שמואל מרצבך

על חשיבה מכירה ועל חקיקה שיפוטית

סקירה על הספר 'רוח המשפט'

פתיחה

לפני כשנתיים (חשוון תשע"ב) יצא לאור ספרו של הרב מיכאל אברהם 'רוח המשפט'. ספרו זה של הרב ד"ר אברהם הינו האחרון בְּ'קוורטט' שראשיתו ב'שתי עגלות וכדור פורח' (תשס"ב; מהדורה שנייה תשס"ז) והמשכו ב'את אשר ישנו ואשר איננו' (תשס"ו) ו'אנוש כחציר' (תשס"ח). עם יציאתו של ספר זה נשלמה סקירתו הרב-פנית של העימות האנליטי-סינתטי – כפי שמכנה אותו המחבר – עימות שהוא לב-לבה של סדרה חשובה זו. עימות שיסודו בבעיות יסוד בפילוסופיה של העת החדשה ובכלל, והוא משליך על היחס לתופעות אקטואליות וקיומיות – מהפוסט-מודרניזם על ענפיו, ועד שאלות של בחירה חופשית, תוקפם של שיפוטים אסתטיים ומוסריים ופילוסופיית המדע. "סוף דבר הכל נשמע" של הסדרה הוא הטענה שמציאות אלוקים – שהיא העוגן האפשרי היחיד לקיומו של ממד סינתטי-אפריורי – היא הבסיס לקיומה של חשיבה רציונלית ומוסרית.[1]

הספר האחרון, עוסק בנושא שלכאורה רחוק מעימות זה ומכל הכרוך בו. הוא דן – אם ננסח זאת באופן כללי מאד – במקור הסמכות והתוקף של דברי חז"ל (ובהקשר הכללי: 'הרשות השופטת'), ולב-לבו הוא היחס בין 'פרשנות' ובין 'חקיקה'. אולם, בחלקו האחרון של הספר – ופה ושם בין בתריו של החלקים הראשונים – מתברר כי גם עימות-יחס זה קשור בטבורו בעימות בין האנליטי והסינתטי.

אף בספר זה, כבשאר ספריו – השייכים לסדרה זו והאחרים – מפליא המחבר לעשות, קושר בין תחומים שונים ומגוונים ומותיר את הקורא מלא וגדוש בידיעות תורניות וכלליות, כמו גם מוצף בנקודות חדשות למחשבה. בדברינו להלן נשתדל

[1] ר' רוח המשפט (ההפניה בסתם להלן מציינת לספר זה), עמ' 449.

לסכם בקצרה – עד מקום שידנו מגעת ומאפשר המקום – את עיקרי מהלכו ותמצית חידושו בספר זה ואת הקשר לספרים הקודמים בסדרה. סדרה שלעניות דעתי הינה אחת היצירות החשובות בתחום המחשבה היהודית-פילוסופית של השנים האחרונות.[2]

סקירה מסוג כזה יכולה להועיל גם למי שמעוניין לקרוא את הספר כולו, שכן המהלך המוצג בספר מורכב מאד; נוספים לו 'על הדרך' פרטים רבים מאד שאינם מגוף המהלך (אך מאירים ומוסיפים נקודות למחשבה); ועל הכל, בחלקו השלישי[3] הספר מתחבר לשלישיית הספרים הקודמים לו, שגם הם אינם קלים לקריאה.[4]

השורש הראשון

הספר פותח בניתוחם של שני השורשים הראשונים של הרמב"ם בספר המצוות, העוסקים במקור סמכותם של חכמים ותוקפם של דינים הנלמדים ב"מידות שהתורה נדרשת בהן או בריבוי" (כלשונו של הרמב"ם). בשני שורשים אלו מחדש הרמב"ם חידושים מופלגים, שהדי-גליהם לא שככו עד היום הזה.

בשורש הראשון ובמקומות נוספים בספריו, קובע הרמב"ם כי מקור סמכותם של חכמים הוא בציוויה של התורה "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". לכאורה יוצא מדברי הרמב"ם – וכך הבין הרמב"ן לדוגמה – כי העובר על דברי

[2] אפשר לראות בספר זה גם את נקודת החיבור בין שני תחומי עיסוק מרכזיים של המחבר: תחום מידות שהתורה נדרשת בהן והלוגיקה והפילוסופיה של ההלכה (שבמסגרתו יצאו ארבעה ספרים על מידות שהתורה נדרשת בהן, שלושה ספרים על עקרונות החשיבה ההלכתית, ועוד ספר שטרם פורסם על שורשי הרמב"ם. בנוסף, יצאו עוד כעשרה ספרים – יחד עם מחברים נוספים – על הלוגיקה התלמודית); ותחום הפילוסופיה הכללית, היחס לפוסט-מודרניזם והעימות האנליטי-סינתטי (שלושת הספרים הראשונים בסדרה זו).

[3] כל ספר בסדרה בנוי מ'חטיבות' המתרכזות כל אחת בחלק מסוים במהלך. כל חטיבה מחולקת ל'שערים' והשערים אף הם מחולקים לפרקים. לספר האחרון נוספים עשרה נספחים, המרחיבים בנקודות הקשורות לגוף הספר אך משמרים מקום לעצמן.

[4] נציין כי מעבר לקושי המהותי שבספר, המבנה והעריכה שלו אינם מקלים על הקורא-לומד. לענ"ד ניתן היה לבנות את המהלך בצורה מסודרת ומובנית יותר. בסקירה זו נגענו בקצירת האומר בשלישיית הספרים הקודמים, ובמה שנוגע לעניינו של הספר הנדון. אי"ה ארחיב במקום אחר על שלישיית הספרים ותכניהם.

חכמים, עובר בעצם על דברי התורה עצמה: בכל עבירה דרבנן יש עבירה של לאו ועשה דאורייתא.[5] דברים אלו של הרמב"ם קשים מאד: אם תוקפם של דיני דרבנן נובע מן התורה, מדוע מצאנו חילוקים שונים בין דיני דרבנן ובין דיני דאורייתא? ואכן, הרמב"ן בהשגותיו על אתר חולק על הרמב"ם ואינו מסכים עם דבריו. הרמב"ן טוען כי מהתלמודים מוכח כי ישנו הבדל מהותי בין מצוות דרבנן לדאורייתא. אלא שגם דברי הרמב"ן צריכים לעיון: מהו לפי הרמב"ן מקור סמכותם של חכמים?

המחבר סוקר את השיטות השונות שנאמרו ביישוב דברי הרמב"ם ונוטה[6] לביאורם של הצפנת-פענח ועוד אחרונים, כי יש לחלק בין מרי ובין עבירה לתאבון. בשונה ממצוות דאורייתא שבהם גם עבירה לתאבון נחשבת 'עבירה מדאורייתא', במצוות דרבנן רק המתכוון **להמרות** את פיהם של חכמים הוא העובר מ'דאורייתא'. לכן למשל, יתכן ושבועה שלא להיכנס בתקנות הקהל – שיש בה ממד של מרידה בסמכות חכמים – לא תחול ותיחשב כשבועה כנגד איסור תורה, בעוד ששבועה כנגד איסור דרבנן רגיל, חלה בוודאי.

מתוך דברי הצפנת פענח ממשיך המחבר ומבאר "מכניזם" (כלומר "מנגנון" השתלשלות וחיוב) שהוא מכנה 'הסתעפות' ושעתיד ללוות אותנו בהמשך הספר. מנגנון זה – לפי המחבר, והוא כאמור מהותי להבנת מהלך הספר – טוען כי יתכן מצב שבו חיוב כלשהו נובע מחיוב אחר ועל-אף זאת הוא אינו כמותו בדיוק. מנגנון מחודש זה מצוי למעשה בין שני קטבים פשוטים יותר להבנה. קוטב אחד הוא ה'התפרטות', והוא מצביע על מצב שבו חיוב אחד נובע מחיוב אחר. קוטב שני הוא הוא מה שהמחבר מכנה 'אנלוגיה רחוקה על דרך האסוציאציה'.[7] במנגנון זה האחרון, אין נביעה מהותית בין ה"אב" וה"תולדה". הקשר בין הכתוב ובין ההלכה הנקשרת בו רחוק מאד. זהו מה שנהוג בדרך-כלל לכנות 'אסמכתא'.

