

הרב יחיאל מאיר

בין מקרא למשנה

ה'תלמוד' בשיטת הרמב"ם

בין תלמוד למשנה

הנה התלמוד מחולק לכמה עניינים. א. תירוץ סתירות המשניות והברייתות. ב. מימרות חדשים של אמוראים, ומחלוקות ביניהם. ג. ראיות וקושיות על דברי תנאים ואמוראים. ד. מקרים חדשים שהתלמוד מתייחס אליהם. ה. ביאור מקורי וטעמי וסברות ההלכה.

זוהי בערך החלוקה שניתן לחלק את הספר 'תלמוד בבלי', אמנם כאשר נסתכל על עצם המושג 'תלמוד' בטהרתו, על החלוקה הרעיונית שיש בין משנה לתלמוד, הרי לא הכל בגדר תלמוד, אלא יותר בגדר 'משנה', הרי ה'משנה' עניינה ההלכות הפסוקות, וא"כ אף ההלכות שנפסקו ע"י האמוראים [ואף ע"י הראשונים] וכ"ש המימרות של האמוראים*, הרי הם בכלל 'משנה', ומסקנת כל דיון תלמודי הינה 'משנה' [וכמו שנביא לקמן מהרמב"ם]. ואף הסתירות בין המשניות ותירוציהם, אינם 'תלמוד' בצורה עקרונית, אלא הם יישוב אי הבנה, אך לו הייתה המשנה מנוסחת כהלכתה ללא סתירות וקשיים, וכפי ההלכה היוצאת מן התלמוד, הרי לא היה צורך בכל זה, וכן ראיות בין המחלוקות אינם אלא כדי להכריע מה היא המשנה האמיתית. נמצא שעיקר המושג תלמוד לולי הצורך לנפות ולתקן את עצם המשנה, אינו אלא הבהרת והבנת טעמי ההלכות ומקורותיהם, והיינו לדעת את הדרך היאך הגענו להלכה זו, וכאשר כמובן לאחר שיודע דרך זו, יכול אף לפסוק בהלכות חדשות, ולדמות מילתא למילתא במקרים מחודשים, ולהכריע בין מחלוקות על דיונים חדשים.

נמצא שיש לנו בלימוד ההלכה שני חלקים. א. בירור וניפוי והרחבת המשנה עצמה. ב. הבנת טעמי ומקורות המשנה.

והנה לגבי הענין הראשון של 'בירור וניפוי והרחבת המשנה', הדבר תלוי בכל כללי הפסיקה של עם ישראל, ושל כל אחד ואחד ע"פ רבותיו, שהרי ודאי אף אם נראה לו

א. ושים לב שכל ה'איתמר' של האמוראים בלשון משנה נשנה, והוא באמת קרוב יותר למשנה, ואין ממנו אצל אחרוני האמוראים, וכן יש על זה פעמים לשון 'תני' [עיי' יבמות מ. 'הלכה אתנייך' ובעוד מקומות רבים, וזה מה שזכרתי עתה]. ובאמת היה זה מתפקידם של תנאי האמוראים לזכרם ולשננם ולהשמיעם בביהמ"ד.

בראיות ברורות כדברי אחד מהאמוראים שלא כהלכה, או שפשט הגמ' במשנה תמוה ואפשר להציע פירוש מובן ופשוט יותר, הרי אין בזה נפק"מ ל'ניפוי המשנה', שהרי כבר נקבעה המשנה בכללי ההוראה, וא"א היום לכל לומד שהוא לחלוק בזה על הגמרא, כל עוד ואין סנהדרין או הסכמת כל חכמי ישראל [עי' בכ"ז להגרא"ו הי"ד ולהחזו"א ב'דברי סופרים']. וכן אם רוצה לפרש גמרא או להציע הלכה דלא כהראשונים, הרי ודאי שאינו יכול לעשות כן בתוך כללי ההוראה והפסק, ואין בזה משום 'ניפוי המשנה' [אלא משום 'מחקר המשנה'], ואין ענין זה שייך אלא לגבי הלכות שיש בכוחו להכריע על פי שיטת הפסק שסובר לנכון, כל אחד ע"פ רבותיו ונהרא ונהרא ופשטיה.

ולגבי הנושא השני של 'הבנת טעמי ומקורי המשנה', הנה כאשר רוצה הלומד להבין את מקורי ועיקרי המשנה וההלכה, יכול הוא לנסות להבין את הדין עצמו, ויכול הוא להבין מה גרם לאומר הדין לאומר, ולדוגמא אם ננסה להבין את הדין של 'שנים כהלכתן ושלישית אפילו טפח', ניתן לנסות להבין את מהות המושג 'סוכה' או 'דירת עראי', ולהבין ששנים כהלכתן וג' טפח מספיקים לזה, אמנם ניתן להתחיל לחקור בשורש מחלוקת 'יש אם למקרא או יש אם למסורת' שבזה תלתה הגמ' (סוכה ו.) את מחלוקת ר"ש וחכמים אי בעינן ב' כהלכתן או ג' כהלכתן. - ולכאו' ברור שיותר יש לנו לברר את טעם עצם ההלכה, מאשר לברר את מקורה לפי דעת אומרה, שהרי סו"ס אין אנו יכולים לחלוק על הכרעת ההלכה, א"כ מה לי מפני מה נאמרה, אין לי אלא מה תוכנה ומהותה עכשיו לאחר שהיא כבר קיימת². וע"ע בזה עוד לקמן.

וה"ה אף לגבי כל ההלכות היוצאות מן הש"ס, שאפשר להתעכב הרבה על הדרך איך הגיע האומר לדין זה, ולדון שהרי היה יכול לתרץ אחרת על הסתירה הזאת, ושאינ מתיישבים הדברים היטב בלשון המשנה, אך אפשר גם במקום להתעכב על כל זה לעסוק

ב. ותדע לך שהרי לא פסקינן כחד בכל המקומות שיש אם למסורת או למקרא, שהרי בסוכה קי"ל ב' כהלכתן וג' טפח והוא כמ"ד יש אם למסורת, ואילו בקידושין יח. : לא קי"ל כר"א דס"ל יש אם למסורת, והיינו שאין ההלכה נקבעת ע"פ סיבת אמירתה ע"י האומרה, אלא כפי שהיא, אם היא נראית או לא.

דוגמא נוספת: קי"ל כר"ש דדבר שאינו מתכוין מותר, והנה שנינו במקוואות (ב,ו) 'המסנן את הטיט לצדדין ומשכו ממנו שלשה לוגין כשר, היה תולש ומשכו ממנו שלשה לוגין פסול, ור' שמעון מכשיר מפני שלא נתכוין לשאוב', ולכאו' באמת ר"ש לשיטתו בדבר שאינו מתכוין דלא חשיב מעשה דידיה, וה"ה הכא לא מיקרי 'שאוכים' כשלא נתכוין כלל לתלוש את המים, אמנם בהא לא קי"ל כר"ש (רמב"ם ה,ז).

וז"ל המאירי (שבועות ד): 'כבר ידעת שבשלש עשרה מידות התורה נדרשת ואחת מהן כלל ופרט, ומ"מ רבה ומעט אינה מדה בפנ"ע אלא שמדה זו יש דורשים אותה בלשון כלל ופרט ויש דורשים אותה ברבה ומעט וכו', ומ"מ לענין פסק יש מקומות שהולכין אחר כלל ופרט ויש מקומות שהולכין אחר ריבוי ומיעוט וזו אחת מהן, ודבר זה מתבאר בכל דבר ודבר בפרט איש על מקומו'. ולכאו' הוא כמשנ"ת.

בעיקר מובנו של התלמוד, להבין את הדין משורשו, מההגדרה והמהות הראשונית שלו, אם מן התורה והמצוה, אם מן הסברא וההיגיון, ובזה להבין את מהות וצורת הדין כפי שנפסק ע"י רבותינו התנאים והאמוראים.²

ולפי"ז עיקר צורת התלמוד וה'הבנה' הראויים, אינו לנסות להבין את ראיות הגמרא, ואת כל המו"מ של הסוגיא, בגמ' או בראשונים, ואף לא הבנת הדברים איך שהגמ' הסבירה את זה, אלא שתהיה ההלכה עצמה מובנת לו היטב, מובנת לו משורשיה, עד שכל פרטי המצוה, יהיו מקושרים ומשתלשלים אצלו ממהות ותוכן המצוה עצמה. ואם זו הלכה ששורשה בסברא כגון 'מיגו' 'חזקה' וכדו', עד שיהיו פרטי ההלכה מובנים לו, משורש הסברא המחייבת את עצם הדין. ובד"כ אחרי שמבין הסוגיא באופן זה, שוב יובנו לו אף ראיות הגמ' וסגנונם. [ואף שמצינו בראשונים ובאחרונים שעסקו בזה, שהרי ודאי אף זה מכלל עסק התורה, ומאחר שהיה בכוחם לעסוק בכל התורה מבלי לשייר בה דבר, אף זה היה מכלל לימודם, אך אנו שאין בכוחנו להקיף הכל, בדין הוא לשייר דברים אלו לאחר שכבר יודעים אנו את ההלכה כולה על בוריה בטעמיה].

ה'תלמוד' ע"פ הרמב"ם

וכן הגדיר לנו אף רבינו הרמב"ם (ת"ת א,יא) את מהותו של התלמוד, וכיון שלענ"ד יש לדקדק בדבריו, ויש בו יסודות חשובים לענין צורת הלימוד והפסיקה להלכה, אעתיקנו ואפרשנו כעניות הבנתי.³

וחייב לשלש את זמן למידתו, שליש בתורה שבכתב, ושליש בתורה שבעל פה, ושליש יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה, וענין זה הוא הנקרא גמרא'.

