

## חכמה, בינה ודעת

### (על דיאלקטיקה של לימוד תורה ומחקר אקדמי)

היחסים בין דת למדע עברו תהפוכות רבות לאורך ההיסטוריה, ביהדות וגם בנצרות. בעולם הנוצרי נדונו בעיות כאלו הרבה קודם, וליהדות הן הגיעו מאוחר מאוד, ובעוצמה פחותה (יש לציין שהתהליכים והגישות הבסיסיות דומים במידה רבה). ההתמודדות התורנית החלה בעיקר בתקופת הנאורות וההשכלה ואחריהן (ראה עוד פירוט בפרק הבא).

מתחילת תקופת ההשכלה עד אמצע או סוף המאה העשרים הכיוון היה בעיקר קונפליקטואלי. בתחילה הדיונים עסקו בעיקר במחקר תלמודי והיסטורי, אך לאחר מכן עיקרי הסוגיות התמקדו במדעי הטבע. עסקו בשאלות כמו גיל העולם, אבולוציה וכדו'. הגישה הדתית בתקופות אלו היתה בעיקרה אפולוגטית, תוך ניסיונות שונים להתמודד עם הפרסטיז'ה המתעצמת של מדעי הטבע. בדורנו מרכז הכובד עובר למדעי החברה, ועוד יותר בחזרה למדעי הרוח. הקונפליקטים שם הם עזים יותר, אך דווקא שם עולה גם אפשרות להפריה הדדית בין התחומים.

מעבר לעצם חלוף הזמן, נראה שיש לשינוי הזה סיבה מהותית. במדעי הטבע קשה לראות פוטנציאל להעשרת לימוד התורה. לכל היותר ניתן לעשות בהם שימוש לבירור עובדות היסטוריות, רפואיות ואחרות. שני התחומים 'משחקים' במגרשים שונים, ולכן אם מתגלעת סתירה או בעיה, מטבע הדברים היא מופנית למגרש התורני (שכן אין לו אוטוריטה לגבי בירור עובדות) ולא לזה המדעי. לעומת זאת, במדעי החברה והרוח הקונפליקט עז יותר, שכן שם התחרות מתנהלת על אותו שדה. גם התחומים האקדמיים-מדעיים וגם התחום התורני עוסקים באותן שאלות, ולפעמים מציעים להן תשובות שונות. מאידך, דווקא בגלל זה ניתן לראות כאן גם פוטנציאל לפיתוח נוסף של לימוד התורה. המתודות המתפתחות בתחומים הללו, כמו גם תוצאות שונות של המחקר המדעי, יכולות להפירות ולשכלל את לימוד התורה.

ה'מדעיות' של מדעי הרוח והחברה היא מפוקפקת, ורבים משתמשים בכך בכדי לדחות בקנה את הבעיות שתחומים אלו מעוררים. אך זוהי טעות. העובדה שאין מדובר כאן ב'מדע' במובנו החמור (=רגורוזי) של המושג, אינה אומרת שאין כל משקל לטענות העולות שם, או שלא ניתן ללמוד משם מאומה. גם מתודות וטענות שאינן מדעיות במובן החמור, יכולות להיות אמיתיות (ולעתים גם אינטליגנטיות), ואף ללמד אותנו ולתת לנו כלי לימוד ועיון שונים.

לצורך הדיון שלהלן אני אתייחס למכלול התחומים הללו כמקשה אחת. מכאן והלאה, המונח 'מדע' יופיע כאן במשמעות של המחקר האקדמי המודרני לתחומיו ולגווניו, על אף חוסר הדיוק.

ההתייחסות לסוגיות של תורה ומדע, הן לקונפליקטים והן לאפשרות ההפריה ההדדית, מושתתות בין היתר על תפיסות עקרוניות שונות של התורה. יש המתנגדים אוטומטית לכל דבר שמקורו חיצוני לתורה, ובוודאי כאשר מדובר בהכנסתו לבית המדרש. הטענה הבסיסית היא שאין אפשרות להעמיד את התורה לשום מבחן של שכל ישר או של מדע, ויש אף הטוענים כי התחום התורני לא אמור להשתכלל מתחומי דעת אחרים (למעט בירורים עובדתיים, אם בכלל).

מאידיך, ישנה גישה הפוכה, שלפיה השכל הוא המדד העליון, והכול, כולל התורה, עומד למבחנו. עמדה כזו נראית מנוגדת לאמונה ולמסורת, אך ר' שמעון שקאפ, בשער ה של ספרו 'שערי יושר', לאחר שהוא מחדש את חידושו הידוע על 'תורת המשפטים' (כלומר שיש עקרונות משפטיים חוץ הלכתיים המחייבים אותנו בדיוק כמו העקרונות ההלכתיים), כותב את הדברים הבאים:

כשם שסוג הקניינים וחוקי הבעלים בנכסים הוא דבר משפטי, גם בלי אזהרת "לא תגזול", וכמו שביארנו לעיל דלא ייתכן בשום פנים לומר דהעניין מה שאנו מייחסים החפץ לראובן הוא מחמת ששמעון מזהר עפ"י התורה שלא לגזול ממנו. אלא הדבר הוא בהיפוך, דאיסור גזילה הוא לאחר החלטת העניין בחוקי גבולי הבעלים... ואף דבהשקפה ראשונה הוא דבר תמוה, איזה הכרח וחיוב על האדם יהיה לעשות דבר בלי ציווי ואזהרת התורה? אבל כשנעמיק בעניין היטב יש להבין עניין זה. דהרי גם החיוב וההכרח לעבודת ה' ולמלאות רצונו ית', הוא גם כן עניין חיוב והכרח עפ"י משפט השכל וההכרח, כמו"כ הוא חיוב והשעבוד ממון הוא חיוב משפטי, שנתחייב עפ"י דרכי הקניינים...

ר' שמעון מסביר שגם את עול התורה קיבלנו עלינו מכוח הכרעת השכל שלנו, ולכן לפחות מבחינתנו סמכותה של ההכרעה שלנו עומדת מעל, ובוודאי לא מתחת, לסמכות התורה. זוהי הצגה בהירה וחדה של גישת עליונות השכל, ואכמ"ל.

גם בלי להכריע במחלוקת בדבר עליונות השכל או התורה (שבה אנוכי הק' מצדד בדעת הגרש"ש), ניתן להסכים לכך שהעיסוק המדעי יכול להביא תועלת רבה ללימוד התורני. בניגוד למי שרואה כל העת את ממד הקונפליקט וההתמודדות, ואת הצורך לפתור בעיות ולתרוץ או להתחמק מקושיות, ניתן לבוא בגישה הפוכה, קונסטרוקטיבית, ולראות במדע כלי חשוב שיכול לתרום ללימוד ולהבנה התורנית. ודוק, אין כוונתי רק לביור עובדות (היסטוריות, רפואיות, או אחרות), אלא גם לאימוץ מתודות ודרכי לימוד, בבחינת יפיפותו של יפת תהא באוהלי שם. יהא זה אך נאיבי לחשוב שלא היו אימוצים כאלו לאורך הדורות (החל מיוון ועד ימינו). הבעש"ט ותלמידיו גיררו ניגונים, אבל גם גדולי הליטאים, ועוד לפניהם התנאים והאמוראים, כמו גם הראשונים והאחרונים, עסקו ב'גיר' אינטנסיבי של מתודות ודרכי חשיבה (גם אם לפעמים זה נעשה שלא במודע).

במאמר זה ברצוני להציע צורה של סינתזה בין שני התחומים הללו. אך כרקע להצעתי אדון בקצרה בהשתלשלות הקונפליקט בין תורה ומדע.

#### **א. יחסי תורה ומדע כדרמה בחמש מערכות**

נפתח בתיאור סכימטי ולא לגמרי מדויק של השתלשלות יחסי תורה ומדע בעת החדשה<sup>1</sup>. בתקופה הראשונה שלטה **הגישה הלעומתית**. עיקר המאמץ שנעשה בה היה להפריך את הטענות

---

1. לפני העת החדשה בדרך כלל לא היתה הבחנה בין מדע לתורה, הן בנצרות והן ביהדות. לדוגמא, טענות רבות של אריסטו נתפסו כאמיתות דתיות. בעת החדשה התחדד ההבדל בין התחומים. אנו כאן עוסקים רק בשלב השני של הדרמה הזו.

