

"ההתגלות המתמדת" — שלושה כיוונים*

דיון בנושא "ההתגלות המתמדת" אחוז בסכך של ריבוי-משמעויות בשימוש במונח העברי "התגלות", ובמקבילות לו בשפות אחרות. מתוך המשמעיים הרבים שניתנו למונח זה בשיטות ובתקופות השונות, ניתן לדבר על שניים עיקריים.

במשמע הראשון הוא מורה על התגלות ה', או כוח עליון, כמאורע בטבע או באדם: מה שאינו נראה או נתפס — מתגלה. משמע זה נפוץ בדתות ובשיטות תיאולוגיות ופילוסופיות. הוא מוצא ביטוי גם בהגות היהודית: ה' מתגלה לאיוב מן הסערה, ויש זוכים ל"גילוי אליהו", או אף ל"גילוי שכינה". במשמע השני, פירושו של המונח הוא גילוי תוכן. ואכן משמעות "מעמד הר סיני" — יותר מאשר התגלות האל — היא קבלת "תורה מן השמים"¹.

כאמור, רבים הם הפולמוסים הפילוסופיים והספרותיים שליוו את תולדו-תיו של מושג ההתגלות. דיונים נערכו על-אודות אופיה האובייקטיבי או הסובייקטיבי של ההתגלות. ההתגלות נתפסה כהתרחשות על-טבעית, כגילוי יסודות התבונה שבאדם, ואף כ"גילוי הטבע האנושי" בתפיסתו של פויארברך. ההתגלות יכולה להתפרש גם בקטיגוריות של דיאלוג או של מפגש. עמדות שונות אלו מניחות על-פי רוב את הראשון שבשני המוטיבים. אולם אין ספק שבכל הגות יהודית בלתי מנותקת מהמציאות ההיסטורית, ההלכה היא חלק אינטגרלי מתחום הדיון שלה. עובדה זו מבליטה את חשיבותו של הדיון בהתגלות, לפי ההבנה השנייה.

על חשיבותה של הבנה זו ניתן לעמוד גם מתוך עיון בשיטות שראו בהתגלות סינתזה בין שני המוטיבים, ולא רק קשר חיצוני גרידא. מן

* תודתי נתונה לפרופ' יעקב לוינגר, לדוד ירחי ולמנחם כהנא על הערותיהם החשובות.

1. דר-משמעות זו מקבילה לחלוקתו של ל' שטיינהיים, וראה הערתו של ש"ה ברגמן באנציקלופדיה עברית כרך טו, עמ' 630—631, על-פי *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge*, כרך א, 1835, עמ' 145.

המפורסמות, שהמקובלים ראו בתורה לא רק גילוי המצוות, אלא גם התגלותו של הא־להים — "אריגה" משמותיו של הקב"ה, גילוי דבר ה', מאניפסטאציה של התחום הא־לתי². דוגמה בולטת במיוחד בכיוון זה היא עמדתו של ר' חיים מוולוז'ין³. בשיטתו יש לתורה מעמד מיוחד, מעבר לגילוייהן של הספירות.

בצורה פאראדוקסאלית ניתן למצוא קשר אורגאני בין שני המשמעיים השונים אף בהגות היהודית האקסיסטנציאליסטית. כך אצל פראנץ רוזנצווייג, המפגש בין המשמעויות מתבטא בעובדה שאין התגלות אלא ליחיד. התגלות — פירושה מפגש, והמצווה היא תולדתו של מפגש זה. למרות החשיבות שבאקספלוראציה זו, בייחוד באפשרויות הנפתחות ע"י הגישות האחרונות האלו, יתמקד דיוננו במשמע השני בטהרתו — "תורה מן השמים", בהיותו עקרון לכל נסיון לראות בהלכה נושא רלבאנטי בדיוניה של הפילוסופיה היהודית.