ומבואר מדברי רבינו שמשנה היינו 'תושבע"פ', והיינו כל ההלכות שנוספו על מה שנתבאר במקרא, וכמ"ש רבינו בהקדמתו שהקורא בחיבורו יודע את ה'תורה שבע"פ כולה', ואף שלא כלל בה את רוב נימוקי ומקורי ההלכות.

ג. ובאמת נראה שאף שורש הדין הוא באמת מן הסברא [והרי ר"ש בסוכה ו: סובר שיש אם למקרא ובקידושין יח: סובר שיש אם למקרא ולמסורת], אלא שיש את הצורות לנסח את זה כפי צורת הלימוד הנהוגה, ועי' לקמן [אמנם עתוס' סוכה ו: ד"ה ור"ש].

ד. אחרי כתיבתי את הדברים שמעתי אפשרות אחרת לבאר בדברי הרמב"ם, אמנם נראה לי שכונת הרמב"ם היא כמו שביארתי, ואכמ"ל.

ו'תלמוד' אינו ספר מסויים או מידע מסויים שצריך האדם לדעת כפי שצריך הוא לדעת את כל המשניות, אלא הוא פעולת הבנה שצריך האדם לעשות על המקרא והמשנה יחדיו, וכדלהלן [ומאוד מדוקדק בדברי רבינו שאת מקרא ומשנה סמך על מה שכתב 'למידתו', ואילו על תלמוד לא כותב שלומדים אותו, אלא שמבינים את הדברים הנלמדים כבר במקרא ומשנה, זו פעולת הבנה והשכלה, ולא חומר נלמד ^נ].

ולכשנדקדק בדברי רבינו, נראה שכולל בתוך התלמוד כולל כמה עניינים.

הדברים הנכללים בתלמוד

א. ש'יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו', והיינו שיבין איך מהדברים הראשוניים יצאו כל ההלכות וכל התורה המצויה עתה בידינו, וזה נכון בין בדברים שהם פירושי המצוות וצריך להבין איך הם קשורים לראשיתם שהיא התורה שבכתב, להבין איך המשנה קשורה לתורה. בין בדברים שאינם בגדרי המצוות עצמם, אלא כללי ההלכה וההכרעה, וצריך להבין איך הם יצאו מן ההיגיון, היות והבנת מהותם של שטר, חזקה, מיגו, חזקה, תערובות, אינם יוצאים בעיקר מתורה שבכתב, אלא מלב החכמים, ויש להבינם מראשיתם, לראות מה מקורם.

ב. ש'יוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר', והיינו שע"י שיודע את שורשי הדין, יכול הוא אף לדמות לזה מקרים חדשים שלא נתפרשו. ומשמעות דבריו שההלכות החדשות שאנו מדמים מילתא למילתא, הם אף מתוך ה'יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו', הם מושפעים אף מן הטעם הראשוני.

ה. וכידוע שכן כתב אף באיגרתו (מהד' הרב שילת איגרת טו) "וכבר העידותי בו שלא יתשל עד ששיג החיבור כולו ויעשהו לספרו וילמדהו בכל מקום להפיץ תועלתו. לפי שהתכלית המכוונת במה שחובר בתלמוד וזולתו - כבר נכרתה ואבדה, ותכלית הלמדנים - כלוי הזמן במשא ומתן שבתלמוד, כאלו הכוונה והתכלית היא האימון בויכוח, לא זולת זה. וזו לא הייתה הכוונה הראשונה. אבל המשא ומתן והויכוח אמנם נפלו במקרה: כאשר היה מאמר שקול, ופרשו אחד בפרוש, ופרשו אחר בחלופו - הוצרך כל אחד מהם להראות אופן ראייתו ולהכריע פירושו. והכוונה הראשונה אמנם הייתה ידיעת מה שצריך לעשותו או להיזהר ממנו. וזה מבואר לשכמותו. ולפיכך נחלצנו אנחנו אל המכון הראשון, להקל זכירתו - יתר על כן: להודיעו, לפי שכבר אבד בתוך כל דברי המשא ומתן - והנחנו מה שזולתו למי שיבחר שיעשהו אמונו. וכל שכן שאין שם מי שיחשבהו אימון, אלא יחשבהו התכלית והכוונה הראשונה, אשר בה יעשה גדול, ואותה יש לבקש". - והנה אמנם דברי רבינו אלו לא התקבלו, ולא זו הייתה דרך שאר הראשונים, אמנם עיקר סיבת הראשונים שלא קיבלו דברי הרמב"ם בזה הוא משום שלא סמכו על בירוריו את עצם המשנה וההלכה, ובאין ספור מקומות חלקו על דבריו, אך ודאי לו יצוייר שרבינא ורב אשי היו עורכים את ההלכה, וכותבים את המשנה העולה מן התלמוד, ודאי לא היו צריכים הם לכל התלמוד.

ג. 'יבין במידות שהתורה נדרשת בהם עד שידע היאך הוא עיקר המידות, והיאך יוציא האסור והמותר וכיו"ב מדברים שלמד מפי השמועה', ומבואר מדברי רבינו חידוש גדול, שלא רק שיש לנו לדעת 'אחרית דבר מראשיתו' את הדרך שכבר הוצאו ההלכות מן המקרא, אלא אף יש לנו לדעת את עצם השיטה איך מוציאים כאלו הלכות, יש לנו לידע את 'עיקר המידות', בשביל שנוכל אף אנו להוציא הלאה הלכות [חדשות].

מידות שהתורה נדרשת בהם

ובאמת יש להתבונן היטב בדברי רבינו, שמלבד זה שלא כתב לנו שהתלמוד היינו לימוד ספר ה'תלמוד', אלא אף כאשר כתב על הבנת מקורי הדינים לדעת 'אחרית דבר מראשיתו' ולהבין במידות שהתורה נדרשת בהם, לא ביאר לנו באיזה מידות הדברים אמורים, וקשה לומר שכוונתו ל"ג מידות, שהרי מעולם לא מצאנו בדברי רבינו בחיבורו או בתשובותיו שמכריע בשאלות על פי י"ג מידות, ולא עוד אלא אף לא מצינו שהאמוראים הוציאו דבריהם מ"ג מידות, ומשמעות דברי רבינו שזו חובה על כל לומד 'לשלש את זמן למידתו' באופן זה, וא"א לומר שכוונתו שכן היו הדברים בזמן התנאים הראשונים, ועוד שהרי אף בכל מדרשי ההלכה, מכילתא, תו"כ, ספרי, אין מוציאים את ההלכות מתוך י"ג מידות, אלא מתוך 'דרשות' בפסוקים, ולא נראה שעיקר לימודים היה ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהם'. ואף בזה לא מצינו את רבינו שעסק בדרשות, וכי נעלם מעיני רבינו שכבר אלף

ו. כתבתי 'חדשות' אף שלכאו' רבינו כתב 'כדברים שלמד מפי השמועה', אמנם באמת דברי רבינו צ"ב, שהרי אם כבר נלמדו דינים אלו מפי השמועה, לשם מה צריך עדיין להוציא מהם האסור והמותר, הרי כבר נאמרו הדברים גם נשמעו, ואם צריכים הם בירור מה יעזור 'שידע היאך הוא עיקר המידות'. אמנם נראה שלימוד הלכות מפי השמועה, אינו שקיבל הלכה ברורה כך או כך, אלא שיש הלכה כללית שנמסרה ונהוגה בעם ישראל, וצריכים אנו לדעת מה תוקפה, ומה גידרה, וממילא לדעת אף איך להתנהג בפרטי הלכותיה, ואיזה גבול יש לשים לה, וע"י שידע את 'עיקר המידות' ושיטת הוצאת הלכות מראשיתם, יודע באיזה צורה לקבל הלכה זו. ובאמת המבין החקרן, יודע שחלק גדול מההלכות תושבע"פ הוצאו בצורה זו, וזה עניין הדרשות שלא חידשו הלכות יש מאין, אך מאידך אי"ז אסמכתות בעלמא, אלא לאחר שיש הלכה מקובלת או דבר שפשוט לכולם שצריך להיות כאן צורה קבועה, אז מתבוננים בפסוקים לחפש משמעויות, יחד עם הרגשת הלב, איזה דרך תכשר לקבל הלכה זו.

ועל כן נראה שכוונת רבינו אף להלכות 'חדשות' ממש על נושאים חדשים שלא נידונו, שבהם צריך לדעת 'עיקר המידות' בשביל להוציא האסור והמותר מן התורה, שהרי ודאי בזמן רבינו כבר לא נשתמרו הלכות מן השמועה שצריך לחפש להם מקור בתורה בשביל להוציא מהם האסור והמותר, וכל מה שבא בשמועה מהתנאים והאמוראים כבר נתלבן בתלמודים, ועל כרחנו כוונתו, שבזמנם היה זה נושאים שלמדו מהשמועה וצריך להגדירם, ובכל דור אחר הוא בכל נושא שצריך הגדרה מחודשת, וא"א לנו להתספק בתורה שבע"פ המצויה בידינו כדי לפתרו.

ז. וכידוע למעייני מעט בתו"כ שרובו לא בא אלא להוציא מידי י"ג מידות, שטורה להוכיח איך שאם באת ללמוד מאחד מ"ג מידות לא היית יכול, ורק עתה כיון שיש לך דרשה זו מן הפסוק, יכול אתה ללמוד ההלכה.

