

## נריה גוטל

### רבדים ב'רבדים'

שיקולי הוראה וחינוך בדרך הוראת התלמוד —  
בין עולם המחקר ועולם הישיבה

שיטת רבדים היא שיטה דידיקטית המציעה ארבעה שלבים בלימוד התלמוד: משנה, תורת התנאים הרחבה, תורת האמוראים, ותורת רבותינו בעלי הסתמא דתלמודא, כאשר המקורות בכל רובד נלמדים לפי פשוטם. הנחת בעלי השיטה היא כי מאחר שהפירושים של רבדים מאוחרים אינם תמיד לפי פשוטם של מקורות מוקדמים יותר, יוכל העולם התלמודי להתבחר על ידי הכרת הערך המוסף של כל רובד ביחס לרובד הקודם. מתנגדי השיטה טוענים כי התלמוד שלפנינו כולו מקשה אחת; לא זו הדרך בה הילכו קדמונים ולא זו הדרך הראויה לרואים עצמם חוליה בשלשלת; יש לחשוש שמא פרשנות כל רובד על פי הנראה ללומד 'פשטי', עלולה להוביל לזילות הפרשנות הקדומה ולנסיון בניית הלכה המסתמכת על היצמדות לרבדים היותר-קדומים; יש לפסול תוכניות אשר הורתן ולידתן בהיכלי אקדמיה ולא בהיכלי בית המדרש. ניתוח השיח מעלה כי הוא מתנהל תוך עירוב היבטים שונים הכרוכים בסוגיה. להפרדתם ולבחינתם של שלושה היבטים — אמת, חינוך, הוראה — מוקדש המאמר.

בסוגיית ביצה (לח ע"א-ע"ב) מסופר על האמורא הכבלי, רבי אבא, שלקראת עלייתו ארצה "אמר: יהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל", ובכך ביטא תקווה שיזכה לומר בפני חכמי ארץ ישראל אימרת-שפר תורנית, ואימרה זו תתקבל על דעתם. מה שקרה — לעומת זאת — הוא, שעם הגיעו, הוא פוגש שלושה אמוראים ארץ-ישראליים המתקשים באחת מסוגיות עירובי תחומין, ומשהוא מעלה באוזניהם הצעה לפתרון הקושי, תגובתם בוטה: "אחיכו עליה" ! לאמור: לא זו בלבד שתקוותו התבדתה ודבריו לא התקבלו, אדרבה — מלגלים עליו! נפגע אפוא רבי אבא והגיב בתמיהה: "גולתיכו שקלי?!" [רש"י: "מלבושכם לקחתי שאתם משחקים עלי?!"]. ועל כך הם מגיבים בדרך התמוהה עוד

\* תודתי העמוקה לר"א נבנצל שליט"א ולרז"נ גולדברג שליט"א, אשר המאמר היה לנגד עיניהם, והאירוני אף הסכימו למה שכתבתי, גם אם עימי — ורק עימי — תלין משוגתי; וראה 'נספח', להלן: קונטרסו של הרז"נ שליט"א, הרואה כאן אור לראשונה.

שבעתיים: "הדור אחיכו עליה" — שוב "צוחקים" עליו! ואם בכך לא די, הרי לימים — ממשכה ומדגישה שם הגמרא — רב אושעיא מודיענו כי יפה עשו ש"חייכו" עליו! כלל הדברים מדהים כמובן עד לאחת. תלמידי חכמים מלגלים על עמיתם? ועוד על עמית שאינם מכירים; עמית שהוא עולה חדש? ובדברי תורה? ולא פעם אחת אלא פעמיים, ולימים גם מצדיקים את הלגלוג? וכי זו דרכה של תורה ושל דרך ארץ שקדמה לתורה? זו דרכם של תלמידי חכמים ארץ-ישראליים המנעימים זה לזה בהלכה (סנהדרין כד ע"א)? ואף — לו יצוייר — שאכן כך בדיוק היתה ההתרחשות, למה לה לגמרא לספר את הסיפור ולחקוק עלי-ספר, לדורות עולם, מעשים שכאלה שעשאו חכמים? הלא את עיקרי המשא-ומתן התלמודי יכלו להביא לפנינו בלי אזכור "מגונה" זה, ומה ראו אפוא לציינו?

מן הביאורים לעניין, שניים שנכתבו על ידי חכמי הלכה מובהקים, והקשורים במשהו לעניינה של 'תורת הוויכוח היהודית',<sup>1</sup> נוגעים לענייננו:

### "כוונת המתווכחים"

בפתח תשובתו הידועה של החתם סופר למהר"ץ חיות, זו החותמת את חלק אורח חיים (שו"ת חתם סופר אר"ח סימן רח), הוא מעיר על סגנון תפילתו הנ"ל של רבי אבא, השונה מתפילת רבי נחוניא בן הקנה בכניסתו לבית המדרש (ברכות כז ע"ב: "שלא יארע דבר תקלה על ידי... וישמחו בי חברי..."), ובשוני זה הוא תולה את הקלקלה. הלא דבר הוא: מה ראה רבי אבא לחרוג מנוסח הידוע זה כבר, במשנת תנאים הנפסקת להלכה,<sup>2</sup> ולקחת סגנון לעצמו? על כרחך דברים בגו, מבהיר החתם סופר. "מוסר השכל נשמע מזה", שסגנון תפילתו אכן לא היה ראוי.

"יהא רעוא דאימא מילתא דתתקבל" אמר רבי אבא, וכנגדו טוען החתם סופר: "מה לו אם יקבל אם לא — אמור דבריך לשם שמים!", שכן זו, ורק זו, היא הדרך הראויה: "שלא יהא כוונת המתווכחים בדین בין ריב לריב ובין דם לדם, לנטות [= להטות] דעת חברו לדעתו, כי מה לי ולו, אך יהיה הויכוח להעמיד סברתי ודעתי על פי שכלי, באופן מה שחברי טען נגדי אראה במחשבתי אם כנים דבריו אחזור בי ואם לא נראים לי דבריו אני עומד על דעתי, ומה לי בכך אם יודה לי או לא, כי אין כוונתי לנטות [= להטות] דעתו לדעתי, וכן יהיה דעת חברי שכנגדי להעמיד סברתו לעצמו, ואחר הויכוח הזה — אחרי רבים להטות. אבל אותם הרוצים דוקא שחברו יודה לו וכוונתו להטות דעת חברו לדעתו, אותם שוגים מדרך האמת ונוטים אל הניצוח ויצא משפט מעוקל". ומאחר ולא זו היתה גישתו של רבי אבא, שכן הוא ביקש שדבריו לא רק יישמעו אלא גם יתקבלו, "על כן נכשל דמחכו על כל דבריו".

מהילוכו של החתם סופר למדנו, אם כן, שתיים: חובת הקשבה מזה ושלילת תכתיב מזה. יישום הילוך זה בנדרון דיין יעלה, שסתימת אוזניים ישיבתיות מהקשבה ל"דרך רבדים" מחד, והכפפה תכתיבית של מערכת החינוך הדתי ל"דרך רבדים" מאידך, שתיהן אינן תואמות את 'תורת הוויכוח היהודית'; שתיהן כאחת מגונות.

1 וראה נ"י גוטל, "על הליכות המבקר, המבוקר והבקורת", המעין, לח [ג] (ניסן תשנ"ח), עמ' 46-49.

2 רמב"ם, הלכות תפילה י, כג-כד — ובפירושו המשנה, ברכות שם, אף מבהיר הרמב"ם שאמירתה חובה; שו"ע או"ח סי' קי, ח, ומג"א וט"ז שם, והשווה ערוך השולחן, שם; וראה ר"י אריאלי, עינים למשפט, ברכות, שם.

"חדשים מקרוב באו"

הביאור שנתן הרב חנוך העניך אייגעש, בהקדמת ספרו הלמדני 'מרחשת' לפרשיית רבי אבא שונה לחלוטין מגישת החתם סופר, אך בדרכו, גם הוא נוגע לענייננו. לדידו, לא זו בלבד שלא היה כל פגם בסגנון בקשת רבי אבא (והוא אכן אינו מתייחס ל"חיוכים"), אלא אדרבה יש לראות בדברים משאב לדורות. שכן מה הטריד את רבי אבא, אם לא היותו עולה חדש, מהגר, אשר עד עתה היה מוכר היטב בארצו, שם תפס מקום נכבד בכותל המזרח, ועתה הוא עובר למקום אחר, מקום חדש בו הוא אינו ידוע, מקום שדרכי הלימוד בו (= הארץ-ישראליות) אינן זהות לדרכי הלימוד (= הבבליות) בהן הורגל, ומי יודע מה יהא עתה מעמדו? ואם כך, האם לא מובנת היטב תחינת רבי אבא, העולה החדש, שימצא חן ושכל טוב לא רק בעיני אלוקים אלא גם בעיני אדם? זהו אפוא פשר הסגנון הייחודי; זו הסיבה לחריגה מתפלתו הרווחת זה כבר של רבי נחוניא; ולשעה שכזו, אכן זו תפילה גם ראויה גם טובה.

ואם שואל אתה את עצמך, מה עמד ברקע פרשנות-רזו של בעל ה'מרחשת'? ובכן, את התשובה הברורה מושיט הוא עצמו בקנה: "הקדמתי דברים אלה באשר ידוע הוא כי בזמננו נשתנו הרבה דרכי הלימוד בתלמוד... פילסו להם נתיב בבתי מדרש התורה והתלמוד וביחוד בבתי הישיבות בדורנו"; לשון אחר, גלויה יותר: 'שיטת בריסק' — על 'צנווי דיניה' — פשטה כאש בשדה קוצים בעולם הישיבות. 'ואני' — ממשך המרחשת — "כאשר כל ימי גדלתי בין חכמי בית המדרש הישן", היכול שאני ממציא בזה לפני הלומדים, הוא פרי האסכולה "הישנה", ולכן "ואירא כי עירום אנכי מכתנות האור וההגיון בתלמוד, כאלה אשר חדשים מקרוב באו והביאו מסגנוני למודם ואשר התלמידים הבאים אחריהם שתו ממי מעינות אלה והיו בפיהם כדבש למתוק. וע"כ גם אנכי אשר לא נסיתי באלה והליכותי בחדושי הלכות הנן בדרך הכבושה והסלולה מרבתינו קדמאי ובתראי ז"ל, מפתח שפתי בתפילה לפני נותן התורה ית' שיהא רעוא דאימא מילתא דתקבל אצל המעיינים הלומדים בזמננו".

מהילוכו של המרחשת למדנו, אם כן, על קיומה של רתיעה כלפי אסכולות לימודיות שאינן כה רווחות, וזאת אפילו כאשר דווקא הן הן ה"מסורתיות". ואם כך חשש בעל המרחשת ביחס ל"מסורת", הרי כך — על אחת כמה וכמה — טבעי להכיר בחשש מפני החדש. כלל לא מפתיעה אפוא הרתיעה מממד החידוש שב"רבדים", ולו רק מצד אי מציאותו במרבית בתי המדרש, לפחות אלה היותר ידועים ולפחות זה עשרות — אף מאות — רבות של השנים האחרונות.



'שיטת רבדים' מהי? ובכן, בקצרה, ובלשונם של ראשי התוכנית,<sup>3</sup> זה עיקר עניינה: 'שיטת רבדים' היא שיטה דידקטית המציעה לימוד מקורות התושב"ע בארבעה שלבים: משנה, תורת התנאים הרחבה, תורת האמוראים, ותורת רבותינו בעלי הסתמא דתלמודא, כאשר

3 הרב ד"ר פ' הימן — מנהל התכנית להוראת המשנה והתלמוד מיסודו של ר' מאיר שמחה הכהן פלדבלום ז"ל — "פתיחה", לקובץ דברי ראשונים ואחרונים בעניין הבנת דרכי התלמוד, בעריכת א' מלאך, בר אילן, אדר ב' תשס"ג, עמ' 4-5. ראה גם הרב י"ד אלישיב — מרכז תכנית הסוגיות בשיטת הרבדים — 'הרקע העיוני לשיטת רבדים', צהר, טו (קיץ תשס"ג), עמ' 35-54; הנ"ל, 'עוד על שיטת רבדים', שם, יז (חורף תשס"ד), עמ' 157-161.