יישומו של העקרון "תורה מן השמים" בתחום ההלכה, התבטא בהדגשת ההתמדה שבהתגלות, מוטיב המצוי שוב ושוב בתולדות המחשבה היהודית גם בתקופה הקלאסית וגם בתקופה המודרנית. אולם מאחורי רציפות זו שבדיון קיימת מוטיבאציה המשתנית בקונטקסטים שונים. בתקופה הקלאסית מתמקד הדיון בבעיות אחדות. המרכזית שבהן היא הפאראדוקס שההלכה מתקבלת כבעלת סמכות א־לוהית, למרות שהיא תלויה במחלוקת חכמים. ההגות היהודית עמדה גם מול חידת הקשר שבין ההלכה לתורה שבכתב מחז גיסא, ומול החידוש המתמיד שבקביעה ההלכתית מאידך גיסא, שהרי שערי הפסיקה לא נגעלו, והלכות ותקנות מתחדשות בכל דור ודור. קביעותיהם של חז"ל: "אלו ואלו דברי א־להים חיים" ו"אפילו מה שתלמיד ותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני", המתייחסים לפאראדוקסים אלה, מורים שדברי החכמים ודברי התלמידים הוותיקים הם "דברי א־לוהים חיים", כלומר מקורם בהתגלות.

אולם, כיצד מתרחשת התגלות זו, ומהו אורגאנון פעולתה? בכונת מאמר זה להצביע על שלוש תשובות שונות המצויות בהגות היהודית. אין תשובות אלו מוציאות זו את זו, ואף יתכן שמעולם הן לא נוסחו במלוא הבהירות. לפנינו לא עמדות נוקשות אלא כיוונים של הסבר, המצביעים — כל אחד מנקודת-מבט שונה — על ההתמדה שבהתגלות.

2. ראה הפרק "Der Sinn der Tora" בקובץ מאמריו של גרשם שלום *Zur Kabala und ihrer Symbolik*, (ציריך 1960) עמ' 49—116, ובייחוד עמ' 62.
3. ראה נחום לאם, "תורה לשמה", ירושלים תשל"ב, פרק שלישי, עמ' 77—83.

ההיסטורית הניצחית האלוהית החביבה, שכל מה שהיא יותר מתעתקת היא יותר מתחבבת ומתגלה בתוכה יותר הרצון והצביון הכללי של האומה בכלל".

בשורות אלו מתבטאות הערותיו של הרב קוק על ההשלכות של המחקר ההיסטורי על מהותם של כתבי-הקודש, ודעתו על משמעותן הדתית של גישות היסטוריציסטיות.

בקטע קודם עמד הרב קוק על עובדת קיומה של התפתחות היסטורית: "כבר מפורסם למדי שהנבואה לוקחת את המשלים להדרכה האנושית, לפי המפורסם אז בלשון בני אדם באותו הזמן, לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע בהווה, 'ועת ומשפט ידע לב חכם' (קהלת ה, ה)".

המשפט האחרון, "לסבר את האוזן מה שהיא יכולה לשמוע בהווה", הוא פרי הרכבתו של הרב קוק, המוסיף למאמר הידוע את הסיפא של הכלל השגור בפי חז"ל: "דיבר הכתוב בהווה". תוספת סיפא זו מודה בקיומה של התפתחות היסטורית, שהרי בני-אדם מדברים שפה שונה בכל הווה והווה. ההווה המשתנה הזה גורם שהנבואה צריכה גם היא לשנות את שפתה, 'ועת ומשפט ידע לב חכם'.

דברים אלו נוגעים לביטוייה החיצוניים של ההתגלות, אך הקטע שלפניו מתייחס לעצם תוכנה. אין המימד ההיסטורי סותר את ההתגלות; להיפך, הוא מהווה לה כלי וציגור. הרב קוק מסביר תופעה זו בתחו אינטרפרטאציה פילוסופית לדיון הלכתי:

"ואע"ג דאסמכנהו רבנן על 'לא תסור'⁶, מ"מ היסוד הברור הוא קבלת האומה, כמפורסם משום דאיכא 'הגוי כולו' דוקא⁷, היינו שנתפשט הדבר ברוב ישראל. ושיטת הרמב"ן נודעת שאין לאו דלא תסור שייך בעקרו לדברי סופרים ממש, ומ"מ הם חביבים על ישראל ומתקיימים באהבה. ואותם המכירים את עז אהבה זאת בכל לבם, הנם היסוד של האומה לעולם אפילו בהיותם מועטים בכמות, 'ובשרידיים אשר ד' קורא'⁸. א"כ יסוד המעשי תלוי בעצם, חוץ מכל הדברים הקשורים בתעודות העליונות שהם צריכים לביאורים ולדעות מופשטות, שהם יותר גדולים מכל מה שאנו

6. ברכות יט ע"ב.

