

# חקירה ותיאוריה

שלום רוזנברג

## בנייתה של שיטה

כיצד נבנה עולם ההלכה? <sup>1</sup> אחד היסודות המרכזיים בשיטתו של הגרי"ד סלובייצ'יק הוא השימוש במודל של התיאוריות של המדעים המתמטיים. המודל הזה מתאפשר בעקבות מרכזיות היצירתיות ההלכתית, וכפי שלמדנו באיש האמונה (להלן: אה"א), צלם אלוקים אינו אלא סוד היצירתיות:

(האדם הראשון) עוסק במלאכה יוצרת... הנציג האופייני ביותר של האדם הראשון הוא המדען המתמטי המנתק אותנו ממיכלול הדברים המוחשים, מצבע וקול, מחום חוש וריח, שהן התופעות היחידות הניתנות לו לקליטה מוחשית, והוא מעתיק אותנו אל עולם פורמאלי ויחסי של דפוסי מחשבה. עולם זה הוא פרי הנחותיו השרירותיות, טענותיו והוכחותיו. העולם הזה, הנרקם מתהליכי מחשבות אנושיות, פועל בדיוקנות מפליאה ומתקיים במקביל לפעולותיו של העולם המגוון של חושינו. המדען המודרני אינו מנסה לבאר את הטבע. הוא רק מכפיל אותו. במלוא הדר תפארתו, כסוכן יוצר של האלוקים, הוא בונה עולם משלו ובאורח מסתורי הוא מצליח לפקח על סביבתו בהפעילו את יצירותיו המושגיות המתמטיות (שם, עמ' 17).

הרי"ד מראה לנו כאן איך במהלך בניית התיאוריה באה לידי ביטוי סגולתו של האדם בעל "צלם אלוקים". "צלם אלוקים" מאפיין את אדם א, לעומת "רוח אלוקים" המאפיין את אדם ב. "צלם" זה פירושו אפשרות היצירה (אה"א, עמ' 14). ואכן, התיאוריה המדעית אינה צילום של המציאות, אלא מבנה מחודש ה"מעתיק" את המציאות ועל-ידי זה מצליח בניכוי העתיד, וממילא – בהשתלטות על המציאות. העתקה זאת פירושה יצירת מודל הצריך לייצג את המציאות. אין כאן גילוי או חשיפה, אלא יצירתיות. איש ההלכה, כמו הפיזיקאי "אינו מצלם את הריאליות אלא יוצר עולם של קונסטרוקציות, המכוון כלפי קורלטיב ממשי ומוחשי" (אה"ה, עמ' 35).



טענתי העקרונית היא, שאף אם נשים בין סוגריים את נכונותה של השקפה זאת על טיבה של השיטה המדעית, תיאור זה של הרב הוא מודל נכון לתלמודה של תורה ולחידוש ההלכתי. אנסה להסביר זאת תוך התייחסות לשתי קביעות סותרות שהועלו כהסבר פעולתם של החכמים. ההסבר הראשון<sup>2</sup> מנסה לראות בתורה שבעל-פה פיתוחה הלוגי של התורה שבכתב. תהליך זה דומה לפיתוחה של מערכת דדוקטיבית: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני... וכי כל התורה למד משה... אלא כללים למדהו הקב"ה למשה הווי ככלתו לדבר אתו"<sup>3</sup>. לפי גישה זאת, התורה מביאה בפנינו כללים במעין מערכת אקסיומטית שממנה אפשר לגזור קביעות חדשות כפי הצורך. במודל זה יש לכאורה פיתוי רב, בהיותו מסתכל על לימוד התורה כאל מערכת גיאומטרית, כפי שחונכנו על ברכי התורה האוקלידית<sup>4</sup>. אלא שעל-יד גישה זאת מצאנו את הגישה ההפוכה, הרואה בתושב"ע תהליך שבו הופכות דוגמאות קונקרטיות לכללים. לדעתי, הגישה הראשונה יכולה להיות מודגמת, על-ידי סוגיית ארבעה אבות נזיקין, והשנייה על-ידי בניני-האב הנבנים בסוגיות השונות. פיתוח נאה של שיטה זאת מצוי בחותם תכנית לר' יעקב יצחק ריינס:

דע כי היסוד הראשי בכל תורה שבע"פ, וביחוסה לתורה שבכתב ורוח החיה בכל אפניה הוא הידיעה להפשיט הכחות הפנימיים. ולמוד מלאכת ההפשטה בתכליתה היא לעשות מן הפרטים כללים; והוא בערך חכמת ההרכבה וההפרדה בנמצאים הגשמיים... כי כל התורה הכתובה היא כוללת תמצית ועיקר של כל המשפטים המדעים, וכלליות של תושבע"פ היא הפשטת המושגים הפנימיים של המשפטים הפרטיים, לעשותם כללים כוללים<sup>5</sup>.

בלא ספק ישנה אמת בשתי גישות אלו, אלא שאין הן מתארות את העובדות בצורה נכונה. תלמודה של תורה מתרחש לא בצורה דדוקטיבית ולא בצורה אינדוקטיבית. אלא באמצעות שלב-ביניים. שלב-ביניים זה אינו תוצאה הכרחית של הנתונים; הוא יצירה חופשית – יצירת תיאוריה המסבירה את הפרטים הנתונים ובנייתה מאפשרת להוליד פרטים חדשים. החלק הדדוקטיבי יכול להיוולד רק בעקבות קיומה של תיאוריה, אבל התיאוריה עצמה אינה נבנית בצורה אינדוקטיבית. בתיאוריה באה לידי ביטוי היצירתיות ההלכתית. לדעתי, הרב רומז שיצירתיות זאת באה לידי ביטוי בפירושו של ר' חיים מוולוז'ין לדברי חז"ל על התנגדות המלאכים לנתינת התורה למשה: "שהאדם מחדש חידושים מה שאין זה ביכולת מלאך... אם היתה התורה למלאכים היתה עומדת לעד במצב אחד בלי מגרעת ובלי תוספת"<sup>6</sup>. יצירתיות זאת באה מכוחו של צלם-אלוקים שניתן לאדם<sup>7</sup>.

התיאוריה היא תוצאה של יצירה. היא נבנית לפני התצפיות ומקבלת את אישורה על-פיהן. התצפיות מקבלות משמעות רק באמצעות התיאוריה המדריכה אותן. התיאוריות נכונות על בסיס הכתוב בתורה, אך גם על בסיס הקומות הלמדניות הקודמות. בדוגמאות החשובות ביותר מולידים הנתונים הקודמים, הממשיים והתיאורטיים גם יחד, פרטים חדשים, לא באופן ישיר אלא באמצעות תיאוריה. ואכן, לתיאוריות קומות שונות. מתוך ניתוח זה נוכל להתייחס לשאלה, האם יש חידוש בשיטה האנליטית שהתפתחה בעולם הישיבות בדורות האחרונים?

