

התגלות

שלום רוזנברג

התגלות ותורה מן השמים

[א]

הבהרת מושג ההתגלות, היא תנאי הכרחי להבהרת היחס בינו - בהגות היהודית המודרנית למושגים המקבילים - בהגות היהודית הקלאסית. דר'משמעות מן היסוד, מציינת את המושג "התגלות", ואת מקבילותיו בכל מיני שפות (Offenbarung, Revelation וכו'). המשמע הראשון, הוא התגלות האל הנסתה, המגלה את עצמו. במשמע השני, אין האל מתגלה, אלא מגלה "תורה מן השמים" - גילוי שיש בו משום העברת מידע או ציווים. במשמע זה, מתבטאת הופעתו בתחום שמעבר לתחום השפה, ומציינת את המפגש בין האל לאדם.

האבחנה הזאת, בין שני המשמעים השונים של ההתגלות, מקבילה לחלוקה בין Propositional Revelation ו'Non Propositional Revelation, בתיאולוגיה המודרנית.

העיון בתולדות האבחנה הזאת, במסגרת ההגות היהודית, מביא אותנו אל יצירתו של שלמה לודביג שטיינהיים, שתיאר אותם בבהירות ובברירות, בספרו על ההתגלות לפי תורת היהדות. נתן רוטנשטרייך סיכם את עמדתו, שלפיה "ההתגלות היא תיאוריה, כלומר היא שרוייה בתחום ההיגדים של העיון וההכרה ולא בתחומה של הממשות ושכבותיה השונות".¹ שטיינהיים, נתן אף ביטוי סמלי לאבחנה בין שני מושגי ההתגלות, כשהוא מקביל אותם להבדל בין העין לאוזן בהתגלות. אבחנה זו, הפכה, לאחר מכן, לנפוצה ביותר. נדגים אותה בדבריו של צבי ה' גרץ בחיבור הנעורים שלו, המבנה של ההיסטוריה היהודית:

שוני יסודי זה בתפישת האלוהות ניתן עוד להמשיכו. לעובדי אלילים מופיע האלוהי בתוך הטבע בדרך ההסתכלות באמצעות העין. הוא מגיע להכרתו בדבר הנראה. ואילו ליהודי, היודע את האלוהי כשרוי מעבר לטבע, מחוצה לו וקדום לו, הוא נגלה עלידי גילוי רצונו באמצעות האוזן... האלילות רואה את אלוהיה, היהדות שומעת אותו, היינו מקשיבה למצוות רצונו...!

[ב]

לעומת האינקרנציה (ההגשמה) הנוצרית, הזרה למחשבה היהודית, מעמידה היהדות "תורה מן השמים". אך פסק־דין זה של גרץ, השולל מהיהדות "התגלות" ממשית אינו נכון. ניתן, בלי ספק, להרחיב את מושג ההתגלות של ישויות שונות, מהיפוסתזות של מידות אלוהיות, ועד מלאכים ושליחים על־טבעיים. יתרה מזו, קיים מגוון רחב מאוד של תופעות מיסטיות, במסגרת מושג ההתגלות, מ"גילוי שכניה" ועד "גילוי אליהו" (שהוא התגלות ממשית).

עיון בכתבי ההגות היהודית הקלאסית, על שלוחותיה השונות, אינו מאפשר הגבלת המדיום של ההתגלות – במשמע השני, לשפה, כפי שאנו מבינים מונח זה בחיי יומיום. אנו חייבים לאפשר גם התגלות באמצעות סמלים של מציאות אחרת שאמנם אינם יצורים לשוניים. השקפה כזאת, מונחת ביסוד הגישה לנבואה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים. לפני הנביא, מתגלה בחזון מציאות כלשהי. אולם אין אותה מציאות, אלא תוצאת פעולתם המשותפת של הכוח הדברי והכוח המדמה. אין החזון, לפי זה, אלא טרנספורמציה של:

שפע שופע לשכל האדם רוחני מדעי מאתו ית' באמצעי או בזולת אמצעי מודיע לו, גם בזולת הקדמות אשר מהם יתחייבו, עניין או עניינים סכלם האיש הוא, וזה בכל החמרים (אור ה', מאמר ב, כלל ד', מהדורת וינה, דף מא, ע"ב).

מכאן הצורך להרחיב את מושג השפה, שבה משתמשת ההתגלות, ולמתוח את קו־התיחום, כשאנו מעמידים זו מול זו, התגלות ממשית מול התגלות סימבולית. האבחנה הזאת, בין ההתגלות הממשית לסימבולית – החשובה לדעתנו להבנת תולדותיו של מושג ההתגלות – נמחקת, כשאנו פונים לתורת הקבלה. הדבר נובע, בעיקר, מהעובדה שבמסגרתה הן התורה והן הממשות כולה, הינן סמלים למציאות גבוהה יותר. מהותה הסמלית של התורה, מבוטאת בקביעה, שהתורה איננה אלא אריגת שמותיו של האל. מלות התורה אינן רק יצורים לשוניים, מרכיביה של אינפורמציה על האל ועל העולם, אלא הן מהוות אובייקטים ממשיים – "שמות". זהות זו בין הסמלים ומציאות גוררת כמסקנה אפשרית לא רק את קדושתה של התורה אלא גם הכרה במעמדה האלהי.