7. עבודה זרה לו ע"ב.

8. יואל ג, ה. וראה סנהדרין צב ע"א: "אין שריד אלא תלמיד חכם"; וכן חולין קלג ע"א. כפי שנראה מהדגשתו זו, כיוון זה קובע גם את מקומו של הת"ח 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".

מציירים בעזה ותפארתה ובחבת כבודה של כנסת ישראל בלבב בניה". בקטע האחרון מתייחס הרב קוק לגילוי הפרוגרסיבי של האמת שבכתבי-הקודש ("בתעודות העליונות"). זהו מוטיב קבלי שעמדנו עליו לעיל. אולם גוסף למקור זה יש לתלות את "יסוד המעשה" במקור גוסף — ב"כנסת ישראל", כלומר בקבלת העם.

באור זה 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 שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהירונו ממנו כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שהוא צונו לעשותו והוא אמרו 'על פי התורה אשר יורוך', והזהירונו יתברך מעבור דבר מכל מה שתקנו אותו או גזרו ואמר 'לא תסור' וגו'"⁹.

הרמב"ן מחלק בין פירושים, שעליהם אמנם חלה מצוות "לא תסור", לבין מצוות דרבנן: "ועוד אודיעך כי המצוות שחדשו אותן החכמים או הנביאים כגון גר הנוכה ומקרא מגילה אינם באים בסמך הוה, שכך אמרו בפרק במה מדליקין (דף כ"ג)... שאין זה בא בכלל הכתוב שאמר 'כי יפלא ממך דבר למשפט', אלא בכלל 'שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך' שהיא צוואה לקבל מן הזקנים על הכלל..."

המחלוקת בקוגטקסט הדיון שלפנינו מצביעה 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 מתחת לכל ויכוח העלול להתבסס על טענות אמיתיות או מדומות של ביקורת המקרא והתלמוד. אם כי לגבי בעיה ספציפית זו מתעכב הרב קוק במקום אחר, הרי התשובה כאן היא יסודית ועקרונית, והיא מבטאת לדעתו את המשמעות העמוקה של דברי חז"ל, ש"לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה"¹⁰.

"וחסרון הידיעה ע"ד מרכז הפכד של קבלת האומה בכללה לדורותיה, ביחוושה לתורה שבעל פה, גרם כמה מכשולים ספרותיים. רבים חשבו שיעקר יסוד הקיום לתורה שבעל פה הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז"ל וקדושתם, ע"כ ע"פ שאיפה ידועה, התחילו להעזו פנים לבקר

9. ראה בספר המצוות, ירושלים תשי"ט, עמ' 8—9, וכן בהל' ממרים פ"א ה"ב.
10. מכילתא פ' בא, וגם בהגדה של פסח.

אחרת. אין בו אותן האימפליקציות המיטאפיסיות שנתלוו אליו בתורתם של דארווין או ספנסר. אלא שהשלבים השונים אינם תוצאה מהאקראי. הם עצמם מהווים מעין ביטויים של התגלות טיליאולוגית רחבה יותר: "מפני שהצדירים האנושיים... ודאי יש להם ג'כ מהלך מיוחד בהתפתחות האדם במוסרו".

מושג זה הבהיר הרב עצמו באחת מאיגרותיו¹³. לפי דבריו, ההבדל בין גישתו לבין גישתה של תורת ההתפתחות המקובלת תלוי בעובדה ש"מושג ההתפתחות שרגיל העם ליחש הוא מאורע של פנים חדשות המביא קלות ראש. ומה שאנכי 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 המושלמת¹⁴. לפיכך, אין ההתגלות שלמה אלא "בהיות עם ד' כולו בארצו מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד; שאז תשוב תושבע"פ לאיתנה..."¹⁵.