שנים לא בצורה זו מוציאים החכמים הלכות, ואף הוא לא נקף אצבע קלה ע"מ להחזיר עטרה ליושנה, ולהקים בימ"ד שיכריעו בו מ'מידות שהתורה נדרשת בהם'. וא"כ צריך להבין כוונת רבינו מה הם 'מידות שהתורה נדרשת בהם', שצריך כל לומד להבין את עיקרם בכדי להכריע בשאלות מתחדשות ולהוציא מהם האסור והמותר.

ונראה בכוונת רבינו, שתחילת ענין התלמוד, הוא לראות את כל ההלכות הפסוקות, ולהבין אותם מראשיתם, והיינו שיראה אם הדברים מובנים אצלו ממקורם, ואחר שכבר למד את כל ההלכות, ויכול לבאר כל הלכה מאין יצא, זה הוא עיקר התלמוד, ועתה יכול הוא אף לגשת לשלב השני של התלמוד לדמות מילתא למילתא, כיון שמבין כל דבר משורשו, ויודע מה ניתן לדמות על פי העניין הפנימי והשורשי של ההלכה, ומה א"א לדמות. ואח"כ בשביל להתחיל לדון בנושאים חדשים מתחילתם שעדיין אין עליהם הלכות ברורות, וצריך הוא לעשות את עצם עבודתם של התנאים כאשר סידרו ההלכות, אז צריך הוא, לשקול בדעתו את כל השלב הראשון של התלמוד שמבין איך בא אחרית דבר מראשיתו, ולסדר לעצמו את ההיגיון העקרוני של תושבע"פ, איך מוציאים הלכות מתורה שבכתב, וכשם שמבין בדעתו איך כל ההלכות של תושב"ע התחדשו ויצאו מתושב"כ, ויודע הוא 'עיקר המידות' על פי איך שהבין את תושב"ע קשורה לתושב"כ, כן יחדש אף הוא הלכות בדרך זו, במציאויות המתחדשות.

מדוע לא המשיכו הדרשות הלאה?

ואם תאמר מפני מה באמת סלל רבינו הדרך, שיברר האדם לעצמו את המידות, ולמה לא ילמד בי"ג מידות של חז"ל.

אמנם באמת קושיה זו קשה על כל המשך תושבע"פ מאחר תקופת התנאים, שהרי באמת יש לשאול מאחר וראשוני התנאים הוציאו כל הלכותיהם מן המקרא בדרכי המידות והדרשות, מפני מה לא העבירו את זה לדורות הבאים לאמוראים ולראשוניים עד זמננו אנו, והרי לא פסקה ישיבה מאבותינו, ואם עיקר דרך הלימוד הייתה בדרשות, איך יתכן שהיא עצמה לא עברה במסורת, וביותר שהרי אותם סוגי שאלות שהתנאים פשטו מן המקרא בדרך הדרש, היו אמוראים מוציאים מן הסברא, ולכאו' אם אינו אלא ענין של כללים של דרשות, לא אמור להיות בעיה מיוחדת להעביר את זה. ויותר יש להקשות מפני מה לא מצינו לרבותינו ראשוניים ואחרונים שניסו להתחקות אחר דרך זו ולהבין דרכיה, [עד שבא המלבי"ם והוצרך להמציא בזה שיטה מחודשת מאוד כדי לסתום פיות המינים], ועד היום רגילים הלומדים לקרוא דפי גמרא אלו בגירסא ללא העמקה והבנה.

דור דור וסברותיו

והנראה בזה, שבאמת כל דור יש לו את סגנון ניסוח הסברות שלו, ואת סגנון ההגדרות והראיות שהוא מביא לדבריו, ואין דור אחד דומה לרעהו, וכפי שאנו רואים שלא הרי סברות המשנה כהגמרא ולא כשל הגאונים ולא כשל האחרונים, והענין בזה שבאמת הסברות הם סברות הלב המורגשות בלב החכמים ההוגים בתורה, אלא כל אחד חווה את זה בצורה אחרת ובה הוא מדבר, וכל אחד ע"פ מבנה נפשו ונפש דורו מנסח את הדברים כפי שיטתו, ועל פי זה הוא אף קובע הלכות, ועל מנת כן ניתנה תורה לישראל. וכל ענין הדרשות והמידות, אינם אלא שלב אחד במסורת התורה, שצורת הניסוח שלהם של הענין היה דרך סוג ראיות כאלו, והרגשים כאלו בפסוקים, אף שלא זה עיקר הסברא בלב, שאותה אין דרך לנסח כ"כ, וכמו שניתן להוכיח ממקומות רבים שאין ההלכה מתבססת על הדרש בלבד אלא על הסברא המוקדמת מה ראוי לרבות או למעט או לדמות. וכאשר עברו הדורות לסגנון לימוד אחר בסוף תקופת התנאים, כבר לא היו סוג ההרגשים והראיות האלו מן המקרא מגדירים את אשר בליבם, על פי מה שהרגישו שטעון ביאור והוכחה, ועל כן מטבע הדברים פסקו מלהוכיח ולבאר דברים בדרך זו, וכשם שמתחלפים סגנונות הלימוד בכל הדורות, ולא התעסקו בזה האמוראים אלא באופן של יישוב דברי הראשונים שעסקו בזה, והראשונים אף לא הוציאו מזה הלכות חדשות ולא ביארו בדרך זו ביאורים חדשים על הלכות.

וכשם שלא ניסו האמוראים להמשיך את דרך הלימוד של הדרשות, ולא ניסו אף לירד לשורשה ולבארה, שכיון שסגנון זה אינו מסביר להם 'אחרית דבר מראשיתו', למה להם כללות ימיהם בזה, אלא ניסו להבין את ההלכות בצורת הבנתם הם, וכמובן השתמשו אף בדברי קודמיהם, אך לעולם הדברים היו בעיקר על פי הבנתם ותפיסתם, כן אף אצל הראשונים שהיה להם את דרך הלימוד שלהם, ואמנם נסמכת היא אף על הבנת האמוראים, אך אנו רואים שלא זו דרך דיוניהם, וכשמחדשים דברים אי"ז בדווקא ע"פ ניסוחם של האמוראים וסגנון מחשבתם.

תלמודא דיליה

על כן במקום שיאמר לנו הרמב"ם, ש'תלמוד' היינו להבין את הגמרא איך היא הבינה את ההלכה, וממילא אף יתארכו הדברים ונצטרך אף להבין איך הראשונים הבינו את הגמרא

ת. ולא התרגלו בזה אלא הדור האחרון, ואף הם, אין הצלתם ברורה.

שהבינה את הדין של המשנה, וכל אחד מבין שא"א לאדם מדור זה להבין סגנון דברי קודמו מדור אחר, לכן מומלץ כבר ללכת מתחילה בדרך עיקר התלמוד, לקחת את כל הדינים שנפסקו בתלמוד [וסוכמו במשנה תורה], ולנסות לראות מה ההיגיון שלהם, ואיך הם משתלשלים מהדברים הראשוניים מהמקרא, בלא לנסות להיכנס לראש של האמוראים שפער של יותר מאלף שנה מבדיל בינינו, ועל כן הגדרת התלמוד לפי רבינו היא להבין איך כל ההלכות קשורות למקרא.

וביותר, שהרי כל מה שהתלמוד מחייב, הוא רק בפסקיו שהתקבלו על כל ישראל, אך לגבי סגנון מחשבה, ודאי לא יתכן לומר שהוא התקבל, והרי כל אחד יש לו הסגנון של עצמו, וכשם שלא קבלו האמוראים את סגנון המחשבה הפחות מוגדר של התנאים, ואלה לא קיבלו את סגנון המחשבה הפחות מוגדר של הזוגות, והיינו משום שכל דור צריך לפסוק על פי סגנון ההבנה והחשיבה שלו, בלא להתעמק מה היה דרכם של אלו שלפניו, שכמו שהתורה ניתנה להם, היא גם ניתנה לנו, ואין אנו מחוייבים לסגנון המחשבה של האמוראים.

ובאמת זה דבר שאינו שייך, לחשוב על פי סגנון חשיבה של מישהו אחר, ורק בדורנו מתחילים לחשוב מחשבות כאלו מה היה דרך לימודו של התלמוד, כאשר בכל הדורות לא חשבו כלל על שאלות כאלו, אלא כל דור חשב בסגנון מחשבתו הוא, וכן הבין שהבינו כל הדורות, ורק בדורנו שנחשפים בבת אחת לסגנונות מחשבה רבים, ויודעים אנו שיש מושג של כמה סוגי חשיבה, מנסים אנו להתאים את מחשבתנו לדורות קודמים, והיות וא"א באמת לאדם להכניס את עצמו לסגנון מחשבה מלפני כמה דורות, הרי הוא צריך להמציא בשביל זה הררי נוסחאות בשביל להגדיר את הדברים בשכלו דרך הגדרות וסברות של דורות קודמים, והדברים צולעים, וצריך לשם זה להמציא עוד נוסחאות ויישובים, שאינם מתיישבים על השכל. ואם היה חושב בעצמו מתחילה על עצם הדין מה סברתו ומה ההיגיון שבזה היה עומד הן על שורש הדבר עצמו, ואף היה מתקרב יותר לסגנון הסברות של האמוראים, היות ולאחר שמבין את הסברא כפי שהיא בדעתו, ורואה אף את הסברא של הגמרא, מבין מתוך סברתו מאיזה מקום הגמרא הגיע, וזה בערך אותה סברא, אלא שלכל אחד יש את הניסוח שלו.

