



ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

- הקדמה: רקע להבנת גישתו של הרא"ל
- מודל האמת המורחבת: תיאום כוונות או משקפיים אישיים?; לחיות את העבר או לחוות את ההווה?; אמת אחת או ריבוי אמתות? ▪ משמעות "אלו ואלו דברי א" לוהים חיים": גישה א. אמת אחת ופרס על המאמץ; גישה ב. לאדם הסמכות לפרש; גישה ג. לאדם הסמכות לחוקק ולפסוק; גישה ד. לאדם הסמכות לקבוע מהי האמת
- גבולות "תורת החסד" - האם כל פרשנות היא לגיטימית? ▪ האמת המורחבת של הרא"ל כאידאל אפיסטמולוגי ▪ סובלנות ואמת מורחבת ▪ האמת המורחבת אל מול הפוסט־מודרניזם: אפשרות א. ממשק אמתות: אמת מורחבת במציאות מורחבת; אפשרות ב. האמת המורחבת היא אמת מאפשרת ▪ דוגמאות ליישום שיטת האמת המורחבת במשנת הרא"ל: פסיקת ההלכה - חיוב סוכה בלילה בטיולים של תנועות נוער; עולם המחשבה - מידת הביטחון; עולם הלמדנות - שיעורי הגמרא; דוגמה - בדיקת חמץ ▪ סיכום

הקדמה*

הרב אהרן ליכטנשטיין (להלן: הרא"ל) השקיע את רוב זמנו בהוראת התלמוד. כראש "ישיבת הרעציון" במשך למעלה מארבעים שנה (1971-2015), לימד בישיבה כמה שיעורים. את השיעור היומי בגמרא, הפסיק ללמד בתשע"א. עוד לפני עלייתו לארץ, לאחר שסיים לימודים מתקדמים בארה"ב, היה עיקר עיסוקו הוראת התלמוד.

בשנת 2014, זכה הרא"ל ב"פרס ישראל" לספרות תורנית. הפרס הוענק לו בעבור חידושו בהוראת התלמוד.¹ מדברי השופטים עולה שהם ראו בו ממשיך שיטת החקירה והלמדנות מבית בריסק.² כמו אצל קודמיו, היקף ידיעותיו בכל מרחבי התורה גדול, כולל מקורות חדשים בראשונים. אולם בעוד קודמיו מחפשים פתרון מבריק אחד לסתירות המתגלות בטקסטים, הוא מחפש קשת גישות אפשריות. ואלה מקצת מדברי השופטים:

גם דרך עיונו של הרב ליכטנשטיין בסוגיות עצמן בולטת בייחודה, ואינה זהה למסורת בריסק שעל ברכיה גדל: במסגרת הניסיון לעמוד על העקרונות והכללים המנחים את דרכה של הסוגיה התלמודית, מבכר הרב ליכטנשטיין להציב קשת של פתרונות אפשריים, שלכל אחד מהם פנים משלו, על פני הצבת פתרון אחד, מבריק וחרף ככל שיהיה.

בדרך לימוד זו, רואים השופטים שיטה ייחודית מבחינה מתודולוגית בעולם לימוד הגמרא.

הלומד בספריו יגלה דרך חדשה ב"לומדות" - בהבנה מעמיקה של התלמוד ופרשניו. הניתוח האנליטי של הסוגיה מציב תחילה את אבני הבניין שלה, בוחן כל אחת מהן לעצמה, ועל גביו מניח את נדבכיה בזה אחר זה, בלא לשלול מראש כל אופציה. לאחר שהמכלול כולו מוקם על תלו, מתחיל הליך ניפוי הגישות השונות, תוך בירור מידת התאמתן לדברי הראשונים מפרשי הסוגיה.

במאמר זה, ננסה לאפיין את שיטת הרא"ל מתוך תפיסה קוהרנטית, ולפיה שיטתו עקבית ובאה לידי ביטוי בכמה תחומים, נצביע על החידוש ועל הסיבות להתפתחות השיטה.

* מאמר זה הנו חלק מפרק בחיבור לקראת קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה במחלקה לפילוסופיה יהודית באוניברסיטת בראילן. תודתי לחנוך בן פזי המנחה אותי ומאיר את דרכי.

1 שנה לפני כן, בשנת 2013, קיבל הרא"ל את פרס "הרב קוק" בקטגוריית ספרות תורנית מקורית בגין השיעורים בגמרא שנתן בישיבה וסוכמו על ידי תלמידיו. בנימוקי הוועדה נאמר כי: "הרב ליכטנשטיין מביא בספריו את שיטת הלימוד הבריסקאית לזיקוק ומיצוי מעמיקים ומרשימים, ופותח את הלמדנות התלמודית המסורתית לפני בני הדור".

2 על שיטת בריסק, ראה הרב שלמה יוסף זווין אישים ושיטות (מהדורת בית הלל, התשל"ט), עמ' 40-65.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

בחלק המרכזי, נביא כמה דוגמאות של הרא"ל מתחומים אחדים: מתחום ההלכה, מתחום המחשבה ומהוראת הגמרא. על רקע הדוגמאות, נחדד בחלקו האחרון של המאמר את החידוש הרעיוני ואת השתלבותו בתפיסות ההגותיות של תקופתו.

רקע להבנת גישתו של הרא"ל

מאז ומעולם, עסקה הפילוסופיה במושגים "אמת" ו"שקר" כבסיס לדין. בעולם העתיק, עד המאה העשרים לספירה חיפשו הפילוסופים את האמת המוחלטת, הן בתחומי המדע הן בתחומי הרוח. הפיסיקה והמטה-פיסיקה נכנסו למסגרת הבנויה על הוכחות לוגיות שכליות, ובהמשך על ניסיון אמפירי אובייקטיבי. הפילוסופיה הקיומית היא ראקציה למוחלטות הלוגיקה השכלית. היא הסיטה את נקודת המבט על האמונות והדעות בעולם הרוח מן המסלול האובייקטיבי, השכלי, הכללי, אל המסלול הסובייקטיבי והאישי. במקום להוכיח את האמת כצופה מן החוץ, ניתן לדבר על האמת מתוך חיות קיומית ותודעה אישית. תודעה זו היא סובייקטיבית ומשתנה מאדם לאדם, ולכן סובלת ריבוי. אברהם טוען שהיאוש מן הפילוסופיה הרציונלית במאה העשרים הוא תוצאה של הזיקה האפיסטמולוגית המוטעית שבין האמת לוודאות. באמצע המאה העשרים, נתברר סופית כי הכלים הרציונליים אינם מבטיחים ודאות, ולכן נסדק מושג האמת.³

הרב ליכטנשטיין נשאר אדם רציונלי החותר להגיע לאמת אובייקטיבית המכירה בריבוי אמתות. כדי לגשר על הפער בין מושג ה"אמת", שהוא ביסודו חד ממדי, ובין הריבוי, הרא"ל מאמץ גישה שבמרכזה עומדת תפיסת ה"אמת המורחבת". הרא"ל מנתח סוגיות העומדות בפניו בדרך שכלית אנליטית, ומגיע להמשגת הגישות האפשריות. הניתוח מתחיל מסיווג אפרורי של כל הגישות, כי כך ניתן להעלות גם גישות חדשות. ואף על פי שהרא"ל מנתח היטב אנליטית, הוא אינו חותר להכרעה, ובדרך כלל אינו פוסק ברורות וחד משמעית, בניגוד לדרכם של הרציונליסטים, שתרו אחרי אמת מוחלטת. הלוגיקה הליניארית שואפת להסקת מסקנה אמתית אחת. לעומתם, הרא"ל מנתח את הסוגיות המועלות בשיטה דומה ל"לוגיקה העמומה", המעגנת רק את גבולות האמת, אך אינה פוסקת בעניין זה. לפי תפיסה זו, אפשרית יותר מאמת אחת, כיוון שהאמת מקפת וסובלת יותר ממסקנה אחת. "הלוגיקה העמומה" מרחיבה את מתחם האמת ומכירה גם באמת חלקית.

3 הרב מיכאל אברהם אמת ולא יציב - על פונדמנטליזם, ספקנות והתבגרות פילוסופית (התשע"ו), עמ' 36-35, עמ' 123-124. לדבריו, כתוצאה מנטישת הרציונליזם, הפנייה עתה היא אל הקצוות, אל הפוסט-מודרניזם או אל הפונדמנטליזם.

בניגוד לשיטה זו, הרא"ל גורס כי בכל נושא יש צורך להכיר את מגוון האפשרויות לעומקן, כל אחת לעצמה, עד הפסיקה המעשית בהן. יש להכיר את הסבירות שלהן, את היתרונות ואת החסרונות. תוך כדי דיון, נפרסת מניפה רחבה של אפשרויות, ונקבעים גבולות הספקטרום של המניפה. לא כל האפשרויות האפרוריות נשאות בתוך המתחם, וחלקן נפסל. לאחר סידור השיטות ועמידה על ההבדלים ביניהן, הרא"ל אינו מכריע בהן, ורק מציע הכרעה סובייקטיבית בתוך מניפת האמת שבנה. כך משלב הרא"ל בין ניתוח אובייקטיבי לבין הכרעה סובייקטיבית. מניפת האמתות מאפשרת לקבל את האפשרויות כאמת מוחלטת, לא רק כאמת חלקית, שהרי "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". וכשהוא נדרש להכריע ולפסוק, בדרך כלל אינו טוען שצד זה או אחר הוא האמת, מפני שבהכירו במרחב אמתות, הוא שואף לחיות את הניגודים, ואילו הכרעה לטובת אחת מהן חייבת להביא בחשבון את הדעות המנוגדות לה, שהרי יש בכל דעה שנותחת ולובנה ואופיינה והוגדרה, שמץ של אמת. הרא"ל מראה כי גם הדעה הנוגדת לכאורה עשויה לפסוק כדעה האחרת במקרה המיוחד שלפניו. במילים אחרות, הפסיקה מביאה בחשבון את כלל הדעות שבמתחם האמת ומנסה לכלול את גישתן בתוך הפסיקה.

עד כה יצאו מאמרים אחדים העוסקים בדרך לימודו של הרא"ל. הרב קרומביין ממפה את הרא"ל על הרצף ההתפתחותי של שיטת בריסק. הרב קרומביין מתאר את השתלשלות השיטה הלמדנית של בריסק למן הרב חיים והרב יוסף דב סולובייצ'יק (להלן הרי"ד) עד הרא"ל.⁴ הרב

4 הרב אליקים קרומביין "מר' חיים מכריסק והגרי"ד סולובייצ'יק ועד שיעורי הרב אהרון ליכטנשטיין: על גלגוליה של מסורת לימוד "נטועים ט 51 (התשס"ב). הרב קרומביין מסתמך על מאמרו של הרא"ל, המבחין בין שאלות משניות לראשיות. עיין הרב אהרן ליכטנשטיין "כך היא דרכה של תורת 'הרב' - לדרך לימודו של הגרי"ד סולובייצ'יק" עלון שבות-בוגרים ב 105 (התשנ"ד). הרב קרומביין מציין כי שיטת בריסק עברה מפתרון בעיות טקסטואליות לעיסוק בנושא בלא תלות מחייבת בטקסט. עיין אבינועם רוזנק "פילוסופיה ומחשבת ההלכה - קריאה בשיעורי התלמוד של הרב י"ד סולובייצ'יק לאור מודלים ניאוקאנטיאניים" אמונה בזמנים משתנים: על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק 275 (אברהם שניא עורך, התשנ"ז), עמ' 285: "תחילת דיונו בקריאה פשוטה של הטקסט הנלמד. הוא לא יקדים לדון במהות לפני הדיון בטקסט עצמו". רוזנק עצמו מחפש את ההשפעה הפילוסופית על הרי"ד באמצעות הדוקטורט שכתב. לדבריו, יש זיקה בין מחקרו של הרי"ד לדרך לימודו בגמרא. וולפיש מבכר את המסקנות שעלו. לדעתו, בכל הדורות היה שילוב בין הטקסט לתוכן. ראה הרב אברהם וולפיש "השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה, תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין" נטועים יא-יב 95 (התשס"ד). עיין גם הרב אליקים קרומביין "מעבר למורכבות - בעקבות תגובתו של אברהם וולפיש" נטועים יא-יב 139 (התשס"ד), בעמ' 141. הרא"ל עצמו טוען כי הרי"ד נטה לצאת מן הטקסט לטובת הנושא: "יש צורך להבליט את נכונותו של 'הרב' (הרי"ד), הן תוך כדי לימוד והן תוך עשייתו בהרצבת תורה, להציג עניין מסוים כ'נושא', במסורת בית בריסק לא נעשה הדבר בצורה פורמלית... אמנם הנטייה הזו קיימת בתורת 'הרב' ואפשר שהיא מאפיינת גישה קצת אקדמית לעולם הלימוד" (הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 115-116). הרב קרומביין טוען כי היה זה הרי"ד שפרץ את המעגל הטקסטואלי לטובת הנושא, והרא"ל רק השלים את המהפכה. הרי"ד, לדעת הרב קרומביין, שינה את מהות הלימוד ואת מגמתו, אולם במעטה החיצוני, בדרך הלימוד, גם הרי"ד פותח את לימודו בשאלות הנובעות מן הטקסט ומתקדם בלימוד בלי להתחייב ליישב את הטקסט. לעומת זאת, הרא"ל שינה את

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

חיים נכון דן במטרת הלימוד לדעת הרא"ל.⁵ במאמר זה נבחן דרך אחרת הקשורה לעולם הרוחני-חברתי שבמסגרתו חי ופעל הרא"ל.

