

הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידה

פתיחה – חששות מן הגישה המושגית ותקווה לגביה

עבור בן הישיבה המצוי, עצם המחשבה על מתודולוגיה למדנית מהווה, במקרה הטוב, חרב פיפיות. מצד אחד, יש בה צד מושך. מבחינה אובייקטיבית, היא מעוררת תקווה ליתר שיטתיות וסדר, ואף להתקרבות לאמת – ואלה הם ערכים מבוקשים ומוערכים. מבחינה סובייקטיבית, הדיון סביב השיטה מפתח תקווה להכוונת הפעילות האהובה עליו ביותר, כך שתישא תוצאות פוריות במשנה יעילות. ובכל זאת, יש בכך משהו צורם. העובדה שהיא איננה מוכרת מהווה איום, אימוצה עלול לעורר חוסר שקט, והניסוחים שלה – לעתים טכניים ויבשים – עלולים לזעזע. יתר על כן, ייתכן שתלמיד חכם צעיר חש שהרצון לשיטתיות מאפיין דווקא את הקהילה האקדמית, ותחושה זו עלולה להגביר את חוסר הנחת שלו.

אולם יש שורשים עמוקים ואמתיים יותר להסתייגות. אלו מתייחסים בראש ובראשונה לחרדה מפני איבוד הלהט וקהות יראת הרוממות. הצגת היעד של היעילות על חשבון הדבקות נוגעת בעצב רגיש, שהרי בית המדרש איננו מפעל עסקי ויושביו אינם משועבדים לשורת הרווח. עבורם, בית המדרש הוא המוקד של מסלולם הקיומי, ותלמודם מכוון על ידי בקשה פשוטה: "גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".
במובן זה, ההסתייגות הזאת מקבילה לחששות של הרומנטיקנים מן ההשפעות של מחשבה פילוסופית. ניזכר שהתנועה הרומנטית כונתה על ידי Watts-Dunton: "לידתה מחדש של הפליאה". המשורר קיטס שאל:

האם לא ייעלמו כל קסמי העולם,
רק מנגיעתה של הפילוסופיה הקרה?
קשת פעם הייתה בשמים
רקמת מארגה ידועה לנו;
היא רשומה בקטלוג הדברים הרגילים.

* תורגם מאנגלית בידי ד"ר קלמן נוימן. המאמר הוגש לכנס 'הפורום האורתודוקסי' בשנת תשנ"ט (1999) ופורסם פעמיים: 'The Conceptual Approach to Torah Learning: The Method and Its Prospects', in R. Aharon Lichtenstein, *Leaves of Faith: The World of Jewish Learning*, Jersey City 2003, pp. 19-60; *Lomdus: The Conceptual Approach to Jewish Learning*, R. Yosef Blau (ed.), New York 2006, pp. 1-44. תודתנו לרב אליקים קרומביין ולרב ראובן ציגלר על סיועם בהכנת התרגום ובעריכתו.

הפילוסופיה מקצצת כנפי מלאכים,
בקו ובעיקרון כובשת כל מסתורין,
מרוקנת את אוויר הכשפים, את אוצר הגמדים,
פורמת קשתות.¹

ההסתייגות מתעצמת עקב שני גורמים שונים אך משלימים. ראשית, מה שמונח על כף המאזנים אינו רק מסתורין; הוא מסתורין שבקדושה, הנלמד לא רק בהתפעלות, אלא גם בחיל ורעדה. לדעת ר' מתיא בן חרש, זה היה עיקר תכלית הקריאה אל משה רבנו בסיני המהדהדת לאורך הדורות:

לא בא הכתוב אלא לאיים עליו, כדי שתהא תורה ניתנת באימה, ברתת ובזיע,
שנאמר 'עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה' (יומא ד ע"ב).

הגורם השני הוא התכונה הפנימית-רגשית שחז"ל ייחסו לתלמוד תורה. כשהם אפיינו אותה, הם עשו שימוש במטפורות המתייחסות לחוויות הגופניות והפסיכולוגיות היסודיות ביותר:

אמר רבי שמואל בר נחמני: מאי דכתיב 'אילת אהבים ויעלת חן' למה נמשלו דברי תורה לאילת? לומר לך: מה אילה רחמה צר, וחביבה על בועלה כל שעה ושעה כשעה ראשונה – אף דברי תורה חביבין על לומדיהן כל שעה ושעה כשעה ראשונה. ויעלת חן – שמעלת חן על לומדיה. 'דדיה ירוך בכל עת', למה נמשלו דברי תורה כדד? מה דד זה, כל זמן שהתינוק ממשמש בו מוצא בו חלב – אף דברי תורה, כל זמן שאדם הוגה בהן – מוצא בהן טעם (עירובין נד ע"ב).

האם דיון מתודולוגי מתאים לחוויה כזאת? האם ניתן לצפות שתינוק יינק לפי הנחיות? שחתן יתנה אהבים על פי ספר הדרכה? הסתייגויות אלה אינן חריגות או חדשות. על פי פרשנות אחת, הן נאמרו כבר בראשית תקופת האמוראים:

אמר עולא: מחשבה מועלת אפילו לדברי תורה, שנאמר 'מפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה' (סנהדרין כו ע"ב).

רש"י מציע פרשנות אפשרית:

מחשבה שאדם מחשב כך וכך אעשה כך וכך תעלה בידי – מועלת להשבת הדבר, שאין מחשבתו מתקיימת אפילו לדבר תורה, כגון האומר עד יום פלוני אסיים כך וכך מסכתות בגירסא.

ובכל זאת, התועלת ממידה כלשהי של תכנון כה מובנת מאליה עד שבקושי נמצא מגיד שיעור הפותח את ה'זמן' מבלי להציע מעין סילבוס. הדאגה מ"מחשבה מועלת"

1. J. Keats, 'Lamia' (1820), part II, lines 229-237 (תרגום אליקים קרומביין).

מנוטרלת על ידי התנאי שמציב רבה:

אמר רבה: אם עסוקין לשמה – אינה מועלת, שנאמר 'רבות מחשבות בלב איש ועצת ה' היא תקום' (משלי י"ט, כא), עצה שיש בה דבר ה' – היא תקום לעולם (שם).

הרוח והמוטיבציה הן המפתח. כאשר הן מכוונות לשם שמים, ניתן ליישב בין יעילות תכניתית לבין ספונטניות. כך, מי שמתמסר לתורה יכול להיכנס לסבך יערותיה הן כדי לעבור אותם הן כדי ליהנות מיופיים ועומקם.

בדומה לכך, גם אם אין לשלול את החשש שניתוח מתודולוגי עלול להקהות את החיוניות בלימוד, הפגיעה איננה הכרחית. אם המתודולוגיה מכוונת בצורה נכונה, שילוב של דבקות במטרה ומודעות עצמית יכול להעצים את ההערכה לדבר ה' וללימודו. זאת, כאשר הוא איננו מבוסס על התרכזות ב'אני' האופייני ל'עידן האנליזה' אלא בשאיפה המרוממת לשליטה במכמני התורה. בדימוי מתחום השחייה – הכרת טכניקה נכונה עשויה לשפר את הביצועים מבלי לפגוע בהנאה ואולי אף לשפר אותה; וייתכן שהדבר נכון גם למי שמתנהל בתוך ים התלמוד. ברוח תקווה זו אני מציג את הדברים הבאים.

מהי מתודולוגיה?

מתודולוגיה סובבת סביב שלושה מוקדים.² היא מציינת או מגדירה את הכלים שאותם יש להפעיל ואת הדיסציפלינות שאותן יש לערב. היא קובעת אילו פתרונות אינטלקטואליים או אידאולוגיים מתאימים לשאלות העולות. אך בראש ובראשונה היא מגדירה את השאלות, ובמיוחד קובעת אלו מהן זוכות במעמד מועדף.

ברור ששליטה מלאה בנושא מסוים מחייבת שימוש משולב במספר דיסציפלינות. אם בעלי אחריות הם, תומכיה של גישה מסוימת אינם יכולים להסתמך רק עליה ולהתעלם מכל השאר. אולם ברור גם שבפועל כמעט אין מי שרוצה או יכול לטפל בכל הסוגיות במידה שווה. על כן ההכרעה לגבי הדגשים מגדירה 'דרך לימוד' מסוימת.

2. בפתח הדיון על המתודולוגיה של תלמודה של תורה שבעל פה, יש צורך להבחין בין שני סוגי נושאים, אשר כל אחד מהם בעל חשיבות מעשית אך הם שונים מאוד באופי ובמהות. מצד אחד יש שאלות מתודה במובן הצר: כיצד יש לגשת לנושאים, לקרוא טקסטים, להגדיר מונחים ולנתח מושגים. מצד שני יש שאלות ששייכות לאסטרטגיה חינוכית או אף פדגוגית. אלו מתייחסים ל'מה' של הלימוד ולא רק ל'כיצד', כאשר השאלה המכרעת היא תכנית הלימודים: מה היחס בין בקיאות להעמקה? אלו מסכתות או חלקים מהן יש להעדיף? האם יש להשיג בקיאות על ידי לימוד גמרא עם רש"י, התקציר ברי"ף או הסיכום השיטתי במשנה תורה? כמובן, יש חפיפה מסוימת בין שאלות חומר הלימוד ודרך הלימוד. למשל, שאלת שילוב בבלי עם ירושלמי מהווה הכרעה מהותית ולא רק טקטית. אך במקרים אחרים השאלות נפרדות. ההחלטה אם ללמוד בבא קמא, ברכות או מנחות מוכרעת בדרך כלל מתוך שיקולים שאינם קשורים לשאלה כיצד יש ללמוד כל אחת מהן. כאן אתרכו בדרך הלימוד כשלעצמו, במיוחד ככל שמדובר בשיטה הקונצפטואלית. שאלות חינוכיות תתפוסנה מקום שולי בלבד.

שתי מטרות בלימוד גמרא ומקומה של הגישה המושגית

עובדה זו משליכה ישירות על הצגת הגישה המושגית לתלמוד תורה. כשאנו פותחים גמרא, מוטלת עלינו משימה כפולה. מצד אחד אנו נדרשים ללמוד את הדף, ומצד שני להבין סוגיה. אם לנסח זאת אחרת, אנו מבקשים ללמוד הן את הטקסט הן את תוכנו של הטקסט. ההבחנה בין לימוד בעיון לבין לימוד בבקאות, האופנתית כעת בעולם הישיבות ואשר שורשיה מצויים בחז"ל, נסובה סביב נקודה זאת.³ העניין איננו רק הניגוד המובנה של עומק מול היקף. לזו העניין מונח בהגדרת המטרה הראשית. גישה אחת מחייבת לעבור על טקסט נתון, ללא קשר למידת הקשר הפנימי בין חלקיו; האחרת, דורשת שליטה בנושא, תוך כדי התעלמות מקטעים אקראיים מצד אחד, ושילוב קטעים רלוונטיים ממקומות אחרים מצד שני, תוך יצירת תרכובת אורגנית.

מודעות להבחנה זו משמעותית לגבי מגוון פעילויות אינטלקטואליות, אך היא משמעותית במיוחד לגבי לימוד גמרא. ספרי היסטוריה או גאולוגיה מסודרים כמעט תמיד לפי נושאים, באופן שמצמצם עד למינימום את הפער בין טקסט ותוכן. אולם כל למדן מתחיל יכול להעיד שאופיו המתנודד של התלמוד (ובמיוחד הבבלי) יוצר פער ניכר ביניהם, ועל כן יש צורך להגדרת מושא הלימוד ומטרתו.

המחשת ההבחנה כמבדילה בין סוגות שונות בספרות התורנית

ההבחנה משתקפת בסוגות השונות של הספרות הרבנית.⁴ ספרי המפרשים צמודים מעצם אופיים לטקסטים. לעומתם, ספרי מניין המצוות עוסקים בנושאים, וכך, בדרך כלל, ספרי פסק הלכה. קביעה זו איננה נכונה לגבי כל מרחבה של ספרות הפוסקים. הרי"ף והרא"ש, שניים מתוך שלושת עמודי ההוראה של הבית יוסף, מסודרים בעקבות הגמרא ומסקנותיהם מהוות שלב אחרון בהצגת הסוגיה הנתונה ובניתוחה. גם כמה מהחיבורים המרכזיים של חכמי אשכנז – הראב"ן, הראב"ה, ספר התרומה, או קודם לכן, הספרות מבית מדרשו של רש"י – אינם מסודרים בצורה שיטתית. לעומת זאת, חלוקה לפי נושאים אפיינה את מסורת הפוסקים הספרדית והיא בסופו של דבר גברה. כמוכן, ספר משנה תורה לרמב"ם המקיף את כל נושאי תורה שבעל פה עולה על כולנה, והוא קבע את התקדים גם לספרים בעלי תוכן מוגבל יותר – הטור והשולחן ערוך. אך השאיפה לשיטתיות ניכרת גם בספרים הבאים מבית מדרשו של רמב"ן – כמו תורת הבית לרשב"א וספר התרומות של רבי שמואל הסרדי. שני אלו מהווים מופתים של כתיבה בהירה, המשלבים הצגה מקיפה וניתוח חד. שאיפה זו הפכה להיות מקובלת בספרות פסיקת ההלכה.

3. ראו: סוכה כח ע"ב; תענית י ע"ב.

4. הסוגה הגדולה ביותר של ספרי הלכה היא ספרות השאלות והתשובות. השמטתי התייחסות לכך כאן מפאת גיוונה הרב.

ספרי החידושים, לעומת זאת, מציבים עמדת ביניים. בדרך כלל הם עוקבים אחרי סדר הגמרא, ועל כן נעדרים עיקרון מארגן כולל. בכל זאת, בעקבות דרכם של בעלי התוספות, הם שואפים לדון בכל קושי בצורה שיטתית – על ידי כינוס טקסטים רלוונטיים ממרחקים, ניתוח מושגים מרכזיים ויישוב סתירות לכאוריות. התוצאה מכך דומה לעתים לקבוצת איים שיש לצרפם כדי ליצור יבשת. היא מגבירה את המודעות לחשיבות ההבחנה בין לימוד טקסט לבין שליטה בתכניו. מכאן הצורך לקבוע דגשים ועדיפויות בהתוויית המסלול של תלמוד תורה.