המקורות בכל רובד נלמדים לפי פשוטם. מאחר והפירושים של רבדים מאוחרים אינם תמיד לפי פשוטם של מקורות מוקדמים יותר, העולם התלמודי מתבהר ע"י הכרת הערך המוסף של כל רובד ביחס לרובד הקודם.

כנגדם מתייצבים הטוענים: התלמוד שלפנינו כולו מקשה אחת שנערכה ונחתמה על ידי רב אשי ורבינא, וסמי 'רבדים' מהכא; לא זו הדרך בה הורגלנו מקדמת דנא, לא זו הדרך בה הילכו קדמונים ולא זו הדרך הראויה לממשיכי רצף הרואים עצמם חוליה בשלשלת; יש מקום לחוש שמא הפרדת המקשה לרבדים, ראיית כל רובד כעצמאי, ופרשנותו על פי הנראה ללומד "פשוט", עלולה להוביל גם לזילות הפרשנות הקדומה שנקטה פרשנות "דחוקה ומאולצת" וגם לנסיגת בניית הלכה המסתמכת על היצמדות לרבדים היותר-קדומים; יש לפסול תוכניות אשר הורתן ולידתן הינה בהיכלי אקדמיה ולא בהיכלי בית המדרש.

לאמיתו של דבר, נראה כי כבעימותים דומים, גם במקרה זה השיח מתנהל, תוך עירוב היבטים שונים הכרוכים בסוגיה ועירוב זה הוא לרועץ למידיינים. להפרדתם ולניתוחם של שלושה היבטים, תוקדש אפוא ההתייחסות שלהלן.

נראה כי בשלוש מסגרות עיקריות ראויה להיבחן הלגיטימיות של אסכולת רבדים: אמת, חינוך והוראה, ולא הרי זה כהרי זה.

שאלת האמת "פשוטה" בתכלית: האם קיימים רבדים בגמרא? וכאן אין הרבה אפשרויות, לא ארבע אפילו לא שלוש, שכן העניין חד בתכלית: כן או לא. עם זאת, גם בחלק זה — העובדתי — אין לערב עובדות עם סגנון הצגת העובדות ועם פרשנות העובדות.

שאלת החינוך מורכבת יותר: האם, מבחינה חינוכית, טוב להורות בדרך רבדים? "טוב" הוא עניין ערכי, ומאחר וכאן כבר לא בעובדות מוצקות עסקינן, אלא בהשלכות אמוניות ובהשקפת עולם, התשובה אינה — בהכרח — חדה, ודאי לא בהכרח מוסכמת.

שאלת ההוראה עניינה מקצועי: האם, ולמי, דרך רבדים מתאימה, מתודית ודידקטית? גם כאן ייתכן שהתשובה לא תהא מוסכמת, אך ייתכן שביחס לגבולות גיזרה מסויימים — גיל, רקע, אוכלוסיה, זמן, מקום, תקופה וכו' — דווקא תתקיים הסכמה, אם שלילית ואם חיובית.

דבר אחד, מכל מקום, ברור לחלוטין: מאחר והחלקים שונים, הם צריכים לידון בנפרד.

### על האמת

ובכן, האם קיימים 'רבדים' בתלמוד? האם סוגיות התלמוד שלפנינו מרובדות שכבות שונות? האם מצויות לפנינו גם סוגיות קדומות וגם סוגיות מאוחרות המעורבות ובלולות זו בזו? האם ניתן לזהות סוגיות כאלה? האם יש מקום לפרשנות משנה שלא כמו שעשתה זאת הגמרא? האם יש מקום לפרש אימרה תנאית או אמוראית קדומה שלא כמו שפירשה אמוראים מאוחרים יותר? האם היו פוסקים שנתנו מעמד שונה ל'אוקימתא' מ'לסתמא'? מובן מאליו שלא זה המקום למצות מחקר תלמודי מקיף ויסודי, אך בתמצית, התשובה לכל השאלות הנ"ל היא חיובית; וגם אם נכון לומר שכמות הממצאים עצמם — שלא כהשערות מחקריות ופרשניות — מצומצמת למדי, עם זאת ברור לחלוטין שהעיקרון קיים. וכי יש מי שכופר בקביעת גאונים (באגרת רב שרירא גאון) שסוגיית ריש קדושין היא

סבוראית, וממילא מאוחרת לעריכת רב אשי ורבינא? וכי לא קבע רמב"ם (פירוש המשנה זבים ד, ו) כי "פירוש זה אינו מעצם הגמר אלא היא הגהה מפירוש רבנן סבוראי וכתובה המעתיקים בתוך הדברים ולא העירו על כך" (וראה גם שם, כריתות ג, ה); האם לא קבע הריטב"א בבבא מציעא (ג ע"א) כי "כל הלשון הזה אינו מעיקר הגמרא... אלא מלשון רב יהודאי גאון ז"ל והביאווה ספרי בעיקר הגמרא, והרבה יש כיוצא בו במסכתא זו", ובמקום אחר (שם יט ע"ב) שוב: "הכל הוא מלשון רב יהודאי גאון ז"ל, ואריכות הלשון מוכיח עליו" (וזה כבר ברמב"ן, שם: "הפירוש המועתק בנוסחאות, מן הגאון מר יהודאי", והוא גם מגיב: "אינו נכון בעיני"). ושוב בביאור הריטב"א לכתובות (לד ע"ב): "ופירש רבינו הגדול [הרמב"ן] דאינו מלישנא דהש"ס אלא פירושא דר' יהודאי גאון זצ"ל, וליכא לאסוקי מינה לדוכתא אחרינא"? כך בראשונים וכך באחרונים — האם לא קבע הגר"א (השמטה מהגהותיו לבבא קמא יב) "שנוסחת הגאונים היא ואינו מן הגמרא"? ועוד הרבה מעין זה בראשונים ובאחרונים נוספים.

לפי זהות אחדים מהמתפלמסים, מן העניין להזכיר שהיה זה לא אחר מאשר אחד מן המיוחדים והמעולים שבין תלמידי מרן הראי"ה קוק זצ"ל — הרב ד"ר ב"מ לוין, שספרו 'רבנן סבוראי ותלמודם' (ירושלים תרצ"ו) היווה פריצת דרך משמעותית בחקר הסוגיה ואשר ההדרתו את איגרת רב שרירא גאון תרמה רבות להבנת סדר ההשתלשלות.<sup>4</sup> ועליו יש להוסיף — מן האסכולה הרבנית — את הרב י"י ויינברג (שו"ת שרידי אש חלק ד, ירושלים תשל"ז, עמ' קטז-קכא; וראה שם גם עמ' רלז-רמא), אשר לא הסתפק בהצבעה על ההוספות המאוחרות של "רבנן דמפרשי", אלא גם ביקש לנסח כללים לזיהויין של תוספות.<sup>5</sup> וכי יש מי שמפקפק במסורת פאת השלחן (בהקדמתו) בשם הגר"א ש"חסורי מיחסרא" מעיד על קיומה של פרשנות חלופית למשנה, שלא כזו שנקטה בגמרא? וכי יש שאינו מכיר יישומי הצעות פרשנות משנה של הגר"א (חידושים על משנה תמורה א; גביעי גביע הכסף, לבבא קמא; הקדמת בינת מקרא, לר"מ מאיליא; מרגליות התורה על נ"ך: "בכמה משניות פירש [הגר"א] על פי פשוטו שלא כפירוש הגמרא"; וראה תמיהת התפארת ישראל, מכשירין פ"ו מ"ג על הסבר הגר"א שאינו כמסקנת הגמרא בככורות כג ע"ב) כמו גם של התוספות-יום טוב (גזיר פ"ה מ"ה: "אע"פ שבגמרא לא פירשו כן, הואיל ולענין דינא לא נפקא מינה ולא מידי, הרשות נתונה לפרש"; והשווה למה שכתב בפירושו לשביעית פ"ד

4 גם אם גישתו-הוא, להעדפת נוסח ספרד של האיגרת, נדחתה על ידי רי"ן אפשטיין, מבראות לספרות האמוראים עמ' 610-615, הרואה דווקא בנוסח צרפת את הנוסח המקורי.

5 וראה א' ייטס, התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית, ורשה 1937; מ"ש פלדבלום, פירושים ומחקרים בתלמוד: מסכת גיטין, ניו יורק תשכ"ט, עמ' 4; י"א אפרתי, תקופת הסבוראים וספורתה, פתח תקוה תשל"ג; ד' הלבני, מקורות ומסורות: יומא-חגיגה, ירושלים תשל"ה, עמ' תרג; ג' דנציג, "חיסורי מחסרא" — סגנון הסבוראים", סיני, פ (תשל"ז), עמ' רמה-רנב; ש' פרידמן, מחקרים ומקורות [מאסף למדעי היהדות, ספר א]: פרק האשה רבה בבבלי בצירוף מברא כללי על דרך חקר הסוגיא, ניו יורק תשל"ח, עמ' 292; י' עין-חיים, "חומר סבוראי כגורם לסוגיות מוחלפות", מכתם לדוד: ספר זכרון הרב דוד אוקס, רמת-גן תשל"ח, עמ' 137-152; י"ש שפיגל, הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי — חבור לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת תל אביב תשל"ו; הנ"ל, "לשונות פירוש והוספות מאוחרות בתלמוד הבבלי", תעודה, ג (תשמ"ג), עמ' 91-112; א' כהן, "לבעיית זיהויים של קטעים סבוראיים בבבלי", ספר יעקב לסלוי, תל אביב תשמ"ה, עמ' 83-96; הנ"ל, "על המיקום הבבלי כרונולוגי של דברי מר בר רב אשי בסוגיות הבבלי והשלכותיו", סידרא, ב (תשמ"ו), עמ' 49-66; ועוד הרבה.

מ"י), פרשנויות שאינן תואמות את הפרשנות שבגמרא<sup>6</sup> (ובדרשות בית ישי, סימן טו, אף הוסיף ר"ש פישר כי בהלכתא למשיחא הדבר מותר גם כאשר ישנה נפקות לדינא — וראה שם ביחס לשיטה בכללה, הן ביחסם של אמוראים למשנה והן יחסם של אחרונים — כחזון איש — לראשונים)?

