ועל כך שרבנים רבים ביטלו את עצמם בפניו, אולם יש להיזהר מלהתבונן בפרשיות הציבור דאז דרך הפריזמה שלו בלבד. דומה שד"ר בראון, על אף קריאתו הביקורתית בביוגרפיות החרדיות, נכבש באווירה הכללית הנושבת מהם והמציבה את החזון-איש במרכז כל פרשייה ציבורית או הלכתית שהסעירה את הישוב בתקופת המנדט, ומדגישה את היותו פוסק אחרון שהכריע את הכף. ולא היא.

את פעילותו להקמת ישיבות ובתי חינוך ניתן לסכם במתן תמיכה רעיונית וכספית, לא משמעותית במיוחד, לרבנים ולעסקנים שעסקו במלאכה זו ממילא. היו אלה אנשים שעמדו במרכז שיקום עולם הדת והישיבות בארץ ישראל, עם או בלי החזון-איש.

2 מי שעובר על העיתונות החרדית לסוגיה בשנות השלושים והארבעים, לא מקבל שום מידע על אדם בשם 'חזון-איש' שהכול מוכרע על-פיו. אמנם יש מקום לבעל דבר לחלוק ולומר 'לא ראינו - אינה ראינו', ואדרבא 'גדול מרבן שמו' והעיתונות אינה משקפת את הזירה האמיתית והסודית שבה הוכרעו הדברים. אלא שעצם העלאת אפשרות זו דורשת הוכחה ברורה 'היסטוריה אלטרנטיבית' של החרדות דאז. זו שאלה מתודולוגית בחקר ההיסטוריה, ובכל זאת נראה לי שלא ייתכן לעסוק בתולדות ציבור כלשהו, מבלי להזדקק ל'חלונות הראווה' העיקריים שלו, העיתונות ותייעור הארכיון, ולהסיק הן ממה שנמצא בהם והן ממה שאינו נמצא בהם. הדברים אמורים לא רק כלפי העיתונות הפוליטית הרשמית, כמו 'קול ישראל' האגודאי, 'דרכנו' של פא"י, 'הצופה', 'היסוד' ו'ההד', כי אם גם כלפי עיתונות וכתבי עת תורניים מובהקים כמו 'תבונה' בשנות הארבעים ו'הנאמן' בשנות החמישים, שדיווחו ורק על המתרחש בעולמה של תורה. גם באלה אזכורו של החזון-איש בחייו זניח באופן מפתיע.

3 בראון (לעיל, הערה 1), עמ' 46.

להתערבותו הם נדרשו בעיקר לשם גושפנקא אידאולוגית או עידוד אישי, דוגמת הרב כהנמן מפוניבז', אך בדרך כלל לא הייתה זו פעולה שהכריעה את הכף וקידמה את ענייניהם עם מוסדות השלטון או עם מקורות תקציביים.

ישיבת פוניבז' ומוסדותיו של הרב כהנמן, בשל סמיכותם הגיאוגרפית אל החזון-איש, נהנו יותר ממעורבותו, אך לא כן שאר מוסדות התורה: בשנות העשרים והשלושים הוקמו ישיבת לומז'ה בפתח תקווה, סלבודקה-חברון בירושלים, חידושי הרי"ם בתל אביב - מוסדות שהפכו לאיתני התורה בישראל ללא כל זיקה לחזון-איש, והוציאו מקרבם את מיטב האליטה התורנית והרבנית. מלבד אלה פעלו אז גם 'ישיבות קטנות' אליטיסטיות למדי, כמו 'אור זורח' ביפו, 'תפארת ישראל' בחיפה, 'קול תורה' בירושלים ו'הישוב החדש' בתל אביב. גם אלה לא ניזונו מידו ממש כי אם מידן של קרנות התמיכה הממוסדות. היו אלה 'רשת החינוך התלמודי' בתל אביב שתמכה בעשרות מוסדות,⁴ קרן 'קהלת' של מאיר בר אילן, 'המרכז לחינוך התורה' של הרב הרצוג, ומאוחר יותר 'ועד הישיבות' תחת ניצוחו של הרב הראשי לפתח תקווה ראובן כ"ץ. החל משנות הארבעים, היו אלה הרב סרנא משיבת חברון והרב פינקל משיבת מיר, ששלחו את תלמידיהם למשרות רבנות וחינוך ברחבי הארץ, תמכו, תיקצבו ועודדו פעילות תורנית לא פחות ואולי יותר מן החזון-איש. כל אלה ועוד היו לדעתי גורמים מכריעים יותר בתקומת מוסדות התורה בארץ ישראל.