המדעיות הסותרות את המסורת. לאחר מכן, כאשר המדע כבר קיבל מעמד שקשה היה להתמודד עמו, באה **העמדה האפולוגטית**, שבה עיקר המאמץ היה ליישב את הנאמר בתורה עם תוצאות המדע. בתקופה זו כבר היה מקובל לעסוק בשני התחומים, מתוך מאמץ ליישב ביניהם. עדיין מוקד השיח היה הקונפליקט, אלא שהיתה תחושה שניתן לפתור וליישב אותו. שתי התקופות הללו מקבילות לעידן המודרניסטי, שפיתח והאדיר את המדע, וראה בו חזות הכול. הן שוללי המסורת המודרניים, והן אלו ששללו את המדע מכוח טענות המסורת הדתית, היו שותפים לתפיסה הדיכוטומית, שלפיה עלינו לבחור בין תמונת העולם המדעית לבין תמונת העולם התורנית-מסורתית. אנשי האפולוגטיקה ניסו לאחוז בשני התחומים, אך עדיין ראו צורך ליישב אותם זה עם זה.

בתקופה הבאה התפתחה עמדה שונה, והיא **העמדה הפרללית** (=מקבילנית), הרואה בתורה ובמדע שני תחומים שאין השקה ביניהם. לפי גישה זו, כל אחד מהתחומים הללו עוסק בהיבט אחר של התופעות, ולכן אין להקשות קושיות מזה על זה, וגם אין כל צורך ליישב ביניהם. אחד המייצגים הבולטים של העמדה הזו היה הפרופ' ל.<sup>2</sup> אשר טען כי כאיש דתי הוא מאמין שהעולם נברא לפני ששת אלפים שנה, וכאיש מדע הוא מאמין שגיל העולם הוא כמה מיליארדי שנים. בתחומים רבים אנחנו מאמצים מישורי הסבר מקבילים, ולכן אין לראות בעמדה כזו סתירה לוגית.<sup>3</sup> לדוגמא, לפי ה'מיתולוגיה' הרווחת, ניוטון ישב תחת העץ כאשר נפל לו תפוח על הראש. הוא שאל את עצמו מדוע תפוחים נופלים לארץ, וכך גילה את חוק הגרביטציה (=חוק המשיכה בין גופים בעלי מסה). ניוטון כנוצרי מאמין היה אמור להסתפק בתשובה התיאולוגית, שכנראה התפוח נפל על ראשו כעונש על חטא כלשהו שעשה. הוא לא הסתפק בזה, שכן הוא חיפש תשובה מדעית ולא תשובה תיאולוגית. ומה בדבר התשובה התיאולוגית? הוא יכול היה להאמין בה, ובו בזמן לחפש תשובה מדעית.<sup>4</sup> אם כן, אנו מוצאים כאן תשובות שונות לאותה שאלה, וכל אחת מתייחסת למישור שונה. במישור המדעי יש תשובה אחת, ובמישור התיאולוגי תשובה אחרת. כך הדבר גם ביחס להבטחות התורה, שלפיהן הגשמים והתבואה תלויים במצוות ובעבירות שלנו, בעוד שמבחינה מדעית נראה שתופעות אלו הן תוצאות של גורמים פיסיקליים-מטאורולוגיים. אגב, הדבר נכון גם בתחומי המדע השונים. לדוגמא, לאותו תהליך נפשי עצמו יכולים להיות בו-זמנית הסברים פסיכולוגיים והסברים פיסיולוגיים, וכן במישור החברתי וכדו'.

---

ב. התיאור בפרק זה מוצג באופן כרונולוגי, אך בפועל לא תמיד החלוקה בין העמדות היא לפי תקופות. בשנים האחרונות ממש מתערבבות כמה וכמה גישות, ולפעמים אותם אנשים עצמם מעלים טיעונים מכמה טיפוסים. לענייננו, החשיבות העיקרית היא בהבחנה בין העמדות עצמן, והשאלה ההיסטורית היא שולית.

ההימנעות מאזכור השם המלא, על פי דרישת המערכת. <sup>2</sup>

ראה בספרי 'את אשר ישנו ואשר איננו' בשער הרביעי, אריכות רבה ביחס למישורי הסבר מקבילים בגוונים שונים. <sup>3</sup>  
הטענה הזו אינה פשוטה כלל וכלל, ולכאורה יש בה בעייתיות לוגית. 'הסבר' נדרש בדרך כלל להיות הכרחי ומספיק, <sup>4</sup>  
ולכן לכאורה לא יכולים להיות שני הסברים שונים לאותה תופעה, ראה על כך בספרי הנ"ל. כאן נסתפק בהצבעה על העובדה שאנשים מקבלים התייחסות כזו כסבירה, ולכן גם ביחס לקונפליקטים כאלו בין תורה ומדע ניתן ליישם אותה באותה מידה. אמנם ישנם קונפליקטים עובדתיים, ובהם לא מדובר בהסברים אלא בעובדות. לדוגמא, השאלה אודות גיל העולם. כאן יש לכאורה רק תשובה אחת: או שהוא בן 6000 שנה או שהוא בן מיליארדי שנים. גם כאן יש מקום לכמה תשובות מקבילות, אם נבחין בין מושגים שונים של 'גיל' (או זמן). ישנן כמה תשובות לשאלות אלו, ולכן איני נכנס כאן לנקודה זו.

בקרב רבים מן הדוגלים בעמדה זו מקובל לומר שהמדע עוסק ב'מה' והתורה עוסקת ב'לשם מה', ולכן אלו מישורי התייחסות מקבילים<sup>5</sup>. לדוגמא, תיאוריית האבולוציה מתארת את אופן היווצרות העולם, אבל היא אינה מתייחסת לשאלה מי ניהל את כל המערכה הזו. כלומר אין מניעה לומר שהקב"ה יצר את העולם בדרך אבולוציונית<sup>6</sup>.

לאחר זמן, התפיסה המקבילנית עוברת פיתוח נוסף, ונוצרת העמדה הסובייקטיבית-פוסטמודרנית. בתקופה זו הוגים שונים מתייחסים למדע, כמו גם לתחומי דעת נוספים, כסובייקטיבי. התייחסות זו היוותה כר נוח לאפולוגטיקנים הדתיים, שעלו על העגלה הפוסטמודרנית, וטענו שגם אנחנו כדתיים יכולים להצטרף ל'ריקוד השונויות' (בלשונו של הרב שג"ר זצ"ל בספרו 'כלים שבורים', שהיה אחד המייצגים של התפיסה הפוסטמודרניסטית הזו)<sup>7</sup>. לפי הדוגלים בגישה זו אפילו לא נחוצה אפולוגטיקה, שכן אנחנו 'רקדנים' בעלי זכויות שוות במעגל. מתוך כמה מקורות המבטאים עמדה כזו משתמע כי הדת היא משהו סובייקטיבי, והוא אולי אינו מתיישב עם המדע, אך מכיוון שגם הבחירה במדע היא שרירותית, לכן לגיטימי לבחור במסורת הדתית כנרטיב (=שיח) לא פחות מהנרטיב המדעי או כל נרטיב אחר.

טיעון זה הוא נוח ויעיל, שכן הוא מנטרל את אפשרות השיח, ובכך פוטר אותנו מהצורך להתנצל ולתרוץ, אך הוא 'שופך את התינוק עם האמבטיה'. כאשר מוותרים על האובייקטיביות של האמונה בקב"ה ובתורה מן השמים, ומתייחסים אליה כמיתוס שהאמת ההיסטורית או המטפיזית שלה אינה ברורה (וגם לא חשובה), אזי במובלע נכנעים לעמדה האתאיסטית. האמונה הופכת לסוג של שיח סובייקטיבי (נרטיב), שהוא תוצאה של בחירה אישית (שרירותית). הקב"ה הופך כאן מ'יש' ל'רעיון', תחושה או פרדיגמה (=מסגרת מושגית לשיח). גישה כזו רווחת בקרב הוגים דתיים (ולא רק דתיים) בני ימינו (בעיקר באקדמיה), שכנראה אינם מצליחים, ולכן גם אינם מנסים, ליישב את אורח חייהם הדתי עם האמונות המדעיות שלהם. הם דוגלים בדת שאינה עוסקת בעובדות ואינה טוענת טענות עובדתיות אודות העולם, וממילא היא גם אינה חשובה לביקורת מדעית<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> יש מקום להבחין כאן בין תיאוריות פנומנולוגיות (=מתארות) לבין תיאוריות מהותיות (=מסבירות), ואכ"מ. יידי נדב שנרב אמר לי פעם שהוא אינו מבין מדוע האבולוציה סותרת את המסורת שלנו יותר מהגרביטציה. אם מניחים שחוקי הטבע פועלים בלי מפעיל, אז גם הגרביטציה סותרת את האמונה שלנו לא פחות מהאבולוציה, ואם אנחנו מקבילים את העובדה שהמדע מתאר את פעולתו של הקב"ה, אזי אין סתירה מהותית בין תיאוריה מדעית כלשהי לבין המסורת הדתית.

