

הרב משה ליכטנשטיין

על מה ולמה לדרכה של הדרך הבריסקאית

א

השיטה הבריסקאית, דרך הניתוח הלמדני שפותחה בידי ר' חיים מברסק, היא שיטת הלימוד השלטת בעולם הישיבות כבר למעלה ממאה שנה. החל מתחילת דרכה בוולוז'ין וברביסק במפנה המאה העשרים, הפצתה והתקבלותה בעולם הישיבות הליטאי שלפני השואה ועד לעולם התורה העכשווי בישראל ובחוצה לארץ, השיטה הבריסקאית השתרשה כגישה הלמדנית המובילה ללימוד גמרא בימינו.

ככל דיסציפלינה לימודית השלטת במשך זמן כה רב, בדיקת הפרקטיקה הנוכחית ובחינת הכיוון העתידי לאחר למעלה ממאה שנות התפתחות – הן מצד הפוטנציאל הגלום בה, והן מצד המכשולים האפשריים – היא דבר מתבקש. בדיקה זו חשובה עוד יותר, לאור העובדה שרוב הלומדים והמלמדים בדרך הזו נוטים להימנע מדיון על השיטה עצמה. מגמתם ויעודם הם עצם השימוש בשיטה כשלעצמה ואין הם רואים צורך בבחינה שיטתית של ההנחות ההגיוניות והמטאפיזיות הגלומות בה. משום כך, רבים מבכירי הדרך הבריסקאית ומובילי דרכה מעולם לא נזקקו לדון על השיטה כשלעצמה, ועל כן נסיוננו הצנוע לדון במשמעות השיטה איננו לשווא.

* ראש ישיבת הר עציון; מאמר זה נכתב במקורו כנייר עמדה עבור כנס ה Orthodox Forum שהתקיים בשנת תשנ"ט בניו יורק ופורסם בבטאון The Torah U'Maadah Lomdus: The Conceptual Journal vol. 9 (2000) pp.1-18 ולאחר מכן בספר Approach to Jewish Learning, ed. Y. Blau (New Yor. 2006), 167-187. הכנס עסק בשיטה הבריסקאית בלבד והמאמר משקף זאת. חלוף השנים מני אז ועד עתה אינו נראה לי משפיע על התיזה הבסיסית מלבד זאת שהתרשמותי היא שקריאת הכיוון להמשך התפתחות השיטה שהיתה אז קריאה אישית הפכה בעשרים השנים שחלפו מני אז לנחלת רבים בעולם התורה הציוני-דתי והיא מוצאת ביטוי נרחב בימינו בעשייה התורנית הציוני-דתית. עם זאת, יש להניח שמבנה המאמר והרבה מניסוחיו היו שונים לו היה נכתב מחדש היום. ואולם, אין למאמר אלא מקומו ושעתו והוא מתפרסם עכשיו כפי שהופיע בשעתו ומבלי נסיון לבדוק את ניסוחיו מחדש.

כל ניסיון להציע כיוון התפתחות עתידית לשיטה הבריסקאית חייב לפתוח בניתוח הגישה ומרכיביה הבסיסיים, בכדי שנוכל לדון על העתיד על הבסיס האיתן של הבנת העבר וההווה. לכן, נקודת המוצא של הדיון היא הצגת הבנתנו את הישגיה של דרך העיון הבריסקאי מבית מדרשו של ר' חיים.

התוצר הסופי של גישת ר' חיים הוא יצירת תבניות מחשבתיות קונספטואליות הנמצאות הרחק מתחום התעניינותו המעשית של פוסק המחפש השלכות מעשיות ונפקא מינות לישום בכל סוגיא נתונה. בכך, שיטתו מעבירה את מרכז הכובד של בית המדרש והאוריינטציה שלו מן הכיוון ההלכתי מעשי אל הכיוון התיאורטי-עיוני. ההשלכות הפילוסופיות של שינוי זה משמעותיות, ולכן הודגשו בכתבי נכדו הרב י.ד. סולוביצ'יק כאידיאל המטאפיסי של 'איש הלכה' וכמהותה של מהפכת בריסק¹. למרות זאת, דיוננו לא יתמקד בהיבט הזה של הגישה המושגית, אלא בדרכי הניתוח של השיטה העיונית עצמה, ובתמורה שחוללה הגישה הבריסקאית בדיון התלמודי.

בהקשר זה, יש להדגיש שהשינוי הבסיסי שר' חיים עשה היה העברת מוקד הדיון הלמדני מן השקלא וטריא של הסוגיא, על ידי בדיקת הטיעונים בכל שלב משלבי הסוגיא ותקפותם של מנגנוני ההיסק שלה, אל המסקנות המעשיות הבוקעות ועולות מן הסוגיא. גישתו הסיטה את ענינו של הלומד מהדיון התלמודי כשלעצמו המתבטא בשקלא וטריא של הסוגיא אל ההשלכות המעשיות של הדיון שהן הנפקא מינות היוצאות ממנה. בד בבד, סברות המנסות להסתמך על טעמא דקרא ו\או מטרת הדין אינן נוטלות חלק בדיון במסקנת הסוגיא. החומר הגולמי של המשגה הבריסקאית אינו הדיון התיאורטי בטעם הדין או נפתולי השקלא וטריא של הסוגיא, אלא המסקנות ההלכתיות היוצאות ממנה. שורשיהם של העקרונות הקונספטואליים הבוקעים ועולים מן הסוגיא אינם מתקבלים מדיוקים בלשון השקלא וטריא של הסוגיא או סברות הנרמזות במהלך המשא ומתן התלמודי, אלא הם תוצאה של ניתוח העמדות ההלכתיות כשלעצמן.² לכן, הרמב"ם תופס מקום כה מרכזי בעולם הבריסקאי, שהרי הוא זה שזיקק מהסוגיא את מסקנתה ההלכתית תוך כדי השמטת השקלא וטריא. בפסחו

1. הרב מדגיש נקודה זו בהקשר ישיר לשיטת בריסק בהספדו 'מה דודך מדוד' (בתוך 'דברי הגות והערכה', ירושלים, 1981, עמ' 78-82) וכך משתמע במובלע לאורך 'איש ההלכה', המניח את המודל הבריסקאי כאידיאל ההלכתי.
2. למרות שברור שיש משום הכללה באמירה כה גורפת, תקפות הטענה שזה השינוי הבסיסי שהבריסקאים יצרו נותרת בעינה.

בשיטתיות על כל פירוש או אזכור של הדיון המלווה את ההלכה, הוא מציג לנו את העובדות ההלכתיות בלבד ללא הסברים נלווים. באופן פרדוקסאלי, אותה תכונה של משנה תורה אשר מאות בשנים נתפסה כחסרונה המשמעותי – כלומר, אופיה התמציתי-משפטי – היא אותה תכונה בדיוק אשר משכה את הבריסקאים. המעבר הלמדני מסקירת מהלך הסוגיא להערכת מסקנתה הסופית הוא מה שמביא ספר בעל אופי הלכתי מעשי כמו היד החזקה להיות הטקסט המרכזי של הלמדנות התיאורטית. בכך, הם גרמו למשנה תורה להיתפס כנכס יקר ערך עבור הלמדנות התיאורטית של בית המדרש, ולא רק כחיבור של הלכה מעשית עם השלכות מזדמנות על העיסוק העיוני או התיאורטי הטהור. כל עוד ההתמקדות של בית המדרש היתה במבנה הסוגיא ובמשא ומתן שלה, התקיים פער לא מבוטל בין הפרשנים שפירשו את הטקסט על אתר לבין חיבור הלכתי כמו המשנה תורה שאינו מטפל בשלבים השונים שהובילו למסקנה הסופית. חכמי בית המדרש עסקו בענינים של ניתוח טקסטואלי שבעלי הלכה לא התייחסו אליהם, בעוד שבעלי ההלכה, שהתעניינו בפסק, השתמשו בעיקר בספרי הלכה מובהקים ולא בספרות הפרשנות התלמודית. אמנם, פרשנים הכירו בכך שישנם מקרים בהם פסקי הרמב"ם סטו באופן קיצוני מהגישה המקובלת והם מעידים בבירור על פרשנות שונה באותה סוגיא ושילבו זאת בפירושיהם אך לא נעשה ניסיון לשלב את פסקי הרמב"ם בלימוד הישיבתי באופן שיטתי ועקבי בכל סוגיא וסוגיא.

