

חידושה של תורה

הגותו ההלכתית של הרב משה שמואל גלאזנר

יוחנן סילמן¹ מבחין בין שתי תפיסות טיפולוגיות בשאלת משמעותה של תורת ישראל. האחת רואה בתורת ישראל חטיבת ישות מוגמרת ונתונה באופן מושלם, עליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע. תפיסה זו מכונה אצלנו "העמדה השלמותית". לעומתה עומדת התפיסה שתורת ישראל מצויה בתהליך מתמיד של התהוות. תפיסה זו מכונה אצלנו "העמדה ההשתלמותית". שיאה של עמדה זו בראיית התורה כמעשה יצירה. הניתוח הטיפולוגי שמציע סילמן, משרטט את רשת המושגים האופיינית לכל אחת מהעמדות הבסיסיות הללו. לכידה של ההלכה, הנענית לקווי המתווה העקרוניים, שאותם תיאר סילמן בטיפולוגיה במאמר זה אני מבקש לעקוב אחר הגותו ההלכתית של הרב גלאזנר,² המעצב תפיסה של "עמדה השתלמותית". הוא הצביע על קווי היסוד העיקריים של עמדה זו,³ ואתמקד בעיקריים שבהם: ראשית, ההנחה כי התורה הולכת ומתגבשת ואינה נתונה באופן שלם במעמד הר סיני, בלשונו: "האידיאל הרומנטי, כשם שהוא חל לגבי התורה שניתנה לאדם, כך הוא חל גם לגבי התורה השמיימית שגם היא הולכת ומשתכללת, הולכת ומשתלמת בתהליך אינסופי".⁴ שנית, לימוד התורה אינו מיועד לחזור על התורה ולשננה, יש לו תפקיד מכוון: ללימודי היבט יצירתי מובהק, המתגלם בחידושי התורה "המבטאים חכמים חדשים מכול וכול, פרי יצירתיות מקורית".⁵ חידושי התורה אינם התרחשות אקראית, אלא הם לב ליבו של התהליך ההלכתי.⁶ שלישי, אמיתותם של חידושי התורה אינה נבחנת על

1 יוחנן ד' סילמן, קול גינול ולא יסף, תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים תשנ"ט.
 2 נולד בפרסבורג, בבא באר א תרט"ז (1856) ונפטר בירושלים בשמיני עצרת תרפ"ד (1924). ראה עליו יצחק יוסף כהן, חכמי טראנסילוניה, ירושלים תשמ"ט, חלק ב, עמ' 38-40; הנ"ל, חכמי הונגריה, ירושלים תשנ"ז, לפי הערך משה שמואל גלאזנר; "Rabbi Moshe Shmuel Glasner, The Dor Revi'i", Tradition 32 (Winter 1998), pp. 40-56.
 3 סילמן שם, עמ' 119-149.
 4 שם, עמ' 119.
 5 שם, עמ' 127.
 6 שם, עמ' 131-132.

לחוש, כי בכח היה מונח בתורה כל מה שהיה עתיד להתחדש בכל דור ודור. כי האדם לעמל יולד ולראות טוב ולשמוח בעמלו זה כמה שמחדש ומציא דבר בצרכי בני"א הגשמיים וזה כמה שמוציא יקר מזולל, או מכאר כל חמירא ומגלה צפוני התורה (שם).

הניסוח של גלאזנר קובע את גבולות החידוש: החידוש אינו המצאה יש מאין. בכיסוי עומדת התורה, שממנה "מציא יקר מזולל". התורה נתפסת כמעין מאגר פוטנציאלי, שממנה ניתן לחדש ולייצר עיצובים חדשים. החידוש אינו אפוא חריגה מוחלטת מהנתון; אדרבה, במובן עמוק הוא חשיפה של אפשרויות הגנוזות בנתון עצמו. גלאזנר אינו מבסס קביעה זו על שמונת דתות, אלא על עצם התכנית של החידוש האופיינית לקיום האנושי. החידוש בתורה אינו שונה מהחידוש בחיי המציאות; כדרך שהחידוש בכריאה אינו המצאה יש מאין אלא יצירה הנכנית על בסיס נתון כך גם התורה:

וגם כזה הוא דומיא דבריאה דגם שם אין בכח האדם לברוא יש מאין, רק למזג ולהתוך כחות ויסודות נפרדים על ידי המצאת הקלישור הפנימי והנעלם שביניהם. הרי ההתורה הבריאה שווין כזה אין חילוק רק כמה שהבריאה נמסרה לכל באי עולם, ותהי"ק לעם הנבחר לבני ישראל, לנו היא, לחבכה ולשכללה, להגות בה כמסירות הנפש, כדי להשיג את המאור שבה, שתגלה לנו אורות חדשות הנותנות תוכן לחיינו הרחניים (שם).

העמדה המדמה חידושי תורה לחידוש של מעשה הבריאה אינה חידושו של גלאזנר; סילמן סבור כי העמדה ההשתלמותית מניחה כי חידושי התורה הם אכן חידוש מעשה בראשית, וכדרכו הוא מוכיח זאת ממקורות רבים.¹⁰ ואמנם היא שבה ועולה במקורות הקלסיים, וזו אולם חידושו של גלאזנר נעוץ בהסתם המשמעות של השוואה זו מהקשר התאולוגי-אקסטימאליסטי, שלפיו חידוש התורה הוא מעשה בריאה ריאלי להקשר האונטולוגי-אקסטימאליסטי. לפי משמעות אחרונה זו, חידוש ויצירה הם תכניות היסוד של הקיום האנושי. האדם הוא יש החורג ממיד מהנתון שאליו הוא נחשף, בין אם נתון זה הוא המציאות הטבעית ובין אם הוא התורה עצמה. האדם הוא יש יוצר וזה אופן עמידתו ביחס לכל נתון שאליו הוא נחשף. זאת ועוד, החידוש אינו מתייחס לתורה שבכתב עצמה, אלא רק לאותו מידד של התורה המסור מראש לבני-אדם, דהיינו לתורה שבעל-פה. לשון אחר, האדם יוצר ופועל בעולמו ככורא, אבל אין הוא משנה את המציאות המטאפיזית כשלעצמה.