הרמב"ן מבין את דברי הרמב"ם כמהלך של 'התפרטות' – כלומר כנביעה של חיוב

[5] כפי שמביא המחבר, לדבריו של הרמב"ם מסכימים גם ראשונים נוספים כמו בה"ג והרשב"א, ר' עמ' 53.

[6] עמ' 76.

[7] עמ' 95. סיכום תמציתי של שלושת המנגנונים הנזכרים, ר' בעמ' 95-97.

מתוך חיוב אחר ולכן כמותו בדיוק – ומקשה עליו קושיות בכיוון זה.[8] אולם אם נאמר כי ישנו מצב ביניים[9] (אותה 'הסתעפות') שבו חיוב כלשהו נובע מחיוב אחר אך למרות זאת הוא אינו כמותו בדיוק, או-אז ייתכנו דברי הרמב"ם. לכן יכולים דברי חכמים לנבוע ממצוות התורה, 'לא תסור', ובכל זאת להיות בעלי תוקף שונה.

המחבר ממשיך ומביא דוגמאות לדבריו אחת מהן היא דברי הרמב"ם בהלכות אבל (י"ד, א):

> מצות עשה של דבריהם לבקר חולים, ולנחם אבלים, ולהוציא המת, ולהכניס הכלה, וללוות האורחים, ולהתעסק בכל צרכי הקבורה, לשאת על הכתף, ולילך לפניו ולספוד ולחפור ולקבור, וכן לשמח הכלה והחתן, ולסעדם בכל צרכיהם, ואלו הן גמילות חסדים שבגופו שאין להם שיעור, אע"פ שכל מצות אלו מדבריהם הרי הן בכלל ואהבת לרעך כמוך, כל הדברים שאתה רוצה שיעשו אותם לך אחרים, עשה אתה אותן לאחיך בתורה ובמצות.

סוף דברי הרמב"ם סותרים לכאורה את ראשיתם: אם זו מצוות עשה מדבריהם, כיצד ניתן לומר שהיא נכללת בכלל "ואהבת לרעך כמוך"? אולם כאמור, אם נבין שתיתכן 'דרך שלישית'[10] לפיה אכן מצוות דרבנן מסתעפת ממצוה דאורייתא ועל-אף זאת היא אינה כמותה ממש, כי אז יתיישבו דברי הרמב"ם על נכון.[11]

8 נקדים את המאוחר ונמשיל את הדבר לתהליך ההיסק הלוגי. בתהליך זה, ברגע שנקבעו אקסיומות כלשהן וכללי היסק, לתוצאות הנגררות משתי קביעות אלו אותו תוקף בדיוק כמו לאקסיומות וכללי ההיסק.

9 הקצה השני שבינו ובין 'התפרטות', נמצאת 'הסתעפות', הוא מה שהמחבר מכנה 'אנלוגיה רחוקה על דרך האסוציאציה' (עמ' 95). במנגנון זה, ישנו קשר רחוק מאד בין הכתוב ובין ההלכה הנקשרת בו, מה שנהוג בדרך-כלל לכנות 'אסמכתא'. סיכום תמציתי של שלושת המנגנונים הנזכרים, ר' בעמ' 95-97.

10 גישתו של המחבר בסוגיה זו ובסוגיות רבות אחרות דומה. הוא מציג בקיצוניות בעיה, ששני הפתרונות הקלאסיים לה ("שני קרני הדילמה" בלשונו) אינם מצליחים לפתור אותה ("השמיכה" שהם מאפשרים "קצרה מדי" בלשונו של המחבר) והדרך לפתרונה עוברת בהשלכת ההנחה המבחינה בין שני הקצוות ובבחירה ללכת ב'דרך שלישית' שהיא מעין "גם וגם". המחבר עוסק בעניין זה עצמו בהרחבה בנספח י' של הספר.

11 קיצרנו כאן בדברינו ונקווה שהקורא לא יסיק מהם על שטחיות התירוץ. המעיין יוכל לראות את הרחבת הדברים בעמ' 99. ניתן לתרץ את דברי הרמב"ם בצורה פשוטה יותר ואין בדבריו הכרח לתירוצו של המחבר.

המחבר בוחן גם[12] את המנגנון שבו כנראה בוחר הרמב"ן לתקף את סמכות חכמים. הוא מציג כמה וכמה אפשרויות שעלו בדברי האחרונים. בסוף דבריו הוא מציג אפשרות עיקרית לביאור דברי הרמב"ן: גם לדעת הרמב"ן איסורי דרבנן מסתעפים בדרך כלשהי מהתורה עצמה. על-אף זאת, הם אינם דאורייתא ממש. אפשרות ביאור זו נסמכת על דברי הריטב"א במסכת ר"ה (טז, א) שם מבואר כי 'אסמכתא' אין פירושה שאין שום קשר בין הדרשה לפסוק. מכאן מגיע המחבר בביאורו לדעת הרמב"ן, לתמונה דומה יחסית לזו העולה מדברי הרמב"ם. הן לפי הרמב"ם והן לפי הרמב"ן, מסיק המחבר, מקור סמכותם של חכמים נובע בדרך כלשהי מהתורה, אך על-אף זאת דיניהם אינם בעלי תוקף דאורייתאי מלא.

השורש השני

המחבר ממשיך בניתוח השורש השני העוסק בתוקפם של דינים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן.

ראשית, בשער ב', מקדים המחבר וסוקר סוגיות יסוד בענייני מידות שהתורה נדרשת בהן. הוא סוקר את המניינים השונים של המידות, את המידות שלא נמנו ומתאר את ה"שלבים" שהביאו לניסוח מערכת המידות בצורתה הנוכחית. הכיוון שמציע המחבר – ותומך את יסודותיו בדברי הקדמונים ובראיות אחרות – הוא שתחילתו של השימוש במידות הדרש היה אינטואיטיבי ולא נוסח בכללים מוגדרים. עם "ירידת הדורות" נוצר הצורך להגדיר את המידות, להמשיגן ולנסחן בכללים ברורים.[13]

לאחר מכן, עדיין בשער זה וכהקדמה לשער הבא, סוקר המחבר את סוגיית דרשות 'יוצרות' ו'סומכות'. כפי שהוא מאריך להראות, ישנן שתי גישות עיקריות בראשונים ובאחרונים באשר למשמעותן של דרשות חז"ל. גישה אחת סבורה כי דרשות חז"ל אינן "יוצרות" את ההלכה אלא רק "סומכות" לכתוב הלכה שהייתה

[12] עמ' 58 והלאה.

[13] דבריו של המחבר מקבילים כאן לדבריו בסוף הספר הראשון בסדרה 'שתי עגלות וכדור פורח', שם עוסק המחבר בתהליכי ההמשגה וההפשטה שהתרחשו בבית-המדרש (ובעולם הכללי) במהלך הדורות, מה שקרוי במונחי הסדרה, מעבר מחשיבה 'סינתטית' לחשיבה 'אנליטית'. כך הוא מסביר שם גם את המושג של 'ירידת הדורות'.