המחשת ההבחנה כמבדילה בין דרכי לימוד גמרא

הבחנה זאת איננה מוגבלת לבחירת החומר וארגונו. היא מתייחסת גם לדרך הטיפול בו ומהווה נקודת מוצא להגדרת הגישה הקונצפטואלית ללמדנות. מעצם אופייה גישה זו מתרכזת בהבהרת נושאים ולא בפרשנות של טקסטים. היא עושה זאת מתוך רצון לחקור את תוכנם המופשט של הנושאים ולא רק לתאר אותם בצורה שטחית, גם אם התיאור שיטתי ומקיף. הגישה מקבלת את השראתה מפתיחת הבקשה המהווה חלק מברכת "אהבה רבה" שחז"ל (ברכות יא ע"ב) ראו כתחליף הלכתי לברכת התורה: "אבינו אב הרחמן, המרחם רחם עלינו ותן בלבנו להבין ולהשכיל"; בהתחשב בכך ניסח הרמב"ם את ההגדרה שלו למושג הגמרא:

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.⁵

שיטת לימוד המוגדרת מצד אופייה כ'גמרא' מרכזית בגישה הקונצפטואלית לתורה, ולא במקרה מתמקדת גישה זו באותו טקסט מוגדר המכונה 'גמרא'. כשתלמיד ניגש ללימוד מסכת הוא עומד בפני פרויקט שנועד, אם יצליח, להעניק לו תשובות לשאלות הנוגעות לתופעה מסוימת, ובעקבות כך לשליטה בתחום רחב יותר. מאז חז"ל, הספרות התורנית עוסקת בשני סוגי שאלות – לצורך העניין יכוננו ראשוניות ומשניות. הסוג האחד כרוך בניסיון למצות את הנתונים – ויהיו גולמיים או מעובדים – הרלוונטיים להכרת תופעה מסוימת. השאלות שנשאלות הן מקור התופעה ("מנא הני מילי?"); היקפה ככל שמדובר באנשים, חפצים או תנאי מציאות; הסבר התופעה לאור עקרונות כלליים ("מאי טעמא?"); וכן שאלת ההגדרה – לא רק מילונית אלא משפטית. יתר על כן, הוא כולל את היחסים בין הנתונים העולים מסעיפי השאלות השונים לבין עצמם, שהרי לעתים קרובות מקור, היקף ואופי קשורים זה לזה בסמיכות ובתפקוד. שאלות אלו אינן תמיד ניתנות למענה קל, אך באופן בסיסי הן אינן מהוות 'קשיים'.

5. משנה תורה הלכות תלמוד תורה פ"א הי"א.

העלאתן אינה פרובלמטית כשלעצמה ואיננה מתרחשת באופן אקראי או בעקבות משבר. הצגתן היא חלק אימננטי מכל לימוד רציני, והזנחתן משקפת שטחיות ועצלות. בה בעת, הלומד משקיע אנרגיה רבה במענה לסוג שני של שאלות המתעוררות באופן אקראי. מדובר ביישוב סתירות, התופסות מקום נכבד במסגרת תלמוד תורה – הרבה יותר מאשר בדיסציפלינות דומות. אמת, חלק ניכר מהשיח האינטלקטואלי בתחומים משפטיים או פילוסופיים עוסק במה שנחזה כסתירה. אולם, תופעה זו מתגברת במערכת המבוססת על עמדת הכנעה בפני סמכות מקודשת ויראת כבוד בפני חכמי המסורה. המשפטן החילוני הנתקל בסתירות לכאורה בין טקסטים שונים, עשוי לנקוט בדרך הקלה ולבטל אחד מהם. בן התורה, גם אם הוא מכיר שלעתים אי-אפשר ליישב את הסתירה, מחויב לשאוף לפתרון. לשם מטרה זו הוא מוכן להקדיש מאמצים רבים ואנרגיה יצירתית.

הסתירה עשויה ללבוש צורות שונות. היא יכולה להתעורר בין שני טקסטים השווים מבחינת סמכותם, כמו בין שתי ברייתות או שני פסקי הלכה של הרמב"ם. לחלופין, היא יכולה להופיע באמרות בעלות סמכות שונה – אמורא נגד משנה, דברי אחד מהראשונים נגד דברי הגמרא. היא יכולה להיות ישירה או נסיבתית – כמו במקרה שהגמרא אומרת שניתן להסיק רק אחת משתי הלכות מפסוק מסוים, ואולם הרמב"ם מצטט את שתיהן. מכל מקום, מדובר כאן לא במטלות עיקריות אלא בצרכים מקריים, עבודה הדומה יותר לפינוי שדה מוקשים מאשר להקמת הבניין עצמו.

מלאכת ה'הגדרה'

מסיבה זו בדיוק, הגישה הקונצפטואלית ללימוד עסוקה פחות בשאלות המשניות, לעומת גישות המתרכזות יותר בצדדים הטכניים או הטקסטואליים. היא מכוונת במובהק למענה על השאלות הבסיסיות, ובראש ובראשונה למשימה האינטלקטואלית הבסיסית מכולן: ההגדרה. כשהוא מצטייד במערכת של קטגוריות, האוחז בשיטת ההמשגה שואף בראש ובראשונה לתפוס את המהות היסודית של רכיב מסוים ולסווג אותו. הוא שואף גם למפות נושא מסוים וגם לחקור אותו. המיפוי אף הוא כפול, מקומי וכללי. במישור אחד הוא סוקר את הנתונים של חפץ או של פעולה וקובע אלו מהם הם עקרוניים ואלו מקריים. האם נבלה הנפסלת מאכילת אדם מופקעת משם נבלה, או שמא היא מותרת באכילה למרות שהיא נבלה? האם ניתן להבחין בין שתי התכונות המרכזיות של המקווה, שהוא מכיל מים עומדים ושהוא מכיל ארבעים סאה, כך שהראשונה מגדירה אותו כמקווה ואילו השנייה מהווה תנאי בכשרותו לצרכים מסוימים? במישור אחר, הגישה המושגית תנסה למקם נתונים בתוך הקשר רחב יותר, ובכך לתת תמונה מלאה יותר של הקטגוריה הרחבה ולחדד את אופיו של היסוד המסוים על ידי השוואה עם תופעות דומות. אם נחזור לנבלה שנפסלה מאכילה, יש מקום לדון במעמדה כאב הטומאה המתקיים לצד היתר אכילה. דיון זה ישתלב בעיסוק רחב יותר במושג האוכל כפי שהוא משתקף בתחומים הלכתיים שונים.

מושגי מפתח במלאכת ה'הגדרה' והדגמתם

הליך ההגדרה כרוך בשימוש במערכת מושגי מפתח – חלק מהם בעלי תוקף כללי, אחרים ייחודיים לתחום הלכתי מסוים. מבין הראשונים, בעלי התוקף הכללי, המוכרת ביותר היא ההבחנה בין סובייקט ואובייקט, בין אדם ונתון, בין גברא וחפצא. אך יש גם מושגים אחרים שחוזרים ומופיעים. כמעט לגבי כל דין דרבנן, נבדוק אם וכיצד הוא כלול בדין דאורייתא. לגבי מצוות עשה ולא תעשה, יש לדון מה בדיוק המעשה המצווה או האסור, ומה הקיום או הביטול של רצון ה' מן ההיבט המהותי. הזכרנו כבר את ההבחנה בין עניין מהותי למקרי. דומה לכך היא החקירה אילו פרטים מחויבים מתוך איזו קטגוריה. למשל, האם דין קבלת פני רבו ברגל שייך לשמחת הרגל או לדין כבוד רב?⁶ האם מעלת הנחת תפילין בזמן קריאת שמע נחשבת כהעלאה ברמתה של המצווה האחת, או השנייה?⁷ כל שטחי ההלכה משופעים בשאלות כאלה והן כר רחב לעיבודו של כל מי ששואף להיות למדן.

רוב הדברים שנאמרו כאן הם ברורים מאליהם ואף פשוטים, אך אולי הדגמה אחת תעזור להבהיר את העניין. שנינו בתחילת מסכת סוכה:

סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה; רבי יהודה מכשיר. ושאינה גבוהה עשרה טפחים, ושאינה לה שלש דפנות, ושחמתה מרובה מצילתה, פסולה.

בעקבות המשנה ברור שאנו רוצים לדעת את מקורם וטעמם של דינים אלה, שאותם נוכל למצוא בגמרא. אך לא נסתפק בכך. נשווה את הפסולים השונים ונשאל לגבי כל אחד מה אופיו ודרגתו. האם כשחמתה מרובה מצילתה המבנה יצא לגמרי מגדר סוכה, שאינה אלא שוחה מוצלת? או שמא היא נחשבת סוכה, אך פסולה? ואולי שתי ההגדרות אינן נכונות והפסול נוגע רק לחוסר קיום מצוות הישיבה, אף שהסוכה עצמה כשרה? ואולי כל אלה נכונים לגבי רמות שונות של צל ואור? בדומה לכך יש לשאול: עד כמה עקרונית היא הדאגה לגבי סוכה שהיא גבוהה מדי? אולי השאלה תלויה במקור הדין?⁸ אם ההלכה נובעת מן הפסוק "למען ידעו ד'רתיכם", והבעיה היא שהמודעות לישיבה בסוכה מנוטרלת בגלל המרחק מן הסכך, נראה שזוהי בעיה טכנית צרה. אם הדין נובע מן העובדה שבניין גבוה כזה מהווה דירת קבע – מתוך הנחה שיש צורך בדירת עראי⁹ – אז ייתכן שיש פה שאלה לגבי עצם הגדרת סוכה, שהרי קביעות אופיינית היא לבית, והיא מנוגדת להגדרת הסוכה. בקצה השני, מה אופייה של הדרישה לעשרה טפחים? האם זה יישום של הלכה כללית הקובעת עשרה טפחים כגובה המינימלי של כל מחיצה, או

6. ראו: ראש השנה טז ע"ב; משנה תורה הלכות תלמוד תורה פ"ה ה"ז.

7. ראו: ברכות טו ע"א; משנה תורה הלכות תפילין פ"ד הכ"ו.

8. ראו על כך: סוכה ב ע"א - ג ע"א.

9. דירת קבע פסולה לסוכה אפילו אם היא עומדת בכל הדרישות הטכניות. ראו: רש"י סוכה ח ע"ב ד"ה פנימית; שם יד ע"א ד"ה רבי מאיר.

דרישה מקומית לגבי השטח הראוי למגורים – ושוב אולי שתי האפשרויות נכונות, כל אחת במקרה אחר?¹⁰ ולאחרונה, מה לגבי הדרישה לשלוש מחיצות? האם זהו שיעור מספרי או הגדרת מידת ההיקף? האם הצורך בהיקף עצמו מהווה דרישה טכנית בלבד או דרישה הכרחית להגדרת דירה?¹¹

מצד שני, האם רביעיית הדינים המופיעה במשנה כוללת את כל התנאים הנוגעים לסוכה, או שמא יש אחרים?¹² ואם יש כאלה, למה הם הושמטו מן המשנה הפותחת? יש לחפש את התשובות לשאלות אלו ואחרות בתחכום ודיוק, תוך כדי הזדקקות להוכחות טקסטואליות ולוגיות כאחת. חלק מן ההוכחות הלוגיות – אלו אשר קובעות שאפשרות א' נכונה משום שהלכה ב', המתאימה להנחה של א', קיימת – תלויות בהוכחות נוספות לגבי אופייה של הסוכה.

הנקודה המרכזית כאן היא סימון ההיקף והאופי של סדר היום הלמדני, על ידי ציון הנושאים שאותם יש להעמיד במרכז מצד אחד, ומנגד גם את אלה שיש להשמיט מהדיון (גם אם הם בעלי חשיבות בהקשרים אחרים).

פרשנויות אופייניות ושאינן אופייניות לגישה המושגית

הנטייה התאורטית של הגישה המושגית משתקפת לא רק בשאלה שהיא מציגה ומדגישה אלא גם בפרשנויות שהיא מעדיפה. יש לה מספר נטיות מובהקות הקשורות זו לזו. ראשית, ההולכים בדרכה מעדיפים להסביר פרטי הלכה, או מחלוקת לגבי פרטים כאלה מתוך תפיסה עקרונית מופשטת ולא מתוך גורמים עובדתיים או טכניים.¹³

אופיינית לכך היא הרתיעה להכיר במחלוקת עובדתית, מחלוקת במציאות. דוגמה לכך היא סוגיית הפורע תוך זמנו. יש מחלוקת אמוראים אם לווה נאמן לטעון שהחזיר את ההלוואה לפני המועד המוסכם. ריש לקיש סבור שאינו נאמן משום ש"חזקה לא עביד איניש דפרע גו זמניה" ואילו אבוי ורבא סבורים שהטענה מתקבלת משום ש"עביד איניש דפרע גו זמניה" (ראו: בבא בתרא ה' ע"א-ע"ב). במקרה כזה, הלמדן יסתייג

10. ראו: סוכה ד' ע"א; חידושי מרן רי"ז הלוי, ט' ע"א.

11. ראו: סוכה ו' ע"ב. השאלה אולי עומדת בלב המחלוקת בין ר' שמעון ורבנן לגבי מספר הקירות הנדרש. ייתכן גם שהשאלה תלויה במקור שממנו הסיק ר' שמעון שהמינימום הנו שלוש מחיצות וחלק מן הרביעית.

12. למשל, המשנה איננה מציינת שטח מינימלי של סוכה. לעומת זאת ראו רמב"ם הלכות סוכה פ"ד ה"א.