### רמות בבניית התיאוריה

בנייתה של התיאוריות הלמדניות מחייבת אותנו להכיר בהבדל שבין ארבע קומות עיקריות:

(א) משמעותה של הקומה הראשונה ברורה מעצמה. התורה מעמידה אותנו בפני דוגמא קונקרטי וממנה בונים החכמים מושגים אוניברסליים. אלא ששוב אין זאת אינדוקציה. החכם רואה מעשה ונזכר בהלכה, מושג א-פריורי. ברובד זה ישנם מושגים הממיינים את המציאות בדוגמא שרמזתי עליה להלן: הבור הוא נציגו של מושג כללי יותר, תקלה ברשות-הרבים וכדו'. אולם גם מושגים לכאורה לא-הלכתיים מוגדרים כאן, כגון יום, זריחה וכו', וכמו-כן מושגים כלליים אחרים. בתחום זה מצויות גם קונסטרוקציות משפטיות שונות, כמו, למשל, מעמד האפוטרופסות, וגם מושגים משפטיים אחרים, כמו לכתחילה, כדיעבד וכו'. עלינו להעיר שברובד זה תיתכנה רמות שונות. הדבר בא לידי ביטוי בהפיכת מושגים קונקרטיים לאבסטרקטיים. לדעתי, דוגמא קלסית מצויה בשאלה, האם שור הוא כלי או פרי?

המושגים האלה הם כללי הגישור למציאות: "ואין הוא מעוניין להכיר את המעיין כשהוא לעצמו, אלא הוא שואף להתאים את המושג האפריורי עם התופעה האפוסטריורית... הוא מביט בחלל מתוך הלכות אלו, כמו המתמטיקאי המסתכל בחלל האכזיסטנציאלי מתוך החלל הגיאומטרי-האידיאלי" (אה"ה עמ' 28-30). המושגים האלה מגדירים את התחומים השונים של ההלכה.

עד כאן הרובד הראשון של המושגים. כבר ברובד זה פוגשים אנו את "מידת הקונספטואליזציה", ההופכת כל עניין "לתוכן הלכי, אידיאה שכלית ועצם מופשט" (דה"ה, עמ' 80).



(ב) הרוכב השני הוא רוכב של מושגים תיאורטיים החלים על התחומים השונים. הדוגמאות למושגים כרוכב זה רבים והם משמשים כסיס לדיונים ברמה השנייה: דעת, רצון, לשמה, סיבה, ברירה, שליחות וכדו'.

אנו מגיעים עתה לנקודת-המעבר: "ענייני איסור והיתר הוסטו מן המשק הביתי ונעתקו לספירה אחרת של הלכה אידיאלית שהכול בה מתגלגל כתכנים מחשבתיים. הכול נהפך ל"מציאות" הלכית והכול נקלט לתוך מערכת מושגית מופשטת" (שם).

(ג) עתה יכולים אנו לעבור לרוכב השלישי. זהו רוכב שבו אנו דנים על אפיונים פורמליים לחלוטין של המערכת. בהכללה זאת מאבדים המושגים את תוכנם בכלל ושומרים על תכונות צורניות וכלליות בלבד. אלו הן התכונות הקלסיות המאפיינות את ה"לומדות" הישיבתית הקלסית. מושגים כמו חפצא וגברא, שם ומציאות וכדו' שייכים לתחום זה.<sup>8</sup>

(ד) מעבר לכך נראה לי, שאנו יכולים להגדיר רוכב רביעי את זה העוסק בשיטה עצמה. כאן עוסקים אנו בבעיות מסדר שני, כלומר: בתיאוריה על התיאוריות, מטה-תיאוריה. נראה לי שהמושג "שני דינים" הוא המרכזי בתחום זה. לדעתי, עיקרון זה קובע את היחס בין מודלים שונים החלים בעת ובעונה אחת על אותו תחום. לדעתי, דוגמא לתופעה מעין זאת נמצאת בדוגמאות מתוך המדע, בצורה שבה מוסכרות תופעותיו השונות של האור לפי שתי תיאוריות – תורת הגלים ותורת החלקיקים?<sup>9</sup> נדמה לי, שלא אטעה אם אכניס לרוכב זה מושגים, כמו מעשה וקיום וכדו'. כאן טמון החידוש המרכזי בשיטה האנליטית החדשה.

### התיאוריה והנתונים

קיומם של הרבדים השונים מאפשר לנו גם להסביר תמיהה מסוימת שעלתה לפעמים במאמרי הביקורת על שיטתו של הגרי"ד. שתי אפשרויות שונות עולות מתוך עיון בתיאורי השיטה. האם הנתונים הם החפצים והעובדות שכעולם, או שמא הם נתונים של התורה עצמה?

שתי התשובות נכונות, אלא שהן מאפיינות את הרבדים השונים של התיאוריה הלמדנית. הרוכב הראשון הוא הבולט לעין בקריאת כל טקסט והוא המאפשר את הגישור בין התיאוריה ובין המציאות. הרבדים שמעבר לו בנויים על הנתונים התלמודיים וההלכתיים, ואף על המושגים שכרובים שמתחתם.



לדעתי, חידוש גדול נוסף מצוי במשנתו של הגרי"ד, והוא שייחכנו נתונים חדשים. גילוי הנתונים נעשה מתוך ההבנה האינטואיטיבית של החכם. וכך כותב הגרי"ד במה דודי מדוד על שני המצבים של התלמיד-חכם:

אדם שקידש את התורה והיא נתארסה לו, בכוחו לעלות לדרגה גבוהה של למדנות ולהופיע אפילו כאחד מגדולי הדור, בידו לחבר ספרים רבי-ערך ולישב על מדין. תורתו שוטפת וכאה מספירת בינה, ההבנה העיונית השאננה, המסדרת והמנסחת, המבררת והממיינת.

אולם ישנה דרגה למעלה ממנה. לפרקים התורה נישאת לאדם ומזדווגת עמו... נפתחים לפניו לא רק מ"ט שערי חשיבה והכרה הלכיות אלא גם מ"ט שערי הרגשה וחזות הלכיות. לא נפש משכלת בלבד, כי אם גם נפש בעלת חזון הלכי נותן לו הקב"ה... אינטואיציה מיסתורית זו היא מקור היצירה והחידוש ההלכיים. אין השכל הקפדני, בעל ההגדרה המדויקת והנוסחה הבהירה חושב אלא מה שהנפש החזונית מספקת לו... דרך צינורותיה של ספירת החכמה.

שמא אפשר להרחיב אינטואיציה זאת? פעמים שונות מצאנו הערה הטוענת שחכמים היו מוכנים לקבל את פסק הפוסק מבלי לשמוע את טיעוני הפסיקה. המוטיבציה הפשוטה היא בלא ספק הרצון לקבל את הפסק מבלי לשמוע את הנימוקים, שייחכן כי הם מופרכים. אלא שמאחורי עמדה זאת ישנה סטרטגיה היכולה לקבל שני פירושים שונים. האם לפנינו קבלה פורמלית של פסק, מעין זאת שאנו מצפים לה במערכת ההגותית של שיטתו של ישעיהו לייבוביץ? או שמא יש להסביר זאת על-פי התודעה שישנה פסיקה אינטואיטיבית של מי שנשוי לתורה – פסיקה שלאחר-מכן מקבלת את הגושפנקא הסופית שלה על-ידי סימוכה על טיעונים הלכתיים רגילים. ישנה כאן תיזה מובלעת שלפעמים ההסבר של האינטואיציה אינה נכונה, אך האינטואיציה עצמה שרירה וקיימת. ברמה סמנטית אחרת הדבר בא לידי ביטוי בעיקרון שלפיו יש סייעתא דשמיא בפסק. נראה לי, שהבסיס הריאלי לאותה סייעתא היא אינטואיציה למדנית זאת.