ידועה ומקובלת. כזו היא דעתם של הרלב"ג, הכוזרי ור"ח קרשקש.[14] גישה שנייה סבורה כי דרשות חז"ל – לפחות חלקן – אכן יוצרות את הדין. המחבר מציג את שיטת הרמב"ם שישנן דרשות יוצרות, ומביא לכך מספר דוגמאות. המחבר ממשיך לדון באפשרויות ביניים שונות בין דרש יוצר לדרש סומך. פרק זה בנוי בחלקו הגדול, על עבודתו של המחבר בספרי 'מידה טובה' בענייני מידות שהתורה נדרשת בהן.

כעת, בשער ג', פונה המחבר לעסוק בשיטת הרמב"ם באשר לתוקפם של דינים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן. הרמב"ם כידוע קורא לדינים כאלו 'דברי סופרים' וכוונתו נתונה במחלוקת עד עצם היום הזה. המחבר מציג את עמדותיהן של שתי[15] סיעות המפרשים הקלאסיות וסוקר כדרכו בבקיאות מפליאה את כל הנאמר בתחום זה בבית המדרש ובעולם המחקר. סיעה אחת עיקרית בראשונים ובאחרונים – נמצא בה את התשב"ץ, המגיד-משנה, הש"ך, הנודע-ביהודה ועוד – סבורה כי שימוש זה של הרמב"ם במונח 'דברי סופרים' בא לציין מקור אך אינו משפיע על התוקף. לדבריהם, להלכות שנלמדו במידות הדרש מעמד הלכתי כמו הלכות שהן דאורייתא ממש. אישה שהתקדשה בכסף – הנלמד מגזירה-שווה – היא אשת-איש לכל דבר ועניין. סיעה שנייה ובראשה הרמב"ן, סבורה כי דברי הרמב"ם אינם סמנטיים גרידא והם אכן באים לשקף הבדל מהותי בין הלכות שנלמדו במידות הדרש לכאלו שהן דאורייתא לגמרי. סיעה זו סבורה כי לא לחינם נקט הרמב"ם מינוח זה וכי ישנה נפקותא אמיתית למבנה המורכב שבונה הרמב"ם.

המחבר ממשיך וסוקר את הבעיות השונות שבדברי הרמב"ם: בעיות מסברה, בעיות ממקומות שונים בתלמודים ובעיות מלשון הרמב"ם עצמו. הוא סוקר גם פתרונות שונים שניתנו לדברי הרמב"ם אך סבור שאין בהם כדי להעלות ארוכה.

[14] עמ' 127.

[15] למעשה, ישנן עוד שתי סיעות. סיעה שלישית בה נמצא את הלח"מ ור' בצלאל אשכנזי, הסבורה כי יש בכלל הלכות אלו, הלכות שדינן כדרבנן ויש כדאורייתא. סיעה רביעית סבורה כי הרמב"ם מגדיר כאן קטגוריה שלישית, ר' בהרחבה עמ' 151-153.

חקיקה ופרשנות

לאחר מכן, בשער ד', מציע המחבר את שיטתו הוא ביישוב דברי הרמב"ם, הכוללת לפי דבריו (בהקדמה לספר) מהפכה מושגית ויציאה מהקופסה "הבינארית" המבחינה בין 'חקיקה' ובין 'פרשנות' – צמד מונחים יסודי במהלך שמציע המחבר.

כל פעולה של "חידוש" הלכה ע"י חכמים – כלומר יצירת כלל התנהגות ("נורמה") מחייב שאינו מופיע במפורש בתורה – אפשר להבין כשייכת לאחת משתי דרכים. דרך אחת, שנקרא לה 'פרשנות', היא יצירת חידוש מתוך התורה, תוך פירוש האמור בה. אולם על אף שישנה פעולה של יצירה, מדובר בהסתעפות ישירה של התורה שבכתב. הדינים נובעים באופן ישיר מהתורה ולכן גם בעלי תוקף זהה לאלו המפורשים בה. הדרך השנייה, שנקרא לה 'חקיקה', היא חידוש הלכה בבחינת יצירת יש מאין. מסיבות כאלו ואחרות, חכמים רואים לנכון לתקן דין מסוים. דין זה אינו נובע מהתורה בשום צורה ישירה. כאלו, לדוגמה, הן תקנות חז"ל שאינן נובעות במישרין מהתורה.

צמד המושגים הללו מקביל במובן מסוים לשתי הדרכים שתוארו בדיון על השורש הראשון ('התפרטות' מול 'אנלוגיה רחוקה על דרך האסוציאציה'), וגם לשתי דרכי היסק מקובלות בתורת ההיגיון-הלוגיקה. דרך היסק אחת היא ה'דדוקציה'. דדוקציה היא דרך היסק הגוזרת את דינו של הפרט מתוך הכלל ולמעשה אינה מחדשת דבר.[16] כאשר התורה קובעת שכל קרבן חייב במלח, אנו יודעים אוטומטית, בצורה דדוקטיבית כי גם קרבן אשם חייב במלח.[17] הדדוקציה היא דרך היסק 'אנליטית'[18] וכביכול אינה מחדשת כלום אלא רק מגלה לנו את הטמון – לעתים עמוק – במסתרי הכלל או האקסיומה. דרך היסק שנייה היא מסוג האנלוגיה (דימוי מילתא למילתא) והאינדוקציה (הכללת פרטים רבים לכלל אחד).[19] בדרכים אלו, דרכים שהן סינתטיות-יוצרות באופיין, אנחנו לומדים דברים חדשים ולא רק מגלים את הטמון

[16] זוהי למעשה ריקנותו של האנליטי שבה עוסק כל הקוורטט.

[17] המחבר מבחין בין שני סוגי הכלה: אחד מהסוג שתואר בגוף הטקסט והוא בבחינת פרשנות והשני שהוא בבחינת יישום או התפרטות. כאשר אדם אוסר על עצמו אכילת מאכל כלשהו, איסור אכילה זה נובע ישירות מאיסור 'לא יחל', כלומר הוא התפרטות שלו (ר' עמ' 305).

[18] נרחיב על מושג זה ומקבילו, ה'סינתטיות', בהמשך.

[19] על היחס בין אנלוגיה לאינדוקציה ר' עמ' 231.

בהנחות-היסוד. דימוי מילתא מילתא אינו כלי חד וחלק,[20] ויחד עם זאת ודווקא משום כך הוא מלמד אותנו דברים שלא נאמרו כבר מכללא.

דיני דרבנן רגילים, תקנות חז"ל לדוג', נכנסים בגדר 'חקיקה'. אולם באשר למידות הדרש הדברים מורכבים יותר. רוב הראשונים סוברים כי מידות הדרש הן 'פרשנות', כלומר, הן מנביעות מהתורה-שבכתב דינים הטמונים בה. אין כאן אלא הסתעפות ולכן דינים הנלמדים במידות הדרש, זהים לדינים המפורשים בתורה ממש. לעומת זאת, בדעת הרמב"ם הדברים מורכבים יותר.

רוב הראשונים הבחינו – גם אם לא ניסחו זאת במונחים הנזכרים – בין שתי האפשרויות הנזכרות להבנת מידות הדרש וסברו, כאמור, שהן בגדר 'פרשנות'. ברור כי את דברי הרמב"ם הנזכרים לעיל, על תוקפן של הלכות הנלמדות במידות הדרש, לא ניתן להכניס בתוך 'פרשנות', שכן הוא כותב במפורש שדינן של הלכות אלו שונה. כתוצאה מכך הבינו הראשונים הללו, הרמב"ן לדוגמה, כי הרמב"ם סבור שהלכות אלו הן בגדר 'חקיקה' ותקפו אותו על כך.