13. נטייה זו מופיעה גם בקשר לתופעות כמו מנהגים, שניתן להניח שיש להם בסיס עממי-היסטורי ואין צורך לכופף אותם לתבנית משפטית פורמלית. למשל, הגרי"ד זצ"ל שאף תמיד לייחס את דרגות האבלות החלות בימי ספירת העומר [ובין המצרים, ק"נ] לקטגוריות ההלכתיות. למרות שהוא הכיר בכך שהן התפתחו לאורך זמן כתוצאה מאסונות לאומיים שונים, הוא העדיף לצרף אותן ככל שניתן לשלמות קוהרנטית מאשר להתייחס אליהן כצירוף של יסודות אקראיים. גישה זאת בנויה לא רק על נטיות מושגיות כלליות אלא גם על הנחות מסוימות לגבי התפתחות קהילתית דתית, הנחות שלא תמיד ניתן להגן עליהן בקלות.

ממיקוד הוויכוח בתיאור הפסיכולוגיה של הלווה, אלא יראה בו דיון משפטי – השאלה איננה מהו האחוז של הלווים המשלמים בתוך הזמן, אלא מהו האחוז הדרוש לכך שתתקבל טענת הלווה. שאלה זו עשויה להיות קשורה לשיקולים הלכתיים לגבי היחס המשפטי בין מלווה ללווה או לגבי מידת ההסתברות הנצרכת על מנת להוציא ממון. דוגמה נוספת: יש מחלוקת אם חצי נזק שמשלם בעליו של שור תם שהזיק נחשב כקנס או כממון, והגמרא תולה את השאלה בשאלה אם "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי" (בבא קמא טו ע"א). גם כאן הלמדן לא יראה את הדיון כשאלה לגבי ההתנהגות הנורמלית של שוורים אלא לגבי קנה המידה של אחריות ורשלנות. קנה מידה זה עצמו עשוי להיות תלוי בהסבר שניתן לחיוב האדם לשלם עבור נזק שנגרם על ידי ממון: האם חיוב זה נגזר מרשלנות הבעלים במניעת הנזק או מעצם העובדה שהוא התרחש?¹⁴ במקרים מסוימים, בהימנעות מפרשנות בדבר מחלוקת במציאות יש מעין ממד מוסרי. לאור ההערצה שלנו לחז"ל, קשה לתאר שגם אם הם חיו בעידן קדם מדעי, הם היו מתווכחים על אודות דבר שהיה ניתן לניסוי והכרעה. בהתייחס למחלוקת לגבי האפשרות לאכול ירקות מסוימים שואל רב בנימין בר לוי "דבר שאיפשר לך לעמוד עליו חכמים חלוקין עליו" (ירושלמי תרומות פ"ג, מב ע"א)? בדומה לכך, הרמב"ן שואל בתחילת חידושו לפרק "אלו טרפות" (חולין מב ע"א) בקשר לדיונים אם בהמה שהיא טרפה יכולה לשרוד יותר משנה:

מה שנחלקו חכמי ישראל בטרפה אם היא חיה או אינה חיה. תמוה היאך לא בדקו הדבר בנסיונות הרבה?

במקרים שנדונו קודם, קשה יותר לדבר על עדות אמפירית משכנעת. על כן, ההסתייגות מפרשנות מציאותית למחלוקת איננה נובעת רק מהרצון לזכות את גדולי ישראל מטענות על עצלנות. היא מהווה חלק ממאמץ, במודע ובתת-מודע, להפנות דיון הלכתי לתחום הרעיוני המופשט. נטייה זו מופיעה גם בפרשנות של עניינים הלכתיים שאינם תלויים במציאות. לעתים קרובות קני מידה איכותניים מתורגמים לקטגוריות כמותיות.¹⁵ אם הראשונים נחלקו בשאלה אם קניין הגבהה מחייב הרמת החפץ טפח אחד או שלושה (קידושין כו ע"א, רש"י ד"ה בחבילי זמורות, ותוס' ד"ה אי נמי), המחלוקת איננה נתפסת כמציגה שתי תחנות על רצף אחד אלא כשתי אפשרויות שונות לגבי פעולת ההגבהה.¹⁶ האם היא פעולה שמפגינה שליטה ובעקבות כך תיווצר שליטה, ועל כן ייתכן (גם אם לא

14. ייתכן שמעמד של נזקי קרן בהקשר זה שונים מאבות נזקי ממון האחרים.

15. באיש ההלכה הגרי"ד הדגיש את הנטייה ההלכתית לכימות אשר הוא רואה כמתאימה לדרכו של המדע המודרני, לעומת האופי האיכותני של הפיזיקה האריסטוטלית. אין בכך כל סתירה. הרב ז"ל

מדבר שם על אופייה של השיטה ההלכתית כשלעצמה, ואילו כאן אני עוסק באופי הפרשנות שלו.

16. אמנם, הגישה המושגית אוהבת לעתים קרובות לראות שתי תופעות כשתי נקודות על רצף אחד, ולא כמופיעות על גבי מסלולים מקבילים ונפרדים. אך זאת כשמדובר במקרה שהדירוג עצמו הוא מושגי, המבחין בין שני רבדים או שתי הגדרות של אותו המושג, ולא בדרגות מעשיות בלבד.

הכרחי) שהגובה הקטן ביותר יספיק;¹⁷ מנגד, אם הקניין נובע מהוצאתו ממקומו, אזי לאור שיעור שלושה טפחים המוכר מהקשרים הלכתיים שונים יש צורך דווקא בהגבהה כזאת.

בהקשר זה, המחלוקת בין רש"י ורבנו תם לגבי הגבהה עשויה להיות דומה למחלוקת אחרת, זו שבין רב ושמואל לגבי קניין משיכה. גם שם עולה השאלה לגבי הגדרת פעולת הקניין – כמה יש למשוך את החפץ?

איתמר: ספינה – רב אמר: כיון שמשך כל שהוא – קנה; ושמואל אמר: לא קנה עד שימשוך את כולה (בבא בתרא עה ע"ב).

גם כאן, לגבי הממד האופקי מתבקשת אותה פרשנות. בהנחה שמעשה הפגנתי מצריך פחות ואילו תוצאה ממשית – יותר, ניתן לייחס את העמדה המושגית הראשונה לרב ואת השנייה לשמואל.

אין פרשנות זאת הכרחית. ניתן לטעון באופן תאורטי שאין הבדלי דעות עקרוניים בין שני האמוראים, ושהמחלוקת היא שרירותית, אינטואיטיבית, תוצאה של הבדלים נפשיים, או של נוהגי מסחר שונים בסורא ובנהרדעא. בדברים עד כה לא הוצגה שום הוכחה לפרשנות שהוצעה למחלוקת, ואף לא להנחה שמעשה הפגנתי דורש פעולה פחות מובהקת מאשר מעשה שבעצמו מחולל שינוי. התומך בגישה הקונצפטואלית מודע לכך היטב. יתר על כן, הוא מודה שלא כל דיון הלכתי ניתן לניתוח מסוג זה. מכל מקום, ההעדפה שלו ברורה. מבין האופציות הפרשניות שהזכרתי, חלק מהן יעוררו אצלו סלידה אידאולוגית. אך גם לגבי אלה שהוא מוכן לקבל, יש לו העדפה ברורה. גם אם הוא מכיר בקיומן של חלופות אפשריות, היכן שרק אפשר הוא יעדיף למדנות בעלת נטייה תאורטית על פרשנות 'בעל בתית' פרגמטית.

דוגמה נוספת: הגמרא בבבא קמא מייחסת לרב את העמדה ש"כל המשנה ובא אחר ושינה בו פטור" (בבא קמא כ ע"א; והשוו: כד ע"ב; לב ע"א). הווה אומר, אם מישוהו סוטה מהתנהגות רגילה בסביבה ציבורית וכתוצאה מכך הוא או רכושו ניזוקו בעקבות חריגה נוספת של אדם אחר, השני איננו חייב. לאחר מכן הגמרא מציעה שרבי יוחנן וריש לקיש נחלקו אם הדין מתייחס רק למקרים קיצוניים כמו בעל חיים השוכב באמצע הרחוב, או אם הוא חל גם במקרה של פעולה פחות חריגה כמו הנחת ערמת בגדים או כלים. כמובן, ניתן לקבוע שמדובר כאן בוויכוח מציאותי לגבי מידת הרגילות שיש בפעולה מסוימת או בשאלה משפטית לגבי הגדרת סטייה וגובה הרף. שתי החלופות הן לגיטימיות. ברור שמושגים כמו 'רגיל' ו'סוטה' זועקים להגדרה וניתן להציג כמה דרכים למלא את החסר. אולם הלמדן לא יסתפק בכך. לכל הפחות הוא יבדוק את הבסיס התאורטי של ההגדרות השונות ויעלה את האפשרות שהמחלוקת נובעת מתפיסות שונות לגבי פטור 'כל המשנה'. אם הכלל מגביל את האחריות של המזיק (משום שאין לדרוש

17. לדעה זאת ניתן להעלות על הדעת הבחנה בין שיעור ההגבהה הדרוש לקניין לבין זה הנחוץ לחייב שומר או גולן.

ממנו לקחת בחשבון התרחשויות בלתי-צפויות) או ביטול האחריות מחייב סטייה משמעותית. לעומת זאת, אם עדיין קיימת אחריות אך היא מתבטלת באשמת הניזק, ייתכן שאפשר להסתפק בסטייה מתונה יותר. וגם כאן, כמובן, כמו במקרים דומים שבהם יש שני הסברים אפשריים להלכה מסוימת, אפשר להעלות אפשרות ששניהם מתקבלים על הדעת, וליצור מערכת דו-קומתית, כשלכל אחת תנאיה והשלכותיה.

דיברתי על אודות סוגי מושגי מפתח, כלליים וייחודיים, ותיארתי בקצרה לעיל חלק מן הראשונים. הסוג השני, הנוגע לנושאים הייחודיים מכיל מגוון רחב. לכל תחום בהלכה יש קטגוריות המשמשות לסיווג נתונים ולבחינת אופיים. ברגע שהבחנות מסוימות והמסקנות שנובעות מהן מקובעות, הן עצמן הופכות לחלק מארגז הכלים המושגיים אשר בעזרתם ממפים ומנתחים סוגיה, והפנמתן היא אחד מהצדדים המרכזיים בהתפתחותו של למדן. ההבחנה בין קדושת ארץ ישראל לשם ארץ ישראל לגבי מצוות התלויות בארץ; בין אופיו המיוחד של גט כספר כריתות ובין זהותו הגנרית כשטר; בין צורה לשימוש בנוגע לכלים; בין המושג המופשט של סוג טומאה לבין ביטוי הפיזי; אלו הלכות לגבי מלאכה מסוימת מל"ט מלאכות שבת מתייחסות למושג 'מלאכת מחשבת' ואלו להגדרתה של אותה המלאכה – כקשירה או כתיבה. שאלות אלו חוזרות ונשנות תוך כדי תהליך קניין המסכתות הרלוונטיות.

אימוץ מושגי המפתח והשימוש הנכון בהם הם ממלאכתו השגרתית של הלמדן. ואולם ברמה הגבוהה ביותר, הגישה הקונצפטואלית מתבטאת בעיצוב מושגים חדשים, חלקם דומים לאלו הקיימים ומועברים מתחום לתחום, כשאחרים עשויים להיות מחודשים לגמרי. אלה חודרים לעולם הלמדנות ומעשירים את שפתו, ובכך מרעננים את כלי העבודה ואת הדחף של השואפים בהתמדה 'להבין ולהשכיל'.

התייחסות הגישה לשאלות 'משניות'

כפי שכבר נאמר, הגישה המושגית מכוונת מעצם טבעה לעיסוק בשאלות ראשוניות. מובן שהמאמצים אותה אינם יכולים להתעלם מבעיות משניות, אלא שביחס אליהן, הם מונחים על ידי העדפה ברורה. סתירות בין שני טקסטים שמכותיים ניתנות לפתרון בכמה אופנים. הראשון בהם הוא תיקון אחד הטקסטים, אם התיקון מבוסס ולגיטימי. אפשרות נוספת מכירה בכך שהסתירה איננה פתירה ושיש לקיים את שני הטקסטים על ידי ייחוסם לאישים או מסורות שונות. מסלול שלישי מנטרל את אחד הטקסטים על ידי הגבלתו למקרה מסוים, בין אם על בסיס ידע קודם או על ידי המצאה יצירתית של הגבלה חדשה שנועדה לפתור את הבעיה הנוכחית.

כל המתודות האלה נמצאות כבר אצל חז"ל. "איפוך" או "חיסורי מיחסרא" משנים את הטקסט, "תרי תנאי ואליא דרבי יהודה", "תנא אתנא קא רמית", "תרי אמוראי ואליא דרבי יוחנן" – מצביעים על מקור הסתירות במקום ליישבן, ואילו "הכא במאי עסקינן" ודומיו מגבילים את אחד הקטבים הסותרים. אף אחד מהם איננו מתייחס לעולם האידאות. על כן, הנטייה הראשונית והבסיסית של הדוגל בשיטה המושגית היא לפעול בכיוון אחר. הוא ינסה, ככל שאפשר, לנטרל את הסתירה על ידי הצגתה כמבוססת על

אי־הבנה. זאת משום שגם כאשר אמירות נראות מנוגדות, אין הכרח שיש כאן סתירה. ייתכן שהמקורות מתייחסים לשטחים הלכתיים שונים, ולכל אחד מהם מערכת הגדרות משלו. גם אם המונחים זהים, משמעותם עשויה להיות שונה בהתאם להקשר. כיוון זה מבוסס על היגיון פשוט ומושרש בדברי חז"ל. כאשר רב יוסף נשאל אם מחט שניטל חררה נחשבת ככלי כדי שיהיה אפשר לטלטלה בשבת, הוא ענה בחיוב. הקשו עליו מהמשנה במסכת כלים האומרת שמחט כזו איננה מקבלת טומאה, מתוך הנחה שזאת משום שאיננה כלי. על זה הגיב אביי:

טומאה אשבת קרמית? טומאה – כלי מעשה בעינין, לענין שבת – מידי דחוי בעינין, והא נמי חזיא למשקלא בה קוץ.
[האם באמת הקשית מטומאה לשבת? בטומאה יש צורך בכלי שעושה את מלאכתו, אך לענין שבת יש צורך בדבר שאפשר לעשות בו שימוש כלשהו, ומחט זו ראויה להוציא בה קוץ.]