מהותו הסמלית של העולם, מבוטאת בהיפוך ההשקפה המקובלת על מהותה של השפה הדתית. השימוש בלשון בני־אדם, אינו רק השלכה של הנוסיון האנושי האמפירי. הלגיטימיות שלה, נשענת על עובדת היות המציאות הנמוכה כולה, בנויה בדיוקן העולם שלמעלה. אכן, כשם שבתפישה כזאת מבוטלת משמעותו של ההבדל בין מציאות לבין סמל, כך נמחק המרחק בין המשמעיים השונים של ההתגלות.

[ג]

המושג "תורה מן השמים", שהוא בלי ספק מקבילה נאמנה למשמע השני של ה"התגלות", הפך למרכזי, יותר ויותר, בשלהי ימי הביניים. תופעה זו נראית מוזרה. שהרי, אין ספק במקומה המרכזי של התורה בכל השיטות. אף־על־פי־כן, היה מושג זה, בתחילה, סעיף בתורת הנבואה. הדוגמא הקלאסית לדיון המחודש בהתגלות, נמצאת במשנתו של ר' חסדאי קרשקש. חידושו, השפיע על מערכת העיקרים כולה. לפי גישתו, הדיון הקלאסי בתורת העיקרים, דווקא בגלל היותו

מעוגן בשיטות פילוסופיות שונות, הוא בלתי שיטתי. המתודה השיטתית החדשה, העומדת לפני קרשקש, היא מעין "דדוקציה טרנסצנדנטלית", המתבססת על קיומה של תורה. ניתן לנסח נקודת מוצא זו, במעין שאלה: "כיצד קיומה של תורה, הוא מן האפשרי?" תשובה לשאלה זו, נמצאת במערכת העיקרים של היהדות. את העיקרים האלה – הטרנסצנדנטליים – מכנה קרשקש פינות תוריות, כדי להבדילם מהאמונות האמיתיות שמקורן בהתגלות עצמה.

בפנות התוריות ר"ל שהם יסודות ועמודים אשר בית אלוהים נכון עליהם ובמציאותם יצוייר מציאות התורה מסודרת ממנו ית' ואילו יצוייר העדר אחת מהם תפול התורה בכללה חלילה... (מהד' וינה, מאמר ב, פרק כת, עמ' א).

האמונה במציאות האל, היא "שרש", העומד אף מעבר לעיקרים הטרנסצנדנטליים. הפינות הן: "האחד ידיעת ה' בנמצאות, הב', השגחתו בהם, הג', יכלתו, הד', הנבואה, הה', הבחירה, הו', התכלית". אף אם ניתן לחלוק על רשימה זו של העיקרים, הרי היא מעמידה אותנו לפני סטרטיפיקציה, כש"תורה מן השמים" היא העיקר המרכזי, ולפניו נמצאים "השרש" הראשון, שהוא "התחלה לכל האמונות התוריות והוא אמונת מציאות האל יתברך", והפינות המבירות את מושג ההתגלות ומאפשרות קיום תורה ומצוות.

[ד]

האבחנה בין שני המשמעים של ההתגלות, מאפשרת לנסח את ההבדל בין השיטה הקלאסית לגישתו של מרטין בובר. "תורה מן השמים", היא אחד מעקרונותיה של היהדות. כיוונים מסוימים באינטרפרטציה הליברלית, הסיטו את ה"התגלות", מן המשמעות התכנית (דהיינו, "תורה מן השמים") למשמעות של התגלות שהיא מפגש. המקרא הופך, על-ידי כך, מאמצעי של ההתגלות, לעדות אנושית שההתגלות קיימת. אינטרפרטציה זו, היא פונקציה של שלילת מקומה של ההלכה, ההופכת – אולי, רק לתגובה אנושית לחויית המפגש.

קשר כזה, ישנו בנוסיונו של בובר לגזור את התורה מן המפגש ההתגלותי. ה"פגישה", שהיא תהליך, מהווה מעין "נפץ" לעוד תהליך, הבא לידי השלמתו בחוק. אין תהליך זה, אלא התגלות האדם לפני עצמו. החוק, נמצא בתוככי האדם, ומתעורר כאשר הקריאה מתרחשת. האם רדוקציה כזו של מושג ההתגלות לגיטימית? תשובה לשאלה זו, עוברת בשדה מוקשים של ההתחייבויות התיאולוגיות, ומן הנמנע לתת עליה תשובה אובייקטיבית כלשהי.