אלא שמן הראוי לעמוד על כלל אחד חשוב שנדמה כי יש בכוחו להסביר אפיון נוסף של תלמודה של תורה – אפיון ששורשיו בתורה שבכתב. משמעותו הוא הפרגמנטריות של הגילוי, המופיע לפנינו במלוא הברידות והאטומיות שלו.



נדמה לי, שלא נטעה אם נכליל כאן את תחום הדיון ונדבר על הפרגמנטריות הן של התורה שבכתב הן של התורה שבעל-פה. נקח, למשל, מצווה כלשהי. היא מתגלה לנו בתורה כביטוי של הצדק או של הרצון האלוקי, בדיוק כמו שאינטואיציה יכולה להופיע בפנינו בתחום אחר. רק בשלב שני, מאוחר יותר, אנו יכולים להכניס גילוי זה לתוך משחק ההרכבה של המכלול. לדעתי, אפשר לומר שעל-פי רוב הסיסטמה של הוגה קיימת רק בעבודתם של החוקרים המתארים אותם. היוצר עצמו מגלה תחום אחר תחום ורק אחר-כך הוא מנסה לעשות אינטגרציה בין התחומים.

לדעתי, זהו אפיונה של היצירה ההלכתית כולה. בגלל סיבה זאת אנו זקוקים לאוקימתאות רבות. פעמים רבות הגילוי אינו יכול לבוא לידי ביטוי אלא במצב קיצוני ולמרות הכול הוא אמיתי מכיוון שהוא מבטא עיקרון שאנו תופסים באינטואיציה שלנו. התיאוריות ההלכתיות והמשפטיות מנסות ליצור אינטגרציה זאת, ומכאן חשיבותן, אך גם משניותן.

### הפרגמנטריות של הגילוי – לוגיקה, אתיקה ודבקות

הלוגיקה כוללת בתוכה גם את האונטולוגיה, ובמידה מסוימת – גם את המיטפיסיקה. איך בנוי עולם זה? כפי שטענתי במקום אחר, ה"דאורייתא" היא ריאליסטית, מניחה עולם שיש בו חלויות, כלומר: תהליכים המתרחשים בעולם ההלכתי והריאלי; קשרים נקשרים בין אנשים כנישואין, וביניהם ובין המציאות – כבעלות, וכל אלה באמצעים שונים, בפעולות וכדיבורים על-פי מערכת של זמן וחלל מסוימת וכדו'. תחום זה עומד ביחס אל התחומים האחרים, אך הוא עצמאי ובלתי-תלוי בהם<sup>10</sup>.

המוטיב השני הוא האתיקה. היא מתקשרת למערכת המשפטית בכללותה, כניסיון להבין כיצד ניתן לבנות אתיקה בעולם מורכב, שיש בו יותר מאשר שני אנשים, ולכל פעולה יש תוצאה המקרינה לכל הצדדים, ולעתים גם לחברה. בתיאוריה המשפטית, ובייחוד בתחום הלוגיקה והאונטולוגיה, איש ההלכה קרוב יותר מכל לאיש-הדעת.

התחום השלישי הוא הדבקות. בחרתי במושג זה כדי להדגים בו את היחס לקב"ה, שהוא מוטיב ברור בהלכות רבות ובמכלול כולו.

שלושת התחומים שזורים ומשולבים זה בזה, ולמרות זאת ההבחנה בין תחומי גילוי אלה, ויחסי-הגומלין ביניהן הן רקע חשוב להבנת ההגות ההלכתית, בכלל, והגותו של הרי"ד, בפרט. יחסי-הגומלין בין התחומים יוצרים את המתח בין המודלים השונים של דתיות. התחום השני,



המוסרי, מניח בפנינו את האידיאל האחרון של חיקוי האלוקים - "והלכת בדרכיו". אלוקים מופיע במידת החסד, על רקע עולם של כאוס. אנו נקראים ללכת בדרכי השם ולפיכך אנו מכוונים בשם השם. התחום האחר מעמיד בפנינו אלטרנטיבה אחרת, זו של אדם העומד מול האלוקים - אדם העומד מול גילוי ההדר האלוקי האינסופי ומרגיש את אפסותו. דתיותו מתבטאת בכניעה: "עשה רצונך כרצונו". זהו ביטול הרצון הפנימי: אני כולי, על קרבי וכרעי, ניטל מעצמי וניתן בידי הקדוש-ברוך-הוא. זוהי הפיכת האני לאין, לא במשמעות המיסטית, אלא במשמעות ביטול הרצון מול רצונו של הקב"ה. הדתיות הראשונה היא-היא דתיות של חסד, והדתיות האחרונה היא דתיות של גבורה. חסד אברהם ופחד יצחק נמצאים בעימות. האידיאל הראשון בא לידי ביטוי בהכנסת אורחים, באהבה וכעזרה לזולת. האידיאל השני בא לידי שיאו הדרמטי בעקידה.

מן הראוי להדגיש שוב שתחומים אלה מופיעים לפנינו בחלקיות, בפרגמנטריות שלהן, והחכמים חייבים לבנותם לכלל מערכת. אין ספק שתיתכנה סתירות בין התחומים השונים. מכאן הצורך בדיאלקטיקה, שכן בגישה הדיאלקטית הסתירה איננה נקודת-סיום, אלא נקודת-התחלה חדשה; לא טרגדיה, אלא הזדמנות, בעיקרו של דבר הזדמנות לגדילה. האדם גדל בעקבות הקונפליקט.

מעניין וחשוב הוא התחום הראשון שעליו הצבענו כאן. הוא קשור לרובד השני בבניית התיאוריות. רובד זה הקסים את חכמי ההלכה בדורות האחרונים. הדוגמא הקלסית נמצאת במשנתו של ר' יוסף רוזן הרוגצ'ובי. נראה לי שגם הרי"ד ניסה ללכת בדרך זאת, אך אין לנו כתבים המתעדים את גישתו זאת. על-כל-פנים, הדברים מוצעים בצורה של פרוגרמה בספרו האנגלי *The Halakhic Mind* (להלן: *HM*). זאת פרוגרמה שלא זכינו לראות את מימושה בכתבים שלפנינו.

בספר זה ניכרת אופטימיות בסיסית. הרי"ד סובר, שהתפתחותה של ההגות הפילוסופית הכללית בזמננו תורמת תרומה חיובית לעולמו של איש-התורה. נוכל לעמוד על משמעות שיטתו של הרב אם נעקוב אחרי בניינו של הספר. לדעתי, הספר מנוסח כניסיון לבנות גשר, כשאנו רואים את המלאכה ההולכת ונעשית משתי הקצוות גם יחד. בשלב הראשון נדון מנקודת-המבט של הפילוסופיה הדתית וההלכתית, ובשלב השני - מנקודת-המבט של הפילוסופיה הכללית כפי שהיא נתונה בפנינו היום, במאה העשרים. מהניתוח הפילוסופי הזה רוצה הרי"ד להסיק מסקנה מעשית - פרוגרמה לפילוסופיה של ההלכה. פילוסופיה מעין זאת היא עצמאית ואיננה תלויה בקטיגוריות של הדיספלינות האחרות.



