

אסף בראון

'ההתאחדות של התורה' – בין הלכה לאגדה במשנותיהם של הרב ריינס והרב קוק

מבוא¹

חז"ל ביצעו הבחנה ברורה בין מה שתפסו כשני תחומיה של התורה: הלכה ואגדה. הבחנה בסיסית זו נשמרה גם כאשר שני התחומים התפתחו והסתעפו לכיוונים חדשים: על גבי ההלכה נוצרה הספרות הרבנית לגווניה, ועל גבי האגדה נבנו זרמי היצירה של ההגות היהודית - מוסר, פילוסופיה, קבלה ועוד. על אף שנמצאו הוגים ופוסקים שזכרו והזכירו את הזיקה שבין שני התחומים, אפשר לומר כי עד לזמן המודרני התפתחו שני התחומים על צירים מקבילים למדי ואיננו מוצאים נסיון של ממש לאחד ביניהם.² ואולם, בסופה של המאה ה-19 הוצגה שאיפה שכזו על ידי שני הוגים מרכזיים – הרב יצחק יעקב ריינס והרב אברהם יצחק קוק. דומה כי

¹ תודה לאלחי זיון ולאבי בנימין בראון על ההגהה ועל ההערות המועילות.
² החל משלהי המאה ה-17 קיימים מספר חריגים לקביעה זו. הרב יהודה רואזניס, למשל, בוחן בספרו 'פרשת דרכים' את אגדות המקרא לאור יחסם ההלכתי של חז"ל אליהן (יהודה רואזניס, פרשת דרכים (ווארשא: דפוס יצחק געלמאן, 1870); ובמגמה דומה, אף כי פחות שיטתית, הולך גם בן דורו – מהר"ם בן חביב, בדרשותיו (מב"ש אבן-חביב, דרשות מהר"ם חביב (ירושלים: מכון לחקר כתבי יד ועריכת ספרים תורניים חכמת שלמה, תשנ"ט)). בערך בתקופה זו יצאו גם באשכנז 'מדריכי פלפול', כמו 'מראת הצדק', 'חידושי תורה' ו'פתח האהל'. ששילבו בתוכם חלקים להלכה וחלקים לאגדה. (ראו עוד אצל ח"י דימיטרובסקי, "לקט יוסף" ו"סוגיות התלמוד" (לתולדות ספרי כללי הדרוש והחילוקים), עלי ספר, ד (תשל"ז) עמ' 107, ובהערות 157-158). ספרות זו, הבוחנת את אגדות התורה ואת אגדות חז"ל בהשקפה הלכתית, נמשכה לפרקים לאורך המאה השמונה עשרה וקבלה תמריץ ותנופה במאה התשע עשרה. ואמנם, ייתכן שבמקרים מסוימים נוצרה כאן גם, כבדרך אגב, תפנית רעיונית מסוימת: מדבריהם של רוב הראשונים מתקבל הרושם לפיו הם קיבלו את דברי האגדה של חז"ל כפשוטן לגמרי. לעומת זאת, כאשר אחרונים כגון ר' שלמה קלוגער ('חכמת התורה'), ר' יוסף שאול נתנזון ('דברי שאול') ר' יוסף דן פלוצקי ('כלי חמדה') ואחרים מציגים מחלוקת בין אברהם אבינו לבין יצחק אבינו כמחלוקת בין הטי"ז לשי"ד, קשה להאמין שמישהו העלה על דעתו להתייחס לאמירה זו כאל אמירה היסטורית. ייתכן שבשלב מסוים נחצה הגבול הדק שבין חיפוש האמת ההלכתית באגדה לבין שימוש באגדה כנקודת פתיחה לווירטואוזיות הלכתית חסרת מחויבות לפשט של האמת האגדית. ואולם, עיון בתופעה זו על תהליכיה וגווניה, חורג מעניינו של מאמר זה. במקביל, על כל פנים, התפתחה גם מגמה הפוכה, בעיקר בחוגי החסידים, שבמסגרת נכתבו חיבורים הדנים בטקסטים הלכתיים באופן 'אגדי'. הבולט שביבורים אלו הוא 'ליקוטי הלכות' של ר' נתן מברסלב (ירושלים: מכון תורת הנצח-ברסלב, תשנ"א-תשנ"ג); על אודותיו: 'יצחק אנגלרד, 'מיסטיקה ומשפט: על ליקוטי הלכות מבית מדרשו של רב נחמן מברסלב', שנתון המשפט העברי ו-ז, תשל"ט-תש"ס, עמ' 29-44), וכן ספרו של הרבי מקומרנא, ר' יצחק אייזיק ספרין, 'שלחן הטהור' (ירושלים, תש"ך), ופירושו 'מעשה ארג' על המשנה (ירושלים: מוסדות קאמרנא בארה"ק, תשס"ז). ואולם, המשותף לחיבורים אלה הוא שאינם מנסים ליצור איחוד כלשהו בין ההלכה לבין האגדה, אלא הם כופים על התחום האחד את שפתו של האחר.

השפעתם על בני זמנם לא הייתה גדולה, אך עצם הופעתם מעורר עניין. זאת, בייחוד לאור המכנה המשותף של שני האישים, והשפעתם על מגמות בנות זמננו.³

נראה כי התעוררות השאיפה לאיחוד הלכה ואגדה אצל שני אישים אלו, שפעלו בתקופות קרובות והיו בעלי השקפה דומה במובנים רבים, איננה מקרית. ראשית כל, הרב ריינס והרב קוק, המוזכרים תדיר כאבות הרוחניים של הציונות הדתית, חלקו יחס אוהד לא מובן מאליו הן למפעל הציוני והן לכמה מענפיה של המודרנה וההשכלה. לא מעט אישים בהגות הדתית-ציונית ראו את השיבה לארץ ישראל לא רק כמהלך התיישבותי ופוליטי אלא גם כהזדמנות היסטורית לתחייה רוחנית. נראה אפוא כי היגיוני מחדש של האגדה היווה קרקע נוחה, ולעיתים אף בא לסייע לתחייה זו.⁴ כפי שאראה, הנחה זו מסתברת במיוחד לגבי הרב קוק, שהתבונן בשיבת ציון החדשה מתוך נקודת מבט מטאפיזית-גאולתית. עם זאת, אין לשכוח שהרב ריינס תמך גם הוא במהלכים שונים של חידוש היהדות – בעיקר באמצעות מפעליו החינוכיים שהתאפיינו בגישה מודרנית ופתוחה.⁵

מעבר לכך, נראה שהתעוררותה של המגמה הנזכרת דווקא בתקופה זו קשורה באופן הדוק גם למגמות החדשות בלמדנות ההלכתית. במאה ה-19 החלו לעלות ביהדות מזרח אירופה מגמות בלימוד העיוני של ההלכה, ששמו דגש על המשגה והפשטה. מגמות אלה הגיעו לשיא השפעתן – ואולי גם לשיא התפתחותן – עם יצירת דרכי הלימוד של ר' חיים מבריסק ור' שמעון שקופ, השייכות, בלשון המחקר, לאסכולה האנליטית.⁶ ואולם, גם הרב ריינס נטל חלק פעיל בהתפתחותן של מגמות דומות,⁷ ובמידה מסוימת אף הטרים אותן.⁸ דרכי הלימוד החדשות

³ המגמות מתרחשות בעולם התורני והאקדמי כאחד, והן מבקשות להראות ואף ליצור את המשותף לדיסציפלינות אלו בגמרא ובמקורות נוספים. ראו למשל: אי רוזנק, ההלכה הנבואית (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ז), עמ' 128-214; הני"ל, 'אגדה והלכה: הרהורים על מגמות בהגות ובמחקר הפילוסופיה של ההלכה', בתוך: מסע אל ההלכה; עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, (עמיחי ברהולץ עורך), תל אביב: משכל, 2003; 'י שרלו, דמותה של ההלכה הנבואית – תשתית עיונית להתחדשות ההלכה, אקדמות, יב (תשסב), עמ' 7-48; הני"ל, תורת ארץ ישראל לאור משנת הראי"ה (חספין: ספרי הגולן, תשנ"ח); 'י פרנקל, מדרש ואגדה (תל אביב: האוניברסיטה הפתוחה, תשנ"ז), חלק שלישי, עמ' 694-708, 716-720; 'מ אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשנ"ב [מהדורה מורחבת ומתוקנת]), כרך א, עמ' 84; 'י לורברבוים, צלם אלהים: הלכה ואגדה (ירושלים: שוקן, תשס"ד), עמ' 105; 'ב ליפשיץ "'אגדה' ומקומה בתולדות תורה שבעל פה", שנתון המשפט העברי, כב (2003), עמ' 233, 272.

⁴ ד' שורץ, אמונה על פרשת דרכים (ירושלים: עם עובד, תשנ"ו), עמ' 63-13.

⁵ 'י שלמון, ישיבת לידא – בשורה בחברה המסורתית במזרח אירופה, בתוך: עולם ישן אדם חדש, (אלי צור, עורך), 184-162. הני"ל, ראשית ריפורמה בישיבות מזרח אירופה: מאמציו של הרב ריינס בשנות השמונים למאה שעברה, מולד ד (תשל"א), 172-161.

⁶ ראו:

Norman Solomon, *The Analytic Movement – Hayyim Soloveitchik and His Circle*, Atlanta: Scholar's Press, 1993; Chaim Saiman, "Legal theology: The turn to conceptualism in nineteenth-century Jewish Law." *Journal of Law and Religion* 21.1 (2006), pp. 39-100.;

שלמה טיקוצ'ינסקי, דרכי הלימוד בישיבות ליטא במאה התשע-עשרה, עבודת גמר (מ.א.) – האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ד; הרב אליקים קרומביין: מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד 'ישעורי הרב אהרן ליכטנשטיין' – על גלגולה של מסורת לימוד, נטועים ט (תשס"ב), עמ' 51-94; נדפס שנית: והאר עינינו (אייל רוזנקוביץ', עורך), ירושלים: איגוד ישיבות ההסדר, תשע"ט, עמ' 501-546. על ניצניה המוקדמים יותר של גישה זו, ראו גם: נעם סמט: 'קצות החושן': ראשית הלמדנות – מאפיינים ומגמות, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשע"ו

⁷ שילה רפאל, שיטתו בהלכה, בתוך: גאולה בת יהודה, איש המאורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, 1985, 357-363. ואולם, למדנותו של הרב ריינס לא נחקרה די הצורך ובימים אלו אני עמל על מאמר שידון בה ובהשוואתה לשיטות לימוד אחרות.

⁸ כפי שמוזכר להלן (ליד הערה 13) ספרו של הרב ריינס 'חתם תכנית', המתווה דרך לימוד המבקשת להיות אנליטית ומפושטת נכתב במהלך שנות השבעים של המאה ה-19 ופורסם בתחילת שנות השמונים של מאה זו. בערך בתקופה זו החלו גם ר' חיים מבריסק ור' שמעון שקופ לפתח את דרך לימודם הייחודית, אולם חיבורים

הבליטו במידה רבה את המימד הרציונלי והמופשט שבהלכה. במונחי מקס וובר, אין מדובר ברציונליות מהותית, שבה הנורמות עצמן ניתנות להצדקה תבונית, אלא ברציונליות פורמלית, דהיינו כזו המבטיחה את הסדר השיטתי ואת העקביות ביחסים בין הנורמות לבין עצמן.⁹ רציונליות זו היוותה אתגר כלפי החשיבה האורתודוקסית, דווקא בעידן שבו ההשכלה ותנועות ומודרניות אחרות האשימו את היהדות המסורתית באירציונליות.¹⁰ כפי שנראה להלן, הרב ריינס ביקש להפוך יסודות רציונליים-פורמליים אלו לבריה התיכון של היהדות בכללה, על ידי החלתם לא רק על ההלכה, אלא אף על האגדה, בעוד שהרב קוק ביקש להראות כי גם רציונליות זו איננה אלא גילוי חלקי של הגיון מטאפיזי, אולי 'נבואי', שהוא גדול, עמוק ומקיף יותר.

נראה אפוא, כי לצד המשותף בין שאיפותיהם של הרב ריינס והרב קוק לאיחודן של ההלכה והאגדה, ישנם גם הבדלים ניכרים, אותם אבקש להסביר במסגרת הקשר רחב יותר. ההבדל היסודי ביותר נוגע לטיב היחסים ההיררכיים בין ההלכה לאגדה. בעוד הרב ריינס ראה את ההלכה, האגדה, ואף המדע, כנשענים על התשתית הלוגית-רציונלית, שבאמצעות גילוייה ביקש לחבר בין התחומים, הרב קוק ראה את האגדה כתשתית הרעיונית הכללית לפרטיה של ההלכה. הבדל חשוב נוסף ניכר במידת היישום בפועל של הקריאה לחבר בין הלכה ואגדה: את יחסם של שני האישים לסוגיית הלכה ואגדה אבקש לבחון הן דרך אמירותיהם המפורשות והרפלקסיביות בנושא, והן באופן בו משתקף חיבור זה ביצירותיהם בפועל. כפי שאראה, בעוד שהרב ריינס נראה כמי שמיישם את החיבור בין הלכה לאגדה בצורה בה ראה אותו, הרי שאצל הרב קוק קיים פער משמעותי בין האידאולוגיה למעשה.¹¹

בנקודה זו יש להבהיר כי אשתמש כאן בשני המונחים – הלכה ואגדה – כפי שהם משמשים בפי שני האישים שבמוקד הדיון, דהיינו במונח הרחב. ההלכה, ככוללת לא את ה'שורה התחתונה' של הדין אלא את כלל ספרות הפסיקה והלמדנות,¹² והאגדה כמציינת לא רק את הסיפורים של חז"ל אלא גם ובעיקר את אמרות המוסר וההגות שלהם; יתר על כן, המושג 'אגדה' מציין תדיר בפיהם של ההוגים הנ"ל לא רק את דברי המוסר של חז"ל, אלא אף את ספרות המוסר, הקבלה וההגות היהודית לדורותיה, ואת מה שנתפס בעיניהם כאמונות היסוד וערכי היסוד של היהדות.

המיישמים דרך לימוד זו יצאו לאור רק עשרות שנים מאוחר יותר. בהזדמנות אחרת אני מקווה להרחיב את ההשוואה בין שיטת הלימוד של הרב ריינס לבין בעלי 'השיטה האנליטית'.
⁹ להבחנה זו של וובר, ראו:

M. Weber, *Economy and Society*, II, New York 1968, pp. 641-900 (chap. 8)

אני צועד כאן בעקבות האופן בו הבין בנימין בראון את המושגים 'רציונליות מהותית' ו'רציונליות פורמלית', וכן בעקבות הצעתו ליישם חלוקה זו בחקר מחשבת ההלכה (ב' בראון, פורמליזם וערכים: שלושה דגמים, בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ב' בראון וא' רוזנק עורכים, מאגנס: 2008, 233-257). יהיו אולי מי שיציעו להקדים להבחנה זו את הבחנתו של קאנט בין תבונה לבין שכל, אך בפילוסופיה של קאנט יש לתבונה גם תפקיד יצירתי, ולכן היא מטילה את שדה הדיון מרכיבים נוספים שיש לנטרלם כדי להגיע להיבט הנצרך לנו.

¹⁰ הרב י"י ריינס, 'חותם תכנית' (ירושלים: דפוס ר"ח הכהן, תרצ"ד), עמ' יג.
¹¹ אבי שגיא מבקר את נטייתם של כמה חוקרים לראות ב'טקסטים מסדר שני של בעלי ההלכה' אינדיקציה טובה בהכרח לתפיסתם את ההלכה בפועל (א' שגיא, המכשלות והאתגרים בפילוסופיה של ההלכה, בתוך: עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, א' רביצקי וא' רוזנק עורכים, 27-41). במאמר זה ביקשתי אפוא לברר את סוגיית החיבור בין הלכה לאגדה הן מתוך טקסטים 'מסדר ראשון', והן מתוך טקסטים רפלקסיביים או אידאולוגיים 'מסדר שני'.

¹² בעוד שהגדרת המושג 'אגדה' נדונה במחקר, נראה כי הגדרת המושג 'הלכה' לא זכתה אלא לתשומת לב אגבית. ניתן לומר כי ההגדרה במאמר זה תואמת את ההגדרה שמציין שגיא, בביקורתיות משהו, בנוגע למושג 'הלכה' בפילוסופיה של ההלכה, הכוללת 'כמה וכמה תחומים [...] ספרות התלמוד, ספרות הפסיקה, ספרות השו"ת, ספרות הפרשנות ועוד' (א' שגיא, המכשלות והאתגרים בפילוסופיה של ההלכה, לעיל הערה 11, 30).

הלכה ואגדה בכתבי הרב ריינס

תפיסתו העקרונית של הרב ריינס בעניין חיבור ההלכה והאגדה

בהיותן שתי דיסציפלינות שונות, כוללות ההלכה והאגדה כלי ניתוח ועולמות מושגים שונים זה מזה. לפיכך, על מנת לחבר ביניהן, מציע הרב ריינס כשלב ראשון להתחיל בבניית שפה ומסגרת חשיבה משותפות שיתאימו לשני התחומים, הלא היא המערכת הלוגית-רציונלית. ואמנם, הרב ריינס מראה בכתביו, כיצד המושגים 'סיבה ומסובב', 'אמצעי ותכלית', 'שורש מספיק' ו'שורש שאינו מספיק', ועוד רבים, מתאימים הן לעולם ההלכה והן לעולם האגדה. כך, איחודן של ההלכה והאגדה יכול להיעשות באמצעות העמדתן על יסודותיהן הלוגיים המופשטים.

בשנת 1869 נבחר הרב ריינס לשמש כרב בעיר שוונציאן, שם התחיל לחבר את ספרו הגדול 'דרך בים', שלימים התקצר, בשל בעיות תקציב, והפך ל'חותם תכנית'.¹³ בפתחה ל'חותם תכנית' מצהיר הרב ריינס על כוונותיו לעסוק בספר זה הן בהלכה והן באגדה תוך מציאת המכנה המשותף שביניהם:

הספר בכללו פותח פתח חדש ורחב לבא עד כוונת דחז"ל¹⁴ בהלכה ובאגדה, כי בענייני ההלכה יפיץ אור חדש על יסודות הפלפול הישר של חז"ל ושרשי דרכי המו"מ [=המשא ומתן] בתושבע"פ, ויופיע אור בהיר על דרכי פסקי ההלכות הנובעות ממעין התלמוד [...] ובאגדה הוא פותח המסגר הנורא מחידותיהם העמוקות וממשליהם הנפלאים בדרך נפלא ואמיתי בע"ה.¹⁵

הרב ריינס מבקש אפוא, לחבר בין ההלכה והאגדה על ידי ניתוח עקרוניתיהם הכלליים ביותר, כך שבסופו של דבר יהיו הדיונים והמסקנות רחבים מספיק על מנת שיוכלו להיות משותפים לשני התחומים. יתרה מזו, הוא מבקש אף לדון ב'מטא-הלכה-ואגדה', כלומר בעקרונות הכלליים שעליהם מבוססים תחומים אלה:

וכל כלל יכלול בקרבו כמה פרטים וכל שורש ענפים וכל עיקר ועיקר כמה עניינים פרטיים המסתבכים ומתאחדים בו. ובכל התרחבות הספרות בנוגע לתורה שבע"פ כמה עד אין קץ והתפשטותה כמעט באין גבול, בכ"ז [=בכל זאת] עוד לא מצאנו ספר שלם שיבאר את הדרך הזו בהוצאת הכללים והגדרים מספרי התלמוד.¹⁶

¹³ ריינס, חתם תכנית (לעיל הערה 10) בפתח דבר ובהקדמה. כמו כן הוא חוזר פעמים רבות במהלך הספר על הבקשה מהקוראים לתרום כסף להדפסת הספר המלא. ראו עוד: 'י שפירא, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס (בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב), עמ' 20-28. 'חותם תכנית' הוא למעשה גרסה שלישית של הספר 'דרך בים', שנגמר ככל הנראה כחמש שנים לפני מועד הוצאתו של 'חותם תכנית'. בין לבין התקיימה גרסת ביניים בשם 'ציר אמונים' אשר גם היא התגלתה כארוכה מדי. ראו עוד: 'י שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים; ירושלים, תשנ"ז) עמ' 20-21; גאולה בת יהודה (ג' רפאל), איש המאורות (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה), עמ' 23-33 (שם לא מוזכר הספר 'ציר אמונים').

¹⁴ כך במקור, ואולי צ"ל 'כוונתם דחז"ל'.

¹⁵ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' א.

¹⁶ שם, עמ' יא.

