

חיים וחינוך בעולם של ספק

הרהורים בעקבות ספר שב שמעתתא

הרב יהודה ברנדס

א. הספק בעת החדשה

את ההכרות הוודאיות של ימי הביניים החליפה בעת החדשה תודעה של אי-ודאות. בימי הביניים היה הכול ברור. אלוקים שלט בעולמו ביד רמה. נציגיו עלי אדמות היו – בארצות האסלאם והנצרות – כוהני הדת, המלכים והאצילים הכפופים להם. הפילוסופים חתרו להכרת האמת המוחלטת, שהייתה זהה במידה רבה עם האמונה הדתית. הכופרים הועלו על המוקד, או למצער נודו והוחרמו. הכלכלה הייתה חלק מן המשטר הדתי-מלוכני. האדמות היו שייכות למלך, לאצולה או לכנסייה. כדור הארץ היה מרכז היקום, והאדם – תכלית קיומו. ואילו תכלית קיומו של האדם הייתה עבודת האל. המדע שירת את האמונה והיה כפוף לה. את הידיעות על אודות העולם והאדם שאבו הפיזיקאים והרופאים מכתבי הקודש או ממסורות שהתקדשו, מאריסטו או מגאלינוס.¹

ימי הביניים לא הסתיימו ביום אחד. תהליכים היסטוריים, שנגעו בכל חלק של התרבות האנושית, ערערו בזה אחר זה את סדרי העולם ואת תפיסת המציאות של שוכניו, ובמהלך מאות שנים אחדות הביאו את בני-האדם לעולם חדש לגמרי, גם אם רגליהם המשיכו להלך על אותה האדמה. האופקים התרחבו: הקוסמולוגיה גילתה את מקומו של כדור הארץ בתוך היקום האינסופי. הגאוגרפים והנוסעים הגדולים גילו את היקפו של הגלובוס. המדענים השתחררו מאימת הכנסייה והעמידו את החקירה החופשית כיסוד המדע. המצאת הדפוס הפכה את הידע נגיש לרבים. הרפורמציה שינתה לבלי הכר את מקומה ומעמדה של הכנסייה, ובעקבותיה התפתחו הקריאה הביקורתית של כתבי הקודש, הערעור על הממסד הכנסייתי ובסופו של דבר – תהליך החילון. הליברליזם, ההומניזם, הנאורות, ההשכלה, כל אלו תוצרים של המהפכה הזאת, שמצד אחד קידמה את העולם בתחומים שונים, ומצד אחר יצרה הרבה ספקות, בלבול ומבוכה, בוודאי בעולמם של מאמינים תמימים.²

המאה השמונה-עשרה נחשבת למאה של ה'השכלה' באירופה. בה בעת, באיחור מסוים, זו מגיעה גם למחנה ישראל.³ הדמות המרכזית והמוכרת של ראשית ההשכלה היהודית בגרמניה היא דמותו של משה מנדלסון. חוקרי התקופה מבחינים בין 'מבשרי ההשכלה', אישים מתוך העולם המסורתי שכבר ספגו וביטאו רעיונות הדומים באופיים לרעיונות של ההשכלה, ובין ה'משכילים' עצמם,

¹ ראו אהרן גורביץ, **תמונת העולם של אנשי ימי-הביניים**, ירושלים תשנ"ג, אחרית דבר, עמ' 225-243.

² לקריאה נוספת על השינויים בעולם היהודי באירופה בעת החדשה ראו: שמואל אטינגר, **תולדות ישראל בעת החדשה**, גבעתיים תשכ"ט (חלק ג של הסדרה **תולדות עם ישראל** בעריכת חיים הלל בן ששון), עמ' 17-75, וביבליוגרפיה נוספת שם בעמ' 369-372. סקירה קצרה על הרקע ליצירתו של ר' יהודה אריה מודינה, שקדם לזמנו של מחברנו בכמאתיים שנה אך כבר חווה היטב את תהפוכות הזמנים, ראו אצל ישראל רוזנצווייג, **הוגה יהודי מקץ הרנסאנס**, תל-אביב תשל"ב, עמ' 34-43.

³ ראו בן-ציון דינור, **במפנה הדורות**, ירושלים תשל"ב (מהדורה שנייה), עמ' 21-26, 29-32.

שהם תנועה מזוהה ובעלת מאפיינים מובהקים. תנועת ההשכלה היהודית מופיעה רק בשלהי המאה השמונה-עשרה במרכז אירופה, ובתחילת המאה התשע-עשרה במזרח. מאמרנו זה יעסוק באחד מגדולי התורה שחיו בתקופת מבשרי ההשכלה, שאינו חשוד כמלוא הנימה על משכילות, אבל חיבוריו הלמדניים, שהם בעלי השפעה עצומה בעולם התורה, יש בהם תגובה לאירועי הזמן וגם דרך התמודדות עם מקצת הבעיות והאתגרים שהציבה ההשכלה למחנה שלומי אמוני ישראל.⁵

ב. שב שמעתתא – ספר הספקות

ר' אריה ליב הכהן העללער נולד בשנת תק"ה (1745) ונפטר בשנת תקע"ג (1813) בעיר סטרי שבה כיהן כרב העיר משנת תקמ"ח (1788). הוא בן למשפחת רבנים המתייחסת עד לבעל ה**תוספות יום טוב**. אחיו הבכור ר' יהודה הכהן-כהנא שימש כרבה של סיגט שברומניה משנת תקס"ב (1802) ועד לפטירתו בשנת תקע"ט (1819).

עיקר תקופתו בכהונת הרבנות הייתה בעיר סטרי שבגליציה, אולם לא על כך נודע שמו בשערים. פרסומו הגדול אינו קשור לא לעיר מגוריו ואף לא לשמו, אלא לחיבור שפרסם בהיותו בן ארבעים, חיבור שהפך אותו כמעט בן לילה לאחד מגדולי החכמים בדורו – ספר **קצות החושן**. גם ספריו האחרים ידועים בין הלומדים: ספר **אבני מילואים**⁶ וספר **שב שמעתתא**, שיידון לקמן באריכות. אחיו הגדול אף הוא התפרסם על שם ספריו. האחד, שנדפס יחד עם **הקצות**, הוא ספר **קונטרס הספקות**, והאחר – **תרומת הכרי**.

שב שמעתתא הוא ספרו הראשון של ר' אריה ליב, ספר הביכורים שלו. יש אומרים שחיבר את הספר הזה עוד לפני היותו בר-מצווה,⁷ ומכל מקום, גם לפי עדות עצמו, היה זה בגיל הנעורים. הוא נמנע מלהדפיסו עד אשר התבססו מעמדו ופרסומו בעולם בזכות **הקצות**. שתי סיבות הצטרפו לכך, לפי דבריו בהקדמת הספר. ראשית, הספר נראה בעיניו חיבור בוסרי ולא נקי משגיאות, ושנית, מורכבותו והאי-סדר שבו גרמו לו לחשוש שמא לא יתקבל יפה אצל הלומדים. לפיכך נמנע מלהדפיס את הספר עד אחרי שכבר קנה את פרסומו ומעמדו בעולם הלומדים, ואחרי שהתפנה

⁴ להרחבה בנושא תנועת ההשכלה ומבשריה ראו שמואל פיינר, **מהפכת הנאורות**, ירושלים תשס"ב, עמ' 46-56. ראו בהערות שם הפניות לחיבורים שקדמוהו, עזריאל שוחט ויעקב כ"ץ, **"הדת והחיים" תנועת ההשכלה היהודית במזרח אירופה**, בעריכת עמנואל אטקס, ירושלים תשנ"ג, ובייחוד במאמר הפתיחה של העורך, עמ' 24-9, ובמאמרו 'לשאלת מבשרי ההשכלה במזרח אירופה', עמ' 25-44. על השפעה והקשרים שבין משכילים לרבנים ראו גם ישראל ברויאר, 'התרבות הרבנית ויחסה להשכלה הגרמנית', שמואל פיינר וישראל ברטל (עורכים), **ההשכלה לגוניה**, ירושלים תשס"ה, עמ' 137-148. מרדכי זלקין מעיר על הצורך לברר את מידת התפשטותה של ההשכלה בציבור הרחב והשפעתה עליו, שעדיין לא נבדקו די הצורך, מכיוון שהמחקר נוטה להתמקד בדמויות מרכזיות ו'מופתיות'. עיינו במאמרו 'מחקר ההשכלה במזרח אירופה', 'השערה בהשערה ודמיון בדמיון', **ההשכלה לגוניה**, שם, עמ' 167-182.

⁵ פיינר (לעיל, הערה 4), הפרק "'הפרא האציל" והספקנות הדתית', עמ' 74-83.

⁶ **אבני מילואים** על אבן העזר, הושלם והובא לבית-הדפוס על-ידי חתנו ר' שלמה יהודה רפפורט (שי"ר) אחרי פטירתו.

⁷ ר' מנחם מנדל גערליץ, מבוא **לקצות החושן**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9.

לחזור ולהתקין את הספר במידה ולנקותו משגיאות, פרסמו בדפוס. עם זאת, הוא מייחס חשיבות רבה לספר ביכורים זה ואף מפנה אליו בתוך ספר **הקצות**. משום כך אפשר להניח שספר **השב שמעתתא** מהווה נדבך חשוב בעיצוב דרכו הלמדנית של **הקצות** ומקור משמעותי להבנת עולמו הרוחני והלמדני של המחבר.

הספר **שב שמעתתא** מורכב משבע שמועות, שכל אחת מהן מוקדשת לנושא אחד.

השמועה הראשונה עוסקת בספקות: "בו יבואר ספיקא דאורייתא באיסורין וספק טומאה ברה"י וספק טומאה ברשות הרבים וספק ספיקות".⁸ כל שאר השמועות עוסקות בכלים משפטיים ומעשיים להתנהגות במקרי ספק ולהכרעה במצבי ספק: השמועה השנייה, השלישית והחמישית עוסקות בסוגים שונים של חזקות. השמועה השנייה עוסקת בטענות מחוללות ספק: "ברי ושמא". השמועה הרביעית עוסקת ב"רוב", "קרוב" ו"מוחזק". השמועה השישית והשביעית עוסקות בספקות הנובעים מעדויות פגומות: שמעתא ו עוסקת בדין עד אחד וב"ספיקא דתרי ותרי", כלומר, בשתי כתי עדים שעדויותיהם סותרות זו את זו, ואילו שמעתא ז עוסקת ב"דיני עד אחד במיתה ודיני מסיח לפי תומו ודיני סימנין וטביעת עין בגופו ובכליו", כלומר בעדויות שאיכותן נמוכה, המשמשות לפתרון בעיית עגונות במקרה של חוסר בעדות ברורה להיעדרותו של הבעל.