ברצוני לעמוד כאן, על ההבדל בין גישתו לבין הגישה הקלאסית, ובעקבות זאת, על בעיה הכרוכה בכל תשובה אפשרית לסוגיית עקדת יצחק.

הרמב"ם, ראה בעקדה, עדות לקיומה ומהימנותה של הנבואה. כל נסיון, הוא מעין דראמה. אף כי הגיבורים חסרים את תודעת היותם שחקנים גרידא, לפנינו מעין מחזה, שבו ההתרחשויות השונות: הפקודות, העובדות והמעשים, אינם מכוונים לאישים הפועלים בו, אלא דווקא לקהל – המסתכל, השומע או הקורא. דראמת העקדה, מתרחשת, כדי ללמד אותנו את מהותה של הנבואה. אם נסיק את המסקנות הנובעות מעמדתו של הרמב"ם, נראה, שפרשת העקדה, מכריזה על שתי הנחות שביסודה של הנבואה המקראית. ההנחה האחת, מפורשת בדברי הרמב"ם. על-אף שהנבואה – החזון – היא תופעה שניתן לכנותה סובייקטיבית, אין היא אשליה. העקדה מוכיחה, שהיא מכילה בחובה את קנה-המידה לאמיתותה: זו הברירות שבה. ההנחה השנייה, שלא התנסחה.

במפורש בידי הרמב"ם, אך היא מובלעת בפירושו, מדגישה את העקרון שההתגלות הנבואית היא גילוי "תוכן" מן השמים, ולא קריאה לתגובה אנושית גרידא. אין משמעות לנסיון העקדה, אלא אם עצם הצו שלפניו עמד אברהם, הוא צו אלהי. אם התגלות היא מפגש בלבד, והמצווה היא תגובתו של האדם למפגש זה, הרי העקדה, היא נאצה וחילול השם. הטרגיות שבעקדה מצביעה, בהקשר זה, על הסתירות שבסיטואציה האנושית. הסתירה הראשונה, היא זו שבין האינטרס, הנטייה, היצר לציווי. השנייה, היא סתירה הקיימת, לפעמים, בין המצוות השונות, שלפניהן מועמד האדם, עקב סיטואציה אנושית קוונקרטית.

אולם, הסתירה נוצרת עקב ההתגלות. אין מובן לנסיון, אלא אם כן ההתגלות מכילה בתוכה, במפורש, את המשמע של "תורה מן השמים". תורה הרואה את ההתגלות כפגישה, ואת הגילוי כתגובה, תפרש את העקדה כאילוטרציה, לדרך הקשה של המונותיאזם האתי. אך, היא תהיה עיוורת ליסורי המאבק שבין הדתי לבין המוסרי, המעידים על קיומו של הנעלם, הפורץ אלינו "מן השמים" ומגלה תורה.

ההתגלות המתמדת

[א]

המסורת והקבלה, הן, לכאורה, מקור הסמכות הבלבדי של ההגות ההלכתית והדתית היהודית. קל להראות, שאין פירוש פשוט, להשקפה זו, מתאר נכונה את המציאות, ואין הוא מביא בחשבון את העובדה, שהחידוש הוא אחד מעקרונות היהדות. דבר זה, אינו השתקפות תודעתנו המודרנית, פריו של הלך רוח היסטוריוציסטי. הוא נמצא בתודעת גדולי ישראל, לאורך כל הדורות. אין כאן עובדה שבדיעבד, אלא השקפה מודעת – עקרון מלכתחילה. ההגות היהודית, מושתתת על שני יסודות: מסורת וחידוש. הקשר ביניהם, הוא פראדוקס, שליווה את ההגות היהודית, לאורך כל דורותיה. אולי יותר מבכל טקסט אחר, בא הדבר לידי ביטוי, בסיפור על משה רבנו העולה למרום, ושומע את ר' עקיבא דורש על כל תג ותג שבתורה תילי תילים של הלכות (בבלי, מנחות כט, ע"א). אי-הבנתו של משה, וסיומו של התיאור בטענה שדברי החכם מתבססים על "הלכה למשה מסיני", מבטאים את ההכרזה שבבסיס התורה שבעל-פה, עומד הפראדוקס של מסורת וחידוש.

במשנתם של הגאונים, ישנה אידיאולוגיה, המדגישה מסורת ולא חידוש. אולם, בכל נסיון לפשט את הפראדוקס, עלידי שלילת אחד משני מרכיביו, יש משום זיוף המציאות החיה. הפתרון, אינו נעוץ בבחירת אחת משתי האפשרויות, אלא בקבלת שתיהן גם יחד. הפראדוקס, הוא עובדת יסוד שאין להכחישו. ואכן, ניתן לעיין, עיון מחודש, ביצירותיה של ההגות היהודית, בחיפוש אחרי הדגמים השונים שדרכם היה ניתן לחבר בין הקצוות. התורה, מתגלית לפנינו בתהליך מתמיד.