רבא דחה את דברי אביי, וקבע שיש להפעיל עיקרון זהה בשני המקרים:

אמר רבא: מאן דקמותיב – שפיר קמותיב, מדלענין טומאה לאו מנא הוא – לענין שבת נמי לאו מנא הוא (שבת קכג ע"א).¹⁸
[= מי שהקשה – טוב הקשה, שאם לענין טומאה איננו כלי – לענין שבת גם איננו כלי.]

חילופי דברים אלו עמדו בדיון רחב היקף בקרב רבותינו הראשונים, הדין בשאלה אם רבא דחה לחלוטין את ההבחנה בין טומאה לבין מוקצה, או רק את היישום שלו במקרה זה. מכל מקום, הדיון (הרלוונטי גם בהקשרים אחרים שבהם מופיע המושג כלי) מהווה אב־טיפוס לדרך שממנה מתפרנס הניתוח המושגי בבואו לפתור סתירות. כשיישוב הסתירות מתנהל על ידי שימוש פשוט בהבחנות מוכרות, הוא עלול להיות טכני ומכני. אולם כשהוא מוליד הבחנות, הוא נובע מאנרגיה יצירתית. כפי שסתירות בממצאים אמפיריים יכולות לעודד מדען להציע תאוריה חדשנית שתביא בחשבון את כל הנתונים השונים,¹⁹ כך הלמדן היצירתי יעצב הבחנה שתאפשר קיום הרמוני של המקורות השונים.

בהקשר זה, השאלות הראשוניות והמשניות קשורות אחת לשנייה. השאיפה ליישב סתירות משמשת דחף לעיון מחודש ולחקירה מעמיקה של החומר ההלכתי. לעתים קרובות תוצאתה היא הבנה מחודשת ומדויקת יותר של קטגוריות בסיסיות. אמנם, יהיה זה נאיבי להניח שכל תוכנו של ספר חידושי רבינו חיים הלוי נכתב רק כדי ליישב את

18. ראו תוספות ד"ה מדלענין, והשוו שבת מט ע"ב ותוספות שם ד"ה לא אמרו, וזבחים צג ע"ב ותוספות שם ד"ה מנין. התוכן המדויק של תגובת אביי (ואולי של המענה של רבא) איננו ברור מתוך ניסוחו של אביי. האם הוא מבחין בין שני סוגים של כלים, כלי מעשה וכלי רגיל, או אם דעתו שמוקצה איננו תלוי בהגדרת כלי כלל אלא רק בהיותו ראוי לשימוש כלשהו בלי קשר לתווית 'כלי'?

19. ראו: ת' קון, המבנה של מהפכות מדעיות, תל אביב תשל"ז, פרקים 6-9, עמ' 50-92.

שיטת הרמב"ם. ללא ספק, חלק מרעיונותיו הפוריים פותחו באופן עצמאי, כחלק מתהליך הבנת הגמרא, והם שמצאו יישום במסגרת חיבורו של ר' חיים. אך ברור באותה מידה שחלק גדול ממנו נוצר בהיענות לשאיפה ליישב סתירות. החיבור מאפיין את הגישה הקונצפטואלית ואת התועלת שהמישור הראשוני – שהוא תמיד המוקד המועדף של הלמדנות – מפיק מן המישור המשני. הקשר בין המישורים מתחזק מכך שהאידיאל של הלמדן, בבואו ליישב סתירות, אינו מסתפק ביצירת הבחנות נטולות משמעות מעשית. הלמדן יבסס את החילוק על ידי הבאת הוכחות, לרוב על ידי בחינת התאמתה העקיבה של ההשערה להלכות בולטות. לעתים, תהליך זה עשוי לחייב בחינה מקיפה של תחום הלכתי שלם.

הדגמת הסיוע של המישור המשני למישור הראשוני

את פעולת הגומלין הזאת ניתן להדגים בקיצור על ידי דיון בפסק תמוה של הרמב"ם. המשנה קובעת שאין נשבעים על הקרקעות, גם במקרה שעל מיטלטלים היו נשבעים (שבועות פ"ו מ"ה; בבא מציעא פ"ד מ"ט). הרמב"ם (הלכות טוען ונטען פ"ה ה"ב) מרחיב זאת למקרה של תשלום עבור קרקעות, גם אם התביעה הנוכחית היא תביעה כספית, למשל כאשר הקרקע ניזוקה. הראב"ד חולק עליו, ומצטט משנה (שבועות פ"ז מ"ג) לתמוך בדבריו.

אמר אברהם: נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות [שאז פטור משבועה], אבל אם תבעו לשלם פחתו הרי הוא כשאר תביעת ממון וכמי שאמר לו 'חבלת בי שתיים' והוא אומר 'לא חבלתי אלא אחת'.

סוף הדברים מתייחס למשנה האומרת שדין המודה במקצת הטענה תקף גם במקרה של חבלה. הראב"ד מניח שלעניין פטורים מחיובים ממוניים החלים על קרקעות, גופו של אדם נידון כקרקע (דבר שנרמז גם בדברי הרמב"ם בהלכות מכירה פ"ג הט"ו), ועל כן תביעה כספית בעקבות חבלה דינה כדין דמי קרקע. מכאן שקיימת סתירה בין המשנה לבין פסק הרמב"ם.

ר' חיים בחיבורו (טוען ונטען פ"ה ה"ב) עוסק בנושא זה מתוך הבחנה בין שתי משניות, ומציע שתי הבחנות רדיקליות. באחת, הוא מבחין בין שתי שבועות שונות על פי הקשרן וסיווגן: א. שבועה על חיוב התשלום, קרי: תוכן השבועה הוא שאותו אדם אינו חייב; ב. שבועה על טענה זו, קרי: תוכן השבועה הוא טענתו של אדם שלא הזיק. שבועת הדיינים, הנדונה בתוך בית הדין, נידונה על פי כללי שבועות על טענות שהן מקור החיוב. על כן השבועה מוגדרת על פי הטענות ההדדיות בשורשן, שלפי אחת מהן הזיק את הקרקע. לעומת זאת, במקרה של שבועת הפיקדון, המשביע הוא בעל דין הטוען לקיפוח, ומכאן שמדובר בטענת גזלה, ושבועת השקר היא מעשה עושק. במקרה זה מה שהוכחש ונגזל הוא התשלום המגיע לו שכעת נמנע ממנו, שהוא כמובן כסף ולא קרקע. ר' חיים מציע גם פירוש חלופי, המבחין בין נזק לרכוש לבין חבלה בגופו של אדם. לגבי הראשון, "עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו, ומחמת חיוב זה הוא שמתחייב

בהתשלומין, שהם חליפי ממונו שהפסיד", ועל כן הרכוש שניזוק עומד במוקד הדין. לעומת זאת, בדיני חבלות, תיקון הנזק בדרך כלל איננו בא בחשבון (בדרך כלל אי-אפשר לתקן איברים פגועים) ועל כן מוטלת חובה כספית, שסיבתה אינה משנה הרבה. הבחנות אלו בנויות על מספר הנחות, חלק מהן מבוססות יותר מאחרות. כולן זקוקות לבדיקה ורצוי גם שתובא להן הוכחה. בנוסף לכך, ברור שצריך לבדוק היכן וכיצד סטה הראב"ד מן ההסברים המצדיקים את דעת הרמב"ם. האם הוא חלק על עצם ההנחות או שמא רק על ההיסקים שהוסקו מהן? מה שברור מדיונו של ר' חיים הוא הרצון להתמודד עם שאלה משנית על ידי קישור לשאלה ראשונית, ולא לשאלות טכניות אקראיות. כמו כן ברור שהתהליך של הגדרה יסודית מאיר ומפרה את ההבנה של תחומים שלמים.

מאפיינים עקרוניים לגישה המושגית

חשיבות הרציונליות

מתוך הבסיס הרעיוני של הגישה המושגית נובעים, כמעט כהכרח הגיוני, מספר מאפיינים בולטים. הראשון עוסק בסוגיה הנצחית על היחס בין טקסט ובין תבונה. שאלה זו קשורה במובן אחד לנושא הרחב יותר של אמונה ותבונה, אך במובן אחר, ככל שהיא עולה בהקשרים חילוניים, היא בלתי-תלויה בו. רבים המקרים שבהם המשמע המילולי של טקסט נראה כסותר הבנות רציונליות, ולכך יש מרחב של תגובות אפשריות. בחלק מן המקרים, נראה שיש קונצנזוס מכריע בעד פרשנות מחדשת של הטקסט. מעטים יערערו היום על עמדת הרמב"ם שאין לקבל באופן מילולי את הייחוס האנתרופומורפי²⁰ של תכונות גופניות לקב"ה. בעצם, לא היינו רואים בכך פרשנות מחדשת המונעת מעמדה פילוסופית, אלא אופן מסוים של ביטוי סימבולי. לעומת זאת, כשמדובר בייחוס רגשות לאל, יהיו חילוקי דעות המבטאים מחלוקות תאולוגיות וגם הבדלים בגישה פרשנית. גם לגבי אגדות חז"ל יש מקום למגוון פרשנויות, המזכירות את דברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק המסווג את הנטיות השונות בפרשנות האגדה. גם בעולמה של ההלכה נוצרות לעתים סתירות בין טקסטים סמכותיים לבין מה שנראה נכון בעיני הלומד, וגם לכך תגובות שונות. במסגרת טווח האפשרויות הרלוונטי, ברור שהגישה המושגית נוטה מעצם מהותה להדגיש את היסוד הרציונלי ולהתמודד על פיו עם הטקסט ולא להפך. היא אינה עושה זאת בחדווה – שכן היינו מעדיפים שסתירה כלל לא תתעורר – אך במגבלות המתאימות, היא אכן כך נוהגת. ניתן להבין את הכעס שתופעה זו מעוררת אצל מבקריה, אך היא מתאימה לדרכם של חז"ל – אם נודה על האמת, יותר לדרכו של התלמוד הבבלי מאשר לירושלמי. במישור אחד, היא מופיעה אצל חז"ל בנוגע לפרשנות פסוקי התורה. ייתכן שאמורא יכיר בכך שעמדתו מנוגדת

20. הוראת המילה: אנתרופומורפיזם – מתן דימוי אנושי צורני לבעלי חיים, לכוחות הטבע, ולהבדיל לקב"ה.

הגישה המושגית-בריסקאית בלימוד התורה: השיטה ועתידה

להבנה הפשוטה של הפרשה, אך מתוך שכנוע בעמדתו ההלכתית הוא יפרש על פיה את דברי התורה מתוך עמדה ש"שבקיה לקרא דאיהו דחיק ומוקים אנפשיה" (פסחים נט ע"א; קידושין סח ע"א; נידה לג ע"א).
כפי שהסביר אחד הראשונים, לגבי השאלה אם הפסוק "והמת יהיה לו" מתייחס למזיק או לניזק:

נראה לרבי, דמשמעות דקרא משמע טפי דלמזיק קאמר, דהכי משמע שלם ישלם שור תחת השור, שור אחר תחת השור שהזיק, והמת יהיה לו לעצמו למזיק ולא ייחשב לו בתשלומיו, אלא דסברא אינה נותנת לדורשו כפי המשמעות כמו שפירשתי שהדין נותן שהנבלה לניזק ודחיק קרא למדרשיה כפי סברת הדין.²¹

הנטייה הזאת לגבי פרשנות פסוקים משתקפת גם בחלק מ'שינויי דחיקי' המועלים כדי לתמוך בעמדה מסוימת למרות שהיא לכאורה נסתרת על ידי ברייתא. בעל השיטה הקונצפטואלית עשוי לפעול מתוך נטייה דומה.

תשומת הלב לפרטים

תכונה דומה האופיינית לבעל הגישה המושגית היא מידת תשומת הלב (יש שהיו אומרים חוסר תשומת הלב) לפרטים. הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל הקדיש תשומת לב לפן האמור כשהוא מנה את השלכותיה הצדדיות של חדשנותו של ר' חיים:

שיטה זו של יצירת קונסטרוקציות צרופות אינה מבחינה בין עיקר לטפל, בין כלל לפרט, הכל – מן המסד עד הטפחות – חשוב. גם אם הלמדן בטוח באמיתות תהליך החשיבה, בתבניתה ובצלמה, וגם אם מרגיש הוא שהוא נמצא בדרך הישר וגם רואה הוא אורות מרחוק, לא ישקוט, אם אפילו פרט קטנטן אינו מתיישב במערכת הקונצפציה הכללית.²²

אני מסכים עם קטע זה רק באופן חלקי. מצד אחד, כבר ציינתי והדגמתי שגם פרטים טכניים זוכים לתשומת לב בעולמו של ר' חיים. אולם, זה רק כאשר הפרטים נוגעים לשאלות מושגיות ודרכם ניתן להשקיף על המושגים, בין אם כראיה או כ'נפקא מינה' היוצרת הבחנה. לעומת זאת, סביר שתהיה התעלמות מפרטים שאינם תופסים מקום בדיון לגבי העקרונות, שהרי סופו של דבר, כמו אצל אפלטון, האידאה היא המציאות האמתית, והיא המעוררת עניין – לא הפרטים.²³

21. תוספות תלמיד רבנו תם ורבי אליעזר בתוך שיטת הקדמונים על מסכת בבא קמא, עמ' נה.

22. דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 83. מפתיע שהרב זצ"ל כותב שני עמודים לאחר מכן: "אין איש ההלכה משתדל לתרץ את כל הקושיות. הוא אינו שמח בתירוץ ואינו מצטער על הקושיא.

תפקידו של האדם להבין. כשמבינים את הקושי וההסתבכות שלא ניתנו להסבר – דיינו".

23. לדבר הזה השלכות חינוכיות, במיוחד להדגשות לגבי זיכרון. אני מניח שאינני היחיד שמגלה לעתים קרובות שהוא שכח חלק ניכר ממהלך סוגיה מסוימת, אך זוכר את העקרונות לאורם הוא ניתח את הסוגיה ובעזרתם הוא מצליח לשחזר אותה.

