

עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם

אבי שגיא (שויצר)

א. מברא אנליטי

המתח הדיאלקטי היסודי בחייו של המאמין ב"תורה מן השמיים" הוא בצירוף של עקרון זה עם העובדה שההלכה "לא בשמיים היא"¹. פער זה בין המקור האלוהי של דבר ה' לבין העובדה שההלכה, מוסדותיה ותכניה מבטאים גם את נקודת המבט האנושית יוצר מתח בסיסי המחייב פתרון. מנקודת מבטו של המאמין הפרובלמטיקה היא כראש וראשונה תיאולוגית, כיצד יש להבין עובדה זו, שהתורה שניתנה מן השמיים המשקפת את דבר ה', מתממשת ע"י הפעילות ההלכתית האנושית. במלים אחרות, מהי משמעותה ומובנה של "האמת" ההלכתית, את מה בעצם היא מבטאת.

מ. אלון פותר מתח זה באומר²: "וחכמי ההלכה לא ראו כל סתירה שהיא בין "תורה מן השמיים" לבין "תורה לא בשמיים" שכן האמינו אמונות אומן, כי חכם ההלכה בפירושו, בתקנותיו, בחידושו וביצירתיו אינו אלא מוציא מן הכוח אל הפועל חלק נוסף של ההתגלות בסיני, שנועדה מראש לדורו ולצרכיו "ולא כל הנביאים בלבד קבלו מסיני נבואתם אלא אף החכמים העומדים בכל דור ודור כל אחד ואחד קבל את שלו מסיני"³. אולם כפי שנראה, פתרון זה הינו פשטני מדי, ואינו משקף את הסוגיה במילואה.

פרנצפיונית קיימים שני מודלים אפשריים לפתרון מתח זה.

1. מודל הגילוי — האמת ההלכתית כחשיפה — בהתאם למודל זה, הפעילות ההלכתית חושפת ומגלה את דבר ה' עצמו. דבר ה' מצוי באופן פוטנציאלי כמתן התורה האורגינלי ומבחינה זו האמת ההלכתית אינה מנוגדת לדבר ה' אלא מגלה אותו. המונח ההולם לתאור הפעילות ההלכתית הוא, אפוא, "התגלות מתמדת"⁴. האמת ההלכתית יכולה, אם כך, להיות מוגדרת כאמת שבקורספונדנציה, דהיינו: אמת העומדת בהתאמה לדבר האל. או ליתר דיוק האמת ההלכתית תוגדר כאמת שבהחשפות⁵. התאמה או החשפות זו מוכטחים ע"י עצם העובדה שהאמת ההלכתית אינה מוסיפה שום מימד אנושי עצמאי להלכה. מודל כזה יכול לבטא, כפי שנראה, רציונליזם צרוף, אך אין זה הכרחי שרק הרציונליסט יחזיק במודל זה.

כפי שנראה יהודה הלוי, למשל, המחזיק במודל זה אינו מבטא כלל וכלל עמדה רציונליסטית.

העקרון הממייץ את השיוך למודל זה הינו אחד — מהי המשמעות של מכלול הפעילות ההלכתית.

2. המודל היצירתי — האמת ההלכתית כקונבנציה — בהתאם למודל זה הפעילות ההלכתית אינה חושפת ומגלה את דבר ה' הפוטנציאלי. ההלכה היא פעילות אנושית שמשמעותה היא אנושית, והיא נתונה בתוך הקונטקסט האנושי הספציפי שבו היא מתהוות.

העקרון הממייץ את השיוך למודל זה אינו התיאור הפנומנולוגי של הפעילות ההלכתית. יכול אדם לתאר את הפעילות ההלכתית על מכלול מוסדותיה כפעילות אנושית ובכל זאת להחזיק במודל הראשון. גם כאן השאלה המכרעת היא מהי משמעותה של הפעילות האנושית. עקרון המבחן לשיוך למודל זה או קודמו אינו בהכרח ה"איך" שבאמצעותו ההלכה מתבטאת אלא ה"מה" הנחשף בפעילות זו.

קביעה זו מאפשרת לנו להתקדם גם לטענה הכאה ולומר, כי עקרון המבחן אינו האם ההלכה מופעלת ע"י כללים נוקשים דדוקטיביים או שהיא חופשית, ומבטאת יותר את שיקול דעתו והכרעתו של החכם. שכן גם מי שרואה בהלכה מערכת סגורה הפועלת באמצעות מסגרת כללים נוקשה אינו בהכרח מקבל את המודל הראשון. השאלה הינה מה משמעותם של הכללים האלה, האם הם חושפים או יוצרים. כך נוכל למצוא הוגים כלייבוויץ וסלובייצ'יק המתארים את ההלכה כמערכת סגורה הפועלת על בסיס חוקיות קבועה. במסגרת מתודה דדוקטיבית⁷, ובכל זאת משמעותה של ההלכה בתפיסתם אינה חשיפה של דבר ה' אלא יצירה אנושית⁸. לו ההלכה, בתפיסתם של מי שסבור שההלכה פועלת באמצעות מערכת חוקית סגורה, היתה מופעלת ע"י חוקיות לוגית פורמלית, מן הסתם היא היתה חשיפת האמת האלוהית. אך מאחר ופעילותה נעשית באמצעות כללים הרמונוטיים מטריאליים, רק הצהרה מפורשת על טיבם של כללים אלו חושפת את משמעות ההלכה.

אחד המבחנים הכרויים לשיוך למודל היצירתי הוא, ההכרה באפשרות הקונפליקט, שבין ה"אמת האלוהית" — דבר ה', ל"אמת ההלכתית". מנקודת המבט של מודל הגילוי, הקונפליקט אינו באפשר כלל וכלל. בכל מקום שמתגלה קונפליקט, אין זה אלא קונפליקט מדומה, או שהוא מבטא פעילות הלכתית בלתי תקינה. ההכרה באפשרות הקונפליקט וחיובו, משמעה, בעצם, הצבעה על ההלכה כיצירה אנושית.

יחד עם זאת ברור הדבר כי גם מי שמחזיק במודל זה אינו מכחיש קיומם של אלמנטים שאינם יצירתיים⁹.

הבחינה זו בין שני המודלים דומה במידה רב לפרובלמטיקה בתיאוריה המשפטית אודות ההליך השיפוטי. האם השופט בהליך השיפוטי, יוצר את החוק או מגלה אותו¹⁰. למרות דמיון זה יש הבדל משמעותי בין שתי הבעיות. בהליך השיפוטי הבעיה היא היחס שבין השיפוט לבין החוק, ואילו בבעייתנו, אנו מחילים את הפרובלמטיקה על מכלול מוסדותיה הנורמטיביים ותכניה המטראליים של ההלכה. ההלכה כולה, ולא רק ההליך השיפוטי, נתפסת כמוצר המעומת ביחס ל"דבר ה"; ל"אמת האלוהית".

יתרה מזאת, המרת ה'חוק' ב'דבר ה', הופכת את השאלה, משאלה המוכרעת ע"י תיאור פנומנולוגי מדויק של התהליך, לשאלה המוכרעת באמצעות תיאולוגיה ומטפיזיקה¹¹.

אין ספק שהמודל הראשון מבטא עמדה נוחה יותר מבחינה תיאולוגית, הוא אינו מציב קונפליקט בין דבר ה' לבין הפעילות האנושית — "אפילו מה שתלמיד וותיק עתיד להורות לפני רבו כבר נאמר למשה בסיני"¹². יתרה מזאת מודל הגילוי היה המודל האופייני לאמונתיהם של שופטים ותיאורטיקנים של המשפט במשך דורות רבים¹³. מאידך המודל השני משקף באופן בהיר יותר את התיאור הפנומנולוגי של מוסדות ההלכה והפרקסיס ההלכתי.

נקודה אחרונה זו מחייבת אותנו להבהיר מחדש את אובייקט המחקר שלנו. אין אנו באים לבחון את מידת התאמתם של מודלים אלו למערכת המשפטית ההלכתית כפי שהיא בפועל¹⁴. ומבחינה זו קשה לראות במחקר זה פרק בפילוסופיה של ההלכה, במובן המדויק של מונח זה, שכן לא ההלכה היא האובייקט שלנו אלא תפיסותיהם של ההוגים את ההלכה.

ב. מודל הגילוי — האמת ההלכתית כחשיפה

כמודל זה, כפי שציינו, המתח הדיאלקטי שבין דבר ה' האורגינלי לבין הפעילות ההלכתית נפתר ע"י ההנחה ש'דבר ה' הוא פוטנציאלי והינו הולך ונחשף במשך ההיסטוריה באמצעות הפעילות ההלכתית.

בעל ה"תוי"ט" בהקדמתו לפירוש המשנה עומד על טיבה של הבעיתיות הכרוכה בפעילות ההלכתית מנקודת המוצא של מודל זה ומנסח את פתרונו כך: "אין לך זמן ודור שלא יתחדש בהכרח ויפלא למשפט. ואל תשיבני דבר ממה שאמרו בפ"ב דמגילה (י"ט): מאי ועליהם ככל הדברים וכו'. מלמד שהראהו הקב"ה למשה דקדוקי תורה וקדוקי סופרים ע"כ. שאני אומר שזה לא היה מוסר משה לאחרים כלל. וקדוק לשונם כך הוא שאמרו מלמד שהראהו ולא אמר שמסר לו או שלמדו שאילו אמר אחד מאלו הלשונות היה

מתחייב מזה שהוא ימסרם ויתנם ג"כ ליהושע שהרי עינו לא היתה צרה. שמצינו שסמך בשתי ידיו אע"פ שלא נצטוו אלא באחת. אבל אמרו שהראהו. וזה בדרך ראייה כלכד. לא בדרך מסירה. כאדם המראה דבר לחבירו לראותו ואינו נותנו לו".