הגישה הבריסקאית, בגלל התמקדותה בנפקא מינה, שינתה את כל זה והציבה את הרמב"ם במוקד המפעל של הלמדנות הישיבתית, שהרי עבור מטרתה הרמב"ם היה מושלם. מחלוקות הרמב"ם והראב"ד (או ראשונים אחרים) כשלעצמן הפכו לחומר הגלם התלמודי שעליו פעלה הלמדנות את פעולתה, וזאת לא מפני שהן רמזו על פרשנויות טקסטואליות שונות אלא מפני שהן היו גופי התורה ז.א. גופי התורה שדרכן ועליהן נבנו ההבנות הקונספטואליות השונות. במילים אחרות, העניין המרכזי של בריסק לא היה איך הרמב"ם (או כל אחד אחר לצורך הענין) פירש את הגמרא אלא מה נוצר מתוך פירוש זה.³

3. דברי אלו עומדים בניגוד לתיאור שיטת בריסק שניתן בידי דודי, הרב פרופ' יצחק טברסקי ז"ל, במאמרו 'הרב' (23-24): (1996) 30,4 ("The Rov", Tradition), המדגיש את התפקיד הפרשני אשר הוטל על כתפי הרמב"ם בידי הבריסקאים.

השוואה, ובעיקר הנגדה, בין מפעלו של הלחם משנה, שאכן לקח על עצמו את המשימה לבדוק באופן שיטתי כיצד רבי משה בן מימון טיפל בסוגיות התלמודיות, לבין זה של ר' חיים או של כל בריסקאי אחר, תבהיר עד כמה הבריסקאים היו מעוניינים בעמדות של הרמב"ם (או של ראשונים אחרים) כשלעצמן, וכמה מעט מאמצים הם השקיעו ביישוב

עמדות הלכתיות אלו עם הסוגיות הרלוונטיות. שחזור של פרשנות הרמב"ם בסוגיא מסוימת הוא לא סימן היכר של חידושי ר' חיים הלוי - המשגת פסיקת הרמב"ם, לעומת זאת, היא בהחלט סימנו המובהק.

בדומה לכך, גם השוואה ליצירתו של השאגת אריה תתרום להארת נקודה זו. מטרתו הגלויה של השאגת אריה בדיונו היא להגיע להכריע בשאלה הלכתית מעשית - לרוב בנושאים שכבר נידונו בראשונים - בהתבסס על פרשנותו התלמודית. היות ועניינו הוא הכרעה המתבססת על הערכת ההתאמה של דעה מסוימת עם הסוגיות הנידונות, הוא מעמיד כל עמדה תחת בחינה קפדנית של התאמתה לסוגיא - לפי דרך הלימוד שלו - על מנת לקבוע כיצד פרשנויות שונות עומדות במבחן זה. מגמתו היא להכריע בין דעות שונות - בין אם של ראשונים ובין אם חידושי ועמדותיו - ולאמץ את הדעה המשכנעת יותר בפרשנותה לסוגיות. משנים או שלושה פרשנים יצא אחד שהלכה כמותו. ר' חיים, לעומת זאת, איננו בודק את מידת הצלחתן או אי-הצלחתן של הדעות השונות בראשונים לפרש את המשא ומתן של הסוגיא בצורה טובה, כיוון שעיקר עניינו איננו הפרשנות הטקסטואלית אלא המושג הקונספטואלי. הוא מקבל באופן אקסיומטי את הלגיטימיות של כלל הדעות בראשונים ורואה בהן עמדות קיימות הטעונות הסבר. אין הוא מטריד את עצמו ביתרונות ובחסרונות הפרשניים של השיטות השונות אלא מקדיש את כוחותיו להבנה ולהמשגה של העמדות כפי שהן.

בהקשר זה, מן הראוי לציין זכרון אישי: כשהשתתפתי בקיץ תשל"ו בשיעוריו של הרב סולוביצ'יק על פרק 'אלו הן הנחנקין', הוא לימד את סוגית חציו עבד וחציו בן חורין, והקדיש זמן רב ומאמצים מרובים לפסיקתו הייחודית של הרמב"ם בסוגיא; ואולם, כמעט כל המאמץ הושקע בניסיון להבין את ההגיון הפנימי של העמדה ומעט מזער בישובו עם הסוגיא. הרב עצמו הצהיר באותה הזדמנות כי יש לתת עדיפות למציאת העקביות בתוך משנה תורה ולהקדים אותה לבדיקת התאמת שיטתו עם הסוגיא. רק אחרי שמטרה זו הושגה, יש לגשת למשימה המשנית של ישוב דעת הרמב"ם עם הגמרא. הן מהערתו לגבי סדרי העדיפות והן מהטיפול של הרב באותה סוגיא, היה ברור שטענתו על קדימותה של הבדיקה הפנימית במשנה תורה לא היתה כרונולוגית בלבד, וכשלב מקדים להבנת הגמרא, אלא קביעת סדרי עדיפות לגבי החשיבות היחסית של שתי המשימות. הוא העדיף בברור להבין מה הרמב"ם טוען ומה ההגיון שביסוד שיטתו, והרבה פחות היה טרוד בהסברת הפרשנות של הסוגיא שהביאה לעמדה זו. מבחינתו, יש לסמוך על הרמב"ם שבדרך זו או אחרת הצליח ליישב את שיטתו עם הסוגיא ואין הלומד צריך להיות מוטרד מדי מה הוא אותו ישוב אלא עליו להתמקד בהבנת עמדת הרמב"ם בפני עצמה.

רק לאחרונה לימדתי את סוגית ביאת כולכם (כתובות כה, א), ושוב נוכחתי איך ר' חיים הדין בהרחבה בעמדת הרמב"ם, הסותרת לפום ריהטא את הגמרא באופן די ברור, עוסק ארוכות במשמעות של פסיקת הרמב"ם, אך אינו מתאמץ להתאימה לגמרא. יתרה מכך, שיטת הראב"ד באותה סוגיא מתוארת כעמדתו של חכם פרובנסיאלי מהמאה ה-12

אנלוגיה מעניינת להתפתחות זו בתחום הלימוד היא המהפכה המדעית של תחילת המאה השבע עשרה. בלמדנות, כמו במהפכה המדעית, התבצע מעבר משאלת ה'למה' אל שאלת ה'מה', ומהסיבה התכליתית לסיבה הפועלת. מכאן ואילך, אין תפקידו של הלמדן להסביר למה הלכה מסוימת נקבעה כפי שהיא, כשם שאין זה מתפקידו של המדען לקבוע למה הטבע מתנהג כפי שהוא מתנהג.⁴ בשני המקרים, המטרה של ניתוח התופעה הממשית הנתונה היא הבנת הממצא – מה היא ומה היא פעולתה.⁵

ניסוח מפורש לעיקרון הזה, המונח בתשתית של חלקים רבים מהתורה הבריסקאית, נמצא באחד ממכתביו בהלכה של הגר"ז שפורסמו בסוף חיבורו:

הנה ראיתי להדר"ג שתפס זה ליסוד למה מנחות שלא קדשו בכלי אינן קדושין רק קדושת דמים ובבהמה קדושה מיד בקדושת הגוף, משום דבהמה ראויה לקרבן מיד...

שחולק על הרמב"ם, ללא אזכור העובדה כי עמדת הראב"ד היא בסך הכל עמדה המוזכרת בפירוש בגמרא (עיין חידושי ר' חיים הלוי הל' תרומות פ"א ה"י ד"ה ולפי זה, והל' שמיטה ויובל פי"ב הט"ז ד"ה והנה וד"ה והנראה).

