

## דמותה של ההלכה הנבואית

תשתית עיונית להתחדשות ההלכה

### א. הקדמה

ההלכה, כפי שאנו מכירים אותה כיום, היא פרי התפתחות רוחנית בת יותר מאלפיים שנה. מהימים שבהם קיבלה משה מהר סיני ועד היום היא עוצבה באופן משפטי, בהכניסה את מערכת הערכים למסגרת מעשית מפורטת. עמדה עקרונית זו אינה מובנת מאליה, ועל כן נערכו דיונים רבים על עצם המגמה לגיבוש ערכים דתיים מופשטים במסגרת משפטית. הביקורת הנשמעת מכיוונים שונים על מבנה ההלכה, היא במקרים רבים סביב התמקדותה בפרטים ("לא חשובים") על חשבון ערכים רוחניים-מוסריים. ניתוח דומה עושים גם הוגים בעת החדשה. מבחינה מסוימת גם דבריו המרובים של הראי"ה קוק נגעו בסוגיה זו, והוא שאף לראות קשר הדוק יותר בין ההלכה המגעת לכל פינות החיים, לבין האגדה המגביהה אל השחקים המוסריים והרוחניים. בדיונים ביקורתיים אלה עולה, לא אחת, הטענה כי הנבואה היא זו שביטאה את המעוף ואת המוסר, וביטולה של הנבואה, אל מול התגברות הפעילות ההלכתית, ביטאה את שקיעת הרוח היהודית עד כדי התנוונות גלותית. השיבה לארץ ישראל ועמה הרצון להחיות הלכה ארצישראלית מקיפה, עוררו את הצורך לבחון את המשמעות של ההתכנסות בדל"ת אמות של הלכה בתקופת הגלות, ואת הפוטנציאל הרוחני הטמון ביציאה למרחב שחיים ריבוניים בארץ ישראל מזמנים.

אכן, אי אפשר להכחיש כי ההלכה התפתחה בכיוונים מסוימים והזניחה כיוונים אחרים. כפי שנראה, היסוד הנבואי-אידאלי שליווה את ההלכה בתחילת דרכה, התכנס לתחומים מסוימים מאוד, ופינה את מקומו ליצירת מערכת הלכתית-משפטית-פורמלית ברורה ויותר חדר-משמעית. אולם, יסוד זה לא נעלם לגמרי והוא המבטא את היסוד המוסרי של ההלכה, וכפי

\* גרסה מקוצרת של המאמר עתידה לראות אור בתוך: ע' ברהולץ (עורך), **מסע אל ההלכה – עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי**, ידיעות אחרונות ובית מורשה (בדפוס).

שאטען, בו טמון האתגר הגדול של פוסקי ההלכה השואפים לבסס מערכת הלכתית יציבה והמשכית היכולה להביט גם אל הפרט ואל מצוקותיו וגם אל הכלל ואל השאלות הנובעות מן הריבונות.

במאמר זה אבקש לעמוד על מרכיביה הרעיוניים השונים של ההלכה ולהבין מדוע היא התפתחה כפי שהתפתחה. אנסה להצדיק התפתחות זו ואף לעמוד על מחירה. על כן אשרטט את דמותה האפשרית של 'הלכה נבואית' כגורם דומיננטי הפועל והמשפיע על ההלכה בימינו.<sup>1</sup>

## ב. דמותה של ההלכה הנבואית

המקום המרכזי שתופס המעשה בעולם ההלכה, מעלה את השאלה היכן מקומה של הכוונה המלווה את המעשה. בעיה זו עולה מדברי הגמרא:

אמר רבי יוחנן מאי דכתיב כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בהם ופושעים יכשלו בהם? משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהן אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה וצדיקים ילכו בהם וזה שאכלו לשום אכילה גסה ופושעים יכשלו בהם.

אמר ליה ריש לקיש האי רשע קרית ליה, נהי דלא קא עביד מצווה מן המובחר פסח מיהא קא עביד! אלא, משל לשני בני אדם זה אשתו ואחותו עמו וזה אשתו ואחותו עמו, לזה נזדמנה לו אשתו ולזה נזדמנה לו אחותו – זה שנזדמנה לו אשתו צדיקים ילכו בהם, וזה שנזדמנה לו אחותו ופושעים יכשלו בהם.

מי דמי? אנן קאמרינן חדא דרך הכא שני דרכים, אלא משל ללוט ושתי בנותיו עמו הן שנתכוונו לשם מצווה וצדיקים ילכו בהם הוא שנתכוון לשם עבירה ופושעים יכשלו בהם.<sup>2</sup>

סיפור זה מעולם של חכמים, בוחן סתירה פנימית הקיימת בדברי הנביא. הנביא קובע כי

1 לחלק מהנושאים המצויים במאמר זה התייחסתי במקומות האלה: **וארשתין לי לעולם**, רמת-הגולן תשנ"ח; **תורת ארץ ישראל על-פי משנת הראי"ה**, רמת-הגולן תשנ"ח; "האם התנ"ך היה?", **מגדים**, ל"ג (תשס"א), עמ' 104-107; "תפילה יוצרת ותפילה מביעה", **שנה בשנה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 303-310; "מדבר שקר תרחק – קיצור הלכות שקר", **צהר**, א' (תש"ס), עמ' 24-13; "כניסת אסתר לאחשוורוש – עיון בשאלת פסיקת הלכה מתוך דברי אגדה", ג' גלון וש' מדליון (עורכים), **קבעוני לדורות**, הר-ברכה תשס"א, עמ' 201-217.

2 נזיר, כ"ג, ע"א.

דרכי ד' ישירות, וכי צדיקים הולכים בהן, אך רשעים נכשלים בהן. קביעה זו היא קשה, בשל העובדה שהפושעים נכשלים לא בשל הליכתם בדרכי ד' כי אם דווקא בשל אי-הליכתם. במשל חיפשו האמוראים את הדרך שבה נכשל ה'פושע', אף שהוא הולך בדרכי התורה. זו נמצאה לרבי יוחנן בדמות אדם שהמוטיבציה שלו לקיום מצוות הפסח נובעת מטעמו הערב של הצלי, ולריש לקיש היא נמצאה ב"עברה לשמה" – כמעשיהן של בנות לוט, ששכבו עם אביהן לשם מצווה.

ההנחה העומדת ביסוד גמרא זו מלמדת על קושי בסיסי המצוי בעולמה של ההלכה. ההלכה ביסודה פונה אל המעשה, וקובעת את הדרך אשר ילכו בה. ברם, גמרא זו מלמדת כי לפי חכמים, הגורם העיקרי המכריע את טיבו של מעשה הוא הכוונה הפנימית המצויה בו. אף-על-פי ששני ההולכים לצלות את פסחיהם עשו אותו המעשה, דן רבי יוחנן את השני ברותחין, בשל הכוונה הפגומה שהעניק למעשה זה. גם רבי שמעון בן לקיש, אשר אינו מוכן להגדיר את המכוון לשם אכילה גסה פושע, דן את לוט בן אחי אברהם כפושע, אף-על-פי שבנותיו, שעשו אותו המעשה, מוגדרות צדיקות.<sup>3</sup>

בשל כך ניתן היה לצפות כי חכמי התורה שבעל-פה יימנעו מלהכניס את העולם הדתי לתוך מסגרות מעשיות קשוחות, ויעניקו משקל יתר לטוהר הכוונה, כחלק בלתי נפרד מהיציאה ידי חובת המצווה. העובדה כי ייתכנו כמה פירושים למעשה אחד צריכה הייתה להביא, לכאורה, להפניית תשומת הלב העיקרית מהפעולה אל המשמעות הפנימית שהאדם מעניק לה, או למצער, להעלאת משקל התוכן הייחודי היצוק במצווה לרמה מכרעת. אופיה הצפוי של ההלכה ראוי היה להיות גמיש יותר בשל ההתחשבות בנסיבות השונות, מעניק סמכות לפרשנות אינדיבידואלית שהיא למעשה קובעת את המשמעות האמיתית של הפעולה, מצרף אל פעולת הביצוע החיצוני את הכוונה הפנימית וכדו'.

לעומת זאת, דמות ההלכה באופן כזה הייתה תובענית יותר,<sup>4</sup> בשל הדרישה הבלתי מתפשרת

3. אנו מוצאים הערכות שונות בחז"ל על מעשיהן של בנות לוט. עמדה התומכת במעשיהן כמעשה מצווה מופיעה גם במקור הזה: "אמר ר' יהושע בן קרחה: לעולם יקדים אדם לדבר מצווה, שבשביל לילה אחת שקדמתה בכירה לצעירה, קדמתה ארבע דורות לישראל: עובד, ישי, ודוד, ושלמה, ואילו צעירה עד רחבעם..." (בבא קמא, ל"ח, ע"ב). לעומת זאת, אנו מוצאים גם הערכה הפוכה: "ר' הונא בר פפא ורבי סימון, רבי הונא אמר: מתחלת עיבורו של מואב לא היה לשם זנות אלא לשם שמים ... ר' סימון אמר מתחלת עיבורו של מואב לא היה לשם שמים אלא לשם זנות..." (בראשית רבה, נ"א, י').

4. על הקשר שבין תובענות לנבואה ראו בהמשך דברינו. סוג מקורות נוסף היכול ללמד על אופיה של ההלכה הנבואית, הוא הלכות המיוחסות לתקופה מוקדמת יותר מאשר רוב הספרות של תורה שבעל-פה

לטוהר כוונות, ולזהות בין המוטיבציה הפנימית לבין הביטוי המעשי. התעלמות ממשקל מרכיבים אלה בתוך עולמה של ההלכה מביאה לקיום מעשה חיצוני ללא כוונת לב פנימית, שהוא לכאורה חסר משמעות.

את המגמה הזו ייצגו הנביאים בתקופת המקרא. אמנם, אין אנו יודעים אם הייתה תקופה בתולדות ההלכה, שבה היא הושפעה מן הנבואה והייתה מעוצבת בדרך התובענית שתוארה לעיל.<sup>5</sup> למעשה ישנו "חור שחור" בניסיונו לעמוד על דרכה של ההלכה בימים שלפני כתיבת המשנה ומדרשי ההלכה.<sup>6</sup> אין בידינו מקורות ראשוניים מתקופה זו המלמדים על דרכי התנהלות ההלכה, לא מבחינה מוסדית ולא מבחינת תוכנה ודרכי עיצובה. בעיקר אמורים הדברים באשר למשקל הנבואי של ההלכה. אף-על-פי שהרמב"ם פסק כי לא היה לנבואה מקום בפסיקת ההלכה, אנו מוצאים מקורות רבים שעל-פיהם היו פוסקים שלא קיבלו את הכלל על עצמם, וטענו כי הנביא היה חלק אינטגרלי מפסיקת ההלכה.<sup>7</sup>

- שבידינו. ראו לדוגמה: י' בן-שלום, **בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי**, ירושלים 1993 (לפי המפתח, ערך "הלכה קדומה", עמ' 349). וכן י"ד גילת, **משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס**, תל-אביב תשכ"ח.
- 5 הרוב המוחלט של החוקרים העוסקים בסוגיות תורה שבעל-פה, מוכיח אמנם כי היא ניתנה למשה מסיני, אך עוסק בדרכי השתלשלותה רק מימי התקופה הפרסית ואילך, ראו לדוגמה אצל ד' פרנקל (פראנקעל), **דרכי המשנה**, וורשא תרפ"ג, עמ' 1; ח' אלבק, **מבוא למשנה**, א', ירושלים תשל"ט.
- 6 ברצוני להדגיש שאין הדברים קשורים כלל ועיקר לשאלת עצם קיומה של תורה שבעל-פה מיום שניתנה בהר סיני, ואולי אף קודם לכן. תורה שבעל-פה היא יסוד מוצק בדרכה של תורת ישראל, וכל הכופר בו לא די שפוגע באמת, עוד הוא משמיט את יסוד התורה כולה. אמונה זו אינה זקוקה לחיזוק בראיות, אך המבקש למצוא את רשימת סימניה, יוכל למצוא אצל: ש' רובינשטיין, **קדמוניות ההלכה**, שאול תרפ"ו; ח' טשרנוביץ (רב צעיר), **תולדות ההלכה**, א', ניו-יורק תרצ"ה, עמ' 323-242; ח' אלבק, **מבוא למשנה**, עמ' 7-10. ראו גם ד' רפל, "הביסוס הפילוסופי של מסורת ההלכה לשיטת רבי יהודה הלוי", י' אייזנר (עורך), **הגות והלכה**, ירושלים תשכ"ח, עמ' ל"ג-מ"א; א"א אורבך מבסס דברים דומים על העובדה כי כתבי הקודש עצמם מותירים פרשיות הדורשות פרשנות, וכן מלמדים על מוסדות שהוקמו לצורך פרשנות זו, ראו א"א אורבך, **ההלכה – מקורותיה והתפתחותה**, גבעתיים 1984, עמ' 7-10. במאמר זה אין אנו עוסקים בעצם קיומה המוקדם של התורה שבעל-פה אלא בניסיון לברר את אופיה הקדום ואת דרכי הופעתה.
- 7 ראו את מאמרו הנודע של א"א אורבך, "הלכה ונבואה", **תרכ"ץ**, י"ט (תשי"ח), עמ' 1-27. בשולי הדברים יש לומר כי דברים רבים שכתב הרמב"ם על הנבואה והפכו להיות, לכאורה, נכסי צאן ברזל של 'היהדות', נתונים במחלוקת, ואינם עולים בקנה אחד עם פשוטו של מקרא. דוגמאות לדבר: קביעתו כי נבואה טובה חייבת להתגשם, לעומת דברי רבי יהודה הלוי, **ספר הכוזרי**, ב', כ"ד; קביעתו כי אימות הנביא לא נעשה על ידי אותות ומופתים, אלא על ידי מבחן אישיותו, תוכני נבואתו והתגשמותם, ולעומתו דברי רבי סעדיה גאון, **האמונות והדעות**, ירושלים תש"ל, עמ' כ"ה; קביעתו כי הנבואה מותנית ברמה אישיותית בסיסית נעדרת מדברי חלק ניכר מהראשונים, ואף הסבריו על ירמיהו אינם עולים בקנה אחד עם פשט הכתובים.

אם אמנם הייתה הנבואה חלק אינטגרלי מפסיקת ההלכה אין מדובר במקור סמכות בלבד. הנבואה שונה מההלכה לא רק בשל מקור הסמכות שממנו היא באה, אלא גם באופיה הסגנוני המעיד על שוני מהותי. הנבואה מתאפיינת בכך שהיא נותנת משקל יתר לכוונה הפנימית,<sup>8</sup> למוסר הטבעי, לעניינים ציבוריים וכלליים, לדרך הארץ הטבעית ולסדר שבו יש לקיים את המצוות. אין הנבואה נרתעת מלדון במעשה רטרואקטיבית,<sup>9</sup> לאור מגמתו המתבהרת לאחר עשייתו. לו אכן הייתה תקופה של הלכה נבואית, ניתן להניח ברמה גבוהה של ודאות כי היה לה גוון אחר. היא הייתה קשורה יותר לערכים שהיא מגשימה, ומתנהלת פחות בכלים פורמליים פנים-הלכתיים;<sup>10</sup> היא הייתה יותר אינדיבידואלית, ופחות קשוחה ובלתי ניתנת לשינוי והייתה נותנת דגש יתר לסדר מסוים שבו יש לקיים את המצוות ולא כספר חוקים כללי. למעלה מכך, היא הייתה בוחנת באופן מתמיד את פנימיותו של האדם – "כי האדם יראה לעיניים וד' יראה ללבב" – ולא הייתה מתרכזת במעשה חיצוני בלבד. לפיכך, הלכה כזו הייתה אמורה לבנות את עצמה על בסיס הדרכות כלליות,<sup>11</sup> ולבחון את עצמה באופן מתמיד, מבלי לקבוע את דרכה במקום אחד ובדרך אחת.<sup>12</sup> יש להניח כי היא הייתה יותר

קשיים אלה מחייבים דיון נפרד, שאי"ה אעסוק בו בהקשר אחר. יש להקדים לדיון זה את דברי הראי"ה (שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, ו', כ"ח), על עצם היכולת לדון בדברי הרמב"ם. ראו בינתיים את דברי ש' רוזנברג, "על פרשנות המקרא בספר המורה", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, א' (תשמ"א), עמ' 85-112. על הנביא בפסיקת ההלכה ראו גם אצל י' אפשטיין, "סמכות הנביא בפסיקת הלכה לדורות", ביכורים, ג' (תשמ"ו), עמ' 75-93.

8 על הקשר שבין נבואה לבין משקל הכוונה הפנימית ראו י' שרלו, "האם התנ"ך היה?", (לעיל, הערה 1), עמ' 104-107; על שאלת המוסר הטבעי והנבואה ראו שם, עמ' 86-91.

9 ראו לדוגמה את דברי רד"ק להושע, א', ד'.

10 יש להדגיש כי בדברנו על הלכה נבואית אין הכוונה להצעה החילונית, המדברת על הנביאים כפרורמטים המתנגדים לקיום מצוות ולמקומן בחיי האמונה, ומציעים דרך אחרת. דברים אלה אינם עומדים במבחן הביקורת, ראו גם אצל א' לוי, יסודות ההלכה, תל-אביב תשי"ג, עמ' 83-89.

11 דוגמה לדבר: האיסור הכללי המכוון כלפי האומר דברי קטגוריה על האומה הישראלית והביקורת על גדולי האומה – משה, אליהו וישעיהו, ראו שיר השירים רבה, א', ו' על הפסוק "אל תראוני שאני שחרורת".

12 על מאפיינים נוספים של ההלכה הנבואית, ראו "האם התנ"ך היה?", (לעיל, הערה 1), עמ' 94-98. מעניין לציין כי השימוש במינוחים 'אגדה' ו'הלכה' רווח בדיוניה של התנועה הקיבוצית בראשית דרכה, בדבר השאלה האם יש להשתית את קיומו של הקיבוץ על תקנון קפדני או על רוח הקיבוץ, ראו: ג' אופז, "בין הלכה לאגדה ובין דרך לחיים בהתיישבות הקיבוצית", קתדרה, 58 (טבת תשנ"א), עמ' 111-127. על מקור אפשרי לשימוש במינוחים אלה, ראו תורת ארץ ישראל (לעיל, הערה 1), עמ' 29, הערה 40.