אכן, עלינו לקבל פלורליזם של קטגוריות. ההכרה שלנו תופסת את העולם לא כפי שהקודמים חשבו, בצורה אחידה ומוניסטית. כתחומים השונים ההכרה האנושית מתייחסת למציאות כשהיא מצוידת במערכות-קטיגוריאליות שונות, מבלי שהאחת תוכל להתיימר לכוללנות ולהיות בכך מועדפת על-פני האחרות. היא אינה נכונה יותר, היא שונה, ויוצרת תחום אחר. כך נוצרים המדע, האמנות, השפה והדת. הרייז קובע בצורה אירונית, שהמונתיאיזם של קאנט הופך כאן לעבודת-אלילים לרבים. על-כל-פנים, אין הוא מסכים למוניזם. הידע העומד בפנינו מחייב פלורליזם, אלא שהפילוסוף זקוק לאומץ ולתעוזה.

בשם פלורליזם זה יכול הרב להציע פרוגרמה שתאפשר לבנות אלטרנטיבה חדשה המושרשת בפילוסופיה של ההלכה שנאמנה לכלליה-שלה והבונה בעצמה את הקטיגוריות של עצמה. הדוגמא הקלסית שהרב עצמו עוסק בה מצויה, למשל, בקונספציה ישנה-חדשה של הזמן. ב-*HM* מביא לנו הרייז דוגמאות מספר של הבנת קטיגוריות אלו. הזמן שונה מהזמן הפיזיקלי, אך גם מהזמן הפסיכולגי, מה"משך" של ברגסון, למשל. אחת התכונות החשובות למשל, בקטיגוריה של הזמן ההלכתי היא ייחודית לה ושונה מכל האחרות. כוונתי לרברסביליות – האפשרות לשנות את העבר – יסודה של תופעת התשובה". אין כאן מיטפורה, אלא קטיגוריה הלכתית שונה. הוא-הדין לקטיגוריות אחרות, כמו סיבתיות, חלל, כמות, איכות, הכרח וכדו'.

מהניתוח הזה של הפילוסופיה נגזרת מסקנה מעשית – פרוגרמה לפילוסופיה של ההלכה. פילוסופיה מעין זאת היא עצמאית ואיננה תלויה בקטיגוריות של הדיסיפלינות האחרות. את ההמשך עלינו לחפש עכשיו לא בחיבוריו הפילוסופיים של הרב, אלא בכתביו ההלכתיים.

גישתו זו של הרב ב-*HM* מוצאת סימוכין במקומות אחרים במשנתו. ביחוד קשורים הדברים עם הניגוד שהרב מדגיש ובין המדע האריסטוטלי והניוטוני ובין המדע החדש. המדע הקלסי היה מדע של השכל הישר. מתלמידיו למדתי, שהרייז השתמש בהבחנה בין שני המושגים העבריים "דעת" ו"חוכמה". "דעת" מבטאת בהקשר זה את הקביעות של השכל הישר. זוהי "הגישה הבעל-ביתית (common sense) שיש בה התרשמות סבילה ולא יצירה פעילה" (דה"ה, עמ' 76). לעומת זאת, ה"חוכמה" מבטאת את דבקותו בתיאוריות מדעיות העוזרות לנו להסביר את המציאות, אם כי לא להבינה. העימות שבין החוכמה לדעת מיוצג בעימות שבין קורח למשה. החוכמה מנצחת את הדעת. זוהי משמעותה של ההגות האורתודוקסית, משה אמת ותורתו אמת.



## המודל ומגבלותיו

עד כאן עסקנו ביסודות המבטאים את האנלוגיה שבין האנליטיקה הישיבתית ובין בנייתן של התיאוריות המדעיות. אולם מה שהתיאוריה הזאת אינה מסבירה הוא עובדת קיומה של מחלוקות. אפיון זה גרם לכך שהתחום האידיאלי לדין הוא דווקא משנה תורה לרמב"ם. התיאוריה חלה על מערכת שלמה וסגורה, אולם אם נתחשב בעובדת קיומן של מחלוקות נבין שייתכן כי לפנינו מודל חלקי. כיצד אפשר אפוא להתגבר על קושי זה? האם בית-שמאי ובית-הלל, או אביי ורבא, מבטאים שני עולמות?

האם ייתכן קיומן של תיאוריות אלטרנטיביות המקיימות את התנאי של "אלה ואלה דברי אלוקים חיים"? הדוגמא המרכזית היא בלא ספק קיומן של תורות גיאומטריות אלטרנטיביות, כלומר: לא-אוקלידיות.

אלא שאין השוואה זאת נכונה, שהרי אין מחלוקת בין האלטרנטיבות הללו. יש לנו צורך במודל אחר וייתכן כי נוכל להציע מודל אחר. כדי להבין השוואה זו מן הראוי לעמוד על התפתחות חשובה, שלדעתי מתארת נכונה את השינויים ברקע הפילוסופי לדין שלפנינו. נדמה לי, שלפי הגישה הקנטיאנית והניאו-קנטיאנית התיאוריה היא א-פריורית, כלומר: נולדת ונוצרת בתוך מחשבתנו ומתוכה, אך יש לה קשר הכרחי עם המציאות. המודל לגישה זאת לקוח כמובן מתוך המתמטיקה. אל מול המודל הזה נוכל להעמיד מודל אחר, שלפיו התיאוריות הן אכן יצירות אנושיות ובמובן זה הן א-פריורי, אך אינן "מחייבות" את המציאות אלא הן בגדר ניסיון לפתור את הבעיות שאנו נתקלים בהן. המסקנה הסטנדרטית בגישה זאת היא, שהתיאוריות הורסות זו את זו ויורשות אשה את רעותה. אולם ייתכן מצב אחר, שלפיו התיאוריות אינן מבטלות זו את זו, כי המציאות אינה מוסברת באופן מושלם על-ידי אף לא אחת מהן. שתיהן תיאוריות חלקיות, שתיהן "דברי אלוקים חיים", הגם שייתכן כי אחת מתקרבת יותר אל ההסבר השלם מאשר האחרת, ו"הלכה כמותה". ייתכן שזהו המודל שיכול לעזור לנו להבין את המחלוקת התלמודית, וכפי שכבר רמזתי לעיל, הוא נראה לי קרוב להבנת ה"שני דינים" שבהם עסקתי לעיל.

לדעתי, התורה המוסרית היא דוגמא בהירה יותר למצב מעין זה. התחום המוסרי מתאפיין במאבק בין קונספציות – מאבק המביא אותנו לעימות עם פרדוקסים קשים. על-כל-פנים, מבלי להיכנס לתוך-תוכה של סוגיה זאת, נזכיר מעבר לכול את קיומן של דילמות מוסריות, כלומר: מצבים שבהם ישנן תשובות שונות שאין אנו יכולים להכריע ביניהן מכלי לשלם תשלום מוסרי.



## התיאוריה והפילוסופיה של ההלכה

אקדים לדברי אלה הערה טרמינולוגית: למרות המלאכותיות שבהגדרות, רצוני להציע כאן הבחנה בין שני תחומים – מטה-הלכה ופילוסופיה של ההלכה. מהותה של המטה-הלכה מודגם באופן בולט במבוא לספר המצוות לרמב"ם ובפולגות שבינו ובין נושאי-כליו ובין מבקריו. זהו תחום העוסק בחידוש, ביחס למקורות, בהבחנות הפורמליות, ב"דאורייתא ודרבנן" וכדו'. לעומת זאת, המונח "הפילוסופיה של ההלכה" מיוצג בלא ספק בפרקי טעמי המצוות במורה נבוכים ובמקומות שונים ביד החזקה.