מוכן שמודל זה עומד בפני קשיים נכרים בהבהרת הפרקסיס ההלכתי כשאתד הכולטים שבהם הוא, מה משמעותם של המחלוקות. כיצד הם הופיעו, וכיצד דבר ה' נחשף באמצעות שתי עמדות נוגדות. בסוגיה זו אנו מגלים אמביוולנטיות בעמדתו של בעל ה"תוי"ט". מצד אחד הוא טוען כך: "והנה הראשונים שלבם [היה] רחב ודעתם צלולה וזכה. ידעו לדמות דבר לדבר מהכללים שבידהם מבלי נטיה. אבל בסוף בית שני אע"פ שהיה בידם כל הכללות ההם. הנה מפני מיעוט לבם ועכירת דעתם כסבת טרדות הצרות, אפשר להם שידמו דבר לדבר ואינו כן אלא דומה לדבר אחר"¹⁵. משמע הסיבה למחלוקת, או להחשפות הלא אחידה של דבר האל היא היסטורית וקשורה בסובייקטים ובמצבם הספציפי. אך פרנציפיונית דבר ה' יכול היה להחשף בצורה אחידה. במילים אחרות ההלכה אכן לא מבטאת את דבר ה' במלואו בגלל "תקלה" אנושית. ניסוח כזה הינו בעייתי ביותר ומעורר שאלות קשות אודות משמעותה של ההלכה הנוהגת למעשה. אכן בעל ה"תוי"ט" ממשיך כהצעת סוגריים ואומר: "ומכל מקום כיון שהכללות שבידהם אמתיים, ומסורות להם משה רבינו ע"ה מפי הגבורה. מפני כן אלו ואלו דברי אלהים חיים הם. המזכין והמחייבין. המטהרין והמטמאין. האוסרין והמתירין. כמו שפרש"י בפ"ה דכתובות דף נ"ז... דזמנין דשייך האי טעמא. וזמנין דשייך האי טעמא. שהטעם מתהפך לפי שני הדברים בשני מועט". משמע המחלוקות עצמן מבטאות את החשפות דבר ה'. ה"אלו ואלו דברי אלהים חיים" מאפשרים את הדפרנציאציה של החשפות דבר ה' לסיטואציה הספציפית. המחלוקות, לפי תפיסה זו אינן מבטאות ניגוד אלא שתי אופציות לישום דבר ה' בסיטואציות שונות.

ברם הבעיה העומדת לפני מי שמחזיק במודל זה היא, מהי הערובה שאכן דבר ה' נחשף, מהו בעצם המנגנון המבטיח את גילוי האמת האלוהית. רב האי גאון טוען כך: "ועקר התורה הכתובה¹⁶ מנין אנו יודעים כי היא תורת משה שכתבה מפי הגבורה אלא מפי עם ישראל הנה אלו המעידים עליה... ודברי הרבים הוא המוכיח על כל משנה ועל כל גמרא. ויותר מכל ראייה מזה פוק חזי מה עמא דבר זה העיקר והסמך"¹⁷.

לפי רב האי המנגנון המבטיח את החשפות דבר ה' הוא: א) "דברי הרבים המוכיח על כל משנה וגמרא" — דהיינו הכרעת הרוב. אך לא הרוב שבמקור בו דנים אלא רוב החכמים¹⁸. ב) "ויותר מכל ראייה מזה פוק חזי מה עמא דבר" — ההלכה הרווחת והמקוימת על ידי עם ישראל היא "תורת משה שכתבה מפי הגבורה". האורגנון האחרון החושף את דבר ה' הוא עם ישראל¹⁹.

עמדה זו חוזרת ומוצאת את ביטויה ב"מבוא התלמוד" (המיוחס לר' שמואל הנגיד או לר' שמואל בן חפני) והוא אומר כך: "והפירוש הזה יתחלק גם הוא לשני חלקים, הא' הלכה מקויימת, והב' הלכה דתויה. המקויימת היא שלמדו מפי מרע"ה ומשה מפי הגבורה בין שתהא דברי יחיד בין שתהא דברי רבים".

לכאורה מנגנון הערוכה להחשפות דבר ה' הוא Post Factum בלבד, אולם יש להפריד פרנציפיונית בין שני סוגי האורגנונים של ההחשפות (1) ההלכה המקויימת בפועל ע"י עם ישראל (2) הכרעת הרוב.

האורגנון הראשון כשהוא לבדו הוא אכן Post Factum, אולם האורגנון של הרוב אינו בהכרח כזה. שכן הכרעת הרוב היא פעולה יזומה ומאורגנת והשאלה היא מה משמעותה. האם הכרעת הרוב הינו נוהל הלכתי להבטחת אחידות הדין כדי "שלא תעשה התורה כמה תורות"²⁰, או שהרוב הינו מנגנון לחשיפת האמת עצמה.

ברור שמי שמחזיק במודל זה סבור שהרוב הוא המנגנון החושף את האמת. כך כותב יהודה הלוי: "...ובהיות מספרם רב מאד לא יתכן כי יסכימו ביניהם לדבר המתנגד לתורה, וכן לא תתכן אצלם הטעות בהיות חכמתם רבה"²¹. וכך סבור גם בעל "ספר החינוך" המנמק את הטעם לקבלת דעת הרוב באומרו "הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע"²², הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב"²³.

כפי שציינו, מודל זה אינו מכיר באפשרות קיומו של קונפליקט בין דבר ה' לבין פעילות חכמים, מאחר והחכמים בפעילותם ובהכרעתם חושפים את דבר ה' עצמו. לפיכך אחד הקשיים העומדים בפני המקבל מודל זה הוא, להסביר אירועים בהם נראה בעליל, קיומו של קונפליקט. אירוע כזה מצוי בתלמוד במסכת בבא מציעא (נ"ט ע"ב), במחלוקתם של חכמים ורבי אליעזר. בת הקול יוצאת ואומרת: "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", ואילו חכמים מסרבים לקבל את הגילוי המפורש של דבר ה', ולא זו בלבד אלא אף הקב"ה "נכנע" להתנגדותם של חכמים.

מבין הפתרונות האפשריים לקונפליקט זה, במסגרת מודל הגילוי, נציג את עמדת רבנו ניסים גאון המוכאת ב"שיטה מקובצת". "ואמנם מה שאמרו יצתה בת קול וכו' ראיתי בו שתי תשובות. האחת שבת קול לא אמרה הלכה כמותו בדבר זה, אמנם בא הקול סתום, ואפשר שכיון בכל מקום זולת זה וכדומה לו, שאין הלכה כמותו ויהיו דברי בת קול אמתיים בזה. והשנית שהכונה בזה לנסות את החכמים אם זה הקול יעתיקם ממה שמקובל בידם או לאו וכמו שאמר כי מגסה ה' אלהיכם אתכם וגו' והורה בזה אמיתות קבלתם וא"ר יהושע לא בשמיים היא, לפי שתורת השם תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו שלא

ישונה ממנה דבר ולא נשאר בתורתנו לא דבר סותר זה את זה ולא שום ספק כדי שנצטרך בו למופת מן השמיים".

בדברי רבנו ניסים מצויות אפוא, שתי תשובות לשאלה. הראשונה טוענת שהקונפליקט אינו קיים כי דבר ה' עצמו לא היה חד משמעי. משתמע מכך, שאם דבר ה' היה ברור אזי לחכמים לא היתה כל כרייה. התשובה השניה רדקלית יותר, היא אינה מציעה פתרון רק לקונפליקט ספציפי זה אלא טוענת שבאופן עקרוני, האורגנון היחיד לחשיפת דברי ה' הוא פעילותם של חכמים עצמם, לכן אין כל מקום לפעילות אקסטרא הלכתית; "כת קול" שתחשוף את דבר ה'. פעילותה של כת הקול נהפכת, אפוא, לנסיון שעל חכמים לעמוד בו, ולסרב לכת הקול. העמידה בנסיון וההודאה של ה' עצמו כנצחון בניו, משמעה שחשיפת דבר ה' נעשית אך ורק באופן אימננטי.

הצגה מיוחדת של בעיית היחס שבין דבר ה' לפעילות חכמים מצויה בעמדתו של רבי יוסף אלבו. בתפיסתו ההלכה פועלת במודל דדוקטיבי חמור, כך שפעילותם של החכמים אינה אלא פעולת דדוקציה, המסיקה את ההלכה הספציפית באמצעות הכלל מן התורה "לפי שאי אפשר שתהיה תורת השי"ת שלמה באופן שתספיק לכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעיני האנשים במשפטים והדברים הנפעלים, הם רבים משיכלם ספר, ועל כן נתנו למשה בסיני על פה דרכים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים"²⁴.

לפי אלבו המתח הדיאלקטי בין דבר ה' לבין ההלכה הינו בעצם מתח טכני בלבד הנסגר ע"י הדדוקציה החמורה.

מודל זה אכן לוקה בכך שאינו משקף ומבטא את מכלול המקורות המשפטיים הנורמטיביים של ההלכה, לכל היותר הוא עשוי להסביר את הפרשנות ההלכתית. כפי שציינו זהו הפגם הבולט במודל זה שאינו הולם את התיאור הפנומנולוגי של ההלכה²⁵.

בין ההוגים הבולטים שהחזיק במודל זה היה יהודה הלוי²⁶. הוא מקבל מודל זה משום שהוא הולם את הנחותיו האונטולוגיות והתיאולוגיות אודות המצוות עצמן, הגזרות מעמדתו הפילוסופית הכללית²⁷.