טיבו של מעשה החידוש והיצירה דורש ניתוח מדויק יותר. מצד אחד, גלאזנר מדבר על המצאה וחידוש, ואולם, מצד אחר, גלאזנר מדבר על הוצאה מהכח אל הפועל. לכאורה, לפנינו שני מודלים שונים: יצירה וחידוש אינם הוצאה מהכח אל הפועל. לעומת זאת, הוצאה מהכח אל הפועל אקספליקציה: אין במעשה זה חידוש ביחס לנתון עצמו; אדרבה, החידוש עצמו הוא אקספליקציה של הנתון עצמו.¹² מסתבר

10 ראה סילמן, שם, עמ' 122-126.

11 לענין זה ראה המקורות הנזכרים אצל עמירה ליוור, תורה שבעל פה ככתב יד' ציוק הכתן מלובלין. עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, תשס"ז, עמ' 70.

12 על היחס שבין יצירה וחשיפה ראה סילמן, שם; וכן ראה אבי שניא, 'בעיית ההכרעה ההלכתית

בסיס מידת ההתאמה שלהם לתורה אלוהית נמונה, שכן חידושי התורה הם מעשי יצירה מקוריים. לפיכך סמכות חכמים היא היסוד המכריע בתיקוף המערכת ההלכתית.⁷ לבסוף, חידושי התורה, וממילא המערכת ההלכתית כולה, נושאים את חותמם האישי של מכוני התורה, שהרי החידוש הוא מעשה יצירה אנושי הנושא את חותם האנושיות הפרטיקולרית של בעלי ההלכה.⁸

תיאור בסיסי זה מאפשר לקרוא מחדש את עמדתו ההלכתית של הרב גלאזנר, כפי שפיתחה בהקדמה לספרו דור רביעי, על מסכת חולין. נקודת המוצא של גלאזנר היא האונטולוגיה האנושית, שביסודה מצויה טרנסצנדנציה עצמית. האדם הוא יש החורג מהנתון, אין הוא מסתפק בו:

כי זה כל האדם כל זמן שהוא חי על הארמה, לדרך ולדרוש אחר הנסתר והנעלם והרחוק והסתום ממנו. והשתוקקותו זאת היא תכנית ותכלית עיקר חיותו. כן הוא כאדם בעל תאוות גשמיות וכן הוא כאדם המתאוה למלאות נפשו במושכלות רחיי רוח. כי מי שהשיג תאוותו ואין לו השתוקקות יותר חייז אינם חיים, וימיו ימים שאין בהם חפץ. כי עיקר החיות המחיה את כל נברא הוא התשוקה העצומה למה שמחוצה לו וקשה בידו.⁹

טענתו של גלאזנר היא כי לאונטולוגיה זו יש משמעות תאולוגית: תכליתו של האדם להשביח את מעשה האל. כך הוא מפרש את הכיטוי המקראי: "אשר ברא אלוהים לעשות". לדעתו, הכיטוי "לעשות" מתייחס לפעולת האדם. האל ברא את האדם כך שבכוחו לעשות ולחדש ממה שישנו:

שמה שברא אלקים יעשה האדם בשכלו חדשות ולהוציא הכחות הצפונות בכריאה לפעולת האדם ... שהאדם משביח את מעשה ה' על ידי המצאות חדשות, נפלאות שלא שערם הקודמים לו ועל פעולה זו שפיר שייך לאמר לעשות (שם).

תאולוגיה אונטולוגית זו, או אונטולוגיה תאולוגית זו הממקמת במרכז הקיום האנושי את החידוש, חלה, לדעת גלאזנר, הן על העולם הטבעי והן על עולמה של תורה: "כי כמו שהוא כתבמת הטבע, שהוא כשכלו ותכונתו מציא חדשות מן היסודות הישנות, כן הוא כתבמת תורתנו הקדושה" (שם).

מבחינה שיטתית יוצא שהתורה זהה לעולם. כדרך שהעולם הוא הנתון הראשוני שממנו חורגים במעשה היצירה התרבותית, כך גם יש לחרוג מ"התורה" הראשונה. חריגה זו איננה שלילת התורה אלא פיתוחה ושכלולה. ההתחדשות המתמדת של התורה משקפת אפוא את האופי האונטולוגי של הקיום האנושי עצמו. גלאזנר מבקש לעגן חפיסה זו בתוך המסורת ההלכתית, ולפיכך הוא ממשיך וכותב:

כי אם שמוע — כישן, תשמעו — כחדש, אמרו חז"ל, ונותנס שמן התורה הישנה המצויה בידינו, המתניע בה וממית עצמו עליה, יכול להוציא חדש שלא היה עוד לעולמים, ובכחינה זו אמרו ז"ל שהקב"ה הראה למשה מה שתלמיד ותיק עתיד

7 שם, עמ' 134-136.

8 שם, עמ' 136-137.

9 הרב משה שמואל גלאזנר, דור רביעי, על מסכת חולין, מהדורה שנייה, ירושלים תשל"ז, עמ' א.

מבחין היטב בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל-פה. נפתח במעמד הטקסט של התורה שבכתב. לדעתו, לטקסט זה לא יועד כלל ועיקר תפקיד קודיפיקטיבי מחייב. הוא אינו אלא החומר שעליו יבנה מעשה היצירה ההלכתי. כלשונו:

שעשה משה בכתב [=מתן תורה לעם ישראל בכתב], כדי שיעני העדה, המה העמלים בתורה, יעיינו בה תמיד וידרשו בה על פי המידות שנמסרו להם. [וזה] הוא ממש כמו בבראשית ברא אלקים את השמים ואת הארץ, שבראם ומסרם להאדם "לעשות", לשכללם ולהשביחם מדור לדור, כן התורה אשר שם משה לפני בני", נמסרה להם להשביחם ולשכללם תמיד (שם).

