

שלום רוזנברג

לא בשמים היא

תורה שבעל-פה - מסורת וחידוש

הוצאת תבונות

תשנ"ז



כל הזכויות שמורות

שער:

בבלי מנחות כט ע"ב

לזכר

אאמו"ר

ר' בנציון ב"ר שלום שכנא

ז"ל

התקנה והבאה לדפוס: עמרם ינאי ומאיר מוניץ

הוצאת תבונות
מכללת הרצוג להכשרת מורים
ליד ישיבת הר-עציון
אלון שבות 90433
טל: 02-9931451
פקס: 02-9932796

תוכן העניינים

חלק א' - מסורת מול חידוש

9	הקדמה
15	פרק א' - דגם השחזור
17	פרק ב' - דגם החידוש המוחלט
	פרק ג' - דגם ההלכה הנסתרת
22	מקרא מגילה
25	הלכה ואגדה
27	סיכום השיטה בדברי אחרונים
	פרק ד' - חידוש הכתב כדגם אב
28	מחלוקת התנאים בדבר שינוי הכתב של התורה
29	דעות הראשונים והאחרונים:
29	א. המסורת הסודית
30	ב. תורת השכחה
31	ג. החידוש ודרשת הכתוב
35	ד. החידוש המוחלט
37	בין שחזור לחידוש
39	פרק ה' - דגם המישורים השונים - הסינתזה של הרמב"ם
42	הרבדים השונים שבתורה על פי שיטת הרמב"ם
45	שני סוגי מסורת
46	הדרשה וההלכה
47	מהותה של המחלוקת
48	הקטגוריות ההלכתיות על פי הרמב"ן
51	סמכות בית הדין
52	חכמה ונבואה - הזוהר
53	חידוש והתגלות מתמדת

חלק ב' - דגמים של חידוש

57	הקדמה
	פרק א' - העמדה הלוגיצסטית
59	ר' יוסף אלבו

61	בין אמת לדעת הרוב
63	הפולמוס על העקרונות
64	עמדתו של הרמב"ם
69	פרק ב' - העמדה הקונסטרוקטיביסטית
70	הר"ן
72	תנורו של עכנאי בגישה הקונסטרוקטיביסטית
73	בין לוגיציזם לקונסטרוקטיביזם
75	הר"ן והפילוסופיה של ההלכה
77	דעת ה'קצות'
78	מוסר וקונסטרוקטיביזם
81	פרק ג' - העמדה האינטואיציוניסטית
83	האינטואיציוניזם הנבואי
85	רובדי החידוש
89	עמדתו של הגר"א
89	האינטואיציוניזם ההלכתי
91	האינטואיציוניזם והטעות בפסיקה
93	האינטואיציוניזם ופסיקת ההלכה
	פרק ד' - הסינתזה בין השיטות
95	מבוא
95	הפלורליזם
97	הסינתזה המיסטית
101	משמעותה של פסיקת ההלכה בסינתזה המיסטית
104	שיטת מוהר"ן
106	שיטת הנצי"ב
108	שיטת הראי"ה
111	הבבלי והירושלמי
112	ההלכה ותורת ההכרה
115	פרק ה' - חידוש והתגלות מתמדת
115	הכתוב
116	החכם
118	'הגוי כלו'
125	מעין אחרית דבר

חלק א':

מסורת מול חידוש

הקדמה

וא"ר לוי בר חמא א"ר שמעון בן לקיש: מאי דכתיב - 'ואתנה לך את לחת האבן והתורה והמצוה אשר כתבתי להורתם'? לוחות - אלו עשרת הדברות, תורה - זו מקרא, והמצוה - זו משנה, אשר כתבתי - אלו נביאים וכתובים, להורותם - זו גמרא, מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני.²

ובמדרש שמות רבה מצינו:

1. עבודה זו מהווה סיכום חלקי של שיעורים שונים שניתנו על ידי מאז שנת תש"ל. בע"ה אדון בהיבטים אחרים של הסוגייה בהזדמנות אחרת. בזמן האחרון הופיעו מספר מאמרים חשובים הקשורים בנושא, והקרובים באופן חלקי למסקנות שגיבשתי ושהוריתי בעל פה במהלך שנים אלה. לסוגייה זאת ראה מאמרי 'ההתגלות המתמדת - שלושה כיוונים', בקובץ: התגלות, אמונה, תבונה, בעריכת משה חלמיש ומשה שוורץ, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1976, עמ' 131-143, וראה במאמריי באנגלית: Revelation in Arthur A. Cohen and Paul Mendes-Flohr (eds.) Contemporary Jewish Religious Thought. New York 1987, pp. 815-826. Tradition and Chidush, Jewish Action, Winter 5749/ 1988-9. Vol. 49 No. 1 pp. 12-15.

והשווה שני מאמריו של יוחנן סילמן: 'תורה אלוהית ש"לא בשמים היא' - בירור טיפולוגי', בספר משה שוורץ (בעריכת משה חלמיש) ספר השנה של אוניברסיטת בר-אילן, מדעי היהדות ומדעי הרוח, כ"ב-כ"ג, רמת-גן, תשמ"ח עמ' 261-286 להלן [תב"ט]; 'תורת ישראל לאור חידושיה - בירור פנומנולוגי', Proceedings of the American Academy for Jewish Research, vol. 57 (1990-91) Hebrew Section pp. 49-67;

וכמו כן: אבי שגיא, 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם', היגיון א, תשמ"ט עמ' 69-90; J. David Bleich; "Lo Ba-shamayim Hi": A Philosophical Pilpul, in Norbert M. Samuelson, Studies in Jewish Philosophy 1987, pp. 463-488. Elman, Yaakov; R. Zadok Hakohen on the History of Halakha, Tradition 21, Fall 1985 pp. 1-26. Id. Reb Zadok Hakohen of Lublin on Prophecy in the Halakhic Process, Jewish Law Association Studies I (1985) pp. 1-16.

לסוגייה בכללותה הוקדשו פרקים שונים בספרו של א"י השל: 'תורה מן השמים באספקלריית הדורות', לונדון וניו יורק תשכ"ה. ספרו של רצ"ה חיות הוא עדיין מקור חשוב לדיון: ספר תורת הנביאים, המכונה אלה המצוות, ז'ולקוב תקצ"ו, ירושלים תשי"ח (להלן [תה"נ]). ר' אהרן מרכוס במבואו לשו"ת מן השמים ירושלים תשי"ז עמ' 10. בין ספרי המחקר ראה חיים צ'רנוביץ (רב צעיר), תולדות ההלכה, בעיקר ח"א עמ' 19 ואילך, עמ' 331 ואילך. על כל אלה יש להוסיף את מאמרו החשוב של א"א אורבך, 'הלכה ונבואה', תרביץ יח, תש"ז, עמ' 27-1. וכן ראה: חיים הלל בן-ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשי"ט, עמ' 18 ואילך. וכן: יוסף פאור הלוי, עיונים במשנה תורה להרמב"ם ספר המדע, ירושלים, תשל"ח.

2. ברכות ה"א. לא נעמוד על חילופי הנוסחאות של המאמרים שיובאו להלן. בכ"י ובראשונים הגרסה שונה במקצת: "לוחות אבן - זו תורה, והתורה - זו משנה", אך אין הדבר משנה לענייננו. ר' יוחנן אינו דורש את דרשתו של רשב"ל, אבל גם עליו מסופר (תענית ט ע"א): "יתב ר' יוחנן וקא מתמה, ואמר: מי איכא מידי דכתיבא בכתובי ולא רמיזי באורייתא?", וראה על כך להלן.

בשעה שנגלה הקב"ה בסיני ליתן תורה לישראל, אמרה למשה על הסדר: מקרא ומשנה, תלמוד ואגדה, שנאמר: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה' (שמות כ', א); אפילו מה שהתלמיד שואל לרב, אמר הקב"ה למשה אותה שעה.³

לכאורה, מלמדים אותנו שני קטעים אלה, **שהמסורת** מהווה את מקור הסמכות העיקרי והבלעדי של ההגות היהודית בהלכה ובאגדה, וניתן להוסיף מקורות שונים המביעים דעה זו. למרות זאת, קל להראות, שפירוש פשטני להשקפה זו אינו מתאר כראוי את המציאות, ואינו לוקח בחשבון את העובדה, **שהחידוש** הוא אחד מעקרונותיה של היהדות. דבר זה אינו השתקפות של התודעה המודרנית, פרי של הלך רוח היסטוריוציסטי, אלא הרגשת יסוד המלווה את בעלי ההלכה בכל הדורות. עיון נוסף ישכנע את הקורא, שהחידוש עמד בתודעתם של גדולי ישראל, בין בהלכה בין במחשבה, לאורך כל הדורות. אין כאן עובדה שבדיעבד, אלא השקפה מודעת, עיקרון מלכתחילה. עמדה זו מבוטאת, אולי יותר מבכל טקסט אחר, בסיפור שמסר רב יהודה בשם רב:

בשעה שעלה משה למרום, מצאו לקב"ה שיושב וקושר כתרים לאותיות. אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מי מעכב על ידך? אמר לו: אדם אחד יש... שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ תילין תילין של הלכות; אמר לפניו: ריבוננו של עולם הראהו לי! אמר לו: חזור לאחוריק! הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים; תשש כוחו. כיוון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מניין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני; נתיישרה דעתו.⁴

אי ההבנה של משה בראשית הסיפור, והקביעה שדברי החכם מתבססים על 'הלכה למשה מסיני' בסופו - מבטאות את העובדה, שבבסיסה של התורה שבעל פה עומדת תפיסה פרדוקסלית המשלבת **מסורת וחידוש**.⁵

3. שמו"ר, פמ"ז א. עיין ירושלמי פאה פ"ב ה"ד, יג ע"א, שם סומך ריב"ל את הרעיון הזה לפסוק בקהלת: "מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו, כבר נאמר למשה בסיני, מה טעם? יש דבר שיאמר אדם ראה זה חדש הוא", משיבו חבירו ואומר לו: 'כבר היה לעולמים'. השווה חגיגה פ"א ה"ח; מגילה פ"ד ה"ה בשם ר' חגיג בשם ר' שמואל בר נחמן; מגילה פ"ד ה"א, כח ע"א, חגיגה פ"א ה"ח, ז ע"ב, ועיין בבלי מגילה יט ע"ב.

4. מנחות כט ע"ב, השווה גם שבת פט ע"א, ילקוט שמעוני בהעלותך רמז תשלז: "בפרגוד של הקב"ה כתות כתות של סנהדרין שהיו יושבים ודורשים התורה במ"ט פנים... שיושבים ודורשים הלכה למשה מסיני".

5. לא אכנס כאן לניתוח דברי חז"ל, אך אינני יכול שלא להעיר כבר כאן, שהסיפור עצמו הוא רב משמעי, שהרי משה רואה את הדברים האלה לפני שניתנה תורה. רש"י כותב: "נתיישרה דעתו של משה - הואיל ומשמו [של משה] אומר, אף על פי שעדיין לא קיבלה". נראה לי, שדברים אלה מתיישרים עם פשט הדברים, אלא שהסיפור מנוסח באופן רב משמעי, ולדעתי

בשילוב בין שני היסודות הללו מוצאים אנו שתי סוגיות, שליוו את ההגות היהודית ואת תהליך היצירה התורנית על כל דורותיה:

[א] **הקבלה והחידוש** - מהו מקור הלגיטימיות של החידוש ומה מהותו? מה מעמדו של החידוש לפני שהתחדש? מה מעמדו של החידוש ביחס למסורת?

[ב] **המחלוקת** - מה מעמדם של חילוקי הדעות בהלכה? כיצד ייתכן ש'אלו ואלו דברי אלהים חיים'? מה מעמדם של חידושי התורה שלא נתקבלו?⁶

הקביעה שחידושו של רבי עקיבא הם 'הלכה למשה מסיני', והטענה הידועה ש'אלו ואלו דברי אלהים חיים' הן ודאי פרדוקסליות, ועמדות שונות הוצגו במשך הדורות כדי להתמודד עם סוגיות אלו.⁷ אולם כל ניסיון לפשט את הפרדוקס על ידי שלילת

בכוונה. ניתן להבין, שנתיישרה דעתו מפני שהיה ברור לו שיקבל דברים אלה, או מפני שבצורה פרדוקסלית אלו הם דברי משה, למרות שיחודשו מאוחר יותר.

6. נדמה לי, שניתן להשוות שאלות אלו לבעייתו של הפילוסוף, המעמיד את עולם האידאות אל מול העולם הריאלי, עולם התופעות, ורואה בעולם הקונקרטי שתי תופעות המצריכות הסבר: התנועה והריבוי. גם איש ההלכה עומד בפני שתי תופעות הדורשות הסבר: החידוש והמחלוקת.

7. בעבודה זו ננסה לעמוד על היבטים שונים בתפיסת החידוש ועל מעמדו מול המסורת, אולם לדיון זה שני ממדים שונים. הממד הראשון, הפנימי, בו באות לידי עימות קונספציות הגותיות שונות בתוך המחנה, שמקורן מצוי, כפי הנראה, כבר אצל חז"ל. הממד השני הוא המאבק עם גישות מחוץ למחנה, שהביאו לכך, שלפעמים העמדות עוצבו או אף עוותו בעקבות לחץ הוויכוח. מתרחש כאן תהליך גומלין מסובך, המוסיף רובד פולמוסי לשאלות התוכניות. דוגמה בולטת להשפעת הפולמוס נמצא בספרות הגאונים על רקע הוויכוח עם הקראים. מצויה אצלם אידיאולוגיה המנסה להציג את התורה שבעל פה כמבוססת על מסורת בלתי נפסקת, שלא שלטה עליה שכחה ושאין בה חידוש. ראה מאמרו של יעקב בלידשטיין, 'רעיון תורה שבעל פה ותולדותיו באיגרת רב שרירא גאון', דעת 4, חורף תש"ם עמ' 5-16. לפי דעתו של רב שרירא גאון, הדורות המאוחרים כתבו דברים שהיו ידועים לראשונים, אלא שאלו לא ראו לנכון לכתוב אותם (ראה איגרת רב שרירא גאון, מהד' ב"מ לוי, מהד' צילום, ירושלים תשל"ב עמ' 9, וניתוחו של בלידשטיין שם עמ' 14-15): "הויא דאביי ורבא לא מדעתייהו הו, אלא כולהון נהירין לראשונים". כפי שבלידשטיין הסביר, טען רב שרירא גאון, שההבחנה בין תורה שבכתב לבין תורה שבעל פה נעוצה בקדושת הניסוח שבתורה שבכתב. והשווה דברי רבינו חננאל (אוצה"ג סוכה עמ' 95 ס' רס"ה, ופירושו לסוכה מה ע"ב): "ללמדך המסורת שהיה בידם בדברי אביי ורבא, וכך היה בידי הראשונים בקבלה הלכה למשה מסיני ואינם דבריהם". גישה עקרונית דומה מצויה במשנתו של רס"ג על המקור של המצוות השמעיות (ראה משה צוקר, 'קטעים מכתאב תחציל אלשראיע אלסמעיה לרס"ג', תרביץ, שנה מא תשל"ב (להלן [קטע]), עמ' 373-410). הקראים ביקרו את רס"ג על חוסר העקביות, לכאורה, המצוייה במשנתו. מחד, הוא שולל את הסמכות המשפטית של השימוש בהקש; מאידך, הוא מחזיק בדברי חכמי התלמוד, הבנויים על המידות שהתורה נדרשת בהן, דהיינו על ההקש. הגאון התייחס לבעיה זו בראש פירושו לס' ויקרא (עין צוקר,

אחד משני מרכיביו - יש בו משום זיוף המציאות. הפתרון אינו נעוץ בבחירת אחת משתי האפשרויות, אלא בקבלת שתיהן גם יחד, מתוך הבנה שמתח אין פירושו סתירה. יש צורך לעיין מחדש ביצירות של ההגות היהודית ולחפש אחרי הדגמים השונים באמצעותם ניתן לחבר את הקצוות. דגמים אלה מייצגים השקפות שונות, שאת מקורותיהן ניתן למצוא כבר בטקסטים התלמודיים עצמם, אשר שימשו בסיס לכל ההגות המאוחרת.

כדי להיכנס לעולמם של חז"ל נעמיד לפנינו שני טקסטים:

[א] מעשה ברבי יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני רבי אלן[עזר בלוד. אמר לו: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמר ליה: נמנו וגמרו, עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. אמר לו: יוסי, פשוט ידיך וקבל עיניך; פשוט ידיו וקבל עיניו. בכה רבי אלן[עזר ואמר: סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם. אמר לו: לך אמור להם, אל תחושו למניינכם, כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי, ששמע מרבו ורבו מרבו הלכתא למשה מסיני - עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית. מה טעם? הרבה כרכים כבשו עולי מצרים ולא כבשום עולי בבל, מפני שקדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא, והניחום כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית (בבלי חגיגה ג ע"ב).

[ב] תנו רבנן: מעשה ברבי יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר (בן) חסמא שהלכו להקביל פני רבי יהושע בפקיעין. אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידך אנו ומימך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. שבת של מי הייתה - שבת של רבי אלעזר בן עזריה הייתה; ובמה הייתה הגדה היום? אמרו לו: בפרשת הקהל; ומה דרש בה? 'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד' (קהלת י"ב, יא) - למה נמשלו דברי תורה לדרבן? לומר לך, מה דרבן זה מכוון את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונים את לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבן זה מטלטל אף דברי תורה מטלטלין? תלמוד לומר: 'משמרות'; אי מה מסמר זה חסר ולא יתר אף דברי תורה חסרין ולא יתרין? תלמוד לומר: 'נטועים', מה נטיעה זו פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבין. 'בעלי אספות' - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם, היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: 'נתנו מרועה אחד' - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרנו, מפי אדון כל המעשים ברוך

שם עמ' 375 ואילך). בתשובתו טוען רס"ג, שהמסורת קדמה ללימוד המידות, וחז"ל לא רשמו את י"ג המידות האלה מפני שמהן למדו, אלא מפני שמצאו, שההלכות שבידיהם מתאימות לי"ג מידות אלה. רס"ג השווה את פעולת החכמים לפעולת המדקדקים, שבונים את עמדתם על בסיס השפה הקיימת לפני פעולתם; מפעלם אינו חידוש אבסולוטי אלא תוצאה של התבוננות בלשון שנמסרה מדור לדור. ועיין סורא ב תשט"ו-ט"ז, עמ' 324 הע' 36, בלידשטיין שם עמ' 14 הע' 11.

הוא, דכתיב: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה'; אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין. בלשון הזה אמר להם: אין דור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו (שם ע"א).

לדעתי מלמדים אותנו מקורות אלה את ההבדל בין הגישה של ר' אלעזר בן עזריה ור' יהושע הדוגלים בקיומו של חידוש מוחלט, "דברי תורה פרין ורבין", לבין גישתו של ר' אליעזר המקבל אך ורק תורה של שכחה ושחזור, כדברי רש"י: "אל תחושו למניינכם - אל יהי לכם שום חשש וגמגום במה שמיניתם ותיקנתם, שהרי הסכמתם להלכה", והכוונה היא להלכה ההיסטורית שנשמרה על ידי רבי אליעזר.⁸

בסעיפים הבאים נעמוד על גישות אלו, על תורת השכחה והשחזור ועל תורת החידוש. ננסה להראות, שיש בעולמם של חכמים גישות שונות בעניין החידוש. נצביע על ארבעה דגמים הנראים חשובים במיוחד. השניים הראשונים נמצאים כבר במקורות חז"ל (כפי שראינו לעיל), והשניים האחרים הם פרי ההגות המאוחרת יותר:

[א] דגם השחזור (המבוסס על עקרון השכחה).

8. השימוש בביטוי 'סוד ה' ליראיו' מתאים להפליא לדברי התלמוד במס' בבא בתרא יב ע"ב עליהם נעמוד להלן. עיקרון זה מלמד אותנו, שקיימת התאמה בין דברי התורה המתחדשים על ידי יראי ה', לדעות החכמים הראשונים, ואף ההלכה למשה מסיני תומכת בהן: "אלא אמר רב אשי, תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרא הלכה למשה מסיני כוותיה". עיקרון זה בא לידי ביטוי בולט דווקא בתיאור שלפנינו על הפרשת מעשרות בעמון ובמואב, ולמרות זאת, דבריו של ר' אליעזר מעמידים אותנו בפני פרדוקס, ואין ספק שחז"ל היו מודעים לו. הדיון נסב על מעשר עמון ומואב כמעשה נביאים וכמעשה חכמים, ורבי אליעזר מדבר על הלכה למשה מסיני. כיצד ייתכן שהלכה למשה מסיני תתייחס למצווה מזרבנן? הרמב"ן בחידושיו לחולין (ו ע"ב) מפרש את ה'הלכה' הזאת שלא כפשוטה: "והם תקנת נביאים ותקנת חכמים שהנהיגו בהם דיני ארץ ישראל מפני שהם סמוכות לארץ, כדאיתא במס' ידים (פ"ד)". הריטב"א בשבועות (טז ע"א) אומר גם הוא: "ומה שאמר ר"א הלכה למשה מסיני - כעין הלכה למשה מסיני קאמר, אי נמי כי מהלכה למשה מסיני לא קדשוה בקדושה ראשונה, כדי שיסמכו עליהם עניים בשביעית". כך גם הרע"ב על ידים (פ"ד, מ"ג) מפרש: "הלכה למשה מסיני... לאו דווקא, דאין זה מן התורה, אלא כאילו היא הלכה למשה מסיני; מיהו בתוספתא משמע, דהלכה למשה מסיני ממש קאמר".

הפיסה זאת על 'מעין הלכה למשה מסיני' אינה זרה לחז"ל. כך בקטע על בני יששכר, שיובא במלואו להלן, קוראים אנו: "ומבני יששכר יודעי בינה לעתים... וכל אחיהם על פיהם, מלמד שכל אחיהם היו מסכימין ההלכה על פיהם כהלכה למשה מסיני" (שיר השירים רבה ו, טו). הפרדוקסליות שבעמדה בולטת לעין ומתמיהה: הדוגמה הבולטת לתורת השכחה וההיזכרות מתייחסת לחידוש דרבנן!?

[ב] דגם החידוש המוחלט.

[ג] דגם ההלכה הנסתרת, אותו ניתן לכנות גם דגם הצמצום (דגם זה מהווה איזושהי סינתזה בין דגם השחזור לדגם החידוש המוחלט).

[ד] דגם המישורים השונים, שעתיד להיות בסיס לסינתזה הגדולה של הרמב"ם.

פרק א': דגם השחזור

אלף ושבע מאות קלין וחמורין (דרשות של קל וחומר) וגזרות שוות ודקדוקי סופרים נשתכחו בימי אבלו של משה. אמר רבי אבהו: אף על פי כן, החזירן עתניאל בן קנז מתוך פלפולו (תמורה טז ע"א).

מן הקטעים שהובאו לעיל (בתחילת ההקדמה) בעניין ההתגלות למשה עולה, לכאורה, שאין מקום לחידוש כלל, שהרי הכול, כללים כפרטים, ניתן למשה מסיני. אולם גם על פי השקפה זו, יש מקום לחידוש, על בסיס ההנחה שבמסורת הראשונית חלה שכחה טראגית, וחידושי החכמים אינם אלא שחזור המסורת שאבדה. ניתן להדגים זאת מהסוגייה במסכת תמורה בה פתחנו. התלמוד מתאר את המצב של עם ישראל אחרי הסתלקותו של משה רבנו, כשהחכם עומד בפני שאלות והכרעות הלכתיות שאין לו עליהן תשובה מיידית, והדרכים העל טבעיות סגורות לפניו. מצד אחד, החכם חייב להישמע לכללי התורה המכריזים: "לא בשמים היא" (דברים ל', יב), "אלה המצוות - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה" (שבת קד ע"א), ומצד שני - שערי ההתגלות ננעלו. על רקע משבר זה, מעמיד בפנינו רבי אבהו את דמותו של עתניאל בן קנז, הוא יעבץ, שהחזיר בפלפולו את ההלכות שנשתכחו.

עתניאל בן קנז הוא האב טיפוס של תלמיד חכם, הממשיך את תהליך ההתגלות בדרך אנושית-רציונאלית, דרך הפלפול: "תנא, הוא עתניאל הוא יעבץ... שיעץ וריבץ תורה בישראל" (תמורה טז ע"א). המאורע הדרמאטי של שכחת ההלכות מהווה דגם המעמיד בפנינו את התזה, לפיה אין לראות סתירה בין האמונה בהתגלות למשה לבין חידוש ההלכה. ניתן להכליל קביעות אלו ולטעון, שאין לראות בתזה ההיסטורית על מסורת בלתי מנותקת מדור לדור את ההסבר התיאולוגי ההכרחי לסמכותה של ההלכה.

דבר דומה, אם כי לא זהה, ניתן למצוא בגמרא בסוכה (מד ע"א). הגמרא מביאה מחלוקת בין ר' יוחנן לר' יהושע בן לוי: "חד אמר: ערבה - יסוד נביאים, וחד אמר: ערבה - מנהג נביאים" (ההבדל ביניהם קשור בשאלת הברכה). כאשר הגמרא קובעת, שר' יוחנן הוא בעל הדעה 'יסוד נביאים', שואל ר' זירא את ר' אבהו: הרי ר' יוחנן אמר שמצוות ערבה היא הלכה למשה מסיני! ועונה על כך ר' אבהו: "שכחום וחזרו וייסדום"⁹.

9. בשמו"ר (מא ו) נמסר לנו משמו של ר' אבהו, שאף משה רבינו "היה לומד ושוכח" מה שלמד באותם מ' ימים שהיה בסיני, עד שהקב"ה נתן לו את התורה מתנה. ללא ספק, הדברים קשורים; ר' אבהו טוען כאן שהשכחה מהותית לתלמוד תורה, ובעצם לכל פעילות אנושית.

חשוב להדגיש, שמבחינה היסטורית, שכחה זו אינה זהה לשכחה בימי אבלו של משה, והיא מתרחשת בעקבות גלות בבל, וכפי שכותב שם רש"י:

שכחום - בגלות בבל שכחו את התורה והמצוות במקצת, וזו (הערבה) נשכחה לגמרי, וחזרו נביאים אחרונים וייסדוה על פי הדיבור.¹⁰

רעיון השכחה חוזר בסוגיות אחרות, ואחת הבולטות שבהן היא בעניין השיעורים (יומא פ ע"א):

אמר רבי יוחנן... שיעורין של עונשין - הלכה למשה מסיני. תניא נמי הכי: שיעורין של עונשין הלכה למשה מסיני. אחרים אומרים: בית דינו של יעבץ תיקנום. והכתיב: 'אלה המצוות' - שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה! אלא שכחום וחזרו וייסדום.¹¹

אולם ללא ספק, רעיון זה לא התחדש בבית מדרשם של רבי יוחנן ורבי אבהו; הם ייסדו מחדש עמדה המבצבצת ועולה במקורות קדומים יותר, כמו שראינו בדברי ר' אליעזר לעיל.

על פי 'תורת השכחה', עומדים אנו בפני מעין מודל של שכחה ושחזור. עתניאל בן קנז (הוא יעבץ, כנ"ל) מסמל את לידתה של התורה שבעל פה, אך לידה זו קשורה עם שכחה, וכל התהליך הארוך שעלינו לעשות לאחר מכן אינו אלא היזכרות אפלטונית. לפי זה, אכן הייתה התגלות ראשונית למשה והיא כללה הכול, אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ואנו חייבים לשחזר התגלות זו, ושחזור זה יושלם רק בסופו של התהליך ההיסטורי כולו. בלשון ניאו-קאנטיאנית היינו יכולים לומר, שההתגלות הראשונית אינה אלא מעין 'דבר כשהוא לעצמו'. פלפולם של החכמים יוצר 'תופעות'. בסוף התהליך נגיע גם אנחנו אל ה'דבר כשהוא לעצמו', האבוד.¹²

10. מעניין הסברו של רש"י המאפשר כאן חידוש על פי הדיבור. על סוגייה זו בכללותה נעמוד עוד להלן. מן הראוי להדגיש, כי רבינו חננאל מדבר על שכחה שאיננה כללית: "ושכחוהו רובא דאינשי, ואתא אונקלוס ויסדה למקרי ביה בציבור" (מגילה ג ע"א).

11. חכמים שונים ניסו לפרש דברים אלה אליבא דשיטת הרמב"ם, השוללת את השכחה והשחזור. בולט ביניהם מהר"ץ חיות, שבספר תורת הנביאים פירש אמרה זו בדרך אחרת, ומצא לפירושו סימוכין בירושלמי פאה. לפי דבריו, מה שנמסר בסיני היא המסגרת הכללית, הסטנדרטים של השיעורין, דהיינו שהם לקוחים מעולם הצומח והחי: כותבת, גרוגרת, ביצה וכדו'.

12. המפתח לשחזור מצוי במסירות הנפש. כך קוראים אנו בירושלמי, שר' יוסי ב"ר בון בשם ר' לוי מסביר את העובדה, שתקנות אושא זהות לדבריו של רבן גמליאל: "כך היתה הלכה בידם ושכחוהו, ועמדו השניים והסכימו על דעת הראשונים, ללמדך: שכל דבר שבית דין נותנין נפשם עליו - הוא מתקיים, כמו שנאמר למשה מסיני" (ירושלמי פאה פ"א ה"א, דף ג ע"א).

פרק ב': דגם החידוש המוחלט

'והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון' (זכריה י"ד, ו) - 'יקפאון' כתיב, דברים המכוסים מכם בעולם הזה עתידים להיות צופים לעולם הבא... דכתיב: 'והולכתי עורים בדרך לא ידעו, בנתיבות לא ידעו' (ישעיה מ"ב, טז), וכתיב (שם): 'אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם'; אעשה - אין כתיב כאן, אלא עשיתם, שכבר עשיתם לרבי עקיבא וחבריו. דברים שלא נגלו למשה - נגלו לרבי עקיבא וחבריו. 'וכל יקר ראתה עינו' (איוב כ"ח, י) - זה רבי עקיבא וחבריו.¹³

דברים אלה ושכמותם באים ללמד אותנו, שמעבר לדגם השכחה קיים דגם נוסף, שמצוי בשיטתם של הוגים רבים, ובמרכזו מופיעה יכולתם של חכמים בדורות מאוחרים לגלות יותר ממה שניתן לנו על ידי משה רבנו. אנו מגלים גילוי נוסף או אנו מתחייבים התחייבות נוספת מעבר למה שצוינו בתורה:

'חדשים גם ישנים דודי צפנתי לך' (שיר השירים ז', יד) - אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבוננו של עולם, הרבה גזרות גזרתי על עצמי יותר ממה שגזרת עלי וקיימתים. אמר ליה רב חסדא לההוא מדרבנן, דהוה קא מסדר אגדתא קמיה: מי שמייע לך 'חדשים גם ישנים' מהו? הללו מדברי תורה והללו מדברי סופרים. דרש רבא: מאי דכתיב 'ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים הרבה'? בני, היזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים - כל העובר על דברי סופרים חייב מיתה. שמא תאמר, אם יש בהן ממש - מפני מה לא נכתבו? אמר קרא: 'עשות ספרים הרבה אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר' (עירובין כא ע"ב).

ר' תנחומא בשם רב הונא מרחיק לכת אף יותר וקובע, שבצלאל בן אורי בן חור - "אפילו דברים שלא שמע מפי רבו, הסכימה דעתו כמה שנאמר למשה מסיני" (בראשית רבה א יד). וכן קובע ר' יוחנן בשם ר' בניי: "'את כל אשר צוה ה' את משה' (שמות לח כב) - 'אותו משה' אין כתיב כאן, אלא 'אשר צוה ה' את משה', אפילו דברים שלא שמע מפי רבו - הסכימה דעתו כמה שנאמר למשה מסיני" (ירושלמי פאה, ג' ע"א). ובמימרא אחרת: "'תורת אמת היתה בפיהו' (מלאכי ב', ו) - דברים ששמע מפי רבו, 'ועולה לא נמצא בשפתיו'" (שם) - אפילו דברים שלא שמע מפי רבו" (שם).

הביטוי 'הסכימה דעתו' מחייב אותנו לעיון סימנטי וענייני מדוקדק יותר. נראה לי, שאנו יכולים להבחין בין שתי משמעויות שונות של ה'הסכמה':¹⁴

13. במדבר רבה יט ו, וראה גם ילקוט שמעוני ח"א תשנ"ט, וח"ב תנ"ב, תקפ"ד ותש"ל.

14. אקדים כאן, שלדעתי יש לתורת החידוש שלושה ייצוגים שונים במשנת חז"ל:

[א] במשמעות האחת, 'הקב"ה מסכים עמהם'. ההסכמה כאן פירושה הסכמה שלאחר המעשה, פעולת הרצון המקבל את רצונו של אחר: "אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי" (תהלים נ"ז, ג); או בלשון המדרש (שמות רבה טו כ): "ישתבח שמו של הקב"ה, שהבריות גוזרין והוא מסכים, שנאמר (ש"ב כ"ג, ג): 'צדיק מושל ביראת אלהים'. בתנחומא (נשא כט) מצאנו סיכום כוללני של הגישה הזאת, המיושמת באופן כללי על כל קביעות החכמים:

כך שנו רבותינו: נר חנוכה... כיוון שהוקצה למצווה אסור להשתמש ממנו. לא יאמר אדם איני מקיים מצוות זקנים הואיל ואינן מן התורה. אמר להם הקב"ה: בניי, אין אתם רשאים לומר כך, אלא כל מה שגוזרים עליכם תהיו מקיימין, שנאמר (על פי דברים י"ז, יא): 'ועשית על פי התורה אשר יורוך', למה? שאף על דבריהם אני מסכים, שנאמר (איוב כ"ב, כח): 'ותגזר אומר ויקם לך'. תדע לך, שהרי יעקב בשעה שברך מנשה ואפרים, מה כתיב שם (בראשית מ"ח, כ): 'וישם את אפרים לפני מנשה', עשה הקטן קודם לגדול, וקיים הקב"ה גזרתו, אימתי? בקרבנות הנשיאים שהקריב שבט אפרים תחלה, שנאמר (במדבר ז', מח): 'ביום השביעי נשיא לבני אפרים' ואחר כך מנשה, מניין? ממה שקראו בעניין (שם, נד) 'ביום השמיני נשיא לבני מנשה'.

ההסכמה באה לידי ביטוי בזה שהקב"ה פועל לפי הקביעה שנקבעה על ידי החכמים. זוהי מידת טובו של הקב"ה, המסכים עם ההלכה האנושית.¹⁵ החכם

[א] **החידוש כפיתוח לוגי** - חידושי התורה תלויים בשימוש במידות, בפיתוח לוגי של ההלכה המצויה בידינו. זאת היא, ללא ספק, עמדת בית המדרש של רבי ישמעאל. דברים אלה מבוססים על מידותיו של הלל ומהווים פיתוח גישתו של רבי יהושע בן חנניה. עמדה זאת מדגישה שחידוש אינו אלא הוצאה לפועל של מה שהיה נתון בידינו קודם לכן בכוח.

[ב] **החידוש הרדיקלי** - מעבר לגישה זאת, מצויה גישה אחרת, רדיקלית יותר, גישתו של ר' עקיבא. לא אכנס כאן לדיון בשיטתו, אומר רק שלפנינו גישה המסתמכת על קריאה מחודשת של הכתובים. גישה זאת מדגישה ביתר שאת, שהחידוש איננו רק הוצאה מהכוח אל הפועל של מה שנכלל בכתוב, ובחידושי החכמים מתגלה רצונו הנסתר של הקב"ה.

[ג] **החידוש הקונסטרוקטיבי** - התורה הניחה מקום וסמכות לחכמים לקבוע הלכה באותם מקומות בהן היא לא נקבעה באופן חד משמעי.

שלוש העמדות קרובות במידת מה לגישות שתפתחנה מאוחר יותר, אותן נכנה בחלק השני של הספר: לוגיציסטית, אינטואיציוניסטית וקונסטרוקטיביסטית (עיין שם).

15. הדוגמא הבולטת ביותר בסוג זה של הסכמה מצוייה ללא ספק בקביעת הלוח:

"החדש הזה לכם - באותה שעה יצא אור מבית המדרש ובא לפניכם, והיו יודעים שנתרצה להם האלהים, שנאמר (תהלים קי"ב, ד): 'זרח בחשך אור לישרים' - מה שהן גוזרין הקב"ה מסכים עמהם, שנאמר (שם נ"ז, ג): 'אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי'. ישתבח שמו של הקב"ה שהבריות גוזרין והוא מסכים שנאמר (ש"ב כ"ג, ג) צדיק מושל ביראת אלהים" (שמות רבה טו כ).

תורם בבנייתו, בקונסטרוקציה שלו, לקביעתה הסופית של ההלכה, והקב"ה מסכים איתה.¹⁶

ניתן לומר, שהקב"ה מסכים באופן כללי, מלכתחילה, לפסיקת החכמים. אולם חז"ל הדגישו, שפעמים רבות הייתה קיימת הסכמה מפורשת: הסכמות קרובות במהותן לבת קול בסיפור תנורו של עכנאי; הסכמה המוכרזת מן השמיים, לפעמים בנבואה, לפעמים בכתוב המצווה אותנו במצווה המבוססת על החלטה אנושית קודמת, ולפעמים על ידי הודעה ניסית, כמו למשל חתימת בית דין של מעלה על החלטתם של החכמים (מדרש חסרות ויתרות אסתר, בתי מדרשות חלק ב, רפו); "שנאמר (נחמיה י', א): 'ועל החתום' - זה בית דין של מעלה, 'ועל החתומים' (שם ב) - זה בית דין של מטה".

במדרש תהילים (פרק ד'), אנו עדים לפיתוח הרעיון הזה: "א"ר הושעיה: אי זה אומה שמעכבת על אלהיה כאומה זו! כיצד? בשעה שזקנים יושבים לעבר שנה, הקב"ה מסכים על ידיהם, ועליהם אמר דוד (תהילים נ"ז, ג): 'אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי' - יתברך שמו של הקב"ה, שהוא משלים וגומר עם ישראל מה שהם עושים. מלך בשר ודם גוזר גזרה, ואם מבקשין סנקליטין שלו לבטלה אינן יכולין, בין ברצונם בין שלא ברצונם הן מקיימין גזרתו, אבל המלך עצמו אם מבקש - מבטלה. אבל הקב"ה אינו כן, אלא מה שסנהדרין גוזרין הוא מקיים. אימתי? בראש השנה, שהסנהדרין יושבים ואומרים נעשה ראש השנה בשני בשבת, או בשלישי בשבת, מיד הקב"ה מושיב סנהדרין של מלאכים ואומר להם: לכו וראו אם גזרו התחתונים וגמרו. ומשיבין לו: ריבוננו של עולם, כך גמרו, שיהא ראש השנה ביום פלוני. מיד הקב"ה יושב באותו היום לדון עולמו, שנאמר (שם מ"ז, ו): 'עלה אלהים בתרועה', למה? כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב' (שם פ"א, ה) - ישראל גזרו אותו היום ראש השנה, ואף הוא 'משפט לאלהי יעקב' - שהוא מקיים גזרותיו ומסכים עמהם. הווי אומר: 'אקרא לאלהים עליון לאל גמר עלי' (תהילים נ"ז, ג) - שהוא מסכים לדעתן של ישראל. תדע לך שכן הוא; בוא וראה, כתיב (במדבר כ"ט, א): 'יום תרועה יהיה לכם', לי - לא נאמר, אלא 'לכם', וכן הוא אומר (ויקרא כ"ג, לז): 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש', תקראו אתם, בין בזמן בין שלא בזמן, אין לי מועדות אלא אלו. הווי אומר (דברים ד', ז): 'כה' אלהינו בכל קראנו אליו, ואין 'קראנו' אלא קידוש מועדות, כמה דאמר: 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש' (ויקרא כ"ג, ב). 'תקעו בחדש שופר' - זה שאמר הכתוב (תהילים פ"ט, טז): 'אשרי העם יודעי תרועה ה' באור פניך יהלכון'; 'אשרי העם' - אלו הזקנים שמעברין את השנה וקובעים את החדשים, 'באור פניך' - ר' אבהו אמר: זה הקב"ה שמסכים עמהם".

16. דוגמות להסכמה מעין זאת נמצא בדברים שאמרו האבות והנביאים, אך גם בדברים שחידשו חכמים. הסכמתו של הקב"ה מתייחסת לטווח רחב של החלטות אנושיות, הלכתיות וחוק הלכתיות; כך במדרש על ברירת הגלות על ידי אברהם (בראשית רבה מד כא). כמו כן רבות הדוגמות להסכמתו של הקב"ה למעשים קונקרטיים: בעניין מכירת הבכורה (במדבר רבה ו ב); בעניין ברכת יצחק (דברים רבה א יט); בעניין מעשיו של דוד בנוגע למפיבושת (במדבר רבה ח ד; והשווה מדרש שמואל כח); בעניין כיבוש יריחו בשבת (במדבר רבה כג ו). עקרון ההסכמה מיושם אף לגבי התורה (תנחומא שופטים, יט): "'וקראת אליה לשלום' (דברים כ', י) - א"ר לוי: שלושה דברים עשה משה והסכים הקב"ה על ידו, ואלו הן: כתיב (שמות ל"ד, ז) 'פקד עון אבות על בנים', ומשה אמר: 'לא יומתו אבות על בנים' (דברים כ"ד טז), ומניין שהסכים הקב"ה על ידו? שנאמר (מלכים ב' י"ד, ו): 'ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה לא יומתו אבות על בנים', והשנייה - כששבר הלוחות, ואחת בימי

[ב] המשמעות השנייה הפוכה בכיוונה. האדם - "הסכימה דעתו לדעת המקום", 'דעת' שלא הייתה ידועה לו. הביטוי 'הסכימה דעתו', מייצג כאן את זהות הדעות, למרות שלא הייתה הדרכה מוקדמת או ידיעה מראש: "כי ה' יהיה בכסלך - אפילו דברים שאתה כסיל בהן" (בראשית רבה א יד). האינטואיציה הנכונה של החכם מביאה אותו לגלות את האמת ההלכתית, את המעשה הרצוי לשמיים.

דוגמה לכך אנו מוצאים בבצלאל, הלמד דברים מפי רבו, אך גם מחדש דברים מעצמו. דבר זה נלמד מההכללה שבמקרא: "את כל אשר צוה ה' את משה" (שמות ל"ח, כב):

רבי תנחומא משום רב הונא אמר: ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את אשר צוה אותו משה - לא נאמר, אלא 'את כל אשר צוה ה' את משה' (שמות ל"ח, כב), אפילו דברים שלא שמע מפי רבו, הסכימה דעתו למה שנאמר למשה בסיני. רבי חונייא בשם רבי אמר: 'תורת אמת היתה בפיהו' (מלאכי ב', ו) - אלו דברים ששמע מפי רבו, ורבנן אמרי: 'כי ה' יהיה בכסלך' (משלי ג', כו) - אפילו דברים שאתה כסיל בהן (בראשית רבה א יד).¹⁷

סיחון ועוג, אמר לו הקב"ה: לך הילחם עמו, סכור אמת המים שלו, ומשה לא עשה כן, שנאמר (דברים ב', כו): 'ואשלח מלאכים, א"ל הקב"ה: חיך, עשית כראוי, שאני מסכים על ידך, לפיכך משה מזהיר את ישראל ואומר להם: 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום'."

17. דוגמה אחרת קשורה בקרבנם של הנשיאים (במדבר רבה יב יח): "ויקריבו אותם לפני המשכן" - מלמד שהביאום ומסרום לצבור. באו ועמדו לפני המשכן, ולא קיבל מהם, עד שנאמרה לו מפי הגבורה: 'קח מאתם'. באותה שעה היה משה מתיירא ואומר: תאמר שמה נסתלקה ממני רוח הקודש ושרתה על הנשיאים? אמר לו הקב"ה: משה, אילו להם הייתי אומר שיביאו, לך הייתי אומר שתאמר להם? אלא 'קח מאתם', מאתם היה הדבר, הא הסכימה דעתם לדעת העליונה."

אותה התייחסות חוזרת בשיר השירים רבה (ו טו): "נתיירא משה, אמר בלבו: תאמר רוח הקודש נסתלקה ממני ושרת על הנשיאים, או שמא נביא אחד עמד וחידש את ההלכה? אמר לו הקב"ה: משה, אילו להם הייתי אומר שיביאו, הייתי אומר לך שתאמר להם, אלא (שם) 'קח מאתם והיו', מהו 'קח מאתם'? מאתם היו הדברים, ומי נתן להם את העצה? א"ר סימון: שבטו של יששכר. אמר להם: המשכן הזה שאתם עושים פורח הוא באוויר, עשו לו עגלות, כדי שיהא נטען בהם, הוא שהכתוב משבח שבט יששכר, שנאמר (דה"י א' י"ב, לג): 'ומבני יששכר יודעי בינה לעתים'; 'וכל אחיהם על פיהם' - מלמד שכל אחיהם היו מסכימים ההלכה על פיהם כהלכה למשה מסיני."

במקומות מסויימים אין הבחנה בין שתי המשמעויות הללו. כך למשל קוראים אנו: "אמרו רבותינו: ג' דברים עשה משה והסכימה דעתו לדעת המקום: בהר סיני דרש ואמר, אם ישראל שאינן מועדים לדברות, אמר להם (שמות י"ט, טו): 'אל תגשו אל אשה', אני, שאני מועד לדיבור, אינו דין שאפריש עצמי מן האשה? והסכים הקב"ה עמו, שנאמר (דברים ה',

יש להדגיש, שעצם קיומו של חידוש איננו יכול לבטל את קדושתה ומעמדה ההתגלותי של התורה המתחדשת. נדמה לי, שדעה זו באה לידי ביטוי בדברי ר' שמואל די אוזידא, בעל 'מדרש שמואל', על מסכת אבות (פ"א מ"א):

משה קיבל תורה מסיני - לפי שלא נתן לו הקב"ה כל התורה בשלמות, משום שלא היה בו הכנה לקבל את כולה, וכמו שאמר הכתוב: 'ותחסרהו מעט מאלהים וגו'', ולכן אמר 'משה קיבל', ייחס העניין אל המקבל להשמיענו, כי כפי ההכנה והבית-קיבול שהיה לו, כך קיבל. ולהכי נמי לא קאמר 'משה קיבל התורה', בה"א הידיעה, לפי שמשמעות 'התורה' בה"א היא משמע, שכל התורה כולה בשלמות קיבל, ולא היה כן, כפי שאמרנו. לכן אמר: 'משה קיבל תורה', כלומר מה שקיבל הוא תורה, אבל מקצתה קיבל ולא כולה.