את דברי הרמב"ם לא ניתן אפוא להכניס בסדן של שתי הגישות הללו: חקיקה ופרשנות. אם נתפוס את מעשה הדרש כיצירת יש מאין (=חקיקה), לא תובן דעתו, שכן ברור מדבריו שאלו אינם דיני דרבנן רגילים.[21] גם אם נתפוס את מעשה הדרש כ'פרשנות' לא תעלה ארוכה לדבריו בשורש השני, שכן תעלה מיד השאלה מדוע הרמב"ם מבחין בין דינים המפורשים בתורה לכאלו הנלמדים במידות הדרש.[22]

ב'דרך שלישית' שמציג המחבר הוא סבור כי הפתרון טמון בחיבור בין שתי האפשרויות הללו. בדומה לפתרונו בסוגיות השורש הראשון – אותו מנגנון

[20] ומפורסמים הם דברי הרמב"ן בהקדמתו ל'מלחמות', "כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה".

[21] ר' לדוג' את הראיות בעמ' 158.

[22] כפי שכתבנו לעיל, גם בשורש הראשון אנחנו מצויים באותה דיכוטומיה: הרמב"ם כותב שתוקפם של דיני דרבנן נעוץ ב'לא תסור' ועל-אף זאת הם אינם כדברי התורה ממש. אם נלך בדרך של 'אנלוגיה רחוקה על דרך האסוציאציה' לא נוכל לומר כי דיני דרבנן נעוצים באמת בתורה. אם נלך בדרך של 'התפרטות', לא יובן מדוע בכל-זאת הם אינם כדיני התורה עצמה לגמרי. סיכום תמציתי של שני קרני הדילמה עבור שני השורשים יחדיו, ר' בעמ' 304-306.

'הסתעפות' שהזכרנו לעיל, גם כאן, הפתרון הוא בדרך האמצע. דרך לפיה הדינים הנלמדים במידות הדרש יוצאים מן התורה אך בנביעה שאינה מוחלטת. המחבר מוכיח את דבריו, מפרט ומרחיב אותם, מתוך כתבי הרמב"ם וטוען כי בכך העלה ארוכה לכל הקושיות שעלו כנגד הרמב"ם. בהמשך הספר הוא מכנה דרך זו בשם 'הסתעפות התוכן', להבדיל מהדרך המוצעת עבור השורש הראשון, המכונה אצלו 'הסתעפות התוקף'.[23]

תוקף ומקור

הפתרון שמציע המחבר – שכטיבם של תירוצים לקושיות עצומות הינו מורכב ולא-אינטואיטיבי במבט ראשון – כרוך בסוגיה אחרת: היחס בין החלוקה 'תורה שבכתב ושבע"פ' לצמד המושגים 'דאורייתא' ו'דרבנן'. רוב ככל רבותינו הראשונים והאחרונים סברו שאין זהות בין שתי החלוקות הללו ושתיתכנה הלכות שתוקפן דאורייתאי אף שנמסרו על-פה ואין להן מקור בתורה ('הלכה למשה מסיני' לדוגמה). אולם מהרמב"ם – כפי שכבר כתבו חוקרים – עולה תמונה שונה לפיה יש מקום לזהות בין החלוקות הללו (אלא שהלל"מ מהווה דוגמה לסתור והמחבר מאריך ביישובה[24]).

זיהוי זה או שלילתו, מובילים לסוגיה חשובה אחרת: היחס בין המקור והתוקף. התפיסה המחלקת, מבחינה בין שאלת התוקף (דאורייתא/דרבנן) ושאלת המקור (תורה שבכתב/תורה שבעל-פה), ולעומתה התפיסה המזהה בין 'תורה שבכתב' ו'דאורייתא' ובין 'תורה שבעל-פה' ו'דרבנן' אינה מחלקת בין התוקף והמקור ולמעשה, כפי שנבאר להלן, מעמעמת את משמעות המושג 'תוקף'.[25] לדעתו של הרמב"ם, אפוא, דין המצוי בתורה שבכתב הוא 'דאורייתא', דין שאינו מצוי בתורה שבכתב הוא 'דרבנן'.

זיהוי זה משליך על כמה סוגיות אחרות, לדוגמה: דיני ספקות. לשיטת הראשונים המבינים את ההבדל בין 'דאורייתא' ובין 'דרבנן' במישור התוקף – כלומר, לדעתם הלכות דרבנן חמורות פחות ואינן רצון ה' הישיר – מובן מדוע יש להקל בספיקא

[23] לדוג' עמ' 332.
[24] ר' עמ' 228 ומסביב.
[25] ר' עמ' 175, 256.

דרבנן. לעומת זאת, לשיטת הרמב"ם, ההבדל בין דאורייתא ודרבנן אינו קשור אלא לשאלת ההימצאות בכתוב. לכן נשאלת השאלה, מדוע להקל בדרבנן יותר מבדאורייתא? הימצאות או אי-הימצאות בכתוב אינה מעידה בהכרח על חומרא או קולא![26] ואכן, המחבר בוחן את ההשלכות של הבנה זו במישורים אלו ואחרים כגון דיני ספקות, זקן ממרא ועוד.[27] טענתו העיקרית היא שאכן אין משמעות **גורפת** לשאלת ההימצאות בכתוב. הימצאות בכתוב או אי-הימצאות בו אינן מעידות על קולא או חומרא ואינן משפיעות אלא בעקיפין ולא בצורה גורפת וישירה על דינה של אותה הלכה.

המחבר טוען שבין הקטגוריה 'דאורייתא גמור' ובין 'דרבנן גמור', ישנו רצף שלם של קטגוריות ביניים. זהו המשך ישיר לדבריו על אותה דרך ביניים, 'הסתעפות', לפיה יש רמות שונות של 'כלול בכתוב'.[28] דינן של קטגוריות הביניים הללו בסוגיות הקשורות לסיווגן כדאורייתא או דרבנן, הוא תלוי "הקשר", וכלשון המחבר: "כל השלכה הלכתית כזו (ספקות, ענישה, המראה וכו'. ש.מ.) צריכה להיות מוכרעת ומסברת בפני עצמה, ולא כדין כולל שתלוי רק בסיווג של דאורייתא ודרבנן".[29] היחס בעניינים שונים לקטגוריה מן הקטגוריות שבין 'דאורייתא גמור' ל'דרבנן גמור' הינו מורכב, וייתכן שבעניינים מסוימים נתייחס להלכה מסוימת כדאורייתא ובאחרים כדרבנן.[30]

קושיית הראשונים, למשל, להבנתם ברמב"ם, מדוע בספקן של הלכות אשר יוצאות במידות הדרש מחמירים כב'דאורייתא גמור' ואעפ"כ לא עונשים עליהן, נובעת מאי-ההבחנה הזו. לעומת זאת, לדרכו של הרמב"ם, החמרה בדיני ספקות לא נובעת מכך שדין מסוים הוא 'דאורייתא'. בכמה מקומות בספר,[31] המחבר מבאר שבכל מצווה יש שני צדדים: מהותי – התיקון שנעשה ע"י המצווה או הקלקול שנעשה ע"י העבירה,

[26] הדוגמה הקיצונית היא כמובן הלכה-למשה-מסיני, שהיא רצון ה' הישיר (אולי יותר מתורה-שבכתב, שכן היא נמסרה ישירות למשה) ואעפ"כ אינה מופיעה בכתוב.

[27] ר' עמ' 268 והלאה.

[28] ר' עמ' 237-239, שם מביא המחבר פרדוכס חביב עליו, המוכיח כי לעתים חשיבה בצורה בינארית מובילה לבלבול.

[29] עמ' 267.

[30] עמ' 256.

[31] בהרחבה בנספח ה', ור' גם עמ' 64, 263, 312 ועוד.