איך מתרחש תהליך זה? מה הם הצינורות של החידוש? נדמה לי, שלא אטעה אם אומר ששלושה עמודים לחידוש. והם החכם, הכתוב והעם.

[ב]

הגישה הקובעת, שהחכם הוא ה"אורגאנון" של ההתגלות המתמדת, נמצאת בעימות, בעצם

ניסוחה, עם שתי עמדות מנוגדות. האפשרות האחת, היא אנארכיזם דתי; והוא, תוצאה בלתי נמנעת מפרשנות אינדיבידואליסטית. עמדה זו התממשה, כמו שהדגיש עוד הרמב"ם, בקראות. האפשרות השנייה, היא מיסודה של הסמכות, למעין "אפיפיוריות", להבדיל, של ההתגלות. טענה זו, היתה אחת המרכזיות בפולמוס של הרמב"ם עם שמואל בן עלי.

מהדיון שם יוצא, שהרמב"ם קובע, שאין הסמכות נחלתה של ישיבה, שושלת או ממסד, אלא היא תלויה בגדלות החכם ותורתו. כפי שניווכח, גישה זו מתקשרת עם עמדתו של הרמב"ם, ולפיה הסמכות ההלכתית שייכת לרצף הפעילות השכלית. הדגשה זו, פירושה עשיית סייג מוחלט לפני ההסתמכות על מקורות על-אנושיים או על חוויות מיסטיות.

[ג]

ביטוי סמלי למקור זה, נמצא בהסברו האטימולוגי של ר' יוסף גיקטיליה, המפרש "ביאור" מלשון "באר". לפי הסבר זה, אין המפרש יוצר, אלא רק שואב את חידושו מן התורה. אין החידוש שבכל דור ודור, אלא עוד פן מאינסוף הפירושים ואינסוף הרמות, ההולכות ומתגלות, בזו אחר זו, דור אחר דור. העובדה הספרותית, שהיצירה היהודית התבטאה בחיבור פירושים, יותר מביצירת שיטות 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' ורצונו. לדברים אלה, מקורות תלמודיים ברורים. ר' יוחנן ביטא זאת כשתמה: "מי איכא מידי דכתיבי בכתובי דלא רמיזא באורייתא".

[ד]

על המימד השלישי של החידוש, נוכל לעמוד מתוך עיון בכתביו של הרב אברהם יצחק הכהן (הראי"ה) קוק. נקודת המוצא של דבריו, מאפיינת את התקופה החדשה. אין נקודת המוצא, קביעת ההלכה בלבד, אלא בעיית המפגש עם המחקר ההיסטורי, והגישה ההיסטוריוציסטית שבעקבותיו. לפי הראי"ה, אין המימד ההיסטורי סותר את ההתגלות; להיפך, הוא משמש לה כלי וצינור. הראי"ה, מסביר תופעה זו כאשר הוא נותן פרשנות פילוסופית לדיון ההלכתי בספרו אדו היקר:

א"כ היסוד המעשי תלוי בעצם, חוץ מכל הדברים הקשורים בתעודות העליונות שהם צריכים לביאורים ולדעות מופשטות, שהם יותר גדולים מכל מה שאנו מציירים בעזה ותפארתה ובחבת כבודה של כנסת ישראל בלבב בניה.

הוא מתייחס כאן לגילוי ההתפתחותי של האמת שבכתבי הקודש ("בתעודות העליונות"). אולם, נוסף על מקור זה, יש לחלות את "יסוד המעשה" בעוד מקור – ב"כנסת ישראל", כלומר בקבלת העם. לפנינו, אם כן, שני צינורות וכלים: זה המתבטא בסמכות החכמים כאשר הם קובעים הלכה, וזה הבנוי על קבלת העם, המקבל הלכות, מנהגים ומסורות. קבלת העם כולו, היא הנותנת סמכות למקור ההתגלות עצמו. כאשר סמכות ניתנת, נשמטת הקרקע מכל ויכוח העלול להתבסס על טענות היסטוריוציסטיות אמיתיות או מדומות. זהו הצד "שבעל-פה", שבתוך התורה שבכתב. תשובה זו, 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" (מכילתה פרשת בא).
 הראי"ה קוק, אינו רואה את הגילוי המתמיד של חידושי תורה כתוצאה מקרית של שרשרת
 התרחשויות היסטוריות ותגובות הלכתיות, אלא כהתגלות מתמדת. התגלות זו, מקורה בידיעה
 האלהית, הסוקרת את כל המעשים, והיא מעידה על הרמוניה קבועה מראש, בין התגלות התורה
 הכמוסה לתולדות העם. אין השלבים השונים בהתגלות זו, תוצאה אקראית. הם עצמם מהווים
 מעין ביטויים של התגלות טיליאולוגית רחבה יותר: "מפני שהציורים האנושיים... ודאי יש להם
 ג"כ מהלך מיוחד בהתפתחות האדם במוסרו".
 הרמוניה זו, שבין ההתגלות להיסטוריה, מלווה בעוד התאמה ביניהן לבין "רוח העם". ואכן –
 קובע הראי"ה – קיים "משעול צר, שבו יפגשו רגש האומה, הדת והאמונה ע"פ חפץ האומה
 ושאיתה הכללית" (אגרות הראי"ה, איגרת קנת, כרך א', עמ' רו). דברים אלה, באים להטעים,
 שאין ההתגלות כופה עצמה על טבעה של האומה. אלא, היא מותאמת לרוחה ולשאיפותיה. הערה
 זו, היא מרכזית בהגותו של הרב קוק, שהאמין כי אין התגלות התורה, פוגמת בבריאות נפשה
 ובשפיות דעתה של האומה. ההתגלות המתמדת, דווקא מפתחת את מקורותיה ומעיינותיה
 העצמיים של האומה.