מודל האמת המורחבת

הרא"ל עסק ביצירות ספרותיות בעיקר בשנות לימודיו האקדמיות. העיסוק בביקורת ובניתוח ספרותי מעלה שאלה יסודית: כיצד ראוי לבחון יצירות טקסטואליות? אנחנו יוצאים מנקודת הנחה כי הגישה, תהיה אשר תהיה, יסודה בהשקפת עולם רחבה המקרינה על ניתוח טקסטים מכל תחום ועל דרכי החשיבה בכלל. הגישות הקוטביות באות לידי ביטוי בכמה תחומים:

תיאום כוונות או משקפיים אישיים?

תיאום כוונות. הגישה הקלסית, האובייקטיביות, מבקשת מן הקורא הביקורתי לכוון ל"כוונת המשורר". גישה זו, שהיא הרמנויטית, שואפת: "לשחזר את חווית הכותב".⁶ לכן, כל פרשנות צריכה להביא בחשבון את רקעה של היצירה, את הממד ההיסטורי, ואת עולמו הערכי והתרבותי של המחבר. המבקר חייב ל"היכנס לראשו" של היוצר. לאור זאת, עליו לבחון את היצירה בהקשריה הרחבים כדי לנסות לקלוע לדעת המחבר

דרך הלימוד לחלוטין. הרא"ל משוחרר מהצגת הקושיות הטקסטואליות וניגש ישיר אל הניתוח המהותי. המערכת המופשטת של המושגים והאפשרויות הלמדניות למעשה עומדות בזכות עצמן: "האוטונומיה של המערכת התיאורטית, היא ברמה כזו, שעצם הרצון להוכיח אותה באמצעים טקסטואליים היא יומרה שאינה מובנת מאליה" (הרב אליקים קרומביין "על שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - דינא דגרמי" עלון שבות 158 [עמ' 115] (התשס"א), עמ' 118). ועיין עוד הרב דניאל וולף "על החידוש בשיטתו הלמדנית של מו"ר הרב אהרן ליכטנשטיין" מה אהבתי תורתך רנו (התשע"ד). המאמר פורסם גם באנגלית בשינויים קלים. ראה: Rabbi Daniel Wolf "Hiddush within the Beit Midrash: R. Aharon Lichtenstein's Approach to Lomdus as an Adaptive Improvement to the Brisker Derekh", 47 TRADITION 113 (2015). ועיין עוד הרב ראובן טרגין "דרך הוראת הגמרא של הרב אהרן ליכטנשטיין" מה אהבתי תורתך (התשע"ד), עמ' רנז-רסג. על המשגה, עיין: Rabbi Moshe Lichtenstein, "What Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited", 9 TORA U-MADAH JOURNAL 1 (2000). הרב משה מאפיין את אופי הלימוד הבריסקאי בשאלות ה'מה' ולא בשאלת ה'למה'. הדיון במהות הדין אינו עובר דרך סברה רעיונית אלא דרך פרטי ההלכה והמשגתם. למעשה, "עניינו של הלומד בפרי (בהלכות) ולא בשורש (בסברות)" (הרב משה ליכטנשטיין "סבא רבא" עלון שבות בוגרים ב' (התשנ"ד), עמ' 123-124). וראה מאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין "הגישה המושגית בריסקאית בלמוד התורה: השיטה ועתידיה" נטועים יח 9 (התשע"ג), שתורגם לעברית אחרי עשר שנים מפרסום המאמר המקורי: RABBI AHARON LICHTENSTEIN, LEAVES OF FAITH - THE WORLD OF JEWISH LEARNING Vol.1 (2003), "The Conceptual Approach to Torah Learning: The Method and Its Prospects", pp. 19-60

5 הרב חיים נכון "תלמוד תורה בהגותו של הרב אהרן ליכטנשטיין" אקדמות יז 153 (התשס"ו).

6 זאב לוי הרמנויטיקה במחשבה היהודית בעת החדשה (התשס"ו), בהקדמה.

הן בכתיבתו הגלויה הן במטרותיה הסמויות, ובלמוד של טקסט מסורתי, הדברים חשובים עוד יותר, שהרי העברת המסורת בלי סטיות תלויה ביכולתו של הקורא לכוון לכוונת הכותב.

משקפיים אישיים. הגישה החדשה, הסובייקטיבית, הדקונסטרוקטיבית, מכירה בזכותו של הקורא לפרש את היצירה בזיקה לעולמו התרבותי, והקריאה נעשית מנקודת מבטו של המבקר, במנותק מעולמו של היוצר. קשה להניח שהמחבר היה מודע לכל האסוציאציות הרבות שיצירתו מעוררת. אף על פי כן, המבקר חופשי לפרש את היצירה באמצעות "משקפיו" ובזיקה למציאות שהוא חי בה. למעשה, הקורא מעתיק את היצירה אל עולמו ותרבותו ומפרש אותה בזיקה לעולמו הסובייקטיבי.

לחיות את העבר או לחוות את ההווה?

מגלים את העבר. ההבדלים בין הגישות מבליטים גם את נקודת המוצא הרגשית כלפי היצירה. מי שמבקש ל"תאם כוונות" עוסק בסוג של ארכיאולוגיה. ההתמקדות היא על העבר, חקר התהוות היצירה. הקורא מנסה להבין את היצירה ואת משמעותה, בזיקה לזמן יצירתה. העיסוק הפילולוגי מתרכז באימות הטקסט ומקבל משנה חשיבות. הפרספקטיבה היא על גילוי העבר. לכן, ככל שניתן לעמוד על הרקע ההיסטורי-תרבותי של הכותב, כן ניתן להתקרב לכוונתו המקורית של המחבר.⁷

חיים את ההווה. הגישה האחרת, גישת ה"משקפיים שלי", מבקשת לבחון את היצירה בזיקה למציאות של הקורא. הקורא אינו מעוניין ביצירה מן העבר אלא בפיתוח עולמו באמצעות היצירה. לכן, הוא ניגש לטפל ביצירה מתוך תרבותו ועולמו. ביקורתו היא סובייקטיבית, שיפוטית, במטרה לחוות באמצעותה את עולמו. היצירה מאבדת את הממד ההיסטורי שלה, ונכנסת אל ממד הנצח דרך הפרשנות הקיומית של הקורא הנפגש עם הטקסט בזמנו ובמקומו.⁸

7 עיין אברהם שגיא אתגר השיבה אל המסורת (התשס"ז). שגיא טוען כי השאיפה לחיות לגמרי את העבר מעוותת מיסודה ובלתי אפשרית מציאותית. אין שום גמישות בתאמה בין העבר למציאות בהווה: "לפי דימוי זה התרבות המסורתית היא תרבות הנשלטת על ידי מסגרות סגורות, קבועות ונוקשות... היא קובעת את הלגיטימי והבלתי לגיטימי במכלול תחומי החיים התנהגויות, מסורתיות, תפיסות ומטרות ראויות" (עמ' 19-20).

8 RABBI AHARON LICHTENSTEIN, LEAVES OF FAITH - THE WORLD OF JEWISH LEARNING, Vol. 1 (2003), "Torat Hesed and Torat Emet: Methodological Reflections", pp. 61-87, pp. 82- 83.

אמת אחת או ריבוי אמתות?

אמת אחת. באמצעות המודל של "כוונת הכותב", הקורא מבקש לחפש את האמת האחת, את הפרשנות שהיא "כוונת המשורר". כתוצאה מזה, הסדר והמבנה מקבלים משנה חשיבות. הקורא עומד מחוץ ליצירה ומנתח אותה. העמידה מבחוץ והשאיפה לחשיפת מבנה היצירה יוצאות מנקודת הנחה שהקורא חייב לחפש את ה"אמת האחת" בהבנת היצירה, שהיא משמעותה המקורית הבלעדית, האמת שהתכוון לה הכותב.

ריבוי אמתות. הגישה החדשה, הפוסט-סטרוקטורליזם, יוצאת מנקודת הנחה שניתן לקרוא את היצירה מכמה נקודות מבט, והטקסט יכול לקבל כמה משמעויות. המתודה הדקונסטרוקטיבית מאפשרת לפרק טקסטים ולהרכיבם מחדש מתוך כמה הנחות יסוד ומגוון תאוריות. הטענה העיקרית העומדת ביסוד תאוריה זו היא שלא ניתן למצוא רק משמעות אחת בטקסט, והמשמעות תלויה בדרך הקריאה ובשימוש הקורא בטקסט. לכן, הקורא רשאי לפרש את המקור בעיניים סובייקטיביות ולהתעלם לחלוטין מכוונת הכותב. כך מתאפשרות אין סוף הבנות בטקסט. הקריאה סובייקטיבית ומשתלבת עם התפיסה היחסית של האמת. וכיוון שהאמת יחסית, והכול תלוי בנקודת המבט השיפוטית הסובייקטיבית, ניתן דרוך לפירוש הטקסט.

הרא"ל מצביע על העובדה שבגישתו ללימוד התורה יש דמיון לדקונסטרוקציה ולפוסט-מודרניזם, אלא שההבדל המשמעותי הוא בעניין היקף התפיסה והסיבה שבגללה ניתן הדרור לסטות מ"תורת אמת".⁹ התפיסה הדקונסטרוקטיבית מאפשרת לקורא לעשות בטקסט כבשלו מתוך נקודת מוצא של כישלון וייאוש. הקורא לעולם לא יוכל לחוות את הלך רוחו של הכותב ולרדת לשורש כוונתו. כתוצאה מכך, נקבע שכל הפרשנויות לגיטימיות. אי היכולת להיכנס לנעלי הכותב מביאה להבנה ש"כל פרשנות היא מוטעית". הצד השני של קביעה זו הוא: אם כל פרשנות מוטעית ואינה קולעת לאמת של הכותב, ניתן לומר שכל פרשנות היא לגיטימית.¹⁰

כשהרא"ל דן בעניין זה מנקודת המבט של לימוד התורה, הוא פותח בהבחנה בריסקאית החושפת שני מיני תורה, "תורת אמת" ו"תורת חסד". "תורת אמת" היא אמת אובייקטיבית, אמת צרופה, הקיימת במלכות השמים. בתורה העליונה, האל הוא אחד, ותורתו אחת. לעומת זאת, "תורת חסד" היא התורה שנמסרה לאדם, תורה ארצית, המדברת בלשון בני האדם ופונה אל האדם, אל תפיסתו והבנתו, ו"כשם שפרצופיהם שונים, כך דעותיהם

9 הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 82.
10 עיין ג'ון אליס נגד הדקונסטרוקציה (מאירה טרוצקי מתרגמת, התס"ד), ובמיוחד בפרק הרביעי "מה הפרוש הקביעה שכל פרשנות היא פרשנות מוטעית?", עמ' 88-102.

שוונת". המפגש של האדם עם התורה יוצר בהכרח כמה וכמה הבנות. "תורת חסד" היא התורה שבעל פה, שנוצרה על ידי האדם, שהיא פלורליסטית וסובלת יותר מהבנה אחת של טקסט.¹¹ "תורת אמת" היא במישור האונטולוגי. במציאות יש תורת אמת אחת, אבל "תורת חסד" היא אפיסטמולוגית, כי ההכרה האנושית מגוונת, סובייקטיבית, ואינה חד ממדית. אחר שהרא"ל מאפיין את תורת החסד כאנושית ופלורליסטית, הוא מתפנה לבחון את הסיבות שבגללן יש "שבעים פנים לתורה" ומנסה להגדיר את היקף הפלורליזם הפרשני וההלכתי של "תורת חסד".

אמר רבי אבא, אמר שמואל: שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים הן, והלכה כבית הלל.¹²

אף על פי שיש הכרעה הלכתית כדעה אחת, הקב"ה מעיד ששתי הגישות הן דברי אלוהים חיים. לדעת שוורץ, הרא"ל אינו מחפש עימות בין הדעות אלא דרך להכלתן בדרך של מידור ומורכבות:

בגישה כזו יש תמימות מסוימת, מעין אמונה מקדימה שייחוס יתרון לערך אחד לא יבוא על חשבון מעמדו של האחר.¹³

המורכבות היא פועל יוצא של המידור והרצון להכיל את מרב הגישות. עולם מורכב הוא עולם המתנהל על ידי מגוון אמתות פלורליסטי בעת ובעונה אחת ולא מתוך עימות. זהו סוג של הרמוניה של ריבוי, "האמת המורחבת" שהרא"ל בוחן באמצעות עניינים רבים במגוון תחומים.