יש להבהיר שסיפורו של הרב סולוביצ'יק ב'ובקשתם משם' (איש ההלכה: גלוי ונסתר [ירושלים, 1979], עמ' 230) על הצהרת אביו שהוא חותר להבין את פרשנותו של הרמב"ם לסוגיא לא נועדה לנקוט עמדה בשאלה זו, ואין הסיפור אלא זכרונותיו של אדם מבוגר המוסר לנו את חוויותיו כילד בן חמש המתרשם עמוקות מעוצמת זיקתו של אביו לרמב"ם. אף אם ר' משה סולוביצ'יק אכן הכריז בפני שומעי לקחו שהוא עומד לבדוק את פרשנותו של הרמב"ם לסוגיא הנלמדת, כל שמשמע מזה הוא שהשלב הבא בשיעור יהיה לחקור את הרמב"ם ושיטתו בהקשר לעניין אותו לימד. ודאי יש להניח שר' משה סולוביצ'יק ניסה גם להסביר את הסוגיא על פי הרמב"ם, אך לא היתה זו מגמתו המרכזית בלימוד הרמב"ם.

בדבר בעיית 'כוונת המחבר' בגישת בריסק לרמב"ם, ראה את מאמרו של מרק ב. שפירא Marc B. Shapiro, "The Brisker Method Reconsidered," Tradition 31, 3 (Spring) (1997): pp.78-102.

4. הרב סולוביצ'יק דן בקטגוריות אלה ביחס למצוות בחיבורו (New) The Halakhic Mind (York and London, 1986), 91-99 ובמאמר "May We Interpret Hukkim?" שפורסם ב "Man of Faith in the Modern World: Reflections of the Rav", Volume Two (Hoboken, NJ, 1989), 91-99, ואולם עמדתו מנוגדת לעמדה המוצגת על ידינו.

5. מכאן משחק המלים שבכותרת המאמר. בהקשר זה, מעניין לציין את ההקבלה הקיימת בין תיאורנו את הגישה האנליטית הבריסקאית לבין מבנה המאמרים המדעיים היוצאים לאור בכתבי עת מדעיים בני זמננו. אין בהם טקסט אחיד המשלב תוצאות ופרשנות כבמדעי הרוח אלא חלוקה חדה וברורה לשני חלקים: התוצאות ודיון אודותיהם.

ואני בענייני עוד לא נתישבה דעתי בטעם זה, דלבונה הבאה בפ"ע מאי איכא למימר... ואין צורך לשום סברות וטעמים ע"ז כיון שכך הוא מעיקרי הדינים.⁶

יתר מכן, כמו בעולם המדעי, המעבר מן ה'למה' ל'מה' הביא לפריצת דרך עבור הלמדנות. ההתמקדות ב'מה' איפשרה יצירת מתודה שיטתית הניתנת לאישוש ולהפרכה. כל עוד הלימוד היה מבוסס על סברות, אינטואיציות והשערות בנוגע למרכיבי הסוגיא החסרים ביטוי מעשי, כדוגמת המשא ומתן או הטיעונים כשלעצמם, לא היה ללומד מנגנון לאימות סברתו שכן אין השלכות מעשיות שנבעו מהן. ממילא, לא ניתן היה לבדוק האם התוצאה תואמת את הסברה או לא. כבמדע האריסטוטלי, חוסר היכולת ליצור קנה מידה אובייקטיבי לבחינת התוצאות משמעו הוא שהויכוח הלמדני נותר בגדר טיעון נגד טיעון והצעה נגד הצעה, ומלבד מבחן הסבירות הסובייקטיבי, לא ניתן היה להכריע בין הדעות שכן אין נפקא מינה הבוקעת ועולה מתוך הסוגיא או מחלוקת ראשונים הלכה למעשה המתאימה לסברה או הסבר מסויימים ואינה מתיישבת אליבא דהטיעון הנגדי. ממילא, לא ניתן היה לאשש או להפריך את הטיעונים השונים לאור נתונים. עם עלייתה של השיטה הבריסקאית, הנפקא מינות הפכו לסטנדרט הזהב שלאורו ניתן לבחון את הסברות והטענות. זאת, מכיוון שמאותו רגע, העמדות, בין בסוגיא ובין בניתוח המושגי, היו אחראיות לביטוי ההלכתי המעשי שלהן.

כך יצרה הלמדנות הבריסקאית גישה שיטתית שסיפקה מתודה עקבית ודרך ניתוח שניתן להקנותה לאחרים – בזכות האופי השיטתי והישום המתודי שלה – ובכך אפשרה להכשיר דורות המשך של תלמידים. ואולם, אבדן ה'למה' וויתור על הסיבה התכליתית הוא המחיר שהבריסקאים שילמו כאשר הגבילו את המיקוד שלהם ל'מה' המעשי באופן בלעדי. זיהוי המושגים הנבדלים המסתתרים מאחורי תופעה הלכתית נתונה והגדרתם הקונספטואלית נחשב כמספיק להבנת הסוגיא, גם מבלי נסיון להבין מדוע גישה כזו סבירה או עדיפה על פני האלטרנטיבות. למשל, אחת התבניות הנפוצות של חקירה בריסקאית היא השאלה האם למקרה הפרטי הנידון יש מכנה משותף עם תחומים הלכתיים נוספים והוא קשור לעקרונות כלליים יותר בש"ס או שמא דינו ייחודיים לתחום הנדון בלבד. בדרך כלל, החקירה נחשבת כמספקת אם ניתן לקבוע שהתופעה המשפטית הנידונה משקפת 'חלות שם X'. עצם הסיווג נתפס כמובן מאליו וכמספק ועל כן אין נזקקים לשאלה מדוע בכלל ראוי שתהיה קטגוריה כזו ללא דיון נוסף. בדרך זו,

6. חידושי מרן יצחק זאב הלוי, מכתב מ"ט סיון ה' תרצ"ג (ירושלים, תשכ"ג) ההדגשות הן שלי (מ.ל.).

הפעולה הלמדנית הוגבלה לפעולה של מיון והגדרה, תוך שלילה מודעת של כל ניסיון להעמיק מדוע ההלכה צריכה להיות כפי שהיא.

ב

אם דיוננו עסק עד עתה במתודת הלמדנות מבית מדרשו של ר' חיים מבריסק וממשיכי דרכו, הרי ששומה עלינו לבדוק אותה גם מנקודת מבט מטא-הלכתית רחבה יותר תוך כדי ניסיון להבין את העמדה הפילוסופית המונחת בבסיס השיטה.

והנה, כשם שהמעבר מן המדע הימי-ביניימי למדע המודרני לווה במקביל בשינוי ההשקפה הפילוסופית, כך פיתוח השיטה הבריסקאית לווה בנקיטת עמדה פילוסופית. בניגוד למה שמבקריה השטחיים של הבריסקאים מניחים, ועל אף חוסר מודעתם והתעניינותם של רוב חסידיה הנאמנים ביותר של השיטה בנוגע ליסוד המטאפיזי המונח בבסיס שיטתם הלימודית, יש לדרכם הלימודית בסיס מטפיזי איתן. ההתמקדות ב'מה' נאמר בסוגיא פשוט משקפת את העובדה שמטרתו העיקרית של האדם בעבודת ה' שלו היא קיום הצו האלוהי, ולא הבנתו. כשם שחייל הממלא את פקודות מפקדו או עבד המציית לאדונו חייב להבין את המשימה ולבצע אותה ואין זה מתפקדו לשער מה הסיבה למתן ההוראה, כך גם תפקידו של האדם איננו להבין מדוע הקב"ה הטיל עליו חובה כלשהי, אלא לקיים את המוטל עליו. מידת היראה תובעת מן האדם לקיים את מצוות הקב"ה ולציית לפקודותיו, כנאמר בפרשת היראה: "ועתה ישראל מה ה' אלהיך שאל מעמך כי אם ליראה את ה' אלהיך ללכת בכל דרכיו ולאהבה אתו ולעבד את ה' אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך: לשמר את מצות ה' ואת חקתיו..." (דברים י, יב-ג). משמעותה של מערכת היחסים בין האדם לבורא, לפי פרספקטיבה זו, היא יחסי מצוה ומצווה. נקודה זו מבוטאת בעצמה רבה על ידי הגמרא בראש השנה (ט"ז, א) הנרתעת לאחוריה ומגיבה בתמיהה רבתי על שאלתו של רבי יצחק "למה תוקעין". וכך היא מגיבה: "למה תוקעין?! - רחמנא אמר 'תקעו'!" הנימוק היחידי והמחייב באופן אבסולוטי הוא העובדה הפשוטה וברורה שכך נצטוונו. לא פחות ולא יותר. מעבר לכך, כלל אין על מה לדון.