חיתומה של התורה, ש"עליה אין להוסיף או לגרוע", אינו מהווה גורם מפריע. אדרבה, חיתומה מקבע אותה כנתון המהווה בסיס לתהליך החידוש החורג אל מעבר לה. כך אפוא נתפסת התורה שבכתב לא ככוליות שאין מעבר לה ולא כלום. אלא כבסיס שממנה יוצר האדם את מעשי החידוש.

לדעת גלאזר, תפיסת הטקסט של התורה שבכתב כנתון ליצירה אנושית היא המקבעת את ההבדל בינו לבין התורה שבעל פה. גלאזר מבקש לחזור ולהבין את דברי התלמוד במסכת גיטין (ס ע"ב), האוסר על כתיבת התורה שבעל פה. הוא טוען כי האיסור אינו מתחייס לרשימות שאדם היה רשם לעצמו "אלא דווקא למסרם לישראל ללמוד מהם. אבל לרשום לעצמו כדי שלא ישכח שרי, וכאשר כתב הרמב"ם ז"ל בהקדמתו ביד החזקה" (שם, עמ' ב). לדעתו, הבסיס להבחנה זו בין תורה שבכתב לזו שבעל פה, מיוסד על ההבדל הבסיסי בין השתיים:

כי תורה שבכתב מסרה למשה במלה במלה מבראשית עד לעיני כל ישראל. ותושבעי' נמסר לו הענין, ולא המלות ... כי המלות אי אפשר למסור רק בכתב ... ונהנה כל ענין הנמסר על פה, בטבעו מונח שישונה בהבנתו מאיש לאיש. דכל אחד מכניס בו מעט מהשגתו והבנתו הפרטית. ועיין רש"י כתובות נז ע"א. ד"ה הא קמ"ל, ח"ל: "איכא למימר אלו ואלו דברי אלקים חיים הם, דמנין דשייך האי טעמא, דמנין דשייך האי טעמא. שהטעם מתהפך לפי שנוי הדברים בשניי מועט" עכ"ל. ומה"ט פסלו עד מפי עז, דכיון דהשומע לא ישמור המלות רק הענין, וימסור לשלישי כפי הבנתו, ובקל ישונה העדות, וממילא עשרה ששמעו דבר אחר, או ראו ענין אחד בכתב, כאו"א מבין אותו בסגנון שלו כפי שכלו ודעתו, כי אין דעות בני"א שווין (שם, עמ' ב-ג).

ההבדלים בין טקסט כתוב לגאמר בעל פה, הם מכריעים: טקסט כתוב כשלעצמו, אינו מותיר מקום לקריא לעצב כינונו; מובנה (meaning) של האות הכתובה, כך מניח גלאזר, הוא התום וגמור. היא נושאת מובן אוטורקי, שאינו תלוי בקורא או בפרשן. לעומת זאת, תוכן התמסר בעל פה אינו יכול לעצב מובן אוטורקי, שהרי הוא נמסר על ידי דובר ונקלט על ידי דובר אחר. טקסט שבעל פה מכוון על ידי פעולת הקומוניקציה ולפיכך מובנו נקבע על ידי הסובייקטים השותפים לתהליך. כלשונו של גלאזר: "כל ענין הנמסר על פה, בטבעו מונח שישונה בהבנתו מאיש לאיש, דכל אחד מכניס בו מעט מהשגתו והבנתו הפרטית". השומע אינו יש פסיבי; תהליך ההבנה הוא תהליך של עיבוד והפגנת התכנים על ידי הסובייקט השומע, לפיכך יש בתהליך ההבנה עצמו "מיווג אופקים",

אפוא שגלאזר שובר דיכוטומיה חמורה זו על ידי מהלך כפול: ניתוח מחורש של מעשה היצירה האנושי וניתוח מחורש של משמעות ה"בכח", הפוטנציאליות. מעשה היצירה אינו יצירת יש מאין, הוא תמיד מוגבל לנתון, לחומר שממנו מתגבשת היצירה האנושית. בין אם נתון זה הוא העולם ובין אם הוא הטקסט. לפיכך החידוש האנושי הוא בהכרח מוגבל. חידוש מניח את מה שאינו חדש, את הקיים כיסוד קיים שעליו נבנה החידוש. גם מושג הכוחנות עובר מודיפיקציה. גלאזר משתמש בו באופן הדומה יותר למושג למשמעות המושג בספרות האקסטיטנציאליסטית. האפשרות או הפוטנציאליות בספרות זו מציינת מרחב פתוח של אפשרויות, המכוונות על ידי הרמיון ויכולת היצירה. מרחב אפשרויות זה הוא בעקרון אינסופי, שכן הוא מותנה ביכולת היצירה והרמיון של האדם.¹³ זאת בניגוד למושג ה"בכח" האריסטוטלי, המציין מצב של חוסר התאפשרות של מציאות מסוימת, המוגדרת היטב. מושג זה הוא אפוא כישוי לחוסר מלאות, לחסרון העתיד לצאת אל הפועל באופן מסוים בלבד. הכול זה בין תפיסה פתוחה לאינסוף לבין תפיסה הרואה את מרחב היצירה כמוגבל למימוש אפשרות מסוימת, הוא שהופך את עמדת גלאזר לעמדה המתגברת על הדיכוטומיה. אכן, במעשה היצירה בעולם או בהלכה יש מימד של הוצאה מהכח אל הפועל, אבל מימד זה הוא בעקרון מימד פתוח. שכן מימוש של אפשרות אחת או אפשרויות רבות אינו ממצה את מרחב האפשרויות הפתוח בפני האדם. הוא יש יוצר, שתמיד בכוחו להתגבר על כל נתון. החידוש ההלכתי, כמו מעשה היצירה בעולם, הוא מסע אנושי מתמיד המתגלם, בלשונו של גלאזר, בכוחו של האדם "למוג ולהתיר" כוחות וסודות נפרדים על ידי המצאת הקישור הפנימי והעלם שכביהם" (שם). תפיסה זו, החידוש אינו אמצעי למה שמעבר לו; הוא תכלית עצמו. החידוש מגלם את היות האדם יצור מחדש. מבחינה זו גלאזר מציג אונטולוגיה מפתיעה בחידושה; אונטולוגיה החותרת ומתגלמת אצל הוגה כן זמננו, ריצ'רד רורטי, המבליט את מימד החידוש כתכלית עצמית.¹⁴