11 הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 62-65. בתחילה מביא הרא"ל הסברים למונח "תורת חסד", וההסבר שהוא חותר אליו הוא על פי פירוש ה"טור" (אורח חיים, סימן קלט), המסביר את הכפילות בברכה שלאחר קריאת התורה: "אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו": "תורת אמת" - זו תורה בכתב; "וחיי עולם" - היא תורה שבעל פה. התורה שבעל פה פרה ורבה. על הפלורליזם הפרשני בחז"ל וההבדל בינו ובין הפרשנות הדקונסטרוקטיבית, עיין דב לנדאו פרשנות של דקונסטרוקציה (התשס"ד), פרק ארבעה-עשר, באתר דעת (tinyurl.com/DovLandaw).

12 עירובין יג ע"ב.

13 דב שוורץ "הגותו של הרב אהרון ליכטנשטיין תדמית ומציאות" דעת 76 [עמ' 7] (התשע"ד), עמ' 29. לדעת שוורץ, הרא"ל חי בעולם דיאלקטי מתמיד. בעולם דיאלקטי העימות בין הדעות מונצח. לדעתנו, הרא"ל מוותר בידועין על העימות, והוא חי את הגיוון והשוונות בלא סתירה אלא כחלק מן האמת הגדולה.

משמעות "אלו ואלו דברי אלוהים חיים"

גישה א. אמת אחת ופרס על המאמץ

ניתן לטעון כי גם בעולם האנושי, יש רק אמת אחת, והיא באה לידי ביטוי בהכרעה ההלכתית. לאור זאת, הקביעה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" משמעותה סוג של "פרס ניחומים" הניתן לטועים כשכר על כוונתם הפרשנית הטובה, שהייתה לשם שמים. הרא"ל שולל גישה אפריורית זו מיסודה.

גישה ב. לאדם הסמכות לפרש

הרא"ל מקבל את פירושו של הריטב"א, ש"אלו ואלו דברי אלוהים חיים" נותנים תוקף של אמת גם לפרשנות שלא נפסקה להלכה. כל הדעות, כולל המנוגדות זו לזו, הן אמת וכולן בגדר תורה.¹⁴ החכמים הם המעבירים את מסורת התורה לפי שכלם והבנתם. הם הוסמכו ליצור, לפתח ולפרש. לכן כל פירוש שלהם נעשה בסופו של דבר חלק מן התורה. זו משמעות "כל מה שתלמיד עתיד לחדש נאמר למשה מסיני".¹⁵ כל פירוש הוא חוקי כתורת משה.¹⁶

גישה ג. לאדם הסמכות לחוקק ולפסוק

גישה זו מרחיבה את כוחו של האדם. נוסף על הסמכות הפרשנית, ניתנה לאדם גם סמכות הכרעה. כשהוויכוח ההלכתי בין רבי אליעזר ורבי יהושע וחבריו מתלהט בעניין תנורו של עכנאי, רבי אליעזר מגייס את הקב"ה לטובתו. בת קול יוצאת מן השמים ומכריזה: "מה לכם אצל רבי אליעזר? שהלכה כמותו בכל מקום". מול הקב"ה עומד רבי יהושע ומכריז: "לא בשמים היא".¹⁷ כיוון שנמסרה תורה לבני אדם, פרשנות החכמים

14 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 65-68. וראה ריטב"א (עירובין יג ע"א): "שאלו רבני צרפת ז"ל: היאך אפשר שניהם דברי א-להים חיים, וזה אוסר וזה מתיר. ותרצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר מט' פנים לאיסור ומט' פנים להיתר. ושאל לקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור יהיה הכרעה כמותם". הדעות להיתר או לאסור שלא נפסקו להלכה רלוונטיות מפני שהן אמת. לכן חשוב לדעת אותן, כי אם בדור אחר ירצו לפסוק על פי הדעה שנדחתה, ניתן יהיה לעשות זאת (תוספות שאנץ, משנה, עדויות א, ה).

15 ירושלמי, פאה ב, ד.
16 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 67-68. הרא"ל מציין כי ניתן לפרש את "כל מה שתלמיד עתיד לחדש נאמר למשה מסיני" כחשיפה של מגוון האפשרויות הפרשניות בכוח ניתנו למשה או כיצירה של פרשנות המתקבלת לתוך תורת משה. מקורות אחרים מן הגמרא לריבוי פרשנויות: "בעלי אסופות (אמרות חכמים) כולם מרועה אחד ניתנו" (חגיגה ג ע"א); "וכפטיש יפוצץ סלע מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצות אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים" (סנהדרין לד ע"א).

17 בבא מציעא נט ע"ב. הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 74-75.

ופסיקתם מחייבות את הכול, ואפילו הקב"ה. בזיקה לזה, הגמרא מספרת סיפור מפתיע. נשאלה שאלה בבית מדרשו של הקב"ה: מה הדין כשהבהרת קדמה לשיער הלכן או כשקדם השיער הלכן לבהרת. הקב"ה פסק שהוא טהור, ואילו המלאכים אמרו שהוא טמא. ונשאלה השאלה מי יכריע? והתשובה: רבה בר נחמני שהעיד על עצמו שהוא יחיד (בקיא) בדיני נגעים.¹⁸ דעתו והכרעתו של הקב"ה אינה רלוונטית ב"תורת חסד" שנמסרה לבני האדם גם בהכרעת הדין.

גישה ד. לאדם הסמכות לקבוע מהי האמת

לא זו בלבד שהפרשנות וההכרעה ההלכתית נמסרו לבני אדם, וגם היכולת להפוך שקר לאמת, נמסרה לו. פרשנותו או פסיקתו המוטעית של האדם נהפכת להיות האמת. הרא"ל נסמך על דברי רבי אריה לייב בהקדמתו לספרו "קצות החושן", המביא את המדרש המספר כי בבריאת העולם, הקב"ה נמלך בפמליה של מעלה ונתקשה בדברי: מידת האמת טענה שאסור לברוא את העולם, כי האדם מלא שקרים. כדי להתמודד עם טענה זו, השליך הקב"ה את האמת ארצה, לומר שהאמת אינה נקבעת מן השמיים אלא צומחת כעת מן הארץ. את אמות המידה לאמת קובע האדם באמצעות שכלו הסובייקטיבי, גם אם מבחינה אובייקטיבית הוא טועה:

לפי מה שהקשה בר"ן שם, כיון שיש לכל מצוה כוח להחיות חיי עולם ובעבירה להמית מיתת עולם, א"כ אם הרופאים יסכימו על הסם המזיק שהוא טוב ומועיל, וכי מפני זה לא יעשה הסם שלו ויזיק, אם בטבעו להזיק. וע"ש שכתב כי בסגולת כוח המצווה הזאת, אשר אנחנו שומעים לדברי החכמים, יש בה כוח להחיות גם אם אין הם מכוונים האמת... לזה קאמר: "האמנתי כי אדבר" [תהלים קטז, י]. כי התורה ניתנה על פי הכרעת שכל האנושי והאמת והאמנה, "כי אדבר". ועל דיבורא דידן קא סמיך בעל הבית. והיינו "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה" [משלי לא, כו]. משום דתורה שבע"פ ניתנה כפי הכרעת החכמים, אף על פי שאינו אמת, ונקרא "תורת חסד".¹⁹

כוחו של החכם לפרש ולהכריע גדול כל כך, עד שפירושו נעשה האמת, גם אם אובייקטיבית הוא טועה. רופא שטעה ונתן לחולה סם במקום תרופה, כוונתו הטובה אינה יכולה לשנות את המציאות, אבל חכם שטעה, טעותו נעשית חלק מן התורה לא

18 בבא מציעא פו ע"א.
19 קצות החושן, הקדמה.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

רק מבחינה פרשנית אלא גם מבחינה מעשית. לדעת רבי אריה לייב, טעותו קיימת, אך השמיעה בקול החכמים חשובה יותר, ולכן הקב"ה מקבל את הפירוש המוטעה.

הרא"ל מסביר זאת בדרך אחרת. ריבוי הפירושים והמחלוקות אינו טעות! יש שני ממדים, א-לוהי ואנושי. את ממד האמת הא-לוהית אין אנו מסוגלים לתפוס. אנו מסוגלים לתפוס רק את התורה בממד הארצי, שהוא פרי הבנתנו המוגבלת. מנקודת מבט אנושית, יש מ"ט פנים לטמא ומ"ט פנים לטהר, ומכאן מגוון האפשרויות להלכה.²⁰ בתורה הארצית, משתקפת אמת נרחבת בת יותר מאפשרות אחת.

וכיוון שמגוון האפשרויות הוא חלק מן האמת של "תורת חסד" שאנו לומדים אותה, שומה עלינו להכיר ולדעת את כל האמתות. מצוות תלמוד תורה היא ללמוד את מגוון הדעות, שכולן אמת:

לימוד התורה איננו ניסיון מעין מיסטי, להשיג את הרצון המוחלט של הקדוש ברוך הוא. יש לראות אותו כניסיון לתפוש באמצעות כלים אנושיים את אותה תורה שנאמרה בלשון בני אדם. המשימה היא להשיג את המושגים והקטגוריות המוטבעים בה וניתן להסיק מן המסר הא-לוהי. יתרה מזאת, האתגר הוא להשתלט לא רק על הבנה לגיטימית אחת של המסר ההוא, אלא על כולן, "מ"ט פנים לטמא ומ"ט פנים לטהר", גם אם בסופו של דבר נעדיף אחד מן הפנים... ההתרכזות היא בתורת חסד השופעת ולא בתורת אמת הרזה.²¹

הרא"ל סבור שהיצירה הא-לוהית נבואית ניתנה מאת הקב"ה כשמונות בחובה כוונות הרבה, שהרי הקב"ה יכול לכתוב את התורה ולשתול בה מגוון פרשנויות. אולם הייתכן שהרמב"ם או כל פרשן אחר שכתב פירוש לתורה התכוון ליותר מאמת אחת? כיצד יכולים לדרוש את דברי הרמב"ם בשבעים פנים, אף על פי שהתכוון במה שכתב רק לכוונה אחת? הגמרא מספרת כי בשעה שעלה משה למרום להביא את התורה, ראה בחזונו את רבי עקיבא יושב ומחדש בתורה. משה התיישב על הספסל בבית המדרש ולא הבין מה פשר הלימוד. המדרש מתאר את התסכול של נותן התורה שלא מבין איך לומדים אותה. וזה לשונו: "הלך וישב סוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים. תשש כוחו".²² רק כשהגיע רבי עקיבא להלכה שלא ידע את מקורה, ותלמידיו שאלו אותו מניין לך? והוא ענה להן, "הלכה למשה מסיני", רק אז "נתיישרה דעתו" של משה. משה הבין שהכול נובע מן התורה שלו. מה שקרה לתורת משה קורה גם לפרשנות

20 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 74-78.

21 שם, עמ' 78. התרגום מדבריו באנגלית של הרב ליכטנשטיין, כאן ובהמשך, הוא שלי - ש"ר.

22 מנחות כט ע"א.