וציוויי – עצם השמיעה בקול ה'. בהלכות היוצאות מדרשות, אין את אלמנט הציווי אך יש את אלמנט המהות.[32] החמרה בדיני ספקות קשורה לקיומו של ממד המהות,[33] ולכן בהלכות היוצאות מדרשות, יש להחמיר כבדאורייתא גמור. באותו אופן, אי-ענישה אינה נובעת ישירות מכך שדין הוא 'דרבנן'. ענישה מן הדין קשורה לשאלת הימצאות בכתוב.[34] כאשר הלכה מסוימת אינה מופיעה בכתוב, האדם אינו מוזהר עליה מפורשות ולכן יש בעיה להעניש עליה.[35]

התמונה העולה מדבריו של המחבר היא כאמור, שמקורו – הימצאותו או אי-הימצאותו בכתוב – של דין מסוים אינו מגדיר אותו בהכרח כחמור יותר או קל יותר. במקום המושג הגורף של 'תוקף' – במובן של קולא וחומרא: 'דאורייתא' כחמור יותר ו'דרבנן' כקל יותר – שממנו גוזרים שאר הראשונים באופן גורף את ההשלכות השונות כגון דיני ספקות; הרמב"ם מבטל למעשה את המושג הברור של 'תוקף' ואת הקשר הישיר בינו ובין קולא וחומרא. לדידו, דיני ספקות וכיו"ב אינם קשורים בשאלת "כמה זה חמור" אלא בשאלות מקומיות יותר ולא גורפות: בספקות – מה דינן של מצוות בלי 'ציווי' אך עם 'מהות', ובענישה – מה דינן של מצוות שאזהרתן אינה כתובה מפורשות וכן על זו הדרך. כעת, מתברר, ישנן רמות שונות של 'מקור' ובהתאמה רמות שונות של 'תוקף'.[36] יש לציין שבמובן מסוים, המונח 'תוקף' כבר לא ממש משמעותי כמושג מאוחד ויש קושי להשוות בין רמות התוקף

[32] ר' עמ' 261, 272.

[33] המחבר מתבסס על דברי הגרש"ז אויערבך בביאורו לש"ש – שהחמרה בספקות קשורה לקיומו של אלמנט המהות. כאשר ישנו מצב של ספק, איננו מצווים אך החשש לפגם, כלומר לעבירה וקלקול מבחינה מהותית, עדיין קיים (ר' עמ' 270). ממד המהות חסר בחלק מקטגוריות הביניים בין 'דרבנן גמור' ל'דאורייתא גמור', ר' עמ' 261 והלאה; 270 והלאה. הדברים מזכירים כמובן את חילוקו המפורסם של נתיבות-המשפט בסי' רלד.

[34] ר' עמ' 259; 281.

[35] קיצרנו כאן, ר' עמ' 281-282.

[36] אפשר להבין את דברי המחבר כאילו הוא **פורט את שאלת התוקף לפרוטות בודדות**. במקום הסיווג הגורף של הראשונים: דאורייתא/דרבנן, הוא מציע סיווג רבגוני יותר שבו עדיין יש חמור ויש קל, אולם ישנן רמות ביניים רבות. לפי זה לא מובן חידושו הגדול: לכאורה אין הוא אומר אלא שישנם סוגים שונים של תוקף ולא רק שני מקרי קצה. לאור דברינו בגוף הטקסט, מובן שהמהלך מורכב יותר – המחבר אינו מתכוון לפרוט את מושג התוקף לפרוטות, אלא סבור **שהדיון בהשלכות השונות אינו קשור לחלוטין לתוקף**. במובן מסוים יש כאן הגדרה מחודשת למושג תוקף. מאידך, שאלת התוקף אינה מתבטלת לגמרי. היא זהה כעת לשאלת המקור ומקבלת כמה וכמה ערכי ביניים.

השונות. ההבדל ביניהן הוא כעין הבדל באיכות ולא בכמות, מה שמקשה על אפשרות ההשוואה ביניהן ועל דיבור על תוקף במשמעות מאוחדת. אולם עדיין יש ל'תוקף' משמעות מאוחדת כלשהי – ההבדל האיכותי ניתן להצגה כהבדל כמותי, ולכן ניתן לומר שיש הלכות שיש להן "יותר" תוקף וכאלה שיש להן "פחות" תוקף בהתאמה ל"מידת" הימצאותן בכתוב.[37]

בשער הבא, שער ה' – שמצוי כבר בחטיבה השלישית העוסקת ב'סינתטי-אפריורי בתורת המשפט' – המחבר מסכם את הדיון בשערים קודמים ומפתח אותו לצורך הדיון הפילוסופי שבשערים הבאים. נמצא כאן חזרה על האמור בשערים הקודמים, דיון נוסף בגדרי לא תסור ובעיקר מבט מעמיק על אותם מנגנונים: הסתעפות התוכן (הפתרון לשורש הראשון) והסתעפות התוקף (הפתרון לשורש השני). המחבר מפתח את צמד המנגנונים הללו, בוחן את הצירים עליהם הם ממוקמים (עמ' 327 והלאה) ולאחר-מכן (עמ' 332) מקביל אותם לשני אופני הרחבה והסבר.

תורת המשפט

לאחר הצגת סוגיות למדניות צרופות אלו, פונה המחבר בשער ו' לעסוק בבעיות יסוד דומות בתורת המשפט הכללי (או החילוני). המחבר סוקר בתמציתיות גישות יסוד ישנות וחדשות בפילוסופיה של המשפט ועוסק בשאלת 'חקיקה' מול 'פרשנות' במשפט והיחסים בין 'הרשות המחוקקת' ובין 'הרשות השופטת'.

גם כאן, מראה המחבר, מתעוררות ונדונות השאלות המהותיות שנדונו לעיל – ובהקשר זה הן מצויות לעיתים במוקדיהם של ויכוחים אקטואליים רבים. הגבול בין 'חקיקה', כלומר יצירת חוק יש מאין והגדרת הנורמה המותרת ובין 'פרשנות' כלומר הסתמכות על החוק הקיים ע"מ להכריע במצבים חדשים,[38] אינו פשוט כלל ועיקר

[37] לכאורה לא ברור מהי הנפק"מ של הגדרת הלכה כלשהי כבעלת תוקף גדול יותר, לאחר שדיניה כולם נגזרו ספיציפית ממידת הימצאותה בכתוב.

[38] במילה 'חדשים' אין כוונתנו לכאלו שהם חדשים לגמרי. כל מקרה לגופו הוא בעל מאפיינים ייחודיים שעלולים לשוות לו אופי של מושא דיון 'חדש'. אחת הדוגמאות (שאכן התרחשה) שמביא המחבר (ר' עמ' 336) היא האם הכנסת אסימון מזויף למכשיר טלפון היא בכלל 'גניבה' כפי שזו מוגדרת בחוק הגרמני לדוג' "נטילה בהיחבא של חפץ נייד אשר שייך לזולת במטרה לעשותו בניגוד לחוק לקנינו של הנוטל".

והוא לדוגמה העומד בבסיס הדיון סביב גישת ה'אקטיבזם השיפוטי' מיסודו של אהרן ברק ואחרים.

בהקשר זה טוען המחבר[39] להבדל חריף בין תורת המשפט ההלכתית לזו הכללית-חילונית.[40] לדבריו, תורת המשפט ההלכתית שואפת לעמוד על כוונתו של נותן התורה ורואה בדיניה שיקוף של מציאות ממשית (=אונטולוגיה). הדבר נובע מכך שהמערכת ההלכתית נותנת אמון בכלי היסק שאינם אנליטיים טהורים ומכך ששיקולים של סדר חברתי אינם עומדים ביסוד העיסוק והחשיבה שלה.[41] לעומת זאת, תורת המשפט הכללית מעוניינת – בפועל, גם אם יש שמצהירים אחרת – הרבה פחות ב"כוונת המחוקק" ויותר ב"איזון" בין ערכים שונים ובשמירה על הסדר החברתי. כאן הדברים נובעים מתפיסה אנליטית ומעצם העובדה ששיקולי שמירת הסדר החברתי חשובים יותר מהאמת עצמה (אם קיימת בכלל אמת לדידה של תפיסה זו).

