

השיטה הבריסקאית והקריאה הצמודה תגובה למאמרו של הרב אליקים קרומביין

א. שיקולים טקסטואליים בתורת בריסק

משימה כבדה נטל על עצמו הרב אליקים קרומביין (להלן: רא"ק) במאמרו. שני מוריו הגדולים של המחבר, הגרי"ד סולוביצ'יק והרב אהרן ליכטנשטיין (להלן: הרא"ל), הנם נציגים מובהקים של המסורת הבריסקאית המפוארת, ושניהם אף האריכו והעמיקו לתאר ולנתח את מהותה ותרומתה של שיטת הלימוד הבריסקאית. במאמץ לעמוד על תרומתם הייחודית של שני רבותיו ללמדנות הבריסקאית, בוחן המחבר את שיעוריהם וכתביהם של השניים ומשווה אותם עם כתביהם של חכמי בריסק הקלסיים, משני הדורות שקדמו לגרי"ד. מאמרו מתמקד בחוסר התאמה שבין אפיון השיטה הבריסקאית בידי הגרי"ד והרא"ל לבין תכונותיה של תורת בריסק הקלסית בספרי חידושיהם של ר' חיים, בניו ותלמידיו. מבלי לחרוג מעמדתו של תלמיד הדין בענווה לפני רבותיו הגדולים, בוחן המחבר בשיטתיות ומתוך עצמאות מחשבתית את המאפיינים של תורת בריסק הקלסית ושל תורת בריסק בפי הגרי"ד והרא"ל.

נקודת המוצא של רא"ק היא טענתו של הרא"ל שאחד מיסודותיה המרכזיים של הלמדנות הבריסקאית הוא ההתמקדות ב'שאלות ראשוניות', העוסקות בהגדרה וניתוח של מושגי היסוד שבסוגיה, וההתעסקות המזערית ב'שאלות משניות', הנוגעות לעניינים וקשיים טקסטואליים בסוגיה.¹ בדיקת המקורות בידי רא"ק מובילה אותו למסקנה שהתפיסה הזאת מקורה בתורתו של הגרי"ד, ואילו קודמיו של הגרי"ד באסכולה הבריסקאית הרבו לעסוק בשאלות 'משניות' וראו בשיטת ההמשגה שלהם כלי לפתרון

* א' קרומביין, 'מר' חיים מבריסק והגרי"ד סולוביצ'יק ועד "שיעורי הרב אהרן ליכטנשטיין" - על גלגוליה של מסורת לימוד, **נטועים** ט, תשס"ב, עמ' 51-94.

1. בתחילת דברי הרא"ל בהרצאתו (הובאו על ידי רא"ק, עמ' 55-56, וכעת כבר פורסמו דברי הרא"ל בדפוס ויובאו מדבריו (להלן), מוגדרת ההבחנה בין שאלות ראשוניות לשאלות משניות באופן שאינו תואם את ההבחנה בין שאלות קונצפטואליות לשאלות טקסטואליות. לפי הגדרת הרא"ל לשאלות ראשוניות (עמ' 55), שאלה טקסטואליות הנוגעת במישורין בהגדרה המושגית של ההלכה תוכל להיחשב שאלה ראשונית, וכך יוכלו הרא"ל ורא"ק להסביר את התובנות הטקסטואליות הרווחות בתורת בריסק (עייין להלן). אך בהמשך הדברים מתברר כי על פי תפיסת הרא"ל, השיטה הבריסקאית חותרת למיפוי מושגי, הקודם בזמן ובחשיבות לעיון הטקסטואלי. זה עולה הן מהמשך הרצאתו של הרא"ל: "מיד עם לימוד המשנה, ברור שנרצה לדעת את מקורן וטעמן של הלכות אלו..." (עמ' 56), והן מהאופן שמנתחים הרא"ל ורא"ק את המבנה והדגשים שבהצגת תורת חכמי בריסק השונים.

שאלות טקסטואליות. מתוך עיון בשיעורי הגרי"ד, ובעיקר בספר **שעורים לזכר אבא מרי**, מסיק המחבר כי הגרי"ד העתיק את נקודת הכוכב של הלימוד מיישוב בעיות טקסטואליות אל הצגת תמונה קונצפטואלית שלמה. כתוצאה מכך גם השתנתה הגישה לביסוס הסברות הלמדניות: במקום הוכחת הסברות מתוך נחיצותן להבנת הטקסט, כדברי ר' חיים ותלמידיו, הגרי"ד מבסס - לא מוכיח - את סברותיו מתוך סבירותן ותרומתן לבניית תמונה קונצפטואלית שלמה. לדברי המחבר, שינוי תפיסתי זה עומד גם בבסיס השינויים התכופים בדרך הסברו של הרב לאותה סוגיה, כשהיא נלמדת בהזדמנויות שונות.²

בסגנון רוטו וברור העלה המחבר נקודות רבות הראויות לעיון ולמחשבה, והרים תרומה חשובה להבנת גלגוליה של תורת בריסק. ברם, המחבר השאיר מקום לעיון נוסף, הן באשר למסקנותיו והן באשר להנחות המתודולוגיות שהנחו אותו בבחינת המקורות. לפני שאגש למלאכת העיון והניתוח, אפתח בהערה אישית. ישבתי יחד עם רא"ק בספסל הלימודים של ישיבה-אוניברסיטה בשיעוריהם של הרא"ל ושל הגרי"ד לפני למעלה משלושים שנה, והוקסמתי מעצמתה של השיטה הבריסקאית. בשבילי, כמו בשביל רא"ק, העיון בהנחותיו ובשיטותיו של הלימוד הבריסקאי לדורותיו מהווה מפגש והתמודדות עם יסודות החשיבה ודרך הלימוד שלי עצמי. אך בשונה מרא"ק, המשך דרכי התורנית הובילה אותי לראות את הלימוד הבריסקאי כשיטה שיש לה יתרונות רבים וחשובים, אך גם מגבלות. אימצתי שיטות לימוד נוספות, הכוללות מרכיבים של מחקר פילולוגי ושל בחינת המבנה הספרותי של המקורות, ואלה השלימו עבורי את מה שחסר לי בלימוד הבריסקאי. לדעתי השילוב של השיטה הקונצפטואלית הבריסקאית עם שיטות טקסטואליות מבוססות ויצירתיות הוא אפשרי ומפנה, והוא מוביל לתפיסה לימודית שלמה יותר מאשר ההיצמדות לגישה הבריסקאית לבדה.³ המסע הלימודי הזה משפיע בוודאי על דגשים וניואנסים שאני מבחין בהם בשיטה הבריסקאית. בה במידה ניתן לשער שעוד בהיותי תלמיד השותה בצמא את תורתם של גדולי חכמי בריסק התגלו נטיות לבי באופן שקלטתי את משנת רבותיי. בסופו של דבר, הדברים ייבחנו לאור המקורות וניתוחם. אך גם אם מעורב בזיכרונותיי אלמנט סובייקטיבי, דומה שיש להם ערך בתור נקודת פתיחה ומצע לדיון.

זכורני שהגרי"ד נהג תמיד להקשות שתי קושיות על הרמב"ם: מהו ההיגיון הפנימי של דברי הרמב"ם, וכיצד ניתן ליישב את דבריו עם הגמרא. לעתים קרובות למדתי, רק השאלה הראשונה זכתה לתשובה, והשתרש אצלי הרושם שהשאלה השנייה הטרידה את

2. לדעתי אין קשר בין הדברים. החתירה המתמדת של הגרי"ד לריענון החשיבה יכולה להיות מעוגנת בתחושה שהבנת הטקסט לא מוצתה בה, במידה שהיא יכולה להתבסס על מאמץ לשכלל את ההבנה המושגית.

3. גם ר"מ ליכטנשטיין (להלן: רמ"ל) וגם הרב שלום כרמי (הובאו אצל רא"ק, עמ' 90, הערה 82) מבקשים להעמיק את המצע הטקסטואלי של השיטה הבריסקאית (עיין שם), ואין כאן המקום לדון בזיקה בין האופנים השונים שהם מציעים לעשות זאת לבין דרכי שלי.

הגרי"ד הרבה פחות מאשר השאלה הראשונה.⁴ לפיכך, כאשר התחלתי לעיין בספר **חדושי רבנו חיים הלוי**, לקח לי זמן לקלוט שלמרות הדמיון הרב בינו ובין נכדו הגרי"ד כאשר לחשיבה המושגית, שונים הסבא והנכד כאשר למידת החשיבות ביישוב דברי הרמב"ם עם דברי הגמרא. אשר על כן, דברי רא"ק באשר להבדל בין דרך הלימוד של ר' חיים לבין דרך הלימוד של הגרי"ד השליכו אור על סוגיה שהטרידה אותי זה שנים רבות. מאידך, קשה לי להזדהות עם אמירתו של הרא"ל, המהווה נקודת מוצא לכל דיונו של רא"ק, שהשיטה הבריסקאית מתמקדת בשאלות ראשוניות, הקשורות לרובד המושגי, ומעניקה חשיבות משנית בלבד לשאלות משניות, הקשורות לרובד הטקסטואלי. עבורי, הקסם של השיטה הבריסקאית מעולם לא הצטמצם לסגולותיה המושגיות, אלא היה כרוך מאז ומתמיד גם בסגולותיה הטקסטואליות. במקומות שבהם נוהגים בעלי התוספות להעלות סתירות בין סוגיות וליישבן באמצעות פירוש מחדש של אחת הסוגיות, נוהגים חכמי בריסק לאפשר לכל סוגיה 'לדבר בעד עצמה' באמצעות סברת 'שני דינים'.⁵

כך נהגו חכמי בריסק בסוגיות אין ספור, בגמרא ובראשונים, וכלשונו של אחד מתלמידי הגרי"ד, הרב סטנלי בוילן:

זכורני שהתרשמתי עמוקות... מהתעקשותו של הרב לפרש ראשונים באופן מילולי, גם כאשר השכל הישר חייב שאין אפשרות שהתכוונו למה שהיה נראה שהם אומרים.⁶

4. חווייה דומה תיאר רמ"ל. עיין: M. Lichtenstein, 'What Hath Brisk Wrought: The Brisker Derekh Revisited', *The Torah U-Madda Journal* 9, 2000, pp. 14-15, n. 3.
5. השווה ניסוחו של ס' וולד, 'לדרך שימושו של הרי"ף במקורות התלמוד הבבלי', **שנתון המשפט העברי** יח-יט, תשנ"ב-תשנ"ה, עמ' 205, המסביר כי הרי"ף מאפשר למקורות התלמודיים לדבר בעד עצמם, וזאת בניגוד לבעלי התוספות המתאמצים ליישב סוגיות שונות זו עם זו. אך בעוד הרי"ף נוהג להשאיר את הסתירה ולהכריע בין הסוגיות הסותרות, חכמי בריסק - לעתים קרובות בעקבות הרמב"ם - מבקשים לקיים את שתי הסוגיות בלי להפקיע אחת מהן מפשרות.
6. S. Boylan, 'Learning With the Rav, Learning From the Rav', *Tradition* 30:4, 1996, p. 140 (= M. Genack, *Rabbi Joseph B. Soloveitchik: Man of Halacha, Man of Faith*, Hoboken 1998, p. 172) (התרגום שלי, א"ו). גם ר"צ שכטר, **מפניני הרב**, ירושלים תשס"א, עמ' קסד, כותב: "...עיקר גדלותו בשיעוריו היה היאך שהיה מבהיר ומסביר את עומק הפשט הפשוט של הגמ' והראשונים..." (הרב שכטר מדבר על הבהרת הפשט בדברי הגמרא והראשונים, בעוד שהרב בוילן דיבר על הבהרת הפשט בדברי הראשונים בלבד, ולדעתי הדבר מלמד על שניות מסוימת בשיטה הבריסקאית, אך אכמ"ל). ר"נ קמניצקי (*The Making of a Godol*, Jerusalem 2002, p. 1224), מביא שממשיכי דרכו של ר' חיים רואים בחידושיהם, "הפשט הפשוט - אם כי העמוק - של התלמוד ומפרשיו", והשווה שם, עמ' 932, הערה f. לדיון מעמיק על המרכיב הטקסטואלי בלמדנות הבריסקאית, עיין: S. Carmy, 'Polyphonic Diversity and Military Music', *Tradition* 34:4, 2000, pp. 6-32 (לא תמיד ברור לי באיזו מידה הוא מתאר את הלמדנות הבריסקאית כפי שהיא מופיעה במקורותיה ובאיזו מידה הוא מתאר שילוב אפשרי של הלמדנות הבריסקאית עם דרכי לימוד טקסטואליות יותר). יש לציין כי גם ר' שמעון שקופ, המפורסם בעולם

עבורי - וכנראה עבור תלמידים אחרים של חכמי בריסק כמו הגרי"ד - חלק אינטגרלי מהחוויה הלימודית הבריסקאית ומהיופי והקסם שבשיטה זו נעוץ במרכיבו הטקסטואלי, ובמיוחד בכוחה של השיטה להתאים את הרעיון ההלכתי להבנה הפשוטה של הטקסט.

מגמה זו בשיטה הבריסקאית בולטת בכתבי נציגיה המובהקים, והגרי"ד בתוכם. כך, במקום שסתירה בין סוגיות מאלצת את התוספות להפקיע את לשון 'דבר שאינו מתכוון' בבבלי כריתות (כ ע"ב) מפשוטה ולפרשה במובן 'מלאכה שאינה צריכה לגופא', ר' חיים מראה, באמצעות 'שני דינים' ב'דבר שאינו מתכוון', כיצד אפשר לפרש את הלשון בסוגיה בכריתות כמשמעה בכל הש"ס.⁷ כמו כן, במקום שרוב הראשונים מתרצים קושי במשנה בכלים (פ"ב מ"ב) באמצעות אוקימתא, הגרי"ד מראה שהרמב"ם הבין את המשנה כפשוטה, בלי אוקימתא, באמצעות חילוק עקרוני-מושגי בין מעמדו של כלי חרס למעמדו של כלים מסוגים אחרים⁸ (להסבר מלא של דוגמות אלה ולדוגמות נוספות עיין להלן, נספח א).

המרכיב הטקסטואלי בלמדנות הבריסקאית אינו מסתכם במאמץ לשמור על פשוטם של המקורות בלבד, אלא יש לו גם היבט נוסף. חכמי בריסק יודעים לא רק להשיב על השאלות הטקסטואליות ה'קלסיות', כגון סתירות, קפיצות לוגיות ועוד, אלא גם להתבונן באופן מעמיק בלשונו ובהקשרו של המקור ולהעלות משם חידושים מושגיים. בייחוד הצטיין בתכונה זו מרן הגרי"ד,⁹ והדוגמות שנביא להלן לקוחות מחידושיו שלו.¹⁰

הישיבות בשל חשיבתו המושגית היצירתית והמעמיקה, מתואר בידי גדולי עולם כדקדקן גדול בהבנת הפשט. רח"ש רוזנטל, **תורה יבקשו מפיחה**, ירושלים תש"ס, עמ' 53, מביא שר"ע גרוודינסקי ראה בר' שמעון יחיד בדורו בהבנת פשט. וכן מביא רוזנטל, שם, עמ' 74-73, בשם ר"י גוסטמן: "זכורני, פעם כשהתחילו ללמוד מסכת נדרים בישיבה החל רבינו לקרוא 'כל כנויי נדרים כנדרים' פעמים רבות, כנראה כוונתו היתה לחנכנו שצריך קודם לדעת טוב המילים והפשט הפשוט לפני שמזדרזים לנסות להבין הסוגיא בלומדות". ובעמ' 54-53 מביא בשם תלמיד מטלו את דרכו של ר' שמעון להתעכב על משנה, גמרא וראשונים בפני עצמם ומלבן כל אחד מהמקורות באופן יסודי.

7. **חידושי רבנו חיים הלוי** להלכות שבת פ"י הי"ז. עיין להלן, נספח א, סעיף 1.
8. **אגרות הגרי"ד הלוי**, פ"ז מהלכות כלים ה"ה-ז, עמ' רכו. להרחבה עיין להלן, נספח א, סעיף 3.
9. ברור שגם אם - כפי הנראה לי - הגרי"ד בולט במיוחד בין חכמי בריסק ברגישותו לדיוקי לשון ולנקודות טקסטואליות נוספות, אין הוא ייחודי בתחום זה. ועיין: ב' בראון, **החזון איש: הלכה, אמונה וחברה בפסקי הבולטים בארץ ישראל (תרצ"ג-תשי"ד)**, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ג, עמ' 104 והערה 83. אף הרא"ל, למרות התמקדותו בשאלות 'ראשוניות', אינו מתנזר מהסתמכות על דיוקי לשון טקסטואליים על מנת להבהיר את השאלות הקונצפטואליות. עיין לדוגמה הבחנת הרא"ל בין 'שחט' בחולין ל'זבח' בזבחים (**שיעורי קדשים**, עמ' 39), וכן הדיון שלו בספר **דינא דגרמי**, עמ' 58, מסביב להוכחת הרמב"ן לתפיסתו, שהחיוב בדינא דגרמי הוא מעיקר הדין ולא קנס, מהלשון דינא דגרמי. גם בכתביו המתודולוגיים הרא"ל מגלה ערנות לנקודה זו, ועיין דבריו המובאים בתחילת הפרק הבא.
10. בחרתי חידושים ממגוון כתבים של הגרי"ד ומרשימות משיעוריו בידי תלמידיו, והדברים נאמרו ונכתבו בתקופות שונות מחיי הגרי"ד. לפחות לגבי התופעות שאנחנו בוחנים כאן, אין כל הבדל בין

מעניינות במיוחד הערותיו הפרשניות של הגרי"ד במשנה וברמב"ם, ורבות מהן מתייחסות לנקודות אשר - ככל הידוע לי - איש לפניו לא נתן את דעתו עליהן. הגרי"ד מעיר על השמטת דין 'עשרה טפחים' מרשימת המידות של מבוי במשנה בריש מסכת עירובין - זאת לעומת המשנה בריש מסכת סוכה;¹¹ על לשון 'גבורות גשמים' בריש מסכת תענית;¹² על ההבדל בין 'השם הנכבד והנורא' (סדר העבודה של יום הכיפורים) ל'שמות הקדושים והטהורים' (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"א);¹³ על הצורך של הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל (פ"י ה"י) לומר 'כל יחיד ויחיד' (במקום: 'כל יחיד');¹⁴ ועוד (הרחבה ודוגמות נוספות מובאות להלן בנספח ב).

אינני בא להתכחש לקיומה של תופעה הפוכה בתורת בריסק: ביכור השיקול הקונצפטואלי על פני השיקול הטקסטואלי - עד כדי הפקעת מקור מפשרו לגמרי.¹⁵ תופעה זו מתועדת היטב,¹⁶ והיא מודגמת יפה אפילו במקורות שהובאו לעיל כדוגמות להיצמדות לפשט (ראה להלן, נספח ג). ואולם, לצד מקומות כאלה בתורת בריסק יש לא מעט מקומות שבהם חכמי בריסק מגלים דבקות בלשונו של המקורות, הרבה מעבר ללמדנים השייכים לאסכולות לימוד אחרות, כפי שהודגם לעיל. יתר על כן: לעתים קרובות למדיי חכמי בריסק - והגרי"ד באופן מיוחד - מגלים רגישות רבה וכישרון

- תקופתו ה'קלסית' של הגרי"ד לבין תקופתו המקורית והעצמאית יותר (על פי הבחנתו של י' טברסקי, שהובאה אצל רא"ק, עמ' 71, הערה 39).
11. **רשימות שיעורים שנאמרו ע"י מרן רבנו יוסף דב הלוי סולובייצ'יק**, נרשמו ונערכו בידי רצ"י רייכמן, ניו יורק תשמ"ט, עמ' ז.
 12. **אגרות הגרי"ד הלוי**, עמ' לז.
 13. **שעורים לזכר אבא מרי ב**, ירושלים תשמ"ה, 'בענין מחיקת השם', עמ' קסד-קפא.
 14. **הררי קדם**, נרשם ונערך בידי רמ"ז שורקין, ירושלים תש"ס.
 15. עיין לדוגמה **אגרות הגרי"ד הלוי**, עמ' ר: מכיוון שאין הלכה מיוחדת ש'אין הגורל קובע לעזאזל אלא בדבר הראוי לשם', ודין זה אינו אלא פועל יוצא מתוך הבנה בסיסית של 'הגרה' כפעולה המצריכה ששתי האפשרויות הן בנות ביצוע, לכן כשכתב הרמב"ם בעבודת יה"כ פ"ג ה"ג 'לשם שני השעירים', בעצם הדין הזה אמור. נראה כי ההבנה הזאת בלשונו של הרמב"ם מפוקפקת למדיי, והיא נוגדת את מנהגו של הרמב"ם להיצמד כמה שיותר ללשון מקורותיו (והשווה דיוקן הלשוני של הגרי"ד שנדון להלן, פרק ד [ליד הערה 46] ואת דברי רא"ק שם). על העדפת הרעיון על הטקסט העירו הרבה, עיין רא"ק, עמ' 79, הערה 58; ח' נבון ו' ברנדס, **אקדמות ח-ט**; י' טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים תשנ"א, עמ' 236-238.
 16. ביקורת על תורת בריסק בכיוון הזה הובעה, בין היתר, על ידי החזון איש (עיין להלן), אבן האזל (עיין להלן), והרב ויינברג, ראה: מ' שפירא (עורך), **כתבי הגאון ר' יחיאל יעקב ויינברג**, סקרנטון תשנ"ח, סימן צד, עמ' קצו. רא"ק, עמ' 67, הערה 29, הביא מקורות של ר' חיים והשגות עליהם המראים ש"קישויות הבריסקאיות ניתנות ליישוב גם בלי כל המטען המושגי", ואני אתמקד כאן בנקודה מרחיקת לכת יותר: היישובים הבריסקאיים מתעלמים מנקודות טקסטואליות המקשות עליהן. הרא"ל, **עלי אמונה** (להלן, הערה 20), עמ' 36-37, מעיר על התופעה ומצדיק אותה, אך מתוך חוסר נחת מסוים: "אין זה נעשה מתוך התלהבות - היה רצוי שהעימות לא יתקיים - אך בגבולות מסוימים זה נעשה. מבקרים רואים בנוהג זה עלבון רציני, אך הוא מתיישב עם נוהגם של חז"ל...".