האנושית. חכמי המסורה הם גם מקבלים במסורת את התורה וגם מעבירי התורה. בהעברת התורה, יש ממד פרשני ויצירתי. לכן גם הפרשנות הרב ממדית לתורתם הוא חלק מתורת החסד. למעשה, הרמב"ם, שהוא נציג התורה שבעל פה, נעשה חלק מן התורה, והתורה יש לה שבעים פנים.²³

הלומד מפעיל את הזכות ואת החובה אשר אותו חכם מחכמי הראשונים העניק לו, לבחון את התוכן האובייקטיבי של תורת "החסד שלו". זו אינה פרשנות סובייקטיבית מול פרשנות אובייקטיבית. אין זה הרצון להיענות לצרכים ונסיבות היסטוריות. זוהי מהותה הפנימי של התורה שירדה מן השמים אל הארץ ונהפכה מתורת אמת לתורה חסד. תורה עם זוויות שונות של לומדיה. "על כן, גם יוצאי חלציו הרוחניים של משה עוסקים בקורפוס כפול. 'תורת אמת' שלהם, המהווה את כוונתם המודעת, ו'תורת חסד' שלהם המאפשרת את ריבוי הקריאות האפשריות של דבריהם."²⁴

המשך פיתוחה של התורה נעשה באמצעות פיתוח הפרשנות במשך הדורות. הפרשנות מתרחבת, מפני שכל פירוש ניתן להתפרש ביותר מדרך אחת, וכך התורה פרה ורבה. כל פירוש שנוצר נעשה חלק מן התורה, וכשהוא נלמד ומתפרש ביותר מדרך אחת, הפירושים החדשים מתוספים ל"תורת החסד" האנושית הגדולה והדינמית שנתן האל לבני אדם רשות לפתח אותה ולשכללה.²⁵

23 שאלת היסוד בנושא המחלוקות בעולמה של תורה היא האם התכנון המקורי היה ליצור עולם של מגוון דעות המפרשות את התורה הא-לוהית? או שמא המחלוקת נובעת מ"תאונה היסטורית". הרמב"ם, הקדמה לפירוש המשנה, סובר כי אנשים בעלי שכל גבוה לא יבואו לידי מחלוקת. המחלוקת נוצרה מפאת ירידת הדורות השכליים ומפאת חוסר הלימוד. דבר זה הביא באופן טבעי למחלוקות שלא היו בעבר: "ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתווכחים שיתווכחו לפי שכלם של יהושוע ופינחס" (בתוך: משנה עם פרוש הרמב"ם, זרעים, הרב יוסף קאפח מתרגם, התשכ"ד, עמ' יב). לעומתו, המהר"ל אומר ב"באר הגולה" כי המחלוקת היא חלק מרצון ה' "וכן הוא דבר זה שכל דבר שיש לו בחינות מתחלפות שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות, אם כן המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשם יתברך ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות... כי כל השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות". כל בחינה היא אמיתית, אלא שבעניין הלכה "אחד מכריע על השני". כלומר בשלב פסיקת ההלכה, יש צורך בהכרעה אחת (מהר"ל באר הגולה, לונדון התשכ"ב, עמ' כ). ועיין בהרחבה: הרב יובל שרלו והלכה כבית הלל (התשס"ח), עמ' 7-31; אברהם שגיא "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ובמשמעותם" מסע אל ההלכה: עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי 221 (עמייח ברהולץ עורך, התשס"ג); שמשון אטינגר "מחלוקת ואמת - למשמעות שאלת האמת בהלכה" שנתון המשפט העברי כא 37 (התשנ"ח-התש"ס); דני סטמן "אוטונומיה וסמכות ב'תנורו של עכנאי'" מחקרי משפט כד 639 (התשס"ט).

24 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 80.

25 עיין הרב יוסף דב סולובייצ'יק בסוד היחיד והיחד (הרב פינחס פלאי עורך, התשל"ו), "בסוד היחיד והיחד", עמ' 221-225: "האמת היותר עמוקה שנתגלתה למחוללי מדעי הטבע היא, שאין האדם יכול לעמוד על עצמותו של תופעות מוחשיות ולהכירן. ברם יש בידו ליצור קונסטרוקציות צורניות

גבולות "תורת החסד"

האם כל פרשנות היא לגיטימית?

- הרא"ל מציין ארבעה תנאים, שהם ארבעה סייגים המצמצמים ומבדילים בין הגישות הפוסט-מודרניות דקונסטרוקטיביות לבין גישתו הלכה למעשה:
- א. הכוונה. הפירוש צריך להיות מתוך רצון ללכת בדרכם של בעלי המסורה, בנוי על אדני יראת שמים מתוך הערכה והערצה לחכמים הראשונים.
- ב. הנתונים. כדי לחדש, צריך לדעת את התורה ולבנות פרשנות מתוך ידיעתה ולא בניינים פורחים באוויר ומנותקים לגמרי מן הטקסט.
- ג. הפרשנות לעומת ההלכה: שערי פרשנות לא ננעלו, אבל בתחום ההלכה הלומד צריך לכוון לכוונת הפוסק ועל פיה לחוות את דעתו.
- ד. ההכרה: הפירוש צריך להיות מקובל על קהילת לומדי התורה.

האמת המורחבת של הרא"ל כאידאל אפיסטמולוגי

נקודת המוצא של הרא"ל אינה פוסט. אין לו אידאולוגיה של "להרוג את המחבר" ולהתייחס רק לטקסט מתוך רצון דקונסטרוקטיבי לבנות את הדברים לפי ראות עיני הקורא.

גישתו של הרא"ל היא טלאולוגית, כלומר ערכית. התורה ניתנה מרובת כוונות, והקורא עומד עליהן באמצעות ניתוח שכלי ועיסוק בטקסט המקורי ובטקסט שהתפתח במהלך הדורות. לימוד התורה כולל את כל האמתות הקיימות מנקודת המבט האנושית, כפי שהן באות לידי ביטוי בתורה. הקביעה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים" משמעותה כי מבחינת התורה אין אמת אחת. הדבר אינו נובע מאי יכולת להגיע לאמת אלא מאופייה של התורה, היוצאת ממקור אחד ומתפצלת לשבעים פנים, "כפטיש יפוצץ סלע".

כמותיות המקבילות לתופעות המוחשיות... קנט בשעתו הכריז על עצמאותה של התבונה הטהורה של ההכרה המדעית - מתמטית. ר' חיים נלחם את מלחמת השחרור של תבונת ההלכה ותבע לה אבטונומיה שלמה... באופן דומה נהג ר"ח בהלכה. קודם כל טיהר את ההלכה מכל סוגי גישות מן החוץ... מה עשה רב חיים? הוא חתר לקונצפטואליזציה מלאה של כל העניין ולשם זה הסיט את הצד הטכני מטיבורו של העניין, ובמקומו הכניס תכנים אידאליים וקונסטרוקציות טהורות". הרא"ל אף הוא מעצים את האדם ואת יכולתו לפתח את התורה. יכולתו המיוחדת של האדם היא ליצור את הריבוי את ריבוי ההמשגות. הלמדן בשכלו חודר לעומק ולשורש ההלכות, ובדרך הוא מוצא גוונים אחרים. זהו ההבדל בין גישה המבוססת על ריאליזציה מתמטית אינדוקטיבית הגוזרת מן הפרטים את המושג המאחד, ובין גישה המבוססת על ביקורת ספרותית המאפשרת את הריבוי ואת מגוון ההבנות מתוך היכרות מעמיקה והמשגה.

במציאות האנושית, יש אמת מורחבת המקיפה טווח רב היקף של אמתות. המרחב הזה מאפשר את המחלוקת, ומאפשר לתורה "לפרות ולרבות".²⁶

סובלנות ואמת מורחבת

לכאורה, אין קשר בין פלורליזם לבין ריבוי אמתות, שהרי במקום שמותר מגוון דעות אין צורך בסובלנות. הסובלנות נצרכת כשמול אמת אחת עומדת דעה אחרת או התנהגות אחרת. רק אז עולה השאלה אם להיות סובלן ועד כמה. כשמגוון דעות הוא חוקי, אין צורך בסובלנות, שהרי גם הדעה הנוגדת מעמדה שווה למעמדן של דעות אחרות. רק כשמזדקרת אמת ולצדה דעות שאינן אמת, נשאלת השאלה עד כמה להיות סובלן לדעות המכחישות²⁷. כך פותח הרא"ל את המאמר על הסובלנות, ובהמשך דבריו מצביע על העובדה שאף על פי שלכאורה אין קשר מי שמרחיבים את "אלו ואלו דברי אֱלֹהִים" לבין הסובלניים, שהרי יכול אדם להסכים לריבוי אמתות ובה בעת להיות קנאי למסגרת שקבע.

גמישות בפרשנות ויישום רחב של "אלו ואלו דברי אֱלֹהִים חיים" אינם צריכים לכלול הבנה רגישה וסובלנית של מה שעומד מעבר לתחום של "אלו ואלו". ניתן להיות קנאי המגנה כל חריגה, אך בתוך הבית פנימה להיות ליברלי מבחינה הלכתית ותאולוגית... ובכל זאת, ייתכן שיש קשר פסיכולוגי בין הגדרת הנורמה והסובלנות כלפי הסוטים ממנה. קשר בין פתיחות למגוון אמתות ולסובלנות יכול להיות עם זיקה לתכונות אישיות. נוקשות שמתבטאת בפרשנות או דוחפת לעמדה עקרונית מסוימת יכולה לבוא לידי ביטוי גם ביחס לאחרים. עמדה מחמירה המעוגנת במחויבות עמוקה לערך של קיום מצוות, היחס כלפי כרסום בערכים אלה יהיה קפדני אף הוא אם אינו מנוטרל על ידי שיקולים נוספים. אם היינו סוקרים את הנושא מבחינה היסטורית ואמפירית, אין לי ספק שהיינו מוצאים מתאם רב, ועל כן גם בדיון האנליטי אי אפשר להתכחש לזה.²⁸

26 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 8, עמ' 80-81.
27 RABBI AHARON LICHTENSTEIN, LEAVES OF FAITH - THE WORLD OF JEWISH LEARNING, Vol. 2 (2004), "The Parameters of Tolerance", pp. 85-116, pp. 85-88
28 שם, עמ' 90-91.

האמת המורחבת אל מול הפוסט־מודרניזם

לפני שנביא דוגמאות לדרכו המעשית של הרא"ל, נבחן את המענה הפילוסופי שהוא מציג לתפיסה הפוסט־מודרניסטית המלווה את תקופת יצירתו. יש מי שאומר שהרא"ל הצליח לסלול דרך המותירה את הניתוח השכלי הלוגי על כנו גם בעולם פוסט־מודרני.

הפילוסופיה חיפשה מאז ומעולם את נקודת האמת, אמת הכוללת את כל הפרטים ומסבירה את המציאות. גם בתחום המוסר והחברה, נעשה ניסיון להגדיר את המוסר האמתי ואת האמת החברתית האידאלית.

בחציה השני של המאה העשרים, בעקבות שתי מלחמות עולם והמלחמה הקרה שלאחריהן, ובעקבות גילויים מדעיים, השתנתה המציאות. לא עוד גישה היורשת את חברתה אלא שינוי מגמה.

האידאולוגיות הגדולות נראו פתאום לא רלוונטיות. כולן נכשלו. הקומוניזם לא הביא מזור ורווחה לעולם, והקפיטליזם הביא עושר, אך הגביר את הפערים בין חלקי החברה, ונראה כלא מוסרי. הקדמה המדעית והטכנולוגית לא קידמה את המוסר. שתי מלחמות העולם הביא למותם של מיליוני בני אדם בשם האידאולוגיות והלאומיות. המירוץ הגרעיני והמלחמה הקרה רק הוכיחו שיצר לב האדם נשאר "רע מנעוריו" ושאוּלי האנושות הולכת אל השמדתה. גם המדע עבר טלטלה. המדע חיפש יציבות. הוא חיפש את החוקיות, כדי שיוכל לנבא את התנהגות החומר. תורת הקוונטים ותורת היחסות לימדו כי גם אם ידועה נקודת הפתיחה, לא ניתן לנבא את העתיד במדויק. ניתן לנבא רק הסתברות של מה שיתרחש.²⁹ למעשה, נקבע שאין אמת חוקית מוחלטת גם לטבע. יש רק מרחב של הסתברות. בתורת היחסות נקבע כי בעולם של מהירות נמוכה, הזמן מתפקד בדרך אחרת במהירות גבוהה, ולכן גם האמת המדעית היא במוכן מסוים תלויה מקום וזמן. היא יחסית ואינה מוחלטת. התגלה המדע של הכאוס, שאינו מגיב לחוקיות המצופה. התורות הללו גרמו למדע לאבד מן האובייקטיביות שלו ולקבל גם תאוריות סובייקטיביות ויחסיות. בעולם הרוח, ההגות פינתה את מקומה לתפיסת עולם קיומית משוחררת מאקסיומות. הכול יחסי ואינדיבידואלי. כשירדה קרנם של האידאליים הגדולים, עלתה קרנו של האני. אם אין אמת כללית, יש לכל אדם האמת שלו. ריבוי אמתות נבע מתוך פלורליזם שביסודו הוא חוסר אמונה באמת אובייקטיבית. האל־מת. האמת מתה ונשאר רק האדם רצון זולתו. אם אין אמת, אין סתירה. יש שונות

29 הרחבה בנושא והקשר בין התפיסות המדעיות לשיטות המדעיות, עיין עוד ג'ון קסטי גן העדן הרבוד: **בבואות האדם בראי המדע** (עמנואל לוטם מתרגם, התשנ"ג), עמ' 40-65.