מבחינתו של יהודה הלוי ההלכה ומוסדותיה אינה מערכת המכוננת נורמות התנהגותיות בלבד, "חוק" המוטל על המאמין. החוק ההלכתי ממוקם בתוך התפיסה היתודית שלו אודות הקשר שבין עם ישראל לאלוהיו. ההלכה היא המדיום שד"ר מתדבק בה, לא רק משום שהוא ממלא את חוק ה'; שומר את ההלכה, אלא, תוכנם האיכותיים אונטולוגי של המצוות הוא כזה המקרב את האדם לה'. הדגש שיש להלוי מדיגיש את המעשה על פני הכונה נובע מכך ש"אין להתקרב אל האלוה כי אם על ידי מצוות האלוה

בעצמן, כי הוא ית' לבדו יודע שעורן ומנותן וזמנן ומקומן וכל הקשור בחיובים האלה, אשר רק בהשלמת כלם ירצה האדם לפני האלוה וידבק בענין האלוהי"²⁸.

יהודה הלוי מקנה למצוות סטאטוס אונטולוגי איכותי המעמיד אותם כישיות בעלי ערך עצמי "כי המעשים שהתורה מצוה עליהם דומים ליצירי הטבע בזה שאת רשמיהם משער רק האלוה ית', ואין ביכולת בשר ודם לשערם"²⁹.

סטאטוס מיוחד זה של המצוות הופך את בעיית הדינמיקה ההלכתית לקרדינלית. כיצד בני אדם יכולים לפעול ולפתח את מה שבמהותו של דבר סגור לפני האדם.

אכן יהודה הלוי חייב להבהיר, כיצד אין ההלכה יצירת האדם כלל, אלא פעולת ה' דרך המדיום האנושי³⁰. תשובתו של יהודה הלוי מורכבת מכמה חלקים.

(א) "אכן רב מצוותינו נסמכות אל משה: 'הלכה למשה מסיני'³¹... לאחר שנצטוו על כללי המצוות, היתכן כי לא ישאל לפרטיהן פעם בפעם ולא ימסור בקבלה את פרושיהן ופרוטיהן שיאמרו לו; ואנחנו הלא שמענו את דברי משה "והודעתי את חקי האלהים ואת תורתיו"³².

הערוכה הראשונה להחשפות דבר ה' היא העובדה, שבתפיסת יהודה הלוי, רב המצוות מבוססות על המסורת מסיני.

(ב) אולם יהודה הלוי מודע לכך שאין אלמנט זה מבטא את מכלול המקורות הנורמטיביים של ההלכה ועליו להבהיר גם אותם. יהודה הלוי מציע הסבר לשני מקורות נורמטיביים משפטיים נוספים: (1) הפרשנות (2) החקיקה. לשניהם הסברו אחד, ובטקסט הוא אף אינו מפריד ביניהם. הבסיס להחשפות דבר ה' בתוכם הוא האיכות המיוחדת של חכמי ההלכה. ה"חכמה" של חכמי ההלכה אינו עניין רציונלי; מיומנות גרידא, הנרכשת ע"י למידה של התוכן והפרוצדורה ההלכתיים. אם נשתמש בפארפרזה למונח הוכריאני, זוהי חכמה כרזמטית. האורגנון המבטיח את דבר ה' הינו כרזמטי "ואנחנו מצוים לשמוע אל ה'שופט' הממנה בדורו... וכל זה בזמן שסדר ה'עבודה' וה'סנהדרין', וכל שאר המשמרות ששקדו על שלמות ארח החיים של העם, נשארו בהויחם, ודבק בהם העניין האלהי ללא כל ספק אם דרך נבואה, או באמצעות סיוע ממרומים והארה עליונה"³³. ובהמשך דבריו כשהוא מנמק מדוע אין החקיקה עומדת בניגוד ל"לא תוסיף" הוא אומר כי עקרון זה אינו חל על ה'שופטים' — "כי הללו מקבלים סיוע מן ה'שכינה' ובהיות מספרם רב מאד לא יתכן כי יסכימו ביניהם לדבר המתנגד לתורה; וכן לא תתכן אצלם הטעות, בהיות חכמתם רבה, אשר חלקה בא להם בירושה, חלקה — מפאת כשרם הטבעי וחלקה נקנה להם בעמלם..."³⁴.

פעילות חכמי ההלכה נהפכת בתפיסתו מפעילות רציונלית המבטאת יצירה אנושית

לפעילות כרזמטית. אלא שכפי הנראה גם יהודה הלוי מרגיש בקושי שבתיאור הפעילות ההלכתית הראלית באמצעות תפיסה כרזמטית, ולכן הוא תוחם בזמן את הפעילות הכרזמטית לזמן קיומו של בית המקדש. בית המקדש הוא המקום שממנו שופעת הכריזמה על החכמים. ואכן בהסבירו את מקורות ההלכה הוא אומר: "תורתנו קשורה בהלכה ל'משה מסיני' או יוצאת מן המקום אשר יבחר ה'"³⁵.

המחיר שהלוי משלם על כך הוא גדול שכן לפי תפיסתו כל החקיקה שבגלות אינה כלל בגדר מצוה "כי אלו נולדו דינינו אלה אחרי הגלות לא היו נקראים מצוות ולא היו מחייבים אותנו ב'ברכה' אך היה נאמר עליהם כי 'תקנה' הם או 'מנהג'"³⁶. האפיון של רוב החקיקה ההלכתית כתקנה ומנהג שאינה מצוות מעורר את השאלה מהו, אפוא, הסטאטוס שלהם. יתרה מזאת המקורות הנורמטיביים המשפטיים הם כאלה שפרנציפיונית אינם מוגבלים לבית המקדש. התקנה, הגזרה המעשה או התקדים ואף הפרשנות, מבחינת המנגנון ההלכתי, אינם קשורים למקום כלשהו או לכריזמה. אלא שהקשר שיהודה הלוי טווה כאן מחייב אותו לקבל תפיסה קטועה זו של המערכת ההלכתית.

ניגודה של החכמה הכרזמטית היא הפעילות המונעת ע"י "שקול הדעת והסברה כתורה"³⁷ שאינם חושפים את דבר האל. פעילות זו אופיינית לדעתו לקראים ומכאן חלשתם³⁸. הסברה עומדת אפוא אפוא בניגוד לחכמה — המהווה את אורגנון הפעולה של האלוהי באנושי.

דא עקא, יהודה הלוי, אינו ער לעובדה שהמודל שהוא מציע אינו פותר סופית את בעיית הקראות, שהרי גם לפי שיטתו, בזמן הזה אין הפעילות ההלכתית מבטאת את דבר ה'. הפתרון שהוא מציע הוא לעבר, אך בעיית הקראות היא בהווה ובעתיד. אכן יהודה הלוי מעלה כאן את הטענה של אחידות ההלכה, כדרישה אימננטית של התורה שאינה מתממשת ע"י הקראות³⁹. אולם השאלה מהו הבסיס לאחידות זו ומה משמעותה, האם היא מבטאת הכרח מציאותי או מבטאת את דבר ה'. יתרה מזאת האם אכן ניתן לבסס את האחידות כולה, כפי שהלוי טוען שם, על הקבלה.

אין זה מענינינו כאן, להתמודד עם מכלול האספקטים שבהגותו של יהודה הלוי בסוגייתנו. אולם משנתו היא פרדיגמטית לסוג הקשיים העשוי לעמוד בפני מי שמחייב את מודל הגילוי.

כשולי הדיון בשיטתו נוכל לומר, שהגותו של יהודה הלוי היא עדות ברורה לכך שמודל הגילוי חותך את ההבחנה שבין רציונליזם לאי רציונליזם. ואכן נוכל למצוא מודל זה בהגותם של מסטיקונים כהשל"ה⁴⁰ או חכם כר' ישראל מסלנט⁴¹.

אם לסכם הרי שהערכה להחשפות דבר ה' עשויה להיות מצויה באחד או בצירוף של

האלמנטים הבאים: 1) הדגש המכריע על הקבלה 2) משמעותם של הכללים המנחים את החכמים בהסקת ההלכה או בהכרעתה 3) הנוהג והנוהל ההלכתי Post Factum של עם ישראל.

מודל הגילוי, אכן חותר לחשוף את דבר ה' האורגינלי, ובדיאלקטיקה שבין "תורה מן השמיים" ל"לא בשמיים היא", הקומפוננט של "תורה מן השמיים" גובר, וה"לא בשמיים" אינו אלא האורגנון לגילוי.

ג. המודל היצירתי — האמת ההלכתית כקונבנציה

כפי שהערנו במבוא, מודל זה אינו שולל, ואינו יכול לשלול, קיומם של אלמנטים החושפים אכן את דבר ה'. אולם המייחד את המודל הזה הוא הדגש על האלמנט היצירתי ביחס לאלמנט הגילוי.

רוזנברג⁴² סבור כי עמדת הרמב"ם מבטאת, את, מה שאנו מכנים, מודל הגילוי "אולם נדמה כי הרב קוק...עמד בצדק על אפשרות נוספת להבין את מהותה של ההתגלות המתמדת, ורואה אותה כיצירתו של החכם...ואמנם אפשר שהבנה זו לא היתה רחוקה מהשקפתו של הרמב"ם, שהרי ההשקפה שהנבואה וההשגחה קשורות עם השכל מאפשרת גם את הכנתה של ההתגלות המתמדת כתלויה בשכל הפותר את כל הספקות. והתפתחות התושב"ע אכן ניתנת להסבר לאור הבנת מקור שכלי זה"⁴³. יתרה מזאת הוא אף קושר בין עמדת הרמב"ם לבין הרציונליזם של אלכר⁴⁴.