סובלנית לחולשות, אך פחות סובלנית לאידאולוגיות מוטעות וכפרניות.<sup>13</sup>

חשוב להדגיש כי אין מדובר בהלכה שהיא קלה יותר ליישום. מבחינה מסוימת המצב הוא בדיוק הפוך, וההלכה הנבואית היא תובענית יותר משתי סיבות עיקריות. הראשונה שבהן היא הצורך להיות מעורב נפשית עמוק ובאופן תמידי במעשה המצווה. אין שולחן ערוך כללי המהווה גם אמת מידה ליציאה ידי חובת המצווה, ועל כל אדם לשרטט את דבקותו ההלכתית בריבונו של עולם בדמותו כצלמו. בשל כך הוא נתבע באופן מתמיד לבחון האם מעשיו מיושרים מול התכלית העליונה, ואין הוא יכול להסתפק ביציאתו ידי חובה בלבד. השנייה שבהן היא הבחינה המתמדת והקפדנית של טהר הכוונות והרגישות האמונית, מעבר למעשים הראויים. הנבואה אינה מתפשרת, ואין היא מסתפקת בצד המעשי בלבד. היא תובעת את הלב.

למעשה, מדובר בהבדלי צורה ותוכן. ההבדל הצורני הוא שההלכה הנבואית אינה מפורטת לסעיפים ולהוראות מעשיות אחדות, אלא מנחה באופן כללי מהו היעד שאותו יש להשיג, ומטילה אחריות רבה על בני האדם לתור אחר הדרכים לממש יעד זה. ההבדל התוכני מתבטא במגמתה של ההלכה הנבואית להגשים את ערכי הנבואה.

התמורה שהייתה מתקבלת אילו היה זה אופיה הנבואי של ההלכה נוגעת לשני מישורים. ראשית, המעורבות הנפשית של האדם ותחושת ההתאמה בין ההלכה למקורה, ובין מגמתה העיקרית לפרטי מעשיה. באופן זה יכול היה האדם להזדהות עם ההלכה ביתר שאת, כיוון שהיא הייתה מציבה לפניו את היעד, ואילו חלק מהדרכים ליישומה היה תוצר של יצירתו הרוחנית.<sup>14</sup> שנית, מדובר בבחינה מתמדת וקפדנית של הוראותיה של ההלכה. ייתכן כי ההלכה הייתה דינמית הרבה יותר ממה שהיא כעת. חיזוק לטענה זו ניתן למצוא בעמדת ההלכה עצמה. הרמב"ם חידד סוגיה זו בדברו על מעמד בית הדין הגדול בירושלים.<sup>15</sup> בניגוד למקובל, כאילו אין בית דין יכול לבטל את דברי חברו, קובע הרמב"ם כי בדיני תורה ניתן לעשות זאת. אמנם, עמדת הרמב"ם אינה ברורה כל צורכה, והדבר תלוי במשמעות המינוח

13 השווה טענה זו לדברי א' סימון, "האם יש לסובלנות שורשים במקרא?", **הציונות הדתית בראייה מחודשת**, ישראל תשנ"ח, עמ' 129-140. לביאור טענתי המנוגדת ראו, "האם התנ"ך היה?" (לעיל, הערה 1), עמ' 100-104.

14 יש לשים לב כי מבחינה מסוימת היה זה אף עולמם של חז"ל. אכן כמעט ואין אנו מוצאים אגדות חז"ל על המתח שבין התפישה האישית לבין ההלכה. אף-על-פי שהאגדה בחנה כמעט כל תופעה בחיי אמונה והדת, כמעט ואין אנו מוצאים התייחסות לסוגיית הקשיים במילוי מצוות מסוימות בשל תפישת עולם שונה. דומה כי עולמם הגלוי היה הרמוני עם תביעות ההלכה, והמתח שאנו עוסקים בו בעת הזו היה זר לעולמם.

15 **משנה תורה**, הלכות ממרים, ב'.

"דברי סופרים"<sup>16</sup> ברם, העובדה כי דווקא הרמב"ם, שקבע את נצחיות התורה כאחד העיקרים, מדבר על שינוי מתמיד בלימודה ובדרישתה, רק מעצים את האופי הדינמי של ההלכה.

כאמור, אין בידינו עדויות ראשוניות לקיומה של תקופה שבה קרובה הייתה דמותה של ההלכה לדמות הנבואה, אך ניתן להניח ברמה גבוהה של וודאות כי כך אכן היה.<sup>17</sup> הנחה זו נובעת מכמה סיבות:

א. השכל הישר: אין ספק כי ההלכה כולה מצויה בתהליך מתמיד של גיבוש וקיבוע. תהליך זה לא תם, ואנו חוזים בו עם יציאתו לאור של ספר הלכותי חדש. עניינים שהיו פתוחים קודם פרסומם, ולא נתקבעו בדפוס קבוע, הופכים להיות חלק ממארג כולל של הלכות מפורטות. ניתן להקיש ממצאות ימינו על ימים קדומים, ולהניח כי עוד לא הגיע עם ישראל בראשית דרכו לעשיית ספרים הרבה אין קץ. בשל כך ניתן מקום רחב לדמות האדם ולפעלו, להחלטות אישיות המותאמות לזמן ולמקום, ולשינויים אינטנסיביים.

ב. אופי דברי הנבואה: נוסח דברי הנבואה אינו דומה לנוסח מצוותיה של תורה. אף שגם בתורה אנו מוצאים סיפורים ונאומים, החלק המצוותי שבה מנוסח בניסוח מובהק של מעשה מוגדר. אמנם, מעשה זה עדיין מניח מקום נרחב לפירושים ולביאורים, אך הוא מוגדר. ואילו דברי הנבואה אינם כאלה, והם דומים יותר לשירה או לציור כללי. בשתי דרכים העבירו הנביאים את מסריהם – בדרך הסיפור ובדרך הנאום. בין כה ובין כה המסרים הטמונים בדרכים אלה לא נגעו לפרטי הלכות ומעשים, אלא התוו דרך כללית, הדנה בהעדפת מגמות מסוימות על פני אחרות, בעשיית הישר והטוב בעיני ד', בהתנהלות בדרך הצדק והמוסר ובהימנעות מהליכה אחר תרבות זרה.

<sup>16</sup> ראו אנציקלופדיה תלמודית, ערך "דברי סופרים", כרך ז', עמ' צ"א-ק"ו. למשמעותו של הביטוי בדברי הרמב"ם ראו י' לוינגר, **דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 46-50 ובמקורות שם; וכן הרב נ"א רבינוביץ, "על דברי סופרים שתוקפם דאורייתא במשנתו של הרמב"ם", מ' קופל וע' מרצבך (עורכים), **ספר הגיון**, מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, אלון-שבות 1995, עמ' 87-98; ד' הנשקה, "על המציאות המשפטית במשנת הרמב"ם", סיני, צ"ב (שבט-אדר תשמ"ג), עמ' רכ"ח-רל"ט.

<sup>17</sup> טענה זו אין לה דבר עם המחלוקת בעולמם של חכמים בדבר היותם של י"ג מידות שהתורה נדרשת בהם מן השמים. ראו את המבוא של מ' אוסטרובסקי, **המידות שהתורה נדרשת בהן**, ירושלים תרפ"ד, עמ' ג'-ט"ז (הספר זכה להסכמתו של הראי"ה קוק); ריכזו מקורות בסוגיה זו וניתוחם, ראו: א"א פינקלשטיין, "הדעה כי י"ג המידות הן הלכה למשה מסיני", **ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן**, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג, עמ' 79-84.

משום כך ניתן להניח כי דרכי ההלכה של הנבואה דמו יותר לסגנון זה. לא פרטים וסעיפים היו פניה, כי אם הצבת יעדים ומגמות, הדומה לציורה של תמונה כללית.<sup>18</sup> הדרכים למימוש ההנחיה הנבואית נותרו פתוחות בפני בני אדם, והם חויבו למצוא בעצמם את הדרך אשר ילכו בה.

ג. אי כתיבת תורה שבעל-פה: יש לזכור כי בימים קדומים היה איסור על כתיבת תורה שבעל-פה.<sup>19</sup> איסור זה הביא לשתי תוצאות הכרחיות. הראשונה שבהן היא ההיקף המצומצם של התורה שבעל-פה, בשל אי היכולת לשמור את הכל על-פה. השינוי העיקרי הוא הדינמיות ויכולת הבחינה המחודשת של ההלכה בכל דור, בשל אי הצטברות רחבה של תקדימים. מעבר לכך, לא הייתה יכולת טכנית להגיע להלכה כלל ישראלית מוחלטת וקבועה,<sup>20</sup> ועל כן הייתה ההלכה מעוצבת הרבה יותר על-ידי אופי המקום שבו נפסקה מאשר כיום.<sup>21</sup>

ד. דברי חכמים: אחת המשיניות הקדומות ביותר, זו הפותחת את מסכת אבות – "משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים וזקנים לנביאים ונביאים מסרוה לאנשי כנסת הגדולה" (אבות, א', א'), מלמדת על-פי פשוטה כי הנביאים היו חלק מהותי ממסירת התורה. קשה להניח כי תפקידם התמצה בהעברה טכנית, ושהם לא הטמיעו

18 דימויים ותיאורים אלה לקוחים מדברי הראי"ה קוק בספרו **אורות**, ירושלים תשמ"ה, עמ' ק"כ-קכ"א. סוגיה זו העסיקה רבות את הראי"ה בשל העובדה כי התורה עצמה היא גם נבואה וגם הלכה, ומשה רבנו הוא רבן של נביאים כשם שהוא מוסר התורה. בשל כך הפריד הראי"ה את הדיון ביחסי נבואה והלכה מהדיון על תורת משה.

19 מקור האיסור הוא בגמרא גיטין, ס', ע"ב: "דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על-פה, דברים שבעל-פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב". דיון באיסור זה ראו אצל מ' אלון, **המשפט העברי**, ירושלים תשל"ח, עמ' 208-210. דיוק בלשון הגמרא ("לאומרן בכתב") אינו מעיד על איסור כתיבת תורה שבעל-פה, אלא על איסור טשטוש ההבדל בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה. הבחנה זו היא שהביאה את ראובן מרגליות לטעון כי למעשה נכתבו דברי תורה שבעל-פה אף קודם לכתיבת המשנה, ויש לכך עדויות למכביר, ראו, ר' מרגליות, **יסוד המשנה ועריכתה**, ירושלים תרצ"ג, עמ' ו'. אף-על-פי-כן, אין ספק כי היקף הכתיבה היה מצומצם ביותר, ואינו שולל את הגדרת התקופה כתקופה שבה לא נכתבה תורה שבעל-פה.

20 בית הדין הגדול שבירושלים לא היה דן בכל שאלה, אלא רק באלה המיוחדות, בדרך של עמידה למניין, ראו, ר' מרגליות, (שם), עמ' מ"ט-נ"א.

21 אפילו נוסח המקרא לא היה אחיד, תופעה שהתמשכה על פני תקופה ארוכה. בעלי התוספות מעירים על כך כמה פעמים לאורך הש"ס, כגון בנידה, ל"ג, ע"א, ד"ה "והנשא". ראו על כך מ' כהן, "האידאה בדבר קדושת הנוסח לאותיותיו וביקורת הטקסט", ג"ח כהן (עורך), **המקרא ואנחנו**, תל-אביב 1979, בעיקר בעמ' 42-62. ראו שם, עמ' 67-69 את הצעתו של המחבר לדרכי ההתמודדות ההלכתית עם תופעה זו.



בעולמה של ההלכה את דרכם הנבואית.<sup>22</sup>

ה. השינוי בימי עזרא סופר: דברי המקרא מלמדים על שינוי משמעותי בתלמוד תורה בדור זה, "כי עזרא הכין לבבו לדרוש את תורת ד' ולעשות וללמד בישראל חוק ומשפט" (עזרא, ז', י'). אין אנו יודעים אל נכון את כוונתם השלמה של הדברים, ותקופת אנשי כנסת הגדולה נסתרת היא מעינינו.<sup>23</sup> יחד עם זאת, דברי חז"ל על משמעות פעולותיו של עזרא מלמדים כי הם ראו בו דבר המקביל למשה רבנו, "ראוי היה עזרא שתינתן תורה על ידו לישראל, אילמלא (לא) קדמו משה" (סנהדרין, כ"א, ע"ב). דברים אלה מתיישבים היטב עם שינוי הכתב המתואר שם בגמרא, שאף הוא אינו נתפש כעניין טכני בלבד, אלא כדבר מה מהותי.<sup>24</sup> לפי דברינו, השינוי שחל הוא המעבר מהלכה 'נבואית' להלכה 'משפטית'.

ו. פסיקות בעזרת שמים: אף שנתקבל העיקרון שאין משגיחין בבית קול, לא פסק השימוש בבתי מדרש שונים בתשובות מן השמים.<sup>25</sup>

אולם, באופן היסטורי, ההלכה לא התפתחה בכיוונים הנבואיים שתוארו כאן. חכמי התורה שבעל-פה בחרו בדרך המשפטית והפורמלית, אך עם זאת, כפי שנראה, אין לדבר על מידור מלא של התחומים. הכיוונים הלא-נבואיים באים לידי ביטוי במכלול של מאפיינים של התורה שבעל-פה, בראשם נציין את הסגנון המשפטי של ההלכה, השונה באופן מהותי מהסגנון הכללי של דברי הנבואה.

## ג. גיבוש ההלכה בכיוונים לא-נבואיים

תיאורנו לעיל את המשמעות של הכוונה הפנימית בקיום מצוות, לו היה נשמר אופי ההלכה הנבואית. והנה, בהלכה התלמודית אנו מוצאים מגמה עקבית למזער את התלות בכוונה זו.

22 ראו את דברי הראי"ה קוק, **אגרות הראיה**, א', ירושלים תשמ"ה, עמ' קכ"ג: "...דדוחק הוא לומר שרק במקרה הייתה המסורת על-ידי נביאים, ובאמת לא פעלה כלום הנבואה בזה..."

23 סקירה מקפת על תקופה זו ראו: ח"ד מנטל, **אנשי כנסת הגדולה**, תל-אביב תשמ"ג.

24 ראו את הקדמת הראי"ה קוק לספרו **עין אייה**, א', ירושלים תשנ"ה, עמ' ט"ו-ט"ז; סיכום שיטות שונות בעניין משמעות שינוי הכתב ראו: ש' רוזנברג, **לא בשמים היא**, אלון-שבות תשנ"ז, עמ' 28-36.

25 סקירה מקיפה בסוגיה זו ראו בהקדמתו של ר' ראובן מרגליות לספר **שו"ת מן השמים**, ירושלים תשי"ז; "מ תא-שמע", שאלות ותשובות מן השמים – הקובץ ותוספותיו, **תרביץ**, נ"ז (תשמ"ח), עמ' 57-66. על המגיד של רבי יוסף קארו ועל תופעת המגיד בכלל ראו רי"צ ורבלובסקי, **ר' יוסף קארו**, ירושלים תשנ"ו, עמ' 22-89; ראו גם **לא בשמים היא** (לעיל, הערה 24), עמ' 83-89.

## 1. עיקור משקל הכוונה מעולמה של ההלכה

סוגיה ידועה היא סוגיית "מצוות צריכות כוונה" (ברכות, י"ג, ע"א ובמקבילות). סוגיה זו דנה בשאלה עד כמה תלויה המצווה בכוונת העושה אותה. חלק בלתי נפרד מסוגיה זו הוא הגדרתה. לאמור: מה טיב הכוונה שבה מדובר בדיון זה – האם מדובר בכוונה עילאית של טעם המצווה או פעולתה בשמים או שמדובר בכוונה כללית לצאת ידי חובה.<sup>26</sup>

ההלכה פסקה כי מצוות צריכות כוונה,<sup>27</sup> ובכך, לכאורה, קיבלה על עצמה את עקרונות הנבואה ואת המשקל הגדול שיש בכוונתו של האדם. ברם, עיון מדוקדק בפסק זה מלמד כי למעשה מדובר בהפך הגמור. ההלכה המעשית עיקרה כוונה זו מיסודה. ראשית, אין מדובר בכוונה הפנימית העוסקת בדבר מגמת המצווה, טעמה או פרשנותה, אלא בעיקרון הכללי של קבלת עול מלכות שמים ועשיית מעשה מסוים כדי לצאת ידי חובת המצווה.<sup>28</sup> שנית, ההלכה עיקרה גם כוונה מצומצמת זו, בקובעה כי אם לא התכוון, כשחוזר על מעשה המצווה לא יברך שוב.<sup>29</sup> שלישית, חלק מהמצוות<sup>30</sup> הוצא ממסגרת הצורך בכוונה.<sup>31</sup> גם לאחר מחסומים אלה ציין הרמ"א כמה פעמים כי כיום אין אנו יודעים להתכוון, ובשל כך אין לתלות את היציאה ידי חובה גם במצוות שהעיקר בהן הוא הכוונה. פסק הרמ"א מתייחד בכך שהוא

26 ראו לדוגמה את דברי הרשב"א בהבחנה בין הכוונה הנדרשת בקריאת שמע לבין זו הנדרשת בסוגיית מצוות צריכות כוונה: "ואפשר לי לומר עוד דפסוק ראשון צריך כוונה ואפי' בדיעבד, ואין דבר זה תלוי באידך דמצוות צריכות כוונה, דהתם בכוונה לצאת הדברים אמורים, אבל כאן צריך כוונת העניין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים כדי שיקבל עליו מלכות שמים בהסכמת הלב (ברכות, י"ג, ע"ב, ד"ה "ואפשר")."

27 ראו, **שולחן ערוך**, אורח חיים, ס', ד'. השו: שם, תע"ה, ד'.

28 ראו, **משנה ברורה**, ס', ז'.

29 ראו, **ביאור הלכה**, ס', ד"ה "וכן".

30 ראו, שם, ס', ד"ה "וי"א".

31 מובן מאליו שכוונה שלילית אינה אפשרית, וראו דברי הריטב"א: "...ואין העולם נזהרין בזה וסומכין לפי שאפילו לדברי האומרים מצות אינן צריכות כוונה לצאת הני מילי בעושה בסתם אבל במתכוון שלא לצאת אינו" (**חידושי הריטב"א**, פסחים, ז', ע"ב, ד"ה "מאי מברך").