ואמנם, ב'דרך ביס' ולאחר מכן ב'חותם תכנית' מנסה הרב ריינס להחיל על הכללים ההלכתיים והלמדניים, כמו גם על אגדות חז"ל, תבניות מופשטות כל כך עד שהם כבר חיצוניות לעולם המושגים ההלכתי, ומשתייכות לתחומים נוספים – פילוסופיה, תיאולוגיה ובעיקר לוגיקה (ימי ביניים), המכונים אצל הרב ריינס 'דרך ההגיון'.¹⁷ שיטה זו חוזרת אצל הרב ריינס בעקביות, ולעיתים ניתן למצוא מקומות בהם היא מועצמת כאשר הוא מביא דוגמאות לדבריו מעולמות הפיזיקה והמתמטיקה.¹⁸ לדידו של הרב ריינס, השיטה בה הוא נוקט – 'לעשות מן הפרטים כללים' – היא גם השיטה העומדת בבסיס המדע. נקודה זו באה לידי ביטוי ביתר בהירות במבוא לספרו האידיאולוגי והמאוחר יותר, 'אור חדש על ציון':

כלל גדול כללו לנו חז"ל ואמרו 'חדוש הוא ולא גמרינן מיניה' וכן 'אין לך בו אלא חדשו'. שהמובן הפשוט הוא כי החדוש ישאר תמיד בודד במועדיו ואינו מוליד שום דבר, כי אין לו תוצאות. המתבונן היטב על הכלל הזה יראה כי אוצר בקרבו את הלמוד הזה, אשר השגת הטעם פועלת לעשות את הפרטי לכללי. כי הלא ידיעת ההפכיים אחת היא, ואחרי שאמרו כי המשפט שחל עליו שם חדוש לא גמרינן מיניה, מובן מאיליו, כי ממשפט שאינו חדוש גמרינן. **וההבדל בין חדוש לאינו חדוש הוא בהבנת הטעם**, כי גדר החדוש הוא אי הבנת טעם המשפט, וכשאמרו דלא גמרינן מיניה הורו לנו, שמשפט כזה, שטעמו איננו מובן, נשאר בפרטיותו [...] וכשהראו לנו בזה דמן אי-חדוש גמרינן, הוה כאלו אמרו בפ' גם את הכלל הזה: **כי המשפט שטעמו מובן בשכל יצא עי"ז מפרטיותו ונעשה לעניין כללי**, כי יש לו תולדות ותוצאות, כי הדינים שלמדים ממנו הם תולדותיו ותוצאותיו.¹⁹

לפי הרב ריינס משפטי התורה כשלעצמם הינם רק פרטים שלא ניתן להסיק מהם דבר. על מנת שנוכל להרחיב את משפטי התורה מפרטים לכללים, חייבים אנו להיעזר בשכלנו, המאפשר לנו להבין את טעם הציווי.²⁰ נמצא, אם כן, שהשכל הוא הגורם המכריע שביכולתו ללמוד את הדינים אלו מתוך אלו. השגת הטעם השכלי, היא הפועלת לעשות את הפרטי לכללי. משום כך מדגיש הרב ריינס את העקרונות השכליים האפרוריים שמהם הוא מגיע לדון הן בהלכה ואגדה והן בתחומים נוספים. כאשר אנו דנים ביסודות אלו, שהם אינם הפרטים הקונקרטיים של התורה אלא הכללים שעל ידם אנו מסיקים את המסקנות מהתורה, אנו דנים למעשה בכל הנושאים התורניים בעת ובעונה אחת; ולא רק בהם – גם ניוטון וארכימדס הופכים להיות שותפים לשיח זה, בהיותם אשפים בהוצאת הכללים הנכונים מתוך הפרטים.²¹

¹⁷ שם, עמוד א'. ראו גם שם בעמוד ד'.

¹⁸ ראו עוד להלן הערה 49.

¹⁹ הנ"ל, אור חדש על ציון (ווילנא: ראם, תרס"ב), עמ' 1. ההדגשות שלי.

²⁰ 'בנוגע למשפטי התורה יש להבין זאת בנקל. כל משפטי התורה הם נושאים בנושאים גשמיים, אם קרה מקרה כזה וכזה בבהמה אז היא טריפה [...] וא"כ כל עוד לא נחדור היטב להבין טעם המשפט, הלא יש לנו להביט רק על החיצוניות, והחיצוניות איננה מקבלת שום השתוות והתדמות; ואולם אחרי שנשיג את הטעם הלא נוכל לדמות אז עוד נושאים לזה'. שם, עמ' 2.

²¹ ראו עוד: הנ"ל, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' מה: 'דע כי היסוד הראשי בכל תורה שבע"פ [=שבעל פה], וביחוסה לתורה שכתב ורוח החיה בכל אפניה הוא הידיעה להפשיט הכחות הפנימיים. ולמוד מלאכת ההפשטה

ההלכה והאגדה אינן קשורות זו לזו בפני עצמן, אלא דרך 'אב קדמון' משותף, הלא הוא התשתית הלוגית העומדת בבסיס הדברים. נקודה זו מסבירה לנו גם את החלוקה הפנימית של ספרו 'דרך ביים' וכן של הספר 'חותם תכנית' המבוסס עליו. הספר בנוי בצורה כמו-אנציקלופדית של כללים, ומכיל רשימה ארוכה של מושגים היקשיים-לוגיים המתייחסים הן להלכה והן לאגדה. לצד זאת, הדוגמאות שבחותם תכנית שומרות על החלוקה המסורתית, ובחטיבות נפרדות מובאות הדוגמאות 'מהלכות המופשטות' והדוגמאות 'מאגדות המופשטות'.

כמו כן, פעמים רבות קריאתו החוזרת ונשנית של הרב ריינס היא להכללתה של התורה, כמו שהראינו, ולא דווקא בקשה קונקרטית לחיבורן של ההלכה והאגדה. הרב ריינס מזכיר את חשיבות החיבור בין הלכה ואגדה,²² אולם עניין זה משמש אצלו כיתרון אחד מיני רבים של שיטת ההכללה שלו.²³

בשולי הדברים יש לציין, כי מתודת ה'הכללה' בה השתמש קיימת אצל אחרונים נוספים בני דורו.²⁴ ואולם, נראה כי מלבד העובדה שהרב ריינס היה חלוץ הגישה המכלילה,²⁵ הוא היה גם הקיצוני והשיטתי ביותר במתודה זאת. בכל אופן, אפיון דרך הלימוד של הרב ריינס והשוואתה לדרך הלימוד של חכמים אחרים בני דורו, חורג גם הוא מן המסגרת של מאמר זה, ו-אני מקווה לדון בו במאמר נפרד.

אגדה במובנה הצר

ואולם, לצד ההתבטאויות המעידות לכאורה על מעמדן השווה של ההלכה והאגדה, משתמש בכמה מקומות הרב ריינס במושג 'אגדה' במשמעותו הצרה, ככזו שימטרותו להועיל לכל

בתכליתה היא, לעשות מן הפרטים כללים; והוא בערך חכמת ההרכבה וההפרדה בנמצאים הגשמיים, יסודות חכמה ההרבה וההפרדה הוא ענין הפשטות הכחות הפנימיים מן הנמצאים הפרטיים ולהשתמש בהם בענינים אחרים. כי כל הנמצאים הגשמיים, מצד תוארם החצוני הם נמצאים פשוטים ולא יולידו שום דבר חדש ורק בעזרת ידיעת חכמה זו צלחה להחכמים לחזור בחדרי כל נמצא, ולהתבונן על חלקי הרכבות ועל היסודות השונים שכלולים ומתאחדים בו, ואיך להפרידם ממנו ולהרכיב על ידם הרכבות חדשות. ועיין שם עוד בהערה. בימים אלו אני שוקד על מאמר המנתח את האופן בו ראה הרב ריינס עניינים אלו, ומשווה אותו להשקפותיהם של הוגים אחרים בנושא זה.

²² למשל: שם, עמ' יא-יג; הרב י"י ריינס, אור שבעת הימים, ווילנא תרנ"ו, בהקדמה עמ' XXIII. ²³ הרב ריינס אף מעיד על עצמו כי 'לזאת שמת לי ליסוד מוסד לבנות כל ביאורי האגדות והמדרשות על יסודות מוסדים אשר יצלחו להיות ליסודות ולאבני פנה גם בהיכלי ההלכה, ורוח אחד מנשב על כל ספרי הן בהלכה והן באגדה (אור שבעת הימים, לעיל הערה 22, הקדמה, עמ' XXIII).

²⁴ כוונתי בעיקר לר' יוסף אנגל (ענגיל), ולר' יוסף רוזין ('הרוגאציובר'). יהיו שירצו וודאי להוסיף גם את בעל ה'אבני נזר' ואת ר' חיים מבריסק. אבל לדעתי ההגדרות המופשטות שלהם הן עדיין פנים-הלכתיות ביסודן. לא נמצא אצלם חקירה שתעסוק ביחס שבין כמות לאיכות, חומר וצורה, או עבר ועתיד, כשם שאנו מוצאים אצל השניים הראשונים. על כל פנים אין כאן מקום להאריך בזה.

²⁵ הרב ריינס נולד ב-1839, ואת 'חותם תכנית' הוא הוציא ב-1881. ר' יוסף אנגל והרוגאציובר נולדו שניהם ב-1858. ספריו של ר' יוסף אנגל החלו לצאת רק בשנות השמונים המאוחרות של המאה ה-19, וספריו של הרוגאציובר יצאו לאור רק שנים רבות לאחר מכן. עוד הרבה רבות לאחר מכן. בצורה קרובה יותר לזו של הרב ריינס – הרב עמיאל, ראו: מ"א עמיאל, 'המידות לחקר ההלכה' (ירושלים: מוסד הרב קוק (שלושה חלקים), תשס"ט); אולם הוא חי כבר למעלה משנות דור לאחר מכן, ונולד שנתיים לאחר שהספר 'חותם תכנית' יצא לאור (ב-1883). בהקשר של הוגים שפעלו בדור שאחרי הרב ריינס ראוי להזכיר גם את הרב דוד כהן ('הרב הנזיר') שהתנגד באופן מפורש לניסיון להתאים את ההיגיון התלמודי, ה'שמע'י, לעקרונות הלוגיים של דדוקציה ואינדוקציה. לדידו, 'ההיגיון העברי', עליו מבוסס התלמוד, פועל ישירות באמצעות האנלוגיה, ללא מעבר דרך הדדוקציה והאינדוקציה (המתחייבות באופן לוגי). עוד על גישתו זו של 'הרב הנזיר' ראו אצל שוורץ, אמונה על פרשת דרכים (לעיל הערה 4) 48-53 (וראו עוד שם בהערה 89 בנוגע לרב אברהם יצחק יקותיאל).

בני עמנו למען העיר בקרבם רוח רגש האהבה לעמם ולדתו לתורה ולמעשים טובים.²⁶ הערה מעניינת בהקשר זה הם דבריו של הרב ריינס בספרו 'ספר הערכים':²⁷

ההלכה נאמרה רק לשם הידיעה, אולם האגדה נאמרה גם לשם הרושם והפעולה. מי שאומר דבר הלכה – כל מגמתו ותכליתו לפעול על השומעים פעולות הידיעה, לקבוע בלבם את ההלכה על בוריה. לא כן באגדה. מלבד הידיעה יש לה עוד מטרה מיוחדת – מטרת הרושם והפעולה, כי רובן של האגדות נאמרו לתכלית הישרת המדות והדעות.²⁸

ההלכה מצטיירת כאן כעיסוק אינטלקטואלי טהור, בעוד האגדה נובעת גם ממניעים נוספים, 'מוסריים'. במקום נוסף מטעים הרב ריינס 'כי כשאני לעצמי אבכר את ספרי בהלכה על ספרי באגדה ובדרוש'.²⁹ ואולם, תפיסה זו של הדברים לא מונעת מהרב ריינס להחיל את ה'מתודה המדעית' שלו גם על תחום האגדה, ובאופן כללי נראה כי המונח 'אגדה' משמש כאן במובנו הצר ואיננו זהה למושג האגדה המוזכר ברוב כתביו של הרב ריינס.

הקשרו ההיסטורי והפולמוסי של 'חותם תכנית'

ואולם, לצד העניין האינטלקטואלי, כבר בשעת כתיבת 'חותם תכנית' ראה הרב ריינס את העמדת ההלכה על יסודות אובייקטיבים איתנים כצורך השעה – מעשה חיוני והכרחי עד כדי 'פיקוח נפש היהדות':

אמנם אם ההשתדלות בבאורי נבכי עמקי ההלכות ואגדות ומדרשים בסדור הגיוני [...] היו מעולם למטרה נשגבה בגלל תועלתה וסגולתה בעצם, מפאת גודל ערכה הפרטית [...] הלא עתה שבה להיות כ"ז [=כל זה] תועלת וסגולה כללית, פיקוח נפש היהדות, הפחת רוח חיים בעצמות היבשות אשר על פני הבקעה.³⁰

²⁶ הני"ל, אור חדש על ציון (לעיל, הערה 19), עמ' 9.

²⁷ ספר זה יצא לאור לאחר מותו, 'על ידי בנו ותלמידו הרב הגאון ר' אברהם דוב בער ריינעס, ניו יורק תרפ"ו (1926)'.
²⁸ הני"ל, ספר הערכים (ניו יורק: החברה להדפסת ספרי רבי יצחק יעקב ריינעס, תרפ"ו), עמ' 1. בערך 'אגדה והלכה'. מעניין לציין, שממש בהמשך הדברים ניתנת הגדרה שונה: 'ההלכה מוגבלת היא ומצומצמת, מה שאין כן האגדה. שהיא בלי כל גבול. כי ההלכה עוסקת בדברים שבמעשה וכשם שהמעשה עצמו הוא מצומצם ומוגבל, כך היא ההלכה. אבל האגדה עוסקת בדברים שבמחשבה ולכן אין לה גבול וצמצום, כמו שאין גבול וצמצום להמחשבה'. הגדרה זו נראית קרובה יותר לאופן שבו אנו הגדרנו לעיל את ההבדל בין מושג האגדה למושג ההלכה, ובפשט הדברים הגדרה זו סותרת במקצת להגדרה הקודמת. תוכן הדברים האלו מזכיר את דברי הרב קוק וגם הסגנון והניסוח נשמע הרב יותר פואטי וקרוב לרוחו של הרב קוק. יש להעיר כי רובו של ספר הערכים נכתב בשנותיו האחרונות של הרב ריינס (ראו: 'י' שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל הערה 13), עמ' 88-89) לאחר שכבר דרכו הצטלבה עם דרכו של הרב קוק, לפחות במישור הפוליטי (ראה למשל: א"י קוק, אגרות הראי"ה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ב-תשכ"ה). להלן: 'אגרות'), כרד ב, אגרת תצ"ז; שם, אגרת תקע"א). ייתכן אפוא כי הייתה לרב קוק השפעה על הגותו המאוחרת של הרב ריינס. ואולם לא סביר כי זיקה כזו אכן התקיימה. לא ידוע לנו אם הרב ריינס קרא את כתביו של הרב קוק שרובם התפרסמו ממילא רק אחרי פטירתם של שני האישים, והמיעוט שהתפרסם קודם לכן לא זכה לפרסום רב. יהיה זה ספקולטיבי ביותר להניח השפעה ישירה שכזו.

²⁹ לעיל הערה 22, בהקדמה עמ' XXI.

³⁰ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' יג.

הצורך הדחוף בירידה לעומקם של 'ההלכות ואגדות ומדרשים' והעמדתם על יסודות אובייקטיביים איתנים, נובע לדידו של הרב ריינס מהאיום שמציבה הרפורמה ומהחשש מפני עזיבת הדת המרחף באוויר – 'אנשי בליעל כאלו יצאו לחרף מערכות אלוהים חיים, מערכות גדולי ישראל וקדושיהם!!'.³¹ בסופו של דבר, הרב ריינס טוען כי הוא הצליח להראות כיצד ההלכה כולה בנויה על יסודות 'שכליים ומדעיים' איתנים, וכפועל יוצא אף עלה בידו 'לסתום פי דוברי שקר':

ואחר כל זה ערכתי מערכת גדולה במה שנוגע ליסוד ספרי בבירור דרכי הלימוד להראות גלוי לעיני השמש, כי יש מקום להעלות הלמודים התוריים למדרגת ידיעת קשור הסבות ומהסובבים, באופן נעלה כזה אשר רק הנקודה הראשונה תהיה כמו נעלמה, אבל מן הנקודה הראשונה והלאה ימשכו כל חלקיה בסדר נכון ובקישור שכלי ומדעי. [...] ואחרי כל זה, היה בידי די חומר לסתום פי דוברי שקר ומסטיני התלמוד, האומרים כי רק שארי חכמות תשגשגנה פארותיהן, [...] אמנם כפי דברי יראה בטול דבריהם. כי אם נשא עינינו להשקיף על כל החכמות שבעולם, נראה כי גם בהן השיגו החכמים והחוקרים בשכל ובמדע רק סדר השתלשלות החקים, אבל הסבה הראשונה, התקשרות הכחות אל הנושאים, ספון ונעלם מעיני בשר.³²

אנשי ההשכלה והרפורמה, על פי הרב ריינס, תוקפים את התלמוד על היותו דיסציפלינה שרירותית ולא פרודוקטיבית. ואולם, טוען הרב ריינס, השרירותיות שבתלמוד זהה בדיוק לזו המצויה במדעי הטבע. בשני התחומים ישנה 'סבה ראשונה' שהיא בלתי ניתנת להבנה, אולם שאר הפרטים, הנגזרים מסיבה זו, קשורים אליה בקשר סיבתי-לוגי. כך, ניתן להסביר את הפרטים הקיימים ואף לייצר פרטים חדשים על ידי היסקים לוגיים-דדוקטיביים.

³¹ שם. מתוך מהלך הדברים (הארוכים מכדי להביאם בפנים) ברור כי הוא מדבר על הרפורמה וההשכלה הרוסית. בהערה שם הוא כותב: 'כל מי שזוכר עוד את כל הרעש של בעלי האספות בחו"ל, בעת אשר על בדעת איזה רועים נבערים להתאסף לזבוח זבח גדול בהתורה והאמונה, והעבירו קול במחנה שיתקבצו ויתאספו [...] וכל מי שיודע תוצאות פעולתם ועד היכן הגיעה כוונתם הנשחתה יראה כי לא הלגתי ולא הגזמתי אפי' כחוויה [=אפילו כחוט השערה]'. ראו גם שם בעמודים א'ב: 'רבים הם אשר יתאמצו להשפיל כבוד תושבע"פ בפרט והאומה בכלל [...] כל אלה, בראותם ספרי זה [...] ישימו יד לפה'.

³² שם, עמ' מא. קריאה זאת נגד 'מסטיני התלמוד' מופיעה בסופה של ההקדמה ובמידה רבה הקורא מקבל את ההרגשה שזוהי מטרת כתיבת הספר. עם זאת, שתיקתו של המחבר בשאר הספר מלחזור על נקודה זאת, מעלה את ההשערה שלא מדובר כאן במטרת כתיבת החיבור, אלא רק בתועלת נלווית. מעניין לציין את האופטימיות של הרב ריינס מיחס האומות לעם ישראל. בעמ' רמב-רנ הוא מחניף ליממשה' באופן טבעי והרבה מעבר למה שכל צנזורה הייתה מצפה. אבל עוד יותר ראויים הם דבריו בעמ' רכו, בהם הוא מאמין 'כי ע"י ההשתוממות וההתפלאות על אומץ לבב בני ישראל בנוגע לשמירת דתם ולהבדל גם בזמן הגלות מהדברים שציותה התורה [...] ויש תקוה כי שמירת דתנו להבדל מכל הדברים שציותה התורה להבדל תהיה הסבה האמיתית אל התאחדות כל העמים והגויים בנוגע להכרת ה' אחד וקרוב היום אשר כלם יקראו בשם ה' כהבטחת החוזים הנאמנים'. ועיין גם דבריו בעמ' רכח. מעניין לעמוד על היחס בין התבטאויות אלו לבין משנתו הציונית, שהתפתחה בשלב מאוחר יותר בחייו, אבל אין כאן המקום.

גישתו הרציונליסטית של הרב ריינס

את תפיסתו של הרב ריינס בנוגע לתשתית המשותפת של ההלכה, האגדה והמדע, יש להבין בין השאר על רק גישתו הדתית הרציונליסטית.³³ לדידו של הרב ריינס, 'כל דברי חז"ל לא לבד שיתאמתו בגלל קדושת קבלתם הנאמנה, כי עוד יתאמתו גם עפ"י כללי ההגיון ומוסדות הבינה הישרה'.³⁴ יתרה מזאת, רבות מתגליות המדע בזמן המודרני, היו לדעתו של הרב ריינס ידועות כבר לחז"ל. כך למשל תגליות המדע בנוגע לתהליכי הרבייה מקורן בתורה הקדושה,³⁵ רפואת ההומיאופתיה ('האמיפאטישי') היא עוד משלמה המלך ע"ה,³⁶ וגם לגבי הנפט טוען הרב ריינס כי 'באמת כבר ידעו חז"ל מזה'.³⁷

כחלק ממגמה רציונליסטית זו, שואף הרב ריינס לצמצם את התחום הלא-ידוע והשרירותי שבתורה, ולהרחיב כמה שיותר את התחום שלגביו אנו יודעים את הטעם – 'דכל דבר אשר יש לנו ליתן טעם שיסכים עפ"י דרכי השכל יש לנו יותר לומר כי הטעם הזה מחייב זה העניין ולא לעשות הדבר כהלכתא בלא טעם'.³⁸

כך, גישתו של הרב ריינס בנוגע לחיבור העולם התורני עם 'עולם החול' המדעי, קשורה בקשר הדוק לאופן שבו ראה את היחס בין הלכה לאגדה. לדידו של הרב ריינס, ההלכה, האגדה והמדע, מתפקדות כמשולש שווה צלעות שהמשותף לכולן הוא ההתבססות על כללי ההגיון והלוגיקה.³⁹ המרכיב הלא-רציונלי בתורה קיים רק בציווי הראשוני של הקב"ה שמגולם בציווי התורה עצמה. את רובד זה איננו מבינים ואף אין לנו כל יכולת להבין או לומר משהו קונסטרוקטיבי לגביו. ואולם, מכאן ואילך, ההלכה והאגדה גם יחד מתפרשות אך ורק באמצעים לוגיים-רציונליים.⁴⁰ אפשר לומר כי הרב ריינס רואה את התורה (על שני תחומיה) כמערכת מעין-אקסיומטית, שבה נובעות כל המסקנות מתוך ההנחות באופן רציונלי חמור.

ואחרי כל זה ערכתי מערכה גדולה במה שנוגע ללימוד ספרי בבירור דרכי הלימוד להראות גלוי לעיני השמש, כי יש מקום להעלות הלמודים התוריים למדרגת ידיעת קשור הסבות והמסובבים, באופן נעלה כזה אשר רק הנקודה הראשונה תהיה כמו

³³ באופן כללי על גישתו הרציונליסטית של הרב ריינס ראו אצל י' שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל, הערה 13), עמ' 110-109, 216-209. על תפיסה זו בהקשרה התלמודי ראו עוד אצל הנ"ל, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל, הערה 13), עמ' 240-229. ואולם, דומה כי צד זה בהגותו של הרב ריינס לא הודגש במחקר די הצורך.

³⁴ ריינס, אור חדש על ציון (לעיל, הערה 19), עמ' 9.

³⁵ הנ"ל, ספר המזכיר (כ"י Ms. Heb. 9291=28, ירושלים: הספרייה הלאומית; תר"ן), ב' ע"א. וראו עוד אצל י' שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל, הערה 13), עמ' 51-50.

³⁶ ריינס, שם; שפירא, שם.

³⁷ ריינס, שם, ז' ע"א.

³⁸ הנ"ל, שו"ת הלכה ואגדה (כ"י 572 בספריית יהודה, מוסד הרב קוק; שווינציאן, תרל"ד), ל' ע"ב.