וכי לא ראשונים הם שקבעו זה כבר כי "אמוראי בתראי סברי... והם תולים סברא זו במשנתנו... ומסברא דנפשייהו אמרי הכי" (רמב"ן גיטין פב ע"א ד"ה הא דאמרין; וראה תוספות ברכות טו ע"ב ד"ה דילמא; רא"ש כתובות נח ע"ב ד"ה קבר ועוד הרבה) ועליהם מוסיפים אחרונים — כנצי"ב: "דרך הגמרא לעקם פירוש המשנה כדי לאוקמא על הפסק... וזהו דרך הרמב"ם בכ"מ... " (העמק שאלה, קכח)? האם לא שבו והבהירו תוספות, שוב ושוב, שאימרה מסויימת בש"ס אינה מדברי האמורא עצמו ורק "הש"ס הוא דמסיק" כך (תוספות שבת י ע"ב ד"ה שאני; תוספות יומא מ ע"ב ד"ה ועשהו; תוספות בבא בתרא קעו ע"א ד"ה גובה; תוספות שבועות כה ע"א ד"ה שמואל ועוד הרבה, וביבמות ח ע"א ד"ה כי אף סברו כי "גמרא טעי במילתיה דרבא" (!)? האם לא הכירו כבר ראשונים בעריכתם של דברי אמוראים על ידי "הגמרא" (רשב"ם בבא בתרא נא ע"א ד"ה כדרב יוסף ושם צה ע"ב ד"ה אמר ליה; רמב"ן חולין פ ע"ב); והלא כבר רבי בצלאל אשכנזי כתב ב'כללי התלמוד' דברים בהירים: "זמנין דתלמודא קא מוסיף דברים בתוך הדברים של הבעיא מה שלא שאל השואל"; וביד מלאכי (בכללי הבית, סעיף צח): "הש"ס דרכו לשנות הלשון במימרות האמוראים ולהוסיף פירוש". ועוד, האם לא יודע כל שונה פרקו שלעיתים שם הש"ס קושיה בפיו של אמורא מוקדם "המקשה" על המאוחר (רש"י עבודה זרה עא ע"ב ד"ה אבל; תוספות שם נז ע"ב ד"ה לאפקי)? וכי יש מי שאינו מודע לקיומן של "סוגיות מוחלפות" רבות בש"ס (תוספות מנחות נח ע"ב ד"ה ואיכא; תמורה יא ע"ב ד"ה רב חסדא; יומא סא ע"ב ד"ה נזיר ובראשונים רבים נוספים, המייחסים סוגיות מסויימות לדעות יחידאיות)? וכי לא ידענו שלעיתים דרך הרי"ף היא זו: "לא סמכינן [להלכה] אשינויא ולא מפקינן מתניתא מפשטה" (רי"ף ברכות כד ע"א בדפיו), ובכך העדיף — הלכתית — מתניתא על שינויא?<sup>8</sup> וכי לא הצהיר רמב"ם עצמו (שו"ת הרמב"ם סימן שמה וסימן שצה) על הבחנה בין "תלמוד ערוך" ובין "משא ומתן של גמרא", שבהיותם מנוגדים זה לזה הוא יעדיף את הראשון על השני; כך הוא עצמו, וכך גם ביארו אחרונים (ב"ח, אהע"ז סימן ו; כס"מ מגילה א, ג) לא מעט מהכרעותיו?<sup>9</sup> (והלא דבר זה הוכר גם לתלמיד החזון איש, הרב ק' כהנא, 'דרכי פירוש במשנה', חקר ועיון, א, עמ' קמג-קנ)?

האם לא מוכרות הצעות גירסא מהפכניות אשר יצאו מבתי מדרשם של אחרונים והובילו

6 וראה ר"מ ראטה, קונטרס 'שמחת יום טוב' שבטוף שו"ת קול מבשר; ר"ק כהנא "דרכי פירוש במשנה", חקר ועיון, א, עמ' קלב-קנב; נ' גוטל, "דרך המלך במשנה", פרי הארץ, ו (חשון תשמ"ג), עמ' 28-29 והערה 82.

7 א' מארכס, "כללי התלמוד לר' בצלאל אשכנזי", לדוד צבי: ספר היוכל לרד"צ הופמן, עמ' 179-217, ד"צ ירושלים תשכ"ט, ושם סעיף 79א.

8 וראה יד מלאכי, כללי האלף, יח, בשם רבנו ישעיה הזקן: "אמוראים מתרצים לפעמים עיקרים של פסקי הלכות ואין לסמוך עליהם, שאינו אלא חידודין בעלמא ופלפולים שהיו עושים האמוראים ולא שיסמכו עליהם, ובהרבה מקומות בתלמוד אתה מוצא כן", והסתייע גם בדברי הרי"ף הנ"ל.

9 על מידת שימושו של רמב"ם בגישה זו, ראה י' לויגור, דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם, ירושלים תשכ"ה, עמ' 155-181; מ"ש פלדבלום, "פסקיו של הרמב"ם לאור גישתו לחומר הסתמי שבבבלי", *Proceedings, American Academy for Jewish Research*, כרך 46-47 (1979-1980), חלק עברי עמ'

אפילו הלכה למעשה, הן בהתייחס לנוסח גמרא עצמה (שו"ת מהרש"ם א, יג: "...המדפיס הראשון שהדפיס הש"ס טעה... ולכך הדפיס גם במעשה הא' תטיל למים וכו', ובאמת הוא טעות הדפוס. וראיה לזה... והרב המאוה"ג מו"ה יוסף אבד"ק הוראדנא אמר לי ששמע מפי רבנים, שהגאון מו"ה חיים ז"ל מוולאזין אמר ג"כ זאת, ויוכל להיות שהה"ג מו"ה יעקב הנ"ל שהיה תלמידו של מוהר"ח הנ"ל שמע זאת ממנו..."), הן בהתייחס לכתבי ראשונים שאומצו הלכה למעשה (שערי יושר, ב, שער ה, פרק יא, ביחס לדברי הרמ"ה שהועתקו בטור חו"מ, סימן רפ, ונפסקו על ידי הרמ"א, הלכה למעשה: "כאשר זכינו שיצא בזמנינו לאור ספרו של הרמה על מס' ב"ב הוא יד רמ"ה, כל הרואה יראה שדברי הטור בשמו מתפרשים באופן אחר לגמרי... רק שנחסר בבא אחת מדברי הרמ"ה... והנה אף שירא אנכי לסתור דברי הרמ"א ז"ל שכל בית ישראל סמכו עליו, אבל בדבר הנראה לעינינו כזה, מצוה לומר דהוראת הרמ"א בזה אינה נכונה..."; אכן, ראה — בעניין זה — חזון איש, חו"מ סימן טז, שקיבל אמנם את הנחת הטעות, אך את עצם הכרעת הרמ"א הותיר על תילה, בהסתמך על שיטות יתר הראשונים, הגם שהן לא צויינו על ידי הרמ"א עצמו); ומן המפורסמות, כי אפילו ביחס לשלילת החזון איש היוקקות לכתבי-יד ועיסוק תדירי בנוסחאות ובגירסאות — חזון איש, ראש השנה, סימן קמ, אות ג; שם, טהרות, סימן יד, אותיות י"א; קובץ אגרות חזון איש, א, בני ברק תשל"ו, סימנים כב, לג; שם, ג, בני ברק תש"ן, סימן ב — הרי, לאמיתו של דבר, הדברים אינם פשוטים כלל, ועיקר קפידתו לא נסכה על המישור הלימודי אלא על מישור ההשלכה הפסיקית.<sup>10</sup>

וכל אלה — אשר לא מעט מהן לוקטו, ליקוטי בתר ליקוטי, על ידי אנשי רבדים<sup>11</sup> — אינן אלא דוגמאות ספורות, כמותן יש עשרות, ידועות ומפורסמות. עולם הישיבות לא היה זקוק אפוא ל'מרבדים' על מנת לגלות "רז" זה, המצוי לא פעם ולא פעמיים בראשונים ובאחרונים רבים.

יחד עם זאת, גם ביחס למישור 'האמת' חייבים לומר, שהמעבר מדוגמאות פזורות, זעיר פה זעיר שם, ועד הגעה לכלל הכרזה על "שיטה" עקבית, ודאי וודאי שיטה לימודית, הדרך בהחלט רחוקה. דומה כי במקרה כזה שלפנינו, יש בהחלט מקום לטענה ש"כמות" היא עניין מהותי והבעת עקרון עדיין אינה יוצרת שיטה.

זאת ועוד, 'האמת', במידה שהיא 'כל האמת', מחייבת השלמה. לדוגמה, מצייני אימרת הגר"א ביחס ל"חסורי מיחסרא", אינם רשאים להתעלם מדיוקיו החוזרים ונשנים בלשון

10-11; ד' פיקסלר, "הרמב"ם ושיטת הרבדים", צהר, טו (ק"ץ תשס"ג), עמ' 55-64; ר"ש אריאל, "הגמרא ועריכתה", שם, יז (חורף תשס"ד), עמ' 63-64; ר"י ראק, "תורת ה' תמימה", שם, עמ' 72-76. 10 Zvi A. Yehuda, "Hazon Ish on Textual Criticism and Halakha", *Tradition*, 18 (1980), pp. 172-180; Shnayer Z. Leiman, "Hazon Ish on Textual Criticism and Halakha — A Rejoinder", *Tradition*, 19 (1981), pp. 301-310; Moshe Bleich, "The Role of Manuscripts in Halakhic Decision-Making: Hazon Ish, His Precursors and Contemporaries", *Tradition*, 27 (1993), pp. 22-55; רצ"י הלוי לרר, "סמכות כת"י רבותינו הראשונים להלכה", צפונות, טז (השנ"ב), עמ' סז-עג; י"ש שפיגל, עמודים בתולדות הספר העברי — הגהות ומגייהם, רמת-גן תשנ"ו, פרק טו, עמ' 488-513; רש"ז הבלין, "היחס ל'שאלות נוסח' בספרי חז"ל", בית הועד, ירושלים תשס"ג, עמ' 18-20; ר"ה פרוש, "שינויי הנוסח בתלמוד — הולדתם ומשמעותם", בית הועד, שם, עמ' 63-64; בנימין כראון, החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקיו הבולטים בארץ-ישראל (תרצ"ג-תשי"ד), חיבור לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים תשס"ג, עמ' 129-139. 11 קובץ דברי ראשונים ואחרונים, הנ"ל; חיבור נגדי, ראה ר"י פרומן, התלמוד כהווייתו (כנגד שיטת השכבות המוצעת על ידי חלק מחוקרי התלמוד באקדמיה), שדמות מחולה תשס"ד.

התלמוד, בחסר וביתר, במילה, בפסיק, בניקוד, בגירסה, בסדר מילים ובסגנון, כמשאב שאינו רק לימודי אלא גם הלכתי, דבר שמוכיח בעליל על קידושו המוחלט את הכל-מכל-כל. וכך לדוגמה, המאזכר את דבריו הנ"ל של התוספות-יום טוב ביחס לפרשנות עצמאית למשנה אינו יכול שלא לאזכר גם את השלמת דבריו, את ההגבלה, שהכל אינו אמור אלא בעניינים שלא נודעת מהם נפקות הלכתית (וכן הודגש בספר בן פורת, ביחס למדיניות הגר"א). ועם זאת, העיקרון הקובע את עצם קיומם של 'רבדים', אינו יכול להיות נתון במחלוקת, אחר שהובע זה כבר על ידי גאוניס-ראשוניס-אחרוניס כשרים למהדרין מן המהדרין.

אלא שמה שאמור, ונכון, ביחס ל'עובדות', אינו בהכרח נכון ביחס לפרשנות העובדות, והוא ודאי לא מצדיק כל סגנון הנקוט בשלב הצגתן. אמירה כגון זו: "חלק מן הסתמא דתלמודא בנוי על תבניות דיון וויכוח... תבניות אלה לפעמים מביאות להעמדות דחוקות של שיטות תנאים ואמוראים"; או אמירה כגון זו: "בכל דור החכמים פוסקים הלכה בהתאם לנסיבות הזמן והמקום שלהם... אלא שבגלל השתלשלות הפסיקה נוצר מתח בין פשוטם של המקורות הקודמים והפסיקה המחודשת" — אמירות כאלה, ושכמותן, הינן לרועץ, אפילו אם כוונתן טובה. וכי תפקידו של מי מאתנו לתת ציונים לקדמונים? וכי מי מאתנו רשאי לא להיות רגיש לדקויות לשוניות שעלולות להישמע רפורמיות? וגם אם — מיותר לומר — אינני חושד מאן דהוא לא בהתנשאות על קדמונים, גם לא ברפורמה, חלילה (וראה משנה יומא פ"א מ"ה), ואולם אחרי שימוש מאוד לא מבוקר במילים שכאלה, מתפלאים על המתקפה? זו טרמינולוגיה טרמינלית אשר טוב היה לה שלא נאמרה משנאמרה.