דרך הלימוד הראויה

ותחת זאת, במקום 'להבין דבר מראשיתו', התרגלו היום 'להבין דבר מאמצעיתו', ובדווקא אין מנסים להבין טעם והיגיון הדין, אלא רק מה הגדרתו כפי שהוא, כאשר במכוון מתעלמים מהטעם, ועי"ז מנתקים את ההלכה משורשה, ומהרצון האלוהי החופף עליה, ומתעסקים בעיקר בנוסחאות מופשטות ובהגדרות של ישויות, שאין בהם כלל כדי לבאר

את שורש הדין ואת טעמו, ואת הסיבה שנאמר, וזה הגורם לכל ערימת הנוסחאות ללא פשר, שמסתבכים בהם לומדי דורנו.

אמנם דרך הלימוד הראויה היא, שכשמסיים לברר לעצמו כל הלכות הסוגיא [כל אחד בדרכו הוא²], או כל גדרי מצוה אחת, ואז מתבונן איך יוצאים מצוות אלו מעניין המצוה, וממהותה, וכך מקרב הדברים בשכלו, עד שנהיית התורה אצלו לדבר אחד, המקרא מחובר למשנה, והתלמוד פורח ביניהם, ומזה מתחדשים אף הלכות חדשות, ונפתחת הגישה להתייחסות לשאלות חדשות שעדיין לא נקבעו להם הלכות.

ובאמת שני הדברים אמורים לעניין כל עוסק בתורה, א. המעשה אשר יעשה. ב. איך כל המעשה הזה יוצא מן התורה ומהמושגים הראשוניים. - אבל העיון המופרז ב'מה הגמ' התכוונה לשאול', ו'מה ההו"א של תוספות' וכו', הם באמת מים שאין להם סוף, ואינם מקדמים את הלומד להבנת התורה, ופעמים רבות אף לא להכרעת ההלכה, ובאמת מסיבה זו עזבו בדורות האחרונים את סגנון הלימוד של מהרש"א ומהר"ם וכדו', ובמידת מה של צדק, שמעדיפים את העיסוק בתוכן הדברים מאשר בחשבונות על המו"מ של הגמ' ותוס', שהרי עיקר הענין הוא להבין איך הדין שלפנינו משתלשל מראשיתו, מהתורה או מההיגיון, ולא עצם האמירה של אמורא או ראשון זה או אחר', ועל כן יותר יש לנו להשקיע את זמננו בהבנת מהות הדין, מאשר בהבנת המו"מ, וזוהי דרך הרמב"ם ורוב הפוסקים.

אלא שבמקום להשקיע בהבנת הדין מראשיתו, מראשית ההיגיון ומראשית המקור במקרא, משקיעים בהבנת מהות הדין מאמצעיתו³, ובאמת אין טעם ותוחלת בהבנה

ט. ואף בזה קשה ליתן גדרים ברורים מה דרך הכרעת ההלכות של חז"ל, שפעמים מחמת מימרא של אמורא אחרון דחקו כמה וכמה ברייתות ומשניות מפשטותם, ולפעמים דחו את מימרת האמורא מפני דוחקים קלים בלשון המשנה. פעמים עקרו מנהגים שאינם כפי הראוי, ופעמים התייחסו למנהג בכבוד עד שמחמתו דחו את פשט המשנה. וככל דרכים אלו אף מצאנו בראשונים ואחרונים, וא"א לקבוע בזה כללים, אלא הכל כפי דעתו של חכם כפי שנראה לו כובד הראיה מול דוחק הלשון, וחוזק המנהג מול עיקר ההלכה, וכל זה מול איך נראה מצד עיקר הסברא.

י. פשיטא ואיצ"ל שכל דבריהם כגחלי אש, וראוי להשקיע הרבה בכדי להבינם, אך כידוע 'מה שהלב חושק הזמן עושק', והיות והתלמוד הוא עסק רחב מיני ים, וכל דבר בא על חשבון דבר אחר, ואין בכח אנושי להקיף את כל מה שניתן לעשות בתוך התלמוד. וכוונת הדברים שיותר יש לנו להתעסק בהבנת תוכן ההלכות והדינים, מאשר בהבנת כל שלב במו"מ הגמרא. ובבחינת 'אי דייקנא כולא האי לא תנינן' (עירובין מ.ח.).

יא. ואתן בזה דוגמא: בניטין עז: ביארו הא דעבד מקבל גיטו בידו ואשה מקבלת גיטה בידה וברשותה, משום שי'גטן וידן באים כאחד', ונשתברו בזה הקולמוסים להגדרת והבנת הענין, אמנם באמת אין בכל זה לא כדי הבהרת ההלכה יותר, ולא בכדי הבהרת סברת הדין, רק כדי הבנת הנוסחא המשפטית איך הדבר עומד, והוא אין בו מטרה בפני עצמו מצד עצם הבנת התורה, כאשר אם נתמקד בהבנת ההיגיון של הדין, הרי ברור שהוא משום שעצם אחיות

הפילוסופית איך עובד הדין, שהרי ההלכה היא תורת חיים, ומאחר שגדר ההלכה מובן,

השטר מורה על עצמאות העבד והאשה, ואם המטרה ברורה לנו שעבד ואשה יכולים להתגרש וּמבחינה קנינית אין הבדל מהותי בין ידה לחצירה], הרי ברור שהוראת בעלות זו של החזקה הגט והשטר שחרור, היא זו שאמורה לשחרר אותם מידי הבעל והאדון. ולאחר שבאים לידי הבנה זו, מבואר שזה אף פשוט דברי הגמרא, שכאשר הגט בידי העבד והאשה, זה גופא מה שמגדיר ש"ידי" אלו עצמאיות, והגט גט. וכל ניסיון להיכנס בזה לעומק נוסף, אינו אלא מבבל, ולא מוסיף בהבנת התורה ובאמיתת ההלכה [והמעייין יראה שעל פי זה פשיטא שדברים אחרים א"א להקנות בזה, ולכך הכותב שטר מתנה לחבירו על שדהו ונתן השטר בתוך שדהו, פשיטא שאינה קנויה לו מדין שטרו ושדהו באין כאחת, שהרי אין הוראת בעלות זו אלא כאשר היד משוייכת בצורה טבעית לאשה או לעבד, ולא כאשר הכל צריך להתחיל לחול מכח הגדרה זו. והמתבונן יבין שזוהי אף הגדרת הקצה"ח (ר,ה) שלא אמרין דין זה אלא בגט דסגי בנתינה ולא בשטר מתנה דבעי קנין, והיינו שאין 'גטו וידו באין כאחת' אלא בדבר שאין צריך קנין ורק צריך שיהא השטר בידיהם בשביל להראות בעלות, וזה ניכר מכח הסברא ההגיונית והפשוטה שכן ניכר כאשר הגט בידיה. וזו אף כוונת החזו"א (אה"ע קמז,י) שחילק באופ"א קצת מדברי הקצה"ח דדווקא בידה [ובחצר דנכסי מלוג] שכבר משוייכת לאשה ולעבד, אז מה שהשטר בידה מגדיר שזה שייך לה, אבל לא מועיל להקנות דבר חדש לגמרי. ואתה הראית לדעת שכאשר מתבוננים בסברא זו בפשיטות, אי"צ לשאר הסיבוכים והפולפולים שבאים לחלק בין גט לשטר, אלא מעצם מהות הדין הוא מחולק בפשטות, וזה ההבדל אם אנו מגיעים קודם כל מההגדרה התלמודית, ואח"כ מנסים להבין ולחלק, בין אם מלכתחילה אנו מנסים להבין את דברי הגמרא על רקע ההגיון, ולא באופן שיש לנו כאן עוד 'ישות דינית' מופשטת].

ניתן להביא דוגמא נוספת, שאינה כהנושא הקודם [שצריך להבין את הגמרא על רקע טעם הדין ותוכנו, ולא כישות משפטית]. אלא מהכיוון ההפוך, שצריך לדעת שההלכה מתחילה מהמציאות ולא מ'ישות משפטית' מופשטת. – בקידושין נא. נחלקו במקדש אחת משני אחיות אי הוו קידושין, דלאביי הוו קידושין, ולרבא לא הוו קידושין משום שאין מסורים לביאה. וידועה קושיית השע"י דמשמע שרק כלפינו היא ספק קידושין, אבל כלפי שמיא גליא מי מקודשת, ולכאור' אם קידש באופן זה מה שייך שכלפי שמיא גליא דהוו קידושין, ותיירך בזה שיש על שניהם 'חלות ספק' של קידושין ולכן שניהם הוו ספק קידושין. והם דברים תמוהים וחסרי פשר, שהרי ודאי שאם בצורה הלכתית - אנושית אין שום משמעות למעשה שלו, כי הקידושין עצמם לא יודעים על מי מהם לחול, א"כ אף 'ספק קידושין' אין כאן, ושניהם ודאי אינן מקודשות. ושמעתי בזה מזקני הג"ר אברהם שלזינגר זצ"ל ששמע מהגר"ג נדל זצ"ל שודאי עיקר המקרה הזה הוא כאשר יש אדם שבאמת מסתפק בין שני אחיות, ולכל אחת המעלות שלה והחסרונות שלה, והאדם מסתפק עם מי הוא רוצה להתחתן, ואת ספיקותיו ולבטיו הוא מבטא בקידושין הללו עצמם, שהוא מקדש את מי שהוא יותר רוצה, או את מי שיותר טובה לו, ועתה א"א לברר את זה, שהרצון של אותה שניה אינו הרצון של אח"כ, וא"א לדעת מי יותר טובה לו, ועל כן אף שכלפי שמיא גליא מי מקודשת, לדידן הוה ספק, וע"ז נחלקו אביי ורבא אי קידושין שאין מסורים לביאה הוו קידושין. וודאי לא מיירי הגמרא באדם שקידש אחת משני אחיות בלא להכירם ולדעת עליהם כלום, רק בכדי 'לחוד חידה' לחכמים מה יפסקו בכזה מקרה סבוך... [ואם אכן יבוא אדם ויקדש אחת משני נשים בצורה זו, אם תהא מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שאינו מכיר אחת מהם, ואף כלפי שמיא לא גליא מי מקודשת, לכאורה הרי זה מעשה חסר משמעות, ואיה"נ ודאי לא יהיו מקודשות]. והעולה משני דוגמאות אלו [עם השוני שביניהם], שצורת הבנת סברת ההלכה, אינה באה לא מהגדר המציאות לבד, ולא מגדר מופשט לבד, אלא ממקרה מציאותי שלו סברא הגיונית, ויש בזה כדי לנטרל הרבה שגיאות.