התלויה בנקודת המבט. לכן, אין סיבה להילחם כבעבר על האמת. ריבוי אמתות משמעו שאין אמת. העולם נהיה אוניברסלי עם חירות לחשוב, לפעול ולעשות, אבל בלי נקודת ארכימדית שניתן לבנות עליה עמדה או השקפת עולם. תפיסה זו של חופש בלי גבולות ובלי חוקי אמת מקבעת מצב שהכול צודקים והכול גם טועים, ולכן הכול שווים. לכל אחד נרטיב צודק שלו. הנרטיב של האחד אמתי בדיוק כשם שהנרטיב של האחר אמתי. בשביל אמת קלושה ולא יציבה, אין טעם להילחם. המלחמה היחידה היא על החירות. זהו העולם הפלורליסטי הפוסט־מודרני שצמח בעשורים האחרונים שמקובל לומר שהחל בשנות השמונים של המאה העשרים, אף שהסדקים נבעו קודם לכן. התוצאה היא "שחיטת הפרות הקדושות" של העולם הערכי הישן. אין ערכים מוחלטים, והדרך לעולם ניהיליסטי אינדיבידואלי אגואיסטי הדואג לעצמו ומנותק מעברו ומן המסורת שלו קצרה. הפלת המחיצות גרמה לקירוב בין הגישות עד כדי אבדן זהות מוחלט. אם אין מלחמה על הדעה הנכונה, אין סיבה להגדיר את הדעה של האדם במדויק, מפני שכבר אין צורך בדעה אישית ובהגדרה של חוץ ופנים, והכול יכול להיות בפנים.

יש דרכים אחדות להתמודדות עם הסכר שנפרץ.

הדרך האחת, בידול, בריחה מן המציאות החדשה והסתגרות בעולם של אמת ושקר. דרך אחרת פועלת לשמר את האמת על ידי הורדת הרף, על ידי ניתוק בין האמת לוודאות או קבלת רעיון של ריבוי אמתות חלקיות. דרך נוספת מחפשת אמת דינמית של רצוא ושוב או של סינתזה הבאה אחרי עמות בין התזה לאנטי תזה. הרא"ל בחר בריבוי אמתות הנשענות על הגות אובייקטיבית שכלית ולא על ריבוי אמתות סובייקטיבי. הרא"ל אינו מחפש דרך לאחד את הניגודים. להפך. הוא בוחן את כל הדרכים האפשריות לליטושם וחיידוד הדעות וההבדל ביניהן. התהליך מתחיל בבידול מחשבתי. אם יש ריבוי אמתות, יש צורך בהכרת כל אמת כמו שהיא על יתרונותיה וחסרונותיה. הניתוח ממיין ומבדיל ומאבחן את הדקויות שבין השיטות. בסופו של יום, מונחות הגישות זו לצד זו על הבדליהן הדקים. הרא"ל אינו מוכן להמעיט בביקורת השכל גם בעולם של ריבוי אמתות. הכלי הזה, שנדחק בעולם הפוסט־מודרני של ריבוי אמתות סובייקטיבי, נשאר הכלי העיקרי של הרא"ל. לכן, יכולה כל אמת לקבל את מקומה ואת ייחודיותה.³⁰ הוא סבור כי דווקא כשאנחנו מבינים את ההבדלים, אנו יכולים לתת מקום לכל אמת לפי הנסיבות והמורכבות בעולם המעשה. במקום רידוד וערבוב, נוצרת תמונה מלאה המורכבת מפסיפס של דעות במקומן המדויק. לגישת הרא"ל, ריבוי האמתות מחייב

30 אברהם שגיא "אלו ואלו דברי אלהים חיים" - על אפשרות ריבוי ההכרעות ההלכתיות הסותרות" ספר ההיגיון 113 (התשנ"ה).

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

אפיון ובידול ודיוק של כל אמת לעצמה. רק אז קיימת יכולת השילוב הנובעת מהבנת הנסיבות וההבדלים בין הגישות, גם הרעיוניים. כך ניתן ליצור מתאם בין הנסיבות והגישות שאופיינו. מסקנתו מן הדוקטורט שכתב בצעירותו הייתה כי במאה השבע-עשרה, גרמה הזנחת השכליות לטובת המוסר בדור שלאחריה לזניחת המוסר ולעזיבת הדת גם יחד.³¹ בלי מסגנת השכל, הקובע את הגבולות ומנחה את המוסר, הממד האנושי נכנס למרכז הבמה ומביא לרידוד האמונה, ולבסוף לזניחת הדת והמוסר. הלקח מן הניסיון המר של התאולוגים הנוצרים במאה השבע-עשרה הוא: הניתוח השכלי חייב להוביל את האמונה והמוסר. והרא"ל מסיים את עבודת המחקר שלו בהבאת דברי אלפרד נורד וויטהד (1861-1941):

אסור לנו להניח לאמונה פשוטה. הניסיון של ההיסטוריה ושל השכל הישר אומר לנו שניסוחים שיטתיים הם המנועים חזקים של דגש, טיהור, ויציבות [התרגום שלי - ש"ר].³²

הרא"ל משלב בין יכולת המשגה והחילוק של בריסק ובין התפיסה הפוסט-מודרנית של ריבוי אמתות אין סופי. הוא אינו מוכן להיבלע אל תוך העושר הזה. הכלי היחיד העשוי לאפשר חיים בעולם של אמתות מרובות בלי איבוד זהות הוא השכל. בלעדיו, ריבוי האמתות נעשה מהר מאוד אין אמת, בדיוק כשם שקרה במאה השבע-עשרה למור וחבריו. ריבוי אמתות בלא בקרה שכלית יוצר תחושה של משוונות רדודה, המאפשרת לקבל כמעט כל דבר בלי שיהיה מדרג ערכי. הרדידות מביאה בסופו של דבר לניתוק מן המחויבות למצוות בפרט ולערכים בכלל. לכן, הרא"ל בוחר לקבל את האמתות הרבות רק לאחר שעברו את שבט שכלו והושמו במקום הראוי להן. כך ניתן ליהנות מאמת חיובית בלי לשקוע בפסימיות של ריבוי אמתות הבנויות על בסיס חוסר אמת. בשיטת הרא"ל, בשלב הראשון כל אמת מקבלת איפיון מדויק. מובלט הרעיון העומד ביסוד האמת ובידולה מגישה דומה לה. כל אמת נלמדת לעצמה בלי זיקה לאמת אחרת. הניתוח יוצר פסיפס אמתות מדויק בין הקטבים החוקיים של מגוון הדעות. בשלב הבא, הרא"ל פועל באחת משתי האפשרויות ולעתים בשתיהן גם יחד.

Rabbi Aharon Lichtenstein, "Henry More: The Rational Theology of a Cambridge Platonist" 31
(Ph.D. Dissertation, Harvard University Press, Cambridge, 1962), p. 177 and p. 212

32 הרב ליכטנשטיין, שם, עמ' 207.

אפשרות א. ממשק אמתות: אמת מורחבת במציאות מורחבת

הרא"ל אינו מסתפק באפיון ובקטלוג כל מגוון הדעות. ניתן להציע ריבוי אמתות, אך להכריע בעולם המעשה כאחת מהאמתות ואת השאר לגנוז. הרא"ל בוחר בכיוון אחר. הוא בוחר לחיות עם כל האמתות. לשם כך, הוא בונה פסיקה מורחבת, המנסה לתת ביטוי לריבוי האמתות. לשם כך, צריך דיוק שכלי והבחנה רגישה למגוון סיטואציות. הפסיקה מתאימה את עצמה לשיקולים המורכבים ואינה חד ממדית. הכרת כל הדעות והרצון לחיות לפי כל האמתות הביא את בית בריסק להחמיר בפסיקה כדי להתאימה לכל השיטות הלגיטימיות. אפשרות זו תיתכן בנקודה צרה מאוד. שיטתו דומה לשיטת ה"משנה ברורה", המייצגת את הפסיקה האשכנזית. הרא"ל, אף על פי שהחמיר על עצמו בהנהגות אישיות, הקל בדברים שיש להם זיקה להנהגות ציבוריות באמצעות שימוש הפוך בריבוי הדעות. כשיש דעות מחמירות ודעות מקילות, מותר להכיר בכולן ולמצוא את הדרך המורחבת שבה גם הדעה המחמירה לכאורה תכיר באפשרות לפסוק כדעת המקילים. משמעות "אלו ואלו דברי אֵלֹהִים חיים" היא: יש אמת גם בגישה שאינה מרכזית. כמנהיג רבני הרגיש לצרכיו העכשוויים של הציבור, הרא"ל רוצה שדעה שלא נפסקה במפורש בהלכה תבוא לידי ביטוי בפסיקה. לכן, השתמש במורחבות ובדיוק השכלי כדי למצוא דרך להגיע אל אותה אמת.

אפשרות ב. האמת המורחבת היא אמת מאפשרת

חידושו הגדול של הרא"ל נמצא באמת המורחבת המאפשרת. לאחר ניתוח הגישות, הוא מציין את הגבול העליון החוקי ואת הגבול התחתון, ומשאיר את כל מה שבין שני הקטבים כאפשרי. חידושו של הרא"ל הוא כי משמעות "אלו ואלו דברי אֵלֹהִים חיים" היא: אין להכריע אם הדבר מותר או אסור אלא לתת מרחב אפשרויות למימוש סובייקטיבי על ידי האדם. לא עוד טמא או טרף, מותר או אסור, אלא ספקטרום של מותר או ספקטרום של אסור. ריבוי האמתות מאפשר פסיקה רחבת היקף המקבלת יותר מתשובה אחת בגבולות הגזרה. במקום לפסוק מותר ואסור, ניתן לשואל מרחב של אפשרויות פסיקה, ועליו להכריע בעצמו. זוהי אמת מורחבת, אמת התוחמת את המרחב אך מאפשרת תנועה בתוכו. הרא"ל מנתח את הסיבות לדבר, ונותן עומק אקסילוגי לכל גישה, כך שהבחירה האישית בתוך התחום תהיה לאור העולם הערכי ולאור החשיבות של ערך מול ערך אחר. כך למשל השואל יכול לבחור את דרכו המעשית הראויה בתוך הספקטרום. בעניין היחס בין שלום ושלמות הארץ, הרא"ל אומר:

הנושא הזה נוגע למעשה בשאלה רחבה על תפקידו של הפוסק בסיטואציה שבה ישנן כמה אפשרויות הלכתיות שונות: האם עליו להכריע או שעליו להצביע

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

על האפשרויות השונות ולהשאיר את ההכרעה לפתחו של האדם. זו שאלה לא פשוטה כלל. במקרים מסוימים אני כשלעצמי משתדל להיזהר מלקבוע באופן קטגורי: זאת ההלכה.³³

הרא"ל מעדיף בעולם של אמת מורחבת לתת לאדם להכריע בעצמו לפי מצפונו המוסרי:

באמת לא הכול מוכרע מבחינה הלכתית... במקרים כאלה לדעתי זה בהחלט לגיטימי לומר לאדם שיש אפשרויות לכאן ולכאן, ועל האדם להכריע לאור השיקולים המוסריים, הפוליטיים והביטחוניים, כפי שהוא מבין אותם. בשאלות כאלו אני לא מתפעל ממי שמכריז שכל התשובות נמצאות בידו.³⁴

ובעניין גיל הנישואין האולטימטיבי, הרא"ל אומר אחר שהביא את הגישות:

אינני מאמין שעלינו לחפש פתרון אחד ברור, שניתן ליישמו באופן אחיד בכל מצב. האחידות במקרה זה אינה בת השגה וגם אינה רצויה. תמהיל של תורה, עבודה וגמילות חסדים, חייב להיווצר באופן אינדיבידואלי במינון אחד לפלוני ובמינון אחר לאלמוני.

לסיכום. במקום שאין צורך להכריע, הרא"ל מעדיף להשאיר את הדברים בתוך מרחב האפשרי, כך לימד בשיעורי הגמרא וכך פסק במקרים שהפתרון מאפשר תשובה רחבה. ובמקרים שיש צורך בהכרעה, ניסה לשלב את כל האמתות בפסיקה.

דוגמאות ליישום שיטת האמת המורחבת במשנת הרא"ל

להלן שלוש דוגמאות משלושה תחומים: פסיקת ההלכה, ההגות והלמדנות.

פסיקת ההלכה - חיוב סוכה בלילה בטיולים של תנועות נוער

הרא"ל נשאל אם מותר לאכול מחוץ לסוכה בטיולים בכלל, ובטיולים מאורגנים של תנועות הנוער בפרט.³⁵

תחילה הרא"ל מחדד את השיטות.

33 הרב אהרן ליכטנשטיין "שאלות הן תשתית עולמנו הרוחני" (ראיון עם יצחק בן דוד) דעות 51 (ניסן התשע"א).

34 ש.ם.

35 הרב אהרן ליכטנשטיין מנחת אביב - חידושים ועיונים בש"ס (התשע"ד), "בעניין חיוב סוכה במשך טיול", עמ' 575-584.

א. הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחייבים בלילה, משום "תשבו - כעין תדורו". האדם צריך להתנהג בחג הסוכות כבביתו במשך השנה. ואם במשך השנה הוא יוצא לטיול, הוא רשאי לעשות זאת גם בחג הסוכות.

ב. בזמן שאין התנגשות, שאין צורך בהליכה, גם הולכי דרכים חייבים בסוכה, משום שבשעת המנוחה, כבר אינו בגדר הולכי דרכים. לכן, מוטל עליו קצת חיוב מלא לא רק למצוא סוכה, אלא אפילו לבנות סוכה, כמו שמכריע ה"מגן אברהם".