לניתוח זה השלכות תאולוגיות ברורות: החידוש ההלכתי אינו מעוגן בתאוריה של התגלות מתמדת,¹⁵ שלפיה החידוש הוא ההמשך של ההתגלות האלוהית בעולם, כביכול מעשי האדם הם האורגנון לפעילות האל; אדרבה, מעשי האדם במציאות ובחידוש ההלכתי הם מעשי אדם. הם משקפים את תכליתו האונטולוגית-תאולוגית לחדש וליצור על בסיס הנתון.

מהן ההשלכות של עמדה זו על תפיסת התורה? מה מעמדו של הטקסט של התורה? גלאזר מודע למרכזיותו של שאלות אלו, ועיקר עניינו בהבהרת מעמדו של הטקסט הכתוב, של התורה שבכתב ושל התורה שבעל-פה, לאור תפיסת החידוש שלו. הוא

הואמת ההלכתית, דיני ישראל, 15 (תשמ"ט-תש"ן), עמ' 1-2. ר' ל. ח. "Halakic Praxis and the Word of God: A Study of Two Models." *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 1 (1992), pp. 305-329.

13 על תפיסה זו במסורת האקסטיטנציאליסטית ראה אבי שגיא, קריקטור: זה ואקסטיטנציה, המסע של האני, ירושלים תשנ"ב, עמ' 91-94.

14 ראה Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

15 על תאוריה זו ראה שלום רתנברג, וזהתגלות המתמדת: שלושה כיוונים, בחוץ משה חלמיש ומשה שוורץ (עורכים), התגלות אמנה והבונה, רמת-גן, אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ו, עמ' 131-143; אבי שגיא, אלו ואלו, משמעותו של השיח ההלכתי, תל-אביב 1996, עמ' 92-100 (להלן: אלו ואלו).

מתחלל על-ידי תהליך פרשני, ולפיכך אין הוא יכול שלא לשאת את חזת היצירתיות האנושית. שכן ככל מקום שבו מעורב הגורם האנושי הוא מופיע כגורם פעיל. מנקודת מבט האונטולוגית של גלאנר היצירתיות האנושית אינה מותנית בתכלית כלשהי. היא עוברת יסוד אונטולוגית: האדם הוא זה יוצר, החורג ממה שנתון לפניו: "חומר" או "סקסט". אבל מנקודת מבט תאולוגית עניין זה אינו פשוט כלל ועיקר. שהרי האל נותן התורה, דהיינו המחוקק של הנורמות הוא גם האל בורא האדם. לפיכך עולה השאלה מה היחס בין הסקסט האלוהי הפתוח לבין היצירתיות האנושית. האם הסקסט הפתוח הוא רק הקדמה הכיחית למעשה יצירה אנושית, בבחינת חומר הממתין ליצירה? האם היצירתיות היא תכלית עצמה, או שליצירה האנושית יש תכלית שמעבר לה? בעניין זה עמדת גלאנר היא חד-משמעית: האדם הוא אכן יוצר, אבל ליצירה יש תכלית נורמטיבית ברורה, יישום התורה בחיים:

ומעתה מי שאינו רוצה לעקם האמת, יגיע להחלטה שמה שנמסר פירוש התורה ע"פ ונאסר לכתבה, הוא כדי שלא לעשותה קיום לדור דורות ושלא לקשור ידי חכמי דור ודור לפרש הכתובים כפי הכנתם, כי רק על אופן זה נכון²¹ נצחיות התורה. כי שנינוי הדורות ורעותיהם, מצבם ומעמדם הגשמי המוסרי דורשת שינוי דיניהם, תקנות ותקנותם ... [ו]היא חכמה נפלאה מתקמת התורה, שמסרה לרשת כל דור ודור פירוש התורה, כדי שתהיה התורה חיה עם האומה ומתפתחת עמה, והיא היא נצחיותה ... הרי לך מבוואר כמש"כ דאע"פ שנמסר למשה מסיני השבוע"פ, והיא שלא נמסר המלות אלא הענין ולא נתנו לכתוב, זאת מורה שרצון המצוה ית' היה להא לעשות קיום לדורות לפירוש התורה, למען לא יבוא סתירה גלויה בין החיים ובין התורה. וזה הוא מה שחירז הש"ס על הקושי, אם יש ממש בחושבשכ"ע למד לא נכתבו, והי' משום עשות ספרים הרבה אין קץ, ר"ל הדיה מוכרח לכתוב לכל זמן זמן פ' חדש משונה מכפי שהיה לפנים, כפי צורך המקום והזמן (שם, עמ' ג).

תפיסה בסיסית זאת מובילה את גלאנר לניתוח חד של מושג האמת הרלוונטי לשיח ההלכתי. אם ההלכה אמורה לשקף את התורה הנתונה, אם השיח ההלכתי אמור לשחזר את הנתון הראשוני – או אז מושג האמת הרלוונטי הוא "האמת כהתאמה": על מנת שקביעה הלכתית תהיה תקפה עליה לעמוד במבחן ההתאמה בין תניי הקביעה לבין הנתון הראשוני. אולם אם השיח ההלכתי הוא שיח יצר ומחדש תיקוף ההכרעה ההלכתית כאמצעות התאמה אינו רלוונטי כלל ועיקר.²² גלאנר מודע היטב לכעיייתיות זו ומניח כי מושג האמת הרלוונטי לשיח ההלכתי הוא עקרון ההתקבלות:

דמה"ט נמי קיי לתושבע"פ חדשים, כי תושבע"פ אינה אמת החלטי אלא הסכמי דרך מה שסיכמו עליו חכמי אותו הדור הוא האמת, אבל כשסתירים מה שהיה אמת עד היום נעשה פירושם החדש אמת, כי כן נצטוונו מאתו ית' שלא נסור מן

1967. *Validity in Interpretation*. New Haven, Yale University Press.
 21 כאימון עמדתו ההרמנויטית הכוללת של הדין.
 22 לייחן מפיץ במושגי האמת ההלכתית ראה סילמן, קול גדול ולא יספ. ראה עוד מאמרי, 'בעיית ההכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית', (עמ' 12 לעיל); וכן אלו ואלו, עמ' 49-72.