אעצור עתה את המשך הניתוח של תיאוריית התיאוריה עצמה כדי להסביר מימד אחר של הסוגיה – מימד המבטא, לדעתי, את הרוכד הנוסף שהגרי"ד הדגיש פעמים רבות. לכאורה השיטה האנליטית מתנגדת לכל הסבר פילוסופי. אולם אין דבר זה נכון, ופתיחת האפשרות הזאת מאפיינת – לדעתי – את יצירתו של הרי"ד סולובייצ'יק. הרי"ד ממשיך את שיטת בריסק, אולם הוא הראה בדוגמאות שונות שאיש הלכה, בעל המערכות הפורמליות, יכול למלא את המערכות הללו במשמעות דתית ופילוסופית. נראה לי, שנוכל לאפיין את המיתודה של הרב אם נאמר שאין לקחת אתנו את הפילוסופיה בעלייה להר-סיני לקבלת התורה, אולם נוכל לקחת אותה בירידתנו מההר. בעלייתנו אל ההר עומדת המלכודת של הרדוקציונליזם הפסיכולוגי או הסוציולוגי. בירידתנו מן ההר, אפשר להוסיף את הסמנטיקה לסינטקס של התיאוריה<sup>12</sup>. כאשר האנליזה נעשתה כבר והגישות להבנת ההלכה בהירות וברורות, נוכל לנסות ולהבין את המשמעות הפילוסופית של ההלכה<sup>13</sup>. או-אז ההסברים הפילוסופיים והרעיוניים, ואף הקבליים<sup>14</sup>, הופכים לאפשריים.

דוגמא נאה לפוריותה של המיתודה הזאת מצויה ביישומה לצורך ההבחנה בין ברית ייעוד ובין ברית גורל בקול דודי דופק. הבחנה זאת בנויה על ההבדל ההלכתי שבין שתי עקרונות כגרות המיוצגים במילה ובטבילה. הסוגיה ההלכתית מוסכרת על-ידי יחסי-גומלין שבין שני עקרונות שונים והיא באה לידי ביטוי בדיאלקטיקה של האידיאות. מאמרו החשוב של הרב אהרן ליכטנשטיין יבדל"א על גרות ממשיך את הדרך הזאת. לפי ניתוחו, הגרות מכילה בתוכה שני היבטים שונים – האחד, ההיבט הפנימי של הקונברסיה; והשני – החיצוני, אקט לפני בית-דין של הצטרפות לברית.



## אל מול שיטת אחרות – שיטת טלז

בחלק זה של עבודתי רצוני לדון במשמעות גישתו של הרי"ד אל מול שתי אלטרנטיבות אחרות – שיטת טלז ושיטת המחקר ה"מדעי".

גישתו של הרי"ד אינה היחידה היוצרת פילוסופיה של ההלכה. דוגמא חשובה אחרת מצויה בשיטת טלז. לפנינו שיטה מעניינת היוצרת מבנה קונספטואלי המשמש בסיס להבנתה של התורה. אבהיר את עמדתה של שיטה זו על-פי דבריו של רבי אליהו מאיר בלון, בנו של רבי יוסף יהודה לייב בלון, האידיאולוג הגדול של השיטה.

נראה לי, ששיטת טלז היא פיתוחה היצירתי של תורת בעל נפש החיים ושל מה שאפשר לכנות "אלטרנטיבה קבלית". ר' חיים מוולוז'ין ביסס את משמעותה של התורה על תורת עולמות: התורה משפיעה לא רק על העולם שלנו, אלא באין-ספור עולמות, כשאינ לנו גישה רציונלית אליהן, עולמות אלו נבנים ונהרסים בעקבות מעשינו. כפי שקבעתי במקום אחר<sup>15</sup>, לתיאוריה זאת חשיבות רבה מכיוון שהיא אלטרנטיבה לקונספציה התיאורגית שלפיה האדם משפיע במעשיו על האל. חשיבותו של עניין זה מקנה סימוכין לסברה שלפנינו אחת מתורותיו של הגר"א, שממנו למד תלמידו.

כמשנתה של טלז אנו עדים לפיתוח הרעיון הזה בכיוון חדש ומעניין. העולמות אינם מסודרים זה מתחת לזה, אלא בצורה שונה, כמבטאים את הממדים השונים של המציאות. לפנינו קונספציה הדומה באופן מוזר לגישה המדברת על עצם שיש בו תארים שונים ואין אנו מכירים אלא שניים מהם. כמו-כן העולמות אינם אלא ממדים אחרים של המציאות שאין אנו תופסים אותם, ומכאן אחריותנו עליהם.

מעניין לקבוע את ההבדל בין גישה זאת ובין גישתו של ר' חיים הסבור כי ההלכה אינה מבטאת אלא את רצונו של הקב"ה, מבלי שתהיה לה משמעות אחרת: "העולם נברא... למען רצונו" (אה"ה, עמ' 52)<sup>16</sup>. לדעתי, למשנתו של הרי"ד קונספציה שונה. הריאליזציה של ההלכה מובנת על-ידי הרב לפי עיבודו את תורת חב"ד. ההלכה יוצרת "דירה בתחתונים". הגישה המתנגדית רואה את העולם מרוקן מהקדושה, צמצום כפשוטו, ואילו הגישה החסידית הרדיקלית מסתכלת על העולם כולו כמבטא את האל הנסתר בו. מכאן האפשרות לעבודה בגשמיות. מנגד, עמדת חב"ד גרסה, שהעמידה בפני הקב"ה יכולה לבוא לידי ביטוי רק בתורה ובמצוות, תוך יצירה של מעין "שגרירות" בעולמנו-אנו.



הקדושה מקבלת עתה את משמעותה ההלכתית. היא "נוצרת" על-ידי פעולת האדם: "איש ההלכה נכסף להוריד את הטרנסצנדנטיות לגיא צלמוות של עולמנו ולהפכה לארץ החיים... כלפי הורדת העולם הנצחי הזה לתוך עולמנו" (אה"ה, עמ' 43).

### בין האקדמיה לישיבה

דברינו הקצרים על שיטת טלז הצביעו על האלטרנטיבה של האידיאולוגיה הקבלית. בקצה האחר עומדת בפנינו האלטרנטיבה של מה שאפשר לכנות "המחקר האקדמי", במובנו הרחב ביותר. לדעתי, התיאור הדרמטי ביותר של המפגש הזה מצוי באחד מסיפורי מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, "גרי רחוב" – סיפור שבפרט זה יש לו רקע אוטו-ביוגרפי ושבגלל מעשה זה שהיה "גורשתי מלהסתפח בנחלה זו מצאתי". בסיפור מתואר צעיר בעיירה, שמתוך עיזבון שהגיע אליו קיבל ספר שהוציא לאור אחד מתושבי וינה. בגוף הספר "גם כן מסכתות, מסכתא דפסחא, מסכתא דשירה וגו', וגם מסכתא דנזיקין, והכל כאן בלי כבות, ובלי קפיצה מלשון אל לשון". היתה זאת המכילתא דרבי ישמעאל שראתה אז אור. כשהוא הראה את הספר לרב העיר, שלא היה מאוהביו, "בלי חפץ לקח את הספר מידי – ויהי אך פתח אותו קפץ ממקומו, כמו איש נשכו נחש... הפעם לא יכול לעצור ברוחו... הספר הקדמון בידו והוא חוזר על המקרא: כל באיה לא ישובון". "אך הלוא שם התנא רבי ישמעאל מתנוסס על הספר?" – שאל אותו אברך אחר. "מיד הראה לו הרב באצבעותיו הרזות על סימני המספר הרומיים שעל דפי המכוא, ונסתתמו טענותיו של זה. גמירא בישראל אז, שכל ספר שציוני מספר רומיים לו, אך ידי מין כתבוהו או הוציאוהו לאור".