ג. מדברי רש"י, נראה שהולכי דרכים פטורים מן הסוכה רק אם הם יוצאים לסחורה. מדברי ה"אור זרוע", עולה כי אם קבע האדם מראש להיות הולך דרכים בחג הסוכות, הוא אינו פטור מן הסוכה, כשם שאם קבע להקיז דם או לקחת סם משלשל וגרם לעצמו שלא יוכל לשבת בסוכה, שהוא חייב בסוכה אף אם השתנו הנסיבות, משום שהוא גרם למצבו.

הכללת כל השיטות מביאה למסקנה שהולך דרכים פטור מן הסוכה רק אם הוא יוצא לדרך מסיבה חשובה, וברגע שאינו מהלך בדרך, חייב אף לבנות סוכה לעצמו.³⁶

הרא"ל, מחדד את השיטות ומוצא דרך הפוכה, לפטור ממצוות סוכה את מי שמשנתף בטיול מאורגן אף בלילה, כשאין סוכה במקום החנייה ויש צורך בהקמת סוכה. למעשה, הרא"ל מאפשר להולך דרכים בטיול מאורגן להיפטר ממצוות הסוכה.

הולך הדרכים פטור ביום מן הסוכה. וגם אם הפטור הנזכר בהלכה ניתן רק לצורך חשוב, כגון לעשות סחורה, ניתן לומר שטיול חינוכי של תנועת נוער הוא בגדר דבר חשוב שאי אפשר לעשותו לפני החג. ולגבי הלילה, ניתן לומר שהחיוב הוא כשיש פנאי להקים סוכה, אולם בטיול של תנועת נוער, גם הלילה הוא חלק מן הטיול. ניתן לומר כי ההליכה בדרכים נמשכת גם בלילה. נוסף על זה, ניתן להגדיר את המאמץ שבהקמת סוכה כמאמץ גדול הפוטר את האדם מן ההשתדלות כבכל המצוות, שיש בהן גבול למאמץ הנדרש. ייתכן ש"כעין תדורו" מחייב להקים סוכה רק לתקופה משמעותית של שהייה ולא בעצירה קצרה בת יממה. נוסף על זה, ייתכן שהחיוב להקים סוכה כהולך דרכים הוא רק אם לא הקים סוכה בבית כך שאין לאדם סוכה כבסיס קבוע. חידוד השיטות ואפיוןן סייע להרא"ל לקבוע שלפי כל השיטות, מותר לצאת לטיול בחג הסוכות בלא להתחייב להקים סוכה בלילה. ויש חיוב לשבת בסוכה, רק אם יש סוכה במקום החנייה.³⁷

36 כך פוסק הרב משה פיינשטיין, שו"ת איגרות משה, אורח חיים, חלק ג, סימן צג, על פי סוכה כו ע"א; רמ"א, אורח חיים, סימן תרמ, סעיף ד; מגן אברהם, שם, ס"ק ז.

37 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 35.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

במקרה הזה, דווקא כששיטת האמת המורחבת הביאה למסקנה מקילה לפי כל השיטות, הרא"ל מראה שניתן להקל למי שיוצא למסע שלא לבנות סוכה בשעות הלילה לפי כל הדעות, אבל מיד הוא עושה סיבוב פרסה וחוזר לאמת המורחבת ומוסיף עקרונות שלא עלו קודם. ואף על פי שהוא מוכיח מבחינה הלכתית שמותר לשהות בלילה במסעות של תנועות נוער בלא סוכה, הוא שואל שאלות רטוריות ההופכות את התמונה: האם הרעיון הפשוט של הולכי דרכים הפטורים מן הסוכה ביום וחיבים בה בלילה, המחייב התאמצות בלילה, נעלם? האם הדרישה הבסיסית הטבעית שלא להיכנס מראש למצב של פטור אם הדבר אינו דחוף אין לה מקום? כיצד יבוא לידי ביטוי היחס הכללי למצוות, שצריך האדם לעשותן מתוך שמחה "ושלא יהיו המצוות כמשוי שרוצים להפטר ממנו"? האם ממד ההתאמצות בקיום המצוות אין לו ערך חינוכי משמעותי?

לאור זאת, הרא"ל טוען כי גם אם מבחינה הלכתית צרופה אין צורך להקים סוכה בלילה במסעות של תנועות הנוער, אמתות אחרות, ערכיות וחינוכיות דווקא, צריכות לדחוף את מארגי הטיולים לדאוג לסוכה בלילה. כעת, אם ברצונך לחיות את האמתות במלואן, אתה חייב להקים סוכה גם בלילה בידיעה כי על פי עקרונות הלכתיים צרים, ניתן להקל. אמתות ערכיות פותחות מרחבים חדשים, ויוצרות מרחב מורכב. הרא"ל שואף לחיות את כל האמתות ולכן הוא מסיק כי ראוי להשתדל להקים סוכה בלילה, אף שיש פטור הלכתי מלינה בסוכה בטיול.

עולם המחשבה - מידת הביטחון³⁸

הביטחון בה' מהווה מרכיב מרכזי באמונה. ונשאלת השאלה: מהו הביטחון הראוי? נושא זה הוא קיומי ויורד לשורשי תחושתו של המאמין. נוסף על זה, לשאלה זו השפעות מעשיות בשעת צרה: עד כמה על האדם להשתדל לפעול בדרך הטבע ועד כמה עליו להתפלל? הרא"ל פותח בחידוד שתי גישות מרכזיות ונוגדות.

א. ביטחון של אמונה. כך מגדיר הרא"ל את גישת הרמב"ן, שטען שחסידי ה' שחלו לא הלכו אל רופא אלא התפללו לה'.³⁹ והטעם לזה הוא:

38 הרב אהרן ליכטנשטיין באור פניך יהלכון - מידות וערכים בעבודת ה' (הרב ראובן ציגלר ודב איכנולד עורכים, הרב אליקים קרומביין מתרגם, התשע"ב), "הן יקטלני לו איחל - הביטחון בה'", עמ' 153-179 (המאמר הופיע לראשונה בספר לבירורה של מדת הביטחון: לקחים חינוכיים של מלחמת יום הכיפורים, התשל"ה, ומבוסס על הרצאה שניתנה בכנס מנהלים לעובדי החמ"ד בעקבות מלחמת יום הכיפורים).
39 רמב"ן, ויקרא כו, יא. כך פירש רש"י, פסחים נו ע"א, את גניזת ספר הרפואות על ידי חזקיהו: עדיף שיתפלל האדם אל האל ולא יסתמך על הרפואה הטבעית. גישה פסיבית רדיקלית ביותר קיימת בעולם הנוצרי, תנועת ה-Christian Science, הרואה בהשתדלות אנושית מרד באל.

אבל הדורש ה' בנביא, לא ידרוש ברופאים, ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון ה', אחר שהבטיח "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך". רופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה להזהיר ממנו ולצוות עליו... ברצות ה' דרכי איש, אין לו עסק ברופאים [...]⁴⁰

גישה זו יכולה להביא לתפיסת "יהיה טוב". כאשר אדם עומד על פרשת דרכים, הוא תולה את בטחונו בה' ומאמין שבוודאי יהיה טוב. מי שחושב שאולי יהיה רע, יש בו חוסר אמונה. האמונה היא במהותה אופטימית. מעבר לכך, אם "ברצות ה' דרכי איש אין צורך ברופאים". אם כן, ניתן להכניס גורם זה בקבלת ההחלטות. המאמין סומך על אמונתו ויכול לקחת סיכונים לא רציונליים. מדת הביטחון נמדדת בפועל ביכולת של האדם לפעול בניגוד להיגיון ולהאמין. זהו המשמעות של "שיר המעלות אשא עיני אל ההרים מאין יבא עזרי. עזרי מעם ה'... אל ייתן למוט רגליך... ה' שומרך... ה' ישמור צאתך ובואך".⁴¹

ב. ביטחון של אהבה. הרמב"ם דוחה גישה זו, ואומר: ודאי שיש לפנות לרופא כשצריך. אין זה הגיוני לא להשתמש בשכל שקיבל האדם מאת האל לשיפור העולם. וכי מה הבדל בין אכילת לחם, מוצר שייצר האדם, לבין נטילת תרופות. את גישת רש"י, המשבחת את חזקיהו על שגנז את "ספר הרפואות", כדי שלא יסתמכו עליו, הרמב"ם תוקף בחריפות:

ואתה שמע הפסד זה המאמר ומה שיש בו מן השיגיונות, ואיך יחסו לחזקיהו מן האיוולת, מה שאין ראוי ליחס כמותו לרעועי ההמון, וכמו כן לסיעתו שהודו לו, ולפי דעתם הקל והמשובש, האדם כשירעב וילך אל הלחם, ויאכל ממנו בלי ספק שיבריאו מאותו חולי החזק, חולי הרעב. א"כ כבר נואש, ולא ישען באלהיו, נאמר להם: הוי השוטים, כאשר נודה לשם בעת האכילה, שהמציא לי מה שישביע אותי, ויסיר רעבתנותי, ואחיה ואתקיים, כן אודה לו שהמציא לי רפואה ירפא חליי כשאתרפא ממנו.⁴²

ה"חזון איש" קבע שביטחון מזויף הוא להאמין שיהיה טוב כלפי העתיד הלא ברור. מניין שיהיה טוב? אולי מגיע לאדם רע, וכך יהיה. הביטחון האמתי הוא להאמין "שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכול בהכרזה מאתו

40 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 154-156.

41 שם, עמ' 157-162.

42 רמב"ם, פירוש המשניות, פסחים ד, י.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

יתברך".⁴³ מוקד מביטחון עובר מהא"ל אל האדם. על האדם להאמין שהטוב והרע הם מאת הא"ל. אין ריק בעולם. יש אל שעושה טוב, וגם עושה רע כשצריך. הגישה הזו אינה סומכת על נסים. היא סומכת על השתדלות האדם. האדם צריך להשתדל להיטיב את מצבו בכוחות עצמו, כי "אין סומכים על הנס". היציאה מגדר הטבע אינה בגדר שיקול בקבלת החלטות. אם כן, מהו הביטחון המעשי? להתדבק בא"ל בכל עת. "הן יקטלני לו אייחל" (איוב יג, טו). האמון בא"ל הוא נצחי ואינו קשור למציאות, בין טובה בין רעה. זהו ביטחון של אהבה.⁴⁴

לפנינו עומדות שתי גישות מנוגדות בתכלית, ביטחון האמונה וביטחון האהבה. תפיסת האמת המורחבת מבקשת שלא לוותר אף לא על אחת מהן. הרא"ל רואה בשתייהן גישות לגיטימיות. בסוף השיחה, נשאל הרא"ל: כיצד מחנכים תלמידים כשמציגים בפניהם דעות סותרות כשוות? בסיס השאלה הוא חינוכי-פדגוגי. אולי לא כדאי לחשוף את התלמידים ליותר מאמת אחת? הרא"ל עונה תשובה כפולה: ריבוי האמתות הוא האמת. לכן יש לחנך את התלמידים שזו דרכה של תורה:

אמת, הזכרתי דעות שונות ונוגדות במספר עניינים. אכן, בכמה מישורים אני דוגל בגישה שהיא במידה רבה פלורליסטית, ובנויה על דברי הגמרא: "אלו ואלו דברי א-לוהים חיים". לדעתי, זהו יסוד מרכזי ביהדות, ויש לשלול כל מאמץ לכפות פרשנות צרה בשאלות מחשבתיות והשקפתיות, כאילו קיימת בהן רק תפישה אחת. דומה הדבר למישור ההלכה, שבו אנו מוצאים מגוון דעות ומחלוקות בין תנאים ובין אמוראים, ואחריהם מחלוקות בין ראשונים ואחרונים. אין אני רואה מדוע במישור ההגות, עלינו לחשוב שיש תמימות דעים מוחלטת לאורך הדורות.

יתרה מזאת. אם הצגת הדעות הנוגדות היא אמת, אין חובה להכריע ביניהן, וניתן לתת לשומע להכריע בעצמו לפי הבנתו. במקרה של מידת הביטחון, הן דעת הרמב"ן הן דעת הרמב"ם המנוגדות זו לזו לגיטימיות. מדוע שלא נאפשר לשומע לבחור את דרכו בתוך ספקטרום הדעות הלגיטימיות, שואל הרא"ל?⁴⁵

אנחנו צריכים לפתח בינינו לבין עצמנו, וגם בקרב תלמידינו, גישות שונות במסגרת המסורת והמורשת. בין אם נכריע ביניהן ובין אם לא, עלינו להבין שיש

43 הרב אברהם ישעיהו קרליץ ספר חזון איש על ענייני אמונה וביטחון (מהדורת הרב גריינמן, התשי"ד), פרק שני, עמ' טז.