יש לי גם הסתייגויות מסוימות מהמשפט השני בדברי הרב זצ"ל ואינני בטוח אם תוכנו מתאים תמיד לנוהג הבריסקאי. אין ספק שעבור הלמדן, כמו למדען, ייתכן שנתונים חשובים הסותרים תאוריה אהובה יביאו לדחייתה. מצד שני, כאשר קושי נוצר על ידי פרטים שוליים, השכנוע הפנימי בעמדה לא יינטש, מתוך תקווה שבזמן כלשהו ובמקום כלשהו, יהיה מי שיפתור את הבעיה. ניתן ללמוד על כך מדברים שיוחסו לר' חיים עצמו. מסופר על אדם שהרבה להעלות קושיה מסוימת לפני הגר"ח. ר' חיים הפנה את השואל לתוספות מסוים. כשהוא בדק את העניין, הוא הופתע לגלות שמדובר בדבור קצר, המעלה תמיהה הנותרת ללא מענה, וגרוע מכך, ללא שום קשר לנושא הקושיה שהשואל העלה. הוא חזר בתמיהה לר' חיים שהסביר לו "רצייתי רק להראות לך שמקושיה לא מתים".

דרכי ההוכחה והדגמתן

השלכה אחרת של הגישה המושגית נוגעת לדרכי ההוכחה. כשנשאל הגרי"ד זצ"ל בשיעור לגבי המקור לדבריו, הוא השיב, "חשיבה ברורה והגיונית". זאת כמובן אמירה חדה, אך היא משקפת נטייה כללית. כפי שכבר הצעתי, מלאכת ההגדרה היא מרכזית לגישה המושגית, ותהליך ההגדרה צריך לעבור כמה מבחנים. לעתים קרובות מבחנים אלה בנויים על הנחת הקשר בין קטגוריה לתכונה, כך שנוכחותה או היעדרותה של התכונה יכולות לעזור להכריע אם תופעה מסוימת שייכת לקטגוריה. אולם, קשר זה איננו נאמר במפורש, ומעמדו נקבע על ידי "חשיבה ברורה והגיונית". לעומת זאת, אם יבוא הטוען לערער על הזיקה, הראיות נופלות והנקודה שהיא אמורה לבסס נשאת ללא תמיכה.

כדי להדגים, נחזור למשנה הראשונה במסכת סוכה. מתוך דברי התוספות שגם מי שישב תחת אוויר של פחות מג' טפחים יצא, ניסה ר' חיים להוכיח שדין צלתה מרובה מחמתה מתייחס לחפצא של הסוכה ולא למצוות ישיבה בסוכה.²⁴ ההנחה העומדת בבסיס דבריו מובנת מאליה. אך אם יבוא הטוען לדחות אותה – ולומר שאפילו אם חסרון חמתה מרובה מצלתה פוגע במעשה המצווה ולא בגוף הסוכה, ניתן היה לקיים את המצווה תחת שמים פתוחים כדברי התוספות – לא היינו מוצאים הוכחה מפורשת על מנת לסתור את הטענה. רק הביטחון שחשיבה כזאת היא מעוותת הופך את הראיה למוחלטת. כך גם בתחומים אחרים. על מנת לקבוע היגדים למדניים יש לאמץ רמות שונות של קוהרנטיות והיגיון הנבחנות על ידי התאמתן לנתונים אחרים ולרציונליות כללית. ייתכן שהמבחנים עצמם יזדקקו למבחנים אחרים כדי לתת להם תוקף, והדבר ימשיך בסדר עולה של ביטחון עד שנגיע לקביעות שלא ניתן לחלוק עליהן. התוצאה הסופית היא שתִּצְרָף של נושאים הלכתיים רבים הופך לחלק מתהליך יצירת המארג ההלכתי.

24. ראו: סוכה יט ע"א ד"ה לא. זאת הדעה המקובלת בשונה מדעת רש"י שם. ההוכחה של ר' חיים נמסרה בעל פה על ידי הגרי"ד זצ"ל.

מקומו של ר' חיים מברייסק בפיתוח הגישה המושגית

הגישה המושגית לא התחדשה לאחרונה. מאפייניה המרכזיים מופיעים בחז"ל, ניכרים שוב ושוב בראשונים, ומודגמים בדברי רבים מן האחרונים שהטרימו את המסורת הברייסקאית, שאליה הגישה מיוחסת היום.

אולם הרבה מן התמונה הזאת נראית רק למפרע. אין ספק שר' חיים נתן דחיפה גדולה לעליונות של הגישה המושגית, שכן אצלו היא הייתה דרך המלך, ולא רק אחד מחצים רבים בני אשפתו. בכך הוא הביא לשינוי מגמה שבולט במיוחד אם נשווה את גישתו עם הסגנון השולט של רוב הלמדנים בדור שלפניו וגם בדורו שלו.

אלו (אם נתעלם מפרשנות ופלפול) התרכזו בסקירת נושא, מיפוי השיטות המרכזיות וההבחנה ביניהן, מציאת ראיות עבור חלקן והתמודדות עם סתירות לכאורה לגבי אחרות. היה ערך בגישה כזאת, אך ר' חיים לא הסתפק בסקירת השטח בלבד. הוא רצה לחפור לעומק ולשם כך הוא בחן את תלמודו לאור מושגים יסודיים והבחנות חדות. תהליך זה עוצב (אם להשתמש בהבחנה של Coleridge) לא רק על ידי כוח המדמה, המצרף יחד אלמנטים קיימים, אלא על ידי כוח הדמיון, המעצב דברים חדשים לחלוטין. אין ספק שהיו לו תקדימים ושהוא בנה את עיונו על עבודתם של קודמיו. אך מצד שני אין ספק שהוא היה מקורי להדהים.²⁵

במשך יותר ממאה השנים שעברו מאז זריחת שמשו של ר' חיים כמאור גדול בשמי התורה, זכתה דרכו להכרה רחבה, קודם כשיטה חדשנית של תלמוד תורה ובהמשך הזמן כשיטה מקובלת ברוב הישיבות הבולטות. התיאור נכון יותר במרכזי תורה אשכנזיים מאשר ספרדיים, ובעולם המתנגדי יותר מאשר החסידי. אולם באופן כללי עלייתה העקיבה של השיטה מקיפה ומרשימה. יישומה בולט במיוחד בתחומי קדשים וטהרות, אך נעשה בה שימוש בכל תחומי ההלכה. למרות זיהויה עם בית בריסק, ניכר חותמה גם במגרשים אחרים. הגרי"ד זצ"ל ראה את שיטת טלו בכלל ואת תורת ר' שמעון שקופ במיוחד כדוגמות מובהקות של חדשנות עקומה, אך אי-אפשר להתעלם מכך שספר שערי יושר דומה יותר לתורת ר' חיים מאשר הדמיון של ר' שמעון או ר' חיים לרדב"ז. בהקשר זה ניתן להזכיר אמירה המיוחסת לר' אליעזר גורדון מטלז, שאם ר' שמחה זליג ריגר (הדיין בברייסק ומקורבו של ר' חיים) היה מגיע לעיירה היו מעניקים לו את הישיבה, אך אם ר' חיים היה מגיע היו נותנים לו את כל טלז.

25. סיפר לי הרב יוסף בער סולובייצ'יק מירושלים שהוא פעם העיר לאביו (הגרי"ז) על אודות ההבדל האיכותי בין חיבורו של ר' חיים המאופיין בחדשנות מפליגה ובין האופי הקונבנציונלי יחסית של ספרו של אביו, בית הלוי. הגרי"ז שניסה להגן על כבוד סבו אמר "תשמע בער'ל, הסבא היה יכול לכתוב ספר כמו ר' חיים. הוא רק לא רצה בכך". אולם, העובדות מדברות בעד עצמן.

ביקורת על הגישה המושגית והתמודדות עמן

התנגדות 'בית המדרש' לחידוש ולתוכן

למרות הצלחתה, לא נעדרו מבקריה של הגישה המושגית. ההתנגדות אליה באה משני כיוונים, אחד המעוגן היטב בעולם התורה והשני שוכן בשוליה. כמעט מראשית דרכו, ר' חיים נתקל בהתנגדות מיושבי בית המדרש בליטא, כולל בוולוז'ין. בחלקו, הדבר נבע מהסתייגות כלפי חידוש כשלעצמו, אפילו בדור שלאחריו, כפי שמשקף בהקדמת ר' חנוך אייגוש לספרו מרחשת:

הקדמתי דברים אלה באשר ידוע הוא כי בזמננו נשתנו הרבה דרכי הלימוד בתלמוד תורתנו הק', בסגנון סברתם ואופן הבנתם פלסו להם נתיב בבתי מדרש התורה והתלמוד, וביחוד בבתי הישיבות בדורנו, ואני, כאשר כל ימי גדלתי בין חכמי בית המדרש הישן... בבואי היום להפיץ מעינותי החוצה... ואירא כי עירום אנכי מכתנות האור וההגיון בתלמוד כאלה אשר חדשים מקרוב באו והביאו מסגנוני למודם, ואשר התלמידים הבאים אחריהם, שתו ממי מעיינות אלו והיו בפיהם כדבש למתוק... והליכותי בחדושי הלכות הנן בדרך הכבושה והסלול מרבתינו קדמאי ובתראי ז"ל.²⁶

מצד שני, חלק מן ההתנגדות התייחסה לתוכנה של השיטה, והיא נשמעה מספקנים שהתייחסו לר' חיים, בנימה פטרונית משהו, כ'כימאי'. הביקורת שלהם הייתה כפולה: הם ביטלו את השיטה המושגית הן כבלתי-מספקת הן כמוטעית, כשיש קשר בין שתי הטענות. במה בלתי-מספקת? גם כאן התשובה היא כפולה. בראש ובראשונה, אי-אפשר לפעול בכל החזיתות באותה מידה. גם אם כל צדדי הלימוד יכולים להצטרף בחיפוש האמת, המציאות המעשית והפסיכולוגית מחייבים הצבת סדרי עדיפויות. על כן נטען שמן ההכרח שההדגשה המרובה של הניתוח המושגי, והסיפוק המגיע מיישום של הגישה הקונצפטואלית, יבואו בהכרח על חשבון מטרות אחרות. בעקבות תפוצת גישה זו, נוצר היפוך במסקנת הדיון במסכת הוריות,²⁷ כאשר עוקר הרים מעתה עדיף על סיני, ובעקבות כך נפגעה הבקיאות והשאיפה להשיג אותה. הרב אליהו פינשטיין אמר פעם לנכדו הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל, "הבריסקאים מתרשמים מסברא נאה. אך לדעת, מי שאיננו זוכר משנה באהלות, איננו יכול להיחשב למדן".

התנגדות זו, שהיא בעיקרה חינוכית, היא בעלת משקל כשלעצמה. אך לביקורת יש

26. למרות שיש כאן ממד של ביקורת ("חדשים מקרוב באו" איננו רמז חיובי) היא מתונה, והיא מופיעה כחלק מתקווה ותפילה שלמרות ששיטתו איננה אופנתית כרגע, יעריכו אותה. וכל זה תוך כדי הכרה בפלורליזם מתודולוגי. אגב, כשהתגורר בוולנה היה לגר"ד קשר אישי עם ר' חנוך אייגוש. כאשר יצא מרחשת הוא שלח לו רשימת הערות, שאליהן השיב המחבר לאחר מכן.

27. הוריות יד ע"א. יש הטוענים שמסקנה זו תקפה רק לפני שתורה שבעל פה נכתבה אך כעת הסדר הפוך (שמעתי את הטענה בשם ר' שלמה קלוגר). ייתכן להוסיף שהדבר נכון עוד יותר בעקבות הופעתם של כלי יעץ שונים, אך דיון זה מקומו איננו כאן.

ממד מתודולוגי עמוק יותר. שיטתו של ר' חיים באה להחליף ספרות המכילה, במידה רבה, פירוטכניקה משוכללת של פלפול וחילוקים מסובכים. אך במודע או שלא במודע היא גם פגעה במוניטין של ספרות הלכתית שסקרה בצורה רחבה או מקיפה עמדות שונות לגבי נושא מסוים. היא גם דחתה הצדה את ספרי המהרש"א ופני יהושע, ואף חלקים של דרוש וחידוש לרבי עקיבא איגר. הספרים שנדחו ממרכז ההתעניינות הם אלו שעסקו יותר בפרשנות הטקסט, של מעקב אחר הזרימה של ה'שקלא וטריא', ושל תיאור המהלך מראשית דברי התוספות עד סיומם.

הזנחת החומר הזה בעייתית אף מעבר לעובדה שהיא מצמצמת את היקף ידיעותיו של הלומד. ראשית, הזנחה זו עלולה להיות נפוצה במיוחד. הספרות שמדובר בה היא מסובכת, מכנית במידה מרובה ולעתים קרובות טכנית. אי-אפשר להשוות את העבודה המייגעת של לימוד מהר"ם שיף ליופי ולהתפעלות מדמיונו המגביה עוף ותובנותיו החודרות של ר' חיים. ניתוח מושגי מפצח סוגיה מן השורש ומשחרר עצמה מאירה שהיא הרבה מעבר לטווח של מומחי הציורף והחשבון. מעבר לכך, חיסרון כזה עלול לא רק להיות מצוי אלא גם מזיק במיוחד. אפשר לרטון על אי-ידיעת משנה במסכת אהלות, אך במצב רגיל הדבר לא יפגע בהבנת סוגיה במגילה או במנחות. לעומת זאת, הבהלה לעסוק בניתוח מושגי על ידי מי שמנסה לרוץ לפני שלמד ללכת לא רק יוצרת חורים בהשכלה תורנית כללית, אלא יכולה למנוע שליטה בהיקף החומר שבדברי חז"ל והראשונים הרלוונטי להבנת נושא מסוים. אי-אפשר ללמדן, למשל, להציג את מרחב העמדות לגבי "חתיכה עצמה נעשית נבילה" אם איננו מכיר את דבריו הנרחבים אך הקשים של הראב"ן בנושא (חלק ב' עמ' שא ע"ב - שה ע"ב). אי-אפשר לדון בהפרשת חלה בבצק של יהודי שנלוש על ידי גוי בלי להתייחס לדיוניהם של הראב"י²⁸ והאור זרוע.²⁹ יתר על כן, ידע מוגבל והתעלמות ממסורת הפרשנות בכל ממדיה עלולים להביא למסקנות מוטעות במסגרת סוגיה נתונה, אם התשתית שלה לא נבדקה כראוי.