מפותח לניואנסים הטקסטואליים הדקים ביותר. יש גם שאלות טקסטואליות מסוימות שנולדות דווקא מתוך העיון הקונצפטואלי האופייני לשיטה הבריסקאית. דוגמה יפה לכך: הגריי"ד מקשה כיצד יכול רב (בבא קמא ג ע"ב) לפרש 'מבעה' במשנה פ"א מ"א כאדם המזיק, כאשר היסוד המחייב של אדם שונה בתכלית מהיסוד המחייב של שאר אבות הנזיקין שנמנו במשנה שם.¹⁷

דוגמות אלו הובאו לא רק כדי להוכיח שחכמי בריסק, והגריי"ד בתוכם, אמנם עסקו בשאלות טקסטואליות והעניקו להן מקום נכבד בתורתם. הרי גם רא"ק מסכים ש"כל השלבים בדיון [של הגריי"ד] מאוששים באמצעות מובאות מהסוגיות",¹⁸ וודאי שלא עלה על דעת איש שמיפוי מושגי יכול להתבצע ללא קריאה מעמיקה בטקסטים. מטרת הייתה לחשוף את טיבן של השאלות הטקסטואליות שהעסיקו את חכמי בריסק, ובמיוחד את הגריי"ד. עיונו של רא"ק ממוקד בסוג מסוים של התעסקות טקסטואלית: יישוב קושיות ו"הוכחות חדות ומוכרחות מעין-מתמטיות".¹⁹ ביקשתי בפרק זה להרחיב את אופק ההתעניינות שלנו ביסוד הטקסטואלי של הלימוד. הדוגמות שהבאתי, ורבות אחרות כמותן, מראות שהבנה מעמיקה של לשון הטקסט, על כל מרכיביו, היא מרכיב מרכזי של הלימוד הבריסקאי, הן בתור מטרה, הן בתור נקודת מוצא והן בתור מתודה. סוג מסוים של רגישות טקסטואלית מאפיין את החשיבה הבריסקאית, לא פחות מאשר סוג מסוים של המשגה. השיטה הבריסקאית מאופיינת גם בסוג מסוים של נכונות להתעלם מתופעות טקסטואליות - ואין ספק שדבר זה מעיד על הטיה של השיטה לעבר המישור הקונצפטואלי - אך לאור הנקודות שהועלו לעיל, נראה שיש להבין הטיה זו באופן אחר מזה שהוצע בידי הרא"ל ורא"ק.

ב. המעגל הלמדני

לאמתו של דבר, הרא"ל ער לכך שדיונים בשאלות 'משניות' רווחים בתורת בריסק, ובניסיונו להתמודד עם מרכזיותן של שאלות משניות בחדושי רבנו חיים הלוי מעיר הרא"ל:

קיים יחס הדוק בין השאלות ה'ראשונות' ל'משניות'. הדרישה לפתרון משמשת כתמריץ בעל עצמה לבדיקה מחודשת ועיון מעמיק יותר בחומר ההלכתי; ולעתים קרובות התוצאה היא הבנה מתוקנת ומדויקת יותר של הקטגוריות הבסיסיות. כמובן יהיה זה נאיבי להניח, שכל חדושי רבנו חיים הלוי נכתב רק כדי להגן על הרמב"ם... אבל באותה מידה ברור שהרבה נוצר בהשראת הדרישה ליישוב סתירות. בכך... ממחיש [חדושי רבנו חיים הלוי] תכונה טיפוסית של הגישה הקונצפטואלית, ואת התועלת המתקבלת על ידי המישור ה'ראשוני' שלה - שהוא

17. עיין: רשימות שיעורים שנאמרו ע"י מרן רבנו יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק - בבא קמא, נרשמו ונערכו בידי רצ"י רייכמן, חמ"ד תש"ס, עמ' ג.

18. רא"ק, עמ' 81.

19. שם.

תמיד המוקד המועדף של הלמדנות על ה'משני'. זו [= התועלת, א"ק], מתחזקת בעובדה, שבאופן אידיאלי, ה'קונצפטואליסט הפותר' אינו מסתפק בהבחנה ללא נפקותא...²⁰

רא"ק מעיר אל נכון כי כאן עולה מדבריו של הרא"ל הבחנה פחות חדה בין שאלות 'ראשוניות' לשאלות 'משניות' ממה שמשמע מדבריו במקומות אחרים.²¹ את מגמתו העיקרית של מאמרו של רא"ק ניתן לנסח, ברוח דברי הרא"ל כאן, כהצגת 'שני דינים' בבריסק: ר' חיים וממשיכיו היו 'קונצפטואליסטים פותרים', אשר עיסוקם העיקרי בשאלות 'ראשוניות' התייחס תמיד לשאלות 'משניות'; הגרי"ד והרא"ל הנם קונצפטואליסטים מזן אחר, טהור יותר, שתורתם מתאפיינת על ידי עיסוק מקסימלי במיפוי מושגי ובעיסוק מינימלי בשאלות 'משניות'.²²

בנקודה זו רא"ק חורג מתורת רבו, ונימוקו עמו, שכן הוא מצביע על הבדלים משמעותיים בין סגנון כתיבתם של ר' חיים וממשיכיו לסגנון כתיבתו של הגרי"ד. ברם, נראה לי שבחילוק שמחלק רא"ק בין ר' חיים לגרי"ד הוא מחדד יתר על המידה את ההבחנה של הרא"ל בין שאלות 'ראשוניות' לשאלות 'משניות', ומאבד ניואנסים שהרא"ל התאמץ לשמור עליהם. העיסוק במיפוי המושגי כרוך תמיד בהתייחסויות לשאלות טקסטואליות, וההשפעה בין שני התחומים עשויה להיות דו-סטריית. עינו של הלמדן הבריסקאי תמיד תרה אחרי הניואנס הטקסטואלי הדק - אמנם במטרה להגיע לתובנה קונצפטואלית חדשה, אך במתודה וגם בחוויה הלימודית ההתבוננות הטקסטואלית היא גורם מרכזי. לעתים השאלה המושגית מולידה את החיפוש אחרי רמזים וניואנסים טקסטואליים העשויים להפרות את ההמשגה, וכן לעתים הדבקות בהבנה נכונה של הטקסט וההתעמקות בפרטיו מולידות את החיפוש אחרי מושגים חדשים. להלן נראה שחידוד הפער בין שאלות 'ראשוניות' ל'משניות' אף משפיע על ניתוחם של המקורות הבריסקאיים בידי רא"ק.

20. הובא אצל רא"ק, עמ' 61. לאחרונה פורסמו הדברים במקורם (באנגלית) בספרו של הרא"ל, Rav A. Lichtenstein, *Leaves of Faith*, Jersey City 2003, pp. 34-35 (ציטוטים מהספר יובאו בתרגום שלי).

21. אך עדיין מדגיש כאן הרא"ל כי המרכיב הקונצפטואלי הוא תמיד 'המוקד המועדף של הלמדנות'. הדגש על המרכיב הקונצפטואלי בשיטה הבריסקאית הוא ודאי נכון, אך נראה לי כי האופן שהרא"ל מנסה לבאר דגש זה אינו ברור דיו, ואף עלול להטעות. לדעתי אין ניסוחיו של הרא"ל כאן מצליחים להבהיר מדוע ובאיזה אופן יכול העיסוק בשאלות טקסטואליות למלא תפקיד ומטרה כל כך מרכזיים ועדיין להישאר מוקד לא מועדף. המודל המחשבתי שאציע להלן נותן הסבר ברור יותר לטעמי למציאות המורכבת המתוארת על ידי הרא"ל.

22. יש לציין כאן נקודה שטעונה ליבון, לדעתי, במשנתם של הרא"ל ורא"ק. הם רואים ב'מיפוי מושגי' ביטוי מובהק לדרך הלימוד הבריסקאית - לפחות בגרסתו של הגרי"ד; אך הרב א' ליכטנשטיין (לעיל, הערה 20), עמ' 40, טוען כי הרבה מהאחרונים שקדמו לר' חיים עסקו ב"סקירה של נושא, מיפוי באופן משיביע רצון, דליית השיטות העיקריות ועמידה על ההבדלים ביניהם... [ואילן] ר' חיים לא הסתפק בסקירה. הוא רצה לחפור לעומק...". (ההדגשה שלי, א"ו). לא ברור לי די הצורך איזה 'מיפוי' מאפיין את קודמו של ר' חיים ואיזהו המיפוי האופייני לשיטה הבריסקאית.

לדעתי המונחים 'ראשוניות' ו'משניות' עלולים להטעות, ויש לתאר את הלימוד הבריסקאי באמצעות מינוח אחר, המחדד פחות את ייחודה של אסכולה זו, אך המתאים יותר למורכבות של הלימוד. בפועל, אין הפרדה ברורה בין המרכיב הטקסטואלי לבין המרכיב הקונצפטואלי של הלימוד, לא מבחינת מטרות הלימוד ולא מבחינת המתודה שלו. לפיכך אני מציע מודל להבנת דרך הלימוד הבריסקאית, אשר מעוגן בצורך להתמודד עם תהליך שיש בו שני מרכיבים השלובים זה בזה באופן עמוק והכרחי. המודל שאני מציע הוא ורייזיה של המעגל ההרמנויטי. המעגל ההרמנויטי הקלסי, המהווה יסוד חשוב בתורת הפרשנות המודרנית, הנו מעגל קסמים אשר כרוך בכל מעשה פרשני: אי-אפשר להבין את הפרט מבלי לראותו לאור ההקשר שבו הוא מופיע, אך בה במידה אי-אפשר להבין את ההקשר מבלי להבין את כל הפרטים שמהם הוא מורכב. לכאורה, לפנינו מעגל קסמים של 'צבת בצבת עשויה': הכיצד נוכל לפרש טקסט, שעה שכל שלב של הפרשנות תלוי בשלב אחר שטרם בוצע? מבחינה פילוסופית הציעו הוגים שונים דרכים שונות לפרוץ מעגל זה ולאפשר את הפרשנות, והדרכים האלה מתבססות בדרך כלל על סוגים שונים של אינטואיציות או ידיעות מוקדמות המאפשרות את הגישה לפרטי הטקסט מתוך עמדה של 'הבנת' המכלול ברמה מסוימת. אך ברור שההשלכות של מעגל זה אינן פילוסופיות בלבד. מודעותו של הפרשן המיטלטלת בין הבנת הפרט להבנת המכלול משליכה על האופן שבו הוא ייגש לפרשנות. הצורך לשלב בין הפרט והמכלול אף מעמידה אותו בפני שאלות מתודולוגיות: באלו כלים, ולפי איזה סדר, ניגש הפרשן לפרטים ולכללים? באיזו מידה נותן הוא להקשר להכתיב את הבנת הפרטים, ובאיזו מידה הוא נותן לכל פרט כוח לשנות את הבנת ההקשר? להבנת דרך הלימוד הבריסקאית ויחסה לדרכי לימוד אחרות, אני מציע ורייזיה של המעגל ההרמנויטי: המעגל הלמדני, המתבסס על המטוטלת הנעה בין ההמשגה לפרשנות הטקסטואלית. כל פרשן הניגש לטקסט התלמודי-ההלכתי מביא למפגש שלו עם הטקסט את עולמו המושגי, והפרשנות מתבצעת מתוך הדינמיקה הנוצרת על ידי מפגש זה. את הטקסט הוא מנסה להבין באמצעות המושגים העומדים לרשותו, ועולמו המושגי עשוי להתרחב ואף להשתנות לאור הרעיונות העולים מהטקסט.²³ כמו המעגל ההרמנויטי בתחומי פרשנות אחרים, גם המעגל הלמדני אינו מורגש כאשר פירוש הטקסט נקי מקשיים. המעגל עולה על פני השטח ומשפיע על דרכי הפרשנות כאשר עולים קשיים, ובהם מתגלים המתחים בין הבנה פשוטה של הטקסט לבין עולם

23. רא"ק מתאר (עמ' 64, והבאתי מדבריו בראש פרק ג) את שיטת ר' חיים כ'שעבוד דו-סטרי, אך המעיין יראה שבשעבוד זה הטקסט עיקר והרעיון - עם כל חשיבותו - הוא אמצעי להבנת הטקסט. אני מחדד כאן את המעגליות של 'שעבוד דו-סטרי' זה וגם טוען שכל פרשנות למדנית כרוכה במעגליות דומה. אחרי כתיבת המאמר הגיע לידי מאמרו של D. Schreiber, 'The Brisker Derekh של Reb Hayyim', in: J. Saks and S. Handelman (eds.), *Wisdom From All My Teachers*, Jerusalem-New York 2003, pp. 228-248, ושם בעמ' 236 מעיר המחבר על מעגל הרמנויטי שבו טקסטים ומושגים מפרים זה את זה. אפשר לראות בדבריי כאן ביסוס והרחבה של תובנה זו.

המושגים המקובל. מטבע הדברים ניתן לצפות שיהיו הפרשנים חלוקים ביניהם מבחינת ההעדפה, אם ליישב קשיים באמצעות הבנה מחודשת במישור הטקסטואלי או ליישבם באמצעות הבנה מחודשת במישור המושגי.

סקירת מגוון דרכי לימוד הגמרא מחתימתה ועד ימינו תראה כי קיימים כלים טקסטואליים רבים ומגוונים, וכן כלים קונצפטואליים רבים ומגוונים, העומדים לרשותו של הפרשן. הפרשן יכול לבחור להתמקד בעיקר בטקסט, בעיקר בהמשגה, או בשילוב כזה או אחר בין השניים, וכן יכול הוא לבחור מביין כלי הפרשנות והחשיבה השונים את אלה הנראים לו מתאימים ומועילים. המשותף לכל האפשרויות האלה הוא שמדובר בסוגים של פרשנות לטקסטים התלמודיים (תנאים, אמוראים, ראשונים, פוסקים ואחרונים), ושאינן דרך פרשנית שאין בה מרכיבים טקסטואליים ומושגיים כאחד.

מינונם של שני המרכיבים, כמו אפיונם של השניים, ישתנה מדרך לימוד אחת לחברתה, ויש שמקומו של מרכיב אחד יגבר עד מאוד עד שהשני כמעט ולא יורגש. כך, יישוב קושיה באמצעות 'תרי תנאי', אוקימתא, שינוי גרסה או שינוי בהבנה מילולית של ביטוי מסוים (כדוגמת הבנת 'דבר שאינו מתכוון' במשמעות 'מלאכה שאינה צריכה לגופא' לעיל) נועד בדרך כלל להשאיר את ההבנה המושגית על כנה, בלי שינוי ובלי חידוש. אך אין זה אומר שהפרשן מתעלם מההבנה המושגית, אלא שהוא מעדיף להשאיר את הבנתו המושגית המקורית על כנה ולהתמודד עם הקשיים באמצעות שינויים במישור הטקסטואלי. בדומה לכך, אין ה'קונצפטואליסט' מתעלם מהמרכיב הטקסטואלי של הפרשנות, אלא מעדיף לפתור קשיים באמצעות שינויי מושגים ולא באמצעות תרגילים טקסטואליים. גם בשני הקצוות האלה, לא מן הנמנע שיגלה הפרשן שהדרך שהוא מציע במישור האחד אינה אפשרית בלי שיוזדקק גם למישור השני. לעתים ה'טקסטואליסט' ימצא שכל מאמציו הטקסטואליים לא יועילו אלא אם כן יצרף להם גם שוני מסוים במישור המושגי, וכן ימצא ה'קונצפטואליסט' לעתים שפריצת הדרך המושגית חייבת להתבסס על נקודה טקסטואלית מסוימת.

נראה לי כי יתרונו של המודל המוצע כאן על פני ההבחנה בין שאלות 'ראשוניות' לשאלות 'משניות' הוא ברור. המעגל הלמדני מאפשר גמישות רבה יותר בקביעת מקומם היחסי של הטקסט והמושג בעולם הלימוד הבריסקאי. פיצול עולם השאלות לשני סוגים והקביעה שבריסקאי מתמקד באחד הסוגים יוצרים דואליזם בעולם הלימוד, ובחינה מעשית של הלימוד הבריסקאי העלתה ממצאים שקשה להולמם על פי תפיסה דואליסטית זו. המעגל הלמדני מציב את השיטה הבריסקאית יחד עם כל שאר השיטות הלימודיות על ציר הפרשנות ואיננו מחייב אותנו לנתק בין סוגי השאלות. אין שאלה טקסטואלית אשר מבחינה עקרונית לא תוכל לעניין את הלמדן הבריסקאי, שכן באופן עקרוני כל שאלה טקסטואלית עשויה להשליך גם על ההבנה המושגית.²⁴ לאור זאת

24. דוגמה יפה לכך אפשר למצוא באגרות הגרי"ד הלוי, פ"ג מהלכות עכו"ם ה"ט, עמ' ח ואילך, במכתבו של הרב לדודו ר' מנחם קרקובסקי בעניין נוסחות הרמב"ם שהרב מצא עבור דודו בכתב יד בברלין. במכתב זה הרב עומד על השלכותיהן המושגיות של נוסחותיהן השונות של עדי הנוסח. כידוע, הרב לא הרבה לעסוק בענייני נוסחות. פעם העיר חבר שלי לרב שגרסה בכ"י מינכן מיישבת

ננסח מחדש את היסוד הזה בלמדנות הבריסקאית: הלמדן הבריסקאי מעוניין בעיקר בהיבט הקונצפטואלי של פרשנות המקורות, ואף התעניינותו במרכיב הטקסטואלי של הפרשנות - כולל שימוש בכלים לשוניים ופרשניים מפותחים וחרפים - מודרכת במידה רבה מאוד מהשלכותיה המושגיות של התעניינות זו.

בין לפי תפיסתו של הרא"ל בין לפי התפיסה שהצגתי כאן יש לנסות לעמוד על השורשים למרכזיות ההמשגה בלמדנות הבריסקאית. לפי הרא"ל, הדגש הזה מובן מאלי, והוא מושרש בעצם ההבחנה בין שאלות 'ראשוניות' לשאלות 'משניות'. שאלות 'ראשוניות' עוסקות בעניינים שבמהות, וכלשונו: "הן מהוות חלק מובנה ואימננטי בכל יוזמה לימודית רצינית, והזנחתן משקפת שטחיות ועצלות", ואילו בשאלות 'משניות' - "איננו עוסקים במשימות מהותיות אלא ב'מקרים'".²⁵ הגדרות אלו כרוכות בהנחות שהיעד העיקרי של הלימוד איננו פרשני אלא 'מיפוי מושגי', ושדגש קונצפטואלי עולה בקנה אחד עם הגדרה כזאת של מטרת הלימוד.

לעומת זאת, המודל של המעגל הלמדני נעוץ בהנחה שהיעד של הלומד הוא הבנת הטקסט, והבנת הטקסט מורכבת ממרכיבים טקסטואליים ומושגיים. אין הבנת הטקסט נתפסת כאמצעי להשגת היעד הקונצפטואלי, אלא כמטרה בפני עצמה. ברור שהבנת הטקסט מכילה מרכיבים רבים ומגוונים, וכל לומד - או אסכולה של לומדים - בוחר לעצמו את הדגשים, ובחירה שכזו תונחה על ידי קביעת סדרי עדיפויות בין שאלות שהן עבורו 'ראשוניות' או 'משניות'. אך בעולם ההרמנויטי של המעגל הלמדני, ההבחנה בין סוגי השאלות תהיה פחות חותכת מזו שעולה מדברי הרא"ל ורא"ק. גם הלומד הרואה את המושג כעיקר בלימודו, מסיבות הקרובות לאלה שהועלו על ידי הגרי"ד והרא"ל, יתקשה להציג את המיפוי המושגי כעניין העומד בפני עצמו ואת העיון הטקסטואלי כאמצעי לתפיסת המושג בלבד. נבחר את הדברים: גם מודל ההבנה המוצע כאן מאפשר ללמדן להעלות אפשרויות תיאורטיות, המתבקשות מההיגיון המושגי למרות שאין להן בסיס טקסטואלי, והוא גם מאפשר ללומד להתעלם במידה רבה משאלות טקסטואליות שאין להן (ככל הנראה) השלכה קונצפטואלית. אך אין האפשרות התאורטית שוות-ערך לאפשרויות שיש להן אחיזה בטקסט, וגם אין הלומד חופשי להתעלם משאלות טקסטואליות מרכזיות רק משום שאין הן מקדמות את המפעל הקונצפטואלי.²⁶ הזיקה המעגלית בין הטקסט למושג מאפשרת מגוון של דגשים וסגנונות, כולל דרכי לימוד שבהן המרכיב האחד או האחר ישתלט על התעניינות הלמדן באופן כמעט בלעדי. אך

קושיה חמורה בגמרא, והרב ענה: אילו היינו עכשיו במינכן הבעיה הייתה נפתרת, אבל מכיוון שאנחנו עכשיו בבוסטון, עדיין צריכים לחפש תירוץ אחר. אך מהמכתב שלפנינו מתברר שהתעלמותו של הרב מעדי נוסח של המקורות לא נבעה מחוסר מודעות לפוטנציאל המושגי הטמון בהם.

25. הובא על ידי רא"ק, עמ' 55-56.

26. השווה דברי אבן האזל המובאים להלן, פרק ד.

אין היא מאפשרת את מידת העצמאות של אחד המרכיבים שנכון יהיה לתאר אותה כמטרה ואת השני כאמצעי.²⁷

שמא יחשוב הקורא כי ההבחנה שהבחנתי כאן היא דקה מאוד ובעלת אופי תיאורטי בלבד. ההבחנה היא אמנם דקה, אך יש לה השלכות חשובות לגבי ההבנה הנכונה של דרכי הלימוד. על פי תפיסת המעגל הלמדני, לא נתהה כשנמצא שהלמדן הבריסקאי מקדיש תשומת לב מרובה לדיוקי לשון וסגנון וכשהוא נותן להם להנחות את חשיבתו המושגית. הדגם הזה גם מוביל אותנו למחשבה שההבדל בין שתי צורותיה של הלמדנות הבריסקאית, של ר' חיים ושל הגרי"ד, הוא פחות חד ממה שתיאר רא"ק. על מנת לאמת את נכונותה של המחשבה הזאת, נציע בפרק הבא הבחנה 'מעגלית' נוספת, שתאפשר לנו לבחון את כתביהם של שני הלמדנים באופן שונה מזה של רא"ק.