מהפכת הכוללים

גם ייחוס 'מהפכת הכוללים' לחזון-איש היא בעייתית. עליית מספרם של לומדי הכוללים בשנות הארבעים והחמישים, הייתה תוצאה משולבת של ריבוי בוגרי ישיבות פתח תקווה ו'חברון' שנישאו והתגוררו בארץ, של רצון להמשך יישום אידיאל לימוד התורה ושל העדר אפשרויות מתאימות אחרות. יוצאי ישיבות ליטא בישוב פעלו באורח עצמאי והם שהניחו את היסודות למערכת ה'כוללים' הישראלית, שהובילה מאוחר יותר למהפכת 'חברת הלומדים'. בראשית שנות השלושים הקימו הסלבודקאים את 'היכל התלמוד' בתל אביב, והנוברדוקאים את כולל 'עטרת יוסף'. בסוף שנות השלושים כבר התקיימה קהילת בוגרים קטנה סביב ישיבת חברון בירושלים וישיבת לומז'ה בפתח תקווה, ובכלל זה גם כוללי אברכים סמוכים. אולם החזון-איש, מסיבותיו שלו, החליט לייסד מוסדות חדשים ולא לפתח מוסדות קיימים, מן הישוב הישן או מן הישוב החדש. אגרתו המפורסמת משנות הארבעים למען כולל 'חזון-איש' הפכה לאבן יסוד בהשקפה החרדית, ומלמדת על התמונה האידיאלית שהנחתה אותו:

אננם הכוללים היו שניים במעלה, כי הישיבות כבר הבטיחו את הצעיר בכטחון גמור כי לא יפרוש מן התורה... אבל מה שונה הוא המצב באה"ק לנוכח המצב

4 ישיבת הישוב החדש, ישיבת תל אביב, ישיבת פורת יוסף ברחובות, ישיבת ראשון לציון, ישיבת נחלת יצחק, ישיבת תלמוד תורה החרדים בתל אביב, ת"ת אהל יעקב, ת"ת בית אולפנא, ת"ת שכונת התקווה, ועוד (מתוך רשימה שהופיעה ב'היסוד', גליון ד' בכסלו תש"ד).

ההוה... לרגלי המצב ההוה נוטל חלק בראש קיום התורה וחכמיה המוסדות הכוללים.⁵

לצערנו איננו מכירים ישיבה בליטא שלפני המלחמה שהבטיחה את תלמידיה 'בביטחון גמור' מעזיבת התורה. ציטוט זה לבדו מעלה שאלות בדבר היכרותו של החזון-איש את הממסד. עם זאת, צודק החזון-איש באומרו שבארץ ישראל התחדשו סכנות אחרות: בליטא היה מדובר על חילון הדרגתי או לפחות על עזיבת לימוד התורה, ובארץ ישראל הצטרפה לאלו סכנות ההצטרפות למאבק הלאומי או לחקלאות, שכן מושבות החרדים שיוועו לידיים עובדות. אך את כל זה הוא אינו מפרט באגרתו. מעבר לכך, בדבריו על חדשנותו של מוסד ה'כולל' שלו, טמונה התעלמות מן התפקיד שמילאו הכוללים שפעלו בין המלחמות בולוויץ, טלו וסלבודקה. המקורות מלמדים שגם להקמתם של אלה נלוותה תחושת משבר וחשש לעתידם התורני של הצעירים, וזו הניחה מורשת תודעתית בממסד הישיבות בדבר נחיצותו של מוסד הכולל בעידן המודרני.

בדבריו של החזון-איש על יעדיו של מוסד הכולל בארץ ישראל טמונה התעלמות מכוללי הישוב הישן, ובראון מטיב לבאר את ההבדלים ביניהם.⁶ אולם מה נשיב על התעלמותו של החזון-איש מן הכוללים הליטאיים החשובים שפעלו בישוב החדש, כמו 'היכל התלמוד' בתל אביב, כולל 'תורת ארץ ישראל' בפתח תקווה, כוללי 'יוצאי חברון' ו'אוהל תורה' בירושלים?

זאת ועוד, את הכולל שהקים בבני ברק בשנת 1937 מסר תחילה לניהולם של יוצאי נוברדוק, והכולל אף נקרא 'עטרת יוסף' על שם הסבא מנוברדוק ר' יוסף יוזל.⁷ כעבור כמה שנים הורה להעבירו לתל אביב, ותחתיו הקים בבני ברק, יחד עם אחיינו ר' שמריה קרליץ, כולל חדש, הוא כולל חזון-איש עד היום.⁸ מדובר במהלך תמוה לכאורה: אחרי שסוף סוף נוסד כולל בבני ברק הוא מועבר לתל אביב?