ברקע הסיפור אכן, עומדת תופעה חשובה – הרחבתה של ארון-הספרים היהודי הקלסי. בנושא זה אשוב לדון לאחר-מכן. עתה רוצה אני להתמקד בפעילות המדעית הספציפית. נראה לי, שלא נטעה אם נקבע כי המחקר האקדמי התנהל בשלושה כיוונים עיקריים: הספרותי, ההיסטורי והמשפטי.

לא אכנס כאן לניתוח הכיוון המשפטי, למרות הקרבה הרבה הנראית בין התחומים. במקומות שונים הצבעתי על העובדה שבבסיס הפעילות ההלכתית ישנם חוויות פנומנולוגיות ודגמים שונים. לפנינו שתי דרכים אלטרנטיביות שאפשר לתארן על-ידי שני דגמים – דגם השופט לעומת דגם הרופא. בדגם המשפטי, הקביעה השיפוטית של האינסטנציה האחרונה היא-היא המציאות. לעומת זאת, במצב של חוסר-ודאות ברפואה, אף אם ועדת רופאים מומחים החליטה החלטה פה אחד, ההכרעה



מצויה בידי המציאות. הקביעה ההלכתית היא הימור על המציאות, הגם שאין לפנינו דרך להוכיח באופן אובייקטיבי מהי המציאות האמיתית. אלה הם כללי המשחק שלפנינו<sup>17</sup>.

הכיוון הספרותי הביא לנו את הביקורת הנמוכה והביקורת הגבוהה של הטקסט ברמותיה השונות. במסגרת זאת לא ארחיב בניתוח הסוגיה בכללותה. אומר רק שלדעתי, אין היא יוצרת אלטרנטיבה נכונה לדרך הישיבתית הקלסית<sup>18</sup>.

אלא שיש יסוד מסוים המפותח בדרך האקדמית ושנרמה לי כי לא נוצלה כל צורכה בעולם הישיבות. יסוד זה מקורו קדום ופותח על-ידי הגר"א ובית-מדרשו. שתי מסורות היו בבית-המדרש, ולשתיהן אנו זקוקים.

הגר"א היה לוחם הרנסנס בספרות התורנית. כאיש הרנסנס הוא פתח את הטקסטים הסגורים, ועבודתו הביאה לידי הרחבת האופקים של הלימוד. שיטתו של הגר"א עצמו לוטה עבורי בערפל, אולם נוכל ללמוד עליו ממפעלו של בנו, ר' אברהם, שטרח לשיקומו של ארון-הספרים היהודי על כל רבדיו.

עד כאן אולי המוטיב הספרותי. אולם גם המוטיב ההיסטורי מתפתח כאן. לא אוכל לפתח כאן את מלוא משמעותו של כיוון זה. אין ספק שבבסיסו עמד הרצון לקשר בין התורה שבכתב לתורה שבעל-פה. לאחר-מכן, הופכת מטרה זאת למוקד בוויכוח ובפולמוס בין עולמה של תורה ובין הגישות המחקריות והדתיות שקמו כנגד עקרונות המסורת וההמשכיות. אצביע רק על שני אנשים המייצגים – לדעתי – כיוון זה: הנצי"ב; ומי שהיה עבורו דמות הזדהות, ר' דוד לוריא, שהקדיש מאמצים רבים כדי להבהיר ספרי-יסוד קלסיים לקורא מן השורה. בעקבות אינטרס זה נהיה עדים ליצירות רבות שתתפתחנה עם הזמן ותהיינה בגדר נסיונות תשובה לקביעות המהרסות. אלה הם, למשל, יצירותיהם של המלבי"ם ושל רבי צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה במזרח, ופירותיו של המחקר המדעי של הרב דוד צבי הופמן והרב עזריאל הילדסהיימר במרכז-אירופה.

מבלי לפתח את הכיוון הזה מעבר למינימום אומר רק, שההבדל בין הרי"ד ובין הנצי"ב הוא ההבדל בין הסינכרוני לדיאכרוני<sup>19</sup>. מקבילה מעניינת, למרות ההבדלים, מתרחשת במערב. רש"י הירש, בעל שיטה סינכרונית, מייצג את ההתעלמות מההיסטוריה אל מול משנותיהם של רד"צ הופמן ור"ע הילדסהיימר. הגישה הסינכרונית לומדת את המכלול בזמן מסוים ונתון. היא מנסה להבין את הכוליות העומדת בפנינו, דוגמת הגישה שהביאה אותנו לחקר היד החזקה לרמב"ם. לעומת זאת,



האינטרס הדיאכרוני מביא אותנו להתייחסות לשאלות ההיסטוריות, בייחוד שאלות הנוגעות לשינוי ולהמשכיות.

כפי שרמזתי לעיל, אין דעתי נוחה מפירותיה של הגישה המחקרית בתושב"ע. היא מתבטאת פעמים רבות בגישה אטומיסטית, ההורסת את הסוגיה כפי שהיא לפנינו מבלי לבנות אלטרנטיבה שאפשר לברך עליה את ברכות התורה<sup>20</sup>.

אלא שלדעתי, למרות הכול, אפשרית והכרחית סינתזה בין העולמות. אפשר להביא לידי מיזוג השיטות, אם ננסה לקבוע כמטרה העומדת בפנינו לא את ההיסטוריה לבד, אלא את הניסיון להבין את התיאוריות שעמדו בפני החכמים השונים בזמנים השונים. הסוגיה צריכה להיות מוכנת כמציאת פרוטוקול מתקופה מסוימת שדרכו אנו יכולים ללמוד על האנשים והתקופות כולם. במקום לנסות ללמוד בצורה אטומיסטית את הטיוטות של פרוטוקול זה יש לנסות ולהבין בצורה הוליסטית את כל הגלום בו.

כפי שקבעתי במקום אחר, אפשר לראות את בנייתה של התושב"ע כבנייתו של בנין רב-קומות. הקומה העליונה שבה אנו מצויים יונקת את מעמדה מהקומות הבסיסיות יותר. תלמוד-תורה פירושו גם העניין בקומות הקודמות, כמו, למשל, הקומה שבה התקיים המאבק הגדול בין בית-שמאי ובין בית-הלל. כאן עומדת לפנינו שוב השיטה האנליטית החייבת עתה להבין ולהסביר לא רק את השיטה האחרונה, אלא גם את השיטות האחרות; אך לא ככתולדות המדע, שבהן האופציות שנדחו שייכות למוזיאון הכשלונות, אלא כאופציות שהן כולן דברי אלוקים חיים.