ברם יש לדחות את עמדתו של רוזנברג משני נימוקים עיקריים:

א) רוזנברג מצטט⁴⁵ את פירוש הרמב"ם⁴⁶ לדברי חז"ל "משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלקת בישראל" ומעיר כי בקונטקסט זה "ה"שימוש" שלא נעשה די צרכו, הוא האחראי למחלקת ולספק". משמע, הרמב"ם סבור שפרנציפיונית השכל מסוגל לחשוף את האמת והוא האורגנון לחשיפת דבר ה'. אולם בהמשך דבריו הרמב"ם עצמו "מבין" את הסיטואציה של תלמידי שמאי והלל באמרו "ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתוכחים שיתוכחו לפי [רמת] שכלם של יהושע ופנחס... כי לא חייב אותנו בכך ה' יתעלה אלא חייב לשמוע מן החכמים חכמי איזה דור שיהיה"⁴⁷. כיצד, אפוא, יתכן לראות בהלכה דדוקציה, כשהרמב"ם עצמו מבהיר שאין חיוב אלא לציית להכרעת החכמים ולא למהלך הרודקטיבי התקין שהם מבצעים. יתרה מזאת במקום אחר בטכסט בהסבירו את היחס שבין המסורת לבין מה שנלמד באחת מ"ג המידות הוא אומר: "ומאותם הדברים שלמדו יש ענינים שלא נפלה בהם מחלוקת אלא הסכימו כולם עליהם. ומהם שנפלה בהם מחלוקת בין שתי דעות, זה דן בדין ונתחזק אצלו

וזה דן בדין ונתחזק אצלו, לפי שדרכי ההקש הוכוחיים יקרו כתוצאתם המקרים האלה, וכשנופלת בהם המחלוקת הזו הולכים אחרי רבים כמאמר הכתוב אחרי רבים להטות⁴⁸. משמע המחלוקת אינה מבטאת כשלון סובייקטיבי בהפעלת הכללים הלוגיים, אלא היא תוצאה של ה'הקש הוכוחי' שאותו אין לגזור באופן לוגי. כלומר ריבוי הדעות אינו פגם במערכת אלא מבטא את אופיה המשפטי הא-לוגי של ההלכה⁴⁹.

הכלל של הכרעת הרוב אינו כלל נוסף במערכת הכללים, הלוגיים פורמליים של המערכת. אלא הוא בדיוק ביטוי לעובדה שלפנינו מערכת לא לוגית-דדוקטיבית, אלא מערכת שכלליה הם כללי פרשנות הרמונוטיים-מטריאליים, ובתור שכזאת חילוקי הדעות הם בלתי נמנעים וע"כ יש צורך בכלל פרוצדורלי המאחד את המערכת⁵⁰.

על אף הערפול המסויים שבדברי הרמב"ם, אין סתירה בין שתי ההתייחסויות למחלקת. גם במקום שהוא מדבר על 'מעוט השימוש' אין הוא טוען שהכללים הם כללים של ההקש הלוגי האפודיקטי. דבר זה מוצא את חיזוקו בעובדה שהרמב"ם בספר המצוות בשורש השני בהתייחסו לנלמד באחת מ"ג המדות קובע "לא כל מה שנמצא לחכמים שהוציאו בהקש משלוש עשרה מדות נאמר שהוא נאמר למשה בסיני" כלומר ההסק באמצעות הכלל אינו חשיפה של המקור; של דבר ה', והרמב"ם ממשיך וקובע בהתאם לכך גם את התוקף ההלכתי הניתן למה שנלמד באחת מ"ג המדות. העקרון הקובע לדעת הרמב"ם כי מה "שלמדוהו באחת משלוש עשרה מדות אם בארו הם בעצמם ואמרו שזה גוף התורה או שזה דאורייתא הנה ראוי למנותו אחר שהמקובלים ממנו אמרו שהוא דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן". קשה אפוא, להבין כיצד אפשר להחיל את המונח התגלות מתמדת על דברי הרמב"ם הללו, המנגיד במפורש את ה"תורה" לפעילות ההלכתית.

ב) הרמב"ם מכיר במקורות הנורמטיביים השונים המכוננים את ההלכה. עמדת הרמב"ם מבטאת תיאור פנומנולוגי ראליסטי של מבנה ההלכה העומד בצורה בולטת במנוגד לתיאור המקוטע של יהודה הלוי. העובדה שהרמב"ם מכיר במקורות השונים של ההלכה שוללת ממנו את האפשרות לכנס את ההלכה כולה בתוך דבר ה' שבסיני. במסגרת עבודתנו זאת אין טעם להכנס לניתוח מפורט של עמדת הרמב"ם⁵¹ אולם הנקודה המכרעת שאותה יש להעיר היא, כי הרמב"ם בריבוד והגיון של המקורות המשפטיים הנורמטיביים של ההלכה שולל תמונת עולם אחדותית היכולה לראות בהלכה חשיפה של דבר ה'. הוא מכיר היטב בפעילות של חכמי ההלכה המכוננים ומעצבים את ההלכה. כפי שמעיר בלידשטיין "רמב"ם שואף לחזור אל המודל התלמודי כמובן זה שרצונו להכיר, שוב, בעובדה כי המסורת הטוטלית מורכבת ממרכיבים ארציים ושמימיים... הבהירות האנליטית מונעת ממנו מלדבר כשפה המאפשרת מתן בסיני המתגלה בכל דור ודור, וכדומה. הרמב"ם משקם, איפוא, את כל המרכיבים, אך זיקתם שונה. עכשיו, עלינו לדבר על איזון, שילוב פיתוח, הענקת

סמכויות... אין הוא יכול אלא לסדר תקנות ודרשות על ידי הלכות שנאמרו מסיני, ואין להבחין ביניהם"⁵².

סיכומו של דבר, בניגוד לעמדת רוזנברג, הרמב"ם מחזיק, אפוא, במודל יצרתי מתון המשקף את מקורותיה המשפטיים השונים של ההלכה.

אולם לא רק הרמב"ם מחזיק בדעה זו, אף הרמב"ן, החולק עלינו בכמה סוגיות עקרוניות של מבנה ההלכה, מקבל מן הסתם את המודל היצרתי.

ראשית, בניגוד לאלכו הרמב"ן ער לכך שעקרונות ההלכה אינם עקרונות חד משמעיים. ההלכה אינה מתמטיקה או אסטרונומיה. בהקדמה לחיבורו "מלחמת ה'" הוא כותב - "שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה".

אולם הכרה זו הקשורה בעיקר לפרשנות, עדיין אינה קובעת את משמעותם האחרונה של העקרונות הללו. האם העדר חד משמעות בפרשנות, משמעו שההלכה חושפת את הרב גוניות של דבר ה' כך שהוא מתאים לסיטואציות המשתנות, כדעת ר' יוס טוב ליפמאן הלער, או שמא מאתורי עמדה זו מסתתר מודל הלכתי יצרתי.

הרמב"ן בפירושו לתורה⁵³ כותב: "ימין ושמאל. אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל... וענינו אפילו תחשב בלבך שהם טועים והדבר פשוט בעיניך... תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה... אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורני העומדים לפניו במקום אשר יבחר. ועל משמעות דעתם נתן לי התורה ואפילו יטעו". מה שחושף בפנינו את עמדת הרמב"ן היא הקביעה "ועל משמעות דעתם נתן לי התורה ואפילו יטעו". כלומר סמכותם הפרשנית של חכמים עומדת גם במקום שהיא מנוגדת ל"אמת"; לדבר ה'⁵⁴. מבחינת הרמב"ן, יתכן בהחלט, קונפליקט בין האמת האלוהית לבין האמת האנושית של חכמי ישראל, אלא שה' גילה את רצונו בכך שהאמת האנושית תכריע. בהתאם לעמדה זו, ההכרעה המסורה לבית דין הגדול אינה מעוגנת ביכולת החשיפה שלהם את האמת ההלכתית האחרונה, אלא בצורך ליצור אחידות הלכתית "וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירכו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות וחתך לנו הכתוב הדין שנשמע לבין דין הגדול העומד לפני השם... כי על הדעת שלהם הוא נותן להם את התורה אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו"⁵⁵.

כך אפוא מתלכדים דברי הרמב"ן בהקדמה ל"מלחמת ה'" עם דבריו כאן. העובדה שההלכה אינה מתמטיקה ומאפשרת אינטרפרטציות שונות מצביעה על העובדה שההלכה אינה חושפת את האמת ההלכתית, אלא קובעת אותה.

אולם השיבותם של דברי הרמב"ן אינם רק בכך שהוא מאפשר לנו לחשוף את המודל ההלכתי בו האמין, אלא גם בכך שדבריו מצביעים על אחת הסטרוקטורות הבסיסיות לפתרון המתח הדיאלקטי שבין דבר ה' לפעילות ההלכתית האנושית.

לפי התת מודל, אותו מציע הרמב"ן, אכן יש מתח בין ה"אמת" האלוהית האובייקטיבית, לפעילות חכמים, אך מתח זה אינו נסגר ע"י דבר ה' ההולך ונחשף, אלא ע"י רצון ה' המציג את הדיאלקטיקה ואת עדיפות הקומפוננט האנושי.

סטרוקטורה זו מוצאת את כיטויה בצורה ברורה בכתביהם של שני אישי הלכה נודעים, רבי אריה לייב, בעל "קצות החשן", ור' משה פינשטיין כחיבורו "אגרות משה".