קובע את עמדתו גם במצוות שהכוונה לכאורה היא גוף המצווה, כמו תפילה.<sup>32</sup> למעשה, כמעט ואין אנו מכירים עוד את הכוונה כגורם מחייב וכתנאי הכרחי בקיום המצוות. במבחן העיקרי של עיקרון זה – מבחן היציאה ידי חובה – אין אנו מוצאים נוהג הלכתי לשוב ולקיים מצווה מסוימת כדי לצאת ידי חובת המצווה, אם לא נתכוון האדם בכוונה הראויה. המציאות היא העדות הנאמנה ביותר לדרכה בפועל של ההלכה.

## 2. דברים שבלב אינם דברים

כלל זה הוא חלק מדיני המשפט העברי.<sup>33</sup> המשפט העברי אינו מייחס חשיבות של ממש למחשבות הלב, אלא רק למעשים שבוטאו כלפי חוץ. אף אם יש מקום להניח כי האדם התכוון בלבו למשמעות אחרת של המעשה, המפקיעה את המעשה ממקורו, והופכת אותו לדבר מה שונה מביטוי החיצוני, אין ההלכה נותנת משקל רב לתופעה זו. השימוש העיקרי של כלל זה הוא במערכות משפטיות שבין אדם לחברו – בדיני חוזים, קידושין וכדו' – אך יש לו משמעות גם בתחום המצוות.<sup>34</sup>

כלל זה עומד בסתירה לדברים שהבאנו בראש דברינו בשם ריש לקיש, שקרא פושע למי שכוונת לבו אינה מכוונת כלפי הכוונה המקורית של המעשה. ההלכה, כמעצבת את מערכת החיים האמוניים, קובעת כי עיקר ההתייחסות תהיה לצד המעשי, ואילו משקלה של הכוונה הפנימית יישאר לדרכי המוסר והחסידות, אך לא יהיה לה תוקף משפטי או מצוותי.

## 3. מיעוט השימוש ביסודות מטא-הלכתיים

לאורך הדורות הצטברו כללים מטא-הלכתיים רבים הפרושים בתלמודים: מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין;<sup>35</sup> מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא;<sup>36</sup>

32 "המתפלל צריך שיכוון בכל הברכות, ואם אינו יכול לכוון בכולם לפחות יכוון באבות, ואם לא כוון באבות אע"פ שכוון בכל השאר יחזור ויתפלל. הגה: והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוון אם כן למה יחזור" (שולחן ערוך ורמ"א, אורח חיים, ק"א, א').

33 ראו, אנציקלופדיה תלמודית, ד', עמ' ק"ע-קפ"ו. ראו יישום כלל זה לגבי תקנות הקהל אצל מ' אלון, המשפט העברי, ירושלים תשל"ח, עמ' 373.

34 אנציקלופדיה תלמודית, שם; לגבי ביטול חמץ ראו שם, ג', עמ' פ"ג; לגבי הפרשת תרומות ומעשרות ראו שם, י', עמ' רע"ז-רפ"ב ועוד.

35 ראו, שבת, קמ"ח, ע"ב ובמקבילות; דיון הלכתי מפורט ראו במשנה ברורה, סימן תר"ח.

כבוד הבריות;<sup>37</sup> דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום;<sup>38</sup> אין גוזרין גזרה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה;<sup>39</sup> אין גוזרים גזרה לגזרה; מותר לו לאדם לשנות מפני השלום;<sup>40</sup> טובה חכמה עם נחלה;<sup>41</sup> כל מקום שיש חילול ד' אין חולקין כבוד לרב;<sup>42</sup> גדולה עברה לשמה ממצווה שלא לשמה,<sup>43</sup> ועוד.

ישנם כללים רחבים פי כמה מאלה כמו הכללים העוסקים בחשיבותה הגדולה של אחדות עם ישראל אף-על-פי שהוא עובד עבודה זרה,<sup>44</sup> או בחשיבות המרובה של עברות שבין אדם

36 יבמות, ע"ט, ע"א. ראו את הדיון סביב הלכות השבת אבדה לגוי בשו"ת מהר"ם מרוטנברג, ד', סימן שכ"ו; שו"ת מהרשד"ם, חושן משפט, סימן רי"ד; אגרות משה, יורה דעה, א', ק"ג. דיון מפורט בכלל זה ראו, י' שרלו, "עקירת אות מן התורה מפני חילול השם", א"ח שנוולד (עורך), ספר הראל – צבאיות ישראלית באספקלריה תורנית, רמת הגולן תשנ"ט, עמ' 203-234.

37 ראו, ברכות, י"ט, ע"ב; ראו על סוגיה זו את דבריו של מו"ר ראש ישיבת הר עציון הרב ליכטנשטיין, ואת טענתו על חשיבות הנושא, א' ליכטנשטיין, "כבוד הבריות", מחניים, 5 (תשנ"ג), עמ' 8-15. ראו גם התייחסות לחקיקה בימינו, אצל: ב' ברנר, "כבוד הבריות כביטוי לחופש בפרט", טללי אורות, ח' (תשנ"ח-ט), עמ' 59-70.

38 ראו, סוכה, ל"ב, ע"א וע"ב; על משמעותו של כלל זה בגישה העקרונית של ההלכה ראו דברי ר' מאיר שמחה, משך חכמה, מהדורת הרב קופרמן, ירושלים תשנ"ז, בראשית, ט', ז', עמ' ל"ג-ל"ו.

39 בבא קמא, ע"ט, ע"ב; רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים, ב', ה'.

40 יבמות, ס"ה, ע"ב; ראו, י' שרלו, "מדבר שקר תרחק – קיצור הלכות שקר", צהר, א' (סתיו תש"ס), עמ' 13-24; י' ויסקוט, "האיסור לשקר – מקורו ומוחלטותו", מאבני המקום, ביטאון ישיבת בית-אל, תש"ס, עמ' 210-221.

41 ראו את דברי הרב א' ליכטנשטיין, "טובה חכמה עם נחלה", י' שביב (עורך), ממלכת כוהנים וגוי קדוש, ירושלים תשמ"ט, עמ' 25-43.

42 ברכות, י"ט, ע"ב; ראו אצל מ' גרוזמן, "הכלל כל מקום שיש חילול ד' אין חולקין כבוד לרב ושימוש בספרות השו"ת", שמעתין, 93-94 (תשנ"ה), עמ' 93-95.

43 הוריות, י', ע"ב; ראו י' קופרמן, "עבירה לשמה", המעיין, ל"א, א' (תשכ"א), עמ' 15-33.

44 "רבי אומר גדול השלום שאפילו ישראל עובדים עבודת כוכבים ושלום ביניהם אמר המקום כביכול איני יכול לשלוט בהן כיון ששלום ביניהם, שנאמר 'חבור עצבים אפרים הנח לו', אבל משנחלקו מה הוא אומר 'חלק לבם עתה יאשמו' – הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת" (בראשית רבה, פרשה ל"ח, ו'). ראו את דבריו מרחיקי-הלכת של בעל המשך חכמה לשמות י"ד, כ"ט (עמ' קט"ו-קי"ח במהדורת הרב יהודה קופרמן). מנוסח דבריו עולה כי אין הוא מתכוון לדברי פרשנות בלבד, אלא להנהגה אופרטיבית של ההלכה. דוגמה נוספת הדנה בשאלות של מדיניות חוץ – כניעה מול עמידה איתנה – ראו בדבריו של הרב י' מדן, "ומרדכי לא יכרע ולא ישתחוה – מדוע?", הדסה היא אסתר, אלון-שבות תשנ"ז, עמ' 170-151. ראו גם את דבריו: "עיון במשנת חסידים", ח' נבון וי' גילדאי (עורכים), ספר היוכל לישיבת הר עציון, אלון-שבות תשנ"ח, עמ' 231-269.

לחברו.<sup>45</sup> בדברי אחרונים מצאנו גם גישות יסודיות להלכה, המעניקות משקל רב לכללים מוסריים ערכיים.<sup>46</sup> אלו לכאורה היו צריכים לעצב את דרכה של ההלכה.

עיון בספרות ההלכה מלמד כי לא אימצנו כללים אלה הלכה למעשה. אמנם נעשה בהם שימוש מסוים, אך הוא מצומצם מאוד. בדרך כלל, אין אנו מוצאים עקרונות אלה במשא-ומתן של ההלכה. ניתן לטעון כי הם נמצאים באופן מתמיד ברקע, לאמור: אף אם לא נעשה בהם שימוש מובחן ומאופיין, ואף אם לא צוטטו על-ידי פוסק ההלכה, הם השפיעו על עקרונותיו באופן מהותי. כנגד זה ניתן לטעון שתי טענות: הראשונה שבהן היא העובדה כי גם בזה ישנו מסר משמעותי, והפיכת האופי ההלכתי הגלוי לדבר המנותק מהאווירה הנבואית. מעבר לכך, עיון שיטתי בהלכה מלמד כי לרוב נמנעו פוסקי ההלכה מליישם עקרונות אלה גם בפועל, ואנו מוצאים פסקי הלכה רבים אשר אינם מביאים עקרונות מטא-הלכתיים אלה בחשבון. בדורות האחרונים, בשל השינוי בדמות הכתבים ההלכתיים,<sup>47</sup> הולכת התעלמות זו וגוברת.

#### 4. אין למדים מדבר אגדה

רוב הספרות ההלכתית מבוססת על התלמוד הבבלי. תלמוד זה כולל בתוכו אין סוף של ממדים. ברם, ספרות ההלכה מתעלמת באופן מודע מחלקים נכבדים המצויים בו. כלל ידוע הוא כי אין למדים מדברי אגדה.<sup>48</sup> הרב צבי יהודה קוק נהג להביא פעמים רבות את דברי החת"ם סופר,<sup>49</sup> שכתב כי המערב דברי אגדה בהלכה עובר על איסור כלאיים.<sup>50</sup> הראי"ה עצמו

45 "אחר כל השבח הזה יוצאין למלחמה ונופלין, אלא על-ידי שהיו בהם דלטורין היו נופלין ... אבל דורו של אחאב כלן עובדי עבודת כוכבים היו, ועל-ידי שלא היו בהן דילטורין היו יוצאין למלחמה ונוצחין" (ויקרא רבה, כ"ו, ב').

46 ראו לעיל, הערה 38.

47 כוונתי בדברים אלה להיקף העצום של ספרי ליקוטי ההלכות העוסקים במיצוי כל המקורות הקשורים בנושא מסוים. ספרים אלה מאופיינים בחיפוש אחר השורה התחתונה, וגם כאשר הם מלווים את דבריהם בהצגת הסוגיה כולה, הם מתעלמים באופן שיטתי ממקורותיה, ופוסקים את פסק ההלכה בהסתמך על תקדימים, ללא התייחסות לזמנם ולמקומם. אין ספק כי חוקרי ההלכה יחשפו את ההשפעות הבעייתיות בצד היתרונות המשמעותיים של צורת ספרות הלכתית חדשה זו.

48 ראו **אנציקלופדיה תלמודית**, ערך "אגדה", עמ' קל"ב; י' שרלו, "כניסת אסתר לאחשורוש – עיון בשאלת פסיקת הלכה מתוך דברי אגדה", **קבעוני לדורות**, עמ' 201-217.

49 **שו"ת חתם סופר**, א', אורח חיים, סימן נ"א: "... וכן אני אומר כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום זורע כלאים פן תוקדש המלאה הזרע אשר תזרע, ולעומת זה המערב ספרי הגיון עם

התבטא על חשיבות ההבחנה בין השניים, ועל ההימנעות משינוי ההלכה לאור טעמיה:  
איזה הסתכלות שתהיה, בין הבאה מדרך היגיון אנושי וריבוי מדעים חדשים, בין הבאה  
מדרך העמקה בדרכי תורה וסתריה, בטעמי מצוות וצפניהם, לא יגרעו כי אם יוסיפו  
אומץ קדושה וטהרת לב, עם זריזות וזהירות בכל מעשה המצוות פרטיהם  
ודקדוקיהם...<sup>51</sup>.

גם חכמי האגדה ייחסו חשיבות מרובה לעצמאותה המיוחדת של ההלכה.<sup>52</sup>  
למעשה נפסקו פסקים רבים מכוחם של דברי אגדה, על-ידי פוסקים מהשורה הראשונה.  
במיוחד ניתן לציין את הרשב"א,<sup>53</sup> גדול המשיבים לאורך הדורות, ששילב בדרכי פסיקתו גם  
מקורות אגדיים. אף-על-פי-כן ניתן לקבוע כי בדרך כלל נעשתה הבחנה חדה בין הלכה ובין  
אגדה, והאגדה לא נכנסה לתוך רשותה של ההלכה.  
בכך נעקר ממקומו המקור העיקרי לפסיקה הנבואית. האגדה היא ממשיכת דרכה של הנבואה,  
ורבים מיסודותיה הרוחניים נעוצים בנביא, ומהווים פיתוח של הרעיונות הנבואיים. הליכתנו  
לאור הכלל כי בעת דיון הלכתי אין לערב מקורות אגדיים היא שהשפיעה השפעה מרובה על  
דרכה של ההלכה ועל דמותה.

## 5. תלמוד תורה

עולמה של ההלכה אינו מקופל רק במעשה ההלכתי ובספרי פסק ההלכה. הדיון הידוע בדבר  
"תלמוד גדול או מעשה גדול", שפתרנו כולל בתוכו פרדוקס פנימי, וכן דברי הבריתא כי  
תלמוד גדול כנגד כולם, מלמדים כי מעבר לחובת המעשה קיימת חובה מתמדת של תלמוד  
תורה. חובה זו לא נותרה רשומה בדפי הספרים בלבד, אלא הפכה להיות מציאות חיים של עם  
ישראל. לומדי התורה הועלו לרום המדרגה הרוחנית בתוך קהל המאמינים, ומעמדם של  
גדולי הלימוד אף גבוה בחברות רבות מזה של פוסקי ההלכה המעשית.

דברי תורה עובר על חורש שור וחמור יחדיו ואם הוא מנהיג ישראל מנהיג בכלאים...". ראו גם שם, שם,  
מ"ו; שם, פ"ד; שם, ב', קנ"ה.

50 ראו לדוגמה, **אור לנתיבות**, ירושלים תשמ"ט, עמ' מ"ז.

51 **עין אי"ה**, א', הקדמה, עמ' כ"א.

52 ראו א' קריב, "תפישת ההלכה באגדה", **הגות והלכה**, עמ' י"ג-ל"א; י' פרנקל, "מקומה של ההלכה  
בסיפורי האגדה", **מחקרי תלמוד**, א' (תש"ץ), עמ' 205-215.

53 על יחסו של הרשב"א לחלקי האגדה בתלמוד ראו, י"מ תא שמע, **הספרות הפרשנית לתלמוד**, ב',  
ירושלים תש"ס, עמ' 61-64.

לימוד התורה יכול היה לכלול בתוכו את המרחב הגדול של המונח 'תורה', שכן בתורה כלולים גם האגדה והמחשבה, טעמי המצוות והמוסר, הפיוט והמסורה. אף-על-פי-כן, התרכז לימוד התורה בישיבות ובעולם התורה בלימוד התלמוד הבבלי שעיקרו לימוד הלכה. למעלה מכך, אף שהתלמוד עצמו כולל בתוכו חלקים נכבדים של דברי אגדה רעיוניים, ונושאים רבים הקשורים בעולם הרוחני של התורה, לא כבשו אלה את ספסלי בית המדרש. ניתן לקבוע כי בישיבות כולם לגווניהן תופש תלמוד התורה ההלכתי את המקום המרכזי. גם בישיבות שהושפעו ממשנתו של הראי"ה קוק בולט סדר יום זה: אף שהראי"ה קרא קריאה גדולה להשיב למקומו את לימוד המחשבה הפנימית וענייניה, המשיך לראות בעולם ההלכה את מרכז הלימוד הישיבתי, ואף הקדיש באופן מוחלט את שנות חייו האחרונות ליצירתו ההלכתית – הלכה ברורה.<sup>54</sup> אף אנו, ההולכים בדרכו, נענינו למבנה זה של סדר היום הישיבתי, והעמדנו את לימוד החלק ההלכתי שבתורה במרכז סדר היום ותכנית הלימודים. נראה כי זו עדות נאמנה להכרעתנו בדבר מקומה של ההלכה הנלמדת בכליה שלה, בלי מגע עם העולמות שסביב.<sup>55</sup>

מבחיני הסמיכה לרבנות מעידים אף הם על כך. מבחנים אלו עוסקים בהלכה בלבד. אף שתפקידו של הרב בישראל חורג ממסגרת השאלות ההלכתיות, אל עבר שאלות הנהגה ופסיכולוגיה, אמונה ו חברתיות, אנו הכרענו כי עיקר תפקידו של הרב כנושא דבר ד' במציאות הוא לפסוק בענייני הלכה, ועל-ידי כך קבענו גם את שצריך הוא ללמוד ואת שצריך להיבחן קודם שיהיה רב בישראל. ההנחה המקופלת בקביעה זו היא שזוהי מהותה של התורה, ולמעלה מכך: זה גם הצינור שדרכו יוכל הרב לכוון לרצון ד' גם בתחומים אחרים.

## 6. ההלכה המתפתחת בעולם פנימי

גם רוב הסבורים כי יש להסתייג מעיסוק בטעמי מצוות אינם מכחישים את העובדה כי יש להלכות מסוימות הגדרה בסיסית. אין חכמי ההלכה רואים את הציווי האלוקי במובנו

<sup>54</sup> הסיבות לכך אינן ידועות לנו, ולא נרשמו על ידו ביומניו האוטוביוגרפיים. ראו: ח"א שוורץ (עורך), **מתוך התורה הגואלת**, א', ירושלים תשמ"ט, עמ' ל"ט, וכן הרב מ"צ נריה, **ליקוטי הראי"ה**, א', בני-ברק תשנ"א, עמ' 347. ברם, מקורות אלו עדיין אינם עונים על השאלה מדוע שינה הראי"ה את טעמו. הרב הדרי ניסה לשער מדוע עשה זאת הראי"ה, ראו, י' הדרי, "ההלכה בהגותו של הראי"ה קוק", **הגות והלכה**, מעמ' נ"ז ואילך, אך השערותיו אינן חורגות מתחום הספקולציה.

<sup>55</sup> הקדשת מרב הזמן ללימוד ההלכתי מעידה אמנם על מרכזיותו, אך היא נובעת גם מסיבות אחרות. ראו את דבריו באורות התורה, ירושלים תשמ"ה, ח', ה'.