וטעם הדין מובן גם, מה יש להאריך בצורת הדברים ולחטט אחר המושכל הראשון הפשוט, וחזקת דיונים אלו שאינם אלא מעקמים את השכל מהדיון הישר בהבנת ההלכה, ובהבנת תוכן הדין, וגם מסיחים את הלומד מעוד דברים רבים בדרך הלימוד שיש לנו ללמוד מהגמרא, כגון הבנה בדעת בני אדם [שלענ"ד רוב הדיונים במשנה ובתלמוד קשורים לזה²], שמי שחסר לו הבנה זו בדעת בני"א, ובצורת הגדרת המציאות, הרי כבר אינו יכול לפסוק ברוב רובם של השאלות המתחדשות, ומה הועילה לו הבנתו בחלק קטן שבהם יש מקום להגדרותיו הפילוסופיות והדקות [שבד"כ אף הם אינם נכונים להלכה]. ועל כן כאשר אנו באים להבין את ההלכה, הן לגופה, והן ע"מ להוציא ממנו דינים מיוחדים, יש לנו להתמקד בתוכן ההלכה ובמהותה, ולא בהבנה איך זה עובד ובאיזה צורה זה חל.

הגדרות ומהויות - תכנים והיגיון

והנה כמובן אין להתעלם מכך, שלא כל הדינים מתאימים להיגיון הפשוט, ולטעם המצוה כפי שנראה בשורשי הדברים, ופעמים רבות שיש מצבים בהם לכאורה היה הדין צריך להיות להיפך מצד הסברה וההיגיון, ולכאורה צריכים אנו לבוא לכך שיש לדברים מהות מעבר להיגיון הפשוט של הדברים, ומכאן הדרך סלולה לכל הדיונים על ההגדרות

יב. למותר להביא בזה דוגמאות, שהרי פרקים שלמים בתלמוד כל עיסקם הוא בדעת בני"א, ונחלקו בזה תנאים ואמוראים, פרקי המוכר את הבית המוכר את הספינה והמוכר פירות שעוסקים בדעת בני"א במכירה, ואם אינו מתרגל בדרכי חז"ל מה יועיל לו מה שיודע שהמוכר את הבית לא מכר את היציע, כאשר אינו יודע דבר מזה לגבי בתים של מינו, ואם לא ידע לפסוק אם המוכר את המחשב מכר את המטען או העכבר או את התיק וכי, מה הועיל בלימודו, והרי ממשנה זו לא יוכל להכיר דבר בזמננו אף לגבי המוכר את הבית גופא, משום שצריך להתלמד בדרכי חז"ל בדעת בני"א. וכן פרקים שלמים בנדרים הנודר מן הירק במה מותר ובמה אסור, וכן כל מסכת כלים שעניינה הכרעה איזה כלים עדיין שווה לבני"א להחזיק אף שנשברו מעט ויש עליהם עדיין שם כלי, ואיזה כבר אין עליהם שם כלי מחמת שדרך בני"א לזורקם. ובאמת א"א להכריע בכל זה קודם שמבין את הצורה איך חז"ל הגדירו ותפסו את דעת בני"א, וצריך בזה הרבה התבוננות, ואצל חז"ל היה עסק זה חשוב לא פחות מעיסוקם בדיני קנין גזלה ויאוש שלא מדעת.

ומלבד כל דוגמאות אלה שעוסקים בצורה ברורה בדעות בני"א, כמעט כל הגזרות שחששו חז"ל שמא יעשה כך וכך, ופעמים נחלקו בזה שיש תנאים שחששו ויש שלא חששו, אף זה מחמת התבוננותם בטבעי וסגנונות בני"א, ואם אין מבינים בזה אפשר לאסור על הציבור דברים שאין בזה טעם, ודברים אחרים שראוי מאוד לגזור לא גזורים, וכל לימוד זה בדעת בני"א הוא ובדרכיהם הוא מקצוע גדול בתורה.

ואף מחלוקות רבות אחרים שנחלקו בהגדרת המציאות, לכאורה הוא גם לאחר התבוננות איך דבר זה מוגדר ונתפס בסתם, וכשם שקבעו שהגדר של 'אות' הוא מה שתינוק יכול לקרותו, והיינו משום שבדעתו הפשוטה זה ניכר כאות ואם לאו אי"ז אות, כן אף בכל הגדרות התורה מה זה 'אדום' ומה 'משא' ומה 'מלבוש', מה נקבע למעשה, וכן רוב הדיונים המציאותיים של חז"ל הם מה ההסתכלות הפשוטה כאן איך להגדיר את עצם המציאות [ובעוה"ר בזמננו מחמת שכ"כ התרחקו מהתבוננות והכרעה בזה, ומנסים מאוד להידבק בתכונת הנפש של ארעא דחשוכא ש'אין אנו

המופשטות, שבצורה רשמית אין בינם לבין טעם המצוה והיגיון ההלכה ולא כלום, ולכאורה דינים אלו נותנים לבעל הדין מקום לחלוק ולומר, שכל התורה אינה אלא 'דינים' מופשטים, שאין מקומם ב'שכל האנושי', וככל שהדברים מובנים פחות בשכל האנושי, כן הם קרובים יותר לאמיתתם, ו'תכלית הידיעה שלא נדע'.

וכאן הוא מקום מחלוקתם של ה'עמקנים' ה'מהותניים', עם ה'פשטניים' ה'גדרניים', אם לפרש דינים אלו, כענין מהותי ועמוק, או כדין שאכן אינו מכוון מעיקר מטרת המצוה והיגיון ההלכה, אך מצד גדר ההלכה נכלל אף מצב זה בכלל הדין, אף אם אינו מתאים בטעמו. - ועל פניו לכאורה מחלוקת גדולה יש כאן [ואם לא ניכנס ל'דקויות' של שיטות, לכאורה כל הנידונים על דרך הלימוד נכללים בויכוח זה, האם יש לנו לילך על פי הסברא הפשוטה והאנושית והמובנת, או האם יש כאן סברא עמוקה ומהותית מעבר להבנה הפשוטה].

אמנם לכשנתבונן נראה, שכמעט ושוו שניהם לגמרי, שהרי אף מצדדי ה'מהות' יודו שעיקר המשמעות של 'מהות' זו, כאשר היא מתאימה למציאות, אך כאשר כל ה'מהלך' המציאותי שונה לגמרי מה'מהות', לא יועיל לנו ההסבר המהותי כאשר הוא עומד בסתירה גמורה למציאות, [והרי אף ל'מציאות' יש 'מהות'... ואם לאו אין קשר בין כל התכנים המהותיים לעולם המציאותי שבו אנו צריכים להגדיר את הדברים], ועל כרחנו שהוא משום שמחמת ההתאמה הכללית למהות הדברים, נשאר דבר זה בכלל הגדר הכללי של הדין".

בקיאים', עד שאף דינים רבים מהמשנה אין מקיימים, שהרי אין אנו יודעים איזה כלי חדש משמח את הלב, ואין אנו יודעים מה הוא הר וגבעה לברך עליו, ומה היא שמועה טובה ומה היא שמועה רעה, ונמצאת התורה בטלה, ופעמים רבות הולכים לחומרא נוראה משום שאין אנו בקיאים, ופעמים אף לקולא גדולה, וכ"ז מחמת חוסר ההתלמדות בדרכי הלימוד של חז"ל להגדיר את המציאות היטב].

יג. ואביא כאן כמה דוגמאות. א. בשבת קמד: 'אי אמרת משקה הבא לאוכלין אוכל הוא במאי איתכשר... בטיפה המלוכלכת על פי הדר', ולכאורה ודאי בפשטות עיקר ענין הכשר לטומאה, הוא להכשיר האוכל לאכילה ע"י שנרטב, או שיש בהכשר אף תחילת טומאה. ולכאורה מה שייך ענין זה בחלב העומד לאכילה, הרי סו"ס הוא רטוב, ומה יועיל אם יגע במעט מים, ואם צריך הכשר, מה עוזרת הטיפה שע"פ הדר. ב. במנחות כ: דלרבי 'עצים צריכים עצים', ואף שודאי אין כאן כלל מענין העצים שצריך לשורפם עם עצים, וכן אמרו שם דלרבי 'עצים צריכים קמיצה' ו'טעונים מלח', ואף שהקמיצה עניינה דווקא בבצק או קמח שנכנס היטב לאצבעות בקמיצה, ואין המלח אלא כדי לתקן האוכלים. ג. בבב"ק מה. לחכ' 'אין גומרים דינו של שור אלא בפניו... כמיתת בעלים כך מיתת השור', ואף שודאי אין בזה את הטעם הפשוט של גמירת הדין בפני הנידון, וכדעת ר' יעקב שם 'בשלמא בעלים בני טענתא נינהו, שור בר טענתא הוא?'.
והגדרניים יבארו שיש כאן גדר כללי של 'קרבן' הטעון מלח עצים וקמיצה, ויש כאן גדר כללי של אוכל ועל כן הוא צריך הכשר, ואף שלא היו הדברים נאמרים מצד עצמם בהלכות אלו, אך אחר שנאמרה עיקר ההלכה במקומה,

אבל אם מצב זה שבצורתו החיצונית אינו מתאים למהותו הפנימית של הדין, יילך ויתרחב עד שיקצר המצע מהשתרע ולכנוס לתוך גדרו כל מצב זה, הרי ודאי שעלינו ליצור הגדרה חדשה שתוציא אותו מהדין המקורי, למרות ההתאמה הפנימית למהות הדברים, וזה ענין התחדשות והתפרטות ההלכות.