כמונחים של גאדמר.¹⁶ בין הדיספוזיציות של השומע לבין אלו היצאות ממה שנשמע. אמנם גאדמר עצמו טען זאת גם ובעיקר ביחס לסקסט כתוב, אבל עמדתו של גלאנר היא שונה: סקסט כתוב, כך הוא מניח, נושא משמעות אוטריקית, אבל שיח אורלי אינו יכול להניח את הפסיכיות של אחד השותפים.

לאור זאת מניח גלאנר כי שיח אורלי בהכרח מחולל שינוי. עמדה זו תואמת לממצאי המחקר האנתרופולוגי עליהם עמד פסקל בויאר. לדעתו, מסורת היא "צורה הממצאית", דהיינו, דיאלוג בין-דורי מתמשך, ולא התבדה חתומה של תוכן סגור. המועבר כמות שהוא מדור לדור.¹⁸ חוצאה מכך, עצם התהליך הדיאלוגי מחולל שינוי. זאת גם אם לעיתים הוא לא מוכר כבורר בעת התרחשותו. גלאנר, תוך הבנה אינטואיטיבית של תוכנות אלו מודגיש באופן דומה כי השינוי הוא איטי ומועט: "יכל אחד מכניס בו מעט מהשגתו והכנתו הפרטית". גלאנר, ברומה לביאר אחריו, הבין יפה כי השינוי המועט אינו עניין מקרי. דווקא ממדי השינוי מצביעים על ההיבט הכפול המתחולל בדיאלוג: מצד אחד הדיאלוג אמור להמשיך את העבר ולכן השינוי הוא מועט, אולם, מצד אחר, עצם עובדת הדיאלוג מחייבת את השינוי, שהרי האדם אינו יש פסיכי. טענה כללית זאת, מקבלת משקל מיוחד בהגותו של גלאנר שהניח כי היצירות היא היסוד האונטולוגי המאפיין את האדם. ההכרעה בדינמיות של השיח האורלי, מובילה את גלאנר לחייב את המחלוקת: "אלו ואלו דברי אלהים חיים" אינה תקלה היסטורית, אלא יסוד מכונן של השיח ההלכתי, המיסד על השוני האנושי והדינמיות של התהליך הדיאלוגי-אורלי.¹⁹

אולם אם היינו עוצרים בנקודה זו, עלולים היינו להגיע לתוצאה מוזרה, שלפיה תורה שבכתב ותורה שבעל פה הם שני מסלולים מקבילים שאינם מצטלבים. תורה שבכתב חתומה, מוכנת באופן אוטריקי, ותורה שבעל פה נוצרת באופן דינמי ובלתי תלוי בתורה שבכתב. מסקנה מוזרה זו עלולה היחה להוביל לעמדה שלפיה אין זיקה בין תורה שבכתב לזו שבעל פה, שהרי שתייה מתנהלות במסלולים שונים לחלוטין. אולם ברור לגמרי שזו אינה יכולה להיות עמדתו של גלאנר. מהו אפוא היחס בין תורה שבכתב לזו שבעל פה? תשובת הרב גלאנר מצויה בהבלעה שהבליע בטקסט שצוטט לעיל: "עשרה ששמעו דבר אחד או ראו ענין אחד בכתב, כאו"א מבין אותו כסגנון שלו כפי שכלו ודעתו". תוספת הכיטוי "בכתב" היא רבת חשיבות. גלאנר מבין אל נכון כי תהליך ההבנה אינו מסתכם בהכנה הלשונית-מילולית גרידא; ההכנה כוללת גם פירוש. שהרי זה טבעו של הטקסט של התורה שבכתב; גם אם הוא חתום, הוא מסור לפירושם של בני אדם, ולפיכך חתום כחותם הכנתם האנושית. פרשנות זאת אינה בהכרח מתייחסת ל"meaning אלא בראש ובראשונה ל-"significance"²⁰ דהיינו, ליישומה של התורה בעולם החיים. יישום זה

16 לניתוח מפורט של תפיסת ההבנה של גאדמר ראה *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*, in Robert J. Dostal, *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, 2002, pp. 36-51.
 17 ראה Pascal Boyer, *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
 18 לניתוח תפיסה זו של המסורת ראה ספרי *אונר הישבה אל המסורת, וירשלים תשס"ג*, עמ' 15-26; *הג'ל, המפע החדרי – ישראלי, שאלות של תרבות ושל זהות, וירשלים תשס"ז*, עמ' 87-121.
 19 לניתוח התפיסות השונות על אודות המחלוקת ראה אלו ואלו.
 20 Eric D. Hirsch, *meaning לכן significance נשנות, כמתכן, על הכנתו של הדין (ראה, Hirsch, 1990)*.

הדבר אשר יגידו לך חכמי אותו הדור ואפילו יעקרו מה שהיה מוסכם עד עתה (שם).