³⁹ עדות נוספת לתפיסה זו אצל הרב ריינס ניתן למצוא ב'ספר המזכיר' שכתב בשנים תרמ"ז עד תרנ"ד (-1887 1894). ספר זה מחולק לארבעה חלקים. החלק הרביעי הוא חלק של הערות מקוריות שרשם הרב ריינס לעצמו, ואילו שלושת החלקים האחרים מבוססים על טקסטים קיימים. החלק הראשון עוסק בחקירות חיצוניות בחכמה ובטבע ובבקורת ודומיהם; החלק השני ב'עניינים השייכים להלכה לדינא ולפלפול'; ואילו החלק השלישי עוסק בעניינים השייכים לבאורי מקראות אגדה מדרש ובכלל מספרי דרוש. ניתן לראות אפוא את שלושת החלקים כעומדים כנגד המדע, ההלכה והאגדה בהתאמה. כמו כן, מעניין להצביע על הקדמת של חלק ההלכה לחלק האגדה, ועוד יותר מכך על הקדמת חלק המדע לשניהם. ראו עוד: י' שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל, הערה 13), עמ' 50.

⁴⁰ ניתן לראות את שיטת הרב ריינס בסוגיה זו כצידוד ברציונליות פורמלית, על פי מונחיו של מקס וובר בניגוד ל'רציונליות מהותית'. ראו עוד לעיל בהערה 9.

נעלמה, אבל מן הנקודה הראשונה והלאה ימשכו כל חלקיה בסדר נכון ובקשרו שכלי ומדעי.⁴¹

מטרת הספר אם כן, היא להנהיר את הכללים ההגיוניים שבאמצעותם אנחנו מרחיבים ומפתחים את אותה נקודה סינגולרית, כאשר 'רציונליות פורמלית' זו, במונחי מקס וובר, מוצגת כדרגה גבוהה של הבנה אשר יש לשאוף אליה (יש מקום להעלות הלמודים התוריים למדרגת ידיעת קשור הסבות והמסובבים).

יישום החיבור בין הלכה ואגדה בכתבי הרב ריינס

קריאתו של הרב ריינס לחבר הלכה ואגדה לא נותרה בגדר קריאה בלבד. כמעט חצי מספרו 'חתם תכנית' אכן עוסק במציאת היסודות ההגיוניים של האגדה, החולקים, על פי ניתוחו של הרב ריינס, את אותם 'יסודות הגיוניים' של ההלכה. את אחת מהסוגיות בהן עוסק הרב ריינס אסקור להלן.⁴²

מדהים לגלות, שאף בדרשות שלו, ז'אנר שלרוב מצטייר כפופולארי ו'קליל' יותר, הרב ריינס טורח להראות את היסודות ההגיוניים של דבריו. כך למשל את ספרו 'אורה ושמחה' – ספר דרשות על פורים – הוא פותח בהצהרה: 'העולם הכחני [=הפוטנציאלי] והעולם המציאותי [=הממשי] הם נגבלים זה עם זה ומתייחסים זה לזה ביחס סבה ומסובב.⁴³ בהמשך מסביר הרב ריינס את השווה והשונה שיש בדימוי זה, ומשם הוא מתגלגל להסבר מושגי הזמן – העבר ההווה והעתיד, וכל זאת בשביל להעביר דרשה סטנדרטית לכאורה, על חשיבות זיכרון ההיסטוריה היהודית על שלל נסיה ומאורעותיה.

כמו כן, בספרו 'אור שבעת הימים',⁴⁴ העוסק בחגי תשרי, מוקדש החלק הראשון⁴⁵ כולו ליכל ההקדמות הנחוצות⁴⁶ להבנת היעניינים הפרטיים הנוגעים לחגים עצמם. ההקדמות הן על פי רוב כללים פסיכולוגיים או פילוסופיים (ברמה כזו או אחרת), בדומה לאלו המצויים ב'חותם תכנית', אך לעיתים קרובות ברוח 'אגדית' יותר. הכלל הפותח את חלק זה, למשל, הוא 'החשיבות וההמשכה מתייחסות זו לזו ביחס עצום'.⁴⁷

למעשה, באמצעות עיסוקו באגדה קיווה עבור הרב ריינס להפוך לנחלת הרבים את רעיונותיו בדבר השתתת הטקסטים היהודיים – הלכה ואגדה כאחד – על אדני ההיגיון. כפי שהוא מטעים בהקדמה ל'אור שבעת הימים', רק בני עלייה מועטים יכולים להבין כראוי כיצד

⁴¹ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' מא.

⁴² ליד הערה 84 ואילך.

⁴³ הרב י"י ריינס, ספר שערי אורה ושמחה (ווילנא: דפוס ראם, תרנ"ט), עמ' 1.

⁴⁴ לעיל הערה 22.

⁴⁵ בהקדמה לספר קובע הרב ריינס כי הספר יחולק לשלושה 'חלקים' (שם בהקדמה, עמ' 21) ואולם בגוף הספר הוא קורא להם 'שערים'.

⁴⁶ שם בהקדמה, עמ' 21.

⁴⁷ שם, עמ' 1. למעשה, לא נראה כי החלוקה בין השערים אכן יצאה אל הפועל. השער הראשון עוסק גם הוא רבות בעניינים הקשורים באופן ספציפי לחגי תשרי, והשערים השני והשלישי, הארוכים ממנו פי כמה, כוללים גם הם 'כללים' למיניהם. למשל: 'והכלל העיקרי לדעת איך להוציא מכל מושג את התוך היסודי שלו' (עמ' 10), השער השני); 'העבר והעתיד הם נבדלים תמיד זה אצל זה' (עמ' 42, השער השלישי).

מתקשרות ההלכות החמורות והסבוכות ליסודות הגיוניים עמוקים, בעוד שבנוגע לאגדה יש מקום לתקווה כי הם יופצו ברבים ויתקבלו על לבם של הקוראים.⁴⁸ לא רק את דברי ההלכה והאגדה שלו התאמץ הרב ריינס להשתית על 'יסודות הגיוניים', אלא גם את כתביו האידיאולוגיים. דוגמה בולטת לכך מצויה בספרו 'אור חדש על ציון', שעוסק בהסבר תמיכתו של הרב ריינס בציונות. את ספרו זה הוא פותח במבוא ארוך בשם 'מאמר דורש לציון' שבו הוא מבאר באריכות יסודות לוגיים-פילוסופיים, בדיון שרובו לקוח מחלקו הראשון של ספרו 'חותם תכנית'. העקרונות העיקריים עליהם הוא מדבר הם ש'השגת הטעם פועלת לעשות את הפרטי לכללי',⁴⁹ ו'ההתבוננות החודרת וההסתכלות העמוקה פועלת להשיג הטעם האמיתי'.⁵⁰ כלומר, עקרונות האינדוקציה והדדוקציה. במהלך הדיון מזכיר הרב ריינס דוגמאות מעולם הפיזיקה – גילוי כח הכבידה על ידי ניוטון ('איש הרוח חכם לבב ה' נעוּטאן'), גילוי המשקל הסגולי על ידי ארכימדס ('החכם הנוגע ארכימדוס') וגילוי וייעולו של כח הקיטור. הלכה ואגדה, לשיטת הרב ריינס, כמו גם דברי השקפה והגות, נגזרים מתוך השקפה לוגית-רציונלית. לא ידוע, אם כן, עד כמה ראה הרב ריינס את דברי ההשקפה והגות שלו כ'אגדה', אך דבר אחד ברור – המתודה הלוגית-רציונלית החובקת-כל שלו נוכחת בכל תחום בו הוא עסק.

הבדל קטן שבכל זאת ניתן למצוא בין השקפתו הרפלקסיבית של הרב ריינס לבין יישום האידיאולוגיה שלו בפועל, הוא במידת הישירות של החיבור בין ההלכה והאגדה לבין התשתית הרציונלית אותה הוא מציע. בעוד שבדברי ההגות שלו נראה כי ההלכה והאגדה הן שוות מעמד לחלוטין, הרי שבפועל הקישור של ההלכה ליסודות הרציונליים נראה בדרך כלל ישיר ופשוט הרבה יותר מאשר קישורן הדרשני משהו של אגדות חז"ל ליסודות אלו.

הלכה ואגדה בכתבי הרב קוק

תפיסתו העקרונית של הרב קוק בעניין חיבור ההלכה והאגדה

הרב קוק הציג שיטה שונה מזו של הרב ריינס בנוגע לחיבורן של ההלכה והאגדה, חיבור שאותו ראה כבעל מקום מרכזי בהגותו.⁵¹ בשונה מהרב ריינס, שסבר שמדובר בשתי דיסציפלינות שביניהן ניתן לקשר באמצעות מערכת על, סבר הרב קוק כי מדובר באותה הדיסציפלינה עצמה. ה'אגדה' בתור מערכת השיקולים והאידיאות, היא זאת שגוזרת מתוכה בסופו של תהליך את הנורמות המחייבות, קרי – ההלכה. לפי הרב קוק, הקשר בין הלכה לאגדה לא רק קיים, אלא גם הכרחי. ההלכה בנויה על פרטים 'סתומים' וטכניים, בעוד האגדה, היא ההשראה הרעיונית והנבואית שיכולה להסביר את הקשר האמיתי שבין ההלכות לבין עצמן, ובינן לבין עבודת ה' במובנה הכללי.⁵²

⁴⁸ ריינס, אור שבעת הימים (לעיל הערה 22), עמ' XXI-XXII.

⁴⁹ ריינס, אור חדש על ציון (לעיל, הערה 19), עמ' 1.

⁵⁰ שם, עמ' 4.

⁵¹ במהלך כתיבת פרק זה השתמשתי רבות בספרו של רוזנק 'ההלכה הנבואית' (לעיל, הערה 3), בפרק השלישי העוסק בהלכה ואגדה עמ' 128-214, ובפרט בחציו הראשון, ובמקורות הרבים אליהם הוא מציין. עם זאת, בכמה נקודות שונה רוח הדברים הנאמרים כאן מאלו הכתובים אצלו. והמעין יבחר.

⁵² הנ"ל, חזון הגאולה (ברוקלין, ניו יורק, תשל"ד) עמ' קטז.

כך למשל מתבטא הרב קוק בנושא זה באיגרת שנכתבה לרבי יצחק אייזיק הלוי :

באמת, כשם שחכמת ישראל ההיסטורית לכל ענפיה חיה היא ויונקת מחכמתה של תורה לעמקה ולרחבה, והאחרונה מושפעת גם הרבה מן הראשונה, כן הוא בענין חכמת ההגדה עם חכמת ההלכה, שיסוד הראשונה חכמת הלב והרעיון, שכל ההלכות המרובות התלויות בדעה ובמחשבה נובעות ממנה, והשניה היא חכמת המעשים.⁵³

ההלכה, לדידו של הרב קוק, נובעת ו'יונקת' מהאגדה.⁵⁴ במקום אחר, משווה הרב קוק את ההלכה לענפים, בעוד האגדה נמשלה לגזע (והשוואה זו קיימת במשתמע גם בטקסט דלעיל).⁵⁵ נמצא, אם כן, שההלכה והאגדה אינם שני תחומים נבדלים, אותם עלינו לקשור באמצעות 'שיח משותף' הנמצא ברמת הפשטה גבוהה יותר (כפי שעשה הרב ריינס), אלא מדובר באותו התחום עצמו, שיש בו כללים ופרטים.⁵⁶

לפיכך, אין יכולת לעשות הפרדה אמיתית בין ההלכה לאגדה :

באמת יש בתוך האגדה תמיד תמצית הלכותית, וכמו כן בההלכה תוכן אגדה פנימי. על פי רוב מונח התוכן האגדי בצורתה האיכותית של ההלכה. והתוכן ההלכותי בתיאורה הכמותי של האגדה. ובלא חיפוש והרגשה מיוחדת, מושפעים אנו בעת הלימוד ההלכותי מתכונתה האגדית המסותרת של ההלכה, ובלימוד האגדה מקיצובה של ההלכה המעורב בתוכן האגדי.⁵⁷

ההלכה, המשתמשת בכלים 'כמותיים' ואנליטיים מבוססת על האגדה שתוכנה הוא איכותני במהותו. נראה, כי לדידו של הרב קוק המערכת ההלכתית היא אמנם אנליטית, אך איננה מערכת סגורה ודטרמיניסטית אשר המסקנות בה נובעות מן ההנחות באופן הכרחי. קיימות עדיין דרגות חופש תוך בהיסק ההלכתי, המאפשרות לנווט את ההלכה על פי תוכנה של האגדה. במובן זה, משמשת האגדה כמהותה הפנימית של ההלכה, ומתקשרת לפיכך באופן טבעי, לטעמי המצוות. ואמנם, הרב קוק נוקט במינוחים דומים כאשר הוא מדבר על טעמי המצוות: 'ישנם צינורות כאלה, המובילים את לשד החיים של טעמי המצוות עד לכדי ההתפרטות היותר מיוחדת של דקדוקי ההלכות'.⁵⁸

ניתן להנגיד את שיטתו זו, לדעתו של הרמב"ם במורה נבוכים (חלק ג, פרק כו) :

⁵³ קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), חלק א, אגרת ק"ג, עמ' כג (עוד על איגרת זו, ראו להלן עמ' 23).
⁵⁴ בנוסף, הרב קוק משווה כאן בין הקשר שבין חכמת ישראל לתורה, לבין הקשר שבין הלכה לאגדה. לא ברור לי האם מדובר באמירה רצינית המבטאת עקרונות תיאולוגיים, או בניסיון לקשור, גם אם באופן מלאכותי, את הנושא עליו רוצה הרב קוק לדבר, לנושא ספרו של הרב הלוי.
⁵⁵ ראו אצל רוזנק, חזון הגאולה (לעיל הערה 52), עמוד קטז.
⁵⁶ הרב א"י קוק, עין אי"ה (ירושלים: המכון ע"ש הרצ"ה קוק (ארבעה כרכים), תשמ"ז-תש"ס), כרך א', עמ' יז;
הני"ל, אורות התורה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה), פרק יג.
⁵⁷ א"י קוק, אורות הקודש (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג-תשכ"ד), חלק א, יח (עמ' כו).
⁵⁸ הני"ל, שמונה קבצים (ירושלים, תשנ"ט), ח, קסו.

שכלל המצות יש להן טעם בהחלט, ובגלל תועלת מסויימת צוה בהן, אבל פרטיהן הן אשר נאמר בהן שהן לפשט הציווי. המשל בכך, שהריגת בעל חי לצורך המזון הטוב תועלתו ברורה כמו שנבאר, אבל היותו בשחיטה ולא בנחירה, ובחתיכת הושט והקנה במקום מיוחד, הרי אלו ודומיהן לצרוף בהן את הבריות.⁵⁹

כלומר – לפי הרמב"ם רק לכללי המצוות יש הסבר וטעם, אבל לא לפרטיהם. מדברי הרב קוק נראה שהוא חולק על האבחנה הזאת.⁶⁰ לדעתו, כל פרטיה של ההלכה נובעים בשרשם מהיגזעי הגדול של האגדה וטעמי המצוות, המשקפת אצלו את כל הרובד האידיאי והתיאולוגי. על ידי הבנת האגדה לעומק מחד, והסבר ההלכה עד לפרטי פרטיה מאידך, נוכל להבין את הקשר ההדוק הקיים ביניהם.⁶¹

לפי ניתחוננו את מושגי ההלכה והאגדה, ניתן להבין היטב את גישתו של הרב קוק – האגדה עוסקת בידיעות שלנו לגבי העולם, בעולם המושגים והרעיונות, ורק מתוך עולם ערכים זה ניתן לגזור לאחר מכן מסקנות נורמטיביות. הסקת הפרטים מתוך עקרונות אלו הוא אמנם שלב שאיננו תלוי בנו, אך בידינו להסתכל בדיעבד על התוצר הסופי ולשחזר, אף אם בקירוב גס, את האופן שבו משתלשלים פרטי ההלכה מתוך עקרונותיה המופשטים של האגדה. בעוד הרב ריינס ראה בחשיבה הרציונלית את התשתית הן להלכה והן לאגדה, הרי שאצל הרב קוק האגדה עצמה, המורכבת דווקא מן האלמנטים הלא מוסברים והלא-דווקא-רציונליים, היא המהווה את התשתית להלכה.⁶² ניתן לומר, כי האגדה דומה במהותה לאותה ה'נקודה הראשונה'⁶³ אותה מתאר הרב ריינס כמי שעליה מתבססים כל ההיסקים הלוגיים אך היא עצמה איננה ניתנת להבנה. באחד המקומות מתייחס הרב קוק במפורש לנקודה זו:

יסוד הפלפול והחידוש שבא"י, אפילו בהלכה, בנוי הוא בעיקרו מעצם עומק היסוד הרוחני של חפץ אדון כל עולמים יתעלה שמו, הנמצא בכללותה של תורה [...]. בחו"ל צריך לעולל במחשכים ע"י התיבות של התולדות, לדמות מהן רק מלתא למלתא, והנקודה התוכית, המיוסדת במעמקי קדש העליון, אי אפשר לתפוס.⁶⁴

⁵⁹ ראו עוד בהפניות הרבות לסוגיה זו במהדורת שוורץ, וראו גם במהר"ל, תפארת ישראל, פרקים ו-ח הדין בסוגיה זו לאור דברי הרמב"ן, ושוטח את עמדתו הגורפת באשר להכרחיותן של כל הנורמות ההלכתיות. הרב קוק צועד כאן, ולא בפעם הראשונה, בדרכו של המהר"ל.
⁶⁰ ואולם, פרשנים רבים לאורך הדורות חלקו על עמדתו זו של הרמב"ם. ראו את פירוש הרמב"ן על דברים כב, ו; המהר"ל, תפארת ישראל, ו-ז. ראו עוד את הדיון המפורט אצל דוד סורוצקין, 'מה שלא ישיגו העמים בשכלם', דעת 87 (2019), 175-185.

⁶¹ יש אמנם מקום אחד שבו נשמע כי דעתו של הרב קוק שונה: בפסקה בשמונה קבצים (לעיל, הערה 58), ח, קצו, משתמע שברמה כלשהי של 'עומק פנימי' רזי ההלכה, המובחנים ממושג האגדה, 'מתעלים עוד למעלה למעלה מכל הרחבת הבינה של רזי האגדה, והליכות עולם להם' [...]. והאגדה עם כל גבהה וגבורתה יורדת היא להיות מתפשטת בכל רעיון ודמיון של כל אדם, יורדת היא בשפל התחתית של המחשבה והרגשי. הוי אומר – גם לדידו של הרב קוק יש מושג של 'סוד' המובחן מ'אגדה' סתם. אולם לאור דברים רבים במקומות אחרים נראה כי חלוקה זו אינה מהותית כל כך וכי החלוקה המשמעותית יותר היא בין האגדה, הנוגעת לטעם הדברים ושורשם לבין ההלכה, כמו שכתבנו.

⁶² המחשה יפה לנקודה זו ניתן לראות בלשונו של הרב קוק באיגרת בה הוא כותב על התורה הנלמדת בחוץ לארץ כי 'הדעות (בחוץ לארץ) הן רק מה שאפשר להמציא מתוך השכל ההגיוני, ואין לעניני האגדות שייכות להלכה'. האגדות מנוגדות כאן אם כן ל'שכל ההגיוני' (אגרות) (לעיל, הערה 28), חלק א, אגרת קג, עמ' קכד (ראה לעיל, הערה 53).

⁶³ על פי דבריו של הרב ריינס שהובאו לעיל (ליד הערה 32 ובסמוך).

⁶⁴ אגרות (לעיל, הערה 28), חלק א, אגרת צו, עמ' קיג. ראו עוד בחלקו הראשון של הספר 'אורות' (הרב אברהם יצחק קוק, אורות, ירושלים: תר"פ), אורות ארץ ישראל, פרקים א'-ח'.

שופט וכהן, 'פירוש' ו'ביאור'

בהמשך לקו מחשבה זה, מסביר הרב קוק את כפל הלשון בפסוק 'ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם'.⁶⁵ אם ההגעה אל הכהנים ואל השופט היא זהה, טוען הרב קוק, לא היה צריך לכפול את המילה 'אל', אלא היה ניתן לכלול את שניהם באותה פסוקית מושא. אלא שלא דומה תפקידו של הכהן לזה של השופט, ולא דומה האופן שבו הם עונים על השאלה הנשאלת. בעוד שהכהן הגדול 'ראוי שידבר ברוה"ק [=ברוח הקודש]', הוא יוכל לבאר פרטי התורה עפ"י עקריה ורוחה הכללי, הרי שלגבי השופט, הוא 'לא יבא למדה זו, אבל ידמה מלתא למלתא, וע"פ הפרטים המפורסמים יברר דינו גם בדברים הנעלמים ממנו בדת ודין'.⁶⁶

כפי שהרב קוק עצמו מטעים בהמשך הדברים, הכהן והשופט הם אבות טיפוס המייצגים את האגדה וההלכה בהתאמה. בתחילת ההקדמה לעין איה' מחלק הרב קוק בין שני סוגים של לימוד תורה – ביאור ופירוש. את דרך הלימוד ההיקשית-לוגית של השופט מכנה הרב קוק 'פירוש', ואילו את דרך הלימוד המתבססת על העקרונות הכלליים ומיוחסת לאחר מכן לכהן, מכנה הרב קוק 'ביאור'.

'מאז אבדה חכמת חכמינו', טוען הרב קוק, 'נשאר ביותר דרך הפרוש על חלקי התורה המעשיים'. אולם, 'על האגדות שהם דברים המסורים ללבו של אדם [...] נשאר עדיין גם בידינו כח הבאור המצטרף לכח הפרוש להתהלך ברחבה בתור מאמר פתוח'.

מקטע זה של הרב קוק ניתן שוב להסיק כי האגדה לדידו היא מעל ההלכה. לא רק שהכהן מוזכר לפני השופט, אלא גם מפורש כי השופט 'לא יבא למדה זו' של הכהן, בעוד שלא מפורש האם הכהן יכול להגיע למידתו של השופט או לא (ולכאורה נראה כי הוא יכול). דרך ההיסק הלוגית, שאותה ראה הרב ריינס כעיקרון על העומד בבסיסה של ההלכה, האגדה ואף המדע, היא אליבא דהרב קוק מאפיין מובהק של ההלכה. האגדה, לעומת זאת, קשורה לרוח הקודש, המבטאת את העקרונות הכלליים שאינם כפופים לפרדיגמה הלוגית.⁶⁷

⁶⁵ קוק, עין אי"ה (לעיל, הערה 56), הקדמה. התייחסות דומה לתפקידי השופט והכהן ניתן למצוא בגרסה קצרה יותר גם אצל קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), עמ' קכד (איגרת קג).