מהלך זה מעיד לדעתי יותר מכל על התנהלותו האוטונומית והמנותקת מעט של החזון-איש, נקודה שבראון אינו מחדד אותה. החזון-איש אכן תמך וסייע בהקמת מוסדות חינוך וישיבות, שהיו פרי יוזמות מקומיות או אפילו פוליטיות (אגודת ישראל ופא"י), אך כל אלה לא הניחו את דעתו. בכולל 'שלו' הוא ביקש לממש את האידאל בטהרתו, ובסגנון הדומה לו: מחויבות טוטלית ללימוד תורה ולדקדוק הלכה, בהסתגרות מוחלטת, ללא כל כוונות לצאת מד' אמות ולו למשרה תורנית או לרבנות. הכוללים שנוסדו בידי בני ישיבות הישוב החדש לא קלעו לטעמו. הם לא היו חניכי ההחמרה ההלכתית, ואף לא חדורי אידאל לימוד תורה בכל מצב. מרבית תלמידיהם שהו בהם רק לזמן קצוב, כהכשרה לקראת יציאה למשרת רבנות או דיינות.

5 חזון-איש, **קובץ אגרות**, בני ברק (ללא שנת הוצאה), חלק א, אגרת פו. מצוטט אצל בראון (לעיל, הערה 1), עמ' 254. גם בראון כנראה אינו מודע לכוללים הליטאיים הנזכרים, שאינם מופיעים בדיונו בעניין זה (שם), עמ' 253-256.

6 שם, עמ' 253-254.

7 על אף ביקורתו החריפה כלפי דרכה של נוברדוק ושל תנועת המוסר בכלל, השתמש החזון-איש בנוברדוקאים להגשמת מטרותיו. על עובדה זו ופשרה הרחבתי במקום אחר, ראו ש' טיקוצינסקי, 'גדלות האדם' ו'שפלות האדם' בארץ לא זרועה: ישיבות המוסר 'סלבודקה' ו'נוברדוק' עולות לארץ ישראל 1925-1935, ע' אטקס ואחרים, (עורכים), **חינוך ודת - בין מסורת לחידוש**, ירושלים 2010, עמ' 220-267.

8 ש' כהן ואחרים (עורכים), **פאר הדור**, בני ברק תשכ"ט, כרך ב' עמ' רסו.

ה'גדול' ו'דלת העם'

מונה מפתח במשנתו של החזון-איש חידר לנו בראון: 'דלת העם', שמסורתו, דעותיו ומנהגיו אינם מעלים ואינם מורידים בהשוואה לאלה של ה'גדול'.⁹ גישה אליטיסטית מובהקת זו מקיפה את כלל תפיסתו של החזון-איש בהלכה, במנהג, באמונות ובדעות. אכן, אין גבולותיו של אליטיזם זה מנוסחים בבירור, אולם אם מקבצים את שלל התבטאויותיו של החזון-איש בעניין, נראה שמעטים האישים העונים על קריטריונים של 'גדול', ושקרוב לוודאי לא היו בנמצא כי אם בו לבדו.

החזון-איש ניסח מחדש את גבולותיה של 'דעת תורה' (א) בייחסו לתלמידי החכמים כישורים של 'שולחן ערוך החמישי', (ב) בקביעתו שהכרעותיהם אינן נתונות לביקורת או לבחינה במבחן התוצאה,¹⁰ (ג) בטענתו שהקב"ה משגיח על מסירת התורה באמצעותם (וד) בתפיסתו שכל הנהגותיהם מבוססות ואיתנות, בניגוד למנהג 'דלת העם' שאינו נחשב לראוי. הדברים כווננו כביכול כלפי עמיתיו מן האליטה הליטאית, ובראשם החפץ-חיים ור' חיים עוזר, אולם בפועל, כצפוי, הראשון שנהנה מן הפריבילגיה החדשה והבלתי מוגבלת הזו היה הוא עצמו. מאוחר יותר זכו לה גם ממשיכיו - הסטייפלר, הרב שך ואחרים - שבדמותם חוזק והועצם מודל ה'גדול' של בני ברק. מתוך אנכרוניזם חרדי אופייני חזר מודל זה והעצים בדיעבד גם את דמות החזון-איש, ובאווירה זו נכתבו הביוגרפיות החרדיות אודותיו.