(כח): 'ואתה פה עמד עמדי'. והשנייה דרש באהל מועד, ואמר: ומה אם סיני שלא היתה קדושתו אלא לשעת מתן תורה לא עליתי אלא ברשות, שנאמר (שמות י"ט, ג): 'ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר', אהל מועד שהוא לדורות - היאך יכול אני להיכנס לתוכו אלא אם קורא אותי הקב"ה? והסכים לדעתו, שנאמר (ויקרא א', א): 'ויקרא אל משה וידבר ה' אליו מאהל מועד'. הג' דרש בחוקת הפסח, כשעשו ישראל את העגל, אמר: ומה אם הפסח שהיה לשעה במצרים, אמר לי: 'זאת חקת הפסח כל בן נכר וגו' (שמות י"ב, מג), ישראל שעבדו עבודת כוכבים יכולין הן לקבל את התורה? מיד (שמות ל"ב, יט): 'וישבר אותם תחת ההר' (שמות רבה יט, ג).

פרק ג': דגם ההלכה הנסתרת

מקרא מגילה

בעמדה זו נדון תוך עיון במצוות קריאת מגילה בפורים. במדרש רות רבה (ד ה) קוראים אנו:

'והנה בעז בא מבית לחם' - ר' תנחומא בשם רבנן אמר: שלושה דברים גזרו בית דין של מטה והסכימו עמהם בית דין של מעלה, ואלו הן: לשאול שלום בשם ומגילת אסתר ומעשרות.

[א] שאילת שלום מניין? שנאמר (ירמיה כ"ג, כז): 'החושבים להשכיח את עמי שמי', ועמד בועז ובית דינו והתקינו לשאול שלום בשם, שנאמר: 'והנה בעז בא מבית לחם' וגו' (רות ב', ד), וכן המלאך אמר לגדעון (שופטים ו', ב): 'ה' עמך גבור החיל'.

[ב] מגלת אסתר מניין? רבי ירמיה בשם רבי שמואל בר יצחק: מה עשו מרדכי ואסתר? כתבו איגרות ושלחו לכל בני הגולה, ואמרו: מקבלים אתם עליכם להיות עושים את שני הימים האלה? שלחו ואמרו: לא, דינו צרותיו של המן, אלא שאתם מטריחין עלינו לעשות שני הימים האלה? ואמרו להם: אם מדבר זה אתם מתייראין, הרי היא כתובה בין הכרכים, שנאמר (אסתר י' ב): 'הלא הם כתובים על ספר דברי הימים'. מה עשו? כתבו איגרת שנייה ושלחו להם: 'את אגרת הפורים הזאת השנית' (שם ט', כט).

רבי חלבו בש"ר שמואל בר נחמן: שמונים וחמישה זקנים ומהם שלושים וכמה נביאים היו, שהיו מצטערים על הפסוק הזה (ויקרא כ"ז, לד): 'אלה המצות אשר צוה ה' את משה', 'אלה' - אין להוסיף ואין לגרוע, ואין נביא רשאי לחדש דבר עוד מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשין ממנו לחדש דבר עלינו? עד שהאיר הקב"ה עיניהם, ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים; בתורה - דכתיב (שמות י"ז, יד): 'כתב זאת זכרון בספר', בנביאים - דכתיב (מלאכי ג', טז): 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר וגו', בכתובים - שנאמר: 'הלא הם כתובים על ספר דברי הימים' (מלכים א' ט"ו, לא).

רב ור' חנינא ור' יונתן ובר קפרא וריב"ל אמרו: המגילה הזאת אין נאמרה מפי בית דין, מסיני נאמרה, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ומניין שהסכים הקב"ה עליהם? רב אמר (אסתר ט', כז): קימו וקבלו היהודים - לא כתיב, 'וקבלו' כתיב, רבן של יהודים קיבל.

[ג] מעשרות מניין? דא"ר ברכיה בשם (ר') קריצפה: בעוון תרומות ומעשרות גלו, שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן אמר: כיוון שגלו - נפטרו, והם חייבו עצמן מאליהן. מה עשו אנשי כנסת הגדולה? כתבו ספר ושטחוהו בעזרה, ובשחרית עמדו ומצאוהו חתום, הה"ד (נחמיה י', א): 'ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה וכותבים ועל החתום', כתוב אחד אומר: 'ועל החתום', וכתוב אחד אומר: 'ועל החתומים', היאך? אלא 'ועל החתום' זה בית דין של מעלה, 'ועל החתומים' - זה בית דין של מטה.

ויש אומרים: אף חרמה של יריחו, וכן אמר הקב"ה אל יהושע (יהושע ז', יא): 'חטא ישראל', ולא יהושע גזר, אלא מלמד שאף הקב"ה הסכים עמו.

מדברים אלה לומדים אנו, שמצוות קריאת מגילה היא חידוש נועז: "שמונים וחמשה זקנים ומהם שלושים וכמה נביאים היו, שהיו מצטערים על הפסוק הזה (ויקרא כ"ז, לד): 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה', 'אלה' - אין להוסיף ואין לגרוע ואין נביא רשאי לחדש דבר עוד מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשין ממנו לחדש דבר עלינו?". בקטע שלפנינו מצאנו שתי תשובות. על פי הראשונה, החכמים יישמו את הכתוב אותו הצליחו עכשיו לקרוא ולהבין: "הקב"ה האיר את עיניהם ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים" (תשובה זו תואמת את שיטתו של הרמב"ם, אותה נראה לקמן בפרק ד'). אולם בנוסף לתשובה זאת קיימת תשובה אחרת:

רב ור' חנינא ור' יונתן ובר קפרא וריב"ל אמרו: המגילה הזאת אין נאמרה מפי בית דין, מסיני נאמרה, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

לכאורה מלמדים אותנו דברים אלה מעין תורת מסורת מוזרה מאוד: באיזו שהיא דרך מחתרטית הועברה המגילה מדור לדור. אלא שבהמשך קוראים אנו הסבר אחר לחלוטין:

רב ור' חנינא ור' יונתן ובר קפרא וריב"ל אמרו: המגילה הזאת אין נאמרה מפי בית דין, מסיני נאמרה, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ומניין שהסכים הקב"ה עליהם? רב אמר (אסתר ט', כז): קימו וקבלו היהודים לא כתיב, וקבל כתיב, רבן של יהודים קיבל.

פירוש הדבר, שמשה קיבל את המגילה, אך היא לא נמסרה לדורות הבאים. לפנינו ביטוי לעמדה הדוגלת בהתגלות נסתרת ובמסורת מוגבלת. ההלכה כולה, אף זו שעתידה להתחדש על ידי תלמיד ותיק, ניתנה למשה בסיני: "רבן של יהודים קיבל", אך לא נמסרה לכלל ישראל: "וקבלו היהודים לא כתיב".

לפי ההשקפה הזאת, ניתן לערוך הקבלה בין ההתגלות למשה בסיני, לבין ההתגלות ההיסטורית לאדם הראשון שראה דור דור ודורשיו, מבלי שהאינפורמציה תעבור מדור לדור. הממד השני של עמדה מיסטית זאת מצוי בהשתתפות כל הנשמות במעמד הר סיני, אף אלו שטרם נולדו ועתידות להיוולד בעתיד. זאת ועוד, ייתכן שלפנינו הבנה חדשה ושונה של ה'הלכה למשה מסיני'; זאת ההלכה שנתגלתה למשה מסיני אך לא הועברה במסורת, ונתגלתה רק כאשר החכמים גילו אותה בכוחותיהם. אנו מחוייבים לתורה שקיבל משה מסיני, לכשתתגלה על ידי החכמים. כך קוראים אנו בתוספתא (סוטה פ"ז ה"ג):

[משביעין] אותו בשבועה האמורה בתורה, שנאמר (בראשית כ"ד, ג): 'ואשביעך בה' אלהי השמים ואלהי הארץ', אומרין לו: הווי יודע שלא על [תנאי שבלבך] אנו

משביעין אותך, אלא על [תנאי שבלבנו, וכן] מצינו, כשהשביע [משה] את [בני] ישראל [בערבות מואב], אמר להם: [לא על תנאי שבלבכם אני משביע אתכם אלא על תנאי שבלבנו, שנאמר] (דברים כ"ט, יג): 'ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה' [וגו'], אין לי אלא אתכם, מניין לדורות הבאים אחריכם ולגרים שנתווספו עליכם? תלמוד לומר: '[ולא אתכם לבדכם, אלא] 'ואת אשר איננו פה עמנו היום', [אין] לי אלא מצוות [שנצטוו ישראל על הר סיני, מנין לרבות מקרא מגילה]? ת"ל (אסתר ט', כז): קימו וקבלו וגו' ולא יעבור".

נחזור עתה לרשימת חכמים המקבלים עמדה זאת: "רב ור' חנינא ור' יונתן ובר קפרא ור' יהושע בן לוי". בתנחומא (ויחי, ח) מצאנו את העמדה המנוסחת כאן על ידי רב, 'רבן של ישראל קיבל', בשמו של ריב"ל (גישתו מתקשרת עם עמדה עליה נדון להלן, העמדה האינטואיציוניסטית):

אמר ר' יהושע בן לוי: שלושה דברים גזרו בית דין של מטה, ואלו הן: אחד בימי עזרא - בשעה שעלו מבבל, ביקש הקב"ה להתיר להם את המעשרות, מה עשו? עמדו וגזרו על עצמן שיהו מעשרין... מה עשו? כתבו בספר וחתמו אותו ונתנו אותו בהיכל, למחר נכנסו ומצאו אותו חתום, ומניין שכך? כתיב (נחמיה י', א): 'ובכל זאת אנחנו כורתים אמנה וכותבים ועל החתום', מכאן שהסכים הקב"ה עמהם. ואחד בימי מרדכי ואסתר - מה כתיב שם? 'קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם' (שם), ומניין שהסכים הקב"ה עמהם? דכתיב: 'וקבל היהודים' - קיבל רבן של יהודים. ואחד בימי יהושע - שהסכים הקב"ה עמהן, שכך כתיב: 'חטא ישראל גם עברו וגו', הווי: שהסכים הקב"ה עמו, הווי: 'אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי'.

לכאורה, מדבר ר' יהושע בן לוי על מסורת, אולם מאחורי המסורת מסתתרת הטענה, שהחידוש מהווה הסכמה להתגלות הנסתרת. וכך קוראים אנו בקהלת רבה (א כט):

'יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא', כתיב (דברים ט', י): 'ויתן ה' אלי את שני לוחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים'. אמר ר' יהושע בן לוי: עליהם - ועליהם, כל - ככל, דברים - הדברים, המצוה - כל המצווה, ללמדך: שמקרא ומשנה, הלכות, תוספתות והגדות ומה שתלמיד ותיק עתיד להורות כבר היה וניתן הלכה למשה מסיני, מניין? ממה שכתוב: 'יש דבר שיאמר ראה זה חדש הוא', והרי חָבְרו מוכיח עליו - 'כבר היה לעולם'.

ר' ברכיה בשם רבי חלבו: לאחד שהיתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה ממנו, ליתן גדולה ממנה - אין המקום מחזיק, ליתן קטנה ממנה - אינה מתמלאה, ליתן כיוצא בה - המקום מתמלא, כך שמעת תורה מפי תלמיד חכם - יהי בעיניך כאילו שמעוה אוזניך מהר סיני, הוא שהנביא מקנתרן, ואומר להם (ישעיה מ"ח, טז): 'קרבו אלי שמעו זאת לא מראש בסתר דברתי מעת היותה שם אני', אמרי ליה: למה לא אמרת לן? אמר להם: שלא נבראו בי קינים, ועכשיו שנבראו בי קינים - 'ועתה ה' אלהים שלחני ורוחו' (שם).

דבריו של ר' ברכיה בשם ר' חלבו נראים מקבילים לדברי ר' יהושע בן לוי. החידוש מתרחש, אולם הוא כבר מצוי בהתגלות הראשונית. במשל של ר' חלבו קיימת התאמה מסתורית בין הלב האנושי, מקור החידוש, לבין התורה שבשמיים. יש כאן מעין 'היזכרות' בה חוזר החכם אל התורה האידיאלית המצויה בשמיים. משל המטבע בא להדגיש את ההתאמה שבין נפש האדם להתגלות הראשונית.

הלכה ואגדה

דברי האגדה שקראנו עד כה מקבילים השלמה בדברי הלכה. בירושלמי קוראים אנו על מחלוקת אמוראים (סוכה פ"ג, ה"ד, נג עמ' ד), כיצד מברכים על מצוות דרבנן בכלל, ועל לולב אחרי היום הראשון בפרט:

כיצד מברכין על נר חנוכה? רב אמר: ברוך... על מצוות הדלקת נר חנוכה. הכל מודין ביום טוב הראשון, שהוא אומר על נטילת לולב, מה פליגין? בשאר כל הימים, רבי יוחנן אמר: על נטילת לולב, רבי יהושע בן לוי אמר: על מצוות זקנים. מה אמר רב בלולב? מה אם חנוכה שהיא מדבריהן, הוא אומר על מצוות נר חנוכה, לולב שהוא דבר תורה - לא כל שכן? מה אמר רבי יהושע בן לוי בחנוכה? מה אם לולב שהוא דבר תורה, אומר על מצוות זקנים, חנוכה שהיא מדבריהן - לא כל שכן? לא צורכא דילא, מה אמר רבי יוחנן בחנוכה? חייה בריה דרב - מברך על כל פעם ופעם, רב חונה - לא מברך אלא פעם אחת בלבד. רבי חונה בשם רב יוסף: טעמיה דרב חונה - דמאי מדבריהן ושאר כל הימים מדבריהן, מה דמאי אין מברכין עליו - אף שאר כל הימים אין מברכין עליו.

ובפסיקתא רבתי (מהד' איש שלום, פרשה ג):

ר' יוחנן הוה מברך יום טוב הראשון של חג: ברוך אתה ה'... על מצוות לולב, ושאר כל הימים: על מצוות הזקנים, ור' יהושע בן לוי מברך בכל יום: על נטילת לולב. ואין ר' יהושע בן לוי מודה לר' יוחנן, שיום טוב הראשון דבר תורה, שנאמר: 'ולקחתם לכם ביום הראשון' (ויקרא כ"ג, מ), ושאר כל הימים מדבריהם? א"ר שמעון בן חלפתא בשם ר' אחאי: מפני שכתב, 'דברי חכמים כדרבנות... נתנו מרעה אחד', דברי תורה ודבריהם.

אם משווים את הנוסח של הירושלמי עם הנוסח של הפסיקתא (ושל במדבר רבה), ניווכח שלפנינו היפוך השיטות. על פי הירושלמי, קובע ריב"ל, שבימי חול המועד יש לברך 'על מצוות זקנים', בעוד שלפי הנוסח שבמדרשים מברך 'על נטילת לולב'. נראה לי, שנוסח המדרשים הוא המקורי. דבריו של ריב"ל ושל רב מתקשרים לשאלה ההלכתית על הברכה. אנו רשאים לברך 'על נטילת לולב' גם בשאר הימים, בגלל

שבהתגלות הראשונה הקב"ה הראה למשה כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ועל התגלות זאת נחתמו הברית והשבועה.

בבבלי (סוכה מו ע"א) קוראים אנו שוב על המחלוקת הזאת, הנוגעת, כדברי רש"י, ל'מצוות לולב - לברכה' שהיא מצווה דרבנן משל 'רבי יוחנן בן זכאי וסיעתו':

אמר רב יהודה אמר שמואל: 'מצוות לולב' כל שבעה, ורבי יהושע בן לוי אמר: יום ראשון 'מצוות לולב', מכאן ואילך 'מצוות זקנים'. ורבי יצחק אמר: כל יומא 'מצוות זקנים'. ואפילו יום ראשון? והא קיימא לן דיום ראשון דאורייתא! אימא: בר מיום ראשון. אי הכי, היינו דרבי יהושע בן לוי! אימא: וכן אמר רבי יצחק. ואף רב סבר כל שבעה 'מצוות לולב'. דאמר רבי חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך, רבי ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. מאי מברך? אמר רב יהודה: יום ראשון המדליק מברך שלוש, הרואה מברך שתיים, מכאן ואילך מדליק מברך שתיים ורואה מברך אחת. ומאי מברך? ברוך... אשר קידשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה. והיכן ציוונו? מ'לא תסור', ורב נחמן בר יצחק אמר: 'שאל אביך ויגדך'. מאי ממעט - זמן, אימא ממעט נס! - נס כל יומא איתיה. רב נחמן בר יצחק מתני לה בהדיא, אמר רב: כל שבעה 'מצוות לולב'.

מכאן למדנו, שהיו בימי האמוראים שתי נוסחאות בדברי ריב"ל, וייתכן שדברי הירושלמי שהובאו לעיל, לפיהם "רב ור' חנינא ור' יונתן ובר קפרא וריב"ל אמרו המגילה הזאת...", מתקשרים גם אל הברכה. הדברים על המסורת ועל הקשר אל סיני הם הבסיס הרעיוני לפסק ההלכה, שעלינו לברך 'אשר קדשנו במצוותיו וציוונו' גם על מצוות דרבנן. במודל הזה החזיקו, לדעתי, ריב"ל ורב גם יחד, ולפיו הציווי הוא ישיר. במודל האלטרנטיבי הציווי הוא מתווך, וכאן נולדת מחלוקת חדשה. לפי דעה אחת, המצוייה בירושלמי ובמדרשים, עלינו לברך 'על מצוות זקנים'. לפי הדעה האחרת, התיווך מאפשר לנו לברך 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו'. אלו הם דברי הבבלי בסוכה: "והיכן ציוונו? מ'לא תסור'. ורב נחמן בר יצחק אמר: 'שאל אביך ויגדך'". ובמסכת שבת (כג ע"א):

אמר רב חייא בר אשי אמר רב: המדליק נר של חנוכה צריך לברך. ורב ירמיה אמר: הרואה נר של חנוכה צריך לברך. אמר רב יהודה: יום ראשון - הרואה מברך שתיים, ומדליק מברך שלוש. מכאן ואילך - מדליק מברך שתיים, ורואה מברך אחת. מאי ממעט? ממעט זמן. ונימעוט נס! - נס כל יומי איתיה. מאי מברך? מברך אשר קידשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה. והיכן ציוונו? רב אויא אמר: מ'לא תסור'. רב נחמיה אמר: 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך'.

אלו הן דעות אמוראי בבל המאוחרים יותר, וניתן לומר, שזאת היא, כנראה, עמדת בתי המדרש של אביי ורבא.

סיכום השיטה בדברי אחרונים

נמצאנו למדים, שעל פי 'דגם ההלכה הנסתרת', הייתה ההתגלות למשה שלמה וכוללת, אך לא כל מה שנתגלה למשה נמסר ליהושע ולזקנים. על פי זה, ההתגלות עומדת מעבר לתוכן של המסורת, ועל האדם להשלימה.

ניסוח מפורש של דגם זה נמצא בשני מקורות מאוחרים: ר' יצחק די ליאון, בעל 'מגילת אסתר', מביא בפירושו לספר המצוות של הרמב"ם את הדעה, שלא כל ההתגלות למשה נמסרה ליהושע:

פשט המאמר,¹⁸ כי כל הדברים ניתנו לו למשה, ונגלה לו כל מה שעתיד להתחדש אחר זמן, גם הראה לו השי"ת הכל בכתב, אבל לא שיגלם ויאמר אותם לישראל, ורק החומש לבדו עם פירושו נתן להראות להם בדורו.¹⁹

דברים דומים מצאנו אצל ר' יום טוב ליפמן הלר בהקדמה לפירושו למשנה:

מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים... שאני אומר, שזה לא היה משה מוסר לאחרים כלל. ודקדוק לשונם כך הוא: שאמרו 'מלמד שהראהו', ולא אמרו ש'מסר לו' או ש'לימדו'. שאילו אמרו אחד מאלו הלשונות, היה מתחייב מזה, שהוא ימסרם וייתנם גם כן ליהושע, שהרי עינו לא הייתה צרה... אבל אמרו 'שהראהו', וזה בדרך ראייה בלבד לא בדרך מסירה, כאדם המראה דבר לחברו לראותו ואינו נותנו לו; וזה דקדוק נאה ועניין אמיתי.

18. ברכות ה ע"א: "לוחות האבן" - זו המקרא, 'והתורה' - זו משנה, 'והמצווה' - כמשמעה, 'אשר כתבתי' - אלו נביאים, 'להורותם' - זה התלמוד, מלמד שכולם ניתנו למשה מסיני.

19. פי' לספר המצוות, השורש הראשון, מהד' צילום ירושלים עמ' 17-18.

פרק ד': חידוש הכתב כדגם אב

מחלוקת התנאים בדבר שינוי הכתב של התורה

נעמוד עתה על השיטות השונות, ונראה איך הן משתקפות בסוגיית חידוש הכתב, דהיינו החלפת הכתב העברי בכתב אשורי והופעת האותיות הסופיות 'מנצפך'. על הדעות של חז"ל אודות חידוש הכתב נוכל ללמוד מהברייתא המובאת בסנהדרין כא ע"ב:

אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמי, ביררו להן לישראל כתב אשורית ולשון הקודש, והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי... תניא רבי יוסי אומר: ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אלמלא קדמו משה... ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו, נשתנה על ידו הכתב, שנאמר: 'וכתב הנשתון כתוב ארמית ומתורגם ארמית', וכתוב: 'לא כהלין כתבא למקרא ופשרא להודעא למלכא', וכתוב: 'וכתב את משנה התורה הזאת' - כתב הראוי להשתנות, למה נקרא אשורית? שעלה עמהם מאשור.

תניא רבי אומר: בתחילה בכתב זה ניתנה תורה לישראל, כיוון שחטאו - נהפך להן לרועץ, כיוון שחזרו בהן - החזירו להם, שנאמר: 'שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך', למה נקרא שמה אשורית? שמאושרת בכתב.

רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי אליעזר בן פרטא, שאמר משום רבי אלעזר המודעי: כתב זה לא נשתנה כל עיקר, שנאמר: 'ווי העמודים', מה עמודים לא נשתנו - אף וויים לא נשתנו, ואומר: 'ואל היהודים ככתבם וכלשונם', מה לשונם לא נשתנה - אף כתבם לא נשתנה, אלא מה אני מקיים 'את משנה התורה הזאת'? לשתי תורות: אחת שיוצאה ונכנסת עמו ואחת שמונחת לו בבית גנזיו.

לפנינו שלוש שיטות, המיוצגות על ידי שלושה תנאים:

[א] רבי אלעזר המודעי, לפיו לא נשתנה הכתב כלל. עמדה זאת מדגישה את המסורת ושוללת כל חידוש בתחום זה.

[ב] רבי יוסי, לפיו יש שינוי בכתב בימי עזרא: "ואף על פי שלא ניתנה תורה על ידו - נשתנה על ידו הכתב". שיטה זאת חזרה והועלתה על ידי "מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא". דבר קרוב לזה למדנו בברייתא אחרת (זבחים סב ע"א): "במתניתא תנא, ר"א בן יעקב אומר: שלושה נביאים עלו עמהן מן הגולה... ואחד שהעיד להם על התורה שתיכתב אשורית". לפנינו גרסה מתורת החידוש המוחלט. הגישה שדגלה במסורת הסתמכה על 'ווי העמודים', כלומר על ההקבלה שבין משמעות שם האות וא"ו לצורתה הגראפית בכתב האשורי. בימי האמוראים

קיבלה עמדה זאת סימוכין גם בדברי רב חסדא, לפיו מ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדים. בירושלמי מצאנו חלופה לדברי רב חסדא, המתאימה לתורת החידוש המוחלט (ירושלמי מגילה פ"ב ה"ט): "אמר רבי לוי: מאן דאמר בדעך ניתנה התורה - עי"ן מעשה ניסים, מאן דאמר אשורי ניתנה התורה - סמ"ך מעשה ניסים". מן הראוי לשים לב לעובדה, שרבי יוסי הדוגל בחידוש מבסס אותו על גילוי מן השמיים. הכתובת שהראה המלאך לבלשצר "מנא מנא תקל ופרסין" הייתה כתובה בכתב אשורי. מכאן הביטוי 'כתב הנשתון' - 'כתב... שנשתנה על ידי מלאך' (רש"י). אולם בגילוי מן השמים לא די. רבי יוסי מוסיף: "וכתיב: וכתב את משנה התורה הזאת", כלומר: "רמז לנו משה רבינו, שכתב שבימיו עתיד להשתנות מן עברי לאשורית" (רש"י).

[ג] רבי, לפיו "בתחילה בכתב זו [אשורית] ניתנה תורה לישראל, כיוון שחטאו הפך להם לרועץ, כיוון שחזרו בהם - החזירו להם". רבי מציע כאן מעין תורת שכחה ושחזור, שלפי דבריו, רמוזה בכתובים, בעימות עם גישתו של רבי יוסי: "שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך" (זכריה ט', יב). ה'משנה' אינה אלא השבה, 'שובו לבצרון'. אגב, השכחה היא תוצאה של חטא, לפי רש"י, חטאם של אנשי הבית הראשון: "דכיוון שחטאו... וביזו את התורה נהפך להם לרועץ". ראשונים אחרים מדברים על חטא העגל, דבר המביא אותנו להבחנה בין תורת הלוחות הראשונים ותורת הלוחות האחרונים. כפי שנראה, גישה זאת תחזור אצל האחרונים, למשל בהגותו של הנצי"ב.

דיעות הראשונים והאחרונים

כפי שראינו, מצאנו בתלמוד את מכלול העמדות, וביניהן את עמדת המקבלים את החידוש המוחלט. ראשונים ואחרונים רבים תמהו על דיעה זאת. כיצד ייתכן חידוש גדול כל כך? מכאן הניסיונות להסביר את הדיעה הזאת לאור דיעות מקובלות יותר. נסקור בקצרה נסיונות אלו:

[א] המסורת הסודית

הריטב"א (בחידושיו למסכת מגילה ב ע"ב) חולק על דעת הרשב"א (אותה נראה להלן) ששאלת חידוש הכתב אינה כל כך עקרונית: "ואחרים תירצו, דהא לא חשיב חידוש משום חילוף הכתב בכתב אחר, ואין חידוש אלא במניח הכתוב כמו שהוא, אלא שמוסיף עליו אותיות". לפי הריטב"א, הדיעה לפיה היה שינוי בכתב תמוהה. עמדתו של רב חסדא, "דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין", נראית כנחלת הכלל. את הוואריאציה שבירושלמי לא הכיר הריטב"א. מעבר לכך יש נימוק מהותי: "וזה

[תימה] גדול, שיהיה הכתב הזה, המאושר, שיש בכל קוץ וקוץ ממנו תלי תלים של הלכות יסודות התורה כתב של בני אשור, ויהיו הלוחות מכתב עברי". בתשובתו טוען הריטב"א, שהכתב האשורי קדום אך נשמר בסוד, ו"מתוך תומת וקדושת הכתב ההוא לא היו כותבין אותו אפילו בספרים שכותב המלך או כל אחד ואחד לעצמו, אלא היו כותבין אותו בכתב עברי". דבריו של הריטב"א מבטאים גרסה של תורת המסורת הסודית. המסורת נמסרה באופן סודי, ולא הגיע לעם בכלליותו.

גם ראשונים אחרים קיבלו את רעיון המסורת הסודית והאזוטרית. הוא חוזר מאוחר יותר במשנתו של בעל ה'תוספות יום-טוב', הכותב בעניין דחיית ראש חודש (תוי"ט על סוכה פ"ה, מ"ה): "והמפרש להלכות קידוש החודש כתב בספ"ו בשם רבינו חננאל, שאין זה עיקר הטעם לדחות, אלא שהדחיות מסורות הלכה למשה מסיני הם, ולא נתגלו אלא לבית דין המעיינים בסוד העיבור, ולפיכך, הבלתי יודעים מסבירים להם הטעם. ואחרים, שהוא רבי מאיר, נמי לא קיבל הלכה למשה מסיני זו, כמ"ש ס"פ ט"ו דשבת".

[ב] תורת השכחה

לפי הרשב"א, שינוי הכתב פחות מהפכני מאשר תוספת האותיות מנצפ"ך (עיין לעיל בסעיף ד). אך בסוגיית האותיות הסופיות, השתמש אף הרשב"א בדגם השכחה. שכחה זאת אירעה עם גניזת הארון בימי יאשיהו: "מנצפ"ך - צופים אמרו, צופים היינו נביאים שלאחר יאשיהו... ועד מלכות יאשיה - האיך אפשר ששכחום, והלא ספר תורה מונח בארון וכן הלוחות? אלא לאחר שנגנז הארון בימי יאשיה הדברים אמורים" (הרשב"א בחידושיו למגילה ב ע"ב). דבר דומה טען הריטב"א, שסבר ש"כשנגנז הארון שכחום לאותיות מנצפ"ך... וזה נראה לי נכון וברור, ולפי זה אין במה ששינה עזרא את הכתב לכתוב ספרי תורה בכתב הקודש שום חידוש על התורה, שהרי הכתב הזה כבר היה ידוע וניתן לנו בלוחות הברית" (ריטב"א בחידושיו למגילה שם).

הדרכים הקודמות ניסו לשמור על היסוד ההיסטורי של המסורת. אף הריטב"א, המגביל את מסירת הכתב, סובר שהייתה קיימת מסורת סודית, שהעבירה את הכתב האשורי. בעמדה שונה במקצת נקט הרדב"ז, שהקדיש לסוגייה תשובה מפורטת, תשובה המעידה של שינוי בעמדתו (שו"ת רדב"ז חלק ג סימן תמב).

הרדב"ז מתאר את מהלך דיעותיו. בשלב ראשון, שלא כרשב"א, סבר הרדב"ז שהבעיה היא מאוד רלבנטית: "סוף דבר, אין דעתי מקבל וסובל שיהיה שום תנא או אמורא סובר, שזה הכתב האשורי נתחדש לגמרי בימי עזרא". מסקנתו הייתה, שלכל הדיעות, עשרת הדברות היו כתובים בכתב אשורי:

אלא כך הם הצעתן של דברים: כי עשרת הדברות הכתובים על הלוחות, לכוליה עלמא, היו בכתב אשורית, ובזה אין חולק כלל, והיינו דמ"ם וסמ"ך שבלוחות בנס היו עומדין, וזה הכתב לא היו מכירין בו אלא מלאכי השרת, ובזמן שקיבל משה רבנו ע"ה את הלוחות, לימדוהו האותיות וציורן וסודותן, ומיד נתן את הלוחות בתוך הארון ולא יצאו משם, ונגנז בימי ירמיהו הנביא ולא ראה אותם אדם... ואפשר, שמשה רבינו ע"ה מסר ליחיד הדור, כגון אהרן ואלעזר ובצלאל, צורות האותיות וסוד ציורן, ומרוב קדושת הכתב לא נתן רשות למשה כשכתב י"ב ספרי תורות שיכתוב בכתב אשורי, וניתנה להם בכתב עברי, שהיו משתמשים בו שם ועבר והנמשכים אחריהם, ובזמן שבא המלאך בימי דניאל לכתוב כתב בכתב שהיה מכיר שהוא אשורי, ודניאל שהיה מקובל סוד זה הכתב הכיר בו מיד.

הרדב"ז מספר לנו, שהוא שינה את דעתו בעקבות הירושלמי, הסובר, שלא כרב חסדא, שדווקא העי"ן הייתה עומדת בנס ולא המ"ם והסמ"ך. מכאן מגיע הרדב"ז לרעיון אחר. הדברות הראשונים היו כתובים בכתב אשורי, אך הוא היה ידוע למשה בלבד, לא כן הלוחות השניים והמסורת ההיסטורית כולה שלא הכירה את הכתב האשורי אלא את הכתב העברי. הגענו כאן למסורת המוגבלת, אלא שבדומה לריטב"א הוא מניח את קיומה של מסורת היסטורית סודית, ששמרה על סודות האל"ף בי"ת:

'וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו' - משמע הדברים אשר היו, אבל לא הכתב בעצמו, וזהו שכתב בלוחות הראשונים: 'והמכתב מכתב אלהים הוא', מכתב אלהים ממש, ובלוחות השניות כתיב: 'כתב לך את הדברים האלה', ומשה רבנו ע"ה היה מכיר את הכתב הזה, שראה אותו בלוחות ויודע סודותיו וצורותיו ומסר אותו ליחידי סגולה על פה, אבל הלוחות וספר תורה הנתון בארון ותפילין ומזוזות - הכול היה בכתב עברי, וזהו שאמר ר"י: 'ברעץ ניתנה תורה', וזהו: 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' - כתב העשוי להשתנות, שנשתנה ממש ממה שניתן בהר סיני. אחר כך בימי עזרא, בזמן בית שני, דבעו רחמי אֵי צָרָא דעבודה זרה וקטלוה - אז היו ראויים לכתב הקודש אשורי, המורה על סוד ייחודו ית', וניתנה להם בכתב אשורי על ידי עזרא, שהיה ראוי שתינתן תורה על ידו.

[ג] החידוש ודרשת הכתוב

גם המהר"ל סבר שהלוחות הראשונים היו כתובים בכתב אשורי, אולם הוא מעלה גם אפשרות אחרת, לפיה אכן התקיים שינוי היסטורי. שינוי זה הוא לגיטימי, והוא מבוסס על דרשת הכתוב, כדברי חז"ל שסברו שפסוק מצאו ודרשו: "וכתב לו את משנה התורה הזאת" - כתב העשוי להשתנות" (ביסוס זה על דרשת הכתוב הוא, כפי שנראה להלן, יסוד מרכזי בשיטת הרמב"ם).

מגמת המהר"ל בדיון זה היא פולמוסית, וברקע דבריו עומדת הבעייתיות הכרוכה ברעיון החידוש, כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר העיקרים לר' יוסף אלבו. בספר העיקרים (מ"ג, יט) דן ר"י אלבו בשאלה העקרונית, האם "שאר המצוות [חוץ מ'אנכי ו'לא יהיה לך', שמפי הגבורה שמעו] שבאו בתורת משה אפשר שישתנו על ידי נביא אם לאו". ר"י אלבו מעלה את הסברא, ש"ואחר שבנשאר מן עשרת הדברות", חוץ מ'אנכי ו'לא יהיה לך', "הנביא רשאי לשנותם בהוראת שעה... כך אפשר שיהיה הנביא רשאי לשנות שאר המצוות אפילו שלא בהוראת שעה, ומזה הטעם הוא שביטלו בבית שני מניין החודשים מניסן, על פי ירמיה, כמו שכתבנו". תשובתו של ר"י אלבו היא, שאכן קיימת אפשרות עקרונית מעין זאת, אך השינוי חייב להיות מלווה במערכת ניסית, המשתווה אל המערכת בה ניתנה התורה: ניסי יציאת מצרים והעמידה בפני הר סיני. לאור תנאי זה, הופך שינוי הכתב לפרובלמטי במיוחד. ר"י אלבו קושר את שינוי הכתב עם שינוי שמות החודשים כשעלו מבבל:

ומה ששמעו ישראל לירמיה לבטל מניין החודשים מניסן, כמו שאמרו, אפשר שעשו כן משום דאשכחו קרא ודרשו, כמנ שכתבו התוספות בפרק קמא דמגילה, כי מה ששינה עזרא הכתב כשעלה מן הגולה, משום דקרא אשכח ודרש: 'וכתב לו את משנה התורה הזאת' - כתב העתיד להשתנות, או לפי שלא הייתה המצווה ההיא אחת מעשרת הדברות, וגם שלא הייתה הכוונה בה לבטל דברי משה, אלא לעשות זכר לגאולה השנית, כמו שעשו זכר לגאולה הראשונה, שכך היו מקובלים, שראוי לעשות לה זכר, ובלבד שלא תיעקר יציאת מצרים ממקומה, כמו שאמרו רז"ל: לא שתיעקר יציאת מצרים ממקומה וכו' (ברכות יג ע"א). ואולם אם יבוא נביא אחר או מתפאר בנבואה, ויאמר שהוא שליח השם להינתן דת על ידו ולבטל דברי משה שלא בהוראת שעה, הנה זה בלתי ראוי שיאמן בעשרת הדברות אחר ששמעו ישראל מפי השם. ובשאר המצוות זולת עשרת הדברות גם כן אי אפשר אם לא שתתאמת שליחותו כמו שנתאמת שליחות משה, שכל ישראל שמעו את הקול אומר למשה: 'לך אמר להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמד עמדי ואדברה אליך את כל המצוה והחקים והמשפטים אשר תלמדם' (דברים ה', כח).

עמדה זאת של ר"י אלבו הותקפה קשות על ידי המהר"ל. בספר תפארת ישראל (פרק סד, עמ' קצג) כותב המהר"ל:

ועוד הקשו על זה [על שינוי הכתב], דאיך אפשר לומר שהתורה ניתנה בכתב עברי ועזרא היה משנה הכתב, ואיך אפשר זה, והלא כתיב: 'אלה המצוות', ואמרו ז"ל (שבת שם), שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, ואפילו אותיות מנצפ"ך אמרו בפרק קמא דמגילה (ג ע"א): 'אמר רבי ירמיה ואי תימא רבי ירמיה ב"ר אבא: מנצפ"ך - צופים אמרו. ותסברא! והכתיב: 'ואלה המצוות' - מכאן שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה! ע"כ. הרי אפילו אותיות מנצפ"ך אין שינוי בהם, כל שכן הכתב לגמרי. אמנם קושיא זאת לאו כלום היא, דכיוון דכתיב: 'וכתב את משנה התורה הזאת', הרי כאילו

אמרה תורה בפירוש שיש לשנות הכתב אחר כמה דורות, ולא שייך בזה 'אלה המצות' - שאין הנביא רשאי לחדש דבר, כי אין דבר זה חידוש, כיוון שכתוב בתורה, וכמו כן שלא תסוב נחלה ממטה למטה, ודרשו מן המקרא, שלא שייך זה רק ליוצאי מצרים, וכי בשביל זה נאמר שיש שינוי לתורה? דבר זה אינו כלל, וכן בדבר זה מה ששינו הכתב לא נקרא זה שינוי, כיוון שכתוב בתורה.

לפנינו לגיטימציה של שינוי המבוסס על הכתוב. דיונו של ר"י אלבו קשור בשאלה ההיפותטית של שינוי המצוות בכלל. כפי שראינו, הוא העלה את הסברא, שתיאורטית שינוי זה אפשרי אם הוא יקביל לנתינת התורה, דבר שלא התגשם, למשל, עם הופעת הנצרות. ר"י אלבו הנמשך בסוגיית החידוש אחרי דבריו של הרמב"ם ואף הקצין אותם כפי שנראה להלן, חורג מדברי הרמב"ם בנוגע ליכולת ההתגלות לבטל מצוות. אכן, בקטע זה נראית בכל חומרתה בעייתיות הקשר שבין נבואה להלכה. על קשר זה מתח המהר"ל ביקורת קשה:

לכן בעל העיקרים שהאריך בדבר זה, ורצה להוכיח מזה שאפשר שמצווה אחת מן התורה תהיה בטלה, כמו שנשתנה הכתב, שמתחילה היה הכתב עברי ולבסוף נשתנה לכתב אשורית, דבר זה דברי הבאי, וצריך הוא כפרה על דיבור זה, ולא מצאתי דיבור זר כמו זה, שיאמר שתהא מצוות התורה בטלה. רק נאמר כי מתחילה לא היה המצווה רק לזמן מה כל זמן שלא גלו ישראל. וכי נאמר בשביל שנאסר להם בשר תאוה במדבר, ואחר כך הותר להם בשר תאוה וכך המצווה, נאמר בזה שמצווה אחת בטלה? דבר זה אין לומר כלל, רק נאמר שכך היה המצווה מתחילה, שכל ימי היותם במדבר נאסר להם בשר תאוה, וכך המצווה הזאת, שהתורה בכתב עברי הוא כל זמן היותם על הארץ היה הכתב כתב עברי, וכל דבריו של בעל עיקרים אין בהם ממש.²⁰

תוך התנגדות לאפשרות השינוי והביטול במצוות מציע המהר"ל מודל שונה, והוא מביא כדוגמה את דין בשר תאוה, שנאסר במדבר והותר בארץ (חולין טז, ע"ב). כך גם "המצווה הזאת בכתב עברי... לא שייך בדבר זה שנתבטל מצווה אחת ממצוות התורה, שכך היה המצווה, בזמן הזה יהיה דבר זה ואחר כך לא יהיה, ואין בזה שייך ביטול, והדבר הוא מבואר ואין צריך ביאור עוד".²¹

20. תפארת ישראל, פרק ס"ד. בדומה לזה כותב מהר"ם אלאשקר: "וכל דבריו שם בזה אין להם לא מלח ולא תבלין לא ריח ולא טעם כעיקר" (שו"ת, ירושלים תשי"ט ס' ע"ד עמ' רל). גם "הכותב", ר' יעקב בן שלמה ו' חביב בעל עין יעקב, הקדיש הערה ביקורתית ארוכה נגד דעותיו של ר"י אלבו.

21. עיקרון זה של המהר"ל פותח על ידי הוגים אחרים, דווקא על בסיס העקרונות שלמדנו מהרמב"ם. הבסיס לדיעותיהם מצוי באפשרות לבטל הלכות על ידי בית דין מאוחר יותר, ואף לשנות דברים שנלמדו על ידי המידות. ביטוי יפה לתיאולוגיה הקשורה בעמדה זו, נמצא בדבריו של ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בעל משך חכמה: "והעיקר הוא זה, כי התורה

הבנת החידוש קשורה, לפי המהר"ל, במעמדן של הדרשות:

ומעתה התבאר לך, כי אף אם היה הכתב מתחילה כתב עברי ואחר כך נשתנה לכתב אשורי, אין כאן שינוי מצווה כלל, כיוון דכתיב: 'וכתב את משנה התורה', אף בוודאי אם רודפי הפשט לא יודו בדרשה כמו זאת, לדרוש: 'וכתב את משנה התורה' - כתב הראוי להשתנות, הנביאים כמו עזרא הוא שידעו פירוש הכתוב והדרש שלו, כי כבר ביארנו בחיבור באר הגולה עניין דרשות אלו, שאם שנראים רחוקים - הם קרובים בעצמם.

אין המהר"ל מסביר לנו, האם הדרשה עצמה היא חידוש, או שהיא נתקבלה במסורת גלויה או חסויה. אין ספק, שבדברי חז"ל המדגישים שהקב"ה האיר את עיני החכמים וגילו את הדרשה - לפנינו חידוש.

המהר"ל עומד על קיומו של תהליך היסטורי, אולם עומד על המשמעות הפילוסופית של התהליך ההיסטורי. עם ישראל מקבל את הגילוי החדש בעקבות עלייתו לרמה גבוהה יותר של שלמות. שלמות הלשון קדמה לשלמות הכתב, היות שהכתב מהווה מדרגה גבוהה יותר. לפיכך מגיע עם ישראל לכתב האשורי רק בימי עזרא:

כי הכתב הוא יותר עליון מן הלשון שהוא לאדם, ולכן מתחילה לא הגיעו אל המדרגה להיות להם כתב אשורי... ולבסוף הגיעו אל זה על ידי עזרא, שהיה ראוי שתינתן התורה על ידו, רק שהקדימו משה... והוא דבר מופלג עמוק, איך הגיעו ישראל למעלה העליונה הזאת, שהיה להם הכתב המאושר על ידי עזרא.²²

שינוי הכתב הוא תוצאה מן העובדה, שבזמנו של עזרא הגיעו בני ישראל למדרגה גבוהה יותר: "שלא הגיעו למעלת הכתב של אשורי עד שבא עזרא". תודעת הרלבנטיות של מהלך ההיסטוריה בהלכה, איננה חדשה בהגות היהודית.²³ החידוש

רצתה, אשר מלבד עניינים, סייגים ואזהרות וחומרות הנצחיות יהיו גם כאלה אשר יהיו זמניים" (פירוש לדברים י"ד, יא).

22. תפארת ישראל, שם.

23. בהגות הביניימית מצויה דוגמה קלאסית, השואבת את מקורותיה מספרות חז"ל, והכוונה היא לאפשרות שהתורה "שונתה" בעקבות חטא העגל. דון יצחק אברבנאל (בפירושו לירמיה ז', כא) מפתח את הגישה הרואה את מצוות הקרבנות כקשורות עם חטא העגל, בבחינת 'צרי ורפואה למחלתם', כדברי ירמיה (ז', כב): "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח". הרעיון הזה נתקבל גם על ידי מפרשים אחרים, ואחד הבולטים ביניהם הוא ר' עובדיה ספורנו, הקרוב מבחינה כרונולוגית למהר"ל (ראה דבריו בהקדמה לס' ויקרא). הסברה הפילוסופית קשורה בשאלה, האם קדמה פרשת המשכן (תרומה תצווה) לפרשת העגל (כי תשא). רש"י סובר, שפרשת העגל קדמה (שמות ל"א, יח ; ל"ג, יא), לעומתו סובר הרמב"ן, שפרשת המשכן קדמה (ויקרא י', ב ; שמות ל"ה, א ועוד). על פי רוב, נתפס התהליך ההיסטורי כשלילי; ההיסטוריה אינה אלא דיקדינציה (על

החשוב של המהר"ל בסוגייה זו,²⁴ איננו נעוץ בהיזקקות למושג הזמן, אלא בראיית הזמן כבעל משמעות חיובית, ובראיית ההיסטוריה לא כתהליך של שקיעה ודיגרדציה, אלא של עלייה וצמיחה. לפנינו גישה אופטימית להתפתחות ההיסטורית.

המהר"ל מלמד אותנו, שההתגלות התרחשה בתהליך היסטורי. משה רבנו, עזרא ור' עקיבא בן יוסף הם שלושה שלבים בתהליך זה. מעמדו של ר' עקיבא מיוחד: "משה רבנו ע"ה - השגתו היה בכללות התורה, כי משה היה אדם כללי ולא פרטי, כי שקול היה כמו כל ישראל". ר' עקיבא דרש תגין, כי התגין מורים על ההשגות ה"פרטיים היוצאים מן התורה", ולפיכך משה רבנו לא השיגם. אין דבר זה מראה, שמדרגתו של ר' עקיבא היתה גדולה מזו של משה, אלא ש"לא היה למשה רבנו ע"ה חיבור אל התגין".²⁵ הלשון, הכתב והתגין מייצגים את שלושת שלבי ההתפתחות.

[ד] החידוש המוחלט

הזכרנו לעיל את עמדתו של הרשב"א (בחידושו למגילה ב ע"ב), שטען שהסוגייה ההיסטורית איננה רלוונטית, וסבר ששינוי הכתב אינו בעיה הלכתית ותיאולוגית:

הא דאקשינן הכא: 'והא אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה', הקשו בתוספות: והא איכא למאן דאמר התם בסנהדרין בפ' כהן גדול (כא ע"ב), דעזרא שינה את הכתב כשעלה מבבל, דלמה נקרא שמו אשורי שעלה עמהם מאשור. ותוצו התם: מקרא אשכחו ודרשו, דכתיב (דברים י"ז. יח): 'וכתב לו את משנה התורה הזאת', ודרשינן

יחסה של ההגות היהודית אל 'ירידת הדורות' בכלל, ראה בספרי: תורה ומדע, ירושלים תשמ"ח). שלפעמים מוצאים אנו תמונה מסובכת יותר. לחיד"א עמדת ביניים: יש והזמן כבר בשל לגאולה, אולם בגלל עוונותינו הגאולה לא התממשה והקליפה התגברה. לפיכך, דווקא בעת ירידת הדורות נתחדשו דברים, דווקא אז התגלה ספר הזוהר, ואתו גם "חומרות" חדשות. אלו היו ידועות רק לגדולי הדורות הראשונים, אבל עכשיו, 'כי גבר אויב, הסטרא אחרא, אנו צריכים לכל החומרות שיתגלו', הנה 'פתח עיניים' לסנהדרין צח ע"א. השווה לגישתו של השל"ה, לפיה בעקבות העובדה 'שיש התפשטות זוהמת הנחש צריך יותר לגדרים, והפורץ גדר ישכנו נחש'. ראה של"ה, אמשטרדם נח"ת, בית חכמה, דף כה ע"ב. ועיין ח"ה בן-ששון, הגות והנהגה, עמ' 19-20.