עמדת הרב גלאנר מהווה המשך ישיר למסורת, שאחד מניסוחיה העיקריים המשפיעים מצוי אצל הרא"ש,²³ שלפיה האמת ההלכתית משמעה קבילותה של קביעה הלכתית בקרב הקהילה ההלכתית בזמן נתון. הסטת משקל הכובד של האמת מנתון חוץ-אנושי: התורה כשלעצמה, להקשר סובייקטיבי: קהילת החכמים הקונטמפוררית, מחויבת להעצים את סמכותם של החכמים. ואכן, הרב גלאנר מדיגש כי חובת הציות של נתיני ההלכה מוסבת על חכמי דור שבו חי הנתין. זאת גם אם אלה עוקרים את המוסכם, שהרי להסכמה אין תוקף בלתי מותנה בקהילת החכמים המנסחים אותה. כך אפוא התורה הולכת ומשתנה מעת לעת. לדעתו, זה הוא המובן של הביטוי התלמודי: "אלו ואלו דברי אלהים חיים".²⁴ הביטוי "חיים" קסם לגלאנר, שכן הוא מבטא בדיקן את הדינמיות והשינוי: "ומכנה כאן אותו ית' אלקים חיים, וידוע מה שאמרו המקובלים "אלקים" בגמטרי' טבעי, והוא כמו חיי עולם שבברכת התורה" (שם). הרב גלאנר מבסס את תורף דבריו על דברי הרמב"ם בהלכות ממרים (פ"ב הל"א), הכותב:

כ"ד גדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כן, ודנו דין ועמד אחריהם כ"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו והרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר: אל השופט אשר יהיה בימים ההם, אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.

עמדת הרמב"ם היא ברורה: חובת הציות לבית הדין הקונטמפוררי חלה גם אם בית-דין זה קטן ומקורמו, שכן הרמב"ם אינו מתנה את קביעתו במעמדו של בית הדין הקונטמפוררי. רק ביחס לגזרות ולתקנות, שבהן הוא עוסק בהלכה ב, הוא קובע כי ביטולן של תקנות וגזרות על ידי בית-דין קונטמפוררי יכול להיעשות רק אם זה "גדול מן הראשונים בחכמה ובמניין".²⁴ לפי תפיסתו של גלאנר, עמדתו העקרונית של הרמב"ם היא

הלכתא למשיחא, שאם במהרה יבנה בית המקדש ושבו בניו לגבולם ותחזור עטרה ליושנה, להיות תושבע"פ רק ע"פ ויהי' אסור בכתב. כי זאת שימסר פירוש התורה לחכמי דור ודור מבלי שיצטרכו להשגיח על פירושיה בתי דינים הקודמים הלוי בזה שתושבע"פ לא נכתבה ולא נעשה לה קיום בעט ברול (שם).

אלא שמצב דינמי זה השתנה עם כתיבת התורה שבעל פה: מעת אשר רבינו הקדוש וחכמי דורו עקרו את האיסור דברים שע"פ אסור לכתבם, פשיטא שאסור לן לחלוק על מה שקבעו דורות שלפנינו בכתב למען יעמדו ימים רבים, כי זאת היתה כונת היתר הכתיבה לחסום את הדרך בעד הדורות הבאים לחלוק על הראשונים שקודמם (שם).

לדעת גלאנר, כתיבת תורה שבעל פה היא בעלת חשיבות מכרעת. ראשית, היא מהווה עצירת התהליך הדינמי של ייצור ההלכה. שנית, עצם הכתיבה מחוללת את ההכנה

23 רא"ש, סנהדרין, פרק רביעי, סימן ו. ראה הדין בעמדתו כאלו ואלו, עמ' 63-72.
24 ראה גם דברי הרדב"ן להלכה א.

ההייררכית, שלפיה לחכמי התלמוד אסור לחלוק על המשנה, וכן לאחרונים אסור לחלוק על הראשונים. בקורה זו חולק הרב גלאנר על כסף משנה, הסבור כי יסוד האיסור של חכמי התלמוד לחלוק על חכמי המשנה, מעוגן בהסכמה. בלשונו: "ואפשר לומר שמים חתימת המשנה קיימו וקבלו שדורות האחרונים לא יחלקו על הראשונים, וכן עשו גם בחתימת הגמ' שמים שנחתמה לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליה".²⁵ גלאנר אינו מקבל את עמדת ר' יוסף קארו, שכן, אם אכן היתה הסכמה מעין זו "אין לא הותר ענין גדול ונורא כזה, בכל הש"ס בבלי וירושלמי, דבר שהוא היסוד ההוראה שקבלו על עצמם שלא לחלוק על המשנה ואח"כ קבלו כן על הגמרא, ולכל זה אין זכר ורשר לכאורה" (שם, עמ' א). לפיכך מניח גלאנר שלא התחוללה הסכמה מסודרת מעין זו. לדעתו, מצב עניינים זה הוא תוצאה ברורה של כתיבת התורה שבעל פה, החותמת את התהליך הפרשני האיץ-סופי: "על ידי היתר כתיבה עשו מתושבע"פ תורה שבכתב, והיני שאסרו על הבי"ד הבאים אחריהם שלא לחלוק על דרשתם והכרעתם, רק לפרש דבריהם כמו שמפרשין תושב"כ. ואין אנו צריכים לרחקו של הכ"מ ד"ל" (ג ע"ב). משמע, אלמלא

הסכמת חכמי התלמוד ע"ה [מהמבטאט בעצם הכתיבה] מכרחת אותנו הינו דנין על פי מעמד החכמה במקום ובזמן ההוא ... דלא היו חוששים לסתור דבריהם [של חכמים קודמים], משום דשמא המה היו חכמים ביותר וידעו מה שאין אנו יודעים, דמה בכך, הלא על נאמר: ואל השופט אשר יהיה בימים ההם (ד ע"ב).

מנקודת מבט זו, השיח ההלכתי אינו מצוי אפוא במצב של ירידת הדורות ככל שהיא הולך ומתרחק מהמקור — מעמד הר סיני, או מהמפרשים הקודמים. שכן השיח ההלכתי אינו שיח מוחלט. הוא מכונן על ידי ההסכמה האופיינית לדור נתון. מטעם זה עצמו השיח ההלכתי אינו פרוגרסיבי מטבעו, שהרי ההסכמה בזמן נתון אינה משקפת בהכרח התקדמות כלפי מצב עניינים נתון או מצב עניינים איראלי. השיח ההלכתי הוא קונטמפוררי ובכך מתגלמת נצחיות התורה המשלבת בין תוקף ראשוני המבטא בתורה שבכתב לבין ייחוס הולך ומשתנה במהלך הדורות. הליך בסיסי זה נעצר על ידי כתיבת תורה שבכתב. מעתה התורה שבעל פה כמוה כתורה שבכתב, והפעו שביניהם נסגר.