מכאן להתנהלותו של החזון-איש בתור 'גדול': מכתביו שלו ומניתוחיו של בראון עולה הרושם שלדעת החזון-איש 'גדלות בתורה' היא פריבילגיה בלא אחריות. עם כל העדריות על אישיותו הרכה והמלטפת, נראה שבסוגיות שבאמת נדרשה ממנו אחריות למנהיגות רוחנית, הוא התכנס בד' אמותיו והשתתק. כך בשאלות היחס לשואה, להקמת המדינה ולהליכה לבחירות וכך בשאלת 'חזית דתית מאוחדת'.¹¹ גם כאשר נדרש הוא לפסיקת הלכה, הקו הבלתי מתפשר בהלכה גבר מבחינתו על שיקולי החברה, כמו בעניין 'שיעורי המצוות' (מדידת הכזית והרביעית) והשמיטה (איסור מכירת הקרקע לנכרי, ואף לא עבודה על-ידי נכרי). פולמוס ה'ז'בו' - השור שנמצא כשר לאכילה - מדגים זאת היטב. הרב הרצוג, מתוך אחריות ציבורית, ביקש להתיר, אך החזון-איש אסרו אף מבלי לראותו בעיניו, רק משום שאין עליו מסורת. אין פלא שהרב הרצוג יצא מכליו לנוכח התנהגות זו.¹²

9 בראון (לעיל, הערה 1), עמ' 105-109, ובמקומות רבים.

10 ראו למשל שם, עמ' 240, בדבר וידויו של זרח ורהפטיג.

11 אכן, בראון מעלה את השאלה במלוא חריפותה: "בצומת הדרכים המשמעותי כל כך בתולדות היהדות החרדית בארץ, שנים אחדות לאחר השואה וערב הקמת המדינה, מנהיגה הרוחני הבולט ביותר שתק". (שם, עמ' 245, הדגשת השתיקה - במקור). שלל ההסברים שמציע בראון לעובדה מתמיהה זו נראה שאינם מניחים אף את דעתו שלו, אולם אם נסיר את ההנחה שבבסיס שאלתו, קושיה מעיקרא ליתא.

12 שם, עמ' 89. ראו שם עוד עמ' 361-367, כיצד יצאו מכליהם רבני ירושלים בעקבות פרשת קו התאריך בשנת תש"א, כאשר נדרשו אליו גולי שנחאי לדעת מתי לצום את צום יום הכיפורים. החזון-איש התנהל באורח עצמאי, לא הופיע לוועידת הרבנים בעניין זה ולא החשיב אותה, ואף שיגר מברק ליפן על דעת עצמו. ראו דבריו החריפים של הרב קיסילב (שם, עמ' 633). ביותר ממקום אחד בספרו מורה בראון שדרכו של החזון-איש הייתה 'לנער' (כך במקור) מעליו את הפונים המתווכחים עמו ולא להיכנס לפולמוסי סרק מבחינתו (שם, עמ' 458 ובעוד מקומות).

לאורך כל הפרקים הראשונים של ספרו מגדיר ומבסס בראון את הקו הפרגמטי שנקט החזון-איש בענייני ציבור כ'התבצרות תרבותית', לעומת גישות אחרות של גדולי ישראל בזמנו, הרב וסרמן מכאן והרב קוק מכאן. ספק בעיניי אם מדובר בקו מרענן ומחזק, ויותר נראה שהייתה זו ברירת מחדל שנבעה מהימנעותו מלהיכנס בעובי הקורה בסוגיות ציבוריות בוערות באמת, והסתלקותו מקבלת הכרעות קשות בתחומים אלה. בשנות השלושים היה הוא 'פוסק למעטים', לאנשי ההתיישבות החרדית, בשאלות של שמיטה, תרומות ומעשרות וחליבה בשבת. החל משנת 1942 מוגדר החזון-איש אצל בראון כ'פוסק לרבים'. הקורא עלול להסיק בטעות שבארון הפסיקה היהודי עומד לו כיום 'שור'ת חזון-איש' עב כרס - דוגמת 'אחיעזר' של הרב גרודזינסקי או 'אגרות משה' של הרב פיינשטיין - ובו עשרות ומאות תשובות מנומקות שהריץ לכל תפוצות ישראל. ולא היא. כמה תשובות הלכה הנוגעות לכלל ישראל יש בידינו מהחזון-איש מתקופה זו?