ג. דרך החשיבה ודרך ההצגה

לדברי רא"ק הבדל גדול בין ר' חיים לבין הגרי"ד באשר לשאלת מטרת הלימוד: ר' חיים רואה את הטקסט כעיקר ואת ההמשגה כאמצעי, ואילו הגרי"ד הופך את הפירמיה. רא"ק מבסס את הרעיון הזה על ידי בחינתם של חידושים בריסקאיים לאור בדיקת מקומן ותפקידן של השאלות הטקסטואליות בהצעת החידוש.²⁸ בחידושי ר' חיים הוא מוצא ש'המבנה הטיפוסי' פותח וחותם בקושי הטקסטואלי, והוא העוגן לכל הדיון:

ה'כמו שנתבאר' [המופיע תדירות בסיום הדיון] הוא העוגן. הדילמה הטקסטואלית והמושג הרעיוני קשורים בעבותות שאין לנתקם, בשעבוד דו-סטרי: הרעיון משועבד ליישוב סתירות במקורות, ומאידך, הקשיים הטקסטואליים מוכיחים את נכונותו של הרעיון, בעצם העובדה שהם מתיישבים על ידו. השעבוד הכפול קובע את גבולות הדיון, ואין אפשרות לחרוג מהם.²⁹

27. גם הרא"ל מודע לכך ששיטת בריסק רואה את ההבנה הטקסטואלית כמטרה ולא כאמצעי, שכן הוא מצטט מתוך הזדהות גמורה את תשובת ר' חיים לשאלה 'למאי נפקא מינה' - "הנפקא מינה היא איך להבין את הגמרא" (הובא אצל רא"ק, עמ' 55, הערה 12). את השיעור הראשון ששמעתי מהרא"ל הוא פתח בהרצאה מתודולוגית, שכללה את האמירה שיש להתייחס לראשונים הן כ'מקורות משניים' (פירושים אפשריים לגמרא) והן כ'מקורות ראשונים' (בעלי רעיונות חשובים בפני עצמם). ה'מעגליות' שהציע הרא"ל להפעיל בתפיסת מקומם של הראשונים בלימוד קשורה ל'מעגליות' בין המושג לבין הטקסט.

28. רא"ק, עמ' 67, גם מביא ראיה מלשונו של הגרי"ד בחדושי מרן רי"ז הלוי, עמ' 162, ד"ה הנה ראיתי: "ואין צורך לשום סברות וטעמים ע"ז כיון שכך הוא מעיקרי הדינים". רא"ק מפרש שהכוונה היא שאין מקום לסברות בהיעדר קושי טקסטואלי, אך לי נראה יותר פירושו של רמ"ל, שהסברה הבריסקאית מתייחסת ל'מה' ולא ל'למה'. בסוף המאמר אתייחס לזיוכוח בין רא"ק לרמ"ל באשר לשאלת ה'מה' וה'למה' בשיטת בריסק. מכל מקום קשה לבנות מסקנות מפליגות לגבי מהותה של השיטה הבריסקאית על סמך אמירה עמומה זו.

29. רא"ק, עמ' 64.

גם את תורתו של הגריי"ד הוא בוחן באותה מתודה ומוצא כי הגריי"ד אמנם נוהג לפתוח את הדיון בסדרה של שאלות טקסטואליות, אך אין ללמוד מכאן כי הקשיים הטקסטואליים ניצבים במרכז הדיון. רא"ק טוען שהמשך דיונו של הגריי"ד מוכיח שהיעד המרכזי שלו איננו יישוב קשיים טקסטואליים, וזאת מהנימוקים הבאים:

- א. "דווקא הריכוז הגדול של הקושיות והסתירות מלמד, שלא ייתכן שפתרון הוא מטרתו המרכזית של הגריי"ד", אלא תפקיד הקושיות הוא להעמיד את הלומד בפני העובדה שהעניין המרכזי של הסוגיה לא הובן (עמ' 72-73).
- ב. רבות מהקושיות של הגריי"ד חורגות מהקושיה הסטנדרטית בכך שאין הן מתמקדות במתח שבין המקורות אלא בבעיה שהסֶבְרָה "פשוט לא נתפסת" (סוף עמ' 73 ואילך).³⁰
- ג. ההוכחות של הגריי"ד מבוססות על סבירות יותר מאשר על "הוכחות חדות ומוכרחות מעין-מתמטיות", המאפיינות את תורת ר' חיים (עמ' 81).
- ד. הגריי"ד, כמו ר' חיים, אחרי שהעלה את הסברה המחודשת, מתמודד עם מקורות אשר סותרים לכאורה את החידוש. אך בעוד ר' חיים מנסה לשכלל את הסברה על מנת לעמוד במבחן שהוצב בפניו, הגריי"ד רואה בקושיה 'גירוי' במקום 'מבחן' ומשתמש בקושיה כמנוף ליצירת חידושים נוספים ובניית קומות נוספות על גבי היסוד שהונח (עמ' 83).

חלק מהטיעונים האלה מבוסס על הערכות סובייקטיביות שקשה להתווכח אתן, אך ספק אם ניתן לבסס עליהן מסקנות מוצקות. אינני משוכנע שהוכחותיו של ר' חיים הן תמיד 'חדות ומוכרחות'³¹ ושהגריי"ד נוטה יותר ממנו להישען על סבירות, וגם לא ברור לי באלו אחוזים נוהגים שני הלמדנים להגיב לקושיה על סברתם בהגדרתה מחדש או בהצעת חידוש נוסף. אך ברצוני להתמקד כאן בשאלה מתודולוגית יותר מהותית העולה מדברי רא"ק. יש להבחין בין שני מרכיבים של 'דרך לימוד': דרך החשיבה ודרך ההצגה. ברור כמובן שיש זיקה הדוקה בין שני המרכיבים, אך אין להשוות ביניהם, שכן דרך ההצגה מושפעת מגורמים רבים נוספים, המשפיעים על תחום הרטוריקה, כגון: קהל היעד והסביבה החברתית, שיקולים חינוכיים והמסגרת שבה נאמרו או נכתבו הדברים. כאשר אנו בוחנים את דרך הלימוד הבריסקאית, היעד שלנו הוא לעמוד על דרך החשיבה, אך המקורות העומדים לרשותו של הבוחן משקפים דווקא את דרך ההצגה. על

30. יש לציין כי הגריי"ד לא היה הראשון להעלות קושיות מסגנון זה, וקושיות כאלה רווחות אצל ר' שמעון שקופ.

31. אדרבה, מדברי רא"ק עצמו נראה שאין הדבר כן, שהרי הוא מעיר במקום אחר (עין מה שהבאתי לעיל, הערה 16) שהרבה מקושיותיו של ר' חיים ניתנות ליישוב באופנים אחרים, בלי צורך בחידושים המושגיים של ר' חיים. וראה: **חידושי הגר"ח השלם בסוגיות הש"ס על סדר הדפים - מסכת בבא מציעא** (הועתק על ידי צוות חו"ר, מכון תורני-ספרותי), ירושלים תשנ"ה, במבוא (מאת מ"מ גערליץ), עמ' יד-טו.

מנת להגיע ליעד המבוקש, חייבים להבחין בתוך המקורות בין התכונות השייכות לדרך החשיבה לבין אלה השייכות לדרך ההצגה.³²

רא"ק מודע אמנם לצורך להבחין בין הכתבים השונים שכתב הגרי"ד ובין אלו שכתבו תלמידיו בשמו. הוא בוחר בקפידה את המקור מאת הגרי"ד, **שעורים לזכר אבא מרי**, המשמש בסיס לעיונו, ומטעים בחירה זו ב"יחסו המיוחד של הגרי"ד לשיעורים האלה... ומשקלם בעיני ציבור התלמידים-השומעים"³³ ובכך ש"שני ספרים אלה הם הראשונים, וכמעט היחידים, שראו אור דפוס בהסכמתו והכוונתו המפורשת של הגרי"ד".³⁴ הוא גם מודע למגמתיות של חיבורים מסוימים, כגון **הררי קדם** (שיעורים מאת הגרי"ד שנערכו בידי תלמידו רמ"ז שורקין), המצהיר במפורש על כוונתו להתאים את תורת הגרי"ד ל'עולם הישיבות' החרדיות. אך נקודות אלו נוגעות רק בחלק קטן מהקשיים הכרוכים בהפרדת החשיבה מההצגה.

נעייץ בטיעוניו של רא"ק באשר לגרי"ד ואחר כך בטיעוניו לגבי ר' חיים. רא"ק מעיר

כי -

אפשר ששיגו עלי בכך שהפרזתי בהסתמכות עליהם [= **שעורים לזכר אבא מרי**], וכי שיעוריו הסדירים של הרב סלוביצ'יק היו שונים מהם. אף שקיים הבדל, אינני מקבל את ההשגה. למיטב הכרתי וניסיוני, ה'חומרים' בהם התמקדנו, אכן מציבים במרוכז את המגמות הבסיסיות המחיות את למדנותו של הגרי"ד, ורוח זו שורה היא בכל... ציינו מדי פעם אסמכתאות שמצויות מחוץ ל**שעורים לזכר אבא מרי**. ההבדל העיקרי בין שני סוגי השיעורים הוא בהתמדה בבניית 'נושאים שלמים'.³⁵

ברם, ה'התמדה בבניית 'נושאים שלמים' היא גופא הדבר אשר רא"ק מבקש להוכיחו! את קביעתו של רא"ק, שהרוח המחיה את שיעורי היארצייט של הגרי"ד 'שורה בכל', הוא מבסס על קביעה סובייקטיבית - ובהערה שם הוא מביע ביטחון ששאר תלמידי הרב יסכימו לקביעה זו. אסמכתאות לכך שהתופעות שהוא ציין מצויות פה ושם בשאר שיעוריו וכתביו של הרב אינן מן העניין, שכן לא את התופעות מבקש רא"ק להוכיח, כי אם את ה'גשטאלט' - רוחו ומגמתו של המכלול. שיפוט והערכה באשר למכלול ולרוח תלויים במידה רבה במינון של התופעות, והרי רא"ק מודה שמינון התופעות ב**שעורים לזכר אבא מרי** שונה באופן משמעותי ממינון בשיעוריו ובכתביו האחרים של הגרי"ד.

32. דומה כי רא"ק עומד על גבול הכרת החשיבות של הבחנה זו כאשר הוא שואל "מדוע דבק ר' חיים במבחן הטקסטואלי, וכל כך בעקביות?" (עמ' 89-88), אך הוא מבקש רשות להתחמק משאלה זו, ואין לנו אלא לתהות אם לדעתו של רא"ק ר' חיים אמנם חשב כמו הגרי"ד אלא שהציג את הדברים באופן אחר, או שמא הוא מנע את עצמו מלחשוב באופן המתבקש מהנחות היסוד שלו.

33. רא"ק, עמ' 71, הערה 39.

34. רא"ק, עמ' 71.

35. רא"ק, עמ' 85, ובהערה 71 שם; השווה שם, עמ' 71, הערה 39.

סיכומו של דבר: העברת מסקנותיו של רא"ק משיעורי היארצייט לדרך חשיבתו הרגילה של הגרי"ד תלויה בהערכה סובייקטיבית למדיי. אינני שותף להערכתו הסובייקטיבית, ולהלן אנסה לבסס את הדברים באופן מוצק יותר.

יתר על כן: על פניו הגיוני הדבר כי לגבי אותם נושאים אשר רא"ק בא לבחון, נמצא שינוי משמעותי בין **שעורים לזכר אבא מרי** לבין שאר כתביו ושיעוריו של הגרי"ד. השיעורים המופיעים בספר זה הנם שיעורים בודדים, שניתנו בפני הקהל הרחב ולא לתלמידיו שלמדו אתו באופן רצוף. רבים מהשיעורים אף נועדו לשלב חלק הלכתי (שהובא בספר) עם חלק אגדי (שלא הובא). מטבע הדברים שיעור כזה יתמקד פחות בטקסט ויותר בפיתוח מהלך רעיוני. אילו נשמרו לנו שיעורי יארצייט פומביים של ר' חיים - או של הגרי"ז או של ר' משה, אביו של הגרי"ד - אולי יכולנו לבחון באיזו מידה שונות מגמותיו של הגרי"ד ממגמות קודמיו במסגרת רטורית דומה. גם אילו יכולנו לערוך השוואה כזאת, עדיין נדרשת מידה רבה של זהירות בהסקת מסקנות, שכן יש להתחשב בגורמים נוספים העשויים להשפיע על דרך הצגת הדברים, כגון: האם הקהל הליטאי שבפניו היה ר' חיים מרצה את תורתו דומה לקהל האמריקאי שאליו פונה הגרי"ד, מבחינת רמת ההתמצאות במקורות, מבחינת אופקים אינטלקטואליים ותחומי התעניינות ומבחינת ציפיותיהם ממגיד השיעור? בקיצור: האם הגרי"ד חשב ולמד באופן שונה מר' חיים, או שמא רק בנה שיעורי יארצייט באופן שונה? קל וחומר שקשה להסיק מסקנות מהשוואת שיעורי יארצייט של הגרי"ד לשיעורים 'ישיבתיים' של ר' חיים.³⁶

על מנת להמחיש את הטיעון שלי אודות השוני בין שיעורי היארצייט של הגרי"ד לבין שיעוריו הרגילים, ניטול לדוגמה היבט אחד של השיעורים הללו. הגרי"ד נוהג בשיעורים האלה לחתור מעבר למושגים ההלכתיים הפורמליסטיים אל עבר מושגים בעלי מטען רוחני:

1. "לפעמים הקב"ה מזמין את האדם לביתו... והאדם הוא אורחו של הקב"ה... לפרקים הקב"ה הממלא כל עלמין והסובב כל עלמין, יורד משמי ערבות, נענה לתפילת האדם והוא משרה את שכנתו בביתו של האדם".³⁷
2. "רק בארץ ישראל מבטאים הגשם והעדרו גילוי אהבה או הסתר פנים. בחוץ לארץ, אין לעצירת גשמים משמעות מיוחדת מעבר לכל צרה... גשמים בא"י מהווים לא רק

36. מובן שגם שינויים בסגנון ההרצאה ובסגנון הכתיבה הם בעלי משמעות, אך אני יוצא מתוך הנחה שאפיונה של דרך לימוד תלוי בעיקר באופן בו היא מתנהלת בלימוד השגותי, היומיומי. ברור שמי שרוצה להציג את דרך הלימוד יבחר דוגמות שהן מושלמות יותר מהרגיל, אך שלמותה של דרך הלימוד איננה אמורה לתבוע שינויים עקרוניים מבחינת נקודות מוצא, מטרות ודרכי הטיעון. אם יש הבדלים נוספים בין הלימוד היומיומי לבין אופן הצגתו, יש לשייך אותם בדרך כלל לתחום הרטוריקה, כפי שנראה להלן.

37. **שיעורים**, א, עמ' 10. רא"ק, עמ' 83 מתייחס לרעיון זה, ומציין בצדק כי יש כאן הרחבה של ההמשגה ההלכתית, אך אינו עומד על כך שחשיבה מעין אלה אינן רגילות בשאר שיעוריו וכתביו של הגרי"ד.

צורך חיוני אלא סמל נפלא של קירוב הקב"ה לאומתו..."³⁸.
3. "...חובת קריאת התורה מבוססת לא על מצות תלמוד תורה ושינונה בתור פעולה, כי אם על היסוד המקדש והמטהר שבלימוד התורה. קורין בתורה כדי שהגברא יעוטר בתורה ותחול עליו קדושתה וייעשה יודע שמך..." (הרחבה ודוגמות נוספות, ראה להלן, נספח ד).

הביטויים הרוחניים-החזיוניים האלה מושרשים בניתוחים הלכתיים מעמיקים, הבנויים על פי מיטב המסורת הבריסקאית, אך הרב פיתח והרחיב את ההיבט המחשבתי של הדיון, כפי שניכר הן ממגוון המקורות ששולבו בדיון והן מהניסוח ומהסגנון. משיכתן של סברות הלכתיות לעבר אמירות מחשבתיות אינה אופיינית לשיעוריו ולכתביו ההלכתיים האחרים של הגר"ד. דברים מעין אלה רווחים בדרשות 'כינוס תשובה' שלו (חלקם קובצו בעל התשובה) ובכתבי הגר"ד המחשבתיים. לעתים היה הגר"ד נוהג להרצות שיעורים מיוחדים המוקדשים לנושא שעל גבול ההלכה והאגדה, כגון שיעורים על תפילות ראש השנה ויום כיפור לפני חגים אלה, ועל ההגדה לפני חג הפסח. בשיעורים ובכתבים האלה בולט השילוב המיוחד של הגר"ד בין החשיבה ההלכתית הפורמלית לבין יסודותיו המחשבתיים של עולם ההלכה, בדומה לשיעורי היארצייט שלו. כמו כן הגר"ד הרבה לעסוק בנושאים הלכתיים בעלי מטען רוחני, כגון הלכות תפילה והלכות אבלות, ואף הרבה לפתח ולהעמיק את העיקרון ההלכתי-הרוחני של 'קיום שבלב'.³⁹ אך במסגרת רוב שיעוריו 'על הדף' ובכתביו ההלכתיים, הוא נהג לנסח את היסודות האלה בלשון בריסקאית-פורמלית, בלי לגלוש לביטויים בעלי אופי מחשבתי-חזיוני מובהק. נדגים זאת מתוך דיונים של הרב העוסקים ברעיונות הלכתיים בעלי מטען רוחני ברור:

1. "...הרי שהמחייב הוא ביאת מקדש, שהרי בשעת מתן תורה היה לסיני דין מקדש... דרך נקבעה ההלכה דכל הבא לפני השכינה טעון הכשר והכנה לעצם עמידתו לפני ה' ואין כאן זיקה לכוונה או עבודה שכן לא נקרא משה לעבוד אלא פשוט לעמוד לפני ה'..."⁴⁰.

38. שם, עמ' קצו-קצז.

39. כבר עמדו הרא"ל, רמ"ל ורא"ק על דגשים אלה בתורתו של הרב. ראה: A. Lichtenstein, 'Rabbi Joseph Soloveitchik', in: S. Noveck (ed.), *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century*, Washington 1963, pp. 294-297; ר"מ ליכטנשטיין, 'סבא רבא', עלון שבות בוגרים ב, תשנ"ד, עמ' 126; ורא"ק, עמ' 87. כמו רא"ק, גם רמ"ל רואה בשעורים לזכר אבא מרי ביטוי מובהק למגמה של שילוב הלכה ואגדה הבולטת כבר בכתבתו המוקדמת של הגר"ד (חידושי הגר"מ והגר"ד). בפנים הסברתי את דעתי, שיש זיקה בין הכתבים האלה, אך יש להפריד ביניהם.

40. עבודת יום הכפורים, עמ' ז. עיין עוד שם עמ' נא: "ומה שכהן גדול ביה"כ ממתין עד שיתמלא הבית עשן היינו מדין כניסה לקדש הקדשים ויציאה הימנו, דזה כולל אף שהות בו ביניהן" (וע"ע בזה מכתבו של הגר"ז בחידושי מרן רי"ז הלוי, עמ' עז); שם, עמ' סט, דן הרב בהבדל בין כפרת יום הכיפורים בזמן הבית, שאז יש כפרות הרבה, לבין כפרת יום כיפור (גם כאן דיוק לשוני מבריק ואופייני) לאחר החורבן, שאז יש רק כפרת עיצומו של יום. באגרות הגר"ד הלוי, פ"א מהלכות

2. "דבחות דין שמחה בסכות נאמרו שני דינים, א', שמחת יו"ט כמו בשאר רגלים, ותו נאמר בקיום מצותה של שמחה בחג הסכות דין של שמחת הרגל במקדש מגזיה"כ של ושמחתם..."⁴¹ (הרחבה של דוגמות אלו, עיין להלן, נספח ד).

ההבדל בין מרבית שיעוריו של הגרי"ד לבין **שעורים לזכר אבא מרי** באשר לשילוב הלכה והגות, נבע מתוך החלטות מחושבות היטב של הרב. בדרך לימודו הרגילה הדגיש הרב את האוטונומיה של דרכי החשיבה ושל השפה של עולם ההלכה, והתנזר במכוון משילוב בין החשיבה ההלכתית לבין דרכי חשיבה חיצוניות.⁴² לעומת זאת, בשיעורי היארצייט ובהכנתם לפרסום לקח הרב בחשבון את הרקע, תחומי ההתעניינות והצרכים החינוכיים של קהל שומעים רחב יותר ומגוון יותר משומעי שיעוריו היומיומיים.⁴³ ודאי שלא היה נתק בין דרכי החשיבה ההלכתיות הרגילות של הרב לבין דרכי החשיבה המתגלות ב**שעורים לזכר אבא מרי**. שילובי ההלכה והאגדה, הלמדנות וההגות, הניתוח השכלי והחוויה הדתית העמוקה והסוערת שבשיעורי היארצייט נעשו על רקע הסגנון והדגשים שאפיינו את חשיבתו ההלכתית הרגילה של הרב. אך המסגרות החברתיות והחינוכיות שבהן הרצה הרב או כתב את הדברים השפיעו באופן עמוק על דרך הצגתן - ושמא אף על סוג החשיבה שהרב הקדיש להן. אינו דומה מכתב שכתב הרב לאביו מברלין לשיעור שנתן הרב לקהל רחב של מאות שומעים, ושונה משניהם מונוגרפיה שכתב הרב על עבודת יום הכיפורים.

כשם שהמסגרת השפיעה על מידת השילוב בין המושגים ההלכתיים-הפורמליים לבין החשיבה האגדית-ההגותית, כך נראה שהיא השפיעה גם על הזיקה שבין המיפוי המושגי לבין הצמידות לטקסט. אשר על כן אי-אפשר להסיק מראיותיו של ר"א ק יותר

תשובה ה"א, עמ' כג-כה, הגרי"ד עוסק בתפקידו של הוידוי בתשובה, והדיון מלא בחילוקים בריסקאיים, כגון 'הכשר גברא' מול 'כפרה על החטא', ווידוי בתור 'חפצא וקיום' של מצוה בפני עצמה ובתור 'עצמה וגופה של התשובה'. קל לדמיין כיצד הרב היה מפתח רעיונות כאלה ב**שעורים לזכר אבא מרי**, לעומת הניסוח המתומצת והפורמלי בספר הזה.

41. **אגרות הגרי"ד הלוי**, פ"ח מהלכות לולב הי"ב, עמ' סה, והובא גם ב**חדושי הגר"מ והגרי"ד**, ריברדייל חש"ד, עמ' א ואילך.