התנגדות עולם המחקר

לצד הביקורת מתוך עולם התורה, הגישה המושגית עמדה תחת התקפות משערי האקדמיה. גם שם מדובר בביקורת כפולה. בדומה למבקרים הטוענים בשם המסורת, אנשי 'חכמת ישראל' טוענים שהגישה המושגית איננה מספיקה ואף מוטעית – אך הם מתכוונים בכך לדבר שונה. לדעתם, בעלי הגישה הקונצפטואלית מתעלמים מן העיקר. זאת משום שהם אינם מתאמצים לקבוע את הנוסח הנכון, אינם מודעים לשאלות של ראליה, ונותנים תשומת לב מועטה בלבד להתפתחות הפנימית או החיצונית של הסוגיה. במובן מסוים הם טוענים שהלמדנות הקונצפטואלית איננה לומדת את הגמרא אלא מנצלת אותה.

28. ח"א סימן קע"ב-קע"ג והמקורות המצוטטים שם, כמו הדיון אם התשובה נכתבה על ידי הראב"י או אביו.

29. ח"א סימן רלה; שם הוא דן כיצד ראשונים נהגו בעניין למעשה.

חמור מכך הוא הטיעון השני שלהם – שמסקנות השיטה המושגית פשוט אינן נכונות. טיעון זה מבוסס על שתי היפותזות נפרדות. הראשונה היא שאי-אפשר להגיע למסקנות נכונות לגבי התכנים האידיאיים של הלימוד ללא השיטה המחקרית המספקת כלי עבודה פילולוגיים, היסטוריים ומדעיים. הנחה שנייה היא שעצם רמת הקפדנות וההברקה של הגישה המושגית מעידות על הסילוף שבה. יש מלומדים בעלי עמדה אפרירית הגורסת שאי-אפשר להאמין שחז"ל היו מסוגלים להגיע או להתכוון לרמת הדיוק והתחכום של למדנים בני המאה התשע עשרה. על כן הקביעה שלמדנות קונצפטואלית מהווה פרשנות מוטעית של המקורות הקלסיים של תורה שבעל פה מהווה עבורם עיקר אמונה.

התנגדות על בסיס קיומי

מבקרים אחרים מתבססים על עמדה קיומית. לטענתם, הגישה המושגית היא כל כך מופשטת עד שעוסקיה מתנתקים מכל קשר עם המציאות. אחד מהקבוצה הזאת הרחיק לכת לומר שיייתכן שהשיטה מתאימה לתפוצות, כאשר הלומדים מנוכרים מהמהות הפנימית של סביבתם, אך איננה מתאימה לנוער ישראלי אשר זקוק ליחס אורגני אל המציאות. הצירוף החובבני הזה בין מטפיזיקה לפסיכולוגיה גובל באווילות, אך ניתן להציג את ההסתייגות במסגרת פרמטרים יותר רציונליים. בדבריו שמסכמים את המהפכה המתודולוגית של ר' חיים, הסביר הגרי"ד זצ"ל בין היתר, שר' חיים העלה את הלכות תערובות מתחום הסירים והמחבתות לרמה של מיון מושגי:

כיוצא בזה במקצוע איסור והיתר... מי ניחש כי יבוא יום ועניינים אלו ישתחררו ממכללי העובדתיות, הסברי חוץ וסברות בעלי-בתיות, וייעשו דברי הגות מופשטים ומושגים מסודרים, המצטרפים לשיטה אחידה בעלת רציפות ועקיבות. פתאום נעלמו מהלכות בשר וחלב הכפות והקדירות, הבצלים והצנון, מהלכות תערובות – המים הרותחים והשמן שנפל לתוך היין והעכבר שנפל לתוך השמן, מהלכות מליחה – הדם והשמנונית, המלח והשפוד. ענייני איסור והיתר הוסטו מן המשק הביתי ונעתקו לספירה אחרת של הלכה אידיאלית שהכל בה מתגלגל בתכנים מחשבתיים. הכול נהפך ל"מציאות" הלכתית והכול נקלט לתוך מערכת מושגית מופשטת. ההוראה מושתתת על יסודות מוצקים, שכל הפורש מהם מורד בשכל הלכתי ופורש מן החיים.³⁰

הרב התגאה בתופעה זו, אך אחרים מגנים אותה. שלא כמו לורנצו וג'סיקה³¹ הם אינם שומעים את המוסיקה של ספירות עליונות אלא זקוקים לשמוע את המולה של צלחות וסכר"ם. הם מניחים שמה שחשוב בהלכה איננו משמעותה, אלא מה שהיא, והם חשים

30. דברי הגות והערכה, עמ' 80.

31. דמויות מ'הסוחר מוונציה' של שייקספיר; ראו מערכה חמישית תמונה 1 שורות 83-85 – הערת המתרגם.

בצדק שדרך בריסק פונה לכיוון אחר. ישנם גם אלה המונעים מגישה הוליסטית של המציאות המטפיזית והרוחנית, שענים צרה בגישה אנליטית, כשהם שותפים לדעתו של וורדסוורת' שהיא מבטאת "כח השקרי שבאמצעותו אנו מרבים בהבחנות"³². אם נצרף את כל הטענות האלו יחד, הן מציבות אתגר משמעותי. ראוי שבני תורה שנתקלו בהן בין כלומדים ובין כמלמדים (למרות שהיה עדיף למנוע את ההיתקלות!) יתייחסו אליהן. היחס צריך להשתנות לפי הנסיבות. מול הביקורת הקיומית יש להתעמת בשני מישורים. האחד נוגע לכיוון אישי יסודי. מה החשיבות הפילוסופית או הדתית של הקונקרטיזם? בשאלה זו נחלקו פלטוניסטים ואריסטוטלים, ראליסטים ונומינליסטים, קלסיקנים ורומנטיקנים. לכל אחד מאתנו נטיות משלו, ואנו נזכרים באמירתו של קולרידג' ש"כל אדם נולד אריסטוטלי או אפלטוני". כשלעצמי, קשה לקבוע הלכה פסוקה. המישור השני הוא עובדתי. המשגה איננה מבטלת בהכרח את הקונקרטיזם. נכון הוא שתוך כדי תהליך הלמידה השאיפה להפשטה משפיעה על הכיוון והאופי של הפעילות האינטלקטואלית. אך לאחר מכן, אין בכך לפגוע ביכולת הרגשית להתייחס לדברים בצורה בלתי-אמצעית. הדבר דומה ליכולתו של אדם להקשיב באינטנסיביות ליצירת מופת מוזיקלית, לאחר שקודם לכן ניתח את היצירה בצורה אנליטית. בהקשר זה ביקורתו של וייטהד על תורת ההכרה של לוק הייתה ללא ספק ראויה, אך היא התייחסה לעמדה מטפיזית שדגלה בהפשטה של הטבע מכל תכונותיו, ולא הופנתה כלפי המפעל האנליטי כשלעצמו.

התמודדות עם טענות בית המדרש

באשר לטענות המתודולוגיות, ההתעלמות מחלקן מסוכנת, אך מסוכן לקבל את החלק האחר. ההזנחה היחסית (ואף הזלזול, לצערנו) בלימוד בקיאות היא ודאי חמורה – לא זו בלבד שהיא משאירה תחומים שלמים ללא מגע הלומדים, אלא אף מדללת או מעוותת את אותם תחומים שידם נוגעת בהם. יש בהחלט מקום לטענה שיש חוסר איזון בעולם הישיבות, ולמרות שיש תמיד צורך בקביעת סדרי עדיפויות, נראה שהקצבת הזמן כעת משובשת במידת מה. הרב יוסף בער סולובייצ'יק מירושלים סיפר לי פעם שבשלב מסוים ר' חיים למד שני סדרים ביום כאשר בכל אחד הוא עבר על שמונה עשר דפי גמרא. כשציניתי שהדבר לא נראה לי תואם את הדרך שבה תיארתי אותו או את האסכולה שלו, הוא השיב ש"כל זה בא מאוחר יותר". יישום השיטה הבריסקאית בלי הרקע המקדים עלול להיות בעייתי. יש להכיר בכך ובמידה מסוימת לתקן זאת.

יתר על כן, הבעיה מסתבכת לאור נסיבות חינוכיות מצערות. המאגר של ידע בסיסי, גם של ידע גולמי, הנמצא אצל תלמידי ישיבות רבים נע בין מוגבלות לחסרון תהומי, אף שהם אינם בהכרח אשמים בכך. בחלקים גדולים של הציבור האורתודוקסי-מודרני היעדר דחף חברתי ללימוד רציני, ובזבוז זמן ואנרגיה בימי הילדות והנעורים הקשור לכך, יוצרים תלמידים בעלי יכולות וכוונות טובות, אך בעלי ידע תשתיתי שטחי וצר.

32. W. Wordsworth, 'The Prelude' (1850), part II, lines 215-217.

מצב זה מציב את מלמדיהם על קרני דילמה הגוררת תגובות מנוגדות. יש מי שסבור שמגוחך להתעכב על דיון מורכב סביב רמב"ם קשה כאשר מימין ומשמאל פעורה תהום של בערות. אחרים סבורים לעומת זאת שמכיוון שהיקף משמעותי הוא בכל מקרה מעבר להשגה, עדיף להגביר את איכות הלימוד ולחשוף את התלמידים לעצמה ולרוממות של למדנות. הדילמה אכן עצובה ואנו עתידים לעמוד בפניה זמן רב, גם אם טכנולוגיות חדישות מסייעות במשהו לצמצום הפער. אך ללא קשר לכך, היקף רחב יותר, במיוחד בתוך גבולות הנושא הנדון, יאפשר לנו להפיק תועלת מקסימלית מן הגישה המושגית תוך כדי עקיפת המכשולים האפשריים.

התמודדות עם טענות המחקר – חלק א

נכון שיש פערים הנוגעים לדיוק טקסטואלי, דיוק פילולוגי וידיעת הראליה, אך יש לשים אותם בפרופורציה הנכונה. אני מניח שאין מי שמפקפק בחשיבות טקסט מדויק של הגמרא כבסיס הלימוד או בלגיטימיות של בדיקת כתבי יד בכדי לבסס אותה. רבותינו הראשונים עסקו במלאכה זו, וגם אם הם נחלקו לגבי היקף תיקוני הגרסה הלגיטימיים, הם מעולם לא התייחסו לזמן ולאנרגיה המושקעים בנושא כמבוזבזים. כמו כן, כמה מן הבולטים שבין ראשוני האחרונים – הב"ח, המהרש"ל, שלא להזכיר את הגר"א – פעלו בתחום זה. כאמור, יש לכך סיבה טובה. כולנו יכולים להיזכר במקרים שבהם אות אחת – "משעת כתיבה" או "משעת כתובה" (בבא בתרא קעו ע"ב), "נשבע" או "ונשבע" (שם קכח ע"א) – מהפכת סוגיה שלמה על פניה. יותר מכך, אין שיעור למקרים שבהם הבנת דקויות הסוגיה מושפעת מאוד מחילופי הגרסה.

עם כל זה, נכון הוא שבעידן שבו הגישה הקונצפטואלית שולטת, בן התורה המצוי (ושמא גם הגדול בתורה המצוי) מייחס לנושא זה תשומת לב מועטה יחסית. לכך יש לדעתי מספר גורמים. בראשונה, העיסוק בגרסות נתפס כהתמחות. נדמה שהיכולת לאסוף ולסדר כתבי יד, לבחור בין שינויי גרסה ולחקור את הדקויות שמבדילות ביניהם, מחייבת מומחיות לשונית ופילוגרפית הנמצאת מחוץ לתחומו של הלמדן הצעיר הרגיל. גורם נוסף הוא נוכחות הדפוס, והתפוצה הענקית של ש"ס וילנא. בעקבות כך נוצרה אחידות שהייתה בלתי־אפשרית בתקופת כתבי היד, והוענקה הילה של קדושה ל'דף', עד כדי כך שתיקון גרסותיו יכול להיחשב כתיקונים בדת עצמה. כהסבר שלישי, דווקא העובדה ששינויי גרסה מודגשים כל כך בקרב קהילת מדעי היהדות, קהילה אשר זוכה (מסיבות אחרות לחלוטין) לחוסר אמון מצד עולם התורה בחלקו הגדול, גורמת לניכור כלפי דבר שהיה מקום להערכה כלפיו. כאשר יצא לאור לראשונה ספר דקדוקי סופרים, הוא התקבל בכרכה על ידי כמה מגדולי ישראל ואף צוטט על ידם. כעבור מאה שנה, מצב זה השתנה.

השערות אלו מהוות הסבר ולא הצדקה. אכן, על עולם התורה לתת יותר תשומת לב לרכיב זה של הלימוד. גם אם ההכשרה הדרושה לשליטה בתחום זה יכולה או צריכה להיות נחלת בודדים, גישה למסקנותיו יכולה וצריכה להיות יותר נפוצה מאשר זו הקיימת היום. אך אין צורך בהגזמה. העמדה הנפוצה, שהרוב המכריע של שינויי גרסה

הנו בעל נפקות ממשית מועטה או אפסית, היא נכונה. בכל זאת, יש מקום למודעות נוספת ובמקרים מסוימים יכול התחום הזה לשמש ככלי מושגי בידי הלמדן שמנסה לקיים עמדה מסוימת. לדעתי, נעשתה כברת דרך בכיוון זה – כפי שמעידות מהדורות המשנה, הרמב"ם בהוצאת פרנקל (ובנוסף לכך מסכת בבא קמא מבית פרנקל) והאפרט המדעי השזור במידה מסוימת לתוך מהדורות רבות של כתבי הראשונים בעשורים האחרונים. אפשר גם לקוות להתקדמות נוספת. בנושא זה, שלא כמו בהרס עולמם של חז"ל תוך כדי חיתוך וריבוד על פי סברה, בית המדרש יכול להפיק תועלת ממלאכה שהיזמה מאחוריה באה מחוץ לכתליו.