⁶⁶ שם, עמ' יז. הניסוח כאן מעט דומה לניסוחיו של הרב ריינס המופיעים ב'חותם תכנית'. ניסוחים דומים אף יותר מופיעים במקומות נוספים בהקדמה. למשל כשהוא מחלק בצורה 'ריינסית' למדתי בין 'ביאור' לבין 'פירוש' ומסביר שהפירוש הוא לימוד מהפרטים לכללים – 'אפשר ג"כ לנתח הפרטים מהכללים ע"פ דרך לימוד פרטי, לדון דבר מדבר מאין צורך להשקיף על כח הכללי, כי כח הכללי צבור הוא בפרטים'. (שם, טז). נראה כי אין לשלול את ההערכה שהרב קוק נתקל בספר זה בצעירותו, אם אמנם קיבל 'חותם תכנית' תפוצה רחבה בשנה הראשונה לצאתו, כפי שמעיד שפירא (י' שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס, לעיל הערה 13, עמ' 291). עם זאת הניסוחים אינם דומים מספיק על מנת לקבוע כי אכן יש כאן השפעה, וייתכן בהחלט ששניהם הושפעו מאותם מקורות מספרות ההשכלה או מספרות ההגות הרציונליסטית של ימי הביניים.

⁶⁷ ואולם, באחד המקומות מצאתי שהרב קוק מבכר באופן מפורש את ההלכה על פניה של האגדה: 'והנביאים וכתובים, ושפעת רוח הקודש, משפיעים לפעמים בצורה יותר בולטת מהשפעת התורה, והאגדה מתגברת על ההלכה. ובאמת היא צרת גלות גדולה. וצריך הדור להיות חמוש בגבורה, בגדולי תורה, בעלי מסורת, בעלי תורה בהלכה, שכן האגדה. ונטית שפעת רוח הקודש, והידור הופעת קבלת רוח הנבואה לא יחסר להם' (שמונה קבצים (לעיל, הערה 59), ה, קכז). ראו שם את הפסקה כולה). אף על פי כן אני חושב שמדובר במקום בודד לעומת מגמה המתגלה ברוב המקומות האחרים. מלבד זאת, לא חייבים לטעון שמדובר בסתירה אלא בעיקר בהבדלי דגש – בהקדמה לעין אי"ה ובמקומות נוספים הרב קוק מדבר על הקדימות המחשבתית-רעיונית, בעוד שבשמונה קבצים דבריו נוגעים לפן קונקרטי יותר – בעלי אגדה שאין בהם הלכה מבטאים חוסר רצינות ואף מהווים חלק מיצירת גלות גדולה, שכן האגדה, דווקא בהיותה מופשטת יותר, נבנית על יסודותיה של ההלכה. אם נרצה לשבר את האוזן על ידי משל קטן ניתן לומר בצורה גסה כי החשבון האינפיניטסימלי מהווה את הבסיס הלוגי והמחשבתי לחקירת הפונקציות הפשוטה הנלמדת בתיכון, ואולם – מתמטיקאי העוסק בחשבון אינפיניטסימלי ואין לו מושג לגבי המתמטיקה התיכונית, משהו אצלו לוקה בחסר.

ואמנם, על אף הרטוריקה המפרידה יחסית המופיעה בתחילת ההקדמה, ומחלקת בין 'ביאור' לבין 'פירוש' ובין הכהן לשופט, הרי שבהמשך הדברים מתברר כי דמויותיהן של הכהן והשופט משלימות זו את זו ועם ישראל צריך את שתיהן.

במקום נוסף, בו הרב קוק מדבר על כך שיהלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו הוא מפרט כי 'התכונה האנליטית, אחרי שפועלת את פעולתה המנתחת כדי לברר כל מקצוע על פי חוגו, צריכה היא להניח מקום להתכונה הסינטטית, להופיע באור הנשמה המאחדת'. כלומר – שתי המתודות השונות שהזכירו לעיל – הביאור והפירוש – צריכות לפעול ביחד (אך שוב נשים לב – ה'תכונה הסינטטית', המקבילה לאגדה, היא זו שמופיעה ב'אור הנשמה המאחדת' – האיחוד תלוי בה). על עצמו העיד הרב קוק במקום אחר כי 'קשה לי מאד לעסוק בעניני הלכה לבד, וכן בעניני אגדה לבד, בעניני נגלה לבד ובעניני נסתר לבד'.⁶⁸

ואולם, על אף האחדות ה'אובייקטיבית' בין ההלכה לאגדה, קיים מתח סובייקטיבי-פסיכולוגי בין הנטיות לשני התחומים. הרב קוק אכן מכיר במתח זה ומדבר עליו מפורשות.⁶⁹ לשיטתו אמנם, המתח קיים רק בציבור הרחב שלא יכול להכיל את שתי הנטיות הנפשיות כאחת. לעומתו, 'מיוחדים גאוני גאוני שמתרוממים על ההבדל הסובייקטיבי'. הצלבת המקור הזה עם מקורות אחרים בהם מתאר הרב קוק את נטייתו לעסוק בהלכה ובאגדה יחדיו⁷⁰ ואף את חוסר יכולתו לעסוק בהם בנפרד,⁶⁸ לא מותירים מקום לספק בנוגע לכוונתו כאשר הוא מדבר על אותם 'גאוני גאוני'.

יישום החיבור בין הלכה לאגדה בכתבי הרב קוק

חוקרים רבים, ביניהם אבינועם רוזנק,⁷¹ חגי בן ארצי,⁷² ונריה גוטל⁷³ ניסו להראות כי האגדה לגווניה השונים אכן משפיעה על פסיקות ההלכה בכתביו של הרב קוק.⁷⁴ שילובה של האגדה בהלכה היא, מנקודת מבטו, חלק ממהלך התחדשותה של ההלכה בתהליך של שיבת ציון, האמור להוביל להתבססותה של הלכה 'נבואית' הכוללת מימדים נרחבים ועמוקים יותר ומקורות עשירים יותר מאלה של ההלכה הפורמליסטית הרגילה. ואולם לדעתי, על אף שהעיסוק הרעיוני בחיבור ההלכה והאגדה נוכח בכתבי הרב קוק פעמים רבות, קשה למצוא את יישומה של אידיאולוגיה זו בכתביו הלכה למעשה.⁷⁵

⁶⁸ הרב א"י קוק, שמונה קבצים (לעיל, הערה 58), ג, רלג.

⁶⁹ שם, ה, ה.

⁷⁰ שם, א, תתכא; שם, ה, ב.

⁷¹ ראו לעיל, הערה 3. וראו עוד בהרחבה בעבודת הדוקטורט שלו: א' רוזנק, הפילוסופיה של ההלכה במשנתו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית בירושלים; תשרי, תשנ"ח), עמ' 241-146.

⁷² ח' בן ארצי, החדש יתקדש: הרב קוק כפוסק מחדש (תל-אביב: משכל, תש"ע); הנ"ל, הראי"ה קוק כפוסק: יסודות חדשניים בפסיקתו של הרב קוק (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים; ירושלים, תשס"ג).

⁷³ נ' גוטל, חדשים גם ישנים: בנתיבי משנתו ההלכתית הגותית של הרב קוק (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס, תשס"ה. להלן: 'חדשים גם ישנים').

⁷⁴ את הסקירה העדכנית המקיפה ביותר ניתן למיטב ידיעתי למצוא אצל א' רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), 38-9.

⁷⁵ עמדה דומה ניתן למצוא בעיקר אצל חוקרים מוקדמים יותר – א' שביד, מולדת וארץ יעודה: ארץ ישראל בהגות של עם ישראל (תל אביב: עם עובד, תשל"ט, עמ' 199; מ"צ נהוראי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה', תרביץ נט, ג-ד (תש"ן), עמ' 505-481; ב' איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה (תל אביב: עם עובד,

גוטל, בספרו 'חדשים גם ישנים'⁷³ בחן בדקדוק רב עשרות פסקים של הרב קוק, בהם הוא מצא התייחסות 'מטא הלכתית' של הרב קוק, לדיונים ההלכתיים. תחת קשת רחבה זו כולל הרב גוטל דברים רבים – שיקולים אידיאולוגיים, קבליים, הוכחות ממדרשים ומדברי אגדה, הסתמכות על 'מדת חסידות' או על עקרון 'סגולי' כלשהו, ועוד. ואולם, כפי שמטעים רוזנק – 'בשל צמצום חקירתו המתחקה אחר מושגי מטה הלכה בלבד והכרעתו שלא להנהיר את משנתו המטא הלכתית של הרב קוק, אין בחיבורו הזדקקות כלשהי לעולמו ההגותי של הרב קוק. ממילא לא נוצר אצלו הקשר בין כתיבתו ההגותית לכתיבתו ההלכתית וכך חיבורו אינו תורם להבנה מה בין פסיקתו של הרב קוק [...] לבין כתיבתו ההגותית ותכניה.⁷⁶

מלבד זאת, ברובם המוחלט של הפסקים אותם בוחן הרב גוטל בספרו אין הרב קוק מביא ראיה גמורה מדברי אגדה ואינו נותן להם משקל מכריע בפסיקתו. כפי שמציין הרב קוק בעצמו,⁷⁷ 'אין למדין מדבר אגדה',⁷⁸ אלא יש להביאם כ'סמך'. דברים דומים ניתן לדעתי לומר על ספרו של בן ארצי – גם אם הרב קוק ציטט דברי אגדה במהלך דיונים הלכתיים, הוא נמנע לרוב מלהסתמך עליהן מפורשות. במילים אחרות, השילוב איננו לחלוטין שילוב, והאגדה אינה לגמרי אגדה.

אצל רוזנק, מאידך גיסא, יש דיון מקיף ומעמיק במקומה של ההלכה בהגותו של הרב קוק, ואולם, כמעט שלא מצאתי מקרים ודוגמאות למקומות בהם הרב קוק נוקט בפועל בהתאם לקו מחשבה זה. נראה כי גם רוזנק עצמו רואה את אידיאל ההלכה הנבואית אצל הרב קוק כחזון, שיישומו אינו אמור להיות מידי אלא עליו להתקדם באופן מתון ומאופק.

קיצורו של דבר, על אף שמספר חוקרים רצו להראות כיצד איחודם של ההלכה והאגדה, הפסיקה וההגות, בא לידי ביטוי בכתיבו של הרב קוק, דומני שלא עלה בידם להראות כי איחוד כזה אכן מתרחש בפועל, ולמצער לא ברמה לה היינו מצפים לאור התבטאויותיו הרבות של הרב קוק. עדיין קיים לדעתי פער גדול בין חזונו של הרב קוק בנוגע לאיחוד הלכה ואגדה, לבין מימושו בפועל, ואכן, כמה חוקרים הביעו עמדה דומה.⁷⁹

פער זה מתגלה בבירור בצורה שבה התבטא הרב קוק בנוגע לעניין. המקום היחיד שבו מתייחס הרב קוק במפורש לחיבור הלכה ואגדה תוך הצעת דוגמאות בפועל לחיבור שכזה היא באיגרת שצוטטה לעיל, שנכתבה כנראה באופן אקראי למדיי ויועדה אישית לר' יצחק אייזיק הלוי.⁸⁰ בניגוד לרב ריינס, שכתב ספר עב כרס שאחת ממטרותיו המוצהרות הייתה ליצור זיקה

תש"ן), עמ' 178-191. כפי שאראה מיד, מספר חוקרים חולקים על עמדה זו, אך כתבתי את דעתי בנושא. ואולם, גם אני מודה כי ייתכן וקיימים יוצאים מן הכלל לקביעה זו. דוגמה חריגה שלגביה אני חושב שיש להודות כי הרב קוק נתן משקל סגולי משמעותי לאגדה היא בתשובתו בספר עזרת כהן (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ט), סימן ל"ג. ראו גם את ניתוחו המאלף של גוטל בספרו (לעיל הערה 73) עמ' 90-92. עם זאת, מדובר כאמור בדוגמה חריגה, וגם בה אין שימוש מתודולוגי חדשני באגדה, אלא יותר סניף רגיל מדברי אגדה, שזולג לכדי הסתמכות משמעותית יותר.

⁷⁶ רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), עמ' 15.

⁷⁷ קוק, עזרת כהן (לעיל, הערה 75), סימן ס"ז; גוטל, חדשים גם ישנים (לעיל, הערה 73), עמ' 97-99. ⁷⁸ כמובן שהרב קוק לא היה הראשון לחדש כלל זה. עיין למשל: ב"מ לוין (עורך), אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד (חיפה: הוצאת המחבר, תרפ"ח-תש"ג), כרך א, חלק התשובות, סימן שנו; א"א הרמב"ם, תשובות הגאונים (ניו יורק: מנורה, תשי"ט), סימן ט. ראו עוד אצל גוטל, שם, עמ' 96-99.

⁷⁹ א' רביצקי ואחרים, 'תרומתה של משנת הראי"ה קוק להגות יהודית מתחדשת' (סימפוזיון), בתוך: ב' איש שלום ושי' רוזנברג (עורכים), יובל אורות: הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (ירושלים: ספריית אלינר, תשמ"ח), עמ' 358-363.

⁸⁰ הדוגמאות נידונות בפירוט בספרו של גוטל (לעיל הערה 73), ואחת מהן תובא גם להלן.

בין הלכה לאגדה, הרב קוק מעולם לא פעל כדי לגבש ולפרסם את מסקנותיו בנושא בצורה שיטתית.

את שילוב השיקולים הימטא הלכתיים (עליהם הצביע הרב גוטל בספרו), יש לראות אפוא לכל היותר כהבלחות 'לא מודעות' מרוחו 'שופעת האגדה' של הרב קוק לתוך פסקי ההלכתיים; אולם ניסיון מתודי לפסוק 'על פי האגדה' או ליצור חיבור של ממש בין התחומים – אין כאן.

מדוע לא פעל הרב קוק לחיבור הלכה ואגדה בצורה משמעותית יותר? אחת מן הסיבות היא בוודאי רוחבו של מושג האגדה במשנתו של הרב קוק. כפי שראינו מהמקורות שהובאו לעיל, האגדה אצל הרב קוק כוללת את כל השיקולים הכלליים, ההגותיים והתיאולוגיים. לכאורה יש כאן הליכה לכיוון ה'הגדרה השלילית' לאגדה, כפי שנוסחה על ידי הגאונים – 'כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצוה'⁸¹, אולם המוטיבציה של הגדרה זו אצל הרב קוק היא הפוכה לגמרי – הגאונים ביכרו את הגדרתה של האגדה על דרך השלילה מתוך רצון להגדיר מה איננו הלכה ולפיכך על מה לא ניתן לסמוך; אצל הרב קוק לעומת זאת, משמשת הגדרה זו על מנת לאפיין בצורה חיובית את כל סוגיות הליבה העמוקות ביותר. כל מה שמכיל בתוכו ידיעות נשגבות ועמוקות על העולם, מוגדר כעת כ'אגדה'. מתוך נקודת מוצא זו, זוכות התיאולוגיה והקבלה, העוסקות באותן אמיתות 'אגדתיות', למעמד בכורה, בעוד האגדה הקלאסית, המכילה משלים, סיפורים ותיאורים היסטוריים או פסיאודו-היסטוריים – מקבלת את מעמדה רק ככזו המצפינה בתוכה מסרים תיאולוגיים וקבליים.

אם הגדרת האגדה אצל הרב קוק היא אכן רחבה כל-כך, יש צדק מסוים בדבריו של גוטל כאשר הוא מקשר סוגיות רבות הכוללות נימה מטא-הלכתית כלשהי לחיבור הלכה ואגדה אצל הרב קוק. ואולם, נראה שאין בהסבר זה די על מנת לפסוק כי הרב קוק אמנם מימש את חזונו בדבר איחוד הלכה ואגדה, עליו הרבה לדבר בהתלהבות במונחים של מהפכה ושל גאולה. מסתבר יותר לדעתי לומר כי הרב קוק אכן לא מימש את חזונו בדבר חיבור ההלכה ואגדה, לפחות לא בכמות ובאיכות שבה היה רוצה, והאופן שבו נעשה חיבור בין ההלכה לבין תחומים חוץ-הלכתיים, אם אמנם נעשה באופן מודע, היה רק מעט מזעיר מאוטופיית האיחוד שלו.

כפי שאטען בהרחבה להלן,⁸² הפער בין חזון חיבורן של ההלכה והאגדה לבין יישומו בפועל מעוגן היטב בתפיסתו של הרב קוק תהליך זה בפרט ואת התהליך הגאולה בכלל. חיבור הלכה ואגדה אצל הרב קוק הוא חלק מתהליך גאולה כללי של איחוד ההפכים, כלומר גילוי אחדות ההפכים שבמציאות,⁸³ שיש בו מעבר ממצב שבו שולט הריבוי למצב בו שולטת האחדות.

⁸¹ (מיוחס ל)שמואל הנגיד, מבוא התלמוד. בתוך: תלמוד בבלי, מסכת ברכות, וילנא תר"מ, 90. ראו עוד בתשובותיהם של רב האי גאון: אוצר הגאונים לחגיגה, חלק התשובות, מח-מט. ורב שרירא גאון: ספר האשכול, הלכות ספר תורה, מהדורת אלבק ס ע"ב. למחקר ומקורות נוספים בנושא ראו עוד מקורות רבים בתולדות הפוסקים, עמ' 26. ברכיהו ליפשיץ: "אגדה", ומקומה בתולדות תורה שבע"פ, שנתון המשפט העברי, כרך כב. 235, ובהערה 8 שם. יונה פרנקל: האגדה בספרות התלמודית – נחזור על הראשונות, נטועים יא-יב (אלול תשס"ד). אמנם ליפשיץ כותב במאמרו כי חוסר ההתעסקות באגדה והעובדה שלא ניתן לסמוך עליה נובעים דווקא מעמדה הגבוה, בהיותה מעין תורת סוד, אולם כפי שמציין ליפשיץ עצמו, דעה זו שנויה במחלוקת (עיין למשל במאמר התגובה של יונה פרנקל, וכן בתולדות הפוסקים, שם) ואף לדעתי נכון יותר לומר כי ההלכה היא זו שזכתה למעמד בכורה בתקופת הגאונים, ולא האגדה.

⁸² בפרק 'איחוד הלכה ואגדה בראי ההיסטוריה'.

⁸³ על תפיסת אחדות ההפכים של הרב קוק: א' רוזנק, 'הלכה, אגדה ונבואה תורת ארץ ישראל: לאור "אחדות ההפכים" במשנת הראי"ה קוק', בתוך: מאה שנות ציונות דתית (א' שגיא וד' שורץ, עורכים), רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג, א, עמ' 261-285. למקורותיה של תפיסה זו: ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים:

ברור לפיכך, כי חזונו של הרב קוק הוא אוטופי בעיקרו, ואיננו אמור להתממש על ידי הרב קוק עצמו, או בימי חייו.

ואולם, לפי הסבר אלטרנטיבי שראוי להזכיר כאן בקצרה, אי-התייחסותו המפורשת של הרב קוק לנושא מונעת מהסתרה מכוונת. אם האגדה מזוהה עם הרעיונות העמוקים העומדים ביסודה ובבסיסה של היהדות (וממילא, של ההוויה כולה), ייתכן בהחלט שההסתר שלהם והדיון בהם באמצעות סמלים מוחשיים יותר הרומזים למבני העומק אך לא חושפים אותם (כלומר – ההלכה), הוא דבר רצוי והכרחי. אם האגדה קשורה אינהרנטית לעולם הקבלה והמיסטיקה, הרי שמוטיבציה לשמירתה בסוד מובנית מאליה. ואמנם, הרב קוק עצמו התבטא כך באורות הקודש:

הידיעות הסודיות היותר עליונות אין מגמתן להתפשט בעולם בהתפשטות כמותית, שידעו מהן רבים, כי זהו דבר שאי אפשר. ואם ידעו רבים מסגנון החיצון, לא ידעו כלום בתכנון הפנימי, ויהיה הדבר מזיק יותר ממה שהוא מועיל.⁸⁴

ואולם, על אף הדמיון החיצוני לא נראה כי הרב קוק דיבר במקומות אלו על האגדה במובן הנוכח. ההקשר של הדברים, כמו כן ההופעה הנדירה שלהם יחסית בכתביו, מעידים על כך שהוא דיבר כאן לא על האגדה בכללותה, אלא על חלקים קטנים ממנה, אותם ראה כמיסטיים או נשגבים במיוחד, ובעיקר ככאלו העלולים להתפרש באופן לא נכון על ידי הציבור הרחב.

מקרה מבחן: סוגיית חצי נזק צרורות

מהלך הסוגיה (בבא קמא ב ע"א – ג ע"ב)

המחשה מאלפת להבדלים בין האופן בו תפס הרב ריינס את חיבור ההלכה והאגדה לבין האופן שבו ראה הרב קוק את חיבור זה, ניתן לראות על ידי השוואה בין הניתוחים שלהם לאותה סוגיה עצמה – הסוגיה בתחילת מסכת בבא קמא העוסקת באבות נזיקין ובפרט בדין 'חצי נזק צרורות'. על מנת להבין את המשך הדיון, אציע כאן בקצרה את עיקרי הסוגיה.

על פי הכתוב בפרשת משפטים (שמות כא, כב – כג, ה) למדו חז"ל כי ישנם ארבעה 'אבות נזיקין'.⁸⁵ אמנם זהותם של כל אחד מהאבות נתונה במחלוקת בין האמוראים,⁸⁶ אך השמות שלהם נקבעו כבר במשנה ועליהם אין חולק: 'השור, הבור, המבעה וההבער'.⁸⁵ אלו הם רק אבות הנזיקין, אולם מה לגבי התולדות? כפי המבואר בגמרא, לכל אחד מהאבות יש אכן תולדות, אך הגמרא מתלבטת האם דינן של התולדות שווה לדין האבות, כמו שמצינו בהלכות

התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים, 1992; א' רוזנק, 'אחדות ההפכים במשנתו של מהר"ל והשלכותיה על ההגות היהודית', בתוך: מהר"ל: אקדמות (א' ריינר, עורך), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ה, עמ' 449-487.
⁸⁴ קוק, אורות הקודש (לעיל, הערה 57), חלק א, עמ' פו. ראו ניתוחו של בנימין איש שלום בתוך: ב' איש שלום, בין רציונליזם למיסטיקה (לעיל, הערה 75), עמ' 214-215 ובהערה 5 שם.