בהקדמה לחיבורו כותב רבי אריה לייב "אמנם לזאת יתורד איש פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן, ושכל האנושי לואה להשיג האמת ובפרט כונת התורה... אך לא נתנה התורה למלאכי השרת ואל האדם נתנה אשר לו שכל האנושי, ונתן לנו הקב"ה התורה... כפי הכרעת השכל האנושי גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים... אבל הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי אע"פ שאינו אמת, וא"כ המחדשו הוא חידוש גמור, רק שיהיה אמת בהכרעת שכל אנושי... ובמדרש בראשית רבה אמר ר' סימון בשעה שרצה הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים יברא ומהם אומרים וכו', שנאמר חסד ואמת נפגשו, חסד אומר יברא שכולו מלא חסדים ואמת אומר לא יברא שכולו מלא שקרים וכו'. מה עשה הקב"ה נטל אמת והשליכה ארצה שנאמר ותשלך אמת ארצה. אמרו לפניו, רשב"ע אתה מבזה תכשיט שלך, אמר הקב"ה רצוני שתעלה אמת מן הארץ. והיינו משום דידוע דשכל האדם לואה להשיג האמת בהיות בארץ שורשו, ולזה אמרו אתה מבזה תכשיט שלך כיון שעקר הבריאה עבור התורה והאדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי... ועל זה השיב הקב"ה זהו רצוני שתעלה אמת מן הארץ והאמת יהיה כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי".

רבי אריה לייב מכיר בקונפליקט שבין "האמת האמיתי" — דהיינו דבר ה' לבין האמת האנושית המתבטאת בפעילות ההלכתית, ואמת זו הינה פרי הסכמה והכרעה אנושיים.

אם משוים אנו את דבריו לדברי הרמב"ן, ניתן להצביע על חידוש רב בדבריו. לפי הרמב"ן הדיאלקטיקה נסגרת באמצעות העקרון הפורמלי של רצון האל. לעומתו רבי אריה לייב מוסיף משמעות מטריאלית לרצון האל. רצון ה' אינו פעולה שרירותית, אלא הוא מבטא את העובדה שהתורה אכן ניתנה לבני אדם בעלי איכויות אנושיות ספציפיות. קבלת התורה על ידי בני אדם אינה עניין שולי או פסיבי לעצם מובנה ומשמעותה של התורה, אלא היא הקובעת את מובנה של התורה ומעצבת את היחס הדיאלקטי שבין "דבר ה'" — האורייגנלי, לבין רצון ה' הנחשף בפעילות ההלכתית.

הקדע שבין דבר ה' לאמת ההלכתית הקונבנציונלית אינו קדע טראגי שיש לסוגרו אלא הוא עדות לכך שה' אכן הפנה את התורה לבני אדם. התורה היא אפוא עדות ליחס המיוחד בין ה' לאדם ומכאן צומח מובנה של האמת ההלכתית. "הכלל שלא ניתנה תורה למלאכי השרת הוא אחד היסודות להבנת תפקידה של ההלכה. הכלל הזה פירושו שהתורה לא ניתנה כחלל ריק אלא בכוונת נותנה מול האדם. כל התורה כולה הופנתה אל האדם"⁵⁶.

עמדה זו המבליטה את הקומפוננט האנושי – "לא בשמים היא" על פני 'מן השמיים' מוצאת את ביטויה גם בהקדמת ר' משה פינשטיין לחיבורו "אגרות משה" האומר: "אבל האמת להוראה כבר נאמר לא בשמיים היא אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר את ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכבוד ראש וביראה מהשי"ת ונראה לו שכן הוא פסק הוא האמת להוראה ומחוייב להורות... וכשיהיה מחלוקת יעשו כפי הבנת רוב חכמי התורה אף שאפשר שלא נתכוננו להאמת ולא היה דעת הקב"ה כן, דהקב"ה נתן את התורה לישראל שיעשו כפי שיבנו את הכתוב ואת המסור בע"פ בסיני לפי הבנתם ויותר לא יפרש ולא יכריע השי"ת בדיני התורה"⁵⁷.

סיכומו של דבר תת מודל זה עומד ומדגיש את המשמעות האנתרופולוגית המכרעת הכרוכה בנתנת התורה וממנו גזור את עמדתו, ולפיכך נכנהו "המודל האנתרופולוגי".

תת מודל אחר החושף עמדה תיאולוגית שונה מצוי ב"דרשות הר"ן"⁵⁸.

"...שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר: דרשו⁵⁹ מלת כל. לומר שאפילו (א) דברי מי שלא הגיע אל האמת, הכל ניתן בסיני⁶⁰. וזה הענין צריך עיון, איך נאמר ששתי כתות המחלוקת נאמרו למשה מפי הגבורה... אבל הענין כן הוא, שהדבר יודע, שכל התורה שבכתב ובפעל פה נמסרה למשה, כמו שאמר במגילה... דקדוקי סופרים, הם המחלוקת וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל, וכלן למדם משה מפי הגבורה, בלא הכרעה, כל מחלוקת ומחלוקת כפרט. (ב) אבל מסר לו כלל אשר בו יודע האמת, והוא: אחרי רבים להטות, וכן לא תסור... הרי שניתן רשות לחכמי הדורות להכריע במחלוקת החכמים כפי הנראה להם, ואף אם יהיו הקדומים מהם גדולים ורבים מהם. (ג) ונצטוינו לילך אחר הסכמתם הן שישכימו לאמת או להפכו. וזהו ענין רבי אליעזר הגדול ומחלוקתו... (ד) הנה ראו כלם שר' אליעזר מסכים אל האמת יותר מהם... והכריעו מן השמים כדבריו ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם, שאחר ששכלם נוטה לטמא. (ה) אע"פ שהיו יודעים שהיו מסכימים הפך מן האמת לא רצו לטהר והיו עוברים על דברי תורה אם היו מטהרים... שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות ואשר יסכימו הם הוא אשר צוהו ה"⁶¹.

המונח "אמת" בעייתי בשימושו של הר"ן, אנו נרצה להצביע על הבעיות שבדבר ועל דרך פתרונה.

מ"א" נובע שאכן ישנה אמת אלוהית ברורה, מ"ב" נובע שחכמי ההלכה הם החושפים

את האמת או הם הקובעים אותה, הדבר תלוי כפירוש המילים "אשר בו יודע...: מ"ג" נובע כברור שאין יחס של קורספונדנציה הכרחית בין הסכמת החכמים לבין האמת בניגוד ל"ב". "ד" ר"ה" מורים על כך שעשוי להיות יחס של ניגוד בין "הכלל אשר בו יודע האמת" לבין ה"אמת", ואז כמובן, או שחכמים אינם חושפים את האמת או שאינם קובעים אותה, בהתאם לשתי אפשרויות הניתוח של פסוק "ב".

כיצד, אפוא, יש להבין תנודה זו בשימוש במושג אמת; האפשרות הראשונה היא לטעון, שאכן הר"ן אינו משתמש בצורה קונסיסטנטית במונח והוא חוזר על תת המודל של הקונפליקט המצוי בעמדת הרמב"ן, תוך תוספת של אלמנטים נוספים.

אולם אין סיבה לנקוט בפרשנות זאת, אם נוכל לנתח ולהצביע, בצורה אקספליציטית, על המודל המסביר את השימוש המורכב הזה של הר"ן במונח. יתרה מזאת פרשנות זאת אינה מסבירה את מכלול האלמנטים המופיעים בדברי הר"ן שאינם מופיעים בדברי הרמב"ן.

האלטרנטיבה אותה אנו מציעים היא זו. לפי הר"ן היחס בין ה' לבין הפעילות ההלכתית מורכב משלושה רבדים: (1) האמת האלוהית עצמה. אמת זו חשופה רק בפני ה' עצמו ועשויה להתגלות ע"י התערבות ישירה של האל. באמצעות בת קול למשל. (2) מה שניתן בסיני" אינו אותו דבר ה' הברור והחד משמעי אלא מכלול המניפולציות; דהיינו, המחלוקת והסברות, שאותם יעשו חכמי ישראל במשך הדורות. בתוך מניפולציות אלו מצוי גם דבר ה' אך הוא לא נחשף ככזה בתוך מה שניתן בסיני⁶².

שני רבדים אלו מסלקים חלק גדול מן העירפול, אכן עשויה להיות אי התאמה בין האמת הקונבנציונלית, "הסכמת החכמים", לבין דבר ה', אולם אי התאמה זו נחשפת רק כאשר ה' עצמו מתערב. בתהליך ההלכתי הרגיל אמת זו אינה מהווה הנחיה רגולטיבית לפעילות החכמים. הכרעתם; "הכלל אשר בו יודע האמת" אינה אותה אמת, אלא האמת שבקונבנציה.

אולם הקונפליקט עדיין קיים ברמה התיאולוגית, שכן, אם אין ההלכה חושפת את דבר ה' את מה היא מבטאת, קונפליקט זה נפתר באמצעות הרובד השלישי כיון "שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות ואשר יסכימו הם היא אשר צוה ה'" או בדרשה י"א "ונמצא שמה שיסכימו הם בדבר מן הדברים הוא מה שנצטווה משה מפי הגבורה"⁶³.

רובד זה אינו חושף את דבר ה', אך גם לא את מה שניתן בסיני — הרובד השני, שכן מה שניתן בסיני אינו אלא המניפולציות, אולם דווקא מצב זה משאיר את החיתוך הספציפי של מה שניתן בסיני בידי חכמי ההלכה ופעילותם היצירתית⁶⁴.

חכמי ההלכה בפעילותם אינם חושפים, את האמת, אלא הם קובעים אותה, אין לדבר

אפוא על החשפות של דבר ה'; או על התגלות מתמדת, שכן בפעילות ההלכתית לא נחשפת אלא מניפולציה ואפשרות אחת שאין לה, מבחינת ודאותה, ואמיתותה, עדיפות על פני אפשרות אחרת. צו ה' המחייב את פעילות החכמים ומקנה לה סטאטוס של מה ש"נצטווה משה" אינו אלא ביטוי לעצמה שה' מפקיד בידי חכמי ההלכה.