רבות מן הנקודות שהעליתי לגבי דיוק הנוסח נוגעות גם לידיעת הראליה. גם כאן העניין מסור למומחים אך מסקנותיהם נגישות לציבור רחב יותר. לכך יכולות להיות השלכות הלכתיות מסוימות, ופרופ' דניאל שפרבר אסף דוגמות לכך תוך כדי קריאה להגביר את תשומת הלב לנושא.³³ אך גם כאן, לידע של המומחים אין הרבה משמעות קונצפטואלית, חוץ ממילוי הרצון הפשוט לדעת עד כמה שאפשר מה בדיוק מתואר בגמרא. במקום אחר תיארתי את תמיהתו של הרב שאול ליברמן כשמע שתלמיד חכם מפורסם, אתו הוא שוחח בסוגיית רדיית הפת, לא ידע על איזה שלב בתהליך האפייה מדובר. אחזור כאן על מה שאמרתי שם. התמיהה מובנת, אך המציאות היא שניתן לדון בשאלות המרכזיות הקשורות ברדיית הפת – כגון הקטגוריה של "חכמה שאין עמה מלאכה"³⁴ אליה היא שייכת – ללא ידיעה זאת. האם צריך לדעת את ההרכב הכימי של חמץ כדי לנתח את מהותם של איסורי 'בל יראה' ו'בל ימצא'? האם צריך להתמחות בתהליכים הפיזיולוגיים של המחזור הנשי כדי לדון אם נידה מוגדרת כערווה ומה היחס במעמדה בין טומאה ואיסור? כמובן, לצרכים מסוימים, ובמיוחד לגבי פסק הלכה, ידיעת הראליה היא לעתים מכרעת. אפשר להסתדר בלימוד בבא קמא אם מתבלבלים בין שור וחמור, אך קשה לומר כך לגבי לימוד מסכת כלאים. אולם בדרך כלל ניתן להסתפק בהשערה מקורבת.

אין בכך כדי לזלזל בחשיבות הידע העובדתי או של אלה שעמלים לספק אותו. כל מי שעוסק בלימוד רציני חב להם, ויש להכיר על כך תודה. אך דבריי נועדים להציב את הפן הזה בהקשר הנכון. לצורך זה, יש להבחין (כלי ליצור ניגודים שקריים) בין הגדרות מרכזיות ומידע נוסף. גם כאן יש לקוות שמודעות נוספת לערך הידע העובדתי יכולה להשתלב בגישה הקונצפטואלית מבלי לדלל אותה.

אודה שיש תחומי ידע, במיוחד ספרותיים והיסטוריים, שלהם עשויה להיות השלכה ישירה ומהותית יותר על הבנת המבנה והאופי של הסוגיה התלמודית. דיון מפורט בנושא פותח שאלות מעבר לנושא מאמר זה. כאן אציין שוב שמן הסתם, גם עניין זה

33. ראו: ד' שפרבר, 'על הלגיטימיות והצורך בשיטות מדעיות לשם הבנה נכונה של סוגיות בתלמוד', בד"ר 6, תשנ"ח, עמ' 21-38. השוו: א' קפלן, 'על עריכת פירוש לתלמוד הבבלי', דברי תלמוד א, ירושלים תש"ח, עמ' 10-17.

34. ראש השנה כט ע"ב, רי"ף שבת א ע"ב בדפי הרי"ף, ובעל המאור, רמב"ן ור"ן שם.

ראוי לתשומת לב יותר גדולה מזו הניתנת לו היום בעולם התורה, אבל אין זה מגיע לכדי מעמד מרכזי.

התמודדות עם טענות המחקר – חלק ב: תפיסה ערכית

הביקורת האקדמית השנייה – שהדרך המושגית היא בעצם מוטעית – חותכת עמוק יותר בבשר החי, ומציבה אתגר לא בפני בית בריסק בלבד אלא בפני כל מסורת הלימוד של הוויות דאביי ורבא. כללי הפרשנות והנטייה ההיסטוריוציסטית שגישת הביקורת דוגלת בהם, מגבילים את התחום של ההסבר שעשוי לשיטתם להתקבל על הדעת לגבי תוכנם וכוונתם של טקסטים ראשוניים. מי שחורג מפרשנות סבירה זו מסומן כעומד מחוץ לתחום. על כן רבנו תם והרמב"ם פסולים בעיניהם כפרשנים של הגמרא, ועל אחת כמה וכמה ר' חיים נדחה כמציג אפשרות של הבנה אותנטית של כולם. אלו טענות חמורות, הנוגעות בנקודת המפגש בין מתודולוגיה ואידאולוגיה. יש לקבוע בכנות ש'דרך בריסק' (ועולם הישיבות בכלל) מבוססת על אמונות ברורות בחשיבתן ועמקות בחווייתן: האמונה בגמישותה ועמקותה של התורה רבת הפנים, וגדלותם ועמקותם של חכמי המסורה – "ויאמינו בה" ובמשה עבדו". אמונה זאת איננה מבטלת את הצורך להתמודד עם שאלות לגבי אופיין של המשנה והגמרא כטקסטים, ויחס האופי הזה להבהרת כוונות מחבריהם ודברי מפרשיהם. אולם, מקומן מחוץ למסגרת מאמר זה. אך האמונה היא מספקת את ההקשר לדיון, ודוחה בכך את הכנסתה של התורה שארוכה מארץ מידה ורחבה מני ים לתוך מיטת סדום.

צומת זה של מתודולוגיה ואידאולוגיה נוגע בשני אופנים בשיטה המושגית. ראשית, שיקולי אמונות ודעות אינם מאפשרים אימוץ פרשנויות מסוימות, במיוחד אלה שמזלזלות בחז"ל וממעיטות מגדולתם. הן נתקלות בהגדרה של הרמב"ם שהגרי"ד זצ"ל נהג לצטט:

שלשה הם הכופרים בתורה... וכן הכופר בפירושה והוא תורה שבעל פה וכן המכחיש מגידה כצדוק ובייתוס.³⁵

חוקר תלמוד יכול להרגיש עליונות כלפי רבינא ורב אשי משום שהם לא היו בקיאים בדקויות של דקדוק יווני קלסי, אך תלמידי בריסק לא יפתחו תחושות כאלה. נקודה זו איננה מיוחדת לרב משה סולובייצ'יק או לרב איסר זלמן מלצר. היא משותפת לכל האוחזים בגישה המסורתית לסוגיה, לעומת חדשנותם של אנשי האקדמיה.

בין בריסק לגישות אפשריות אחרות

בנוסף לאמור לעיל, ישנו גם שיקול המשפיע על בחירת דרך לימוד מיוחדת, והמבחין בין בית בריסק לגישות מסורתיות אחרות. כבר רמזתי שבעלי גישה קונצפטואלית מכירים בכך שיש גישות אפשריות אחרות, אך הם תומכים דווקא בזאת שלהם. הם

35. משנה תורה הלכות תשובה פ"ג ה"ח.

דוחים את שיטת הפלפול הן כרחוקה מן ההיגיון והזויה הן כקטנונית ומסיחת דעת; היא בעצם אינה עוסקת בדברים המרכזיים והקריטיים. אך על סמך מה דוחים הם בהחלטיות דומה גם גישה "בעל בתית" יבשה?

נודה שיש בכך גם צד סובייקטיבי. הגישה ההיא מציעה הרבה פחות סיפוק. השאלות שהיא מעלה והתשובות שהיא נותנת חסרות הברק והלהט של ניתוח מושגי. הדוגלים בה אינם חופרים לעומק ואינם מטיילים במרחבים. ביטויי הטובים ביותר של בית בריסק משקפים דחף יצירתי המפעיל צירוף של דיוק ומעוף, שאינם אופייניים להתגוששות ולחיפוש הקיימים בגישה פרגמטית יותר. מידה של עצמאות מחשבתית הייתה מורשת באישיותו של ר' חיים, והיא נבעה בחלקה מהקשר שלו לגר"א ובחלקה מנטייה השקפתית. מידה זו מהדהדת בכל המסורת הבריסקאית, ואף בתחום השמרני של פסק הלכה. הגרי"ד אמר פעם בשם אביו ש"יש לפסוק על בסיס הגמרא והראשונים, ולהתסרן על פי השלחן ערוך" – גישה שהיא רחוקה מאלה אשר רואים בכל דיבור בפרי מגדים סמכות עליונה.³⁶ עצמאות זאת נשחקה במידה מסוימת כשממשיכי דרכו של ר' חיים לא העזו לחלוק עליו, אך היא מהווה חותם אופייני של השיטה שהגרי"ד אף העלה על נס באיש ההלכה.³⁷ היא איננה מוגבלת לבית המדרש הבריסקאי אלא נוכחת ונפוצה בכל מקום שהגישה הקונצפטואלית מגיעה אליו. אין זה מקרה שאחת מן ההכרזות המהדהדות על המרכיב האנושי בעיצוב היצירתי של תורה מופיעה בהקדמת ספר קצות החושן, אחד מן החיבורים המשפיעים על הגישה הקונצפטואלית במאה ה"ט.

ליסוד של העצמאות יש השלמה משיקול שנראה לכאורה מנוגד, אך רק לכאורה. המסורת היהודית חדורה באמונה שתלמוד תורה, המגע עם הביטוי הישיר ביותר של התגלות אלוהית, יכול להעצים גם את הרוחניות של האישיות וגם את היחס לריבוננו של עולם. נכון הוא שבמהלך הלימוד האדם מתרכז בטקסט או רעיון, אך הוא חווה את הטקסט או הרעיון בתוך קונטקסט. למה הדבר דומה? למי שמתבונן בציור ומאזין לקונצרט בתוך ארמון מלכותי. הוא מתרכז באמנות או במוזיקה, אך תחושת הקשר בין לבין הארמון (לעומת הקשר של מכירה פומבית או של תחנת רכבת תחתית) היא מכרעת. האסוציאציה של מלכות, על ההדר וההיסטוריה שלה, תופסת את הנפש הרגיש, והיא נמשכת ליחס יותר אינטנסיבי. ככל שמעמיק המבט, ככל שההאזנה מרוכזת, ההשפעה מלאה ועמוקה יותר, והאדם מושפע מהטוטליות של החוויה. הלומד תורה נכנס בשערי השכינה, ובתוכם הוא נמשך לעצמתה ולהדר שבה. ככל שהתפיסה של המפגש היא יותר חדה וברורה תגובתו יכולה להיות עצמתית יותר; כאדם דתי הכנעתו תהיה מלאה יותר. אך יש בעניין זה גם צד אובייקטיבי ונראה לי שיש לראות בכך שורשים אידאולוגיים. גם אם הלמדנות תורמת ללמדן, הרי בראש ובראשונה היא מעצימה את התורה עצמה. לעתים קרובות אנו מדברים על שאיפה 'להגדיל תורה ולהאדירה' – ויש

36. אני בטוח שאין צורך להוסיף שסמכות כזאת לא הוענקה על פי ר' משה לכל בר בי רב דחד יומא. מי שאמור לפסוק באופן זה שולט כבר במכמני ההלכה.

37. ראו: איש ההלכה: גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 70-73 ובמיוחד עמ' 83 והלאה.

בכך הידמות לתפקיד שהפסוק מייחס לקב"ה עצמו. כרוכה בכך לא רק קליטת תורה ומסירתה אלא העלאתה והאדרתה. כשהתורה נתפסת כמבוססת על עקרונות רציונאליים ומאופיינת על ידי עקיבות וקוהרנטיות, המפותחת ונתפסת כאחדות אורגנית, היא אצילה יותר מתורה שאין בה אלא ערבוביה של הוראות למעשה. כפי שאיינשטיין דחה את אי-הוודאות של הפיזיקאי הייזנברג משום שטען שלא ייתכן שהאל משחק בקוביה עם היקום, כך לדעתי תמך ר' חיים בגישה הקונצפטואלית משום שהוא לא היה יכול לדמיין את דבר ה' כתערובת משמימה של פרטים שאין ביניהם שום קשר. לניסוח הקונצפטואלי של התורה יש עצמה, הוד והדר שאין למצוא בתורה שעשויה מטלאים של פרטים שעוצבו בעיקר על ידי שיקולים פרגמטיים מקומיים.

נודה שמבחינה מסוימת, דווקא בגלל היושב שבו, לימוד תורה משעמם וארצי יכול לכלול ולשקף מחויבות דתית עמוקה יותר מאשר תלמוד תורה הכולל המשגה, שהיא מרגשת יותר. ככל שהאדם מפיק פחות הנאה אינטלקטואלית, הלימוד הופך להיות יותר לשמה ואין בו שום חיפוש של העצמי. אך גם אם נקודה זו נכונה, אין היא נוגעת לענייננו. המשנה בסוף בבא בתרא (פ"י מ"ח) אומרת: "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות".³⁸ האם יש להסיק מכך שהשאיפה הדתית צריכה להסיט אותנו מלימוד דיני ממונות, כדי שהשאיפה לחכמה לא תתממש? מה שחשוב הוא איכותה של התורה ולא זכותו של הלומד. אם, כפי שבוודאי נכון, המהות והשגב של התורה ויצירתם של חכמי המסורה יכולים להיות מועשרים ומחודדים בעזרת השימוש בגישה למדנית, הרי זו הגישה הרצויה. אם קריאה פשטנית מגמדת את קומתה של תורה, יש להתייחס אליה בהתאם. גם אם לתורה שבעים פנים, הם אינם שווים זה לזה ביחסנו אליהם. ללא ספק, יש צורך לשקול את העניין בהקשר של האחריות לאמת. עלינו להישמר מטעות נוצצת העולה בקסמה על אמת אפרורית. ואם נגיע עד כדי הערכת פגם בחשיבה כגרוע יותר מטעות, זו העת לחזור בתשובה. ואף על פי כן, השיקול הערכי היסודי עומד במקומו.