זאת ועוד; הצגת מכלול שיטת רבדים כמסכת עובדות, חוטאת לאמת, שכן "המרבדים" עוברים לעיתים על נקלה מעובדות להשערות. גם אם, כאמור, עצם קיומו של רובד תנאי כאן ואמוראי שם הוא — פעמים הרבה — עובדה, ואולם — פעמים הרבה לא פחות — ובעיקר ביחס לרובד "סתמאי", אין מדובר אלא בהשערת זיהוי עכשווי, והשערה אינה עובדה. ראשית, זה כבר העירו חוקרים<sup>12</sup> כי לעיתים קרובות קשה, אולי אפילו בלתי אפשרי, להפריד אמירה אמוראית מאמירה סבוראית וכלל לא בא בחשבון דיבור על "ספר אמוראים וספר סתמות". כך חוקרים, וכך על אחת כמה וכמה אימרות רבותינו הקדמונים, שלא תמיד ניתן להחיל את שראו הם כרבדים למה שרואים הקרבדים כרבדים. בהתאם לכך, חלק — כזה ואחר — של הציטוטים הרבים הנ"ל, שהעידו על מודעות קדמונים, אינו בהכרח רלוונטי לכל טענה עכשווית של ריבוד. שנית, על אחת כמה וכמה שטענה כי ביאור מסויים "נזח" יותר, "פשוט" יותר, ולפיכך גם "נכון" יותר, היא ודאי עניין להשערה, והשערה בלבד. מיותר לומר שהשערות אינן פסולות, לא באקדמיה ולא בכית המדרש, והלוא הן

12 ראה גם ביקורתו של י" זוסמן, "ושוב לירושלמי נויקין", מחקרי תלמוד, א (תש"ן), עמ' 109, הערה 204: "התלמוד הבבלי שבידינו אינו ניתן להפרדה פשוטית לשתי שכבות (כגון "ספר האמוראים וספר הסתמות" — הלבני, מועד א' עמ' 8) — כשם שבד"כ אי אפשר להפריד באופן ברור גם במאמרי האמוראים בין ניסוח דבריהם המקורי לתוספות 'מאוחרות' שנוספו עליהם (אע"פ שיש מקום עקרוני להפרדה). הרבה מאוד מן האמוראי' במסגרת ובניסוח מאוחר ובמשמעות חדשה נמסר — ומאידך, לא מעט מן הסתמאי' קדום הוא; אבל גם הקדום עפ"י תפיסתם, בעיבודם ובניסוחם של המאוחרים נמסר, וגם מה שלא נמסר במפורש בשמם של אמוראים, לעתים אמוראי הוא"; וראה תגובת ד' הלבני מקורות ומסורות למסכת בבא מציעא, ירושלים תשס"ג, עמ' 24, הערה 37.



לחם-חוקם של חוקרים ולמדנים כאחד, ובלבד שקיימת הפרדה ברורה בין הצגת העובדות והנתונים ובין הצגת ההשערות והפירושים. כל העוסק בסוג השני, צריך לקחת בחשבון שמדובר לכל היותר בפרשנויות אישיות, עליהן — לעיתים — קל להרהר ואותן — לעיתים — לא קשה לערער (וראה להלן ב'נספח', טיפולו של הרז"ג גולדברג שליט"א בגישת רבדים' לסוגיית "המניח את הכד"). מי לנו גדול מפרופ' ר"ש ליברמן, אשר כתב בכנות, כי לפי נסיונו, "איך להפריז בשיטת הפרדת המקורות כדי לתרץ וליישב בה את כל ההדרורים והעיקולים. השיטה היא נכונה, אבל היא איננה קמיע ולחש להכריח בה את כל הספיקות והקשיים. דרכי המדע אינן אלא כלי אומנות ביד אומן. כשהכלים הללו נופלים לידי הדיוטות, הרי בכלים יכולים לקלקל ולחבל הרבה יותר מאשר בידיים ריקות", עד שחתם ואמר, ואף אנו אומרים וחותמים: "ואיך אנו אלא כמזכירים אף לעצמנו" (תוספתא כפשוטה, ג, מועד א, עמ' טו).

ומכל מקום נשוב ונאמר: אם נפריד פרשנות מעובדות, ונתמקד בעובדות, אכן ידיים ורגליים לעצם דבר קיומם של רבדים.

### על החינוך

אלא שלעיתים — עובדות לחוד, חינוך והוראה לחוד. הן זה כבר הורו לנו קדמונים, כי יש מן הדברים אותם מגלים רק לצנועים, נבונים, חכמים המבינים מדעתם (משנה חגיגה פ"ב מ"א), ודאי לא לצעירים המצויים בראשית דרכם, ולא כל ינוקא "מטי זימניה" (בבלי שם יג ע"א).

הלא על כגון דא הורה אבטליון, במסכת אבות (פ"א מ"א): "חכמים — הזהרו בדבריכם" משום "תלמידים הבאים אחרים" המגלים פנים בתורה שלא כהלכה, ובסופו של דבר "נמצא שם שמים מתחלל". לאמור: אין הכוונה שהדברים עצמם אינם נכונים, אלא שהם עלולים להתפרש שלא בדרך בה חשבתם אתם, החכמים. וכי לא ידענו על שיבוש משפטו של אנטיגנוס איש סוכו (שם שם, מ"ג) שנוהג היה לומר "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הווי כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם", ולא עברו ימים רבים עד שתלמידים טועים ומטעים, כצדוק וביתוס, אמרו שאין גמול ואין שכר ולית דין ולית דיין?

יתירה מזו, לעיתים הדברים אמורים גם בתלמידים ראויים, כהדגשת מחזור ויטרי (סימן תכד): "חכמים הזהרו בדבריכם, שלא תאמרו דבר קל בדברי תורה, ואפילו אתם עומדין עכשיו במקום בני תורה שאתם יודעים בהם שלא יפקרו מתוך דבריכם, שמא... תגלו למקום עמי הארץ שמנהגם רע, וילמדו התלמידים העומדים אחרי כן ממעשיהם ויוסיפו להקל בדברי תורה מתוך דבריהם... ונמצא שם שמים מתחלל... וזה שמצינו רב בקעה מצא וגדר בה גדר". (דוגמה ואף יישום לדבר, ראה שו"ת הרמב"ם, מהדורת בלאו סימן רמב).

האם לא זכורה הוראתו של הרדב"ז (חלק ח, סימן קצא) שאמנם "לעסוק בחכמת המחקר אינו אסור, כמו שכתבנו", ואף על פי כן "האמת שאני מנעתי התלמידים בומננו זה תמיד מללמוד חכמה זאת, מפני שנתמעטו הלבבות ונסתתמו מעייני החכמה, ושמא יטה אדם לדברי הבאי כמו ששנו חכמים ארבע מדות ביושבים לפני חכמים ספוג ומשפך משמרת ונפה, ואמרו חכמים הזהרו בדבריכם שמא תחובו חובת גלות ותגלו למקום מים הרעים, ואין לך גלות גדולה מזמננו זה שנתמעטה התורה ואין דורש ואין מבקש". ועוד הוסיף,

"והנה מצינו שאפילו לחכמה המופלאה לא התירו להכנס האדם שמא יטה לבו, וכמו שמצינו בד' שנכנסו לפרדס ולא יצא לשלום אלא ר' עקיבא, כל שכן בדברים החיצוניים". (אגב כך, ראוי להוסיף את המשך דבריו, בהקשרו שם, כי "מכל מקום לא מפני זה נתיר שישלח אדם רסן לשונו לבזות מי שלמד החכמה ומעשיו מסכימים עם התורה והמצוה, תמים עם ה' אלהיו, אדרבא ראוי להדרו כיון שמעשיו מוכיחים לשם שמים, וכמו שדרשו בפסוק ולא תונו איש את עמיתו עם שאתך בתורה". וראויים גם דבריו אלה של הרדב"ז להיות מוזכרים בנדרן דידן, וסמי חרפות, גידופים, כינויים וכיוצא בהם). הא לך שוב, שאמיתות דבר, עדיין אין בה כדי היתר הפצתו לכל מאן דבעי (וראה גם שו"ת יצי"ן ובעוז, א, קלד-קלה; ועיי' בשו"ת מנחת יצחק [ט, קא] אשר דן בשאלה אם מותר ללמד תורה ברבים כאשר בין השומעים ישנם גם עמי-ארצות, האם יש לחוש שלא יבינו עומק ההלכה ויבואו להתיר לעצמם דברים מסויימים שלא כהלכה!).

לשון אחר: עיתים ש"כבוד אלוקים" מתקיים דווקא ב"הסתר דבר" (משלי כה, ב), ויש "מסטורין" שאינם טעונים חשיפה ציבורית (אגדת בראשית, בובר פב, א; וראה מורה נבוכים ב, כט; שו"ת באר שבע, עא). טול דוגמה, מן המשנה: הן הלכה היא בידוע ש"מעשה ראובן" ו"מעשה עגל — השני" ("מן ויאמר משה עד וירא משה") אינם מיתרגמים בציבור, וברכת כהנים ומעשה דוד ואמנון לא זו בלבד שאינם מתורגמים, הם כלל לא "נקראים" (מגילה פ"ד מ"י). ומדוע שברכת כהנים, כלל לא "תיקרא"? מחשש הבנה שגויה של הכתוב, העלול להתפרש — חלילה — כמשוא פנים שאינו מוצדק! וסיפור העגל — שמא יטעו לחשוב שהיה בו ממש, והרי זה — חלילה — פתח למינות (כך לרש"י, והשווה שם תוספות וכן רמב"ם). הא למדת שלא כל "אמת" טעונה פומביות, ראויה להפצה לכל. וגם אם נכון שמחד, יש שהתיר שם ל"סופר" (תוספתא מגילה פ"ד ה"ז), אך מאידך יש שאסר אפילו בביתו המוצנע של כל אדם (תלמיד רבנו יונה, ברכות, על הרי"ף ד ע"ב). טול עוד דוגמה, מן הגמרא: מסיפור שבגמרא ברכות (נט ע"א) למדנו כי בהזדמנות מסויימת טען רב קטינא על מכשף נכרי שהוא מכוב, בעוד שאלו דאמת כלל וכלל לא כיזב, ולא עשה רב קטינא את שעשה אלא "כי היכי דלא ליטעי כולי עלמא אבתריה", שכן — בכל הכבוד לאמת — החינוך קודם. ועוד דוגמה, מן הגאונים: כאשר מושמעת באזניהם — בשם אלדד הדני — מדיניותם הפרשנית, הקצרנית והסותרת, של עשרת השבטים למשנה ותלמוד דידם, גורסים הגאונים שמדיניותם הסותרת מוצדקת, שכן "אין נכון לפרש כל דבר, שנאמר כבוד אלקים הסתר דבר" (אוצר המדרשים, אייזנשטיין, עמ' יט.)<sup>13</sup>

נוסף כי הוראות כאלה אף הביאו — לעיתים — להסתרת הלכות מהמון העם, כמה שאמרו בשבת (קג ע"ב): "אין שם לא נכרי ולא חמור ולא חרש ולא שוטה ולא קטן, מאי [כיצד יצילו את "הכיס", בשבת]? אמר רבי יצחק: עוד אחרת היתה, ולא רצו חכמים לגלותה. מאי עוד אחרת היתה — מוליכו פחות פחות מארבע אמות. אמאי לא רצו חכמים

13 ומאחר ובכר אילן עסקינן, נוסף: האם לא צמצמה עד מאוד המחלקה לתנ"ך את עיסוקה בת' — תורה — והתמקדה בעיקר בנ"ך — נביאים וכתובים, וכל זאת על מנת 'לחמוק' מאילוזה לעסוק בביקורת המקרא של תורה גופה? ומה עם "הוויתור" על מלוא האמת? ואף על פי כן! ואם כך בביקורת מקרא, שם הופעלו שיקולים כאלה ואחרים, ביחס לבגירים, הרי ודאי לא תגונה הפעלת שיקולים דומים על ביקורת התלמוד, ביחס לקטינים.

לגלותה? משום כבוד אלקים הסתר דבר [רש"י: מותר להסתיר דברי תורה לכבוד שמים]... דילמא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים". אמור מעתה: חשש אי-הבנה, שגיאה ביישום, מצד ההמון, מצדיק לעיתים העלמת תורה! נכון, כמוכן, וגם זאת אין לכחד, שהליכים כאלה נעשים במשורה, אף אינם תמיד מוסכמים. במסכת מנחות (צט ע"ב) מצאנו, לדוגמה, מחלוקת ביחס לאימרת רשב"י ש"אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים לא ימוש", ובכן דבר זה האם "אסור לאומרו בפני עמי הארץ" או דווקא "מצווה לאומרו בפני עמי הארץ"! ומכאן שהדברים אכן אינם כה פשוטים (וראה רש"י קדושין לט ע"א ד"ה "סתום ספיקא — להורות בהצנעה ולא לדרשו ברבים"); ומכל מקום ודאי שלמיחש מיבעי.