קיומו של קונפליקט בין דבר ה' — האמת האלוהית, לאמת ההלכתית, הקונבנציונלית, נפתר ע"י כך שדבר ה' אינו קומפוננט יחיד ומכריע בתוך החומר של מה שניתן בסיני. אולם דווקא בכך מודל יצרתי זה, יוצר מחדש את הקשר בין הרובד של מה ש"ניתן בסיני" לבין האלמנט היצרתי, באמצעות היחס שבין ריבוי מניפולציות — לחיתוך ספצפי. אולם לכאורה, ניתן להעלות את השאלה הבאה. האם אכן דברי הר"ן משקפים מודל יצרתי? ! והלא הכרעת החכמים והסכמתם אינה אלא גילוי של מה שפרנציפיונית, ניתן כבר בסיני?!

התשובה לכך נעוצה בעצם ההצבעה על כך ש"מה שניתן בסיני" אינו אלא, אם להשתמש במינוח ההוסרליאני, "האופק האין סופי" של הפעילות ההלכתית. בתפיסת הר"ן, הרובד המכריע אינו הרובד השני, אלא דווקא השלישי, שהרי אין להניח שה' לא התכוון לתורה כלשהי אלא ל"אופק ההלכתי האין סופי". "מה שנצטווה משה מפי הגבורה" אינו הרובד השני אלא מופיע בלב ליבה של הפעילות ההלכתית המבטאת אמת קונבנציונלית.

ניתן לעמוד על מלוא המשמעות של עמדת הר"ן כשמשוים אותה לעמדת בעל ה"תרי"ט". גם ר' יום טוב מכיר בדפרנציאציה השונה של דבר ה', אולם דיפרנציאציה זו אינה קשורה ל"הנחה העליונה" שהיא חדה וברורה, אלא לתהליך ההחלה בלבד, "דזמנין דשייך האי טעמא וזמנין דשייך האי טעמא". מאידך, לפי הר"ן, הדפרנציאציה קשורה דווקא ב"הנחה העליונה": "ב"מה שניתן בסיני" — שאינו חד וברור ומבטא אוסף אפשרויות בלבד בעלות ערך ודאות שווה, ללא הוראה נורמטיבית אחרונה. ממשותן ותוקפן של אוסף זה אינו נעוץ בהן אלא בפעילות החכמים.

במודל הגילוי, העתיד נובע מהעבר ומונח כבר בו, ואילו בעמדת הר"ן, העבר אינו אלא הטרמה של העתיד, המקבל את מובנו מעתיד זה בלבד.

תת מודל זה שונה בטיבו מזה שהציב הרמב"ן בכך שבמודל זה, בניגוד לקודמו, עוקצו של הקונפליקט בין דבר ה' לבין הפעילות ההלכתית מוקחה, לא ע"י צו ה' הפורמלי, ולא על ידי המשמעות האנתרופולוגית המיוחדת הנחשפת בצו זה, אלא ע"י הריבוד המטאפיזי הכפול, דבר ה' ומה שניתן בסיני. המודל של הרמב"ן בפיתוחו של רבי אריה ליב הבלית את המימד האנתרופולוגי שבמתן תורה. מימד שדווקא מחריף את הקונפליקט בין ה"אמת האמיתית" לפעילות חכמים. המודל של הר"ן, מאידך, מקחה את הקונפליקט באמצעות המשמעות המטפיזית של ה"תורה", ולפיכך נכנה אותו ה"מודל המטאפיזי".

ניתוח של המודל היצירתי מאפשר לנו להציב עתה, בצורה חדה את ההבדל שבינו לבין מודל הגילוי. במודל הגילוי הפעילות ההלכתית מתכוונת לחשוף את דבר ה' ואילו במודל היצירתי היא קובעת אותו. קביעה זו אינה התגלות אלא היא פעילות יצירתית המממשת את רצון ה'.

ד. המודל היצירתי והיסטוריציונים הלכתי

בעקבות הניתוח של המודל היצירתי מתעוררת השאלה הבאה: האם ראיית ההלכה כקונבנציה וכיצירה אנושיים הינה מנייה וביה, ביסוסה של אידיאה היסטוריציסטית בהלכה?

כדי להתמודד עם שאלה זו ראשית עלינו להבהיר את המונח "היסטוריציונים" או "היסטוריציונים הלכתי". מי שמחזיק באידיאה זו מתייחס אל ההלכה כנתון עובדתי נסיוני ומתאר את ההתפתחות והשינויים החלים בה בתוך הקונטקסט העובדתי עצמו, דהיינו, ההלכה מתגבשת ע"י המצבים ההיסטוריים הכלכליים, חברתיים וכיו"ב⁶⁵. הניסוח הזה הוא כללי ביותר, שכן היחס המדויק שבין הקונטקסט העובדתי לבין מנגנוני ההלכה ויכולתם להתמודד עם קונטקסט זה עשויים להשתנות בהתאם לתפיסות השונות האפשריות בתוך עמדה היסטוריציסטית. רדיקליזם היסטוריציסטי ימקם את ההלכה, ואף את מנגנוניה כמוצר של הקונטקסט העובדתי, בעוד שגישות מתונות יותר יצביעו על יחס דיאלקטי, כזה או אחר, בין הקונטקסט העובדתי לבין המערכת.

השאלה שאנו מציגים היא, האם ראיית ההלכה כיצירה אנושית פירושה אישור פרנציפיוני של מודל היסטוריציסטי. לכאורה הדגשת האלמנט היצירתי בהלכה מוליד או מאפשר עמדה זו⁶⁶. אולם אין בהכרח קורלציה בין השניים. ראיית ההלכה כיצירה אנושית היא הצבעה על משמעותה של ההלכה, לא על אופן התהוותה והתגבשותה. המודל היצירתי עונה על שאלת ה"מה" לא על שאלת ה"איך". משמע המודל היצירתי והאידיאה היסטוריציסטית מבטאות שתי טענות שונות⁶⁷.

יתירה מזאת מודל היסטוריציסטי רדיקלי המתנה את ההלכה אך ורק במציאות, ורואה בה מוצר של המציאות, מערער על עצם הדיאלקטיקה שהמודל היצירתי בא לפתור. היסטוריציונים הרדיקלי מסלק את האלמנט של "תורה מן השמיים".

אולם טענתנו אינה נוגעת רק למישור העקרוני הלוגי. בהגות המודרנית שני הוגים, לפחות, אשר מקבלים את המודל היצירתי דוחים את התפיסה היסטוריציסטית.

הרב סלוביצי'יק בחיבורו "איש ההלכה" מציג את איש ההלכה כגילומו המובהק של האיש היצירתי⁶⁸. יצירותיו זו מגיעה לשיאה באוטונומיה הטוטאלית של איש ההלכה. "איש ההלכה הוא שליט אדיר במלכות הרוח והשכל. אין שום דבר עומד לו לשטן על דרכו: הכל

משועבד והכל כפוף ומציית לו. אפילו הקב"ה, כביכול, מסר את הגושפנקא שלו, את חותם הממשלה בענייני התורה, לאדם, וכאילו כורא העולם בעצמו ממלא את הוראת האדם והכרעתו⁶⁹.

ברם, אפיון זה אינו רק אפיון טיפולוגי של איש ההלכה, אלא, בתפיסתו של סולובייצ'ק, מכטא את אופיה של החשיבה ההלכתית עצמה⁷⁰.

אך יצרתיות זו מתגלמת ומתבטאת דווקא בתוך מתודה דדוקטיבית חמורה⁷¹. הפעילות ההלכתית איננה נוצרת מחוץ המציאות אדרבה "איש ההלכה כשהוא ניגש אל המציאות, הרי הוא בא ותורתו, שניתנה לו מסיני, בידו. מזדקק הוא לעולם בחוקים קבועים וכללים מוצקים"⁷². החוקיות ההלכתית הדדוקטיבית מכטאת חוקיות אידיאלית אפריורית ולא חוקיות עובדתית או פסיכולוגית — "ההלכה אינה באה לשקף את אופי בעל ההלכה, ואין שינויי מצבים או מערכות היסטוריות מטביעים את צורתם עליה... יש לה ריתמוס משלה... אין היא תלויה בגירויי חוץ ותגובות האדם עליהם"⁷³.

הרב סולובייצ'ק מציג אפוא מודל יצרתי — דדוקטיבי. הדדוקטיביזם ההלכתי דהיינו מערכת החוקים האפריורית היא אשר, לדעתו, נתונה מסיני⁷⁴. אולם חוקיות זו אינה הופכת מניה וביה את כוליות התוכן ההלכתי, לתוכן שניתן בסיני.

משמעותה של ההלכה בתפיסה זו, אינה בכך שהיא חושפת את דבר ה' האורגינילי, אלא בכך שהיא מעצבת ומכוננת עולם משמעויות אידאלי נורמטיבי⁷⁵, ככוח היצירה ההלכתית. עולם זה, הוא המדיום שבו נחשף, לא דבר האל, אלא האלוהות עצמה. הפעילות ההלכתית האימננטית מכטאת אפוא את הטרנסצנדנטיות⁷⁶ ואינה בבואה של אמת אלוהית שמעבר לה.