24. תפארת ישראל, פרק סג.

25. שם, רבי עקיבא היה מובדל לחלוטין מן העולם המורגש. מכאן הסבר דברי המדרש: "ויקחו אליך פרה אדומה" - א"ר יוסי ברבי חנינא: אמר לו הקב"ה למשה, לך אני מגלה טעם פרה, אבל לאחר - חוקה, דאמר רב הונא, כתיב (תהלים ע"ה, ג): 'כי אקח מועד אני מישרים אשפט', וכתיב (זכריה י"ד, ו): 'והיה ביום ההוא לא יהיה אור יקרות וקפאון', 'יקפאון' כתיב, דברים המכוסין מכם בעולם הזה, עתידים להיות צופים לעולם הבא, וכתיב: 'אלה הדברים עשיתם ולא עזבתם' אעשה - אין כתיב כאן, אלא עשיתם, שכבר עשיתי לרבי עקיבא וחבריו, דברים שלא נגלו למשה נגלו לרבי עקיבא וחבריו, וכל יקר ראתה עינו (איוב כ"ח, י) - זה רבי עקיבא וחבריו" (במדבר רבה ט ו).

מיניה: כתב העשוי להשתנות. ואכתי לא ניחא לו, דהא תנן לקמן (ח ע"ב), שהספרים נכתבין בכל לשון. אלא מסתברא, דלחלף אותיות באותיות, כההיא דסנהדרין, דלקחו להם כתב אשורי חלף כתב עברי - מותר, ואין זה חידוש, אבל להניח את הכתב כמות שהוא ולהוסיף עוד אותיות - זה חידוש אינו רשאי.

עמדה זאת חשובה, היות שצורת הכתב מהווה מקור לסימבוליקה הקבלית, ובגלל סיבה זאת דחו רוב הראשונים את עמדתו. מי שפיתח עמדה זאת היה מהר"ם אלשקר. וכך קוראים אנו באחת מתשובותיו:²⁶

אבל לפי האמת, דאותו כתב ניתן אז וניתנה בו תורה על ידי עזרא, אין שם קושיא כלל, דמה לי ניתנה בו תורה על ידי משה או על ידי עזרא לעניין שלא ידרשו בו חכמים ויתנו סימנים בצורת האותיות שלו?

אם נדלג על מאות בשנים, נוכל לראות שיטה זו מפותחת בשיטתו של ר' יצחק הוטנר.²⁷ הרב הוטנר הדגיש, שיש משמעות לעיקרון "אלו ואלו דברי אלהים חיים" גם במחלוקת על המציאות, כגון בסוגייה (שבת צז ע"ב) "קרשי המשכן היכי הוו?"

כיצד תיתכן מחלוקת כזאת? הלא ללא ספק, אחת העמדות אינה נכונה מבחינה היסטורית, ומה משמעות שמירת העמדות השונות? מחלוקת זו מוסברת על ידי הכללת מושג ה'גניזה'. ידוע לנו על גניזת הלוחות, גניזת המשכן וכד'; אולם כשם שגופו של המשכן נגנז, כך גם הידיעות על המשכן נגנזו, וגניזה היסטורית זו פותחת אפשרות חדשה: "אם חכם מחכמי המסורת של תורה שבעל פה לא כיוון אל מציאותו של גוף הבניין, הרי דווקא על ידי זה כיוון לרצונו של מקום... וממילא, ההלכה היוצאת מסברתו של חכם זה, היא היא ההלכה האמיתית". המחלוקת מאבדת את משמעותה ההיסטורית ומקבלת משמעות שונה. גם הגילוי האחרון של הביאור האמיתי אינו הופך ללא רלבנטי את הגילוי הנוכחי. "כיצד נגלתה לפנינו עכשיו תמונת קרשי המשכן"? מבלי להיכנס לפיתוח רעיונותיו יש לומר, שהשאלה ההיסטורית נוטרלה כאן לחלוטין. השכחה מתוקנת בשחזור, הגניזה מאפשרת אופנים חדשים של חידוש.

26. שו"ת מהר"ם אלשקר ס' עד, ירושלים תשי"ט עמ' ר"ל.

27. כפי שנראה להלן, קשורים הדברים לפיתוח הגישה הקונסטרוקטיביסטית.

ראינו עד כה, שפתרון פרדוקס המסורת והחידוש מעמיד אותנו בפני אלטרנטיבות עיוניות שונות. דגם השחזור מכיל בתוכו תזה היסטורית; לא כך דגם החידוש המוחלט ודגם המסורת המוגבלת, בשניהם הוצא הדיון מההקשר ההיסטורי, ואין משמעות לשאלה איך נהגו יהושע והשופטים. למרות הדמיון בין שתי שיטות אלו קיים הבדל דק אך חשוב גם ביניהן: בעמדת המסורת המוגבלת חייבים אנו להגיע להתגלות הראשונה; על פי העמדה המחייבת את החידוש המוחלט (כמו ב'תורת הגניזה' של ר' יצחק הוטנר), החידוש עדיף אף מהמסורת ההיסטורית, ודרכו מנסים אנו להגיע לתורה שבשמיים.

ביטוי בולט ביותר לגישה זו נתן ר' מאיר שמחה הכהן מדווינסק. מצאנו במשנתו טיעון חשוב, המצביע על קיומו של חידוש מוחלט (משך חכמה דברים י"ז, יא). הוא הבין את סוגיית החידוש בתורה לאור אחד העקרונות המרכזיים שבשיטתו: ידיעתו הנצחית של הקב"ה. עיקרון זה גורר איתו, לכאורה, דטרמיניזם, שהרי אם 'הכל צפוי' - כלום ייתכן ש'הרשות נתונה'? הפתרון לסתירה זו נעוץ בזה, שלגבי הקב"ה הזמן חסר משמעות לחלוטין: "ששלושת זמנים אלו [עבר, הווה ועתיד] הם כאחד אצלו, בלי קדימה אחד לחברו". בצורה בלתי מדויקת ניתן לומר, שהקב"ה יודע את העתיד, שהרי לגביו אין עתיד כלל. אילו אינפורמציה זו היתה נמסרת לאדם, היתה הסתירה הופכת ממדומה לריאלית, ומכאן הגבולות של ידיעת העתיד על ידי האדם. ניתן ליישם עיקרון זה לחידושי התורה. חידושי החכמים רמוזים בתורה, אך שום נברא, כולל משה רבנו, לא יכול היה לדעת זאת מראש, כי חידושים רבים, הבנויים על דיוקים בכתוב, תלויים בהתרחשויות שונות שלא מן ההכרח שיתרחשו. ומוסיף ר' מאיר שמחה:²⁸

והנה מצאנו כמה פעמים בש"ס: "מדרבנן, וקרא - אסמכתא בעלמא". ונראה לבאר זה, על פי מאמר תמוה (מנחות כט): בשעה שעלה משה כו' וקושר כתרים כו' תילי תילין של הלכות... והביאור, דהבחירה חופשית, וידיעת השי"ת בשעה שאינה מתגלה לברואים אינה מכרחת הבחירה, רק ידיעת הנברא והעלול מכרחת הבחירה. והשי"ת בידיעתו הבלתי תכליתית צופה ומביט על זמן העתיד כעל ההווה בהשוויה גמורה... ראה, כי לפי מצב ישראל יתבוללו ישראל בגלותם בבבל, בעמים 'וחציים מדבר אשדודית', וזה יהיה סיבה לשכחת התורה, ואז לפי העת ולקיים האומה יהא הכרח לאסור-בישולי עובדי גילולים, ועל זה רמזה התורה ב"אכל בכסף תשברו" (דברים ב', ו; ע"ז לז ע"ב), אבל לא שדבר זה מן התורה, רק השי"ת בידיעתו העתיד, בהסכימו על מפעלות גדולי האומה העתידים, רמז בחכמתו העליונה בתורה בתגין וכיו"ב, ושום

28. וראה עמדתו של ר' משה אלשיך בפירושו לאסתר ט', כח. השווה סילמן [תב"ט: 271 הע' 27].

נברא לא יכול להשיג טרם יהיה הדבר רמז העניין, כי אם ידע - הלא תהא הבחירה נעדרת, ויוכרחו לשאת נשים נכריות וכיו"ב. וזה אמר עקיבא בן יוסף כו', כמו דדריש מוא"ו 'וגרושה' - לרבות חלוצה וכן כיו"ב, דזה אחרי שאסרו חכמים לפי צורך מצב האומה והדת, מצא שידיעה העליונה העתידיות רמזה בתורה, וזה שאמרו "ולא היה יודע מה אומר", שלא היה יכול לידע, שאילו ידע היה ידיעתו מכרחת, וזה "כך עלה במחשבה לפני כן", שלא דרש דברים שלא כיוונתי ולא רמזתי בתורה, רק שהמחשבה שלי שאינה מכרחת הבחירה 'כך עלה במחשבה', אמנם לא תוכל לידע, ואחר שיצא הדבר למציאות יתגלה לר' עקיבא וחבריו, ודו"ק.

פרק ה': דגם המישורים השונים - הסינתזה של הרמב"ם

אעבור עתה לדגם נוסף, שהוצע על ידי הרמב"ם; נכנה דגם זה בשם "דגם המישורים השונים". דגם זה חשוב לנו, כי הוא עומד בבסיס כל הפיתוחים שיעסיקו אותנו בהמשך.

דגם זה פותר את הפרדוקס על ידי חלוקה לשני מישורים.²⁹ קיימים שני רבדים בתורה שבעל פה: האחד מבוסס על המסורת, בשני שולט החידוש. נבין זאת מדיון מדויק בדעתו של הרמב"ם. במידה מסוימת, נראים דבריו של הרמב"ם כבנויים על עקרונות, שייתכן ומקורם במשנת ר' ישמעאל: "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - אלו שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, שנמסרו למשה בסיני.³⁰ או כדברי המדרש: "וכי כל התורה למד משה? כתיב בתורה: 'ארכה מארץ מדה ורחבה מני ים (איוב י"א, ט) - ולארבעים יום למדה משה? אלא כללים לימדהו הקב"ה למשה".³¹

בהקדמה לפירוש המשנה מחלק הרמב"ם את התורה שבעל פה לחמישה חלקים:

(1) "פירושים מקובלים מפי משה, ויש להם רמז בכתוב, ואפשר להוציאם בדרך סברא, וזה אין בו מחלוקת".

(2) "הדינים שנאמר עליהם 'הלכה למשה מסיני', ואין ראיות עליהם... וזה כמו כן אין חולק עליו". למרות שפעמים רבות יש למונח 'הלכה למשה מסיני' משמעות כוללת יותר, מלמד אותנו הרמב"ם, ש'הלכה למשה מסיני' הוא מושג טכני מדויק, ובתור שכזה הוא משתמש בו.

(3) "הדינים שהוציאו על דרכי הסברא ונפלה בהם מחלוקת כמו שזכרנו, ונפסק הדין בהם על פי הרוב".

(4) "הדינים שתיקנו הנביאים והחכמים בכל דור ודור כדי לעשות סייג וגדר לתורה... והחכמים יקראו אותם 'גזרות'".

29. ראה מאמרו של יעקב בלידשטיין: Maimonides on Oral Law, The Jewish Law Annual I, Leiden 1978, pp. 108-122; 'מסורת וסמכות מוסדית לרעיון תורה שבעל פה במשנת הרמב"ם', דעת 16, חורף תשמ"ו עמ' 11-27.

30. מדרש הגדול לשמות עמ' תנט.

31. שמות רבה מא ו; תנחומא תשא טז, וכדברי התנחומא נח ג: "שתורה שבכתב כללות, ותורה שבעל פה פרטות".

(5) "הדינים העשויים על דרך החקירה וההסכמה בדברים הנוהגים בין בני אדם, שאין בהם תוספת במצווה ולא גירעון, או בדברים שהם תועלת לבני אדם בדברי תורה, וקראו אותם 'תקנות' ו'מנהגים'".³²

על ידי קטגוריות אלו פותר הרמב"ם את הפרדוקס של מסורת וחידוש. בשני הרבדים הראשונים שולטת המסורת, ובהם אין לחכמים רשות לחדש דבר, ואילו ברבדים האחרים שולט החידוש.

כפי שראינו, דוגמה להבנת האלטרנטיבות השונות בהן עסקנו היא החידוש של מצוות קריאת המגילה.³³ עמדנו לעיל על הדרך בה מוסבר חידוש זה על פי דגם ההלכה הנסתרת.

אנו מוצאים כיוון שונה בהסבר האפשרות לחידוש זה. על פי גישה שונה זו, אנו רואים בקריאת המגילה פיתוח של מצווה הכתובה בתורה - רעיון המתאים לסינתזה של הרמב"ם. במסכת מגילה (יד ע"א) נאמר:

תנו רבנן: ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש? אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרין שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן?

32. מה ההבדל בין סייג וגזרה לתקנה? שמא ניתן לומר, על פי הדוגמא המובאת בהלכות ממרים (פ"ב, ה"ט), שהסייג הוא הגבלה שמטרתה היא מניעת הפירוש הבלתי נכון של המצווה, הסייג איננו מניעת העבירה על המצווה עצמה (לא כך בפירושו לאבות פ"א מ"א, שם מובא, לכאורה, הפירוש המקובל). הרמב"ם תופס את הסייג כמעוגן בפוליטיקה ההלכתית ולא בפסיכולוגיה האנושית גרידא. מטרת התקנות, המנהגות ואולי חלק של הגזרות הנה תיקון העולם (ממרים פ"א ה"ב). בשיטת הרמב"ם מדובר על שתי צורות שונות של המנהג: (א) מנהג שפשט בציבור שלא ביוזמת החכמים, (ב) מנהג שהחכמים מנסים להנהיג בכוונה תחילה (ממרים פ"ב ה"ב, ה"ד ועוד).

33. על הבעייתיות שבקריאת מגילה נוכל ללמוד מדברי הרמב"ם, עליהם העיר א"א אורבך [הל"נ]: "הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"א) קובע: 'קריאת המגילה בזמנה מצוות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים', ויחד עם זה הוא מכריע כי קריאתה דוחה את כל שאר המצוות אפילו עבודה ואפילו תלמוד תורה; והרבו הראשונים והאחרונים לעסוק בשאלה, איך יכולה מצווה דרבנן לדחות מצוות עשה דאורייתא, ורבו התירוצים והחילוקים, למן הר"ן ועד לטור ולשולחן ערוך (אר"ח סי' תרפ"ז), והט"ז אשר רצה לתרץ שם, כי קריאת מגילה שהיא דברי קבלה הרי היא כדברי תורה, למרות דברי הרמב"ם המפורשים שהיא דברי סופרים. ועי' בשו"ת חוות יאיר אות ח' וט' שהאריך בדבר".

ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן: שמונים וחמש הזקנים ומהם שלושים וכמה נביאים היו מצטערין הדבר הזה, אמרו: כתיב 'אלה המצות אשר צוה ה' את משה' - אלו המצוות שנצטוונו מפי משה, וכך אמר לנו משה: אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה, ומרדכי ואסתר מבקשים לחדש לנו דבר? לא זזו משם נושאים ונותנים בדבר, עד שהאיר הקדוש ברוך הוא את עיניהם, ומצאו אותה כתובה בתורה ובנביאים ובכתובים, הדא היא דכתיב: 'ויאמר ה' אל משה כתב זאת זכרון בספר' (שמות י"ז, יד), 'זאת' - תורה, כמה דתימר: 'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל' (דברים ד', מה), 'זכרון' - אלו הנביאים: "ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' וגו'", 'בספר' - אלו הכתובים: "ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר" (אסתר ט', לב).³⁵

לפי דברי הירושלמי, מצאו החכמים רמז בתורה, לפיו יש לכתוב מחיית זכר עמלק בתורה, בנביאים ובכתובים. למרות השוני, יש כאן, לדעתי, מקבילה לדברי הבבלי. בשני המקרים מבססים החכמים את החיוב על לימוד מן המקרא. טקסט המגילה חדש, אך קבלתו מעוגנת במצווה מן התורה; גישה זו מתאימה לשיטתו של הרמב"ם.

ראינו ארבע שיטות המתחלקות באופן ברור לשתיים: 1. דגם השחזור ודגם ההלכה הנסתרת המדגישים את המקור ההיסטורי הקדום; 2. דגם החידוש ודגם המישורים השונים המדגישים את החידוש. במקורות אותם ראינו בסוגיית קריאת

34. ועיין לקמן הערה 36 לגבי הסתירה בדברי ר' יונתן. במדרש רות רבה נאמרים הדברים בשם ר' חלבו בשם ר' שמואל בר נחמן.

35. ירושלמי מגילה פ"א ה"ה, רות רבה פ"ד אות ה. בעל עמודי ירושלים בפירושו לירושלמי (ירושלמי מגילה ז ע"א) מפנה אותנו לבעיית ההבדל שבין פורים לחנוכה. וכן רש"י (מגילה יד ע"א ד"ה 'חוי') מחלק בין שלהי תקופת הנביאים (פורים) לבין התקופה שלאחר שפסקה הנבואה (חנוכה). הריטב"א מבחין בין פורים וחנוכה, כשהוא מביא שתי תשובות: הראשונה - מעין פיתוח של דברי רש"י: ורבנן דתקון בתר הכי נר חנוכה, "ל בסמוך נמי אהאי טעמא" (כלומר על הקל וחומר המובא בגמרא: ממיתה לחיים לא כל שכן). השנייה עקרונית יותר, ומדגישה את האופי המיוחד של החידוש שבפורים: "מגילת אסתר הוויא רבותא טפי, שכתבוה". מהד' הרב י"מ שטרן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ו עמ' קי-קי"א. ואכן הדבר בולט במגילה, שבה נראית הבעייתיות המיוחדת, בהיותה תוספת לתורה שבכתב. ואכן מפירושו של הריטב"א למכות (כג ע"ב ד"ה א"ר יהושע בן לוי) נובע, שהיו שני היבטים לחידוש של מקרא מגילה: הדרשה של הנביאים וההסכמה מלמעלה. רעיון זה הוצע גם על ידי המהרש"א בחידושו (מגילה ז ע"א) בשינוי מסויים. לפי הריטב"א, החידוש היה בעצם כתיבת המגילה, לפי המהרש"א החידוש היה בהכנסתה לכתבי הקודש, במילים אחרות - בקביעה שהמגילה מטמאת את הידים.

המגילה, יכולים אנו להבחין בבירור בין שתי גישות עיקריות אלו.³⁶ גישה אחת מדגישה את המסורת, שהייתה מקובלת כבר, ורואה את מקרא מגילה כשחזור; וגישה שנייה התופסת את מקרא מגילה כחידוש, רעיון אותו מבטאים החכמים במונחי המפתח היסודיים: הקב"ה 'האיר את עיניהם', ו'הסכים עם דעתם'.³⁷

הרבדים השונים שבתורה על פי שיטת הרמב"ם

לעיל ראינו, שבהקדמה למשנה מחלק הרמב"ם את התורה שבעל פה לחמישה חלקים:

1. פירושים מקובלים מפי משה.
2. הלכה למשה מסיני.
3. דינים שהוציאו בדרכי הסברא.
4. גזרות.
5. תקנות ומנהגים.

במשנה תורה (הלכות ממרים פ"א ה"ב) מצאנו חלוקה שונה במקצת, לשלושה חלקים, כשתוך כדי כך מפרש הרמב"ם פסוק בספר דברים (י"ז, יא):

(1) דברי קבלה שקיבלו אותם איש מפי איש - "שלמדו אותן מפי השמועה והן תורה שבעל פה". ובפסוק: "הדבר אשר יגידו לך" (סעיף זה כולל את 1 ו-2 שבחלוקה הנ"ל).

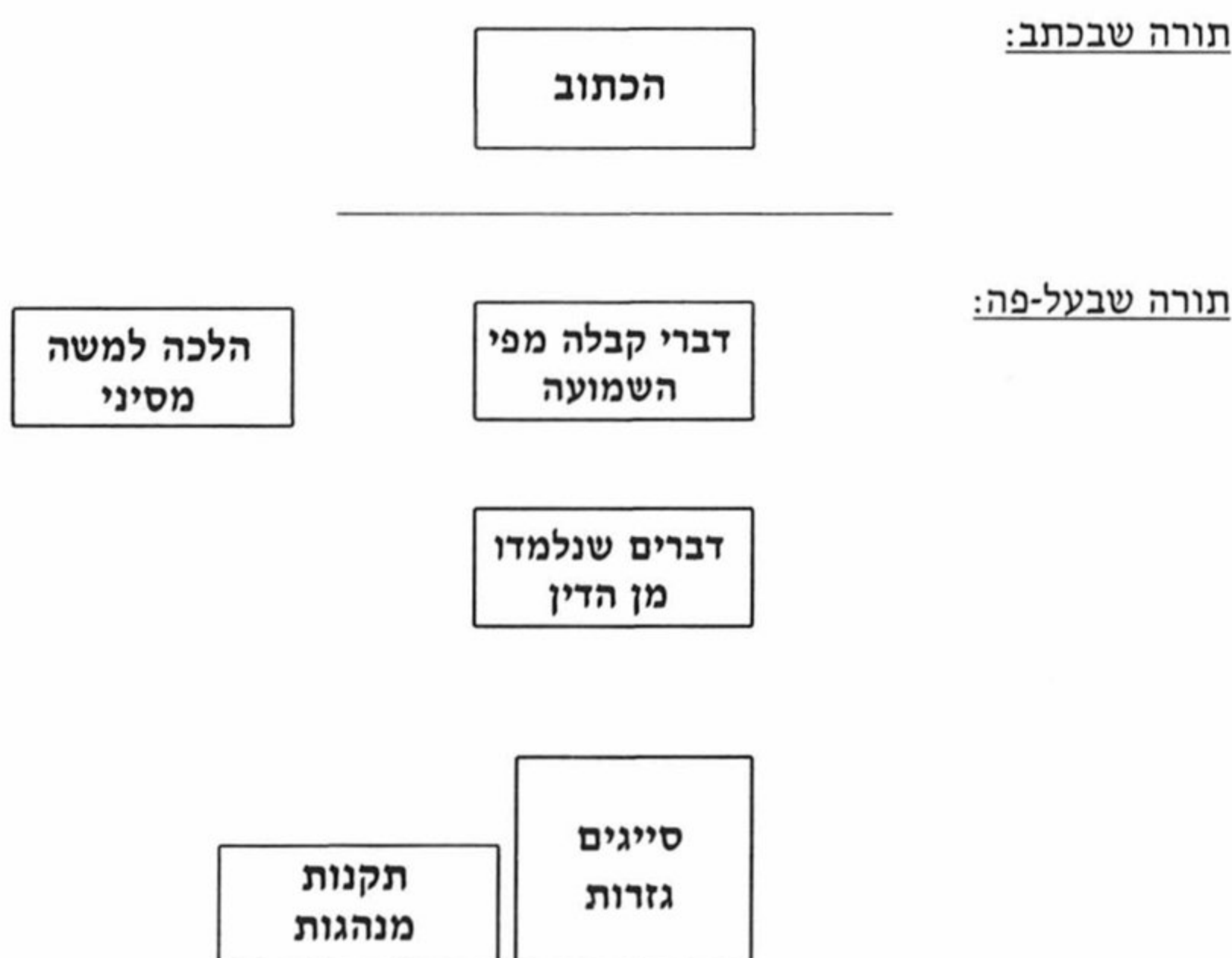
36. המחלוקת העקרונית מציבה בפנינו אפשרויות בפירוש הפסוק 'קימו וקבלו': (א) קימו מה שקבלו כבר; (ב) קיימו למעלה מה שקיבלו למטה. מן הראוי להדגיש בעיה המתעוררת בעקבות עיון בטקסטים שלפנינו. בעל השמועה שהבאנו לעיל: 'המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני, אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה', מפרש, כנראה, את עמדתו של ריב"ל כטענה לבלעדיותה של המסורת. על פי זה, מגילת אסתר ניתנה למשה מסיני. אולם בקטע שהבאנו זה עתה מהירושלמי ברכות, מדגיש ר' יהושע בן לוי דווקא את החידוש. חוסר עקביות דומה מצוי בדבריו של ר' יונתן. ייתכן, שיש כאן מחלוקת בין השמועות, אולם ייתכן שיש להבין את דברי החכמים 'המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני' כרומזת למקור מסיני, ולא דווקא לניסוח מדויק שמקורו בסיני. אף אם העיקרון 'קימו וקבלו' מתנסח ניסוח היסטורי, אין אנו חייבים להבין זאת כך. כך גם הברייתא בשבועות (לט ע"א) היא דו-משמעית: "ואין לי אלא מצוות שקיבלו מהר סיני, מצוות העתידות להתחדש כגון מגילה מניין? ת"ל 'קימו וקבלו', קיימו מה שקיבלו כבר". ממקום זה לומדים אנו שיש התחייבות קודמת לקיים את המצוות שיתחדשו, אולם לא שהמצוות המתחדשות ניתנו בהווייתן בסיני.

37. הבהרה דקה יותר של הגוונים השונים בהם ניתן לתפוס את מהותו של החידוש, תעביר אותנו אל חלקו השני של ספר זה; עיין שם.

(2) דברים שנלמדו מן הדין - "שלמדום מפי דעתם... ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא". ובפסוק: "המשפט אשר יאמרו" (סעיף זה מקביל לסעיף 3 הנ"ל).

(3) התקנות, הגזרות והמנהגות - "דברים שעשאום סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה... כדי לחזק הדת ולתקן העולם". ובפסוק: "התורה אשר יורוך"³⁸ (סעיף זה כולל את סעיפים 4 ו-5 בחלוקה הנ"ל).

נוכל לתאר דברים אלה בתרשים הבא:



החלוקה שבהלכות ממרים מצביעה על הבחנה מושגית חשובה:³⁹

38. ייתכן שהסמכות של קטגוריה זו מוענקת על ידי התורה דרך 'כלל ישראל', ולפיכך דווקא בה נדרש התנאי שרוב הציבור יכולים לעמוד בה ושפשטה ברוב הקהל. יוצא מן הכלל הוא מושג הסייג, כפי שרמזנו לעיל.

39. ציינתי בדיאגרמה את הקטגוריה של ה'כתוב', היות שהיא חשובה הן מבחינה עיונית והן מבחינה הלכתית. מן הראוי להבדיל במדויק בין שתי קטגוריות. הקטגוריה שקראנו 'הכתוב', כונתה על ידי חז"ל דבר "שהצדוקין מודים בו" (סנהדרין לג ע"ב, הוריות ד ע"א, כריתות יג ע"ב). לעומת זאת, הסוג שמתחתיו הוא דבר "שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים", כמו למשל תפילין. באופן פרדוקסלי יכולים היינו לומר, שאף התורה שבכתב עצמה - כוחה מסמכות החכמים. זה תורף עמדתו של י' ליבוביץ', אולם הדברים נרמזים כאפשרות במשנתו של הראי"ה קוק, ועמדתי על זה בספרי תורה ומדע, ירושלים תשמ"ח.

הבחנה זו יוצרת שלוש קומות, הבאות לידי ביטוי בתרשים. בקומה העליונה יש לבית הדין תפקיד של מסירה בלבד; בקומה השנייה יש לבית הדין סמכות לחדש חידושים על ידי פיתוח הגיוני של מצוות דאורייתא; בקומה התחתונה החכמים עצמאיים ופועלים מתוך כפיפות למטרות ותכליות כלליות, אך לא ביישום או בהרחבה לוגית של חוקים קיימים. משמעות חשובה ביותר יש להגדרת הקומה השנייה, כדברי הרמב"ם בהקדמה ל"יד החזקה": "משפטים ודינים מופלאים **שלא קיבלום** ממשה, ודנו בהם בית דין של אותו הדור". בקומה זו יש פעילות אנושית, ולפיכך היא נתונה לאפשרות של תיקון אנושי. מעל קומה זו מצוי תחום התחיקה העצמאית של החכמים, הכולל תקנות, מנהגים וסייגים. פעולתם של החכמים מתחלקת, אפוא, לרבדים שונים:⁴⁰

[א] רובד הקבלה והמסירה, הלכה למשה מסיני.

[ב] הרובד הסימנטי, הסמוך גם הוא על קבלה, והוא הנותן משמעות לטקסט.

בשני רבדים אלה החכמים הם בעלי המסורת. זאת התורה שבעל פה במובן המצומצם של המילה, או בלשון הרגילה - 'מפי השמועה': "הדבר שיסכימו עליו שהוא איסור תורה".

[ג] הרובד הלוגי, שהוא תוצאה של יישום כללים לוגיים שונים על הטקסט. ברובד זה החכמים הם בעלי הסברא ובידם הסמכות להסיק מהתורה שבכתב את המסקנות המתחייבות: "שיסברוהו או דבר שיוציאוהו מן ההיקשים שהתורה נדרשת בהן".

[ד] הרובד התחיקתי, בו משתמשים החכמים בסמכותם לחוקק תחיקת משנה. כאן החכמים הם בעלי הסמכות לחדש ולתקן מה שהשעה צריכה: "שיהיה דעתם שהוא ישר ושרו חיזוק לתורה".

הרובד הרביעי מורכב משני חלקים שונים, לפי המטרה של התחיקה:

[ד₁] התחיקה התכליתית, המכוונת על ידי מטרות חברתיות, תיקון החברה וכדומה - תקנות ומנהגים.

[ד₂] התחיקה המודרכת על ידי הרצון לשמור על התורה כחוקת העם - הגזרות והסייגים.⁴¹

40. המובאות דלהלן הן מספר המצוות, עשה קעד.

41. דבר זה מתקשר לסוגיית 'לא תוסיפו', אחת הסוגיות החשובות בכל דיון מטה הלכתי. היבטים שונים של סוגייה זו נידונו על ידי ר' צדוק הכהן מלובלין במשיב צדק, הדן על מקצת מנהגי סוכות, שאנשים מסויימים נהגו בשמיני עצרת. הסכמה היסודית של הרמב"ם

כפי שראינו, רובד הקבלה מתחלק לשתי קטגוריות נפרדות: 'מפי השמועה' ו'הלכה למשה מסיני'. ההבדל ביניהן, על פי הרמב"ם, נעוץ באפשרות העיגון בכתוב. 'הלכה למשה מסיני' עומדת בזכות עצמה, ואין לקשור אותה אל הפסוקים על ידי דרשה מכל סוג שהוא. אין הרמב"ם מסביר את אבן הבוחן לפיה מתחלקות ההלכות בין שתי הקטגוריות.

להבהרת חלוקה זו הקדיש הרי"ד סולוביצ'יק את אחת מדרשותיו.⁴² עמדתו מהווה פיתוח של העקרונות שקבע הרמב"ם. ההבחנה בין שני סוגי המסורת איננה שרירותית, והיא משקפת הבדל מהותי בין רובד השמועה לרובד ההלכה למשה מסיני. אנסה להבהיר את דבריו של הרי"ד באמצעות מושגים הלקוחים מהפילוסופיה של המדע (אם כי המשל אינו מדויק). נניח שאנו מנסים ללמד על הצבעים. ניתן להבין באופן תיאורטי שקיים הבדל בין הצבעים השונים, אך כדי לזהות צבע אנו זקוקים להצבעה ולמסורת הבנויה על הצבעה זאת. הצבעה זאת היא חלק מכללי הגישור שבין התיאוריה לבין המציאות. בעוד שהחלק האחד, ה'שמועה', שייך למה שניתן לקרוא התיאוריה, הרי שהחלק האחר, ה'הלכה למשה מסיני', מורכב ממכלול הגדרות מצביעות (ostensive definitions), המקשרות בין התיאוריה לבין המציאות. כללי הגישור האלה מגולמים בהלכות למשה מסיני. את ההבדלים הללו יישם ר' יוסף דב סולוביצ'יק במחלוקת על הגילוי המחודש ('השיחזור') של התכלת. לפי דעתו, ההוכחות התיאורטיות אינן מספיקות, ואנו זקוקים למסורת מפורשת שתצביע לנו על התכלת.

מקבלת אישור גם בהגדרה זו: אין איסור לחדש דינים על ידי חכמים, אולם יש איסור מוחלט לטשטש את זהותו של הדין שחודש.

נדמה לי, שניתן לסכם, שבמסורת ההלכתית מצאנו שלוש עמדות להבנת איסור ההוספה: [א] הקפדה על כמותיות השיעורים; זו דעתם של רש"י וראב"ד. (השגות להל' ממרים ב ט). [ב] איסור ההוספה מחייב אנשים שאינם מוסמכים, אך לא כך לגבי בית הדין; זו דעתו של ריה"ל (הכוזרי מאמר ג, מ-מא).

[ג] המצווה אוסרת על ביטול תעודת הזהות של הדין, אם הוא דאורייתא או דרבנן; זוהי דעתו של הרמב"ם. לעניות דעתי, יש כאן הקבלה בין מעמדם של הדינים למעמדם של הידיעות וחלוקתם לפי מקורות הידע כפי שמופיעים באיגרת הרמב"ם על האסטרולוגיה. יש חשיבות להבחין בין מקורות הדינים, ויש בה גם נפקא מינה למעשה (הל' ממרים ב ט). ועל כיוון זה ראה אנציקלופדיה תלמודית ג' עמ' שכו-של.

בלידשטיין ('מסורת וסמכות מוסדית', דעת 16 עמ' 16, עמ' 13 הערה 9) העיר, שבכוזרי (ח"ג נא) קיבל ריה"ל את המושג של הרמב"ם על 'בל תוסיף'. ההבנה השלישית מכילה בתוכה את השנייה, שהרי איסור ביטול זהותו של החידוש בנוי על סמכותו של המחדש.

42. 'שני סוגי מסורת', שיעורים לזכר אבא מארי ז"ל כרך א', ירושלים תשמ"ג, עמ' רכ-רלט.

שלא כמו בחלק התיאורטי (של רובד השמועה) שבו תיתכן מחלוקת, בכללי הגישור (הלכה למשה מסיני) אין ולא יכולה להיות מחלוקת, והמחלוקת מוציאה את האדם מכלל חכמי ישראל; החולקים הופכים לצדוקים ולקראים.⁴³

הדרשה וההלכה

הדברים שראינו עד כאן יכולים לעזור לנו לנסח את דעתו של הרמב"ם על היחס שבין הדרשה להלכה. ברובד 'על פי השמועה' - קדמה ההלכה, ברובד של 'דקדוקי סופרים' - קדמה הדרשה.⁴⁴ אלא שאף תמונה זו - חלקית היא, ותמונה שלמה תגלה לפנינו שלושה מעמדים שונים לדרשה:

[א] **הדרשה כמקור וכבסיס** - זהו הקשר שבין הכתוב לבין דברי הסופרים והדינים המתחדשים בעקבותיו.

[ב] **הדרשה כעוגן** - הדין, הידוע לנו על פי השמועה, מתקשר אל הכתוב, אשר אינו מהווה מקור לו, לא מקור היסטורי ולא מקור מחייב. הפסוק אמנם רומז על תוכן הדין, אך אין הוא מקור לו.⁴⁵

[ג] **הדרשה כאסמכתא** - הדין שהוא תקנה או הלכה למשה מסיני אינו מתקשר אל הפסוק באופן מהותי; זוהי דרשה "סובייקטיבית". הקשר אינו מצוי בתוך הכתוב אלא באדם הדורש.

43. מדבריו של הר"ד למדנו, שהוא סובר שבתחום זה תיתכנה תשובות נבואיות במקרה של ספק. בדרך זאת יש להגביל את השלילה המוחלטת של כל קשר בין נבואה להלכה. על סוגייה זו נעמוד עוד להלן.

44. אין זאת אומרת שהדרשה המצויה לפנינו היא המקור היחידי לדין, וייתכן שקיימת דרשה אחרת מתחת לדרשה זו. זאת הסיבה המביאה את הרמב"ם למצוא לפעמים מקור אחר לדין.

45. מכאן שיש שני סוגי 'גזרה שווה'. כך כותב הנימוקי יוסף בריש פרק החובל בשם הרא"ה, שבדין שברור לנו אך לא נתגלה לו סמך בכתובים, דן אדם גזרה שווה לעצמו. ההגבלה היא לדון "לגמרי מחדש".

מהותה של המחלוקת

ההבחנות במעמד הדרשות יכולות ללמד אותנו על טיבה של המחלוקת. הרמב"ם מבדיל בין שני סוגים של מחלוקת, שאותם אכנה להלן מחלוקת צורנית ומחלוקת תוכנית. מין שלישי של מחלוקת, המחלוקת ההיסטורית - בלתי אפשרית אליבא דהרמב"ם. המחלוקת התוכנית נסבה על עצם תוכנה של ההלכה. זו מחלוקת המתרחשת תוך כדי ניסיון להוציא תולדות מן "העיקרים המקובלים" על כולם, אלא שלא הושגה הסכמה ביישום הכללים והעיקרים. המחלוקת הצורנית ניטשת באותם המקרים בהם יש הסכמה כללית על תוכנה של ההלכה - הסכמה המבוססת על מסורת - אך קיימת מחלוקת בדבר הקשר של ההלכה אל הפסוקים. אם נשתמש בהגדרות אלו וננישם אותם בחלוקה שבהקדמה לפירוש המשנה, נוכל לקבוע, שאליבא דהרמב"ם, בסוג הראשון תיתכן רק מחלוקת צורנית; בסוג שלישי וכן ברביעי ובחמישי - תיתכן גם מחלוקת תוכנית. לעומת זאת, בסוג השני לא תיתכן מחלוקת כלל וכלל, והוא אותו סוג הידוע בשם הטכני: 'הלכה למשה מסיני'. הרמב"ם שולל לחלוטין אפשרות קיומה של מחלוקת היסטורית. את דברי התלמוד (סנהדרין פח ע"ב): "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכם, רבתה המחלוקת בישראל" - מפרש הרמב"ם לא על מחלוקת בקבלה אלא על מחלוקת בסברא. כפי שנראה להלן, "שלא שימשו כל צורכם" - מציין פגם בסברתם ובשכלם: "ונחלשה סברתם כנגד סברת הלל ושמאי רבותיהם", או אז תיתכן מחלוקת בעיון.⁴⁶ המחלוקת היא סימן מספיק לקבוע שאין אנו עוסקים במעגל הראשון, אך כמובן, אין היא סימן הכרחי, שהרי ייתכנו קביעות "מדרבנן" שאינן שנויות במחלוקת.⁴⁷

46. על סוגייה זו ראה משה צוקר, 'לבעיית המחלוקת במסורות (הרמב"ם נגד ר' יעקב בן אפרים מארץ ישראל)', ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' שיט-שכט. צוקר העיר על מקורות שונים הדנים במחלוקת: תמורה טז ע"א, ביצה כד ע"ב, ירושלמי ב"ק פ"ב ה"ו; וראה ביד מלאכי, כללי התיו, דפוס ליוורנו עמ' קסג; ש' ליברמן, יוונית ויוונית בארץ ישראל, עמ' 214 ואי' והע' 69 שם. דווקא מהגמ' בתמורה נראים הדברים כפירוש הרמב"ם.

47. בעל דורות ראשונים (חלק ראשון, כרך ה', עמ' רסד הע' מה) טוען, שאמנם אין מחלוקת תוכנית אולם למרות זאת תיתכן מחלוקת היסטורית לאיזו קטגוריה שייך הדין, האם הוא הלכה למשה מסיני או שמא דין מדברי סופרים.

כפי שראינו, מוציא הרמב"ם את יסוד השכחה מהמערכת שלו. כנגד דעה זאת ראה רש"י עירובין כא ע"ב ד"ה ויותר מהמה. וכך קוראים אנו בגמרא: "אמר רב המנונא: מאי דכתיב: 'וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף'? מלמד, שאמר שלמה על כל דבר ודבר של תורה שלושת אלפים משל, על כל דבר ודבר של סופרים חמישה ואלף טעמים. דרש רבא: מאי דכתיב: 'ויתר שהיה קהלת חכם עוד למד דעת את העם ואזן וחקר תקן משלים הרבה'? 'למד דעת את העם' - דאגמריה בסימני טעמים ואסברה במאי דדמי ליה, 'ואזן

הקטגוריות ההלכתיות על פי הרמב"ן

נעמוד עתה על חידושיו של הרמב"ן ועל המחלוקת בינו לבין הרמב"ם, תוך שאנו חוזרים לתרשימים הקטגוריות ההלכתיות הבסיסיות, ומנסים לבנות אותו מחדש על פי גישת הרמב"ן. כנקודת המוצא נבחר לנו את סוגיית 'לא תסור'.

אליבא דהרמב"ם, חלים הלאו 'לא תסור' ופרשת 'זקן ממרא' - על פי התנאים ההלכתיים לגבי חומרת העבירה - על כל הקטגוריות כולן. הם מתייחסים למכלול פעולתם של החכמים על כל שלושת הרבדים שלה: הסימנטי, הלוגי והתחיקתי, כלומר, גם על הגזרות והתקנות, וכמובן, גם על הקבלה הטהורה, ההלכה למשה מסיני. הרמב"ן מעמיד בפנינו אופציה אחרת, וכך הוא כותב:⁴⁸

אבל הדבר האמיתי המנוקה מכל שיבוש הוא שנודיע, שאין הלאו הזה 'לא תסור', אלא במה שאמרו בפירוש התורה, כגון הדברים הנדרשים בגזרה שווה או בבניין אב ושאר שלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, או במשמעות לשון הכתוב עצמו, וכן במה שקיבלו הלכה למשה מסיני, תורה שבעל פה... אבל הגזרות והתקנות שעשו חכמים למשמרת התורה ולגדר שלה, אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא, ואין בהם דין הקראה... אבל הם דנו בממרא שלהם עונש הנידוי.

לפי הרמב"ן, 'לא תסור' מתייחס לרובד דאורייתא שאיננו מפורש בתורה, כלומר לרובד הסימנטי ('מפי השמועה') ולרובד הלוגי (הנלמד בי"ג מידות), ואילו הרובד התחיקתי (תקנות וגזרות) שייך לקטגוריה אחרת; אין בו 'לא תסור' אלא הסתמכות על 'לא תסור', כדברי התלמוד בסוגיית 'כבוד הבריות': "אלאו דלא תסור אסמכינהו" (ברכות יט ע"ב). לפנינו, אם כן, שתי צורות שונות של מרי. הראשון, היוצא כנגד דברי סופרים, הוא הזקן ממרא מדאורייתא; השני, היוצא כנגד התקנות, הוא הממרא מדבריהם, שהוא בנידוי.

ללוח הזה יש להוסיף קטגוריה אחרת, והיא קשורה למצוות דרבנן, עליהן מברכים אנו 'אשר קידשנו במצוותיו'. על קטגוריה זאת, בה כלול למשל נר חנוכה,

וחקר תקן משלים הרבה' - אמר עולא אמר רבי אליעזר: בתחילה הייתה תורה דומה לכפיפה שאין לה אוזניים, עד שבא שלמה ועשה לה אוזניים".

על כך כותב רש"י: "ויותר מהמה - לעיל מיניה כתיב: 'דברי חכמים כדברונות' - אלו דברי תורה שנמסרו למשה על פה, שנחלקו בה חכמי ישראל לאחר שנתמעט הלב ושכחו, כדכתיב בסיפיה דקרא: 'נתנו מרועה אחד' - זה משה, וכתיב בתריה: 'ויותר מהמה בני הזהר' - ממה שניתן בסיני בכתב שהוא עיקר, 'בני הזהר' - באלו שבעל פה שגם הם עיקר, אלא לכך לא נכתבו שאין קץ לעשות ספרים הרבה בכל אלה.

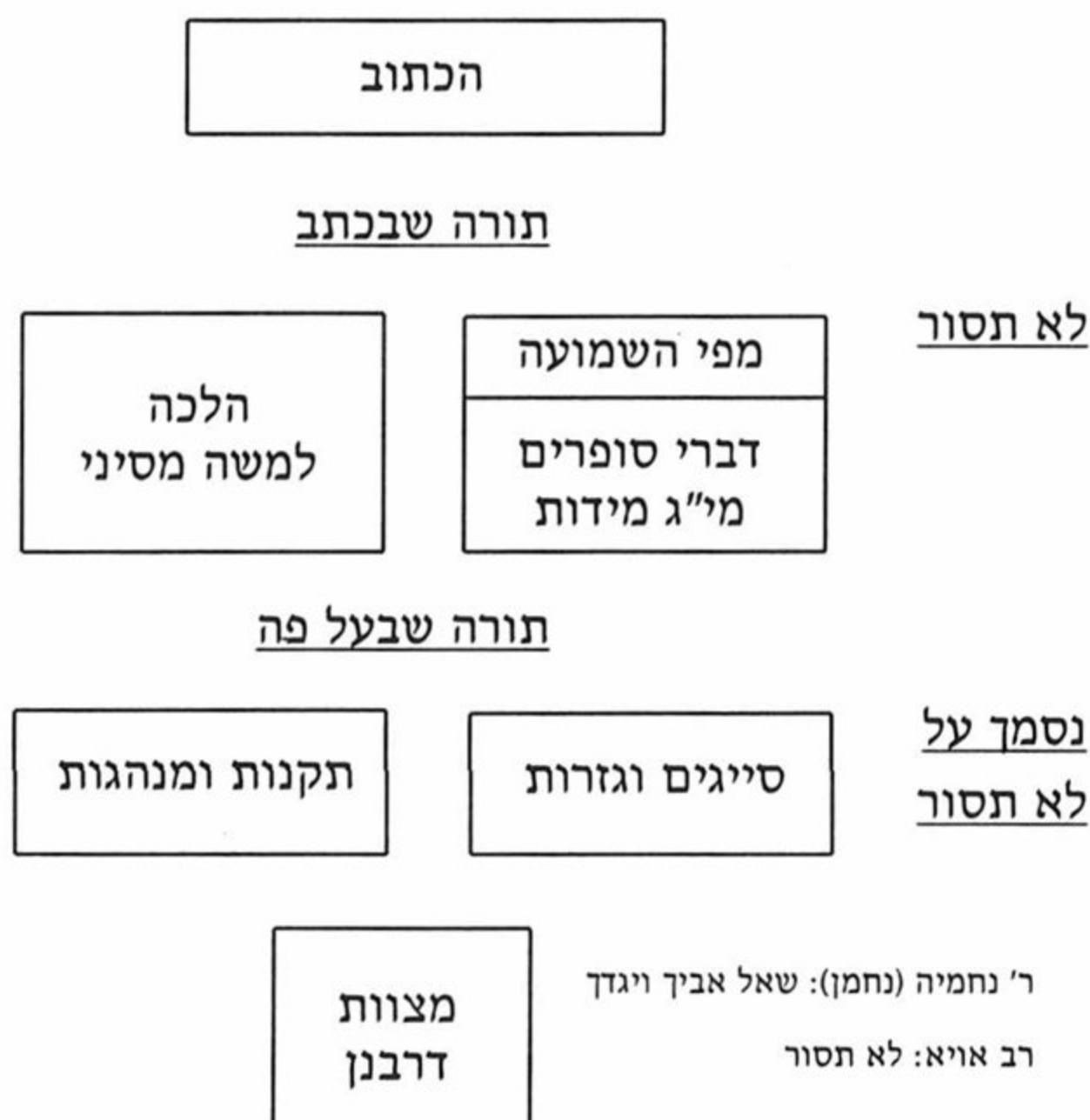
48. השגות לשורש הראשון, ספר המצוות, מהד' צילום, ירושלים תשי"ט, עמ' 12.