בבסיס הדיון כולו עומדת אכן, תיזה שלדעתי, חייבת לשמש בסיס לדיוננו. אל מול המודלים הקלסיים – אלו השאולים מההיסטוריה, מהספרות ומהמשפטים – שבהם משתמש המחקר האקדמי, יש להעמיד מודל רביעי שהונח בקרן-זווית ולא זכה עדיין לעניין שהוא ראוי לו. אמנם כן, יש נפקא מינה לתלמוד-תורה כמה שקורה בחוגים למשפטים, להיסטוריה ולספרות. למרות זאת, בר-השיח האמיתי של בית-המדרש מצוי – לדעתי – קודם-כול במחלקה לפילוסופיה.

## הערות

1. המובאות הן מתוך המהדורות הסטנדרטיות של כתבי הרי"ד סולובייצ'יק. במובאות מתוך איש ההלכה אשתמש במהדורת מוסד הרב קוק. להלן אשתמש בקיצורים הבאים: אה"א=איש האמונה וקול דודי דופק, על-פי הוצאת מוסד הרב קוק; אה"ה=איש ההלכה; דה"ה=דברי הגות והערכה; וב"מ=ובקשתם משם, על-פי הוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים בגולה, ירושלים; HM = 1986, *The Halakhic Mind*, London. על הרקע הפילוסופי של עמדת הרב ראה מאמרי "על משנתו הפילוסופית של הרי"ד סולובייצ'יק", גוילין (תשנ"ג), עמ' 1.



- 29-39. נדמה לי, שבתזות הרלבנטיות לסוגייתנו חורג הרב מהגישה הניאו-קאנטיאנית. על תיזה זאת הגנתי במאמרי הנ"ל. על סוגיית החידוש בכללותו ראה בספרי לא בשמים היא, תבונות תשנ"ז. על עיקרי הדברים במאמר זה דנתי בכנס המוקדש לשיטה האנליטית, בפורום האורתודוקסי בניו-יורק, תשנ"ט.
2. כפי שהעליתי בספרי לא בשמים היא, תשנ"ז, עמ' 59, זאת היא בקירוב דעתו של ר' יוסף אלבו, הסובר שכללים למדו הקב"ה למשה ולפיכך התושב"ע אינה אלא פיתוחם של כללים אלה. ר"י אלבו סובר, שכללי המעבר הן י"ג מדות שהתורה נדרשת בהן.
3. שמות רבה מא, ו, ובמקבילות.
4. גישה מעין זאת נקטו רבים. ראה מאמרו של משה קופל, "משה בבית מדרשו של רבי עקיבא – על תורה מסני ותורת המספרים", היגיון, ב (תשנ"ג), עמ' 66-71. אם אינני טועה, קופל מניח שתפיסה דדוקטיביסטית זאת היא שיטתו של רבי אליעזר במחלוקתו עם רבי יהושע. אין אני יכול להסכים להשערה נאה זאת, שהרי גם במערכת הדוקטיבית יש מקום לחידוש ואף ליצירתיות.
5. חותם תוכנית ירושלים, תרצ"ד, עמ' מה.
6. ראה אה"ה, עמ' 73, על-פי רוח חיים לפרקי אבות.
7. רעיון זה הוא אחד המרכזיים באיש האמונה. נראה לי שכאיש ההלכה רומז הרב שמקורו הוא בנפש החיים. הצלם שבזכותו האדם הוא חלק מהעולמות שלמעלה ממנו הופך במשנתו של הרב לכוח היצירה.
8. אין ספק שהשימוש הבלתי-אחראי בקטיגוריות עלול להפוך אותן לטריביאליות. כוחן של הקטיגוריות וההבחנות הללו הן גם חולשתן, שכן הן עלולות להסביר יותר מדי. זאת לא רק בעיה של פורמליזם, אלא של תחביר של מערכת המצפה לסמנטיקה.
9. לדעתי, אפשר לתאר מצב זה במושג של שני דינים. תופעה אחת אינה מוסכרת על-ידי הסבר אחד, אלא על-ידי פעולתם המשותפת של שני דינים. משל למה הדבר דומה? לצילום שהוא תוצאה של חשיפה כפולה. מושג זה קרוב למושג של overdetermination בפסיכולוגיה. בדבר זה כבר עסק הרמב"ם בהקדמתו למורה נבוכים, הטוען שמראה נבואה אחד צריך להיות מוכן על-ידי שני פירושים שונים. הוא קיים גם ברמה הסמנטית. הדוגמא הקלסית היא כפל-משמעות ברובד הפשט דווקא, בלא שינוי רובד. כך, למשל, המלה "נזיר" מתפרשת בתורה גם מלשון להינזר גם מלשון נזר.
10. בדברו על הבר-פלוגתא של הגישה ההיסטורית כותב פרופ' דניאל שפרבר:
- בוויכוח זה, הוא יטען קרוב לוודאי, שהסברות ההלכתיות של חכמינו הם מטה-היסטוריים, ואינם תלויים בתקופות היסטוריות ובתמורת הזמנים אלא בהיגיון הלכתי אבסולוטי ובערכים מוסריים בלתי משתנים. ואמנם דעה זו היא נחלת הקנאים שבאסכולה זו; (ויש שעוד הרחיקו לכת ודימו את ההלכה למתמטיקה, שבה החוקים אינם ניתנים לשינוי וקבועים בכל מקרה, אך זוהי דעת קיצונית ושולית).
- (הנ"ל, "על הלגיטימיות והצורך בשיטות מדעיות לשם הבנה נכונה של סוגיות התלמוד", בד"ד, 6 [חורף תשנ"ח], עמ' 31 והערה 70). דברים אלה על ההיגיון ההלכתי והערכים המוסריים מתארים בדיוק את התמיה שעליה אני רוצה להגן כאן. אי-אפשר שלא לראות את רב-המימדיות של הדיון התלמודי ולמרות זאת מי שאינו רגיש לעניין הרב שיש בדברי חז"ל לשאלות לוגיות ואונטולוגיות כפי שהם הכינו ופיתחו אותם, נשאר אטום לחלק עקרוני של הטקסטים ולאיינטרסים רבים שהדריכו אותם. אוסיף רק, כי מי שמעיין באופן פתוח ושקול בטקסטים, רואה שבמפעלו של רבה בר נחמני תופסת הלוגיקה מקום מרכזי, ובמשנתו של רבא מקום מרכזי זה ניתן לתיאוריות המשפטיות. ליחס שבין האתיקה והמשפט יש מקום מרכזי במחלוקת שבין אב"י ורבא. על-כל-פנים ללוגיקה מקום מרכזי בהגות ההלכתית.
11. ראה על כך מאמרו של אליעזר גולדמן, "תשובה וזמן בהגותו של הרב סלובייצ'יק", בתוך: אבי שגיב (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-306. אליעזר גולדמן מציע שחזור נאה של התיאוריה שכמעט שלא הגיעה לידינו.