לאחר ההצבעה על הבעיות הפילוסופיות הדומות הקיימות בתורת המשפט הכללית מציע המחבר לאמץ גם כאן, כמו בשני שורשי הרמב"ם, מודל המשלב בין חקיקה ופרשנות. מודל הפותר, לפי דבריו, בעיות רבות.

בחזרה לשלושת הספרים הקודמים

כאן הדברים מתקשרים למהלכם של הספרים הקודמים. נקדים תחילה דברים מספר אודות הרעיון המרכזי המוצג בשלישיית הספרים הקודמים[42] ולשם כך נשפיק מעט בילדי נכרים.

הפילוסוף הסקוטי דיוויד יום שאל שתי שאלות-יסוד על תוקפה של המתודה המדעית: האחת, מהו העוגן שעליו מסתמכת הנחת הסיבתיות העומדת ביסוד המדע? השנייה, כיצד ניתן להוכיח ממקרה פרטי על אינסוף מקרים ולהכלילם במסגרת חוק כללי (בעיית האינדוקציה)? שאלות אלו נותרו אצלו ללא מענה.

39 ר' עמ' 386 והלאה.

40 המחבר עסק בכך בהקשר אחר בפולמוס נרחב שהתנהל ב'אקדמות' גיליון ט' והבאים אחריו.

41 לתיקון הסדר החברתי מיועדים תקנות חז"ל אולם אלו אינם נובעים מהתורה ואינם מתפרשים שלה. המחבר מציין סיבה נוספת להבדל האמור: אופיו של המחוקק – הקב"ה או בשר ודם.

42 סקירה כללית על המהלך מצויה בעמ' 425, סקירה דומה מצויה גם בתחילתם של שני הספרים הקודמים. הבסיס הפילוסופי המשמעותי מוצג באריכות בספר הראשון.

על שאלות אלו בא לענות הפילוסוף עמנואל קאנט במהפכתו הקופרניקאית.[43] קאנט טען כי הסיבתיות והאינדוקציה אכן אינן ניתנות להוכחה או ראייה, אלא שהן מונחות בבסיסה של חשיבה אנושית מכל סוג שהוא. יתכן שבעולם אכן לא קיימת סיבתיות או שאין באמת אישוש מוחלט לאינדוקציה המדעית, אלא שאין בכך כדי לערער על מהימנותו של התהליך המדעי המתרחש **בחשיבתו** של האדם. האינדוקציה והסיבתיות הן חלק מאופני החשיבה של האדם, וכמותן גם תפיסת המקום והזמן. כלומר בעוד שיום חילק בין החשיבה וההכרה וטען שהראשונה מצויה אך ורק במוחו של האדם ולכן אינה יכולה ללמד דבר על המציאות שנתפסת אך ורק ע"י כלי ההכרה של האדם; קאנט שינה את ניסוח הבעיה וטען שגם ההכרה נעשית אך ורק במוחו של האדם.

חידוש זה של קאנט הוא חלק מחידושו הכולל בעניין ה'דבר כשלעצמו'-ה'נאומנה', וגילוייו-התגלמויותיו, ה'פנומנה'. בעוד שלפנומנה יש לנו גישה אך היא סובייקטיבית; לדבר כשלעצמו, האובייקטיבי, אין לנו גישה וייתכן שלגביו הבעיות שהעלה יום אכן שרירות וקיימות.

אפריורי-אפוסטריורי, אנליטי-סינתטי

עוד מבחין קאנט בין שני צירים היוצרים ארבעה מושגים. הציר האחד הוא הציר ההכרתי שלו שני ערכים: אפריורי (קודם לניסיון ואינו זקוק לו, מתמטיקה לדוג') ואפוסטריורי (נובע מניסיון, פיזיקה לדוג'). הציר השני הוא הציר ה'חשיבתי' שאף לו שני ערכים: אנליטי וסינתטי. משפט אנליטי הוא משפט שאינו יוצר שום דבר חדש אלא מגלה את הטמון בנושאו (לדוג' 'הכדור הזה עגול'). משפט סינתטי הוא משפט המגלה לנו ידיעות חדשות שלא היו טמונות בנושאו (לדוג' 'הכדור הזה אדום').

קאנט מנסח את בעיותיו של יום במונחים אלו – שנסקרו כאן בקיצור מאד – ומסביר ששאלת נכונותן של הסיבתיות והאינדוקציה, היא בעצם שאלת קיומם של משפטים סינתטיים (כלומר מגלים לנו משהו חדש – קשר של סיבה ומסובב או חוק

[43] הביטוי 'מהפכה קופרניקאית' הוא פרפראזה של קאנט (שכינה כך את המהפכה הפילוסופית שלו), על המהפכה שחולל ניקולאי קופרניקוס באסטרונומיה כשטען שכדור-הארץ סובב את השמש ולא ההיפך. בשימוש בביטוי זה מתכוונים לכל מהפכה שמשנה מהותית את נקודת המבט.

טבע – שבו לא צפינו), ובה בעת אפריוריים (כלומר קודמים לתצפית ומונחים בתשתית ההכרה). אנחנו רואים רק את העקיבות הזמנית בין שני מאורעות וכמו"כ רואים רק את המקרה הפרטי ולא את החוק הכללי. על-אף-זאת, אנחנו "מצליחים" להוציא מתופעות מקומיות אלו, משפטים כלליים יותר. המעבר מהפרטי אל הכללי, מסדר המאורעות אל קשרי סיבה ותוצאה, נעשה באמצעות אותם משפטים סינתטיים-אפריוריים שעל קיומם-אמיתותם תמה דיוויד יום. בניסוח אחר, פשטני מעט, ניתן לומר כי בעיית היסוד הנדונה כאן היא התאמתם המפליאה של תורות מתמטיות-טהורות שלא נזקקות למציאות אלא נוצרות בחשיבה האנושית בפני עצמה, לעולמות החומר החיצוניים לה או בלשון אחר: כיצד קרה שהפיסיקה כתובה בשפת המתמטיקה?

בספר הראשון – שהוא לטעמי הפילוסופי ביותר מבין השלישייה ומשום כך גם הקשה יותר – מרחיב המחבר את קטגוריות ה'אנליטי' וה'סינתטי' לשתי עמדות יסוד תשתיתיות, שהדי-קולן נשמעים בכל מרחבי התרבות האנושית (כפי שהוא מעיר בעצמו חלוקה זו מקבילה לחלוקה 'אקטואליזם' ו'אינפורמטיביזם' של זאב בכלר בספרו 'שלוש מהפכות קופרניקניות', חיפה, תשנ"ט).

העמדה הראשונה, האנליטית-פוזיטביסטית, דורשת הוכחות חמורות ואינה מקבלת אלא את מה שהיא "**רואה**". דרישה חמורה זו מובילה אותה, בהמשך הזמן, לעמדה ספקנית-ניהיליסטית-רלטיביסטית-פוסטמודרניסטית והיא נותרת "ריקה".[44] לעמדה זו השלכות רבות בתחומים מגוונים: תפיסת השפה שלה היא תפיסה הסכמית, היא רואה במושגים ובהפשטות לא יותר מאשר פיקציות שימושיות. בעולם המדע, היא מתייחסת לחוקי הטבע כאל ניסוחים משופרים ומקוצרים של מקרים רבים שצפינו בהם; אינה מאמינה באפשרות אמיתית לשכנע מישהו במשהו (שכן אין דרך להוכיח שום דבר, הטיעון היחיד האפשרי הוא להראות שלשיטתו, לאור האקסיומות שבחר – כנראה שרירותית – דבריו של אותו מישהו סותרים את עצמם[45]); ואינה מאמינה בקריטריונים כלשהם של טוב ויפה.