המצומצם, אלא חותרים להבין מה מקופל בציווי זה, וכיצד ניתן לעמוד על גדרו המדויק.<sup>56</sup> הסיבה לכך כפולה: ראשית, המקרה המופיע בתורה מציית בדרך כלל לעיקרון "דיבר הכתוב בהווה", אך אין הוא מצטמצם בדוגמה בלבד. דוגמה לדבר: לפני עיוור לא תיתן מכשול אינו יכול להתבאר רק כאיסור לתת לפני עיוור מכשול. ישנם סוגים שונים של עיוורון וסוגים שונים של מכשולים. היעלה על הדעת כי בפני תתן מותר לתת מכשול ואין הוא כלול בלאו זה בתורה? סיבה שנייה היא ההכרה במה שאנו מכנים היום "רוח התורה". הרמב"ן הדגיש עניין זה הן בעיסוקו במצוות שבין אדם למקום והן בעיסוקו במצוות שבין אדם לחברו.<sup>57</sup> ברם, תופעה מעניינת היא שככל שההלכה הלכה והתפתחה, היא התנתקה ממקורה, והלכות חדשות נתחדשו בכללים פנים-הלכתיים, גם אם הם כבר אינן יונקות משורש ההלכה. נדגים עיקרון זה בסוגיית "אין שליח לדבר עברה".<sup>58</sup> הכלל קובע כי אדם השולח את חברו לעשות עברה, אינו נענש באחריות של משלח. האחריות מוטלת על השליח המבצע. אחד הנימוקים המופיעים בגמרא היא יכולתו של המשלח לומר "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים", כלומר: השליח הוא בעל בחירה חופשית, והוא לא היה חייב להישמע לי. בשל כך אין לחייבו על מעשיו של השליח. ברם, מעיקרון זה עולה לכאורה כי אם השליח לא יכול היה לדעת כי המעשה הוא מעשה עברה, אין המשלח יכול להיפטר בטענת דברי הרב ודברי התלמיד, ועליו לשאת בעונש המעשה. אמנם, היו ראשונים שפסקו כך, אך הריטב"א שלל את דרך הסקת המסקנה ההלכתית:

שאני התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרין דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין פירוש טעמא קאמרין שהוא כן על הרוב, מיהו דינא דאורייתא כדלקמן ואפילו היכא דליתא להאי טעמא כגון שהוא שוגג וכיוצא בזה.<sup>59</sup>

דברי ריטב"א אלו לא ללמד על עצמם יצאו אלא ללמד על הכלל כולו יצאו. אין הריטב"א טוען טענה המתאימה לסוגיה זו בלבד, אלא קביעתו היא קטגורית. יש שהאדירו את ההלכה, בקובעם כי ההלכה מתנהלת לחלוטין בעולם פנימי משלה, שאינו מושפע כלל וכלל מגורם חיצוני – לא מחוקי העולם ודרכו ולא מחוקי האגדה. הרי"ד סולובייצ'ק במסתו **איש**

56 ראו אנציקלופדיה תלמודית, כ', עמ' תקצ"ב-תקצ"ו.

57 פירוש הרמב"ן לתורה, ויקרא, י"ט, ב', ושם הוא מתייחס גם למצוות שבין אדם לחברו ומפנה לפירושו לדברים ר', י"ח.

58 קידושין, מ"ב, ע"ב: "...שאני התם דאין שליח לדבר עבירה דאמרין דברי הרב ודברי תלמיד דברי מי שומעים".

59 חידושי הריטב"א למסכת קידושין, מ"ב, ע"ב, ד"ה "דברי הרב".



ההלכה כתב כך,<sup>60</sup> והאריך לבאר את ההיגיון הפנימי העומד מאחורי דבריו.<sup>61</sup>

דבריו של הרב קוק בסוגיה זו מאפיינים את פוסקי ההלכה:

...דמאחר דקיימא לן שהקבורה היא מצווה, אין אנו הולכים אחר הטעמים איך שיהיו,

ואסור לשנות שום מצווה מצורתה אפילו אם מצד הטעמים היה מקום לשנות...<sup>62</sup>

בעיקר בולטים הדברים בעת שאנו עוסקים בגזרות חז"ל. אף שמקורן של אלו הוא שכלם הנאדר של חכמים, נמנעים הפוסקים בזמננו לערוך שינוי בגזרה ובתקנה, אף אם פקעו הסיבות המקוריות שהביאו לתיקונה, ולעתים אף אם התהפכו הנסיבות, והמשך קיומה גורם נזק. אחת הסיבות הידועות לכך היא האמירה הידועה בשם הגר"א כי אין אנו ידועים את הטעם היסודי, וייתכן כי חז"ל חשפו בפנינו רק את אחד הטעמים.<sup>63</sup> בלי להתייחס לנימוק זה לעצמו, אין ספק כי הוא מעצים את תופעת השפה הפנימית של ההלכה, המתפתחת בכלים משלה, ואינה מושפעת ממהותה הגלויה, בתואנה כי יש משמעויות נסתרות שלא נחשפו.<sup>64</sup>

## 7. ציבוריות ההלכה

ההלכה עוברת תהליך מתמיד של קביעות ציבוריות שמפקיעות את ייחודו של כל אדם. ישנם כללים הלכתיים מובהקים אשר מונעים נתינת הלכה אישית ביד כל אחד ואחד. הדברים בולטים בעיקר בסוגיית התפילה. הפער בין סידור התפילה לבין ספר תהילות ד' המיוחס לדוד

60 ראו, **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים 1979, עמ' 25-35. ראו על שיטתו של הר"ד את דברי הרב שכטר, המנסחים תפישה זו במלוא עוצמתה: צ' שכטר, **נפש הרב**, ירושלים תשנ"ד, עמ' י"ב-י"ט.

61 קשה לקבל את דברי הר"ד סולובייצ'יק כפשוטם, ונראה שאין הם עומדים במבחן הראיות, ואנו מוצאים בגמרא נימוקים רבים המיישבים את הפער שבין עולם הקונסטרוקציות ההלכתיות לבין המחשבה האנושית הטבעית. ראו על כך: א' אברמוביץ, "כן אנחנו – לא עכשיו", **דף קשר של ישיבת הר עציון**, פורשת ויגש, תשס"א. אף-על-פי-כן, צדק הר"ד בקובעו כי למעשה ההלכה דומה יותר ויותר למערכת סגורה.

62 הראי"ה קוק, **שו"ת דעת כהן**, ירושלים תשמ"ה, עמ' ש"פ.

63 דבריו של הגר"א מובאים, לדוגמה, בדברי ר' מאיר שמחה, ראו: **משך חכמה**, שמות, י"ב, א', עמ' מ"ד.

64 על ערכים כמעצבי דרכה של ההלכה כתב מ' הלברטל, **מהפכות פרשניות בהתהוותן**, ירושלים תשנ"ז. הרעיון המרכזי של דבריו טעון דיון בפני עצמו, ואף שדומה הוא מהבחינה החיצונית לדברינו, ישנו קו עבה המבחין בינו ובין הדיון שאני מעלה כאן. הלברטל דן גם בשאלת הערכים החוץ-נבואיים, שמקורם בעיקר במוסר הטבעי שבאדם, ואילו אני מבקש את מקום הערכים הפנים-מקראיים שמקורם בנבואה, כחלק מגיבוש ההלכה. בשל כך ניתן להפריד את הדיון בשני העניינים.

המלך.<sup>65</sup> ספר תהילים הוא ספר דינמי, שבו מתפלל דוד בכל יום תפילה אחרת. לעומתו, סידור התפילה הנהוג היום הוא ספר אובייקטיבי, שבו מתפללים כל בני האדם אותה תפילה כל יום, בכל פעם ביום.<sup>66</sup>

ברם, אין מדובר בהלכות תפילה בלבד. כמעט כל תחום בהלכה מוכר בצורתו המוקדמת בהבחנה משמעותית בין אדם לאדם. גיל ההתבגרות והכניסה לעול חיובי מצוות היה שונה מילד לילד;<sup>67</sup> התשובה הוכנסה לתוך הלכות תשובה, ומשום כך עוצבה דרך תשובה מסגרתית, המחייבת את כולם ללכת בה וכדו'. הפיכת ההלכה לכלי לעיצוב ההתנהגות המעשית של הציבוריות הישראלית שונה מדרכה של הנבואה, שהותירה את דרכי הביטוי המעשיות בידי שומעי ליקחה.

אנו מעצבים את ההלכה באופן אובייקטיבי, ומבקשים כי לא תהיה תורת כל אחד בידו. הגמרא עצמה מבקרת הלכות הנותנות דברים לשיעורין,<sup>68</sup> ותובעת מההלכה להיות אחידה, ולהימנע מיצירת הלכות השונות מאוד מאדם לאדם.

## 8. הגדרות הלכתיות למעמדים רוחניים

מצוות רבות בתורה פונות ללבו של אדם ולעולם חוויותיו ורגשותיו: מצוות השמחה, האבלות, איסור חמירה, ייחוד שמו וכדו'. בעל ספר **חובות הלבבות** ייחד את ספרו למצוות אלו, ואף ראשונים רבים דיברו עליהם בהקשרים שונים. ברם, כשבאה ההלכה לעצב את דיני ימי המועד והשמחה, כמו גם, ולהבדיל, את דיני האבלות, מיעטה לעסוק בשאלת המוקד

65 ראו, "האם התנ"ך היה" (לעיל, הערה 1), עמ' 93-91.

66 על המשמעות של תפילה המנוסחת מראש כ"תפילה יוצרת" ראו, י' שרלו, "תפילה יוצרת ותפילה מביעה", (לעיל, הערה 1), עמ' 310-303. הסיבה העיקרית לתהליך זה היא הטלת משימה נוספת אל התפילה – לא רק להיות צינור לדבר האדם מול האלוקים, אלא אף למלא את החלל שנוצר עם חורבן בית המקדש, ולהיות גם כנגד תמידין, ראו, י' ברנדס, "תפילת היחיד והציבור", **שנה בשנה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 331-350.

67 טענה זו פותחה על-ידי י' גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת-גן תשנ"ב. אף שחלק מהראיות שהוא מביא אינן עומדות במבחן ההכרח, וניתן לבארן אחרת לא ניתן להכחיש את עצם התופעה של ההלכה הציבורית. ראו י' עמנואל, "פרקים בהשתלשלות ההלכה", **המעין**, ל"ג, א' (תשרי תשנ"ג), עמ' 42-47. על העימות שבין ההלכה הציבורית לבין היחידאיות האמונית והיצירתית, מתוך אופטימיות כי דווקא מעימות זה עשויה לצמוח אמונה לוחטת, ראו, י' קפלון, "חומר למחשבה בלבד", **דימוי**, 1 (סתיו תש"ן), עמ' 15-17. ראו גם: "לפענח מערכה עצומה של צפנים", **דימוי**, 2 (קיץ תשנ"א), עמ' 12-6.

68 שבת, ל"ה, ע"ב ובמקבילות.

הרגשי והחווייתי והתמקדה בפן המעשי.

דוגמה יפה לדבר היא מצוות השמחה. מצווה זו היא חלק מחובות החג, בראש ובראשונה של חג הסוכות, אך גם שאר החגים חייבים בשמחה.<sup>69</sup> וכיצד יביע האדם את שמחתו – ניתן היה לבאר כי כל אדם יביע שמחה זו בדרכים המתאימות לו, ותהיה קשורה למעמדו הנפשי באותה שעה. השמחה אכן קשורה קשר כל יינתק לעונה החקלאית, כמבואר בפסיקתא דרב כהנא.<sup>70</sup> ברם, ההלכה מגדירה את מצוות השמחה בדרכים ראויות ואובייקטיביות, והעמידה להן מסגרות מעשיות מובהקות. הראשונה שבהן היא קרבן החגיגה:

שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן ... והשמחה שנאמר ושמחת ... והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים יתר על שלמי חגיגה ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ד' אלוךך, ונשים חייבות במצווה זו.<sup>71</sup>

השנייה שבהן היא השמחה הכלולה במצווה זו:

שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלווים עליו שנאמר 'ושמחת בחגך' וגו'.  
אף-על-פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו:  
כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל (דברים, ט"ז) לגר ליתום ולאלמנה עם שאר

69 רמב"ם, משנה תורה, הלכות יום טוב, ו', י"ז.

70 "ושמחת בחגיך" – את מוצא שלש שמחות כתובים בחג ואילו: "ושמחת בחגיך", "והיית אך שמח", "ושמחת לפני ד' אלקיכם שבעת ימים". אבל בפסח אין את מוצא שכתוב בו אפילו שמחה אחת, ולמה? אלא את מוצא שבפסח התבואה נידונית, ואין אדם יודע אם עושה היא השנה אם אינה עושה, לפיכך אין כתובה שם שמחה ... וכן את מוצא שאין כת' בעצרת אלא שמחה אחת דכת' ועשית חג שבועות לד' אלקיך ושמחת אתה ובתיך, ולמה כת' שם שמחה אחת מפני שהתבואה נכנסת בפנים ומאי טעמא אין כת' שם שתי שמחות שכן את מוצא שאעפ"י שנכנסה התבואה בפנים אבל פירות האילן נידונין לפיכך אין כת' שם שמחה שנייה ... אבל בחג לפי שנטלו הנפשות דימוס שלהם ביום הכיפורים כמו שכת' כי ביום הזה יכפר עליכם (ויקרא, ט"ז, ל') ועוד שהתבואה ופירות האילן בפנים לפיכך כת' שם שלש שמחות שנא' ושמחת בחגיך" (פסיקתא דרב כהנא, נספחים, פרשה ב', ד"ה "ושמחת בחגיך").

71 רמב"ם, משנה תורה, הלכות חגיגה, א', א'.

העניים האומללים.<sup>72</sup>

ניתן לראות כאן את אופיה של התורה שבעל-פה. אין היא מפקיעה לחלוטין את פשוטו של מקרא, אך היא מגבשת אותו למסגרות תבניות. לא זו בלבד שהתורה שבעל-פה מבארת את מצוות השמחה בקרבן חגיגה, עוד היא מגיעה לביתו של אדם ולהגדרת שמחתו על שולחנו. דברים דומים אנו מוצאים בהלכות אבלות.<sup>73</sup>

## 9. סגנון פרטני

ניתן להבחין בשוני שבין התורה שבעל-פה ההלכתית לבין הסגנון הנבואי. הצורה החיצונית מעידה על הכל – בעוד ההלכה הנבואית דומה יותר להדרכות כלליות, ואין היא מסועפת בדרך כלל לסעיפים, מוכנסת ההלכה בצורתה המקובלת לתוך מסגרות. בין אם מדובר בסגנון מדרשי ההלכה, וודאי אם מדובר בסגנון המשנה וההולכים בדרכו, ניתן לעמוד על הניסוח המשפטי המדויק, המשמיט יותר ויותר את הקרקע מהאפשרות להעמיד את עולם הכוונה הפנימי כחלק מהעניין.

## 10. האישיות

אופייני מאוד לשיח ההלכתי הוא קריאת הדמויות ההיסטוריות על שם ספריהם.<sup>74</sup> באופן עקרוני אנו מוצאים כי אין לנו עניין של ממש בביוגרפיות של גדולי ישראל ובתולדות חייהם, ועיקר זיכרונם הוא חידושם ההלכתי והתורתי.

<sup>72</sup> רמב"ם, **משנה תורה**, הלכות שביתת יום טוב, ו', י"ז-י"ח. יש להדגיש כי הרמב"ם הוסיף שני עניינים חשובים ביותר. הראשון שבהם הוא חובת הדאגה לשמחת החלש והמסכן: "אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו...". השני שבהם הוא הזהירות ששמחה זו לא תדרדר את מעמדו הרוחני של האדם: "אף-על-פי שאכילה ושתיה במועדות בכלל מצות עשה לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו אלא כך היא הדת בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהם לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה" (שם, י"ט). השווה לדבריו **בספר המצוות**, מצוות עשה נ"ד.

<sup>73</sup> ראו דוגמה נוספת לשאלה זו במאמרו של נ' טוקר, "זמירות שבת", **תחומין**, י"ד (תשנ"ד), בעיקר בעמ' 393-395.

<sup>74</sup> ראו, רי"צ ורבלובסקי, **ר' יוסף קארו** (לעיל, הערה 25), עמ' 15-16.

בניגוד לכך הנבואה נכנתה בניין של ממש על אישיות הנביא.<sup>75</sup> ההזרמה הנפשית שבאה מהנביא אל האומה, מעורבותו העמוקה של הנביא בתחומי נבואתו<sup>76</sup> ותפקידה בעיצוב הנבואה, אינה מניחה לנתק בין הביוגרפיה האישית ועצמתו של הנביא לבין תוכן נבואתו. תמורה לשונית זו מלמדת על מעבר מהחיים אל הספר ומהדינמיות אל הקביעות.

#### ד. עקרונות נבואיים בהלכה

כפי שצינו לעיל, למרות הכיוון הלא-נבואי שבו התפתחה ההלכה, אין מדובר על מידור מוחלט בין התחומים. למעשה, לא נמנעו פוסקי ההלכה מלשלב בהלכה עקרונות הבאים מעולם הנבואה. שילוב זה הוא משני לעומת ההמנעות מן השילוב, אך ראוי בכל זאת לציון.

#### 1. האורגניות הבסיסית של ההלכה והאגדה

התורה אינה מספרת על מעמד הר סיני נפרד להלכה ולאגדה. ההלכה והאגדה ממקור אחד ניתנו, וראשיתם נעוצה באותה תורה אלוקית. החלק האלוקי מקורו במעמד הר סיני, שם לא ניתנו רק מצוות לישראל אלא אף נתחדשה הנבואה, ומשה רבנו נעוץ בתודעת האומה גם כגדול הנביאים<sup>77</sup> וגם כמוסר התורה שבעל-פה. הניסיון לנתק בין השניים אינו אפשרי.

דוגמה לדבר מצויה במאמרו של נ' רקובר, הדן בפסיקה של הראי"ה קוק בענייני כלל ישראל.<sup>78</sup> חלק ניכר מההכרעות המשמעותיות ביותר הן למעשה מטא-הלכתיות.<sup>79</sup>

75 ראו את דברי הראי"ה קוק, **מאמרי הראי"ה**, ירושלים תשמ"ד, עמ' 5: "...האישיות הגדולה של הנביא שלטה באומה, יותר מאשר בצד הלימודי שבה, בצדה הפסיכי, המזרים בפועל את ההווה הרוחנית".