יתר מכך; לא רק שעמדת המצווה הכפוף לצווי ומתאמץ להבין את פרטיו ודרכי קיומו ולא את תכליתו היא מערכת היחסים הראויה בין הבורא לבין הנברא, היא גם פוריה יותר. כפי שהקב"ה כבר הבהיר לאיוב וגילה לנו בידי עבדיו הנביאים, רצונו ית' הוא מעבר להשגת האדם - "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי נאם ה' " (ישעיהו נה, ח) - ועל כן אין טעם שיעסוק בכך. מוטב לו לאדם

שיתמקד באתגר ובמשימה המתאימים לכוחותיו של קיום הצו האלוקי מאשר לנסות לפענח את הבלתי-ניתן לפענוח.

לאמתו של דבר, המטפיזיקה של יראה היא היסוד השליט בערך הדבקות⁷ שפותח בידי ר' חיים מוולוז'ין בפרק הרביעי של נפש החיים, והמפתח לעולמו הרוחני של "איש ההלכה" של הרב סולוביצ'יק – שניהם מביטויה הפילוסופיים המרכזיים של אסכולת "תורה לשמה" הליטאית. אין זה מקרה שהגישה הבריסקאית לפסיקת הלכה, מעבר למרכיב הנפשי של יראת החטא, מציבה במוקדה את הצייתנות והכפיפות הטוטלית לצווי שגם הלמדנות המופשטת מתמקדת בהן. אמנם, העיסוק הבלעדי והטוטלי בצווי בלבד, מבלי לקחת בחשבון גם את הצרכים האנושיים ולחצים מציאותיים הינו מתכון בעייתי מאד לפסיקת הלכה, אך לענייננו חשוב להדגיש שלאורך החזית יש התמקדות בצווי בלבד.

אמור מעתה, יש בסיס פילוסופי איתן לעמדתו הנחרצת של הגרי"ז שלא להישאב לנסיונות להבין דעת עליון ולהחלטתו המודעת להגביל את עצמו להבנת התופעה הנתונה. אכן, כל המשווה את היסקיו הקפדניים עם האמירות שבספר החינוך, למשל, אינו יכול שלא להיזכר בהערותו של רוברט פרוסט שכתביה חופשית מקבילה למשחק טניס ללא רשת.

ג

ואולם, התקדמותה של הגישה הבריסקאית בתכני הצווי ולא בטעמיה, המהווה את מקור כוחה, הוא גם מקור חולשתה. היצרות זוית הראיה הלמדנית מאפשרת לשמור על ביקורתיות מרובה אך גם מונעת אפשרויות יצירתיות והשערות פוריות. באמרנו זאת, אין כוונתנו לבקר את הזנחת העיסוק בנושאים שאינם למדניים העולים בסוגיות כענייני לשון וריאליה או שאלות של היסטוריה, גיאוגרפיה וכיוצא באלו,⁸ שאין כאן המקום לדון במקומם, אלא לטעון שהויתור

7. יש להעיר שבמחשבת ר' חיים מוולוז'ין, מושג הדבקות משמעותו להיות מזוהה עם הקב"ה ולהימנות על נאמניו (בתרגום לאנגלית "to be associated with") ואיננו מציין אחדות של היבלעות לתוככי הנשגב (communion) או ביטויים אחרים המתאימים יותר לחוויה המיסטית.

8. הגישה הבריסקאית המתמקדת במרכיב הלמדני בלבד ומתעלמת מן השאלות המעשיות והריאליות של הסוגיות שונה מאד מגישתם של הראשונים, כפי שיכול להעיד כל לומד שהתמודד עם דיוני הראשונים לגבי יצור הדיו, מיקומה של עכו או מיפוי המקום שבו בני ישראל חצו את ים סוף (עיין תוספות גיטין י"ט, א ד"ה קנקנתום; חידושי הרמב"ן גיטין ז, ב ד"ה אמר; ותוס' ערכין ט"ו, א ד"ה כשם, בהתאמה).

על שאלת ה'למה' פוגע בניתוח הלמדני עצמו, בכך שהוא מגביל אותו לגישה פורמאלית המתעלמת מכל ניסיון להבין את שורש ההלכה עצמה. הצמצום הנוצר מכך הוא בעל אופי כפול: ראשית, חוסר ההתחשבות בסבירות רעיון למדני, על אף תקפותו הפורמאלית, עלול להוביל לקבלת הצעות רחוקות או בלתי סבירות בעליל, אם לא אבסורדיות. היעילות הטכנית של חקירה ויכולתה להפיק תוצאות הניתנות לאימות (בדמות נפקא מינות) עלולה להסוות את השאלה האם בכלל מושג כזה סביר או הגיוני.⁹

למותר לומר שהראשונים (חלקם - כדוגמת הרמב"ן והתוס' ר"ד - יותר מאחרים) מציעים לעתים ניתוח מושגי הדומה לגישה הבריסקאית, אך הם אינם עושים זאת באופן שיטתי אלא אינטואיטיבי. החידוש של ר' חיים מבריסק, המצדיק את הטענה שהוא יצר שיטה חדשה, הוא לא בעצם העלאת סברות קונספטואליות או חלוקת תופעה אחת ל"שני דינים" אלא בכך שההמשגה והניתוח האנליטי של התופעה למרכיבים שונים הפכו לשיטה. החקירה פסקה מלהיות תוצאה של חשיבה אינטואיטיבית בתוספת אקראית של הערות ומחשבות על הסוגיא בידי יוצר מקורי בעל כוח חידוש. ר' חיים הפך אותה למתודה האמורה לשמש את הלומד באופן שיטתי בכל סוגיא. חשיבותה של בריסק איננה בהעלאת סברות שאזן מעולם לא שמעתן, אלא ביצירת שיטה.

[אחרון בן זמננו הדומה מאד לראשונים בהיקף ההתעניינות שלו ובאופי האינטואיטיבי ומעשי של תורתו הוא החזון איש, הדן בכל היבטיה של סוגיא נתונה, מבלי להגביל את עיסוקו בה לזווית מסוימת, ובלי להשתמש בשיטה עקבית. אינטואיציה, ולא שיטתיות, שולטת בכיפה. אין זה מקרה שבעולם הליטאי החזון איש הפך להיות המתנגד המובהק לגישה הבריסקאית, וגם אין זה מקרי כי פסיקותיו ההלכתיות מתחשבות הרבה יותר בשיקולים המעשיים].

התוצאות של המעבר מהערות מקוריות אך מזדמנות לשיטה עקבית הן כפולות: כל הסוגיות נבחנות בכור ההיתוך האנליטי, ולא רק סוגיות אקראיות שתפסו את דמיונו של הלמדן. ההמשגה איננה באה לפתור קשיים בסוגיא אלא היא חשובה כשלעצמה. דבר זה מרחיב את היקף המפעל הקונספטואלי, אך בד בבד מגביל את הדיון בסוגיא, בהדירו דרכי לימוד אחרות. נושאים הקשורים לשקלא וטריא, בעיות טקסטואליות או מעשיות נדחקים הצידה כיוון שהם נחשבים נושאים טכניים שאין להם מה לתרום למהות הסוגיא. תוצאה נוספת של השיטתיות שר' חיים הנהיג בתהליך הלמדני היתה היכולת להכשיר תלמידים. חשיבה אינטואיטיבית מעצם הגדרתה אינה יכולה להיות מונחלת לאחרים, מה שאין כן גישות למדניות שיטתיות, המקנות לתלמידים דרכי חשיבה קבועים ומסודרים שבהן יש לגשת לכל סוגיא ובדרך זו מקנות להם את השיטה.