מצאנו מחלוקת "היכן ציוונו" (שבת כג ע"א). ר' אויא לומד אותה מ'לא תסור', ר' נחמיה - מ'שאל אביך ויגדך'.⁴⁹

גם בסוגייה זאת נאמן הרמב"ם לגישתו, וקובע (הלכות ברכות יא ג):

וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים, בין מצווה שהיא חובה מדבריהם, כגון: מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצוות שאינן חובה, כגון: עירוב ונטילת ידים - מברך על הכל קודם לעשייתן: 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לעשות'. והיכן ציוונו? בתורה, שכתוב בה: 'אשר יאמרו לך תעשה'. נמצא עניין הדברים והיצען כך הוא: אשר קידשנו במצוותיו - שציווה בהן לשמוע מאלו, שציוונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה וכן שאר כל המצוות שמדברי סופרים.

בעקבות דברי הרמב"ן, עלינו לחלק שוב את הקטגוריות השונות. התרשים שיתקבל, לדעת הרמב"ן, יהיה התרשים הבא:



הרמב"ם תפס את מכלול הקטגוריות כתלויות בעיקרון אחד: 'לא תסור'. הרמב"ן הבחין במספר עקרונות שונים: 'אלאו דלא תסור אסמכינהו' ו'שאל אביך

49. דברים אלה של הרמב"ן פותחו על ידי הראי"ה באדר היקר. גישה זו מקשרת את התושבע"פ עם מסורת האומה, ומשחררת על ידי זה את תוקפה של ההלכה בתלות היסטורית. ונעמוד על זה עוד להלן.

ויגדך'. על שתי קטגוריות אלו עמד הר"ן בדרשותיו,⁵⁰ כשהוא משקיף עליהן מנקודת מבט פילוסופית. יש כאן הבחנה בין שתי 'מחוות' דתיות. האחת, הנסמכת על 'לא תסור' - כפי שהרמב"ן לימד אותנו - מורכבת מ"הגזרות והמשפטים והתקנות שיתקנו, שהם במצוות התורה", כלומר קשורים עם המקרא ומהווים "כעין פירוש התורה", ומעין הרחבה או הבהרה של דיני התורה. לעומת זאת, התקנות האחרות, שמקורן המוחלט הוא באוטונומיה של החכמים, מתבססים על עיקרון שונה: "שאל אביך ויגדך... שהוא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל". קטגוריה זאת חשובה מאוד, שהרי: "עיקר התורה וגודל שכרה הוא במה שיגזרו החכמים ויתקנו במה שאין לו סמך בתורה". ההבחנה הזאת מאפשרת להבין את המושגים הקלאסיים 'שבעל פה' ו'שבכתב'. לפי הר"ן, הקטגוריה 'שבעל-פה' מבטאת את האוטונומיה האנושית, והיא עדיפה על פני הקבוצה הראשונה: "חביבים עליי דברי סופרים יותר מיינה של תורה". כלומר "שאנו מקבלים עלינו מצוות בבחירתנו ומחייבים עצמנו במה שלא נתחייבנו" (שם, עמ' צ).⁵¹

50. דרשות הר"ן, דרוש ה' נוסח ב: עמ' קטו.

51. על פי הר"ן, הבחנה זאת חשובה גם מבחינה אחרת. 'לא תסור' תקף רק על קביעותיו של בית הדין הגדול. לאחר מכן מחויבים אנו ממה שכלול ב"אחרי רבים להטות" [דרוש י"ב: עמ' ריג]. אולם, אין הדבר כן לגבי התקנות: גם אז גם עתה חייבים אנו לשמור אותן מתוך הסמך על 'לא תסור'.

גם ספר החינוך הולך, כנראה, בדרכו של הרמב"ן (מהד' אשכול תצ"ו) בהגדרת ה'לא תסור'. אולם מן הצד השני, חשוב לשים לב, למה שנראה כסתירה, לכאורה. במצווה תצ"ה מפרש הוא את הפסוקים כפירוש של הרמב"ם, כלומר הוא מניח שגם רובד התקנות כלול בו. לדעתי, יש לפתור את הסתירה ולומר, שבעל ספר החינוך מבחין בין המצווה החיובית 'לשמוע בדברי חכמים', הכוללת את מכלול פעולתם של החכמים, לבין הלאו 'לא תסור' הכולל רק את הרובד דאורייתא, כפי שלימד הרמב"ן. בצורה כזאת יוצר ספר החינוך עמדה סינתטית, המסכימה עם הרמב"ן במצוות הלאו, ועם הרמב"ם במצוות העשה.

מן הראוי להדגיש, שבעל ספר החינוך לימד אותנו כללים בהבחנה שבין דיני 'לא תסור' לבין דיני 'זקן ממרא'. לפי דבריו יש לומר, שאין חפיפה בין השניים, ויש כמה תנאים ההופכים את העובר על 'לא תסור' ל'זקן ממרא':

[1] החלות - 'לא תסור' הוא אוניברסלי בחלותו, 'זקן ממרא' חל רק על הסמוך שהגיע להוראה.

[2] נושא המחלוקת - דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת, או שיכול לגרום לעונשים אלה. אין הבדל עקרוני בפעולת החכם אם הוא מקל או מחמיר.

[3] מהות המחלוקת - הזקן הורה לעשות או עשה הוא כהוראתו.

[4] 'לא תסור' הוא אוניברסלי מבחינת נושא הסמכות והזמן, לעומת זאת אין אדם הופך ל'זקן ממרא' אלא כשחלק על החכמים היושבים בלשכת הגזית.

סמכות בית הדין

עתה ניתן להשלים את הסכמה של מבנה התורה שבעל פה על פי הרמב"ם, אותה בנינו לעיל, כשנוסיף לה ממד נוסף, המתייחס לאפשרות השינוי. מצאנו בדברי חז"ל קביעות שונות בדבר אפשרות השינוי בהלכה. לפי הרמב"ם, ההבדל בין הקביעות מוסבר על ידי הסוגים השונים המרכיבים את התורה שבעל פה:⁵²

- | | | |
|----------------------------|---|--|
| א] מפי השמועה | - | אין בהן שינוי |
| ב] הלכה למשה מסיני | - | אין בהן שינוי |
| ג] הדינים שנדרשו מן המידות | - | בית דין אחר יכול לבטל אם "נראה לו טעם אחר לסתור". |
| ד] סייגים | - | אין בית דין גדול אחר יכול לעוקרן ולהתירן אפילו היה גדול מהראשונים. |
| ה] גזרות ותקנות | - | בי"ד יכול לבטל אם הוא "גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין". |

בהקשר לכך, עומדים אנו בפני בעיה מרכזית, שניתן לכנותה 'השאלה המצפונית': כיצד על החכם לנהוג כשהוא משוכנע שדעתו נכונה. מן המפורסמות, שאנו עומדים במחלוקת בין הספרי לבין הירושלמי.

הרמב"ן (בהשגותיו לספר המצוות, השורש הראשון. מהדורת צילום ירושלים עמ' 14) עונה לשאלה (בעקבות הגמרא בהוריות ב ע"ב): "שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה, והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר, והוא סבור שטעו בהוראתם - אין עליו לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו, וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין, יושב עמהם בבית הגדול. ויש עליו לבוא לפנייהם ולומר טענותיו והם יישאו וייתנו עמו, ואם הסכימו כולם בביטול הדעת ההוא שאמר, ושיבשו עליו סברותיו, יחזור וינהג בדעתם אחרי כן... ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים".

גם דברי בעל ספר החינוך מתבססים על עמדתו של הרמב"ן: "שאינו רשאי להתיר עצמו באותו דבר האסור לדעתו, עד שיישא וייתן עמהם על הדבר. ואחר שיסכימו כולם או רובם בביטול הדעה ההיא ושיבשו עליו סברתו ויעשו הסכמה שהוא טועה, אז הוא רשאי לנהוג לעצמו היתר במה שהיה דעתו לאסור, וגם מצווה הוא על זה לקבל דעתם על כל פנים" (מצווה תצו).

בנוגע לשאלה זו ראה עוד: י' בלידשטיין, "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל" - לעצמת הסמכות המוסרית בהלכה וגבולותיה, מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל מוגשים לרב פרופ' מנחם עמנואל רקמן, משה בר (עורך), רמת גן תשנ"ד, עמ' 221-242.

52. הלכות ממרים, פרק ב.

רוצה אני לסיים פרק זה בקטעים מתוך ספרות הזוהר, שיש בהם מקבילות חשובות לגישה שאנו מנתחים כאן. עיקר גדול במשנת הרמב"ם הוא ההבחנה העקרונית בין נבואת משה לנבואת שאר הנביאים. גם הזוהר, ובעקבותיו הקבלה, הדגיש את ההבדל שבין נבואות אלו, ובעקבות כך, את אי האפשרות להיזקק להתגלות של נביאים כדי לפתור בעיות הלכתיות, ומכאן נובעת עדיפותם של החכמים העוסקים בתורה על פני הנביאים. וכך קוראים אנו בזוהר פרשת צו (ח"ג לה ע"א):

תא חזי, מה בין אינון דמשתדלי באורייתא לנביאי מהימני. אינון דמשתדלי באורייתא עדיפי מנביאי בכל זמנא. מאי טעמא? דאינון קיימי בדרגא עילאה יתיר מנביאי. אינון דמשתדלי באורייתא קיימי באתרא דאיכרי תורה (נ"א תפארת), דהוא קיומא דכל מהימנותא, ונביאי קיימי לתתא באתר דאקרון נצח והוד.

החכמים מגיעים לספירת תפארת, מה שאין כן הנביאים בנבואתם נמצאים בנצח והוד.⁵³ בזוהר חדש מצאנו קטע נוסף הדין בהבחנה הזאת:

דהא לנביאי לזמנין שרת עליהו רוח קודשא ולזמנין לא. וחכימין לא אעדי מנהון רוח קודשא אפילו רגעא חדא זעיר, דידעין מה דלעילא ותתא ולא בא לגלאה. ואמר רבי אבא: אלמלא לא הוו חכימין - לא הוו ידעין בני נשא מהו אורייתא, מהו פקודי דמארי עלמא, ולא אתפרשא רוחא דבני נשא מרוחא דבעירא.⁵⁴

בזוהר משפטים קט"ז ע"ב (רעיא מהימנא) מוצאים אנו התייחסות להלכה למשה מסיני:

53. בהמשך מדובר על מדרגת רוח הקודש שהיא למטה מהן. כנראה יש כאן הקבלה לכתובים: "אינון דאמרי מילין ברוח הקודש קיימי לתתא מכולהו, ועל דא זכאין אינון דמשתדלי באורייתא דאינון בדרגא עילאה יתיר על כולא". במקום אחר מצאנו את העדיפות של החכם מוגדרת על פי תמידות פעילותו, מה שאין כן בנביא: "דהא לנביאי לזמנין שרת עליהו רוח קודשא ולזמנין לא, וחכימין לא אעדי מנהון רוח קודשא אפי' רגעא חדא (שמות ו' ע"ב). על 'חכם עדיף מנביא' ראה בשערי זהר לר"ר מרגליות על ב"ב יב ע"א. ר"מ קורדובירו מבחין בין הנבואה לחכמה, בעיקר עקב העובדה שכוחותיו של הנביא מתבטלים, "ואין בו יכולת להשיג במראה הנבואה רק אותו העניין הנפקד עליו מלמעלה... ואין אז דעתו מכוון לשאלות וקושיות זה למה וזה למה, כי הבחירה המחקריית ניטלה ממנו, עד שכמעט אין בו דעת באותה שעה" (אור החמה על זוהר משפטים קטז ע"ב, מהד' צלום בני ברק תשל"ג ממהד' הלבדשטאם, פשעמישל, קמ"ה ע"ב-קמ"ו ע"א).

54. זוהר חדש דף ו' ע"ב. על דבריו של הזוהר אודות ההבדל בין הנביאים והחכמים ראה בספרו של ר"מ חגיז, משנת חכמים, המעלה הכ"ג באמונת חכמים, וואנזיבעק תצ"ג ק"א ב.

דאית הלכה דאיהי נערה דילה מסיטרא דנער,⁵⁵ ובגינה איתמר הלכה כפלוני. אבל הלכה דילך, רעיא מהימנא, איהי דאיתמר בה הלכה למשה מסיני מפי הגבורה - יהיב לך קב"ה ברתא דיליה. ובגין דא על הלכות אחרינן איתמר: 'רבות בנות עשו חיל', על הלכה דילן איתמר: 'ואת עלית על כלנה', דאתגברת על כולנה בגבורה 'ה' עמך גבור החיל', אתקין בך ואשלים בניינא דמלכא, ואיהו בני בנייניה על פומך ועל ירך זכאה חולקך.

חידוש והתגלות מתמדת

לסיכום נוכל לומר, שהעמדות השונות מתחלקות לשניים: שתי עמדות (השחזור והמסורת המוגבלת) מדגישות את החזרה להתגלות קודמת ושלמה, ושתי עמדות (החידוש המוחלט ותורת הרבדים של הרמב"ם) מדגישות את החידוש שאיננו מבוסס על חזרה לעידן היסטורי אחר אלא על התגלות מתמדת של התורה. תפיסה אחרונה זו באה לידי ביטוי בדברי ר' צדוק הכהן מלובלין:

שהמשך יציאת כולם לפועל בעולם הוא עד ביאת בן דוד, והיינו כי אף על פי שכבר ניתנה תורה ונתגלית כולה בעולם, מכל מקום... תורה סתומה ניתנה, רק שהיא כוללת כולם, דוגמת האב שיש במוחו כל אותם טיפין שעתיד להוציא ולהזריע מהם נפשות רבות, אבל מכל מקום לא הזריע עדיין אלא שהוא כוללם בהעלם, וכך התורה שבכתב היא כוללת בהעלם... וכמשז"ל בתענית (ט ע"א): ליכא מידי דלא רמיזי באורייתא, ושפת אמת היא רמוזה בתורה, אבל הכל ברמז והעלם, רק אחר כך בהמשך הדורות הוא יוצא לאור על ידי חכמי דור ודור ודורשיו ועל ידי כל הנפשות פרטיות, אשר כל אחד מחדש דבר חכמה אשר אליה הוכן בפרט, וזהו הנקרא תורה שבעל פה, שהוא מה שחידשו סופרים ונובעים מלבות בני ישראל ומה שתלמיד ותיק עתיד לחדש".⁵⁶

55. הגר"א ביהל אור: ר"ל הלכות פסוקות שהן בסטרא דנער.

56. ליקוטי מאמרים, מא ע"א. על עמדת ר' צדוק ראה את שני מאמריו החשובים של הלמן: Elman, Yaakov; R. Zadok Hakohen on the History of Halakha, Tradition 21, Fall 1985 pp. 1-26. Reb Zadok Hakohen of Lublin on [הלכ]. Prophecy in the Halakhic Process, Jewish Law Association Studies I (1985) pp. 1-16. [הלל הלמן] [נבא].

במקום אחר אעמוד אי"ה בפרוטרוט על עמדתו של ר' צדוק בסוגייה זו.

חלק ב':

דגמים של חידוש

הקדמה

אכן החידוש קיים, וזה מביא אותנו לנסות ולהבהיר איך הבינו החכמים את משמעות תהליך היצירה, תהליך החידוש בתורה, וממילא את קיומה של המחלוקת. מתכוון אני להראות, שבדיקת הספרות הענפה, שעסקה ביחס אל החידוש בהלכה, מלמדת אותנו, שקיימות מספר עמדות בסיסיות, שיצרו בהתמזגותן דגמים מורכבים יותר. מהן אותן עמדות בסיסיות? יש כאן הקבלה, במידה מסויימת, לשאלות שהמתמטיקאי שואל על מהות פעילותו ועל טיבן של התיאוריות שהוא בונה, והקבלה זאת הביאה אותי לנסות ולכנות את הגישות השונות במונחים הלקוחים מן העולם המתמטי.

ברצוני להציג שלושה כיוונים עיקריים אפשריים:

[א] הכיוון הלוגיציסטי - הרואה ביצירה ההלכתית פיתוח של התורה שבכתב, הנעשה על ידי שימוש בכללי ההיגיון האנושי.

[ב] הכיוון הקונסטרוקטיביסטי - הרואה בתורה מערכת פתוחה המכילה אפשרויות מקבילות שונות. ההלכה היא בנייתה המתמדת והמתמשכת של התורה, והיא נעשית על ידי פסיקתם של החכמים, הבוחרים בין האפשרויות השונות.

[ג] הכיוון האינטואיציוניסטי - הרואה בפסיקה ההלכתית המשך לתהליך ההתגלות של התורה שבשמיים.

ננסה להבהיר את הגישות הללו, וניעזר לשם כך בדברי הוגים מתקופות שונות, כאשר אין בכוונתי להקפיד לא על הרצף ההיסטורי ולא על הסדר הכרונולוגי. ננסה גם לעמוד על המקורות התלמודיים של השיטות השונות, ונוכיח שהקונספציות העיקריות, למרות שהן פושטות צורה ולובשות צורה במהלך הזמנים, קבועות הן במהותן.

נדמה לי, שניטיב להבין את ההבדל שבין הכיוונים הללו מתוך עיון בצורה בה הם מתייחסים לשאלה משותפת. בחרתי בשאלת המחלוקת, המלווה ההכרחית של החידוש, כפי שהיא משתקפת בסוגייה התלמודית הדנה בתנורו של עכנאי. סוגייה זו ומעמדם של החכמים שאינם מקבלים דברים של בת קול, הם הפרדיגמה של ההתייחסות לבעייתיות זו. נוכל להשקיף על העמדות השונות מתוך מכלול הקריאות השונות של סיפור תנורו של עכנאי. מאחורי כל קריאה מסתתרת קונספציה ומלואה.

פרק א': העמדה הלוגיסטית

ר' יוסף אלבו

ר' יוסף אלבו מציג באופן תמציתי, קוהרנטי וחד משמעי את העמדה, שאכנה להלן לוגיציסטית, הרואה את פעולתה של ההלכה - בשלב מסויים - כפרישת המסקנות הלוגיות הנובעות מהשלב הקודם.

ר"י אלבו מסביר בתחילת דיונו את הצורך בתורה שבעל פה. לפי הקונספציה שלו (ספר העיקרים, ח"ג פרק כג), התורה שבכתב היא 'תמימה', שלמה, אין להוסיף עליה או לגרוע ממנה; אך למרות שלמות זו, ישנן שתי בעיות שלא יכולות, עקרונית, למצוא את פתרונן בה.

הבעיה הראשונה היא בעיית הפירוש, שמקורה בעמימות הבסיסית שבכל טקסט כתוב ובמשמעויות הרבות שטקסט כתוב יכול להכיל. בעיה זו אופיינית, כאמור, לכל טקסט כתוב, ללא יוצא מן הכלל, ומכאן שהיא גם תהיה בהכרח מנת חלקו של פירוש שנכתב. דבר זה מוכח לפי ר"י אלבו מן העובדה, שהמשנה והתלמוד הביאו גם הם, בהכרח, ליצירת פירושים נוספים. מכאן חשיבותה של התורה שבעל פה.⁵⁷

הבעיה השנייה כרוכה בעובדה, שהשאלות המעשיות שיכולות להתעורר והמצבים בפניהם אדם עתיד לעמוד הם אינסופיים. מכאן, שאין אפשרות עקרונית לקבוע בטקסט כלשהו תשובות מספיקות לכל המצבים העתידיים להתחדש. פתרון הבעיה מבוסס על קביעת כללים, שבעזרתם יכולים אנו לענות תשובות לשאלות המתחדשות יום יום. אין הבדל אם כללים אלו מנוסחים בצורת פסוקים כוללים, או באמצעות דוגמאות המהוות בניין אב, שיש ליישמו במקרים דומים. בעיה זו מחייבת קיום מערכת המכילה את כללי המעבר, דהיינו את כללי ההיגיון והפרשנות מהם ניתן ללמוד את ההלכה במקרים המתחדשים.⁵⁸ תמימותה ושלמותה של התורה

57. דבר זה נאמר על ידי ריה"ל בספר הכוזרי חלק ב' סז ואי'. וראה על זה בעבודתי לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית במאה הי"ד (חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה), ירושלים, תשל"ד.

58. אלו הן י"ג המידות שהתורה נדרשת בהן, שלפי ר' יוסף אלבו, גם הן רמוזות בתורה. ההדגשה על הכללים מקורה בדברי המדרש על הפסוק: "ויתן אל משה ככלתו לדבר אתו בהר סיני שני לחת העדת, לחת אבן כתבים באצבע אלהים" (שמות ל"א, יח). דורשים חכמים: "וכי כל התורה למד משה? כתוב בתורה "ארכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב י"א, ט)... אלא כללים למדהו הקב"ה למשה, הווי: ככלותו לדבר אתו" (שמו"ר מא ו, והשווה נדרים לח ע"א, ילקוט שמעוני שמות שצ"א). מכאן, שטקסט סופי יכול לכלול פרטים אינסופיים. שאלה זו נדונה בסוגיות שונות. בשיקול כזה נומק בלוגיקה הביניימית השימוש בשמות משותפים, בייחוד השמות המוסכמים, היות שעלינו ליצור התאמה בין מספר סופי של שמות המצוי בשפה, למספר אינסופי של האובייקטים שבמצאות.

מקבלת, אפוא, הסבר סיסטמתי שלם: אין היא מחייבת מציאותן של אינסוף תשובות מפורשות, אלא רק את אפשרות קבלתן על ידי הפעלת מערכת כללים על הטקסט המקראי, המהווה בעצם מעין מערכת בסיסית של אקסיומות. לפי השקפה זו, בעיה הלכתית חדשה תוכל למצוא את פתרונה החד משמעי תוך שימוש במערכת האקסיומות הכלולה בתורה שבכתב ובכללי המעבר, המידות שהתורה נדרשת בהן.

השימוש בכללי ההיגיון יכול, אפוא, להביא אותנו לידי פתרון חד משמעי של הבעיות. אולם זאת אפשרות עקרונית בלבד, העומדת בפני בעיות טכניות רבות: "לפי שאפשר שיפול מחלוקת בין חכמי ישראל בדבר שלא באה הקבלה בו". לא תמיד הכושר בא לידי ביטוי בביצוע, וה'בכוח' לא תמיד מתבטא 'בפועל'. כך נוצרת המחלוקת, ונוצר מצב סימטרי שאין לנו אפשרות לצאת ממנו. אנו יכולים לטעון שטיעונו של היריב איננו תקף, אולם אין אפשרות אובייקטיבית להוכיח זאת, ועל כל פנים אין אפשרות לשכנע את היריב בזאת. מכאן הצורך להוסיף כלל פרגמאטי, נתינת "ההכרעה בכל דור ודור לרוב החכמים, ואומָה אחר רבים להטות". כלל זה ניתן כדי למנוע את הסכנה, ש"יתחדש מחלוקת גדול בישראל בכל דור ודור, כי כל יחיד יבוא לחשוב שהאמת אתו, ויעשה כדבריו הלכה למעשה, ובזה תפול התורה בכללה, ועל כן ראוי שלא נניח הדרך הכולל, שהוא ללכת אחר הרוב... ובלבד שיהיו הרוב דעת חכמים, לא רוב דעות עמי הארץ".

כמו כן קובע ר"י אלבו (שם):

וביאר רז"ל, אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, וכוונתם בזה לומר, כי לפי שכל אדם, מדרכו לחשוב מחשבות ולייחס לעצמו התבוננות וסברא ושכל יותר מכל מה שזולתו... אמר הכתוב, כי אף אם יראה לחולק, שהחכמים אומרים על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין - לא יזוז מדבריהם לעולם, אבל תהיה ההכרעה מסורה תמיד אל רוב החכמים, ואף אם אפשר שיהיה

גישה שונה שהתפתחה בתקופה המודרנית, ראתה את כללי המעבר לא בתחום ההיגיון, אלא בתחום הפרשנות. ההבנת הנכונה של התורה היא אשר אפשר לחכמים להסיק מהכתובים את פירושיהם. דוגמה קלאסית לשיטה זו היא שיטת המלבי"ם. מן הראוי להדגיש את העובדה, שבתקופה המודרנית עדים אנו לניסיונות חוזרים להבין את כללי המעבר מדברי התורה שבכתב למסקנות של התורה שבעל פה. רנ"ק ממשיך בגישתו של ר' יוסף אלבו וטוען, "שכבר מחייב השכל, שכל נימוס כולל הניתן לקיבוץ שלם, לכלול, לחלקו, לפרטיו וכו', אי אפשר שיבואר ויפורש בו כלל הפרטים כולו, שהם באמת אין קץ, אלא יהי מן ההכרח שיבוא הכול כללים כללים, באופן שכל הפרטים העתידיים לבוא בהמשך הזמנים ייכנסו תחת הכללים ההמה" (מונה"ז, עמ' קפט). גרסא אחרת, שונה במקצת, מצוייה בדברי ר' זכריה פרנקל, התופס את פעולתם של החכמים כיצירת כללים על בסיס הדוגמאות הפרטיות המובאות בתורה (ראה דרכי המשנה עמ' 7). וראה סיכומו של רב צעיר תולדות ההלכה, כך ראשון, חלק ראשון, שער האמונה, ניו-יורק תרצ"ה עמ' 101 וא'.⁷

היחיד יותר חכם מכל אחד מהם ויהיה יותר מסכים אל האמת מכולם, תהיה ההלכה כהכרע הרוב, ואין היחידי רשאי לחלוק עליהם לעשות מעשה כדבריו כלל.

בין אמת לדעת הרוב

לאור עמדה זו, יש להבין את הקונפליקט בסוגיית תנורו של עכנאי. לפנינו סיטואציה בה קיים עימות בין הכללים התוכניים לבין הכלל הפרגמאטי. בת קול מעידה שבמקרה זה צדק ר' אליעזר,⁵⁹ אולם למרות זאת, אין ר' יהושע מקבל את דבריו, שהרי, כדברי ר"י אלבו: "[אע"פ] שהאמת יהיה כדברי ר' אליעזר, אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד, כי כבר ניתנה תורה על הר סיני, שכתוב בה: 'אחרי רבים להטות'".

אם כן, לפי הפרשנות הלוגיציסטית, מתייחס סיפור תנורו של עכנאי להתנגשות האפשרית בין האמת לבין דעת הרוב, כשלאמת הזאת ניתן להגיע באמצעות ההיגיון האנושי, הנעזר בכללים שהתורה נלמדת בהם. מסוגיית תנורו של עכנאי לומדים אנו, לפי השיטה הלוגיציסטית, שני עקרונות:

העיקרון הראשון הוא הקביעה, שאם כי באופן עקרוני הכללים הלוגיים קודמים, הרי שלכלל הפרגמאטי 'אחרי רבים להטות' יש עדיפות למעשה, בדיעבד, על פני הכללים האחרים. אם לא נלך לפי עיקרון זה, "ואם בדבר אחד נעשה כדברי היחיד ונניח דברי המרובין, יתחדש המחלוקת גדול בישראל בכל דור ודור... ובזה תפול התורה בכללה". ייתכן, שבהדגישו שמדובר כאן על רוב חכמים, רומז ר' יוסף אלבו לחשיבותו התוכנית של הכלל הזה, שהרי לפי זה, הריבוי שבהסכמה מקטין את האפשרות לטעות.

העיקרון השני הוא פסילת השימוש באמצעים על טבעיים, והסתמכות בלעדית על פעולותיו של השכל האנושי.⁶⁰

59. מן הראוי להדגיש, שאין ר' יוסף אלבו כותב במפורש שכאן הלכה כדברי רבי אליעזר. ייתכן שהוא מפרש את דברי בת הקול, כמדגישים את ה'בכל מקום' דווקא, פירוש, שכפי שנראה, התקבל על מפרשים אחרים.

60. עקרונותיו של ר"י אלבו מובילים אותנו למקורותיו - למשנתו של הרמב"ם. על דברי הרמב"ם נעמוד בהמשך. כפי שנראה, עמדתו אינה כה חד משמעית בסוגייה זו; מכל מקום, ר"י אלבו קרא אותו קריאה לוגיציסטית. ר' דוד ניטו סומך את ההימנעות לשמוע לבת קול לאפשרות של זיוף והונאה (הכוזרי השני ד, רצ"ח). אי השמיעה איננה 'חוצפה כלפי שמיא' או 'הטחת דברים כלפי מעלה', אלא דווקא מה שהיה מצופה ממנו. הבת-קול "לא עשה אלא לנסותם, ולזה כיוונו חז"ל באומרים: 'קב"ה חייך ואמר נצחוני בני' (שם ש'). המוטיב המתווסף כאן הוא הפחד מזיוף ומניצול התמימות האנושית. מוטיב הרמאות המתבססת על ציוויים או הוראות

גם בעל ספר החינוך מבין זאת כך.⁶¹ לפי פירוש, דברי אליהו לרבי נתן, לפיהם הקב"ה חיך ואמר: 'נצחוני בני' - מבטאים את הפראדוקס. האמת היתה עם ר' אליעזר, שהרי "ביתרון פלפולו על חבריו, לא ירדו לסוף דעתו ולא רצו להודות". ולמרות "שרבי אליעזר הוא היה מכוון בזה אל האמת", החכמים "באים עליו מכוח מצוות התורה, שצוויתם לשמוע אל הרוב לעולם". בעל ספר החינוך פיתח את הקונספציה לפיה מטרת הכלל הפרגמאטי של ההטיה אחרי רבים היא הרצון למנוע את הפיכת התורה לכמה תורות.

לפנינו כלל פרוצדוראלי, שפירושו האפשרות להכריע בעניין כלשהו לפי קביעת הרוב, "ואפילו אם לא יכוונו לפעמים החכמים אל האמת, חלילה". לרעיון ידוע זה מתווסף מוטיב פסיכולוגי חשוב. עד כאן מצאנו התייחסות לבעיית הכלל, או ליחיד העומד בפני הוראות סותרות. בעל ספר החינוך מוסיף לדיון את בעייתו של החכם היחיד, שמוכרח לוותר על דעתו. דברים אלה מוסברים על ידו, באמצעות ניסוח אלטרנטיבי אפשרי: "שאילו נצטוונו, 'קיימו התורה כאשר תוכלו להשיג כוונת אמיתתה', כל אחד ואחד מישראל יאמר, 'דעתי נותנת שאמיתת עניין פלוני כן הוא', ואפילו כל העולם יאמרו בהפכו, לא יהיה לו רשות לעשות העניין בהפך האמת לפי דעתו".⁶²

התחלתי את סקירת השיטה הלוגיציסטית בדבריו של ר"י אלבו, בגין הסיסטמטיות והדיוק שבדבריו. ברצוני לסיים אותה בדברי מורו הגדול, ר' חסדאי קרשקש, שללא ספק השפיע עליו רבות גם בסוגייה זו. גם הוא רואה את עיקר המחלוקת סביב תנורו של עכנאי, בעימות בין האמת לעקרון הרוב:

וזה שהשורש אצלנו, כאשר יסופק או יפול מחלוקת בדבר מדברי התורה, שהמשפט ליושבים לפני ה' יתברך במקום אשר יבחר... אם לא יהיו בהסכמה אחת, אנו מחוייבים להימשך אחר הרוב... אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל, וכבר היה ראוי

מן השמיים היה נפוץ במאה ה"ז. דוגמה יפה מצויה ב'משיח השקר' של סופר גרמני מהמאה ההיא [מוטיב זה מופיע כבר אצל יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים יח, 3)]. במקור זה הקול מן השמים מנוצל לעברה, ויהודי אמסטרדם נבחנים כמאמינים תמימים, בסיטואציה שיש בה משום חיבור בין פרשת שבתי צבי להודעות המלאך לאלישבע ומרים בברית החדשה. ראה מאמרו של הנס שפייר *Speier, Grimmelshausen's Laughter, Ancients and Moderns*, Ed. Joseph Cropsey, Basic Books, N.Y. London, 1964, pp 177-212 וראה בייחוד עמ' 192. יצחק בער בספרו *ישראל בעמים*, ירושלים תשכ"ו, עמ' 108 ואילך, רואה בתנורו של עכנאי ביטוי לרצון לרסן את התפיסה המאגית של החכם.

61. מצווה תקח, שעוועל עמ' תרכז - תרכח. השווה לאיסור ההתגודדות, מצווה תעו, עמ' תקצד.

62. מצווה סז (מהד' שעוועל, עמ' קכ). לדברים אלו מוסיף בעל ס' החינוך מוטיב נוסף, העברת האחריות אל החכמים: "ואפילו אם לא יכוונו לפעמים החכמים אל האמת, חלילה, עליהם יהיה החטאת ולא עלינו".

להיות כן, שאם לא היה החיוב הזה... אלא בתנאי וקשר שיסכימו להלכה, הנה היה השער פתוח לחלוק עמהם ולהמרות פיהם, כל מי שיתעקש ויאמר שלא הסכימו להלכה, ויהיה גם כן סיבה שירבו מחלוקות בישראל ותיעשה תורה כאלף תורות...".⁶³

ניתן לסכם את העמדה הלוגיציסטית בשלוש טענות עיקריות:

[א] פסיקת ההלכה היא תוצאה של פעולה שכלית ושל שימוש בכללי ההיגיון. מכאן שעלינו להדגיש את ההבדל המהותי הקיים בינה לבין הנבואה.

[ב] כללי ההיסק יכולים להביא אותנו לתשובה חד משמעית בכל בעיה חדשה שעלולה להתעורר.

[ג] המחלוקת היא תקלה בתהליך, היא נולדת עקב ביצוע כושל של המשימה ההגיונית, והיא תוצאה מחסרונות האדם המשתמש בה.

הפולמוס על העקרונות

ראינו בניתוח הקודם, שהעמדה הלוגיציסטית מתבססת על שני עקרונות: [א] הגזירה הלוגית היא חד משמעית, [ב] דחייה מוחלטת של השימוש באמצעים על טבעיים בחידוש ההלכה. אם לא נקבל עקרונות אלה נגיע, כפי שנראה להלן, לשתי עמדות אלטרנטיביות: העמדה הקונסטרוקטיביסטית הדוחה את העיקרון הראשון, וסבורה שיש יותר מאפשרות לגיטימית אחת; והעמדות האינטואיציוניסטיות הדוחות, במידה זו או אחרת, את העיקרון השני ומסתמכות על השראה או הכוונה שמיימית של תורת החכמים. מעבר לשני עקרונות אלה, קיים עיקרון פרוצדוראלי, והוא עיקרון הרוב המוסכם על כולם, אלא שלמרות הסכמה זו, הוא יקבל הסבר שונה אליבא דכל אחת מהשיטות.

על הקושי הקיים בעיקרון הראשון, הטוען שהגזירה הלוגית היא חד משמעית, נעמוד מתוך עיון בדעת הרמב"ם בסוגייתנו.

63. אור ה' מאמר ג' כלל ה' פרק ב', מהד' וינה דף עח ע"ב-עט ע"א.

ככלל, ניתן להגדיר את השקפת הרמב"ם כלוגיסטיקטית, אם כי כפי שנראה, יש קושי מסויים בהגדרה זו. עמדתו בסוגייה זו מתבססת על הגדרה מדוייקת של התהליכים הקובעים בפסיקת ההלכה, להבדיל מן האלטרנטיבה האחרת - הנבואה. המאבק נגד השימוש באמצעים על טבעיים בפסיקת ההלכה בא לידי ביטוי בהגבלת כוחה של הנבואה. הנביא שבא לגרוע או להוסיף מצווה, "או לפרש במצווה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממושה"⁶⁴, הוא נביא שקר, ואף "אם אמר בדין מדיני התורה שה' ציווה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני, הרי זה נביא שקר וייחנק, אף על פי שעשה אות, שהרי בא להכחיש התורה שאמרה 'לא בשמים היא'".⁶⁵

אין דבר זה מונע מן הנביא להיות חכם התופס מקום בשלשלת הקבלה, והדוגמה הקלאסית היא אחיה השילוני. אולם דינו של הנביא במקרה זה כדין חכם, כדין התנאים והאמוראים ובתי דיניהם, ואין יתרון לנביא על החכם: "אלף נביאים, כולם כאליהו ואלישע, יהיו סוברין סברא, ואלף חכמים וחכם סוברים הפך הסברה ההיא - אחרי רבים להטות".⁶⁶ פעולתו של נביא שהוא גם חכם זהה לפעולתו של כל חכם, הגוזר ממערכת אקסיומות את המסקנות המתחייבות ממנה. למרות שבירור האימפליקציות של בעיה זו בהגות היהודית בימי הביניים, חורג מהמסגרת שקבעתי לעצמי בעבודה זו, ברצוני להצביע כאן על יחסי הגומלין שבין סוגיות שונות, המתקבלים בעזרת ממד הזמן. בעיית היחס שבין פסיקת ההלכה להתגלות כמתייחסת להווה, מקבילה לבעיית סמכותם ומעמדם ההלכתי של 'דברי קבלה ונבואה' בעבר, לעומת חידוש ההלכה על ידי אליהו התשבי בימות המשיח, בעתיד. תוספת מעניינת מתקבלת, אם אנו מתייחסים ל'הלכה הפרהיסטורית', דהיינו ליחס שבין מצוות בני נח למצוות התורה.⁶⁷ כיחסו אל העבר כך יחסו אל העתיד: אפשרות קיומה של התגלות אחרת, ביטולה, או שינויה של התורה לעתיד לבוא. דיעותיו של הרמב"ם בסוגיות אלו תואמות אלו את אלו, ויוצרות השקפה יסודית אחידה. מהשקפה זו מתחייבות שלוש מסקנות:

- (א) המחלוקת אינה אלא תוצאה של טעות בשיקול הדעת של צד אחד מן הצדדים.
- (ב) אמצעים על טבעיים או על רציונאליים פסולים בקביעת ההלכה.

64. הלכות יסודי התורה פ"ט ה"א.

65. שם ה"ד.

66. הקדמה לפי' המשנה לס' זרעים.

67. הקשר בין יחס זה לסוגיית ההלכה והנבואה הודגש ע"י הר"צ חיות [תוה"נ], והעיר על בעיה זו א"א אורבך במאמרו הלכה ונבואה, תרביץ שנה יח, תש"ז, עמ' 21 הע' 179.

ג) דברים אלה נכונים לא רק לגבי הפסיקה ההלכתית בהווה, אלא גם ביחס לקביעות ההיסטוריות בעבר, וביחס למקומם של הנביאים בשרשרת קבלת התורה שבעל פה, וגם בעתיד אליהו איננו בא לטמא ולטהר, לרחק או לקרב (עדויות פ"ח מי"ז), ולא להביא תורה חדשה:

לפיכך, אם יעמוד איש בין מן האומות בין מישראל ויעשה אות או מופת, ויאמר שה' שלחו להוסיף מצווה או לגרוע מצווה או לפרש במצווה... הרי זה נביא שקר, שהרי בא להכחיש נבואתו של משה (יסודי התורה פ"ט ה"א).⁶⁸ אם אמר בדין מדיני התורה שה' ציווה לו שהדין כך הוא והלכה כדברי פלוני, הרי זה נביא שקר... שהרי בא להכחיש התורה, שאמרה 'לא בשמים היא' (שם פ"ט ה"ד), שכל מה שתיקנו חכמים ונביאים שעמדו אחרי משה רבנו הוא גם כן מדרבנן (ס' המצוות שורש א').

דעתו של הרמב"ם איננה מהווה חידוש, וניתן למצוא חכמים אחרים בדורו ואף בדורות קודמים שנקטו עמדה דומה. דברים אלה נזכרים אצל רבנו ניסים גאון, ודברים קודמים נמצאים בפירוש של ר"י הברצלוני לספר היצירה: "כל הנביאים עוסקים בתורה שבעל פה... בתורה ובחכמה ולא על ידי נבואה".⁶⁹ ואכן "בעיון וסברא ובהשכיל המצוות - הוא כשאר החכמים שהם כמוהו, שאין להם נבואה".⁷⁰ החידוש של הרמב"ם נעוץ בכללנות ובעקביות שבשיטה. יש כאן, לדעתי, מקבילה מעניינת לדיונו בסוגיית המשיחיות. כאן, כמו שם, הועבר התחום כולו לתחום פעילותו התבונית הנורמלית של האדם, והוצא לחלוטין מתחום הניסי והעל טבעי.

הרמב"ם נוקט את העמדה הלוגיציסטית כשהוא סובר, שאכן קיימת תשובה נכונה אחת ויחידה לבעיה שלפנינו, אלא שייתכן שלא תהיה הסכמה בין תשובה זו לבין הפסיקה הקונקרטית של החכמים. רמז לגישה זו מצוי בפירוש הרמב"ם לדברי התלמוד: "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכם, רבתה המחלוקת בישראל, ונעשית תורה כשתי תורות" (סנהדרין פח ע"ב).⁷¹ לפי הרמב"ם, יש להבין טענה זו לאור ההנחה, שמדובר כאן במחלוקת תוכנית הנובעת מחולשת הסברה, ולא במחלוקת היסטורית הנובעת מבעיה במסירת השמועות.

68. וראה אורבך [הל"נ] עמ' 20 הע' 169.

69. פירוש ס' יצירה הוצאת מקיצי נרדמים עמ' 100, וראה שם עמ' 42 ועמ' 138.

70. רמב"ם, מבוא לפירוש המשנה.

71. בסוטה מז ע"ב מצורפת למימרה זו מימרה אחרת: "משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקות בישראל", מימרה החוזרת בחולין ז ע"ב. רש"י מקשר מימרה זו לשאלת ההלכה, והוא מפרש את הביטוי 'זחוחי הלב' כך: "שאינ מטין את אוזנם לשמוע יפה מפי רבם וסומכין על בינתם לדקדק שמועתם". הרמב"ם לא משתמש במימרה זו בדבריו על ההלכה, ואכן ייתכן, שלאור התוספתא, יש לפרש את המחלוקת מחוץ להקשר ההלכתי. ראה על זה הלמן [הלכ] (לעיל הערה 56), עמ' 2.

שכל שני אנשים, בהיותם שווים בשכל ובעיון ובידיעת העיקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפול ביניהם מחלוקת בסברתם בשום פנים, ואם נפלה תהא מעוטה, כמו שלא נמצא שחלקו שמאי והלל אלא בהלכות יחידות, וזה מפני שדיעות שניהם היו קרובות זו לזו בכל מה שהוציאו מדרך הסברא, והעיקרים כמו כן הנתונים לזה כמו העיקרים הנתונים לזה. אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה ונחלשה סברתם כנגד סברת הלל ושמאי רבותיהם, נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים, שסברת כל אחד ואחד מהם היתה לפי שכלו ולפי מה שיש בידו מהם העיקרים.⁷²

כעמדת הלוגיציזם טוען הרמב"ם, שהמחלוקת היא תוצאה של פגם בשיקולים הלוגיים שלנו. הרמב"ם מעוניין ללמד אותנו, שזהו המיכניזם האמיתי של המחלוקת, ובשום אופן ופנים לא "שטעו בקבלתם וקבלת האחד אמת והשני בטלה". הרמב"ם מאשש על ידי זה את עיקרון המסורת אך גם מגביל אותו, ועל ידו קיים החידוש. ההצלחה בחידוש תלויה בשכלנו האנושי. מבחינה מעשית עלינו להשתמש בשכלנו האנושי, "שלא נכריח אנחנו לשני חכמים מתווכחים בעיון להתווכח בשכל יהושע ופינחס". הקב"ה ציוונו לשמוע מחכמי הדור, כמו שאמר: "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" (דברים י"ז, ט). מכאן מסקנה מרחיקת לכת, אליה נשוב במקום אחר:

בית דין גדול שדרשו באחת מן המידות, כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר, ונראה טעם אחר לסתור אותו, הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר: "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" - אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך (הלכות ממרים פ"ב ה"א).

ולמרות זאת, הרמב"ם היה מודע למגבלות העמדה הלוגיסטית. במבוא למשנה כותב הרמב"ם, שהמידות שהתורה נדרשת בהן הן היקשים ניצוחיים (דיאלקטיים), 'שעל דרך התוכחות', בלשונו של אלחריזי, ולפיכך אינם מביאים לתשובה חד משמעית:

ובאותם הדינים שהוציאו יש דברים שלא נפלה בו מחלוקת אבל הסכימו עליהם, ויש מהם מה שנפלה בו מחלוקת בין שתי דעות, זה אומר בכה וזה אומר בכה, זה סובר

72. שם; הבאתי קטע זה לפי תרגומו של הרב י' קאפח. תרגומו של אלחריזי איננו ברור; קוראים אנו בו: "לא מפני שטעו בהלכות ושהאחד אומר אמת והשני שקר". הנוסח הנכון שולל את השגיאה שמקורה בקבלה ולא את זו שמקורה בעיון. המחלוקת היתה רק בקלין וחמורין בגזירות שוות ובדקדוקי סופרים, ובשום אופן ופנים לא בגוף התורה שבעל פה שנמסרה לדורות.

סברה ונתחזקה לדעתו, וזה סובר סברה ונתחזקה לדעתו. כי מידות ההיקש שעל דרך התוכחות יקרה בסברותיהם המקרה הזה.⁷³

הרמב"ם מצביע על קיום שני תחומים בתורת ההיגיון: דרך המופת ודרך הניצוח (בלשון ימי הביניים). דרך המופת מאפיינת את המדעים המדויקים, ומביאה בהכרח למסקנה מבוססת וחד משמעית. דרך הניצוח ('הדיאלקטיקה') חלשה יותר ואין בה הוכחה הכרחית.

העובדה שהרמב"ם משייך לפחות חלק של הדיון ההלכתי לתחום השני ('דרך התוכחות'), מציבה בפנינו סימן שאלה. האמנם כל מחלוקת היא תוצאה של 'לא שימשו כל צורכם'? הרי על פי דברי הרמב"ם, כאן המחלוקת יכולה להתרחש כתוצאה מעצם אופיו של הדיון ההלכתי!