העניין שמגלה המחבר הצעיר בספקות ודרכי פתרונם היה יכול להיחשב לעניין מקרי. הוא חיפש נושא לחבר עליו מונוגרפיה⁹ ולהקיפו מצדי צדדים, ובחר בנושא זה. אולם הדעת נותנת שלא כך הם פני הדברים, מכמה סיבות.

ראשית, עובדה שאי-אפשר להתעלם ממנה היא שגם אחיו הגדול, שהיה קשור עמו בקשרי לימוד עמוקים,¹⁰ חיבר ספר בנושא הספק: **קונטרס הספקות**. חיבורו של האח הבכור נדפס יחד עם חיבורו של האח הצעיר. אמנם **קונטרס הספקות** אינו חיבור כולל בנושא הספקות כדוגמת **שב שמעתתא**, כי אם חיבור ממוקד יותר. ביסודו הוא מהווה תגובה לספר קדום, **תקפו כהן**, שהתחבר על-ידי הש"ך.¹¹

ספר **תקפו כהן** התחבר, לפי עדות מחברו בהקדמה, כתשובה לשאלה שהתעוררה בבית-הדין בין שני מתדיינים, כאשר אחד מן המתדיינים תפס בכוח את הממון המוטל בספק, והתעוררה שאלה

⁸ שמעתא א, פרק א.

⁹ חיבורים אלו מצויים מאז תקופת הגאונים בנושאים שונים בהלכה, כגון **ספר הפקדון**, **ספר שערי שבועות**, **ספר השטרות**, **ספר העתים**, ורבים כיוצא באלה בתקופת הראשונים באשכנז. לעומת זאת, מונוגרפיות שאינן מוקדשות לנושאים הלכתיים אלא לנושאים 'למדניים' נדירות יותר. מימי הראשונים ידוע חיבורו של הרמב"ן **דינא דגרמי**, המוקדש כולו לבירור מושג ה"גרמא בנזיקין". בראשית תקופת האחרונים חיבר הש"ך את ספר **תקפו כהן**, המוקדש לבירור הלכות תפיסה בממון. שני הספרים הללו נועדו לברר סוגיה עמומה ושנויה במחלוקת. לא כן **שב שמעתתא** – אין מניע מוגדר לבחירת הנושא של הספר, וליתר דיוק, המחבר אינו כותב כלל שהספר מיועד לבירור עניין מסוים. רק בדברי הקדמתו לחיבורו של אחיו, **קונטרס הספקות**, נתן ביטוי מסוים לחשיבות שאלת הכרעת הספק בעיניו.

¹⁰ ראיות ראו אצל גערליץ (לעיל, הערה 7). אחיו עמד לצדו בעת הדפסת **הקצות**, והוא מעתיר עליו דברי תודה ושבח בהקדמה לספר. לדבריו, אחיו היה שותף גם בעריכה ובהגהה של הספר.

¹¹ ראו הקדמת ר' מנחם מנדל גערליץ ל**קונטרס הספקות**, בכרך ג של המהדורה הני"ל. על היחס בין **תקפו כהן** ובין **קונטרס הספקות** וההקשר שלהם במקום ובזמן, ראו מאמרה של מיכל טיקוצ'ינסקי, בדפוס.

בדבר כוחה של תפיסה זו. המחבר ניצל את ההזדמנות כדי לפתח דיון רחב בענייני תפיסה והחזקה. נושאים אלו אינם מרוכזים במקום אחד בש"ס, והמחבר הולך ודן בנושא זה מתוך סקירת סוגיות ברחבי הש"ס, ספרות הפרשנות והפסיקה. בעל **קונטרס הספקות** מגדיר את חיבורו כפירוש והשלמה ל**תקפו כהן**. אולם חיבורו, כפי שהוא מדגיש בשיר הפתיחה לחיבור, נועד לחלוק עקרונית על עמדת הש"ך. הש"ך מייחס משקל מכריע לתפיסה והחזקה ב**תקפו כהן**, ולכן גם ייסד את ספרו מסביב לסוגיה בבבא מציעא הגורסת "תקפו כהן אין מוציאין אותה מידו", ואילו ר' יהודה כהנא מצהיר שישתדל למעט בערכה ובמשקלה של התפיסה ככלי להכרעת ספק.

שיקול מהותי יותר המורה על משקלו החשוב של הספק בעולמו הלמדני של **הקצות** בא לידי ביטוי בהקדמת **הקצות**, שבה פרש את תפיסת הספק בהלכה מן ההיבט ההשקפתי שלה. משום כך עלינו לעיין בתשומת לב בהקדמה זו.

קטעים מן ההקדמה מצוטטים על-ידי מחברים רבים בזמננו, בעיקר כמקור התומך בגישה אנושית-אוטונומית בלימוד תורה ובפסיקת ההלכה, כתמיכה בהכרזה "לא בשמים היא" שנשמעה כבר מפי בת-קול בבית-מדרשם של התנאים,¹² וכסיוע נגד עמדות המבכרות את הגישה השמימית-הטרונומית. מבטנו מופנה להיבט אחר הנחשף בהקדמה – מעמדו של הספק.

ג. הקדמת הקצות – מגבלות השכל האנושי

בתחילת דבריו של המחבר הוא מצטט פסקה מן **הזוהר** שבה מתוארת חשיבות העיסוק המתמיד בתורה. בשל החשיבות העצומה המיוחסת ללימוד התורה על-ידי בני-אדם – אף יותר ממעלת המלאכים – מתעוררת השאלה הזאת:

אמנם לזאת יחרד איש פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן, ושכל האנושי לואה להשיג האמת, ובפרט כוונת התורה שרפים ואופנים לא השיגו, "אלקים הבין דרכה". וההוא דמשקר, העונש רחמנא ליצלן מבואר בזוהר ... ושתיקתם יפה מדיבורם שלא יכשלו בשנונם!

הנחת היסוד של ר' אריה ליב היא שאין בכוחו של השכל האנושי להשיג את האמת. ומעתה הוא בא להצדיק כיצד בכל אופן אפשרי הדבר שהאדם יעסוק בתורה, ואף יותר מכך – מעלה יתרה ניתנת לעיסוק זה.

אך לא נתנה התורה למלאכי השרת ואל האדם נתנה אשר לו שכל האנושי ונתן לנו הקב"ה התורה ברוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים.

רעיון היסוד הוא שהתורה ניתנה "כפי הכרעת השכל האנושי".

על יסוד זה הוא פונה, בהסתמך על דרשות הר"ן, להצביע על עומק שורשו של מושג הספק בהלכה:

¹² בבא מציעא נט, ע"ב, ובדבר ריבוי הפירושים לאגדה זו ותלותם בהשקפות ובתפיסות עולם ראו יצחק אנגלרד, 'יתור של עכנאי: פירושיה של אגדה', **שנתון המשפט העברי**, א (תשל"ד), עמ' 45-50.

וכבר האריך הר"ן בדרשותיו דרוש שביעי במה שאמרו פרק השוכר את הפועלים: "רבה
הוי יתיב אגוזאי דדיקלא וקא גריס שמע דקא מפלגי במתיבתא דרקייעא¹³: אם בהרת
קדמה לשער לבן טמא ואם שער לבן לבהרת טהור, ספק – הקב"ה אומר טהור
ומתיבתא דרקייעא אמרי טמא. אמרי: מאן נוכח? רבה בר נחמני דהוא יחיד באהלות"¹⁴.
ועיין שם, שהקשה [הר"ן]: אחר שהשיגו מה' יתברך שהיה מטהר, איך טמאו הם? עד
שהוצרכו להכרעתו של רבה בר נחמני! ועיין שם שכתב בישוב שאלה זו וזו לשונו: כי אם
היותם [יודעים] שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא שאחר שהכרעת התורה
נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא, אע"פ
שהוא בהיפך האמת. שכן חייב שכל האנושי. והשאר – אע"פ שהוא אמת אין ראוי
לעשות מעשה כן בדרכי התורה, כמו שלא טהרו בעלי מחלוקתו של ר' אליעזר אע"פ
שנתנה עליהם בת קול מן השמים שהלכה כמותו, ולא נסתפק להם שהענין מאת השי"ת,
ואעפ"כ לא בשמים הוא. ולפיכך אמרו: "מאן נוכח? רבה בר נחמני", ולא באתה אליו
ההכרעה מן האמת, כי לא נסתפקו בזה כמו שכתבנו, אלא שהכריע ששכל האדם מחייב
וכו', ומה שהיו הם מטמאים, לא היה רק מקוצר שכלם בערך השכל האנושי או
מהתירשלים בלימוד התורה בחייהם. ע"ש.

משפט הסיכום בציטוט מן הר"ן הוא משפט חשוב. הטענה העיקרית המובעת בו היא שקיימת
אמת אלוקית. אין לומר, בטעות, שהאמת אינה קיימת והכול יחסי, בלתי מוחלט ותלוי אך ורק
ברצון האדם. אדרבה, לטענתו של הר"ן, קיימת אמת אלוקית מוחלטת, ואף יותר מכך – היא בת
השגה אנושית. אלא שבני-האדם אינם מגיעים לשלמות ההשגה האפשרית להם, אם מפני "קוצר
שכלם" ואם מפני "התירשלים בלימוד התורה". **הקצות** מתפעם מאוד מן התובנה הזאת וכך הוא
אומר:

וכל הרואה זה ישתומם ולבבו יחרד. אם בני עליה שזכו להיות מבני מתיבתא העליונים.
לפני אדון האדונים. לא השלימו שכלם שכל האנושי מפני עומק המושג וקוצר המשיגים,
או מהתירשלות בלימוד התורה בחייהם. ואם הראשונים כמלאכים, ומה יעשו חלושי
השכל כמונו אשר בטרדת הזמן טרודים. ובעתות הפנאי שוכן ענן העצלות עליהם.
בהתרפות מן התורה ידיהם. ואפילו דבר קלה במסכת כלה, לא ידעו השיב כתורה, אוי
לנו מעלבונה של תורה!

ואולם, למרות ההכרה בקיומה של אמת אלוקית ובחולשות האנושיות, אין להסיק מכך שהמטרה
העליונה היא בירור האמת האלוקית והיא הערך העיקרי בלימוד תורה. אדרבה, גם במקום שידוע
בוודאי שאפשר להגיע, בדרכים של נבואה והתגלות ישירה, להכרת האמת האלוקית – לא זו
מצוות התורה ולא על דרך זו ניתנה.