9. ככל שהגישה המושגית נהיתה נפוצה ומקובלת יותר ואומצה בידי למדנים רבים יותר, הסכנה הפכה גדולה יותר. לאורך המאמר השתדלתי (למעט יוצא דופן אחד) להביא

דוגמא מתוך חיבורו של הגרי"ז בנוגע לאיסור רחיצה בתשעה באב יכולה להמחיש נקודה זו. לתשעה באב ישנו אופי כפול: הוא גם יום צום וגם יום אבל, ועל כן איסור רחיצה בו יכול להיות סוג של פרישות גופנית הנגזרת מאיסור אכילה, ובדומה לאיסור רחיצה ביום הכיפורים; לחלופין, ניתן לראותו כאיסור אבלות המשקף את ממד האבלות הטבוע בתשעה באב כיום אבל. הגרי"ז מציג את שתי האפשרויות האלו ומראה בסגנונו הבהיר והקולח ששני הפנים מתקיימים באיסור רחיצה בתשעה באב. מעבר לכך, הוא גם טוען שניתן לבודד ולזהות את המרכיבים הללו בפני עצמם. על פניו, מדובר בדוגמא קלאסית של ניתוח בריסקאי קונספטואלי החושף ומבודד את המרכיבים השונים של תופעה הלכתית מרובת פנים.

ברם, אם ניקח בחשבון גם את ה'למה' ולא נגביל עצמנו רק ל'מה', מתברר שבעיה חריפה אורבת מאחורי הניתוח הזה. לאמיתו של דבר, שלוש תבניות הלכתיות חייבות להילקח בחשבון כאשר עוסקים באיסור רחיצה: א. יום הכיפורים ב. אבלות ג. תענית ציבור. כל אחד מהם מחייב איסור רחיצה, אך עם זאת יש הבדלים משמעותיים בישומם המעשי. בעוד איסור רחיצה ביום הכפורים כולל אפילו טבילת אצבעו במים קרים, הרי שאיסור הרחיצה בתענית ציבור נעוץ בתענוג שבדבר ומוגבל לרחיצה במים חמים בלבד. בנוסף על כך דיני אבלות אוסרים רחיצה במים קרים אך בתנאי שהאבל רוחץ את כל גופו.¹⁰ כך, יש בעצם שלושה מסלולים באיסור רחיצה שיש לבדוק לאורם את איסור הרחיצה בתשעה באב בכדי לעמוד על מהותו ולראות למי הוא דומה.

והנה, היסוד של אבלות כגורם משמעותי בהלכות תשעה באב מפורש בגמרא (תענית ל, א) ולכן הוא חייב להילקח בחשבון. הגרי"ז – בהתמקדו בביטוי ההלכתי כדרך לבחון את אופי האיסור – מציין שיש איסור טבילת אצבעו במים בתשעה באב, כשם שיש ביום הכיפורים, ועל כן מסיק ש"אין דין תשעה באב כשאר תענית ציבור דאינו אסור רק כל גופו, אלא כיום הכיפורים דאפילו אצבעו אחת אסור".¹¹ נאמן לשיטתו, הוא לא חוקר מדוע ראוי שתשעה באב יהיה דומה ליום כיפור אלא פשוט מזהה תכונה משותפת כהוכחה למכנה משותף ומסתפק בכך.

דוגמאות מהבריסקאים עצמם, על אף שניתן להצביע על דוגמאות קיצוניות יותר בתורת חלק מממשיכי דרכם.

10. המקור לקביעות הללו הן הסוגיות בפסחים נד, ב ותענית יג, א-ב, עיי"ש בגמרא ובראשונים.

11. חידושי מרן רי"ז הלוי, הלכות תעניות, פסחים דף נ"ד, ד"ה והנראה.

ברם, אם אכן נשאל את עצמנו את שאלת ה'למה' ונרצה להבין מדוע תשעה באב אמור להיות דומה ליום הכיפורים, נבחין בכך שהשוואה בין שני המועדים הללו בעייתית, וזאת מן השיקול הבא. דיונו של הגרי"ז מניח שדיני תענית ציבור אינם אוסרים טבילת אצבעו במים,¹² ועל כן לא ניתן לטעון שעצם התענית מחייב הימנעות ממגע כלשהו עם מים. לשם יצירת איסור אבסולוטי של רחיצה המונע אפילו טבילת אצבע קטנה, עלינו להניח את קיומו של יסוד נוסף היוצר איסור מוחלט, מלבד איסור התענוג של תענית ציבור, ושהוא יהיה רלבנטי לתשעה באב. ברם, בנקודה זו, נראה שדרכיהם של יום כיפור ושל תשעה באב נפרדות: בנוגע ליום כיפור, הצעה מתבקשת להסבר האופי המוחלט של איסור רחיצה הוא העקרון של שביתה מוחלטת. היום הוא "שבת שבתון" המתבטאת בהימנעות מצרכי הגוף והטיפול בהם כמו גם בהימנעות ממלאכה. לפיכך, למרות שמושג הצום כשלעצמו אינו מחולל איסור רחיצה מוחלט, הרי שעקרון השביתה עושה זאת. ואולם, מובן מאליה שהסבר זה אינו מועיל להסביר את איסור הרחיצה בתשעה באב, ואין לנו מנוס אלא לחזור ולבקש את ההסבר לאיסור הרחיצה של תשעה באב במסגרת של הלכות אבלות ותענית (המשויכת לתשובה) ולפרש את העובדות בהתאם. במלים אחרות, אם נתייחס במקרה הזה רק לממצא ההלכתי העובדתי, יש לטעון כי תשעה באב דומה ליום כיפור ושונה מתענית הציבור אך כאשר בוחנים את סבירותה של גישה זו לאור הבנתנו את אופי היום של תשעה באב, הרי שנצטרך לבחון מחדש את העניין ולסרב לנתק את תשעה באב מן הקטגוריה של תענית ציבור. בסופו של דבר משמעות פרשנותו של הגרי"ז היא יצירת מושג נפרד של "עינוי", שהוא בלתי תלוי בשביתה או בתענית. קטגוריה זו של עינוי, המשותפת לדעתו לשניהם, מאפשרת לתשעה באב לדור בכפיפה אחת עם יום הכיפורים. ברם, למרות שמבחינה פורמאלית הדבר מתאפשר, הרי שהסבר זה נראה בלתי סביר מבחינה מהותית. לכן, אלא אם כן נצליח לזהות מושג רביעי חדש הכולל בתוכו את יום הכפורים ותשעה באב כבעלי אופי דומה המסביר את המכנה המשותף של איסור הרחיצה שלהם, עלינו לדחות את הצעת הגרי"ז ולפרש מחדש את איסור הרחיצה בתשעה באב על פי הקטגוריות של אבלות ותשובה המתאימות לו מבחינת אופי היום.

בנוסף על כך, אפילו כאשר הגבלת היקף החקירה לממצא ההלכתי אינה מסתירה בעיה בהיגיון ההלכתי (כבדוגמא הקודמת), הרי שהיא בכל זאת מגבילה את החקירה לתחום ה'למה', ומונעת מן הדיון הלמדני להתרומם מעבר לדיון בתופעה

12. הגמרא אינה קובעת כך בפירוש; כל שהיא טוענת הוא שמים קרים מותרים, ללא קביעת היקף האיסור כאשר משתמשים במים חמים.