ר' יוסף אלבו, יורשו של הרציונאליזם הביניימי, הסביר את מבנה התורה שבעל פה לפי דגם המערכת, בה אמיתות נגזרות מאקסיומות בסיסיות באמצעות המכלול של כללי ההיסק. מכלול זה של כללים נראה היה לו ולהולכים בשיטתו זהה לכללי ההיגיון המדעי, דהיינו לתורת המופת.

כפי שראינו, דבר זה בעייתי אפילו בדברי הרמב"ם. אכן ניתן להעמיד אלטרנטיבה לעמדתו של ר"י אלבו, אם מקבלים אנו את המבנה הכללי של שיטתו, אך מסתייגים מהאמונה התמימה שביכולתם של כללי המעבר לפתור את כל בעיות הפסיקה. לפעמים אין השימוש בכללים מביא אותנו לתשובה חד משמעית, והפוסק צריך לא רק לגזור תשובה הכרחית, אלא לבנות תשובה לבעיה שלא נפתרה. גישה זו, שמצאנו כבר בדברי הרמב"ם, מנוסחת בבהירות בדבריו של הרמב"ן, המבחין בין ההיגיון התלמודי להיגיון המתמטי:⁷⁴

73. הקדמה למשנה בהעתקתו של ר"י אלחריזי. דברי הרמב"ם מאפשרים אכן שני פירושים. רצ"ה חיות עמד על בעיה זו בחיבורו "משפט ההוראה". כשהוא מתבסס על הבנת הרמב"ם את המצב האידיאלי, המצב שלפני קלקול תלמידי הלל ושמאי, שואל רצ"ה חיות: האם לא היתה כלל מחלוקת, או שמא היתה מחלוקת אלא שהיא הוכרעה בסמכותו של בית הדין הגדול? זוהי בעצם ההבחנה שבין הגישה הלוגיציסטית, לפיה במצב האידיאלי אין מחלוקת, לבין של הגישה הקונסטרוקטיביסטית, לפיה המחלוקת היא חלק של המצב האידיאלי, מלכתחילה. רצ"ה חיות עומד על ההבדל בין דברי הבבלי לבין הנוסח של התנאים ממנו שאב הרמב"ם את ניסוחו.

אפשר לפרש את אי העקביות בדברי הרמב"ם. אפשר שהרמב"ם סובר, שלמרות הבעיות בעצם תהליך ההיסק הלוגי, תיתכן תשובה חד משמעית, על כל פנים חד משמעית בקירוב רב. אין לפנינו היקש מופתי, אלא היסק דיאלקטי התלוי - אם פירושי אינו מוטעה - ב'תקינות' אישיותו של החכם. מכאן שבין הלל ושמאי לא פרצו מחלוקות מרובות, ודבר זה מביא אותנו אל הסעיף הבא ואל ההדגשות של תנועת המוסר.

74. הקדמה לספר מלחמות ה' על הרי"ף.

ואתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבבך כי כל תשובותיי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולם בעיניי תשובות ניצחות, ומכריחות אותך להודות בהם על פני עיקשותך... אין הדבר כן, כי יודע כל לומד תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות, **שאין בחכמה הזאת מופת ברור** כגון חשבוני התשבורת ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאודנו, ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות.

בכל זאת, הרמב"ם ואולי גם הרמב"ן הסתכלו על עובדת קיומן של אופציות שונות בשיקולים ההלכתיים כאל מצב של דיעבד. אנו מבקשים להציג עכשיו את העמדה הקונסטרוקטיבית הרואה במצב זה מצב שלכתחילה.

פרק ב': העמדה הקונסטרוקטיביסטית

יסוד הגישה הקונסטרוקטיביסטית נמצא בדברי ר' ינאי בירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ב (כ"ב ע"א):

אילו ניתנה התורה חתוכה - לא הייתה לרגל עמידה. מה טעם? 'וידבר אל משה' - אמר לפני ריבונו של עולם: הודיעני היאך היא ההלכה! אמר לו: 'אחרי רבים להטות' - רבו המזכין - זיכו, רבו המחייבין - חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, מניין? ודגל⁷⁵. וכן הוא אומר: 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים', ואמר: 'מישרים אהבוך'.

התמונה המצטיירת מדברי ר' ינאי היא, שהתורה ניתנה 'לא חתוכה'⁷⁶, כלומר עם אופציות שונות, שקולות מבחינה לוגית, ועם דרגות חופש המאפשרות את פעולת החכמים.

75. ודגל⁷⁵ בגמטריה מ"ט, על פי "ודגלו עלי אהבה" (שה"ש ב', ד).

76. שתי הבנות אפשריות: [א] התורה 'לא חתוכה' - כלומר, ניתנה ללא פירושה, כך שמתאפשרים פעמיים מ"ט פירושים, וזהו: 'כדי שתהא התורה נדרשת'. [ב] התורה 'לא חתוכה' - כלומר, ניתנה עם פירושה האפשריים, וזהו: "מ"ט פנים טהור מ"ט פנים טמא". בירושלמי מצאנו את הנוסח הראשון, במדרש שוחר טוב מופיעים הדברים באופן שונה: "אמר ר' ינאי: לא ניתנו דברי תורה חתוכין, אלא על כל דיבור שהיה הקב"ה אומר למשה, היה אומר מ"ט פנים טהור מ"ט פנים טמא. ובפסיקתא רבתי (פס' כ"א): "דבר אחר: 'פנים בפנים' וגו' - אמר ר' תנחום ב"ר חנילאי: אילו ניתנה תורה חתוכה - לא היתה עמידת רגל למורה שיורה, שאם טימא - יש מטמאין כיוצא בו, ואם טיהר - יש מטהרין כיוצא בו. אמר ר' ינאי: תורה שנתן הקדוש ברוך הוא למשה, ניתנה לו ארבעים ותשע פנים טהור וארבעים ותשע פנים טמא, מניין? ודגלו עלי אהבה (שה"ש ב', ד). אמר לו: היאך עבדת? אמר לו: רבו המטמאין - טמא, רבו המטהרין - טהור. אמר רבי אבהו בשם רבי יוחנן: תלמיד וותיק היה לו לר' עקיבא, והיה יודע לדרוש את התורה בארבעים ותשע פנים טהור שלא מאותו הטעם. אמרין: ההוא תלמידא קטא מן טורא דסיני. (והשווה עירובין יג ע"ב ואותיות דרבי עקיבא אות צ'). אין ספק, שכאן הוא המקור להתייחסות למי שיודע לדון את השרץ, לטהרו ולטמאו (ירוש' סנהדרין פ"ד ה"א, ובבבלי סנהדרין יז ע"א). וראה הערתו של משה צוקר, לבעיית המחלוקת במסורות (הרמב"ם נגד ר' יעקב בן אפרים מארץ ישראל), ספר היובל לכבוד שלום בארון, ירושלים תשל"ה, עמ' שכח-שכט. צוקר רוצה לטעון, "שהשינוי שהוטל בניסוח המאמרים נעוץ בפולמוס נגד הקראים, וכלפי הטענות שלהם בעניין המחלוקות אמרו שגם המחלוקות הן למשה מסיני" (שם, עמ' שכט). אולם מודה הוא, שיש לדעה זו מקור קדום בתוספתא פאה פ"ג, ה"ב: "אמר ר' אליעזר: שאלתי את ר' יהושע על אלו עומרים נחלקו בית שמאי ובית הלל, אמר לי: התורה הזאת, על אלו: העומר הסמוך לגפה ולגדיש לבקר ולכלים ושכחו; וכשבאתי, שאלתי את ר' אליעזר, ואמר לי: מודים באלו [שאין] שכחה, ועל מה נחלקו? על העומר שהחזיקו בו להוליכו לעיר, ונתנו בצד גפה או בצד גדר, שבית שמאי אומרים אינה שכחה מפני שזכה בו, ובית הלל אומרים שכחה; וכשבאתי והרציתי הדברים לפני ר' אלעזר בן עזריה, אמר לי: אלו הדברים שנאמרו למשה מסיני". וראה ירושלמי פאה

נוסף על כך שהתורה לא ניתנה חתוכה, למדנו גם, שהקב"ה חוזר על תורת בניו: "ואשכחיה ר' אביתר לאליהו, אמר לו: מאי קא עביד הקב"ה? אמר לו: עסיק בפילגש בגבעה. ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני - כך הוא אומר, יונתן בני - כך הוא אומר". ובהמשך קוראים אנו: "ומי איכא ספיקא קמי שמיא? אמר ליה: אלו ואלו דברי אלוהים חיים" (גיטין ו ע"ב).⁷⁷ קיימת התאמה בין מחלוקת החכמים לבין המחלוקת בישיבה של מעלה: "ושמתי כדכד שמשתיך" (ישעיהו נ"ד, יב) - א"ר שמואל בר נחמני, פליגו תרי מלאכי ברקיעא, גבריאלי ומיכאל, ואמרי לה תרי אמוראי במערבא, ומאן ניהו? יהודה וחזקיה בני רבי חייא, חד אמר: שוהם, וחד אמר: ישפה. אמר להו הקב"ה כדין וכדין" (בבא בתרא עה ע"א).⁷⁸

הר"ן

ננסה להבין את הגישה הקונסטרוקטיביסטית, מעיון בגישתו של הר"ן (אם כי, כפי שנראה להלן, דעתו איננה חד משמעית והיא מכילה בקרבה גם ניסיון של סינתזה עם העמדות האחרות). נקודת המוצא של הר"ן (בדרשה על המחלוקת, בדרוש השביעי⁷⁹) היא הגמרא בחגיגה:

פ"ו ה"ב, כט ע"א. כשאנו מנסים לדייק בדקויות שבנוסח, אין אנו יכולים לסמוך על פירושו של בעל 'פני משה' או על הערתו של ז' פרנקל (דרכי המשנה עמ' 20), שהכוונה היא שהדברים הן של אמת, "כאילו נאמרו לו למשה בחורב". אין ספק, שאין כאן פולמוס עם קראים, אולם יש כאן הבדל מעניין בנוסח, התלוי, לדעתי, בכוונה ההגותית שבו. הנוסח האחד רוצה לענות על השאלה הפילוסופית-דתית, כיצד תיתכן מחלוקת בהלכה מחייבת, שבאמצעותה אנו מנסים למלא את רצונו של הקב"ה. ר' ינאי עונה, על פי הבנה זו, שדווקא זה רצונו של הקב"ה. הנוסח האחר מעוניין בשאלה ההיסטורית, ובא להגן על המסורת, וטוען שבעצם קיימות שתי מסורות שונות מאז ומתמיד.

77. וכן בפסיקתא דרב כהנא (מהד' מנדלבאום עמ' 73): "בשעה שעלה לשמי מרום, שמע קולו של הקב"ה יושב ועוסק בפרשת פרה, ואומר הלכה בשם אומרה: ר' אליעזר אומר עגלה בת שנתה ופרה בת שתיים", ובמחזור ויטרי עמ' 462 הנוסח שלם יותר: "אמר לו: אלעזר בני - כך הוא אומר, יהושע בני - כך הוא אומר".

78. וראה על סוגייה זו רצ"ה חיות, כתבים, כרך ב' עמ' תתקלז ואי'. משל הפטיש והסלע (שבת פח ע"ב, ובמקבילות) מתאר גם הוא את הריבוי שבהתגלות: "תנא דבי רבי ישמעאל: 'וכפטיש יפצץ סלע' (ירמיה כ"ג, כט) - מה פטיש זה נחלק לכמה ניצוצות, אף כל דיבור ודיבור נחלק לשבעים לשונות". מכת הפטיש מסמלת את דבר ה' היורד על הסלע, כלומר עלינו. וכפירוש רש"י, המכה מולידה בנו, הסלע, ניצוצות רבים, כלומר אינטרפטציות שונות, 'הטעמים'. ניתן להבין את המשל בצורה שונה, כדברי רבינו תם: לא הסלע, אלא דווקא הפטיש מתחלק לכמה ניצוצות (תוס' שבת פח ע"ב ד"ה מה פטיש), כדברי הסיום של בעל התוספות: "אין לחוש דמקרא אחד יוצא לכמה טעמים".

79. מראי המקומות לפי מהדורתו של א"ל פלדמן, ירושלים תשל"ד.

תנו רבנן: מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' אלעזר בן חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין, אמר להם: מה חידוש היה בבית המדרש היום? אמרו לו: תלמידך אנו, ומימך אנו שותין. אמר להם: אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש, ואף הוא פתח ודרש: 'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד' (קהלת י"ב, יא) - למה נמשלו דברי תורה לדרבן? לומר לך, מה דרבן זה מכוון את הפרה לתלמיה להוציא חיים לעולם, אף דברי תורה מכוונים את לומדיהם מדרכי מיתה לדרכי חיים. אי מה דרבן זה מטלטל, אף דברי תורה מטלטלין? תלמוד לומר 'משמרות'. אי מה מסמר זה חסר ולא יתר, אף דברי תורה חסרין ולא יתרין? תלמוד לומר 'נטועים', מה נטיעה זו פרה ורבה - אף דברי תורה פריין ורביין. 'בעלי אספות' - אלו תלמידי חכמים, שיושבין אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר - 'נתנו מרעה אחד', אחד נתנו, פרנס אחד אמרן מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה' (שמות כ', א), אף אתה עשה אוזנך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי המטמאים ואת דברי המטהרים, את דברי האוסרין ואת דברי המכשירין (חגיגה ג ע"א-ע"ב).

על בסיס דרשה זו בונה הר"ן את שיטתו. אם נניח שהצדק עם העמדה הלוגיציסטית, ובכל מחלוקת רק עמדה אחת נכונה, איך ייתכן לומר שהדיעה החולקת, כלומר הדיעה הבלתי נכונה, גם היא חלק של ההתגלות המקורית?

הנה שמאי והלל נחלקו: שמאי אומר מקב חלה, והלל אומר מקביים. באמת, שאחת משתי הדעות היא אמיתית והשני הפכו, ואיך נאמר שיצא מפי ה' דבר בלתי אמיתי?⁸⁰

מכאן שעלינו להסיק, "שהמחלוקות וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל... למדם משה מפי הגבורה, בלא הכרעה על מחלוקת ומחלוקת בפרט", ומכאן, "שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות, ואשר יסכימו הם - הוא אשר ציווהו ה'".

הוכחה לדעתו מוצא הר"ן בסיפור מותו של רבה בר נחמני :

הוה יתיב אגרא דדקלא וקא גריס. קא מיפלגי במתיבתא דרביה: אם בהרת קודמת לשער לבן - טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת - טהור, ספק - הקב"ה אומר: טהור, וכולהו מתיבתא דרביה אמרי: טמא. ואמרי: מאן נוכח? נוכח רבה בר נחמני, דאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים, אני יחיד באוהלות. שדרו שליחא בתריה. לא הוה מצי מלאך המוות למקרב ליה, מדלא הוה קא פסיק פומיה מגירסיה. אדהכי, נשב זיקא ואויש ביני קני. סבר גונדא דפרשי הוא, אמר: תינח נפשיה דההוא גברא, ולא

80. דרשות הר"ן, הדרוש השביעי, עמ' קיב.

ימסר בידא דמלכותא. כי הוה קא ניחא נפשיה אמר: טהור, טהור. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבה בר נחמני, שגופך טהור ויצתה נשמתך בטהור.⁸¹

בסוגייה זו מתווסף רעיון חדש - השקלא וטריא בישיבה של מעלה. מפשט הדברים לומדים אנו, שההלכה טרם נקבעה, והביטוי 'לא בשמים היא' מקבל עכשיו פירוש חדש. בתנורו של עכנאי אנו מתמודדים עם בת קול היורדת מן השמיים; בסיפור על רבה בר נחמני מחכים בשמיים למוצא פי האדם, והתורה תגיע לשמיים מהארץ. אמנם הקב"ה מלמד תורה, אך, כביכול, הוא גם לומד תורה בעצמו, ואף קורא לעזרתו את רבה בר נחמני.

תנורו של עכנאי בגישה הקונסטרוקטיביסטית

סיפור תנורו של עכנאי, על פי הגישה הקונסטרוקטיביסטית, מלמד אותנו לא את כוחו של הרוב כמו בפירוש הלוגיציסטי, אלא דווקא את העובדה שאין משמעות לאמת האובייקטיבית ללא התייחסות לפסיקת החכמים. מודגשת בסיפור הפעילות האנושית לעומת התלות בהתגלות השמימית. לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית של הר"ן (שם) "העניין כך על הדרך שכתבנו, שהשי"ת מסר הכרעות אלה כולם לחכמי הדור, וציוונו שנמשיך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים הוא מה שנצטווה משה מפי הגבורה". השוני העיקרי מן העמדה הלוגיציסטית מתמקד בהבנת בת הקול, המודיעה שהלכה כר' אליעזר. לפי הגישה הלוגיציסטית, בת הקול מודיעה לנו, שאכן ניתן לגזור את מסקנתו של ר' אליעזר בטענות שאינן ידועות לנו, או שבטעות אינן מקובלות עלינו.⁸² אולם איך להבין את הופעת בת הקול לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית, כששתי העמדות אינן אלא שתי אפשרויות לגיטימיות של המשך בניין התורה שבעל פה, ואין עדיפות לגישה האחת על פני השנייה? על מה מעידה בת הקול?

לדעתי, על פי ההשקפה הקונסטרוקטיביסטית, יש להבין את בת הקול שבסיפור תנורו של עכנאי כניסיון. המלכודת שלפני החכמים איננה בתוכן דברי בת הקול אלא בעצם הופעתה, בהיותה מנוגדת למהות התורה שבעל פה, המושתתת על השכל האנושי הבונה. העמדה הקונסטרוקטיביסטית הדגישה את החשיבות של הפעילות ההלכתית האנושית, בנטייה בלתי פוסקת להביא להרחבת תחומיה והזזת גבולותיה של ההלכה. הפירוש האמיתי של המאורע בא להדגיש שוב, שאין משמעות

81. ב"מ פו ע"א .

82. כפי שנראה להלן, גם לפי הגישה האינטואיציוניסטית מעידה בת הקול ש'ההלכה השמימית' מתאימה לדברי ר' אליעזר.

לאמת אובייקטיבית ללא התייחסות לפסיקת החכמים. בצדק חייך הקב"ה כאשר החכמים סירבו להתייחס לבת קול.

פירוש מעין זה, הרואה בסימנים מן השמיים ניסיון בו ניסה הקב"ה את החכמים, מצוי בדברי רבנו ניסים גאון:

זה שאמרו 'יצאה בת קול ואמרה, מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום', ראיתי בו שתי תשובות: האחת - כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה, אלא 'בכל מקום' סתם היא שאמרה. ואפשר לומר, כי 'בכל מקום' - זולתי זה המקום' היתה כוונתה, או מה שדומה לו, שטעמו, שאין הלכה כר' אליעזר בזה המקום, ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים. והשנית - שלא היתה הכוונה אלא לנסות את החכמים, אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו, ודומה למה שכתוב: 'כי מנסה ה' אלהיכם אתכם'. והנה נודע עם כל זאת בירור קבלתם, וזה שאמר ר' יהושע: 'לא בשמים היא', כלומר: כי תורת ה' תמימה, וכבר ניתנה לנו בסיני, והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד, ואין בתורתנו חיסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראייה מן השמיים".⁸³

דבריו של רבינו ניסים גאון דו משמעיים. סיום דבריו קרוב לעמדה הלוגיציסטית, בעיקר 'כי תורת ה' תמימה', ודברים דומים עתידים לחזור אחרי כמה מאות שנים בספר העיקרים. אולם ללא ספק, הנימה העיקרית בדברי רבינו ניסים היא, שפתרון הפרדוקס נעוץ בראיית האגדה כניסיון, כלומר, ההלכה, אליבא דאמת, כחכמים, אך בת הקול ניסתה את החכמים.⁸⁴ בפרשנות זו ניתן דגש מיוחד לסיום האגדה. החיוך של הקב"ה מקבל עכשיו משמעות חדשה, הוא מבטא את שמחתו של הקב"ה על זה שהחכמים לא נפלו במלכודת שנטמנה להם.

בין לוגיציזם לקונסטרוקטיביזם

חכמים רבים התלבטו בין הגישה הלוגיציסטית לבין הגישה הקונסטרוקטיביסטית. פסיחה מסויימת על שתי הסעיפים קיימת אפילו אצל הר"ן, שאת עמדתו הקונסטרוקטיביסטית הבאנו לעיל.

83. פירוש רבינו ניסים לברכות יט ע"ב. פירוש זה השפיע על המהר"ל, באר הגולה, הבאר הרביעי.

84. בדברים הקודמים שבקטע שהובא לעיל, מקהה רבינו ניסים אף את העוקץ שבפירוש זה, שהרי אם כך, בת הקול, כביכול, שיקרה! רבינו ניסים מביא תשובה נוספת, לפיה "בת הקול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה, אלא ב'כל מקום' סתם היא אמרה, ואפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כוונתה או מה שדומה לו, שטעמו, שאין הלכה כר' אליעזר בזה המקום ויהיו דברי בת קול נכוחים וקיימים".

רעיון דומה מובא על ידי בעלי התוספות, לפיהם בת הקול לא יצאה "אלא משום כבודו דר' אליעזר, שאמר: מן השמים יוכיחו", תוס' ב"מ נט ע"ב ד"ה 'לא בשמים היא'.

בדרוש השביעי מפרש הר"ן את הסיפור על מות רבה בר נחמני כמקביל ללקח הנלמד מתנורו של עכנאי. דבר זה בולט יותר לאור העובדה, שההלכה לא נקבעה כרבה! אין לפנינו דיון בסוגייה שטרם הוכרעה, אלא קביעת עובדה, שההחלטה המבוססת על הרוב - מכריעה אף נגד האמת.

דברים אלה מערפלים את עמדתו של הר"ן. קודם למדנו, שהחלטתם של רוב החכמים קובעת את האמת. במילים אחרות - אין אמת אחת אבסולוטית, וזאת עמדה קונסטרוקטיביסטית. אולם לאחר מכן כותב הר"ן, שעלינו לשמוע לרוב אפילו כשהוא מנוגד לאמת; משמע, יש אמת מעבר להחלטות הרוב.

מצד אחד כותב הר"ן: "אבל העניין כך, על הדרך שכתבנו, שהשי"ת מסר הכרעות אלה כולם לחכמי הדור, וציוונו שנמשיך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים - הוא מה שנצטווה משה מפי הגבורה". זוהי המשמעות התוכנית של 'לא תסור'. אין כאן כלל פרגמאטי גרידא, יש כאן עיקרון המגדיר את ההלכה המחייבת, ביטוי לרצונו של הקב"ה. כפי שראינו, השקפה זו מחייבת אותנו לראות בבת קול ניסיון. סיפור תנורו של עכנאי בא להדגיש, שאין משמעות לאמת אובייקטיבית ללא התייחסות לפסיקת החכמים.

אולם עיון בדרושי הר"ן (בהמשך) מלמד אותנו, שתיאור זה איננו שלם. כשהוא מסביר את העובדה שאין אנו שומעים לבת קול הוא כותב: "שאם הסכימו הפך האמת, ונדע זה על ידי בת קול או נביא - אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים". מכאן, ששני מושגים מתרוצצים בדרושים. מצד אחד ה'אמת' הפורמאלית של הפסיקה ההלכתית, ומצד שני ה'אמת' כפי שהיא במתיבתא דרקייעא, או זו המוכרזת על ידי בת קול.

יש, לדעתי, כמה דרכים לצאת מהסתירה הזאת:

[1] לטעון שקיימת של אמת הלכתית "ברוב המקרים"; אם כי יש דינים, שלא ניתנו חתוכים. פירוש מעין זה מזהה את גישתו של הר"ן עם גישתו של בעל ספר החינוך.

[2] להבין את עמדתו של הר"ן כעמדה סינתטית, הטוענת שקיימים שני סוגים של אמת:

[א] אמת הלכתית-משפטית המתקבלת לאור פסיקתם של החכמים.

[ב] אמת 'לוגיציסטית' אבסולוטית אותה אנו עוזבים לפעמים. כפי שנראה, זו הדרך שהלך בה בעל קצות החושן. ואכן ייתכן לפרש את הר"ן בדרך זו, שהרי בפירושו לסוגיית 'בהרת קודמת לשער לבן' (הדרוש השביעי, עמ' קיד) הוא מדגיש את ההבדל בין השכל של בני מתיבתא דרקייעא ('דרך האמת') לבין השכל

האנושי:⁸⁵ "כי עם היותם יודעים ש'ספק - טהור', על דרך האמת היו אומרים טמא, שמאחר שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, היה מן הראוי שיהיה טמא אף על פי שהוא הפך מן האמת" (הדרוש השביעי, עמ' קיד).

הר"ן והפילוסופיה של ההלכה

הניתוח של הר"ן אופייני לו, היות שבו מתקשרים המוטיבים ההלכתיים עם רעיונותיו הפילוסופיים, ויוצרים אב טיפוס ראשוני של דיון בפילוסופיה של ההלכה. הר"ן מצביע על הקשר שבין המחלוקת במטה הלכה לבין גישות שונות בסוגיית טעמי המצוות. בדרוש האחד עשר מצאנו את הביסוס הפילוסופי לדיעה הקונסטרוקטיביסטית. כפי שהר"ן מלמד אותנו, הגישה הקונסטרוקטיביסטית מתאימה להשקפה הסוברת, "כי זה ראוי שיימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצוות התורה כלל, אלא כולן נמשכות אחר הרצון בלבד". אם ההלכה בנויה על היראה, הרי שאין הבדל עקרוני בתוכן המצוות, וחשיבותן נובעת מעצם עשייתן מתוך יראת שמיים. מי הם אותם חכמים המתבססים על היראה? ייתכן, שהדברים מתייחסים לשיטת רבנו יונה, אך ייתכן שהם מהווים המשך לקביעותיו של הרמב"ם, הטוען שהאיסור לומר 'על קן ציפור יגיעו רחמיך' תלוי בקונספציה הרואה את מקור המצוות ביראת ה' ולא בחכמתו. מצד שני, השיטה המטה הלכתית האינטואיציוניסטית של ריה"ל (בה נדון בפרק הבא) מתאימה לעקרונות הפילוסופיים של משנתו. היות שטעם המצוות נעוץ בפעולתן הריאלית בעולם ובאדם, "שכל מה שמנעתו התורה ממנו - מזיק אלינו ומוליד רוע בנפשותינו, ואף על פי שלא נדע סיבתו", מה המשמעות של פסיקה כנגד האמת? בהסברת הקושי משתמש הר"ן בדגם ששירת את ריה"ל, דגם הרופא:

לפי זה הדעת, אם כן כשיסכימו החכמים בדבר אחד טמא שהוא טהור, מה יהיה? הלוא הדבר ההוא יזיק אותנו, ויפעל מה שבטבעו לפעול, ואף על פי שהסכימו בו החכמים שהוא טהור! ואילו יסכימו הרופאים על סם אחד שהוא שווה, והוא, על

85. זאת אחת הסינתזות האפשריות בין הכיוונים השונים (לסינתזות אלו יוקדש דיון נפרד), ואני רוצה להדגיש שתיים שהן רלבנטיות לדיונו של הר"ן. הראשונה היא הגישה המגשרת בין העמדה הקונסטרוקטיביסטית לעמדה האינטואיציוניסטית, גישה שהיתה נפוצה עד למאוד. כך כותב הריטב"א (עירובין יג ע"א): "ואמר [הקב"ה], שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרשה, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר". הגישה הנוספת טענה, שהדרך היצירתית יוצרת 'חפצא של תורה', אף על פי שההלכה היא חד משמעית. הדיעות שנדחו - תורה הן, אף על פי שאין הן מבטאות את האמת ההלכתית. זו היא דרכו של הר"ד סולובייצ'ק, ושורשיה מצויים, לדעתי, בגישתו של ר' ישראל מסלנט.

דרך משל, חם במעלה הרביעית, שאין ספק, שלא תימשך פעולת החום בגוף מה שיסכימו בו הרופאים אבל כפי טבעו בעצמו, כן הדבר שאסרה לנו התורה מצד שהוא מזיק בנפש, איך ישתנה טבע הדבר ההוא מצד שהסכימו החכמים שהוא מותר? זה אי אפשר רק על צד הפלא.

לפנינו שתי עמדות אפשריות; באיזו מהן נקט הר"ן? קשה לקבוע מסמרות בסוגייה זאת. לכאורה; הסביר לנו הר"ן, שהכרעת ההלכה נשארה בידי החכמים, אלא שניסוחו דו משמעי: "אבל מסר לו כלל אשר בו ייודע האמת, והוא 'אחרי רבים להטות', וכן 'לא תסור'". ולאחר מכן הוא מוסיף, "שניתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי שנראה להם, ואף אם יהיו הקדומים מהם גדולים מהם ורבים מהם, ונצטוונו לילך אחר הסכמתם, הן שיסכימו לאמת או להפכו".⁸⁶ קיימת, לפי זה, אמת הלכתית לפני הפסיקה של החכמים. מסיפור תנורו של עכנאי לומדים אנו, שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות. אין אנו שומעים לבת קול: "שאם הסכימו הפך האמת, ונדע זה על ידי בת קול או נביא, אין ראוי שנסור מהסכמת החכמים". לעומת זאת, אנו קוראים, ש"העניין כך על הדרך שכתבנו, שהשי"ת מסר הכרעות אלה כולם לחכמי הדור, וציוונו שנמשיך אחריהם, ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מהדברים, הוא מה שנצטווה משה מפי הגבורה". לפי זה, אין אמת הלכתית לפני הפסיקה, והגדרת ה'אמת' היא פורמאלית בלבד. הפסיקה ההלכתית היא היא ה'אמת'. אינני בטוח איך עלינו להבין את דברי הר"ן. ייתכן שהר"ן חיבר את עמדתו לעמדה אחרת, לוגיציסטית או אינטואיציניסטית. כפי שנראה להלן, זאת הדרך שהלך בה, בעקבות הר"ן, בעל קצות החושן. אך ייתכן שהר"ן סבר, שיש אפשרות נוספת, שהרי אין עלינו להכליל את הפסיקה יתר על המידה. ייתכן שיש סוגיות בהן הפלורליזם הוא מהותי; אולם ייתכן, שבסוגיות אחרות ישנה אמת הלכתית הקודמת לפלורליזם. בסוגיות אלו עלינו להסכים עם העמדה הלוגיציסטית ולהחליט על פי הרוב, לא מפני שכך האמת, אלא מפני שזאת הדרך המסוכנת פחות; לקונסטרוקטיביזם יש גבולות.⁸⁷

86. הר"ן שם, עמ' ק"ב.

87. כך מוצאים אנו בספר החינוך (מצווה ע"ח) זו בצד זו שתי שיטות קוטביות בהסבר הרוב: [א] שיטת הבירור: "הודיענו התורה, שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המשפט, ובין שיסכימו או לא יסכימו לפי דעת השומע". הרוב כאן אינו פרגמטי אלא מהותי, והוא קובע את האמת ההלכתית. אולם בהמשך מוצאים אנו גישה שונה: [ב] "ובכן, בעשותנו מצוותם [של הרוב] אנו משלימים מצוות האל. ואפילו אם לא יכוונו לפעמים החכמים אל האמת, חלילה, עליהם יהיה החטאת ולא עלינו" (שם). על בעיה פסיכולוגית זאת השווה את דבריו של יצחק אנגלרד: "ההכרה הדוגמאטית באפשרות של טעות באה לחזק את ידי הפוסק, העלול להירתע מתפקידו השיפוטי נוכח גודל האחריות".

בהקדמה לקצות החושן כותב ר' אריה ליב הכהן:

אמרו לפניו [מלאכי השרת]... משום שידוע ששכל האדם ילאה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו... וכאשר יתנהגו העולמות כולם... על פי תורת האדם, ולא יהיה על פי האמת, הרי אתה מבזה תכשיט שלך שחותמך אמת. ועל זה השיב הקב"ה: זהו רצוני, שתעלה אמת מן הארץ, והאמת יהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי... וזאת היא ברכת התורה, 'אשר נתן לנו תורת אמת'... שנתן לנו תורה שבעל פה מתנה גמורה כפי הכרעת החכמים.

המחלוקת בין משה למלאכי השרת היא מחלוקת בין שתי גישות לתורה. האחת - זו של האדם עם שכלו המוגבל, השנייה - זו של השכל האידיאלי. כדבריו של ר' אריה ליב: "לא ניתנה התורה למלאכי השרת, ואל האדם ניתנה, אשר לו שכל האנושי, ונתן לנו הקב"ה ברוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי, גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים". ר' אריה ליב משתמש כאן במונח הפילוסופי הקלאסי 'שכלים נבדלים', כדי ליצור עימות בין שני מיני השכל: 'הנבדל', האידיאלי, וה'שכל האנושי', המוגבל, הקשור בחומר. בעל 'קצות החושן' מבחין בין החידוש ל'שקר שבני אדם בודין מלבן, ומאן דמשקר ח"ו אין זה חידושי תורה'. השכל המושלם יכול להוביל אותנו לאמת חד משמעית, לעומת זאת השכל האנושי 'לואה להשיג האמת': "והאמת כבר היה, אבל הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי אף על פי שאינו אמת".

במילים אחרות, יש לפנינו שתי אמיתות: המוחלטת והאנושית. את בעייתו של הר"ן פותר ר' אריה ליב על ידי ההשגחה האלוקית: "אם הרופאים יסכימו על הסם המזיק שהוא טוב ומועיל, וכי מפני זה לא יעשה שלו ויזיק, אם בטבעו להזיק? ועיין שם שכתב [הר"ן], כי בסגולת כוח המצווה הזאת אשר אנחנו שומעים לדברי החכמים, יש בה כוח להחיות... וזה שאנו מברכין 'אשר נתן לנו תורת אמת'... ושמא תאמר, אם אינו אמת יזיק ח"ו, לזה אנו מברכין 'וחיי עולם נטע בתוכנו'". יש כאן מציגה בין הכיוון הלוגיציסטי והכיוון הקונסטרוקטיביסטי.⁸⁸

ראה יצחק אנגלרד, 'תנורו של עכנאי - פירושה של אגדה', שנתון המשפט העברי א' עמ' 51, וראה שם הע' 28.

88. רבי אריה ליב מוסיף קטע, שיש לו וודאי שורשים אוטוביוגרפיים. הכול תלוי בשכל האנושי: "שרואה כמה פעמים שכיוון אל דברי הראשונים, דאינון קשוט ואורייתא דילהון קשוט, לזה ראוי לחדש כפי שכלו וכוחו". הזהות בין עמדות שונות ומרוחקות בזמן נובעת משימוש בשכל האנושי, ודווקא זהות זאת מכשירה את השכל וקובעת שחידושו חידושי אמת.

כפי שנראה, הגישה הקונסטרוקטיביסטית הייתה בעלת חשיבות מכרעת במסורת ההלכתית לאורך הדורות. אסיים את סקירתי על גישה זו בהערות קצרות הנוגעות להשתקפותה של הגישה בתנועת המוסר ובהגות ההלכתית של הוגי ההלכה בדור האחרון.

אתחיל במשנתו של ר' חיים מוולוז'ין. בצורה פרדוקסלית ניתן לומר, שלפי גישתו, חידושי התורה הם למעלה מיכולתו הנורמלית של האדם. "כי דבר גדול הוא מבקש... ואם ככה יחשוב, הלא יבוש ויכלם בהתחננו 'חננו מאיתך דעה', 'השיבנו לתורתך'". ואם תפילתו מתקבלת, והקב"ה יעזור לו, "ישכיל שזכה מתנה רבה מאת ה', ולא בכוחו גבר. וכזה דיבר שלמה המלך ע"ה (משלי ח): 'כי מוצאי מצא חיים', רוצה לומר, מי שמחזיק אותי למציאה". כפי שנראה, יש כאן התייחסות לגישה האינטואיטיבית עליו נדון להלן, ולמרות זאת, יש יסוד קונסטרוקטיביסטי חזק בדבריו של ר' חיים מוולוז'ין. בניין התורה הוא מטרות קיומנו:

וכל שכן חידושים אמיתיים דאורייתא המתחדשין על ידי האדם... קב"ה נשיק לה, ומעטר לה ונבנה ממנה עולם חדש בפני עצמו, והן הן 'השמים החדשים והארץ החדשה' שאמר הכתוב.⁸⁹

תורה לשמה, במובן שניתן לה על ידי ר' חיים מוולוז'ין, מזוהה כאן עם העיסוק האמיתי באורייתא כפי שהובן בספר הזוהר. דבריו של הזוהר על העיסוק המיסטי בתורה מתייחסים לעיסוק בתורה על פי הנגלה. דווקא עיסוק זה הוא הבונה את העולמות הנסתרים. תפקיד האדם הוא להמשיך את בניין העולם, אולם בניין זה זהה עם חידושי תורה. חידושי התורה הם 'הארץ החדשה והשמים החדשים', ועל ידם נעשה האדם שותף לבריאה: "ועל ידי עסק התורה הקדושה נשלם כוונתו ית' בריאה, שהיה רק בשביל התורה שיעסקו בה ישראל".⁹⁰

בסכמה הקלאסית הקיום או העיסוק בתורה הוא המקיים את העולם. במערכת שלפנינו, העיסוק בתורה, החידוש בתורה, זהים עם קיום העולם ועם בניית עולמות חדשים. בדברי ר' חיים מבוטא הרעיון, שהחידושים חייבים להיות 'חידושים אמיתיים דאורייתא', למרות שהם מתחדשים על ידי האדם.

ר' חיים מוולוז'ין מדגיש גם את הצד המוסרי הכרוך בצד האינטלקטואלי, עיקרון שיהיה מרכזי בתנועת המוסר. הקב"ה נותן חכמה לחכמים, והחכמה הראשונה היא

89. נפש החיים שער ד', פרק י"ב, מהד' שנגהי תש"ד, עמ' 101.

90. שם עמ' 102.

היראה, 'ראשית מעלת החכמה וקצה אחד ממנה',⁹¹ והיא מהווה בית קיבול, תנאי הכרחי לקיום החכמה. את היראה אפשר לראות כתנאי לשמירת החכמה, כקב חומטין שיש לערבב בכור תבואה כדי שזו תישמר.⁹² היראה היא המכשרת את האדם לקבל את החכמה מהקב"ה.

תנועת המוסר קיבלה, לדעתי, את הכיוון הקונסרוקטיביסטי, תוך שהיא מדגישה את חשיבות התנאים המוסריים החייבים לאפיין את חכם התורה. על מאמר חז"ל: "אם הרב דומה למלאך ה' צבאות - יבקשו תורה מפיהו" (חגיגה טו ע"ב), כותב ר' שמחה זיסל, הסבא מקלם, כשהוא מסתמך על דברי ר' ישראל מסלנט:⁹³

אמר, אחרי כי ידוע, שהתורה אינה פסוקה מן השמיים, ורק נמסרה לחכמי הדור, דיירי ארץ בקביעת המועדים, בכרתות ומיתות בית דין, הכל כאשר נראה לבית דין של מטה, ועל ידו נפסק הדין בשמיים להלכה למעשה, ואין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, ואם כן הלא צריך הדיין להשלים עצמו במידות תחילה, ואז לא יהיה משוחד, ואז אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות, כי יש לו עיניים לראות.

דברים אלה הם חלק מקונספציה רחבה יותר, המחשיבה את הפעולה השכלית של החכם כהתגלות. ר' ישראל מסלנט פיתח רעיון זה,⁹⁴ כשהוא מסתמך על פסוק בקהלת (א', ט ורש"י שם), המבליט את אפשרות לחדש בתורה לעומת חוסר החידוש שבחכמה, בה "לא יראה אלא מה שהיה כבר שנברא בששת ימי בראשית, אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חידושי טעמים, כענין שנאמר: (משלי ה, יט) 'דדיה ירווך בכל עת', וכן מצינו במסכת חגיגה, שאמר רבי אליעזר בן הורקנוס דברים שלא שמעתן אוזן במעשה מרכבה". לפי ר' ישראל מסלנט, הדעה הנצחית, יצירת האדם, היא החידוש שבתורה, "ועל ידי עמל האדם אשר הולידם בטהרת מחשבתו באו בחדרי התורה". יש בחידוש התורה יותר מאשר פיתוח אנליטי של יסודות החכמה; יש בה יצירה סינתטית חדשה, זהו הקונסטרקטיביזם ההלכתי.

91. רוח חיים, קובנא תרצ"א פרק ד' עמ' 60, על 'הוא היה אומר עשה רצונך'.

92. שם, פרק א' עמ' 24 על המשנה 'הם אמרו שלשה דברים'.

93. חכמה ומוסר ניו יורק, תשי"ז עמ' כז.

94. ראה אמרי בינה, ורשה תרל"ח, דפים ח-י"ב.

פרק ג': העמדה האינטואיציוניסטית

"שיטת הכוזרי היא, שהנבואה ורוח הקודש מסייע להוראה, דלא כהרמב"ם שמחלקם".⁹⁵ בדברים אלה מצביע הראי"ה על אלטרנטיבה למשנת הרמב"ם, אלטרנטיבה הנשענת על סיוע מן השמיים ועל אמצעים על טבעיים כמקורות לגיטימיים לחידושי הלכה. לכאורה, פירושו של הראי"ה מפתיע. מקובל, שדעתו של ר' יהודה הלוי על התורה שבעל פה מבוססת על סמכותה ועל עדותה של המסורת, אולם תיאור זה אמיתי רק בחלקו. בתשובה לשאלת המלך אומר החבר:

תורתנו קשורה בהלכה למשה מסיני או מן המקום אשר יבחר ה', 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים', במעמד שופטים ושוטרים וכוהנים וסנהדרין (ספר הכוזרי, מאמר ג' לט).

להלכה שני מקורות: האחד - המסורת הנשענת על מעמד הר סיני; השני - קשור בחכמים היושבים במקום אשר יבחר ה'. מה מקור סמכות זו? תשובה אפשרית ראשונה רואה בסמכות זו מצווה:

ואנחנו מצווים, שנשמע מהשופט הממונה בכל דור ודור, כמו שאמר: 'או אל השופט אשר יהיה וגו'', וסמך לו אומרו: 'ועשית על פי התורה אשר ירוך... לא תסורו מן הדבר... והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן... ומת האיש ההוא'; השווה המרות הכהן והשופט לגדולה שבעבירות, באומרו: 'ובערת הרע מקרבך', וסמך לו: 'וכל העם ישמעו וייראו' (שם, שם).

עד כאן התיאור המקובל של המצווה, אך ריה"ל מוסיף תנאי:

ואנחנו מצווים, שנשמע מהשופט... בעוד שהסדר נשאר מהעבודה, הסנהדרין ושאר הכתות, אשר בהם ישלם הסדר, וידבק בהם העניין האלוהי בלי ספק, בין בנבואה בין באומץ והודעה כאשר היה בבית שני, ולא ייתכן לעבור על כמותם ההסכמה מדעתם. ובזה נתחייבנו במצוות מגילה ופורים ומצוות חנוכה, ויכולנו לומר 'אשר קידשנו במצוותיו וציוונו על מקרא מגילה', 'להדליק נר של חנוכה' ו'לגמור את ההלל' ו'על נטילת ידיים', ו'על מצוות עירוב' וזולת זה (שם, לא).

וכך כותב ריה"ל (מאמר ג' מא):

ומזהיר לשמוע מן הנביאים אחרי משה ומן הכוהנים והשופטים, כמו שאמר: 'נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך וגו'', ואמר בכוהנים ובשופטים, שיהיו דבריהם

95. איגרות הראי"ה, איגרת תסז, לרב י"ל פישמן (מימון) משנת תרע"ג. על ההבדלים בגישות של הרמב"ם וריה"ל בסוגיית היחסים שבין הנבואה וההלכה עמד פרופ' א"א אורבך [הלנ: 22-20].

נשמעים, והיה מאמרו 'לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם' על ידי 'נביא מקרבך מאחריך', על התנאים הנזכרים בנבואה.

ריה"ל (שם) מגביל את ההתגלות עד לחורבן, ורואה אותה קשורה למקום אשר יבחר:

ואילו היו חוקינו יוצאים אחר הגלות לא היו נקראים מצוות, ולא היינו חייבים לברך עליהם, אך היו אומרים בהם שהם תקנה או מנהג.⁹⁶

הסמכות של בית הדין הגדול נובעת, על פי ריה"ל, מהשראה נבואית או מעין נבואית, הקיימת ב'מקום אשר יבחר'. לחידושי החכמים יש לא רק מקור פורמלי, הנובע מסמכות החכמים, אלא גם מקור תוכני - בהשראה האלוהית החלה על המצוות שהם מחוקקים. על ידי סייעתא דשמיא פורסות מצוות החכמים לפני האדם את התורה שבשמיים. חידושי החכמים הם המשך של מתן תורה, של הקול מסיני שלא יסף - לא פסק - לדבר אל העם, והם מגלים לנו את האמת השמימית.⁹⁷

96. המודל האינטואיציוניסטי עומד בפני הבעיה החמורה של קביעת גבולותיו. האם גלות הסנהדרין אין פירושה, סיום הסיוע השמימי? על גישתו של ריה"ל בסוגיה זו ראה גם נחום אריאלי, 'תפיסת ההלכה אצל רבי יהודה הלוי', דעת, שנה א' (תשל"ח), א עמ' 43-52. (ר' יהודה מוסקאטו מרחיב את הסיוע משמיים גם על התקנות, כשהוא מסתמך על המשנה בידיים). לדעתי, כיוון הר"ן לבעיה זו כשכתב, שההיזקקות למקום תופסת רק לגבי דיני נפשות: "אבל מה שאמרו שהמקום גורם הוא לדון בדיני נפשות וכמו שנתבאר בפ"ק דע"ז". הר"ן מתייחס לדברי רב נחמן בר יצחק: "לא תימא דיני קנסות, אלא שלא דנו דיני נפשות. מ"ט? כיון דחזו דנפשי להו רוצחים ולא יכלו למידן, אמרו מוטב נגלי ממקום למקום, כי היכי דלא ליחייבו, דכתיב: 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא', מלמד שהמקום גורם" (ע"ז ח ע"ב). עד כאן בדיני נפשות. לעומת זאת, תחומים אחרים בהלכה דוגמת ביאורי תורה, נמסרו "לכל חכם וחכם שיתאר הדבר בדעתו, הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשיקול דעתו כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל".

97. כיצד יכולה העמדה האינטואיציוניסטית להבין את סוגיית תנורו של עכנאי, הרי בת הקול מגלה לנו את האמת השמימית אותה אנו מחפשים?! ייתכן שריה"ל סבר שמאורע זה מתרחש בעידן של ליקוי מאורות, אחרי החורבן (סברה שמביאה אותנו אל האינטואיציוניזם ההלכתי, כפי שנראה להלן).