⁸⁵ משנה בבא קמא, א, א.
⁸⁶ בבלי בבא קמא, ג ע"ב, ובמקומות נוספים לאורך המסכת.

שבת שהתולדות זהות לאבות,⁸⁷ או שונה מהן, כמו שמצינו בדיני טומאה, שהתולדות קלות מן האבות.⁸⁸

מסקנת הביניים של הגמרא היא ציטוט של רב פפא הקובע בנוגע לתולדות נזיקין כי יש מהן השוות לאבות ויש שאינן שוות לאבות. ואולם, כאשר הגמרא בוחנת כל מקרה לגופו היא מגלה עוד ועוד מקרים בהם התולדות שוות לאבות, ומתקשה למצוא מקרים בהם התולדות שונות מהאבות. רק לאחר דיון ארוך מצליחה הגמרא להעלות מקרה אחד שלגביו נאמרה קביעתו של רב פפא כי יש תולדות שאין דינן שווה לדין האבות. המקרה הוא 'חצי נזק צרורות' – בהמה שתוך כדי הליכתה התיזה חצץ ועפר⁸⁹ ואלו בתורם גרמו לנזק ממוני. מקרה זה נחשב כתולדה של אב הנזיקין רגל,⁹⁰ עליו משלמים בדרך כלל נזק שלם, ואף על פי כן, לגבי צרורות הדין (הנלמד כ'הלכה למשה מסיני') הוא שמשלמים חצי נזק בלבד.

סוגיה נוספת שיש לציין כאן, עוסקת בדין המבואר בתורה⁹¹ והמובא לאחר מכן במשנה,⁹² לפיו שור תם שהזיק בכוונה להזיק חייב לשלם חצי מהנזק שגרם. הגמרא בבבא קמא (טו ע"א) מביאה מחלוקת אמוראים בנוגע לשאלה האם חצי הנזק זה הוא בגדר 'ממוני' או 'קנס'. במסגרת הדיון, מביאה הגמרא ראייה לטובת דעת ה'קנס' ונגד דעת ה'ממוני' ממשנה בכתובות: 'זה הכלל: כל המשלם יותר על מה שהזיק אינו משלם על פי עצמו.'⁹³ אחד ממאפייני הקנס הוא שאין אדם משלם אותו על פי עצמו, דהיינו על פי הודאת פיו. הגמרא מוכיחה מהמשנה בכתובות כי דווקא מי שמשלם יותר ממה שהזיק לא משלם על פי עצמו. מכיוון שהתשלומים על נזק שור תם הם פחות מהנזק, מוכח מכאן כי הם יכולים להשתלם על פי עצמו של המזיק, ולכן אין להם דין קנס.

בהמשך הדיון מנסה הגמרא לדחות את הדיוק, אבל לבסוף היא מסיקה שהדיוק שריר וקיים. אם אמנם היה גם חצי נזק של שור תם מוגדר כ'קנס', היה על המשנה לומר: 'כל שאינו משלם כמה שהזיק'. מכך שהמשנה נקטה בלשון 'יותר' ממה שהזיק מוכח שהיא באה לשלול את האפשרות שחצי נזק הוא קנס.

ואולם, על אף הקושיה המוחצת לכאורה, הגמרא פוסקת שההלכה היא שיחצי נזק קנס'. דבר זה מעורר תמיהה מידית – וכי אנו פוסקים להלכה שיטה שדחינו מחמת קושיה (תיובתא והלכתא?!). הגמרא מתרצת, כי למעשה הדחייה איננה מוחלטת, שכן אפשר לומר שהמשנה

⁸⁷ השאלה האם התולדות זהות לחלוטין לאבות או לא נתונה במחלוקת עוד בין התנאים – לפי חכמים ההבדל בין אב לתולדה הוא שאב ותולדתו שנעשו באותה פעולה מחייבים את האדם רק חטאת אחת, בעוד ששני אבות שונים, שתי תולדות מאבות שונים, או אב ותולדה מאב אחר – מחייבים את האדם פעמיים (בשני קרבנות חטאת, אם נעשתה המלאכה בשוגג). לפי ר' אליעזר לעומת זאת, האדם חייב לעולם פעמיים, גם אם עשה אב ותולדתו בפעולה אחת. ההבדל הקיים לשיטתו בין אב לתולדה נוגע רק לשאלה מאיפה נלמד החיוב – מלאכות שהיו במשכן עצמו קרויים אבות שכן הם מקורות החיוב, ואילו כל המלאכות הדומות להם נקראות תולדות. לפי שתי השיטות נותרות מספר שאלות בנוגע ליחס בין אבות לתולדות, שהמרכזית שבהן נוגעת לשאלת ההיררכיה ביניהם. בחלק מהשאלות האלו נוגע הרב ריינס בתחילת ספרו 'חותם תכנית' בדיון שיובא להלן. לדיון רחב ומפורש יותר בשאלות אלו ראו: 'אדלר, עיון בלומדות (ניו יורק, תשמ"ט), עמודים ב-ו; 'י"ז גוסטמאן, ספר קונטרסי שיעורים מסכתא בבא קמא (ירושלים: ישיבת נצח ישראל, תשנ"ו), ג, ג.

⁸⁸ בבלי בבא קמא, ב ע"א – ב ע"ב.
⁸⁹ נקטתי כאן כפי המשתמע מפירוש רש"י ורוב הראשונים, אולם מפירוש רבינו חננאל עולה כי הצרורות המדוברים הם שתן של הבהמה.

⁹⁰ אב נזיקין זה איננו מופיע במשנה עצמה, אולם הוא נכלל באחד האבות של המשנה. לפי שמואל הרגל היא חלק מאב הנזיקין 'מבעה', ואילו לפי רב היא חלק מאב הנזיקין 'שור'.

⁹¹ שמות כא, לה.

⁹² בבלי בבא קמא, טו ע"ב.

⁹³ שם כתובות, מא ע"א.

נקטה בלשון 'כל שאינו משלם יותר ממה שהזיק' ולא 'כמה שהזיק' מפני שרצתה לשלול את האפשרות לפיה גם 'חצי נזק צרורות' הוא קנס.

פירוש הסוגיה אצל הרב ריינס

'תולדות מדעיות' ו'תולדות טבעיות'

בפרק השני של 'חתם תכנית', מביא הרב ריינס דוגמא למה שדיבר עליו בפרק הראשון – יחסי אבות ותולדות וסיבה ומסובב.⁹⁴ הדוגמא היא מהסוגיה הנזכרת בתחילת מסכת בבא קמא. בתחילה מציע הרב ריינס בקצרה את הסוגיה ומדבר על העקרונות שניתן ללמוד ממנה ביחס לאופן שבו אנו גוזרים דינים פרטיים מדינים כלליים יותר (אבות ותולדות) בדומה למה שהסביר בצורה מופשטת בפרק הראשון. בקצרה, הרב ריינס טוען כי ישנם שני סוגים של אבות ותולדות:

(א) תולדות מדעיות (ב) תולדות טבעיות. [...] תולדה מדעית היא תולדה הבאה משתי הקדמות עפ"י דרכי ההיקשים, ותולדה טבעית היא שבאה מצד טבע האב ומנגיעתה.⁹⁵

'תולדה מדעית' היא תוצר של הקשר ההגיוני בין המושגים, והיא מתקבלת על ידי היקש דדוקטיבי מההנחות ('הקדמות'). לעומת זאת התולדה הטבעית היא תוצר של קשר שהתקיים בטבע, בעולם הפיזי, בין עצמים.⁹⁶

וכל מי שיעמיק בזה יותר יבין כי תולדה מדעית היא בהכרח שווה ממש להאב, דאם יש איזה חסרון בהקדמות, א"כ לא תחול עליה כלל שם תולדה ולא יהיה בהם גם שום שווי קצתי להאב, וכאשר היא בנויה על פי הקדמות אמיתיות א"כ יש לה כח האב. אמנם כל תולדה טבעית היא חלושה בכחה מהאב, וכמו בתולדות האור דהאש בווער יותר מהקדירה שעמד אצל האש.⁹⁷

'תולדה מדעית' היא זהה לחלוטין לאב, שכן התכונות שלהם זהות. הדבר היחיד שהופך אותה ל'תולדה' הוא העבודה כי במקור הגענו למסקנה שהיא נכללת ב'אבי' על ידי היסק ולא על ידי ציווי מפורש. לעומת זאת 'תולדה טבעית' היא חלשה יותר, שכן ה'כח' שמתקיים בעולם הפיזי, נחלש כאשר הוא מתרחק מן המקור, כמו הסיר הנמצא על האש, החם פחות מהאש עצמה.⁹⁸

⁹⁴ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' נב. ראו עוד: הני"ל, שו"ת הלכה ואגדה (לעיל, הערה 38), ל ע"א; יי שפירא, הגות והלכה בתפיסתו של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל הערה 13), עמ' 212.

⁹⁵ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' נז-נח.

⁹⁶ להמחשת נקודה זו מביא הרב ריינס דוגמה ל'תולדה טבעית' – 'וכמו בתולדות האור דהאש בווער יותר מהקדירה שעמד אצל האש, ואם יגע עוד איזה דבר בהקדירה יתחמם ג"כ, אבל לא יגיע חומו לחום הקדירה וכל מה שמשלשל יותר מספר התולדות נחלש כח החום'. (חותם תכנית, לעיל הערה 13, שם).

⁹⁷ הני"ל, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), שם.

⁹⁸ על פי הדימוי של הרב ריינס בקטע דלעיל.

ניתוח דומה נמצא גם בשו"ת 'הלכה ואגדה' של הרב ריינס.⁹⁹ ואולם, מעניין לציין בהקשר זה הבדל בין הטקסטים ביחסו של הרב ריינס אל הלימוד האינדוקטיבי (מן הפרטים אל הכללים). בעוד שבחותם תכנית הרב ריינס מתייחס אל לימוד זה כאל כלל מתודולוגי וודאי, שאינו שונה במהותו מן ההיסק הדדוקטיבי, הרי שבי'הלכה ואגדה' (לג-לד) גישתו של הרב ריינס דומה יותר לעמדה המודרנית, הרואה לימודים מסוג זה בגדר השערה בלבד. ביחותם תכנית נראה כי התורה 'ניתנה על דעת כך' שהלימוד בה יעשה על ידי הכללה של הפרטים. בי'הלכה ואגדה' לעומת זאת מדובר בהשערה חיצונית שאנו משליכים על הטקסט, בדומה להשערות אינדוקטיביות שאנו עושים בתחומים אחרים בחיינו, ובפרט השערות אינדוקטיביות על הטבע, שעליהן מתבסס המדע (כפי שרואה זאת המדע המודרני). ואולם, גם בי'הלכה ואגדה' מטעים הרב ריינס כי ההשערה האינדוקטיבית חזקה יותר כשהיא נעשית לגבי פרטים בתורה מאשר כשהיא נעשית לגבי הטבע; שכן לגבי הטבע אנחנו מעולם לא מודעים לכל הפרטים והמקרים, בעוד כאשר עוסקים בתורה כל הפרטים יכולים להיות לפנינו.

חצי נזק צרורות

כאמור, לפי הרב ריינס, עוסקת הסוגיה בתחילת מסכת בבא קמא בבירור השאלה העקרונית: האם תולדות של נזיקין הם 'תולדות מדעיות', כמו שמצאנו בשבת – בה נגזרות התולדות מהאבות באופן הגיוני, או שמא מדובר ב'תולדות טבעיות' כמו בטומאה – בה התולדות הן דברים המרוחקים באופן פיזי ממקור הטומאה.

ושקלו וטרו בזה הרבה והראו דהתולדות מכל האבות הוו רק תולדות מדעיות. והא דאמר לאו כיו"ב [=כיוצא בהן] הוא רק על צרורות דשם הוו מעין זה, דהוי כמו תולדה טבעית דהאב הוא עם הזיקה בגוף הרגל, וצרורות לא הוי ההיזק בעצם הרגל רק שנמשכו מן כח וגרם של הרגל, וע"כ לא הוי כיו"ב. אמנם החיוב ושעורו ופרטיו, היינו לידע אם יש לחייבם מצד שנמשכים מכח הרגל, ועד כמה פועל לפטור מה שאינם כגוף הרגל ידעינן כ"ז מהלמ"מ [=מהלכה למשה מסיני].¹⁰⁰

מסקנת הגמרא היא, אם כן, שכל התולדות בנזיקין זהות במהותן לאבות ('כיוצא בהן'), כלומר תולדות מדעיות. היוצא מן הכלל היחיד לקביעה זו הוא הדין של 'חצי נזק צרורות'. לגביו הגיעו בגמרא למסקנה כי יש בו הן אלמנטים של 'תולדה מדעית' והן אלמנטים של 'תולדה טבעית'. כיוון שכך באה ההלכה למשה וסיני וקבעה בדיוק מה יהיה השיעור שישולם במקרה כזה – עד כמה הוא ייחשב ל'תולדה מדעית' ועד כמה ל'תולדה טבעית'.¹⁰¹

⁹⁹ הנ"ל, שו"ת הלכה ואגדה (לעיל, הערה 38), לג ע"א – לד ע"ב; ראו עוד אצל שפירא שם (ראה הערה 94). על אף שם הספר, המתקשר לכאורה ישירות לענייננו, אין בספר זה אינפורמציה נוספת על האופן שבו חיבר הרב ריינס בין הלכה לאגדה. עם זאת, יש בשם זה לפחות בכדי להעיד על מגמת הכתיבה ועל העובדה כי סוגיה זו הייתה חשובה ומרכזית עבורו.

¹⁰⁰ הנ"ל, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), שם.

¹⁰¹ נשים לב כי לפי התשתית שהניח הרב ריינס, מתבקש למדיי היה לטעון כי 'חצי נזק צרורות' הוא ממוצע בין 'תולדה מדעית' שעליה צריך לשלם נזק שלם, לבין 'תולדה טבעית', שעליה הבהמה פטורה לגמרי. ואולם, הרב ריינס לא הולך בכיוון זה; אדרבה – חשוב לו לשמור מקום ל'הלכה למשה מסיני' שתקבע את השיעור מדויק באופן שרירותי ובלתי ניתן להסברה. להלן אתייחס לנקודה זו.

פירוש הסוגיה אצל הרב קוק

אחד מהמקומות המובהקים (ולדעתי – אף הבודדים) שבהם הרב קוק מראה את החיבור בין הלכה לאגדה 'הלכה למעשה', הוא באיגרת קג, אותה כתב לר' יצחק אייזיק הלוי, בעל 'דורות הראשונים', בכ"א טבת תרס"ח.¹⁰²

באיגרת זו, שתחילתה הובאה לעיל,¹⁰³ מדגיש הרב קוק שדווקא בפני הרב הלוי, שהיה מי שפרץ את המחיצות בין הלימוד המסורתי לגישה המחקרית של 'חכמת ישראל', ראוי להציע את עניינה של מחיצה נוספת שיש לפתוח – בין ההלכה לאגדה.¹⁰⁴ הרב קוק מקשר נושא זה ליחס שבין הבבלי לירושלמי – הירושלמי, לדידו של הרב קוק, מיוסד יותר על רוח הנבואה והאגדה, בעוד שבנוגע לכותבי התלמוד הבבלי, 'ששורשי הנבואה לא השפיעו עליהם כ"כ, לא היה מספיק הקיצור והיה צריך אריכות דברים'.

הנבואה אם כן מתקשרת עם האגדה ועם הקיצור; עם נקודה פנימית שאיננה באה לידי ביטוי באופן מפורש, מפני שהיא בלתי ניתנת להגדרה במהותה. הרב קוק ממשיך ומפתח עניין זה:

ובאותו הדרך, המתעלה מעל נתוחי הסברות הפשוטות עד שפונה אל נטיית ההערות העליונות, ישנו ג"כ מין עומק שכלי, שמ"מ אין דרך לפרשו בחתימת תלמוד, והוא מסור לת"ח המשכילים בשכל טוב, והירושלמי סומך יותר על רמזים כאלה משום יתרון החכמה דאורא דא"י.¹⁰⁵

היתרון הרוחני שבארץ ישראל הניע אפוא את כותבי הירושלמי לסמוך יותר על 'רמזים נסתרים' ומשום כך לשון הירושלמי סתומה וקצרה יותר. בשלב זה, עובר הרב קוק להדגים את דבריו דווקא על ידי ביאור סוגיה מהתלמוד הבבלי – אותה הסוגיה בבבא קמא שביארנו לעיל. ביאורו של הרב קוק לסוגיה פותח בקושיה שעיקרה לשונית-מבנית – מדוע הגמרא דחתה לכאורה שיטה מסוימת על ידי קושיה, ואחר-כך אמרה שבכל זאת הלכה כמותה? לשון הגמרא 'תיובתא' משמעה בדרך כלל דחייה מוחלטת. מדוע אם כן חוזרת הגמרא ומתרצת את השיטה הדחוייה ואף קובעת שכך הלכה? מדוע להציג את הדברים בדרך מסורבלת שכזו? לאחר חידוד מסוים של קושיה זו מתרץ הרב קוק:

ונלענ"ד דביסוד ההל"מ [=ההלכה למשה מסיני] דצרורות י"ל שההלכה באה לא לחדש דין חתוך בתור הלכה עקורה שאין לה דמיון, כי אם לברר לנו בהא דנזק אינו חייב כ"א בפועל אבל גרמא פטור, וגבי בהמה ודאי לכו"ע גרמא פטור, א"כ גבי כחו יש בזה

¹⁰² קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), חלק ג, עמ' רטז (ראה לעיל הערה 28)..

¹⁰³ ליד הערה 53.

¹⁰⁴ מעניין לשאול האם הרב קוק באמת ראה קשר מהותי בין שתי 'מחיצות' הללו (בדומה למה שראינו אצל הרב ריינס), או שהדברים נאמרו רק לתפארת המליצה ולהשבעת רצון מקבל המכתב. לצערי, לא מצאתי דרך לענות על שאלה זו.

¹⁰⁵ שם.

צד לומר שהוא גופו וצד לומר שהוא כחו¹⁰⁶, ובאה הלל"מ לומר שיש בזה חלק מגופו וחלק של גרמא, ע"כ החצי דגרמא פטור והחלק דגופו שיש בזה חייב.¹⁰⁷

'חצי נזק צרורות', מסביר הרב קוק, נמצא בין שני דינים שלגביהם ההלכה מוגדרת היטב. האחד הוא נזק בגופה של הבהמה, שהדין לגביה הוא כי חייבים לשלם נזק שלם,¹⁰⁸ והשני הוא נזק באופן של 'גרמא' שלגביו אנו יודעים כי המזיק פטור מתשלומין. כיוון שכך, 'חצי נזק צרורות' הוא 'ממוצע בין גופו לגרמא, ויש בו מעניין שניהם ככל הממוצעים', ואם כן תשלומי חצי נזק במקרה זה הם 'ממש כמו שהזיק'. משום כך, אין כלל קושיה על השיטה של 'פלגא נזקא קנסא' – המשנה יכלה אכן לשנות 'כל שאינו משלם כמה שהזיק אינו משלם על פי עצמו' ללא כל בעיה, שכן ב'חצי נזק צרורות' אדם משלם בדיוק כמו שהזיק.

בהמשך הדברים מבהיר הרב קוק את דבריו מעט יותר ומסביר כי קיימות שלוש רמות של קשר המעשה אל האדם: יש מעשה שאדם עושה בגופו, יש מעשה שנעשה ע"י כחו, ויש מעשה שנעשה בגרמא, דהיינו על ידי כחו העקיף.¹⁰⁹ באדם מצינו שהוא חייב על גופו ועל כחו, אבל פטור על גרמא. בבהמה, חייבים על נזקים שנעשו גופה, ופטור על מעשי גרמא שלה. אולם מה הדין ב'כוחה'? את התשובה לשאלה זו בא לתת ההלכה למשה מסיני. באמת 'כחה' הוא שילוב של 'גרמא' ושל 'גופה', ומשום כך האדם מתחייב לשלם חצי נזק. נמצא, אם כן, שהחצי נזק בצרורות הוא באמת לא פחות ממה שהזיק, אלא בדיוק כמו שהזיק.

זוהי אם כן הסיבה שבגינה התנסח התלמוד הבבלי באופן מפותל שכזה – מבחינת ההיגיון ה'אגדי' המהווה את הרובד הפנימי יותר של הטקסט, כלל אין קושיה כנגד שיטת 'פלגא נזקא קנסא', ומשום כך גם נפסקה ההלכה כשיטה זו. לגבי ההסבר ה'אגדי', לעומת זאת, 'לא ניתן דבר כזה להיאמר בסגנון של תלמוד בבלי'.¹¹⁰ משום כך, ברובד הגלוי, כאשר ההסבר האגדי איננו זמין לנו, אכן יש כאן קושייה מוחצת, אך לא כן ברובד הנסתר המונע משיקולים 'אגדיים'. כאשר הגמרא קבעה כי ישנה 'תיובתא' על שיטת 'פלגא נזקא קנסא' היא התייחסה לרובד ההלכתי הגלוי; כאשר היא קבעה לאחר מכן שבכל זאת הלכה כשיטה זו היה זה על פי הרובד האגדי, המצוי מתחת לפני השטח.

נראה כי לדידו של הרב קוק ההסבר שהגמרא נותנת לאחר מכן לכך שעל אף הקושיה המוחצת ('תיובתא'), ההלכה היא כשיטת 'פלגא נזקא קנסא' היא מעין 'דחייה בקנה' – באמת אין מדובר בדחייה מספיקה כשלעצמה אלא רק ב'סיפור כיסוי' למה שבאמת הניע את הפסיקה – הטעם ה'אגדי'.

¹⁰⁶ כך במקור, אולם לפי כל משמעות הדברים מסתבר שצריך לומר כאן 'גרמא', ויותאמו הדברים למשמעות הכללית בכל הפסקה כי 'כחו' הוא בין 'גופו' לבין 'גרמא'.

¹⁰⁷ קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), שם.

¹⁰⁸ המדובר כאן הוא על היזק בדרך הלכוכה של הבהמה, השייך לאב הניזקין רגל, והדין בו הוא כי בעל הבהמה חייב לשלם את כל הנזק.