כך גם בראשונים: הרשב"ץ (מגן אבות על מסכת אבות א, א) הבהיר מפורשות כי "חכמי ישראל לא היו רוצים לגלות לכל אדם טעמי אלו התקנות, לפי שהם סתרי תורה כמו טעמי המצוות... כי גם הטעמים נקראים סתרים". כך בענייני השקפה וכך, הוא הדין, בענייני הלכה. כאשר נשאל הרי"ד על הלכת מגע עכו"ם ביין בזמן הזה, השיב בהאי לישנא: "ועל עניין היין שכתבתה אלי, אם באנו לחקור אחרי יינות של מלכותינו כפי חומר ההלכה, הרבה יש לומר עליהם, ומה שבלבי על דבר זה הוא כבוד ד' הסתר דבר. אילו היית אצלי פנים בפנים הייתי מודיע לך, ובכתב לא אכתוב לך מפני שהדברים הללו לא ניתנו ליכתב, אל תחקור ואל תדקדק אחריהם" (שו"ת הרי"ד סימן קכ; וראה שו"ת מהר"י מינץ, ו: "יהיו דברי אלה, ר"ל פסקי לידך זה בסוד אצלך, ובאל תגלה").

ובעקבותיהם — לענייננו: האם לא מיבעי למיחש להנהוג דלא מעלי, אם במזיד ואם בשגגה? האם כה רחוקה הדרך מהיחשפות לשיטת רבדים ועד ליישומה של דרך הרבדים, הלכה למעשה? רוצה לומר: האם לא מהדהדת מאחורי דלת הכיתה בת-קולו של התלמיד — ואולי גם של המורה — התוהה: אם דברי התנא יכולים להתפרש אחרת מפרשנות האמורא, ואם הלכת-השלחן-ערוך נסמכת על דברי האמורא, ובכן האם לא יותר — חלילה — לסטות מהוראת מרן? ואם הכרעת הרמ"א נסמכת על רובד סתמאי, האם לא ניתן להתייחס לדברים במעט-פחות-היצמדות? ואם פסיקת הרמב"ם מבחינה בין לשון 'פשוטה' ללשון אוקימתא, האם לא נוכל גם אנו להלך בעקבותיו ולעשות כמותו? אם המורה מבליט ומדגיש את דברי תוספות — כן, תוספות — הכותבים (ביבמות ח ע"א ד"ה כ'): "גמרא טעי במילתיה דרבא", או את דברי הריטב"א (בבא מציעא מ ע"א) הכותב ש"סוגיא תלמודא בעלמא היא ואינה קושיא...", או את דברי רש"י (שבועות ג ע"ב): "תלמיד טועה שהוקשה לו כתבה בגליון ספרו... וכתבוה סופרים בגמרא" או דבריו (בסנהדרין י ע"ב): "דרך תנא שטועה בגירסא לחסר תיבה ע"י שכתה", האם אכן סמוך ובטוח הוא שבמיקומם, לא כחריגים אלא כאבות-בניין-שיטתיים, אינו עלול לקלקל? העלמתם — חלילה, אך הבלטתם?! האם חשש מערעור והרס תשתית הלכתית ואמונית, אכן כה מופרך? צא ולמד את הסברו של הרב ויינברג (שרידי אש, ד, עמ' 119) — רב מובהק וחוקר מובהק — לשאלה מדוע הזניחו גדולי האחרונים את דרך הראשונים אשר עסקו לא פעם בהפרדת סוגיות למקורותיהם? הסיבה — מבהיר הרב ויינברג — היתה, "כנראה מחשש שמא תקופח ח"ו סמכותו של התלמוד הקדוש ויתמוטט הבסיס שעליו ההלכה הושתתה"! ואם מכך חששו גדולי האחרונים, האם לא למיחש מיבעי?

נכון, אין לכחד שהרב ויינברג עצמו דווקא מבקש להחזיר עטרה ליושנה, וטוען שדרך החקירה אינה נוגעת ואינה פוגעת, לאמיתו של דבר, כמלוא הנימה באושיות ההלכה

המסורה. ואולם, האם "כל מוחא סביל דא"? האם מאן דהוא סבור שהרב ויינברג כיוון בכך לילד בגילאי כיתות ג-ה-ו? האם מעלה מי בדעתו שהרב ויינברג סבר כי את החקירה המפרדת צריך להעמיד בשורש הלימוד; שבה צריך לפתוח את הגירסא דינקותא; שהיא התשתית ואבניה הן הן אדני המסד?

האם לא בדין העלה רד"צ הופמן חשש, בהתייחסו להגהותיו של הרי"צ דינר (קראקא תקצ"ג — אמשטרדם תרע"ב), שמא "ינצלו את הגהותיו בצורתן הנוכחית, שלא בטובתו, לסתור את כל בנין השולחן ערוך"? נכון שלימים, הדפסתם הוצדקה על ידי פרופ' בנימין דה-פריס (בראש הכרך הראשון של חידושי הרי"צ, מוסד הרב קוק, 'ירושלים תשמ"א: הרב ד"ר יוסף צבי הלוי דינר ז"ל: תולדותיו, מפעלו, משנתו, עמ' 31), מתוך תפיסה התוחמת היטב את עניינו של המחקר הביקורתי לגבולו: "אינן החקירה הביקורתית באה אלא להתוות את קווי ההתפתחות ודרכי ההשתלשלות של ההלכה מבחינה מדעית, אך אינה מתכוונת לדחות את ההלכה ומסקנותיה בצורה הדוגמטית עם גמר בישולה... למעשה נקבל את הפסק לפי המסקנה היוצאת מתוך הסוגיה, כפי שנתגבשה בצורתה האחרונה". כך כאמור טען דה-פריס, ואולם האם החשש שהעלה רד"צ הופמן כה מופרך? האם ברקע הדברים לא עמדה עדותו האישית, בראש ה'מלמד להועיל' שלו, "שהאנשים אשר השליכו אחרי גוום הלימוד בעיון בדרך אשר דרכו בו גאוני בתראי, הלא הם הנודע ביהודה ר' עקיבא איגר והחתם סופר וכיוצא באלו, הנה האנשים ההם אשר רק ביקורת איוותה נפשם, מהם ביקרו ופקרו וחתרו אחר היתרים להחיר איסורים, ומהם שכחו תלמודם אחרי אשר העלו איזה גרגרים בדרך הביקורת וזה וזה לא עלתה בידם"?

זאת ועוד; נכון שמדיניות שונה נקוטה היתה בשעתו בידם של שני גדולי עולם אלה שעמדו — איש איש בדורו — בראש בית המדרש לרבנים בברלין, ועם זאת דומה שדעת שניהם לא היתה נוחה מאופן הטיפול העכשווי בתוכניות 'רבדים'. רד"צ הופמן היה שולל מן הסתם את הפצתה הפומבית של אסכולת 'רבדים', ונראה שלשילת הפצתה בקרב בני תשחורת, גם הרב ויינברג היה מצטרף; ומכל מקום, האין מקום לחוש לרד"צ הופמן? ומשהו בעקבות כך, מהיסטוריית בר אילן עצמה. האם בביקורת שהטיחו בשעתו גדולים וטובים (ר' י' עמנואל ולהבחל"ח הרב ח"ג צימבליסט, הרב י' אריאל) בפרופ' י"ד גילת בדבריו על "התפתחות ההלכה", לא היה שמץ של חשש אמת? נכון שהוא השיב, אף בנחרצות, למתקיפיו (ראה "תשובה לביקורת", "תוקפו של משיג", "עוד על ספר 'פרקים בהשתלשלות ההלכה' (תגובה לביקורת)", יד לגילת, ירושלים תשס"ב, עמ' 192-213), ואולם האם לא התחשב בה במתנו קמעא את ניסוחיו? לאמור: העובדה שקיימת לגיטימציה, אינה אומרת שיש להחילה על כל<sup>14</sup>.

אלא מאי? יש הפוטרים חששות אלה כלאחר יד, תוך טענה שאין זה אלא דמיון שוא מופרז. ובכן, דומה כי הספדו של הרב ד"ר פ' הימן — מנהל תוכנית 'רבדים', את פרופ' מ"ש הכהן פלדבלום,<sup>15</sup> מבחיר שהעניין סבוך ומורכב הרבה יותר. במהלך אותו הספד

14 וראה ד' שפרבר, בד"ד, 6 (תשנ"ח), עמ' 27: כאשר המחקר נעשה "בחקמה, בתבונה ובאיפוק", אר"א זו "דרך מחקר לגיטימית"; ודוק בלשונו: "דרך מחקר";

15 פינחס צוריאלי הימן, 'פרופ' מאיר שמחה הכהן פלדבלום — דרכו במחקר הבסיסי והיישומי של התלמוד', סמינריון מחלקתי מיוחד, כ"ה בטבת תשס"ג (30.12.02) — אסיר תודה אני למספיד על נכונותו למסור לי את דבריו, הגם שעדיין לא פורסמו עלי-דפוס.

הודגשו שוב ושוב ההשלכות היישומיות הנובעות לכתחילה מאסכולת רבדים, כאלה שיש להן תרגום ממשי, הלכה למעשה:

מחקרו [של פרופ' פלדבלום] בתלמוד היה מכוון להשלכה מעשית... חזון מחקר היה להשפיע על מערכות הלימוד וההוראה, הרבנות, הדיינות, הפסיקה והמשפט העברי... בו ראה את חזון החכמים של החזרת עטרה ליושנה, כולל בניית מדינה לפי משפט עברי המאפשר חשיבה פתוחה ותהליכי חקיקה המתחשבים בזמן, במקום ובנסיבות... ר' מאיר שמחה [פלדבלום] שקד על שילוב המחקר התלמודי עם ההשלכה לחיי המעשה ההלכתיים. בשנותיו האחרונות, הקדיש תשומת לב מיוחדת לבעיית העגונות בזמננו, והשתמש בכלי המחקר לניתוח סוגיות ולמעקב אחרי השתלשלות הפסיקה. בשבילו, המחקר היה לכלי מעשי בפתרון בעיות זמננו, הלכה למעשה.

נכון הוא, ואין לחדד, שפרופ' פלדבלום הציב שלוש מגבלות על היישום הלכה למעשה: א. שאלת המחקר המוצעת לגבי הסוגיה נשאלת ע"י גאון או ראשון; ב. אפשר לאתר בתולדות עם ישראל קהילה כלשהי שנהגה בהתאם למסקנות המחקר בסוגיה; ג. פתרון הבעיה הספרותית בסוגיה הנלמדת מביא לפתרון טקסטואלי נדרש בסוגיות אחרות. אין ספק שבכך הוא ביקש "לעגן את המחקר בתהליך אחראי בפסיקת הלכה, ולחסום את הדרך בפני אלה שינצלו את המחקר למגמות הלכתיות חריגות ובלתי מתאימות". אלא ששאלת מפתח לכל העניין היא אם אכן מובטחים לנו שהכל כופפים כאגמון ראשם ומקבלים עליהם את עול מסננת שלוש המגבלות. יתירה מזאת, גם אחר המגבלות, הכרחי לבחון את עצם האפשרות לשינוי נוהג קיים, לאור מחסומי הלכת "מקום שנהגו" ו"מנהג אבות" ונמיכות קומת בית דין מאוחר יחסית לבית דין קדום "הגדול ממנו בחכמה ובמנין". בכל אופן, דברים ברורים אלה מבהירים כי החששות אינם דמיוניים ויש להם ממשות, ובענייני הלכה — למיחש מיבעי.

ולא רק ביחס ליישום ההלכתי-מעשי יש מקום לחוש, אלא גם ביחס ללימוד עצמו, שכן מי לידינו יתקע שתלמיד — ותלמיד טוב דווקא — לא יאמר לעצמו: האם אין זה מעט מיותר להמשיך ולעסוק לילות כימים בדברים של 'ראשונים' ושל 'אחרונים' אשר — נודה על האמת — רובם לא התבססו ממשית על נדבכי 'רבדים' ודרך-כלל ועל-פי-רוב ראו הכל מקשה אחת, הקשו מדור על דור, התעמקו בכל אוקימתא וייחסו מלוא תשומת לב למונח לפנייהם כמות-שהוא, בלא עיקור, סירוס וריבוד, ובכך האם לא "חבל על הזמן"?