42. נקודה זו צוינה על ידי ר"א ק, עמ' 87, הערה 79, ועיין הפניותיו שם. היא עולה במקומות שונים בכתביו של הרב, עיין: **מה דורך מדוד**, עמ' 224 ואילך; **הדעת ההלכתית**, עמ' 91 ואילך, ועיין עוד במאמרי, 'הרמנויטיקת הגלוי והנסתר במשנת הגרי"ד' (בהכנה), סוף פרק ה, 3, ושם - וכן להלן סוף פרק ה - ניסיתי לעמוד על הסיבות לחשיבותה של נימה זו בהגותו של הרב.

43. Rav A. Lichtenstein, 'The Rav at Jubilee: An Appreciation', *Tradition* 30:4, 1996, pp. 52-53, וראו: R. Ziegler, 'Introduction to the Rav's Life and Thought', in: J.J. Schacter (ed.), *A Study and Program Guide to the Teachings of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Boston 2003, p. 25. המספר כי אשתו של הגרי"ד שכנעה אותו להרצות בשיעור היארצייט על עניינים שבעלי בתים יוכלו לקלוט, כגון תפילה, קריאת התורה ומועדות. כמובן שגם בנוגע לתלמידיו התאמץ הרב לספק גם את צורכיהם החינוכיים בתחום הרוחני, ועיין המשך מאמרו של הרא"ל, עמ' 54-55. אך בנוגע לתלמידיו, הרב בדרך כלל לא הכניס רעיונות וחוויות רוחניות לתוך שיעור הגמרא, ונקודה זו - המוכרת היטב לתלמידיו - עולה מתוך דברי הרא"ל שם.

מזאת: הגר"ד נהג, במסגרת חברתית וחינוכית מסוימת, להרצות את דבריו לפי מבנה חשיבה מושגית ולא טקסטואלית. אפשר ואפשר שכישרונו הגאוני לעשות זאת נעוץ בתכונות מסוימות המאפיינות את חשיבתו ההלכתית, וקווים לקראת טיעון שכזה הועלו לעיל. אך זיהוין והגדרתן של התכונות הללו יצטרך להיעשות מתוך מודעות רבה יותר ליחס הסבוך שבין דרך החשיבה לדרך ההצגה, והממצאים עשויים להיות פחות חדים מאלה שהוצעו על ידי רא"ק.

ד. שילוב המשגה ושיקולים טקסטואליים בחידושי הגר"ח והגר"ד

ברם, המודעות להבדל בין דרך החשיבה לדרך ההצגה נחוצה לא רק על מנת להסיק מסקנות נכונות משעורים לזכר אבא מרי, אלא כדי שנוכל להבין בצורה נכונה גם את מבנה החשיבה המשתקף מהחיבורים הבריסקאיים הקלסיים. במבט ראשון נראה כאילו חיבורים כגון **חידושי רבנו חיים הלוי ואגרות הגר"ד הלוי** משקפים את החשיבה הבריסקאית של מחבריהם באופן חלק ובלתי אמצעי. אך אין להיחפז להסיק זאת, שכן כל כתיבה - כולל הכתיבה ההלכתית - נעשית במסגרת חברתית המשפיעה באופן כזה או אחר על הרטוריקה של הדברים, ועשויה להשפיע לעתים אפילו על התכנים עצמם.⁴⁴ לפיכך לפני שנסיק מסקנות מפתחתו של דיון או מסיומו בשאלה מושגית או טקסטואלית, נצטרך לבחון - כמיטב יכולתנו - באיזו מידה שאלה או תשובה מסוימת היא מטרה בפני עצמה ובאיזו מידה היא מובאת על מנת לשרת מטרה אחרת. ניטול לדוגמה את הערותיו של רא"ק באשר לעריכה המגמתית של רמ"ז שורקין בספר **הררי קדם**.⁴⁵ רא"ק מעיר שהמלאכה של התאמת תורת הרב לעולם הנשלט על ידי יישוב קושיות טקסטואליות -

בוצעה על ידי הרב שורקין בכשרון רב, אבל אין היא מצליחה בכל מקרה. למשל, סימן ג ב**הררי קדם** עוסק בצורך למנות שליח ציבור 'שלא יצא עליו שם רע בילדותו'. הגר"ד התחבט בקושי המהותי: כיצד זה פוסלים בעל תשובה מלהיות ש"ץ? כתוצאה מכך הוא הציע פירוש חדש בגמרא, שאינו מצוי בראשונים. אבל **הררי קדם**, גם במקרה זה 'מתיישר' עם המוסכמה שאי אפשר להציע פירוש כזה בלי שתהיה בעיה טקסטואלית המתיישבת על ידו. בכך, הנקודה 'הבעייתית' כאן היא, שהרמב"ם כותב 'בילדותו', ולא: 'אפילו בילדותו', כפי שכתב השולחן ערוך (בעקבות רש"י). היות ואין כאן קושי אמיתי, ניסח העורך את השאלה בלשון מינורית: 'ויש לדקדק קצת מ"ט ברמב"ם לא כתוב אפילו בילדותו כמו שכ' רש"י

44. ראש וראשון לחוקרי ההשפעה של שיקולים רטוריים על צורתה של הכתיבה ההלכתית הלא הוא בנו של הגר"ד, הרב פרופ' חיים סולוביצ'יק, וכאן אכיר לו תודה על שחשף בפניי את הכלי האינטלקטואלי החשוב הזה.

45. רא"ק, עמ' 92, הערה 87. רא"ק מסתפק בהפניה תמציתית לסוג ההבדלים המצויים בשני החיבורים. כאן הצגנו את הדברים באופן מפורט יותר - אם כי לא באופן מלא - על מנת לאפשר השוואה בין דרכי ההצגה השונות של אותו החומר.

ובשו"ע'. אבל האמת היא שגם לזה אין אחיזה, כי הרמב"ם בסך הכל מצטט את לשון הגמרא.

אם קבלה - נקבל; ואם לדין - יש תשובה! בהמשך הדיון הגרי"ד מציע שהופעת תיבת 'אפילו' בשולחן ערוך והיעדרה ברמב"ם משקפים מחלוקת בין שני הפוסקים באשר לפירוש הדרישה בגמרא "שלא יצא עליו שם רע בילדותו" - מכאן שהרב מייחס חשיבות לדיוק לשוני זה ואינו מניח, כהנחתו של רא"ק, "כי הרמב"ם בסך הכל מצטט את לשון הגמרא". הניסוח "יש לדקדק קצת", אשר רא"ק מייחס לעורך, תואם את לשונו של הגרי"ד במקומות אחרים⁴⁶ - במקום אחד **בשעורים לזכר אבא מרי** הוא אפילו פותח שיעור בקושיה טקסטואלית בלשון 'קצת קשה'⁴⁷ - ואפשר שהגרי"ד השתמש בניסוחים כאלה כאשר הוא העלה שאלות טקסטואליות בעלות אופי אחר מהקושיות הטקסטואליות הרווחות בין הלומדים. גם אם אין כאן בסיס לערער על האופן שבו הרב שורקין הציג את שיעורו של הגרי"ד, אפשר שרא"ק צודק שהמניע האמיתי של הרב לא היה הדיוק הלשוני המפוקפק, אלא הרצון להתמודד עם פסילתו של בעל תשובה מלהיות חזן. אך הבנה כזאת תאפשר רק אם נסכים למה שאני מציע - שיש להבחין בין יסודות החשיבה לבין דרכי ההצעה, ולא תמיד משתקף המניע האמיתי לחידוש מסוים באופן שהשיעור הוצע בפני שומעיו. ואם לא נסכים להבחנה כזאת כאן, הרי שהצעת השיעור כאן (שאינו יסוד של ממש לערער על מקוריותה) מלמדת שהחידוש המושגי עוקב אחרי הדיוק הטקסטואלי - גם אם הוא רופף - ולא להפך.

רא"ק גם משווה את הררי קדם, סימן עג, העוסק בנושא 'הגרלה מעכבת ופסול זרות בהגרלה' עם דיון מקביל בקונטרס **בענין עבודת יום הכפורים** (בעריכת הרא"ל), עמ' לג ואילך. בקונטרס נפתח הדיון בשאלת 'מיפוי מושגים', החסרה מפתחת הדיון בספר **הררי קדם**. תחת זאת השיעור **בהררי קדם** פותח בדברי הרמב"ם ובקושיות עליו מדברי הלחם משנה ומתוך הסוגיה בגמרא. המשך השיעור בספר זה דומה להמשכו בקונטרס, אלא שהוא מסתיים ביישוב דבריו של הרמב"ם ומשמיט מסוף השיעור דיון בדברי התוספות ישנים שהופיע בסוף הדיון בקונטרס. רא"ק מנמק את שינויו של הרב שורקין ברצונו להתאים את תורתו של הגרי"ד לקהל החרדי, וזאת על ידי הבלטת התועלת ה'טקסטואלית' של תורת הרב ביישוב קושיות. אך אין רא"ק לוקח בחשבון הסבר אחר להבדלים בין שני הספרים, המעוגן באופי השונה של השניים. ספרו של הרב שורקין הוא ספר 'חידושים', בעוד הקונטרס רושם את השיעורים כפי שנאמרו במסגרת לימוד סדיר של סוגיות הגמרא 'על הדף'. לפיכך טבעי הדבר שהקונטרס ידון בהרחבה ב'חקירות' העולות מהגמרא ובהשלכותיהן של שיטות ראשונים שונים. מאידך, ספר 'חידושים' כגון **הררי קדם** ישאף לתמצת את הדיון ולמקד אותו בחלקו החזק ביותר והמחודש ביותר,

46. עיין לדוגמה: **אגרות הגרי"ד הלוי** פי"ז מהלכות כלים ה-ז, עמ' רכז: "והנה קצת צ"ע אמאי נקטה המשנה...".

47. **שעורים לזכר אבא מרי** ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' קלח: "קצת קשה, למה הוזכר סיני במטבע של תפילת מוסף כמקור מצות שבת, והלא במרה נצטוו על השבת...".

ובמקרה שלפנינו הדבר יוביל להתמקדות ביישוב הקשיים ברמב"ם⁴⁸ (ראה דוגמה זו בהרחבה להלן, נספח ה).

ברם, קיימת כאן נקודה חשובה יותר לענייננו. יש לבחון באיזו מידה השיעור בקונטרס באמת משקף דרכי חשיבה המתאימות ל'מיפוי מושגים'. אמנם השיעור פותח ב'חקירה', בלי שהוצעו לפניו קושיה או גירוי טקסטואלי אחר. ברם, דומה שמי שהעלה את ה'חקירה' הזאת היה מודע מראש למקורות הטקסטואליים שיועלו בהמשך השיעור, וספק גדול אם לומד הנתקל בסוגיה שלפנינו בפעם הראשונה יעלה את ה'חקירה' הזאת מתוך שיקולים 'מושגיים' בלבד. במילים אחרות: האם הגרי"ד בעצמו הגיע לחקירה בתחילת הלימוד או בשלב מתקדם הרבה יותר, לאחר שגירויים טקסטואליים שונים כבר הבהירו ששתי האופציות קיימות (ראה להלן, נספח ה)? כאן אנחנו רואים את חשיבותו וכוחו של ה'מעגל הלמדני': מאחר שהטקסט והמושג משולבים ביחד ותלויים זה בזה, נקודת המוצא של הדיון כבר משקפת במידה פחותה בהרבה את 'דרך החשיבה' ואת 'דרך הלימוד'. הבא לעשות 'מיפוי מושגים' כבר עשוי להיות מונחה בידי שיקולים טקסטואליים, וכן הבא לדון בשאלה טקסטואלית כבר שוקל את ההשלכות הקונצפטואליות.

יתר על כן, יש לשאול: האם העמדת ה'חקירה' בראש השיעור משקפת את דרך החשיבה, או שמא את דרך ההרצאה? זכורני שיעור שהרצה הגרי"ד בשנת תשל"א בבבא מציעא, ריש פרק השואל. הוא פתח את השיעור בחקירה אם 'שאל בעליה עמה' ו'שאל בעלים ואחר כך שאל את הפרה' הנם דין אחד או שני דינים. בהמשך דבריו העיר הרב כי לכאורה אין סיבה לומר שיש כאן שתי הלכות נפרדות, ולא העלה את האפשרות הזאת אלא משום שכך משתמע מלשון הרמב"ם. הרי שה'חקירה' בראש השיעור אינה משקפת בהכרח את מגמת המיפוי המושגי, והיא עשויה לשקף את דרך ההצגה יותר מאשר את דרך החשיבה.⁴⁹ כאן עשוי הטוען לטעון כי גם בחירתו של הרב להציג את הדברים

48. יש לחזק את דבריי מכך שספר **חדושי הגר"מ והגרי"ד** הביא חלק מהשיעור הנדון כאן בסגנון דומה לסגנונו של **הררי קדם** (ראה להלן, נספח ה). רא"ק מציין עובדה זו, ומנמק זאת בהבדל דיאכרוני: סגנונו המוקדם של הגרי"ד קרוב יותר לסגנון של ר' חיים ושיטת בריסק הקלסית, ואילו סגנונו המיוחד של הגרי"ד משתקף בכתביו המאוחרים. אך נראה יותר לנמק זאת בהבדל סינכרוני: הסגנון הוא פועל יוצא מאופיו של הספר, ואינו דומה סגנונו של הרב כשהוא כותב שיעורים 'על הדף' לסגנונו כשהוא כותב 'חידושים'.

49. השווה: ר"מ ליכטנשטיין (לעיל, הערה 39), עמ' 125: "את השיעור הראשון פתח בהכרזה הבאה: 'יש חקירה ידועה ביחס לחובת השבת גזילה; איני אוהב אותה כי לדעתי אין כאן כלל מקום לומר כאחד הצדדים, אך מה אעשה וברי הדבר ששני צידי חקירה זו מיוצגים במחלוקת ראשונים'". עוד עיין: שיעור ראשון ב**רשימות שיעורים** (לעיל, הערה 17); הגרי"ד, **שעורי ב"ק**, עמ' ב, הפותח בחקירה לגבי יסוד המחייב של אדם המזיק, אם משום פשיעה או משום מעשה ההיזק, ובהערה 1 העיר הרושם/העורך: "וידועה החקירה בשאר הניזקין (כך!) האם עיקר המחייב לשם הוא ביטול חובת השמירה או מעשה הנזק שממונו עשה... ברם רבינו זצ"ל נקט בדרך כלל בשיעורים שהמחייב בשאר הניזקין (כך!) הוא ביטול חובת השמירה וכפשטות המשנה לקמן (דף ט:). מכאן נראה שהגרי"ד מיעט בחשיבותה של חקירה ידועה זו, משום שיש לה לדעתו הכרעה טקסטואלית.

באופן מסוים משקפת את דרכו הלימודית. אמנם נכונה הטענה, ולא באתי לומר שדרך הלימוד משקפת רק בדרך החשיבה ולא בדרך ההצגה. אך אם נכון הדבר שדרך ההצגה ודרך החשיבה שונות זו מזו, הזיהוי של תכונותיה של דרך הלימוד נעשה מורכב יותר.

נעיין עתה בתורתו של ר' חיים: האם דרך הרצאת הדברים בספר **חדושי רבנו חיים הלוי** משקפת בהכרח ובאופן מלא את דרך חשיבתו של המחבר? הרא"ל יצא מתוך הנחה ש"חיבורו של ר' חיים עלול להוליך אותנו שולל בהקשר זה",⁵⁰ ואילו רא"ק משוכנע - "שלפחות הלומד הרציני, שאינו חושך מאמץ כדי לרדת לסוף דעתו של המחבר, יוכל להבין את הכוונה המדויקת מתוך הספר עצמו".⁵¹ אך כבר ראינו לעיל, בדיון על שיעורו של הגרי"ד, שהחיפוש אחרי כוונת המחבר הנו מורכב: ה'מעגל ה'למדני' והאפשרות שצורת ההצגה שונה מצורת החשיבה מחייבים אותנו בזהירות יתר בהסקת מסקנות.

לכאורה אפשר ללמוד על מגמתו של הספר מעצם בחירת החומר שבו. כבר העיר תלמידו של ר' חיים, ר' איסר זלמן מלצר בהקדמתו ל**אבן האזל ג**:

כי לא בכל מקום יהיו הבאורים והישובים האמתיים דוקא בדרכי החלוקים וההגדרות בעמקי הסברא. ואם אמנם דרך החדוש שיצא מזה תועלת למעיין הוא דוקא לנתח יסודות ההלכה ולהגדיר גדריה, שכן הורה לנו אדמו"ר גאון ישראל בשיעוריו כאשר יראה המעיין בספרו המאיר עינים 'חדושי רבנו חיים הלוי', אבל לא בכל מקום אשר יקשו לנו דברי הרמב"ם אפשר ליישב בדרך זה...⁵²

לאור דברים אלה מאת תלמידו, אפשר לשער שהעובדה שכל ההסברים לרמב"ם בספר חידושו של ר' חיים הם 'בדרכי החלוקים וההגדרות בעמקי הסברא' כבר מעידה על מגמת המחבר להציע את דרך החשיבה המושגית, ולא להתמודד עם קשיים טקסטואליים בהבנת הרמב"ם. ייתכן שר' חיים חולק על תלמידו בנקודה זו, וסובר שמרבית הנקודות ברמב"ם הזקוקות ביאור ניתנות להסבר בדרך החילוקים וההגדרות. טיעון כזה לא נראה לי על פניו סביר, ויתר על כן: נראה שאפשר להוכיח ממבנה השיעורים של ר' חיים ששיעורים אלו הוצגו מתוך מגמה מודעת להציג שיטת לימוד מסוימת, ולא מתוך מגמה פרשנית-טקסטואלית גרדא. דרכו של ר' חיים בספרו היא לסדר בקפידה את הקושיות והתיורצים בכל שיעור על מנת להתקרב בשלבים לרעיון המרכזי שאליו הוא חותר.

50. והשווה את הערתו של הרא"ל, **עלי אמונה**, עמ' 38: "אפילו פרטים טכניים מקבלים התייחסות מרובה בעולמו של ר' חיים. אך הדברים אמורים רק לגבי פרטים הקשורים לעניינים קונצפטואליים".

51. רא"ק, עמ' 63. בעמ' 85-86 רא"ק עומד על מקומות **בחדושי רבנו חיים הלוי** - וגם **בחדושי מרן רי"ז הלוי** - שבהם משתקף שחרור מסוים של ההמשגה מהקושיה הטקסטואלית, אך לדבריו שם "בסיכום, החידושים העוסקים ביישוב הטקסט מהווים את רוב בניינם של חידושי רבנו חיים והגרי"ז, וכמותם מדברת בעד עצמה".

52. **אבן האזל ג**, ירושלים תשכ"ב, ראש דבר.

כך, לדוגמה, בהלכות יסודי התורה פ"א ה"א, מביא ר' חיים שני תירוצים לקושיה שהוא מקשה על הרמב"ם, כאשר התירוץ השני מפתח לעומק רעיון הטמון בתירוץ הראשון. בדיון ארוך ומורכב בהלכות עדות פ"ג ה"ד מצייע ר' חיים שורה של קושיות ותירוצים על שיטות הרמב"ם והרמב"ן בעניין הבנת מעמדם של שטרות קניין ושטרות ראייה לאור הדין בהלכות עדות של 'מפיהם ולא מפי כתבם'. מקושיה ותירוץ לקושיה ותירוץ הולכת ונבנית בהדרגה הבנה מעמיקה של מושגי יסוד בדיני עדות, ובראשם אופיין ומעמדם של 'דרישה וחקירה' (על שתי הדוגמות הללו ראה בהרחבה להלן, נספח ו). המתבונן יפה במבניהם של שיעורים אלה - ושיעורים רבים אחרים בספרו של ר' חיים - יראה שההיגיון הפנימי בבניית הרעיון מכתוב את הסדר שבו מובאות הקושיות הטקסטואליות, ולא להפך. אשר על כן נראה שאין יישובן של קושיות טקסטואליות עיקר מגמתו של ר' חיים, וכי ר' חיים הציג את שיעוריו אלה מתוך מגמה להראות כיצד, מתוך קושיות טקסטואליות, ניתן לבנות מושגים חדשים, וכיצד המושגים החדשים יכולים לשמש ביישובן של קושיות טקסטואליות.⁵³

העריכה הקפדנית של **חדושי רבנו חיים הלוי** מונחית כאן ובשאר המקומות על ידי שיקולים מושגיים הרבה יותר מאשר טקסטואליים.⁵⁴ לפיכך אין לומר שהמצא החד-משמעי של הספר הוא שר' חיים משתמש בסברות קונצפטואליות על מנת ליישב קשיים טקסטואליים. יהיה זה נכון לפחות באותה מידה לומר שמגמת הספר בכללותו, וכן מגמתו של כל שיעור, היא להשתמש ביישוב קשיים טקסטואליים על מנת להראות את כוחה של הסברה הקונצפטואלית. הווה אומר: יישוב קשיים טקסטואליים ודאי אפיין את דרך הצגתו של ר' חיים, כפי שהטיב רא"ק להוכיח; אין להיחפז להסיק מכאן שגם דרך חשיבתו התנהלה באופן זהה.

כאן נוכל להיעזר בתיאור דרך לימודו של ר' חיים, כאשר היה מגיד שיעור בוולוז'ין, כפי שהוצגה על ידי הרב מ"מ גרליץ:

53. גם כאן יש מידה רבה של 'מעגליות'. ברור שהלמדן תמיד רוצה להבין את הטקסט, ולא רק לנצל את הטקסט לצורכי הצגת השיטה. נשוב לנקודה זו לקראת סוף פרק זה.