76 סוגיית מעורבות הנביא בנבואתו היא סוגיה המחייבת דיון נפרד. ראו רקע לעניין בהקדמת אברבנאל לספר ירמיהו ובניתוח אישיותו, ומולה את תגובתו החריפה של המלבי"ם, אף הוא בהקדמתו לירמיה. עמדת הראי"ה היא עמדה מורכבת מאוד, עד שהביאה לשינוי קטן אך משמעותי ביותר בדבריו, כנראה על-ידי הרב הנזיר – ראו, **אורות הקודש**, א', ירושלים תשמ"ה, עמ' כ"ג, אך בדפוס ראשון וכיום אף בשמונה **קבצים** היה כתוב במקום "לפנימיותו" – "מפנימיותו". למאמר מקיף על כך ראו: מ' גרינברג, "תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית", מ' בראשר (עורך), **ספר היובל לרב מרדכי ברויאר**, ירושלים תשנ"ב, עמ' 63-76.

77 ראו דבריו של הרמב"ם בהלכות יסודי התורה, פרקים שביעי ושמיני.

78 ראו, נ' רקובר, "כלל ישראל – פילוסופיה ומשפט", **תחומין**, ט"ז (תשנ"ו), מעמ' 211 ואילך. על דרכו של הראי"ה בהלכה ראו: צ' קפלן, "לדרכו בהלכה", **הראי"ה – קובץ**, ירושלים תשכ"ו, מעמ' ס"ט ואילך; גם הרב גרשוני התייחס לסוגיה זו, ראו, י' גרשוני, "משנתו של גאון ישראל הרב קוק ז"ל במחשבה ובהלכה", **תורה שבעל-פה**, כ"ז (תשמ"ו), מעמ' כ"ד ואילך; ש' רפאל, "שיטת הרב בהלכה", שם; ראו גם את מאמרו של מ"צ נהוראי, "הערות לדרכו של הרב קוק בפסיקה", **תרביץ**, נ"ט, ג-ד' (ניסן-טבת תשמ"ד).

## 2. אישיות הפוסק

לא ניתן להתעלם מהעובדה שנפשו של הפוסק אחודה, ולא ניתן לשים גבול ברור בין העמדות הרוחניות והאגדיות לבין המשמעות המעשית והפסיקה הנורמטיבית. אחת הראיות לכך היא המאמרים הרבים המורים על קשר פנימי בין עמדות הלכתיות לתפישת עולם כוללת, דוגמה בית שמאי ובית הלל,<sup>80</sup> רבי עקיבא, רבי מאיר.<sup>81</sup> רבי שמעון בר יוחאי<sup>82</sup> ועוד. מובן כי גם בראשונים אנו מוצאים מציאות דומה, לדוגמה הדיון על הקשר בין עמדותיו הפילוסופיות של הרמב"ם לבין פסיקתו המעשית,<sup>83</sup> המאירי<sup>84</sup> וכדו'.

## 3. עשות ספרים הרבה אין קץ

לפורמליזם של ההלכה יש גבולות וגם לו שאפה ההלכה למלא את כל החללים, הדבר לא היה ניתן בשל אין סוף המקרים הפרטיים. עובדה זו מאלצת את פוסקי ההלכה לראות בסעיפים גם הנחיות כלליות ולהדריך את שומעי ההלכה להבין דבר מתוך דבר, תוך שהם פונים אל יראת השמים של השואל או אל כוונתו הפנימית, בלא לקבוע מהו המעשה הראוי. אופי כזה של הדרכה הלכתית מזכיר את אופיה הנבואי של ההלכה. בעיקר נכונים הדברים כאשר מדובר במצב מאוד מורכב ומאוד מסובך, שיש בו שיקולים רבים<sup>85</sup> ולכן רואים שתשובות הלכתיות

- אלול (תש"ן), מעמ' 481 ואילך. ראו שם, הערה 1, הפניה למקורות העוסקים בדרכו של הרב קוק בהלכה, תוך ציון העובדה כי "הספרות על דרכו של הרב קוק בהלכה היא דלה ביותר לעומת זו העוסקת בהגותו. ראו דוגמה יפה לדבר בדברי ד' י' לסקר, "השפעתה רמב"ם על הפוליטיקה הישראלית", **תרבות דמוקרטית**, 2 (תש"ס), עמ' 101-112.
- 80 על סוגיה זו כתב הרב כשר בדונו במשנת הראגצ'ובר, ראו, מ"מ כשר, **מפענח צפונות**, ירושלים תשל"ו, עמ' נ"ד. גם הרב זיון התייחס לסוגיה זו, ראו, ש"י זיון, "קו חדש בשיטת בית שמאי ובית הלל", **סיני**, א' (תרצ"ח), עמ' נ"ד-ס'.
- 81 **אגרות הראיה**, ג', ירושלים תשמ"ה, איגרת תת"ח.
- 82 ראו את דבריו של הרב הנזיר (רבי דוד הכהן) בספרו **קול הנבואה**, ירושלים תש"ל, עמ' קמ"ז. ראו גם את דברי הרב פוקס על הכוונה בכללה ועל משנת רשב"י בפרט, ד' פוקס, "במאי קמפלג'י", **המעייין**, ל"ב, ב' (תשנ"ב), עמ' 52-61.
- 83 ראו י' טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, בעיקר בעמ' 269-274 ; 378-383.
- 84 מ' הלברטל, "רבי מנחם המאירי – בין תורה לחכמה", **תרביץ**, ס"ג, א' (תשנ"ד), עמ' 63-118 ; א' קרומביין, "כוונת הלב במצוות – ערך מול הלכה בתורת רבינו מנחם המאירי", **נטועים**, ד' (תשנ"ח), עמ' 9-32.
- 85 בן איש חי, **שורת תורה לשמה**, תשובות שס"ד, שע"א.

רבות אינן "חותכות" את ההלכה ומותירות אותה מותנית גם בתוכן הפנימי המוטבע במעשה.

#### 4. הדמויות

אפשר להצביע על התפתחות הקשורה בעיקר בעולם הציוני הדתי, המחזירה במידה מסוימת את דמותו של הנביא למרכז ההשפעה ההלכתית. הכוונה לשינוי המתחולל בעיקר בישיבות הסדר ביחס שבין למדנות הלכתית לבין מנהיגות ציבורית. יש ישיבות שהעומד בראשן אינו מנחה את לימוד הגמרא ואת ההלכה הפרטית, אך הוא הקובע את דרכה של הישיבה, בעיקר בשאלות הלכתיות רבות משמעות ותוקף. אין אני בא לדרון או לבקר את עצם התופעה, אלא רק לציין שההנחה שרק העוסק בפרטי ההלכה בפועל ראוי להנחות את דרכה הכללית של ההלכה, אינה תקפה עוד באופן מוחלט.<sup>86</sup> זוהי אם כן שיבה מסוימת לדמותה הנבואית של ההלכה כמנחת ציבור.<sup>87</sup>

אף-על-פי-כן מדובר כאמור בזרמים משניים. באופן עקרוני ההלכה, אף בימינו, מעדיפה באופן חד משמעי את דרכה הפרטנית והנורמטיבית. משום כך יש לברר מדוע אנו נוהגים כך ומדוע אנו מבכרים את הנורמטיביות ההלכתית על פני הרוחניות הכללית העולה מדמות ה'הלכה הנבואית'.

#### ה. מדוע התעלמה ההלכה מהנבואה?

מהן אפוא הסיבות שהביאו אותנו לוותר על העיקרון "צדיקים ילכו בס"ק" ופושעים יכשלו בס"ק? מדוע בחרנו להתעלם מדמותה הקדומה של 'ההלכה הנבואית', ולהעמיד את ההלכה כולה על כלים פנים הלכתיים?

ניתן כמובן לטעון לאור דברי המדרש ש"כל מה שעתיד תלמיד ותיק לחדש כבר נאמר למשה בסיני",<sup>88</sup> כי גם הקביעה שכך צריכה להיות דרכה של ההלכה, נאמרה בסיני, ובשל כך אין

86 ראו את ביקורתו של הרב י"ד סולובייצ'יק למציאות זו בהספדו על ר' חיים עוזר, בספרו **דברי הגות והערכה**, ירושלים 1982, עמ' 193-194.

87 ראו א' שביד, "מיסטיקה נבואית בהגות היהודית של המאה ועשרים", **דעת**, 29 (תשנ"ב), עמ' 83-106.

88 גם אגדה זו אינה מחייבת את ההבנה כאילו למד משה רבנו את התורה כולה לפרטיה בהר סיני. ראו לדוגמה את דברי הראי"ה קוק: "בתורה שבע"פ אנו יורדים כבר אל החיים. אנו חשים שהננו מקבלים את האורה העליונה בצינור השני שבנשמה, בצינור המתקרב לחיי המעשה. אנו חשים, שרוח האומה, הקשורה כשלהבת בגחלת באור תורת אמת, היא גרמה באופייה המיוחד, שתורה שבע"פ נוצרה בצורתה

מקום להעלאת השאלה. ברם, אגדה אחרת מספרת על בית מדרשו של רבי עקיבא, ועל תחושתו של משה כי אין הוא מבין את הנאמר שם.<sup>89</sup> פירושה של אגדה זו מלמד כי משורש התורה שניתנה על-ידי משה רבנו התפתחה התורה שבעל-פה בהיקפים שלא יתוארו. ניתן היה לבחור דרכים שונות להתפתחות, וההבדלים בין השיטות השונות, דוגמת בתי המדרש של רבי עקיבא ושל רבי ישמעאל, מעידים על כך. למעלה מכך, בראש דברינו טענו כי אכן הייתה תקופה שהמרחק בין ההלכה לבין הנבואה לא היה גדול. בשל כך ראוי להעלות את השאלה מה טעם ראו חכמי ההלכה בדורות שלאחר מסירת התורה על-ידי הנבואה לעצב את ההלכה באופן זה, ולמסד את ההלכה בדרכים שתוארו לעיל, אף-על-פי שבכך שמטו את הקרקע מיסודות חשובים אחרים.

## 1. פשוטו של מקרא – התורה כחוק

ראש לכל דיון בתהליכים הרוחניים וההיסטוריים שבידי האדם ולניתוח הנבואה, כוחה, חולשתה וסכנותיה, יש לזכור כי מלכתחילה ייחודה של אמונת מישראל הוא משפטי. התפיסה היסודית המופיעה בתורה בנוגע לאופיה של אמונת ישראל היא שהיהדות היא דת הלכתית. תפיסה זו מופיעה במפורש בתורה, והיא תקפה אף אם נטען כי תהליכים מסוימים הוקצנו בידי אדם.

בעת שמבקש משה רבנו לאפיין את ייחודה של אמונת ישראל מכל האמונות כולן הוא נוקט בלשון "ומי גוי גדול אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים ככל התורה הזאת אשר אנכי נתן לפניכם היום" (דברים, ד', ח'). בכך הוא מציין את העובדה כי אחד משני המרכיבים המבחינים בין אמונת ישראל לאמונת העמים כולם הוא החוקים והמשפטים הצדיקים. הגישה העקרונית של חוקים קיימת לאורך ימי הנבואה כולה, ואין הנבואה מנותקת מכלל התורה. עובדה זו מסבירה את כוחה של הדרך משפטית ואת עדיפותה על פני עניינים אחרים שבהם

המיוחדת. ודאי כלולה היא תורת האדם הזאת בתורת ד', – תורת ד' היא גם היא. העין הפקוחה של צופה באספקלריה המאירה, הנאמן בכל בית ד', לא אפשר שממנה תהיה נעלמת שפעת-חיים זאת לכל פיתוחיה. גם מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש הכל נאמר למשה מסיני" (אורות התורה, א', א'); ראו גם את דבריו בספר מאורות הראייה על שבועות, ירושלים תשנ"ד, עמ' קמ"ח-קמ"ט.

89 "...הלך וישב בסוף שמונה שורות, ולא היה יודע מה הן אומרים, תשש כחו; כיון שהגיע לדבר אחד, אמרו לו תלמידיו: רבי, מנין לך? אמר להן: הלכה למשה מסיני, נתישבה דעתו. חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: ריבוננו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על-ידי? אמר לו: שתוק, כך עלה במחשבה לפני" (מנחות, כ"ט, ע"ב). על ביאורה של אגדה זו, והצבת דגמים שונים להתמודדות עם שאלת המסורת והחידוש, ראו, לא בשמים היא, (לעיל, הערה 24), בעיקר בעמ' 38-9.



דומה דת ישראל לדתות אחרות. הגישה ההלכתית העקרונית, שבה רואים את התקפלות דבר ד' כולו לפרטי ההלכה המעשיים היא נשמתה של התורה.

אנו רואים אפוא כי ההחלטה לעצב את דרכה המעשית של התורה אינה תוצאה של החלטת חכמי התורה שבעל-פה בלבד. זוהי ההוראה והכיוון הכללי שניתנו למשה מסיני, ואף אם לא כל פרטי התורה שבעל-פה ניתנו שם ופעולה רבה נותרה לחכמי הדרש,<sup>90</sup> הרי שההנחיה כי על התורה להיראות בדרך זו נאמרה בסיני. לפיכך, אין פלא שאנו ממשיכים בדרך זו ומעצבים את דרכה של ההלכה.

ואולם, עדיין אפשר לתאר לעצמנו הלכה נבואית ברוח תפיסת התורה כחוק. ברור כי התהליכים שעברו על התורה שבעל-פה עיצבו אותה בכיוון הפורמלי על חשבון הצדדים הפנימיים. דומה כי כדי לעמוד על טיבה של הכרעה זו, יש להבין את הסכנות הטמונות בדרך הנבואית, הן באורח החיים שהיא מכתיבה והן ביכולת להנחילה ולשמור על המשכיותה.

## 2. כישלון הנבואה

מבחינה היסטורית, אפשר לומר כי הנבואה לא נחלה הצלחה. במבחן התוצאה, לא התרומם עם ישראל להתנהגות לאור השגב הנבואי והנבואה לא מנעה את החורבן, על אף מאבקה הבלתי פוסק בסיבות שהביאו אותו. חכמי ישראל שפיתחו את התורה שבעל-פה פעלו לאחר תקופת הנביאים ועל רקע כישלונם. נטיב להבין זאת לאור דברי הראי"ה קוק שראה חשיבות גדולה באיחוד ההלכה והאגדה ושהיה מודע גם לחסרונה הגדול של הנבואה. לטענתו, הנבואה לא מילאה את משימתה, ולא הביאה לשינוי כולל בדמותו של עם ישראל. בסופו של דבר בא החורבן, ודברי הנביאים לא מנעו את התרחשותו. סיבת הדברים נעוצה במהותה של הנבואה. לא ניתן לשנות את פני העולם על-ידי פנייה אל העולם הפנימי בלבד. כדי להתמודד עם מחשבות אדם ותחבולותיו יש צורך להעמיד בפניו משנה סדורה של מעשים:

בנוהג שבעולם, המשוררים והמליצים מתארים יפה את הדרת החיים בכלל ... הם יודעים גם להציג לראווה את הכעור הכללי של הקלקולים שבחיים ולמחות נגדם בכל תוקף. אבל לחדור לתוך תוכם של כל הגורמים הפרטיים, איך מכשירים את החיים ומעמידים אותם על הבסיס הטוב ... דבר זה אין לו עסק עם כוח המדמה החם והעז, כי אם עם החכמה המדייקת. כאן תחל עבודת הרופאים, החסכנים, המודדים, השופטים, וכל

90 המחלוקת על השאלה אם המדרש קדם להלכה או קיומה של ההלכה הקדומה עוד קודם למדרש, עתיקת יומין היא. ראו סיכום מקוצר אצל הלברטל (לעיל, הערה 64), עמ' 15-13.

החכמים המעשיים ... הנבואה ראתה את זרם הקלקלה הגדולה של עבודה זרה בישראל ומחתה נגדו בכל עז ... השערות הדקות ... גידי־החיים הדקים ... אלה המה המסתרים הצפונים מעין כל נביא וחווה. המצות המעשיות כולן ופרטי הלכותיהן, [ש]על־ידי קיומם ותלמודם, הרגלם וחבתם, יצא הנעם הפנימי החבוי בהם, וזרם־החיים האלוהי הטהור [ש]יגרש בעזו את חשכת עבודת אלילים ... דבר זה לא נתן לנבואה בכלל, לנבואה של אספקלריא שאינה מאירה.

אמנם נתן לנבואתו של משה ... שרק היא יכולה לראות עזם של הכללים ודייקנותם של הפרטים כאחד. אבל לא קם כמוהו ... והוצרכה עבודת הכללים להימסר לנביאים ועבודת הפרטים לחכמים. וחכם עדיף מנביא, מה שלא עשתה הנבואה, בכלי מלחמתה החוצבים להבות אש לבער מישראל עבודת אלילים ולשרש אחרי עיקרי ההשפלות היותר גרועות של עשק וחמס, של רצח וזימה, רדיפת שחד ושלמונים, עשו החכמים בהרחבת התורה, בהעמדת תלמידים הרבה ובשנון החוקים הפרטיים ותולדותיהם...<sup>91</sup>

הראי"ה מדמה את הנבואה לפעולת הסופרים והמשוררים, היודעים היטב לתאר את הבעיה ואת כיוון הפתרון, אך אין ביכולתם להציע דרך מעשית. דרך מעשית זו אמנם נעוצה בתורת משה, כפי שהבאנו לעיל, אך אין היא חודרת להוויה הישראלית אלא על־ידי ירידה לפרטים מעשיים, והפיכת האידאלים כולם לסעיפים משפטיים. חכמי התורה שבעל־פה הם שרוממו את כנסת ישראל, והורו דרך התמודדות עם הבעיות הקשות שעמדו בדרכה של הציבוריות הישראלית. דברים אלה מבוססים על חולשת המחשבה האידאית המנותקת מהחקיקה ההלכתית, דווקא בשל הרוח העילאית הנושבת בין שורותיה. ואכן, האידאליות של הנבואה יכולה לעתים להרוס גם חלקות טובות כשעוסקים בחיי העולם.