כיצד אפוא יש להבין את המהלך שנקטו חכמי המשנה והתלמוד? מה היה הטעם במעשייתם וכיצד הורו לעצמם היתר לעקור איסור מן התורה? תשובתו של הרב גלאנר מאחריהם בציונות להוטת,²⁶ שבשלה שילם מחיר אישי יקר.²⁷ הנחת היסוד שלו היא שהצירוף שבעל פה אמורה לשקף את רוח האומה המקורית, המתגלמת רק בשבתה על אדמתה, בעת שהיא אינה נתונה להשפעה זרה הפוגעת ברוחה. חכמי המשנה והתלמוד הכינו את העם לגלות, וכתיבת התורה שבעל פה היא אחד הביטויים הברורים לכך. באמצעות מהלך זה נמנעה הכנסת רוח זרה לתוך תהליכי היצירה של התורה שבעל פה.

25 כסף משנה, הלכות ממרים, פ"ב הל"א.
26 ציונותו הלוותה של הרב גלאנר, שהתבטאה בחייו האישיים, באה לידי ביטוי בחיבורו "ציונות באור האמונה", בתוך שמעון פדרבוש (עורך), תורה ומלכות, על מקום המדינה ביהדות. ירושלים תשכ"א, עמ' 63-82.
27 הרב גלאנר נאלץ לעזוב את רבנותו בקלרונבורג בשנת תרפ"ג ולהעבידה לבנו עקיבא. הוא עצמו עלה לארץ. ראה מאמרו של דוד גלאנר (לעיל הערה 2).

כאמור, הציונות הרומנטית והמקורית של הרב גלאנר בולטת בניסוחיו אלו. הוא משתקף לחידוש רוח האומה שלא יכול להיעשות אלא על אדמתו וחתת ריבונות יהודית בתיחורין שאינה מותנית ברוח הזולת. אכן, בחיבורו הציונות לאור האמונה, חוזר גלאנר ומדגיש כי כעם היהודי מפעמת "האמונה הכלתי מעורערת בגאולה האמיתית, שתביא לגילוי מלא את החיים הלאומיים. של העם היהודי על אדמת הקודש בארץ ישראל".²⁸ כאמור, חיים "לאומיים שלמים",²⁹ יכולים להתהוות רק במסגרת ריבונית, שכן:

כל מי שאומר שהתורה משמשת חוקרת או אמונה בלבד טועה טעות יסודית. התורה היא חוקת מדינה וביסודה, ההנחה של קיום עם במדינתו ... ברור אפוא שכל מי שאינו מאמין בעתידו של העם היהודי בארצו ההיסטורית מערטל את התורה ממשמעותה. על כן כל בן הנכר שיבוא להצטרף ליהדות צריך החילה להזדהות עם עם ישראל, כדברי רות המואביה: "עמך עמי ואלוהיך אלוהי".³⁰

עמדתו ההלכתית-פילוסופית של הרב גלאנר משלבת בין יסודות שפנינוטיים לבין יסודות רומנטיים. היסוד השפנינוטי מתגלם בהכרה כי ההלכה היא "חוקת מדינה". היסוד הרומנטי מתגלם בהנחה כי החלכה משקפת את רוח העם היהודי בן-החורין.³¹ צירופם של אלו מוביל את הרב גלאנר לכמיהה לעידן המשיחי שכן זה הוא העידן שבו שערי ההלכה יפתחו מחדש. פתיחה זו אינה חשובה רק להמשיכותו של ההלכה ולממוש כוונת המחוקק הדיאנוני; פתיחה זו הכרחית כגילום של היסוד האונטולוגי של האדם כי יצר החורג מתחומי הווייתו הנתונה. הגלות פגעה ברוחו של היהודי, מנעה ממנו לממש את הווייתו כי יצר, ופגימה זו מתגלמת בחסימתה של ההלכה.

שליפת ההלכה שהרב גלאנר מציג מרתקת במיוחד. ההלכה אינה שחזור או חזרה אל יצירה אנטי, המפרש את התורה שבכתב וממשיך במהלך היצירה של התורה שבכ"פ. מיומשה המלא של שותפות זו הוא המצב האידיאלי שאליז יש לחזור באמצעות המעשה הפוליטי, קרי הציונות. כך אפוא הציונות של גלאנר היא אורגנון בשיקומה של ההלכה ובשיקומו של האדם כי יצר.

לתפיסה זו של ההלכה יש השלכות על מעמדו של המשפט הטבעי. לאחר ההקדמה לספר דור רביעי פותח הרב גלאנר "פתיחה" להלכות שחיטה. לכאורה לפנינו דיון שיטתי בנושא מסוים, ואולם המעין בפתיחה זו מוצא כי גם בה מציג הרב גלאנר עמדה

28 הציונות באור האמונה, שם, עמ' 65.

29 שם, עמ' 66-67.

30 שם, עמ' 66-67.

31 לכאורה, יש רמזי רב בין "חורת ארץ ישראל" של הרב קוק לבין עמדתו של הרב גלאנר. אולם

רוקא אחר, כן חשוב לצבור על ההבדל הבחור. תפיסת הרב קוק נשענת על תפיסה משיחית המנחית את היסוד הבנייה בארץ ישראל. לעומת זאת, עמדת הרב גלאנר נשענת על השקפת עולם רומנטית המעצימה את רוחו האוטנטית של העם המתגלה בארצו ההיסטורית. הרב קוק הכיר העריך ביותר את הרב גלאנר ואף ניסה להתערב לטובתו במסגרת העימות שהיה לגלאנר על רקע ציוניותו כהוגנת (ראה מאמרו של דוד גלאנר הנזכר בהערה 2). למרות זאת, הרב גלאנר אינו מוכיח כלל בחיבורו את הרב קוק. מקורותיו של הרב גלאנר, כאמור, הם רומנטיים מובהקים. ייתכן שנחשף לתאוריה המשפטי של סאוני שרווחה על הרב לזיבורט של זכריה פונקל שחודש גם הוא את חשיבות החירות המדינית כבסיס לחידוש רוח האומה.