ואף מצדדי הגדרים, מודים שכל זמן שמצב זה נכלל תחת הגדר, ועדיין שמו ההלכתי עליו, אף שמצד טעם המצוה אין זה מתאים, מ"מ עתה הרי צורת הדבר שמחמת הגדר המשייך אותו הרי הוא בכלל מהות המצוה".

ובהכרח כל מהות נצרכת לגדר בכדי שתכליל בה את כל מה שיש בה, וכל גדר נצרך למהות, שהרי יש למצוה משמעות, ואין הדבר תלוי אלא בכל מקרה לגופו, שיש שהתוכן המורגש של הדין חזק יותר מגדרו, ויש שגדרו חזק יותר מתוכנו, ומכיל בתוכו את התוכן למרות שמצד התוכן לבד הדין היה שונה.

וההכרעה בזה מתי אנו הולכים אחרי הגדר ומתי אחרי התוכן, ניתנת לחכמים שבכל דור ודור, ולכל חכם באשר בכוחו ומעמדו להכריע בשאלה זו, על פי סברתם וסגנונם הם,

נכללו בזה אף המקרים הרחוקים. והמהותניים יבארו שיש כאו ענין מהותי ש'קרבן' זוקק דינים אלו, וש'אוכל' טעון הכשר, אף אם מצד המציאות והטעם האנושיים אין נראה סיבה להצריכם. ושהדין שצריך לדון בפניו הבע"ד הוא דין מהותי ולא טכני.

אמנם ברור שהענין המהותי שקרבן טעון מלח ועצים אינו יכול להתחיל מקרבן עצים, ואינו אלא מחמת היטפלות קרבן עצים לשאר קרבנות. וכן אין דין 'הכשר' יכול להתחיל מחלב הנחלב לאוכל, ואינו אלא משום שהוא נטפל בגדרו לשאר אוכלים. וכן ברור שאחר שגדר הדברים מחייב לדמות קרבן עצים לשאר דיני הקרבן, מתקיים בזה התוכן המהותי של ההלכה, אף שאינו נרגש בצורה אנושית, היות וסו"ס לאחר שבגדר הדברים זה מה שצריך לעשות, הרי הדברים עומדים בנפש במקום הזה. – וכן גבי העמדת שור בדין שלא בפניו, שמאחר שהוא 'דין' על השור ולא רק הפסד ממון לבעלים, ממילא צריכה להיות כל הצורה כאילו הוא דין גמור, אבל ודאי לא היה מתחדש דין זה רק מצד השור, ורק לאחר שהוא דין באדם, שייך להעביר מעט את תוכנו גם לשור.

יד. ופעמים שמחמת חיסרון בכח ההוראה, מחמת שמלכה ושריה בגוים אין תורה, ומשגלו ישראל ממקומם אין לך ביטול תורה גדול מזה, נכללים בגדרי הדין אף מקרים קיצוניים מאוד ושכיחים מאוד, ומן הדין היה שאלו יוחרגו מגדרי ההלכה הקיימים, ורק מחמת שאין לנו כח סנהדרין, נשאת ההלכה כפי שהיא, ואף הדברים כולם בקיומם מתקשרים למהות ההלכה, ואף שבצורה המציאותית אין זה כך, וזה חלק מקללת הגלות ש'במחשכים הושיבני כמתי עולם', ושאנו מתנהגים בהלכה רק כפי הגדרותיה הפנימיות והנשמיות [וכמתי עולם שהם נשמה ללא גוף], ולא על פי הצורה בה תכנים אלו מתגלים במציאות. ודוגמא ידועה וקיצונית לזה, הוא כל ענין הטריפות, שהרי בזמננו רבים מהטריפות חיים לאורך ימים, וכבר רבו בזה התירוצים, ואין בהם כדי ליישב. ולכאן העיקר בזה, שבכזה דבר גדול וחמור שהוא מקצוע שלם בתורה, אין כח ביד חכמים לנהוג אחרת מן התלמוד, וכל זמן שלא יהיו לחכמי ישראל כח הסנהדרין, בהכרח אנו נשארים תחת ההגדרות הקדומות של ההלכה, ויש ים שלם של מקרים שמשייכים להלכה רק מצד עיקרון פנימי מסויים, שאינו ממומש למעשה במציאות, ואעפ"כ אנו נוהגים בו, מחמת חיסרון בכח ההוראה. וה' ישיב שופטנו כבראשונה. אמן.

ועל פי המשקל שנראה להם בזה בין הגדר לתוכן, ולא שייך לומר בזה כללים כלל, ואף לא שייך לחייב ללכת בדרך יותר מוגדרת יותר או פחות, כיון שאף בחכמים מצאנו בזה סגנונות שונים מן הקצה אל הקצה, וכאמור לעיל לא נתחייבנו בתלמוד אלא לפסקיו ולא לסגנונו, ובפרט כאשר יש סגנונות שונים לחכמים בין בתלמוד בין לאחריו. - ואף בזה יש לנו לומר כפי שנתבאר לעיל שמעולם לא ניסו החכמים לדון בהלכות על פי סגנון מחשבה של דור קודם, וזה גופא דרך חז"ל, ובזה הוא שונה מהמחקר, כידוע למבין.

סיכום הדברים

ואסכם דברי עד כה, בכמה אותיות על צורת ההבנה שבה יש לגשת להלכה.

א. כל דין יש לו טעם הגיוני המובן בשכלו האנושי של האדם, וזה מה שיש ללמוד לבקש, את ההבנה של עצם הדין משורשו במצוה או בהיגיון.

ב. הדין בהכרח כולל בתוכו אף מעבר למה שמורגש בלב האדם, וכגון שנדה נאסרת בטיפת דם כחרדל, ושהקוטף פרי אחד בשבת חייב, והיינו משום שאכן שורש הדין אינו בלב האדם, אלא בתורת ה', ורק שמורגש הוא בלב האדם, ואין הרגש מצליח לתפוס את כל הדין, [ובפרט בדברים גדריים שאינם מעניין הלב אלא מעניין השכל], ועל כן ההלכה נקבעת בצורה מהותית ומופשטת.

ג. יש בהלכה אף חריגות מהטעם אף מעבר לענין הנ"ל, והוא ענין ה'גדרים', שכיון שהמצוה צריכה להתקיים בצורה חוקית, וא"א לנסח חוק לכל מקרה ומקרה על כן כל מה שנכלל בגדר החוקי של הדין, הוא בכללו, וכל מה שמחוצה לו אינו בכלל הדין^{טו}.

ד. ככל שהתורה בגלות ואין סנהדרין, וא"א לחדש ההלכות לפי המצב, וכפי שעשו חכמי המשנה, יש פער גדול יותר בין התוכן לגדר ההלכה, ויש לדעת שהפער הוא מחמת

טו. אמנם מצינו מידת חסידות לקיים הדין אף כשמבחינת הגדר אין חייבים בו, וכגון במנחות לב: של בית מונבו שהיו נותנים מזוזה בפונדק הפטור ממזוזה בצורה לא גדרית.

טז. וזהו גם מה דאיתא בר"ה יג. "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש אמר ליה לאו אמינא לך לא תפיק נפשך לבר מהלכתא כל מדות חכמים כן הוא בארבעים סאה הוא טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן כביצה מטמא אוכלין כביצה חסר שומשום אינו מטמא אוכלין", והיינו שממדות החכמים לתת גדרים מדויקים לדבריהם, אף כאשר מבחינת תוכן הדבר אין זה מתחלק בדיוק במקום שהגדר מחלקו. אמנם נראה כמשנ"ת בפנים, שאעפ"כ כיון שסו"ס ה"ז נכלל בגדר, אז אף מבחינה נפשית כך נתפסים הדברים אצל האדם, ודוגמא לדבר מצאתי בכך שרשתות השיווק קובעים את מחירי המוצרים באופן של 5.99 ₪ ואף שברי לכל בר דעת שהרי זה כאילו משלם 6 ₪ מ"מ בנפש האדם זה נתפס שזה עולה 5 ₪ ומשהו, ויותר נוטה לקנות, וכן הוא ממש אף ב"מ"ס חסר קורטוב, שכיון שסו"ס זה לא בתוך ה'שיעור' אין זה נתפס בנפשו שעשה 'רחיצה' ראויה. - אמנם אין הסבר זה אלא כתוספת תבלין, ועיקר הענין הוא קביעת הגדר.

זה, ואין זה צורה אידיאלית של ההלכה, אלא מכלל 'גלות התורה', ו'כיוון שגלו ישראל ממקומם אין לך ביטול תורה גדול מזה' (חגיגה ה:).

ה. וכאמור, באמת הכל מובן, כאשר בתחילה לפני כל הפרטים המוקשים, מנסים להבין את עצם טעם המצוה והיגיון ההלכה, הטעם וההיגיון שלא קשורים ל'דרך לימוד' כללית, ומה שאינו תואם לזה, פעמים שאכן הוא מלמד שטעם הדין ומהותו שונים מכפי שסברנו בתחילה, ופעמים שהוא בכלל הגדרים, ואחר שמתרגל הלומד למבט זה, הוא שם לב תמיד על כל הלכה, מה התוכן שלה, והאם כאן ניצחו הגדרים את התוכן, או שניצח התוכן את הגדר.