54. בדומה לדבריי כותב רש"י ז"ל, **אישים ושיטות**, ירושלים חש"ד, עמ' 66: "אמנם חידושיו שבספרו מתחילים כולם בקושיות. אבל המעיין בגופם של דברים יווכח שאין הקושיות באות אלא לשם הבהרת העניינים אחרי כן על יסוד ניתוחיו וחקירותיו. קושיא לשם קושיא אינו גורס". אין בכונתי לומר שלא נמצא שיעורים של ר' חיים שמבניהם מתאים להיגיון הטקסטואלי. לדוגמה, דיונו של ר' חיים מסביב להלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג מתאים יפה להיגיון טקסטואלי צרוף (ראה להלן, נספח ו). נראה לי כי ר' חיים ינקוט במבנה כזה אם המבנה העולה מההיגיון הטקסטואלי תואם את המבנה הנחוץ לבניית הרעיון, אלא שנקודה זו טעונה בדיקה מקיפה ומעמיקה. אפשר שר' חיים בנה שיעורים שונים על פי עקרונות שונים, ואם כן המסקנה המתבקשת תהיה שהמגמות הרעיוניות והטקסטואליות בכתבי ר' חיים קרובות יותר לאיזון ממה שהצגתי כאן. מכל מקום עיקר טענתי נשארת בעינה: בחינה מעמיקה של מבנה השיעורים מטילה ספק כבד על האופן שהציג רא"ק את שיעוריו של ר' חיים. השווה: הרב מ"מ גרליץ, **מבוא לחידושי הגר"ח השלם על הש"ס - בבא-מציעא**, ירושלים תשנ"ה, עמ' טו, הערה 17, המסביר על פי הנחות דומות את לשונות ר' חיים כמו 'והנה' ו'ונראה לומר' במקום 'ונראה לי'.

הגרח"ס לא היה רגיל לטפל בהכנת השיעור לפני השעה עשר בבוקר באותו יום. כרגיל, היו אחדים מאתנו מחכים לו בעת ההיא בחדרו, וכשנכנס היה פונה כמעט תמיד בזה"ל: 'נו, חברה, מה חידוש יש בדף גמרא של היום?' וכל אחד היה אומר מה שידוע לו, זה מצא השגת הראב"ד על הרמב"ם בסוגיא של היום... השני הראה על קושיא חמורה מבעל ה'קצות' וכדומה, וזה בכה וזה בכה, והגרח"ס היה מפלפל עם כל אחד בענין שהציע הוא וכאילו לאחר-יד היה מפרק ומתרץ, סותר ובונה, שואל ומשיב בכל הענינים ההם. לא היה עולה על הדעת של מי-שהוא, שמקטעים אלה שלמראית-עין אין להם קשר זה לזה, יצא דבר שלם ומסודר הראוי להציעו לפני השומעים בשעת 'השיעור'. וכך היה עומד ומפלפל עם ה'חבריא' עד שהגיעה השעה שנים-עשרה ומחצה, אז היה השמש נכנס ומודיע שהגיע זמן השיעור. ומה גדולה היתה בכל פעם ההשתוממות שלנו אחרי רגע, בראותנו שמן הקטעים והרסיסים שנזרקו מפינו זה עכשיו, לפנינו מבלי-משים ומבלי שום הכנה מקודם, בונה הגרח"ס את ה'חילוק' שלו כמו רמים, בסדר ומערכה נפלאה, על יסודות מוצקים מכללים וסברות. וההסבר בולט לחוץ והדיבורים יוצאים מפיו כמתלהמים, כאילו כל זה היה מונח אצלו בקופסא זה כבר ומוכן לו מקדמת דנא.⁵⁵

את יכולתו של ר' חיים לפלפל על המקום בכל נושא שהועלה בידי התלמידים ומיד לשזור את כולם לשיעור מסודר ומובנה ניתן להסביר - כפי שאמנם עושה זאת המחבר בהמשך דבריו - כהפגנה מרשימה ביותר של חשיבה מהירה.⁵⁶ לעניות דעתי נראה שניתן ללמוד מכאן משהו לא רק על מהירות החשיבה של ר' חיים, אלא גם על אופן לימודו. יש לשער שר' חיים נכנס לבית המדרש כאשר שאלות היסוד של הסוגיה כבר מסודרות בראשו, ולכן אין פלא שדיוני הראשונים והאחרונים - גם אם ר' חיים לא ראה אותם סמוך לזמן כניסתו לבית המדרש - יסתובבו מסביב לאותן שאלות שר' חיים פלפל בהם עם תלמידיו. פלפול זה עם התלמידים שימש עבורו הזדמנות לעיין במקורות המרכזיים הקשורים לסוגיה ולבחון כיצד הם מתחברים לאותן שאלות יסוד שהיא רצה לדון בהן בשיעורו.

אם השערה זו נכונה, הרי לפנינו שהחשיבה של ר' חיים הלכה מהמושג לעבר הטקסטים, ולא להפך. אמנם מידי השערה לא יצאנו, אך מאידך הראינו כי גם העיון בשיעורים בספר חידושיו אינו מכריע את הכף באופן חד-משמעי לכיוון המגמה הטקסטואלית.

האם ההמשגה הבריסקאית נועדה מראש כאמצעי להבנת הטקסטים או שמא הדיון הטקסטואלי נועד כאמצעי להוביל לסברה הקונצפטואלית? לדעתי קשה להכריע, ושמא האמת היא מורכבת יותר: אין כאן הפרדה בין אמצעי למטרה, אלא כלים שלובים. הבנת

55. הרב מ"מ גרליץ (לעיל, הערה 54), עמ' ח-ט.

56. בהמשך (עמ' י) הובא ציטוט של דברי ר' חיים באחד משיעוריו מאת הרב בן-ציון שטרנפלד, המציע הסבר נוסף: "שכן בזכות התלמידים אנו זוכים בסייעתא דשמיא לחדש על-אתר".

הטקסט ועמידה על מושגי היסוד הטמונים בטקסט שייכות זו לזו באופן אורגני, והדיון באחד כרוך בחברו. במילים אחרות - המעגל הלמדני.

סיכומו של דבר: כאשר מעיינים בכתביהם של ר' חיים ושל הגרי"ד מתוך התייחסות להבחנה בין דרך החשיבה לדרך ההצגה, מתערער הביטחון במסקנותיו של רא"ק לשני הכיוונים. אצל הגרי"ד מצאנו שהשיעורים המשקפים את הדגש החזק על ההמשגה הם פחות אופייניים ממה שחושב רא"ק ושסימני 'מיפוי המושגים' בשיעורים האחרים רחוקים מלהיות חד-משמעיים. אצל ר' חיים מצאנו שהדגש בשיעוריו על קושיות טקסטואליות אינו הסימן הבלעדי למגמת חשיבתו, וייתכן שהקושיות נבחרו להציג את המושג ולא להפך. הניתוח המבחין בין 'דרך חשיבה' ל'דרך הצגה' חושף את המעגל הלמדני במלוא מורכבותו: תמיד נמצאים הפן הטקסטואלי והפן המושגי של הלימוד בזיקה הדוקה אחד לשני, ועל כן יכולה חשיבה המתמקדת בפן האחד של הלימוד לבוא לידי ביטוי בדרך הצגה המבליטה יותר את הפן השני. הניסיון להפריד בין אמצעי למטרה במעגל זה הוא בעייתי, ונראה כי נכון יותר לראות את מטרת הלימוד כשילוב אורגני בין שני ההיבטים.

ה. הבדלים בין ר' חיים לגרי"ד - מבט אחר

גם אם כל מה שכתבתי עד כאן נכון, עדיין בולט לעין ההבדל בין המגמות המסתמנות בשיעוריהם ובכתביהם של ר' חיים ושל הגרי"ד, כפי שהערנו בראש מאמר זה. בניגוד לר' חיים, הגרי"ד מפגין נכונות רבה לבנות ולהציג רעיון באופן שנשלט יותר על ידי הרעיון ופחות על ידי הקושיות הטקסטואליות. בניגוד למנהגם הקבוע של ר' חיים ובניו, נהג הרב לעתים קרובות - גם בשיעוריו השגורתיים 'על הדף' - להתמקד בהבנה מושגית של הרמב"ם ולהזניח את הקושי ביישוב דעתו של הרמב"ם עם סוגיית הגמרא. אין להתעלם מן ההבדלים בין שיעורים לזכר אבא מרי לבין כתבי הרב התלמודיים האחרים, אך בה במידה אין להתעלם מקווי החשיבה הבסיסיים המשותפים לשני סוגי הכתיבה. כל השיקולים האלה מובילים אותנו, גם אחרי הביקורת וההסתייגויות, לאמץ מסקנות הדומות לאלה שהסיק רא"ק.

ברם עמידתנו על המעגל הלמדני ועל המורכבות בהפרדת דרך החשיבה מדרך ההצגה משפיעה על מסקנותינו, הן כאשר לגודל ההבדל בין ר' חיים לבין הגרי"ד והן כאשר לשורשיו של הבדל זה. נראה לי שהנקודות שהעליתי לעיל עשויות לקרב בין שני האישים מבחינת דרך הלימוד, ואף להטיל ספק בהסברו של רא"ק להבדלים ביניהם. אשר לדרך הלימוד, ערערנו על ההוכחות ה'מעין-מתמטיות' של רא"ק לשוני בין ר' חיים לגרי"ד במונחים החדים של רא"ק, אך עדיין נראה שקיימים הבדלי ניואנסים בין לימודם של ר' חיים והגרי"ד באשר לטיבן ומרכזיותן של שאלות טקסטואליות ובאשר לאופייה ותפקידה של הקונצפטואליזציה. אשר לגורמים שהובילו לשינויים האלה, רא"ק מתאר התפתחות מעין-דיאלקטית, שבה ההיגיון הפנימי של ה'תזה' מוליד כמעט בהכרח את מהפכת ה'אנטי-תזה':

מעולם לא התאמן למדן הלכתי לפתור תסבוכת כלשהי, אלא אם העדר תשובה לאותו קושי הוא לדעתו עובדה מפתיעה או בלתי צפויה. עולם ההלכה מלא בדינים ותופעות בלתי מוסברים, המתקבלים על ידי כל אדם מאמין בישראל ברוח של כבוד ויראת שמים. אמנם, ביחס לסוג אחד של קושי - סתירות טקסטואליות - קיימת מסורת, הנמשכת ממקורותיה הקדומים של התורה שבעל פה ו'מתגלגלת' לאורך הדורות, המלמדת ששאלות כאלו ניתנות בדרך כלל לפתרון. אך מסורות כאלו אינן קיימות כלל ביחס לאותם עניינים 'ראשוניים' המעסיקים באופן טיפוסי את הגרי"ד. הטיפול בהם הוא לגיטימי במסורת הלימוד, אך הם אינם בגדר 'קושיות' המטרידות את מנוחתנו...
 אך אליבא דהגרי"ד, המהפכה הבריסקאית שינתה את כל זאת. אחרי שר' חיים הצביע במפעל חייו על עולם המושגים ההלכתי, ציפיותינו השתנו באופן רדיקלי. מעתה מתקבל על הדעת, שכל אותן גזרות הכתוב וכל אותן תקנות חכמים שלא היה סיכוי לדורות הקודמים לעמוד על סודן, עשויות להיות מובנות שכלית ברגע שנכיר את המערכת המופשטת שהיא נשמתן... חמוש בהכרה זו, חותר הגרי"ד באופן מודע לפתרון בעיות שטרם זכו בעבר לטיפול משמעותי...⁵⁷
 פעולתו של הגרי"ד הייתה זיהוי הגנוז בשיטת בריסק והוצאתו לאור עולם... כל ההסבר של הרב סולוביצ'יק את דרכי אבותיו הוא מעשה פרשנות. וכמו כל פרשנות, יש בו היבט של גילוי והיבט של יצירה.⁵⁸

תיאור הדברים בידי רא"ק הוא הגיוני ואפשר שיש בו מן האמת, גם אם באופן פחות דרמטי ממה שהוצג כאן. אך גם בענייננו אסור להעלים עין מגורמים נוספים העשויים להשפיע על הדגשים והניואנסים השונים של ר' חיים והגרי"ד, וביניהם שינויים בסביבה החברתית, הרוחנית והאינטלקטואלית.⁵⁹ בעולם הישיבות שבו פעל ר' חיים כל שורה וכל ניואנס של הגמרא עמדו במרכז מעיינם של תלמידי הישיבה. קושיות של התוספות, ר' עקיבא איגר והקצות מילאו את זמנם ותודעתם של הלומדים, ואך טבעי הדבר שר' חיים ינסה לעניין אותם בחידושי הקונצפטואליים על ידי הבלטת כוחם של מושגיו ליישב קושיות.⁶⁰ לעומת זאת הגרי"ד הכשיר את עצמו להיות מנהיג רוחני של יהדות מודרנית, המעורה בעשייה המדעית והאינטלקטואלית של תרבות אירופה ואמריקה. כתבי ההגות של הגרי"ד מראים בעליל כיצד ביקש לעצב את עולמו הלמדני באופן שיתאים לתת מענה לאתגרים של עולם זה. בעולם ההוא כבר לא מלך בכיפה הצריך

57. רא"ק, עמ' 75.

58. רא"ק, עמ' 88.

59. ההתבוננות בגורמים האלה עשויה להוביל לתשובות מניחות את הדעת לגבי שאלות שביקש רא"ק, עמ' 89-88, להתחמק מהן, ועין עוד לעיל הערה 32.

60. מגמה זו משתקפת גם מדרך לימודו היומיומי של ר' חיים בישיבת וולוז'ין, שתוארה לעיל. הרא"ל, **עלי אמונה**, עמ' 57, מעיר ש"ר' חיים לא היה צריך 'למכור' תורה, וזאת בניגוד לצורך של מחנכים בימינו להשקיע כוחות רבים בתחום המוטיבציה. לדבריי כאן, כבר הגרי"ד נתן את דעתו לבעיית המוטיבציה, אך באופן אחר לגמרי מזה שהרא"ל מייחס למחנכי זמננו.

עיון' בדיאלקטיקה התלמודית, וטבעי הדבר שעבור תלמידים שכאלה יש להעתיק את מרכז הכובד של הלימוד מהקושיה אל המושג.⁶¹ יש להניח שזהו המקור גם לפריצת דרך גדולה וחשובה של הגרי"ד: הניתוח המתודולוגי והפילוסופי של יסודות השיטה הבריסקאית. בעולם המורכב והדיאלקטי שבו פעל הרב, היה צורך להעביר לקהל היעד את החשיבות של המתודה הבריסקאית גם באמצעות נתינת דין וחשבון אינטלקטואלי ורוחני לגבי תכונותיה ויתרונותיה של השיטה.

ההתמקדות בזיקת השיטה הבריסקאית לסביבותיה התרבותיות והרוחניות עשויה להאיר גם על שאלה נוספת שהתחבטו בה רא"ק ומחברים אחרים, ולדעתי לא נתבררה די צורכה. רא"ק מביא ויכוח בתוך משפחת בריסק, בין הרא"ל לרמ"ל, אם מגמתה של השיטה היא להגדיר את ה'מה' או לעמוד על ה'למה', ומצדד בדברי הרא"ל כי "יש לרדת לשורשם [של הנתונים ההלכתיים], לנסות ולהבינם. לא רק ה'מה' עומד במרכז, אלא ה'למה'".⁶² במקום אחר הסברתי את דעתי שאין כאן אלא ויכוח סמנטי, והראיתי ששני הניסוחים מעוגנים בכתבי הגרי"ד ובשורשיהם במשנת בריסק הקלסית.⁶³ כאן ברצוני לעמוד על השאלה הלא פתורה, העומדת לדעתי מאחורי שני הניסוחים. לית מאן דפליג שתורת בריסק חותרת תמיד להבנת העניין, ולא רק לתארו, אך בה במידה ברור לכל המצוי בתורת בריסק שאין הם מבקשים להבין את 'טעמי המצוות' של ההלכות.⁶⁴ אין

61. הרא"ל, **כך דרכו**, עמ' 116-117, מצביע על השפעה מסוימת על הרב מאת הסביבה האינטלקטואלית והרוחנית שבה הוא פעל. הנני מסכים לגמרי לדברי הרא"ל, שם, כי אין לראות השפעה זו "באותו מובן של התפיסה הסוציו-היסטורית, שלפיה הדברים נבלעו מן החוץ", אלא "כניצוץ, כרעיון שאפשר והבויק בראשונה במקום אחר, אך פירותיו ועשייתו כולם בעולם ההלכה המה". ברם לפי דבריי כאן יוצא שהשפעה הזאת היא עמוקה יותר ורחבה יותר ממה שתואר על ידי הרא"ל שם.

62. רא"ק, עמ' 54 והערה 11 שם.

63. עיין מאמרי (לעיל, הערה 42), הערה 102. יש לציין כי גם הרא"ל, **עלי אמונה**, עמ' 56-57, הבחין בין 'למה' משפטית, העומדת במרכז הלמדנות הבריסקאית, לבין 'למה' פילוסופית, שאיננה חלק אורגני מהלימוד. דוגמה להתמקדות החשיבה הבריסקאית ב'מה' ולא ב'למה' היא ההסבר **בחדושי רבנו חיים הלוי**, הלכות עדות פ"ג ה"ד, שהובא לעיל. אחרונים רבים הסכימו שהרמב"ם מחלק בין שטרי ראייה לשטרי קניין, אך במקומות שר' חיים קובע 'שני דינים' בהגדת עדות, בבחינת תיאור ה'מה', הם מחפשים הסברים בבחינת 'למה', ולדוגמה: בשטרי ראייה העדות מתייחסת לגוף המעשה ובשטרי קניין העדות מתייחסת רק לכשרות השטר, והראיה לגוף המעשה מתקבלת בעקיפין ולא מדיני עדות (עיין: **נתיבות המשפט**, סימן כח סק"ז וסימן מו סק"ד, ודעות אחרות באחרונים המובאות אצל מ"ד כהן, **עדות ושטרות**, ירושלים תשמ"ג, עמ' 78-63). ועיין: **מה דודך מדוד**, עמ' 225-226, שר' חיים גאל את דיני שטרות מ'חזקות המושרשות בדפוס תגובה והנהגה פסיכולוגיים' והכניס במקומן 'אידיאליים וקונסטרוקציות טהורות'. לענ"ד לא נכון לכנות את הסברות של בעל נתיבות המשפט ואחרונים אחרים כחזקות וכללים פסיכולוגיים, אך מכל מקום ברור מדברי הגרי"ד כאן שתורת ר' חיים להבנת הסוגיה נעוצה בהרחקתה משאלת 'למה' (מסוג מסוים, עיין להלן).

64. במקומות שונים בכתביו הסתייג הגרי"ד משאלות 'למה' מן הסוג הפסיכולוגי, הסוציולוגי או המטפיזי, בכל הנוגע לניתוח ההלכתי. לתייעוד ולניתוח נרחבים עיין מאמרי (לעיל, הערה 42). להסתייגות מ'טעמי המצוות' יש גם שורשים רוחניים-ערכיים. הלמדן הבריסקאי ראה את תפקידו

סתירה בין שתי המגמות הללו, אך קיים ביניהן מתח, והוא מתגלה לדעתי מסביב לשאלת ה'מה' וה'למה': האם ניתן 'לרדת לשורשן' של ההלכות באמצעות סברות שכוחן במיון וסיווג מבלי לגלוש לתחום 'טעמי המצוות'?

שאלה זו מושרשת בהגדרת המושג 'להבין'. אם פירושה של ההבנה הוא 'מיפוי מושגי', הרי שההגדרה והסיווג המדויקים יש בהם כדי להעניק הבנה. ברם, אם ההבנה חותרת אחרי משמעות ערכית ורוחנית, כי אז יש לחפש מאחורי הגדרתו הפורמלית של המושג את שורשיו בעולם הערכי. לא תמיד ניתן לקבוע בכירור את הגבול בין שני מושגי ההבנה, שכן הגדרה וסיווג המנוסחים בשפה טעונת ערכים עשויים להיתפס הן כ'מה' והן כ'למה', לפי נקודת המבט.⁶⁵ בנקודה הזאת אין אחידות במשנתו של הגריי"ד: יש שהרב מסביר הלכות במונחים בעלי מטען חווייתי וערכי ברור, ויש שהוא מסתפק בביאורים פורמליים-מופשטים. הסוג הראשון של ביאור רווח בכתבי ההגות של הרב ובשעורים לזכר אבא מרי,⁶⁶ אך בשיעוריו הרגילים הרב הסתפק בדרך כלל בסוג השני.

נראה כי ההיטלטלות של הרב בין שני סוגי הביאור משקפת שני יסודות בחשיבתו הלמדנית. השיטה הבריסקאית הושפעה עמוקות מהצורך שהורגש בעולם הישיבות להציב חלופה אינטלקטואלית לדיסציפלינות החול ובראשן המדעים המדויקים.⁶⁷ תורת בריסק - בדומה לאסכולות שקמו בדיסציפלינות שונות בסוף המאה התשע עשרה ובתחילת המאה העשרים - ביקשה לבסס את מעמדה כדיסציפלינה שיטתית בעלת כושר הסבר על ידי הבלטת האוטונומיה הדיסציפלינרית של הלמדנות⁶⁸ ועל ידי אימוץ דגם החשיבה שהביא להצלחתו האדירה של המדע המודרני, דהיינו - מיקוד העיון ב'מה' במקום ב'למה'. נאמנותו של הגריי"ד למורשת זו של האסכולה הבריסקאית משתקפת

כניסיון להבין באופן מלא ומעמיק מהו הרצון האלוהי, אך לא כניסיון להבין מדוע כך קבע ה' את רצונו. במאמרי דנתי בהשלכות הדתיות-הרוחניות של האקסיומה הזאת.

65. למשל, ש' קול בשם ר' שמואל רוזובסקי, מגדיר את שיטת ההיגיון של ר"ש שקאפ: "בריסק בתוספת נופך! שיטת בריסק ביקשה לברר 'מה כתוב בסוגיה', ללא כירור נוסף גם למה כתוב, ואילו רבי שמעון צירף לניתוח גם את ההיגיון היורד לעומקו של דברי ביסודיות". ראה: ש' קול, **אחד בדורו**, תל אביב תש"ל, עמ' 44, ובהמשך בשם עצמו: "וסימנך: רבי שמעון יהיב טעמא דקרא".

66. השווה לעיל, סוף הפרק השלישי, על שילוב הלכה ואגדה בכתבי הרב השונים.

67. כך קבעו בין השאר - N. Solomon, *The Analytic Movement, Hayyim Soloveitchik and his Circle*, Atlanta 1993, pp. 17-47; ש' שטמפפר, **הישיבה הליטאית בהתהוותה**, ירושלים תשנ"ה, עמ' 111; מ' ברויאר, 'גידולו של גדול', **המעין** מד, ב, תשס"ד, עמ' 83. מסכים להם תוך הסתייגות מסוימת כ' בראון (לעיל, הערה 9), נספחים, עמ' 59-60.