עפרא לפומייהו של כל האומרים כך, וזאת כותבים גם ראשי 'רבדים' בפרסומיהם. הם אמנם נחשדים בכך, ולא מעט מרודפיהם מתבססים על אמירות כאלה על מנת לבטא את מלוא ההתנגדות, ואולם כאמור, ה'מרבדים' מכחישים את הדברים לחלוטין, כעשן שאין לו אש, אפילו לא גחלת. ועם זאת, גם אם ה'מרבדים' עצמם אינם גורסים אמירות חמורות אלה, האם לא למיחש מיבעי? האם הכל בשלים ל'רבדים'? האם אין כאן משום "לפני עוזר לא תתן מכשול"? ובל נשכח: עיקר השיטה, דווקא לקטנים היא מיועדת, לשתילים רכים הנעים הילך והילך אפילו לפי תגודת רוח מצויה וקלה? האם לא למדנו שהנחקק בליבו של צעיר, קשה להימחק (מה שידע אפילו "אחר"! ראה אבות פ"ד מ"כ: "אלישע בן אבויה אומר, הלומד ילד למה הוא דומה לדיו כתובה על נייר חדש", לעומת "הלומד זקן" ה'דומה לדיו כתובה על נייר מחוק")? האם מישהו שכח ש"שבשתא כיון דעל על" (פסחים קיב

ע"א; בבא בתרא כא ע"א) ושהמשבשים עלולים — חלילה — אף להתחייב מיתה (בבא בתרא שם ע"ב)!

אלא מאי, ה'מרבדים' באים וממצאי סטטיסטיקה בידם: ראו אחוזים מדהימים של הנכשלים מזה וראו שיעור ההצלחות המרשים מזה! דא עקא, טיעון זה אינו מרשים, משני קצותיו, ולא מפי הסטטיסטיקה, ולעיתים אפילו לא מפי ממצאים, אנו חיים. ככל ממצאים, גם אלה טעונים פרשנות, וחלק מן העוסקים בכך, גם נותנים להם פרשנויות שונות וגם — ובעיקר — מצביעים על גורמים אחרים ועל פתרונות אחרים: כידוע, גיבוש עמדה כוללת, בהסתמך על נתונים חלקיים, אינו דבר כה משכנע.

זאת ועוד; כאשר דן הראי"ה קוק (דעת כהן, קמ-קמב) בסוגיית "המציצה" שבמצוות מילה, תוך התמודדות עם טענה שאמירת הרמב"ם על נחיצותה הבריאותית מופרכת, ענה ואמר שאמירת הרמב"ם אינה מתייחסת בהכרח למיידא אלא לנזק ארוך-טווח, וככזו היא כן משפיעה. הוא הדין — מעין זה — לנדון דידן: כל הדיבורים על שיעורי הצלחה, מפוקפקים, בשל טווח הזמן אליו הם מתייחסים. מאה שנה, אולי מאתיים, הן פרק זמן סביר לבדיקה ראשונית...

סוף דבר: חכמים — הזהרו בדברים, הזהרו ב'רבדים'. זה כבר לימדנו הרא"ה הגדול כי "ראוי להיזהר מלבטא כל דיבור שיגרום רפיון שיטת המוסר בחיי שום איש. אפילו אם הדברים מצד עצמם נראים כנכונים, הרי הם מזיקים להשומע, אם הוא קשור בחוגו המוסרי בחוכן מנוגד מהדברים הנשמעים לו באותו פרק" (אורות הקודש, ג, עמ' רפב). בזה, מן הסתם מודים גם ה'מרבדים', שמבקריהם מכירים — במידה לא מבוטלת — את "חוגם המוסרי" של תלמידיהם, את טיב אופקיהם ואת רגישותם, ומכאן שביחס לשיקול החינוכי, חוות דעתם צריכה להישמע ופעמים הרבה גם להתקבל. וגם אם — מיותר לומר — הסתרה אינה מדיניות לכתחילית ובוודאי שאין לעשותה הוראה כללית, ברם העובדה שהיא הוצדקה לא פעם על ידי גדולי ישראל בכל הדורות, מלמדת שלא תמיד ולא לכול, חשיפה מלאה היא הדבר שראוי לעשותו. לאמור: בנדון דידן, אחר שהובהרה האמת העובדתית, יש לשקול בתשומת לב קפדנית למי, מתי, היכן וכיצד יש להפיצה.

### על ההוראה

הוא הדין ביחס להוראה. בפרסומי מנהלי התוכנית נאמר: "יש ללמוד את ספרות התורה שבעל פה בארבעה שלבים: משנת רבי, תורת התנאים, תורת האמוראים והסתמא דתלמודא... יש ללמוד כל רובד של טקסט לפי פשוטו... בלימוד גמרא יש לבחון במיוחד את הבדלי הסגנון והמהות בין האמוראים והסתמא דתלמודא...". כך אצלם, ושלא במפתיע, גם אצל האסכולה המתנגדת, לפחות אצל חלק מדובריה, אתה מוצא תכתיב דומה: "ללמוד וללמד בדרך הנכונה"; "הנכונה", בה"א הידיעה, שזו, ורק זו, ואין בילתה. לשון הציווי, המכתיבה, הדורשת: עשה כך ואל תעשה כך, כמדברת מפי הגבורה, לכל מורה ולכל תלמיד, בכל מקום ובכל זמן, לא זו בלבד שהיא צורמת, מתנשאת ומקוממת, אלא היא אף חושפת מעידה פדגוגית מובהקת. זאת לימדונו גם חכמינו ז"ל, הקדומים והמאוחרים, וגם חכמיהם של אומות העולם, כי שיקול דעת פדגוגי על דרכי ההוראה הוא מלאכת מחשבת. הוא אינו אחיד, הוא אינו שווה לכל, הוא לא מתאים לכל מקום ובעיקר לא

לכל תלמיד. "חנוך לנער על פי דרכו" (משלי כב, ו), "שאינ דעתם דומה זה לזה ואין פרצופיהן דומים זה לזה" (ברכות נח ע"א).

אלה — וכהנה לעשרות — לימדונו, ככלל, על נחיצות קיומו של 'מדף פתוח' הכולל סל תוכניות הרבה אין קץ, אותן ידע ויכיר המורה הנבון ומהן יסלת ויבחר את המתאים לתלמיד. לתלמיד זה, גם אם לא לאחר. לשון אחר: בתהליך הכשרתו של המורה, טוב שייחשף למכלול רחב של תוכני לימוד ושל דרכי הוראה; במהלך ההוראה לעומת זאת, יבחר המורה את אחת הדרכים והיא תשמש לו נקודת מוצא עכשווית. ייתכן שבשנה הבאה ינהג אחרת, ייתכן אפילו שבכיתה מקבילה ינהג אחרת, ייתכן גם שיעשה שילובים בין תוכניות, ואולם זאת ניתן לומר חד-משמעית ובלא צל של ספק: לא ייתכן — שוב: לא ייתכן — שתוכנית אחת תתאים לכל התלמידים. לא ייתכן. חד וחלק. כל הטוען בשמה של תוכנית 'רבדים' שהיא, רק היא ואין בילתה, לתשועת מערכת החינוך הדתי, מעיד על עצמו מכלל שאינו יודע מה הוא שח. היא אינה "יחסנית" יותר ממגוון שיטות חלופיות: שיטת הסוגיות הבא-גדית, שיטת משנה-רמב"ם הליכטנשטייניט, שיטת הבקיאות הסבתואית, שיטות מהר"ל, הגר"א, ברקאי, תרשימי הזרימה, גמרא ברורה, הלכה ברורה, תוכנות ממוחשבות כאלה ואחרות, וכמובן הדגשת אהבת תורה, איכות הר"מ, אקטואליזציה של הסוגיה, ועוד ועוד וכהנה לעשרות תוכנות המתחלפות ומתוספות חדשות לבקרים. אלא מאי, באותה מידה, כל הטוען נגדה שהיא אינה מתאימה לאף לא אחד מן התלמידים, ולעומת זאת תכנית-היא מתאימה גם מתאימה לכל, גם הוא מעיד על עצמו שאינו יודע מה הוא שח. לעומת זאת — לעומת שניים אלה — כל האומר לעיתים, לאחדים, לגוונים ולשיעורים, במידה, במשורה, בביקורת זהירה, כנראה צודק.



ולחיתום — לא ניתן להתעלם מסגנון, מהשתלחות שלוחת רסן, מהכפשות ומהטחת עלבונות. הדבר עשוי — אולי — להיות מוסבר על רקע להיטות ה'מרבדים' להפצת שיטתם מזה, ועל רקע נגיעתם, יש אומרים פגיעתם, בציפור הנפש — בחינוך יהודי — מזה. כך ניתן להסביר, אך עדיין קשה מאוד מאוד להצדיק. בדרך זו של ווכחנות, יש סיכוי קלוש ל"בסופה" אך אין שום סיכוי ל"את והב" (ראה קדושין ל ע"ב); כך — טקטית — אין סיכוי להקשבה וכך — אסטרטגית — אין סיכוי להובלת מהלך חיובי, לא של אלה אף לא של אלה.

יתירה מזאת: יש שמצאו להם בהזדמנות חגיגית זו בקעה להתקפה גורפת ומכלילה על כלל הרבנים-דוקטורים, על האוניברסיטה הדתית, ולמעשה על אסכולת תורה עם דרך ארץ. לידם אלה אוקסימורונים, עבודה-זרה-בשיתוף, ממש כמה שטענו — וטוענים עד היום — בחוגים אחרים כלפי דרך ה'מזרחי' שראתה את ה"לאומי" חלק מהותי מה"דתי". אלה "שכחו" את שו"ת שרידי אש של הרב ד"ר י"י ויינברג, את שו"ת היכל יצחק ופסקים וכתבים של הרב ד"ר י' הרצוג, את פועלו ההלכתי וההגותי של הרב ד"ר י"ד סולוביצ'יק; את הרב ד"ר י"מ שלזינגר מייסד וראש ישיבת קול תורה ואת הרב ד"ר ר' מרצבך מראשי אותה ישיבה; את הרב ד"ר ק' כהנא, מחשובי תלמידי החזון איש, ועוד ועוד גדולי עולם מנוחתם עדן שזו היתה דרכם, וכמותם לא-מעט החיים אתנו לאי"ט ויראתם קודמת לחכמתם לא פחות — ובמקרים מסויימים גם יותר — מרבנים שאינם ד"רים, ודי לחכימא (אך זאת אספר שבנדון דידן, אחד מבכירי ראשי הישיבות השיב לאחד ממתקיפי רבדים בהאי

לישנא: יש רבנים שאינם ד"רים שעשו — ועושים — חילול השם ומבזים רבותיהם, באופנים החמורים שבעתים...).

לולא החשש להישמע נאיבי, בהחלט היה מקום להמליץ ל'מרבדים' להנמיך את רף החדרת התוכנית למערכת; להמליץ למבקרים להעלות את רף האשמת הזולת בכפירה ומינות; ולהמליץ לשני הצדדים לקיים את 'תורת הוויכוח היהודית'; והאמת והשלום אהבו.