בראון מכתיר את החזון-איש 'מנהיג מבוסס כריזמה', אך לא 'מבוסס ממסד' (במונחי מקס ובר, שם עמ' 264), וכנזה היה הוא קשוב לרחשי ההמון פחות מאשר לרחשי העסקנים. אולם עם זאת, כל המתבונן רואה כי הוראותיו להמון, בסוגיות ציבור ובסוגיות הלכה, נוסחו ב'שפת על' מליצית, תמציתית וסמכותית, נוסח פסיקת 'אורים ותומים'. מכאן כוחה, אך מכאן גם חולשתה: בכך היא העידה על היותה ניצבת מחוץ לשיח הרגיל, המעשי, המעורב, הבקי בנבכי הסוגיה על כל היבטיה ומשמעויותיה, הפוליטיים והדתיים.

מודל ה'גדול' שהותיר אחריו החזון-איש חייב היה להתפצל לשלושה סוגי תגובה. התגובה הראשונה היא תגובת ההמון, 'דלת העם', שמצא בו אוזן קשבת למצוקותיו ופיתח כלפיו הערצה מרחוק של דמות ה'צדיק', בלא לחקור, בלא להתחקות אחר דרישותיו ובוודאי בלא לאמץ את פסיקותיו והשקפותיו. התגובה השנייה היא תגובתה של קבוצה אליטיסטית שהחליטה לצעוד בדרכו לכל דבר ועניין, בהלכה ובהנהגה, ובכך הכריזה על התנתקותה מן הזרם החרדי המרכזי. התגובה השלישית היא תגובת אנשי המעשה, רבנים ועסקנים חרדיים מובילים שמטרוניהם היו זהות לשלו, ושהיו, לעומתו, אנשי שטח שעמדו בקשר עם גורמי הנהגת הציונות ועם מקורות תקציב מעבר לים. קליקת המנהיגות הזו יצאה מבובלת למדי: מחד היא לא קיבלה תשובות לשאלותיה, ומאידך נאלצה להתמודד לעתים עם הוראות חד משמעיות ש'הונחתו' עליה בדרכים עקיפות באמצעות גורם שלישי, או עם שמועה עקשנית משמו. אנשים אלה, בדומה לפוסקי הלכה שדחו את דבריהם מפני דבריו, נאלצו לשדר כלפי חוץ תמיכה והערצה כלפיו, אך כלפי פנים נותרו עם תהיות.

מה שראה בן גוריון

הדימוי שיצא לחזון-איש בשנותיו האחרונות, כ'גדול' בלתי מעורער הקובע את דרכה של היהדות החרדית, הוא שהביא לפתחו את בן גוריון בשנת 1952, בבקשו לרדן עם החזון-איש אחת ולתמיד בכובד ראש על יחסי דתיים חילוניים. למרות התרשמותו הרבה מאישיותו של החזון-איש, יצא בן גוריון מאוכזב מחוסר הנכונות של בן שיחו

לפגוש את הבעיה פנים אל פנים. בראון מביא דברים שכתב בן גוריון לאחר פטירת החזון-איש, כאשר שבה והתפרצה תכופות שאלת יחסי דתיים-חילוניים במדינה:

"היה לי אז רושם, שאין שאלה זו מעסיקה את חזון איש, וכפי שנאמר לי מפי אדם שהכיר אותו היטב - היה הוא חי אך ורק בעולם ההלכה. אולם אחרי מותו קראתי ספר אגרות שלו, וראיתי שהוא איש רוח, נוסף על היותו בקי בהלכה. ועד היום אני תמה מדוע לא עמד על חומרת השאלה וחשיבותה שהפניתי אליו?"¹³

בראון אינו מתמודד ישירות עם שאלה מרכזית וחשובה זו, שנותרה תלויה בחלל האוויר, ולדעתי הסיטה לאחר בכמה צעדים את מרכזיותו של החזון-איש בענייני ציבור, גם בשנותיו המאוחרות. התזה שמציע בראון בדבר "בטחוננו העז בכוחה של הרוח, העולה בהרבה על כוחם של גופים פוליטיים בני חלוף"¹⁴ אינה מתרצת אלא מחזקת את המגבלות מלכתחילה שגזר החזון-איש על עצמו בענייני ציבור, מוגבלות שעמד בה בכל תקופותיו.