<sup>7</sup> ראה ביקורת שלי על הספר ב'נקודה', וכן את ביקורתו של יידי נדב שנרב, ב'צהר' יח.  
<sup>8</sup> ראה על כך אצל גילי זיוון, 'דת ללא אשליה', הקיבוץ המאוחד 2006 (וכן אצל המנחה שלה, אבי שגיא, בכמה מקומות). ראה גם באסופה 'על האמונה', משה הלברטל ואבי שגיא (עורכים), בעיקר במאמריהם של משה הלברטל, רוני מירון ועוד. גישה דומה מופיעה בכמה ממאמריו של משה מאיר (ראה, לדוגמא, אקדמות יב, ובתגובתי שם בגיליון הבא). לתיאור סוציולוגי של תופעה זו כחלק ממה שמכונה "הציונות הדתית החדשה", ראה במאמרו המאלף (והמשעשע) של יצחק גייגר, באקדמות יא. גישה כזו עולה גם בספרים רבים על אמונה ועל א-להים היוצאים בשנים האחרונות, ואכמ"ל.

אעיר כי אצל חוקרים במדעי היהדות ישנם ביטויים בוטים לגישה זו, ודווקא אצל החוקרים המחויבים להלכה. חוקרים שונים מגיעים למסקנות באשר למקורותיהן של הלכות או מנהגים שונים, ומסקנות מחקריות מעמידים את אלו באור בעייתי, או למצער לא מחייב, ובכל זאת בפרקטיקה הם ממשיכים לשמור עליהן. יש אצלם ניתוק בין

על אף כל המחלצות העיוניות והפיתולים הסמנטיים, במקרים רבים מדובר כאן בעמדה של כפירה דה פקטו. זוהי אמונה בא-להים, אבל לא כזה שבאמת קיים. על כך אפשר להליץ את דברי הרא"ה שכתב: "יש אמונה שהיא ככפירה, ויש כפירה שהיא כאמונה"<sup>9</sup>. א-להים שאינו אלא מעשה ידיים סובייקטיבי של האדם המאמין, הוא בדיוק מה שקארל מרכס כינה, ובצדק, "אופיום להמונים".

בשנים האחרונות מתפתחת עמדה חמישית, שאינה תמיד מובחנת באופן מפורש, אך ניתן לכנות אותה **התקופה הסינתטית**. עמדה כזו גורסת כי לא רק שהמדע אינו סותר את המסורת, ולא רק שהוא בעל ערך חיובי, אלא ניתן אפילו להשתמש בו כמרכיב חשוב בלימוד התורה ובהבנתה. יש שהרחיקו לכת וממש זיהו בין שני התחומים. אך גם אם לא מרחיקים לכת עד כדי כך ביחס לתכנים, הרי יותר ויותר מתודות אקדמיות מוכנסות ללימוד בבתי המדרש (תופעה המלווה בפולמוסים קשים, כידוע)<sup>10</sup>.

בפרק הבא ברצוני להגדיר את הגישה הזו באופן חד, אך בגרסה רכה יותר, כך שהבחנה בין התחומים אינה מיטשטשת לחלוטין.

## **ב. חכמה, בינה, דעת**<sup>11</sup>

### **1. מבוא**

בפרק זה ברצוני לעמוד על שני מאפיינים המייחדים את החשיבה המדעית. שניהם מונחים בבסיס עוצמתה אך גם מגבילים אותה. המאפיין הראשון הוא שהיא עוסקת בצורה ולא בעצם הדבר (העצמות), והשני הוא שהיא בעלת אופי מפריד ומבחין (אנליזה) ולא מאחד (סינתזה).

### **2. חכמה וכינה: עצמות וצורה**

הדרך הטובה ביותר להדגים את המאפיין הראשון, תהיה באמצעות תיאוריה מדעית עתיקה-חדשה: היווצרות הניגודים מההיול. כרקע, נעיר כי בריאה יש מאין סותרת את חוקי השימור הבסיסיים של הפיסיקה, כמו גם את האינטואיציה. והנה, אנכסימנדרוס, שהיה פיסיקאי

---

העובדות הנחשפות במחקר לבין ההלכה, והפרלליזם מהווה פיתרון, לפחות ברמה הפרקטית, בעבורם. אעיר כי תופעה כזו צפויה להופיע (אם כי לא בהכרח) באופן מוקצן אצל חוקרים אקדמיים המשמשים גם כרבנים. לשתי דוגמאות בולטות, ראה בביקורת על הרב פרופ' רוזנטל המופיעה במאמרו של תלמידו מנחם כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", 'במעגלי תמורה ומסורת', רחובות תש"נ. תופעה דומה מצויה במאמרו של הרב ד"ר בני לאו, "בבואה של אמת – רבנות ואקדמיה בכתבי הרא"ש רוזנטל על הצלת גוי בשבת", אקדמות יג, ובתגובתי שם בגיליון הבא. כמו כן, ראה במאמרו של ברוך כהנא, 'לאן נושבת הרוח', אקדמות כ, כיוון ב, בפולמוס עם עמדותיו של משה מאיר.

<sup>9</sup> ראה אורות האמונה, עמ' 25. כמו כן, ראה באשכולי בנושא זה בפורום 'עצור כאן חושבים', מתאריך 21.9.2005.

<sup>10</sup> עי' במאמרו של הרב עמית קולא, 'צהר' יג, בדיון המתמשך על ה'רבדים', 'צהר' טו-יח, ובמאמריו של אליהו שי, 'צהר' יג-יד, כט.

<sup>11</sup> על הדברים שיובאו להלן בקיצור, ראה ביתר פירוט בספרי 'את אשר ישנו ואשר איננו', בשער החמישי.

ופילוסוף יווני, תלמידו של תאלס ממילטוס, הציע פיתרון לבעיה, וכך הוא כתב בקטע המקורי היחיד שנותר בידינו מהגותו<sup>12</sup>:

הלא-מוגבל הוא התחלה ויסוד לכל הקיים. אין זו לא מים ולא כל דבר אחר מן הדברים הקרויים בשם יסודות, כי לזו תכונה אחרת ולא מוגבלת, וממנה יצאו השמים וכל העולמות שבהם. ממקום שבאה ההוויה לכל הנמצאים שמה הולכת גם הכליה, לפי ההכרח. שהרי הללו נותנים זה לזה כופר ושילומים בעד עוולתם לפי סדר הזמן.

באזניים בנות זמננו הדברים נראים כמו קוסמוגוניה עתיקה שכבר אבד עליה הכלח, אך במבט שני ניתן לראות כאן הטרמה של עקרונות מדעיים מודרניים. הוא טוען כאן שתי טענות: 1. העולם נברא על ידי תהליך של יצירת ניגודים שונים: קור וחום, נוזל ומוצק וכדומה. 2. קדם לניגודים הללו חומר היולי (=לא מוגבל) שאינו בעל המאפיינים של החומר המוכר לנו. הפיצול של החומר ההיולי הוא שיצר ניגודים אלה.