### 3. הפחד מפני ההלכה הנבואית כעוקרת עולם

ההתעמקות הרוחנית בעניינים נשגבים היא מושכת את האדם מהכרה ברורה בעולם הממשי, וזהו הפגם שיש ביסוד הנבואה, שממנו המחשבים נמשכים לכל משיג רוחני. וגורם הדבר שבאים רשעי עולם, שהמושגים הקדושים הם זרים להם, והם תופסים את הנהגת העולם בידם, והוד הקדושה נהפך לדוח.<sup>92</sup>

91 אורות, עמ' ק"כ-קכ"א.

92 אורות הקודש, א', עמ' רע"ח. הפחד מפני היפוך הסדר הוא מוטיב חוזר ונשנה במשנתו של הראי"ה. ראו גם שמונה קבצים, ג', עמ' קל"ו-קל"ז.

במילים אלה פורש הראי"ה את הסכנות המצויות בדרכה של הנבואה. בשל פנייתה אל הכוונה הפנימית עלולים ההולכים בדרכה לקדש מכוחה של כוונה זו גם את המעשים הגרועים ביותר. דמויות היסטוריות כמו שבתי צבי מעידות על סכנה זו. ההלכה הנבואית עלולה לקדם התעלמות מהעולם הממשי, והענקת היתר לסטיות רבות, בשם הכוונה החיובית המסתתרת מאחוריה. העדרותה של משנה נורמטיבית ומחייבת, שאינה מניחה לאדם לפרוץ גדרים ולבנות עולם דמיוני מכוחה של אמונה ביכולתו לזהות את הטוב ואת הרע ולהבחין ביניהם, היא מתכון וודאי להתמוטטות העולם הרוחני על-ידי אלה שלא באו בסוד הבחנה זו. דבר דומה ארע לנדב ולאביהו:

כשהולכים אחרי ההרגשה העליונה של הופעת רוח הקודש, ושל כל חוכמה והופעה שבעולם, בלא התקשרות אל התורה ומעשיה בפרטיות, ובמידת המידות הטובות על פיה, הרי זה חטא נדב ואביהו, הפרדת יסוד אבא מאימא עילאה. חושבים המתנהגים ככה שמתקרבים אל הקודש, מיחדים הם ממרחקים, מקריבים אפילו אש זרה, ובאים אל הקודש שתויי יין...<sup>93</sup>

בפסקה זו עוסק הראי"ה במי שאין לו התקשרות אל התורה ומעשיה בפרטיות. לכאורה אין זה קשור לענייננו, שכן אנו מדברים על הלכה, אך בסגנון נבואי. ברם, סכנות אלה, של שיבה על חטא נדב ואביהו, מצויות אף כאן, שכן ייתכן שדווקא המגמות העליונות יביאו את האדם להקריב אש זרה, הנובעת מעולמו הפנימי ומתחושותיו כי בכך הוא מתקרב אל הקודש. ייתכן כי למעשה הוא עומד ממרחק, ופועל בדרך המנוגדת לרצון שמים. ההלכה המשפטית עשויה להביא אמנם לידי סטייה מסוימת מהמעשה המכוון באופן מוחלט, אך היא מונעת את ההתדרדרות מכוחה של כוונה רצויה אך מעשה שאינו רצוי כלל וכלל. חטא נדב ואביהו חושף אפוא את הבעיה בהלכה אינדיבידואלית: היחיד צועד על חבל דק בחפשו אחר המעשה הראוי.

#### 4. חוסר היכולת להגדיר את המעשה הנכון הראוי

אחד מנושאי דברה המרכזיים של התמקדות ההלכה במעשה הראוי הוא רבי יהודה הלוי. להתמקדות בהלכה המעשית התייחס פעמים רבות במשנתו, ואף קבע כי אין ביכולת האדם לעמוד על טיבו של מעשה זה. רבי יהודה הלוי חוזר כמה פעמים בספרו על אי יכולת האדם

93 אורות הקודש, ג', ירושלים תשמ"ה, עמ' ש"ס.

לדעת את המעשה הראוי, ועל הצורך בהגדרה מדויקת שלו. התורה עצמה לא הניחה כיוונים כלליים אלא נכנסה בפרוטרוט גם למעשה הנכון. זוהי עמדה שבלטה מאוד על רקע היות ריה"ל משורר.

מובן כי זהו חלק ממשנתו הכללית בדבר אופי המצוות ותפקידן במציאות. ברם, גם כשעוסק הוא בתחום הפסיכולוגי הוא קובע את אותו עיקרון. דוגמה לדבר: כשבא רבי יהודה הלוי לעסוק בדמותו של עובד ד', הוא פותח את דבריו בקביעה כי מדובר בהרכב אינדיבידואלי של הכניעה, השמחה והצום:

אמר החבר: תורת משה לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השוה, ולתת לכל כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק מבלי ריבוי בכוח אחד, קצור בכוח אחר, ומי שנטה עם כוח התאוה קצר בכוח המחשבה, ובהפך. ומי שנטה עם הניצחון קצר בזולתו. ואין רבה תענית עבודה למי שתאוותיו חלושות וכוחותיו חלושים וגופו רזה, אבל טוב שיעדן גופו, ולא המעט הממון עבודה, כאשר יזדמן מן המותר מבלי יגיעה ולא יטרידהו קנותו מן החכמה והמעשים הטובים, כל שכן למי שיש לו טפול ובנים, ומאווי להוציא לשם שמים, אך הריבוי יותר נכון לו. וכללו של דבר, כי תורתנו נחלקת בין היראה והאהבה והשמחה, תתקרב אל אלוהיך בכל אחת מהנה, ואין כניעתך בימי התענית יותר קרובה אל האלוהים משמחתך בימי השבתות והמועדים, כשתהיה שמחתך בכוונה ולב שלם.<sup>94</sup>

לכאורה אנו פוגשים בדבריו הלכה נבואית, המניחה לאדם לברור את דרכו. ברם באמצע אותה פסקה קובע רבי יהודה הלוי כי אין אדם יכול לדעת את דרכו, והוא נאלץ לשמוע את הדרכת התורה בסוגיות אלו:

ואלה הדברים לא הניחה אותם התורה מופקרים, אבל כלם תחת מסורת, מפני שאין ביכולת בני אדם לחלק תקנות כוחות הנפש והגוף, ושיעור מה שראוי להם מהמנוחה והתנועה, ושיעור מה שתוציא הארץ עד שתשובות בשמיטה ויובל ויינתן ממנה המעשרות, וזולתי זה (שם).

ואמנם, התביעה להלכה נבואית היא תביעה להלכה אליטיסטית. הדרישה כי אדם יחשוב על כל דבר בעצמו לאור ההנחיה הכללית של ההלכה הנבואית, יתאים את מעשיו לשורש הרוחני של המצווה עצמה, יכוון באופן מתמיד אל מקורה ועניינה, יתנה את קיומה של מצווה בנכונות הנפשית הפנימית לקיימה וכדו', אינה שווה לכל נפש, והיא מכוונת אל קבוצה מצומצמת של בני אדם, המסוגלים לעמוד בתביעות מחמירות אלו. בכך תהפוך הדת היהודית

94 ספר הכוזרי, ב', נ'.

לדת הפונה רק אל בעלי מחשבה עמוקה, הפנויים להתרומם למעלות אלה, ולא תהיה אמונתם של המוני בית ישראל, אשר מהווים את חוט השדרה של המציאות החברתית.

זוהי אפוא סיבה נוספת להתחזקות הצד החוקי-משפטי שקיים ממילא בתורה. מכאן גם נובע הצורך לקבוע חוקים פרטניים, ולא זו בלבד, אלא שעל חוקים אלה לפנות אל ציבור שלם, כדרכה של כל שיטה משפטית. צורך זה, שהובהר לעיל היטב, מכתוב אף הוא את אופיה של ההלכה הפורמלית הלא-נבואית.

## 5. הלכה ציבורית

לא ניתן לקיים קהילה ציבורית כאשר אורח חיים מבוסס על אינדיבידואליות ועל התאמה מלאה של ההלכה לדמותו הפרטית והאישית של כל אדם. ההלכה, ככל שיטה משפטית, חייבת להתקיים על דרך הרוב.<sup>95</sup> עיקר תפקידה הוא בעיצוב דרכו של כלל ישראל, ואת זה ניתן להשיג רק אם כל בני האדם עושים את אותו הדבר. לו הייתה ההלכה נותרת עם המגמה להביא לידי ביטוי את יחידותו של כל אדם, היא הייתה זוכה אולי למיצוי דרכו הפרטית של האדם, אך לא היה ניתן להקים בעזרתה מערכת ציבורית. דוגמה בולטת לדבר היא הלכות תפילה – לו הייתה נשמרת התפילה האישית והפרטית, ללא קביעת זמן וללא קביעת נוסח כבעולמה של הנבואה, לא היה ניתן לרכז את הקהילה כולה סביב בית הכנסת.

לעולם קודמת ההווה הציבורית הישראלית לשאלת הפרט. זהו אחד הכללים הבולטים בהלכה. אמנם, אין היא מבטלת את חשיבות הפרט, והיא תרה אחר מקום להביא גם אותו לידי ביטוי. ברם, ההלכה ביסודה היא הלכה ציבורית, שעניינה לעצב את רשות הרבים הכללית של האומה. בשל כך יש צורך לנסח כללים משפטיים חיצוניים, אשר מאפשרים פעולה משותפת של הכל יחד.

זו גם גישתו העקרונית של הרמב"ם:

מה שצריך שתדעו גם כן, שהתורה לא תביט לדבר הזר, ולא תהיה התורה כפי העניין המועט, אבל כל מה שירצה ללמדו מדעת או מידה או מעשה מועיל, אמנם יכוון בו העניינים שהם על הרוב ולא יביט לעניין הנמצא מעט ולא להזק שיבוא לאחד מבני אדם מפני השיעור ההוא וההנהגה ההיא התורית, כי התורה היא עניין אלוהי, ועליך לבחון

95 ראו י' אנגלרד, "על דרך הרוב" ובעיית היושר במשנתו של הרמב"ם", שנתון המשפט העברי, י"ד-ט"ו (תשמ"ח-תשמ"ט), עמ' 31-59 והמקורות המצוינים שם.

העניינים הטבעיים אשר התועלות ההם הכוללות הנמצאות בהם יש בכללם, ויתחייב מהם נזקים פרטים כמו שהתבאר מדברינו ודברי זולתנו, ולפי זאת הבחינה גם כן אין לתמוה מהיות כוונת התורה לא תשלם בכל איש ואיש, אבל יתחייב בהכרח מציאות אנשים לא תשלמים ההנהגה ההיא התוריית, כי הצורות הטבעיות המיניות לא יתנו כל מה שראוי בכל איש ואיש, כי הכל מאל אחד יתעלה ופעולה אחת וכולם נתנו מרועה אחר, וחלוף זה נמנע...<sup>96</sup>

ברור אם כן כי אינדיבידואליזם קיצוני עלול ליצור פירוד בתוך הציבור ובתוך ההלכה, דבר המנוגד בתכלית למגמה של עיצוב ציבור ברוח החוקים והמשפטים הצדיקים.

## 6. אחדות העם וההלכה

בהלכות תפילה של הרמב"ם אפשר ללמוד כיצד שיקול של אחדות העם עמד ביסוד מפעלו של עזרא, שכאמור, היה מאדריכלי ההלכה המשפטית הבתר-נבואית:

בימי נבוכדנצר הרשע נתערבו בפרס ויון ושאר האומות ונולדו להם בנים בארצות הגויים ואותן הבנים נתבלבלו שפתם והייתה שפת כל אחד ואחד מעורבת מלשונות הרבה וכיון שהיה מדבר אינו יכול לדבר כל צורכו בלשון אחת אלא בשיבוש שנאמר ובניהם חצי מדבר אשדודית וגו' ואינם מכירים לדבר יהודית וכלשון עם ועם ומפני זה כשהיה אחד מהן מתפלל תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות, וכיון שראה עזרא ובית דינו כך עמדו ותקנו להם שמנה עשרה ברכות על הסדר, שלש ראשונות שבח לה' ושלש אחרונות הודיה, ואמצעיות יש בהן שאלת כל הדברים שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצורכי הציבור כולן, כדי שיהיו ערוכות בפי הכל וילמדו אותן ותהיה תפלת אלו העילגים תפלה שלימה כתפלת בעלי הלשון הצחה, ומפני עניין זה תקנו כל הברכות והתפלות מסודרות בפי כל ישראל כדי שיהא עניין כל ברכה ערוך בפי העילג.<sup>97</sup>

המעין היטב בדברי הרמב"ם יראה כי הנימוק הוא "תקצר לשונו לשאול חפציו או להגיד שבח הקדוש ברוך הוא בלשון הקדש עד שיערבו עמה לשונות אחרות". ברם, אין נימוק זה

96 מורה הנבוכים, ג', ל"ד.

97 משנה תורה, הלכות תפילה, א', ד'.

נהיר כל צרכו, שכן לא ברורה טיבה של הבעיה אם יתפלל אדם בלשון לעז. הדברים מתבהרים מעיון בדברי אביו של הרמב"ם, מימון הדיין: "והואיל והתפילה חזקה כל כך הסדירו לנו הראשונים ז"ל ... תפילה ששוים בה החכם ועם הארץ, ואין החכם מוסיף עליה ואין עם הארץ גורע ממנה, והיא תפילת שמונה עשרה".<sup>98</sup>

מדבריו עולה מה שניתן לראות כאופיה הדמוקרטית של ההלכה, לאמור, כולם שווים בפני ההלכה. עניין זה ניתן להוכחה גם מכיוון אחר: סמכותם של ספרי ההלכה נובעת מהעובדה שהאומה כולה<sup>99</sup> – ראשי הציבור והמוני העם – קיבלו אותם והפכו לנכסי צאן ברזל. ניתן להדגים עיקרון זה על-ידי ספר היסוד המכונן של ההלכה, השולחן ערוך. קשה למצוא ספר שעליו חלקו יותר מאשר השולחן ערוך. אף-על-פי-כן דווקא הוא ספר היסוד כי הוא התקבל על-ידי האומה. הרמב"ם עצמו ביטא עובדה זו במציאות, אף שהקפיד מאוד בלשונו, כאשר נימק חלק מההלכות המובאות בדבריו בדברים שמתקבלים על ליבות בני אדם ומתאימים ליכולת האנושית הפשוטה לקבלם.<sup>100</sup>

## 7. עוצמת הריטואל

הטענה הפשוטה, המשלימה את שהבאנו לעיל בדבר חולשת הנבואה בכל הנוגע לחיים

98 **איגרת הנחמה**, עמ' כ"ד. ראו י' טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, ירושלים 1980, עמ' 171, הערה 79; יש לשים לב כי הרמב"ם אינו מעלה את האפשרות כי הלשון העברית היא המעולה שבלשונות, ראו שם, עמ' 244, הערה 14.

99 על עקרון קבלת האומה כיסוד מכונן בהלכה ראו את דברי הראי"ה קוק, **אדר היקר**, ירושלים תשמ"ה, עמ' ל"ט; י' טרנר, "כוח הציבור במשנתו הדתית-ציונית של הרב חיים הירשנזון", א' שגיא, ד' שוורץ וי"צ שטרן (עורכים), **יהדות פנים וחץ – דיאלוג בין עולמות**, ירושלים תש"ס, עמ' 31-56; על התקבלות השולחן ערוך, ראו: ח' טרנוביץ (רב צעיר), **תולדות הפוסקים**, ניו-יורק 1947, ג', עמ' 1-36; ח"מ לויטס, **ההלכה יסודה והשתלשלותה**, ירושלים 1989, עמ' 121-123; י"ל גרינוואלד, **הרב ר' יוסף קארו וזמנו**, ניו-יורק 1954, עמ' 174-176; רי"צ ורבלובסקי, ר' **יוסף קארו** (לעיל, הערה 25), עמ' 20; מ' בניהו, "ספר בית יוסף והמהפכה שחולל בספרות ההלכה", **אסופות**, ג' (תשמ"ט), עמ' צ"ט-ק"מ. טיעון זה הוא גם טיעון מרכזי בדבריו של מ' אלון בדבריו על עריכת ספרי ההלכה, ראו, מ' אלון, "מניעים ועקרונות בקודיפיקציה של ההלכה", **הגות והלכה**, בעיקר בעמודים צ"ו-ק"ב.

100 "...שנוכח בהלכות שמא יטעה בין ה' לז' הוא האמת והוא מאמר התלמוד כפי מה שהקשה שם. וזכרתי אני דבר הנופל לרוב והוא חלוף שעה בשעה אחריה, בהיות שכונתי בכל החבור הזה להקריב הדין אל השכל או אל דרך הרוב (**תשובות הרמב"ם**, מהדורת בלאו, עמ' רנ"ב). ראו דיון על דברי רמב"ם אלה אצל י' לוינגר, **דרכי המחשבה ההלכתית של הרמב"ם**, ירושלים תשכ"ה, עמ' 21-25; י' טברסקי, **מבוא למשנה תורה לרמב"ם**, עמ' 61-62 ובהערה 149.

הממשיים, היא שלריטואל יש עוצמה סמויה בכל הנוגע ליצירת המשכיות, גם אם אין מדובר במעורבות נפשית עמוקה ובבחינה מתמדת של הקשר הפנימי. כבר בעל **ספר החינוך** קבע את עיקרה של דרך זו:

ועתה בני אם בינה שמעה זאת, והטה אוזנך ושמע, אלמדך להועיל בתורה ובמצוות. דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו. ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עושה בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ובכוח מעשיו ימית היצר הרע, כי **אחרי הפעולות נמשכים הלבבות**. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצוות, אם אולי יעסוק תמיד בדברים של דופי, כאילו תאמר דרך משל שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותו אומנות, ישוב לזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור, כי ידוע הדבר ואמת שכל אדם נפעל כפי פעולותיו, כמו שאמרנו.<sup>101</sup>

הקביעה כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות טוענת לזכות הכיוון המעשי והפרטני. ניתן להוכיח דבר זה מדמותו של ראש החודש בימינו. מהמקרא עולה כי ראש חודש דמה ליום השבת, שבו לא התקיימו חיי מסחר ואף העבודה הייתה מושבתת, סעודות משפחתיות ייחודיות נסעדו, ורבו מקריבי הקורבנות במקדש.<sup>102</sup> כיום, כמעט ולא נותר מראש החודש דבר. אחת הסיבות לתופעה זו היא העובדה שאין ראש החודש מלווה בריטואל קבוע. לראש חודש אין מצווה משפטית הנוגעת לחיי היחיד, ואין דרך שבה מצוין יום זה באופן מהותי. בשל כך הלך ונשכח, למרות הרעיונות העמוקים המקופלים בו.<sup>103</sup> ראש החודש מלמד על הכלל כולו, ועל חשיבות הריטואל הקבוע. סביר להניח כי גם מעמד התפילה והתורה נחקק דווקא בשל

101 **ספר החינוך**, מצווה ט"ז, ההדגשה שלי.