האליטיזם המסתגר של החזון-איש מלווה אפוא את דמותו לאורך כל הספר שלפנינו, וחוצה לרוחב את כל נושאים. אכן, הוא ייצג את הלמדנות הליטאית האליטיסטית הטרומ-ישיבתית, ומנקודה זו אף ביקר את הישיבות וביותר את ישיבות תנועת המוסר. אולם שאלות מרכזיות נותרו בעינן: איזה מודל של 'גדול' הוא זה, המשרד אליטיזם, פסיקה מחמירה או הימנעות מפסיקה? כיצד הסתדר האליטיזם שלו עם שאיפותיו להרחיב את גבולות מוסדות התורה ולהשפיע במרחב הציבורי המעשי של 'דלת העם'? וביותר, כיצד רתם החזון-איש למטרותיו את אנשי ממסד הישיבות שבה הרבה לבקרם, בייחוד את הנוברדוקאים שהקיפו אותו בבני ברק? האם מצוקות הזמן גרמו לו להתפשר על עקרונותיו לטובת מטרותיו?¹⁵

התשובה לשאלות אלה אחת היא: העובדה שהחזון-איש לא היה איש ממסד, ולא היה קשור בשום צורה למוסד או לגוף כלשהו, אפשרה לו להתערב בסוגיות ציבוריות במינון מוגבל, על-פי טעמו. אין פלא אפוא שההתערבות לא קיבלה ביטוי בספירה הציבורית ואינה מגובה בעיתונות התקופה ובמסמכים של גופים חינוכיים ופוליטיים, וכפי שמודה בראון אף לא הכריעה את הדיון.¹⁶ אכן, כמי שגדל באופן מנותק מממסד הרבנים והישיבות, הוא השמיע קול צלול ואותנטי, שייצג במובן רב את 'ליטא הישנה' ומשום כך שבה את ליבם של ר' חיים עוזר גרודזינסקי ורבנים אחרים. גם דמותו המופנמת, והנחרצות שאפיינה את התבטאויותיו הקצרצרות תרמו לכך. אולם, גם הרב גרודזינסקי ידע שעם קול צלול שכזה 'לא הולכים למכולת' הציבורית והפוליטית, ובד בבד עם השתדלותו לערב את החזון-איש בעסקי ציבור הוא ביקש כנראה ללמדו גם פרק בהלכות ציבור. ספק בעיני אם משאלתו מולאה.

13 שם, עמ' 273. ההרגשה שלי.

14 שם, עמ' 274.

15 בראון (שם), בעמ' 157, 169 ו-251, נוגע מעט בשאלות מעין אלה, אך מותירן ללא מענה של ממש. מסקנתו בעמ' 252 היא שעל אף ביקורתו על ממסד הישיבות נמנע החזון-איש מלחולל בו ועזועים והעדיף להותירו על כנו.

16 כגון בשאלת 'קו התאריך' (לעיל, הערה 12), בראון (שם), עמ' 631-637.

לפיכך, כאשר כריכת הספר שלפנינו מבשרת כי מדובר ב'מנהיג המהפכה החרדית', ובמקומות רבים בספרו בראון מייחס לחזון-איש, גם אם בלשון זהירה למדי, את מהפכת 'חברת הלומדים' - דומני כי יש כאן אחיזה נוחה בגלים הגבוהים הגלויים לעין, והתעלמות מזרמי העומק של החברה החרדית. לא בכדי כמעט ואין בספר כולו הפניות לעיתונות התקופה, משום שזו משקפת את תמונת העסקנות הריאלית ועולם הרבנות הפעיל של הישוב, תמונה שהחזון-איש כאמור לא היה חלק ממנה.¹⁷ לעובדה זו יש צד שני, בעייתי יותר: חוסר התייעוד הממשי ברשומות בדבר כוחו והשפעתו בזירה הציבורית הוא שהותיר את הזירה להגיוגרפיה החרדית, שהשתמשה בחומר האזוטרי הפרטי של מכתביו ודברי תורתו כדי לבנות סביב דמותו, באופן אנכרוניסטי, את כל מאבקה ואתגריה של החרדיות בשנות השלושים והארבעים.

מהפכת 'חברת הלומדים' והיחס למדינה

בכל הנוגע ל'חברת הלומדים', דומה שצריך לומר זאת בבירור: 'הישיבה הגבוהה' היא הניצבת במרכז של חברה זו, היא המקרינה את ערכיה ותרבותה על המוסדות שתחתיה - הישיבות לצעירים והחינוך היסודי, ועל המוסדות שמעליה - הכוללים. על איזו ישיבה מסוג זה נוכל להצביע בוודאות כפרי יוזמתו של החזון-איש? כפי שכתבתי לעיל, נראה שאף לא אחת.¹⁸ אין מנוס מלהסיק כי הכתרת החזון-איש כ'אבי הישיבות' אינה אלא פרי רוחם של כותבי ההגיוגרפיה 'פאר הדור', מתוך צורך בסיסי של חברה מתגוננת ליצור לעצמה סמל ודמות מכוננת. לצערי, כאמור, המחבר מאמץ בקלות תמונת עולם זו.