הנתונה. לעתים, ההתמקדות הזו בנתונים ולא בטעמים יוצרת בעיה של מינוח שכן היא מאפשרת להתעלם מן המהות ולהתייחס לתופעה בלבד. בדרך זו, גם כאשר הכפילות הנחשפת בניתוח היא אמיתית ומשקפת גישות שונות לחלוטין לבעיה הנתונה מבחינה מהותית, הטרמינולוגיה הנקוטה מנהלת דיאלוג פנימי עם עצמה ויוצרת שפה אנליטית ומינוח טכני פנימי במקום להשתמש בשפה המסבירה את המושגים בהקשר חיצוני, ושלא מתוך עצמם. הקטע הבא הוא דוגמה טובה לכך:

היינו דאם איכא בו חלות שם פיגול, נמצא דשריפתו הויה מחמת חלות שם פיגול. משא"כ אם לא חל בו שם פיגול א"כ נשאר דשריפתו הויה רק מדין פסולי המוקדשין, אבל לא מחמת חלות שם פיגול.¹³

ברם, מגבלה זו אינה רק שאלה של סגנון; פעמים רבות היא גם שאלה של תוכן. החקירה מגבילה את עצמה לתחום הביטוי ההלכתי ואינה מנסה להמשיך הלאה. כך, המהלך של ר' חיים טרפה שאיננה איסור עצמאי אלא חסרון במעשה השחיטה מוכר לכל בר בי רב דחד יומא של העולם הבריסקאי שכן היא מתורותיו המובהקות.¹⁴ רובם ככולם גם מודעים היטב לנפקא מינות המחזקות את המהלך. עם זאת, מעטים בלבד עוצרים לשאול מדוע סביר שיהיה כך ומהו באמת ההגיון מאחורי מנגנון כזה. באופן דומה, אחד הדברים הבולטים ביותר בדיונו המפורסם של ר' אלחנן ווסרמן הי"ד בענין מיגו¹⁵ הוא שר' אלחנן מעולם לא עוצר לרגע לשאול האם המושג של 'כח הטענה' שהוא מציע הוא בכלל סביר, ומדוע יש להעלות על הדעת שיש לאדם זכות לערבב ולהחליף את טענותיו כדי להפיק את התוצאה המשפטית הרצויה. לאחר שהוכיח את קיום המנגנון של 'כוח הטענה' והדגים את צורות הביטוי השונות שלו (למשל, מיגו דהעזה), הרי שנחה דעתו ואין צורך לדון עוד בענין.¹⁶

13. חידושי הגר"מ והגר"ד, הל' פסולי המוקדשין, פי"ח ה"ז, עמ' מ"ז.

14. מובא בחידושי מרן רי"ז הלוי, מכתב מי"ח אדר ה' תרע"ב.

15. קובץ שיעורים, חלק ב', סימן ג'.

16. על אף שבחרתי בדוגמה זו זה כדי להמחיש את צמצום תחום ההתעניינות הלמדנית לדינים בלבד תוך התעלמות משאלות ה'למה', הרי שזו גם דוגמה טובה לכך שהזנחת היבט ה'למה' יכול להביא אף למסקנות מפוקפקות לגבי אותם נושאים שבהם מתנהל הדיון. ר' אלחנן אכן מצליח להוכיח בבירור שמושג 'כח הטענה' קיים בדיני במיגו, אך שורש הענין, לענ"ד, נעוץ בעקרונות בסיסיים של יחסים ממוניים וכלל אינו ניתן ליישום בענייני מעמד אישי או מצוות ואיסורים. במידה וכך הם פני הדברים, הרי שמושג 'כוח הטענה' קיים רק בדיני ממונות ולא בתחומים אחרים כדיני יחסין ונאמנות לגבי

אמור מעתה, המהלך הבריסקאי מצמצם את התחום הלמדני ומוציא מתוכו את החתירה אחרי שורשי הדברים על ידי הסרת השאלות העוסקות ב'סיבה התכליתית'. יש להדגיש שהמהפכה הבריסקאית, כמו המהפכה המדעית, היתה מוצלחת ביותר והשיגה במידה רבה את מטרתה להסביר את עולם התופעות ההלכתיות אך המחיר לכך היה ביטול העיסוק בגורמים האחראים לתופעות הללו.

ד

עד כה, ניסינו לעמוד על מאפייניה של הגישה הבריסקאית כפי שהיא מוכרת לנו. בזאת הגענו לנקודת המוצא שממנה נוכל להצביע על כיוונים לעתיד. אם נרשה לעצמנו לאמץ את האנאלוגיה המדעית בפעם האחרונה, הבה נצטט פסקה או שתיים מ"איש האמונה הבודד" של הרב סולוביצ'יק:

האדם השני, בדומה לאדם הראשון, סקרנותו מתעוררת על ידי היקום... אולם, בעוד שהיקום מעורר את האדם הראשון לשאוף לכוח ולפיקוח, ומשום כך הוא שואל את שאלת ה"איך" הפונקציונלית, הרי האדם השני מגיב לקריאת היקום בכך שהוא מזדקק למחווה-של-הכרה מסוג אחר. הוא אינו שואל אף שאלה פונקציונלית. במקום זה מפנה הוא את התעניינותו לעבר שאלות מן הסוג המיטאפיסי. ושאלותיו הן שלוש. הוא רוצה לדעת: מדוע? מהו? מיהו?

1. הוא תמה: "מדוע נברא העולם? מדוע עומד האדם מול מערכת של עצמים ומאורעות כבירים ואדישים?"
 2. הוא שואל: "מה תכליתם של כל אלה? מה המגמה הטמונה בחומר האורגני והבלתי-אורגני, ומה משמעות האתגר הגדול המגיע אלי מעבר לגבולות היקום ואף מתוך נשמת המיוסרת?"

...

כדי להשיב על השאלה המשולשת הזאת, האדם השני אינו משתמש בשיטה הפונקציונלית שהומצאה על-ידי האדם הראשון. הוא אינו יוצר עולם משלו. במקום זה הוא רוצה להבין את העולם החי, "הנתון" שבתוכו הוטל. לפיכך, אין הוא עושה מתימטיזציה של תופעות ואין הוא הופך את הדברים למושגים. הוא עומד מול

איסורים. ואולם, ר' אלחנן, שאינו מוטרד מהיבט זה, אינו מהסס להסביר נושאים של מעמד אישי באמצעות מנגנון 'כוח הטענה', דבר שאינו מתקבל על הדעת שכן הינו בלתי סביר בעליל.

היקום בכל שפע צבעיו, הודו ושגבו, ולומד להכירו בתמימות, במורא ובהערצה של ילד.¹⁷

למרות שהמשל איננו מושלם, האמת הבסיסית שהתעניינות האדם בהתגלות האלקית כלפיו, בין אם דרך הטבע או התורה, אינה מוגבלת להבנת התופעה הניצבת בפניו בלבד אלא כוללת גם את הצורך להציב את השאלה בדבר תכלית כלל המפעל נכונה בתחום הניתוח ההלכתי לא פחות מאשר בחקירה המדעית. לאור זאת, המגמה העיקרית של הדוגלים בשיטה הבריסקאית בימינו צריכה להיות שילוב רב יותר של יסוד ה'למה' בלמדנותם, בד בבד עם העיסוק ב'מה'. עלי להדגיש, ולחזור ולהדגיש, כי אינני מטיף לדחייה של העיסוק ב'מה' הבריסקאי לטובת דרך לימוד אחרת התרה אחר הסיבה התכליתית וממריאה על כנפי האינטואיציה והרוחניות מבלי שעמדו בשבט ביקורתו הקפדני של הניתוח הבריסקאי. ללא ביסוס תקף ומחייב של ה'מה', זיהוי התבניות הלמדניות והגדרת הקונספציות השייכות לענין, כל אמירה היא השערה בעלמא ותו לא. הסברות וההשערות הרוחניות חייבות להיות נתונות בעבותות הממצאים וכבלי הניתוח שלהם. החובה הלימודית הבסיסית חייבת לכלול כצעד ראשון את קביעת ה'מה' והבנתו.

אם לעיל טעננו כי התיאולוגיה הבריסקאית מבוססת על מידת היראה ואינה שואפת להבין מדוע ההלכה מתבטאת בצורה מסוימת, הרי בזאת אנו מביעים תמיכה בהכללה ובשילוב של יסוד ה'למה' בלמדנותנו. אם נשתמש במינוח לעיל, הבקשה ל'למה' ניתנת להיתפס כביטוי של מידת האהבה, הבאה לידי ביטוי ברצון להבין לאשורו את המושג הנלמד ודבר ה' המבוטא על ידו ובחתימה לקיום המצווה ופרטיה ההלכתיים מתוך רצון והזדהות עמה. ובאם יטען טוען שחלוקה זו ליראה ואהבה היא פשטנית מדי, אזי ניתן לוותר על הזיקה המוצעת למידות היראה והאהבה, ואף על פי כן, הצורך לשילוב ה'למה' עם ה'מה' נותר על תילו. לפיכך, יש להותיר על כנה את החקירה הבריסקאית הקלאסית – המבררת את העובדות והמושגים – כצעד הראשון בלימוד. הצעד הבא אחר כך, אמור להיות ניסיון להתאים את המושגים האלו עם היסודות התיאורטיים שלהם ולפתח אותם בהתאם. למשל, הבה ניקח את עמדתו הידועה של ר' חיים מברסק שהחופה ומעשה החליצה אינן פעולות טכניות המשנות מעמד אישי באמצעות צו משפטי גרידא, אלא משקפות שינוי בפועל במערכת היחסים שבין האיש והאשה; לדעתו, המצב המשפטי במקרים הללו משתנה בעקבות השוני המהותי

17. איש האמונה הבודד (ירושלים תשכ"ח), 18-19. רעיונות דומים מופיעים גם בחיבורו 'ובקשתם משם' (פסקה מקבילה עם ניסוחים דומים נמצאת שם, בעמ' 125-126).