12. יש כאן שלב אחר שבו ההלכה פוגשת את המציאות, והוא שלב הפסיקה הקונקרטית. לדעתי, במודל של הרב פעולת הפסיקה מקבילה לפעולתה של הטכנולוגיה המשתמשת במדע, אך אין היא זהה אחר. בשימוש זה אנו נזקקים לתיאור המציאות ולהתחשבות עם כל ממדיה. ההלכה קבועה ולמרות זאת ישנה יצירתיות הלכתית בממדים שונים: במימד התיאורטי נוצרות התיאוריות החלות על ההלכה הנתונה, יצירתיות פסק-ההלכה והיצירתיות בעולם, והיינו: הניסיון לעצב אותו על-פי ההלכה. בהבנת היצירתיות במשנתו של הרי"ד אני חלוק על אבי שגיא, המגביל אותה בצורה בלתי-מוצדקת. ראה מאמרו, "הרב סולובייצ'יק ופרופ' ליכוביץ כתיאורטיקנים של ההלכה", דעת, 29 (קיץ תשנ"ב) עמ' 121-148. אמנם כן, אנו חושפים את מה שכמוס בתורה, אולם דגשו של הרי"ד הוא שאנו חושפים זאת על-ידי היצירתיות של איש ההלכה.
- נראה לי, שהרי"ד מודע לעובדה כי ביישום ההלכה למציאות דרכו שונה מהדרך הבריסקאית הקלסית. שתי דוגמאות יכולות להדגים זאת: האחת הם דבריו על הרשמת הילדים הלא-נימולים בפנקסי הקהילה. על אותו מעשה כתב הרי"ד: "בוודאי שצדקו הרבים, אבל על פי ההלכה הטהורה צדק ר' חיים. והוא לא הקריב את האמת אפילו לשם התגשמות אידיאה נערצת" (אה"ה, עמ' 79). לדעתי, את הדברים האלה יש להשוות עם הדברים שהוא כתב על דודו, ר' יצחק זאב, על רקע האגדה על העימות שבין אמת ושלוש (דה"ה, עמ' 86 ואילך). ר' יצחק זאב היה איש האמת, אך בזה נפגם המיזוג שבין האמת לשלוש. במיזוג מעין זה נעוץ סודה של הפסיקה ההלכתית – השלב השני של היצירתיות.
13. ייתכן שזהו אחד ההבדלים בין גישתו ר' שמעון שקאפ ובין גישתו של ר' חיים לפי פיתוחו של הגרי"ד. נראה לי, שבשיטת בריסק יש לחכות עם ההסברים הסמנטיים עד לבנייתה הסופית של התיאוריה הפורמלית. משנתו של ר' שמעון מחכה עדיין לניתוח מעמיק.
- מן הראוי להזכיר כאן את ביקורתו של נתן רוטנשטרייך על שיטתו של הרי"ד. ראה עיונים במחשבה היהודית בזמן הזה, תל אביב תשל"ח, בייחוד עמ' 74. ביקורתו היא חיצונית. לדעתי, הוא קובל על היחס שבין המבנה ההגיוני של ההלכה לתכליתה. לתכלית זאת משמעות פילוסופית, מטה-הלכתית בלשונו. התשובה לשאלה זאת תקבע את שיטת הפילוסופיה של ההלכה שנקוט. יכולים אנו לנקוט גישה, שלפיה ההלכה היא ביטוי לרצונו של הקב"ה ואין לחפש בה שום תוכן אחר. המשמעות היא המשמעת. לחלופין אנו יכולים לחשוב על המשמעות של המצוות אחרי הירידה מהר סיני. בספרי בעקבות הכתובי כינתי מיתודה זאת, "חיפוש הטעם שאחרי המצווה", להבדיל מטעם המצווה, טעם שלפניה. הגות השרב באיש האמונה נראית לי דוגמא קלסית לחיפוש זה. ניתוחו של אבינועם רוזנק על שיעור הרב "כיבוד ועונג שבת" הוא דוגמא נאה לתזה שאני מציע כאן. ראה מאמרו "פילוסופיה ומחשבת ההלכה – קריאה בשיעורי התלמוד של הרי"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקנטיאניים", בתוך: אבי שגיא(עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 275-306.
14. דוגמא נאה להסברים הקבליים מצויה בדיון על משמעותן של הברכות. בוכשטם משם מביא הגרי"ד קטע מהרשב"א, הן בשאלת המעבר מגוף שני לשלישי בברכות, מנגלה לנסתר.
15. "תורת הקבלה בצפח החיים", שנה בשנה, תשנ"ח, עמ' 357-370.
16. ארשה לעצמי להציע תיקון בנוסח דבריו של ר' חיים. לדעתי, שתי התיזות שנדחו הן (א) חסדו או טובו (מושגים אלה זהים בעיני); ו- (ב) התגלות מלכותו או תוארו.
17. במקום אחר הצבעתי על העובדה שבלא ספק יש להבחין כאן בין דאורייתא ובין דרבנן. בדרבנן המודל המשפטי יכול לתפוס. הדגם הרפואי אינו תלוי בעמדה פילוסופית לגבי טעמי המצוות. לדעתי, אף אם נקבל את הגישה הוולונטריסטית, שלפיה משמעות המצוות נעוצה רק בעשיית רצונו של הקב"ה, יש לקבל את העובדה שרצון זה מתבטא בקיומם של יחסים ריאליים בעולם. לפעילות ההלכתית חלות על העולם. אין ספק שלהבחנה שם-מציאות השלכות לגבי סוגיה זאת שהיא מסובכת ועל-כן אין כאן מקום להאריך בה.
18. ראה מאמרו של של מנחם כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", חבלי מסורת ותמורה, רחובות 1990, עמ' 113-142.
19. יש להוסיף לשניים אלה חכמים רבים אחרים. ביניהם נזכיר כאן את הרש"ש ר' שמואל שטרשון. מן הראוי להדגיש שהוא מזכיר את הנצי"ב בהנהות וחייו הרש"ש ליכמות פא, כמציע תיקון גרסא.



20. על סוגיה זאת ראה מאמרו של דניאל שפרבר ותרגומו העברי "על הלגיטימיות והצורך בשיטות מדעיות לשם הבנה נכונה של סוגיות התלמוד", שהוזכר לעיל. רצוני לחלק בין שאלת המחקר ובין שאלת פסיקת ההלכה על בסיס הטקסטים הנחקרים. לדבר זה מקבילה בשאלה אחרת, ולדעתי יש קשר ענייני בין שתי השאלות: כיצד להתייחס לנתונים המדעיים המשתנים? הדוגמא הקלסית היא, למשל, ההופעה הספונטנית של החיים. המחשבה האורתודוקסית עומדת בפני פרשת-דרכים בין שתי אפשרויות. האם לתלות את ההלכה בנתונים המשתנים ולשנותה, או האם לקבל את המשמעות הפילוסופית של דברי החזון איש על אלפיים תורה ולקבל את הנתונים הבלתי-מתוחכמים כבסיס ההלכה, כמבטאים את גישתנו האינטואיטיבית למציאות. המסקנה המקבילה היא האמונה בסייעתא דשמיא המלווה את ההלכה, למרות המוגבלות של הנתונים והטקסטים. אני נוטה לקבל עמדה אחרונה זאת, המחויבת בכל התחומים, גם בתחום הטקסט של התורה שבכתב, שאנו משתמשים בו בקריאה בחיינו ההלכתיים. על סוגיה זאת ראה מאמרו של ש"ז הבלין, "כיוונים בהוצאת ספרי הראשונים", המעין, (טבת תשכ"ח), עמ' 29-40. בספר לזכרו של פרופ' יצחק טברסקי ז"ל עתיד לראות מאמרו המקיף "הכרעה על פי רוב או יחוס", המתקשר עם הסוגיה. וראה בביבליוגרפיות שם.