ו. וכמובן יש דרכי לימוד שונים איך להגדיר את הדברים, הן את ה'תוכן' והן את ה'גדר', ואין בזה הבדל גדול, היות וכאשר מנסים לבאר את הדברים משורשם, כולם רואים בערך דבר אחד, אלא שיש רואה בעיקר צד זה ויש שרואה בעיקר צד זה, וכפי שכל דבר טבעי ונפשי אפשר לתאר מכמה זוויות, והעיקר הוא שיבין כל אחד את ההלכה משורשה.

ז. ואין בכל זה 'דרך לימוד' מסויימת, לא בעצם צורת ההבנה, ולא כלל קבוע מתי הגדר עדיף על התוכן, ומתי להיפך, אלא כל לומד כפי שמרגיש בזה, מצד עצמו או ע"פ רבותיו. ולא שייך בזה חיוב להיצמד לדרך מסויימת של חז"ל או ראשונים, ומעולם היו בעם ישראל בכל דור ודור דרכי לימוד שונים, וכולם כשרים, היות והתורה ניתנה לכל חכמי ישראל ע"פ הבנתם וצורת נפשם ושכלם.

המשך התלמוד בזמננו

והנה כאמור התלמוד הוא המיצוע בין המקרא למשנה, בין התוכן וההיגיון של עצם המצוה או ההלכה, לבין פרטי ההלכה. אמנם, התלמוד אינו רק ממצע מחבר בין התוכן להלכה, אלא התלמוד אף יוצר את המשנה, ומסקנותיו, הם ההלכה הפסוקה שבמשנה.

ובאמת עיקר דרך הלימוד של התלמוד, אינה דווקא בצורת החשיבה שהיא משתנית מדור לדור ואינה מחייבת, כמשנ"ת, אלא עיקר דרך המשנה והתלמוד, הוא התייחסות לכל השאלות החדשות שבכל דור ודור, ולראות מה ההלכה בהם, מה ה' בתורתו אומר עליהם, אף שאין עליהם מצוה או הלכה מפורשת, וזהו שאמרו 'גדול תלמוד שמביא לידי מעשה'.

וכשם שחידשו החכמים את דיני 'חזקה' ו'מיגו' ושאר דיני טוען ונטען, בכדי שיכולו לקיים המצוה של 'שפטתם צדק', וכן בכל התורה חידשו הלכות למצבים המשתנים, וכן אף בזמן הראשונים והאחרונים, שהתלמוד המשיך, ואף המשנה המשיכה, וזה כל פרי עסק ההלכה, להוציא דין מחודש על מקרה מחודש מתוך שורשי הדברים", וכן אף צריך להיות בזמננו על כל המקרים והנידונים המתחדשים.

י. ובכל נושא שורשי הדברים הם שונים, יש דברים ששורשיהם במשנה ויש בתלמוד ויש במקרא, ויש בספרי הפוסקים.

ובאמת הצורה שהתלמוד יפרח, ואף יתחדשו בו דברים, זה גופא בא מזה שהתלמוד אכן 'מומצע' בין המקרא למשנה, רק כאשר התלמוד אחוז היטב בשני חלקים אלו, שהרעיונות הבסיסיים של המצוות מובנים היטב, והפנים מופנים לעבר העולם המציאותי על מנת לברר מה דעת תורה והלכה עליו, בכזה מצב אכן ה'תלמוד' ה'לימוד', יש לו בסיס איתן מהיכן לצמות, ומקום גדול היכן להתממש הלאה. במקום לעמוד במקום ולדוש שוב ושוב באותם הגדרות בשינויי נוסח קלים.

והנה באמת הנושאים שיש להתחדש בהם הם רבים מספור, וגדולים מכל הלכות התלמוד, היות ועולמנו משתנה מיום ליום, ורוב הדברים שהיו בזמן התלמוד אינם נוגעים אלינו, וצריכים לדון מחדש על כל המושגים של חו"מ, את כל המשמעות של העולם הוירטואלי שהוא היום העולם העיקרי של העסקים, וכל דיני השקעות וחברות בע"מ, ומושג השווי בזמננו כשבדברים רבים אין יד שניה, וכן הרבה מאוד חזקות שהשתנו לגמרי, ולא שייך לדון על פיהם, ונזקי שכנים והיזק ראייה שהם בהכרח שונים בשכונות בניינים כמו שלנו, והלכות חזקה כשיש טאבו, ודיני ראיות באפשרויות הטכנולוגיות של ימינו, ודיני קהילות ומוסדות ציבור [שמוכרעים היום בשיטת כדא"ג], וכל זה אינו אלא כטיפה מן הים מהנושאים החדשים שיש בחו"מ שצריך לברר מחדש, וכן בשאר חלקי שו"ע, ואמנם מעטים מתעסקים בזה, אך כל זה כאין וכאפס מול כמויות הלומדים שבזמננו שרוב זמנם עוסקים בדברים שאין בהם כלל למעשה.

ואם חפצים אנו להמשיך את דרך התלמוד והראשונים, לא לחיקוי דרכי החשיבה צריכים אנו, שזה לא יצלח כידוע לכל מבין, אלא את דרכם ומגמת פניהם צריכים אנו לבקש, שיהא דבר ה' מצוי ונגיש לכל שאלה משאלות העולם"³.



ית. ובכל זה, אין אני מדבר על אלה שסטו מדרך הלימוד של רבותינו שבכל הדורות, מיני אז שהייתה ישיבה לאבותינו רבותינו התנאים ועד האחרונים, וחרתו על דגלם אך את העיסוק ב'הבנה', וזנחו את לימוד ההלכה, ואינם מתעסקים אלא בהגיונות מופשטים, שאין להם דבר לא עם הבנת התורה, ולא עם ידיעת ההלכה, ולא עם הבנת תכני התורה והמצוה, ואין זו אלא כאותם חכמות שעושים ציצים ופרחים ואינם מוציאים פירות, וטוב לעסוק באגדה מלעסוק בזה. אלא הדברים דלהלן אמורים לגבי הלומדים הממשיכים את מסורת החכמים כולם ולימודם לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, כ"י, אלא שאין בהם אלא כדי לברר את הנידונים של התלמוד והפוסקים ראשונים ואחרונים, ואף שחלקים גדולים מזה לא נוגע למעשה ולא יגיע למעשה עוד, ומבכרים לימוד הלכות אלו, על פני כל ההלכות הבסיסיות ביותר שצריכים להתחדש במציאות המתחדשת.

ית. והנה כאשר אנו באים לעסוק בהלכה, יש לנו שני עניינים. א. לדעת את ההלכה ע"מ לקיימה. ב. להבין את רצון ה' שנתגלה בתו"ק. וכמובן פעמים רבות מתקיימים ביד הלומד שני העניינים גם יחד, שגם מבין בהלכה את רצון ה', וגם יודע את המעשה אשר יעשה. אמנם פעמים רבות שעוסק בזה ולא בזה ולהיפך. לדוגמא מי שלומד בזמננו סדר קדשים וטהרות, הרי אין בזה דבר למעשה, מ"מ הוא מתקדש ומתעלה ע"י שמחשבתו

חופפת את הרצון האלוהי מהעולם, ואף אם עתה שועלים רביעי עלן, ואין לנו אפשרות לנהוג בדברים למעשה, מ"מ יש לדברים קיום בנפשנו, וזה עצמו מכלל תכלית עסק התורה, לתפוס ולהבין את הצורה הישרה שה' רוצה שהעולם יתנהג. – ולא דווקא בקדשים טהרות, אלא אף במצוות הנוהגות בזמננו, יתכן שיתעכב זמן רב בהבנת ענין בגדרי המצוה, שמעמיד את מהות המצוה באור חדש, ואף אם יש בזה רק נפק"מ רחוקה להלכה.

וכן יתכן להיפך שעוסק זמן רב בהבנת גדר מציאותי, אך אין בזה דבר עם הבנת הרצון האלוהי, ורק הבנת המעשה אשר נעשה, לדוגמא העוסק בבירור מידות השיעורים, או זמני היום והלילה, גדרי גדול וקטן, שהרי אין בתורה מצוה שנקראת 'כזית' 'טפח' 'יום' 'לילה' 'גדול' 'קטן', ואינם אלא גדרים מציאותיים שיש לבררם בשביל לדעת הצורה הנכונה לקיום ההלכה, ובוהו ודאי יש תועלת גדולה הלכה למעשה, וכן הוא בכל מסכת כלים שאינו מוסיף על עקרונות התורה בהבנת גדר הטומאה, ורק בהבנה מה הוא 'כלי' כאשר כלי עצמו אינו מצוה כלל, כמוכן, אלא שיש בזה תועלת משום הבנת המעשה אשר יעשון [אמנם אף אם משום מה לא יהיה לו בזה נפק"מ למעשה, עצם העיסוק בבירור הרצון האלוהי ואין הוא חל על העולם הזה, הוא עצמו מזכך את האדם, כאשר עמל על עצם הענין שכל פרט בעולם הזה צריך להיות לו משמעות הלכתית, משמעות נצחית אלוהית].