ייתכן גם לפרש את הסוגייה באופן פרדוקסלי, שלמרות שעלינו להישמע לקולו של רבי יהושע, הצדק עם רבי אליעזר. פירוש נועז זה מופיע בדברי ר' משה מפיזנץ בספרו דרש משה, קרקא שמ"ט דף נט. לדבריו, ה'שחוק' מבטא אירוניה על עמדתם של ר' יהושע והחכמים, הרוצים לנצח את ריבונו של עולם. תשובה זו מתבססת על המודל לפיו בתורה שבשמיים מצוי הפתרון לבעיה ההלכתית, פתרון המתגלה לנו על ידי בת הקול. בפועל אנו נשמעים לרבי יהושע, למרות שאין האמת כמוהו, כדי למנוע היווצרות שתי תורות בישראל.

את הגישה האינטואיציוניסטית ניתן להבין בשתי צורות שונות, שיש להבדיל ביניהן:

[1] אינטואיציוניזם נבואי - זו עמדה התגלותית, המאפשרת התערבות של גורמים על טבעיים או שימוש באמצעים על תבוניים כדי לפתור את הבעיות ההלכתיות העומדות בספק.

[2] אינטואיציוניזם ממשי, הלכתי - זו עמדה הטוענת שיש סייעתא דשמיא במסגרת הפעילות ההלכתית הרגילה, המודרכת על ידי התבונה האנושית.

האינטואיציוניזם הנבואי

שאלתי, על הנשים שמברכות על הלולב ועל מי שמברך להן על תקיעת שופר, אם יש עבירה בדבר, ואם הווי ברכה לבטלה אחרי שאינן מצוות, ואם לאו. **והשיבו**, וכי אפשר דרי, 'כל אשר תאמר לך שרה שמע בקולה', ו'לך אמר להם שובו לכם לאהליכם', וברכו את ה' אלוקיכם, והעד מגילה וחנוכה. ופירשו לי, מה מצינו במגילה וחנוכה, מאחר שהיו באותו הנס חייבות בהם ומברכות עליהם, ובלולב נמי מצינו סמך לדבר: אין לו אלא לב אחד לאביו שבשמיים, ובשופר נמי אמרינן, שיאמר הקב"ה: אמרו לפני מלכויות שתמליכוני עליכם, זכרונות שיבוא זכרון אבותיכם לפני לטובה, ובשופר, והנשים נמי צריכות שיבוא זכרון לפניו לטובה, לפיכך אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידן.

שאלה זו היא הראשונה ב"שאלות ותשובות מן השמיים" של רבנו יעקב ממרויש.⁹⁸ התשובה ניתנה מן השמים על ידי אמצעים על טבעיים. לפנינו דוגמא בולטת לשימוש של חכמי ההלכה במתודה על טבעית. במבואו הארוך והמקיף פרס לפנינו העורך, ר' ראובן מרגליות, דוגמאות רבות להכרעות הלכתיות שיסודן בתופעות על טבעיות.

דוגמה ידועה מצוייה, לכאורה, בכתבי הראב"ד. הוא מעיד, ש"כבר הופיעה רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים",⁹⁹ וסומך כמה מהשגותיו על עדות על טבעית:

פירוש אחר ניתן על ידי ר' מאיר שמחה מדווינסק (אור שמח, יסודי התורה ט, ד, ריגה תרפ"ו עמ' 6). בסיפור על מחלוקת בית שמאי ובית הלל הוא מפרש, שבת הקול שהכריעה כבית הלל באה להעיד על טיבם של בית הלל: "על האדם ולא על אף דבר הלכה פרטית". לפי דבריו, בת הקול יכולה "לפסוק איך ראוי לקבוע הלכה בכל מקום, שזה אינו אימות עצמו". נמצינו למדים, שאין בת הקול מעידה ישירות על האמת השמימית.

⁹⁸ שאלות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממרויש, מבעלי התוספות, מהד' ר' ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז.

⁹⁹ השגה להלכות לולב, פ"ח ה"ה, הלכות בית הבחירה פ"י ה"ד.

"כך נגלה לי מסוד ה' ליראיו", "כך הראוני מן השמים" ועוד.¹⁰⁰

ייתכן שיש לנו ניסוח קדום, מפורש ויוצא דופן לגישה ההתגלותית, המלמד אותנו שנביא רשאי לחדש, אלא שצריך אות ומופת. כך מצאנו במשנת רבי אליעזר בן ריה"ג (הוצאת ענעלאו עמ' 111):

המתנבא לחדש דבר נבואתו, כגון מרדכי לחדש מקרא מגילה, יחזקאל לחדש צורת הבית לעתיד לבוא, הרי זה צריך אות ומופת, אבל המזהיר על תורת משה רבנו שלא להוסיף ושלא לגרוע אינו צריך אות ומופת.¹⁰¹

גישה זו סותרת אחת מהנחות היסוד שהזכרנו לעיל, זו הדורשת את ההפרדה המוחלטת בין נבואה להלכה. עיקרון זה של הרמב"ם הוא יישום תורתם של חז"ל השוללים התערבות של התגלות בהלכה אף בימות המשיח, שהרי אליהו הנביא לא

100. לרשימת מקורות ומחקרים ראה א"א אורבך [הלנ] עמ' 22 הע' 180-183, ודיונו של פרופ' יצחק טברסקי על דברי הראב"ד על ר"ה"ק: I. Twersky, Rabad of Posquiers, Cambridge Mass. 1962 pp 291-300. יעקב כ"ץ (הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד עמ' 17-16) סובר, שדברי הראב"ד אינם אלא מליצה, 'דרך גוזמא', כלשונו של ר' משה ן' חביב, או 'שבח שהוא משבח את סברתו', כדברי ה'מגיד-משנה'. הוא מוסיף, שהוכחתו של מהר"ם ן' חביב היא מעבר לכל ספק, שהרי הראב"ד עצמו כותב בהמשך הדברים: "והכול ברור בחיבורנו, ומקום הניחו לנו מן השמיים". ואכן, מוסיף פרופ' כ"ץ, שלמרבה האירוניה, מסיים הראב"ד את הדיון הארוך שלו במילים: "והנוטה מזה הדרך - נוטה מדרך השכל" (שם עמ' 17).

רמזים על הארה מן השמיים מצויים גם בתשובות הרמב"ם (תשובות הרמב"ם, הוצאת פריימן, ירושלים תרצ"ד, סי' שע"א): "ולפי מצב שהראוני מן השמים, אשיב". וייתכן שיש בזה יותר מאשר מליצה, בחינת 'ראתו קודמת לחכמתו', כדברי פרופ' א"א אורבך שם, הערה 183. כפי שמסכם אורבך: "הופעה זו הולכת ונשנית בכל הזמנים, אשר בהם גברו הזרמים המיסטיים, והיא בולטת בחסידות החדשה" (שם). על הלכה ורוה"ק ראה הערתו של ד"ר דוד תמר, מחקרים בתולדות היהודים בארץ ישראל ובאיטליה, הוצאת ראובן מס, ירושלים תש"ל עמ' 198.

101. העיר על כך א"א אורבך במאמרו [הל"נ]. לא מצאנו לרעיון זה מקבילה במקום אחר, עיין גינצברג, תרביץ ש"ד עמ' 342 הע' 13. ניתן להשוות בין אמרה זו לבין דברי הירושלמי: "רבי חנינא בשם רבי אידי בשם רבי תנחום בר' חייה, חמורין דברי זקנים מדברי נביאים... נביא וזקן למה הם דומין? למלך ששילח שני סימנטירין שלו למדינה, על אחד מהן כתב: אם אינו מראה לכם חותם שלי וסימנטירין שלי אל תאמינו לו, ועל אחד מהן כתב: אף על פי שאינו מראה לכם חותם שלי וסימנטירין שלי האמינו לו. כך בנביא כתיב: 'ונתן אליך אות או מופת' (דברים י"ג, ב), ברם הכא: 'על פי התורה אשר ירוך' (שם י"ז, יא); ירושלמי ע"ז פ"ב ה"ח.

רובדי החידוש

ניתן לחלק את האפשרויות להתערבות התגלותית בחידושי הלכה לכמה מישורים. יכולים אנו להיזקק לתורה מן השמיים בחיפושנו אחרי:

[א] חידוש ההלכה או פסיקה במקרה של מחלוקת. במקרה זה ניתן לדבר על שתי התגלויות שונות:

[1] התגלות נורמטיבית - פסיקת הלכה מן השמיים.

[2] התגלות תוכנית - אנו מקבלים תוכן הלכתי מן השמיים, אבל אין הוא מועדף על פני עמדה הלכתית אחרת.

[ב] שחזור ההלכה - ההתגלות לא מוסרת הלכה חדשה אלא רק משחזרת אותה.

[ג] בירור עובדות החשובות לפסיקה ההלכתית ונמצאות בספק. עובדות אלו יכולות להיות משני סוגים:

[1] עובדות על בעלי המחלוקת.

[2] נתונים עובדתיים החשובים לפסק ההלכה.

חכמים שונים דנו בקטגוריות אלו. על ההבחנה בין שתי הקטגוריות הראשונות עמד הרי"ז סולוביצ'ק (בפירושו לתמורה טז ע"א, כפי שהעיר הרב דוד בלייך במאמרו [לבה]):

וביאור ב' התשובות, דמעיכרא שאלו ליהושע שיחזיר את ההלכה בנבואה וישאל בירורה; ועל זה אמר: 'לא בשמים היא'. ואחר כך אמר ליה לשמואל: 'שאל', היינו שתהא בתורת הלכה חדשה שניתנה מחדש; על זה אמר: 'שאל' נביא רשאי לחדש. אמנם ברמב"ם הביא הך ד'לא בשמים היא' אתרוייהו, על בירור הלכה וכן אֶלְחָדָשׁ דבר.

לפנינו שתי שלילות (המתאימות לאמור לעיל), שאנו יכולים לסכמם כדלקמן:

[א] אלה המצוות... שאין נביא רשאי לחדש' - שולל את חידוש ההלכה.

102. משנה עדיות פ"ח מ"ז, אולם בברייתא כבר למדנו: "ר' יהודה אומר: פרשה זו אליהו עתיד לדורשה", וגם ר' יוחנן אמר (מנחות מה ע"א, ופי' רש"י): "דעד שיבוא אליהו ויפרשנה לנו, אין אנו יודעים לפרשה". ועל הספקות שאלהו עתיד להתירם עיין מהר"ץ חיות, תורת הנביאים, פרק בירור אליהו ובדברי רמא"ש במבוא לספר לס' אליהו רבה עמ' 27 ואילך, מפתח התלמוד לר"מ גוטמן ערך אליהו עמ' 53, ועי' גם בשה"ג השלם לחיד"א עמ' 90.

[ב] לא בשמים היא' - שולל אף את שחזור ההלכה.

החלוקה בין שני המישורים נעוץ בזה, שבירור ההלכה יכול להיתפס כחיפוש אחרי אמת היסטורית ולא אחרי אמת הלכתית. ולמסקנה, לא ניתן לקבל מן השמיים אף לא 'העתק' של התורה שכבר ניתנה.¹⁰³

נעמוד עתה על הקטגוריה השלישית - ההתגלות כמבררת ספקות במציאות. במקרים רבים, ושמא יש לומר על פי רוב, מדובר בהתגלות לא בהקשר של פסיקת ההלכה, אלא בקביעת העובדות והנסיבות של המקרה העומד לדיון, כמו למשל היתר העגונה, שהמגיד מקוזניץ התירה, בקובעו ברוח הקודש שמת בעלה.¹⁰⁴ וכך קוראים אנו במסכת שבת (קח ע"א):

בעי מיניה מר בריה דרבינא מרב נחמן בר יצחק: מהו לכתוב תפילין על גבי עור של דג טהור? אמר ליה: אם יבוא אליהו ויאמר. מאי 'אם יבוא אליהו ויאמר'...? אלא, אם יבוא אליהו ויאמר, אי פסקא זוהמא מיניה אי לא פסקא זוהמא מיניה.¹⁰⁵

רש"י מפרש את שאלת הגמרא 'מאי אם יבוא אליהו ויאמר', על פי העיקרון המגביל את כוח הנבואה: "היתר ואיסור אין תלוי בו, ד'לא בשמים היא'". לפי זה, תשובת הגמרא היא, שאין כאן בירור בהלכה, אלא בירור של טבע העניינים.¹⁰⁶

103. על ההבדל בין שני הסוגים עמד ר' מנחם קרקובסקי, עבודת המלך, וילנה 5691, הלכות יסודי התורה פ"ט ה"ד. ראה בלייך [לבה] עמ' 475 ואילך. דיעה דומה הוצעה על ידי ר' אהרן מרכוס במבואו למהדורת שו"ת מן השמיים, ירושלים תשי"ז, עמ' 10.

104. ראה בקונטרס האחרון לספר חן טוב, זבד טוב מאת רבי יואב וחתנו רבי יצחק איצק פרענקיל דף קמט, והשווה דבריו של ר' אהרן מרכוס, החסידות, תל אביב תשי"ד עמ' 113, הטוען שהיה זה ר' ישראל המגיד מקוזניץ. וראה הערותיו של י"ז כהנא, מחקרים בספרות התשובות, ירושלים תשל"ג, עמ' 416. דרך אגב עלינו להעיר, שהקשר בין ההלכה וההתגלות מצוי בחז"ל ברובד אחר. הלכות מסוימות עוברות ממקום למקום שלא באמצעים טבעיים ואולי באמצעותו של אליהו הנביא: "הני שב שמעתתא דאתאמרן מצפרא דשבתא קמיה דרב חסדא בסורא, בהדי פניא דשבתא קמיה דרבא בפומבדיתא" (עירובין מג ע"א).

105. על אליהו הנביא בבית המדרש ראה מאמרו של פנחס פלאי: "אליהו הנביא בבית מדרשו של חז"ל", בקובץ באורח מדע מחקרים בתרבות ישראל, מוגשים לאהרן מירסקי, לוד תשמ"ו. פ' פלאי ז"ל מפנה אותנו אל השו"ת הדנות בתרומתו ההלכתית של אליהו הנביא. בייחוד מעניינים דברי החת"ס סופר, הטוען כי "כשיתגלה בלבוש גופו הרי הוא מגדולי חכמי ישראל ותיק"ו, ואילו תשמעון כי מי כמוהו מורה".

106. מהר"ץ חיות בפירושו על אתר מפנה אותנו למקבילה אחרת ברש"י, בעירובין מה ע"א. הגמרא מתעכבת על שאלתו של דוד: "וישאל דוד בה' לאמר: האלך והכיתי בפלישתים האלה? ויאמר ה' אל דוד: לך והכית בפלישתים והושעת את קעילה". מאי קמיבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור, הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים, אלא אי מצלח אי לא

בעיה זו נדונה באריכות במחלוקת בין ר' משה ן' חביב לבין החיד"א. החיד"א דן בשאלות ותשובות מן השמיים מספר פעמים, בעיקר בשם הגדולים.¹⁰⁷ עמדתו הייתה, שבמקרים של בירור המציאות¹⁰⁸ יש לקבל את העדות הניסית. מהר"ם ן' חביב קבע קביעה הפוכה, וכתב בסוגיית הדס שנקטם ראשו (סוכה לב ע"ב):

הרי"ף והרמב"ם דחו משנה זו מהלכה, משום דתנן לקמן: 'רבי טרפון אומר אפילו ג' קטומים', ופסקו בגמרא: הלכה כרבי טרפון. והראב"ד פ"ח דלולב פסק כסתם מתניתין... וראיתי בהריב"ל ח"ג פ"י דף קיז, שהבין כי רוח הקודש ממש הופיע בבית מדרשו של הראב"ד, ואף על פי כן חלק עליו הרמב"ן, משום ד'לא בשמים היא', יעוין שם. ואחר נסיקת ידיו של הריב"ל נראה, כי לא נשתבח הראב"ד שממש הופיע רוח הקודש לו בדין זה, אלא כיוון שערב לו הפירוש והחילוק שפירש, אמר כך בדרך גוזמא. והרי דברי הראב"ד הביאם בס' 'תמים דעים', ושם נתבאר, דהראב"ד אמרה למילתיה מכוח טענות וקושיות, ולא אמרה בשם רוח הקודש. ומ"ש ח"ה ז"ל, דחלק עליו הרמב"ן, היינו מה שכתב הרמב"ן בס' המלחמות לדחות דברי הרז"ה שהיא כדעת הראב"ד, ודחה סברתו מכוח סברות וטענות, ולא מטעם ד'לא בשמים היא'. ומכל מקום קושטא דמילתא הכי הווי, שאם יאמר פוסק א' פירוש אחד בשמועה בשם רוח הקודש יכולין לחלוק עליו משום ד'לא בשמים היא', ואין משגיחין בבת קול, ודו"ק.¹⁰⁹

אולם ו' חביב מתנגד לשימוש באמצעים על טבעיים אף כאשר מדובר בספק במציאות. בפירושו ליומא (עה ע"א ד"ה תניא) הוא כותב על בעיית גילוי הספק שבמציאות. "תניא אידך: 'גד' - שמגיד להם לישראל, אי בן תשעה לראשון ואי בן שבעה לאחרון"¹¹⁰. פירושו של מהר"ם ן' חביב מתבסס על הרעיון, שבת הקול לא

מצלח". על זה כותב רש"י: "ומידי דאיסור לא משייל באורים ותומים". אולם במקומות אחרים היתה לרש"י שיטה אחרת, וכבר רמזנו לזה לעיל בדיון על שינוי הכתב.

107. מערכת הגדולים ערך "רבינו יעקב החסיד" (ס' רכד), שם הגדולים השלם, מהד' צילום ירושלים תשל"ט עמ' מז). כמו כן דן החיד"א בסוגייה זו ב'ברכי יוסף' יו"ד סימן רמ"ב אות ל"ו, ב'שירי ברכה' שם, ב'מחזיק ברכה' חלק ב' וב'פתח עיניים' חולין קכד. קטע אחרון זה מתייחס לסוגייה על המימרא: "ואמר ר' אמי, האלהים! אי אמרה לי יהושע בן נון משמיים - לא צייתנא ליה".

108. ההבדל בין הספק בדין והספק במציאות יכול להסביר לנו גם את הבדלי הגישות לאליהו באחרית הימים: "יהא מונח עד שיבוא אליהו" או "כשיבוא אליהו ויאמר" (ב"מ ג ע"ב, פסחים כ ע"ב, סנה' ע ע"ב, ועוד). לעומת זאת, "אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב: אם יבוא אליהו ויאמר חולצין במנעל אין שומעין לו, אין חולצין בסנדל אין שומעין לו, שכבר נהגו העם בסנדל" (יבמות קד ע"א).

109. כפות תמרים על סוכה לב ע"ב, בתוך שמות בארץ מהד' קושטא תפ"ב, יב ע"א; מהד' ווארשא תרכ"א דף מח ע"א.

110. תוספות יום הכיפורים, ספר שמות בארץ, ווארשא 1861, דף טו ע"ב.

הייתה בסיס הפסיקה, אלא מעין הוכחה לכל אלה שהיו "מחמירים בדבר ומפקפקים", "דהוצרך הבת קול לאלומי למה שהיו פוסקים הדיינים, שלא יגממו על אותו הדין, אלא עיקר הדין לא היו פוסקים על פי בת קול, דאין משגיחים בבת קול, ודו"ק".

יש כאן הבחנה בין הנבואה כמתודה לגילוי, לבין הנבואה המתאימה את פסיקת החכמים להלכה השמיימית. הגילוי נעשה באמצעות התבונה האנושית, וכאמצעי להסרת הספק ואולי כגושפנקא הלכתית יכולה לבוא התגלות אלוהית. ייתכן לפרש, שתפקידה של ההתערבות העל טיבעית הוא רק לצורך אישור הקביעה שנעשתה באמצעים טבעיים, והיא באה להעיד באופן פורמאלי על סמכות הפסיקה ההלכתית.

כפי שאנו רואים, ר"מ ן' חביב מגן בקנאות על שיטת הרמב"ם, ולא משאיר להתערבות מן השמיים אף לא סדק קטן. החיד"א, לעומת זאת, הגן על אפשרות הגילוי העל טבעי בגבולות מסוימים (כפי שנראה להלן, עמדתו זו תשתקף בגישתו הכוללנית של הראי"ה). ב'פני דוד' לפרשת בשלח¹¹¹ הוא מבקר את מהר"ם ן' חביב, ומתייחס גם לדברי הזוהר בפרשת יתרו (ע"א), לפיו משה רבינו ע"ה היה דן בלא עדים על פי רוח הקודש.¹¹² גם כאן מדובר על שימוש ברוח הקודש לבירור המציאות.

מהר"ץ חיות¹¹³ פיתח את השיטה, לפיה אליהו לא יפתור את המחלוקות אלא רק את הספקות במציאות, "דאליהו יוכל לברר מעמד ומצב הדבר כמו שהוא באמת", אך גם "בספק אשר בא לחכמים מכוח דנעלם להם טבע הדברים", שאין ביכולתנו לעמוד עליו. כך, למשל, מוסברים דברי התלמוד: "לכשיבוא אליהו, ויאמר אם שמן הווי קביעותא" (ברכות לה ע"ב), או בעניין כתיבת תפילין על עור דג טהור "לכשיבוא אליהו ויאמר".¹¹⁴

111. ירושלים תשי"ט פ"ח ע"ב.

112. בהמשך מסופר על שלמה, שהיה דן בלי עדים. החיד"א מקשה על זה מן הגמרא סוף פ"ק דראש השנה, "דשלמה ביקש לדון בלא עדים יצאה בת קול וכו'". בתשובה לשאלה זו עונה החיד"א, שדברי הזוהר לא קשים, שהרי מאימת הכיסא היה בעל הדין מודה. מעניין, שדווקא בת קול מנעה את שלמה מלהשתמש באמצעים על טבעיים, המנוגדים לדין. וראה על זה גם בכתבים אחרים של החיד"א: דבש לפי מערכת ש', סי' מ"א, ובמדבר קדמות אות יט.

113. ר' צבי הירש חיות, ספר תורת נביאים המכונה אלה המצוות, ירושלים תשי"ח.

114. שבת ק"ח ע"א: אין כאן קביעת הלכה אלא בירור מציאות. והשווה פסחים יג ע"א: "אף תלויות לא ישרפו, שמא יבוא אליהו ויטהרם", וכן פסחים לד ע"א: "ר' שמעון בן לקיש אומר: פסול הגוף הווי, שאם יבוא אליהו ויטהרנה אין שומעין לו". כך בחגיגה כו ע"א,

עמדתו של הגר"א

ללא ספק, התנגד הגר"א לאינטואיציוניזם כשיטת גילוי, וסיפורים ביוגרפיים שונים מעידים על כך. נדגים את עמדתו על ידי ציטוט מפירושו לתיקונים (תיקון נ"א, מהד' ווילנא תרכ"ז צט ע"א). בתיקונים קוראים אנו:

והאי עשב - עליה איתמר: 'ועשב לעבודת האדם להוציא לחם מן הארץ' (תהלים ק"ד, יד), 'לחם אבירים אכל איש' (שם ע"ח, כה) - ואיהו נהמא דאורייתא, דאיתמר ביה: 'לך אכל בשמחה לחמך' (קהלת ט', ז), ואיהו לעבודת האדם - ה' אדם, דאיתמר בה: 'המוציא לחם מן הארץ'.

על זה כותב הגר"א:

דנשמתן אתבריו לעבודת ה' דהאדם, וכל זאת בשביל להוציא לחם מן הארץ כמש"ו שהוא נהמא דאורייתא... ולחמה של תורה אינה אלא מן הארץ, כמו אדם שזורע והמטר משקה והארץ מוציאה הלחם, כך לחמה של תורה אינה אלא מה שמוציאה הארץ, כי מן השמיים ניתן התורה כמו המטר, שכלולה מהכול כדי להצמיח הכול, ובני אדם בארץ הם הלוחמים מלחמתה ומוציאין אותה לאורה. לכן השי"ת מזכיר התורה במתיבתא דרקיע משמם של צדיקים, והוא נתינת התורה לארץ. ובימי משה רבנו ע"ה הייתה הלכה למשה מסיני, דהוא לחם מן השמיים, אבל מימות יהושע שלטה משנה 'עתה באתי', ואז 'ויאכלו מעבור הארץ'. ואף בימי משה רבנו ע"ה שטו העם ולקטו וטחנו ובישלו כו', וז"ש 'לחם אבירים אכל איש' - משה רבנו ע"ה, שהוא זה הלחם לשובע.

רק משה רבינו אכל 'לחם אבירים', כלומר את ההלכה שמקורה בהתגלות ה'.

האינטואיציוניזם ההלכתי

לפי עמדה זו, ההתגלות באה לידי ביטוי בעצם ההלכה המתחדשת, אך לא בדרך הגילוי. אינטואיציוניזם זה מניח קיום סייעתא דשמיא מתמדת, הבאה לידי ביטוי בצמיחת התורה שבעל פה בדרכה הטבעית ללא התערבות ישירה. כאן מתממש פרדוקס חדש: אמנם 'תורה מן השמים', ולמרות הכול 'לא בשמים היא'. בניגוד לאינטואיציוניזם הנבואי, בו יש התערבות על טבעית, באינטואיציוניזם ההלכתי ההתגלות מתרחשת באופן נסתר בתוך פעולתו הרגילה של החכם. הבחנה זו בין האינטואיציוניזם הנבואי לאינטואיציוניזם ההלכתי דומה להבחנה שבין הנס

יבמות לה ע"ב, יבמות מא, גיטין מב, ברכות לה ע"ב, וראה תוס' חולין ה ע"א ד"ה ע"פ הדיבור, והשווה אורבך [הלנ] עמ' 10.

הנגלה, השובר את הסדר הטבעי, לבין הנס הנסתר, המתרחש במסגרת החוקיות הטבעית הרגילה.

אם רוצים אנו להבין עמדה מטה הלכתית זו במלוא היקפה, הרי שעלינו לנסות ולעמוד על השורשים התלמודיים שלה. נדגים שורשים אלה, תוך התייחסות לדיון בבבלי (בבא בתרא יב ע"א-ע"ב), בו מועמדת ההלכה כנגד הנבואה:

אמר רבי אבדימי דמן חיפה: מיום שחרב בית המקדש, ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים. אטו חכם לאו נביא הוא? הכי קאמר להו: אף על פי שניטלה מן הנביאים, מן החכמים לא ניטלה. אמר אמימר: וחכם עדיף מנביא, שנאמר: 'ונביא לבב חכמה' (תהלים צ', יב) - מי נתלה במי? הווי אומר: קטן נתלה בגדול,¹¹⁵ דאמר אביי: תדע, דאמר גברא רבה מילתא, ומתאמרת משמיה דגברא רבה אחרינה כוותיה. אמר רבה: ומאי קושיא? ודילמא תרוייהו בני חד מזלא נינהו! אלא אמר רבא: תדע, דאמר גברא רבה מילתא ומתאמרא משמיה דר' עקיבא בר יוסף כוותיה. אמר רב אשי: ומאי קושיא? דילמא להא מילתא בר מזליה הוא! אלא אמר רב אשי: תדע, דאמר גברא רבא מילתא ומתאמרת הלכה למשה מסיני כוותיה. ודילמא כסומא בארובה? ולא טעם יהיב?!

סוגייה זו מעירה, שדבריו של החכם מתאימים לדברי חכמים אחרים ולהלכה למשה מסיני, "אולם אין זה כסומא שמכווין לירד בארובה במקרה בעלמא, אלא סברת הלב הבאה לו בנבואה, וזכה להסכים להלכה למשה מסיני" (רש"י, שם ע"ב). מאידך, ידועים דברי ר' יוסי (ב"ב, שם): "אין אלו אלא דברי נביאות", דברים שללא ספק "לא לשבח קאמר" (תוס' שם), ויש בהם נימת ביקורת. אנו נתונים כאן בפני פרדוקס: מצד אחד דרשו חכמים להימנע מ'דברי נביאות', ומאידך טענו שמן החכמים לא ניטלה הנבואה. בסוגייה בבבא בתרא יש ניסיון למזג את ראיית ההלכה כמכילה בקרבה נבואה, עם השלילה המקובלת של הסמכות ההלכתית של הנביא. מדרגתו של תלמיד חכם מתבטאת בזה, "דסלקא ליה שמעתתא אליבא דהלכתא", כדברי מר זוטרא, דכתיב (תהלים כ"ה, יד): 'סוד ה' ליראיו' (סוטה כא ע"א, סנהדרין קו ע"ב).¹¹⁶

ראינו לעיל, שלכאורה, מחייב ריה"ל את ההיזקקות לאמצעים על טיבעיים בפסיקת ההלכה, אך מצאנו בספר הכוזרי גם ניסוחים מתונים יותר של השיטה האינטואיציוניסטית: 'שהם נעזרים בשכינה' (כוזרי מאמר ג לט), 'שיש לך לחשוב,

115. וראה שבת קיט ע"ב: "אמר רב יהודה אמר רב: מאי דכתיב: 'אל תגעו במשיחי ובנביאי אל תרעו'?, 'אל תגעו במשיחי' - אלו תינוקות של בית רבן, 'ובנביאי אל תרעו' - אלו תלמידי חכמים", ועל זה כותב רש"י (ד"ה ובנביאי): שנאמר 'ונביא לבב חכמה'.

116. ראה הסבריו של הר"ן בדרוש הי"ב, עמ' רי"ד.

שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח ה' על משרתי מקדשו, ולא יעזוב את חסידיו לעולם". ניתן לפרש גם את שיטתו של ריה"ל כאינטואיציוניזם הלכתי.

רש"י מתאר בקיצור ובאופן מופלא את האינטואיציוניזם ההלכתי בקובעו ש"סברת הלב - היא הבאה לו בנבואה". את דברי אמימר: "וחכם עדיף מנביא", מפרש רש"י: "שהנביא לא מצי למימר נבואה אלא מפי הגבורה, והחכם אומרה מדעתו". הכלי לגילוי התורה שנמצאת עדיין בשמיים הוא השכל, שכדברי ר' אברהם אבן עזרא (במבואו לתורה), הוא מלאך בין ה' לבין האדם. אין ספק, שהפעילות העיונית הרגילה מהווה גם היא גילוי טבעי מן השמיים. וכך כותב גם הרמב"ן (ב"ב יב ע"א): "הכי קאמר: אף על פי שניטלה נבואת הנביאים, שהיא המראה והחזון, נבואת החכמים, שהיא בדרך החכמה, לא ניטלה, אלא יודעים האמת ברוח הקודש שבקרבם".

ייתכן, שגם את עמדת הר"ן בסוגייה זו יש להבין לאור קונספציה זו.¹¹⁷ בעיקרה טוענת עמדתו, שמדברי אמימר נובע, 'שיש בחכמים כוח נבואי'. דבר זה ניתן להוכיח, מעצם העובדה שניתן להשוות ולקבוע יחס בין החכם והנביא.¹¹⁸ אולם גם מעובדות אמפיריות, מהסכמת חכמים בדבר הלכה קונקרטי: "איך היה שאלפים מהחכמים שווים אליהם לא שיערוהו, ואלו השניים שיערוהו שיעור שווה לגמרי מכל צדדיו? זה אי אפשר בכוח שכל פשוט, אבל מצטרף אליו כוח נבואי"; כלומר, כוח שהוא למעלה מן השכל. ניתן להקשות על הלכה זו, כמו שעשו אמנם רבא ורב אשי בסוגייה בבבא בתרא, אולם טענתו של רב אשי לא ניתנת להפרכה. ההסכמה עם הלכה למשה מסיני אין לה הסבר רציונאלי, "כי מה שהוא הלכה למשה מסיני לא ישפטהו השכל, אבל הוא למעלה ממנו", וזה נובע מעצם הגדרתו של מושג זה. "ואחרי שאנו רואים, שזה החכם מסכים לדבר שהוא למעלה מהשכל, על כורחנו נשפוט, שהוא בכוח נבואי שבו".¹¹⁹

האינטואיציוניזם והטעות בפסיקה

לדיוננו זה יש מקבילה רעיונית בסוגיית טעות בית הדין. הדוגמה הקלאסית בסוגייה זו היא דין העדים הזוממים, שאם הרגו - אינם נהרגים. חכמים שהיו קרובים לעמדות רציונאליסטיות ולגישה הלוגיסטית, ראו בדין זה טענה

117. ראה דרשות הר"ן, הדרוש הי"ב, עמ' ריד.

118. "דבר ידוע הוא, כי היחס לא יאמר רק בדברים המסכימים במין קרוב" (הר"ן שם). השווה דברי הרמב"ם, מו"נ ח"א, נ"א.

119. הר"ן, שם עמ' רט"ו.

פרוצדוראלית הבאה לשמור על כבוד בית הדין. לעומת גישה זו, מצאנו עמדה אחרת, שהדגישה, שאין הקב"ה מונע השגחתו מבית הדין ואינו נותן להם לטעות. ר' חסדאי קרשקש ור' יצחק עראמה מצד אחד והרמב"ן מצד שני מייצגים שתי גישות אלו.¹²⁰ וכך כותב גם הרקאנטי (דף קא ע"א): "כאשר זמם... שהשכינה שרויה עם הדיינים וכשכוונתם לשם שמיים אין דבר מקולקל יוצא משם, כי השכינה מסכמת לדעתם, שנאמר: אלהים נצב בעדת אל".¹²¹

גם בחסידות מצאנו ניתוח דומה, המתייחס ל'טעות לכאורה'. ר' מרדכי יוסף מאיזביצא, בעל מי השילוח,¹²² מבחין בין האמיתויות הפרוצדוראליות והמשפטיות לבין האמת: "כי יש דין אמת ואינו לאמיתו, כגון: כופר הכול הוא פטור וזה דין אמת, אבל יוכל להיות, כי אף שכפר הכול מכל מקום הוא חייב באמת". לדון דין 'אמת לאמיתו' צריך סייעתא דשמיא, ומכאן נובעת המשמעות הדתית של המשפט העברי: "ולכן אסור לדון בדיני אומות העולם, כי אף שידינו דין אמת - אך אין להם סייעתא שיצא הדין לאמיתו". בהבחנה זו משתמש בעל 'מי השילוח' להסביר את העימות שבין ר' יהושע לרבן גמליאל. ר' יהושע צדק מבחינת הדין, ואולם מכל מקום, השם יתברך הסכים לרבן גמליאל, "כי הוא היה נסמך לנשיא מפי השם יתברך, וכמו דאיתא התם: 'אתם אפילו מוטעין', וזה שאמר לו: 'ותלמידי שקיבלת את דבריי', היינו בהבנות הלב אני הוא המכוון לעומק דעת השם יתברך" (והשווה כ"ו ע"ב על הפסוק "אשר תשים לפניהם"). רעיון זה, לפיו יש סייעתא דשמיא אף במקרים הנראים מנוגדים לאמת המשפטית הרגילה, מקורו בפירוש המובא ב'דגל מחנה אפרים' לפרשת משפטים, כנראה בשמו של הבעש"ט. הפירוש מתבסס על דברי הזוהר, שפרשת משפטים רומזת לעניין הגלגול. אף אם אדם חויב שלא בצדק,

120. לעמדתו של ר"ח קרשקש ראה אור ה' מ"ב כלל ו, פרק ב; לעמדתו של הרמב"ן ראה פירושו לדברים י"ט, יט: "אילו היה רשע בן מות, לא הצילו ה' מיד בית דין... אבל אם נהרג ראובן נחשוב שהיה אמת... כי בעונו מת" (והשווה ספר חינוך מצווה תקא). מן הראוי להדגיש, שדווקא הרמב"ם מדגיש את הסיוע השמימי לשופט: "כל בית דין שהוא הגון - שכינה עמהם" (הל' סנהדרין פ"ה ה"ז).

121. מעניינת בנידון זו עמדתו של ר' עובדיה ספורנו, הסובר שמן השמיים מסייעים לבית הדין ולכוהן המשיח, ועם כל זאת - הטעות אפשרית (פירוש על ויקרא ד', ג): "הכהן המשיח - לא תקרה לו שגגת חטאת זולתי ממוקשי עם, כאומרים: 'המתפלל וטעה - סימן רע לו, ואם שליח ציבור הוא - סימן רע לשולחיו'... לא מלבדו היה החטא כלל, אבל קרה לו לאשמת העם, ושגגות הסנהדרין... אמר... ונעלם מעיני הקהל', שאם היותם עיני הקהל הראויים לראות בעד אחרים, לא הטיבו לראות לעצמם... לא יקרה זה בלתי עוון הדור גם כן". כלומר, יש סייעתא דשמיא על הכוהן ועל הסנהדרין, 'עיני הקהל', ולמרות זאת הטעות אפשרית בגלל עוון הדור. לעומת זאת, לגבי הנשיא, שכנראה אין לו סייעתא דשמיא מעין זאת, כותב הספורנו: "זה דבר מצוי שיחטא, כאומרו: 'וישמן ישורון ויבעט'".

122. מי השילוח לר' מרדכי יוסף מאיזביצא, ווין, 1860. פרשת שופטים דף ס' ע"ב.

"וידוע בעצמו שבוודאי הוא זכאי בדין", יש לו לקבל את הדין באהבה ולהכיר באמיתיות התורה, "כי בוודאי, מסתמא, היה חייב לחברו בגלגול העבר לאיש הדן עמו, וכעת חייבתו תורה לשלם לו כדי לצאת ידי חובתו".¹²³

אינטואיציוניזם ופסיקת ההלכה

ביטוי חשוב לאינטואיציוניזם ההלכתי מצוי בגישתו של החת"ס סופר, המדגיש קיומה של השגחה אלוהית, הנדרשת במעשה של הפסיקה: "וכיוון שהקב"ה נותן חכמה לחכמים, והוא ציווה לשמוע לסנהדרין, בוודאי לא יניח אותם הקב"ה לטעות, ואי אפשר שיהיה ביניהם ובין האמת סתירה". באמצעות רעיון זה מפרש החת"ס את דברי רש"י (על דברים י"ז, יא): "ואפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל וכל שכן שאומרים לך על ימין ימין". החצי הראשון מכיל קביעה פורמאלית, לפיה צריך לשמוע לדברי חכמים מכל מקום, החצי השני ('וכל שכן...') מלמד אותנו, "כי מה שמחליטים לפסוק הלכה - זה רצוני, תוכל לבטוח שלא אניחם בטעות, וודאי הם אומרים על ימין ימין, ולא יעזוב ה' חסידיו, ורגלי חסידיו ישמור".¹²⁴

עמדתו של החת"ס, כפי שהדבר בא בהבלטה במקומות אחרים, מבוססת, לדעתי, על ההבחנה בין תלמוד תורה לבין פסיקת ההלכה. החופש שבפניו עומד לומד התורה הוא מרובה, וניתן להעלות סברות רבות בכל סוגייה שהיא. מאידך, מעמדו של הפוסק אינו נעוץ בסברותיו, בהיותן יותר מתקבלות על הדעת. זה תנאי הכרחי אבל לא מספיק; הפסיקה היא פעולה המצריכה סייעתא דשמיא. האינטואיציוניזם ההלכתי בא לידי ביטוי בעיקרו לא בלימוד התורה ובסברותיה אלא בשרשרת הפסיקה לאורך הדורות.

123. ראה מקורות בספר בעל שם טוב, פרשת משפטים עמ' 61, ובמקבילות המובאות ב'מקור מים חיים' שם. מעניין, שבספר מעשה אורג מפורש על ידי זה הביטוי 'דין אמת לאמיתו', ולפי זה אף העוול והטעות - צדק נסתר הוא. דווקא ביטוי זה היווה מקור לצורך ביושר המתקן את המשפט, למשל במשנתו של בעל עקידת יצחק: "ושאלו למרן הריב"ש... האין יצא משפט מעוקל מדיני התורה... והשיב, שזהו בהשגחת המשגיח, שבגלגול העבר היה זה חייב לזה ולא פרע לו, וכעת החזיר לו לתקן נשמתו, והיה בהשגחה לא החסיר ולא העדיף, וזהו דין אמת לאמיתו, אף שנראה לך שהוא משפט מעוקל, תדון הדין לאמיתו ולא תחזור אחר הפשרות".

124. תורת משה, וינה תרס"ו, פ' שופטים.

פרק ד': הסינתזה בין השיטות

מבוא

עמדנו בפרקים הקודמים על מגמות שונות בהבנת המהות של פעולת החידוש. בפרק זה נדון במאפיינים נוספים של מחלוקת מטה הלכתית זאת.

לפי העמדה הלוגיציסטית, המחלוקת איננה אלא תוצאה של טעות או של קשיים בהפעלת הסברה, ודבר זה נכון גם לגבי השיטה האינטואיציוניסטית. מהדהדים כאן דבריו של רשב"י: "אם לומר שתורה עתידה להשתכח מישראל, והלא כבר נאמר: 'כי לא תשכח מפי זרעו'! אלא איש פלוני אוסר, איש פלוני מתיר, איש פלוני מטמא, איש פלוני מטהר, ולא ימצאו דבר ברור" (ספרי עקב, מח).

לעומת זה, לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית, המחלוקת איננה תקלה אלא להפך, היא מהותית לשיטת התורה שבעל פה, בבחינת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.¹²⁵ את הגישות הראשונות ניתן לדמות לשרשרת, שכל חוליה בה היא מצב מסויים המייצג בעיה בהלכה, והמעבר ממנו לפתרון הבעיה הוא חד משמעי. לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית, הדימוי אינו לשרשרת אלא לעץ, שמנקודה כלשהי מסתעפות תשובות אפשריות שונות - "הללו מטהרים והללו מטמאים". ואמנם גם האינטואיציוניזם הודה, שהמחלוקת שולטת בעולם ההלכה הריאלי, והיא כאילן המכיל את ההסתעפויות והאפשרויות כולן, אך אילן זה איננו אלא התחום בו מנסים אנו למצוא את ההסתעפויות שיובילו אותנו אל השביל החד משמעי של ההלכה האידיאלית, זו הכתובה בשמיים.

הפלורליזם

העמדה הקונסטרוקטיביסטית מעמידה אותנו בפני שאלת הפלורליזם במסגרת ההלכה. כשאנו מקבלים את העמדה הרואה את ההלכה כקונסטרוקציה, אנו עומדים בפני האפשרות של דרכים לגיטימיות שונות. מהר"ץ חיות העלה אפשרות כזו, אם כי בגבולות הפרטים ההלכתיים ולא בכללים. בצורה פרדוקסלית הוא טוען, שאנו מאוחדים באמונה ומפולגים בהלכה (כאמור, רק בפרטים הלכתיים משניים), מבלי שפילוג זה יביא אותנו לידי יצירת כתות. דבר זה בא לידי ביטוי,

125. עירובין יג ע"ב, חגיגה ג ע"ב, ירוש' קידושין פ"א ה"א.

בעובדה ש'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', ושלא נמנעו בית שמאי מלהשיא לבית הלל, לקיים והאמת והשלום אהבו (יבמות יג ע"ב).¹²⁶

דברים אלה אינם חדשים, והם מצויים כבר באיגרת רב שרירא גאון. הוא טוען כי לכל הדעות יוצאים ידי חובת התרועה בראש השנה הן ביבבות והן בשברים, אלא שריבוי זה נתפס על ידי ההדיוטות כמחלוקת, ולכן תיקן ר' אבהו שהכול יתקעו גם תרועות וגם שברים.

רעיון זה נידון בהרחבה על ידי ר' יצחק עראמה, שהעלה את הסברה, לפיה המחלוקת בין החכמים אינה אלא תוצאה של ביטויים שונים של אותו עיקרון:

ואם יראה לפעמים ביניהם מחלוקת הסברות ושינוי דיעות, הנה לא יצאו מההגבלה ההיא אשר בה השיתוף, אבל הם עניינים נכנסים בתוכה ומקיימים אותה מצדדים מתחלפים כל אחד לפי סברתו, לא יספיק החילוף ההוא החלקי להפרידם, אדרבה, יוסיפו אומץ בהתאחדם אל עצם ההגבלה ההיא. משל לשני חכמים העוברים לפני המלך, האחד יכסה את ראשו והשני יסיר את מצנפתו. כי עם שנתחלפו במעשיהם החלקיים, כפי מה שחשב כל אחד מהם כי הוא דרך הכבוד, הנה נשתתפו בהסכמה אחת, כי חלוק הכבוד למלך הוא הראוי והנאות.¹²⁷

ר' יצחק עראמה סבר, שההלכה מאפשרת קיום של הבדלים ואלטרנטיבות במסגרת מערכת המצוות. המטרות והכוונות של הסברות השונות משותפות הן, אך נבדלות הן ביניהן בפרטים ובדרכים להשגתן:

והוא טעם אומרם ז"ל: 'הללו מטהרין והללו מטמאין, הללו מכשירין והללו פוסלין, הללו מזכין והללו מחייבין - ואלו ואלו דברי אלוהים חיים' (חגיגה ג ע"ב), כי כוונת כולם להעמיד התורה והמצווה על הצד היותר שלם שאפשר, ולהפיק רצון האלוהים שהנחילה לנו, ולזה היו כל הסברות ההם נכנסות תחת גדר ההגבלה ההיא ומקיימין אותה, כמו שאמר על זה: כלם נתנו מרועה אחד.¹²⁸

וכך כותב ר' יצחק עראמה במקום אחר:

לא כן הרשעים, כי למה שתכליתם הוא רע, והרע הוא בלתי מוגבל אבל הוא נפרץ על דרכים רבים, אין שום דבר שישתפם, כי אפילו הרע ההוא שיכללם אינו אחד משותף לכול (עקדה, שער צ"ה).

126. תורת הנביאים, הקדמה, ירושלים תשי"ח עמ' י'.

127. עקדה, שער י"ב, דפוס למברג תקס"ח כח ע"ב.

128. שם.

אלא שכמובן, שתי הגבלות קיימות לפלורליזם זה. האחת - השמירה על המסגרת הכוללת של המצוות, והשנייה - הדגשת החשיבות של הכלל המעשי, ההליכה אחרי הרוב תוך ניסיון למנוע ריבוי מחלוקות ויצירת כיתות בישראל.