¹³ מחלוקת זו שברקיע היא גם מחלוקת תנאים בארעא. במשנה נגעים ד, יא נמצא הקדוש ברוך הוא סובר כר'
יהושע, ומתיבתא דרקייעא סוברים כתנא קמא – חכמים. על-פי כללי הפסיקה במשנה הלכה כתנא קמא. ואכן,
כך נפסק להלכה ברמב"ם, שלא כרבה ושלא כהקדוש ברוך הוא כביכול. ראו **משנה תורה**, הלכות טומאת צרעת,
ב, ט.

¹⁴ בבא מציעא פו, ע"א.

ובדרוש י"א ז"ל, וג"כ נאמין שאם הסכימו הפך האמת ונדע זה ע"י בת קול או נביא אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים וזה הוא ענין ר"א הגדול עם החכמים שאע"פ שנתן אותות גדולים וחזקים שהאמת כדבריו ויצאתה בת קול מן השמים ואמרה מה לכם אצל ר"א שהלכה כמותו בכל מקום אעפ"כ כשלא רצה להסכים לדבריהם נמנו עליו וברכוהו לפי שלא מסר ה' יתברך הכרעת ספיקות התורה לנביא ולא לבת קול אלא לחכמי הדור וכו'.

מכיוון שאין לערב את דרך החוכמה עם דרך הנבואה, והתורה ניתנה להילמד בדרכי החוכמה, על-ידי החכמים, הכלים הנבואיים לא יצלחו להכריע במקרה של מחלוקת. יתרה מזו, גם במקרה של ספק שניתן לברור באמצעות כלים נבואיים, אין צורך ואין רשות לעשות זאת:

ומפורש עוד בתמורה שאין צריך לומר שאין ראוי שימשך אחר הנביאים הפך הסכמת החכמים אבל גם כן יספקו החכמים בדבר מה אין לנו שנקח ביאור הספק ההוא ע"פ נביא אבל יותר טוב שישאר הדבר בספיקו שאמרו שם בימי אבלו של משה נשתכחו וכו' ואמרו לו ליהושע שאל ואמר להם לא בשמים הוא ונאמר עוד שם שעמדו עליו כל ישראל ואמר לו הקב"ה לומר לך אי אפשר לך וטורדן במלחמה ע"ש.

מתוך כך נדרש **הקצות** להבהיר את ההבחנה שבין שני סוגי שקרים: השקר שאותו מגנה **הזהר** בחריפות, והשקר המצוי – זה שקיבל לגיטימציה גמורה. השקר המצוי, הלגיטימי, הוא שקר יחסי – יחסי לאמת האלוקית הנצחית, אולם מבחינת יכולת התפיסה של השכל האנושי הוא נתפס כאמת. לעומת זאת, השקר המגונה והפסול הוא שקר שגם השכל האנושי מכיר בשקריותו:

ובזה יובן הא דאיתא בזהר מחידושי אורייתא ד"בורא ארץ חדשה" ומי יבא אחרי המלך את אשר כבר עשהו ולחדש דבר מעתה? והכל ברא הקב"ה חוץ מן השקר שבני אדם בודין מלבן, ומאן דמשקר ח"ו אין זה חידושי תורה! והאמת כבר היה! אבל הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי, אע"פ שאינו אמת וא"כ המחדשו הוא חידוש גמור, רק שיהיה אמת בהכרעת שכל האנושי. וזו שהראה הקב"ה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש כי נתחדשו הדברים על פי התלמיד המחדשו.

הרעיון המפתיע בדברי **הקצות** כאן הוא שחידוש תורה חייב להתבסס על שקר – יחסית לאמת האלוקית. מכיוון שהבריאה האלוקית היא שלמה ומוחלטת ואין אפשרות להוסיף עליה, הרי שביחס לאלוקי המוחלט החידוש האנושי הוא שקר! ודווקא השקר הזה, "שבני אדם בודין מליבן", הוא-הוא חידושי תורה, הרצויים והמבורכים – בתנאי שייאמרו "כפי הכרעת השכל האנושי". אם אדם מכוון בדיוק לאמת האלוקית אין בזה חידוש כלל, שהרי זו התורה שניתנה על-ידי הקדוש ברוך הוא מסיני, ואין בכך ממד של חידוש אנושי!

יש לשים לב לכך שה**קצות** אינו בוחר בפתרון של יחסיות התורה. הוא עומד על כך שקיימת אמת מוחלטת, אלא שרצון ה' הוא שהעולם יונהג על-פי השכל האנושי, שאינו מכוון לאמת.

בסיום הדיון הזה מציע **הקצות** דרך להבחנה בין חידושים הנעשים על דרך של אמת ובין חידושים של שקר. לדבריו, מה שמגדיר חידושים של אמת הוא דרך הלימוד: "מאן דידע אורחי דאורייתא", שידוע ללכת בדרכי התורה. וקנה המידה להערכה של חידושי אמת כאלו הוא "שרואה כמה פעמים שכיוון אל דברי הראשונים", שהם "אינון קשוט ואורייתא דלהון קשוט". נראה שהכוונה

אינה שהראשונים כיוונו אל האמת האלוקית עצמה, שהרי זו, כדברי המחבר, הייתה רחוקה מהשגה אפילו בימי תנאים ואמוראים, אלא הכוונה לכך שחידושיהם של הראשונים נעשו בדרך הראויה ללימוד תורה על-פי השכל האנושי. ומכיוון שראה כמה פעמים שכיוון לדבריהם, יש בכך ראייה שגם הוא הולך בדרך הנכונה.¹⁵

ד. שלילת הפלפול

בימי לימודיו של **הקצות** עדיין הייתה מקובלת בין הלומדים בפולין דרך ה'חילוקים', שנחשבה על-ידי רבים מגדולי הדורות ההם לדרך לימוד של שקר.¹⁶ הלגיטימציה לעסוק בדרך הלימוד הזאת הייתה בכך שהיא מועילה לחדד את התלמידים, אבל מבקריה טענו כנגדה טענה כפולה: א. גם אם יש בה כדי לחדד, היא דרך של שקר ואין להשתמש באמצעים פסולים כאלה גם למטרות חיוביות. ב. החידוד עצמו אינו אלא חידוד של שקר, הוא מרחיק את הלומדים מדרך הלימוד הישרה והנכונה וגורם לכך שיקדישו את זמנם לעיסוק של הבל במקום לרכוש ידיעות מקיפות בתלמוד ובהלכה.

מסתבר שדבריו של **הקצות** כנגד הלימוד השקרי מרמזים ללימוד בדרך הפלפול והחילוקים. בסוף ההקדמה הוא מודה במפורש לאחיו, ר' יהודה, שהיה שותף במהלך ההדפסה של הספר, וחלק מתפקידו היה להתקין את החיבור ולהוציא ממנו קטעים שנכתבו בדרך הפלפול:

והנה בזמן עסק הדפוס היטיב לעשות עמי אחי החכם השלם. טוביני דחכימי מוהר"ר יהודה הכהן ש"ן שתקע אהלו בק"ק לבוב כל ימי משך הדפוס. ראה ויספרה ויחקרה ודבר אמת והקרוב אליו יקריב על מזבח הדפוס. וכל מה שהוא מדרך הפלפול לא ירצה, ועליה דידיה קא סמיכנא הפליא עמי חסדו. בנפשו וגופו ומאודו. יהי ה' מגן בעדו. ותהי כזית הודו.

הקשר בין האחים התבטא כאמור גם בכך שבסופו של **הקצות** הדפיס המחבר את **קונטרס הספקות** של ר' יהודה. מדובר אם כן בקשר לימודי ממושך ומשמעותי, ולא רק בנימוסים של קרבת משפחה. השערות הראשונה, על אודות המכנה המשותף הרעיוני שקיים בין שני האחים הלמדנים, מקבלת בכך אישוש נוסף.

מתוך הקדמת **הקצות** מתברר יפה מעמדו של הספק בעולמו של המחבר, ומובן היטב מדוע פתח את יצירתו התורנית בחיבור שלם שכולו מוקדש לספק והכרעתו. לדעתו של ר' אריה ליב, אין בכוחו של שכל אנוש לעמוד על בירור האמת האלוקית המוחלטת, והצו המדריך את לומד התורה הוא להשתדל כפי יכולתו לגבש דעה והנהגה בתוך מצב של ספק בלתי מוכרע. הכרעת האדם היא הגורם המחייב בהלכה, ועליה מוטבעת, כביכול בדיעבד, הגושפנקה האלוקית ההופכת את

¹⁵ הקדמת הזוהר, דף ה, ע"א.

¹⁶ ראו דב רפל, **הויכוח על הפלפול**, תל-אביב וירושלים תש"ם, עמ' 93-144; ח"ז דימיטרובסקי, 'על דרך הפלפול', **ספר היובל לכבוד ש. בארון**, ירושלים תשל"ה, עמ' קיא-קפב; אלחנן ריינר, 'תמורות בישיבות פולין ואשכנז במאות הטי"ז ו"ז והוויכוח על הפלפול', **כמנהג אשכנז ופולין – ספר יובל לחנא שמרוק**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 80-

ההכרעה הזאת לרצון אלוקים. ההכרה הברורה הזאת בדבר מוגבלות ההשגה של השכל האנושי ועם זאת החובה לקבל החלטות, לפרש את רצון האלוקים הבא לידי ביטוי בתורתו, לפסוק ולהכריע – היא שמייסדת את המפעל ההלכתי כולו בעיניו.

ה. הספק והכרעתו, כיסוד השב שמעתתא

הבחירה לחבר ספר שלם על נושא הספק מובנת משום מרכזיותו, בעיני ר' אריה ליב, בתורה שבעל-פה. אם נתבונן היטב נראה שבכל מקום ובכל פינה שפונים אליהם בעולם ההלכה, יש ספק. המחלוקת היא סוג אחד של ספק, והיא מלווה, כידוע, את התורה שבעל-פה בכל הלכה והלכה. ספק אחר הוא זה המתעורר בבית-דין בעת דיון משפטי: כאן נוצר ספק על-ידי שני מתדיינים, והדיין אמור להכריע עם מי הצדק. נוסף על מקרים אלו, שבהם הספק מוצג באופן מפורש באמצעות שתי עמדות מנוגדות המוצגות בצורה רשמית ומוסדרת בפני הדיין, קיימות שאלות ההלכה המגיעות אל שולחנו של הרב, אשר במקרים רבים הן אינן שאלות טריביאליות של ידע, כי אם שאלות המחייבות אותו לפסוק במצב של ספק ולהכריע בין אפשרויות שונות של התנהגות. הפוסק צריך לברר את המציאות שלפניו ולדמותה לתקדימים שכבר קיימים במקורות ההלכה. הספק מופיע תמיד כאשר אין דמיון מלא בין פרטי השאלה ובין התקדימים, או כאשר יש פסיקות סותרות בתקדימים. כמובן, פעמים רבות קיים ספק בבירור המציאות עצמה המובאת על-ידי השואלים לשולחנו של הפוסק. המציאות, כידוע, רוויה ספקות ואי-ודאויות, וכל סיפור אירוע יכול להפוך לרשומון – מאורע אחד יכול להתפרש ולהיות מתואר באופנים שונים על-ידי צופים שונים. כל זאת, בהנחה שהנתונים ידועים. לעתים הנתונים חסרים ואי-אפשר לבררם כלל. אם כן, ספר שעוסק בנושא הספקות ופותרונם בתחומים השונים של ההלכה, הוא בעצם ספר שנוגע ביסודות הבסיסיים ביותר של ההלכה.