102 על השבתת חיי המסחר ראו, עמוס, ח', ה': "לאמר מתי יעבר החדש ונשבירה שבר והשבת ונפתחה בר להקטין איפה ולהגדיל שקל ולעוות מאזני מרמה"; על השבתת העבודה ראו, מלכים ב', ד', כ"ג: "ויאמר מדוע את הלכת אליו היום לא חדש ולא שבת..."; על סעודות ראש החודש ראו, שמואל א', כ', כ"ד: "ויסתר דוד בשדה ויהי החדש וישב המלך אל הלחם לאכול"; על קריאת יום מועד וההגעה למקדש ראו, ישעיהו, א', י"ג-י"ד: "לא תוסיפו הביא מנחת שוא קטרת תועבה היא לי חדש ושבת קרא מקרא לא אוכל און ועצרה. חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטרח נלאיתי נשא".

103 ראו לדוגמה את דברי רבי יהודה הלוי **בספר הכוזרי** (ג', ה'), הרואה ביום ראש החודש יום המיועד להתחדשות רוחנית: "ואחר כן יהיה עתיד לרפואה החודשית שהיא זמן כפרה לכל תולדותם, ר"ל תולדות החדשים וחידושי הימים, כמו שאמר 'כי לא תדע מה ילד יום'..."



הריטואל, וכל הניסיונות לבסס את היהדות על 'מוסר הנביאים' או דברים בדומה לכך, לא שרדו יותר מאשר את דור המייסדים.

אלה הסיבות העיקריות אשר הניעו אותנו להמשיך דווקא בדרכה של ההלכה הפורמלית. למרות הבשורה הגדולה הקיימת בעולמם של נביאים הוטלה המשימה העיקרית של העיצוב הדתי של האומה הישראלית על כתפי ההלכה, וזו עמדה במשימה זו בהיקף שלא ישוער.

## 1. מחיר ההתעלמות – קווים לבעיות ההלכה בימינו

בצד היתרון בכיוון המשפטי של עיצוב ההלכה, ראוי להתייחס גם למחיר שדרך זו גובה. לא ניתן להתעלם מכך שבבחירה החד-משמעית של עיצוב הלכה לא-נבואית אבדה החיוניות והעוצמה של הדרך הנבואית. הכרה בכך תסייע לתור אחר דרך שתביא לידי ביטוי את היתרונות שבכל צד, כפי שנבקש לעשות בסוף המאמר.

### 1. נבל ברשות התורה

אחת הבעיות הקשות בדמותה של ההלכה המנוסחת בסעיפים משפטיים היא העובדה שהיא מאפשרת פער בלתי נסבל בין הציות לכללים ההלכתיים לבין מה שמכונה רוח התורה. בעיה זו מעלה הרמב"ן במלוא חריפותה:

והעניין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, אם כן ימצא בעל התאוה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה...<sup>104</sup>

יכול אדם לקיים את המצוות כולן, ולעמוד בדרישות המשפטיות העולות מההלכה, אך לא להגיע למעלת 'קדוש', ואף לזכות בכינוי המגונה "נבל ברשות התורה". אפשרות זו נוצרה דווקא בשל האופי המשפטי של ההלכה, התובע מהאדם לעמוד בהלכות השולחן ערוך, אך מצמצם את הפנייה המחייבת לעולמו הפנימי. לעולם לא יכול החוק למלא את החללים שבין ההלכות השונות, ואפשרות זו נושאת בחובה נזק עצום לשמירת אורחות חייה של היהדות.

### 2. מצוות אנשים מלומדה

<sup>104</sup> פירוש הרמב"ן לתורה, ויקרא, י"ט, ב'.

חלק ממסרי הנבואה עסק בפער נוסף הנוצר בעולמה של הלכה – הפער בין המעשה החיצוני לבין האמת הפנימית והמעורבות אמיתית. בשל ההתרכזות במעשה חיצוני, קורה לא אחת כי אין המעשה החיצוני מביע את האמת הפנימית, ומדובר אפוא בתכונה המטפחת צביעות. אלה הם דברי ישעיהו הנביא:

ויאמר ד': יען כי נגש העם הזה בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחוק ממני, ותהי יראתם אתי

מצות אנשים מלמדה.<sup>105</sup>

ישעיהו מוחה נגד התופעה של כיבוד ד' בשפתיים החיצוניות כאשר הלב רחוק. הביטוי המופיע בסוף דבריו, "מצוות אנשים מלומדה", הפך לביטוי המביע מציאות של הרגל מעשי לעשיית המצוות. במקרה הטוב, יחסית, מדובר באדישות ובחוסר התעוררות נפשית האמורה ללוות את המעשה עצמו. במקרה היותר גרוע מדובר בצביעות, ובמעשה העומד בהיפוך ללב הרחוק. הטענה המופיעה בדברי ריש לקיש שבראש מאמר זה היא טענה מהסוג השני. ריש לקיש מכנה כפושע את ההולך להקריב את קרבן הפסח כשנגמטו הליבית היא לאכול אכילה גסה, וליהנות מבשר הצלי העומד במרכז ליל הסדר המקדשי.

### 3. הריחוק הנפשי

העמדת ההלכה כולה על המעשה האובייקטיבי, והאחידות שההלכה מעצבת את דרכה, עלולה להביא לניכור בין האדם הבודד לבין ההלכה. ניכור זה נולד מכוח התחושה כי אין ההלכה מאזינה לאדם, ואין היא רואה בו יצירה חד-פעמית ייחודית, שעליו לעבוד את אלוהיו בדרכו. היא מכניסה אותו לתוך משבצת ציבורית. עם עליית קרנה של התפישה הקיומית הסובייקטיבית שבעולם המודרני והפוסט-מודרני מביא אופיה האובייקטיבי של ההלכה וצורת ניסוחה המשפטית לתחושת זרות. החשיבות הגדולה שבעולמנו לאותנטיות ולעצמיות, לחרות הפנימית ולבחירה, עומדת בסתירה לדמותה של ההלכה.

בפני האדם עומדות שתי אפשרויות. ראשונה בהן היא להיענות לדרישתה של ההלכה, ולעבור חוויה של "עקדה", לאמור: להעמיד את ההלכה כגורם מכונן, ולכוון את החיים כולם על-פיה. בדרך זו מכניע האדם את חירותו ואת עצמיותו בפני בורא עולם, אם על-ידי כינוי התביעה לעצמיות ולחירות בנפשו כ"יצר הרע" וכ"חמץ" המתסיס את התוך הפנימי הטהור,

105 ישעיהו, כ"ט, ג'.

אם בשל ההכרה כי החוויה הדתית הגילוויית גוברת על זו הטבעית,<sup>106</sup> ואם בשל שכנועו הפנימי כי למעשה מדובר בהרמוניה עמוקה בין ההלכה לבין האדם.

ברם, לצערנו בחרו רבים בדרך הפוכה, לאמור: בשל תחושתם כי אכן אין ההלכה מאזינה וקשובה לייחודיות, ואף אין היא נענית למקורה שלה ולמגמותיה העקרוניות, הם הביעו את אי-שביעות רצונם על-ידי נטישת דרכה. הראייה קוק היה מודע מאוד לסכנה כי הסתלקות הפן הנבואי הכללי, והפיכת ההלכה לאוסף הוראות מעשיות, אובייקטיביות, נורמטיביות ופרטיות היא אחת הסיבות להתרחקות מעולמה של ההלכה:

במשך הזמן הרב נתגבר עסק החכמים על עסק הנביאים והנבואה נסתלקה, ארכו הימים והכללים החלו להתרופף, נבלעו בהפרטים ולא יראו החוצה. על כן באחרית הימים שצמיחת מהלך שיבת אור הנבואה תתחיל להופיע, "אשפוך את רוחי על כל בשר", אז שנאת הפרטים תתגבר, "חכמת סופרים תסרח, ואנשי הגבול, אלו תלמידי חכמים שמישימים גבול לדבריהם, ילכו מעיר לעיר ולא יחוננו", עד אשר לא כפרי בוסר כי אם כבכורים מלאים טל וחיים יצאו הניצוצות של התחלת אור הנבואה מנתיקים, וזו תכיר בכללה את גדל פעולת החכמה ובענות צדק תקרא: חכם עדיף מנביא, "חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו, אמת מארץ תצמח וצדק משמים נשקף, גם ד' ייתן הטוב וארצנו תיתן יכולה". ונשמתו של משה תשוב להופיע בעולם.<sup>107</sup>

#### 4. היכולת לקלוט ממקורות חיצוניים

התפתחותה העצמית של ההלכה אוטמת אותה מליהנות מפירות העולם החיצוני לה. ניתן למצוא מכנה משותף בין היהדות לבין דתות אחרות כאשר מדובר על עיקרי אמונה ומחשבה. או אז יכולה גם להיות השפעה של ממש, וניתן לצאת ברכוש גדול ממפגש זה. פרשת יתרו מהווה דוגמה לדיון בדבר היכולת לקלוט מבחוץ. קליטה זו אין פירושה חיקוי. דברי החוץ מהווים חומר גלם שבהתכללותו בכלל הוא הופך לדבר המושפע מן ההקשר שאליו הוא נכנס.<sup>108</sup> ברם, כאשר מדובר בהלכה משפטית המתפתחת בעיקר בכלים פנים-הלכתיים, לא

<sup>106</sup> המונחים לקוחים מתוך דבריו של הרב סולובייצ'יק, ראו דבריו במסתו "ובקשתם משם", **איש ההלכה – גלוי ונסתר**, ירושלים 1979, בעיקר בעמ' 150-156.

<sup>107</sup> **אורות**, עמ' קכ"א. חלקה הראשון של פסקה זו הובא לעיל, ראו, עמ' 31.

<sup>108</sup> ראו לדוגמה את דבריו של הרב אלחנן סמט ("בין הלכות דעות לבין האתיקה של אריסטו", **מעליות**, כ' [1998], עמ' 255-262) על ההבדל בין הלכות דעות לרמב"ם לבין האתיקה של אריסטו, על אף העיקרון

תיכנן השפעה של ממש, מלבד בעניינים מסוימים הנוגעים לצורה חיצונית.<sup>109</sup>  
 אין הדברים נוגעים לוויכוח בדבר ההלכה כמעצבת מציאות או כמושפעת ממנה.<sup>110</sup> בין כך  
 ובין כך מדובר בסוג מסוים של מגע אפשרי עם החוץ, הנחסם כאשר דמות ההלכה היא  
 משפטית בלבד.<sup>111</sup>

## 5. התעלמות מחובת הרלוונטיות

השיח הפנימי של ההלכה מאפשר להתעלם התעלמות מוחלטת משינויי הזמן והמקום. כל  
 עוד מדובר ברעיון שיש להגשימו, ניתן לדבר על הגשמות שונות של אותו רעיון. בדרך זו  
 מתברר כי למציאות שונה הוראות מעשיות שונות. ברם, כאשר מדובר בכללים הלכתיים  
 המשווים ביניהם בשיח פנימי אין צורך לדבר על שינויים הנובעים משינויי המציאות. ודאי  
 ששינויים אלה קיימים – לרוב לחומרה, בדרך של גזרות ותקנות חדשות, אך לעתים אף  
 לקולא – אך זו אינה דרכה המרכזית של ההלכה.

גם כאן ניתן להדגים זאת בעולמה של התפילה ההלכתית. אף שנתרגשו עלינו עולמות  
 גדולים, לא הוטמעה תפילה על שני האירועים המרכזיים שאירעו לעם ישראל בשנים  
 האחרונות – השואה<sup>112</sup> והקמת מדינת ישראל<sup>113</sup> – בעוד שעדיין אנו ממשיכים לומר תפילה  
 לשלומם של ראשי הציבור שבבבל ובשאר גלויות.

ש"מ"ן המפורסמות הוא כי תורת המידות של הרמב"ם, כפי שהיא נפרשת לפנינו בהלכות דעות ובפירושו  
 למשנה, מצויה בזיקה של דמיון, היורד עד לפרטים, לתורת המידות של אריסטו בספרו אתיקה".

109 למשל הטענה כי מקורה של ההסבה בליל הסדר הוא מנהגי סעודה רומאית.

110 ראו את דבריו הנכוחים של הרב ח"י גולדוויכט ואת תשובת ד' ורהפטיג בתוך: **הגות והלכה** (לעיל, הערה  
 6), עמ' ר"א-רנ"ה.

111 דוגמה מעניינת לדבר היא ההתייחסות לביטוי "ככל הגויים" שבפרשת המלך (דברים, י"ז, י"ד). יש  
 שהביאו אותו כראיה לשלילה שברעיון המלוכה, בשל העובדה כי לא ייתכן שהתורה תצווה את האומה  
 הישראלית ללכת בדרכם של כל הגויים, ראו אברבנאל בדברים, שם. לעומת זאת, יש שראו בציווי זה את  
 היפוכו הגמור של הרעיון, ושבו את התורה, ראו את דברי הנצי"ב שם. דברים מרחיקי לכת על קליטת  
 דברים מן החוץ אל הפנים ראו בדברי הראי"ה על האשורולוגיה: "ע"כ, כל הדברים שמצד החינוך שקודם  
 למתן תורה מצאו מקום באומה ובעולם, אם רק היה להם יסוד מוסרי, והיה אפשר להעלותם למעלה  
 מוסרית נצחית ומתפתחת, השאירם התורה האלקית" (**אדר היקר**, עמ' מ"ב).

112 על הדיון בדבר הוספת קינות על השואה ראו מ' מאיר, "זכור נא הבכיות בתהום הגוויות", **אקדמות**, ט'  
 (תמוז תש"ס), עמ' 77-99. על הסוגיה בכללה ראו א' שביד, "ההתמודדות הדתית אורתודוקסית עם  
 השואה", **מחניים**, 8 (תשנ"ה), עמ' 10-35.

113 א' ארנד, **פרקי מחקר ליום העצמאות**, ירושלים תשנ"ח.

הרלוונטיות אינה נוגעת לשאלה התוכנית בלבד, אלא אף לשאלה האישית. ישנה חשיבות של ממש להעמדת דרך החיים על הבחירה החופשית, שהיא בסופו של דבר זו שנותנת לאדם את הרלוונטיות האישית.

עניין זה זכה להארה חשובה בכתבי הראי"ה קוק. הראי"ה סבר כי באופן עקרוני יש להניח מקום נרחב לעולמו הרוחני והבחירי של האדם. כך, לדוגמה, באר את המונח "לפנים משורת הדין" הנושא בחובו לכאורה פרדוקס: אם ראוי שכך יהיה מדוע אין זו שורת הדין, ואם אין הכרח שכך יהיה מדוע נקבע סטטוס של "לפנים משורת הדין". בתשובתו חשף את תפישתו העקרונית:

ודע עוד, שהחזיון של הכוחות המתפתחים לטובה ולאורה מצד כוח התורה הוא הולך במערכה, עד כמה ראוי שיהיה נובע מכוח הדין והמשפט ועד כמה ראוי שיהיה נובע דווקא מטוב הלב ומהסכמה פנימית בלא שום מעיק כלל, אפילו מועקה מוסרית. וזהו היסוד שאנו מחברים תמיד ברית אבות עם כל הדברים היותר עיקריים, וברית ארץ ישראל היא מחוברת מחזקת ירושת אבות וקבלת התורה. אמנם האבות קיימו את התורה מהכרה פנימית וחופשית, וזה היתרון ראוי שלא יחסר על חלק גדול מהמציאות המוסרית, וזהו יסוד החלקים הגנוזים שהמה יוצאים דווקא בתור מדות חסידות ולפנים משורת הדין, שאם היו באים בתור הלכה הכרחית היו מטשטשים את ההדרכה הקבועה, להיות הולכת הלך ואור לדורות עולם ולהיות לאור גויים ועמים רבים לפי מעלות רוחם השונה מאוד. כי הצד המוסרי שצריך להימצא בתור נדבה ואהבת חסד הוא צריך לעולם להיות לו משקל נודע לפי הערך המוסרי הכללי החיובי, כערך האוויר החופשי לעומת הבניינים והמעשים הקולטוריים הממלאים אותו, שא"א שלא ישאירו בעבורו מקום רחב מאוד.<sup>114</sup>

תפישתו הנבואית מבקשת להוציא מידי הכפייה והציווי את חזות הכל. נעיר כי מכאן עולה גם תפישתו את הנטייה להחמיר.<sup>115</sup> הוא טוען כי נטייה כזו יכולה לנבוע משני כיוונים שונים: לעתים היא נובעת מאהבת אלוקים עצומה, אך לעתים היא אינה אלא תוצאה של "עצבנות

114 אגרות הראיה, א', איגרת פ"ט.

115 סקירה ראשונית על נושא החומרות ראו אצל א' הכהן, "חומרות וקולות בעולמה של הלכה", מחניים, 5 (תשנ"ג), עמ' 90-103. וראו לאחרונה, בנימין בראון "ההחמרה: חמישה טיפוסים מן העת החדשה", עיוני הלכה ומשפט לכבוד פרופ' אהרון קירשנבאום (דיני ישראל, כ'-כ"א [תש"ס-תשס"א]), עמ' 123-237. על הדיון בנוגע לחומרות במשנת הראי"ה ראו, וארשתיך לי לעולם (לעיל, הערה 1) עמ' 124-126. עם פרסום שמונה קבצים נוספו מקורות משמעותיים חדשים לסוגיה זו, המחייבים דיון מחודש.

רוחנית".<sup>116</sup> אם כן, רצון להחמיר אינו מעיד תמיד על רמת חיבור גבוהה לתורה, או על מידת הרלוונטיות של התורה לחיי האדם.

## 6. עומס בלתי נסבל של פסקי ההלכה

אחת ממגמותיה של ההלכה היא להיות נגישה לציבור ברחב. כמעט כל מי שכתב ספר הלכה מביא בהקדמתו את כוונתו לכתוב ספר שיפנה לציבור הרחב, וייתן בידו כלי מעשי ללכת באורחות החיים האמוניים ובשמירת ההלכה. כך כתבו הרמב"ם, השולחן ערוך, המשנה ברורה ועוד ועוד. ברם, התפתחות ההלכה והתפרטותה לסעיפי סעיפים הפכה את שמירת ההלכה כולה לכמעט בלתי אפשרית – לא בשל הקשי לקיים, אלא בשל הקושי לדעת את ההלכה לפרטיה השונים.