44 שם, עמ' יב-יג. אהבה היא קשר שאינו תלוי בדבר. היא קשר של מחויבות הנובעת מקשר נפשי עמוק: "העובד מאהבה עוסק בתורה ובמצות והולך בנתיבות החכמה לא מפני דבר בעולם ולא מפני יראת הרעה ולא כדי לירש הטובה אלא עושה האמת מפני שהוא אמת" (משנה תורה, תשובה, פרק י, הלכה ב).

45 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 177.

יותר מדעה אחת. לעתים מותר לנו להשאיר גם לתלמידים להכריע לעצמם. ראוי שהתלמיד ייחשף למקורות ראשוניים על רקע פרשנויות שונות, גם אם לא נצא בסוף עם מסקנה מוחלטת אחת. תלמיד כזה יהיה יותר עשיר, יותר נבון, יותר רגיש.⁴⁶

וכשהוא נדרש לומר את דעתו, הוא אינו מסתפק בהצגת שתי הדעות המנוגדות, כמו שענה לשואל. הרא"ל מתאר התפתחות היסטוריוסופית. לכל גישה הייתה עדנה בהיסטוריה היהודית. בימי בית ראשון, שלטה הגישה הראשונה, גישת האמונה. הביטחון בה' כלל בתוכו במובהק את תורת הגמול הבהירה ואת מרכיב הנס. הביטחון היה אופטימי ומלא תקווה שברצות ה' דרכי העם, יזכה העם לגאולה מיד.⁴⁷ גם כשהיה רפיון רגעי, ניתן היה להאמין שהכול יתהפך לטובה. התחושה הייתה ששלוש מאות מלקקים יכולים להביס צבא משעבד גדול ולהחזיר עטרה ליושנה בלילה אחד. לאחר חורבן בית ראשון, עלו בגלות שאלות, כמו שמתאר הנביא יחזקאל: "אלי אלי למה עזבתני?". האם יש משמעות לקשר עם ה' כשנמצאים בחשכת הגלות ושועלים מהלכים בבית ה'? שם, על נהרות בבל, למד עם ישראל מהו ביטחון האהבה:

כנסת ישראל יצאה מתקופת הגלות מחוסנת ומחושלת, כשביטחונה בקב"ה קיבל ממד חדש, מקיף ועמוק מקודמו. היא למדה לראות את זיקתה לקב"ה, את שעבודה אליו, את ביטחונה בו, ככילתי תלויים בגורמים אובייקטיביים ובהישגים חיצוניים.⁴⁸

זוהי משמעות ה"דוד קבלוה בימי אחשוורוש".⁴⁹ לכן, חורבן בית שני לא ערער את האמונה והביטחון הלאומיים כמו שעשה חורבן בית ראשון. אלפיים שנות רדיפות וצרות לא ערערו את הביטחון בה'.

הגישות נראות אנטינומיות. כל אחת מהן מכוונת לכיוון מעשי אחר. בשילוב האמת המורחבת, הרא"ל רוצה לחיות את הניגוד. התיאור ההיסטורי מקל עליו לאמץ את שתי הגישות בדרך דיאלקטית שיש בה ממד פרדוקסלי. יש להאמין בטוב שאנו רואים בארץ ישראל ולחוות את תחושת הגאולה והיציבות, ובו בזמן לחיות בתחושה של אמונה, של אהבה שאינה תלויה בדבר. אין מדובר בפוליסת ביטוח אלא בחוויה חיונית של

46 ש.ם.

47 זהו המסר העיקרי של התנ"ך: "והיה אם שמוע" (דברים כח, א); "ורדפו מכם חמשה מאה ומאה מכם רבבה ירדופו, ונפלו לפניכם אויבכם" (ויקרא כו, ח). תקופת השופטים מאופיינת בנסים הקשורים ישירות למצבו הרוחני של העם.

48 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 170.

49 שבת פח ע"א, ורמב"ן, שם, ד"ה הדור קיבלוה.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

קרבה לה' בכל מצב. דמות דיוקנו של רבי עקיבא עומדת לנגד עיני הרא"ל. רבי עקיבא הרים בהתלהבות את נס המרד, ובטח בה' שמעטים ינצחו את האימפריה הרומית, ובית המקדש השלישי ייבנה, ומדובר במי שקיים ביטחון של אהבה ומת בייסורים בשעה שסרקו את בשרו במסרקות של ברזל. רבי עקיבא מת תוך חיוך גדול של אהבת ה' מתוך אמונה גדולה. חיוכו של רבי עקיבא הביא את רוצחו של רבי עקיבא, טורנוסרופוס לשאול אתו בשעת מיתתו: "מבעט אתה בייסורים!?!". את דעתו, מסכם הרא"ל בלשון זה:

מידת הביטחון היא, אם כן, בעלת משמעויות מנוגדות אמיתיות. מצד אחד, היא תובעת מן האדם שיהיה משוכנע שהקב"ה יעזור לו. מצד שני, היא דורשת ממנו שיכשיר את עצמו לקראת שעה שבה, חס ושלום, לא יעזור לו. בהיותה בעלת משמעויות מנוגדות, הרי שלא קל לחנך לקראתה, אבל המודל בכל זאת קיים.⁵⁰

סיכום. כשהרא"ל מלמד את סוגיית הביטחון, הוא מעדיף להגדיר את הדעות ולהניח ללומד להסיק את המסקנה האישית. אולם כשהוא נדרש לומר את דעתו, הוא קובע שיש לחיות לאור שתי הדעות בעת ובעונה אחת, מפני שיש לכל דעה נקודת אמת הצריכה לבוא לידי ביטוי בפסיקה המעשית.

עולם הלמדנות - שיעורי הגמרא⁵¹

שיעורי הגמרא של הרא"ל נאמרו בעל פה ונערכו על ידי תלמידיו. הרא"ל נוקט את המסורת הלמדנית מבית בריסק. הרב דניאל וולף מאפיין את ההבדלים בין שיעורי הרא"ל לרי"ד ולר"ח. הרב וולף מעיד על עצמו שלמד כמה שנים אצל הרי"ד, וליווה את הרא"ל תחילה כתלמיד צעיר ולימים כתלמיד בוגר וכמורה בעצמו. לאור זאת, הוא טוען שהרא"ל שיפר את שיטת בריסק, זו שבדרך כלל, כשהיא נתקלת בקושיות, בסתירות או במחלוקת, היא מחפשת את ההבחנה היסודית, את שורש הדין, ויוצרת את המושג. שיטת בריסק מתרחקת מ"אוקימתות", מחילוק פסיכולוגי או היסטורי. הרב וולף מאפיין את השיפורים ב"שיטה" שהכניס הרא"ל בארבעה פרמטרים.⁵²

א. הרא"ל שילב בשפה הלמדנית מושגים מודרניים.

50 הרב ליכטנשטיין, לעיל הע' 38, עמ' 172-173. הרא"ל מצר על שבציבור הדתי-לאומי, ביטחון האמונה הוא דומיננטי. החשיבה הנלווית של "היה טוב" מביאה לחוסר איזון ערכי ולמחיר רוחני. הדברים נאמרו בשנת 1975, וקיבלו משנה תוקף אצל הרא"ל בפינוי סיני ובהתנתקות.

51 הערת העורך: ראה מאמרו של הרב פרופ' רון קליינמן "שיטת לימוד הגמרא ושיעורי מתודיקה תלמודית" של הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל, המתפרסם בגיליון זה.

52 הרב וולף, לעיל הע' 4.

ב. הרא"ל דן בסוגיה כנושא רחב ולא כטקסט מקומי.⁵³

ג. הרא"ל משמיט את הסתירות הטקסטואליות, ודן מיד באפיון השיטות.

ד. הרא"ל הרחיב את ספריית הראשונים שדן בהם בשיעוריו.⁵⁴ עוד ספרים מאפשרים לדון בעוד דעות וכיווני חשיבה. כך ניתן לצייר תמונה מקפת ואמתית יותר. לדעת הרב וולף, שילוב גלריה חדשה של ראשונים ודעות אפשרה להרא"ל להצניע את חידושיו בתוך הדעות שדלה.

התמונה המשתקפת בהבדלים שציין הרב וולף היא: החיפוש אחרי שורש הדין והבנת המושגים קיים גם אצל הרא"ל. חידושו במתודה ובהיקף. כל נושא הנדון על ידי הרא"ל נפתח לנושאי משנה. בכל נושא, מועלות כמה אפשרויות להבנה אפריורית בלא קושיה מטרידה. התחושה המלווה את השיעור היא כי הקושיה, אם ישנה, היא בסך הכול שאלה שמטרתה לאפשר לעוד הבנה לצאת למרחב. בכל נושא, נעשה מיפוי של האפשרויות הרלוונטיות. אין מדובר בשתי אפשרויות דווקא. כל האפשרויות הלגיטימיות מועלות, גם אלו שלא עלו בראשונים. במהלך הלימוד, מלוטשת כל גישה. הרא"ל, הרואה אידאל בריבוי אמתות, נלחם לקיים את כל האפשרויות בתקפותן. כדי ליצור אפשרויות חדשות, הרא"ל מוצא מקרים שיש להם דמיון לנושא הנדון על ידו. את המקרים החדשים, הרא"ל משווה למקרים שכבר נידונו. מתוך ההשוואה, תתגלה לעתים הגדרה חדשה שהראשונים לא דנו בה. לדעתנו, הרא"ל מציג מתודה חדשה היוצאת מבית בריסק אך אינה דומה לה במגמה ובמתודה. חידושי הרב חיים מבריסק על הרמב"ם (להלן: הר"ח) בנויים על מתודה קבועה. הר"ח מתחיל בדרך כלל בציטוט מדברי הרמב"ם וסותר אותם מן הגמרא או ממקום אחר ברמב"ם. כדי לענות על הבעיה שנוצרה, מתחדדות שתי קטגוריות. המושג ההלכתי הפשוט והמוכר של "ייהרג ואל יעבור" או של "כוונה" או של "שני ימים טובים של גלויות" או של "חיוב" מתגלה ללמדן כמושג הצריך הבהרה וליטוש. פתאום המושג הפשוט מתפצל לשתי קטגוריות: הדוגמה הקלסית, עולם החיובים, מתפצלת לשני חיובים, חיוב "גברא" וחיוב "חפצא". שתי ההגדרות שהיו גלומות בהלכות מאפשרות לר"ח להבחין בין המקורות מהגמרות או מהלכות הרמב"ם

53 לכן, ב"שיבת הר"עציון", הלימוד נפתח לעתים לא בתחילת המסכת, אם אינה דנה בתחילתה בנושא המרכזי. במסכת גיטין, החל הלימוד בדף יז ע"א, ובמסכת כתובות בדף ט ע"א.

54 הר"ח דן בעיקר בתוספות, רמב"ם והראב"ד, ואילו הר"ד מביא גם את הרמב"ן ובעל "המאור", ולעתים רחוקות גם את ה"קצות" וה"נתיבות". הרא"ל הכניס גם את כל הראשונים שהכיר לפסיפס הלימוד.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

ולהסבירן באמצעות ההגדרות שנחשפו, ועל יסודן הוא מנסה להסביר גם מקורות אחרים.⁵⁵

הרא"ל לומד בדרך אחרת: השיעור מתחיל בציטוט פשוט מהגמרא או מהרמב"ם, ומבלי להקשות ממקורות אחרים, הוא דן אפריורית באפשרויות להסביר את הדין, שואל שאלות המבארות את הסיבה לדין ואת העיקרון שביסוד הלימוד. המחלוקת וההבדלים מתקבלים כמובנים מאליהם. הניתוח האנליטי שלו מביא לפריסה של מגוון אפשרויות, לאו דווקא סותרות זו את זו, היוצרות מתח דיאלקטי. הרא"ל מציג מניפה של אפשרויות כשההבדל בין הסבר להסבר הוא דק, ורק בשוליים יש שיטות שיש ביניהן הבדלים מהותיים. בין נושא משנה לנושא אחר, נעשה חיבור בדרך של תרשים זרימה המשתלשל מלמעלה למטה. בסוף התהליך, הדינים והמחלוקת ממוקמים בתוך התמונה הגדולה עם נושא שיש בו כיוונים והסתעפויות. כעץ בעל גזע אחד, שככל שהוא גדל, כן גדלה חופתו עקב ההסתעפויות הרבות. העקרונות העולים מן הדינים משולבים בניתוח. תוך כדי דיון בכל נושא משנה לעצמו, מסביר הרא"ל את מהותה של כל שיטה בקטגוריות נפרדות. וכיון שהעלאת הגישות נעשה גם מתוך חשיבה אפריורית, מובאים מקורות שיש בהם כדי לאמת את השיטות שהועלו או לשלול אותן, אם הן מחוסרות יסוד. המקורות שדן בהם הרא"ל מקיפים יותר מאלו שדן בהם חותנו הרי"ד, וכוללים מלבד גמרות ורמב"ם גם ציטוטים מהרבה מן הראשונים שהרי"ד לא דן בהם בשיעוריו. בסופו של דבר, מרחב האפשרויות נותר ביופיו והדרו. הרא"ל אינו מנסה לחבר את הניגודים לכלל גישה אחת מורכבת, ואפילו גישה דיאלקטית השומרת על הניגודים אינה מוצעת. האפשרויות החלוקות נותרות בעיניהן ויוצרות תמונה רחבת היקף של מניפת האמת. הרא"ל מסיים את השיעור בדרך סכמתית המסבירה את המהלך ומשרטטת את העץ הגדול שנתגלה.⁵⁶ לעתים, הדברים נאמרים כבר בפתחה.