68. הדגש על האוטונומיה הדיסציפלינרית של הלמדנות חוזר במקומות רבים בהגותו של הגריי"ד, ועיין מה שכתבתי במאמרי (לעיל, הערה 42). ציינתי שם את ניסוחיו הדומים של רמ"א עמיאל ועמדתו על ההבדלים בינו לבין הגריי"ד בנקודה זו, ועיין שם מקורות לגבי דרכי חשיבה דומות בדיסציפלינות שונות. ביקורת על גישות כאלה, מתוך הכרה של התוצאות החשובות של החשיבה הבין-תחומית במדע, עיין אצל: J. Carroll, *Evolution and Literary Theory*, Columbia-London 1995, pp. 29-30. מעניין שגם הרא"ל, **עלי אמונה**, עמ' 53, מסתייג במידה מסוימת מהדגש של הגריי"ד על אוטונומיה דיסציפלינרית.

במקומות שונים בכתביו, ומסבירה מדוע מיקד הרב את למדנותו הרגילה 'על הדף' בשאלות ה'מה' של הגדרה וסיווג. הבנתו העמוקה של הרב את דרכי החשיבה המדעית של ימיו תרמה אף היא לחיזוק יסוד זה בחשיבתו ההלכתית, שכן הישגיו של המדע המודרני מעוגנים - כפי שהדגיש הרב - בהזנחת שאלת ה'למה' הטלאולוגית והתמקדות בשאלות ה'מה' הניתנות למדידה וכימות ולניתוח בכלים של בניית קונסטרוקציות מושגיות מתמטיות.

הרב פיתח מגמה נוספת, המושרשת ברצון למצוא בלימוד התורה מענה להתמודדויות הדתיות והאפיסטמולוגיות של האדם באשר הוא ושל האדם המודרני בפרט. מתוך כך הגיע הגרי"ד לעיסוק בנושאים ובמושגים חווייתיים וערכיים, במינון ובעומק שלא אפיינו את תורת בריסק הקלסית. נראה שכאן - כמו בתחומים רבים אחרים בהגותו של הגרי"ד - אין לתור אחרי גישה אחידה ועקבית אצל הרב. שתי המגמות בלמדנותו חיו זו לצד זו וכל אחת מהן באה לידי ביטוי בהזדמנויות שונות.⁶⁹ הווה אומר, גם בסוגיה מרכזית זו בגלגוליה של השיטה הבריסקאית, אין להבין את דרכם של ר' חיים ושל הגרי"ד באמצעות הסברים אימננטיים בלבד, ויש להתחשב גם במגמות הקשורות לסביבה התרבותית והרוחנית שבה פעלו ושעליה ביקשו להשפיע.

ו. הזנחת ההיבט הטקסטואלי בהגותו של הגרי"ד

לאור טענתו שהגרי"ד שינה באופן משמעותי את אופייה ומגמתה של השיטה הבריסקאית, ביקש רא"ק להתמודד עם השאלה המתבקשת, מדוע וכיצד סבר הרב - ובעקבותיו הרא"ל - שדרך החשיבה הלימודית שלו משקפת נאמנה את החשיבה ההלכתית של ר' חיים וממשיכיו. הצגת גישתו של הגרי"ד בידי רא"ק כצעד קדימה, המתבקש מתוך ההיגיון הפנימי של שיטת ר' חיים, יוצרת צירוף דיאלקטי בין המשכיות לחידוש ומאפשרת הן את זווית הראייה של הגרי"ד עצמו והן את זווית ראייתו השונה של רא"ק באשר לזיקה בין הגרי"ד לבין קודמיו. כפי שהוסבר לעיל, אינני משוכנע שנכון לתאר את השתלשלות השיטה הבריסקאית מר' חיים לגרי"ד כהתפתחות הגיונית-אימננטית גרדא, ויש לייחס לגורמים נוספים השפעה נכבדת על התפתחות זו. ברם, ברור גם לי שהגרי"ד - ובעקבותיו הרא"ל - ראו את עצמם כממשיכי דרכו של ר' חיים, בלי לחוש בהבדלים מהותיים ביניהם. לפי התפיסה שהצעתי, היחס בין טקסט למושג הוא מורכב יותר, הן אצל ר' חיים והן אצל הגרי"ד, ומורכבות זו מאפשרת היענות לסביבה חדשה באמצעות דרכי הצגה שונות בלי לחוש שהשתנה משהו מהותי בדרכי החשיבה.

הבנת דרך לימודו של הגרי"ד שהצעתי במאמר זה מעלה שאלה נוספת: אם אמנם נכון הדבר שגם הגרי"ד עשה שימוש נרחב ויצירתי בכלים טקסטואליים בלימודו, מדוע בתיאוריו הרבים והמעמיקים של דרך הלמדנות הבריסקאית, הוא מבליט ומנתח רק את

69. במאמרי (לעיל, הערה 42) עמדתי על הסינתזה בהגותו של הרב בין החשיבה המדעית לחשיבה ההרמנויטית, והראיתי כיצד אפשר לעגן את שתי המגמות בחשיבתו ההלכתית בהשפעתן של שתי האסכולות האלה.

ההיבט הקונצפטואלי ומתעלם מההיבט הטקסטואלי? התשובה הפשוטה והבסיסית היא שעיקר החידוש של שיטת בריסק באמת נתפס, הן בידי יוצריה והן בידי קהל הלומדים, במישור הקונצפטואלי. כפי שהוסבר לעיל, אין להסיק מכך שההיבט הטקסטואלי של הלימוד הוזנח, אך גם השימוש היצירתי שעושים חכמי בריסק בכלים טקסטואליים התאפשר בראש ובראשונה מתוך פריצת הדרך הקונצפטואלית שהיא לב לבה של השיטה.

בנוסף על התשובה הזאת, נראה לי שלדגש של הגרי"ד על ההיבט הקונצפטואלי יש שורש נוסף. היוקרה של החשיבה המדעית, וכן הרקע האקדמי שרכש הגרי"ד בתחום זה, תרמו את חלקם לגיבוש מודל של הלמדנות הבריסקאית הדומה למודל המדעי. ואכן המודל של החשיבה ההלכתית שמציע הרב בחיבורים כגון **איש ההלכה, הדעת ההלכתית** (*The Halakhic Mind*) ו**מה דורך מדוד** מדגיש את הניסיון של החשיבה ההלכתית לתפוס את המציאות על פי מושגים ודגמי חשיבה, בדומה לחשיבה המדעית. בתקופה שבה עיצב הרב את קווי הגותו, טרם זכתה ההרמנויטיקה הטקסטואלית לפריחה וליוקרה שהיא קיבלה במחצית השנייה של המאה העשרים. לפיכך המרכיב הטקסטואלי בדרך הלימוד הבריסקאית נתפס על ידי הרב ככלי ולא כמטרה. בדוגמות שהבאתי להראות את חשיבותו של המרכיב הטקסטואלי בלמדנות הבריסקאית, כולל בלימודו של הגרי"ד עצמו, ביקשתי להראות שהדגם שהציע הגרי"ד, על אף הברק והעומק שבו, אינו נותן תמונה מלאה. מעמדה המרכזי של השיטה הקונצפטואלית בשיטה הבריסקאית הקל על הרב לתאר את דרך הלימוד באופן שיתאים לחשיבה המדעית המרשימה והיוקרתית. אך המודעות המוגברת לטקסטים ולפרשנותם בסביבה האינטלקטואלית והרוחנית של ימינו פותחת לנו זווית ראייה אחרת לגבי הלמדנות הבריסקאית של ר' חיים ושל הגרי"ד. לנו קשה יותר לתאר את ההמשגה בלי לתת את הדעת לתשתית הטקסטואלית שעליה היא נשענת ושאליה היא חוזרת. המעגל ההרמנויטי - בגרסתו הלמדנית - מאפשר לנו לשלב את תובנותיו של הרב באשר לשיטה הבריסקאית עם היבטים נוספים במישור הטקסטואלי, ובכך לקבל תמונה שלמה יותר של דרך לימוד זו.

סיכום

1. אף על פי שהשיטה הבריסקאית ידועה בעיקר כשיטה עיונית-קונצפטואלית, היא תרמה תרומות חשובות גם בתחום הטקסטואלי. שיטת 'שני הדינים' מאפשרת לעתים קרובות לפרש מקורות מתוך עצמם, בלי להחיל עליהם מושגים הלקוחים ממקורות מקבילים ושונים.
2. הגרי"ד השתמש בלימודו בכלים טקסטואליים-פרשניים מפותחים ביותר וחידש חידושים רבים וחשובים מתוך דיוקי לשון מקוריים ומעמיקים. בחלק גדול מהדוגמות האלה קשה לומר שהחידוש הקונצפטואלי קדם לדיוק הלשוני. קשה אפוא לקבל את החילוק העומד בבסיסו של המאמר של רא"ק בין 'שאלות ראשוניות' ל'שאלות משניות'.

3. המודעות ל'מעגל ההרמנויטי' מאפשרת לנו להציע 'מעגל למדני' של דרך הלימוד הבריסקאית, שבה אי-אפשר לנתק את ההמשגה והניתוח הטקסטואלי זו מזה. מכאן ברור מאליו שההבדל בין דרך לימודו של ר' חיים לדרך לימודו של הגרי"ד חייב להיות פחות חד ופחות דרמטי ממה שמתואר בידי רא"ק.
4. ניתוחים של חידושים של ר' חיים ושל הגרי"ד בידי רא"ק התעלמו משאלה מתודולוגית חשובה - הפרדה בין דרך החשיבה לדרך ההצגה של הרעיונות. לאור הפרדה זו העלינו את הנקודות הבאות:
 - א. ההתבססות על **שעורים לזכר אבא מרי** אינה לוקחת בחשבון את ההבדלים המהותיים בין חיבור זה לבין חיבוריו ההלכתיים האחרים של הגרי"ד. ההתמקדות של החיבור הזה בשיקולים מושגיים במקום טקסטואליים קשורה למסגרת שבה נאמרו השיעורים, ועיון בחיבורים אחרים של הגרי"ד מראה שמגמתם שונה באופן משמעותי ממגמת חיבור זה.
 - ב. עיון בחיבורו של ר' חיים מראה, כי למרות הבלטת ההיבט הטקסטואלי, מתחת לפני השטח מתגלה דווקא המגמה הקונצפטואלית.
 - ג. מסקנה: המעגל הלמדני מתגלה הן אצל ר' חיים והן אצל הגרי"ד, ומתברר שקשה להפריד בין המושג לטקסט, ולכן קשה לקבל את ההבחנות החדות של רא"ק בנדון.
5. עדיין נראה שיש הבדלי ניואנסים בין ר' חיים לגרי"ד באשר לחשיבותם היחסית של הטקסט והמושג. אך ההבדל הזה נעוץ לא רק בהתפתחות לוגית-אימננטית (כטענת רא"ק) אלא גם בשיקולים הקשורים לסביבה התרבותית והרוחנית. בסביבה שבה הטקסט התלמודי מולך בכיפה (כמו סביבתו של ר' חיים), הלמדן ימקד את הדיון שלו ביישוב קשיים טקסטואליים, גם אם מגמת לימודו היא קונצפטואלית. לעומת זאת, בסביבה שבה חשיבות הטקסט איננה מרכזית, ואף אינה מובנת מאליה (כמו סביבתו של הגרי"ד), ידגיש הלמדן את ההיבט הקונצפטואלי, גם אם חשוב לו ההיבט הטקסטואלי.
6. בניתוחיו של הרב את דרך הלימוד הבריסקאית, שם הרב את הדגש באופן בלעדי על ההיבט הקונצפטואלי. דבר זה מוסבר הן על ידי הדגשים המסורתיים שניתנו בהבנת השיטה והן על ידי הדגש על החשיבה הקונצפטואלית-הקונסטרוקציוניסטית בפילוסופיה של המדע שהשפיעה עמוקות על הגותו של הרב. המודעות ההרמנויטית הרווחת בדורנו מאפשרת מבט שלם ומאוזן יותר על המרכיבים של דרך לימודו, כולל ההיבט הטקסטואלי.

נספח א: השיטה הבריסקאית נותנת למקורות 'לדבר בעד עצמם'

1. **בחדושי רבנו חיים הלוי** להלכות שבת פ"י הי"ז מביא ר' חיים את קושיית התוספות בכריתות כ ע"ב, כיצד הגמרא שם אומרת שלדעת ר' יהודה, הסובר דבר שאינו מתכוון אסור בשבת, החותה גחלים בשבת חייב הן על ההבערה והן על הכיבוי, שכן איסור דבר שאינו מתכוון בשבת לר' יהודה הוא דרבנן. התוספות מתרצים כדרכם, שיש לפרש מחדש את הגמרא ולהבין את לשון 'דבר שאינו מתכוון' כאן במובן מלאכה שאינה צריכה לגופה, אשר ר' יהודה מחייב בה ולא רק אוסר. אך ר' חיים מראה כי אין תירוץ זה אפשרי לשיטת הרמב"ם (על ראייתו מהרמב"ם הלכות שגגות פ"ז הי"ב נדון להלן), ובאמצעות מהלך של 'שני דינים' ב'דבר שאינו מתכוון' הוא מראה כיצד הגמרא בכריתות מתיישבת כפשטות לשונה לפי שיטת הרמב"ם.
2. **בחדושי רבנו חיים הלוי** להלכות נזקי ממון פ"ד הי"א מביא ר' חיים מחלוקת ראשונים בפירוש הגמרא בבא קמא נו ע"ב ומוכיח שפשט הסוגיה הוא כדעת הרמב"ם, וזאת אף שההיגיון ההלכתי תומך דווקא בעמדתם של שאר הראשונים. הגמרא פירשה את אמירת המשנה "מסרה לרועה נכנס הרועה תחתיו", שמדובר ב"מסרה שומר לרועה", ומכאן ששומר שמסר לרועה נכנס הרועה תחתיו. בהמשך הדיון מיישבת הגמרא את הדין הזה עם הדין של רבא ששומר שמסר לשומר חייב. הדין של רבא (בבא מציעא לו ע"ב) מבוסס על הסברה "את מהימנת לי בשבועה האיך לא מהימן לי בשבועה". סברה זו תקפה במקרה שהזקה הבהמה והבעלים תובע פיצויים מהשומר, ואז יכול הבעלים לטעון שאין הוא מחויב להאמין לשבועתו של השומר השני שהבהמה הזקה בנסיבות שאין השומר חייב עליהן. אי-אפשר ליישם את הסברה הזאת לגבי תביעת הניזק כלפי השומר לפיצוי עבור נזק שבוצע על ידי הבהמה, שהרי אין מקום לשומר - הראשון או השני - להישבע לניזק. לפיכך פירשו ראשונים, כגון רש"י והראב"ד ש'נכנס הרועה תחתיו' מתייחס לדין תשלומין לבעלים כשהבהמה הזקה, אך מפסיקת הרמב"ם עולה שהוא פירש שמדובר בתשלומין לניזק כשהבהמה הזיקה. ר' חיים מטעים כי "עצם הסוגיא מוכרחת דאיירי לענין חיוב נזקין, דמחיוב השומרין על דמי השור לא הוזכר כלל במשנה ומאי פריך לרבא", והוא מציע מהלך בריסקאי על מנת להצדיק את הזיקה שהסוגיא רואה בין דין הפיצוי לבעלים לבין דין הפיצוי לניזק במקרה של שומר שמסר לשומר.
3. **אגרות הגרי"ד הלוי**, פ"ז מהלכות כלים ה"ה-ז, עמ' רכז: שנינו בכלים פ"ב מ"ב: "הדקין שבכלי חרס וקרקותיהן ודפנותיהן יושבין שלא מסומכין שיעורן...". והתקשו הראשונים במשנה זו, שכן בדרך כלל אין כלי שבור מקבל טומאה אלא אם כן הוא עושה מעין מלאכתו הראשונה. הראב"ד וראשונים אחרים העמידו למשנה אוקימתא, שמדובר בכלי העושה עדיין מעין מלאכתו, אך הגרי"ד מראה כי הרמב"ם (הלכות כלים פ"ח ה"י) פירש משנה זו כפשוטה, ובנה מסביב למשנה זו כלל שכלי חרס שונה משאר הכלים ומקבל טומאה גם כשאין עושה מעין מלאכתו. מכמה

הלכות אחרות ברמב"ם מגיע הרב להסבר העניין, שהגדרת הכלי בכלי חרס תלויה בצורת הכלי ותבניתו, ולא בעשיית 'מעין מלאכתו'.

נספח ב: תובנות טקסטואליות בתורת בריסק

1. בשיעוריו על מסכת סוכה⁷⁰ עמד הגרי"ד על השוני בין המשנה בריש עירובין, העוסקת בדיני גובה הקורה המתירה טלטול במבוי, לבין המשנה בריש סוכה, העוסקת בדיני גובה הסוכה. בשתי המשניות מובאת מחלוקת בין תנא קמא לר' יהודה באשר לדין גובה עשרים אמה, אך אחר כך המשנה בסוכה מביאה את דין שיעור גובה עשרה טפחים, ואילו המשנה בעירובין משמיטה דין זה כאן. לדעת הרב, הסבר העניין הוא שדין עשרה טפחים במבוי אינו אלא הדין הכללי במחיצות של כל התורה כולה, ואין צורך להביא אותו כאן, ואילו לגבי סוכה יש דין מיוחד של גובה עשרה טפחים, כדי שלא תהא הסוכה 'דירה סרוחה' (על פי בבלי סוכה ד ע"א).
2. 'והנה לכאורה קצת צריך עיון אמאי לא מנתה המשנה בסנהדרין ב ע"א בין כל הני דינים התלויים בבית דין הגדול, דין קדוש החודש על פי הראיה, שמסור, לדעת הרמב"ם לסנהדרין גדולה. ועוד יותר קשה, אמאי לא מנה הרמב"ם, בפ"ה מה' סנהדרין ה"א, ברשימת כל הדברים הזקוקים לבית דין הגדול, דין קדוש החודש"⁷¹. מכאן מסיק הגרי"ד "דקדוש החודש ועבור השנה לא נמסרו לכתחילה לסנהדרין גדולה, כי אם לכנסת ישראל כולה, דהיא היא קובעת את המועדים על ידי קדוש חדשים ועבור שנים... וכל סמכותו של ב"ד הגדול בנידון דידן מבוססת על ההלכה השניה שנאמרה בו [בנוסף למעמדם כעמוד ההוראה ועיקר התורה שבעל פה]"⁷².
3. לדעת הגרי"ד, בימות הגשמים נעשה המשפט 'משיב הרוח ומוריד הגשם' חלק אורגני מנוסח ברכת מחיה המתים, וזאת בניגוד ל'ותן טל ומטר לברכה', שאיננה הופכת, גם בימות הגשמים, לחלק מטופס ברכת השנים, ועל כן השוכח משפט זה במקומו יכול להשלימו בברכת שומע תפילה. הוא מביא ראיה לכך מלשון המשנה בריש תענית: "וכן הוא לשון המשנה בתענית (דף ב') מזכירין גבורות גשמים, הרי דלאזכרת הגשמים קרי גבורות, והיינו משום דגבורות גשמים הוי מעצם החפצא של ברכת תחית המתים"⁷³.
4. המשנה בכלים פ"ד מ"ג אומרת על גיסטרא (שבר כלי חרס) שיש בה חידודים - "מטמא במגע וכנגדו מטמא באויר", ומקשה הרב: "והנה קצת צריך עיון אמאי נקטה המשנה דין דחידודים בגיסטרא, ולמה לא נקטה הציור פשוט, כלי חרס שלם

70. רשימות שיעורים (לעיל, הערה 11), עמ' ז.

71. ר"ד סולובייצ'יק, 'קביעת מועדים על פי הראיה ועל פי החשבון', בתוך: הגר"מ והגרי"ד סולובייצ'יק. קובץ חידושי תורה, ירושלים חש"ד, עמ' נא.

72. שם, עמ' נב-נג.

73. אגרות הגרי"ד הלוי, עמ' לו.

- שיש לו חידודים", וקושיה זו פותחת את המהלך המוביל את הרב למסקנה שמעמדו של כלי חרס תלוי בצורתו ובחבניתו (עיין לעיל, נספח א, סעיף 3).⁷⁴
5. בשיעור "בענין ברכות התורה" עמד הגרי"ד על כפילות דברים בלשונו של הרמב"ם הלכות תפלה פ"ז ה"י ומוצא הבחנה דקה בלשונו של הרמב"ם בשני המקומות: "המשכים לקרוא בתורה קודם שיקרא קריאת שמע בין קרא בתורה שבכתב בין קרא בתורה שבעל פה נוטל ידיו תחלה ומברך שלש ברכות ואחר כך קורא... בכל יום חייב אדם לברך שלש ברכות אלו ואחר כך קורא מעט מדברי תורה... אמנם ההסבר ברור. הרמב"ם קבע שתי הלכות נפרדות ביחס לברכות התורה: א. אסור ללמוד תורה בלי ברכה (או שלש ברכות); ב. חובה מיוחדת מוטלת על האדם לברך ברכות אלו, וגם אם, למשל, עוסק בפרקמטיא או בצרכי ציבור ואינו יכול להיפנות ללמוד או לקרוא בתורה שבכתב או שבעל פה, מכל מקום מחוייב הוא לברך שלש ברכות אלו".⁷⁵
6. הרב מנתח באופן מעמיק את משמעות הביטוי 'השם הנכבד והנורא' (סדר העבודה של יום הכיפורים במחזורים), ומבחין בינו לבין השמות 'הקדושים והטהורים' (רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"ו ה"א). מלשון הרמב"ם, "הא-ל הנכבד והנורא הזה מצוה לאהבו וליראה אותו" (הלכות יסודי התורה פ"ב ה"א), לומד הרב כי 'נכבד' מחייב באהבת ה' ו'נורא' מחייב ביראתו. עוד לומד הרב מסדר העבודה ביום הכיפורים כי 'נכבד' מחייב ביטויי כבוד כגון השתחוויה, ואילו מדברי הרמב"ם בהלכות תפלה פ"ד ה"ט-י הוא לומד כי 'נורא' מחייב הגבלות חמורות בהזכרתו של השם, כגון שאין מזכירים אותו מחוץ למקדש ושחכמים הראשונים היו מלמדים את היגוי השם לתלמידיהם פעם אחת בשבע שנים בלבד. לעומת זאת התארים לשם, 'קדושים וטהורים', מציינים את הצורך להיטהר ולהתקדש לפני שמבטאים את השם ביום הכיפורים ואת תפקיד הגיית השם ביום זה לטהר על העבר (= הסרת הטומאה והחטא) ולקדש על להבא, כלשון הפסוק: "וטהרו וקדשו מטמאת בני ישראל" (ויקרא ט"ז, יט). לאור הבחנות אלה דן הרב בשורה ארוכה של מקורות, מהרמב"ם ומהספרות התלמודית, ומסביר מדוע משתמש כל מקור בכינוי האחד או האחר לשמו של הקב"ה.⁷⁶
7. "כתב הרמב"ם פ"י משמיטה ויובל הלכה י וזה לשונו: 'מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי לתשרי בשנת היובל וכו' וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע'. והנה בכיבור אריכות לשון הרמב"ם 'וכל יחיד ויחיד', נראה דכוונתו לומר דכל יחיד ויחיד חייב בתקיעות בשנת היובל, ואי אפשר לצאת ידי חובה על ידי שמיעה מאחר, אלא על ידי שיתקע בעצמו".⁷⁷

74. אגרות הגרי"ד הלוי, פ"ז מהלכות כלים ה"ה-ז, עמ' רכו.