אך לכאורה פשוט שדבר שאין בו לא משום הבנת המצוות, וגם לא משום ידיעת ההלכה למעשה, אף שודאי יש ענין לדעת את זה מכלל שלימות ידיעת התורה, אך מ"מ ודאי אין ענין לקבוע על זה ישיבה [וודאי לא קודם שקבעו ישיבה על שאר הדברים הנוגעים להלכה], וכשם שחז"ל והגאונים והראשונים לא קבעו ישיבה על מסכתות שאינם למעשה. – ולדוגמא הנה כל אחד מבין שאין ענין להתעמק בסוגיית סנדל המסומר בשבת ס. ובכל מחלוקת התנאים שם כמה מסמרים אסור, או במחלוקת בגיטין ו. לגבי גבולה של בבל עד היכן צריך לומר בפני נכתב ובפני נחתם, או בסוגיא שבת פא. כמה אבנים מותר להכניס לביהכ"ס לקנח בהם, או בסוגיות בכתובות סד: כמה בגדים ואוכל צריך לתת לאשתו כל שנה [כאשר לא אלו המאכלים והבגדים של ימינו], שהרי כל סוגיות אלו לא היה בהם אלא ענין הנוגע למעשה בזמנם, והיום אין בזה ענין לא למעשה ולא להבנת התורה, וגם אין שום ענין שיום אחד יהיה בה שוב נפק"מ למעשה.

והנה אמנם דבר זה פשוט, ואין הלומדים מתעכבים בזה, אך כאשר נתבונן נראה שחלק גדול מהלימוד המקובל, הוא בדברים שאין בהם כדי להוסיף, לא בהבנת התורה ומצוותיה, ולא בהבנת המעשה אשר יעשו. ולדוגמא כל הלכות עבדים, הרי אינם נוהגים בזמננו, וכנראה לא יהיו נוהגים אף לעת"ל, ואין בדרכי קניינם ללמד על רצון ה' בתורתו, או על הצורה איך העולם צריך להיראות, ומה טעם יש בעיון המופרז בהלכות אלו. ובמידה מסויימת אף הלכות 'חזקת הבתים' כן הוא, וודאי אינו נוגע למעשה יותר ממה שנגע עוקצין בזמן התלמוד, שהרי היום הכל נרשם בטאבו, ואף מה שלא נרשם בטאבו נרשם התשלום והקניין עד שנרשם בטאבו, ואם לא לכאור' זה עצמו ריעותא, ואין בזה הבנה עקרונית במצוות התורה, שהרי אין זה מצוה בתורה, אלא הנהגה בספיקות כפי שהכריעו החכמים והסמיכום לפסוקים, אבל אם אין שאלה זו נוגעת למעשה יותר ממה שנגע עוקצין בזמן התלמוד, שהרי היום הכל מזה, [אומנם ודאי יש מעלה גדולה בידיעת כל התלמוד, שמתרגל בזה לסגנון של הגמ', וגם לעולם ניתן להביא ראיה מאיזה מימרא או משאלה או תשובה, אך נראה שאין ענין לקבוע עיון גדול ועסק מרובה בסוגיות ובראשונים בדברים שאינם נוגעים להלכה בצורה מהותית, וכפי שראינו שהאמוראים והראשונים לא קבעו ישיבה על זרעים וטהרות], א"כ לשם מה העיון והעסק המרובה בזה. – אין זה אלא שהשתרשה כאן דעה הפוכה מדעת חז"ל, שאין תכלית התורה בלימודה למעשה, אלא בעיסוק חסר תכלית בהגדרות ועניינים פילוסופיים, ואם בזה עסקינן, ודאי צודק החכם בחובת הלכות ובמס"י שעדיף כבר לעסוק באגדה ובתיקון הנפש מאשר לעסוק בנושאים אלו. ואילו מנגד הרי העולם שלנו כולו מלא כ"כ הרבה מקרים חדשים, ועדיין אין להם התייחסות תורנית, וכמשנ"ת בפנים.

[ומצאתי למרנא החזו"א שכתב בכלים (כ"י) וד"ל "ופלוגתא זו אינה אלא בהכרעת שיקול דעת תורה כפי מה שראו יודעו טיב הכלים ההם ותשמישן, ואין אנו יכולים ללמוד מהן לדוגמתן, ואין מחלקותן אלא לשעתן ולדורן להנהגת המעשה, כי הדמיון של המעשים למה שבאה בתורה עליהם, צריכה לחכמת החכמים שבכל דור ודור להורות לעם את המעשה אשר יעשון, ונופלת בהם המחלוקת כטבע דברים שכלים, ותלמידיהם של ר"מ ור"י אשר ידעו את הכלים ההם ופלוגתת רבותינו בהם ידעו גם לדון מהם למעשים אחרים, אבל אנו אין לנו ללמוד משמות הכלים שום דין והעתקת הפוסקים שמות האלה וכיוצא בענינים אלו, הוא לתועלת הגעת הידיעה הברורה במשנה ובגמרא שהיא תכלית ידיעת התורה, וזהו כוונת הפוסקים בספריהם במקומות הרבה, ולא חדלו לעשות סגנונם ולשונם ממה שיהי' תועלת להתלמידים בהבנת הסוגיא על מכונה, אף שיכביד הסגנון הזה והלשון ההיא, על הלומד מדבריהם להנהגת המעשה בלי הבן בגמרא, מבלי שימצא בקשתו בדבריהם". וצ"ב בכוונתו במה שכתב 'לתועלת הגעת הידיעה הברורה במשנה ובגמרא שהיא תכלית ידיעת התורה', מאחר שאומר שא"א ללמוד מזה 'שום דין'. ועכ"פ נראה שיעקר הענין בזה הוא ידיעה בסיסית, אבל עיקר קביעת הישיבה והעיון הוא בדברים שיש בהם לימוד למעשה, וכמו שמצינו אצל רבותינו האמוראים והראשונים, וכמשנ"ת].

ג. וכל זה הוא כשאנו עוסקים אך בשאלות ונידונים שהעסיקו את חכמי המשנה והתלמוד, אלא שאנו צריכים לידע דיניהם ועניניהם במציאות של זמננו. אך באמת יש אף נושאים רבים ומורכבים שנתחדשו בזמננו לגמרי, או שבזמנם עסקו בזה באופן מצומצם מאוד, וביותר שא"י/ז 'נושא' כלל כאשר אין ישראל על אדמתם. וודאי יש בתוה"ק [שבכתב ושבע"פ] פיתרון ומזור לכל הנידונים המוסריים שבעולם, וודאי יש 'דעת תורה' מתוך התוה"ק לכל שאלות אלו, שהרי ברור שכאשר מתעסקים בנידונים החדשים מתוך תפיסה אמיתית ונכונה של צדק ומשפט ומוסר, תהיה הדעה בהם אחרת מאלה שהתרגלו לדון בדיני ממונות על פי גישות אחרות שמעדיפות את הסדר על האמת והצדק וכדו'. ועל כן פשוט שצריכים חכמי התורה וההלכה להתבונן אף בנושאים אלו. והרי לא יתכן שנעסוק בדיני קדימה בברכות, ובדיני קדימה בתרופות, איזה חולים קודמים לתרופות וכו', נשאר בידי פוליטיקאים ואתיקאים מערביים למיניהם. וכן הנידון על דרכי הכלכלה אם יש להתנהל בצורה סוציאליסטית או קפיטליסטית. ומה ראוי לעשות עם מסתננים שיתכן שיהרגו אותם במקומות מושבותיהם, אך מאידך כאן הם הורסים כל חלקה טובה, ומה דינו של הגו הטבעי אם הוא שייך למשקיעים הכורים, או לאזרחי המדינה, ומה דעת תורה לגבי החלפת שבויים, האם יתכן שכל דינים גדולים ומהותיים אלה, שיש בהם שאלות מוסריות כבדות משקל, אינם שייכים לתורה, ולא יהיה לתורה מה לענות בזה, ואם ח"ו לא יהיה לחכמי התורה מאום לומר בשאלות אלו, אזי יהיה כאן 'מצאת מקום חרפת'.

ובודאי שורש הרעה, היא בכך שלא מביאים שאלות אלו לפני הת"ח תמידין כסדרם, והעוסקים בדבר סבורים שאין קשר בין שאלות אלו לת"ח, וככה מוכרעים שאלות אלו בצורות חשיבה שאינם תורניות, בלא שעברו כלל דרך הת"ח, וודאי אם היו מביאים כל שאלות אלו לת"ח בצורה סדירה, היה דבר ה' זו הלכה מתברר מתוכם. נשאלו פעם את הגר"ז האם הוא מתנגד למדינה רק משום שהיא חילונית, או אף כאשר תנוהל ע"י יראים. ואמר הגר"ז: הנה אנחנו פוסקים הלכות מהשו"ע, ושאלות כיצד לנהוג בעניני מדינה לא רק שאין בשו"ע אלא גם לא ברמב"ם ובש"ס, ולפסוק מעצמנו כמו תנאים אין אנו יכולים... וכשהביאו הדברים לפני החזו"א, אמר: שיתנו לת"ח להחליט, ואנחנו נדע כיצד להכריע בהלכות אלו...].

יודעים דברי רבינו הגר"ז ז"ל שהביא אחיו בשמו בתחילת ספר מעלות התורה 'הנה באמת המצוות רבו ועצמו עד אין מספר, ומי שיש לו עין השכל ולב מבין, יוכל להתנהג בכל פרטי הנהגותיו ועניניו מקטן ועד גדול ע"פ התורה והמצוות, ואז היה עושה מצוות בכל עת ובכל רגע עד אין חקר', והנה הוא דיבר על מצוות לאדם הפרטי, אך דעת לנבון נקל שהוא ענין כללי בעיקר תושב"ע, שלמדו רז"ל דבר מתוך דבר, לדעת רצון ה' על כל המקרים המתחדשים, וה"ה לענייננו.