הטענה הראשונה נראית כפתרון גאוני לבעיית הבריאה יש מאין וליחסה לחוקי השימור. אם נניח כי כל חלקיק חומר שנברא מלווה בו-זמנית בבריאת אנטי-חלקיק עם תכונות (=מטענים) הפוכות בדיוק, אזי סך כל המטענים בעולם אינו משתנה בבריאה זו. לדוגמא, אם החלקיק שנברא הוא אלקטרון, שיש לו מסה  $M$  ומטען חשמלי  $Q$ , אזי יחד עמו ייברא אנטי-אלקטרון, שמסתו היא  $-M$ , ומטענו החשמלי הוא  $-Q$ . כעת אמנם ישנם בעולם שני חלקיקים חדשים, אולם המסה הכוללת והמטען הכולל בעולם לא השתנו, ולכן אף חוק שימור פיסיקלי לא הופר. תמונה כזו עולה גם בפיסיקה המודרנית (תורת השדות הקוונטית), המתארת יצירה של זוגות כאלה מן הוואקום, באופן שמתאים לחוקי השימור.

ובכל זאת, משהו בתהליך הזה נראה בעייתי. סוף סוף נבראו כאן שני ישים חדשים, והם נוצרו יש מאין. קודם העולם היה ריק, וכעת הוא מאוכלס. אמנם אין שום חוק בפיסיקה האוסר על כך, אך בכל זאת יש כאן משהו מטריד. ניתן להגדיר זאת כשבירה של 'חוק שימור' נוסף, והוא חוק שימור הישות. חוק זה אינו עוסק במאפיינים (מטענים) של החומר, אלא בעצם קיומו, או בעצמותו. פירוש: נוצרו כאן שני ישים מן האין.

והנה, חוסר הסבירות הזה הוא "שקוף" מבחינת הפיסיקה. היא אינה מבחינה בו, שכן היא עוסקת רק במאפיינים (תכונות, מטענים), ולא בדברים עצמם. במקרים ולא בעצמות. דומני כי אנכסימנדרוס ניסה לענות גם על הבעייתיות הזו, ובמובן הזה הוא הציע משהו משוכלל יותר מן ההצעה של הפיסיקה המודרנית. כפי שראינו, הוא קובע בדבריו עיקרון נוסף, שלפיו מאז ומעולם היה בעולם יסוד היולי, חסר תכונות (שכן כל התכונות יצאו ממנו). הוא לא היה חומר פיסיקלי במובן המוכר לנו, שכן החומר בצורתו המוכרת לנו כיום יצא ממנו. הדבר היחיד שניתן לומר עליו הוא לקבוע שהוא ישנו. התיאוריה הזו שלמה יותר, שכן בריאת הניגודים מתוך החומר ההיולי שומרת על סך כל התכונות (=המטענים) בעולם, וכעת גם על חוק שימור הישות. דומה כי רק שתי ההנחות ביחד מציעות פתרון של ממש לבעיית הבריאה יש מאין. מדוע הפיסיקה המודרנית מתעלמת מן הבעיה השנייה? כאמור, מישור הדברים כשהם לעצמם אינו קיים במשקפיים המדעיים, ולכן גם הבעיות שהוא מעורר אינן מטופלות בכלים המדעיים<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> התרגום לקוח מספרו של שמואל סמבורסקי 'המחשבה הפיסיקלית בהתהוותה', מוסד ביאליק, ירושלים תשי"ג, עמ' 62 (ובמשפט אחד גם במבוא של סמבורסקי עצמו בעמ' 30). ראה גם האנציקלופדיה העברית בערך "אנכסימנדרוס".

בלשון הקבלה ניתן לומר שהמדע עוסק ביצירה (יש מיש) ולא בבריאה (יש מאין). במישור האינטלקטואלי ההבחנה הרלוונטית היא בין חכמה לבין בינה. המדע עוסק בבינה (=דבר מתוך דבר) ולא בחכמה (=כח מה).

בהקשר זה מעניינים דבריו של הרמב"ן בפירושו לשיר השירים (ג, ט). הוא מסביר כי לפי אפלטון הבריאה יש מאין היא נמנעת, ועל כן יש להניח את קיומו של חומר היולי לפני הבריאה<sup>14</sup>. מאידך, בפירושו לספר בראשית (א, ח) הוא סותר לכאורה את דבריו אלו, וכותב כי העולם נברא יש מאין<sup>15</sup>. ייתכן שהרמב"ן מתכוון לטעון שהחומר ההיולי הראשוני אמנם נברא יש מאין, אלא שכדעת אפלטון החומר המוכר לנו כיום נברא מתוך חומר היולי, וזאת בגלל חוק שימור הישות. החומר ההיולי מופרד לניגודים שונים, וכך נוצרה המציאות המוכרת לנו כיום. בתהליך היצירה (אחרי הבריאה) כבר לא מופרים חוקי הטבע והשכל, ועל כן בשלב זה צריך להסביר את הבריאה באופן אפלטוני<sup>16</sup>.

מזווית אחרת, אם כי דומה מאוד, ניתן לומר כי גם במישור של הצורות (המטענים, האיכויות, או התארים) נשבר "חוק שימור" נוסף, שהרי נוצר כאן המושג **מטען** וכן המושג **מסה**, אשר לא היו קיימים קודם לכן. אמנם **כמות** המטען או המסה לא השתנתה בתהליך היצירה, ולכן חוקי השימור הפיסיקליים התקיימו, אבל **המושגים** והאיכויות הללו עצמם לא היו קיימים בשלב הקודם. משהו בכל זאת נשבר כאן, גם אם לא במישור המדעי.

כדי לענות על בעיית שימור האיכויות, עלינו להוסיף לחומר הלא-מוגבל והלא-מוגדר של אנכסימנדרוס תכונות היוליות, כלומר איכויות כמו מטען או מסה. זה עדיין היולי, שכן לא נוכל לומר שהחומר ההיולי היה טעון ברמת מטען כלשהי, או שהיתה לו מסה בכמות כלשהי, שאם לא כן הוא לא היה היולי. אלו נוצרו רק לאחר הפיצול, ואז הוסרה ההיוליות. אך התכונות הללו כשלעצמן, כלומר: המושגים **מסה ומטען** עצמם, היו טמונים בו כבר קודם<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> כבר עמנואל קאנט עמד על נקודה זו (אמנם מזווית אחרת לגמרי), בהבחנתו המפורסמת בין העולם כשהוא לעצמו, הנואומנה, לבין העולם כפי שהוא מופיע לעינינו, הפנומנה. הוא קובע כי המדע וההכרה האנושית עוסקים רק בפנומנה ולא בנואומנה.

<sup>14</sup> נעיר כי המדרש בפרקי דר' אליעזר שהרמב"ן מתבסס עליו מובא בספר מורה הנבוכים (ח"ב, פכ"ו) כמדרש המופלא והתמוה ביותר (!) שהוא פגש בדברי חז"ל. הסיבה לכך היא שהוא עומד בניגוד לאמונת הבריאה יש מאין.

<sup>15</sup> שם הוא מפרש את המדרש הנ"ל מפרקי דר' אליעזר באופן אליגורי.

<sup>16</sup> ואכן בדרשתו תורת ה' תמימה (כתבי הרמב"ן, הוצאת מוסד הרב קוק, עמ' קנו) כותב הרמב"ן: הדבר שקראו אותו היִנְיִים... **היולי**, - וענינה מטיריא. והוא כח ממציא שנתלו בו היסודות... לחכמי ישראל, ההיולי נברא, בראשית ברא א-להים את היולי השמים ואת היולי הארץ... והסכמת כל החכמים היא. ומכאן ואילך לא ברא דבר, אלא שהוציא יש מיש. וכן בפירושו לתורה: תהו ובהו... הקב"ה ברא, הוציא מן האפס, יסוד דק מאד אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה. החומר הראשון, נקרא ליִנְיִים היולי, ונקרא בלשון הקודש **תהו**, והצורה והצורה הנלבשת לחמר הזה, בלשה"ק - **בהו**.