75. שעורים לזכר אבא מרי ב, ירושלים תשמ"ה, עמ' א.

76. שם, "בענין מחיקת השם", עמ' קסד-קפא.

77. הרי קדם (לעיל, הערה 14).

8. לדברי הרב, הרמב"ם בהלכות תשובה פ"א מבחין בלשונו בין כפרת הקרבנות, התלויה ב'עשיית תשובה' ('שיעשו תשובה ויתודו' - ה"א), לבין כפרת יום כיפורים 'לשבים' (ה"ג): 'עשיית תשובה' מתייחסת לעברה מסוימת ידועה, ואילו ב'שבים' התכוון הרמב"ם שהכפרה תלויה בתשובה כללית על כל העברות, המטהרת את האדם טהרה מלאה.⁷⁸

נספח ג: המושג גובר על המשתמע מהטקסט בתורת בריסק

1. **בחדושי רבנו חיים הלוי להלכות שבת פ"י הי"ז** (לעיל, נספח א, סעיף 1), מבסס ר' חיים את טיעונו, שהרמב"ם הבין את הגמרא בכריתות כ ע"ב שלא כמו התוספות, על ההלכה הראשונה בהלכות שגגות פ"ז הי"ב, ומתעלם מההלכה הבאה אחריה, הסותרת אותה לכאורה, כפי שהעירו נושאי כליו של הרמב"ם.⁷⁹ בדומה לכך, ר' חיים מגיע בסוף דיונו להסבר מדוע הגמרא תולה את חיובי החותה בגחלים ב'דבר שאינו מתכוון', אך מתעלם מהמשך הגמרא, התולה את חיובי 'החותה גחלים בשבת להתחמם בהם והובערו מאליהן', בשאלת מלאכה שאינה צריכה לגופה. החזון איש מקשה נגד ר' חיים ממקומות נוספים בגמרא וברמב"ם, ובמקום אחר הוא מציע הבנה אחרת בשיטת הרמב"ם, הצמודה יותר ללשון הרמב"ם ואינה מצריכה חידושי דינים וסברות,⁸⁰ כפי שעושה ר' חיים. אפשר שניתן לתרץ את כל קושיות החזון איש ולהעמיד את פירושו של ר' חיים, אך אין זה מענייננו כאן. עצם התעלמותו של ר' חיים מנקודות רבות בלשון הגמרא ובלשון הרמב"ם - חלקן סמוכות ממש לאותם מקורות שהוא נשען עליהם - מראה שהביסוס הטקסטואלי של מושגיו אינו עומד בראש מעייניו.

2. **בחדושי רבנו חיים הלוי להלכות נזקי ממון פ"ד הי"א** (לעיל, נספח א, סעיף 2), מחדש ר' חיים "דזהו יסוד המחלוקת של שומר שמסר לשומר אם חייב אם לא, דהך מאן דאמר דחייב סבירא ליה דאינו יכול להסתלק מעיקר דין חיוב שמירתו, ופטורו הוא רק משום דיהיב ליה גברא בחריקאי... מה שאין כן למאן דאמר שומר שמסר לשומר פטור, היינו משום דסבירא ליה דיכול להסתלק עצמו משמירתו". חידוש זה אין לו כל יסוד לשוני-טקסטואלי בסוגיות הגמרא, והוא מתבסס על ניתוח רעיוני של הצגת השיטות בסוגיה בבבא מציעא לו ע"א-ע"ב.⁸¹ יתר על כן, ניתוחו הרעיוני של

78. **דברי השקפה**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 163-164.

79. ועיין בגליונות החזון איש לחידושי ר' חיים על אתר.

80. עיין: חזון איש, **אורח חיים**, בני ברק תשל"ג, סי' נ, סק"ד.

81. כאן דוגמה מצוינת לטכניקה המשמשת את ר' חיים במקומות רבים: מאחורי נימוק 'טכני' שהגמרא נותנת לדין מסוים מסתרת הסתמכות על יסוד קונצפטואלי מהותי. דוגמה אחרת לטכניקה זו מצויה **בחדושי רבנו חיים הלוי**, הלכות תפילין פ"א ה"טו, שם הוא קובע שהאמירה 'הנכרי על דעת עצמו הוא עושה לא על דעת השוכר אותו', אינה אומדנא בדעתו של הנכרי, אלא הפקעת הנכרי מדין 'לשמה' 'משום דאינו בתורת סת"מ, אם כן ממילא דמופקר הוא גם מדין לשמה שלהם'. ורייזיה על הטכניקה הזאת היא כשמרכיב אחד של הלכה מסוימת יש לו הסבר 'טכני', אך מציעים למרכיב אחר

ר' חיים מתבסס על ההנחה שלמאן דאמר שומר שמסר לשומר פטור, ייפטר השומר הראשון מכל חיובי שומרים (שהרי נסתלק משמירתו), וכבר העיר החזון איש בגיליונותיו שרש"י פירש שלא נפטר השומר הראשון אלא מאונסין ונשאר חייב בחיובי שומר המקוריים שלו, כך שאין לר' חיים ראייה, לא מבחינה טקסטואלית ולא מבחינה רעיונית.⁸²

נספח ד: מטען רוחני בשיעורי הגרי"ד

א. מתוך ספר שעורים לזכר אבא מרי

1. א, עמ' קעה: "...חובת קריאת התורה מבוססת לא על מצות תלמוד תורה ושינונה, בתור פעולה, כי אם על היסוד המקדש והמטהר שבלימוד התורה. קורין בתורה כדי שהגברא יעוטר בתורה ותחול עליו קדושתה וייעשה יודע שמך... וכאן הקשר שבין תקנות קריאת התורה לבין קידוש הארץ בימי משה ובימי עזרא. קריאת התורה באה לקדש את הגברא ולרוממו. במה? בקדושת התורה שהיא מקור כל הקדושות... בימי משה ויהושע תורה שבכתב היתה המקדש והארץ נתקדשה על ידי ארון הברית. לפיכך, תקנת קריאת התורה - שהיתה נחוצה לתהליך הקידוש... סבבה סחור סחור לתורה שבכתב. בימי עזרא, כשהמקדש היה תורה שבעל פה, השתבצה אף היא בחובת הקריאה."

2. ב, עמ' עג-עד: "...בשעה ששירה נאמרת במקדש על ידי הלויים, כל אלה ששומעים אותה חייבים להשתחוות, אך ההשתחוואה היא מכלל השירה, מבחינת לך דומיה תהלה. דרך כלל, מתוך הכרה שאי אפשר לבטא גדולת השם על ידי שירה בפה, תוקעים בחצוצרות. אך כשאי אפשר להשלים אפילו על ידי מנגינת חצוצרות ושאר כלי שרי את שיר ה', השומעים נופלים על פניהם - כאילו לומר לקודשא בריך הוא, אי אפשר להודות לך, ועבדיך הננו, ובזה נגמר קיום השירה, שירה של דומיה... יש והשירה הדוממת והאילמת באה לידי ביטוי אף חוץ למקדש, בנסיבות המקבילות לגילוי שכינה שבו... הצירוף של תפלה ושופר מחדש כי קול השופר בעצמו הופך חפצא של תפלה... מה ענין שופר אצל תפלה? ... אנו פותחים את סדר הברכות

שלו הסבר עקרוני. לדוגמה, הבבלי ראש השנה כט ע"ב מנמק את האיסור לתקוע בראש השנה שחל בשבת על פי גזרה דרבה. בעקבות זאת מסבירים הראשונים את ההלכה שתוקעים במקדש, ולאחר החורבן במקום שיש בו בית דין, בראש השנה שחל בשבת, באמצעות הסברים כגון 'אין שבות במקדש', המראים מדוע אין גזרה דרבה חלה במצבים אלה. הגרי"ד, לעומת זאת, הטעים שיש קיום מיוחד של מצוות שופר בתקיעה במקדש - או בבית דין - ועל כן לא החילו את הגזרה דרבה על המקומות האלה (עיינו: מ' גנק, 'בענין תקיעת שופר בב"ד בר"ה שחל להיות בשבת', **אור המזרח** כח/א-ב, תש"ס, עמ' 11; **הררי קדם** א, עמ' כא-כב; וזאת בניגוד לדבריו באגרות הגרי"ד הלוי פ"ב מהלכות שופר ה"י, עמ' נט ואילך).

82. נראה שפירושה של רש"י והחזון איש נשען על הזיקה בין סוגייתנו לסוגיה הבאה בבבא מציעא שם, העוסקת ב'תחלתו בפשיעה וסופו באונס', ומכאן שאין מדובר גם בסוגייתנו אלא בפטור מאונסין.

האמצעות בברכת קדושת היום ומלכיות... אנו ממליכים את הקב"ה ואומרים שירה לפניו... אבל השאלה לא זזה ממקומה. האם יוצאים אנו ידי חובתנו באמירת ברכות אלו?... אנו צריכים להפסיק, כנהוג בסידור דברי שבת. אך אם כך, השירה נשארת מקוטעת. אולם בראש השנה נתקנה חובת שירה על ידי שופר. ההלכה מעניקה לנו המתכונת של מקדש, להמשיך בשירה נטולת מלים, בקול שופר פשוט".

ב. בשיעורים הרגילים של הגרי"ד

1. **עבודת יום הכפורים, עמ' ז:** בניתוח מעמיק של מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בריש מסכת יומא, לגבי מקור החיוב להפריש את הכוהן הגדול ללשכת פרהדרין לפני יום הכיפורים, מסביר הרב: "ונראה שמחלוקתם מתייחסת לא רק למקור הדין אלא אף לאופיו ומחייבו. אם הילפותא היא מסיני הרי שהמחייב הוא ביאת מקדש, שהרי בשעת מתן תורה היה לסיני דין מקדש... דכך נקבעה ההלכה דכל הבא לפני השכינה טעון הכשר והכנה לעצם עמידתו לפני ה' ואין כאן זיקה לכוונה או עבודה שכן לא נקרא משה לעבוד אלא פשוט לעמוד לפני ה'. ואילו לר' יוחנן דיליף ממלואים נראה שהפרשה היא בבחינת הכשר והכנה לעבודת יום הכפורים...".⁸³
2. **אגרות הגרי"ד הלוי, פ"ח מהלכות לולב הי"ב, עמ' סה:** "דבחלות דין שמחה בסכות נאמרו שני דינים, א', שמחת יום טוב כמו בשאר רגלים, ותו נאמר בקיום מצותה של שמחה בחג הסכות דין של שמחת הרגל במקדש מגזירת הכתוב של ושמחתם... דיסודה נאמר בהלל והודאה, וזהו נכלל בקרא דושמחתם... ונראה דמלבד קיום זה של שמחה דנאמר על ניסוך המים... והנה באמת מבואר במשנה סוכה דף מ"ח דהיו תוקעין בחצוצרות בניסוך המים, והיינו דעל ניסוך המים נאמרה מצות תקיעה בחצוצרות. והרי כל חלות דין חצוצרות הוא קיום וחפצא של שירה במקדש, כמו שיר של לויים...".⁸⁴

83. עוד עיין שם, עמ' נא: "ומה שכהן גדול ביום הכיפורים ממתין עד שיתמלא הבית עשן היינו מדין כניסה לקדש הקדשים ויציאה הימנו, דזה כולל אף שהות בו ביניהן" (ועיין עוד בזה מכתבו של הגרי"ד **בחודשי מרן רי"ז הלוי, עמ' עז**); שם, עמ' סט, דן הרב בהבדל בין כפרת יום הכיפורים בזמן הבית, שאז יש כפרות הרבה, לבין כפרת יום כיפור (גם כאן דיוק לשוני מבריק ואופייני) לאחר החורבן, שאז יש רק כפרת עיצומו של יום. **באגרות הגרי"ד הלוי, פ"א מהלכות תשובה ה"א, עמ' כג-כה,** הגרי"ד עוסק בתפקידו של הוידוי בתשובה, והדיון מלא בחילוקים בריסקאיים, כגון 'הכשר גברא' מול 'כפרה על החטא', ווידוי בתור 'חפצא וקיום' של מצווה בפני עצמה ובתור 'עצמה וגופה של התשובה'. קל לדמיין כיצד היה מפתח הרב רעיונות כאלה **בשיעורים לזכר אבא מרי,** לעומת הניסוח המתומצת והפורמלי בספר הזה.

84. והובא גם **בחודשי הגר"מ והגרי"ד, ריברדייל חש"ד, עמ' א ואילך.** השווה לדיון זה את הדיון לעיל, נספח ד, סעיף 2.

נספח ה: השוואת 'עבודת יום הכפורים' ל'הררי קדם'

רא"ק משווה את הדיון בהררי קדם, העוסק בנושא 'הגרלה מעכבת ופסול זרות בהגרלה' עם דיון מקביל בעבודת יום הכפורים. בספר קונטרס בענין עבודת יום הכפורים (בעריכת הרא"ל), עמ' לג ואילך, נפתח הדיון בהצגת מחלוקת ר' ינאי ור' יוחנן ביומא לט ע"ב אם עליית הגורל מתוך קלפי מעכבת בעבודת היום, ומיד מועלית שאלת 'מיפוי מושגים':

לדעת ר' ינאי יש לברר מה מעכב בהגרלה: המעשה כשלעצמו, כחלק מסדר עבודת היום, או תוצאתו, דהיינו החלת השמות בחפצא של הקרבנות.

בהמשך הדיון, הגרי"ד מציע סימוכין לכל אחת מהאפשרויות: מהשוואת הגמרא בין מחלוקת זו למחלוקת התנאים לגבי מה מעכב בסדר העבודה משמע שהמעשה עצמו הוא המעכב, כמו שאר המעשים המעכבים שבעבודת היום. אך הרב מראה כי לפי אחת הדעות, באחת מהלשונות בגמרא, עדיין פתוחה האפשרות שחלות ההגרלה, ולא מעשה ההגרלה, היא המעכבת, והוא מחזק את האפשרות הזאת מתוך דיוק בדברי התוספות ישנים שם. גם פסק של הרמב"ם בהלכות עבודת יום הכיפורים פ"ג ה"ג משליך על השאלה, מה מעכב בהגרלה. הרמב"ם פוסק שההגרלה מעכבת ולפיכך היא פסולה בור, וכאן מקשה בעל הלחם משנה: מדוע נובע הפסול בור מהקביעה שההגרלה מעכבת - הרי שחיתת הקרבן מעכבת, וזאת אף על פי שהיא כשרה בור (בבלי יומא מב ע"א). לאחר קושיה נוספת על הרמב"ם, מסוגיה אחרת בדף לט ע"א, מציע הגרי"ד יישוב לשיטת הרמב"ם, המבוסס על תובנה שלומד הרב מסוגיה ביומא מ ע"ב, שאם הגרלה מעכבת, כי אז היא גם קובעת את מעמדם של שני השעירים, איזה לה' ואיזה לעזאזל. מתוך הנחה שהחלת השמות על שני השעירים חייבת להיעשות בידי הכוהן הגדול, מכוח הפסוק 'ועשהו חטאת', מובנת מעתה הזיקה בין 'הגרלה מעכבת' לבין פסול ההגרלה בור: אם הגרלה מעכבת, והיא קובעת את מעמדם של השעירים, הרי שהיא גם פסולה בור, ואין כל דמיון לשחיטה, שכן שחיטה מעכבת אך איננה מחילה חלות מיוחדת על הקרבן ולכן אין סיבה לפסול אותה בור. השיעור מסתיים ביישוב דברי הרמב"ם עם דברי הגמרא בדף לט ע"א ובדיון מסביב לכמה נקודות שהועלו על ידי התוספות ישנים.

בהררי קדם, סימן עג, נעלמה שאלת 'מיפוי המושגים' מפתחת השיעור, ואף נעלם הדיון מסביב לשתי הלשונות בגמרא ודברי התוספות ישנים שם. תחת זאת השיעור פותח בדברי הרמב"ם ובקושיות עליו מדברי הלחם משנה ומתוך הסוגיה בדף לט ע"א. המשך השיעור בספר זה דומה להמשכו בקונטרס, אלא שהוא מסתיים ביישוב דבריו של הרמב"ם ומשמיט מסוף השיעור את הדיון בדברי התוספות ישנים. רא"ק מנמק את השמטותיו של הרב שורקין ברצונו להתאים את תורתו של הגרי"ד לקהל החרדי, וזאת על ידי הבלטת התועלת ה'טקסטואלית' של תורת הרב ביישוב קושיות. גם לי נראה, כמו לרא"ק, שהשיעור בקונטרס משקף את דבריו ומגמתו של הגרי"ד באופן מקורי יותר

מאשר השיעור בהררי קדם, שכן השיעור כאן שלם יותר ושומר על הזיקה לדף הגמרא, כיאה לסדרת שיעורים שנאמרו על הגמרא מסכת יומא.⁸⁵ ואולם, אינני בטוח שמבנה השיעור כפי שהוצע על ידי הרב שורקין הונחה על ידי שיקולי קהל היעד,⁸⁶ וייתכן שהוא מושרש באופיו של הספר כ'חידושים', בעוד שהקונטרס שומר על אופיו של שיעור שנאמר 'על הדף'. ספר 'חידושים' ישאף לתמצת את הדיון ולמקד אותו בחלקו החזק ביותר והמחודש ביותר, ובמקרה שלפנינו הדבר יוביל להתמקדות ברמב"ם. ונראה להביא ראיה לכך ממקור שלישי לשיעור זה, שהובא גם הוא בידי רא"ק:

...יש לציין שאחד מחידושי הגרי"ד שציטטתי כאן מופיע **בחידושי הגר"מ והגרי"ד** בסגנון הדומה מאוד ל**הררי קדם** סימן עג (אפשר שעשה המחבר שימוש במקור זה). ראה: **חידושי הגר"מ והגרי"ד**, עמ' נ. נראה שעובדה זו משקפת הבדל בין כתיבתו המוקדמת של הגרי"ד לבין סגנונו המאוחר יותר...⁸⁷

והנה, במקום להניח הבדל דיאכרוני, בין סגנון מוקדם לסגנון מאוחר בחשיבתו של הגרי"ד, נראה להציע הבדל סינכרוני ביניהם: הרצאתו של הרב בכל מקום מודרכת על ידי שיקולים רטוריים מקומיים: 'על הדף' הוא מרצה בסגנון המתאים למסגרת זו, וכפי שהובא בקונטרס, ובספר חידושים על הרמב"ם הוא מרצה בסגנון המתאים לביאור דברי הרמב"ם.⁸⁸ לפיכך ייתכן שהרב שורקין הציע את הדברים בסגנון הקרוב ל**חידושי הגר"מ והגרי"ד** בשל המגמה הדומה של שני הספרים, ובשונה ממגמת הקונטרס.

ברם, קיימת כאן נקודה חשובה יותר לענייננו. יש לבחון באיזו מידה השיעור בקונטרס באמת משקף דרכי חשיבה המתאימות ל'מיפוי מושגים'. אמנם פותח השיעור ב'חקירה', בלי שהוצעו לפניו קושיה או גירוי טקסטואלי אחר. ברם דומה שמי שהעלה את ה'חקירה' הזאת היה מודע היטב לפחות לחלק מהמקורות הטקסטואליים שיועלו בהמשך השיעור, ואינני בטוח שלומד הנתקל בסוגייתנו בפעם הראשונה יעלה את ה'חקירה' הזאת מתוך שיקולים 'מושגיים' בלבד. ניקח לומד היפותטי, המיומן בחשיבה למדנית-מושגית אך חף מבקיאיות במקורות שהועלו בהמשך השיעור, ונפגיש אותו עם מחלוקת ר' ינאי ור' יוחנן. במפגש הראשון עם המחלוקת הוא ודאי עשוי לחשוב

85. רא"ק, עמ' 92, הערה 87, מגיע למסקנה דומה מנימוקים אחרים.

86. לא באתי כאן כמובן להכחיש שהייתה למחבר מגמה כזאת, שהרי הוא מצהיר עליה במפורש בהקדמת ספרו. בדרך אגב נעיר כי החידוש של הגרי"ד, שכל כך הרשים את רבו של הרב שורקין (עיין הקדמתו), לא היה סברה מחודשת של הגרי"ד, אלא יישום חדש ומעניין של יסוד המופיע כבר **בחידושי רבנו חיים הלוי**, הלכות שבת פ"ז הי"ב והלכות סוכה פ"ד הי"א.

87. רא"ק, עמ' 92, הערה 87.

88. על המרכזיות של יישוב דברי הרמב"ם בעולם הלימוד של הגרי"ד ניתן ללמוד מתיאורו המפורסם של חווייתו כילד כאשר שמע את מאמציו של אביו לסנגר על רמב"ם קשה; עיין: 'וביקשתם משם', **איש ההלכה - גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 231-230. הווה אומר, גם בכתביו ההגותיים ייעד הרב מקום למטרות טקסטואליות בלימוד, ליד היעדים הקונצפטואליים המתוארים במקומות רבים שם.