הזיקה שבין ההלכה למציאות מתחוללת בתוך החוויה האישית של הסובייקט עצמו הנענה לאתגר שהמציאות מציבה בפניו⁷⁷. המציאות הינה אפוא "מניע פסיכולוגי הדוחף את החשיבה הצרופה למסלולה. ברם, ברגע שהיא מתחילה להתנועע במסלולה המסויים היא מבצעת את תנועתה לא בכניעה למאורע, כי אם מתוך ציות לחוקיותה הנורמטיבית — אידאלית המיוחדת לה"⁷⁸.

גם לייכוּבין מתייחס למבנה ההלכתי באופן דומה⁷⁹, מצד אחד הוא קובע כי ההלכה היא "יצירה אנושית"⁸⁰. אולם, אין פירוש הדבר שההלכה מכטאת צרכים אנושיים או כפותה להם. תפיסה כזו של ההלכה הופכת את היהדות מ"דת תובעת"⁸¹ או דת בעלת מבנה דיאונטי, ל"דת מעניקה"⁸² או דת בעלת מבנה טלילוגי⁸³.

ההלכה היא, אפוא, מערכת חוקים סגורה, ופעילותם של אישי ההלכה מכטאת את הכפיפות למערכת, "מורי הוראה... פוסקים מתוך שיקולים הנראים להם כמתחייבים מן

ההלכה או מתוך צרכים הכרחיים לעצם קיומה של ההלכה, ואילו האחרונים⁸⁴ — מתוך שיקולים ודחפים שמקורם אינו בהבנת ההלכה עצמה⁸⁵.

משמעותה של ההלכה, בתפיסת לייכוביץ, אינה בכך שהיא חושפת את מה שניתן בסיני⁸⁶, אלא בכך שהיא מכוננת מערכת המגלמת את "התביעה... לעבד את ה'⁸⁷, משמעותה של ההלכה היא, אפוא, אימננטית, בדומה לתפיסתו של סולובייצ'יק.

שתי עמדות אלו מבהירות את המרחק, האפשרי, הקיים, בין המודל היצירתי לבין עמדה היסטורציסטית. יחד עם זאת אין להכחיש שמודל זה עשוי לפתח עמדה בעלת רגישות גבוהה יותר למציאות.

א. ברקוביץ⁸⁸ כותב: "הכלל שלא ניתנה תורה למלאכי השרת הוא אחד היסודות להבנת תפקידה של ההלכה. הכלל הזה פירושו שהתורה לא ניתנה כחלל ריק אלא בכונת נותנה מול האדם... משום זה ההלכה מתחשבת לא רק עם תכונתיו של האדם וגם עם התנאים שבו הוא חי כיחיד וגם בחברה. לא ניתנה תורה למלאכי השרת, כלומר אסור לה להלכה להתעלם מן המציאות הקיימת היום-יומית וההיסטורית של היחיד ושל העם". אולם גם שמקבל את מודל הגילוי, יכול להבחין בהתחשבות של ההלכה ב"זמן ובמקום", אך התחשבות זו המנווטת ע"י חכמי ההלכה היא חשיפה של האמת; של דבר ה' בצורה המושלמת ביותר, כפי שטוען בעל "התוי"ט" "דזמנין דשייך האי טעמא, וזמנין דשייך האי טעמא"⁸⁹.

לסיכום, עבודתנו הצביעה על כך כי מאחורי שני המודלים של תפיסת ה"אמת ההלכתית", ניצבות עמדות תיאולוגיות ומטפיזיות שונות, אותן ניסנו להבהיר. חשיפתן של עמדות אלו מציבה מחדש את האתגר שבפילוסופיה של ההלכה. פילוסופיה זו, תצטרך לצאת מתוך התאור הפנומנולוגי והאנליזה המדוייקת של ההלכה. ההלכה כפי שהיא בפועל תהווה את ה"נתון" של פילוסופיה זו. לאחר ביצוע השלב המתודולוגי התיאורי — אנליטי, תצטרך פילוסופיה זו להצביע על ההנחות, אם אכן יש כאלה, התיאולוגיות, מטפיזיות וכיו"ב, ההכרחיות ל"נתון" והעומדות בבסיסה של ההלכה.

הערות

- (1) ראה: מ. אלון, המשפט העברי, חלק ראשון ירושלים תשל"ג, עמ' 224.
- (2) שם, שם.
- (3) מדרש רבה, שמות, יתרו פרשה כח, ד: תנחומא (הנדפס) יתרו, יא.
- (4) ראה: ש. רוזנברג, "ההתגלות המתמדת — שלושה כיוונים" בתוך: מ. חלמיש ומ. שוורץ (עורכים), התגלות אמונה תבונה, קובץ הרצאות, רמת-גן תשל"ו, עמ' 133—140.
- (5) בהתאם לאנליזה של היידגר זהו המוכן הבסיסי והראשוני של מושג האמת ראה: Sein und Zeit, Halle 1957, pp. 212—219.

- (6) ראה: 'מה דורך מדוד' בתוך: י.ד. סולובייצ'יק, דברי הגות והערכה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 77, ע"ע, י.ד. סולובייצ'יק, איש ההלכה, בתוך: איש ההלכה — גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 28. לעמדת י. לייבווין ראה: יהדות עם יהודי ומדינת ישראל, ירושלים ותל-אביב תשל"ו, עמ' 14 — 22. וע"ע א. כשר, "פארדוקס, סימן שאלה", עיון כרך כ"ו חוברת ד, תשרי תשל"ו, עמ' 236 — 241 ותגובת לייבווין, שם, עמ' 277 — 278.
- (7) ראה: מה דורך מדוד, עמ' 81.
- (8) ראה: י. לייבווין, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 21. ואיש ההלכה — גלוי ונסתר, עמ' 71 — 73.
- (9) מן הראוי להעיר כי טענה דומה טוען בודנהיימר ביחס למי שמקבל את המודל היצירתי כהליך השיפוטי, ראה: E. Bodenheimer, *Jurisprudence, The Philosophy and method of the law* Cambridge 1974, pp. 439-440.
- (10) ראה למשל: בודנהיימר, שם, עמ' 341 — 345, 439 — 443. וע"ע: G. W. Paton, *A Textbook of Jurisprudence*, Oxford 1972, pp. 198—204.
- (11) ניתוח זה של המודלים מבהיר כי יש להפריד בין בעיה זו לבעיית סמכותם של החכמים וגבולותיה העונה על השאלה "מי" החושף או היוצר, ולא בהכרח לשאלת משמעות הפעולה.
- (12) ירושלמי, פיאה, פ"ב, ה"ן, השוה: מגילה י"ט ע"ב. על המצוי בספרות חז"ל בנושא ראה: א. י. השל, תורה מן השמיים באספקלריה של הדורות, ספר שני, לונדון וניו-יורק תשכ"ה, פרק X. ר"א א. אורבך, חז"ל — פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 270 — 278. הדיון שלנו אינו עוסק בתפיסתם של חז"ל אלא בהגות היהודית הבתרא תלמודית.
- (13) ראה: בודנהיימר, שם, שם, ופטון, שם, שם.
- (14) עבודה בסיסית ומאלפת שאובייקט המחקר שלה הוא אכן המערכת המשפטית ההלכתית היא מחקרו של: א. גולדמן, "המוסר הדת וההלכה". בתוך דעות, גליונות כ—כ"א.
- (15) עמדת בעל ה"תוי"ט" הנה חזרה על דברי הרמב"ם בהקדמה לפירוש המשניות (משנה, עם פירוש רבינו משה בן מימון, מהדורת י. קאפח, סדר זרעים, ירושלים תשכ"ד, עמ' י"א). ההבדלים הבולטים בין הרמב"ם לבעל ה"תוי"ט הם אלו: א. בעוד שבדברי הרמב"ם סיבת המחלוקת קשורה גם להבדלים בין הכללים, לפי בעל ה"תוי"ט הבעיה נוגעת לא לכללים, אלא לבני האדם המשתמשים בכללים. ב. בדברי הרמב"ם יש הבנה גדולה יותר מזו של בעל ה"תוי"ט להבדלים בין בני האדם — "ואין האשימם בכך" שם עמ' י"ב (וראה: ד. הרטמן, הרמב"ם — הלכה ופילוסופיה, תל-אביב 1979, עמ' 99, וע"ע רונברג, שם, עמ' 138 הערה 19).
- (16) מקונטקסט הדיון שם ברור שמונח זה אינו מתייחס רק לתורה שבכתב.
- (17) אוצה"ג, מסכת ראש השנה, חלק התשובות, עמ' 62.
- (18) ראה: א.א. אורבך, "מסורת והלכה", תרביץ כרך ג', עמ' 162. ע"ע י. כץ, הלכה וקבלה, ירושלים, תשמ"ד, עמ' 2, הערה 4.
- (19) השוה, רונברג, שם, עמ' : : 1 : 1
- (20) רמב"ן, דברים י"ז, י"א, וראה, הרטמן, שם, עמ' 96. וגולדמן, שם, גליון כ"ב, עמ' 68.
- (21) כוזרי, מהדורת אבן שמואל, ג, מ"א.
- (22) הדגש הוא על 'דעת השומע'. כלומר הכלל הוא בעל ודאות גם אם השומע אינו סבור שהוא חושף את האמת.
- (23) ספר החינוך, מהדורת ח.ר. שעועל, מצוה ס"ז. יש לשים לב לניסוחו הזהיר והאפרוקסמטיבי של בעל "ספר החינוך" הסבור שהרוכח חושף את האמת יותר מהמעוט, אך אינו אומר שהוא חושף את האמת עצמה במילואה. ניסוח זהיר זה שונה מניסוחו החד של יהודה הלוי.
- (24) ספר העיקרים: מאמר ג', כ"ג. ע"ע מגיד משנה, רמב"ם הל' שכנים פ"ד, ה"ה. וראה גם מהר"ן חיות, מבוא התלמוד, פרק שלישי, בתוך: כל כתבי מהר"ן חיות, ח"א, ירושלים תשי"ח, עמ' רפ"ח. בניגוד לאלבו המהר"ן ער לרמב"ם השונים של המקורות המשפטיים של ההלכה ואינו מחיל מודל זה כמודל