יש לומדים המתעניינים בפרטים, ויש לומדים המתעניינים בכללים. מחבר **שב שמעתתא** והמתעניינים בספרו שייכים לסוג השני, אלו המתעניינים בדרכים שבהם המערכת פועלת, בעקרונות הכוללים. אלו הם הטיפוסים הנמשכים מילדותם לפרק חפצים. מפרקי השעונים הם טיפוסים שבעיניהם שעון אינו רק מורה שעות, אלא גם מכשיר מסקרן, שבאמצעות פירוקו לגורמים אפשר להבין כיצד הוא פועל וכיצד ליצור מכשירים דומים לו, ולנצל את העקרונות של הפעלתו לשימושים נוספים. **שב שמעתתא** הוא ספר ל'מפרקי השעונים' של ההלכה, אלו שאינם מתעניינים רק בשאלה "מה הדין?" אלא בעיקר בשאלה "למה?" "מניין לך?" ו"איך הגעת למסקנה הזאת?" זה כמובן סוג מחשבה הכרחי לפוסקים ולדיינים, וכמובן – זה הנתביב שבו מהלכת באופן טבעי מחשבתם של למדנים עיוניים.

נראה שמעבר למישור הבסיסי של הבנת דרכי הפעולה של ההלכה, אפשר לטעון שספר **שב שמעתתא** אינו רק ספר מפתח להבנת דרכה של ההלכה, אלא מפתח ומדריך להתנהגות האדם בעולם כולו. לא רק ההלכה מגיבה למצבי ספק, אלא כל חיי אדם נעים סביב קבלת החלטות במצבי ספק ואי-ודאות. בדרך כלל קשה לראות את הקשר הישיר בין השאלות ההלכתיות בניסוחן הפורמלי ובין השאלות הִרְאֵלִיּוֹת בניסוחן היומיומי, אולם אם מתרגלים לחשוב במושגים הלכתיים-למדניים, המציאות כולה 'מדברת' למדנות: כאשר אם שולחת את ילדה לבית-הספר, היא מתרגלת במשך הזמן לכך שהוא ילך בשלום וישוב בשלום, ובדרך כלל מנהלת את חייה על

בסיס ההנחה שלא יארע לו שום רע, אף-על-פי שבכל רגע נתון יכול לקרות לו דבר מה. המצב הנורמלי של אם שאינה דאגנית במיוחד אינו מצב של חשש מתמיד, הגם שאי שם בסתר לבה ישנו פתח לאפשרות של תקלה או חלילה אסון. על מה בוטח לבה של האם בדרך כלל? במונחים של **שב שמעתתא** – האם פועלת על-פי העיקרון של "העמד דבר על חזקתו". לעומת זאת, אם תתפרסם חלילה בכלי התקשורת ידיעה על אודות פיגוע שהתרחש בסביבת בית-הספר – היא ודאי תחרד ושלוותה תתערער. זהו ביטוי רגשי פשוט, שיש לו גם אחיזה רציונלית. ובלשון המושגית של הלכה: נולדה ריעותא בחזקה. משנולדה ריעותא, אי-אפשר עוד לסמוך בוודאות על החזקה "קמייתא" – חזקת התמדת המציאות הקודמת. כעת נוצר מתח בין החזקה ובין הריעותא שנולדה בה. ברור שטיב האירוע ועוצמתו יקבעו מה מידת הסבירות של הספק של האם ובעקבותיו – מה מידת החרדה, ואילו פעולות תנקוט. האם אולי תסתפק בחשש המכרסם, או תתקשר לברר מה שלום ילדה, או ממש תקום ותיסע ותיקח עמה את הילד למקום מבטחים, לחסות תחת כנפיה.

בעצם אפשר לתרגם כמעט כל דיון ראי במצבים משתנים בחיים לשפת המושגים של ההלכה, ולהפך – להדגים כל דיון מושגי של ההלכה בשיח הראלי של חיי היומיום. החשיבות של אפשרות התרגום הזאת היא כפולה. מצד אחד, היא מאפשרת להיטיב להבין את המושגים העיוניים המופשטים באמצעות תרגומם לשיח היומיומי. מצד אחר, היא מאפשרת להשתמש בעקרונות החשיבה של ההלכה כדי להאיר ולהדריך את חיי היומיום.

תשומת הלב להשתמעויות החוץ-הלכתיות של העמדות המנוסחות בספרות הלמדנית מועילה גם לגופו של העיון. יש בכך כדי להיטיב את הבנתנו בהצביענו על ממד ההיגיון הפשוט של הרעיונות ההלכתיים, מה שקרוי בלעז: *common sense*, ובלשון חכמים: "לסבר את האוון". מצד אחר, עולה מתוך כך האפשרות להשתמש בעקרונות ההלכתיים ולממשם בחיי היומיום. לא נסתיר את אמונתנו שאכן יש לצפות לרציפות ולאחידות בין עולמה של ההלכה ובין חיי אדם בכלל, ואין להניח מראש כהנחת עבודה ש'ידעת בעלי-בתים' חייבת להיות מנוגדת ל'דעת תורה'.¹⁷ אם אנו מצפים ומקווים לעולם שבו "ומלאה הארץ דעה את ה'", אזי גם דרך ה' היא שצריכה להתוות את הדעה של בני-אדם בחייהם.

ו. הספק בחזית המחשבה ההלכתית – שמעתא א, פרק א

שער הכניסה ל**שב שמעתתא**, השמועה הראשונה, עוסקת כאמור בבירור הנחות היסוד של הספק. הוא פותח בהצגת מחלוקת הראשונים, אם ספקא דאורייתא לחומרא הוא מדאורייתא או מדרבנן. לדעת הרמב"ם, ספק דאורייתא, מן התורה יש להקל בו, ורק חכמים הם שהורו "ספקא דאורייתא לחומרא". ואילו לדעת הרשב"א, ספק דאורייתא, מדין תורה יש להחמיר בו.

¹⁷ כך מצטטים דרשני מוסר בשם ספר מאירת עיניים, על שולחן ערוך, חושן משפט, ג, יג, בשם שו"ת מהר"י וייל, סימן קמו. אמנם ראו שם שהדברים הורחבו הרבה מעבר להקשרם המקורי.

המחבר יוצא מנקודת מוצא מתקדמת: ההנחה הידועה היא שספקא דאורייתא לחומרא.¹⁸ זו מוסכמה נתונה ואין הוא רואה צורך להביא לה מקור. כמה סיבות אפשריות לכך. ראשית, קהל היעד: המחבר מועיד את ספרו ללומדים שמושגי היסוד והמקורות הראשוניים אמורים להיות מוכרים להם – זה אינו ספר למתחילים. גם אהבת הקיצור מחייבת שלא לפרט כל דבר מתחילתו. מי שרוצה לברר את המקורות מראשיתם יכול להיעזר במקורות המשניים המובאים בהמשך ומהם אפשר להגיע לכלל המקורות. הטעם השני קשור לדרכי הלימוד בזמנו של מחבר **שב שמעתתא**. המחבר אינו ניגש ישירות אל המקורות הראשוניים, דהיינו אל המשנה והגמרא, אלא הוא לומד אותם דרך נקודת המבט של הראשונים. חיבורו, כשל אחרון, מניח את הראשונים כדרך הכרחית לגישה אל חז"ל, כפי שהגישה אל המקרא נעשית, לדעת אחרונים רבים, רק באמצעות מדרשי חז"ל ופירושי הראשונים.

עם זאת, יש מקום לומר שמלבד הסיבות המעשיות, הפרשניות והספרותיות, נחשפת בצורת הצגת הדברים של המחבר גם הנחת עומק רעיונית: כאשר שאלת הספק מוצבת כיסוד החיבור כולו, מתבקש ששאלת המפתח שתוצב בראשו היא מה יחסה העקרוני של התורה לספק. לכך ר' אריה ליב מקדיש את פרקי הפתיחה של חיבורו.

מליקוט המקורות התלמודיים המרובים שעוסקים בספק אפשר היה בהחלט להגיע למסקנה שאין כלל חד-משמעי בדבר הספק בתורה. יש מקומות שבהם ספק מותר מן התורה, כגון ספק ממזר, ויש מקומות שבהם מפורש שספק אסור מן התורה, כגון ספק סוטה, אשר ממנו למדו כלל לכל ספק טומאה ברשות היחיד. אפשר היה שלא לקבוע עמדה כללית. באמת, ככל שפרקי החיבור מתפרטים, והמחבר הולך ומונה את סוגיות הגמרא והראשונים העוסקות בספק, הוא נדרש לחילוקים וחילוקי חילוקים המצדיקים את המקרים השונים היוצאים מן הכלל לכל אחת מן השיטות. מי שסובר כדעת הרמב"ם שספק מן התורה לקולא, יצטרך ליישב את כל הדוגמאות שבהן הוכרע הספק לחומרא, או שנצרכו למקור מיוחד המלמד את הקולא. וכן להפך, מי שסובר כדעת הרשב"א שספק מן התורה לחומרא, יצטרך להסביר מדוע יש מקומות שנדרש ריבוי מפורש להחמיר בספק, ומדוע יש מקומות אחרים שמקלים בהם בספק של תורה.