ש'הגרלה מעכבת' משמעה שאין מעמדם של השעירים נקבע אלא על ידי הגרלה (החלות מעכבת), אך אם הלמדן ההיפותטי שלנו מעט יותר בקי - או שקרא את המשך הסוגיה - הוא ודאי ייטה לחשוב שמחלוקת האמוראים כאן היא פרט אחד השייך למחלוקת הכללית בשאלה אלו עבודות מעכבות בסדר יום הכיפורים (המעשה מעכב). לכן, כשהגרי"ד נטה בשלב הראשון של הדיון לעבר 'המעשה מעכב', הוא הונחה על ידי ידיעה טקסטואלית ולא על ידי נטייה מושגית. כאשר הוא הראה כי אופציה אחת מתוך הגמרא - לישנא בתרא אליבא דרבי יהודה - עדיין משאירה פתוח את הצד השני שבחקירה, האם הוא הונחה על ידי החתירה למצות את כל האופציות המושגיות האפשריות, או שמא הוא כבר יודע את מה שטרם גילה לתלמידיו: שיש מקורות אחרים הדוחפים אותו לעבר הרעיון הזה?

נספח ו: מבנה שיעוריו של ר' חיים בחדושי רבנו חיים הלוי

1. בהלכות יסודי התורה פ"א ה"א, תוהו ר' חיים מדוע אין הרמב"ם מתיר את הנאנס לרציחה וגילוי עריות בנסיבות של 'קרקע עולם' (השתתפות פסיבית במעשה עברה) כשיטת התוספות, ומביא שני תירוצים, המגדירים מחדש את הסברה של 'מאי חזית' שעליה מבססים התוספות את הלכתם. לפי הגמרא, היסוד להלכה שאין פיקוח נפש דוחה רצח הוא הסברה 'מאי חזית דדמא דידך סמיק טפי', ומכאן מסיקים התוספות שבמקרה של 'קרקע עולם', בו אין הנאנס עובר על האיסור באופן פעיל, התוצאה תהיה הפוכה: אין חיוב למסור את הנפש, שכן 'מאי חזית דדמא דהאי גברא סמיק טפי'. בתירוץ הראשון ר' חיים מציין שסברת 'מאי חזית' אינה מתייחסת לחומרת איסור רצח, אלא קובעת עיקרון שאין דוחין נפש מפני נפש. לפיכך, במסגרת דיני רציחה 'מאי חזית' תמיד תחייב נקיטה במדיניות של 'שב ואל תעשה עדיף', וממילא ב'קרקע עולם' לא יהיה חיוב של מסירות הנפש. אך הרמב"ם יטען, לדברי ר' חיים, שלגבי גילוי עריות אין לסברה זו שום תוקף, שכן לא עומדות שתי נפשות על כף המאזניים. כאן עומדים זה מול זה פיקוח נפש והאיסור של גילוי עריות, הקיים גם בקרקע עולם (שזה מצב האישה בכל איסורי העריות), ומכיוון שאין פיקוח נפש דוחה את איסור עריות, אין 'קרקע עולם' משמש עילה להתיר את העברה. בתירוץ השני מעלה ר' חיים את הרף: הוא בוחן יותר לעומק כיצד יכולים התוספות להשוות בין גילוי עריות לרציחה לגבי הדין של קרקע עולם, ולאור הבנתו המחודשת בתוספות הוא מציע שמחלוקת הרמב"ם והתוספות אינה נוגעת רק להשוואה זו אלא לעצם הבנת הסברה של 'מאי חזית', הניתנת לדבריו לשני הסברים: "או דנימא דכיון ששקולין הם שניהם על כן ממילא הוי דינא דצריך להיות בשב ואל תעשה ועל מעשה בידיים יהרג ואל יעבור, או דנימא דכיון דשקולין הן ממילא אינה נדחית בפני פיקוח נפש, ואין חילוק בין שב ואל תעשה למעשה בידיים דלעולם אין בה דין דחיה". לבסוף הוא מביא ראיה לגישה השנייה, שלדבריו היא גישה הרמב"ם, מהעובדה שרבי עקיבא, בכבא מציעא סב ע"א, נזקק לפסוק 'וחי אחיך עמך' להוכיח ש'חייך קודמים לחיי חברך'. זאת למרות שבמקרה הנדון (שניים

מהלכים בדרך וביד האחד קיתון של מים) מדובר בשב ואל תעשה. מכאן מוכח לדעתו שאלמלא הדין המיוחד של 'הצלה', הנלמד מפסוק זה, היה כאן דין רציחה, שאינו נדחה מפני פיקוח נפש, וזאת אף על פי שמדובר בשב ואל תעשה, וכפי שנתבאר בדעת הרמב"ם.

הסברה נכנית כאן שלב על גבי שלב, אף שאותותיה של הסברה המתקבלת בסוף כבר מסתמנים בניסוחים המשמשים את ר' חיים בהצגת הסברה הראשונה: "ויש לומר דכיון שברציחה גופא הא דחלוק שב ואל תעשה ממעשה בידיים הלא אין זה משום חומר דמעשה בידיים...". כבר כאן מתגלים 'שני הדינים', לפיהם, הטיעון 'מאי חזית' יכול להעמיד קביעה ערכית שאין מקום לבחור בין שתי נפשות שקולות או יכול להגדיר מחדש את אופיים של איסורי רציחה ועריות בכל הנוגע לפיקוח נפש. אלא שבשלב זה אין ר' חיים מעוניין למצות את המהלך ולהראות ששני הדינים האלה מובילים למחלוקת קוטבית בין הרמב"ם לתוספות, והוא מסתפק ביישום שולי של העיקרון: אמנם צודקים התוספות באשר לרצח, אך קשה להעביר את הסברה הזאת לגילוי עריות.

המבנה של הדיון הוא ברור למדי, והוא תואם את צורכי הצגת הרעיון הרבה יותר מאשר את צורכי ניתוח הטקסטים. מבחינת יישוב הקושי הטקסטואלי בהבנת פסיקת הרמב"ם, התירוץ הראשון יספיק, וחסרונו העיקרי הוא שאין הוא יורד לעומק הרעיוני שר' חיים רואה במחלוקת הרמב"ם והתוספות. הקדמת התירוץ הראשון לשני מציגה בהדרגה את הבעייתיות והמורכבות שבסברת 'מאי חזית', ומראה בשני מישורים את ההבנה ההגיונית של 'מאי חזית' שתפרנס את פסיקת הרמב"ם.⁸⁹

לבסוף מביא ר' חיים את הגמרא בבבא מציעא, המובאת בתור ראיה לשיטת הרמב"ם, ונראה להסביר מיקום זה של הבאת הגמרא בשני אופנים: א. הניתוח של הבעייתיות הפנימית בשיטת התוספות כבר מאפשר ומזמין את הצעת החידוש המסביר את הרמב"ם, בלי צורך להזדקק לדחיפה מצד סוגיה נוספת. ב. בסוגיה בבבא מציעא לא מוזכר איסור רציחה,⁹⁰ ועל כן מעדיף ר' חיים להבהיר את הרעיון שעליו הוא מבסס את ניתוח הגמרא לפני שהוא מיישם אותו שם. הרי שכל נקודה

89. שמה טען הטוען שדינו של ר' חיים מונחה על ידי שיקולים טקסטואליים בצורה כזאת: התירוץ הראשון אמנם מיישב את הקושי ברמב"ם, אך משאיר את התוספות ב'צריך עיון' לאור הקושי שר' חיים מעלה בתחילת ההצגה של התירוץ השני, וקושיה זו היא הדוחפת את ר' חיים להעלות תירוץ שני. בהסבר זה מונחת ההנחה שמגמתו הטקסטואלית של ר' חיים כוללת את הבנתם של ראשונים החולקים על הרמב"ם, ולא רק את הבנת הרמב"ם, אך במקרה שלנו נראה לדחות הצעה זו מסיבה אחרת. לאור דברי הגמרא בבבא מציעא שהובאו בסוף השיעור, נראה שהתוספות סותרים גמרא מפורשת, אך ר' חיים מסיים את דבריו בנימה של נחת רוח ('ולפי זה שפיר פסק הרמב"ם...') ולא ב'צריך עיון' על דברי התוספות. גם אם היינו מניחים שהשיקול הטקסטואלי הוא דומיננטי כאן בקביעת מבנה הדיון, נראה לי שהמסקנה העולה מכך היא שרמת התיאום בין השיקול הטקסטואלי והשיקול הרעיוני היא גבוהה כל כך שקשה להפריד ביניהם.

90. המעיין ימצא שנקודה זו עומדת מאחורי חלק מהשגותיו של החזון איש על שיעור זה של ר' חיים, עיין גיליונותיו כאן ד"ה אין חברו.

בדיונו של ר' חיים מובאת באופן שמסייע לבניית הרעיון, ולא מתוך תרומתה ליישוב הקושי הטקסטואלי.

2. בהלכות עדות פ"ג ה"ד פוסק הרמב"ם שמדין תורה אין מקבלים עדות בכתב לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות, ולא הוכשרו שטרות אלא מדברי סופרים. הרמב"ן הקשה נגד הרמב"ם קושיה כפולה: א. גירושין וקידושי שטר תקפים רק כשיש עדים, ולדעת רבי מאיר 'עדי חתימה כרתי', וקשה לרמב"ם - כיצד הכשירה התורה גט ושטר קידושין באמצעות עדי חתימה, והרי עדות בכתב אינה כשרה מן התורה? ב. כיצד יכול גט או שטר קידושין לשמש בתור שטר ראייה לקבוע את מעמד האישה, והרי מדין תורה אין לעדי השטר כל תוקף? את הקושיה הראשונה ניתן לתרץ על ידי קביעה שהפסול של 'מפיהם ולא מפי כתבם' נאמר רק לעניין הגדת עדות, ולא לגבי עדות לקיום הדבר. אך הקושיה השנייה מובילה את ר' חיים לחילוק המשמש יסוד לעיקר דיונו: שטרי קניין כלולים בגזירת הכתוב של התורה, המפקיעה את הצורך שהעדויות תהיה בעל פה ולא בכתב, ולא נאמר הלימוד 'מפיהם ולא מפי כתבם' אלא לגבי שטרי ראייה.

בהמשך מקשה ר' חיים: הגמרא בסנהדרין לב ע"א מסיקה מההכשר של שטרי חוב מאוחרים שבדיני ממונות ביטלו החכמים את הצורך בדרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, ומכאן שעדי השטר צריכים 'דרישה וחקירה' (= עדות לגבי זמן ומקום). לאור זאת לא מובן כיצד הכשירו חכמים שטרי קידושין ושטרי שחרור עבדים שאין בהם זמן, ולא פסלו גט שאין בו זמן אלא מדרבנן - והרי כל השטרות האלה שאין בהם זמן אינם ממלאים את הצורך בדרישה וחקירה? גם את הקושיה הזאת מתרץ ר' חיים באמצעות החילוק בין שטרי ראייה לשטרי קניין: במקום שהכשירה התורה עדות בשטר, היא ויתרה על הצורך שעדות זו תתקבל בבית דין, שכן 'עדים החתומין על השטר נעשה כמו שנחקרה עדותן בבית דין', ומכאן שאין צורך לא בזמן ולא בביצוע חתימת השטר דווקא ביום. אך שטרי ראייה אינם כלולים בדין הזה, ועל כן נשארו לגביהם דינים הקשורים להגדת עדות בבית דין ולקבלתה, כגון דרישה וחקירה.

ר' חיים מפקפק ביסוד הזה משתי בחינות. מצד אחד, אף שהוא כבר קבע שבעדות בשטר אפשר לוותר על 'מפיהם ולא מפי כתבם' ועל עדות ביום ולא בלילה, קשה לו לקבל שאפשר לוותר על דרישה וחקירה, שכן דרישה וחקירה 'הוא דין בעצם העדות';⁹¹ מאידך, הוא מתקשה להבין מדוע בשטרי ראייה צריכים דרישה וחקירה, שכן מדרבנן הכשירו אותם וקבעו שנעשה כמו שנחקרה עדותן בבית דין, ואם כן לכאורה צריכים היו החכמים לוותר גם שם על הצורך בזמן. על מנת להשיב על שתי הקושיות, קובע ר' חיים כי דרישה וחקירה הן דין בעצם העדות, אבל רק לגבי עדות שצריכה להתקבל בבית דין. בשטרי קניין ויתרה התורה על הצורך בקבלת העדות

91. כאן דוגמה נוספת ל'קושיה' של ר' חיים שאיננה 'טקסטואלית', אלא נובעת מהתבוננות בהיגיון הפנימי של המושג הנדון, ובדומה להרחבת מושג ה'קושיה' שמצא רא"ק אצל הגרי"ד.

בבית דין, ובכך ויתרה אפילו על מרכיב מהותי של עדות בבית דין כגון דרישה וחקירה. אך בשטרי ראיה, אף על פי שהחכמים הכשירו וכתבו ויתרו על דינים הקשורים לאופן הגדת העדות, כגון מפיהם ולא מפי כתבם, מכל מקום לא ויתרו על התוכן המהותי של העדות באופן שבית דין יוכל לקבלו, ולפיכך יש צורך בדרישה וחקירה.

מכאן עולים 'שני הדינים' שבדיני שטרות: שטר שבו הכשירו עדות כתובה והצרכו פרוצדורה של בית דין, ושטר שהעדות שבו נחשבת כאילו נחקרה בבית דין. ר' חיים משתמש בחילוק זה על מנת לפתור קשיים בהבנת סוגיה ביבמות ובהבנת דברי הרמב"ם עליה. בסוף דבריו הוא מקשה על הרמב"ן מהגמרא בסנהדרין, שכן הגמרא שם מצריכה דרישה וחקירה בשטרי חוב מדין תורה, וזאת בניגוד לדין שטרי גיטין, קידושין ושחרור, שאינם צריכים דרישה וחקירה. מכאן מקשה ר' חיים: כיצד הרמב"ן, הסובר שגם שטרי ראיה כלולים בדין תורה של שטרות, יסביר את קושיית הגמרא בסנהדרין, שהרי דין תורה של שטרות מסלק את הצורך בדרישה וחקירה? ר' חיים מבסס את תירוצו על 'שני דינים' בדרישה וחקירה: א. שעדות צריכה דרישה וחקירה; ב. ושדרישה וחקירה נחשבות כגופה של עדות. הרמב"ן יחלק בין שני הדינים האלה, ובכך יוכל להסביר את קושיית הגמרא בסנהדרין, שכן גם אם ויתרה התורה בשטרות על הדין הראשון, עדיין הדין השני תקף. לפיכך גם אם מעיקר דין תורה אין צורך לכתוב את התאריך בשטר, עדיין כתיבת תאריך שגוי תפסול את השטר, שכן יש 'הכחשה' הנוגעת לגופה של העדות. לפיכך מדין תורה יש לפסול שטר מאוחר, והגמרא שם מתרצת ששטר כזה כשר רק בשל תקנת החכמים שביטלה את הצורך בדרישה וחקירה בדיני ממונות (ולא רק בשטרות).

ר' חיים קושר הבנה זו למחלוקת בין הרמב"ם בהלכות עדות פ"ג ה"ג לבין הרמב"ן שהובא בספר התרומות שער כט ח"ד: מאחר שתקנו החכמים שאין צורך בדרישה וחקירה בדיני ממונות, מה הדין אם הוכחשו עדי ממונות בדרישות וחקירות? הרמב"ן מכשיר, וזה תואם את מסקנת הסוגיה בסנהדרין שם, כפי שהציע ר' חיים להבינה לשיטת הרמב"ן, שתקנת החכמים קבעה שאין דרישה וחקירה שייכת לגופה של עדות ממון. אך הרמב"ם פוסל עדות כזאת, גם לאחר התקנה, ומכאן שדרישה וחקירה נחשבות חלק מגופה של עדות ממון גם לאחר התקנה. ר' חיים מטעים כי כאן שורש המחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ם לגבי מעמדם של שטרי ראיה. לדעת הרמב"ם, גם אחרי התקנה נשארות דרישה וחקירה חלק מגופה של עדות ממון, ולפיכך הדרך להסביר את הכשרם של שטרי חוב מאוחרים היא לחלק בין שטרי ראיה לשטרי קניין. לדעת הרמב"ן, תקנת חכמים עקרה דרישה וחקירה מגופה של עדות ממון, ועל כן אין קושי להבין את הכשרם של שטרי חוב מאוחרים ואין צורך לחלק בין שטרי ראיה לשטרי קניין.

בסוף דיונו עומד ר' חיים על עניין 'טקסטואלי': מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן שָׁפָּה פתח, מושרשת בחילוקי דעות בהבנת הסוגיה בסנהדרין. אך אין זה עיקר בסדר הדיון כאן, וברור למעיין שמבנה הרצאת הדברים אינו מוכתב על ידי שיקולים

טקסטואליים, כי אם על ידי שלבי בניית הרעיון: החילוק בין עדות בשטר לעדות הגדה; החילוק בין שטרי ראייה לשטרי קניין באשר לדין מפיהם ולא מפי כתבם; ההצעה לחלק בין שטרי ראייה לשטרי קניין לגבי דין דרישה וחקירה; ההתחבטות בשאלת מעמדו של דין דרישה וחקירה - כיצד הוויתור על דרישה וחקירה בשטרות מתיישב עם מעמדו המרכזי של גופה של העדות; ולבסוף - שורש מחלוקת רמב"ם ורמב"ן לגבי מעמדו של שטרי ראייה נעוץ במחלוקת ביניהם לגבי מעמדו של דין דרישה וחקירה. שני החילוקים בין שטרי קניין לשטרי ראייה - חד הם. רק בסוף המהלך הרעיוני אפשר להראות משוואה זו, ולכן רק בסוף הדיון חוזר ר' חיים פעם שנייה לסוגיה במסכת סנהדרין להראות כיצד נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בפירושה. יותר ממה שהסברה מאפשרת את הבנת הסוגיה, הדיון בהבנת הסוגיה משמש יסוד להצעת הרעיון.

שוב נציין כי כל צעד רעיוני יוצא מתוך קושיה או הערה טקסטואלית, אך הדירוג וההיגיון הפנימי של הרעיונות העולים מתוך הדיונים הטקסטואליים מראים שהמהלך הרעיוני מכתוב את סדר הבאת הטקסטים ואת השאלות שר' חיים ישאל לגביהם. הווה אומר: יותר ממה שהקושיה מולידה את הרעיון, אפשר לומר שהצורך לבנות ולבסס את הרעיון הוא שמוליד את הקושיה.

3. בהלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג, פותח ר' חיים בקושיה מפורסמת על הרמב"ם: כיצד פסק הרמב"ם שם שהקונה חמץ בפסח לוקה משום שזה נחשב ללאו שיש בו מעשה, והרי הגמרא בפסחים דף צה ע"א אומרת שבל יראה ובל ימצא הם בגדר לאו הניתק לעשה של 'תשביתו שאור מבתיכם'? על מנת לתרץ קושיה זו, ר' חיים נזקק לקושיה של ר' עקיבא איגר על דברי הטור, שתלה את השאלה, אם אפרו של חמץ שנשרף מותר, במחלוקת ר' יהודה וחכמים אם השבתת חמץ בכל דבר או בשריפה דווקא. אמנם קבעה ההלכה שאיסורי הנאה שדינם להישרף אפרם מותר ואילו איסורי הנאה שדינם להיקבר אפרם אסור, אך הנימוק לכך הוא שבשריפה יש מצווה מיוחדת, ועל כן האפר מותר מטעם 'נעשית מצוותן', ואילו בקבורה אין מצווה מיוחדת, ואין איסורי הנאה נקברים אלא כדי למנוע תקלה שאנשים ישתמשו בהם בטעות, ולכן אין שום פעולה חיובית שתתיר את אפרם של הנקברים. לפיכך, לגבי חמץ שיש מצוות השבתה לכל הדעות, לכאורה גם אם השבתתו בכל דבר, חמץ שהושמד הוא בגדר 'נעשית מצוותו', ולכן מן הדין שאפרו יהיה מותר לכל הדעות! מכאן מגיע ר' חיים לחידושו, שמחלוקת ר' יהודה וחכמים אינה מסתכמת באופן ההשבתה אלא באופייה הבסיסי של מצוות 'תשביתו' - לדעת ר' יהודה, יש מצווה 'בחפצא' של החמץ להישרף, ואילו לדעת החכמים המצווה מוטלת על 'הגברא' לדאוג לכך שלא יהיה ברשותו חמץ. מכאן מתיישבים דברי הטור, שכן רק מצווה שתיעשה פעולה מסוימת 'בחפצא' תתיר את האפר בבחינת 'נעשית מצוותו', אך מצווה המוטלת על הגברא אין בכוחה להתיר את 'החפצא'. על פי חילוק זה מציע ר' חיים לתרץ את הרמב"ם: קביעת הגמרא בפסחים דף צה שבל יראה ובל ימצא נחשבים כלאו הניתק לעשה מתבססת על שיטת ר' יהודה, ש'תשביתו' היא מצווה חיובית להשמיד

את החמץ, ובעשייה זו יש תקנה למי שעבר על הלאו של בל יראה ונמצא ברשותו חמץ. אך פסיקת הרמב"ם מתבססת על שיטת חכמים ש'תשביתו' היא מצווה לדאוג לכך שלא יהיה חמץ, ומכיוון שאין עשייה מסוימת המתחייבת ממצווה זו, התוכן של 'תשביתו' זהה לתוכן של בל יראה, ואין זה נחשב כלאו הניתק לעשה. לפנינו מבנה קלסי של יישוב קושי טקסטואלי על פי דפוסי היגיון מקובלים בעולם התורה: על מנת ליישב קושי אחד, ברמב"ם, משתמשים בסברה המתבקשת על מנת לתרץ קושי אחר, בטור. נקודת המוצא הטקסטואלית היא דברי הרמב"ם, אך אין דברי הרמב"ם מצביעים באופן ברור על החידוש המושגי, ועל כן נזקק ר' חיים לקושי השני. אחרי שמתחדשת הסברה המתרצת את הקושי השני, מסתמנת דרכו של ר' חיים לנצל סברה זו על מנת לתרץ את הקושי המקורי ברמב"ם. אך יש לציין כי במקרה זה, המבנה המתבקש מהשיקול של יישוב קשיים תואם לחלוטין את המבנה המתבקש מהשיקול של פיתוח הרעיון: הרעיון עולה בצורתו הברורה ביותר מתוך הקושי השני, ואילו היישום שלו להבנת דברי הרמב"ם הוא מחודש יותר ומתוחכם יותר. אפשר שר' חיים העדיף לעתים את המבנה ה'טקסטואלי' הקלסי על פני המבנה 'המושגי' האופייני לו; אך אם נשפוט לפי המקרה שלפנינו, אפשר לומר שר' חיים כתב לפי המתכונת הקלסית כאשר היא התאימה גם למבנה המחודש שלו.