העמדה הסינתטית, לעומתה, מוכנה להיפתח גם לקולות שאינם מוכחים אנליטית.

[44] הדברים מכוונים כמובן לטענתו המפורסמת של החזון-איש בפגישתו עם בן-גוריון. הריקות האמורה כאן אין משמעותה היעדר תכנים או ערכים אלא חוסר היכולת לומר משהו שאינו טמון בהנחות, ר' על כל זה בספר הראשון באריכות.

[45] בהקשר זה ר' את דבריו כאן עמ' 382 על הרטוריקה וכן בספר השני עמ' 463.

לדידה, ייתכנו מצבים שבהם העין, הגשמית או הלוגית, לא תראה דבר-מה ובכל-זאת הוא יהיה קביל. יכיחות אינה זהה לאמיתיות.[46] נכונות זו מאפשרת לה, לעמדה-עגלה זו, **"לשמוע"** דברים חדשים, שאינם טמונים מראש בהגדרת הנושא. גם כאן, לעמדה זו תוצאות בתחומים אחרים: תפיסת השפה של עמדה זו היא מהותית, היא רואה במושגים ובהפשטות "יצורים עצמאיים" בעלי מעמד ישותי אמיתי; לדידה, אין יחסיות גמורה במושגי המוסר והאסתטיקה, גם אם גילוייהן בעלי פנים שונות.[47] כאן יש אפשרות להשתכנע ולשכנע ולא רק להכריע או להיות מוכרעים ב'נוק אאוט' של 'לשיטתך'.

בשני הספרים הבאים, 'את אשר ישנו ואשר איננו' ו'אנוש כחציר' ממשיך המחבר לפתח את צמד העמדות הללו ובוחן בשלל פרספקטיבות את השלכותיהן של צמד העמדות בתחום המדע (הדת והמיתוס[48]) ובתחום האנושי (שכל ורגש, בחירה חופשית ורצון). כאן המקום לציין כי ישנו יחס הדדי בין הבנת עניינן של צמד העמדות הללו ובין הבנת השלכותיהן. רוצה לומר: ככל שנסקרות עוד ועוד השלכות, מתגבשת בלב הקורא הבנה עמוקה יותר של העמדות עצמן.

אחת ההשלכות החשובות של המאבק בין צמד העמדות הללו הוא התפיסה הפוסט-מודרניסטית. לדברי המחבר, שורשיה של תפיסה זו – שאין כאן המקום להרחיב בהגדרתה, אם בכלל ניתן להגדיר אותה – נעוצים בעמדה האנליטית.[49] עמדה שהיא אפיק התפתחות טבעי מתוך המודרניזם שקדם לה.[50] לאורך כל הסדרה, תוקף המחבר בחריפות את העמדה האנליטית ומציג בהרחבה את ההשלכות

[46] צמד המושגים הללו קשור למשפטי אי-השלמות של גדל (פרשייה מתמטית מרתקת שאין כאן המקום להרחיב אודותיה), והמחבר אכן מזכיר אותה (אם כי אין מדובר בהשלכה ישירה). ר' בספר הראשון שער ט' פרק ג.

[47] חשוב לציין כי גם המחבר מודה כי ייתכנו חילוקי דעות סביב השאלה "מה יפה", אלא שמחלוקת זו תיסוב על מושג מובחן. כלומר, גם לדברי המחבר יתכן ריבוי דעות סביב שאלת 'מה יפה' לדוג', אולם המושג 'יפה' בשאלה זו יהיה מובחן-היטב ר' בספר השלישי עמ' 331, 405, 451 והלאה.

[48] במונח 'מיתוס', מתכוון המחבר לכל מסגרת תרבותית-מחשבתית העומדת בשורש תחומים ומתודות (להוציא מקונוטציה מזלזלת), ר' בספר השני עמ' 184 והלאה, 205.

[49] אגב, מעניין הוא שבדבריו אלו קושר המחבר בין שני זרמים שונים מאד ומרכזיים בפילוסופיה של המאה העשרים: הפילוסופיה האכזיסטנציאליסטית והפילוסופיה האנליטית.

[50] המחבר מרבה להוכיח כי המודרניזם אינו אלא כיסוי דק לפוסט-מודרניזם. הוא מבקר במסגרת זו רבים מההוגים המודרניים בני זמננו (שמשתייכים על-פי רוב לאגף הימני החילוני). כך לדוגמה בספר הראשון, הוא מקדיש נספח שלם לביקורת על ספריו של יובל שטייניץ.

הפילוסופיות ה"הזויות" (כלשונו) שהיא טומנת בחובה. מתוך כך, נשלל גם הפוסט-מודרניזם כתופעה פילוסופית וממילא תרבותית ורוחנית.[51]

בין הכרה לחשיבה

בספר הראשון, לאחר שמציג המחבר את פתרונו של קאנט, דוחה אותו המחבר (מנימוקים שקצר המקום לפרטם) ומציע כיוון אלטרנטיבי. פתרונו של המחבר טמון בביטול הדיכוטומיה בין הכרה לחשיבה. נרחיב.

אם נמשיך לראות בציר החשיבתי וההכרתי שני צירים שאין ביניהם שום ממשק, כי אז אכן קשות הן קושיותיו של יום, שכן כיצד יכולה החשיבה שמתרחשת כל-כולה במוחו של האדם לקבוע משהו בעל תוקף באשר למציאות הסובבת אותה, מציאות שלכאורה "מתרחשת" מחוץ לכלי ההכרה של האדם. אולם אם נוותר על אבחנה זו, אם נניח שישנו מיתאם בין שני אלו, כי אז, תוכל התפיסה האינטואיטיבית,[52] להיוותר על כנה.

הוויתור על ההבחנה החמורה בין 'חשיבה' ל'הכרה' אינו פשוט: מדוע להניח שקיים מיתאם שכזה? כיצד הוא נוצר? באיזה אופן מכירה החשיבה את המציאות? בשלב זה עובר המחבר לשלבים שעלולים להיראות – כפי שהוא מציין בעצמו – "מיסטיים" אלא שכאמור לעיל בלעדיהם ניוותר בשאלות קשות יותר.[53]

[51] טענתו של המחבר מפתיעה למדי. הוא תולה את "חוסר הרצינות" של הפוסט-מודרניזם (כלומר, הויתור שלו על אמת, על קריטריונים לשיפוט מוסרי ואסתטי ועוד ועוד) ב"רצינות" היתרה של המודרניזם והפוזיטיביזם. הדרישה להגדרת חמורות ומדויקות והחתירה לאמיתות אנליטיות בלבד, יוצרת בשלב שני ויתור מוחלט על כל אמת.

[52] אותה "תפיסה אינטואיטיבית" שמזכיר המחבר שוב ושוב במהלך הספר כוללת היבטים רבים. נציג כאן, ואף זאת בקצרה, היבט אחד. בין הפילוסופים של המדע, ישנו ויכוח על מהותם של חוקי הטבע שאנו מגלים. ישנם כאלו הסבורים כי חוק טבע אינו בעל ממשות אונטולוגית. חוקי הטבע אינם אלא הכללה משופרת של תוצאות רבות שבהן צפינו. כל ישות מופשטת שאינה ניתנת לתצפית, אינה קיימת ואינה אלא פיקציה מושגית לשיפור התקשורת (הספר השני, עמ' 98). למעשה, ניתן לראות בכך וריאציה על דבריו של יום בעניין הסיבתיות. הדברים הללו מייצגים כמובן גישה אנליטית. לעומת זאת, בקרב פילוסופים אחרים – וזו גם התחושה האינטואיטיבית של רוב האנשים – מצויה התפיסה שאכן יש ממש בחוקי הטבע, והמדע אכן מתקדם. ר' על כל זה בספר השני, שער ב' וכאן עמ' 430.