- יחיד וטוטאלי. לדיון ביקורתי בדעת המהר"ץ ודעות דומות ראה: חיים טשרנוביץ, תולדות ההלכה, חלק ראשון, ניריורק, תש"ח, עמ' 101 – 111.
- (25) השווה: י. בלדשטיין, "מסורת וסמכות מוסרית לרעיון תורה שבעל פה כמשנת הרמב"ם", דעת, חוברת 16, חורף תשמ"ו, עמ' 15.
- (26) לניתוח עמדת יהודה הלוי ראה: נ. אריאלי, "תפיסת ההלכה אצל ריה"ל", דעת, כרך א' חוברת 1, חורף תשל"ח. האנליזה שלנו תואמת בקיום כלליים את האנליזה של אריאלי, אם כי לעיתים ההדגשים שונים.
- (27) משום כך אין לראות בו פילוסוף של ההלכה כמוכח המודרני של מושג זה. האובייקט שלו אינו ההלכה כשלעצמה אלא עם ישראל ויחסו לאל.
- (28) ג. כ"א.
- (29) שם, ג"ג.
- (30) ראה: אריאלי, שם, עמ' 46. שם הוא גם טובע את המונח "ההלכה היא יצירה אלוהית".
- (31) לשים לב לשימוש המיוחד של יהודה הלוי במונח זה המבטא לדעתו את מכלול הקבלה ולא סוג מיוחד של הלכות כפי שהדבר למשל מבוטא ע"י הרמב"ם (ראה, הקדמה לפירוש המשנה, עמ' טי"א).
- (32) שם, לט, עמ' קכ"ט.
- (33) שם לט, עמ' קכ"ח-קכ"ט.
- (34) שם, מ"א.
- (35) שם לט, עמ' קכ"ח, והשווה, שם, מ"א.
- (36) שם, לט, עמ' קכ"ט, וראה עוד, אריאלי שם, עמ' 9 – 9.
- (37) שם, כ"ג, ול"ז.
- (38) שם, ל"ז, ל"ט.
- (39) שם, ל"ט.
- (40) ראה: רוזנברג, שם, עמ' 140 – 141.
- (41) שם, עמ' 141 – 142.
- (42) במאמרו הנזכר.
- (43) שם, עמ' 138, וראה שם, הערה 19.
- (44) שם, עמ' 138 – 139.
- (45) שם, עמ' 138, הערה 19.
- (46) הקדמה לפירוש המשנה, עמ' י"א.
- (47) שם, עמ' י"א-י"ב השווה, הרטמן, שם, עמ' 99.
- (48) שם, עמ' ג'.
- (49) ראה: הרטמן שם, עמ' 94.
- (50) ראה: הרטמן שם, שם.
- (51) לניתוח מפורט ראה: י. בלדשטיין, במאמרו הנזכר לעיל.
- (52) שם, עמ' 20.
- (53) דברים, י"ז, י"א.
- (54) הסבר זה שונה מניתוחו של א. קירשנבאום במאמרו: "דיני היושר במשפט העברי", דעת, חוברת 13, קיץ תשמ"ד, עמ' 50 האומר: "התוכן נקבע ע"י חכמי ישראל. ממילא, אפילו אומר בית דין על שמאל שהוא ימין חייבים לשמוע להם, כי אין "ימין" אובייקטיבי. "ימין" הוא מה שקובעים חכמי ישראל כ"ימין". פרשנות מעניינת זו אינה, לפי הערכתנו, מבטאת את עמדת הרמב"ן, המכיר באמת אובייקטיבית, אך טוען שלא היא המכרעת. פרשנותו של קירשנבאום לרמב"ן, הוא פירושו של ה"כלי יקר" לפסקונו.
- (55) רמב"ן, שם, שם, סוף דבריו נראה כמדומה לדברי הלוי, אולם אין לטעות בפירושו. אין הרמב"ן רוצה להפוך את פעילות החכמים לפעילות כרוזמטית. יתכן והצדק עם בלדשטיין הסבור (שם, עמ' 21, הערה

- (37) כי הדבר נובע "מרגישותו הפרשנית של הרמב"ן". יותר מתקבל על הדעת שהרמב"ן מתכוון לומר שחכמי ההלכה היוצרים את ההלכה אינם מנותקים מרצון האל. השווה גם: מ.צ. נהוראי, בין ידיעה לאמונה בהלכה, ירושלים, תשמ"ב עמ' 16—18.
- (56) א. כרוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א, עמ' 52.
- (57) אגרות משה, אורח חיים ניוירורק תשי"ט, עמ' ג.
- (58) אמנם רבי אריה ליב מרבה לצטט מ"דרשות הר"ן", עולם האנליזה שלנו תחשוף שלפנינו עמדות שונות. הר"ן מסביר את דברי הגמרא הגיגה, ג ע"ב ד"ה בעלי אסופות וכו'.
- (60) האות "א" ושאר האותיות להלן, וכן ההדגשות אינם במקור, ונעשתה על ידי, להקלת הדיון בהמשך.
- (61) דרשות הר"ן, מהדורת, א.ל. פלדמן, ירושלים תשל"ז, הדרוש השביעי, עמ' קי"ב.
- (62) עמדה דומה לעמדת הר"ן מציג גם הריטב"א, ראה: ריטב"א, עירובין י"ג ע"ב ד"ה: שיכול וכו' בשם רבני צרפת, ע"ע בפרוש הר"ש משאנץ למסכת עדויות פ"א מ"ה.
- (63) הר"ן, שם, עמ' קצ"ט.
- (64) ראה: שם, עמ' קצ"ח.
- (65) לעצם החיזה של השפעת המציאות וביקורתה, ראה: י. כץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 1—5.
- (66) ראה: א. ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 2. וע"ע בלדשטיין, שם, עמ' 21—25.
- (67) אם כי היסטוריוציסט רדקלי טוען כוודאי שאין משמעות להלכה מעבר להחגבשותה במציאות; ה"מה" עבורו מועמד על ה"איך".
- (68) זו תיזה שעוברת כחוט השני בכל היצירה, אך ראה בפרט, איש ההלכה גלוי ונסתר, עמ' 70—73, 83.
- (69) שם, עמ' 72.
- (70) ראה: מה דורך מדוד, בתוך: דברי הגות והערכה, עמ' 74—75.
- (71) שם, עמ' 81.
- (72) איש ההלכה — גלוי ונסתר, עמ' 28, וראה שם, עמ' 29—35.
- (73) מה דורך מדוד, שם, עמ' 76—77 וע"ע, איש ההלכה — גלוי ונסתר, עמ' 28—35.
- (74) ראה: איש ההלכה גלוי ונסתר, עמ' 28, ומה דורך מדוד, שם, עמ' 81.
- (75) ע"ע, א. גולדמן, "המצווה — כנתון יסודי של הדת". בתוך: טעמי המצוות בימינו, ירושלים תש"ך, עמ' כ"ב.
- (76) ראה: איש ההלכה — גלוי ונסתר, עמ' 43—44.
- (77) מה דורך מדוד, שם, עמ' 77.
- (78) שם, שם.
- (79) אם כי קיים הבדל רב בינו לבין סולובייצ'יק ביחס למשמעות המוקנת להלכה.
- (80) י. לייבוביץ, יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 21.
- (81) שם, עמ' 23.
- (82) שם, שם.
- (83) ראה: נ. כשר, "תפיסת היהדות של לייבוביץ לעומת תפיסת המוסר של קאנט". בתוך: א. כשר וי. לוינגר (עורכים), ספר ישעיהו לייבוביץ ת"א, תשל"ז, עמ' 29 (מאמר זה הופיע לראשונה בתוך: עיון כרך כ"ו חוברת ד, תשרי תשל"ז, וראה שם, עמ' 251).
- (84) אנשי הרפורמה.
- (85) לייבוביץ, שם, עמ' 14.
- (86) מעמד הר סיני, בתפסתו של לייבוביץ, מאבד את ערכו הדוגמטי-תאולוגי ונהפך לאחד המוסדות של המערכת ההלכתית, ראה: י. לייבוביץ, אמונה היסטוריה וערכים, ירושלים תשמ"ב, עמ' 151, 154. המשמעות הספציפית של מעמד הר סיני "הוא הכרת הצו שנצטוינו" (שם, 154). והצו הוא החובה "לעבוד את ה'" (שם 155).
- (87) יהדות, עם יהודי ומדינת ישראל, עמ' 239. וראה גם: א. כשר, פארוכס, סימן שאלה, עיון כרך כ"ו,

חזרת ד, תשרי תשל"ו, עמ' 239.

(88) א. ברקוביץ, ההלכה כוחה ותפקידה, עמ' 52.

(89) יתכן ולכך רומזים דברי בעל ה"דרישה" האומר: "...ועוד היה לפרש שכונתם במ"ש דין אמת לאמיתו. ר"ל שדן לפי המקום והזמן בעניין שיהא לאמיתו, ולאפוקי שלא יפסוק דין תורה ממש, כי לפעמים שצריך הדין לפסוק לפני משורת הדין, לפי הזמן והמקום. וכשאינו עושה כן אף שהוא דין אמת אינו לאמיתו". (טור, חושן משפט, הלכות דיינים פ"א סק"ב), ע"ע, הרב ש' טייכטל, אם הבנים שמחה, ירושלים, תשמ"ג, עמ' קסא-קסג.