שחל במערכת היחסים ולא בגלל הפעולה הפורמאלית. בנוסף לביסוס ההוכחות שזאת אכן צורת הפעולה של מעשים הלכתיים אלו ועמידה על השלכות הענין דרך הנפקא מינות הנובעות מכך, יש לחשוב כיצד המנגנונים מיוחדים האלו של חופה וחליצה אכן מבטאים את השינוי המהותי ומדוע אינם רק ביטויים פורמאליים. במקרה המסוים הזה, הנקודה הזו מובנת בכל הנוגע לחופה שמהותה כתחילת האישות ברורה למדי ואינה דורשת הסבר משמעותי.¹⁸ לעומת זאת, על פניו נראה שכלל לא מובן מדוע טקס החליצה אינו פעולה משפטית. בניגוד לחופה, שר' חיים מדגיש את העדר הטקסיות שבה, נדמה שהחליצה היא טקס רשמי ביותר ולא שיקוף של המצב הנוכחי בין האח לבין האלמנה. הצעד הראשון של הגדרת המנגנון על ידי הוכחות מבוססות היטב על פרטי הדינים הושג,¹⁹ אך הצעד השני המנסה להבין מהי הסיטואציה האישית שמנגנון החליצה מבטא חייב לבוא בעקבותיו.²⁰

ההתמודדות עם טעמא דקרא והנסיון לעמוד על ה'למה' יכולים להתקיים ברמות שונות. לפעמים, כל שניתן לעשות הוא להכריז: גזירת הכתוב! אולם, תשובה כזאת – למרות היותה אמיתית ומוצדקת – היא תשובה של מוצא אחרון, ופחות רצויה מעצם הגדרתה מאשר תשובה הבאה להסביר את מצוות המקום לאדם.²¹ ההסתמכות על גזירת הכתוב חושפת את חוסר יכולתנו לרדת לעומקה של ההלכה ועדיף להימנע ממנה ככל האפשר.

לכן, יש לעשות כל מאמץ להתקדם מעבר לשלב הראשוני ולהשקיע מאמץ להבין את ההגיון הגלום במצווה העומדת לדיון. והיה אם נשקיע את המאמצים הללו ולמרות זאת לא נוכל להבין כלל ועיקר מדוע ראוי שהלכה מסוימת תהיה כפי שהיא, אך הניתוח הבריסקאי מוכיח בבירור כי המושג הבלתי נתפס בשכלנו אכן קיים בהלכה, אזי אין לנו ברירה אלא לקבל את הנתונים כדבר ה' ולקוות שנסיונות עתידיים יצליחו במשימה להבין את טעם הדין. גם בהעדר הסבר

18. לצורך הדוגמא הנוכחית, אני מניח אחת משתי העמדות המרכזיות לגבי משמעות החופה: א. החופה היא מסגרת אינטימית המאפשרת יחסי אישות, כפי שהרמב"ם קובע (הלכות אישות פ"י ה"א) ב. מעבר הכלה מבית הוריה לבית החתן מהווה את הקמת הבית שלהם, כפי שהר"ן הבין זאת (כתובות, א. מדפי הרי"ף ד"ה או שפירסה).

19. עיין חידושי ר' חיים הלוי, הל' יבום וחליצה פ"ד הט"ז.

20. במאמרי "ולחליצה מה זו עושה" (פורסם ב"מאמר יבמין" בהוצ' ישיבת הר עציון, אלון שבות, תשס"ד) נסיתי לעשות זאת, עיי"ש.

21. למען הסר ספק בנושא כה יסודי ורגיש, יש להבהיר שאינני מתייחס לענווה ולכניעה המצופים מאדם ביחס למילוי דבר ה' ושמירת מצוותיו, אלא למאמץ להבין את ההגיון של מצוותיו ית'.

מספק, שומה על האדם להכיר ולקבל את דבר ה'. למותר לומר שמן הראוי להשקיע מאמץ מרובה ותחבולה רבה לפני הגעה למסקנה כזו.²² במקרים אחרים, ייתכן והשלב הראשון יהיה פשוט ומובן מאליו, אך עדיין יהיה עלינו לחפש את הרבדים הנוספים. בכל שלב, מטרת הלומד צריכה להיות ניתוח של התופעה הנתונה, חשיפת המושגים שביסוד התופעה והבנתם לאור תכליתם. ייתכן מאד שהאידיאל של מיזוג מוחלט בין ה'מה' ל'למה', התופעה כפי שהיא מתבטאת ותכליתה הרוחנית, בלתי ניתן להשגה במקרים רבים, אך יש שלבי בינים רבים לאורך הדרך שיש לשאוף אליהם. ככל שאנו נמצאים בשלבים הראשונים של ניתוח הממצא וקרובים יותר להלכה הבסיסית, הקרקע שעליה אנו פוסעים יציבה יותר; ככל שאנו הולכים ומתקדמים במעלה הדרך הזו, היא נעשית ספקולטיבית יותר. לכן, יש להתקדם בדרך זו של מיזוג ה'מה' וה'למה' אך בתנאי שאנו חשים בצורה סבירה שאיננו משאירים את העוגן העובדתי הרחק מידי מאחור.

באופן מעשי, המטרה העיקרית היא לפרוץ את המעגל הפורמלי של הגדרה ללא הסבר, להתעקש על הסברים סבירים לנתונים המתגלים בסוגיא ולהרחיב את התחום הלמדני לכלול בתוכו את שאלת ה'למה'. למשל, כשאתה לומד את סוגית איסור מלאכה בחול המועד, אל תעצור בשלב ההגדרה הראשוני – האם התורה אוסרת מעשים שיש בהם טרחה או שמדובר באיסור מלאכה בדומה לשבת וליום טוב – אלא המשך להתקדם אל ניתוח האופי של חול המועד ויום טוב. התעמק בפסוקים, חשוב על המושג של יום טוב, על טיבו ומטרתו של איסור מלאכה

22. הקושי בהבנת הגיונו של גזירות הכתוב הוא הסיבה שמסכת בבא קמא, על שפע המקרים החורגים מהמערכת הבסיסית שלה, כה קשה. אני נזכר בשיחה שהיתה לי פעם עם תלמיד חכם בריסקאי (כעת, בעת תרגום המאמר אני מרשה לעצמי לגלות שהדובר היה בן-דודי הרב משה טברסקי הי"ד. חבל על דאבדין ולא משתכחין) באשר לרמת הקושי היחסי בלימוד בבא קמא לעומת בבא מציעא. טענתי היתה שלמרות שהקשיים הטקסטואליים והמעברים הלוגיים בהרבה מסוגיות בבא מציעא אכן מאתגרים את הלומד יותר מאשר סוגיות רבות בבבא קמא, עדיין יש לקבוע שבבא קמא היא הקשה יותר. זאת, מכיוון שההיגיון הבסיסי ביסוד בבא מציעא מובן ללא קושי, שכן רובו מושרש בסברא אנושית ואינו גזירת עליון ואילו בבא קמא מכילה בלב המערכת שלה יסודות רבים המקשים על ההבנה האנושית שלנו שכן הם מבוססים על גזירת הכתוב. הלכות מרכזיות כפטור טמון באש או כלים בבור ותשלומי חצי נזק או ד' וה' הן כולן גופי תורה שהגיונם אינו ברור לנו. קרובי, באופן המתאים לבריסקר בכל רמ"ח איבריו, לא היה מוטרד כלל משאלות כאלה בהיותו פוטר את הצורך בהסבר נוסף על ידי הסתמכות על גזירת הכתוב, טען שיש להחשיב את בבא מציעא למסכת הקשה יותר מבין השתים.