הארמוניה זו, שבין ההתגלות וההיסטוריה, מלווה בהתאמה נוספת שביניהן לבין "רוח העם". ואכן — קובע הרב קוק — קיים "משעול צר, שבו יפגשו רגש האומה, הדת והאמונה ע"פ חפץ האומה ושאפתה הכללית"¹⁶. דברים אלו באים להטעים, שאין ההשגחה אונסת את טבעה של האומה אלא היא מותאמת לשאיפותיה. הערה זו שולית היא לדיונונו, אולם מרכזית בהגותו של הרב, שהאמין כי התגלות התורה איננה פוגמת בבריאות נפשה ובשפיות דעתה של האומה, שהינה הסובייקט של אותה ההתגלות המתמדת.

ג. "על פי התורה אשר ירווך..."

ב"אורות הקודש" חוזרת שוב ההשקפה בדבר קיומה של התגלות מתמדת, הפעם במינוח קבלי¹⁷. הדיון מתמקד שם בהבדל שבין רוח-הקודש לבנואה. קטיגוריות אלו אינן נבדלות ביניהן, בהיותן דרגות שונות של תופעה אחת.

13. שם, איגרת צ', כרך א עמ' קג (משנת תרס"ה).

14. לפנינו גישה אופטימית להתפתחות ההיסטורית. השווה את גישתו של השל"ה, שמפני העובדה "שיש התפשטות וזהמת 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.

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

16. שם, איגרת קנח, כרך א עמ' רו.

17. "אורות הקודש", כרך א עמ' רסז.

הן מהוות ממדים שונים של ההתגלות, שכל אחת מהן יכולה להופיע בדרגות שונות. הנבואה מתבטאת בשני ממדים המוצאים ביטוי בסמלים הקבליים של ספירות ה"נצח" וה"הוד"¹⁸.

ה"הוד" הרי הוא נבואה, "אור של סירוגין", ולעומתו ה"נצח" הוא "הופעה מתמדת", "אור זולף בלתי פוסק", "נבואתה של תורה" או "נבואתו של משה רבינו". הבחנה זו — המזכירה את דבריו של הרמב"ם על משה — קובעת מעמד מיוחד ליצירה ההלכתית, לחידושיהם של התלמידים הוותיקים, שקובעים הלכותיהם ללא "ביטול תושי הבשר", אלא בהארת אור מתמיד. דברים אלה מצביעים במינות קבלי על האפשרות השלישית, שנרמזה בפירושו של הרב קוק על המחלוקת במניין המצוות. עמדת הרמב"ם מתפרשת כמניחה קיומו של אורגאנון נוסף להתגלות מתמדת: פסיקתם של חכמי ההלכה. האם הערותיו הפילוסופיות של הרב קוק לוויכוח ההלכתי על סמכות התושבע"פ מבטאות נאמנה את השקפתו של הרמב"ם?

העמדת שאלה כוו צריכה סיוג, שהרי אין לכבול את הדינאמיקה של היצירה הפילוסופית בכבליו הקשוחים של המחקר המדעי, או אף בעבותותיה של פרשנות הפשט. אולם נדמה כי הרב קוק בדבריו ב"אדר היקר" עמד בצדק על אפשרות נוספת להבין את מהותה של ההתגלות המתמדת, ורואה אותה כיצירתו של החכם, או הגדול בתורה, הזוכה לסעד משמים ולסמכות ההלכתית המבוססת על "לא תסור". ואמנם, אפשר שהבנה זו לא היתה רחוקה מהשקפתו של הרמב"ם, שהרי ההשקפה שהנבואה וההשגחה קשורות עם השכל מאפשרת גם את הבנתה של ההתגלות המתמדת כתלויה בשכל הפותר את כל הספקות. והתפתחות התשבע"פ אכן ניתנת להסבר לאור הבנת מקור שכלי זה¹⁹.