[53] מכמה מקומות בסדרה ניתן לראות במהלך המתואר בספר, מעין תיאור של תהליך שעבר המחבר

מיתאם זה, מלמד אותנו המחבר, נוצר ע"י חוש 'שישי', חוש שיחד עם היותו 'מכיר' כלומר פונה החוצה, נעשה בתוך עולמו הפנימי החושב של האדם. חוש זה – על השמות שמכנהו המחבר 'אינטואיציה', 'אמונה', 'הגיון שמעי' (בעקבות הרב הנזיר[54]) ועוד – הוא האחראי לתיווך המופלא בין העולם והאדם. תיווך, שאין ברירה – וכנראה רובנו כבר עושים זאת באופן טבעי – אלא להכיר בקיומו.

מיתאם זה כאמור קרוי גם לדברי המחבר בשם 'אמונה' ואינו אפשרי אלא מתוך אמונה בקיומו של בורא לעולם, שיצר התאמה זו. הקב"ה[55] שברא את האדם ואת העולם, יצר מעין חוש שעל-אף שהוא מתקיים אך ורק בתוך האדם, הוא בעל יכולת להסיק מסקנות נכונות ביחס לעולם הסובב אותו.

ושוב: 'רוח המשפט'

כאן אנו שבים אל נושאו של הספר האחרון – שנוסף לסדרה, כפי שמעיד המחבר, רק בשלב מאוחר ואף שעיקרו נטוע בסוגיית האנליטי-סינתטי, נופו מתפשט הרחק ממנה.

בדומה לבעיות שהעלה יום ופתרונן, לפי הצעתו של המחבר, ע"י ביטול הדיכוטומיה בין הכרה לחשיבה, גם פתרונן של הבעיות בתורת המשפט ההלכתית והכללית שנזכרו לעיל, הינו בעצם ביטולה של ההבחנה בין הכרה לחשיבה. אם "נצא מתלמוד לתלמוד" ונביט על הדברים במבט-על, נוכל למצוא הקבלה בין צמד המושגים המשפטיים: חקיקה/פרשנות, לצמד המושגים המדעיים חשיבה/הכרה (תצפית), בהתאמה.[56]

מאנליטיקן מושבע לסינתטיקאי. ר' לדוג' בספר השלישי עמ' 465 בהערה ואכ"מ.

[54] יש מקום לדון עד כמה כוונתו של הרב הנזיר היא אכן זו. די אם נציין כי ההיגיון השמעי הוא 'עברי' ואילו לדברי המחבר מדובר בהגיון כלל-אנושי. כמו"כ, יש לציין כי ההקבלה בין הגיון זה והאינטואיציה, מה שעושה המחבר לא מעט, אינה מתאימה שכן המילה אינטואיציה נגזרת מראייה בלעז, ואילו הנזיר טרח להדגיש שוב ושוב כי מדובר בשמיעה ולא בראייה.

[55] יש לציין כי על-אף שרובו של המהלך נעשה בכלים תורניים, עדיין אין כל האמור בו להשיב אותנו אל 'סיני'. אותו גורם מתאם, הינו אלוהים פילוסופי ואין בכוחו של המהלך המתואר בסדרה בכדי לחייב בתורה ומצוות. להבחנה של המחבר עצמו בין אלוהים דתי ופילוסופי ר' בספר הראשון, שער י' פרק ב (הארה 25).

[56] ר' עמ' 9-13; 432.

כמו חשיבה, גם חקיקה אינה תלויה בסביבתה, היא אוטונומית לחלוטין ונעשית בתוך "שכלו" של הגוף המחוקק. כמו ההכרה-התצפית, גם בפרשנות, הפרשן אינו ממציא דבר, אלא מתבונן בספר החוקים ומבקש ליצור קשר בלתי-אמצעי עם יוצר הספר ולעמוד על כוונותיו המקוריות. הוא פונה אל ה"מציאות" המשפטית ומנסה להכיר אותה.

העמדה האנליטית, שמבקשת אמיתות מוחלטות, אינה מאמינה ביכולתו של האדם לראות דרך התופעות הבודדות והמקריות את החוקים שמאחוריהן, אינה מכירה בתקפותם של היסקים סינתטיים-אפריוריים. כך גם בתורת המשפט, היא אינה מאמינה ביכולתו של הפרשן לעמוד על כוונותיו של המחוקק גופו. כתוצאה מכך, היא רואה בכל פעולה פרשנית, סוג של חקיקה.

אולם גם כאן, יסודה של תפיסה זו, נעוץ בהתעקשות לאחוז בהבחנה הבינארית בין חקיקה ופרשנות, מקבילותיהן בתורת המשפט של ה'חשיבה' וה'הכרה'. ביטול, או עמעום, פער זה ייתן לנו את הפתרון. זוהי אינה מגרעת אנושית שאין ברירה אלא להודות בה. כמו בעולם ההכרתי-חשיבתי, קיים חוש מתאם. תוצאותיו – גם אם תיתכנה מחלוקות סביבן – לגיטימיות ומהוות באמת שיקוף של האמור בחוק.

ישנו מצב-ביניים, 'סינתטי-אפריורי בתורת המשפט ההלכתית והכללית' כשם-המשנה של הספר, אשר בכוחה של הודאה בקיומו לפתור את הבעיות הנזכרות. אם נודה ונבין שישנן דרכים לפרש אך בה-בעת גם לחוקק, לחוקק ובה-בעת גם לפרש, שתוקפם של דיני דרבנן נובע מהתורה ואעפ"כ אינו שווה לדאורייתא ממש, וכי הדינים הנלמדים במידות הדרש נובעים מהתורה ומהווים פירוש לאמור בה אך הם גם יצירה חדשה, כי אז יותרו הספקות והתבגרות של אמת, 'פוסטמודרניזם קונסטרוקטיבי', תפציע על הנער הספקן, תחת התבגרות מדומה.[57]

[57] לאורך כל הסדרה המחבר מציע את משל הנער המתבגר כתבנית לתהליכים העוברים על העולם בכללו, על בית-המדרש ועל עולם המחשבה הכללי. בתחילת הדרך ישנו ילד שמאמין בתמימות נאיבית ובאמון מוחלט במסור לו על ידי הוריו. בהמשך, הוא עובר למצב של ספקנות תהומית והוא מגלה ש"אי אפשר להוכיח כלום" באופן חמור (ריגורוזי). כעת מצויות בפניו שתי אפשרויות: האחת, להישאר במצב הספק והשנית: להבין כי ישנן דרכים שאינן אנליטיות-חמורות-קשיחות להוכחה, דרכים סינתטיות שיש לתת בהן אמון על-אף "נזילותן". אופן ההתבגרות הראשון הוא זה הפוסטמודרני. אופן ההתבגרות השני הוא זה שמציע המחבר. ר' עמ' 418 והלאה. מכלל הדברים הללו וגם באופן מפורש (בעיקר בספר הראשון בפרק המסכם, הקרוי

כאן מסתיימת סקירתנו השטחית-מאד כאמור, המנסה לדחוס יותר מכ-600 עמודים צפופים במספר מילים מועט, אך בו-זמנית גם מזמינה לחוויה מיוחדת-במינה: ספר למדני מדרגה ראשונה שמשלב בתוכו עיון פילוסופי באושיות ההלכה: יחסי דאורייתא ודרבנן, יחסי תורה שבכתב ותורה שבעל-פה, סוגיות יסוד בענייני מידות שהתורה נדרשת בהן, היבטים בסיסיים בתורת המשפט הכללית וחיבורם של כל אלו לדיונים פילוסופיים ובה-בעת אקטואליים.

'סיכום ומסקנות – פוסטמודרניזם קונסטרוקטיבי') עולה כי תהליך ההתבגרות אינו מיותר וכי המבוגר שבסופו, "הרוויח" מאותה 'ירידה צורך עלייה'.