בדברי הגרי"ד זצ"ל על שיטת בריסק ב'מה דודך מדוד',³⁹ הדיון על התורה הלמדנית מתמזג עם הדיון על תכונה אחרת שמודגשת בדבריו: "האוטונומיה של התורה" קרי, מעמדה של התורה כפועלת ללא השפעת גורמים חיצוניים. אולם אינני בטוח שיש הכרח לקשר את שני הנושאים. ברור שאם מערכת עקרונות שולטת בשיטה נתונה, עקרונות אלה הם שיקבעו בכל מקרה פרטי. אולם, אין הכרח להסיק מכך שהעקרונות עצמם אינם נובעים ומושפעים מבחוץ. מצד שני, גם אם התורה היא אוסף של הנחיות מעשיות, אין מניעה שכל אחת ואחת מהן היא תולדה פנימית. ייתכן שלמדנות מגבירה את הסבירות של אוטונומיה, אך אי-אפשר לומר יותר מכך. אין ברצוני לפרוט כאן על המיתר הזה יתר על המידה. בכל אופן, השאלה המרכזית היא העשרת האיכות של התורה.

38. מעניין שניסוח ההתחלה שיש בקטע רומז שאולי יש תכליות לגיטימיות אחרות ללימוד – ושמה כל אחד והטקסטים הרצויים לו.

39. דברי הגות והערכה, עמ' 75-82.

מעבר לשיקולים אלה, יש מי שיתפתו לקשר את הגישה הקונצפטואלית לתשתית תאולוגית מסוימת. אני בטוח שר' חיים היה מתנגד להשערה זאת בחריפות; ואני לפחות הייתי נותן אמון בדבריו. אינני סבור שעמדותיו הבסיסיות בתחום אמונות ודעות או סוג החיים הרוחניים שאפיינו אותו היו שונים בהרבה מהמסורת בה הוא גדל, או ששונות כלשהי שאולי הייתה, השפיעה על החידושים שלו. נכון הדבר שהוא התנגד לנטיות רציונליסטיות או אפולוגטיות בקשר לטעמי המצוות וללא ספק עובדה זו מתקשרת היטב עם הדגש שהניח על הגדרות. אך בהתנגדות זאת הוא לא היה מיוחד. אין ספק שהוא פירש את המקרא בצורה שונה מאוד מהנצי"ב, אך הקשר בין זה לבין המשגה הוא שולי בלבד.

ניתן להשתייך למחנה הקונצפטואליסטי אך גם להתייחס בצורה אינטנסיבית לאותו צד אנושי של סיפורי התורה, המשתקף בהעמק דבר לנצי"ב. הגרי"ד הוא דוגמה לכך. אם נשווה את הגישה הבריסקאית לכמה מפניה של החסידות או לכמה ניסוחים של הרב קוק יש כמובן הבדלים השקפתיים ניכרים. אך בתוך ההקשר שלה, הופעתה המודרנית של הגישה המושגית לא ביטאה שינוי תאולוגי.

התפתחות הגישה לאחר תקופת ר' חיים ומצבה כיום

במאה האחרונה חזינו בעלייתה המנצחת של הגישה המושגית בגילוייה הבריסקאי. מהורתה בשיעורים בוולוז'ין דרך לימוד במסגרות חצי פרטיות בבריסק עם קבוצה של בני משפחה וחברים, 'דרך בריסק' שבתה את הדמיון של רבים מעולם התורה והשתלטה על רבות מעמדותיו. תוך כדי כך, התרחש בה שינוי. באופן בלתי-נמנע, פחתה עצמתן של חלק מהתכונות שאפיינו את ר' חיים אישית ואת דרכו בכלל. גל יצירתי גדול נסוג לאחר זמן, ואין לצפות שרוח חלוצית תשמר את עצמה לאחר שהיא מתמסדת. הרוח העצמאית שהובילה את המקוריות הנועזת שלו שקטה. כשמדובר בגדולי תורה מהשורה הראשונה, התופעה ניזונה מעצם העובדה שהם אינם מייסדים מסורת אלא שוכנים בבטחה בצלו של מי שהקים אותה. ובאשר לבני תורה רבים מן השורה, אין מדובר בהשתקת העצמאות בלבד אלא בהיפוכה המודע, כאשר הם מאמצים חיקוי כנוע וקבלה פסיבית של דרכו של ר' חיים ושל חידושי המסוימים כצו השעה. מסופר שהגרי"ז (הרב מבריסק' – בנו של ר' חיים) חיזר אחרי הש"ס המודפס בלי רש"י ומשנה תורה בלי נושאי כלים. רבים מאלה שטוענים להיות ממשיכי דרכו מחפשים כפי הנראה מהדורות עם חידושי רבינו חיים הלוי וחידושי מרן הגרי"ז על הדף.

תוך כדי כך, מגוון הספרים שעושים בהם שימוש גדל משמעותית. אצל ר' חיים ובניו הם היו יחסית מעטים, ובהספדו על הגרי"ז ציין הגרי"ד את העובדה כמדד לריכוז וביטחון עצמי. אולם הוא הרשה לעצמו להרחיב את היריעה אף יותר מאביו ר' משה, ואלו אחיו ר' אהרן זצ"ל, שהיה צעיר ממנו בחצי דור, פרס מצודתו אף רחוק יותר. הדבר נכון למשל גם אם נשווה את ספרו של הרב משה שטרנבוך מועדים וזמנים השלם לספר של רבו הגרי"ז. השינוי נובע מנגישות לחומר נוסף אך גם משינוי מסוים בתודעה. יתר על כן, תופעת המונוגרפיות המתפשטת בעולם התורה, גם אם חלק מהן כתובות כביכול

בהקשר 'בריסקאי', משקפת גישה המנסה לאסוף את כל מה שנכתב בנושא מסוים והמנעת מחידושים, גישה הפוכה לחלוטין מדגשיו של רבנו חיים הלוי. באותו הקשר, יש מי שמבחינים בהתרופפות במתח השאיפה הבלתי-פוסקת לאמתה של תורה ובנכונות לעמול, בעצמה ובאינטנסיביות, בכדי לרדת לעומקה. לפני כשלושים שנה אמר הרב אבא ברמן לרב יוסף בער סולובייצ'יק בירושלים שנראה לו ש"יגיעת התורה הולכת ונעלמת", והלה הגיב "היא כבר נעלמה". הפופולריות המורגשת לאחרונה בלימוד הלכה למעשה על חשבון לימוד בעיון יכולה לשקף את הירידה הזו.

יש גם שינויים בתוכן הממשי של הלימוד המושגי. קווי המתאר הברורים והחדים של האסכולה הקונצפטואלית מלפני מלחמת העולם השנייה פחות ברורים היום, ואנו רואים יותר קצוות מהוהים וטיעונים מורכבים. הגיוון קיים כבר מראשית האסכולה. למרות שהדרך הקונצפטואלית מזוהה בצורה ישירה עם ר' חיים, אין להגבילה לבית בריסק ויוצאי חלציו הרוחניים. כבר הזכרנו את הרב שמעון שקופ, בעל נטייה למעין פילוסופיה של המשפט, ואפשר להזכיר יחד אתו את תלמידו הרב ישראל גוסטמן. ובעוד שחותמה של המסורת הקונצפטואלית ניכר היטב באוצרותיו של הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל, במיוחד בספריו המופתיים על סדר זרעים, בוודאי שלא היה בריסקאי טיפוסי. כמובן, החזון אי"ש פנה לכיוון אחר לחלוטין.

אך למרות תמורות אלו, ניתן להתרשם מכך שהגישה והתוכן של התפיסה המושגית נשארו יציבים באופן ניכר לאורך מאת השנים. המפתחות שבהם היא משתמשת לא העלו חלודה. גם אם יש ירידה בחיוניות, המבט הבסיסי והרעיונות העיקריים עדיין אתנו. הם חדרו לתוך לימוד גמרא והוראתה ברמות הגבוהות והפיתחו רוח חיים בעולם הישיבות. ניתן אפילו לטעון שהשיטה הטביעה את חותמה על תחומי המחשבה והוראת התנ"ך כפי שמשתקף בכתביו של הגרי"ד, של מורי ורבי הרב הוטנר או של הרב מרדכי ברויאר.

עתיד השיטה ודברי סיום

נתבקשתי להתייחס לצפוי בעתיד אך אני מהסס – אני מזמן נמנע מנבואות ומפקפק לגבי עמיתי שאינם נוהגים כך. בכל זאת, יש ערך להשערות לטווח ארוך במיוחד בנוגע לתכנון חינוכי. על כן אסיים בכמה דברים מהוססים לגבי הכיוון המתודולוגי העתידי, כאשר בעיקר אעשה שימוש בהשלכות לעתיד של תופעות בהווה. ייתכן שבמידה מסוימת מחשבותיי משקפות את משאלות לבי, אך אני מאמין שעמדותיי האישיות, שאליהן אני מודע, לא ישבשו את יכולתי לבחון את המציאות נכוחה.

אני סבור שבעתיד הנראה לעין הגישה המושגית תמשיך להיות כוח מוביל בעולם לימוד התורה הרציני. עם זאת, נראה לי שתהיה נסיגה במעמדה, בכמה מובנים. ראשית, סביר שיהיו שינויים בשיטה עצמה. במקום שיטת בריסק בטהרתה אנו עשויים למצוא דגמים היברידיים. נקווה שהם יעשירו את השיטה ולא יזיפו אותה, ובכל זאת תהיה מהילה. בריסקאים 'טהרנים' אשר ישמרו על כל פירור של המסורת ואולי לא על שום דבר אחר, ימשיכו בלימודם ואולי יפרחו, אך מעמדם יהיה פחות בולט. לצד זה, מסתבר שהמגמות שציינתי תימשכנה ואולי תתגברנה. ניתן לצפות למודעות גדלה לשאלות

עובדתיות ופנייה למעגל רחב יותר של מקורות. יתר על כן, הפנייה למקורות רבים יותר עשויה להתלוות להרחבת נושאי הדיון. שיטת בריסק הקלסית נוטה להתמקד במספר מצומצם של שיטות מרכזיות בכל סוגיה, בדרך כלל אלו שנראות מבוססות מבחינה הגיונית או מאתגרות מבחינה אנליטית. אולם ניתן, ברוח "אלו ואלו", להרחיב את המעגל ולכלול לא רק דעות שוליות, אלא גם כאלו שניתן היה להעלותן באופן פוטנציאלי, גם אם טרם הובעו. ניתן לבחון הגדרות או צירופים כאלה, שניתן היה באופן סביר להעלותם על הדעת, לנתח אותם ולבחון אם, ובאיזו מידה, הם מתאימים לנתונים הטקסטואליים והמושגיים.

כתחזית אחרונה, הגישה המושגית עשויה בעתיד לעמוד בפני תחרות גדולה יותר מאשר בעבר. מאחר שחלק מהתנופה הראשונית כבר מוצתה, הדרך נסללה לרבים והפכה להיות מוסכמה ואף עמוסת קלישאות, עולה החשש של הידרדרות למה שהמבקר I.A. Richards כינה "תגובות מן המוכן"; תופעות אלו עלולות לפגוע במעמד העל של הדרך. זאת עשויה להיות גם מושפעת מתופעות חיצוניות. כפי שראינו, הגישה המושגית מתמקדת בשאיפה "להבין ולהשכיל". השואף להיות למדן נמשך על ידה לתפקיד הקדוש של העמקה ושליטה בדבר ה'. בתור שכזה הוא מתייחס לתוכנה של תורה, ל'מה' ול'למה' המשפטי אך לא לשאלות 'למה' רוחניות ופילוסופיות. דמויות מרכזיות במסורת הבריסקאית עשויים לקבל על עצמם תפקיד נוסף זה, ולשם כך לנצל את התורה ההלכתית הבריסקאית. אך מרכיב זה איננו הכרחי. הרב משה סולובייצ'יק נמנע מכך, ואילו בניו עסקו בכך במרץ. אלו שמרגישים צורך קיומי שהלימוד שלהם יהיה רלוונטי באופן מידי (ולעתים באופן שטחי) ולא רק מבחינת תכליתו הסופית, עשויים למצוא חוסר סיפוק בגישה המושגית ולחפש חלופות מושכות יותר.

המרכיב הזה עומד בממשק בין מתודולוגיה וחינוך. ר' חיים לא היה זקוק 'לשווק' תורה. הוא לימד אותה לתלמידים צמאים שהופעמו ממנה. קיומה של מוטיבציה היה מובן מאליו, והוא היה יכול להשקיע את כל כוחותיו בלימוד עצמו. לעומת זאת, מחנכים היום מקדישים רבות, שלא לומר את רוב האנרגיה שלהם לתחום ההנעה. בתוך הציבור הדתי-לאומי בישראל במיוחד יש דיבורים רבים על אודות שחיקת העניין בלימוד גמרא. צעירים רבים (לעתים בעידוד חלק מהזקנים) דורשים סיפוק רוחני מידי, סבורים שעליהם להיות 'מחוברים' לתוכן הלימוד, ומתקשים להתקשר להוויות דאבי ורבא. באווירה זו, יש אפשרות שמחנכים יעדיפו כיוון קיומי יותר המציב דרישות נמוכות יותר בכל המובנים מאשר הדרך הבריסקאית.

שיקולים חינוכיים הם חשובים, ועליהם להיבדק עם ראש פתוח ולב רגיש. "חנך לנער על פי דרכו", בהבנה וביישום נאותים, חייב להיות העיקרון המנחה אותנו. ובכל זאת, יש להיזהר מפיתוי החיפוש האפנתי אחר חלופות קלות. יהא אשר יהא המסלול החינוכי שלנו, עלינו להיות משוכנעים שעבורנו – המחויבים לתלמוד תורה ומחפשים את הדרך הטובה ביותר למימושה – אי-אפשר להתעלם מן החשיבות של ההכרעה המתודולוגית.

אני מאמין שעבור רובנו, השאיפה ללימוד איכותי ועמוק תתממש בצורה הטובה ביותר על ידי הגישה הקונצפטואלית. ייתכן שתהיינה גישות שתשלמנה אותה אך לא תחלפנה אותה. מסקנתי הסופית נאמרת לא רק מתוך מחויבות נאמנה אלא גם מתוך בחינה שקולה. הגישה הקונצפטואלית נותרה הדרך המועדפת להשגת המטרות הכפולות – "להבין ולהשכיל" ו"להגדיל תורה ולהאדירה".