בכך הפכו ספרי הלכה לספריהם של החלק התורני בציבוריות התורנית, וכבר אין הם פונים לציבור הרחב. ההלכה נהפכה באופן פרדוקסלי לאליטיסטית, וכבר אין היא פונה אל כל שכבות האוכלוסייה. ברצוני להדגיש שוב כי אין מדובר כאן בשאלת הקושי לקיים. ההלכה הנבואית כפי שתארנו אותה לעיל, מטילה על האדם אחריות ומשימות הקשות פי כמה מהאפשרות ההלכתית לכמת את הכל לתוך עולמם של סעיפי ההלכה. כאן אנו מדברים על הקושי לדעת, ועל חוסר האפשרות להיות נאמן לשמירת ההלכה באופן מעשי.

עובדה זו מביאה לתחושת חטא מתמדת, לסוג מסוים של ייאוש מחוסר היכולת לעמוד בידעית הדרישות כולן, או לכיוון הפוך – לזלזול בשמירה קפדנית של ההלכה, כי אם לא ניתן לדעת את הכל אין טעם לעשות ולקיים חלקים.

## ז. השפעה הדדית – אופקים חדשים להלכה

האם ניתן להביא לידי השפעה הדדית עמוקה יותר של שתי הדרכים האפשריות – ההלכה ו'ההלכה הנבואית'? האם ניתן להמשיך ולשמור על הכרעתה העקרונית של היהדות, להעדיף

<sup>116</sup> **שמונה קבצים**, ג', עמ' מ"ד, פסקה קכ"ד. ראו שם בפסקה הבאה דברים דומים שנאמרו על דקדוקי מצוות: "דקדוקי מצוות נלקחים משני מקורות. יש שהם נשאבים מהמקור התחתית של יראה העונש, שהדמיון מסייע לו הרבה, אלא שמרחוק נראה לו קו קלוש מאוד, והוא אחוז ארזי בדינים וקפידות. ויש שבא לו אור הדקדוקי במעשה על-ידי שפע אור החיים שבמקור ההשגה, בבהירות הציור של קדושת המצוות, ובאחדות הטבע הנשמתי של ישראל עם המצוות כולן וסעיפיהן וענפיהן באהבה נעימה וחשק עליון, בהיר וצלול, קדוש ונשגב...".

את העמוק ואת השגב הקיים בדרכה של ההלכה, אך לצמצם את הפער בינה לבין מה שחסר בדרך זו?

מבעלי המחשבה שבדורות האחרונים היה זה הראי"ה קוק שטען שיש לחתור להשבת הנבואה למקומה.<sup>117</sup> הוא לא התכוון לשיבה אל הלכה נבואית קדומה, אלא לצירוף ההלכה והנבואה ולעשייתם אחד.<sup>118</sup> כפי שראינו, הראי"ה קוק הדגיש כי גם באופיה הנוכחי של ההלכה יש יתרונות מהותיים לדמותה של היהדות, ועל כן לא ביקש לפנות ממנה, אלא להפך – לאחד מחדש את ההלכה והנבואה. אמנם, אין אנו יודעים עד לאן ביקש להגיע, ומה דמות תלכד ההלכה לכשתהיה מאוחדת. למעשה, אף הוא עצמו כמעט ולא נהג לאחד בין הדברים<sup>119</sup> ופסיקותיו ההלכתיות אינן חורגות מהמקובל בעולמם של פוסקי ההלכה.<sup>120</sup> יחד עם זאת, עיון במשנתו מעלה כי חלק נכבד מעמדותיו העקרוניות יונקות מעולמם של נביאים.

אין צורך לומר כי עמדתו של הראי"ה קוק, בדבר הדרכות הנבואה והציפייה לחידושן, אינה העמדה המיוצגת כיום על ידי ההלכה. נראה אפוא, כי זהו אחד האתגרים העיקריים העומדים היום בפני פוסקי ההלכה.

תנאי הכרחי המובן מאליו לתהליך זה הוא שמירה קפדנית של ההלכה. ראש לכל דבר יש לזכור כי נאמנות מוחלטת לאופיה ההלכתי של היהדות הוא המשך דבר ה' שנאמר הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה, והוא האופי המיוחד של תורת ישראל. בשל כך, לעולם תדחה

117 הראי"ה הלך בכך בעקבות הנצי"ב, שכתב דברים דומים בהקדמתו לשאלות. ראו, "קדמת העמק", **שאלות דרב האי גאון**, ירושלים תשל"ח, עמ' 6-7.

118 ראו מאמרי לעיל, הערה 1.

119 נציין כי בנו, הרב צבי יהודה קוק, התנגד לאיחוד זה בכל תוקף. ראו לעיל, הערה 50.

120 מעניין להשוות את גישת הראי"ה לזו של הרי"ד סלובייצ'יק. ברם השוואה זו נתקלת בשאלה מתודולוגית בסיסית והיא אופי המקורות מהן יש לשאוב את משנת הרי"ד. לכאורה, הוא פרסם מאמר מקיף בשאלה זו, שהופיע בספר בפני עצמו – **איש ההלכה גלוי ונסתר**, ירושלים 1979 – ורעיונות דומים מופיעים בהספד שנשא לזכר דודו, שהתפרסם תחת הכותרת "מה דודך מדוד", (בתוך: **דברי הגות והערכה**, עמ' 57-98). ברם, יש הסבורים כי בשתי מסות מונומנטליות אלו לא נפרשה משנתו במלואה, והן משמשות כעין מצבת זיכרון לבית בריסק, יותר מאשר הן מייצגות את תפישתו הכוללת. ייתכן כי משנתו שלו מצויה בשני מקומות: הן במאמרו והן בשיעוריו הפומביים, ושם עולה תפישה קצת שונה. בסוגיה זה ראו מראה מקומות במאמרו של אבינועם רוזנק, "מבריסק למארכבורג ובחזרה", **אקדמות**, ט' (תמוז תש"ס), עמ' 9, הערה 1. ברם, במקורות כולם מאמץ הרי"ד את עמדת הרמב"ם כי אין לנבואה מקום בפסיקת ההלכה, וכי היא מתפתחת בכלים פנימיים ובחוקיות פנימית. לעומתו, כאמור, הרחיב קוק מאוד את השפעת הנבואה על ההלכה. למעלה מכך, הוא כתב במפורש כי ההלכה נראתה אחרת בהיותה מוצפת באור הנבואה.

כל דרך הבאה להמיר את אופיה היסודי של היהדות במערכת עקרונית ורעיונית מופשטים. בד בבד יש להטמיע יותר ויותר את ההכרה כי אין ההלכה חזות הכל,<sup>121</sup> דבר שיעודד הסתכלות רחבה יותר על הדרכתה של התורה. לפיכך, ראוי הוא העיסוק המתמיד באותם המקומות שבהם אין מדובר בסתירה להלכה הנהוגה בימינו, כי אם בתוספת הכרחית לה. כזו הייתה תנועת המוסר, מיסודו של רבי ישראל מסלנט, שחלק בלתי נפרד ממגמותיה היה להשיב את שלמות התורה ואת שלמות המעשים למקומם.<sup>122</sup> שלמות התורה משמעותה הניסיון לכוון היטב למגמת התורה ולרוח הנושבת ממנה. שלמות המעשים משמעה הדיוק וההקפדה כי אכן תוכו של אדם יהיה כבדו, וכי לא יהיה פער בינו ובין המעשים הכלליים.

במקביל לשאיפה זו, יש צורך להשיב את לימוד האגדה והנבואה למקומן. כאמור לעיל, למרות היות האגדה חלק בלתי נפרד מעולמה של התורה, הרי שחלק זה מוזנח. רעיונותיה של האגדה, ועוד יותר של הנבואה, לא חלחלו,<sup>123</sup> אף שיש שנענו לאתגר באופן חלקי על-ידי לימוד עולם המחשבה והאמונה.

מעבר לעיסוק בתחומים אלה לעצמם, יש לפעול לקירוב שני ביטויי ההלכה על-ידי החייאת שני עניינים. ראשון שבהם הוא העמקת הפסיקה ההלכתית תוך שימוש אינטנסיבי בכללים המטא-הלכתיים. חובת הפסיקה לאור כללים אלה נובעת משני מקורות. ראשית דבר, זוהי ההלכה, לאמור: אין מדובר בכללים שנועדו לקישוט ולעיטור בלבד, אלא לדברים מחייבים מכוחה של ההלכה עצמה. המתכחש להם אינו הולך בדרך ישרים ואינו פוסק את ההלכה כפי שדמותה צריכה להיות.

יתרה מכך, השימוש בכללים מטא-הלכתיים משפיע גם על אופיה של ההלכה, שכן כך גובר הצורך בשיקול הדעת של גדולי הפוסקים, ההלכה נעשית דינמית יותר ויכולה להורות באופנים שונים למצבים מורכבים ואינדיבידואליים, ובאופן זה היא נעשית מתאימה יותר למקורה ולכינונה הראשוני.

נציין כאן כי אחד מיסודות הכללים המטא-הלכתיים הוא ההבחנה בין שאלות הפרט לשאלות הכלל. שיבת עם ישראל לארצו העמידה בפני חכמי ההלכה אתגרים בסדר גודל עצום. השינוי העיקרי הוא חידוש השאלות הנוגעות לכלל, שלא היו קיימות כלל ועיקר בגלות כמו: דמות

121 הרב יהודה עמיטל התייחס לסוגיה זו כמה פעמים, ראו לדוגמה, י' עמיטל, "לא הכל הלכה", **עלון שבות לבוגרי ישיבת הר עציון**, י"ג (תשנ"ט), עמ' 95-98.

122 הגדרות אלו לקוחות מספרו המונומנטלי של הרב דב כ"ץ על תנועה מיוחדת זו ראו, ד' כ"ץ, **תנועת המוסר**, ירושלים תשנ"ו, א', עמ' 62-64.

123 ראו, "האם התנ"ך היה?", עמ' 75-78.



הצבא במדינה היהודית – הן בצדדים ההלכתיים של חיי החייל הדתי בצבא, והן בתורת הלחימה והמוסר; תפקודו של משרד החוץ והביטחון לאור דיני שבת, איסור יצוא נשק; חקלאות ציבורית בהקשר של מצוות השמיטה וכדו'.<sup>124</sup>

שתי דרכים עקרוניות עומדות אפוא בפני פוסקי ההלכה. ראשונה שבהן היא לטעון כי למעשה מדובר בשינוי בסדרי גודל בלבד, אך לא בצורך לשינוי מהותי. שנייה שבהן היא להכיר בצורך של חשיפה מחודשת של הלכות ציבור, שמטבע מהותן תהיינה מושפעות הרבה מאופיה הנבואי של ההלכה.

ברור כי רק על-ידי אימוץ הדרך השנייה אפשר להרחיב את כליה של ההלכה. דוגמה בולטת לכך היא ההבחנה הבסיסית בין הלכות כלל להלכות פרט המצויה בהלכה והמהווה חלק בלתי נפרד מעולמה של האגדה. ניסיונות ראשוניים נעשו, בעיקר בתחום הלכות הצבא, על-ידי הרב שלמה גורן, שלא ביסס את הפסיקה בהלכות צבא על-פיקוח הנפש שהוא ביסודו הלכותיו של היחיד, אלא השיב לגבולה של ההלכה את הלכות "עד רדתה" (=השלמת הלחימה והשלטת הריבונות).<sup>125</sup> ביסוס זה אינו רק שינוי בהגדרה ההלכתית ובשפה הפנימית של השולחן ערוך, אלא הוא יונק מהמצטייר בספרי הנביאים – אומה החיה את עצמאותה המדינית, ומכוונת את חייה באור ה'. אין מדובר בהגדרות חדות וברורות אלא במגמה כללית, של מלחמה בדרך שבה נוהגים להילחם בעולם, אך מכיוון רוחני שונה לחלוטין.

גם בשאלות נוספות אנו רואים עיון בכיוונים כלליים-ציבוריים.<sup>126</sup> נזכיר רק כי מאמרים רבים

124 אחד הספרים הבולטים והחלוצים בתחום זה, הוא ספרו של הרב א"י וולדנברג, **הלכות מדינה**, ירושלים תשי"ב (שלושה כרכים).

125 מאמר מקיף על משנתו ועל משמעותה ההלכתית ראו, א"ח שנוולד, "עד רדתה – מקור הלכתי לבחינת סוגיות מבצעיות בשבת במדינה יהודית ריבונית", **ספר הראל**, עמ' 184-119. לא ניתן שלא להזכיר בהקשר זה את ישעיהו ליבוביץ, שפרישתו הסוערת מחברת הציונות הדתית הייתה גם על רקע זה. הבהרה חשובה למשנתו ראו אצל א' גולדמן, "הגותו של ליבוביץ – מבנה העומק", **יהדות פנים וחוץ**, עמ' 300-301.

126 ראו דברי הרב ארי שבט בהתייחסו לעיתונים: א' שבט, "עיתונים וחדשות – מצווה או איסור", **טללי אורות**, ר' (תשנ"ה), עמ' 188-164; ע' אריאל, "לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית (א)", **צהר**, ה', (חורף תשס"א), עמ' 62-37 (חלקו השני של המאמר טרם פורסם); מאמריו הרבים של ד"ר איתמר ורהפטיג בתחומים הכלכליים הציבוריים, ראו לדוגמה א' ורהפטיג, "השיטה הכלכלית לפי התורה", **שנה בשנה**, ירושלים תשנ"ג, עמ' 325-306; חידוש בעצם הגישה למצוות השביעית ראו אצל ז' ויטמן, **לקראת שמיטה ממלכתית במדינת ישראל**, אלון-שבות תשנ"ג.

העוסקים במעמדה של מדינת ישראל,<sup>127</sup> נכתבו מנקודת מבט ציבורית הקרובה לתפיסה הנבואית. זהו חיזוק נוסף לכך שכריכת שאלת אופי ההלכה בתחיית החיים הציבוריים במדינת ישראל אינה דבר טכני בלבד אלא חלק מעניין מהותי.<sup>128</sup>

המציאות גם מזמנת לנו תחומים חדשים להתמודדות הלכתית. דוגמה יפה לדבר היא ההתמודדות בשאלות אתיות.<sup>129</sup> שאלות חדשות אלה מאפשרות שימוש בדרך ההלכה הנבואית, שכן לא ניתן להכניסן למסגרות מרוכזות, ובשל אופיין הן נוגעות יותר בהדרכה כללית הנובעת מתפישת החיים, ומראיית ייעודו של האדם בעולם. בשל כך ניתן לפסוק בהם מתוך תפישת עולם רחבה, על-ידי שימוש באגדה ובדברי נבואה, תוך התאמת פסקים לזמן, למקום ולדמויות שונים.

ואולם, שערים רבים של השבת ההלכה הנבואית נעולים בפנינו, עד שלא תתחדש סנהדרין, ויבוררו הדרכים ששיבו את ההלכה הנבואית. העובדה כי אין לנו מוסד מקביל לדמותה של סנהדרין, שהייתה מופקדת על דרישת התורה בכל דור מחדש,<sup>130</sup> מביאה למצב שבו אין תורה והלכה ברורים וחד משמעיים במקום אחד.<sup>131</sup> ברם, גם לציפייה עצמה יש משמעויות. משמעות ראשונה היא סגולית ופנימית, לאמור, אין המציאות מתנהלת רק לאור החלטות קבועות מראש, ומדיניות המבוצעת באופן מלא. גם לחזון משמעות נרחבת. משמעות שנייה היא מעשית. דרכיה של הציפייה נפתלות הן ואין הן נותרות ברמה החזונית בלבד. בסופו של דבר, נחלים קטנים מוצאים את דרכם גם למציאות המעשית.<sup>132</sup>

נמצאנו למדים כי חלק בלתי נפרד מתחיית שמירת ההלכה טמון בפיתוחו של מהלך ההטמעה הגדולה יותר של ההלכה הנבואית בקרבנו. הראייה קוק אף טען שבדרך זו יפתחו שערים רחבים להשבת האומה כולה אל אלוהיה, שכן לדעתו חלק מהכפירה מקורו בבעיטה בפרטי ההלכה ובדקדוקיה כשאין רואים את האור הגדול. ראיית האור הגדול אינה עניין להסברה

127 חלקם יצא לאור מחדש על-ידי מכון צומת, **בצומת התורה והמדינה**, אלון-שבות תשנ"א. בכל אלה מדובר אמנם במקורות הלכתיים, אך הגישה היסודית היא למעשה 'נבואית', הנותנת משקל רב לתפישות ציבוריות.

128 ראו ע' ברהולץ, "הלכה ומלוכה – מוסר, פוליטיקה והתחדשות ההלכה במשנת הראי"ה קוק", **אקדמות**, ג' (אב-אלול תשנ"ו), עמ' 29-54.

129 י' רפאל, "הזיקה שבין ההלכה והאתיקה", **מים מדליו** (תשנ"ב), עמ' 131-147.

130 **משנה תורה**, הלכות ממרים, ב', א'.

131 שבת, קל"ח, ע"ב.

132 ראו דברים שכתבתי בסוף ספרי **בין משכן לעגל**, ירושלים תש"ס, עמ' 107-111.

בלבר, אלא היא מחייבת אף מימוש מעשי.<sup>133</sup>

---

<sup>133</sup> על מקומו של התנ"ך בהווה הישראלית המתחדשת, אך בדרך המנתקת בין חלקים שונים בתורה, ומבכרת לראות בתנ"ך אלטרנטיבה, ראו, א' אורינובסקי (בן-אור), **תולדות הספרות העברית החדשה**, תל-אביב 1959, עמ' 104-177. א' סימון, "מעמד המקרא בחברה הישראלית – ממדרש לאומי לפשט קיומי", **יריעות**, א' (תשנ"ט), עמ' 7-34. במקורות אלה ניתן לראות את הכמיהה לתחיית היהדות, ואת חשיבותה בזמן הזה. יחד עם זאת, הטענה העיקרית המובאת במאמרי היא שכמיהה זו לעצמה מוטעית ואף מסוכנת מאוד, בשל העובדה שהיא מבקשת רק חלק אחד מהזהות האמונית.