הצורך בכינונו של עיקרון יסודי מרכזי, הגם שיש לו יוצאים מן הכלל רבים מאוד, ואף-על-פי שספק מן התורה לחומרא לכל הפחות מדרבנן, מעורר בהכרח את המחשבה שה**קצות** ביקש להצביע על גישה עקרונית כללית ביחס לספק. הספק, במובן מסוים, הוא הנקודה הארכימדית שכל המפעל ההלכתי נשען עליה, וככזה, אין להתייחס אליו כאל תופעה מקרית, כמין תקלה בצדן של ההלכות הקבועות והברורות. אדרבה, בעיני **הקצות** עיקר הפעולה הלמדנית וההלכתית, היצירה והחידוש של הלומדים, מתרחשת בשדה זה של הספק, של העדר המוחלטות האלוקית. ולכן, מוכרחים לברר ראש לכול את הנחת המוצא הבסיסית הזאת: מה ההדרכה הראשונית של התורה להתנהגות בספק, מלכתחילה.

¹⁸ לאמיתו של דבר, הנוסחה הזאת כלשונה מופיעה בש"ס רק פעם אחת, בדיון של הסתמא דגמרא בביצה ג, ע"ב. אפשר אולי למצוא את שורש הרעיון בהוראתו של רבי יהושע בן קרחה בתוספתא עדויות: תוספתא מסכת עדויות (צוקרמאנדל), פרק א, הלכה ה: "ר' יהושע בן קרחה אומ' דבר מדברי תורה הולכין אחר המחמיר מדברי סופרים הולכין אחר המיקל".

אפשר להתבונן על דרכי ההתמודדות עם הספק בשני אופנים. מצד אחד ייתכן שמה שעולה מסיכום **השב שמעתתא** הוא שבסופו של דבר לא קיים כלל מצב של ספק מוחלט, טהור, במציאות, מכיוון שלעולם בצד הספק השקול, הטהור, עומדים גורמים המטים את הכף לכאן ולכאן. כל החיבור כולו מוקדש בעצם לאותם גורמים: החזקה והריעותא, הרוב והקרוב, העדויות החלקיות המטות את הכף לכאן ולכאן. השאלה הלמדנית היא אפוא שאלה תאורטית, עיונית, ולא שאלה הלכתית, בוודאי לא שאלה הלכתית בלבד. מצד אחר אפשר לומר שהכול ספק, וכל הגורמים המטים את הכף אינם אלא כלים להכריע ולקבוע דרך התנהגות במצבי ספק ואי-ודאות. בין כך ובין כך מלמדנו **השב שמעתתא** שאין פתרון יחיד וחד-משמעי להכרעת הספקות, ואין גם טעם לבקש אחריו. דווקא ריבוי הפרטים, המקרים, המצבים, דרכי הפתרון, והמחלוקות – העקרוניות או הפרטניות – של ראשונים ואחרונים, מורים על כך שלפנינו נפרשת מפת דרכים מקיפה, שאמורה לסייע בהכרעות בצמתים שונים, ואין בה החלטה מרכזית אחת מכוונת.

השאלה אם ספק אסור או מותר היא כמובן שאלה יסודית מאוד בדיני התורה. העובדה שהיא לא נידונה במפורש במקורות התנאיים – אף-על-פי שיש בהם הרבה ענייני ספקות – מעוררת את האפשרות שבדין המשנה אין כלל, וכל ספק נידון בפני עצמו: ספק טומאה לחוד וספק איסור לחוד, ספק כלאיים לחוד וספק עורלה לחוד, והתנאים קבעו הלכות ספקות לכל איסור ואיסור בפני עצמו. הרעיון שיש להכליל עיקרון משותף לכל דיני הספקות אינו מובן מאליו, והוא משקף תפיסה עקרונית לגבי מושג הספק ואולי גם תפיסה עקרונית לגבי הקוהרנטיות של התורה בכלל ולגבי קיומם של עקרונות-על הנוגעים למתודולוגיה של ההלכה כולה. פרופ' אורבך טען בספרו **ההלכה: מקורותיה והתפתחותה** כי צורת החשיבה הזאת התגבשה בימי האמוראים, אולם ספק בעיניי אם כך יש לראות את פני הדברים, בהסתכלות היסטורית. ייתכן שיש כאן שני כוחות מנוגדים הפועלים לכל אורך תולדות ההלכה, ואפילו במשפט הכללי – הכוח הקזואליסטי והכוח הנורמטיבי. יש תנועת רצוא ושוב בין שתי המגמות הללו, ושתיהן משלימות זו את זו. פתיחתו של המחבר ממחלוקת הראשונים העקרונית מלמדת שהגישה שלו היא נורמטיבית כוללת, והוא מבקש להציג את הנושא מנקודת המבט של מושג הספק הכללי. ברור שלא הוא חידש את הגישה הזאת, שהרי הגמרא ובעקבותיה הרמב"ם ושאר הראשונים כבר נקטו את הלשון הכוללת הזאת. אולם חידושו הוא שהוא ניגש מלכתחילה לדין בנושא הספק מנקודת המוצא הכוללת ביותר.

כאמור, שתי הדעות העקרוניות של הראשונים מקוטבות. דעת הרמב"ם והסוברים כמותו היא שספקא דאורייתא לקולא מדאורייתא. כלומר: מן התורה, הספק מותר. אדם שמונחת לפניו מנת בשר, שאין הוא יודע אם היא חלב אסור או שומן מותר, רשאי לאוכלה. רק מדרבנן גזרו ואסרו על כך.

מהו ההיגיון הרוחני של שיטת הרמב"ם? אפשר לומר שנקודת המוצא היא שכל מה שאינו אסור, מותר. יש מעין חזקה יסודית של היתר בעולם, וכדי להוציא ממנה צריך ודאות שהתורה אסרה. בהמשך יהיה אפשר להציע סברות אחרות, המעוגנות בפרטי הדינים השונים ובמקורות שמהם הפיק הרמב"ם את העיקרון היסודי. אולם נדמה שהערך היסודי הזה הוא הנובע מן הכלל לפי שיטת הרמב"ם. אם כנים דברינו, העיקרון היסודי של הרשב"א הפוך ממש. לפי שיטתו, מה שאינו מותר במפורש ולחלוטין – אסור.

הרשב"א מבסס את מחלוקתו על הרמב"ם על כמה מקורות, והחשוב שבהם הוא קורבן אשם תלוי. טענת הרשב"א כך היא: אם כל ספק של תורה מותר – מהיכן צץ דין אשם תלוי ועל מה הוא מסתמך? שאלת האשם התלוי היא שאלה חשובה ביותר, שכן אין מדובר כאן בראיה צדדית אלא בדין מרכזי בתורה – התורה חייבה קורבן כפרה לאדם שעשה מעשה והוא מסתפק אם הייתה בו עברה אם לאו. הרי זו דוגמה מובהקת לכך שהתורה עצמה התייחסה למקרה של ספק, ואף קבעה בו עונש או כפרה – הבאת אשם. אם כן, אפשר להסיק מכאן קיומו של איסור שקדם לעונש ולכפרה. אילו ידע האדם שיש לפניו ספק חלב ספק שומן היה עליו להימנע מאכילתו כדי להימנע מן הקורבן. הרי למדנו מכאן שהתורה אסרה ספק!

הרשב"א צריך ליישב את המקורות התומכים בדעת הרמב"ם. המקור המובהק ביותר לדעת הרמב"ם הוא דרשת הכתוב שמתירה ספק ממזר לבוא בקהל. פתרונו של הרשב"א הוא שדווקא העובדה שנצרכו לגזרת הכתוב, ללימוד מפורש מדרשה, שספק ממזר ראוי לבוא בקהל, מורה שאלמלא כן היה נאסר הממזר מספק. בעיני הרשב"א, דווקא הצורך בדרשה מפורשת להתיר ספק ממזר מוכיח את שיטתו, שאלמלא כן, היה מוחל גם על ממזר הכלל שספק דאורייתא לחומרא. הרמב"ם יטען שזהו המקור שממנו לומדים בבניין אב לכל התורה כולה שספק לקולא.

הרמב"ם צריך ליישב את הקושיה העיקרית מאשם תלוי. בעל השב שמעתתא מסביר שאשם תלוי מביאים רק בסוג של ספק שאינו שקול מיסודו, מצב שבו היה מקום לדרוש זהירות-יתר והימנעות מכניסה למצב הלא-ברור. זהו מצב שמוגדר בהלכה כ"איקבע איסורא" – כבר הייתה קביעות של איסור מוקדמת בסיפור, ולכן היה צריך לנקוט משנה זהירות.

בנקודה זו כבר רואים בבירור את החשיבות של פתיחת הדיון מדברי הראשונים. מן המקורות הנתונים בגמרא עצמה קשה להפיק כלל לכל הספקות מן התורה. אילו פתח המחבר בהצגת המקורות מן הגמרא, אפשר היה לומר שאין כלל אחיד בספקות התורה, אלא שהתורה גילתה בספקות מסוימים שהם לקולא, ובאחרים שהם לחומרא. אף במשנה ובגמרא מוצאים ראיות לכאן ולכאן, מה שעשוי לעורר את המחשבה שאין עיקרון אחיד לכל הספקות. אולם העמדה הרווחת בראשונים, בעקבות מאמר הגמרא הסתמי במסכת ביצה, היא שאכן יש כלל כזה, והם פוסקים ודנים לפיו. יתרה מזו, הראשונים גם מסכימים שלכלל זה חייב להיות מקור או עיקרון כללי משותף, ועל כן הם בוחנים אותו מנקודת מבט כזאת ונחלקים סביב העיקרון אם המקור להחמרה בספקות התורה הוא מדאורייתא אם לאו. הדיון הזה מהווה את נקודת המוצא ואת עמדת ההתבוננות על הנושא בשמועה כולה.

ז. חיים בעולם של חוסר ודאות

העיון בדוגמאות הנידונות בפרקי הספק של הספר נעשה בדרך כלל מתוך חשיבה מופשטת, למדנית, מבלי לתת את הדעת על ההיבט המעשי והראלי של הספקות הללו. אולם כאשר עוצרים לרגע את התחשיב הלמדני, ומתבוננים על הרקע המציאותי של מקרי הספק המתוארים בגמרא, נצבעים חיי היומיום שלנו בצבעים המטשטשים של הספקות.

דוגמאות אחדות יספיקו להבהיר זאת: במסכת חולין חוקרת הגמרא מהו המקור לעיקרון "הולכים אחרי הרוב".¹⁹ הגמרא מבחינה בין שני סוגי רוב: רוב הנמצא לפנינו, כגון בתערובות, או בעמידה למניין בבית-הדין, ורוב שאינו לפנינו "דליתא קמן", שהוא רוב סטטיסטי – הערכה של המציאות. המקור להסתמכות על הרוב "דאיתא קמן", הוא פסוק "אחרי רבים להטות", שממנו למדים את כלל ההכרעה על-פי רוב. אולם אי-אפשר להסיק ממנו לגבי רוב סטטיסטי. מבחר הראיות שמביאה הגמרא מספיק כדי להבהיר מה טיבם של חיים בעולם הספק.