הסינתזה המיסטית

נעמוד עתה על ניסיון הסינתזה החשוב ביותר - הסינתזה המיסטית. הצגנו את התפיסה האינטואיציוניסטית, הטוענת שקיימת הלכה שמיימית אחת, ואת התפיסה הקונסטרוקטיביסטית המאפשרת מגוון עמדות הנבנות על ידי היצירה האנושית. בסינתזה שלפנינו נטען, שאכן קיימות עמדות שונות באמת ההלכתית, אלא שפלורליזם זה אינו תוצאה של מעשי אנוש, אלא משקף דרכים שונות הקיימות בהלכה השמיימית עצמה. על עמדה זו נוכל לעמוד מתוך עיון בדברים המיוחסים לבעש"ט:

'משה קיבל תורה מסיני', משה - ראשי תיבות: **מחלוקת שמאי הלל**. פירש, שלא תאמר מחמת תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן, מחמת זה רבתה מחלוקת, כי אם מחלוקת זה קיבל משה מסיני. כי הלל מימין משה, על כן הוא מצד החסד, על כן בית הלל תמיד לקולא; שמאי משמאל משה, על כן בית שמאי הם תמיד לחומרא. ומה שחשיב במסכת עדויות מקולי בית שמאי ומחומרי בית הלל, מפני שמידת החסד כלול מידת הדין וכן מידת הדין כלול מחסד. פירש, כי הלל כולל כל הנשמות של ישראל מצד החסדים, ושמאי כולל כל הנשמות מצד הגבורה, ומשה כולל כולם מצד מידת הרחמים. **'נעשה אדם בצלמנו'**, נעשה - ראשי תיבות **נמלך עם שמאי הלל**, והם הם בעצמם מצד אברהם, יצחק ויעקב; אברהם הוא מצד מידת החסד, יצחק מצד פחד יצחק, מידת הדין, יעקב כולל מצד מידת הרחמים.¹²⁹

באותו מקום כותב הבעש"ט על משמעות המרכיב האנושי בחידושי הלכה:

וזה שנאמר: 'שנו חכמים בלשון המשנה', פירש, למדו ותנו ושנו חכמים ושמות התנאים בלשון המשנה, זה מתיר וזה אוסר, זה מטמא וזה מטהר. ואל יקשה לך, הלא כמו שהקב"ה הוא אחד, כן היה לו להיות דיעה אחת במשנה; אלא על כך צריך לומר: 'ברוך שבחר בהם ובמשנתם', פירש, הקב"ה בעצמו לומד המשנה כן עם שמות התנאים, שזהו חלק נשמתם ושורשם שבמרכבה העליונה, וכמו שנאמר בשם הקדושים: שם התנא הוא חיות התנא, והדין שאומר הוא השכל שלו.¹³⁰

ודברים נוספים בעניין הזכרת שמות התנאים האוסרים והמתירים את ההלכה:

129. רבי ישראל בעל שם טוב, ספר כתר שם טוב, סלאוויטא, חלק שני, עמ' כא.

130. שם.

שנו חכמים שמות התנאים האוסרין ומתירין בלשון המשנה, כי ברוך שבחר בהם ובמשנתם, שזו חלק תורתם וחלק נשמתם, ועמהם נמלך הקב"ה כשברא העולם... 'נעשה אדם בצלמנו' - 'נעשה' ראשי תיבות נמלך עם שמאי הלל, שהם כלל כל הנשמות של ישראל. וזה שאמר 'רבי מאיר אומר: כל העוסק בתורה לשמה', פירוש קל וחומר הדברים, ומה שמצווה להזכיר שם התנא, כי כל האומר דבר בשם אומרו מביא גאולה לעולם, כל שכן העוסק בתורה לשמה, דעל כן נקראת התורה תורה, לשון מורה דרך, פירוש שמורה לנו הדרך איך לבוא לדבקות ה' יתברך, זוכה לדברים רבים.¹³¹

נמצינו למדים, שדרכם השונה של הלל ושמאי והמחלוקת ביניהם בארץ משקפת את הדיאלקטיקה שבין הספירות השונות בשמיים.

לסינתזה המיסטית מקורות בהגות הקבלית.¹³² באופן חלקי מצויה היא

131. שם.

132. ראה ברעיא מהימנא, פנחס רמה ע"א: "הלל ושמאי דאתו חד מסטרא דרחמי וחד מסטרא דדינא, דאינון חסד וגבורה."

עמדות קרובות מצויות בשיטות אחרות. בפירושו לתנורו של עכנאי, מציג המהר"ל מדרגות שונות בהשגת התורה (חידושי אגדות ב"מ עמ' כח). החרוב, אמת המים וכותלי בית המדרש מייצגים את גישתם של התחתונים, היצורים החומריים. מעבר להם מצויה בת קול היורדת מן השמיים, ממקורה של התורה. אך מעבר לבת קול מגלה הקב"ה את הרובד הגבוה ביותר. ואכן כותב המהר"ל, שיש הבדל בפסיקות ההלכה הנובעת משני רבדים אלה. הבת קול הכריזה שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום, "כי במדרגת בת קול שהוא קרוב לאדם יש לפסוק בכל מקום כרבי אליעזר, כי גדול היה, אבל התורה עצמה אמרה 'אחרי רבים להטות', כי אין הולכים אחרי חכמת האיש ומעלתו נגד רבים, ולפיכך אמר 'נצחוני בני', שהם חפצים במדרגת התורה עצמה". סיום זה מובן מתוך פירושו של המהר"ל (נתיבות עולם ב, עמ' ס) על העיקרון שאמר ר' אבהו (כפירוש לפסוק בשמואל ב' כ"ג, ג): "אני מושל באדם, מי מושל בי - צדיק" (מו"ק טז ע"ב). המהר"ל מסביר שעמדתם של החכמים שהתנגדו לבת קול היתה בבחינת 'גזרת צדיק', שביטלה את קביעת הבת קול. גזרת החכמים העלתה את העם למדרגה גבוהה, יותר וממילא התקבל פסק אחר.

ר' שלמה לוריא, המהרש"ל, במבוא לים של שלמה (מס' בבא קמא) יוצא מנקודת המבט של המקובלים, לפיהם מ"ט הפנים שבהם יכולה התורה להידרש - כדברי ר' ינאי - הם תוצאה של מ"ט צינורות, "והן שבעה פעמים שבעה מזוקק שבעתיים", כלומר הצינורות מחולקים על פי הספירות. הקולות הללו שנשמעו בסיני - 'הן הדיעות'. למרות זאת נראים הדברים, שלפי המהרש"ל, חילוקי הדיעות אינן מצביעות על אלטרנטיבות אלא על הירארכיה: "כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו, וקיבל כפי כוח נשמת עליונו לרוב עילויה, או פתיתותה, זה רחוק מזה, שאחד יגיע לטהור, והשני יגיע לקצה האחרון לטמא, והשלישי לאמצעי רחוק מן הקצוות, והכול אמת, והבן". והדבר צריך עדיין עיון. אגב אורחא, אעיר על השימוש יוצא הדופן שעושה המהרש"ל במושג 'שכל הפועל'. הידיעות מתחלקות לשניים: חלק פאסיבי - מה שמקובל עלינו בקבלה איש מפי איש, וחלק אקטיבי - מה

במשנתו של השל"ה,¹³³ אלא שהוא מתייחס לבעיה מתוך פרספקטיבה שונה, הדנה בפעולתן של המצוות. בעל השל"ה נתן למודל הקונסטרוקטיביסטי פירוש מיסטי, ועמדו מייצגת עמדה של מקובלים רבים.

עקרונית, לפי עמדת המקובלים (בדומה לעמדתו של ריה"ל), יש למצוות השפעה 'ריאלית', והן פועלות על העולם ומשנות אותו. לאור עמדה זו, כיצד ניתן לדבר על 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' ¹³⁴? תשובת השל"ה מעניינת, והיא נותנת

שמוסק על ידי שכלנו. השכל האנושי האקטיבי הוא השכל הפועל, "אשר נתעוללו בו במושכלות שניות ושלישיות".

הבנה זו של המחלוקת מצוייה אצל חכמים רבים, כפי שהראה ח"ה בן ששון, הגות והנהגה, עמ' 29; ר' משה ליפשיץ, בפירושו לאבות 'לחם משנה' לפרק ה' (לובלין ת"ב דף לג ע"ב) מסביר את המחלוקת בשורש הפסיכולוגי השונה מהחכמים: "כי אם שורש נשמתו מדין נוטה לחומרא".

133. ראה של"ה חלק ראשון, ירושלים תש"ל, בית חכמה, יח ע"ב - יט ע"ב.

134. כבר בדיונונו בשיטת הר"ן עמדנו על הקושי שבהבנת המחלוקת לפי השיטה שמאמינה בפעולת המצוות, ואינה מסתפקת בראייתן כביטוי לרצונו של הקב"ה. גישה ריאליסטית מעין זאת מחייבת עמדה אינטואיציוניסטית, דבר המקשה על הבנת העיקרון של 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'.

בספר 'עבודת קודש' לר' מאיר אבן גבאי (חלק התכלית, פרק כ"ג) מודגשת העמדה הקבלית, לפיה "התורה כולה אצולה מהחכמה העליונה היא חכמת אלוהים, המחשבה העליונה אשר אינה מושגת כלל, ועליה נאמר: 'כי לא מחשבותי מחשבותיכם'" (שם, כב). מכאן נולד "ספק עצום במה שהנחנו", שהרי חלק ניכר מהתורה שבעל פה הוא תוצאה של פעולת השכל האנושי דווקא. אבן גבאי מלמד אותנו, שחידושי תורה הם תוצאה של פעולת "חכמה העליונה, העדן העליון, המקור האמיתי". ממקור זה נובע עצם קיומו של העולם. אין די בבריאת בראשית, והיא זקוקה לחידוש מתמיד. כך גם בתורה: ההתגלות הגדולה למשה מקבלת את השלמתה ב'קול גדול ולא יסף'.

כיצד אם כן יש להסביר את המחלוקת? התשובה נעוצה בהתגלות המתמדת ('ולא יסף'), עליה נעמוד מאוחר יותר. זו עמדה אינטואיציוניסטית. מעניין לעמוד על פיתוח רעיון המחלוקת: "והוא כי המקור ההוא נובע תמיד, בו פנים ואחור, וממנו השינויים וההיפוכים והפנים המתהפכים והמשתנים לטמא וטהור, לאסור ומותר, לפסול וכשר". מהמשך דבריו נראה, שאכן זו עובדה פרדוקסלית. אבן גבאי נסמך על דברי הזוהר ומסיק מהן את מסקנתו:

"והקול הגדול אשר לא יסף נמשך מן המקור ובא ממנו ונכלל מכל הפנים המשתנים כי אין בו חסרין כול. ובגודל וחוזק הקול ההוא היו הדברים מתהפכים מכל צד לעומת זה. וכל אחד מן הנביאים והחכמים קיבל את שלו, זה קיבל טמא וזה טהור כפי מקום עמידתו וקיבולו, והכול בא ממקום אחד והולך אל מקום אחד. ומדרשו של רשב"י ע"ה: 'ותא חזי, לית לך מילה דאמרי כולהו חבריא דא הכי ודא הכי באורייתא, דלא אזיל כולא לאתר חד ולמבוע חד אתכנש, הה"ד: הולך כד"א 'כל הנחלים הלכים אל הים', וכתוב: 'הכל הולך אל מקום אחד', והכוונה כי כל הדברים יצאו מן המקור, ראש המחשבה העליונה, ומתפשטים

משמעות חדשה למשפט. לפי השל"ה, לכל עמדה ועמדה "יש דבקות למעלה, אמנם יש מעלות זו על גב זו, ואחד נכנס ודבק למעלה יותר מאחר... ואלו ואלו דברי אלוהים חיים".¹³⁵ גם לעמדות שדחיות מההלכה יש כוח רוחני.

דברים אלה משקפים את ההשפעה של תורת הסוד. אולם כבר במשנת חז"ל מצאנו התייחסות לטענה, שצדדי המחלוקת מבטאים את ריבוי משמעויותיה של האמת, שאיננה ניתנת לניסוח שיטתי מוגבל. דברים אלה נרמזים בדברי ר' אלעזר בן עזריה, המלמד אותנו, שאף דברי החולקים ניתנו מרועה אחד (בסוגריים, מובאים דברי רש"י):

ואף הוא [ר' אלעזר בן עזריה] פתח ודרש: 'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד' (קהלת י"ב, יא). 'בעלי אסופות' - אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין, שמא יאמר אדם: היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: 'נתנו מרעה אחד', כולם אל אחד נתנו (אין לך מבני המחלוקת מביא ראיה מתורת אלוה אלא מתורת אלוהינו), פרנס אחד אמרן (אין לך מביא ראיה מדברי נביא הבא לחלוק על תורת משה), מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'וידבר אלהים את כל הדברים' (שמות כ', א), אף אתה עשה אזנך כאפרכסת (מאחר שכולן לבן לשמים, עשה אזנך שומעת, ולמד ודע דברי כולם, וכשתדע להבחין אי זה יכשר - קבע הלכה כמותו), וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרים ואת דברי מתירים, את דברי פוסלין ואת דברי מכשירים (חגיגה ג ע"ב).

לפי המדרש (שמו"ר ה ט), הקול היורד מן השמים מתפצל כדי להגיע לכל אדם כפי כוחו, ואף בצורות הפוכות וסותרות: "ירעם אל בקולו נפלאות" (איוב ל"ז, ה) - זהו

והולכים עד סופה שהוא הים האחרון, והוא מקום אחד שהכול מתייחד שם, ובו נשלם הייחוד, ולזה נאמר: 'נתנו מרועה אחד', ואמרו: כולן אל אחד נתן, לומר: שלוא באו ההיפוכים והשינויים מרשויות שונים, כי שם ממקום אחד מיוחד בא הכול, עם שאין בו שום שינוי ותמורה. ולהורות על הסוד הנפלא הזה כל אחד מהחכמים מקיים דעתו ומביא ראיה מן התורה לסברתו. ולפי שאין הייחוד נשלם בזולת כל זה... וכפי שזה דרך התיקון והשלמות לעשות לד', ועל זה הדרך יאמר: 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. ולפי שרחוק מה שהיה ועמוק עמוק מי ימצאנו, כי דבר זה תלוי במחשבה, שאי אפשר לעמוד עליה, ושער החמישים נעלם אפילו ממש הנאמן ע"ה, וכל אלה הדברים נראין כסותרין זה את זה ומשתנים זה מזה, וכל זה מצדנו שאין ברשותנו וכוחנו די לעמוד עליהם, ולזה אי אפשר לקיים שני חלקי הסותר, ונקבעה ההלכה כאחת משני הדיעות, ולזה אמרו: 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', והכול אחד מצד הנותן ב"ה, אבל מצדנו הם דברים שונים, והלכה כבית הלל בלבד".

135. של"ה חלק ראשון, ירושלים תש"ל, בית חכמה, יט ע"ב.

הקול ההופך נבואה. וכך קוראים אנו במדרש: "נחלק הדיבור לשני קולות ונעשה דו פרצופין, והיה משה שומע במדִּין 'לך שוב מצרימה', ואהרן שומע 'לך לקראת משה המדברה', הווי 'ירעם אל בקולו נפלאות'". אותו קול מתפצל גם מעבר לזמן: "רשב"ל אמר שממנו נתנבאו כל הנביאים שעמדו", ור' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן: "'קול ה' בכח' - בכוח של הכוחות" (שמו"ר כח, ו).

וכך כותב רש"י בכתובות נז ע"א (ד"ה הא קמ"ל):

כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר, כל חד אמר: הכי מסתבר טעמא, אין כאן שקר, כל חד וחד סברא ידיה קאמר, מר יהיב טעמא להיתרא ומר יהיב טעמא לאיסורא, מר מדמי מילתא למילתא הכי, ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלוהים חיים הם, זימנין דשייך האי טעמא וזימנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים בשינוי מועט.¹³⁶

משמעותה של פסיקת ההלכה בסינתזה המיסטית

הסינתזה המיסטית מסבירה את משמעות ריבוי הדעות בהלכה כמשקפת את האמת השמימית, והופכת את פסיקת ההלכה לבעייתית. קושי זה כלול כבר במעין פרדוקס המצוי בדברי בת הקול: "אלו ואלו דברי אלהים חיים, והלכה..." - אם אמנם שורש המחלוקת נעוץ בדרכים שונות בשמיים, כיצד ניתן לפסוק כדרך אחת? התמודדות עם שאלה זו מצאנו בדברי הבעש"ט:

וזה שאמרו רז"ל: 'ג' שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, אלו אמרו הלכה¹³⁷ כמותנו', פירוש סוגיין דעלמא הליכות האור, ואלו אמרו הלכה כמותנו, יצאה בת קול

136. וראה ירוש' סנהדרין פ"ד ה"ב ומדרש תהילים פי"ב. החיד"א העיר על כך במדבר קדמות, מערכת מ, סימן לג: "גם הסברות הנגדיות הן אמת, ויועילו לנושאים אחרים בשינוי מועט שיש בין הנושאים, ונמצא שגם הסברות הדחיות בדין זה הן אמת בנושא אחר". במילים אחרות: בשינוי קל בתנאים, הסברה הדחיה תקפה.

ההדגשה של רש"י על 'השינוי המועט' חשובה ביותר. לפנינו עיקרון המקביל לעיקרון המנחה את תורת הכאוס המודרנית. אין פרופורציונליות ורציפות בשינויים; שינוי קטן יכול לגרום לתוצאות גדולות, למצב שאינו מאפשר ליישם את השיטה. מכאן הצורך להשתמש בשיטות שונות ולפעמים אף סותרות.

137. הבעל שם טוב מסביר את המילה 'הלכה', על פי האר"י ז"ל, ראשי תיבות: הריעו לה' כל הארץ. השימוש במונח 'הלכה' ולא במילה אחרת, כמו ה'נכון' או ה'ישר' או ה'צדק' כרבי מאיר או כרבי שמעון, בא להורות לנו, שהמילה 'הלכה' נגזרת מהליכה, ומשמעותה - הליכה לעבודת הבורא, הליכה שמשברת את כל הארציות והחומריות, כדבריו:

"הריעו לה' כל הארץ, ראשי תיבות הלכה. וקשה, מאי נפקא מינא, 'אם הריעו לה' כל הארץ' הוא ראשי תיבות הלכה אם לא? יש לומר, דקשיא: מה טעם אומרים לשון הלכה כרבי

ואמרה: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". פירש, ב' הכיתות על ידי עסקם בתורה כנ"ל, בקל וחומר ובגזרה שווה ובהיקש וכו', גרמו אור גדול וקדוש למעלה, אבל 'והלכה כבית הלל', פירש, הליכת האור מעולם לעולם, שעל ידו נוכל אנחנו לילך לדבקות ועבודת הבורא יתברך שמו הוא כבית הלל.¹³⁸

האור האלוהי הוא בעל פנים רבות, אך בירידתו אל עולמנו המוגבל הוא חייב להתממש באחת מן הדרכים, כדי לאפשר את דבקותנו בקב"ה בתנאים הריאליים של העולם הסופי בו אנו חיים. מכאן הצורך לפסוק הלכה. אך כיצד היא נפסקת? כיצד נוצרת ההכרעה בין אפשרויות שונות השקולות, לכאורה? ניתנו לכך מספר תשובות:

א. תשובה אחת, המצוייה בכתבי הבעש"ט, גורסת, שיש בתורה השמיימית הירארכיה בין העמדות השונות:

מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא. והנה אצל מלך בשר ודם יש לו עבדים השוכנים חוץ לחצר המלך, ויש עבדים שהם בחצר המלך, ויש לו גם שרים גדולים, וכל אחד מן השרים ממונה על איזה שירות לשרת את המלך עצמו: יש מנעילו, ויש מלבישו מלבוש מיוחד, ויש שנותן הכתר בראש המלך; והנה יש עוד מינוי אחד, דהיינו להדליק נרות בפלטין המלך. והנה טרקלין של מלך הוא מקום רחב ידיים, כמאמר רז"ל: 'עשר על עשר', והנה רוב הנרות שמדליקין השרים בטרקלין לפני המלך גורם תענוג ושעשוע וחדווה למלך, וכמו שכתוב בשו"ע (או"ח סימן רס"ג סעיף ח) לעניין נר שבת: "ב' או ג' בעלי בתים אוכלים במקום אחד - יש אומרים, שכל אחד מברך על מנורה שלו". וכתב ה'מגן אברהם' הטעם, דכל מה דמתווסף אורה בכל זוויות וזוויות. אם כן, גם השר הזוכה להדליק נרות בזוויות טרקלין, גם כן גורם שעשוע ושמחה למלך. אך הזוכה להדליק נרות נגד שער המלך, ובשער של

מאיר, או הלכה כרבי שמעון, ולמה אין אומרים הנכון או הישר או הצדק כרבי מאיר, או כרבי שמעון? אך עניין פירוש הלכה, פירשו בגמרא סוף נדה: 'תנא דבי אליהו: כל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן העולם הבא, שנאמר: 'הליכות עולם לו', אל תקרי הליכות אלא הלכות'. נמצא הלכה הוא נגזר מן הליכה. פירוש: כל התורה ומצוותיה והליכותיה הם עצות גדולות וקדושות איך לבוא לדבקות בה' יתברך, נמצא, כיוון דהלכה הוא כהאי תנא, אם כך, דבר קדוש הם הליכה לעבודת הבורא יתברך. אם כן השונים ההלכות יש להם להיות גדולים וקדושי עליון, שהרי הם עוסקים בהליכות עולם לעבודת הבורא יתברך. ומה טעם אנחנו רואים קצת משוּנֵי הלכות שאינם על מדרגה זו? אך התנאי הוא כמו שאמרו הפוסקים, שאין התורה נקנית במי שלומד מתוך עידונין אלא במי שממית עצמו עליה. וזה שאמר האר"י ז"ל: 'הריעו' - 'לשון תרועה בשבט ברזל', פירוש: כשמשבר לה', בשביל ה', כל הארץ, כל הארציות והגופניות, אז הוא ראשי תיבות הלכה, פירוש: אז הוא הליכה לעבודת ה' יתברך, רצה לומר, שלהליכה זו צריך לשבר כל הארציות והחומריות" (כתר שם טוב, סלאוויטא, חלק שני עמ' כב).

138. רבי ישראל בעל שם טוב, ספר כתר שם טוב, סלאוויטא, חלק שני, עמ' כב.

מלך יש מחיצה של זכויות לבנה ובהירה, מהאור הגדול הזה הזורח לחוץ נהנים אפילו כל עבדי המלך אשר בחצר המלך וגם חוץ לחצר, כל שכן שמגיע מזה התענוג ושעשוע וחדווה להמלך, אשר עבדיו נהנים מגודל אורו...

והנה זהו הנמשל, דכל תנא או אמורא אף על פי שאין הלכה כמותו, אף על פי כן, על ידי לימוד תורתו בקדושה ובטהרה על ידי המידות שהתורה נדרשת בהן, גורם אור גדול וקדוש ושעשוע וחדווה למלך הכבוד בהיכל עליון... אך התנא שזכה שתהיה הלכה כמותו, הרי הוא בנמשל כמו השר שזכה להדליק אורות ונרות גדולות נגד שער היכל המלך, ששם דרך חלוני השער הולך האור הגדול הקדוש ומתפשט בכל העולמות, ועל כן נקרא הלכה על שם הליכת האור.¹³⁹

על פי דיעה זו, ההלכה נפסקת לפי מי שהגיע למדרגה הגבוהה ביותר, שנקבעת בהתאם למעמד הדתי של האדם, וממילא לפי מעמדו האונטולוגי. מעמד זה נקבע על ידי האדם בבחירתו החופשית.

במשנתו של השל"ה מצאנו הסבר, לפיו כל עמדה משקפת מדרגה מסוימת של דבקות. כפי שציטטנו לעיל, לכל עמדה "יש דבקות למעלה, אמנם יש מעלות זו על גב זו, ואחר נכנס ודבק למעלה יותר מאחר... ואלו ואלו דברי אלוהים חיים". אם חכמים חלוקים בסוגייה כלשהי, כל יחיד "החולק, אומר כפי דבקותו".¹⁴⁰

למשל בעניין תפילין, מחלוקת רש"י ור"ת, ותפילין של מר פסולין למר. וכי סלקא דעתך שאחד מהן חס וחלילה לא קיים מצוות תפילין כל ימיו? אלא העניין, לכל דיעה דבקות למעלה בפני עצמו.¹⁴¹

ב. בהמשך דבריו מעלה השל"ה סברה אחרת, לפיה ייתכן, שההלכה אינה נפסקת על פי מדרגת הדבקות הגבוהה ביותר, אלא לפי המדרגה שהעולם הריאלי מסוגל להשתמש לאורה, מדרגה הנקבעת על ידי דעת הרבים:

רק יהיה מעלת רבי אליעזר כל כך שיהיה דבקותו למעלה כל כך, שיהיה דבק בשורש המצווה של פרה אדומה שהיא עמוקה מאד... והרבים שאינם בבחינה זו רק בדבקות אחר - אזי ההלכה כמותם.¹⁴²

פסיקת ההלכה צריכה לקחת בחשבון גם את מצבם של הרבים: "ואילו היו כולם במדרגה זו - אז הייתה ההלכה כן".¹⁴³

139. שם.

140. של"ה חלק ראשון, ירושלים תש"ל, בית חכמה, יט ע"ב.

141. שם.

142. שם.

143. שם.

מכאן יכולים אנו להגיע לפתרון חידת תנורו של עכנאי על פי הסינתזה המיסטית. ההלכה נקבעת מתוך בחינת מדרגת דבקותו של החכם ומתוך בחינת מצבו של העולם הריאלי ולא לפי מדרגתה של הסברה עצמה.

לפי דברי השל"ה, בת הקול קבעה את הדירוג האבסולוטי של דברי החכמים, אך לא היה בכוחה לקבוע את ההלכה שתנהג בפועל. ההלכה היא פונקציה של מצב העולם הריאלי ושל דבקותו של האדם, ודבקות זו הרי תלויה היא בבחירתו החופשית. הבחירה החופשית מהווה גבול גם לגבי התורה הכתובה בשמיים אש שחורה על גבי אש לבנה.

ג. תפיסה אחרת על פסיקת ההלכה מוצאים אנו בדברי המגיד ממזריטש. עמדתו של השל"ה מציירת בפנינו סדר שהוא כעין סולם, ששלביו הם המדרגות השונות. אצל המגיד אנו מוצאים, שהמדרגות השונות אינן בנויות כסולם אלא כעץ המציב אלטרנטיבות נגדיות שונות. הרעיון מודגש בדבריו על 'הנגדיים', כשאחד גובר על השני, והגובר הוא ה'רבים' במשמעות המיסטית:

וכתוב 'אחרי רבים להטות' - פירש, איך שיהיה ההסכמה, אם לחסד אם לדין או רחמים הממוצע, איך שיהיה, אזי נקרא זה 'אחרי רבים להטות', כידוע, שכל מידה שהיא גוברת היא נקראת 'רבים', מפני ששאר הנגדיים הם נכללים בזו המידה הגוברת והם בטלים ממציאותם, כי שרגא בטיהרא וכו'. נמצא המידה הגוברת היא הרבים, ואף שמידות הנגדיות גם כן דברי אלוהים חיים, עם כל זה נתבטלו ברוב.¹⁴⁴

המאבק בין החכמים מייצג את הדיאלקטיקה שבין הספירות. ההלכה נקבעת על ידי המידה הגוברת (=הרבים) בעולמנו שלנו. דבר זה מחזיר אותנו לרעיונות שהובעו פעמים רבות, לפיהן בעולם הבא הלכה כבית שמאי.

שיטת מוהר"ן

בדברי הגר"א שהוזכרו לעיל (עמ' 89, בהתייחסות לתיקון נ"א בתיקוני זהר), מצאנו הקבלה בין לחם לבין תורה. 'לחם הארץ הוא התורה של האדם, ואילו 'לחם אבירים' הוא התורה מן השמיים. על רקע הדגשת ה'לחם מן הארץ', בולט במיוחד הביטוי בו משתמש מוהר"ן, והמלמד, לדעתי, על מכלול שיטתו. בליקוטי מוהר"ן (נו, ט) אנו קוראים:

וכל הדיבורים שמקבלין משם, היינו מבחינת ידיים... אין לגנות את המקבל אף אם אין הלכה כמותו, מאחר שקיבלם מן השמיים. ועל כן, באמת, 'אלו ואלו דברי

144. מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ר' שץ-אופנהיימר, ירושלים תשל"ו, עמ' 291.

אלוהים חיים' (עירובין יג ע"ב). ומה אין הלכה כמותו - זה אי אפשר לנו להבין ולהשיג... היינו בחינת צדיק וטוב לו, צדיק ורע לו... שאפילו משה רבנו ע"ה לא השיג זאת. ועל זה ביקש: 'הודעני נא את דרכך' (שמות ל"ג, יג), כי 'צדיק וטוב לו' זה בחינת צדיק שהלכה כמותו, 'צדיק ורע לו' זה בחינת צדיק שאין הלכה כמותו... ואפילו משה לא השיג זאת, כי הם בחינת דרכי ה'... שהם נפלאות תמים דעים, שאי אפשר להשיג... ועל כן, כשמקבלים דיבורים מן השמיים, מבחינת ידיים... אין לגנות אותו אף אם אין הלכה כמותו, כי זה בחינת מחלוקת לשם שמיים, שבאמת אלו ואלו דברי אלוהים חיים.

התורה מתוארת כ'לחם מן השמים הנאמר במן' (שם ח), אולם ה'לחם' מכיל בתוכו גם את משמעות ה'מלחמה': 'לָחֶם אֶת לַחְמִי' (תהלים ל"ה, א). גילויי תורה קשורים קשר הדוק עם המלחמה, דהיינו עם המחלוקת שבין החכמים, עליה נאמר: "את והב בסופה" - זו מחלוקת שהוא לשם שמיים... שהוא באמת דעת גדול מאוד יותר מהדעת של שלום... וזה בחינת משה... ראשי תיבות: מחלוקת שמאי הלל".

ברקע דבריו של מוהר"ן עומדת הסינתזה המיסטית. שוב עומדים אנו בפני שאלת ההכרעה: אם מקור כל הדיעות בשמיים - כיצד קובעים אנו הלכה? ר' נחמן אינו מקבל את התשובות שהצגנו לעיל. ההכרעה נמצאת, לדעתו, מעבר לתבונה האנושית. מתוך כך הוא משווה את הבעיה לשאלת 'צדיק ורע לו', כלומר - אין אנו יכולים לדעת למה 'הלכה כפלוני'.

עד כאן דנו בקטע מה'תורות', אך נשתמרו בידנו גם קטעים משיחה, שנאמרה בעקבות ה'תורה' שצוטטה לעיל:

בלילה דיבר מזה קצת בשיחתו הקדושה עם 'העולם', ואמר, שאף על פי שנמצא בספרי המקובלים תירוץ על קושיא הזאת וכיוצא בזה, כי הם רוצים לתרץ מה שזה מקל וזה מחמיר, שזה מחסד וזה מגבורה וכו', על כן באמת, אלו ואלו דברי אלוהים חיים, עיין בדבריהם. ואמר רבנו ז"ל, אף על פי כן, באמת אלו התירוצים אינם כלום למבין קצת, ואמר בזה הלשון: "מיר לאז עמיצער זאגין אתירוצ", יחגור אחד מותניו לומר תירוץ על קושיא זאת בפניי, כי באמת אינו תירוץ כלל. כי זה אומר שהדבר כשר ומותר לאכול, וזה אומר להפך שאסור לאוכלו, ואיך אפשר להבין בשכל שדברי שניהם אמת, מאחר שכל אחד אומר הדין בהפך מחבירו? וכוונתו הייתה, שהתירוצים על קושיות כאלו אין בהם ממש.¹⁴⁵

לפנינו פרדוקס, שהרי אין אנו יכולים לאחוז בשני החלקים של הניסוח הקלאסי "אלו ואלו... והלכה...". בקטע הראשון הקשה מוהר"ן על הסיפא מהפרספקטיבה של הרישא, וטען שקביעת ההלכה אינה ניתנת להסבר תבוני אם שתי הדיעות הן

145. עיין ב"שיחות השייכים להתורות" כט.

דברי אלוהים חיים. בקטע מה'שיחות' אנו שומעים את הצד השני. מהפרספקטיבה של ההלכה הפסוקה אין אפשרות לטעון ש"אלו ואלו...". לפנינו פרדוקס שאין לו פתרון.

מוהר"ן סבר, כנראה, שבשאלת המחלוקת ההלכתית עומד האדם בפני פרדוקס שאין לו פתרון לוגי. הפרדוקס שולט ביקום ומבטא תופעה ממשית, ולא רק את מגבלות ההכרה האנושית. דבר זה נכון לגבי שאלות פילוסופיות מרכזיות וגם לגבי שאלת המחלוקת.¹⁴⁶

שיטת הנצי"ב

רוצה אני לסיים את סקירת השיטות ולרמוז בקצרה לסינתזה המיוחדת המצויה במשנת הראי"ה. נדמה לי, שלא אטעה אם אקבע, שעמדתו זו של הראי"ה יונקת מעמדתו רבו, הנצי"ב. אתחיל בהערה על חידושו החשוב של הנצי"ב בסוגייה זו.

הנצי"ב מבחין בין שתי גישות שונות להלכה, והוא מציג אותן באמצעות הדגמים של לוי ויהודה. לוי ('יורו משפטיך ליעקב') - כוחו לא היה "אלא להורות לפי שעה... ובסייעתא דשמיא מכווני להלכה". דבר זה כולל גם הוראת השעה.¹⁴⁷ הכוהנים "יורו לפי ראות עינם באותה השעה, ואז עיקר סמיכות שההוראה נכונה על סייעתא דשמיא שהוא בבית המקדש, וזכות כוהן גדול העומד לשרת בקדושה".¹⁴⁸ לעומת זאת, יהודה ('מחוקק מבין רגליו') הוא השופט, "שיקול דעתם לא הווי מצליח לכוון אל האמת, אבל זה כוחם להמציא הכרעות על פי חקירה ופלפול, עד שיצא לאור דינים מחותכים שאי אפשר עוד לזוז ממנו". הכוהן לא חייב לגלות טעמו, לעומת זאת השופט מגלה את טעמו לאחרים. לפי הדגם של הנצי"ב, האינטואיציוניזם הקיצוני והקונסטרוקטיביזם מבטאים שתי גישות אלטרנטיביות הפועלות יחד בכנסת ישראל.

146. מן הראוי להדגיש, שהסינטזה המיסטית יוצרת דגם הדומה עקרונית לדגם תורה הפילוסופית על העולמות האפשריים. הבנת מושגים שונים בעולם הריאלי כאפשריים וכהכרחיים, מחייבת קיום של מערכת עולמות אפשריים. דגם זה מצוי במשנתו של לייבניץ וחוזר בפילוסופיה המודרנית: כל העולם הוא אופציה לעולם הריאלי, בו הדברים מתנהלים אחרת, או האירועים המתרחשים שונים. כך כל עמדה הלכתית מייצגת עולם המתנהג באופן שונה. כאן מורגש הכוח של הפרדוקס של מוהר"ן. העולם הריאלי הוא אחד מהעולמות האלה, כיצד ייתכן שיתקיים בו העיקרון של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'?

147. קדמת העמק, ספר השאלות, ירושלים תש"ח, עמ' 6.

148. שם עמ' 7.

הבחנה זו מאפשרת לנו לנסח את ההיסטוריוגרפיה ההלכתית על פי הנצי"ב. בתקופת הבית הראשון "היו מורים הכוהנים והלוויים כדרכם בהוראה לשעתה".¹⁴⁹ סופה של תקופה זו, ובייחוד בתחילת הבית השני, ימי אנשי כנסת הגדולה, הם ימי המעבר לתקופת הפלפול. הכלל החדש "הוא מתונים בדין" פירושו החלטה, "שלא תצא הוראה בשיקול הדעת" אלא מפלפול וסברא. הבחנה זו מסבירה גם את ההבדל שבין התלמוד הבבלי המבוסס על הפלפול לבין התלמוד הירושלמי, "משום שבארץ ישראל היה עדיין זכות ארץ ישראל גורם לעמוד על אור ההוראה במעט עיון".¹⁵⁰ בפירושו לספר דברים (א', ד; י"ז, יב) מפרש הנצי"ב, ש"במקום אשר יבחר" עלינו לשמוע לקביעת הסנהדרין, "על פי הדבר לחוד אפילו בלי הוכחה מכוח התורה, גם כן קיים הדין על פי דעת הסנהדרין". אולם "בזמן שאינו באותו מקום הנבחר, אזי דווקא על פי התורה אשר יורוך", כלומר בהסתמך על נימוקי הפלפול הרגילים.¹⁵¹

לדברי הנצי"ב יש חשיבות היסטורית עצומה. הרמב"ם לימד אותנו את המשמעות המדויקת והמצומצמת של המושג 'הלכה למשה מסיני'. חכמים שונים הקשו על הרמב"ם, מתוך שזיהו את המושג 'הלכתא גמירי להו' עם 'הלכה למשה מסיני'. מדברי הנצי"ב לומדים אנו להבחין בין שני המושגים. הנצי"ב מדגיש, שהמחלוקת נשאר פתוחה עד שמתקיים בה תהליך של 'נמנו וגמרו', באמצעותו הופך החלק המכוסה למגולה; זהו הדבר ההופך את הספקות ל'הלכתא גמירי להו', שאיננה 'הלכה למשה מסיני' אלא הלכה מוסכמת ומחייבת, הנקבעת על ידי פסיקת

149. שם עמ' 8.

150. שם. דברים אלה מהווים המשך ישיר לגישתו של ריה"ל, במשמעות ההלכתית של 'המקום אשר יבחר'. לדעתי, משתקפים רעיונות אלה של הנצי"ב גם במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין.

151. על ההבדל בין החידוש וההוראה ראה בפירוש הנצי"ב לשמות כ"ז, כ; ל"ח, כא; ויקרא א', א; ד', יב; י"א, א; י"ד, מה; במדבר ט"ו, לג; כ"ז, כב; דברים י', ז; י"ב, כח; ט"ז, כא; י"ז, ט; יב, ל'. ח. השווה את דברי הרא"ה לדברי הנצי"ב: "דברי אופני הוראה המה...חדא על ידי סברא בעלמא, ובזה היה הכוהן העומד לשרת ככוהן הגדול מוכשר יותר מכל ישראל... ושנית על ידי דרך החקירה וההכרח, ובזה מיוחד ראש הסנהדרין ומכונה השופט" (פי' דברים י"ז יב). וראה, ביבליוגרפיה: David Weiss, Reflections on the Law of the Rabbis Tradition 20 1982 pp. 288-294.

הלוחות האחרונים הם ביטוי של כוח החידוש, כך כותב הנצי"ב (שמות ל"ד א, ועיין גם: שמות ל"ד כז-כח; כ"ז כ; דברים ד' יד; י' יא): "דבלוחות הראשונות לא ניתן כוח החידוש, אלא מה שקיבל משה דיוקי המקראות והלכות היוצא מזה, אבל לא לחדש דבר הלכה על ידי י"ג מידות... אבל בלוחות השניות ניתן כוח לכל תלמיד ותיק לחדש הלכה על פי המידות... אבל כאשר נתקלקלנו והננו נצרכים להיות יגעים ולשנן חרבה של תורה, לזה מסוגל יותר לוחות אחרונים".

החכמים ומתווספת לבסיס המוחלט והקבוע, שעליו ייבנה החידוש ההלכתי העתידי:

כאשר היו במחלוקת הראשונים בימי יהושע, ונמנו וגמרו על העניין שבא לפניו, נעשה הלכה ברורה אשר אין להסתפק עוד בזה, ובדור הבא אחריו לא חקרו עוד בזה, אלא בבוא עוד עניין שני... ונעשה הקדמה ושורש לאותו עניין שבא כעת... וזהו דאיתא בש"ס: 'הלכתא גמירי להו' או לשון 'גמירי'.¹⁵²

שיטת הראי"ה¹⁵³

במשנתם של הנצי"ב ושל הראי"ה מוצאים אנו את שתי הגישות גם יחד, האינטואיציוניסטית והקונסטרוקטיביסטית. טענת הרמב"ם השוללת כל "שייכות לנבואה לעניין הלכה" איננה האפשרות היחידה, ולתוספות שיטה אחרת (יבמות י"ד ד"ה רבי ובעוד מקומות), השוללת באופן מובלע את תקפות הכלל של הרמב"ם. אין אנו יכולים לשלול באופן מוחלט אף אחת מאופציות אלו, ומכאן שעלינו לחפש את העקרונות על פיהם ניתן להבין את המקורות השונים, ולחלק בין שתי קטגוריות שונות: בין מה שנקבע על ידי הפעולה האנושית בלבד לבין מה שנקבע מן השמיים. הראי"ה מציע כמה דרכים אפשריות לחלוקה בין קטגוריות אלו:¹⁵⁴

[א] לפנינו אלטרנטיבות המצביעות על סוגים שונים של פסיקה, דרכו של הנביא ודרכו של הכוהן. וכך כותב הראי"ה, בצורה המזכירה לנו את דרכו של הנצי"ב:

ולעניות דעתי, זהו החילוק שבין כוהן לשופט, המוזכר בתורה לעניין קבלה מבית דין, שהכוונה: בין בדרך לימוד שרוח הקודש גם כן מסייע את בירור ההלכה, והיינו כוהן דשפתיו ישמרו דעת 'כי מלאך ה' צבאות הוא', ובפרט כוהן גדול דבעיה שיהיה

152. קדמת העמק (לעיל הערה 147) עמ' 5. ה'נמנו וגמרו' יוצר הבחנה בין שתי תקופות בתוקפה של ההלכה הנקבעת. במשך התקופה הראשונה, תקופת היווצרותו של כל חוק, 'הקלו בשעת הדחק', המזוהה אצל הנצי"ב עם 'הוראת השעה'. לאחר מכן 'לא מהני שעת הדחק', "וכן נוטה דעת הרמב"ם ושו"ע שלא הביאו זכר מחלוקת תנאים, ללמדנו, שכיוון שכבר נפסקה הלכה, שוב אין נפקא מינא בזה בשום אופן".

153. ראה: עץ הדר, ירושלים תרפ"ז, סי' לד; משפט כהן סי' צב; איגרות הראי"ה כרך א' א'גרת צ"ו עמ' קיא ואילך ואיגרת ק"ג עמ' קכב ואילך, כרך ב' איגרת תר"ץ עמ' רצד. על סוגייה זו ראה: רש"י זוין, הלכה ואגדה בתורת הרב והרב באיגרותיו, בספרו אישים ושיטות; צבי קפלן, 'לדרכו בהלכה', בקובץ הראי"ה, עמ' עא-עד; חיים ליפשיץ, 'תורת א"י ושבית הארץ במחשבת מרן הראי"ה קוק זצ"ל', תורה שבעל פה, הוצאות הכינוס הארצי השמיני לתורה שבעל פה, מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ו עמ' כה-לח, וראה ביבליוגרפיה שם עמ' לט.

154. איגרת קג, ח"א עמ' קכד.

מדבר ברוח הקודש בשביל אורים ותומים (יומא עג), לשופט דהיינו שמוציא המשפט על פי הסברא ודרך הלימוד המבורר מתוך פלפול.

[ב] הבחנה זאת בין שופט וכוהן, נמצאת בבסיס ההבחנה בין הבבלי והירושלמי: "וזה החילוק טבע את חותם ההבדל בין בבלי וירושלמי, ולעניות דעתי, זהו החילוק שבין כוהן לשופט". "ואפילו אם נאמר, שאין גומרים ההלכה על פי נבואה, מכל מקום פועלת היא על סידור הלימודים". על עניין זה נעמוד שוב להלן.

[ג] ה"שייכות לעניין רוח הקודש ... [בסברת] ההלכה", כלומר ההתגלות בהלכה אפשרית בתחום מצומצם. ניתן להבחין בשלושה מצבים שונים במשא ומתן ההלכתי: (1) מצב ללא ספק כלל.

(2) מצב בו ניתן לברר את הספק על ידי עיון.

(3) מצב בו נתונים אנו בספק שאי אפשר לפותרו בדרך העיון.

בשני המצבים הראשונים חל העיקרון 'לא בשמים היא', ובהם אסור לסמוך על התגלות מן השמיים. במצב השלישי: "במקום שיש על פי עיון משורשי התורה, הכתובה או המסורה, צדדי ספק, כבר אין זה בכלל לא בשמים היא".¹⁵⁵ במילים אחרות, לעיון יש עדיפות כמקור ראשון; אין הנבואה פועלת אלא אחרי שהעיון כילה את כל חציו, ומיצה את כל אפשרויותיו.¹⁵⁶ ניתן להרחיב מצב זה של ספק שאין לו פתרון עיוני גם לשאלות עובדתיות, כמו למשל בעניין מקום המזבח (משפט כוהן סי' צב¹⁵⁷):

ואף על פי שכל הדיוקים נעשו על פי נביאים, צריכים לומר, דאף על גב דבכל ענייני תורה קיימא לן 'לא בשמים היא', ועל ההלכות שנשתכחו בימי אבלו של משה... הייתה התשובה 'לא בשמים היא', 'ואלה המצוות'... בענייני מזבח, ונראה שהוא

155. שם.

156. דברים אלה יש להם מקור בדברי החיד"א, בדיונו על שו"ת מן השמיים. הוא כותב: "שאם ישנם שני צדדים על פי פלפול דאורייתא, שכל צד מראה פנים בתורה, אלא שההכרעה אינה ידועה, אז אפשר להכריע מן השמיים על כל פנים לדינא... אבל במקום שאין ידוע כלל גם עניין הצדדים של הספק, בזה אמרנו, 'שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה', אפילו כשאין כאן נגד התורה, מפני שנראה כתורה חדשה". לכאורה, מובאים כאן שני גבולות לקבלה מן השמיים. האחד, הוא הגבול העליון, בו אין לחכמים ספק, כמו בדיון על תנורו של עכנאי; השני, הוא הגבול התחתון, אליו אין לחכמים גישה כלל, שאין בו צדדי ספק, ולכן נראה הדבר כ'תורה חדשה'.

157. ירושלים תשכ"ו עמ' קעד ואילך.

הדין כל ענייני תוכנית המקדש ובניינו, הוא מסור לנביא גם לדרוש ממנו שיודיע מן השמיים בנבואה.¹⁵⁸

הראי"ה (באיגרות שם) מתייחס לדברי התוספות: "אף על פי ששיטת הרמב"ם היא... דאין שייכות לנבואה לעניין הלכה, מכל מקום הלא שיטת התוס' (יבמות יד ד"ה רבי ועוד כ"מ) היא, דאין זה כלל גדול ופשוט, שהיו לכלל זה גם כן יוצאים". התוספות מציעים תשובה שונה, רביעית, המבוססת על החילוק בין "כשתבוא ידיעה מן השמיים מאליה, כמו בת קול שיצאה ביבנה", לבין הפנייה אל השמיים בשאלה, שזה אסור אחרי משה. כך יכולים אנו להבין את החילוק בין בת הקול שהכריעה בין בית שמאי לבית הלל, לבין בת הקול שהכריעה בין חכמים לרבי אליעזר.¹⁵⁹

נוכל לסכם את הדברים על ידי מדרש הפסוקים המדברים על עתניאל בן קנז, (שופטים א', יא-טז), על פי משנתו של הראי"ה (איגרות שם). שתי הדרכים המוצעות כאן, הן ה'גולות עלית', ההוראה מן השמים, והן ה'גולות תחתית' ההוראה שהיא פרי הסברה האנושית, ניתנו לו לעתניאל בן קנז גם שתיהן. הסברה האנושית 'מכה', מבררת את צדדי הספק; ההוראה מן השמיים 'לוכדת', מכריעה, ומביאה לידי גמר והחלטה. פעמים רבות יש בפעילות ההלכתית שני שלבים. שלב ראשון של דיון מתוך סברא, ושלב שני בו מתקבלת הכרעה. לעתניאל בן קנז ניתנה האפשרות להגיע לידי סיום התהליך על שני שלביו בכוח שכלו בלבד: "וילכדה

158. דברים אלה מתייחסים לדבריו של רבב"ח בשם רבי יוחנן, דשלושה נביאים עלו עמהם מן הגולה, ואחד העיד על מקום המזבח. הסברי הגמרא על עדות זאת מצביעים על ידיעה שמקורה שמעבר לסברא: "דראו מזבח בנוי, ומיכאל השר הגדול מקריב עליו, או כר"י נפחא, שראו אפרו של יצחק שמונח באותו מקום, או כר"ש בן נחמני שמכל הבית הריחו ריח קטורת ומשם הריחו ריח איברים", משפט כוהן שם.