מהותו של החידוש: המודלים השונים

[א]

בדיקת הספרות הענפה, שעסקה ביחס אל חידוש ההלכה, מלמדת, שקיימות מספר עמדות יסוד.
 יש כאן הקבלה, במידה מסוימת, לשאלות שהמתמטיקאי שואל על מהות פעילותו ועל טיבן של
 התיאוריות שהוא בונה. הקבלה זאת, הביאה אותי לנסות ולכנות גישות שונות אלה במונחים
 הלקוחים מן העולם המתמטי.

ברצוני להציע מודל של שלושה כיוונים עיקריים אפשריים:

[א] הכיוון הלוגיציסטי, הרואה ביצירה ההלכתית פיתוח התורה שבכתב, הנעשה על-ידי
 השימוש בכללי ההגיון.

[ב] הכיוון הקונסטרוקטיביסטי, הרואה בהלכה בנייה מתמדת ומתמשכת, באמצעות פסיקתם
 של החכמים.

[ג] הכיוון האינטואיציוניסטי, הרואה בפסיקה ההלכתית המשך לתהליך ההתגלות של התורה
 שבשמים.

[ב]

אציג את העמדה הראשונה באמצעות ניתוח גישתו של ר' יוסף אלבו, המציג אותה באופן תמציתי
 וחד-משמעי. לפי הקונצפציה של אלבו (ספר העיקרים, חלק ג, פרק כג), התורה היא "תמימה",
 שלמה, דהיינו אין להוסיף או לגרוע ממנה. אך למרות שלמות זו, יש שתי בעיות שאינן יכולות,
 עקרונית, למצוא את פתרונן בה. הבעיה הראשונה, היא בעיית הפירוש, שמקורה בעמימות וברב-
 משמעות, האופייניים לכל טקסט כתוב בלי יוצא מן הכלל. דבר זה נכון גם לכל פירוש שנוסף
 לכתוב. הדבר מוכח – לפי ר' יוסף אלבו – מהעובדה שהמשנה והתלמוד הביאו גם הם, בהכרח,

לידי יצירתם של עוד פירושים. מכאן חשיבותה של התורה שבעל־פה. הבעיה השנייה, כרוכה בעובדה שהבעיות הממשיות, העלולות להתעורר, והמצבים האפשריים, הם אינסופיים. מכאן, שאין אפשרות עקרונית לקבוע בטקסט כלשהו, תשובות מספיקות לכל המצבים, העתידיים להתחדש. פתרון הבעיה, נעוץ בקביעת כללים, שמהם אנו יכולים להסיק תשובות לשאלות, המתרחשות יום יום. אין כאן הבדל, אם כללים אלו מנוסחים בצורת פסוקים כוללים, או באמצעות דוגמאות הבונות אב, שיש לישים אותן במקרים דומים. בעיה זו, מחייבת קיומה של עוד מערכת, המכילה את כללי המעבר, דהיינו את כללי ההגיון והפרשנות, שמהן ניתן ללמוד את ההלכה במקרים המתחדשים. אלה הן י"ג המידות שהתורה נדרשה מהן, שהן הלכה למשה מסיני, ולפי ר' יוסף אלבו – גם הן רמוזות בתורה.