וכדומה. הלומד את הסוגיות הנוגעות למצה ומסיק שיש יסוד כפול המשתקף בדיני מצה, עליו להמשיך ולהשקיע זמן ומרץ לבחינת האפשרות של שניות בסיסית במהות המצה עצמה. מאמץ זה עשוי לכלול ניתוח מדוקדק של פסוקי התורה הדנים במצה ואולי אף חשיבה בקטיגוריות השאובות מספר החינוך בנוסף לתבניות הבריסקאיות הקלסיות.²³

ה

דיוננו עד עתה התמקד בגישה הבסיסית של שיטת בריסק ובתשתית התיאורטית שלה. לסיום, אבקש להקדיש מעט מקום גם לנושא של טכניקה למדנית. הדגש הבריסקאי על הרמב"ם הוא מן המפורסמות. ר' חיים כתב באופן בלעדי על הרמב"ם וגם בניו וממשיכי דרכו, על אף שכללו דיונים על הגמרא בכתביהם, הציבו את הרמב"ם במרכז הבמה. הם הקדישו את חלק הארי של כתביהם – בספרים המסודרים לפי סדר המשנה תורה – לדיונים אודות שיטת הרמב"ם. תיאורו המפורסם של הרב סולוביצ'יק את שיגרת הלימוד של אביו, אם כי פרטיו לא נכתבו כעדות היסטורית, משקף את הנטייה הזאת באופן מובהק:

אורח קבוע היה הרמב"ם בביתנו... אבא מרי דיבר תמיד על אודות הרמב"ם. וכך היה עושה: היה פותח את הגמרא; קורא את הסוגיא. אחר כך היה אומר כדברים האלה: זהו פירושם של הר"י ובעלי-התוספות; עכשיו נעיין נא ברמב"ם, ונראה איך פירש הוא.²⁴

הסיבות לתשומת הלב המחודשת לרמב"ם ולעזיבה היחסית של הדיון התלמודי הוסברו לעיל. בהמשך, שולבו גם מסקנותיהם של ראשונים אחרים בקורפוס הבריסקאי, שהרי סוף כל סוף, יש שיטות משמעותיות ביותר של רש"י, רבינו תם, הרמב"ן וראשונים רבים אחרים שיכולות להיות מובחנות ומנותחות באותה דרך שבה נותחו עמדותיו של הרמב"ם, אף אם אין הן מוצגות במתכונת של משנה תורה.

23. אלה רק מספר דוגמאות סכמתיות להמחשת כיוון שבו ראוי ששיטת בריסק תבקש להתפתח. אינני מתכוון לרמוז לכך שסוגיות אלו מעולם לא נלמדו בצורה זו בעבר או שיש חידוש כלשהו בדוגמאות שהובאו כאן. הן פשוט נבחרו משום שהן מקרים ידועים וברורים יחסית של גישה כזאת.

24. ובקשתם משם, עמ' 230. שאר הפסקה ממשיך לתאר באריכות ובפירוט דרמטי את התפקיד המרכזי של הרמב"ם בשיעוריו של ר' משה סולוביצ'יק.

עם זאת, ההתייחסות לגמרא היתה ועודנה פחות מפותחת אצל הבריסקאים מאשר הטיפול בראשונים.²⁵ כדי למנוע אי־הבנה, ברצוני להבהיר שאינני בא לטעון, במסגרת מאמר העוסק בכווני התפתחותה של הגישה הבריסקאית לאמץ שיטות אחרות המנתחות את הגמרא בהרחבה (כל אחת בגישתה שלה), אלא לאימוץ גישתה של השיטה הבריסקאית גם כלפי הגמרא. כוונתי בזאת למהלך כפול. ראשית, עיסוק במחלוקות שבגמרא במתודה דומה הנקוטה כלפי מחלוקות הראשונים, והפחתת הדגש המסיבי על מחלוקות רמב"ם-ראב"ד וראשונים אחרים לטובת חזרה גם למחלוקות בגמרא עצמה והכללתן במוקדי החקירות. כשם שהשיטה האנליטית מצליחה בניתוח וחשיפת המושגים היסודיים המסתתרים מתחת לפני השטח העובדתיים של מחלוקת רמב"ם-ראב"ד, כך היא יכולה להשיג תוצאות דומות גם בנוגע למחלוקות בין רב ששת ורב יוסף. שנית, בדיקת שלביה של השקלא וטריא בסוגיא לאור מתודה זו. במקום לקפוץ ישר למסקנות הסוגיא באופן מידי, כפי שנעשה בפועל כאשר הדיון מתחיל ברמב"ם ובמסקנות הראשונים האחרים, יש לחשוף את ההנחות הקונספטואליות החבויות בקפלי המשא ומתן של הסוגיא. לעיתים קרובות, מעקב אחרי מהלך סוגיא ופיתוליה – קושיא ותירוץ, טענה וטענת נגד, ראייה ודחיה – ולראות שמדובר לא רק בטיעונים נקודתיים והערות מעשיות בלבד, אלא בעד ונגד של טיעונים וראיות המבוססים על תפיסות קונספטואליות מנוגדות המשתקפות בדיון. בדרך זו, ניתן להבחין שטענת המקשן יוצאת מתוך נקודת הנחה קונספטואלית מסוימת, שלאורה היא הגיונית, ואילו תשובתו של התרצן יוצאת מתוך גישה אחרת. לפעמים, העמדה הקונספטואלית מפורשת על ידי הדוברים –

25. תיאורה של הגישה האנליטית בפי הרב יצחק אדלר בספרו "לומדות" (Lomdus [New York, 1989]) חושף באופן ברור את הבכורה של הראשונים על פני האמוראים: "באופן כללי, הלמדנות מתבססת על הצגת שורת מחלוקות ראשונים שבעקבותיה ניתן חילוק למדני. השלב הבא הוא להראות כיצד העמדה הננקטת כלפי מחלוקת הראשונים תלויה בעמדה שהובעה כלפי החקירה" (עמ' vii; תרגום שלי, מ.ל.).
העדפת הראשונים על פני האמוראים – המובלעת בניסוח המתודולוגי של ר' אדלר – מוצאת לה ביטוי מנקודת מבט חווייתית בתיאורו של הרב סלוביץ' את יחסיו עם חכמי המסורה: "כשאני יושב ללמוד הנני נמצא תיכף ומיד בחבורת חכמי המסורה. היחס בינינו הוא אישי. הרמב"ם מימיני, ר"ת משמאלי, רש"י יושב בראש ומפרש, ר"ת מקשה, הרמב"ם פוסק, הראב"ד משיג. כולם הם בחדרי הקטן, יושבים סביב לשולחני... (ובקשתם משם, 232). כל חברי הקבוצה המתאספת, בדרך משל, בחדרו סביב שולחנו הם ראשונים! אין שום אזכור של תנאים או אמוראים. הקבוצה שהרב עוסק אתה בלימוד באופן אינטואיטיבי ושעם חבריה הוא מזדהה ביותר היא הראשונים.

יש כמה דוגמאות בולטות לכך במשניות – במקרים אחרים, היא ברורה למדי גם כשאינה מפורשת, ואילו בסוגיות אחרות, דרושה יכולת הבחנה דקה ויגיעה רבה לחשוף את הנחת היסוד של השקלא וטריא. בכל אופן, במקרים רבים ניתן להגיע ליסודות הקונספטואליים של הדיון הנערך בסוגיה, ובכך להוסיף לו משמעות נוספת ולהעניק לו עומק חדש.

יש להדגיש, כנאמר לעיל בנוגע לנקודה הקודמת, שאיני טוען שדרך זו לא נעשתה מעולם; אדרבא, ההיפך הוא הנכון. עם זאת, נראה שניתוח הטקסט התלמודי נעשה לעיתים תכופות פחות ובאופן פחות אינטנסיבי מאשר ניתוח הראשונים ואנו באים לקרוא בזאת להנפת הדגל הבריסקאית ביתר עוז כלפי הסוגיות.