159. בעין איה (שבת יג ע"ב) מצוייה גישה אחרת, שלדעתי שייכת לתקופה קדומה יותר של הרב. מה מעמדן של דברי יחזקאל הסותרים דברי תורה, כמו למשל הדברים הנוגעים לעבודת בית המקדש? הראי"ה פתר את הבעיה בצורה מבריקה, ותוך כדי כך נשאר נאמן לתפיסה השוללת כל מעמד הלכתי לנבואה. תוכנית בית המקדש ועבודת הקודש נאמרו על ידי יחזקאל בפרספקטיבה נבואית. במילים אחרות, יחזקאל ראה בזמנו את עבודת הקודש כפי שהיא נתקבל על ידי החכמים באחרית הימים, מתוך שיקולים הלכתיים טהורים. הנבואה אינה מקור סמכותי להלכה, אלא מקור הפירוש. הדבר דומה לאדם היודע את פסיקת ההלכה במקרה מסויים לפני שהיא מתפרסמת ואולי אפילו לפני שהיא נקבעת. הנביא יכול לדעת את העתיד, וממילא יכול גם לדעת את ההלכה בטרם נפסקה. נוצר כאן פרדוקס המקביל לפרדוקס על ידיעה ובחירה, ומכאן הרצון לגנוז את ספר יחזקאל. הדרשה של חנניה בן חזקיהו הצילה את הספר מגניזה, כשמצאה בתוך ההלכה התחלות של שורשים, המאפשרים קשר עם דברי יחזקאל. נראה לי, שהשקפה זו שונה מהשקפתו המאוחרת של הראי"ה, המייעדת תפקיד הלכתי גם לנבואה.

עתניאל בן קנז". ה'מכה' הופך גם ל'לוכד', למרות שהלוכד יכול היה להיות גם נביא. היתה זו מעין מחווה אלוהית, "שהיה מאת ד', בהתחלת נטיית תורה שבעל פה לחזק ידם של חכמים, על פי השכל היוצא מפלפולה של תורה". בדרכו של עתניאל בן קנז, דהיינו ברצון המוחלט וה'מוגזם' לא להזדקק לסיוע מן השמיים, יש משום מחווה יוצאת דופן, שצריכה להיות בסיס להתפתחות המאוחרת של התורה שבעל פה, אולם אין היא קובעת כלל שאין לזוז ממנו.

הבבלי והירושלמי

לדבריו של הראי"ה, בתלמוד הירושלמי יש משום 'רושם לשפע הנבואה', שייכות של נבואה להלכה, 'וההבנה היא מוסברת מתוך השקפה פנימית'.¹⁶⁰ תופעות היסטוריות וספרותיות שונות המבדילות בין הבבלי לירושלמי: הקיצור של הירושלמי לעומת האריכות של הבבלי; הדגש על ההלכה בבבלי לעומת הדגש על האגדה בירושלמי; נובעות מדרכים חילופיות הקובעות את המבנה. ארץ ישראל היא ארץ הנבואה, ולפיכך 'אווירא דארץ ישראל מחכים';¹⁶¹ "בארץ ישראל שפע רוח הקודש מתפרץ לחול על כל תלמיד חכם, שמבקש ללמוד תורה לשמה, וקל וחומר על קיבוץ של תלמידי חכמים... מה שאין כן בחוץ לארץ".¹⁶² לפיכך, בארץ ישראל "יכולה רוח הקודש להשפיע גם על תוכן ההלכות".¹⁶³ אך חשוב יותר השוני שבדרכי הלימוד: מול דרך הפלפול העוסקת בפרטים, ישנה דרך אחרת 'מלמעלה למטה', דהיינו 'מן הכללים אל הפרטים';¹⁶⁴ "מסוגלת היא ארעא דחשוכא לפלפול הפרטים, הבא מתוך הפירוד".

הראי"ה הדגיש, שלמרות ההבדלים קיימת התאמה בין הדרכים, ומסקנותיהן זהות. אל כל מקום שדרך אחת עשויה להביא אותנו, ניתן להגיע גם בדרך האחרת, כשההבדל העיקרי הוא במתודה ולא בתוכן. עם ישראל קיבל על עצמו את הבבלי, אולם עלינו לקוות לתחייתו של התלמוד הירושלמי והמתודה שלו, הקשורים לתהליך חידוש הנבואה. הראי"ה מסתמך על דברי ה'זוהר חדש' על רות: "על הגאולה - זה תלמוד ירושלמי, ועל התמורה - זה תלמוד בבלי". החזרה אל הירושלמי היא סימן מסימניה של הגאולה.

160. אורות התורה עמ' עג.

161. אג"ר א, עמ' קכג ע"פ ב"ב קנח ע"ב.

162. אג"ר א, עמ' קיב.

163. אורות התורה עמ' עג.

164. אוה"ק ב' עמ' תכד.

עמדנו עד כה על הממדים המטה הלכתיים במשנת הראי"ה. הדברים קשורים במכלול שיטתו העיונית, בעיקר בתחום תורת ההכרה.¹⁶⁵ לא אוכל להיכנס כאן לדיון מקיף בסוגייה, נרמז רק להיבטים מסויימים שלה, אשר יכולים להאיר את האמור לעיל.

ההסתמכות על האינטואיציה, כדרכו של הירושלמי, מעמידה בפנינו שאלה קשה, כיצד ניתן להוכיח את צדקת הקביעה ההלכתית. הראי"ה מתייחס לשאלה זו בקטע המובא בערפילי טוהר (יג-יד) ובאורות הקודש (ח"א לח, עמ' רט):

הידיעות העליונות - אין מקום לשאול מהיכן יודעים אותן. כשמוצאים בקרב הנשמה רוח עליון ואוצר ידיעות מסודרות מתאימות זו לזו, זהו היותר עליון שבבירורים. כל הידיעה הבאה מתוך מחקר, אינה כי אם אמצעי איך להגיע לידיעה עליונה זו, שהנשמה מפכה מקרב עומק עומקים שלה. האמצעי היותר מוכשר לבוא למידה עליונה זו היא דבקות בד' והיגיון רזי תורה.

נראה, שקטע זה מתייחס לתורת הסוד, אולם הוא מתייחס גם לגילויי הנגלה. במקרה זה עקרון האמת אינו מצוי בניסיון לבדוק את ההיקש או את הדדוקציה, המקשרים את הידיעה החדשה עם הידיעות הקודמות, אלא בקוהרנטיות, במתאם הפנימי, בין הנתונים השונים. חכמי ימי הביניים, ובייחוד ר' חסדאי קרשקש, טוענים, שהאמת עד לעצמו ומתאים לעצמו מכל צד. דברים אלה מלמדים, שמעבר לבוחן האמת של הקורספנדנציה - המתאם עם מה שמצוי בחוץ - ישנם שני בחנים נוספים: בוחן האבידנציה - הברירות העצמית, ובוחן הקוהרנטיות - המתאם הפנימי. משל למה הדבר דומה? לילד המרכיב משחק הרכבה, ושואל את עצמו האם הוא הצליח במשימתו. הוא יכול להסתכל על התמונה המתנוססת על האריזה, אולם המשימה העומדת בפניו קשה יותר אם אין לו תמונה שכזאת. כאן עומדים בפניו שני פתרונות נוספים: האחד - הברירות הפנימית של הפתרון, השני - ההתאמה של החלקים. אם כל החלקים מתאימים, הסבירות שהפתרון נכון עולה.¹⁶⁶

מן הראוי להתייחס לקטע נוסף באורות הקודש (ח"א ס' קיז, עמ' קלג):

165. על סוגייה זו ראה מאמרי 'מבוא להגותו של הראי"ה', יובל אורות, ירושלים תשמ"ח, עמ' 27-105.

166. מן הראוי להזכיר, שמצאנו דברים דומים במשנתו של בעל ה'קצות', אלא שהוא התייחס למתאם שבין החכמים השונים, והראי"ה - למתאם שבין הידיעות השונות.

בארץ ישראל המעיין הרוחני של פנימיות הקודש, שהוא אור החיים של נשמת כנסת ישראל, מתגבר הוא מאליו, רק סיוע הוא צריך מהעבודה המעשית והשכלית, שהיא משתכללת בעמל כפיו ועמל רוחו של האדם.

אבל בחוץ לארץ עיקר הקניין הוא בא רק מצד היגיעה, החיקור, הביקור, הניסיון וההתעמקות, וההארה האלוהית המתגברת משפיעה הרוחניים של הנשמה, היא באה בתור סיוע ודבר נטפל, לשכלל את האוצר הרוחני, שבא ומתאדר על ידי העמל של המלחמה נגד המחשכים הרבים, השולטים בכל ארעא דחשוכא של חשכת הגלות.

אמנם המצב הזה, העיקריות של מעשה האדם ועמלו והטפלות של האור הנשגב השמימי, איננו דבר קבוע במידותיה של כנסת ישראל. כי מיד בהיקבע האומה בארץ חמדתה ישובו כל הסגולות להיות נקבעות בסדרן הראוי, והרכוש הרוחני הגדול שנצבר בכל משך ימי הגולה - יִהְפְּכוּ עֲרֻכִּיו, וישובו גם הם לגלות את העיקריות שבהם בצדם האלוהי, בשפעתם החיה העליונה, ואת טפילותם בצדם האנושי של עמל האדם ופרי התבוננותו השכלית וההרגשית לכל פלוגותיה.

הראי"ה מתאר כאן את שתי הדרכים: האחת, בה ההשראה באה מן השמיים דרך תוכיותו של האדם, זקוקה לסיוע אנושי, בעוד שבשנייה, העמל התבוני האנושי זקוק לסיוע מן השמיים. בסוף הקטע מרמז הראי"ה על מפעל הכינוס שיתקיים בארץ ישראל. למרות שהיצירות השונות הן לפעמים ביטוי לעמל אנושי תפל ובלתי מוצלח, הן עתידות למצוא את גאולתן בארץ, ולהראות את 'העיקריות שבהן בצדם האלוהי'.

פרק ה': חידוש והתגלות מתמדת

גם בנוסח ג' ברכות הנ"ל צריכים למצוא רמז. ומצאתי בהגהת תפילת הדרת קודש, וזה לשונו: והקשיתי, שיחתום 'נתן התורה' כמו שהתחיל הברכה 'אשר בחר בנו' ו'נתן לנו', שהוא עבר! ונלע"ד שלכך חתם 'נותן התורה' שהוא הווה, כי השפע הנכבד הוא יורד בכל יום תמיד, כנרמז בפסוק: "כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם ציוה ה' את הברכה חיים עד העולם", והוא סוד ד' אמות של הלכה שהם להקב"ה בעולמו, וחתימת התורה כחתימת ברכת המאורות, שמחדש לבקרים בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, שגם חותם 'יוצר המאורות'. ולסוד זה גם חותם בוחר בעמו ישראל באהבה, כי בכל יום הוא בוחר מן היחידים השרידים אשר ה' קורא¹⁶⁷ (של"ה, אמשטרדאם נח"ת, דף כה ע"א - ע"ב).

לפנינו תהליך מתמיד של חידוש. אולם, היאך מתרחש תהליך זה? מהם הצינורות של החידוש?¹⁶⁸

נדמה לי, שלא אטעה אם אומר, ששלושה עמודים לחידוש: הכתוב, החכם והעם.

הכתוב

ביטוי סמלי לעמוד זה נמצא בהסברו האטימולוגי של ר' יוסף ג'יקטיליה, המפרש 'ביאור' מלשון 'באר'. לפי הסבר זה, אין המפרש יוצר, אלא רק שואב את חידושיו מן התורה. החידוש שבכל דור ודור אינו אלא פן נוסף מתוך אינסוף הפירושים ואינסוף הרמות, ההולכות ומתגלות זו אחר זו, דור אחר דור.¹⁶⁹ העובדה הספרותית, שהיצירה היהודית התבטאה בחיבור פירושים יותר מאשר ביצירת סיסטמות חדשות, אינה אלא השתקפות של תהליך ההתגלות. החכמים הפכו וחזרו והפכו בתורה, והתורה באמצעות 'הביאור-הבאר' גילתה בכל דור ודור את עצמה בפנים חדשות, בהביאה את דבר ה' ואת רצונו.

167. על השקפת חכמי פולין בסוגייה זו ראה ח"ה בן ששון, הגות והנהגה, ירושלים תשי"ט, פרקים שני ושלישי, בייחוד עמ' 18 ואילך.

168. פרק זה פורסם בחלקו ובשינויים מסויימים במאמרי 'ההתגלות המתמדת - שלושה כיוונים' שיצא לאור בקובץ התגלות אמונה תבונה, בעריכת משה חלמיש ומשה שוורץ, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן, 1976, עמ' 131-143.

169. ראה מאמרי 'בין פשט לדרש, פרקים על פרשנות ואידיאולוגיה', דעות תשכ"ט, עמ' 91-99.

לדברים אלה מקורות תלמודיים ברורים. ר' יוחנן ביטא זאת כשתמה: "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזא באורייתא?"¹⁷⁰ הנביאים והכתובים יש להם, כדברי רש"י (שם ד"ה ולא רמזה), "סמך למצוא מן התורה".¹⁷¹

החכם

הדברים שנאמרו עד כה מדגישים בצורות שונות את מעמדו של החכם כמחדש, אלא שחידוש זה נעשה בקשר מתמיד עם שני הצינורות האחרים.

הגישה הקובעת שהחכם הוא ה'אורגאנון' של ההתגלות המתמדת, מולידה בעצם ניסוחה שתי עמדות מנוגדות, המהוות אלטרנטיבות מסוכנות להמשכיות של התורה שבעל פה. האפשרות האחת היא - אנארכיזם דתי, והוא תוצאה בלתי נמנעת מפרשנות אינדיבידואליסטית. עמדה זו התממשה, כמו שכבר הדגיש הרמב"ם, בקראות. האפשרות השנייה היא, מיסודה של הסמכות, מעין 'אפיפיוריות', להבדיל, של ההתגלות. טענה זו היתה אחת המרכזיות בפולמוס עם שמואל בן עלי.¹⁷²

חכמי בגדד כתבו:

ידוע להם, ברוכים יהיו, כי מקום הישיבה הוא כיסא התורה, שהוא במקום משה רבנו ע"ה בכל זמן וזמן, ושם הישיבה נגזר ממאמר הכתוב (שמות י"ח, יג): 'וישב משה לשפט את העם'...כי בזה נשמרות דתות ישראל ומתקיים מה שבידם מאמונתם...ובזה אמרה המשנה: 'משה קיבל תורה מסיני'...עד שהגיעה אלינו...הרי הישיבה היא מקום משה רבנו ובה תושלם דת ישראל, וכל מי שחולק עליה הרי הוא חולק על אדון התורה, שהיא מקומה, וחולק על משה רבינו ע"ה אשר הוא כסאו.

170. תענית ט ע"א, והשווה במדבר רבה פ"י ו.

171. והשווה דבריו של ר' משה אלשיך בפירושו לאסתר ט', כח: "שאין דבר בנביאים וכתובים שאינו רמוז בתורה... אלא שצריך חכמה רבה להבין הדבר מתוך התורה". השווה סילמן [תבט] (לעיל הערה 1), עמ' 271 הערה 27.

172. בין כתבי היד שנתגלו ע"י פירקוביץ ושנשתמרו בלניגראד נמצאים שניים המכילים כארבעים איגרות, שנכתבו בשנים 1184-1204 ופורסמו ע"י ש' אסף, 'קובץ של אגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו', תרביץ שנה א ספר א 102-130, ב 43-84, ג 15-80 והערות שם 142, ד 146-147. על חשיבות המחלוקת עמד פרופ' ח"ה בן ששון, בהראותו שלפנינו שתי קונצפציות שונות של הסמכות ההלכתית. ראה מאמרו של פרופ' בן ששון בקובץ האישיות ודורה (1963) עמ' 93-106; הנ"ל ב- ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, VOL.11, P.745 וראה ביבליוגרפיה שם.

מהדיון יוצא, כנראה, שהרמב"ם קבע, שאין הסמכות נחלתה של ישיבה, שושלת או ממסד, אלא היא תלויה בגדלות החכם ובתורתו. כפי שנראה להלן, גישה זו רואה את מקור הסמכות בפעילות השכלית. הדגשה זו על הפעילות השכלית פירושה הסתייגות מוחלטת מהסמכות על מקורות לא אנושיים או על חוויות מיסטיות.

ראיית החכם כ'אורגנון' ההתגלות לא הייתה נחלתה הבלעדית של הגישה הרציונאליסטית; גם הקבלה הדגשה אותה, והיא מצוייה גם בין החכמים אשר הושפעו על ידה.¹⁷³ תפיסה זו אודות תפקיד החכמים פותחה על ידי השל"ה, בקטע שלחלקים אחרים שלו התייחסנו לעיל (עמ' 100; 103):

ולענין נותן התורה - באמת השי"ת כבר נתנה, אבל עדיין נותן התורה ולא יפסוק, ודבר זה צריך ביאור רחב. הפסוק אומר (דברים ה' יט): "את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף", ומפרש רש"י: 'לא יסף' - מתרגמין ולא פסק, כי קולו חזק וקיים לעולם; דבר אחר: 'לא יסף' - לא הוסיף להראות באותו פומבי, עכ"ל. יש בזה העניין סוד כמוס, והשג' פירושים כולם הם אמת. עניין 'לא יסף' - לא הוסיף הוא מצוות דרבנן וחומרתן, הן וסייגיהן עדיין לא נצטוו מפי הגבורה; ועניין 'לא יסף' - לא פסק פירוש, שאף זה לא פסק מהקול ההוא, כי היה כלול בקול ההוא בכוח, אבל 'לכל זמן ועת', לא הגיע עדיין עת שיצא מכוח אל הפועל, כי היה הדבר תלוי לפי התעוררות התחתונים ולפי מהותם ואיכותם ולפי מדרגות נשמות שבכל דור ודור, ואז הוסיפו החכמים להתעורר הכוח העליון ויצא לפועל בזמנו ודעתו. לא ח"ו שחידשו חכמים מדעתם, רק כיוונו דעת עליון, ונשמתם שעמדו בהר סיני, כי היו במעמד ההוא כל הנשמות, קיבלו כן, שמצד בחינת נשמתם ודורם אז הדבר ההוא מתוקן ומקובל, והוא מפי הגבורה. רמז לדבר מדרבנן עולה מפי גבורה...

זהו עניין מה שאמרו, אומר הקב"ה תורה מפומא כולהו דרבנן, אשר על זה יש מפרשים כוונת מה שאנחנו מבקשים 'ותן חלקנו בתורתך', ר"ל שיהיה חלקנו בתורה שלומד הקב"ה, כלומר שנזכה שיאמר שמועה בשמנו. העניין: החכמים חידשו דברים או מכוח פלפול, אבל הכול היה בכוח הקול הנזכר, והגיע העת שהם הוציאו מכוח אל הפועל בהתבוננותם, ואמנם 'גדול ה' ורב כח לתבונתו אין מספר', כי בבחינת הכוח לא פסק, כי אין מספר ואין לו סוף ותכלית לפי ההתחדשות ומקור נשמות בכל דור, ולפי העניין כוח התחתונים שמעוררים כוח העליון. נמצא הקב"ה נתן התורה והוא נותן התורה בכל עת ובכל שעה, המעיין הנובע אינו פוסק, ומה שנותן הוא בכוח מה שנתן.¹⁷⁴

173. ראה ניתוחו המעמיק של חיים הלל בן ששון בפרקים השני והשלישי בספרו הגות והנהגה, ירושלים תש"ט עמ' 18 ואילך.

174. של"ה, ירושלים תש"ל, חלק ראשון בית חכמה, יח ע"ב-יט ע"א.

בקטע אחר מזכיר השל"ה את דברי המדרש ההולך בדרכו:

'וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר' - א"ר יצחק: מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור, קיבלו מהר סיני, שכן משה אומר להם לישראל (דברים כ"ט, יד): 'כי את אשר ישנו פה עמנו עומד היום... ואת אשר איננו פה עמנו היום'. עמנו עומד היום - אין כתוב כאן, אלא 'עמנו היום', אלו הנשמות העתידות להיבראות, שאין בהן ממש, שלא נאמרה בהן עמידה, שאף על פי שלא היו באותה שעה, כל אחד ואחד קיבל את שלו, וכן הוא אומר (מלאכי א', א): "משא דבר ה' אל ישראל ביד מלאכי", בימי מלאכי - לא נאמר, אלא 'ביד מלאכי', שכבר הייתה הנבואה בידו מהר סיני, ועד אותה שעה לא ניתנה לו רשות להתנבאות. וכן ישעיה אומר (מ"ח, טז): 'מעת היותה שם אני', אמר ישעיה: מיום שניתנה תורה מסיני שם הייתי וקיבלתי את הנבואה הזאת, אלא 'ועתה אלהים שלחני ורוחו', עד עכשיו לא ניתן רשות להתנבאות. ולא כל הנביאים בלבד קיבלו מסיני נבואתם, אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור, כל אחד ואחד קיבל את שלו מסיני, וכן הוא אומר (דברים ה', יט): 'את הדברים האלה דבר ה' אל קהלכם וגו' קול גדול ולא יסף', ר' יוחנן אמר: קול אחד נחלק לז' קולות והם נחלקים לע' לשון, רשב"ל אמר: שממנו נתנבאו כל הנביאים שעמדו".¹⁷⁵

אמנם מופיע כאן דגם ההתגלות בסיני, אך לא רק דרך צינור המסורת שנמסרה למשה, אלא גם דרך מעיינות החידוש של הנשמות ששמעו בסיני. המדרש מדגיש את ההתגלות המתמדת, שאיננה אלא תהליך היזכרות של מה שלמדנו בסיני, שהרי אפילו הנשמות העתידות להיברא - כל אחת ואחת קיבלה את חלקה בסיני.¹⁷⁶

'הגוי כלו'

על הממד השלישי של החידוש נוכל לעמוד מתוך עיון בכתביו של הראי"ה קוק. נקודת המוצא של דבריו מאפיינת את התקופה החדשה. אין בדבריו קביעת הלכה בלבד, והם מושפעים מן המפגש הבעייתי עם המחקר ההיסטורי והגישה ההיסטוריוציסטית שבעקבותיו. אליבא דהראי"ה, אין הממד ההיסטורי סותר את

175. שמו"ר כח ו, תנחומא יתרו יא ובפי' רש"י לישע' מ"ח, טז.

176. וראה זהר ח"ב קלה. העמידה בהר סיני היא אבן יסוד בעמדתם של חז"ל, וזה נכון גם לגבי הגרים, כדברי רב אשי בשבת קמו ע"א: "אע"ג דאיהו לא הוו - מזליהו הוה, דכתיב: את אשר ישנו פה עמנו עומד היום... ואת אשר איננו פה". מעניין להדגיש בהקשר זה את דבריו של ר' יחיאל מיכל מגלונא ב"נזר הקדש" (פירושו לבראשית רבה, פ"א טו, יעסניץ תע"ט, יא ע"ד ואילך). לפי דבריו, ספר דברים "משנה תורה שאמרה משה מפי עצמו, ולא נצטווה עליה ממש, אלא אחר כך הסכים ה' על ידו ברוח הקודש... לרמוז על תורה שבעל פה שנתייסדה על פי משה".

ההתגלות; להפך, הוא מהווה לה כלי וצינור. הראי"ה מסביר תופעה זו בתתו אינטרפטציה פילוסופית לדיון הלכתי:

ואף על גב דאסמכינהו רבנן על 'לא תסור',¹⁷⁷ מכל מקום היסוד הברור הוא קבלת האומה כמפורסם, משום דאיכא 'הגוי כולו' דווקא,¹⁷⁸ היינו שנתפשט הדבר ברוב ישראל. ושיטת הרמב"ן נודעת, שאין לאו ד'לא תסור' שייך בעיקרו לדברי סופרים ממש, ומכל מקום הם חביבים על ישראל ומתקיימים באהבה. ואותם המכירים את עוז אהבה זאת בכל לבם, הינם היסוד של האומה לעולם, אפילו בהיותם מועטים בכמות, 'ובשרידים אשר ד' קורא'.¹⁷⁹ אם כן יסוד המעשי תלוי בעצם, חוץ מכל הדברים הקשורים בתעודות העליונות, שהם צריכים לביאורים ולדיעות מופשטות, שהם יותר גדולים מכל מה שאנו מציירים בעוזה ותפארתה ובחיבת כבודה של כנסת ישראל בלבב בניה.¹⁸⁰

בקטע האחרון מתייחס הראי"ה לאמת המוחלטת הגלומה בכתבי הקודש ('בתעודות העליונות'), אולם יש לתלות את 'יסוד המעשה' גם במקור נוסף - ב'כנסת ישראל', כלומר בקבלת העם.

לאור העיקרון הזה מבין הרב את דברי הרמב"ן, במחלוקת הידועה עם הרמב"ם בדבר סמכותם של דברי חכמים.

הרמב"ם בספר המצוות (שורש ראשון) קובע:

כי כל מה שציוונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו, כבר ציווה משה רבנו ע"ה בסיני, שהוא ציוונו לעשותו, והוא אומרו: 'על פי התורה אשר יורוך', והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתיקנו אותו או גזרו, ואמר: 'לא תסור' וגו'.¹⁸¹

הרמב"ן (בהשגותיו שם) מחלק בין פירושים, שעליהם חלה מצוות "לא תסור", לבין מצוות דרבנן:

ועוד אודיעך, כי המצוות שחידשו אותן חכמים או הנביאים, כגון נר חנוכה ומקרא מגילה, אינם באים בסמך הזה, שכך אמרו בפרק במה מדליקין (דף כג): שאין זה בא

177. ברכות י"ט ע"ב.

178. עבודה זרה לו ע"ב.

179. יואל ג', ה. וראה סנהדרין צב ע"א: "אין שריד אלא תלמיד חכם"; וכן חולין קלג ע"א. כפי שנראה מהדגשה זו, כיוון זה קובע גם את מקומו של התלמיד חכם בתהליך ההתגלות, כשם שהרמב"ם מדגיש גם את קבלת העם כמקור סמכות, וראה במבואו למשנה-תורה: "הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסכימו עליהם כל ישראל".

180. אדר היקר ועקבי צאן, ירושלים תשכ"ז, עמ' לט.

181. ראה בספר המצוות, ירושלים תשי"ט, עמ' 8-9, וכן בהל' ממרים פ"א ה"ב.

בכלל הכתוב שאמר: 'כי יפלא ממך דבר למשפט', אלא בכלל 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך', שהיא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל.

מבלי להיכנס כאן למחלוקת כולה, הרי שהדיון שלפנינו מצביע על שני צינורות וכלים: ההתגלות המתבטאת בסמכותם של החכמים בקובעם הלכה, וזו הבנויה על קבלת העם, המקבל הלכות, מנהגים ומסורות ואף את כתבי הקודש עצמם. טענה זו איננה יכולה להסתמך על הוכחות מתוך הטקסט עצמו, טיעון מעגלי בעליל. קבלת העם כולו היא הנותנת סמכות למקור ההתגלות עצמו, ובתתו סמכות זו הוא גם שומט את הקרקע מכל וויכוח העלול להתבסס על טענות היסטוריוציסטיות אמיתיות או מדומות. זהו צד ה'שבעל פה' בתוך התורה שבכתב. תשובה זו היא יסודית ועקרונית, והיא מבטאת, לדעתו, את המשמעות העמוקה של דברי חז"ל: "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה".¹⁸²

מושג הגוי כולו קשור עם דברי הבבלי בהוריות (ג ע"ב): "סמכו רבותינו על דברי ר' שמעון בן גמליאל ועל דברי רבי אלעזר ברבי צדוק, שהיו אומרים: 'אין גוזרין גזרה על הציבור, אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה'. ואמר רב אדא בר אהבה: מאי קרא? (מלאכי ג', ט) 'במארה אתם נארים ואותי אתם קובעים הגוי כלו': ואי איכא הגוי כולו - אין, ואי לא - לא?". מושג ה'גוי כולו' הופך בדברי הראי"ה למושג עקרוני בסיסי, בהיותו המכשיר לקבלת ההתגלות האלוהית.¹⁸³

בהמשך הדיון ב'אדר היקר' כותב הראי"ה:

וחסרון הידיעה על דבר מרכז הכובד של קבלת האומה בכללה לדורותיה בייחווה לתורה שבעל פה, גרם כמה מכשולים ספרותיים. רבים חשבו, שעיקר יסוד הקיום לתורה שבעל פה הוא רק מה שמקובל באומר מגדולתם של חז"ל וקדושתם, על כן, על פי שאיפה ידועה, התחילו להעז פנים לבקר בביקורת, כמובן חצופה ומלאה נטיות קיצוניות, את ראשי הדורות, אבות העולם ההם, בחושבם שבזה יהיה נקלש כוח החיוב של היסוד המעשי. ואלה לא ידעו, שערכם הגדול של חז"ל ורוממות מעלתם האלוהית הוא דבר אמת לעצמו, והוא יכול גם ליתן תבלין, להנעים ולשפר

182. מכילתא פ' בא.

183. השווה איגרתו על סדרי בית הכנסת משנת תרפ"ג (למקדש מעט, לשלשה באלול, ליום השנה ה"ב, ירושלים, התש"ז, מהדו' צילום תשכ"ז):

"ומנהגי אבות הם גופי תורה, ואמרו על זה בגמ' פסחים נ ע"ב: כבר קיבלו אבותם עליהם, שנאמר: 'שמע בני מוסר אביך ואל תטש תורת אמן'. ובירושלמי פסחים שם ובב"ר פ' צ"ד אמרו על ענייני מנהגים של האבות... והשיבו להם: אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש. והרמב"ם בפ"א מהל' ממרים לענין איסורים של דברי סופרים וחומר שלהם בכלל, דילפינן מ'לא תסור', נקיט בחדא מחתא איסורים ומנהגים, וכי 'אחד הדברים שלמדו מפי השמועה ואחד דברים שעשאום סייג לתורה, והן הגזירות והתקנות והמנהגות'."

את הנטייה ללכת בדרכיהם; אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק קבלת האומה לדורותיה בדרכי חייה. והננו רואים, למשל, שחרם דרבנו גרשם מאור הגולה במקום שנתפשט הוא חזק ואמיץ בלב האומה כשאר איסורי תורה, אף על פי שלא היה לא תנא ולא אמורא, אלא מפני שנתחברה לו הסכמת האומה על כל פנים במשך הדורות, 'וכל המוציא את עצמו מן הכלל, כפר בעיקר'.¹⁸⁴ ובוודאי אין קיום המעשי של התורה שבכתב מחויב פחות מצד יסודו הלאומי, מתורה שבעל פה שיש בכתב, דהיינו קבלת האומה בכללה ויתרונה האלוהי הבולט מכל תולדתה ומפעולתה לעין כול. וזה סותם פה כל כופר ומהרס, אפילו אותם המתגדרים בתעותעים של ביקורת כתבי הקודש היותר נמהרים.

על עיקרון זה חוזר הראי"ה במקומות שונים. כך, למשל, באחת מאיגרותיו¹⁸⁵ מנתח הרב, לאור השקפותיו אלה, את המחלוקת ההלכתית על מהותם של השיעורים, אם הם מדאורייתא או מדרבנן, סוגייה שהוזכרה כבר לעיל. הבבלי במס' יומא (דף פ ע"ב) מגיע למסקנה, ששיעורים - הלכה למשה מסיני הם. דיעות אחרות נשמעות בירושלמי במס' פאה, בשם רבי יונה ורבי הושעיא, אולם הן מתפרשות בבבלי כקביעה שנאמרה 'בבית דין של יעבץ'. אף על פי שדברים אלה נדחים בבבלי, נראה מהפשט שבירושלמי, שחכמי המערב לא חזרו בהם מדעתם, הנראית כ'היסטוריוציסטית' יותר. אולם הראי"ה קובע, שאין כאן נפקא מינה למעשה: "מפני שעיקר הכול היא קבלת האומה, ומתוך קבלת האומה הננו מקיימים בטהרה גם דברים שהם באמת תקנה של הדורות האחרונים כחרם דרבנו גרשם ותקנות שו"מ וכיו"ב".

כפי שראינו לעיל, רואה הרב את הגילוי המתמיד של חידושי התורה לא כתוצאה מקרית של שרשרת התרחשויות היסטוריות ותגובות הלכתיות, כי אם כהתגלות מתמדת. התגלות זו מקורה בידיעה האלוהית הסוקרת את כל המעשים, והיא מעידה על הרמוניה קבועה מראש בין התגלות התורה הכמוסה לבין תולדות העם. השלבים השונים בהתגלות זו אינם מתרחשים באקראי, הם עצמם מעין ביטויים של התגלות טיליאולוגית רחבה יותר: "מפני שהציורים האנושיים... וודאי יש להם גם כן מהלך מיוחד בהתפתחות האדם במוסרו".

מושג זה הבהיר הרב עצמו באחת מאיגרותיו.¹⁸⁶ לפי דבריו, ההבדל בין גישתו לבין גישתה של תורת ההתפתחות המקובלת תלוי בעובדה נוספת:

184. גטין ס ע"ב.

185. איגרות ראי"ה, ירושלים תשכ"ב-תשכ"ה, איגרת קמט, כרך א עמ' קצד.

186. שם, איגרת צ, כרך א עמ' קג (משנת תרס"ה). התוספת בסוגריים - משל המחבר.

מושג ההתפתחות, שרגיל העם ליחש, הוא מאורע של פנים חדשות המביא קלות ראש. ומה שאנוכי אומר... שהוכנו מראש כל הסיבות שיסבבו ההבנות וההרגשות לבוא לידי החלטות בכל דור ודור כראוי וכנכון. [הטיליאולוגיות של ההתפתחות ההיסטורית מתבטאת בעובדה שהגאולה היא גם ההתגלות המושלמת. לפיכך, אין התגלות שלמה אלא] בהיות עם ד' כולו בארצו מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבעל פה לאיתנה.¹⁸⁷

הרמוניה זו שבין ההתגלות וההיסטוריה, מלווה בהתאמה בין לבין 'רוח העם'. קיים "משעול צר, שבו ייפגשו רגש האומה, הדת והאמונה על פי חפץ האומה ושאִיפתה הכללית".¹⁸⁸ דברים אלו באים להטעים, שאין ההשגחה אונסת את טבעה של האומה, אלא היא מותאמת לשאיפותיה. הערה זו שולית היא לדיוננו, אולם היא מרכזית בהגות הרב, שהאמין כי התגלות התורה איננה פוגמת בבריאות נפשה ובשפיות דעתה של האומה, שהנה הסובייקט של ההתגלות המתמדת; היא מפתחת את מקורותיה ומעיינותיה העצמיים של האומה.¹⁸⁹

התורה שבכתב מבטאת את הטרנסצדנטי המגיע אלינו מבחוץ: "לא רוח האומה חוללה אור גדול זה, רוח אלוהים יוצר כול יצרה".¹⁹⁰ יש לה גם מקבילה אימננטית: "תורת חיים זאת יסוד יצירת כל העולמים כולם".

לעומת זאת: "אנו חשים, שרוח האומה, הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת, היא גרמה באופיה המיוחד, שתורה שבעל פה נוצרה בצורתה המיוחדת". כמובן, התורה שבכתב כוללת את התורה שבעל פה, ו"גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש - הכול נאמר למשה מסיני". את ההסבר האמיתי לאפשרות קיום התורה שבעל פה יש למצוא במושג הסגולה. פירוש הסגולה הוא, שקיימת התאמה בין ההתגלות מן השמיים לבין נפש האומה: "הלא התורה ניתנה לישראל בשביל סגולתם הפנימית העליונה, הרי גרמה סגולה אלוהית גנוזה זו להופעת תורה מן השמיים עליהם".

187. ראה איגרות ראי"ה, איגרת צו (עמ' קיב), לפיה "שפע רוח הקודש מתפרץ לחול על כל תלמיד חכם שמבקש ללמוד תורה לשמה".

188. שם, איגרת קנח, כרך א עמ' רו.

189. על הקשר בין כלל ישראל לבין חידושי התורה ראה גם אצל ר' שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה לפרשת אמור (ויקרא כ"ג, כא): "כי התקשרות הלאומי הוא גדול כל כך, כי התורה נתונה להאומה, וכפי הסכמת חכמיה וגדוליה כן נמשכים דרכי האלוהים והשגחתו, וכמו שאמרו... ולא תסור... וכמו שפירשו הך דאמרו 'השליך אמת ארצה', שכפי הוראת בית דין הוא האמת". בהמשך ראינו, שהתורה שבעל פה נוצרת בפעולתו של משה הגוזר יום נוסף לימי ההגבלה, ובעקבותיו "לא שרתה שכינה עד יום שלישי צפרא דשבתא" (שבת פז ע"א). דבר זה אפשרי רק מפני ש'האומה מקושרת' ומהווה אחדות אחת.

190. אורות התורה (להלן [את"ר]), פרק א', עמ' ט.

חייבים לדייק בלשונו של הראי"ה. התורה שבכתב היא "הבהקת תפארת האורה, החיה הכללית של כל היקום", לעומת זאת, התורה שבעל פה מתייחסת "עם הנצח וההוד שבעולמים". אולם הדרגתיות זו אינה אלא לכאורה. אם אני מבין כהלכה את דברי הרב, הסגולה המופיעה בישראל גבוהה מן התורה, כלומר "עליונה תורה שבעל פה בשורשה משורש תורה שבכתב: 'חביבין דברי סופרים יותר מדברי תורה'".

הופעת התורה שבעל פה צריכה היא לארץ ישראל הבנויה, "וכל ישראל יושבים עליה מסודרים בכל סדריהם". דבר זה הוסבר על ידי הראי"ה בפרק יג של אורות התורה. לפי דבריו, ב"ירושלמי... תורתם מתברכת, ולא רק כדברי הבבלי, שתורתם משתמרת".¹⁹¹ המסקנה היא, שבארץ ישראל "יכולה רוח הקודש להשפיע גם על תוכן ההלכות, ובחוץ לארץ רוח הקודש מתפשטת בגלוי רק על האגדות, וההלכות נידונות על פי השכל האנושי". דברי חז"ל "במחשכים הושיבני - זה תלמודה של בבל" נובעים מכך, שבחוץ לארץ אין אפשרות ללמוד הלכה מרוח הקודש.

דבר זה הוא רק אחד ההבדלים שבין תורת חוץ לארץ לתורת ארץ ישראל. נוכל לאפיין את תורת ארץ ישראל בעיקר בכלליות שבה, היא תורת הכלל, כלל האומה, ולא רק תורת הפרט והיחיד. היא שואפת לכלליות שבדיון, ומקטינה את ה"גבולים וקירות הברזל שבין עניין לעניין" [את"ר עמ' לח], הורסת את הגבולות המפרידים בין הדיסציפלינות השונות, ובונה השקפה הכוללת את כל הנושאים החלקיים. היא שואפת לתפוס את הכללים וכללי הכללים, כשמהם נוכל לרדת לפרטים, והיא מנסה להביא לידי אינטגרציה של כל כוחות האדם: "השכל, הדיעה, הרגש, הקדושה והטהרה".

191. עמ' לז.

מעין אחרית דבר

בשני חלקי עבודתנו עמדנו על הממדים שונים של החידוש במחשבת ההלכה. מאחורי הדיון על עצם אפשרותו של החידוש מסתתרות שלוש עמדות עקרוניות, וההבדלים ביניהן קובעים גישות שונות, במה שניתן לכנות, אולי, הפילוסופיה של ההלכה.

עמדנו בייחוד על ההתמודדות שבין הקונסטרוקטיביזם לבין האינטואיציוניזם, עמדות המנוגדות, לפעמים, באופן קוטבי. האחת, כבמקרה תנורו של עכנאי, מתמודדת עם בת קול היורדת מן השמיים; לפי האחרת, כבסיפור על רבה בר נחמני, מחכים השמיים למוצא פי האדם.

העמדה הקונסטרוקטיביסטית קסמה להוגים מודרניים רבים. ברצוני להדגיש שתי גישות פופולריות ביותר: המשפטית וההומניסטית, כפי שאכנה אותן כאן לשם הקיצור.

הגישה המשפטית קוראת את סיפור תנורו של עכנאי, כמי שקורא דין וחשבון אודות משפט שנערך על פרשנות חוזה שכמה מסעיפיו נשארו פתוחים. עם חתימת החוזה אין כבר אפשרות לחייב אחד מהצדדים מעבר למה שנקבע בסעיפים עליהם התחייבו. מעתה אין אלא עבודה משפטית-פרשנית גרידא:

כאן, באגדה, נגלה עלינו אופיו המיוחד של המשפט העברי. כאן שלטון החוק במובן האבסולוטי של ביטוי זה, שלטון החוק במחוקק... הוא ... נכנע לפירוש האבתנטי הניתן על ידי הפרשנים המוסמכים לכך.¹⁹²

דברים אלה ערבים גם לחיכו של ההומאניסט - כמה גדולים מעשי אנוש.¹⁹³ אכן בבסיס העמדה הקונסטרוקטיביסטית יכול לעמוד דגם המשפטן. לא לחינם משתמש ריה"ל בדגם אחר, דגם הרופא. ההלכה מתבססת לא רק על הקונסטרוקציה האנושית, אלא גם על החוויה שדעתנו מסכימה לדעת שמיים, כלומר על הסינתזה בין שתי העמדות.

192. מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים תשכ"ב, עמ' 68 ואילך. ראה גם עבודתו החשובה של ג' טדסקי: 'קוצר הכלל המשפטי ונאמנות הפרשן', דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ראשון, חוברת 4, ירושלים תשכ"ד, ובייחוד עמ' 11. טדסקי מתפלמס עם התיאורטיקן האיטלקי עזכראלי על הבנת הסיפור, שניהם גם יחד רואים את הסיפור כמתייחס לשאלת המתודה הפרשנית.

193. ראה: E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven 1950, pp. 45 sqq.

ביסוס רעיוני חשוב לעמדה זאת מצאנו במשנתו של רי"ד סולובייצ'יק. הוא נתפס במסגרת של רעיון הברית: "סיפורי האגדה המוזרים על ה'פולמוס' התיאורטי-הלכתי בין ה' ובין מתיבתא דרקיעא, ועל ר' יהושע בן חנניה שדחה את ההכרעה האלוהית שצידדה בדעת מיעוט, מאפיינים את היחס האינטימי בין ההלכה-הברית לבין האדם והאלוהים".¹⁹⁴ ההלכה היא תוצאה של בנייה משותפת של אלוהים והאדם, של הברית המאחדת את שניהם. (כמו מקומות רבים בעבודתנו זו, גם שיטתו של הרי"ד מחייבת דיון מקיף; מי ייתן והקב"ה יזכנו להמשיך בבירור הסוגיה.)

הברית בין ה' לכנסת ישראל באה לידי ביטוי בסינתזה שבין הבנייה האנושית והתורה השמימית, תורה שהיא מורשה ומאורשה גם יחד.

194. איש האמונה הבודד, עמ' 29 הע' 18. דבריו הקודמים של הרי"ד נראים כמתכוונים ליחס משפטי גרידא: "זיקת גומלין... זכויות שאינן ניתנות להפקעה ואשר מתבטלות רק בהסכמה הדדית", אולם בהמשך נראית כוונתו על החופש של היצירה המשותפת.

והחכמה אשר ברא בה הבורא יתברך בעת הבריאה היתה בגילוי באותו הדבר שדיבר הבורא אז, וכן הי' הוא החכמה עצמה, ותיכף אחר הדיבור נסתלק החכמה וזה הדיבור מאותו הדבר שנברא, שזה החכמה והדיבור ההוא אינו דבוק בה, אך מכל מקום נשאר רשימה קצת, שהמשכיל על אותו הדבר יכול להשיג ולמצוא זו החכמה, והיינו על ידי תמונת זו הדבר, וכח הרצון הבורא הנשאר בה לקיומו של אותו הדבר מזה יכול להבין חכמת הבורא בבריאות כל אחד לפי השגת שכלו. וכן השגחתו יתברך, בעת הבריאה של אותו הדבר הייתה ההשגחה על אותו הדבר בפרטות ובהשגחה גלויה, ותיכף אחר כך נסתלק מן הדבר ההשגחה, אך נשתייר השגחה מועטת בבחינת רשימו בכדי שלא יתבטל זו הדבר מהבריאה. וזו הבריאה נקראת בשם שבירה, שמתחילה הייתה בהשגחה מרובה מאוד והחכמה הייתה בגלוי מאד, ועתה נסתלק כל האורות שהוא ההשגחה, וכן החכמה, ולא נשתייר רק בבחינת רשימו. וכן הוא תמיד בכל יום, בעת ההשגחה מרובה וגלויה נקרא התפשטות חסדו יתברך, ובעת סילוק ההשגחה והחכמה הוא השבירה והמיתה, שהכלי ירדה ממדריגתה והאור נסתלק למעלה, אך האור שנסתלק נשאר בבחינת מקיף ושורש להאיר משם אל הכלי תמיד, ויכול הכלי מחמת זה לחזור אל שורשו. וזהו דוגמת האדם, שמתחילה מלמדין אותו כל התורה כולה לפי שכלו אשר גזר עליו הבורא חכם או טיפש ואחר כך הוא שוכח, וזהו הסילוק, אך מחמת הלימוד שמתחילה יכול לבוא עליהם, כמו שנאמר ותן חלקינו בתורתך, מחמת יגיעה בכל ימיו, וחוזר לימי קדם שלו שהוא ימי הבריאה בבחינת, וזהו חזרתו אל שורש נשמתו. וכן בהתורה, בעת שנתגלה למשה וישראל במעמד הר סיני גילה השם יתברך ברוך הוא כל התורה כולה בכל פרטיה ודקדוקיה וטעמיה אפילו מה שתלמיד וותיק עתיד לחדש, ואחר כך נסתלק ולא נשתייר רק האותיות והתגין, והיינו האותיות הן בחינת הכלים של אור החכמה והן מקבלין כל החכמה, והתגין בחינת הרשימו לדרוש על כל קוץ וקוץ ולחקור עליהן עד שיבוא על כל החכמה אם זוכה לפי ערך נשמתו. והבן בכל דבר בפרטות כי בכל דבר יש אלו הבחינות.

הגר"א, עשרה כללים, כלל ז*

*. מתוך: יוסף אביב"י, קבלת הגר"א, ירושלים תשנ"ג, עמ' קלא-קלג.