לדעת הרמב"ם יש צד נוסף לתפקידו של החכם ולפעולתו. גישתו קובעת לא רק את אורגאנון הסמכות — החכם, אלא גם את תהליך הפסיקה, שהינו ראציונאלי לחלוטין. בעניין זה דומה פיתוחה של התשבע"פ לפיתוחו של

18. שם, עמ' רעה.

19. כפי שהעיר לי ידידי מנחם כהנא, מפרש הרמב"ם באור זה את הקביעה כי "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכם, רבתה מחלוקת בישראל". ה"שימוש" שלא נעשה די צורכו, הוא האחראי למחלוקת ולספק: "שכל שני אנשים בהיותם שוים בשכל ובעיון ובידיעת העקרים שיוציאו מהם הסברות, לא תפל עליהם מחלוקת בסברתם בשום פנים... אבל כאשר רפתה שקידת התלמידים על החכמה ונחלשה סברתם כנגד סברת הלל ושמאי רבותיהם נפלה מחלוקת ביניהם בעיון על דברים רבים...". (הקדמה למשנה, מהד' רבינוביץ', ירושלים תשכ"ב, עמ' לח—לט).

מדע כלשהו. ניתן לראות בתורה מערכת "עיקרים", שמהם חייבים החכמים לגזור בהתמדה מסקנות נוספות, תוך שהם שוקדים על יישומם בחיים המשתנים.

אחד הגיבושים הקלאסיים לעמדה זו — עמדתם של ההוגים הראציונאליסטיים — אנו מוצאים בדבריו של ר' יוסף אלבר: "לפי שאי אפשר שתהיה תורת השי"ת שלמה באופן שתספיק לכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעניני האנשים במשפטים והדברים הנפעלים, הם רבים משיכללם ספר, ועל כן נחננו למשה בסיני על פה דרכים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים"²⁰.

הגישה הקובעת שהחכם הוא ה"אורגאנון" של ההתגלות המתמדת, מולידה בעצם ניסוחה שתי עמדות נוספות מוגדות, המהוות אלטרנאטיבות מסוכנות להמשכיותה של התשבע"פ. האפשרות האחת היא — אנארכיזם דתי, והוא תוצאה בלתי נמנעת מפרשנות אינדיבידואליסטית. עמדה זו התממשה, לדעת הרמב"ם, בקראות. המלחמה נגדה הדריכה לא במעט את פעולתו הספרותית, ואת מסגרת הפסיקה שבה. האפשרות השנייה היא מיסודה של הסמכות, מעין "אפיפיוריות" של ההתגלות. טענה זו היתה אחת המרכזיות בפולמוס עם שמואל בן עלי²¹. על חשיבות המחלוקת עמד פרופ' ח"ח בן-ששון, בהראותו שלפנינו שתי קונצפציות שונות של הסמכות ההלכתית²².

חכמי בגדד כותבים: "ידוע להם, ברוכים יהיו, כי מקום הישיבה הוא כסא התורה שהוא במקום משה רבינו ע"ה בכל זמן וזמן ושם הישיבה נגזר ממאמר הכתוב (שמות יח, יג) 'ישב משה לשפט את העם'... כי בזה נשמרות דתות ישראל ומתקיים מה שבידם מאמונתם... ובוה אמרה המשנה 'משה קיבל תורה מסיני'... עד שהגיע אלינו... הרי הישיבה היא מקום משה רבינו ובה תושלם דת ישראל, וכל מי שחולק עליה

20. "ספר העיקרים", מאמר ג, כג. וראה מ' אלון, "המשפט העברי", עמ' 224, ועמ' 228 הע' 24.

21. בין כתבי-היד שנתגלו ע"י פירקוביץ ושנשתמרו בלניגראד נמצאים שניים המכילים כארבעים איגרות — שנכתבו בשנים 1184—1204. פורסמו ע"י ש' אסף, "קובץ של איגרות ר' שמואל בן עלי ובני דורו", ב"תריביץ" שנה א ספר א 102—130, ב 43—84, ג 15—80 והערות שם 142, ד 146—147.