<sup>17</sup> קל מאוד לזהות את החומר ההיולי עם אור א"ס הקבלי. זהו אור שאין לו סוף, שכן הוא אינו מוגבל. אין לו תכונות, שכן התכונות הן הגבלות (הוא כזה ולא כזה). והנה, בעל ספר 'לשם שבו ואחלמה' (ראה למשל בספר הביאורים, דרושי עיגולים וישר, ענף ב, אות ז, אות ט ועוד), מוכיח מכוח שיקול כזה ועוד את הטענה כי באור אינסוף היו חבויות ספירות כמוסות. הספירות בקבלה הן התכונות השונות (האידיאות, במינוח אפלטוני). באור אינסוף היו

גם שאלה זו היא "שקופה" למשקפיים המדעיים. המדע אינו שואל את עצמו על עצם המושגים שבהם הוא משתמש. הוא משתמש בהם כמובנים מאליהם, שהרי הם מהווים את השפה ואת התפיסה שלו לגבי המציאות. אין כל משמעות מדעית לשאלות אודותיהם, שכן המדע מתנהל בתוכם, והשאלות שהוא שואל נשאלות במסגרת המושגית הזו. באופן אחר נאמר כי מבחינה מדעית הם כלל לא נוצרו, שכן אלו אינם ישים. מה שקיים הוא מסה או מטען מסוימים. שוב יש כאן התנגדות של המדע לאפלטוניזם הרואה באידיאות ישים קיימים. ראינו שהמדע אינו עוסק בעצמות (של העצמים ושל המושגים)<sup>18</sup>, אלא רק במקרים החלים עליהם. במינוח קבלי ניתן לומר שהמדע עוסק בדין (בגבורות) ולא בחסד. הדין/גבורה הוא הכוח המגביל את החסד ונותן לו צורה. החסד הוא העצמות והגבורה/דין הם המאפיינים (התכונות, הצורה). אמנם ההבחנה בין חסד לגבורה מצויה במישור של המידות (שלוש הספירות חג"ת). במינוח המקביל במישור האינטלקטואלי (בשלוש הספירות העליונות, אלו שבראש - המוחין, החב"ד) נאמר שהמדע עוסק בבינה ולא בחכמה<sup>19</sup>. זה מוליך אותנו להבחנה הבאה שלנו.

### 3. בינה ודעת: אנליזה וסינתזה

ההבחנה השנייה שלנו אודות המדע היא שהוא עוסק בהפרדה ולא באיחוד. אמנם המדע (בעיקר מדע הטבע) נוהג להכליל תופעות נפרדות ולשייך אותן לחוק כללי אחד, אבל המתודה שלו היא מתודה מפרידה. הוא מבחין בין המקרים השייכים ולא שייכים לחוק הנידון. במדעי הרוח הדבר בולט הרבה יותר, שכן שם עיקר העיסוק הוא בהבחנות ובמיונים (בניגוד למדעי הטבע, יש שם מעט מאוד חוקים כלליים, אם בכלל). במאמרים רבים במדעי הרוח (ובכללם במדעי היהדות) נידונה הבחנה בין עמדות או שיטות, המעמידה אותן זו מול זו. פעמים לא מעטות הלומד המסורתי חש כי ניתן לאחד את שני הניגודים הללו ולהתיך אותם לכלל תיאוריה מאוחדת. אך כאשר מוצע יישוב של הסתירה או סינתזה של העמדות המנוגדות לכאורה, החוקר האקדמי יתייחס לכך כספקולציה (או הרמוניזציה לא מבוססת). החוקר מתמקד באנליזה, כלומר בהצבעה על הבדלים והבחנה בין שיטות, ואינו נוטה לעשות סינתזות. נעיר כי במינוח הקבלי גם כאן זהו אפיון של 'דין' לעומת 'חסד'. הדרך היעילה ביותר להראות זאת היא דרך כמה דוגמאות כלליות (אמנם מעט נדושות. אמנם אין כאן מקום לדוגמאות פרטניות, אך הדברים פשוטים וידועים). דוגמא ראשונה היא היחס ל"ג מידות הדרש. מקובל אצל החוקרים לשלול את היותן הלכה למשה מסיני, שכן יש ראיות רבות לכך שהן התגבשו בתקופה מאוחרת יותר. אצל הלל הזקן כשעלה מבבל היו שבע, ולאחר מכן אצל ר' ישמעאל, שהלך בשיטת ר' נחוניא בן הקנה, אנו מוצאים שלוש עשרה. ר' עקיבא חברו חולק עליו במיון המידות, שכן הוא הולך בשיטת נחום

---

התכונות במצב היולי לגמרי, כלומר הן כלל לא היו עדיין בבחינת תכונות, רק המושגים שלהן היו חבויים בו, בדומה למה שראינו כאן.

<sup>18</sup> על היחס בין שתי ההבחנות הללו, ראה בהרחבה בספרי 'שתי עגלות וכדור פורח' בשער השני.

<sup>19</sup> כידוע, בינה עניינה הוא הבנת דבר מתוך דבר, כלומר יצירה ולא בריאה (שהיא יש מאין). חכמה היא 'כח מה', כלומר עוסקת בעצמות ולא במאפיינים, או בצורה. החכמה אינה נובעת ממהוה שמחוצה לה, אלא קשורה בצורה כלשהי לספירת הכתר (המקבילה לחומר היולי, וכנ"ל).



איש גמזו<sup>20</sup>. לאחר מכן יש ברייתא של ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי, ובה ל"ב מידות. רב שרירא גאון מונה כבר עשרות רבות, ובספר הכריתות מופיעות עוד כמה עשרות. נראה סביר שאכן מדובר כאן בהתפתחות היסטורית ממושכת, ולא בתורה שניתנה מסיני. לעומת זאת, כל הראשונים והאחרונים מסכימים שהמידות (לפחות בדרש ההלכתי) הן הלכה למשה מסיני. לכאורה יש כאן סתירה חזיתית, אך במבט נוסף ניתן להסביר שדרכי הדרש ניתנו למשה מסיני באופן היולי, ולאחר מכן הן עברו המשגה ופורמליזציה, ונוצקו לתוך תבניות קאנוניות קבועות. ההתפתחות ההיסטורית שעליה מדברים החוקרים נוגעת לתהליך המשגה, ואין בכך כל סתירה למסורת שלפיה כלי הדרש ניתנו בצורה כזו או אחרת למשה בסיני<sup>21</sup>.

ככלל, ה'ארכיאולוגיה' החוקרת את הריבוד ההיסטורי-גיאוגרפי של הטכסטים התלמודיים עיקר עניינה הוא ההפרדה. החוקרים מוצאים את המאפיינים המבחינים בין התייחסויות של בתי מדרש שונים ותקופות שונות, בעוד הלימוד המסורתי רואה את התלמודים כטכסטים הרמוניים. דוגמא נוספת היא ההבחנה בין מקורות שונים בתורה (מה שקרוי 'תורת התעודות'). גם כאן המחקר עוסק בעיקר בהבחנה בין המקורות השונים, אך במבט נוסף ניתן לטעון (כשיטת הרב ברויאר) שה'תעודות' השונות אינן אלא מבטים שונים על הסוגיות הנידונות, וכולן ניתנו למשה מפי הגבורה. גם כאן החוקר עוסק באנליזה מפרידה, והמבט המסורתי מציע סינתזה.

דוגמא נוספת היא היחס בין פשט לדרש. ההתייחסות המקובלת של עולם המחקר לדרש היא שעניינו הוא הוצאת הכתוב ממשוטו והתאמתו לערכי/צרכי הדרשן והחברה שבה פעל. לדוגמא, הציווי המקראי "עין תחת עין" מורה לנו להוציא את עינו של החובל. אך חז"ל דרשו שהוא ישלם ממון, והוציאו בכך את המקרא ממשוטו. אולם גם במקרה זה, כמו במקרים נוספים שבהם נראה שהדרש סותר את הפשט, ניתן להראות שקיימת אפשרות של סינתזה בין שני הפירושים הללו, באופן שהתמונה ההלכתית השלמה מורכבת משני הרבדים גם יחד<sup>22</sup>.

כאן לא מדובר במושכלות ראשונים או בעצמות מול צורה/מקרה, ולכן אם נגדיר את המחקר המדעי כ'בינה', הרי הספירה המנוגדת הרלוונטית אינה 'חכמה', אלא 'דעת'. ה'דעת' מייצגת את הסינתזה, המשלבת את ה'חכמה' עם ה'בינה', ולעומתה ה'בינה' היא הצגה מפרידה, שעיקרה הוא הבחנה בין התיזה והאנטיזה. ראה על כך עוד להלן.