דוגמה אחת מובאת מעולם החי. בהלכות שונות, כגון בדיני הקורבנות, אנו סומכים על כך שרוב הבהמות אינן טרפות. טרפה היא בהמה שיש בה מום, נגלה או נסתר, שמקצר באופן ניכר את תוחלת חייה. כאשר שוחטים בהמה לאכילה, חייבים לבדוק אותה בדיקה מדוקדקת שאין בה שום סימן טרפות. אולם קיימים מצבים רבים שבהם אי-אפשר לבדוק את הבהמה. הדוגמה הפשוטה ביותר: חלב טרפה אסור. וכיצד אפשר לדעת אם הבהמה שאת חלבה שותים אינה טרפה? סומכים על הכלל הסטטיסטי שאומר שרוב הבהמות אינן טרפות. אמנם, במקום שאפשר לברר – בשחיטה – בודקים, אבל כשאין דרך לברר, סומכים על הרוב. מעולם לא שמענו על מידת חסידות שלא לשתות חלב מחשש שמא הבהמה הנחלבת הייתה טרפה! הרי שהתורה הורתה שלמרות קיומו של ספק איסור, אין להתחשב בו כלל, ויש לנהוג על-פי הרוב.

דוגמה אחרת, מפתיעה בחריפותה:

רב מרי אמר: אתיא (שמות כא) ממכה אביו ואמו, דאמר רחמנא: קטליה. וליחוש דלמא לאו אביו הוא? אלא לאו משום דאמרין זיל בתר רובא, ורוב בעילות אחר הבעל! ממאי, דלמא כגון שהיו אביו ואמו חבושים בבית האסורין? אפילו הכי: אין אפוטרופוס לעריות.²⁰

ראיתו של רב מרי לכך שהולכים אחרי הרוב היא מכך שמוציאים להורג בן שקילל אביו, אף-על-פי שאין ודאות מוחלטת שהוא אביו, שהרי אין בדיקה שיכולה להוכיח שאמו לא זינתה עם אחר, ונולד לאיש אחר.²¹

הגמרא מנסה לדחות ראיה זו ולומר שהדבר אפשרי במקרה שבו אביו ואמו היו כלואים ביחידות בבית-האסורים, וזר לא יכול להיכנס לשם, ומבטלת דחייה זו בטענה ש"אין אפוטרופוס לעריות", כלומר, אי-אפשר לעולם לוודא שלא הייתה בעילה אסורה על-ידי אחר.²²

ההכללה הנובעת מן הדיון הזה בגמרא היא שלכל דבר בענייני אישות, אין לנו ודאות מוחלטת. אי-אפשר לדעת שכן כוהן הוא כוהן, או כוהן הוא כוהן,²³ אי-אפשר לוודא שכל קרובי משפחת האב הם אכן קרובים של הבנים, וכן הלאה. בסופו של דבר, המסקנה ההכרחית היא ש"סומכים על הרוב".

¹⁹ חולין יא, ע"א-ע"ב.

²⁰ חולין יא, ע"ב.

²¹ גם כיום, כשאפשר לערוך בדיקת רקמות, אין ממחרים הפוסקים להשתמש בה כשיש חשש למזרות, משיקולים שונים שלא כאן המקום לפרטם. ראו פסקי דין ירושלים, דיני ממונות ובירורי יהדות, ג, עמ' שכה, תיק 1105 מט; שם, ד, עמ' שיט, תיק 2880 נה; שם, ה, עמ' קצא, תיק 100 נו (דברי הגר"ע יוסף שם ורשימת פוסקים ודיינים שם).

²² במסכת נדה מוסבר שאפילו אם העמידו שומר, חושדים שהשומר הוא שבא עליה (נדה ל, ע"ב).

מהו הרוב שעליו סומכים? תוספות מעלים את האפשרות שהיה אפשר לסמוך על חזקת כשרות של האם ולומר שמעמידים את האם בחזקת צדקת.²⁴ אולם יש לזכור שגם חזקה זו אינה ודאית, אלא דרך אחרת להכריע בספק ולהעמיד דבר על חזקתו – נושא הנידון בהרחבה החל מן השמועה השנייה. עם זאת, יש לשים לב לכך שהגמרא לא סמכה על חזקה זו, אולי מפני שגם באם פרוצה מחשיבים את ילדיה לבני האב, מפני הכלל של "רוב בעילות אחר הבעל" שמאמצת הגמרא. הכלל הזה אפילו אינו טוען שרוב נשים וגברים בישראל הם כשרים ואינם מזנים, אלא רק שמבחינה סטטיסטית, רוב הבעילות של אשת איש הן על-ידי הבעל, ולכן, גם אם היא מזנה לפעמים, עדיין יש להחיל את עקרון הרוב ולהחשיב את ילדיה כילדי אביהם.²⁵ בסופו של דבר, אם נשאל ילד יהודי, מה הוודאות שלך שאביך הוא אכן אביך – התשובה המשפטית הפורמלית תהיה "רוב בעילות אחר הבעל", גם אם האב והאם שניהם יראים וכשרים.

ברור שהגמרא, ובעקבותיה **השב שמעתתא**, אינם מתכוונים לומר שאדם חייב לחיות את חייו בתחושת חוסר ודאות שמא הוא שותה חלב טרפה ושמא אביו אינו אביו. אדרבה, ההנחה היא לחיות חיים נורמליים, לסמוך על הרוב בוודאות גמורה, כל עוד לא התערער משהו. הסבירות וההסתברות הן כלים שמייצרים, מבחינה תודעתית ומשפטית, ודאויות של ממש.²⁶

ח. הרהורים היסטוריים

השאלה אם הייתה השפעה של הסביבה על התעניינותם של בעל **הקצות** ואחיו בעל **קונטרס הספקות** בענייני הספק ובמגבלות השכל האנושי, היא שאלה מסקרנת להיסטוריונים, אולם אינה הכרחית. עובדת התעניינותם בכך קיימת גם אם לא נמצא לכך הקשרים היסטוריים.

עם זאת, קשה להתעלם מן העובדה שלעיסוק המוגבר בנושא הספק יש תהודה בעולם שבו גדלו האחים.

אפשר להצביע על שתי מגמות בחיי התרבות הכללית ובתולדות עם ישראל במזרח אירופה באותה תקופה, שיכולות היו להזין התעמקות בבעיית הספק.

המגמה האירופית הכללית היא תנועת ההשכלה המצויה בעיצומה במחצית השנייה של המאה השמונה-עשרה. אחד מן הנושאים החשובים ביותר שהעסיקו את אנשי התנועה הוא מעמדו של השכל האנושי. מצד אחד הטילו אנשי תנועת ההשכלה את יהבם על השכל האנושי, אך מצד אחר

²³ ה"תורת חיים" טוען שלגבי ייחוס כהונה הבעיה חמורה אף יותר מזו המובאת בגמרא, שהרי לגבי כל כוהן יש ספק שמא אינו בנו של אביו. הפתרון של "חבושים בבית-האסורים" אינו ריאלי, מכיוון שצריך שכל כוהן וכוהן בשלשלת היחס, דור אחרי דור, עד אהרן הכהן, ייוולד להורים שהיו חבושים בתחילת תקופת ההיריון בבית-האסורים!

²⁴ חולין יא, ע"ב, תוספות ד"ה 'כגון'.

²⁵ הגמרא גם אינה משתמשת בעיקרון "אשה מזנה מתהפכת" (יבמות לה, ע"א), המניח שאשה מזנה משתדלת למנוע התעברות, מפני שגם אם נניח כך, עדיין אין מדובר אלא על רוב ולא על ודאות.

²⁶ בעניין זה דן בהרחבה הרב מיכאל אברהם בספרו **שתי עגלות וכדור פורח**, בית אל תשס"ב, בעמ' 406-411. הוא מתמקד שם בבירור הספק באמצעות חזקה ומפנה למחלוקת האחרונים – **ה שב שמעתתא** ור' שמעון שקאפ **בשערי יושר** – בעניין הקרוב מאוד לנושא דיוננו.

עוררו ספקות יסודיים בדבר יכולתו לשאת את המטלה הכבדה שהוטלה עליו. חיבוריהם של פילוסופים אנגלים, שהתחילו להטיל ספק בשכל האנושי ולחקור את טיבו, התפרסמו בתקופה ההיא ביבשת: בשנת 1710 פרסם ג'ורג' ברקלי (1685-1753) את מסתו על עקרוני הדעת של האדם.²⁷ שנים אחדות לאחר מכן פרסם דייוויד יום (1711-1776) את 'מסכת טבע האדם'²⁸ מסה שעליה אמר עמנואל קאנט, הנחשב לגדול הפילוסופים באותה תקופה, שספר זה "העיר אותו מתרדמתו הדוגמטית". קאנט (1724-1804), כידוע, הוא הפילוסוף שחולל את המהפכה החשובה ביותר בתפיסת התודעה האנושית ובהכרת המגבלות של שכל האדם בהכרת המציאות כמות שהיא.

סביר להניח שבעל **הקצות** לא קרא את הספרות הפילוסופית הזאת במקורה, וגם משנתו של משה מנדלסון הנחשב לאבי תנועת ההשכלה היהודית לא הגיעה לעיניו. כשחיבר ר' אריה ליב את **שב שמעתתא**, היה מנדלסון בשנות הארבעים של חייו, ושמעו עדיין לא הילך לפניו ברחבי פולין. מנדלסון אינו היחיד ובוודאי אינו הראשון שנחשף לרעיונות של ההשכלה האירופית. הוא נחשב לראשון שניסה ליצור בשיטתיות השלמה בין ההשכלה האירופית לתורת משה, אולם אין זה סותר את העובדה שרוח ההשכלה הגיעה באופן זה או אחר לתודעתם של תלמידי חכמים יהודים. יש לזכור שקודם להופעתה של ההשכלה היהודית בגרמניה ולתחילתה של תנועת הרפורמה, לא כל חכמי ישראל ראו בה סכנה לתורה ולאמונה. דווקא בתקופה הראשונית הזאת אפשר לצפות ליתר פתיחות והקשבה מצדם של חכמי התורה. ואכן, חוקרי ההשכלה נוטים לזהות בתקופה שקדמה להופעתה הרשמית של תנועת ההשכלה, חוג של חכמים שיש לראות בהם את 'מבשרי ההשכלה'. אלו חכמים שעסקו בחוכמות חיצוניות ונקטו עמדות שכלתניות גם בתחום הפנימי של לימוד התורה וההלכה וגם בעמדות ציבוריות של הנהגה. עמם מקובל למנות את חוג הגר"א וחלק מתלמידיו, את רבי שלמה חעלמא, בעל **מרכבת המשנה**, ואחרים. יש להדגיש כי לפחות מקצתם הם חכמים שלא נבדלו במאומה מן הסביבה התורנית-רבנית שהשתייכו אליה, ואי-אפשר לייחס להם את המגמות המודעות של ה'משכילים' המאוחרים יותר. השאלה המעניינת, אם משכיליותם נבעה גם מהשפעה חיצונית של חשיפה לתרבות הסובבת ולרוח הזמן, או שהיא רק המשך ישיר של מגמות הקיימות מקדמת דנא בתוך העולם היהודי והתורני הפנימי – שאלה זו קשה להכרעה, וגם אינה בעלת חשיבות עליונה להכרת עצם קיומה של התופעה הזאת.²⁹ אם כנים דברינו, יש למנות גם את ר' אריה ליב, בעל **הקצות**, ברשימה זו של מבשרי ההשכלה. מכל מקום, אין ספק בעיניי שבתורתו יש מענה משמעותי מאוד לאתגרים שהציבה הגישה התבונית הביקורתית של ההשכלה האירופית, לחשיבה הדתית וההלכתית.