22. ראה מאמרו של פרופ' בן-ששון בקובץ "האישיות ודורה" (1963) עמ' 93—106; הנ"ל ב"Encyclopaedia Judaica, Vol. 11, p. 745, וראה ביבליון גראפיה שם.

הרי הוא חולק על אדון התורה, שהיא מקומה, וחולק על משה רבינו ע"ה אשר הוא כסאו...".

לפי הרמב"ם אין הסמכות נחלתה של ישיבה, שושלת או ממסד, אלא תוצאה של התגלות השייכת לקונטינוואום של הפעילות השכלית. הדגשה זו: "של הפעילות השכלית", פירושה עשיית סייג מוחלט בפני ההסתמכות על מקורות על-אנושיים או חוויות מיסטיות.

מן המפורסמות שעמדתו של הרמב"ם התקבלה על-ידי רוב חכמי ההלכה, ולא היתה בשום אופן נחלתה הבלעדית של המחשבה הראציונאליסטית, והיא מצויה בהטעמה אחרת גם אצל הוגים שהושפעו מהקבלה. כך כתב ר' ישעיהו הורוויץ, בעל השל"ה, על ברכת התורה²³:

"גם בנוסח ג' ברכות הנ"ל צריכי' למצוא רמז ומצאתי בהגהת תפילת הדרת קודש וז"ל והקשיתי שיחתם נתן התורה כמו שהתחיל הברכה אשר בחר בנו ונתן לנו שהוא עבר ובלע"ד שלכך חתם נתן התורה שהוא הווה כי השפע הנכבד הוא יורד בכל יום תמיד כנרמו בפסוק כטל חרמון שיורד על הררי ציון כי שם צוה ה' את הברכה חיים עד העולם. והוא סוד ד' אמות של הלכה שהם להקב"ה בעולמו והתימת 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 היחידי' השרידי' אשר ה' קורא עכ"ל".

ולאחר מכן מפתח בעל השל"ה דעה זו:

"וענין נותן התורה. באמת הש"י כבר נתנה אבל עדין נותן התורה ולא יפסוק ודבר זה צריך ביאור רחב. הפסוק אומר את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם בהר מתוך האש הענן והערפל קול גדול ולא יסף פרש"י ולא יסף מתרגמינו ולא פסק כי קולו חזק וקיים לעולם. ד"א לא יסף לא הוסיף להראות באותו פומבי עכ"ל. יש בזה הענין סוד כמוס והשני פירושים כולם הם אמת ענין לא יסף לא הוסיף הוא מצות דרבנן וחומרותן הן וסייגיהן עדיין לא נצטוו מפי הגבורה וענין לא פסק פי' שאף זה לא פסק מהקול ההוא כי היה כלול בקול ההוא בכח אבל לכל זמן ועת לא הגיע עדין עת שיצא מכח אל הפעל כי היה הדבר תלוי לפי התעוררות התחתונים ולפי מהותם ואיכותם ולפי מדריגות גשמות שבכל דור ודור ואז הוסיפו החכמים להתעורר הכח העליון ויצא לפועל בומגו ודעתו לא ח"ו שחדשו חכמים מדעתם רק כוונו דעת עליון ונשמתם שעמדו בהר סיני כי

23. של"ה, אמשטרדם נח"ת, דף כה ע"א—ע"ב. על השקפתם של חכמי פולין בסוגיה זו ראה ח"ה בן ששון, "הגות והנהגה", ירושלים תשי"ט, פרקים 2 ו-3, ביחוד עמ' 18 ואילך.