¹⁰⁹ הגדרות רבות נאמרו ב'גרמא', ונקטתי כאן רק ביאור פשוטני וגם בשביל שהדברים יובנו. עיין למשל בפירוש בעלי התוספות למסכת בבא-בתרא, כב ע"ב, ד"ה "וואת". לסיכום וסקירה של דעות הראשונים בנושא, ראו באנציקלופדיה תלמודית בערך 'גרמא': מ' ברלין ושי' זווין (עורכים), אנציקלופדיה תלמודית לעניני הלכה (ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית), כרך ו, טורים תסא-תצז.

¹¹⁰ קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), שם.

בין הרב ריינס לרב קוק בפירוש הסוגיה

בנוסף להבדלים הקונקרטיים בפרשנות הסוגיה, עליהם עמדנו תוך כדי הצגת הדברים, ראוי לציין כמה הבדלים כלליים יותר עליהם ניתן לעמוד מתוך תפיסתם השונה של שני האישים את הסוגיה.

כבר מהצורה בה מסודרים הדברים ניתן לשים לב להבדל הדרמטי שבין הרב ריינס לרב קוק. בעוד שהרב קוק ראה את העיסוק בסוגיה זו כעיסוק המחבר בין הלכה לאגדה, הרב ריינס מצהיר במפורש שהוא רואה את עיסוק זה כעיסוק הלכתי בלבד, והוא נותן לפרק את הכותרת 'דוגמה מהלכות המופשטות'. לשיטת הרב ריינס מה שקובע את ההגדרה בסיסית של הסוגיה הוא החומר בו היא עוסקת. שלב החיבור בין הלכה לאגדה נעשה רק על ידי העמקה בסוגיה על פי 'דרכי ההיגיון' שבאמצעותם אנו מגיעים אל העקרונות היסודיים העולים ממנה. חיבור ההלכה והאגדה נעשה אפוא לדידו של הרב ריינס מחוץ לסוגיה. העקרונות שנלמדו מתוך סוגיה זו משמשים ככלים לדיון בנושאים אגדתיים, אך סוגיית 'חצי נזק צרורות' כשלעצמה נותרת הלכתית באופן מובהק.

הבדל נוסף בין הפירושים הוא בפרשנות המושג 'הלכה למשה מסיני'. בעוד הרב קוק סובר שישנו הסבר מלא לדיון של 'חצי נזק צרורות', כלומר סיבה מחשבתית ממצה לכך שעל צרורות משלמים רק חצי נזק, הרב ריינס עומד על כך שה'הלכה למשה מסיני' כוללת בתוכה פן שרירותי מבחינה רציונלית. על פי חוקי ההיגיון, אומר הרב ריינס, יכולנו רק להגיע למסקנה שצרורות יהיו במקום כלשהו באמצע (בין תשלום נזק שלם לבין אי תשלום), אולם לא יכולנו להגיד את השיעור המדויק לפיו על צרורות יתחייב המזיק בדיוק חצי נזק. כאן הגיעה ההלכה למשה מסיני ולמדה אותנו מהו אותו שיעור מדויק.

אצל הרב ריינס נראה אם כן כי הדיון נגמר כאשר הוא מגיע ל'הלכה למשה מסיני' – הגזירה האלוקית השרירותית. נראה כי ההלכה למשה מסיני שייכת אצל הרב ריינס לקטגוריית הדברים שהם 'הנקודה הראשונה' – אקסיומות בסיסיות שלא ניתן להבין.¹¹¹ ההסבר העמוק לסוגיה, זה שדרכו אנו מקשרים בין ההלכה לאגדה עובר דרך האובייקטיביות החיצונית של הלוגיקה והמדע האובייקטיביים, ואיננו חלק מה'הלכה למשה מסיני' הסתומה.

אצל הרב קוק, לעומת זאת, הדיון נסוב בדיוק סביב בירור הטעם של 'הלכה למשה מסיני'. אין עניינה של ההלכה למשה מסיני 'לחדש דין חתוך בתור הלכה עקורה שאין לה דימוין'¹¹² – אלא מדובר בדין המבוסס על היגיון עמוק של מאפייני הדין. לדידו של הרב קוק, 'הלכה למשה מסיני' היא למעשה האספקט ה'אגדי' העומד בבסיסו של ההלכה. הגזירה הסתומה והשרירותית כביכול, היא הדבר שאותו עלינו ללמוד על מנת להסביר את פרטי ההלכות לעומקם. זאת, בניגוד חריף לרב ריינס, הרואה ב'הלכה למשה מסיני' את הנקודה הסינגולרית הבלתי ניתנת לתפיסה. זאת שכללי ההיגיון של הרב ריינס לא חלים עליה.

¹¹¹ לעיל ליד הערה 41.

¹¹² שם.

ההקשר ההיסטורי של חזון איחוד ההלכה והאגדה

צו השעה או חזון אחרית הימים – בין גישותיהם של הרב ריינס והרב קוק

לאחר שראינו כיצד התייחס כל אחד מההוגים לסוגיית איחודן של ההלכה והאגדה, ברצוני לחזור לנקודות שהעליתי במבוא ולבחון נקודה זו בפריזמה רחבה יותר של מכלול שיטתם הרעיונית של שני האישים. כפי שצינתי, ההשוואה בין הרב קוק לרב ריינס מתבקשת – שניהם נחשבים במובנים רבים לאבות הציונות הדתית, ושניהם בלטו ביחסם האוהד ביסודו לתהליכי שיבת ציון ובמידה רבה אף לציונות. יתר על כן, שניהם ראו את המודרנה לא רק כאיום אלא גם כהזדמנות, וסברו כי הטלטלה שעוברת היהדות יכולה להצמיח תחייה חדשה.

ואולם, על אף המכנה המשותף הרחב מבחינה מעשית, יש לזכור כי קיימים גם הבדלים משמעותיים בבסיס המישור הרעיוני. הרב ריינס סמך את ידיו על התנועה הציונית על דרכי הפעולה שלה ועל מוסדותיה. בין אם חזונו הסופי של הרב ריינס היה משיחי או שראה בשיבת ציון רק אמצעי פרגמטי להתמודדות עם האנטישמיות הגואה, רצונו של הרב ריינס היה לממש את ערכיו ומטרותיו תוך שימוש במנגנוניים הקיימים של הציונות. הרב קוק, לעומת זאת, הביע הזדהות מסויגת כלפי תנועת המזרחי שיסד הרב ריינס.¹¹³ ב-1918 הוא הקים את תנועת דגל ירושלים שביקשה לאחד בקרבה את אנשי המזרחי ואת אנשי אגודת ישראל תוך שמירה על השתייכותם הקודמת.¹¹⁴ באופן כללי, הוא ראה בחיוב כמה ממגמותיה של התנועה הציונית – העלייה לארץ והתחיייה הלאומית, אבל לא היה מחויב לציונות כתנועה.¹¹⁵ מבחינת השקפת עולמו, תהליך שיבת ציון, עם היסודות המרדניים והאנטי-דתיים שנכללו בו, הוא חלק מתהליך הדרגתי דיאלקטי שבו התזה והאנטי-תזה חייבות להתנגש כדי ליצור סינתזה המובילה לקראת הגילוי ההולך וגדל של הטוב האלוקי השלם.¹¹⁶ שני האישים נפגשו אפוא ביחסם לשיבת ציון המודרנית, בין בגוון זה ובין בגוון אחר, וגם בשאיפתם לאחד את ההלכה והאגדה. האם יש קשר ענייני בין שתי השאיפות הללו?

גם אם אין זה ההבדל הבולט ביותר, ראוי לשם סדר הדברים לפתוח בראייתם השונה של שני האישים את איחוד ההלכה והאגדה כחלק מתהליך היסטורי. אצל הרב ריינס החיבור בין הלכה ואגדה הוא כאמור צורך השעה עד כדי 'פיקוח נפש היהדות'.¹¹⁷ גם הרב קוק רואה אמנם בתהליך זה צורך היסטורי, אך לא כזה הקשור למאורעות ספציפיים. לדעתו מדובר על תהליך איטי והדרגתי של חיבור, שיגיע לכדי שלמות רק במציאות האוטופית של הגאולה. כך למשל מתבטא הרב קוק באחד המקומות בנוגע לאיחודן של ההלכה והאגדה:

¹¹³ ראו: הרב קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), חלק ג, עמ' רטו. לגבי ההסתייגות ראו: שם, עמ' קעד.
¹¹⁴ ואולם, התנועה לא הצליחה לבצר לעצמה השפעה כלשהי ותוך זמן קצר היא חדלה מלשמש גורם בר השפעה.
¹¹⁵ עוד על יחסו האמביוולנטי של הרב קוק לציונות ראו ד' שוורץ, הציונות הדתית: תולדות ופרקי אידיאולוגיה (תל אביב, משרד הביטחון, תשס"ג), 47-40. סיכום של כמה מן האלמנטים בהגות הדתית-ציונית המוקדמת לציונות ניתן למצוא אצל אביעזר רביצקי, הקץ המגולה ומדינת היהודים (תל אביב, הוצאת עם עובד, 1993), 23-59 (בעיקר מעמ' 57); ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, לעיל הערה 4, 234-194. וראו עוד לעיל, הערה 113.
¹¹⁶ יוסף בן שלמה, "שירת החיים": פרקים במשנתו של הרב קוק, משרד הביטחון, תל-אביב: 1989, 110-125. א' רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), עמ' 48-57. וראו עוד: אפרים חמיאל, בין דת לדעת: העמדה הדיאלקטית בהגות היהודית בת זמננו מהרב קוק ועד הרב שג"ר, כרך ב', כרמל, ירושלים: תשע"ח, 17-23; בנימין איש שלום, הרב קוק: בין רציונליזם למיסטיקה, רסלינג 2019, 297-386.
¹¹⁷ ראו בעמ' 7 ובהערה 31 שם.

אמנם, הונחה שאיפה פנימית במעמקי הנשמה, לשלב את ההלכה וההגדה יחד [...]. ותכלית נטייה נפשי זו, היא האחדות הרוחנית המוחלטה של העולמות הללו, הנראין כנפרדים. וכל מה שאורו של משיח הולך ומתקרב, ושרשי הנשמות מתבסמים, הולכת ההארה של רזי תורה ומתגלה ומתבלטת יותר [...]. ובאחרית הימים יגלה אור ד', ויתקרב הסגנון של ההלכות המאוששות עם ההגדות דחקל תפוחין קדישין, במועד קץ המגולה.¹¹⁸

איחודן של ההלכה והאגדה אליבא דהרב קוק הוא תהליך הדרגתי והכרחי. ודומה כי יותר משהרב קוק קורא לאחד בין ההלכה והאגדה, הוא מנבא את איחודן באחרית הימים, כחלק מהתהליך הכללי של 'גילוי אור ה'.'¹¹⁹

נראה אפוא כי ישנו פער בין האידיאולוגיה אותה מציג הרב קוק בנוגע לאיחוד הלכה ואגדה, לבין היחס לסוגיה זו בפועל.¹²⁰ ואולם, הפער בין החזון למעשה במפעלו של הרב קוק איננו מתמצה בסוגיה זו. חוקרים העירו על ההבדל הדרמטי בין משנתו של הרב קוק בנוגע ללימודי חול לבין יישומה המעשי,¹²¹ וכן על הנתק בין ה'צדק הפנימי' שראה בכפירה, לבין האופן שבו בפועל התייחס אליה ולאוחזים בה כהשקפת עולמם.¹²²

על אף שניתן לראות בריבוי זה של פערים כישלון, או לפחות 'מציאות טראגית',¹²³ לדעתי נראה כי מדובר בפער מתבקש על פי הגותו של הרב קוק עצמו. גישתו ההיסטוריוסופית של הרב קוק, התואמת היטב את הגותו הכללית, רואה את החתירה ההדרגתית של המציאות לקראת הגאולה כתהליך ארוך ופתלתל שבו כל אחד מהצדדים חייב למלא תפקיד היסטורי, ולפיכך כל הצדדים – גם החדשני אך גם השמרני – דרושים לסינתזה הסופית.¹²⁴

הרב קוק דגל בשיטה הגזורה מן הביטוי הקבלי 'שרי בפירודא וסיים בחיבורא'¹²⁵ – דהיינו, דברים מתחילים כמופרדים זה מזה ורק לאחר מכן הם מתאחדים זה עם זה. רק באופן כזה,

¹¹⁸ קוק, שמונה קבצים (לעיל, הערה 58), א, תתכא. ראו גם: שם, ב, שיג: 'וכל מה שאורו של משיח הולך ומתקרב, ושרשי הנשמות מתבסמים, הולכת ההארה של רזי תורה ומתגלה ומתבלטת יותר'. וראו עוד שם, א, תתלד.
¹¹⁹ ואולם, למקומות בהם דברי הרב קוק על איחוד התחומים נשמעים יותר כקריאה מאשר כנבואה ראו: שם, ה, א-ב. כמובן שאין סתירה בין המגמות. כמו בסוגיות נוספות, הרב קוק ראה בחיבור ההלכה והאגדה תהליך מוכרח שעל האדם הפשוט מוטל לפעול ולהאיץ את השלמתו.
¹²⁰ ראו עוד לעיל ליד הערה 71 ואילך.

¹²¹ א' רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), עמ' 365-398; א' לוז, 'הלכה ואגדה במשנתו של הרב קוק', *The Journal of the Association for Jewish Studies*, XI, 1 (1986), עמ' כא-כב. ש' שטרסברג, תפיסת האדם במשנותיהם של א.ד. גורדון והראי"ה קוק (חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים; ירושלים, תשס"ח), עמ' 227-229.

¹²² א' שביד, היהדות והתרבות החילונית: פרקי עיון בהגות היהודית של המאה העשרים (תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשמ"א), עמ' 136-128; מ"צ נהוראי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה' (לעיל, הערה 75), עמ' 486-488.

¹²³ ראו אצל: שביד, שם (לעיל, הערה 122); שטרסברג, שם (לעיל, הערה 121).
¹²⁴ לניתוח דומה ראו אצל נהוראי, 'הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה' (לעיל, הערה 75), עמ' 485: 'בדברים אלו מתגלה בבירור המרחק הרב שבין המציאות הישראלית ההיסטורית בראשית של המאה העשרים לבין זו שתתקיים, לדעתו, לעתיד לבא. מסתבר, כי הרב קוק מכוון בהלכותיו אל המצב העתידי, ואילו המצב הנתון נתפש על ידו כאפיזודה קצרה וחולפת [...] הרב קוק מדבר על כך בגלוי שעה שהוא מבחין בין תורת ארץ ישראל לתורת חוץ לארץ. לדעתו, בארץ ישראל נסמכת התורה 'על שרשי הנבואה', וההלכות מתאחדות בה עם האגדות, 'אבל בסדר הלימוד שבחז"ל שאינה ראויה לנבואה וממילא אין ענפי רוח הקודש מתלכים עם ההלכה וניתוחיה, הדעות הנן רק מה שאפשר להמציא מתוך שכל ההגיוני, ואין לענייני האגדות שייכות להלכה' (על פי: קוק, אגרות (לעיל, הערה 28), חלק א, אגרת קג, עמ' קכד (ראה לעיל, הערה 53)).

¹²⁵ הרב קוק, אורות הקודש (לעיל, הערה 57), כרך א', טו. הביטוי מבוסס על דברי הזוהר בפרשת משפטים צה ע"ב 'שרי בחיבורא וסיים בפירודא', והרב קוק הפך בין הדברים. במקום אחר (אורות הקודש, כרך ב', תמ) מבאר הרב קוק כי 'סטרא אחרא שרי בחיבורא וסיים בפירודא, וסטרא דקדושה שרי בפירודא וסיים בחיבורא'. ראו עוד:

יוכל כל אחד מן הכוחות לבא לידי ביטוי ומיצוי שלם של עצמם, וכך, גם לאחר האיחוד תוכר ייחודיותו של כל אחד מהכוחות.¹²⁶ בהתאם לגישה כללית זו, הרב קוק אמנם סובר שיש עלינו להתקרב כמה שיותר לאיחוד שלם ואמיתי בין התחומים, אולם האיחוד הגמור נשגב ממנו, מעצם היותנו מוגבלים וחיים בעולם של ריבוי:

אבל למעלה, הרבה למעלה מזה, הוא האור האלהי העליון, שהאפשרויות הן בו ללא הגבלה ובלא שום תנאי כלל ועיקר. הוא אינו סובל כלל שום מעצור מהסתירה ולא יש לגבי דידיה שום צרך בישוב והכרעה.¹²⁷

תפיסה זו של הרב קוק מושפעת עמוקות מהגישה הקבלית בנוגע ל'אחדות ההפכים'.¹²⁸ האיחוד הגמור נכון ותקף רק כלפי הקב"ה, שהוא כולו 'אחדות אחת', ולגביו באמת לא שייכים שום ניגוד וסתירה, אך בעולמנו, השייך לבני האדם, שוררת מציאות של ריבוי ושל פירוד. דברים אלו באים לידי ביטוי בדבריו של הרב קוק במקום אחר, שזכו להתייחסויות רבות:¹²⁹

מי שאמר עלי כי נשמתי קרועה, יפה אמר, בודאי היא קרועה. אי אפשר לנו לתאר בשכלנו איש שאין נשמתי קרועה. רק הדומם הוא השלם. אבל האדם הוא בעל שאיפות הפכיות ומלחמה פנימית תמיד בקרבו. וכל עבודת האדם הוא לאחד את הנגודים שבנפשו ע"י רעיון כללי, שבגדולתו ורוממותו הכל נכלל ובא לידי הרמוניה גמורה. **כמובן, אין זה אלא אידיאל שאנו שואפים אליו, אבל להגיע לידי זה אי אפשר לכל יליד אשה**, אלא שבהשתדלותנו אנו יכולים להתקרב אליו יותר ויותר, וזהו מה שהמקובלים קוראים בשם 'יחודים'.¹³⁰

חיבור הלכה ואגדה היה אפוא לדידו של הרב קוק חיבור נוסף שצריך להיעשות. עוד 'מחיצה אחת, שהננו צריכים לפתח בה ג"כ פתח'.¹³¹ הרב קוק לא ניסה להראות בצורה שיטתית כיצד יש לחבר בין הלכה לאגדה, מפני שהחיבור הזה הוא תהליך אלוקי ארוך, שאנו אמורים להתקדם בו אט-אט, צעד אחר צעד, שלב אחרי שלב. לפיכך, עד הגאולה השלימה, לא יהיה ניתן לכתוב ספר (כמו זה שניסה הרב ריינס לכתוב) שיראה כיצד יש לחבר הלכה ואגדה.

אלדד פרי, ערך הניגודים, מערכת חכמת הקודש, אורות הקודש, לק א' פרק יא. בתוך: לאורו, עיונים לאור תורתו של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל. עמ' 7-8 (גישה מקוונת: <https://www.yeshiva.org.il/midrash/pdf/pdf375/loro20.pdf>)

¹²⁶ להמחשה נוספת לעיקרון זה, ראו למשל: הרב קוק, אורות הקודש (לעיל, הערה 57), חלק א, צו (עמ' כד). על היחס בין שיטתו זו של הרב קוק לבין מקורותיה אצל הגל ושלנינג, עיין: רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), עמ' 44-57.

¹²⁷ הרב א"י קוק, עולת ראייה (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג), כרך א, עמ' קפד. וראו: רוזנק, שם, עמ' 49-50.

¹²⁸ טענה זו כבר מופיעה אצל רוזנק (במאמרו לעיל, על הערה 83).

¹²⁹ ראו למשל: רוזנק, שם, עמ' 52; 'י' בן נון, המקור הכפול, תל אביב תשע"ג.

¹³⁰ הרב א"י קוק (א' קלמנסון, עורך), ספר המחשבה הישראלית: לקט דברי הרב קוק, ירושלים תר"ף. עמ' יג. ההדגשה שלי.

¹³¹ כלשונו ב'אגרות' (לעיל, הערה 28), כרך א, אגרת קג (וראו עוד לעיל בהערה 53).

היחס לניסיונות קודמים לאיחוד הלכה ואגדה

עוד לפני הרב ריינס והרב קוק, היו שקשרו בין ההלכה לאגדה בדרכים שונות ומגוונות. היו שדנו בחומרים האגדיים מתוך פריזמה הלכתית, בעוד אחרים הסבירו את פרטי ההלכה באמצעות דרשות קבלות ותיאולוגיות היכולות להיחשב כ'אגדה' על פי ההגדרה הרחבה למושג זה.¹³² כחלק מגישתו הכללית, רואה הרב קוק בספרו זו 'רוח קדוש של נסיון יצירה', הניזון מה'אחדות והשלום הגמורי' שבין עולמות האגדה והסוד לעולמות ההלכה והנגלה. ניסיונות אלו מגיעים אמנם בפועל בצורה 'קטנותית ובוסרית', אך הם נובעים מתוך נטיה נפשית כלפי 'האחדות הרוחנית המוחלטה של העולמות הללו, הנראין כנפרדים'.¹³³ כך, חרף הביקורת, רואה הרב קוק באיחודן של ההלכה והאגדה הוא תהליך שכבר החל.