המוקד השני שאפשר להצביע עליו כגורם משמעותי לפיתוחה של תפיסה למדנית המתמקדת בספקות ובצורך להכריעם מתוך אי-ודאות הוא הערעור של סדרי החיים בחברה היהודית במזרח

²⁷ ג'ורג' ברקלי, **עקרוני הדעת של האדם: פרקים נבחרים**, תרגם יוסף אור, ירושלים תרצ"ט. מהדורה מחודשת של הספר יצאה לאור בשם **מסה על עקרונות דעת האדם**, תרגם גיא אלגת, תל-אביב 2006.

²⁸ דייוויד יום, **מסכת טבע האדם, ספר א' - על התבונה**, תרגם יוסף אור, ירושלים תש"ב. מהדורות נוספות של המסכת, בהוצאת מאגנס: "ספרי מופת פילוסופיים".

²⁹ ראו במאמריו של עמנואל אטקס (לעיל, הערה 4). על הקשר הרצוף ואפשרות ההשפעה ההדדית בין המרכזים השונים ובין האישים במרכז אירופה ומזרחה בתקופה הזאת ראו דינור (לעיל, הערה 3), עמ' 44-46. דינור מכנה את התופעה הזאת "תחבורה נפשית".

אירופה בתקופה ההיא. אפשר להתחיל זאת בייצאה מן הגטו של ראשית העת החדשה, אפשר להתחיל זאת בימסורת ומשבר³⁰. יש רצף של אירועים במאה השנים שקדמו להולדתו של בעל השב שמעתתא שערערו את השלווה שהייתה כביכול מנת חלקם של יהודי פולין ואגפיה במאה השנים הראשונות של התעצמות המרכז היהודי בפולין. בימי ר' יעקב פולק, ר' שכנא מלובלין, המהרש"ל והרמ"א, ועם היווסדות ועד ארבע ארצות במחצית השנייה של המאה השש-עשרה, רואים יהודי פולין את עצמם כמי שהגיעו לארץ שלווה ובטח, גלות של ברכה. אולם גזרות ת"ח ות"ט והמשכן בשנת תט"ו, מוטטו את תחושת השלווה הזאת. הרג רב במזרח, ופליטים רבים שהגיעו לכל שאר האזורים, ערערו את תחושת הביטחון המדיני והכלכלי. לערעור זה תרמו גם פרשת שבתאי צבי בשנות השישים של המאה השבע-עשרה, וספיחיה: המאבקים והחשדות, ששיאם מצד אחד בהופעת תנועות משונות ומסוכנות כדוגמת הפרנקיסטים, ומצד אחר החשדנות הפנימית והמסכסכת, דוגמת פרשת רדיפתו של ר' יונתן אייבשיץ בשל החשדות בשבתאותו.

במהלך המאה השמונה-עשרה התערערה יציבותה של ממלכת פולין בשל פלישות ההידמקים מזה והשבדים מזה, ובסופו של דבר קרסה הממלכה המפוארת הזאת וחולקה בין שלוש שכנותיה. חלוקת פולין הראשונה אמנם התרחשה זמן מה אחרי חיבור **שב שמעתתא**, אלא שהמצב הגאופוליטי היה בכי רע כבר בימי ילדותו של המחבר.

ועד ארבע ארצות התפרק שנים ספורות קודם לפירוק פולין, עדות מובהקת להיחלשות ההנהגה הפנימית של הקהילות היהודיות והתרופפות כוחן.³⁰ אפשר להביא ראיות נוספות, כהנה וכהנה, להשתררות אקלים של מבוכה וספק בעולם היהודי ובסביבה העוטפת אותו בתקופה ההיא.

ט. הספק בברסלב

התגובות מצד היהודים למתרחש מסביב היו מגוונות מאוד, ואחת מהן היא הופעתה של תנועת החסידות. לא כאן המקום להרחיב בתיאור הדברים. בהקשר המסוים של נושא מאמרנו, החיים בעולם של ספק, נסתפק בדוגמה אחת להשוואה – מושג הספק אצל ר' נחמן מברסלב. ר' נחמן חי בתקופה ובסביבה הסמוכות לאלה של הקצות. הוא נולד אחריו (1772) ונפטר לפניו (1804). למעשה, הוא חי באותה סביבה רוחנית ותרבותית. על תולדות חייו הרוחניים אנו יודעים קצת יותר מאשר על אלה של בעל השב שמעתתא, שכן הוא עניין הרבה יותר את החוקרים. בין הידיעות הרלוונטיות לנושא מאמרנו כדאי להזכיר שר' נחמן היה בלבוב באותו הזמן בערך שבו ר' אריה ליב היה בה. על ר' נחמן אנו יודעים שבא לשם לשאול ברופאים ונפגש שם עם משכילים, ואילו על ר' אריה ליב אנו יודעים שבא לעסוק שם בהדפסת ספרו.

ר' נחמן היה מוטרד מאוד מבעיית השכל האנושי והספקות, והנושא חוזר ונידון בכתביו ובכתבי תלמידיו פעמים רבות ובאופנים שונים. דומני שמכל המקורות, הנוגע ללב ביותר הוא התפילה המנוסחת בליקוטי תפילות:

³⁰ חיים הלל בן ששון, 'ועדי הארצות במזרח אירופה', **רצף ותמורה**, ליקט וערך יוסף הקר, תל-אביב תשמ"מ, עמ' 257-239.

חוס וחמל על נפשי העלובה מאד, ומלטני מעצות נבערות ... ולא תעלים ממני עצתך האמתית, ולא תתחלק עצתי לשתים לעולם, כי אתה יודע מריה דעלמא כלא, עצם רבוי הספקות והבלבולים שיש לי תמיד ועצתי חלוקה לשתים, ואני מסופק בכל עת ואיני יודע לתת עצה שלמה לנפשי איך להתנהג בשום דבר, כי בכל פעם אני מתגעגע וחותר במחותרת למצא עצה טובה איך להתקרב אליך באמת, ואינו עולה בידי. ומחמת זה עצתי חלוקה וספקותי רבים מאד, לפעמים עולה על דעתי לעשות כך, ולהתנהג בדרך זה, ויש לי סברות והוכחות הרבה שאני מוכרח להתנהג כך, ואחר כך כשנגמר עצתי לעשות כך, בתוך כך עולה על מחשבתי סברא אחרת וסותרת כל עצתי הראשונה. ונמשכים לי סברות והוכחות הרבה שאני צריך לעשות בהפך ממש, עד אשר עצתי נחלקת לשתים ממש ותלויה בכף מאזנים תמיד, ואיני יודע להכריע לא לכאן ולא לכאן. ואפלו אם לפעמים נסכם אצלי העצה לצד אחד לעשות כך, איני זוכה שתהיה העצה חזקה אצלי. ותמיד עצתי חלושה מאד, ועולים בלבבי בכל פעם ספקות ובלבולים ומחלישים עצתי ומהפכים את דעתי ולבבי בכל עת, שלא כך הייתי צריך לעשות, עד אשר "כלו ביגון חיי, ושנותי באנחה, כי כלו בעשן ימי ועצמותי כמוקד נחרו". כי העשנים סרוחים עולים תמיד על המח, ומסבבים ומבלבלים ומעקמים את דעתי ולבבי מאד מאד, ומהפכים ומגלגלים את דעתי בכל פעם ממחשבה למחשבה ומעצה לעצה, כאבן בתוך כף הקלע, לא יתנוני השב רוחי. ולכמה פגמים ולכמה מכשולות ולכמה חטאים ועוונות ופשעים רבים ועצומים, באתי על ידי זה, על ידי עצות נבערות וחלושות וחלוקות האלו.³¹

בכתבים הברסלביים נמצא התייחסות לכתיבת ספרי חידושי תורה כעצה ופתרון להתמודדות עם עולם הספק. לדוגמה:

גם על-ידי רבוי הספרים הקדושים שמחדשים בתורה, על-ידי זה מבטלין הספקות שרוצה בחינת מצח הנחש להטיל ברצון. כי עקר הספרים הקדושים שבתורה הם לבטל הספקות שבתורה. כי בכל דור ודור נחלש הדעת עד שאין יודעין הפרוש שבספרי אמת. על - כן באים חכמים אמתיים שבכל דור ודור ומבארין לנו באורים ופרושים וחדושים בכל דברי התורה הקדושה ומחברין מזה ספרים קדושים כדי לבטל הספקות שיש בדברי התורה שנכתבו מכבר.³²

בידוע שר' נחמן הזהיר מאוד מפני הליכה אחרי השכל, שמיעה אל הפילוסופים והמחוקרים, מפני שכל אלו גוררים אחריהם את הספקות באמונה ובדרכי החיים.³³ המאבק הקשה של ר' נחמן באלו מעיד בלא ספק על קיומם בעולמו ובסביבתו. כתיבתו זו של ר' נחמן מציגה את דרך ההתמודדות

³¹ רבי נחמן בן שמחה מברסלב, **לקוטי תפילות**, חלק ראשון, תשנח, ועיינו עוד בחלק ראשון, תפילה תתשמה-תתשמו.

³² **ליקוטי הלכות**, הלכות ברכת השחר, הלכה ה, לו, ועיינו גם הלכות גיטין, הלכה ג, טו.