היו במעמד ההוא כל הנשמות קבלו כן שמצד בחינת נשמתם ודורם אז הדבר ההוא מתוקן ומקובל והוא מפי הגבורה רמו לדבר מדרב"ן עולה מפ"י גבו"רה. ובאלה שמות רבה ובמדרש ילמדנו אמרו שם וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמור א"ר יצחק מה שהנביאים עתידים להתנבאות בכל דור ודור קבלו מהר סיני שפן משה אומר להם לישראל כי את אשר ישנו פה וגו' ואת אשר איננו פה עמנו היום עמנו עומד היום אין כתיב כאן אלא עמנו היום אלו הנשמות העתידות להבראות שאין בהם ממש שלא נאמר בהם עמידה. שאע"פ שלא היו באותה מעמד כל אחד ואחד קיבל את שלו".

"...וזהו ענין מה שאמרו אומר הקב"ה תורה מפומא כולוהו דרבנן אשר ע"ז יש מפרשי' כוונת מה שאנחנו מבקשי' ותן חלקנו בתורתך ר"ל שיהיה חלקנו בתורה שלומד הקב"ה כלומר שנוכה שיאמר שמועה בשמנו הענין החכמים חדשו דברי' או מכח פלפול אבל הכל היה בכח הקול הנזכר והגיע העת שהם הוציאו מכח אל הפועל בהתבוננותם ואמנם גדול ה' ורב כח לתבונתו אין מספר. כי בבחי' הכח לא פסק כי אין מספר ואין לו סוף ותכלית לפי ההתחדשות ומקור נשמות בכל דור ולפי ענין כח התחתונים שמעוררי' כח העליון. נמצא הקב"ה נתן התורה והוא נותן התורה בכל עת ובכל שעה המעיין הנובע אינו פוסק ומה שנותן הוא בכח מה שנתן".

בעל השל"ה משתמש כאן במוטיב שכבר הדהד לעיל בדברי הרב קוק: הקול מסיני²⁴. יתכן שבכוונת פשוטו של מאמר חז"ל זה לצמצם את ההתגלות לאקט חד-פעמי דווקא²⁵, אולם הוא הובן, כפי שאנו רואים אצל השל"ה, בדרך ההפוכה²⁶, אם כי — וכאן לא היתה רבי-משמעות — התגלות זו וזוהתה עם חכמתם של חכמי ההלכה. ההשוואה עם הכללתם של דברי הנביאים לנבואתו של משה מראה על הבנת התהליך, אם לא כתהליך התגלות אזי לכל הפחות כתהליך גילוי או פרסום. אותה תפיסה, הרואה בפעולתו השכלית של החכם התגלות, מצויה לדעתי במשנתו של ר' ישראל סלנטר²⁷. הרעיון העקרוני חוזר, אלא שכאן הוא מואר לאור תפיסתה של תורת המוסר.

24. ראה שמו"ר כח, ד; תנחומא יתרו יא.

25. ראה א"א אורבך, "חז"ל — פרקי אמונות ודעות", ירושלים תשכ"ט, עמ' 270, ובייחוד הע' 52.

26. על רבי-משמעות זו עמד ד"ר יעקב רוס *Encyclopaedia Judaica*, Vol. 14, pp. 121-122.

27. ראה "אמרי בינה", ורשה תרל"ח, דפים ח-י"ב. ר' ישראל סלנטר מסתמך כאן על קהלת א, ט, ועל דברי רש"י שם, המבליט

"כי כל מה שממציא האדם בשכל, במה שלא נקרא תורת ה'... היא רק התגלות הנעלם באופן ההרכבה. כן גם בתורת ה', אשר נתקבלה להלכה, היא היא התורה, והאדם הממציאה אינו אלא מגלה הדבר". לפי גישה זו מוצאות לגיטימאציה גם הדעות שנדחו, שגם הן בבחינת תורת ה' הן. לאישיותו של הפוסק יש תפקיד מכריע. תיקון אישיותו של החכם הינו התנאי לגילוי זה: "ואולי לזה יצאה הבת-קול ואמרה: אלו ואלו דברי א' חיים הם (עירו בין יג, ע"ב)... שביסוד הבת-קול היתה למען לא יפול לב העם... פן ואולי ח"ו נטו אשוריהם מעט מטהרת המחשבה ובאו ח"ו לקצת נגיעת הדעת, אשר לא בכמו אלה בחר ה' למסור תורתו, להקרא תורת ה', גם בדעה הנדחית". אולם, אם חדושי התורה שנדחו הן בבחינת יצירה קדושה, התורה שנתקבלה הרי היא בבחינת גילוי והתגלות.