### בשולי המאמר

אמר הכותב: <sup>16</sup> כאמור, מאמרי היה לנגד עיני הר"א נבנצל והרז"נ גולדברג שליט"א, שהביעו הסכמתם לנאמר בו. הרז"נ אף מסר בידי את הרצו"ב, המתפרסם להלן כינספח'. סגנונו מעט קשה, אך אם לתמצתו בקצרה, הרי עיקרו מתמקד בהיבט השני, הנ"ל, היינו בהיבט החינוכי, אם כי הוא גם נוגע בהיבט הראשון, העובדתי. הרז"נ בוחן את שיטת 'רבדים', באספקלריה רחבה. לאמור: לעת עתה שיטת 'רבדים' מתוחמת, לפי עיקר עניינה, בגיזרת תורה שבעל פה, ברם בהסתכלות מקיפה ורחבה יותר, היא מתחברת לכלל תחומי תורה, כולל תורה שבכתב. זאת, כמובן, בהנחה ששתיים אלה — תורה שבכתב ותורה שבעל פה — הן בבחינת 'תרי ריעין דלא מתפרשין', 'אחת דיבר אלוקים שנים זו שמענו', 'אין אומתנו אומה אלא בתורותיה', כך שעשיית דבר מה באחת, נוגעת, אם במישרין ואם בעקיפין, גם בשנייה. בהתאם לכך, באמצעות שתי דוגמאות תנ"כיות, הוא חושף את המטען הבעייתי שקיים, או שעלול להשתמע, מן השיטה.

דוגמה אחת: ראית ד' — נושא בו מצויים פסוקים הסותרים, לכאורה, זה לזה, ופתרונם של חז"ל מבחין בין שני סוגי ראיה, אספקלריה מאירה ואספקלריה שאינה מאירה. ברם, אם תאומץ ותוחל גם שם גישת 'רבדים', הרי ודאי ייאמר שלא זה ה'פשט', שכן מקרא מפורש אמר שאין רואין, משמע כלל וכלל אין רואין, וזאת בלא כל הסתייגות, בלא כל צמצום ובלא כל הגבלה!

דוגמה שנייה: ענישת בנים בחטאי אבות — נושא בו מצויים פסוקים סותרים, לכאורה, בין ירמיה לאיכה, ואף בתוך דברי תורה עצמה, ופתרונם של חז"ל מבחין בין שני מצבים, אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם ואין אוחזים מעשה אבותיהם בידיהם. ושוב: אם תאומץ ותוחל גם שם גישת 'רבדים', הרי ודאי ייאמר שלא זה ה'פשט', שכן מקרא מפורש אמר שכן נענשים, משמע תמיד, בלא כל הסתייגות, בלא כל צמצום ובלא כל הגבלה! אחריתה אפוא של השיטה, מי ישורנה.

באשר לגופם של דברים, הוא מתייחס בפרוטרוט ובוהן בדקדקנות את אחת מדוגמאות השיטה, כתורה שבעל פה, כפי שזו הוצגה לו — סוגיית 'המניח את הכד' — וטוען שבה עצמה, הטיעון: "זה [העמדת "בני מערבא"] פשט המשנה ואילו אלה [העמדות רב, שמואל ור' יוחנן] דחוקות, קשות ובעייתיות ואינן אלא אילרץ", ובכך טיעון זה אינו הכרחי כלל ועיקר. (בכך הוא נוגע בהיבט הראשון, הנ"ל, בחובת הפרדת השערות מעובדות). ומאחר והחלטתה חד-משמעית הגורסת כי "זו" היא כוונתה האמיתית של המשנה ואילו "אלה" האחרות אינן אלא העמדות "מלאכותיות", היא הרת אסון, חייבים להיות מודעים לסכנה הרובצת לפתחה של 'שיטת רבדים'.

16 על עמדת הר"א נבנצל, ראה גם מה שכתב בצהר, יז (חורף תשס"ד), עמ' 155: 'הוסיף על אחת מכל סממניה'.



**נספח: על הסכנה בלימוד גמרא בשיטה המכונה 'רבדים'  
הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א**

ראיתי להעלות על הכתב גודל הסכנה בלימוד הגמרא בשיטה המכונה 'רבדים', ואתיחס רק למה ששמעתי בעצמי ממיסד השיטה ומתלמידו. הובאה לי, כדוגמה, התייחסותם למה שאמרו בבבא קמא (כז ע"א) פ' המניח את הכד ברשות הרבים ובא אחר ושברה פטור ואם הוזק בה בעל החבית חייב לשלם, ובגמרא (שם, ע"ב) הקשו ואמאי, איבעי ליה לעיוני ומיזל, ולמה פטור זה ששברו, ותיריך רב בממלא כל רשות הרבים חביות, ושמואל אמר באפילה שנו, ור' יוחנן אומר בקרן זוית, ובמערכא אמרו אין דרכן של בני אדם להתכונן בדרכים — ע"כ הגמרא. ומוחלט אצל הלומדים בשיטת 'רבדים', שברור להם שהמשנה התכוונה כמו שפירשו במערכא, שבכל אופן שהניח הכד ושברו פטור, ורב שאמר שדווקא בממלא כל רשות הרבים חביות, וכן שמואל ור' יוחנן, אליבא דאמת חולקים על המשנה, רק כיוון שהוחלט שאין אמוראים חולקים על משנה, לכן כל שניתן לומר שהמשנה דיברה באופן מסויים, באופן כזה ניתן לחלוק על המשנה; עד כאן מה ששמעתי מפיהם, ובדרך זו ילמדו כל הש"ס. ואין צריך לבאר גודל הסכנה שבלימוד כזה, שבכל סוגיה יביעו חוקרים ותלמידיהם מה שנראה לדעתם הצדק, ושאר ה"מאן דאמר" לא דיברו רק למצוא עילה שיהיה אפשר לחלוק על המשנה; רח"ל מהאי דעתא.

ועתה אכתוב דוגמה שהמהלך בדרך זו עלול להגיע בנקל לידי כפירה בתורה רח"ל. בחומש שמות (לג, יח-כ): "ויאמר, הראני נא את כבודך... ויאמר לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי", ובגמ' יבמות (מט ע"ב) אמרו ופירשו שלא יראני האדם דווקא באספקלריא המאירה אבל באספקלריא שאינה מאירה יכול אדם לראות, ע"כ. ומה יאמרו על זה בעלי שיטת 'רבדים'? נראה פשוט שגם בזה דעתם שאין להכניס ולבאר שמה שנאמר, זה באופן כזה ולא באופן אחר, וברור להם ש"לא יראני האדם" בכל האופנים, וכמו שפשוט להם במניח את הכד, שכיוון שלא פירשה המשנה בפירוש באופן מסויים, בודאי נתכוונו בכל האופנים, וא"כ גם באמירה זו, "לא יראני" מדובר בכל האופנים, והגמרא חולקת על התורה רח"ל, ורק כדי לאפשר לחלוק פירשו חילוק בין אספקלריא מאירה לאינה מאירה. והטעם שאמרו כן בגמ', שבאו ליישב קושיית מנשה מלך ישראל שהקשה על ישעיה הנביא שאמר "בשנת מות המלך עוזיה ואראה את ד'", והקשה מנשה לישעיה שדכריך סותרין למשה רבך שאמר "לא יראני האדם וחי", ואמר ישעיה אם אשיב לו תשובה לא יקבל ממני, מוטב שיהיה שוגג ולא מזיד במה שמנשה הרג לישעיה הנביא. וכנראה שהמלך הרשע שבגללו נחרב בית המקדש, וכמו שניבא ירמיה (טו, ד), הלך בשיטת 'רבדים', ולא יקבל תירוצים כאלו. והנה ברכנו חננאל יבמות (שם, הובא בתוס' ד"ה אשויה) כתב שמה שאמר ישעיה שלא יקבל תשובה, הכוונה שהיה יכול להשיב, שגם בתורה (שמות כד, י) נאמר "ויחזו את אלוקי ישראל". ובלומדי בימי נעורי בשיבה, הקשה לי בחור מהישיבה, מה ראה רבנו חננאל לומר שזו התשובה שהיה בידי ישעיה להשיב, ולמה לא אמר שהיה בידי ישעיה להשיב מה שאמרו בגמרא, שיש הבדל בין ראייה באספקלריא המאירה לאינה מאירה? ואמרתי לו, שאת תשובת הגמרא בוודאי שמנשה לא יקבל וילעג על תשובות כאלו, לכן היה יכול להוכיח מהתורה עצמה שכתוב בה "ויחזו את אלוקי ישראל", ובע"כ מוכרחין לומר תשובת הגמרא, ואף תשובה זו מנשה לא היה מקבל. ויש להבין מה היה אומר מנשה על תשובה זו. ונראה שמנשה הרשע היה אומר שפטוק זה — "ויחזו" — חולק על פסוק

שאוּמר "לא יראני", וכדרכם של הכופרים המלמדים בקורת המקרא רח"ל, שאינם מקבלים שום תשובה לכל קושיא שיש וכופרים בתורה מן השמים.

ועיין בספר דעת מקרא למגילת איכה, במבוא, שם נאמר כי אף שדעת הקדמונים היא שאיכה נתחברה על ידי ירמיה הנביא, אך בין חוקרים מאוחרים נמצא ערעור על זה, בין השאר משום דברים שקשה להולמם בפיו של ירמיהו, כגון "אבותינו חטאו ואינם ואנחנו עוונותיהם סבלנו" (איכה ה, ז), דיבור הסותר את תפיסתו של ירמיהו "איש בעונו ימות" (ירמיה לא, כח-כט). והנה אלו שטוענים קושיא זו, שמתוך כך החליטו שלא ירמיה כתב איכה, עדיין קשה שגם אם נביא אחר כתב, יש כאן סתירה עם נבואות ירמיה, ואיך מגילת איכה חולקת על נביא ד'. אלא בוודאי שמאוחרים אלו הם כופרים בנביאים, ואינם מאמינים שדבריהם נאמרים באמת. והרי קושיא זו יש בתורה עצמה: "פוקד עוון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים" (שמות לד, ז) ודברים (כד, טז) "ובנים לא יומתו על אבות". אלא שהכופרים בתורה מן השמים, כמנשה, אינם מקבלים את מה שתרצו בגמ' ברכות (ז ע"א) "לא קשיא, הא כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם", אז נענשים הבנים, "הא כשאינן אוחזין מעשה אבותיהם בידיהם". והרי ירמיה עצמו ניבא שהחורבן בא בגלל חטאי מנשה, והחורבן היה ג' דורות אחרי מנשה — אמון, יאשיהו, צדקיהו. אלא שהכופרים אינם מקבלים תשובות, שכל מגמתם לכפור, ואיך יקבלו תשובות המיפר כפירתם. ועיין ברמב"ם הלכות תשובה (פרק ה), כתב פרק שלם לבאר ולהוכיח שיש לכל אדם בחירה חפשית, וכמו שכתוב בתורה (דברים ל, טו-יט) "ראה נתתי לפניך היום וגו' ובחרת בחיים", ובפרק ו הביא הרמב"ם עשרות פסוקים בתורה ובנביאים שנראה שסותרים עיקר זה כמו "ואני אקשה את ליבו", ותירצם הרמב"ם. ובוודאי שכופרים בתורה לא יקבלו תשובת הרמב"ם, ולדעתם הנפסדת יש כאן מחלוקת. וכן באגרות הרמב"ם בעניין תחיית המתים. וכמעט בכל התורה אנו הולכים אחר פירושים שניתנו למשה מסיני, וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמתו: "כל המצוות שניתנו לו למשה בסיני בפירושן ניתנו, שנאמר ואתנה לך את לוחות האבן והתורה והמצוה, תורה זו תורה שבכתב והמצוה זו פירושה, וצונו לעשות התורה על פי המצוה וכו'", עכ"ל. וכן כל הדעות והעיקרים כולם ניתנו למשה מסיני. ומעתה, קריאה לכל לומדי תורה, שח"ו לא יטו לבבם לדברי מינות שמושכים דעתו של אדם. וראה מה שהזהירה התורה (דברים ד, ט-י): "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך. יום אשר עמדת לפני ד' אלוקיך בחורב באמור ד' אלי הקהל לי את העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון". ומצווה זו שהזהירה עליה התורה ביותר לזכור ולהישמר מאוד לא לשכוח, היא יסוד כל המצוות והאמונה, וכמו שהאריכו בזה הרמב"ם פרק ח' מיסודי התורה והרמב"ן בספר המצוות מצוה ב' ממצוות ששכח אותן הרב, וחייבין להודיע גם לבנים ולבני בני קטנים, ואף שחינוך דרבנן, מ"מ להכניס ולהודיע האמונה חייבין גם לקטנים וגם לנכדים. ומובטחני שאם יתחזקו במצווה זו, ממילא לא ישעו לדברי שקר יותר.