#### 4. שפיטות

בעולם המדעי מקובל לדרוש שטענות תהיינה שפיטות, כלומר ניתנות לביקורת אובייקטיבית. למרבה האירוניה, הדרישה הזו מאפיינת בעיקר את מדעי הרוח, שכן זהו מדד ל'מדעיות' שלהם.

<sup>20</sup> ראה שבועות כו, א ובמקבילות.

<sup>21</sup> עמדנו על כך בכמה ממאמרי 'מידה טובה'. ראה לדוגמא במאמר לפרשת נצבים תשס"ה, במאמר לשורש השני תשס"ח ועוד.

<sup>22</sup> לעניין זה, ראו את מאמריו המאלפים של דוד הנשקה (אז בחור ישיבה, וכיום חוקר אקדמי), המעין תשל"ז-תשל"ח. נושא המאמרים הוא היחס בין פשט לדרש, אך ראה שם את הדיון על הקניין בעבד נרצע, שעוסק בשתי פרשיות סותרות במקרא. פר' בהר מורה לנו להוציא את העבד ביובל, ופרשת משפטים מורה לנו שהוא עובד לעולם, וחז"ל עושים הרמוניזציה מדרשית - "לעולם - לעולמו של יובל". אנשי ה'תעודות' יפרידו את שתי הפרשיות הללו וישייכו אותן למקורות שונים, אך כאן הנשקה מציע הרמוניזציה. זוהי דוגמא שנוגעת לנושא הקודם שהבאנו, תורת התעודות, לא פחות מאשר לשאלת היחס בין פשט לדרש.

כאשר אנחנו מתארים עובדות או עמדות של הוגים/פוסקים שונים, אזי טענותינו ניתנות לביקורת מדעית. הטענה שהרמב"ם היה פלורליסט, אמורה להיבחן מול מקורות בכתבי הרמב"ם. כך ניתן לאושש או להפריך אותה. לעומת זאת, הטענה שנכון וראוי יותר להיות פלורליסט אינה טענה שפיטה. אין לנו מול מה לבחון את הטענה הזו. לכן טענה מסוג זה אינה מוצאת מקום במחקר המדעי, ומקומה הוא בבמות פובליציסטיות, או תורניות-מסורתיות. השפיטות היא שעומדת בבסיס רבות מן המגבלות של מדעי הרוח. טענות שאינן מפרידות אלא מאחדות, טענות העוסקות בהסברים ולא בתיאורים, וטענות העוסקות בדברים עצמם ולא בהופעתם בפועל, כמעט כולן טענות לא שפיטות. לכן המחקר האקדמי הקפדני בדרך כלל מתרחק מהן. המגבלה הזו היא חלק ממה שמגדיר את המחקר כאקדמי. היא הנותנת לו את עוצמתו, שכן הוא מתאר עובדות שקשה להתכחש להן, אך מאידך זה גם המקור לחלק מחולשותיו ומגבלותיו.

#### 5. היתרונות של המתודה המדעית

כאמור, המגבלות של המתודה האקדמית-מדעית הן שונות לה את עוצמתה. עוצמה זו מבוססת על השיטתיות, ההיצמדות לעובדות מבוססות, הבחינה של הדברים בכל מרחב המקורות וההקשרים (ולא רק חידושים מקומיים בסוגיא מסוימת, כדרך הלימוד המסורתי), וכן ההקפדה על תקפות המסקנות ועל תחום תחולתן (כלומר שאם מוצאים תפיסה כלשהי בתלמוד הבבלי, או בסוגיא מסוימת בו, המסקנה מוצגת כגישת הבבלי, או כגישת בית המדרש שבו נשנתה אותה סוגיא, ולא כמסקנה הכרחית וכללית).

הקפדנות הזו מצמצמת מאוד את מרחב העיסוק האקדמי, אך יש לה סגולות ומעלות רבות, שמן הראוי להיעזר בהן. הלימוד המסורתי הוא הרבה פחות שיטתי וקפדני. מאידך, עיון במתודות כאלו בלבד, מצמצם מאוד את האפשרויות שלנו להבין את מהות הדברים ושורשם. מטרות כאלו דורשות מידה של ספקולציה, שהמתודה האקדמית אינה מרשה לעצמה<sup>23</sup>.

#### ג. כך היא דרכה של תורה

##### 1. המודל המוצע

כעת נוכל להציג את הטענה העיקרית של מאמר זה. בימינו, כאשר הגישה השלטת היא החמישית בהתפתחות שתוארה לעיל, המחקר המדעי-אקדמי בהחלט יכול וצריך ליטול חלק בלימוד התורה. בדרך כלל הוא אמור להניח מול הלומד את העובדות כהווייתן. התיאור הזה הוא המצע ללימוד הסינתטי, שעניינו הוא לשאול מדוע, לעסוק בעצמות ולא רק בתיאורים ובמקרים, ומתוך כך לאחד את הזרמים השונים המתגלים ומובחנים בפנומנולוגיה האקדמית. ישנן דוגמאות לא מעטות לעוצמתו של המודל הזה. אם נחזור לדוגמאות שהבאנו לעיל, המחקר המדעי יכול לשרטט בפנינו את הדרך שעברו מידות הדרש, ואת בתי המדרש השונים שהתפתחו

<sup>23</sup> ניתן להתרשם מדבריי כאילו המחקר המדעי מאופיין תמיד במתודות קפדניות, ובמידה מעטה מאוד של ספקולטיביות, זאת בניגוד ללימוד המסורתי. יש לציין כי ספרות המחקר במדעי היהדות והרוח רוויה בלא מעט עבודות חסרות ערך, וגם כאלו שיש בהן מידה רבה של ספקולטיביות ושטחיות. בעבודות אלו ניתן למצוא בעיקר את המגרעות של המתודות האקדמיות ללא הבונוסים החיוביים הקיימים בהן. בדבריי כאן אני עוסק רק במחקרים אחראיים ורציניים הראויים לשמם.

ביחס אליהן. אך זהו רק השלב הראשוני של העיון. בשלב השני אנחנו אמורים לשאול את עצמנו מה ההשתלשלות הזו אומרת לנו, ומה המבנה הכולל שנוצר מכל הגוונים שהובחנו באנליזה המדעית. מהי הסינתזה שעולה מכל זה?

במקרה של 'תורת התעודות' ישנה עבודה מופתית של הרב ברויאר ותלמידיו, אשר לקחו את הניתוח האקדמי שחילק את התורה לחלקים ולמקורות שונים, מה שהלומד המסורתי לא היה מסוגל (וגם לא רצה) לעשות, וביצעו סינתזות המצביעות על האיחוד בין זוויות שונות של אותם נושאים. הגדיל לעשות הרב יוסף אביב<sup>24</sup> שהציע לראות את ארבע התעודות הבסיסיות כמייצגות את הנושאים ההלכתיים והתורניים מנקודת המבט של ארבעה עולמות קבליים שונים (אבי"ע)<sup>24</sup>.

בתמונה זו המחקר האקדמי-מדעי יוצר בכליו האנליטיים את התשתית העובדתית המונחת בפני הלומד, והמעייין שואל את השאלות הסינתטיות ביחס לתשתית הזו. התיאור ההיסטורי או ההבחנות עצמן הם לפעמים שלב ראשון בלימוד תורה, אך בדרך כלל אינם ממצים אותו.

## 2. דוגמא: מצוות עשה מול לאוים<sup>25</sup>

ניטול דוגמא מעט מפורטת יותר, כדי להבהיר את הדברים. אהרן שמש, במאמרו "לתולדות משמעם של המושגים מצוות עשה ומצוות לא תעשה"<sup>26</sup>, עמד על שתי גישות בספרות חז"ל ביחס להבחנה בין מצוות עשה לבין לאוים. את הגישה הראשונה הוא מכנה "הגישה הביצועית", והיא תולה את ההבחנה בין שני סוגי המצוות באופן הביצוע של המצווה: מצוות המקוימות בקום עשה הן מצוות עשה, ואילו מצוות המקוימות בשב ואל תעשה הן לאוים. הגישה השנייה, "הלשונית", תולה את ההבחנה בלשון הכתוב: מצוות שנכתבו בתורה בצורה פוזיטיבית, הן מצוות עשה. מצוות שנכתבו באופן של אזהרה שלא לעשות משהו הן לאוים.