ד. הפאראדוקס

דיון בהתגלות המתמדת מוליד את הצורך להיזקק להבהרה נוספת, שהרי לכאורה סותרת היא את הקביעה שאין סמכות הלכתית למקורות על-אנושיים.

דעה זו נשנתה בשתי ואריאציות שונות. האחת שללה את הסמכות ההלכתית של הנביא: "אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה"²⁸. השנייה שללה את ההיזקקות להוכחות על-אנושיות בתהליך הפסיקה הנורמאלי של החכם בקביעות אלה. בהתייחסות לדיונים הקודמים על מקורה ההתגלותי של התשבע"פ יוצרת היא את הפאראדוקס: "תורה מן השמים" אך "תורה לא בשמים"²⁹.

הפאראדוקס הזה מצביע, לדעתי, על העובדה שהדיון שלפנינו אינו מתחום ההלכה, אלא מתחום המיטא-הלכה. האנטינומיה והאנטינומיזם העלולים להיווצר לפי זה, אינם אלא תוצאה של ערבוב תחומים ושגיאה קטיגוריאלית.

את אפשרות החידוש שבתורה לעומת חוסר החידוש שבחכמה, בה "לא יראה אלא מה שהיה כבר שנברא בששת ימי בראשית, אבל ההוגה בתורה מוצא בה תמיד חידושי טעמים כענין שנא' (משלי ה, יט) 'ודיה ירווך בכל עת'... וכן מצינו במסכת חגיגה שאמר רבי אליעזר בן הורקנוס דברים שלא שמעתן און במעשה מרכבה". לפי ר"י סלנטר, הדעה הנצחית, יצירת האדם, היא היא החידוש שבתורה, 'ועל ידי עמל האדם אשר הולידם בטהרת מחשבתו באו בחדרי התורה".

²⁸. ספרא בחוקותי יג, ז.

²⁹. ראה מנחם אלון, "המשפט העברי", פרק ז, ובייחוד עמ' 223—231.

זאת ועוד, ככל שיש אפשרות להצביע במסגרת ההלכה על קטיגוריות המתאימות לכיוונים שאנו דנים עליהם — למשל: בדיונים על תקפותם של מנהגים, גזירות ותקנות — הרי אלו כפופות לחוקיה של ההלכה, ולא לאינטרפרטאציה כלשהי שניתנת להן במערכת שלנו. סייג חשוב זה מאפיין, לדעתי, את המחשבה ההלכתית. ביטולו עורר את הפרובלמאטיות שבחיינו, ואת ערעורה של הסמכות ההלכתית, שפירושה שמירת המיכאניקה הפנימית של ההלכה עצמה, על כלליה וחוקיה, ועל הקריטריונים של הפסיקה אשר לה. דבר זה נכון לגבי כל האינטרפרטאציות האפשריות³⁰.

הבדל זה שברמות קיים בפאראדוקס "תגורו של עכנאי". למרות הכרותם "לא בשמים היא", ודאי היו החכמים משוכנעים שהם עושים רצונו של הקב"ה, ה"חייב" להודות בנצחון בניו.

30. כך, למשל, דבריו של הרב קוק בעקבות השל"ה על "ובשרידים אשר ה' קורא" (ראה "אדר היקר" עמ' לט, לפי יואל ג, ה) נראים לי כמתייחסים לבעיה אפשרית. הקביעה שקבלת האומה היא אורגאנון ההתגלות עלולה לגרור מסקנות אנטינומיסטיות, שהרי לפיה יש לכאורה בכוחה של החלטה דמוקראטית לשנות יסודי תורה. זהו, ללא ספק, ההסבר לניסוחו של הרב: "ואותם המכירים את עו אהבה זאת בכל לבם, הנם היסוד של האומה לעולם אפילו בהיותם מועטים בכמות 'ובשרידים אשר ד' קורא'".