אכן, הגיוני לקרוא את המהפכה על שם האידאולוג שדיבר בקול הצלול ביותר. אולם, כאמור, אין לשכוח את המפעלים הרבים של תורה ורבנות בשנות השלושים והארבעים, שפעלו במקביל ואף במנותק ממפעל 'שיקום התורה' של החזון-איש והאידאולוגיה שליוותה אותו. הסלבודקאים בירושלים, בתל אביב, בפתח תקווה ובחיפה, כבעלי מורשת ליטאית ישיבתית איתנה וחשיבה עצמאית, לא כפפו את עצמם לחזון-איש ולמשנתו, גם בתקופת השיא שלו.

נראים הדברים שגם אילו היה החזון-איש יושב בחיבוק ידיים, היו המוסדות הליטאיים בישוב החדש, בצירוף התנאים שיצרה המדינה, מביאים להתפתחות חברת הלומדים במתכונת המוכרת לנו כיום פחות או יותר. בעשור הראשון למדינת ישראל הרחיבה הזהות הישיבתית את הגדרתה, בהכלת מרכיבים סקטוריאליים מובהקים: פיתוח תודעה פוליטית מגזרית ויחס מסויג כלפי 'האחר' הישראלי. את האצבע יש

17 גם את עובדת הימנעותו מלהכריע בשאלת ההתחברות לציונים ערב הקמת המדינה, ואת תסכולו הרב של משה בלוי מעניין זה, בראון מבסס על ספרו של שלזינגר, 'הדור והתקופה' (לונדון תש"ס), ועל עדויות בעל-פה, בעוד שתמונה זו עולה בבירור מתוך העיתונות החרדית הרשמית: כל הרבנים קיימים וקולם נשמע, מלבד החזון-איש.

18 מלבד ישיבת 'תפארת ציון', שהייתה ישיבה לצעירים שערכה משתווה לחינוך היסודי. הישיבות הספורות הנוספות שיום היו בלתי חשובות וברובן לא האריכו ימים, כפי שמודה בראון (לעיל, הערה 1) בעמ' 251, ועם זאת הוא אינו נמנע מלכנות את החזון-איש מינה וביה בכינוי 'אבי הישיבות', בשל 'רוח החיים שהפיק בקרב חוגים חרדיים' - מונח מעורפל הניתן לוויכוח.

להפנות לתהליכים מרכזיים שסייעו לפיתוח זהות זו: הפטור משירות צבאי, שליטה באתוס החינוך באמצעים כלכליים, וכן התפתחות כוללי האברכים התלויים לגמרי במערכת 'בית יעקב' שהתפתחה במקביל.

הפרגמטיזם של החזון-איש ביחסו למדינה ולציונות, הפך לדברי בראון לקו המוביל בציבוריות החרדית במדינת ישראל. אולם מה היו הגורמים לכך? בראון מודה שהיו מעורבים בכך "גורמים סוציולוגיים ופוליטיים, אך גם גורמים רעיוניים, בהם לחזון-איש היה חלק... אין לומר שהוא האחראי הבלעדי, או אפילו העיקרי, לקביעת דרכה של היהדות החרדית, אבל ברור שהיה לו מקום נכבד בהכרעה"¹⁹. ובכן, בסופו של יום, מה נותר בידינו מן הכותרת המכריזה על החזון-איש כ'מנהיג המהפכה החרדית'? לא הרבה. אכן, בראון מכיר היטב את החומר ההיסטורי, ובתוך ספרו מסייג פה ושם את ההכרזה הדוגמטית, בעיקר בדברי הסיכום של הפרק השלישי,²⁰ ובחתימת ספרו.²¹ מהפכת חינוך הבנות לתרום את חייהן עבור 'בני תורה' – האתוס שהתגבש בסמינר וולף בבני ברק והפך למנוע העיקרי של 'חברת הלומדים' – גם כאן מודה בראון שלא היה זה אלא 'בהשראת' החזון-איש, שהדגיש שמדובר בנתיב למעטים אך לא לרבים.²² נתיב המעטים הפך דרך סלולה לרבים מאוחר יותר, עקב הנסיבות החברתיות-היסטוריות.