ואביא מה שקראתי בספרו של ר' מאיר ברלין 'מולוויץ עד ירושלים', אודות פרופ' בגרמניה, יהודי זהיר מאוד במצוות, שכיו"ט לא היה יוצא לרה"ר ומפתח בכיסו, שאם לא יצטרך לו עד הלילה נמצא שמוציא לא לצורך יו"ט, ועם כל זה היה מלמד ביקורת המקרא. ומעורר היה בעיני תמוה מאוד, אם אין אדם מאמין בתורה מן השמים, איך ייתכן שיקיים ויהיה זהיר במצוות. אכן אין זה תימא, שהרי אנחנו רואים בכל העולם גויים ויהודים

שומרים חוקי המדינה ואפילו באופן שאין להם חשש שייענשו, והרי כל הגויים אינם מאמינים בשכר ועונש מן השמים אם ישמרו או לא ישמרו ואעפ"כ שומרים. הרי שיתכן שיקיים אדם מצוות בלי אמונה, כמו שמקיים ושומר חוקים כך שומר חוקי התורה אף שאין לו אמונה בשכר ועונש ובתורה מן השמים. וזה למדתי ממה שמבאר בספר דורות הראשונים על הצדוקים, שהרי לא האמינו לא בתורה בכתב ולא בתורה שבעל פה ולא בשכר ועונש וכמו שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש ריש אבות וכן הוא ביוספוס ובעוד, ומ"מ שמרו תורה שבכתב מחמת שזה היה החוק אחר מלוכת החשמונאים. וכבר נשאלתי מת"ח ירא שמים אם יכול להצטרף למניין לתפילה במניין שיש ביניהם אנשים שאף שהם שומרי מצוות אבל אינם מאמינים!

ועתה אבוא למה שהבאתי מאנשי 'רבדים', שדעתם ואמונתם שהמשנה בהמניח את הכד ברה"ר ובא אחר ושברה, בוודאי מדברת וסוברת שבכל אופן שהניח את הכד השובר חייב, ולא כהמ"ד שמדובר בממלא כל הרה"ר חביות, ולא כמ"ד שבאפילה שנו, ולא כמ"ד בקרן זוית שנו. והנה אף שנדמה לאדם באמת כמו שאמרו, מ"מ יש למאמין לדעת שלא להתפתות ולילך אחר אומדן דעתם נגד האמונה. ואעתיק לשון הרמב"ם הלכות מעילה (פ"ח ה"ח): "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהיה קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ד' פן יפרוץ בו. ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי חול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר, כיון שנקרא שם אדון עולם עליהם דברים בלבד נתקדשו וכל הנהוג בהם מנהג חול מעל בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, ק"ו למצוות שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט בהם מפני שלא ידע טעמם ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהם מחשבתו כמחשבתו בדברי חול וכו'. וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן הגויים שהיו משיבים על החוקים וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם, היה מוסיף דבקות בתורה, שנאמר טפלו עלי שקר זדים בכל לב אנצור פיקודיך, ונאמר שם בענין כל מצותיך אמונה שקר רדפוני עזרני וכו'", עכ"ל. ודברי הרמב"ם הם דרך להתנהג בכל מה שסותר אמונה בתורה ובנותן התורה.

כל זה כתבתי גם אם היינו מקבלים דבריהם שהמשנה נוטה לדעת מ"ד א' ולא כמ"ד ב'. אכן באמת, זה שאין אנו יודעים לבאר המשנה, על זה אמרה תורה כי לא דבר ריק הוא מכם, דאם אין יודעים הטעם אין התורה עצמה ריקה אלא ריק הוא מכם, שאין אתם עמלים להבין, כך מפורש בירושלמי. ולכן נתתי את ליבי לפרש את המשנה ולהראות את עומק הפירוש בה.

בב"ק (כו ע"א) המניח את הכד ברה"ר ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור ואם הוזק בה בעל החבית חייב בנזקו. ובגמרא (שם ע"ב) אמאי פטור, איבעי ליה לעיוני ומיזל, ובתוספות שם (ד"ה אמאי) כתבו ששאלת הגמרא אינה אלא על הדין הראשון שהנתקל ושברה פטור, אמאי פטור היה לו לעיין, אבל על הדין השני שאם הנתקל הוזק בה בעל החבית חייב על זה לא הקשו, שלעולם החיוב לשמור ולא להזיק הוא על המזיק, לא על הניזק, ולכן קשה למה פטור, הנתקל ששבר יתחייב לשלם וגם בעל החבית ישלם אם הוזק. ובאמת כך מדוייק בקושיית הגמרא אמאי פטור איבעי ליה לעיוני ומיזל, ואם הקושיא על כל המשנה לא היה לגמ' להזכיר אמאי פטור, אלא אמאי איבעי ליה לעיוני ומיזל. ומעתה שרב תירץ בממלא כל הרה"ר חביות, וכן תירוצו שמואל באפילה שנו, וכן תירוצו ר' יוחנן שהניח הכד בקרן זוית, אבל במניח חבית אחת באמצע רה"ר ביום חייב השוכר וחייב בעל החבית בנזק הנתקל.

ומעתה קושיית אנשי 'רבדים' למה המשנה לא פירטה באיזה אופן, אינה קשה, שאם היה כתוב במשנה המניח את הכד בחשיכה, או באמצע, או חבית אחת, היינו טועין שרק באופן כזה חייב בעל החבית בנזקי נתקל, וזה אינו אמת, שכלל אופן חייב בעל החבית. לכן סתמה המשנה וסמכה שיבינו הלומדים לבד, שאם באנו לפרט היה על המשנה לכתוב המניח את הכד ומילא כל הרה"ר, או שנתקל באפילה, או שהניח בקרן זווית, ובא אחר ונתקל ושברה פטור, ואם הוזק חייב בעל החבית בכל אופן שהניח, ואין דרך התנא אלא לשנות דרך קצרה, ועיקר הטעם שדרך קצרה קל יותר לזכור מאשר אריכות, וכן דרך המשנה בהרבה מקומות. וגם נראה להוכיח שגם במניח כד אחד ובא אחד ונתקל והוזק שבעל החבית חייב, שהרי בממלא כל הרה"ר ושבר בכוונה והוזק פטור, והטעם שהזיק את עצמו במה ששבר בכוונה, וא"כ למה חייב בעל החבית שהזיק בלי כוונה שגם כן יפטר שהיה לו לזהר, והרי זה כהזיק את עצמו. ובע"כ שאין הניזק צריך לזהר ולכן חייב בעל החבית, וא"כ גם בהניח חבית אחת ונתקל והוזק חייב בעל החבית.

והנה התוס' (שם) הקשו למה חייב בעל החבית והרי שנינו במשנה (בדף נב ע"א) שאם נפל שור פקח בבור פטור בעל הבור, ששור שרואה בור נזהר ליפול, ולכן רק בשור שוטה חייב בעל הבור, ולמה בחבית חייב. ותרצו שאדם עיניו למעלה ואינו מסתכל מה יש למטה, משא"כ שור שעניו למטה ורואה את הבור. ולפי זה נראה שיש שלושה אופנים: אופן א', שפטור המזיק אם הניח תקלה שנראה לאדם, כגון שיניח חבית גבוהה בגובה עיניו של אדם, שבזה פטור אם נתקל אדם, שהרי יכול לראות את החבית, והרי זה כבור לפני שור שפטור. אופן ב', אם הניח חבית נמוכה, בזה הנתקל והזיק חייב לשלם עבור הכד, ואם הוזק חייב בעל החבית. אופן ג', אם הניח באפילה או בקרן זווית, פטור זה שנתקל ושבר, וחייב בעל החבית אם הוזק. וכן נראה פשוט שכך הדין בחופר בור ונפל שור פקח באפילה, שחייב. וא"כ, מה שהמשנה פטרה בבור שנפל שור פקח, מדובר שנפל ביום ולא בלילה. ומעתה נראה שהחילוקים שאמרו בין חשיכה לאורה ובין קרן זווית לאמצע הרה"ר, הוא חילוק אמיתי לכל הדעות לגבי בור, ומחלוקת האמוראים היתה במניח כד, שדעת רב ושמואל ור' יוחנן שזה דומה לדין של נפילת שור פקח בבור, שפטור, ודעת מערבא שמחלקין בין אדם לבהמה. ואם כדעת 'רבדים', יותר נראה דחוק ההבדל בין אדם לשור מאשר להעמיד המשנה בחשיכה ולא להבדיל בין אדם לבהמה.

ולפי מה שכתבנו יש מקום ליישב מה שנתקשה הרשב"א ריש פ' המניח, שהקשו פתח בכד וסיים בחבית וכן הביאו עוד ב' משניות שגם כן או פתח בכד וסיים בחבית או פתח בחבית וסיים בכד, ותרצו שהיינו כד היינו חבית, ונפ"מ למקח וממכר שאין הולכין בממון אחר רוב, שאף שרוב בני אדם מבדילין בין כד לחבית, אך כיון שיש מיעוט שקורין לכד חבית ולחבית כד, אין הולכין אחר הרוב. והקשה הרשב"א, למה היתה המשנה צריכה להודיע זאת בני מקומות, והרי די במשנה אחת. ובאמת גם על קושיית הגמרא יש לשאול, מה ראתה הגמרא להביא עוד ב' משניות שפתח בכד וסיים בחבית ולא הסתפקה במשנה שלנו לבד להקשות למה פתח בכד וסיים בחבית. ונראה לענ"ד שמשנה שלנו יש לתרץ, שפתח בכד לומר שרק בכד פטור השובר, שהוא קטן, ואין דרכם של בני אדם להתבונן לראות חפצים קטנים, אבל אילו הניח חבית חייב הנתקל, שהיה לו להתבונן ולראות, אבל אם הוזק הנתקל בזה חייב בעל החבית, אף שהיא גדולה, כיוון שאין על הניזק חיוב להתבונן ולעייין שלא יזק. ומדוייק מאוד לשון המשנה בפתח בכד, שבזה אם הזיק פטור אבל אם הוזק אפילו בחבית חייב בעל החבית אבל אם הזיק הנתקל בחבית חייב. לכן

הגמרא הביאה עוד מקומות שפתח בכד וסיים בחבית, ושם אין הבדל בדין, ומוכרח שהיינו כד היינו חבית ואין הבדל בין בכד ובין בחבית. אכן בחבית גדולה, בזה בכל מקרה חייב הנתקל ופטור בעל החבית, זולת אם היה באפילה או בקרן זוית או מילוי כל רה"ר בחביות כאלו. אכן לא נתבאר לנו גודל החבית, וגם מסברה נראה שבהניח כד קטן מאוד לכל הדעות פטור השובר, וכן לא נתבאר מה זה אפילה, אם כל הלילה נקרא אפילה או דווקא בלילה שאין מאור הלבנה, ומה הדין בספק חשיכה, ומה הדין בבוקר אם יש דינים של יכיר בין תכלת לכרתי או שיכיר חבית רחוק ד' אמות, וכל הדברים נפ"מ גדולה בזמנינו בתנועת דרכים, להגדיר מה זה אפילה ומה זה קרן זוית וכוודאי יש לילך אחר ראות עיני הדיינים, אבל עניין זה שנחלקו אם דרכם של בני אדם להתבונן, צריך להגדיר באיזה אופן נחלקו ואז לדון בזמנינו.

על כל פנים הראיתי שכל דברי חכמים ברורים, וח"ו שיבואו קלי עולם והם יחליטו בגבהות עינם בלי עיון בעומק הדברים ומבלי להקיף את מכלול הדברים. ואני תפילה שדברי יתקבלו בין היראים והמאמינים בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה, ואדרכה אם יש להם מקומות שלפום ריהטא צ"ע, אבקשם נא לכתוב ונעיין יחד בדברים והקב"ה יאיר עינינו בתורתו ולא תצא תקלה מתחת ידינו ויראנו נפלאות מתורתנו הקדושה.