הרב ריינס לעומת זאת, מדגיש את הפן החדשני והיצירתי של כתיבתו – 'דעו נא קוראים נכבדים! כי הספר הזה הוא חודש בכללו, עוד לא נמצא בספרותנו ספר כזה'.¹³⁴ הוא מעיד כי הוא אכן נרתע בתחילה אל מול חשיבותו של הנושא וממדי המשימה – 'חשבתי דרכי ונתתי לבי לדעת היוכל להיות כי אנכי נועדתי מאת ההשגחה העליונה להוציא ענין גדול כזה לאור'.¹³⁵ ואולם בסופו של דבר – 'שבתי אל לבי ואמרתי: לוא לא חפץ ה' להושיעני בזה, כי אז לא פקח עיני להתבונן בזה'.¹³⁶

במקום אחר מבואר כי הרב ריינס היה מודע לתקדימים לעבודתו, אך נראה שהוא מדגיש את הפער המהותי שהוא רואה בינו לבינם. במאמציים של דרשנים מסוימים לבאר את דרכי האגדה 'על פי יסודי חכמת ההגיון' תולה הרב ריינס תקוות כי הם ידעו להעריך את פועלו (תוך שניכר כי הוא רואה הבדל מהותי בין כתביהם לכתביו).¹³⁷ לעומת זאת, את הניסיונות הקיימים לחבר בין הלכה ואגדה על ידי כפיית המתודות ההלכתיות על החומר האגדי¹³⁸ מתייחס הרב ריינס בנימה ביקורתית ביותר: 'כי כמה מהספרים האלה אינם מוציאים מטרם ואינם יכולים לעמוד גם ברוח מצויה של השכל הישר'.¹³⁹

אין כאן אפוא תהליך היסטורי מוכרח, אלא צורך שעה דחוף, ו'כרוז נורא וקדוש' היוצא כביכול מפיה של התורה¹⁴⁰ ומחכה למישהו שיענה לבקשתו. כל כובד המשימה מוטל על כתפיו של הרב ריינס, אשר צריך כעת 'לחפש הנקודה המרכזית אשר כל צירי דלתות תורה שבע"פ יסובבו עליה'.¹⁴¹ כמובן שבסופו של דבר ישנו סוף טוב לסיפור והמשימה מושלמת בהצלחה – 'והודות לשמו הגדול [...] יגעתי ומצאתי'.¹⁴²

¹³² סקירה קצרה של ספרות זו מצויה לעיל בהערה 2. בהקשר זה מעניין לציין כי הרב קוק התכתב עם הרב מאיר דן פלוצקי, מחברו של הספר 'כלי חמדה' המתאפיין בדיוק במגמה זו – לדון בחומרים המשתייכים לתחום האגדה, באמצעות כלים הלכתיים פלפליים. ראו: א"י קוק, משפט כהן, סימן קכד.

¹³³ הרב א"י קוק, שמונה קבצים (לעיל הערה 58), ב, שיג.

¹³⁴ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), עמ' א.

¹³⁵ שם, עמ' יז.

¹³⁶ שם.

¹³⁷ הרב י"י ריינס, אור שבעת הימים (לעיל הערה 22), עמ' XXII בהקדמה.

¹³⁸ ראו לעיל הערה 2.

¹³⁹ שם, עמ' XXIII בהקדמה.

¹⁴⁰ שם, עמ' יד-יז.

¹⁴¹ שם, עמ' יז.

¹⁴² שם, עמ' יז.

ההלכה והאגדה – גישה הרמוניסטית וציונית

הרב קוק – איחוד הלכה ואגדה כחלק מתהליך הגאולה

כפי שראינו, חיבור ההלכה והאגדה היוו אצל הרב קוק חלק מהקשר רעיוני רחב יותר. חיבורים בין דברים, וגישה הרמוניסטית באופן כללי מהווים אחד מאבני היסוד של הגותו של הרב קוק.¹⁴³ בנידון דידן מייצגת ההלכה את המעשי והארצי, בעוד האגדה מסמלת את העקרונות הרוחניים.¹⁴⁴

במסגרת זו, הרבה הרב קוק לדבר על חיבור ההלכה והאגדה כחלק מ'תורת ארץ ישראל' המתחדשת.¹⁴⁵ בפרק יג מאורות התורה, הוא קושר בפירושו, בין חיבור הכללים והפרטים במובן של 'הלכה ואגדה' לבין חיבור של פרטי האומה עם כלליה – 'ובזה יש הבדל בין אורא דארץ ישראל שיכולה רוח הקדש להשפיע גם על תוכן ההלכות'.¹⁴⁶

דברים אלו מתקשרים עם נקודה נוספת ביחס ל'תורת ארץ ישראל' של הרב קוק. במקומות אחרים, מסביר הרב קוק כי לתורת ארץ ישראל יש את תכונת הכלליות – 'כל מה שהוא שגור ביחש [=ביחס] של תורת חוץ לארץ במובן פרטי, עולה הוא בערך תורת ארץ ישראל למובן כללי'.¹⁴⁷ בעוד תורת חוץ לארץ עסקה בתיקונו של היחיד ולא דנה במימד הציבורי הכללי של עם ישראל, הרי ש'לא כן תורת ארץ ישראל. היא דואגת תמיד בעד הכלל, בעד כלל נשמת האומה כולה'.¹⁴⁸ נקודה זו מתקשרת גם לאופן לימוד התורה של ארץ ישראל. ב'תורת ארץ ישראל' עלינו להתמקד בלימוד הכללים, ולא הפרטים:

אנו צריכים להתרומם לאותם המדרגה של הבנת הכללים וכללי הכללים, והפרטים בהצעותיהם יהיו נסמכים עמם. זאת היא המדה המיוחדת של תורת ארץ ישראל, ובה היא מחלקת [=שונה] משל חוץ לארץ.¹⁴⁹

'כלליותה' של תורת ארץ ישראל היא כפולה – היא מתבטאת גם בהתייחסותה אל 'כללי' של אנשים (על פי רוב – כלל עם ישראל) וגם, כפי שניכר היטב במקור שהובא לעיל, בהתייחסותה לרובד המופשט והכולל יותר של ההלכה.¹⁵⁰ לאור האופן בו הסברנו את מהותה של האגדה במשנתו של הרב קוק נראה כי הדברים עולים בקנה אחד עם דבריו של הרב קוק בנוגע לאגדה.

¹⁴³ ראו עוד אצל רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3).

¹⁴⁴ ראו למשל: קוק, אורות הקודש (לעיל, הערה 57), חלק א, עמ' כו.

¹⁴⁵ עוד על 'תורת ארץ ישראל' אצל הרב קוק ראו אצל רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), 150-176. ובעבודת הדוקטורט שלו (לעיל, הערה 71), עמ' 105-122.

¹⁴⁶ הני"ל, אורות התורה (לעיל, הערה 56), יג, א (עמ' לז).

¹⁴⁷ שם, ג.

¹⁴⁸ שם.

¹⁴⁹ שם, ו. ראו גם התבטאויותיו באיגרת צו מאיגרותיו: 'הבדל עצום ונשגב בין תורת א"י לתורת חו"ל. בא"י שופע רוח הקדש מתפרץ לחול על כל ת"יח [...] והרוח הכללי, השופע בנועם והולך ומתפשט הוא הרודד את כל הפרטים, הוא המרחיב את ההלכו, הכל מלמעלה למטה. מה שא"כ בחו"ל. רוח כללי קדוש א"י לשאוף באויר טמא ועל אדמה טמאה אלא כל פרט ופרט מן התורה מעלה איזה ניצוץ [...] ביסורים גדולים עומדים ת"יח וצדיקים שבחו"ל המבקשים לאחד מקצועות נפרדים לפי הרגיל, והכל מפני שאין ההערה העליונה של האחדות האלוקית מאירה שמה. (אגרות (לעיל, הערה 28), חלק א, אגרת צו, עמ' קיב-קיג).

¹⁵⁰ רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), 157-161.

הלימוד בארץ ישראל צריך להתמקד בעקרונות הכלליים העומדים ביסוד ההלכה, שהם הם ה'אגדה'.

הרב קוק, אם כן, ראה את חיבור ההלכה והאגדה כחלק ממכלול רעיוני רחב יותר. האגדה מסמלת את הרוחני, המופשט, האידיאי והכללי, בעוד ההלכה מייצגת את הפיזי, הפרטיקולרי והפרטי. החיבור ביניהם, הוא חלק מקשר רחב יותר לארץ ישראל. השיבה לארץ, מייצגת אצל הרב קוק איחוד והרמוניזציה של כל המערכות שהוזכרו – הפרט והכלל, הגשמי והרוחני, הנגלה והנסתר. לא ייפלא אפוא, מדוע ראה הרב קוק בחיבור ההלכה והאגדה את 'תורת ארץ ישראל'.¹⁵¹

בנוסף, כפי שראינו קודם לכן, אצל הרב קוק מתקשר לימוד האגדה, כמו גם החיבור הנכון והראוי בין הלכה לאגדה, עם התלמוד הירושלמי, שנכתב כמובן בארץ ישראל, ומשקף את תורתה של ארץ ישראל הרבה יותר מהתלמוד הבבלי.

הרב ריינס – איחוד הלכה ואגדה כחלק מפרויקט הכללה אנליטי

אך מתבקשת היא ההשוואה לאופן שבו ראה הרב ריינס את חיבורן של ההלכה והאגדה, ו'הקשר הציוני' שלו לנושא. ראשית, מעניין לציין, שגם הרב ריינס קושר בהערה אגבית את תורת הכללים וההכללות שלו לתורתה של ארץ ישראל. כך הוא כותב בפתיחה ל'חותם תכנית':

וזהו [לימוד ע"פ כללים] מה שדרשו שם עוד: 'וזהב הארץ ההיא טוב'¹⁵² - מלמד שאין תורה כתורת א"י דהם [=חכמי ארץ ישראל] עשו כללים כללים כידוע דרכי הירו[שלמי] בזה.¹⁵³

לשיטת הרב ריינס, תורת ארץ ישראל היא תורה המדגישה את הפן המכליל של ההלכות. טענה זו אמנם מזכירה את דבריו של הרב קוק בנושא, אבל בל נטעה: בעוד אצל הרב קוק ה'כללי' מייצג את הרובד העמוק המניע את ההלכה, אצל הרב ריינס הכללים הם, כאמור, ההכללות הלוגיות התקפות בשווה להלכה, לאגדה ולמדע.¹⁵⁴

בתחילה נראה מדברי הרב ריינס כי עשיית הכללים נועדה בעיקרה לשיפור הזיכרון של ההלכות, ואם כך הרי שמדובר במרכיב טכני או דידיקטי. ואולם, בהמשך הדברים¹⁵⁵ מבואר כי אותה טכניקה של הכללה איננה רק כלי לשיפור הזיכרון אלא גם 'תועלת וסגולה כללית' היכולה לשמש 'לסתום פי דוברי שקר מסטיני התלמוד'¹⁵⁶ על ידי חשיפת היסודות ההגיוניים שבו.

¹⁵¹ עוד על כך עיין אצל רוזנק, שם, עמ' 150 ואילך. בין השאר רוזנק דן שם עד כמה קשור המושג של 'תורת ארץ ישראל' לארץ ישראל הפיזית דווקא, או שמא מדובר במושג הקרוב יותר למטפורה, כך 'שחכמת חוץ לארץ וחכמת ארץ ישראל אינן תלויות במקום אלא הן תוצאה של מהפך בדרך החשיבה גרדא' (שם, 174). בניגוד למסקנתו שם, אני סבור שהרב קוק התכוון, על פי רוב לפחות, לארץ ישראל הפיזית דווקא, ויש כמה ראיות לדבר. ראו למשל באגרות (לעיל, הערה 28), חלק א, אגרת צו, עמ' קיא-קיד, ובציטוט שהובא מתוך איגרת זו לעיל הערה 149.

¹⁵² בראשית רבה, פרשה טז סימן ב.

¹⁵³ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), יב.

¹⁵⁴ על פי דבריו של הרב ריינס שהובאו לעיל, ליד הערה 39 ובסמוך לה.

¹⁵⁵ ריינס, חותם תכנית (לעיל, הערה 13), יג-טו.

¹⁵⁶ שם, מא (לעיל, ליד הערה 32).

לא ידוע לי אמנם על מקום נוסף בו הרב ריינס מדבר על הקשר בין ארץ ישראל לבין שיטת הלימוד שלו, אך מעצם שתיקתו בנושא, כמו גם מהאגביות שבה מוזכר העניין במקור שראינו, נראה ברור כי הוא לא ראה בקשר זה נדבך משמעותי כל כך בשיטתו כמו הרב קוק. כפי העולה מההקדמה ל'חתם תכנית', אצל הרב ריינס משמש איחודן של ההלכה והאגדה הוא פרויקט שחזור בעיקרו, ולא כחזון אוטופי. כמו הרב קוק, גם הרב ריינס האמין כי ההלכה והאגדה היו בימים עברו קרובות זו לזו. אולם בניגוד לרב קוק שראה באיחוד זה תוצר של רמה רוחנית גבוהה שהתקיימה אצל חז"ל ועשויה לחזור כתוצאה מתהליך הגאולה, אצל הרב ריינס מדובר בשחזור אינטלקטואלי של מתודת לימוד שאבדה – 'כי הביאורים שיש לנו עד היום מכילים חלק קטן מדרשותיהם, ובדרכי ביאורם לא פתחו פתח כללי בהבנת דבריהם, ולא סללו את דרך הביאור'. ואולם, בתום עבודה מאומצת של שחזור הכללי שדרכם הגיעו חז"ל לביאוריהם, מכריז הרב ריינס על הצלחתה של המשימה:

והחילותי לסדר ספרי הגדול אשר תכליתו הוא לברר ההתאחדות של התורה הכתובה עם המסורה ויחוסן זאת לזאת, עם כל העניינים הרבים, הכללים והגדרים ההגיוניים הדרושים לזה. עד כי עזרני ה' והוצאתי את הספר הגדול הזה.¹⁵⁷

כך, על אף הקישור (הרופף מעט) ליתורת ארץ ישראל, הרב ריינס למיטב ידיעתי לא קישר בכתביו בין משנתו הציונית לחזונו בדבר איחודן של ההלכה והאגדה, או למשהו מתוך חדשנותו המתודית בלימוד תורה. כמו כן, בדומה לדרך בה ראה את השיבה לארץ, התחדשות העבודה העברית והחיבור עם החילונים, הרב ריינס לא ראה בחיבור ההלכה והאגדה תהליך מטאפיזי. הוא חשב אמנם כי מדובר בתהליך נכון וחשוב ברמה המתודית והפרקטית, ואפילו בצעד קריטי, אבל לא קישר ישירות בין חיבור הלכה ואגדה לבין משיחיות או גאולה.¹⁵⁸

¹⁵⁷ שם, יז.

¹⁵⁸ השאלה האם אמנם הרב ריינס החזיק בגישה ציונית פרגמטית או שמא בגישה משיחית-אוטופית הקרובה יותר להשקפתו של הרב קוק נידונה בעבר על ידי חוקרים. הראשונים שעסקו בהגותו של הרב ריינס הבינו את גישתו הציונית כזו הנובעת ממניעים מעשיים-פרגמטיים, ולא משיחיים (ראו: א' דון-יחיא, אידיאולוגיה ומדיניות בציונות הדתית – הגותו של הרב ריינס ומדיניות ה"מזרחי" בהנהגתו. הציונות, ח (תשמ"ג) 103-146; הנ"ל, אידיאולוגיה ומדיניות – תפישת הציונות של הרב ריינס, ועמדת המזרחי בשאלת אוגדה. בתוך: סוגיות בתולדות הציונות והיישוב, תל אביב, תשמ"ג 55-68; מ' אליאב, הרב ריינס – האיש ופעלו. סיני, צח (תשרי-חשוון תשמ"ו)) משנה תוקף מקבלים דבריה של גאולה בת יהודה, שהעידה על תפיסתו הפרגמטית של אביה, על אף שהדבר היה למורת רוחה מבחינה אידיאולוגית (על פי עדות עצמה. ראו: ג' בת יהודה, איש המאורות, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ה). היו שהנגידו במפורש בין שיטתו של הרב ריינס לזו של הרב קוק (א' רביצקי, ציונות ומשיחיות ביהדות האורתודוקסית, מבוא היסטורי מושגי. גוילין, ג' טבת תשנ"א; מ"צ נהוראי, הרב ריינס והרב קוק – שתי גישות לציונות. בתוך: הציונות הדתית בתמורות הזמן, תשמ"ט, עמ' 25-34). לעומתם טען יוסף שפירא כי גם הרב ריינס אחז למעשה בעמדות משיחיות, אלא שלעיתים נאלץ להסתירן משיקולים פוליטיים (י' שפירא, הרב יצחק יעקב ריינס – מייסדה של הציונות הדתית. בתוך: מאה שנות ציונות דתית, ירושלים, תשס"ג. עמ' 394-401) וכך גם מתבטא דב שוורץ (ראו: ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים (לעיל הערה 4), עמ' 165-193; הנ"ל, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות, עם עובד, תל-אביב: 1999, עמ' 63-82). אין ברצוני להיכנס למחלוקת זו, ובמאמר זה הלכתי בעיקר בדרכם של החוקרים הראשונים שצוינו. עם זאת, דומה כי גם לשיטתם של שפירא ושוורץ, הציונות אצל הרב ריינס תפסה מקום פחות תיאולוגי פחות מזה שהרב קוק הקצה לה. גם אם רגשותיו הדתיים של הרב ריינס גרמו לו לערב את הציונות המעשית עם נטיותיו המשיחיות, הרי שמשנתו התיאולוגית לא סיפקה תשתית רעיונית הקושרת היטב בין השניים, לפחות לא כמו זו הקיימת אצל הרב קוק. כמו כן, אם אמנם הצניע הרב ריינס את האלמנט המשיחי בתמיכתו בציונות על מנת למשוך את האוכלוסייה החרדית, כפי שטוען דב שוורץ, הרי שמהלך זה גופו מעיד על דרכו הפרגמטית. אם כך הם פני הדברים, הרי שטענתי במאמר נכונה גם אליבא דשיטתם של שפירא ושוורץ.

המערכות הסימבוליות של ההלכה והאגדה

האופן בו משתלבת סוגיית חיבור הלכה ואגדה בתוך ההגות הכללית של כל אחד מאישים אלו עמוק עוד יותר. על מנת להיווכח בכך, יש להיזכר במערכת הסמלית של הרב קוק, הרואה באגדה את הרוחני והכללי ובהלכה את המעשי והפרטי. אצל הרב קוק כבר ראינו לעיל, שכשם שההלכה הטכנית והאנליטית צריכה להיגזר מתוך רוחה הפורצת ומלאת ההשראה של האגדה, כך גם עולם המעשה צריך להיגזר מתוך עולם הרוח, ועולמו של הפרט מתוך עולמו של הכלל.

באופן דומה, נראה כי ניתן לגלות את עקבות שיטתו הפרגמטית של הרב ריינס גם בסוגיית איחוד הלכה ואגדה. ההלכה והאגדה, אליבא דהרב ריינס, אינן קשורות בטבורן זו לזו. הקשר שביניהם מתבטא בכך ששתיהן צריכות להיות כפופות לאותה מערכת-על לוגית. בדומה לקשר שחידש בין עולם ההלכה לעולמה של האגדה, הרב ריינס סבר, בניגוד לרוב רבני דורו, שיש לקשר בין עולם התורה לבין התנועה הציונית, המייצגת את המעשיות וגם את החילוניות.¹⁵⁹ אולם הרב ריינס לא רצה להפוך את הציונות לתנועת גאולה. הוא לא קרא לשנות את התנועה הציונית מבפנים ולהפוך את כל כולה ל'קודש'. הרב ריינס חשב שעולם הקודש צריך לתקשר ולהיות חלק מהמהלך החילוני, אולם הוא לא דגל בכפיפות מחנה אחד למשנהו.¹⁶⁰ אדרבה, עד לצמיחתו של רעיון ה'קולטורה' והקמת ה'פרקציה העממית' ב-1901, התנגד הרב ריינס לשיווי ערך רוחני כלשהו לציונות. הרב ריינס רצה לראות בציונות תנועה מעשית לכל דבר, ורק בלית ברירה, כאשר גבר הרעיון ה'קולטורי' בצד החילוני, ייסד את תנועת המזרחי (ב-1902).¹⁶¹ עד לאותה התקופה, דגל הרב ריינס בהפרדת ענייני הרוח מהתנועה הציונית, או במינוחים שלנו – בהפרדת ה'אגדה', הרוחנית, מהציונות ה'הלכתית', המעשית. על אף שניתן לתת למהלכים פוליטיים אלו הסברים פרקטיים, מסתבר יותר לפי דברינו כי בבסיסם עמדה גם תשתית רעיונית.

גם בצורה שבה נכתבו ונמסרו הדברים ניתן לראות את עקבות אישיותם של שני האישים הללו – הרב ריינס, הפרגמטי, הציג את דבריו בצורה מסודרת כפי יכולתו בספרו 'דרך ביס'. משהתברר לו שלא יוכל להוציא את ספר זה עמל רבות על כתיבת קיצור לספר, שהתגלגל בסופו של דבר לספר 'חתם תכנית', אותו הצליח להוציא לאור בעמל רב, ובהוצאות כספיות לא מבוטלות.¹⁶² הרב קוק, לעומתו, כאיש חזון, לא ראה בחיבור ההלכה והאגדה בפועל דבר הכרחי מיידי. הוא נטע בתוכו עמוק את ההרגשה שחזונות רבים שלו לא יתממשו במהרה ושלא את כל מאווייו יוכל להשיג במהלך ימי חייו. בהקשר הציוני, כך נהג הרב קוק כאשר הקים את 'דגל

¹⁵⁹ אני משתמש כאן במושג חילוניות במובן של אי-דתיות, ולא במובנו העומתי (בדומה לשימוש ב'מוסיקה חילונית').

¹⁶⁰ י' שלמון, 'הרב יצחק יעקב ריינס – פרופיל של מנהיג ציוני דתי', בתוך: דת וציונות – היסטוריה, רעיון, חברה (ד' שוורץ עורך), רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר אילן, תשע"ח. להלן: 'פרופיל של מנהיג ציוני דתי', עמ' 9-31. ראו עוד: י' שפירא, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל, הערה 13), עמ' 357; ד' שוורץ, ארץ הממשות והדמיון: מעמדה של ארץ ישראל בהגות הציונית הדתית (תל אביב: עם עובד, תשנ"ז), 24-44.

¹⁶¹ י' שלמון, 'הרב יצחק יעקב ריינס – פרופיל של מנהיג ציוני דתי', (לעיל הערה 160), 9-31. א' סטוקובסקי, הרב יצחק יעקב ריינס: מייסד הציונות הדתית (ירושלים: משרד החינוך, התרבות והספורט - מינהל התרבות - האגף לתרבות תורנית, תשנ"ט), עמ' 34-35. הדברים מוצגים כאן כמובן בכלליות החוטאת אולי בפשטנות. לעיון מדוקדק יותר במעמדה של ארץ ישראל במשנת הרב ריינס ראו אצל שוורץ, שם, 24-44.

¹⁶² לעיל הערה 13.

ירושלים' על אף סיכויי ההצלחה הקטנים.¹⁶³ וכך גם בנידון דידן – הרב קוק הסתפק בעיקר בקריאה חוזרת ונשנית הנוגעת לחשיבות החיבור שבין הלכה ואגדה. קריאה שנתגלתה כבעלת משמעות מיוחדת בשנים האחרונות, כאשר כמה וכמה ישיבות חרטות את מטרה זו על דגלן.