המחקר ההלכתי

את כוחו הגדול כחוקר מחשבת ההלכה, מראה בראון ב'פרויקט הדגל' של מחקרו, התופס את עיקר הספר שלפנינו. בשלושה עשר פרקים הוא פורש בפנינו שער רחב לניתוח גישתו בהלכה ופסיקותיו של החזון-איש, ושוזר אותם זה בזה לאור גישתו האליטיסטית בהלכה אל מול גישת 'דלת העם', שאינה מהווה גורם משפיע לפסיקת הלכה. לא אחת הוא מזכיר כי התעצמות מורשת החזון-איש לאחר מותו, גרמה לכך שבאופן פרדוקסלי 'דלת העם' היא שהכתיבה מחדש את גבולות הציות להלכה. כך או כך, גם הקורא המלומד, בן הישיבה, עומד משתאה לנוכח העבודה המקיפה והמעמיקה, המנתחת את חיבורי ההלכה של החזון-איש, הנחשבים לאתגריים גם בעולם הישיבות, בשל סגנונם הייחודי שאינו תמיד חד משמעי.

בתחום חקר ההלכה העכשווי, אין ספק שספרו של בראון תורם תרומה רבת ערך ביותר.

אין לי אלא להציב הערה קצרה בשולי הדיון: באורח פרדוקסלי, דווקא איש ההלכה מהזרם הדתי הלאומי הוא זה שגדל בימינו על קריאה צמודת טקסט, גם אם הוא שותף לשיח הלכתי-ערכי המבקש לחולל שינויים מתבקשים. אין זה סוד שבקטבים המרוחקים של השיח המלומד בן זמננו על הלכה ומטא-הלכה, ניצבים החרדים מכאן והרפורמים מכאן. שניהם כאחד מוציאים משלוותו את הדתי הלאומי ההלכתי, המבקש לו ניסוחים

19 שם, עמ' 290.

20 שם, עמ' 9-307. תורף דבריו: החזון-איש התווה דרך למעטים יחידים סגולה, על-פי משנתו האליטיסטית, מתוך ראייה שלא חזתה את גובה החומות החברתיות העתידיות במדינת ישראל, ובעיקר לא חזתה את השיטה בתוך דרך להמונים ובמספרים עצומים.

21 שם, עמ' 861.

22 שם, עמ' 8-297.

מלומדים לאורח חייו ולתפיסתו בהלכה, שלא יתפסוהו חס ושלום בביתם של אחד משני אלה. החיים המודרניים מאלצים אותו לבחור: או צייתנות 'מרובעת', או פירוק ההלכה לגורמיה באמצעות שיח אקדמי ומלומד, כלומר עיגול ה'מרובע' ההלכתי. בתחום זה יש לכאורה יתרון לחרדי המצוי, שאמנם גדל על ברכי הציות להלכה, אך כיון שהיא טבעית לו, יחד עם הפרקטיקום הקהילתי הוא ינק גם את האינטואיציות מתי 'מעגלים את פינותיה', וללא רגשות אשם.

החזון-איש, עם כל חומרותיו, כפי שהראה בראון, דיבר ללא הרף על 'טביעות עינא דלְבָא' ועל 'רגשת נפשי מורה ובאה' שכך היא ההלכה. נכון אפוא שהוא הוא אבי התפיסה של הצייתנות ההלכתית ללא פשרות, והוא שהמציא מחדש במאה העשרים את הכפיפות המוחלטת לשרשרת מסירת ההלכה. עם זאת, ייתכן שהחזון-איש כפוסק יכול להוות מורה דרך גם ל'עיגול פינותיה' של ההלכה. כאשר עומד האדם מול דילמה ומכריע לעצמו בהלכה על-פי היכרותו את עצמו ואת ידיעותיו, יש כאן סוג של 'טביעות עינא דלְבָא', שלאיש אין את היכולת להגדיר את מהותה ואת גבולותיה. בסיכומו של דבר, לפנינו מחקר רב-פארות מרתק אודות דמותו של החזון-איש ופעילותו, מאת חוקר פורה ודומיננטי במיוחד המניח על שולחנו עבודה חשובה מאין כמוה. אולם התמונה ההיסטורית בדבר מעמד העל שזכה לו החזון-איש בחייו כמכונן דרכה של החרדיות אינה חד משמעית. בראון מסכים כי 'דלת העם' החרדית ניצחה בסופו של דבר גם את החזון-איש עצמו, ואוסף כי היא עשתה זאת לא לפני שהנציחה את דמותו בספרות הגיוגרפית רוויית הערצה, שאילולי באה לעולם, ספק רב אם גם מחקר זה היה יוצא לדרכו. ספריו של החזון-איש בהלכה אינם נלמדים בשיבות, בשל קוצר המשיג ועומק המושג, ו'קובץ אגרות' ו'אמונה ובטחון' שלו הינם נחלת מעטים, חובבי שפתו וניסוחיו של הגאון הייחודי הזה.