תמימותה ושלמותה של התורה, מקבלת, איפוא, הסבר שיטתי שלם. אין היא מחייבת מציאותן של אינסוף תשובות מפורשות, אלא רק את אפשרות קבלתן, תוך הפעלת מערכת כללים על הטקסט המקראי, הדומה, בעצם, למעין מערכת אקסיומות בסיסית. לפי השקפה זו, תוכל בעיה הלכתית חדשה כלשהי, למצוא את פתרונה החד־משמעי תוך שימוש במערכת האקסיומות הכלולה בתורה שבכתב, ובמידות שהתורה נדרשת מהן. אלא, שאין חד־משמעות זו מושגת תמיד במצב הריאלי, "לפי שאפשר שיפול מחלוקת בין חכמי ישראל בדבר שלא באה הקבלה בו". מכאן, הצורך להוסיף כלל פרגמטי, דהיינו נתינת "ההכרעה בכל דור ודור לרוב החכמים, ואמרה אחרי רבים להטות". כלל זה ניתן, כדי למנוע את הסכנה ש

יתחדש מחלוקת גדול בישראל בכל דור ודור כי כל יחיד יבא לחשוב שהאמת אתו ויעשה כדבריו הלכה למעשה ובוזה תיפול התורה בכללה ועל כן ראוי שלא נניח הדרך הכולל שהוא ללכת אחר הרוב... ובלבד שיהיו הרוב דעת חכמים, לא רוב דעות עמי הארץ.

ראינו בניתוח הקודם, שהעמדה הלוגיציסטית מתבססת על שני עקרונות: חד־משמעות העקרונית של הגזירה הלוגית ודחייה מוחלטת של השימוש באמצעים על־טבעיים בחידוש הלכה. אם לא נקבל עקרונות אלה, נגיע, כפי שנראה להלן, לשתי קבוצות עמדות אלטרנטיביות: העמדה הקונסטרוקטיביסטית, הדוחה את עקרון החד־משמעות, והעמדות האינטואיציוניסטיות, הדוחות, במידה זו או אחרת, את איסור השימוש באמצעים על־טבעיים.

[ג]

על מהותה של העמדה הקונסטרוקטיביסטית, נוכל לעמוד, אם נוותר על עקרון החד־משמעות של העמדה הראשונה. דבר זה, נחשב פרובלמטי עוד בימי הראשונים, ואף במשנתו של הרמב"ם. ניתן להעמיד חלופה לעמדת ר' יוסף אלבו, אם מקבלים את המבנה הכללי של שיטתו, אך מסתייגים מהאמונה התמימה, שביכולתם של כללי המעבר, לפתור את כל הבעיות באופן חד־משמעי. לפעמים אין השימוש בכללים מביא אותנו לתשובה חד־משמעית, והפוסק צריך לא לגזור, אלא לבנות תשובה, לבעיה שלא נפתרה. את ההבדל שבין ההגיון התלמודי לבין ההגיון המדעי, ביטא הרמב"ן כדלקמן:

ואתה המסתכל בספרי, אל תאמר בלבבך כי כל תשובותי על הרב רבי זרחיה ז"ל כולם בעיני תשובות נצחות, ומכריחות אותך להודות בהם על פני עקשותך... 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 נסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו, ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות (הקדמה לספר מלחמות ה' על הרי"ף).

נדמה לי, שניטיב להבין את ההבדל שבין הגישות, על-ידי עיון, בצורה שבה הן מתייחסות לשאלה משותפת. בחרתי להמחיש זאת, באמצעות הסוגיה התלמודית הדנה בתנורו של עכנאי. סוגיה זו, ומעמד של החכמים שאינם מקבלים את דברי הבת-קול, הם הפרדיגמה של ההתייחסות לאותה בעייתיות. לפי הגישה הלוגיציסטית, אנו עומדים לפני סיטואציה, שבה קיים עימות בין הכללים התכניים לבין הכלל הפרגמטי "אחרי רבים להטות". בת-הקול מעידה שבמקרה זה צדק ר' אליעזר, ושבדבריו הם מסקנה הגיונית והכרחית. אולם, על-אף זאת, אין ר' יהושע מקבל את דבריו. שהרי, כדברי ר' אלבו ["אע"פ] שהאמת יהיה כדברי ר' אליעזר, אין ראוי שנניח דברי המרובין לעשות כדברי היחיד, כי כבר נתנה תורה על הר סיני שכתוב בה אחרי רבים להטות". כמובן, הסיפור מלמד אותנו את החובה לסרב להיזקק לנבואה.

לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית, אין אמת חד-משמעית. גם כאן, מדגיש הסיפור את הפעילות האנושית, לעומת התלות בהתגלות השמימית. אולם, מה שאינו מובן כאן לחלוטין, הוא הכרזת בת-הקול, המוכיחה שהלכה כר' אליעזר. לפי הגישה הלוגיציסטית, בת-הקול מודיעה לנו שאכן ניתן לגזור את מסקנתו של ר' אליעזר, בטיעונים שאינם ידועים לנו, או שאינם מקובלים עלינו בטעות. נראה להלן, שלפי הגישה האינטואיציוניסטית, בת-הקול מעידה, ש"ההלכה השמימית" מתאימה לדברי ר' אליעזר. אולם, אין ניתן להבין את הופעת הבת-קול לפי הגישה הקונסטרוקטיביסטית? הרי אין העמדות, אלא שתי אפשרויות לגיטימיות של המשך בניין התורה שבעל-פה, ואין עדיפות לגישה האחת על פני האחרת. על מה מעידה הבת-קול? לפי השקפה זו, יש לראות בבת-קול שבסיפור תנורו של עכנאי, נסיון. אין המלכודת שלפני החכמים, נעוצה בתוכן של דברי הבת-קול, אלא בעצם הופעתה, בהיותה מנוגדת למהות התורה שבעל-פה המושתתת על השכל האנושי הבונה. העמדה הקונסטרוקטיביסטית, הדגישה, תמיד, את חשיבותה של הפעילות ההלכתית האנושית, בנטייה בלתי פוסקת להביא להרחבת תחומיה, והזזת גבולותיה של ההלכה. פירושו האמיתי של סיפור תנורו של עכנאי, הוא שאין משמעות לאמת האובייקטיבית ולא לבת-קול, בלי התייחסות לפסיקת החכמים.

[ד]

נעמוד על האפשרות השלישית בתפישת חידושי ההלכה, תוך הסבר דעתו של ר' יהודה הלוי. מקובל לראות את דעתו של ר' יהודה הלוי על התורה שבעל-פה, כמבוססת על סמכותה ועדותה 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 וכהנים וסנהדרין...

להלכה שני מקורות. האחד – המסורת הנשענת על מעמד הר סיני. השני – קשור בחכמים, היושבים במקום אשר יבחר ה'. מה מקור סמכות זו?

ואנחנו מצווים שנשמע מהשופט... בעוד שהסדר נשאר מהעבודה הסנהדרין ושאר הכתות אשר בהם ישלם הסדר וידבק בהם הענין האלהי בלי ספק, ...כאשר היה בבית שני, ולא יתכן לעבור על כמותם ההסכמה מדעתם. ובוזה נתחייבנו במצוות מגילה ופורים ומצוות חנוכה, ויכולנו לומר אקב"ו על מקרא מגילה, להדליק נר של חנוכה, ולגמור את ההלל ולקרוא, ועל נטילת ידים, ועל מצות עירוב, וזולת זה.

איך ניתן לקרוא את סיפור תנורו של עכנאי לאור הגישה האינטואיציוניסטית? לפנינו, בעיה רצינית. במודלים הקודמים, האגדה מתייחסת לעימות שבין רוב ומיעוט. אולם עתה, העימות הופך לעימות שבין ההכרעה האנושית לאמת כשלעצמה, לתורה הנמצאת בשמים. בהקשר זה, ניתן להבין את הכיוון בפרשנות, הרואה בבתי-הקול מן השמים, נסיון שבו ניסה הקב"ה את החכמים. ההלכה שבשמים, עליאף הכל, היא ההלכה של ר' יהושע.

[ה]

מצאנו כל מיני חכמים, שלא היססו להשתמש באמצעים על-טבעיים בגילוי ההלכה. אף-על-פי-כן, העמדה המקובלת על רוב חכמי ההלכה היתה גרסה שונה של עמדה זו. לפיכך, כינינו אותה האינטואיציוניזם ההלכתי. היא מלמדת אותנו פראדוקס חדש, שניתן לנסחו בצורה פשוטה, אך קולעת: "תורה מן השמים", ולמרות הכל "לא בשמים היא". יש כאן, בלי ספק נסיון למזג את ראיית ההלכה כמכילה בקרבה נבואה, עם השלילה המקובלת של הסמכות ההלכתית של הנביא. אצל חכמים רבים מצאנו, בדרגות שונות של בהירות, שיש להבחין בין הנבואה כמתודה לגילוי, לבין הנבואה כטענת ההתאמה של פסיקתם של חכמים להלכה השמימית. רש"י מתאר בקיצור, ובאופן מופלא, את האינטואיציוניזם ההלכתי, כאשר הוא קובע, כי "סברת הלב היא הבאה לו בנבואה". על דברי אמימר "וחכם עדיף מנביא", הוא מפרש "שהנביא לא מצי למימר נבואה אלא מפי הגבורה והחכם אומרה מדעתו". ההתגלות, באה לידי ביטוי בעצם ההלכה המתחדשת, אך לא בדרך הגילוי.