³³ ראו שמואל פיינר, 'באמונה בלבד! הפולמוס של ר' נתן מנמירוב נגד האתאיזם וההשכלה', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** (מחקרי חסידות), טו (תשנ"ט), עמ' 89-124. בהערות שם ראו הפניות למחקרים שקדמוהו. המאמר עוסק ברי' נתן, הפועל בתקופה מאוחרת יותר, אולם הוא מציג את גישתו של ר' נתן כהמשך דרכו של ר' נחמן. ראו א"י גרין, **בעל היסורים**, תל-אביב תשמ"א, הפרק 'שכל ספקות ואמונה בתורתו של ר' נחמן', עמ' 327-276.

הקלסית של החסידות עם ההשכלה – התנגדות כללית, אולם אי-אפשר להימנע מלזהות בתוך עולמו של ר' נחמן עצמו את הספק, כפי שהוא בא לידי ביטוי בתפילה הנ"ל.³⁴

בפסקה הבאה³⁵ עושה ר' נתן שימוש בכללי ספקא דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא, כמפתח להבנת הספקות בעולם הרוח של המאמינים:

וזה בחינת ספק דאורייתא, שהוא בחינת תרגום, בחינת עץ הדעת, כי הספקות הם בחינת שגגות, שהם מהסתרת הידיעה וערבוב הדעת שמזה באים הספקות והשגגות, שהם בחינת עץ הדעת טוב ורע שמשם בא ערבוב הדעת, כמובא לעיל בהלכות חלב ודס (הלכה א), כי הוא בחינת תרדמה ושנה, שהוא הסתלקות המחין שמשם באין הספקות והשגגות.

וכן מובא בדברי רבנו בפרוש שהשגגות הם בבחינת עץ הדעת, כמו שמבאר שם.

ר' נתן מזהה את המושגים האלה: "ספק", "תרגום", "עץ הדעת טוב ורע", "שגגות". בכל המקרים הללו יש "ערבוב הדעת", אי-ודאות ואי-הבחנה ברורה בין אמת לשקר, בין טוב לרע, בין מותר לאסור. התרגום נכלל ברשימה זו מפני הפער ההכרחי הקיים בין המקור המיתרגם ובין לשון התרגום. המרווח שביניהם יוצר מקום לספקות ולאי-בהירויות. זו "הסתלקות הדעת", או חוסר בדעת צלולה ובהירה, בדומה למצבו של אדם בעת תרדמה ושינה.

על-פי הנחת יסוד זו הוא מבאר את דיני הספקות:

וזהו גם כן בחינת הספקות כנ"ל, כי הספק הוא ממוצע בין טוב לרע, כי הוא מסופק אם הוא טוב או אם הוא רע. ועל-כן ספק דאורייתא לחומרא, כי הוא בחינת תרגום הסמוך לרע הכולל בחינת איסור דרבנן. מאחר שהוא מסופק באסור תורה, שכשהאיסור ודאי הוא רע הכולל לגמרי. על-כן גם כשנולד ספק איסור ויצא מודאי אסור לספק, דהינו מבחינת רע לגמרי לבחינת עץ הדעת שמערב טוב ורע כנ"ל, עם כל זה, הוא בחינת הרע שוה עם הטוב, כי הספק כמחצה על מחצה דמי, ועל-כן אף שאינו רע לגמרי, אף-על-פי-כן הוא אסור בבחינת איסור עץ הדעת, בחינת לשון תרגום שלא נתברר, כי הוא סמוך לרע הכולל, שזהו בחינת איסור דרבנן.

וכן יש דעות שספק דאורייתא הוא שוה עם איסור דרבנן, אבל ספק דרבנן לקולא, כי הוא בחינת רובו טוב, מאחר שאפלו ודאי אסור דרבנן אינו אסור, כי אם בבחינת תרגום שהוא מערב טוב ורע. ועכשיו שהוא ספק איסור דרבנן ויצא מבחינת ודאי לבחינת ספק הנ"ל, שהוא גם כן מחצה על מחצה. נמצא, שרובו טוב והוא שוה עם ספק ספקא דאורייתא שהוא גם כן מותר מאחר שרובו להיתר. והוא בחינת רובו טוב, מאחר שיש

³⁴ אמנם אפשר לומר שהתפילה אינה תפילתו האישית של ר' נחמן עצמו, אבל אי-אפשר לשלול באופן מוחלט את ההשפעה והזיקה שבין ר' נחמן להשכלה בגליציה בדורו. כאן מקום להזכיר שמרחק הזמן שבין חיבור **שב שמעתא** ובין שנות פעולתו וכתובתו של ר' נחמן, אף שנראה קצר, הוא משמעותי מאוד להתבססות ולהתפתחות של ההשכלה בגליציה ולהתעצמות המתח שבין המשכילים לחסידים. גם העובדה שבעל **השב שמעתא** אינו חסיד כלל, ואדרבה, נחשב עם המתנגדים לחסידות, מעמידה אותו במקום קרוב יותר לתפיסה הנותנת יותר לגיטימציה לרעיונות ההשכלה.

³⁵ **ליקוטי הלכות**, הלכות תערובות, הלכה א, ט.

שני צדדים לקולא, וכמובא בהפוסקים שספק ספיקא מותר מטעם רוב. והוא שוה לספק איסור דרבנן שהוא גם כן מותר מטעם רוב כנ"ל, כי כיון שרובו טוב הוא היתר, כי גם כל דברים המותרים הם בחינת רובו טוב כנ"ל.³⁶

מצבי הספק מצויים בתווך, בין הוודאויות. בקצה אחד מצויה ודאות גמורה של איסור דאורייתא, בקצה השני ודאות גמורה של איסור דרבנן. מצבי הספק הם תוצר, כאמור, של "הסתלקות הדעת" – אי-ידיעה ואי-בהירות תבונית. ר' נתן מכיר את כללי ההכרעה ההלכתיים של הספק, ומתרגם אותם לשפה הגותית: הטיה לכיוון המותר או האסור, לפי עיקרון של הרוב, וסמיכות לרע הכולל או לטוב.

ההבדלים בין ר' נחמן לרבי אריה ליב, המבוגר ממנו בשנים, ברורים. רבי אריה ליב הוא תלמיד חכם רבני, למדן שעיקר עיסוקו בש"ס ופוסקים, חיבוריו אינם יוצאים מן המסגרות המקובלות של הלמדנות התורנית המצויה בדורותיו. אין הוא 'חסיד' במובן ההשתייכות לתנועת החסידות הבעש"טית.³⁷ גם מבחינת ההקשר ההיסטורי מצבו שונה, שכן בצעירותו בוודאי עדיין לא נחשף להשכלה כתנועה וכאיום שיטתי על שלומי אמוני ישראל. לעומתו ר' נחמן כבר שרוי בעיצומה של ההתמודדות הגדולה הזאת בין המחנות, והוא חייב לנקוט עמדות ברורות נגד ההשכלה ובעד החסידות. עם זאת, מבין ההבדלים הללו משתקפים גם הדמיון והמשותף: שניהם מבינים את עוצמת ההשפעה של השכלתנות בדורם, שניהם מבינים את מרכזיותם של הספק והאי-ודאות בעולם שבו הם חיים, ושניהם מבקשים פתרון בדרכה של תורה. מבחינה הצהרתית, ר' נחמן שולל מכול וכול את הפילוסופים והמחקרים, מחלק חלוקה ברורה בין השכל האנושי ובין השכל של תורה, ואילו רבי אריה ליב אינו עושה כן, ואדרבה, קובע מקום של כבוד וברכה לשכל האנושי בתוך עולמה של תורה. בפועל, ר' נחמן אינו ממליץ – בתחום העיסוק התורני – על פתרון שונה מזה של רבי אריה ליב, ואף הוא סבור שכתובת ספרי חידושי תורה היא הדרך להתמודד עם העולם של הספק, שכן ספרים אלו מסייעים בצמצום הספקות ובחיזוק הרצון והיכולת לעשות את רצון ה'.

י. חתימה

דורות של למדנים למדו **בשב שמעתתא** כאמצעי לחידוד המחשבה הלמדנית והעיונית שלהם. גדולי ראשי הישיבות חיברו פירושים ולימדו שיעורים בספר זה. טעמו לא נס וריחו לא נמר על אף מאתיים השנים ויותר שעברו מאז נתחבר. בדורנו האחרון אפשר להצביע בפני הלומדים על טעם חדש בלימוד **שב שמעתתא**: עיון קיומי ומשמעותי במושג הספק. מעבר להיבט הלמדני והפרשני, התחשיבים של סוגיות הגמרא ושיטות הראשונים, ההגדרות המושגיות-משפטיות, יש בספר הזה,

³⁶ ליקוטי הלכות, הלכות תערובות, הלכה א, ט.

³⁷ יש להיזהר גם מהבנה מצמצמת מדי: אין הוא 'ליטוואק' במובן היבשושי שהעניקו החסידים לתואר הזה בדורות מאוחרים יותר. הוא משוקע יפה בעולם של חסידות וקבלה, כדרכם של חכמי אשכנז ופולין מדורי דורות, אלא שאין הוא 'חסיד' במובן של התנועה הבעש"טית. מהקדמותיו האגדיות והדרושויות ניכר שהיה בקי גדול במדרש ואגדה, בספרי הגות וח"ן. ולא רק בקי אלא גם "רגיל" – אלו היו חלק בלתי נפרד מהווייתו הרוחנית.

אם קוראים אותו מנקודת מבט מתאימה, הדרכה מעשית כיצד אפשר לחיות בתוך עולם שהספק בו מרובה מן הוודאי. כיצד דווקא מתוך הכרת מגבלותיו של שכל האדם, והבנת קוצר המשיג, אפשר לפתח הדרכה מעשית של תורה כיצד לפעול ומה לעשות. **השב שמעתתא** והעולם שהוא מייצג מהווים תרופה למבוכת הפוסט-מודרניות, מכיוון שהוא מקבל את הנחות היסוד בדבר מגבלות השכל האנושי וחוסר היכולת לברר את האמת המוחלטת, כדרך שהמחשבה הפוסט-מודרנית מניחה. אולם בניגוד אליה, הוא אינו נותר חסר אונים בפוגשו את קוצר ההשגה האנושית. הוא אינו הופך את כל העולם ליחסי, ואת כל מעשי האדם לבלתי שפיטים. אדרבה, הוא עמל לתת בידם כלים כיצד לנווט את דרכם בתוך מבוכי הספקנות. אם יעשו זאת מתוך יושרה ומתוך התכוונות לילך בדרכה של תורה, תצטרף להכרעה האנושית גם הסכמה מן השמים.