מגמות מתודולוגיות בקרב רבנים פרו-ציוניים

ראוי לציין כי הרב ריינס והרב קוק לא היו יוצאים מן הכלל בקרב רבנים פרו-ציוניים בכל הנוגע ליחסם אל האגדה. לצד אישים אלה נטו הוגים נוספים מהציונות הדתית לשלב את האגדה בתוך המערכת ההלכתית ולהדגיש את חשיבותה.¹⁶⁴ יש התולים מגמה זו בקושי למצוא ביסוס הלכתי 'סטנדרטי' לתנועה הציונית, קושי שהביא את הרבנים שתמכו בציונות לחפש לה תימוכין במקומות אחרים,¹⁶⁵ וייתכנו גם הסברים אחרים, אך בין כך ובין אחרת נראה כי הזיקה בין שאיפתם של רבנים לחבר את ההלכה לאגדה לבין השקפת עולמם הדתית ציונית איננה מקרית.

מלבד יחסם האוהד של הרב ריינס והרב קוק כלפי הציונות, חלקו שני הרבנים גם פתיחות יחסית כלפי המודרנה ועולם ההשכלה הכללי.¹⁶⁶ יחסם הפתוח יחסית של הרב ריינס והרב קוק אל המודרנה מלמד על היותם קשובים לביקורת המשכילית (והמודרנית בכלל) על היהדות. שילוב ההלכה והאגדה היווה מבחינת שניהם דרך למתן תנופה מחייה למסורת היהודית; תנופה שתינתן מתוך מהלך פנימי בין חלקיה האינטגרליים ולא מתוך 'תיקונים בדת' שמקורם בהשפעות מערביות. ההלכה נתפסה בעיני שניהם כתחום רציונלי-פורמלי בעיקרו, וייתכן מאד שההתפתחויות החדשות בשדה הלמדנות הישיבתית חיזקו עוד יותר את תפיסתה ככזו. מכאן נפרדו דרכיהם של שני האישים בנוגע לאופי התחייה הרוחנית אותו רצו לחולל: בעוד שהרב ריינס שאף להרחיב את הרציונליות שזיהה בעולם המדעי וההלכתי גם אל תחום

¹⁶³ ראו את מניפסט התנועה המופיע בסוף הספר 'אורות' במהדורתו השנייה: א"י קוק, אורות (ירושלים: אגודה להוצאת ספרי הראי"ה קוק, תש"י), עמ' קפה. ראו עוד אצל: ס' שרלו, צדיק יסוד עולם: השליחות הסודית והחוויה המיסטית של הרב קוק (רמת-גן: הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, תשע"ב), עמ' 347-346; א' רוזנק, הרב אברהם יצחק הכהן קוק (ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו), עמ' 176-188.

¹⁶⁴ למשל – הרב ישעיהו אביעד (ראו: הרב י"א, שערים לבעיות המחשבה והזמן, ירושלים: תשל"ח, עמ' כא-לב), והרב יהודה לייב מימון (ראו: הרב י"ל מימון, הציונות הדתית והתפתחותה, ירושלים: תרצ"ז, פרק שלישי). כמו כן ראו לגבי הרב יהודה ליב זלוטניק-אביעד אצל א' רובינשטיין: תנועה בעידן של תמורה, (רמת גן: תשמ"א) עמ' 157. ראו עוד אצל שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, לעיל הערה 4.

¹⁶⁵ ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, לעיל הערה 4. עמ' 23, 61-63. י' שפירא, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל הערה 13), בעיקר בפרק החמישי.

¹⁶⁶ גם כאן נראה כי פתיחותו של הרב קוק כלפי עולם החול הייתה מצומצמת בהרבה מזו של הרב ריינס. ניתן בהחלט לומר כי בנוגע לרב קוק, 'החוץ כולו הוצדק אך ורק במונחים של הפנים, ובכך נשלל בסופו של דבר מן החוץ דרכו העצמי' (א' שגיא, ממדינת התורה לארץ ישראל, בתוך: מאשה שנות ציונות דתית, א' שגיא וד' שוורץ עורכים, עמ' 463. בנוגע לציונות הדתית בכללותה). נראה כי פתיחותו של הרב ריינס לעומת זאת הייתה רדיקלית יותר. כפי שהראנו, הרב ריינס ביקש לבסס את עולם ההלכה והאגדה היהודי על יסודות רציונליים, הזהים במהותם למתודות הנהוגות בעולם המדעי, אף אם האקסיומות המכוננות את עולמות אלו שונות. בנוגע להשכלת הכללית של הרב ריינס, הרי שיש שלל עדויות לכך שהוא קרא ואף גילה בקיאות בספרות המדעית בת זמנו (ראה למשל בספר המזכיר, לעיל עמ' 9 ובהערה 35, ואצל שפירא שם) כמו כן, במקומות רבים מעודד הרב ריינס לימודי חול (למשל, בהקדמה ליחותם תכנית' (לעיל, הערה 21) עמ' מה, אור חדש על ציון (לעיל, הערה 19), עמ' 6-1). ראו עוד אצל י' שפירא, הגות, הלכה וציונות: על עולמו הרוחני של הרב יצחק יעקב ריינס (לעיל הערה 13), עמ' 357-361. ואולם, ראו פרשנות מתונה יותר ליחסו של הרב ריינס אל עולם החול אצל משה הלינגר, הרב יצחק יעקב ריינס: מניח התשתית להגות אורתודוקסית מודרנית ציונית, בתוך: דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד (יהודיע עמיר עורך), עמ' 349-374; אלעזר שביד, תיאולוגיה לאומית-ציונית בראשיתה: על משנתו של הרב יצחק יעקב ריינס, בתוך: מחקרים בקבלה, בפילוסופיה ובספרות המוסר וההגות (תשמ"ו), עמ' 689-720. חשיפתו של הרב קוק להשכלה כללית הייתה כנראה שולית יותר, אולם גם הוא בוודאי גילה פתיחות לא מבוטלת כלפי עולם זה. ראו: א' גולדמן, 'זיקתו של הרב קוק למחשבה האירופית', בתוך: ב' איש שלום ושי' רוזנברג, יובל אורות (לעיל, הערה 120), עמ' 115-122; לוז, 'הלכה ואגדה במשנתו של הרב קוק' (לעיל, הערה 121), עמ' כא-כב. ראו עוד אצל א' רוזנק, ההלכה הנבואית (לעיל, הערה 3), עמ' 398-365 וסביב הערה 73; לגבי הרב קוק ראו: צבי ירון, משנתו של הרב קוק, המורשת המשותפת לחינוך יהודי ציוני: תשנ"ג, עמ' 167-230.

האגדה (באמצעות כינון מערכת-על לוגית שגם ההלכה וגם האגדה יושנתו עליה), הרב קוק ביקש להעמיד את הרציונליות הפורמלית של ההלכה כביטוי חלקי ומוגבל בלבד של דבר מה גדול, עמוק ומקיף ממנה – 'הקודש העליון' – שבתוכו מוצאים את עצמם כל ביטויי הרוח של העם היהודי, הרציונליים והאירציונליים.

מעניין להוסיף, כי זיקה דומה ניתן למצוא גם בין שאיפתם של רבנים במפנה המאות ה-19 וה-20 לנסח את עקרונות דרכי הדין התלמודי וההלכתי, בדומה לקריאתו של הרב ריינס ביחתם תכנית, לבין השקפת עולם פרו-ציונית. כך, הרב עמיאל בימדות לחקר ההלכה,¹⁶⁷ הרב הירשנזון ביספר בירורי המידות¹⁶⁸ ורבנים נוספים,¹⁶⁹ שמו דגש מיוחד על לימוד שיטתי של הכללים היסודיים ביותר של ההלכה. לספרות זו, העוסקת בכללי ההיסק ובמתודולוגיה התלמודית והלמדנית יש אמנם שרשים מוקדמים בספרות הכללים המסורתית,¹⁷⁰ אך נראה כי במתכונתה זו יש בה משום חידוש ניכר. ואולם, בנוסף לעמדתם הפרו-ציונית, הייתה לכל הדמויות הללו גם השכלה כללית רחבה ביחס לרב האורתודוקסי 'הממוצע' בין תקופתם.¹⁷¹ יש לציין כי גם בין שתי עמדות אלו – גישה חיובית לציונות ופתיחות להשכלה מודרנית – קיימת קורלציה חזקה, במיוחד כשמדובר באורתודוקסיה היהודית במזרח אירופה,¹⁷² כך שקשה להפריד בין הגורמים. לא ניתן לקבוע כמובן כי מדובר אך ורק באישים ציוניים או משכילים,¹⁷³

¹⁶⁷ ראו לעיל הערה 25. על איחוד הלכה ואגדה במשנתו של הרב עמיאל ראו: כ"פ טכורש, משנת הרב רמ"א עמיאל בהלכה ובאגדה (ירושלים: אגוד סופרים דתיים בסיוע מוסד הרב קוק, תש"ג), ובהקדמה מאת יצחק ורפל שם. וראו עוד (אף כי באופן קצת שונה ממה שהתייחסו אליו במאמר זה) אצל גאולה בת יהודה (גי רפאל), איש ההגיונות - רבי מ"א עמיאל (ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א) עמ' 66-64.
¹⁶⁸ ח' הירשנזון, ספר ברורי המדות (ירושלים: דפוס העברי, תרפ"ט-תרצ"א).
¹⁶⁹ למשל, הרב משה המאירי (אוסטרובסקי): המידות שהתורה נדרשת בהן (ירושלים: דפוס סילמן, תרפ"ד); הרב אדולף שוורץ –

Die Hermeneutische Analogie in der Talmudischen Literatur, (Wien 1897),
Idem, *Der Hermeneutische Syllogismus in der Talmudischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Logik im Morgenlande, (Wien 1901).*

דמויות נוספות ומשפיעות יותר, אך עם זאת ציוניות ו'מודרניות' פחות הן ר' שמעון שקאפ ור' יוסף אנגל. ראו להלן בהערה 173.

¹⁷⁰ למשל – הרב ברוך בענדט גאיטיין, כסף נבחר, פראג תקפ"ז; הרב יעקב צבי יאליש, מלא הרועים, תרי"ט.
¹⁷¹ בנוגע ליחס הרבנים ריינס וקוק לעולם החול, ראו לעיל בהערה 166. בנוגע לרב חיים הירשנזון הרי שזיקתו להשכלה כללית ברורה ביותר. הרב הירשנזון היה עורך הירחון 'המסדרונה': קונטרס הכתוב לחיים' (1885-1889) (ראו לדוגמה בפירוט המופיע כאן: <https://winners-auctions.com/content/חיים-ירחון-מאת-חיים-הרב-הירשנזון-תרמה-תרמט-1885-89>), ולימד בבית הספר למל שכלל גם לימודים כללים. מעבר לכך גילה הרב הירשנזון בקיאות רבה בספרות הכללית. ראו על כך בספרו של ד' זוהר, מחויבות יהודית בעולם מודרני: הרב חיים הירשנזון ויחסו אל המודרנה (ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ג), 17-31.
בנוגע לרב עמיאל ראו אצל גאולה בת יהודה (לעיל הערה 167), שם, עמ' 16-11; אבינועם רוזנק, עיון בדגם חברתי-תרבותי לבחינת הזיקה שבין תרבות יהודית לתרבות כללית לאור משנתו של הרב משה אביגדור עמיאל, בתוך: דרך הרוח – ספר היובל לאליעזר שביד (יהודיע עמיר עורך), עמ' 309-438. דליה לוי, הרב משה אביגדור עמיאל והתרבות הכללית, תעודה כ', עמ' 165-167.

¹⁷² י' שלמן, ישיבת לידא – בשורה בחברה המסורתית במזרח אירופה (לעיל הערה 5), 162-184; הנ"ל, ראשית ריפורמה בישיבות מזרח אירופה: מאמציו של הרב ריינס בשנות השמונים למאה שעברה, מולד ד (תשל"א), 172-161; הנ"ל, 'הרב יצחק יעקב ריינס – פרופיל של מנהיג ציוני דתי', בתוך: דת וציונות – היסטוריה, רעיון, חברה (לעיל הערה 160), עמ' 9-31. ד' שוורץ, אמונה על פרשת דרכים, לעיל הערה 4, 176-189. הנ"ל, הציונות הדתית בין היגיון למשיחיות (לעיל הערה 158), 108-137.

¹⁷³ בהקשר זה ניתן לציין את רבי יוסף אנגל (ענגיל), שלא היה רב ציוני אלא נמנה עם רבני אגודת ישראל, ובכמה מספריו ('אתון דאורייתא' (ניו-יורק: מי ליטמן, תשמ"ח), 'בית האוצר' (תל אביב: דפוס אסתר, תשכ"ג), ובעיקר 'לקח טוב' (תל אביב, תשכ"ג)) ניכרת מגמה למתודות הכללה. ראו על כך במאמרי 'קווים לדרך הלימוד של ר' יוסף אנגל' (בהכנה). עוד יש לציין את ר' שמעון שקופ (שקאפ), ובייחוד במונוגרפיה המרשימה שלו 'שערי יושר' שם ניכרת נטייה חזקה להכללה (ש"י שקאפ, ספר שערי יושר (ורשה: י. ל. הוטנער, תרפ"ח); ראו עוד אצל ש"ע ווזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא: עיונים במשנתו של הרב שמעון שקופ (ירושלים: הוצאת ספרים ע"ש י"ל מאגנס - האוניברסיטה העברית, תשע"ו)). מעניין עם זאת לציין לגבי שני אישים אלו, כי על אף השתייכותם לזרם החרדי הרי הם 'חשודים' בציונות – לגבי ר' יוסף אנגל מספר הרב כשר (מ' כשר, התקופה הגדולה: פרקי התבוננות במצב האומה וארצנו (ירושלים: מכון תורה שלמה, תשס"א) חלק ב, עמוד 472) כי בסוף ימיו כששהה בווינה השתתף

אבל ניתן בהחלט לטעון שמבחינה כמותית ואיכותית היו הרבנים בעלי הנטייה הציונית והפתיחות להשכלה רוב מניין ובניין של מגמה זו. הם כתבו את החיבורים השיטתיים ביותר ומרחקי הלכת ביותר במגמה זו, והיו הקול המרכזי שלה, הרבה מעבר לשיעורם באוכלוסיית הרבנים. אף שספרות מתודולוגית זו ממוקדת בכללי ההיסק של הלימוד ההלכתי וכמעט שאין לה נגיעה באגדה, דומה כי השאיפה לחשוף את היסודות העקרוניים והמופשטים יותר של ההלכה מתכתבת במידה רבה עם הניסיון למצוא תשתית רציונלית שתתאים להלכה, לאגדה ולמדע (נוסח הרב ריינס), ואולי גם עם הרצון להעניק להלכה מימד עומק תיאולוגי על ידי ביסוסה על האגדה (בדומה לחזונו של הרב קוק).¹⁷⁴

סיכום

הרב ריינס והרב קוק חולקים במידה רבה מכנה משותף רחב: שניהם אחזו בתפיסה דתית ציונית; שניהם היו הן אנשי והן אנשי הלכה והן אנשי הגות; שניהם התמודדו עם אתגרי החילון והמודרנה במתינות ובפתיחות (מסוימת על כל פנים), ושניהם, כפי שראינו, שאפו לאחד בין ההלכה לאגדה.

במאמר זה ביקשתי להתמקד ביחסם של שני אישים אלו בנוגע לאיחודן של הלכה ואגדה. נראה כי הקריאה לאיחוד ההלכה והאגדה היא מקרה מבחן מעניין: מצד אחד, שני האישים, כל אחד בדרכו, קישרו את סוגיית איחוד ההלכה והאגדה למכלול משנתם וראו בה רכיב חשוב בחדשנותם ההגותית; מצד שני, אין מדובר בסוגיה שקשורה באופן מובהק לסוגיות הליבה האקטואליות – ציונות, מודרניזם וחילון. מעניין אפוא לגלות, כי שני ההוגים הדתיים המזוהים ביותר עם הציונות במפנה המאה ה-20, העלו על נס קריאה דומה, על אף שהקשר בינה לבין הציונות או המודרנה איננו מובן מאליו. ואולם, לצד הדמיון הבולט, אנו מוצאים גם הבדלים ניכרים ביישומה של קריאה זו – הן ברמת היישום, והן בצורתו החיצונית והפנימית.

סוגיה אחת מרכזית עליה הצבענו היא היחסים השונים הקיימים בין הלכה ואגדה במשנותיהם של שני האישים. אצל הרב ריינס אנו מוצאים כי מערכת היחסים בין הלכה ואגדה (ובמובנים מסוימים אף המדע) היא במידה רבה שוויונית, ונשענת על התשתית המשותפת של המערכת הלוגית-רציונלית. אצל הרב קוק, לעומתו, קיימים יחסים היררכיים ברורים בין

הרב אנגל באסיפת רבנים שהתכנסה בהתאם לבקשת הממשלה ומטרתה הייתה להתנער מהצהרת בלפור. ר' יוסף אנגל קם והכריז 'היד החותמת תיקצץ!' ובכך מנע את החתימה. לגבי ר' שמעון שקאפ, ידוע הסיפור לפיו הוא כמעט ונענה להצעתו של הרב קוק לעמוד בראש ישיבת 'מרכז הרב', והדבר לא התממש מטעמים לא ברורים (מ"צ נריה, ליקוטי הראי"ה (כפר הרא"ה: חי ראי תשנ"א), חלק ב, עמ' 161; וכן הנ"ל, מועדי הראי"ה (תל אביב: מרכז ישיבות בני-עקיבא בארץ-ישראל, תש"ס), עמ' תקפג; ש' רז, מלאכים כבני אדם (ירושלים: קול מבשר, תשנ"ד), עמ' 339; י' רודיק, חיים של יצירה (ירושלים: י' רודיק, תשנ"ח), עמ' 304). במאמרו של שמריה גרשוני (יעד אשר אמצא מקום במשכנות לאביר יעקב: רבי שמעון שקאפ זצ"ל וכהונת ראש ישיבת 'מרכז הרב' – מסורות ועובדות, המעין, נ (תש"ע)) מובאת אמנם גרסה שונה להשתלשלות האירועים, אך נראה כי העיקר, לפיו ר' שמעון הביע מוכנות ואף רצון לשמש כראש ישיבת מרכז הרב נותר ללא שינוי. עוד על יחסו המתון של ר' שמעון שקאפ לציונות ראו בספרו של וואזנר, חשיבה משפטית בישיבות ליטא (לעיל), עמ' 21-23.

לגבי פתיחותם של אישים אלו להשכלה כללית – גם כאן מסתבר שהם לא היו חפים ממנה. על פי נכדו של ר' יוסף אנגל, אביו של ר' יוסף היה מעין עורך דין לא פורמלי, ור' יוסף הושפע מנוכחותה של ההשכלה הכללית בבית (ראה אצל ד' מורגנשטרן, 'תולדות חייו של הגה"ק מרן יוסף אנגל זצוקלה"ה', בתוך: י' אנגל, שארית יוסף (תל אביב: ד' מורגנשטרן, תש"ס), עמ' 5-8. לגבי יחסו המתון והפתוח של ר' שמעון שקאפ להשכלה כללית ראו בספרו של וואזנר, שם, עמ' 39-33.

¹⁷⁴ ז'אנר ספרות כללי ההיסק הלמדניים עדיין ממתין למחקר שיטתי, ולא כאן המקום לדון במגמה זו וביוצריה המרכזיים.

התחומים, כאשר ההלכה כפופה לאגדה ואיננה מתפרשת אלא לאורה. ראינו כי ניתן להשוות זאת לדרך בה ראו הרבנים את שיתוף הפעולה של היהדות הרבנית עם הציונות. הרב ריינס דגל בשמירה על ההפרדה בין המסגרת הדתית לזו הציונית, בעוד שלדידו של הרב קוק מקבלת הציונות את ערכה רק מתוקף הדת.

הבדלים אלו מתכתבים הן עם מסגרות החשיבה האינטלקטואלית השונות של השניים והן עם נטיותיהם האישיות. צורת החשיבה האנליטית של הרב ריינס, היא זו שהניעה אותו לאחד בין ההלכה לבין האגדה באמצעות מערכת העל של החשיבה הלוגית. צורת חשיבה זו מכילה בתוכה גם את ההנחה בדבר פתרון כולל וסגור, שניתן להגיע אליו באמצעים אנושיים רציונליים. יש כאן אפוא נסיון להגברת היסוד הרציונלי בדת. כבעל נטייה לצורת חשיבה זו, הרב ריינס לא הסתפק בקריאה לאיחוד הלכה ואגדה אלא גם פעל להראות כיצד הדבר אפשרי. באופן דומה, בעשייתו הפוליטית פעל הרב ריינס באופן פרגמטי על מנת למקסם את התועלת עבור הערכים אותם ראה כנכונים.

מגמות הפוכות לחלוטין ניתן למצוא אצל הרב קוק. לדידו, מערכת החשיבה הרציונלית היא בלתי שלמה, וככזו, איננה מכילה בתוכה את הפתרון המלא לסוגיות ספציפיות, ואף לא לסוגיות רחבות כמו איחודן של ההלכה והאגדה. האופן שבו סוגיות מעין אלו באות לידי פתרון הוא על ידי תהליך גילוי הדרגתי, המתקשר באופן הדוק לתהליך הגאולה. תהליך זה נמצא במעמד דומה לתהליכי חידוש נוספים להם ייחל הרב קוק, כגון חידוש הנבואה ותחיית הלאומיות. ממילא, מדובר בתהליך שבו מקומו של האדם מוגבל, והתביעה למימוש של החזון נחלשת.

לאור כל זאת, לא רחוק אפוא לומר, כי מאמצייהם של הרב ריינס והרב קוק לשלב בין ההלכה והאגדה, קשורים גם לשאיפתם לאתר עבור הרציונליות את המקום הראוי לה בתוך היהדות המתחדשת שראו לנגד עיניהם.

אם כנים הדברים, המסקנות שעלו ממאמר זה מלמדות (שוב) כיצד ניתן למצוא את עקבותיהן של שיטה הגותית ונטייה אישית גם בסוגיות שאינן מצויות בליבת המחלוקת האידיאולוגית. כמו כן, בנוסף לניסיון להבין את הגותם של שני אישי מפתח אלו, אני מקווה כי עלה בידי להרים תרומה כלשהי להבנת המגמות לאיחוד הלכה ואגדה מן הימים בהם הן היו בתחילת דרכן.