[ו]

כוחה של העמדה הקונסטרוקטיביסטית, נעוץ בכך שיש בכוחה להסביר את אחת ממאפייניה החשובים ביותר של התורה שבעל-פה – קיומה של המחלוקת. לפי העמדה הלוגיציסטית, אין המחלוקת, אלא תוצאה של טעות או של קשיים בהפעלת הסברא. בגישה הקונסטרוקטיביסטית, לעומת זה, אין המחלוקת תקלה, אלא להיפך, היא מהותית לשיטת התורה שבעל-פה, בחינת "אלו ואלו דברי אלקים חיים". אם יורשה לי להשתמש במודל גרפי, הרי שלפי הגישה הלוגיציסטית והאינטואיציוניסטית, ניתן לתאר היבט זה של התורה שבעל-פה, ואני מדגיש זה, כשרשרת בעלת חוליות. כל חוליה, היא מצב מסוים בהלכה, המייצג את הבעיה. המעבר ממנו לנקודה הבאה, פתרון הבעיה, הוא חד-משמעי. ואילו בשיטה הקונסטרוקטיביסטית, אין המודל שלפנינו דמוי שרשרת, אלא דמוי עץ. מנקודה כלשהי מסתעפות תשובות אפשריות שונות – "הללו מטהרים והללו מטמאים". ואמנם, האינטואיציוניזם, הכיר היטב, שאכן המחלוקת שלטת בעולם ההלכה הריאלי. אולם אין העץ, המכיל בתוכו את ההסתעפויות כולן, אלא התחום שבו מנסים אנו למצוא את השביל החד-משמעי של ההלכה האידיאלית, זו הכתובה בשמים.

ר' ישעיהו הלוי הורוביץ, בעל השל"ה, נתן לכל הסוגיה, וביחוד למודל הקונסטרוקטיביסטי, פירוש מיסטי. עמדתו מייצגת את עמדתם של מקובלים רבים. עקרונית, עמדתם של המקובלים דומה היא לעמדתו של ר' יהודה הלוי, ולפיה יש השפעה "ריאלית" למצוות, והן פועלות על העולם ומשנות אותו. מעמדה כזו, אי אפשר לדבר על שרירותיות הפסיקה, השוללת כל התחשבות בתוכן ההלכה. תשובתו של השל"ה מעניינת, ונותנת משמעות חדשה לטענה שלפיה "אלו ואלו דברי אלקים חיים". לפי השל"ה, יש לכל מצוה "סוד ומעלה של דביקות למעלה והאחד יותר נכנס למעלה מן האחר, ואלו ואלו דברי אלקים חיים".

לפי הניתוח הזה, ההלכה היא פונקציה של מעמדו הדתי של האדם, וממילא של מעמדו האונטולוגי, הקובע דרגות שונות בדביקות. אם חכמים חלוקים בסוגיה כלשהי, כל יחיד "החולק, אומר כפי דביקותו", ואכן, "אילו היו כל ישראל כמותו היתה ההלכה כך".

גם עמדת החסידות היתה שיש פלורליזם בסיסי, המבוסס, למשל, על העובדה שהלל הוא מימין ושמאי משמאל.

התשובה הזאת, לא סיפקה את ר' נחמן מברסלב. הוא סבר, כנראה, שבשאלת המחלוקת ההלכתית, עומד האדם לפני 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. נשתמרו בידינו קטעים משיחה, ובה אומר ר' נחמן:

בלילה דיבר מזה קצת בשיחתו הקדושה עם העולם ואמר שאעפ"י שנמצא בספרי המקובלים תירוץ על קושיא הזאת וכיוצא בזה כי הם רוצים לתרץ מה שזה מקיל וזה מחמיר שזה מחסד וזה מגבוה וכו'. ע"כ באמת אלו ואלו דברי אלקים חיים עיין בדבריהם. ואמר רבינו ז"ל אעפ"י כ באמת אלו התירוץ אינם כלום למבין קצת, ואמר בזה"ל: "מיר לאו עמיצער זאגין אתירויץ", יחגור אחד מתניו לומר תירוץ על קושיא זאת בפי, כי באמת אינו תירוץ כלל. כי זה אומר שהדבר כשר ומותר לאכול, וזה אומר להיפך שאסור לאכול, ואיך אפשר להבין בשכל שדברי שניהם אמת מאחר שכל אחד אומר הדין בהיפך מחבירו וכו'. וכוונת ה' שהתירוץ על קשיות כאלו אין בהם ממש ("שיחות השייכים להתורות" כט).

אגמור את דברי, בהתייחסות קצרה לדבריו של הרב יוסף דב סלובייצ'יק, התופש את החידוש במסגרת של רעיון הברית:

סיפורי האגדה המוזרים על ה"פולמוס" תיאורטי הלכתי בין הא' ובין מתיבתא דרקיעא, ועל ר' יהושע בן חנניה שדחה את ההכרעה האלקית שצידדה בדעת מיעוט, הם אופייניים ליחס האינטימי של ההלכה הברית שבין האדם והאלקים.¹

הברית בין ה' לכנסת ישראל בא לידי גילום בסנינתזה שבין הבנייה האנושית לתורה השמימית.