ההבחנה בין הגישות תבוא לידי ביטוי במצוות עשה המקוימות בשב ואל תעשה (כמו מצוות השביתה בשבת, המקוימת על ידי אי עשיית מלאכה), או בלאוים המקוימים בקום ועשה (כמו "לא תשים דמים בביתך", המקום על ידי בניית מעקה או הסרת המכשול). לפי הגישה הביצועית אין קטגוריות כאלו, שהרי לשיטה זו כל מצווה המקוימת בשב ואל תעשה היא לאו, וכל מצווה המקוימת בקום עשה היא עשה. לעומת זאת, לפי הגישה הלשונית קיימות גם קטגוריות כאלו. שמש, כדרכם של חוקרים, מתמקד רק בספרות התלמודית, ובתוכה הוא מבחין בין שכבות שונות. מתוך כך הוא מראה את התפתחות הגישות הללו, וטוען שבתקופה הקדומה יותר הספרות התלמודית מאופיינת בגישה הביצועית, ובתקופה מאוחרת יותר משתלטת זו הלשונית. לומד מסורתי שיבחן את השאלה הזו, יעשה זאת בלי שימת לב לחלוקת התקופות בחז"ל, ובלי להבחין בין חז"ל לבין ראשונים ואחרונים. מאידך, המסקנות של המחקר האקדמי כאן לוקות בחסר משמעותי (מעצם היותן אקדמיות, המחקר עצמו בהחלט נלענ"ד קפדני וראוי). השאלה שאותה שאלתי את עצמי כלומד מסורתי היתה אם ניתן בכלל לתלות את ההבחנה בין מצוות עשה ולאוים בלשון בלבד. הרי ההבדל בלשון התורה אמור להביע הבחנה מהותית כלשהי. לא סביר שהתורה מגדירה מצווה כלשהי כלאו באופן שרירותי. לשון התורה היא אינדיקציה לכך

<sup>24</sup> ראיתי פעם כתב יד של דבריו. ככל הידוע לי הם לא פורסמו עד היום, וחבל.

<sup>25</sup> ראה על כך בפירוט ובהרחבה רבה, במאמר 'מידה טובה' לשורש השישי, תשס"ח.

<sup>26</sup> תרביץ, שנה עב, חוברות א-ב, תשרי-אדר ב תשס"ג, עמ' 133-149.

שזהו לאו, אבל עדיין עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת זה כך? מה מבטאת ההבחנה הלשונית הזו? המסקנה המתבקשת היא שברקע ההבחנה הלשונית קיימת הבחנה מהותית. אמנם הבחנה זו כנראה אינה מתלכדת עם ההבחנה הביצועית, שהרי לשיטה הלשונית ישנן עוד שתי קטגוריות שונות של מצוות שאינן קיימות לפי השיטה הביצועית, וכן"ל. אם כן, התוצאה של החשיבה המסורתית, כשהיא עומדת מול התוצאות של המחקר האקדמי היא שאין כאן גישה ביצועית וגישה לשונית, אלא שתי גישות מהותיות שונות.

כעת המשכתי ושאלתי את עצמי מה יכול לעמוד בשורש ההבחנה המהותית שאינו על בסיס ביצועי. המסקנה שאליה הגעתי היתה שמצוות עשה הן ציוויים שבהם התורה מצביעה לנו על מצב רצוי בעיניה, ומצוות לא-תעשה הן ציוויים שבהם התורה מצביעה על מצבים שאינם רצויים בעיניה. כאשר התורה מצווה אותנו להניח תפילין היא אינה אומרת שלהיות בלי תפילין זה מצב לא רצוי, אלא שלהיות עם תפילין זה מצב רצוי. לעומת זאת, כאשר היא אוסרת עלינו לאכול חזיר היא אינה אומרת שאי אכילת חזיר היא רצויה אלא שאכילת חזיר אינה רצויה<sup>27</sup>.

מכאן נבין גם את הדוגמאות לשתי הקטגוריות שהובאו לעיל, הקיימות רק לפי הגישה הלשונית (ולא לפי הגישה הביצועית). מצוות השביתה בשבת היא מצוות עשה אף שהיא מקוימת בשב ואל תעשה, מפני שהתורה מצביעה כאן על מצב רצוי (שהאדם ישבות), ולא אוסרת מצב לא רצוי (שהאדם יעשה מלאכה, אף כי במקרה שלנו גם זה נאסר בלאו אחר על עשיית מלאכה). לעומת זאת, "לא תשים דמים בביתך" היא לאו, אף שהיא מקוימת בקום עשה, מפני שהיא מצביעה על מצב לא רצוי (בית שיש בו מכשול ותקלה).

אציין כי המסקנה הזו הוסקה על ידי מתוך עיון בראשונים ובאחרונים, בלי להבחין בין התלמוד לבין פרשנים מן התקופות המאוחרות יותר, כדרכו של לומד מסורת. כל לומד מבין שבפסיקה המקובלת אצלנו כיום אין שום אפשרות לגישה הביצועית. כמעט כל מוני המצוות (אמנם בשיטת רס"ג יש לדון, וראה במאמרי הנ"ל, ואכ"מ) מונים לאווים המתקיימים בקום עשה ועשים המתקיימים בשב ואל תעשה. לכן ברור שהאפשרות הביצועית כלל אינה קיימת<sup>28</sup>.

עד כאן ניסיתי להדגים את העובדה שהמחקר האקדמי בעיקר מתאר. הוא נצמד לעובדות ואינו יורד לשורשי הדברים. הוא אינו מרשה לעצמו ספקולציה, ולכן הוא שואל את ה'מה' ולא את ה'למה'. אך הלומד המסורתי נזקק גם לעצמות ולא רק לפנומנולוגיה. הוא רוצה להבין מדוע זה כך, ומה עומד מאחורי הדברים, ולכן הוא שואל את עצמו על הסיבות ועל המהויות.

כעת אנסה להראות בדוגמא זו גם את המאפיין השני של הלימוד המסורתי לעומת המחקר האקדמי: **הסינתזה**. בשלב האחרון של העיון בהבדלים בין לאווים לעשים, שאלתי את עצמי מדוע באמת זוהי ההבחנה בין לאווים לעשים. האינטואיציה בהחלט תולה את ההבחנה ביניהם בשאלה הביצועית, שכן לאו מתקשר אצלנו לשב ואל תעשה, ואילו עשה מתקשר לקום עשה. גם החומרה של הלאו לעומת העשה נראית כנגזרת של הממדים הללו. האם ישנו קשר בין שתי ההבחנות הללו? האם ייתכן ששתי סיעות חכמים יראו בחלוקה בין לאו ועשה חלוקות שונות בתכלית, בלי כל קשר ביניהן?

<sup>27</sup> במאמרי הנ"ל מובאות נפ"מ והרחבות של העניין, ואכ"מ.

<sup>28</sup> אם כי אין הכרח לשלול את הטענה שבעבר היו מחז"ל שאחזו בה. זהו היתרון בגישה המחקרית המאפשרת לנו (ואף מעודדת אותנו) לא להיות 'שבויים' של גישות הראשונים והאחרונים.

התשובה שנתתי לעצמי היא שלילית. מסתבר שהחלוקה היא אותה חלוקה, והמחלוקת אינה נוגעת לעצם ההבחנה בין לאו לעשה. כדי להבין זאת, נבחן את השאלה הבאה: מה משמעותה של ההבחנה בין הצבעה על מצב רצוי והצבעה על מצב לא רצוי? כאשר התורה מצביעה על מצב שאינו רצוי (כגון איסור לעשות מלאכה בשבת), הרי מי שעובר על הציווי, כלומר עושה מלאכה בשבת, פעל באופן חזיתי נגד ציווי התורה. הוא עושה בדיוק את מה שהתורה לא רוצה בו. לעומת זאת, כאשר התורה מצביעה על מצב רצוי (כגון שאשבות בשבת), הרי מי שעובר ועושה מלאכה בשבת, אינו פועל חזיתית נגד רצון התורה. הוא רק לא שובת. הוא לא נמצא במצב לא רצוי, אלא רק לא נמצא במצב הרצוי.