דוגמה - בדיקת חמץ⁵⁷

כבר בפתחת הלימוד, הרא"ל מציג את התרשים המהווה יסוד לדעות. הדין היסודי של בדיקת חמץ ידוע, והוא מצטרף לאיסור "בל יראה ובל ימצא" ולמצוות "תשביתו", ואז באות שאלות מבארות:

55 עיין למשל הרב חיים סולובייצ'ק חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, גיליונות חזון איש, הלכות תפילה, עמ' 1-2.

56 כך עשה הרא"ל כשלימד. בדרך כלל הסיכום ה"תרשימי" בסוף השיעור הושמט מסיכומי השיעורים שנכתבו.

57 הרב אהרן ליכטנשטיין שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין - פסחים (התשס"ו), עמ' 9-21.

מהו מקומה של בדיקת חמץ בתוך המערכת הזו? האם זוהי תקנה דרבנן בלבד?
או שיש לה מקום כבר ברובד הדאורייתא?

שאלה זו מתפצלת לשני מישורים. ראשית מישור ה"עשה": האם יש בבדיקת חמץ קיום מצווה? אם כן, האם מדובר במצווה מהתורה או מדרבנן בלבד? כמובן, הבדיקה אינה עומדת לבדה אלא היא חלק ממערכת של בדיקה וביעור. לכן קודם כל יש לברר האם ביעור החמץ מהווה קיום של מצווה? אם נניח שיש קיום מצווה בביעור החמץ, יש לבדוק האם קיום זה ממוקד בביעור בלבד או שניתן לכלול בתוכו גם את הבדיקה הקודמת לו?

שנית, במישור ה"לא תעשה": האם יש בכוחה של בדיקת חמץ להתגבר על איסורי בל יראה ובל ימצא מהתורה? או שמא הבדיקה מועילה רק ברובד הדרבנן, לאחר שכבר התגברנו על איסורי התורה בדרכים אחרות?⁵⁸

השיעור בנוי על האפשרויות ככל שאלת משנה. הנושאים המשניים מתחברים לדין שלפניו ולנושא המשנה שלאחריו. כך נוצרת תמונה שלמה ומורכבת. בבסיס הקיצוני, שתי דעות המציינות את גבולות הגזרה האפשריים. כל שאר הדעות נמצאות באמצע.

הדעה הראשונה, האפשרית במרחב השיטות האפשריות: בדיקת חמץ היא מדרבנן ונועדה אך ורק למנוע מציאות חמץ בפסח. אין הבדיקה יוצרת מציאות הלכתית חדשה. הבדיקה היא כלי של זהירות שחכמים הוסיפו מדעתם כדי להרחיק את האדם מן האיסור החמור של קיום חמץ בפסח.

הכיוון השני נמצא בצד השני של הסרגל: הבדיקה היא חלק ממצוות עשה מן התורה, "תשביתו". הבדיקה יוצרת מציאות הלכתית של נקיות, ולכן גם אם ימצא חמץ בפסח, אין בזה משום חטא, מפני שהבית נבדק לפני הפסח.

מובן שיש אפשרויות רבות באמצע: בדיקת חמץ היא מן התורה לפני ביטול החמץ, ומדרבנן לאחר הביטול; בדיקת החמץ היא מדאורייתא, אך אינה יוצרת מציאות חדשה; מצוות "תשביתו" אינה מצווה חיובית (מצוות עשה להשבית שאור). ייתכן ש"תשביתו" הוא איסור עשה שהאדם עובר עליו אם אינו משבית את החמץ, ולכן ביעור חמץ אינו יכול להיות חלק ממצוות "תשביתו". הרא"ל נאמן לגישת ה"אמת המורחבת", מאפיין ומגדיר כל גישה ומשלב אותה במניפת האפשר.

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

סיכום. הר"ח חותר בדרך לימודו להסבר כולל אחד העשוי להיות יסוד למערכת ההלכות בנושא הנלמד. גם גילוי סתירה או קושיה טקסטואלית, אינו מביא לזניחת השאיפה להסבר כולל, אלא שההסבר יהיה מורכב יותר: במקום קטגוריה אחת פשוטה, נחשפים שני יסודות, שהם שני מושגים שבאמצעותם מוסברת מערכת ההלכות. ההסבר נשאר אחד אך מורכב יותר, וכולל שתי קטגוריות מומשגות לנושא אחד. המקורות שיש להם זיקה לנושא מקוטלגים בין הקטגוריות שנחשפו. לעומתו, הרא"ל חותר לחשוף את "האמת המורחבת", את מגוון השיטות ולהשאיר את המניפה שבנה עומדת בפני עצמה. יכולת הניתוח וההבחנה של הרא"ל הם בריסקאיים, אך דרך הלימוד ותוצאתו שונות תכלית השינוי. הרא"ל אינו יוצא אל הלימוד מתוך סתירה וקושיה, אלא לומד את הנושא כדי להכיר את מרחב האפשרויות הפרשניות, שהוא מרחב האמת. מקור הסותר מקור אחר אינו יוצר קושי. להפך. המקור הסותר מגלם בתוכו גישה אחרת לנושא והוא מבקש לחשוף אותה. הוא אינו שואף להציג הסבר כולל אחיד. הוא שואף להקיף את כל ההסברים והגישות, לקטלג ולמיין אותם.

סיכום

במאמר זה, ניסינו להראות את הרקע שהביא להתפתחות דרכי הלימוד. טעננו שדרך הלימוד הושפעה מזרמי המחשבה של התקופה. הרא"ל פעל בעולם שעבר מן התפיסה המודרנית אל התפיסה הפוסט־מודרנית. האדם נהיה סקפטי וחשדן. הוא אינו מאמין באידאות גדולות וכוללניות. מבחינה חברתית ומוסרית, הכזיבו הקומוניזם והקפיטליזם גם יחד. התורות הגדולות התמוטטו, ואתן הלהט לחיפוש אחר תורה חברתית ייחודית שתפתור את בעיות העולם. יש מעבר מקולקטיבי אל האני,⁵⁹ מעבר שיש בו נטייה להדוניזם. יש בריחה מאידאות גדולות. המדע עצמו חשף תורות ששברו את החוקיות הישנה. תורת היחסות וגילויים אחרים חיבלו במאמץ להבין את היקום במתווה אחדות. המוסר התגלה בחולשתו. הדעת וההשכלה לא מנעו מלחמות עולם מטורפות. התברר שהחכמה אינה הולכת יד ביד עם המוסר. על רקע זה, צמח עולם פוסט־מדרני שאינו

59 יש מחקרים רבים על המניעים ועל התהליכים ההיסטוריים המובילים אל הפוסט־מודרניות. עיין למשל: שלום רוזנברג "פוסט־מודרניזם - פרסקטיבה יהודית" תוך וקליפה בתרבות המערבית 33 (התשנ"ו). מסקנתו העגומה היא: "עבור הפוסט־מודרניזם ההתעלמות מהמציאות איננה חולי אלא אופציה... אין התאווה יכולה להסתפק בדחייתן של נורמות מוסריות. היא חייבת גם לכבוש את השכלתו של העץ, לדחות גם את עצם מושג האמת. יחד עם מושג האמת נופל גם עקרון המציאות". בעולם שאין אמת ושקר, אין הפרדה בין מציאות לדמיון ובין מדרש לפשט. הכול שווה. ראה גם הרב מיכאל אברהם שתי עגלות וכדור פורח - על יהדות ופוסט־מודרניזם (התשס"ב), הסוקר בספר את הבעיה ומציע פתרון ברוח משנת הרב קוק.

מחפש יותר את האמת האחת, ולמעשה אינו מחפש את האמת כלל. כיוון שאין אמת אוֹבֵיִקְטִיבִית, הכול סובייקטיבי. להלך הרוח הזה, נכנס הרא"ל, שהיה ער למצוקה, והציע פתרון אחר. הפוסט־מודרניזם צודק! אין אמת אחת, אלא שבניגוד לייאוש מן האמת האובייקטיבית, הרא"ל קובע שיש אמת פלורליסטית ומקיפה ומכילה יותר מנקודת מבט חד ממדית. התפיסה הפוסט־מודרניסטית התייאשה גם מן השכל ומיכולתו להגיע לאמת. הכול יחסי וסובייקטיבי. אם אין אמת אחת, כל אדם יכול לבחור את האמת הנראית לו, העשויה להשתנות לפי הרוח והזמן והאינטרסים.

הרא"ל מקבל את שבירת מודל האמתות הגדולות. גם הוא מוצא בעולם השבירה מקור לאופטימיות. מתוך נפילת הבניינים, זורחת "אמת מורחבת" המכירה בריבוי אמתות. השלמות היא בהכרת כל הגוונים של המציאות. לשם כך, השכל צריך להישאר ולעמוד במרכז הבמה. במקום לחתור מתוך יוהרה לאמת הכוללת, כפי שעשה בעבר, השכל צריך ללבן ולחדד את הדעות כדי למצוא את המכלול, הענפים הדקים ביותר המרכיבים את העץ הגדול. השכל יוצר עולם רחב הנובע משורש אחד. יש דעות מרכזיות שהן ענף מרכזי, ויש שהן ענף צדדי, ויש שאינן חלק מן העץ, ולכן הן פסולות. השכל הוא הנותן לכל דעה את המעמד והמקום הראוי לה. לדעת הרא"ל, התמונה הכוללת גוונים רבים היא התמונה השלמה. התפיסה הדקונסטרוקטיבית הפוסט־מודרנית מנתקת את הכותב מכתבתו. לאור זאת, כל טקסט נתון לפרשנות סובייקטיבית שיש בה ריבוי הבנות. אין אנו מחויבים לכוונת המשורר. הקורא רשאי לקרוא את הטקסט מנקודת מבטו ולהתאים לו מנגינה אישית. כך ניתן להלביש כמעט כל פרשנות לכל טקסט. הרא"ל מקבל את הרחבת הפרשנות אבל מסיבה אחרת. סתירה בין טקסטים אינה מבהילה, והיא מעידה שיש כמה גישות. כל טקסט מייצג דעה אחרת. כוונת המשורר גלומה בכל טקסט לעצמו. הרא"ל אינו שואף ליישב את הסתירות הטקסטואליות, מפני שהסתירות עוזרות לנו להכיר את הגישות. הטקסטים הם הפלטפורמה שניתן לחשוף באמצעותה את האמת המקפת, את גווייה הרבים של האמת. ההכרעה, אם תידרש, תהיה סובייקטיבית. לדעתנו, הרא"ל מפרש את דברי חז"ל, "אלו ואלו דברי אֵלוהים חיים", כמחויבות להכיר בפלורליזם רחב של דעות. הרקע לגישתו הוא התמודדות עם עולם הרוח הפוסט־מודרני. יש מי שיטען שהדבר נובע מהססנות או מן הניתוח האנליטי הקטגורי היוצא מן המציאות אל עולם מושגים. הרב שכטר, ב"נפש הרב" (התשנ"ד), מעיד שהרי"ד הוא שאמר כי הר"ח בשיטתו הלמדנית גאל את המטבח ממחבתות וקדרות, והפך אותו לכללים ויסודות. במשקפיים מושגיים, כל דעה נראית יפה, ולכן

ה"אמת המורחבת" והשפעתה על שיטת הרב אהרן ליכטנשטיין

הלמדן מתקשה להכריע.⁶⁰ לדעתנו, הרא"ל משאיר את מרחב הדעות פתוח ואפשרי לא מפאת הספק אלא מתוך הגדרת מושג האמת כמרחב מסודר של גישות מתוחמות במסגרת. אינני טוען שהרא"ל מתכוון לתת מענה לתפיסה הפוסט-מודרנית. איש רוח חי בזמן ובמקום, מושפע ומגיב להלכי הרוח הקיימים באוויר. עולם של ריבוי אמתות סובייקטיביות הוא העולם שגדל בו הרא"ל. משנתו מתמודדות עם המציאות, גם אם היא נעשית ללא מודעות.

60 נדב שנרב "ריקנות האנליטי: מסה בעקבות הספר 'שתי עגלות וכדור פורח'" אקדמות יג 151 (התשס"ג), עמ' 156-157.