כאשר נבחן את הגישה הביצועית, האינטואיטיבית, נתבונן בחומרה היתירה שיש בעבירה בקום עשה לעומת עבירה בשב ואל תעשה. נראה שעבירה בקום עשה היא חמורה מפני שיש בה פעולה אקטיבית נגד רצון התורה. עבירה בשב ואל תעשה היא פחות חמורה מפני שאין בה עבירה חזיתית נגד רצון ה' אלא רק אי פעולה בהתאם לרצון ה'. נמצאנו למדים שהחלוקה ה"לשונית", שאותה תרגמנו לחלוקה מהותית (הצבעה על מצב רצוי או לא רצוי), אינה אלא תפיסה שונה של חומרת הלאו מול העשה. באופן מהותי, גם התפיסה הזו מחלקת את הלאו והעשה לפי עבירה בקום עשה לעבירה בשב ואל תעשה. אלא שלפי הגישה הזו עבירה בקום עשה אינה בהכרח באה לידי ביטוי במעשה פסי, אלא בהמצאות במצב לא רצוי. ואילו עבירה בשב ואל תעשה היא אי הימצאות במצב רצוי.

אם כן, לפי שתי הגישות ההבחנה בין עשה ללאו קשורה להבחנה בין שב ואל תעשה לבין קום עשה. המחלוקת היא שולית, וניתן בהחלט לחלץ תמונה המוסכמת על כולם לגבי ההבחנה בין לאו לעשה. זוהי סינתזה מסוימת בין שתי האפשרויות שהציגה האנליזה המחקרית. זו העמידה בפנינו שני צדדים, ומה שנותר לנו כדי להשלים את התמונה הוא לעשות סינתזה ולהבין את המשותף והמאחד שבין שניהם.

לסיום הדוגמא, חשוב להדגיש שעל אף מגבלותיו, המחקר האקדמי היה שלב חשוב בעיון הזה. ברוב המקרים השאלות הפשוטות כל כך (כמו ההבדל בין לאו לעשה) אינן נשאלות אצל הלומדים המסורתיים. הרגישות של חוקר מקילה עליו להציב באופן דיכוטומי שני צדדים של החקירה. מכאן קצרה הדרך למצוא אותם במקורות שונים, ולשרטט התפתחות היסטורית של הרעיונות הללו. מאידך, מי שמסתפק רק באנליזה האקדמית מחמיץ את עיקר העניין, ואינו יורד לשורשי הדברים. להישאר עם התפיסה שההבחנה בין לאו לעשה היא לשונית גרידא, משמעותו להישאר עם פנומנולוגיה ללא כל הבנה. כאן בדיוק תפקידו של העיון המסורתי.

בשולי הדברים, להערכת המסקנות הללו לא היו מתקבלות לפרסום בבמה אקדמית, שכן קשה לבסס אותן. אולי ניתן לטעון שמי מהראשונים סבר כך, ולהוכיח זאת. אך כתזה שמטרתה הסבר של גישת חז"ל, היא אינה שפיטה. אין למה להשוות אותה, שכן היא מציעה הסבר לגישות, ולא תיאור שלהן. ומכאן שהעיון בשלב האחרון הוא במהותו לא אקדמי, אף שהשלב הראשוני היה חיוני להשלמתו. דוגמא זו מנהירה את משמעותו של מודל שני השלבים הדיאלקטי המוצע כאן.

### 3. השלכות לגבי שיטת הלימוד והפסיקה

בדורות האחרונים הלימוד המסורתי-ישיבתי התקרב מאוד לאנליטיות האקדמית. ה"חקירות" הישיביות מציגות שני צדדים קוטביים, ומנסות להבחין ביניהם, למצוא אותן במפרשים השונים, ולהגדיר אותן על ידי נפ"מ שונות ביניהן. ב"חקירות" הללו משתמשים במערכת מושגים

ועקרונות, חלקם אפריוריים, בכדי לננתח את הסוגיות התלמודיות<sup>29</sup>. זוהי השפעה של צורת החשיבה המודרנית-אנליטית, שעברה לתוך עולם הישיבות (בדרך כלל שלא במודע). אך בדור האחרון נדמה כי הלומדים מתחילים למאוס בדרך הזו, ולחזור ולחפש את הסינתזות. המיומנות האנליטית שלנו גבוהה הרבה יותר משל הדורות הקודמים, ולכן ההפרדה האנליטית היא קלה מאוד, ולא ממש מספקת. לאחר חקירה מעודנת יותר, וכניסה לגוונים ותת-גוונים, אנחנו מבחינים שהצדדים הקוטביים של החקירה מתקרבים מאוד זה לזה, עד שלפעמים הם כמעט נעלמים. כתוצאה מכך יש השואפים להתנתק מהלימוד הישיבתי הקלאסי (שיש המכנים אותו 'בריסקאי'), ולחזור ללימוד אינטואיטיבי שאפיין את הדורות הקדומים יותר. לימוד זה הוא קרוב יותר לשכל הפשוט, ופחות אפריורי ומנותק. התפיסה המקובלת היא שהלימוד הזה טוב לסדר 'עיון', אך פסיקת ההלכה נעשית אחרת<sup>30</sup>.

המודל המוצע כאן מוליך אותנו למסקנה שונה. הלימוד האנליטי-בריסקאי הוא תשתית חשובה וחיונית לעיון שלנו, אך הוא מהווה רק את הפלטפורמה הראשונית. בשלב השני יש לחפש את הצדדים המשותפים, לצמצם את הקוטביות של צדדי החקירה, ולנסות ליצור סינתזות ביניהם. דילוג על השלב הראשוני הזה בדרך כלל מניב שטחיות, ולפעמים גם שגיאות של ממש. בדיוק כמו שהמחקר האקדמי יש לו תפקיד חשוב כשלב ראשון בעיון התלמודי, כך גם החקירות הישיבתיות. גם אלו כלים אנליטיים שעניינם הוא הפרדה. הסינתזה צריכה לבוא רק אחרי שהתזה והאנטי-תזה הוצגו באופן החד ביותר. שני השלבים במודל המוצע כאן הם חיוניים<sup>31</sup>.

#### 4. הערה לסיום

הן במודל המכליל את העיון האקדמי בלימוד התורני, והן במסקנה לגבי תפקידן של החקירות והמתודות הבריסקאיות, עשינו תהליך דיאלקטי בשני מובנים שונים: 1. דיאלקטיקה בשיטת הלימוד עצמה – ראשית, הצגת שני צדדי חקירה (הן ישיבתית והן אקדמית) כתזה ואנטי-תזה, ואח"כ הכללתם לתמונה מורכבת וכללית יותר באמצעות סינתזה. 2. הצגת המחקר האקדמי והלימוד המסורתי כתזה ואנטי-תזה, ואח"כ סינתזה שלהם למבנה שלם יותר, שבו כל אחד משלים את חברו.

הדיאלקטיקה הזו לוקחת את ה'חכמה' וה'בינה', ומסנתזת אותם לכלל 'דעת'. ה'דעת' היא שילוב של שני אלו, שהוא שלם יותר משני חלקיו, בדיוק כמו שה'תפארת' היא שלמה יותר מאשר ה'חסד' וה'גבורה' המרכיבים אותה, ואכמ"ל<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> ראה דבריו המפורסמים של הגר"ד סולובייצ'יק בספרו 'איש ההלכה', בעיקר בפרק ה.

<sup>30</sup> על העיונות שבהפרדה הזו, ראה מאמרי "אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה", מישרים א, ירוחם תשס"ב.

<sup>31</sup> ניתן לראות דיון מזווית שונה במאמרי, "למהותן של 'חקירות' העיוניות", מישרים ג, ירוחם תשס"ד. דוגמא נוספת למתודה של סינתזה בין מושגים הלכתיים (כבר בחז"ל), מצויה במאמרי "שני סוגי מה הצד: הבניה מושגית", מישרים ב, ירוחם תשס"ג.

<sup>32</sup> ובאמת, כידוע, במופעים מסוימים, ספירת הדעת מופיעה מעל שתי הספירות הצדדיות המרכיבות אותה (כתר, מעל החכמה והבינה: כח"ב), ולא למטה מהן כמו בציוור הרגיל (חב"ד).