אולם כפי שכבר הודגש למעלה, לעתיד לבוא בשוכו העם לציין ובכנין בית המקדש ייפתחו מחדש הדלתות שנסגרו ומעיין היצירה הדינמי המחדש את התורה ישוכו להיות כבראשית:

ההכרח הגדול שאליצום [את חכמי המשנה והתלמוד] לצעד הכבד הזה בתוצאותיו הלוזה היה כמו שאמרו מוטב שתעקף תורה ואל תשכח תורה מירשאל. כי הן אמת שרצון המצוה יתברך היה כמה שחילק התורה לשתיים בכתב ובעל פה, כדי שיבוא רוח כל דור ודור לפעולת האדם בהנבט תהי"ק ומצותיה, אבל רק רוח האומה וחכמיה השרוי על אדמתה, והיה חיי עם שלם ומובלל בעצמותו מכל צד. שלא נתערב בה רוח אומות העולם. כי רק בקדושת האומה הישראלית המתפתחת בארצה הקדושה כטח, למסור לה התורה כדי לפרשה ולדרשה כפי הנות שופטי כל עת ועת, וצוה לשמוע אליהם אפילו אמרו על ימין שהוא שואל, אבל לא על אומה המפוזרת בין האומות וחכמיה מועקים מעול גלות הגוף והנפש, וכל הרוחות שבאומות העולם מנשבות בהם וממיתות את רוח הקודש שבבהם, עד שאמרו חז"ל כל הדר בחו"ל דומה כמו שאין לו אלוק... ורבינו הקדוש שבבהם, עד שאמרו חז"ל התפשטות הגלויות וצרות המתגברות על האומה הממיתות את רוחה, ראג על קיום התורה, כי מה תהא עליה, אם לא יעשה לתושבע"פ קיום לדרות "ע" חכור בכתב, ופחד שברכות הימים יבא בה רוח זו ומחו לנו, רוח הזמן של האומות המושלות בנו, ותשכח תורת אמת מירשאל, ולכן הסכימו לחבר תושבע"פ בכתב למסדה לישראל כחורה חתומה, כמפי משה מפי הגבורה, שלא "ישלש בה תוספת וגרעון אלא לפרשה ולדרשה, כמו שער אותו הזמן היו מפרשים תורה שבכתב. כי ע" שנתנה המשנה לישראל המכילה בקרבה זה דיני התורה בכללותיהם ופרטותיהם א"א שידק להם ולתארתם רוח הגלות העכורה, כמו שהיתה זמקת לתורה שבכתב. הסובלת לטהר עפ"י המדות השרץ בק"ן טעמים (ג ע"ב).

חיתום התורה שבעל-פה משקף אפוא צורך הכרחי הנובע ממצאות היסטורית, מקרית מטבעה. עם ישראל גלה מארצו ובהיותו חשוף לרוח לא מקורית, עליו לבצר את חזמותו ביתו.

בהקשר זה חשוב לציין כי לפי תפיסתו של הרב גלאנר, הנוק של הגלות על האומה אינו מתגלם רק בהטיה של הפעילות השכלית התקנית ממסלולה. גלאנר, כרומנטיקנים רבים לפניו וכיניהם ניטשה, סבר כי השכל אינו מייסד תחום פעילות אוטונומי; הוא עצמו מבוסס על הרצון. בלשונו:

ידידע שהרצון מקור השכל, ודעותיו של האדם משועבדים הרבה לרצונו ונטיותו, ומי שלבו להוט אחר התאזה בקל ימצא היתר של הכל, ודמה בנפשו כי כתורה הוא עושה. כי בקל ימצא האדם המתקשקש לטובת תאוות לטהר השרץ בק"ן טעמים (שם).

רוקא ממוש שהפעילות השכלית, שעליה מבוסס השיח ההלכתי, תלויה ברצון וכדיספוזיציות האנושיות הבסיסיות, חשש הנוק של חיים לא עצמאיים, המאבדים את הרוח "המקורית" של עם ישראל, גדולה שבעתיים. לו היתה הפעילות השכלית אוטורקית וכלתי מותנית בהקשר החיים הריאליים, הווי"ק אינטלקטואליים, סכנת הפגיעה בשיח ההלכתי היתה נשללת. אולם מאחר שאי אפשר לבודד את השיח ההלכתי מהקשרי החיים הריאליים, הנוק של הגלות על אישיות, וממילא על השיח ההלכתי, הוא מכריע. כדי למנוע נזק זה יש לחתום את התורה שבעל-פה.

רחבה יותר בתחום התאוריה של המשפט. הוא מגן על תפיסה מסוימת של משפט טבעי בתחומי ההלכה. אין זה מענייני לעסוק כאן בניתוח היחסים שבין ההלכה לבין המשפט הטבעי, בכך עסקתי במקום אחר.³² כאן אני מבקש להצביע על מקומה השיטתי של תפיסת המשפט הטבעי בהגותו ההלכתית של הרב גלאזנר.

הרב גלאזנר אינו מניח כי המשפט הטבעי משקף סדר טבעי, שהרי בעיניו המשפט הוא אחד הביטויים של הכח היוצר שבאדם. עם זאת, הוא מניח תפיסה שלפיה ההסכמה האנושית המבוססת עצמה היא מקור נורמטיבי הלכתי, זאת גם בלא צו האל. בלשונו:

ועוד תודע, דבכל הדברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם, אפילו לא היה הזורה אסרתו, היה האדם העובר ואכלן יותר ממועב ממי שעובר על לאו מפורש בתורה. כי כל זה מה שנתקבל בעיני בני אדם הנאורים לתועבה אפילו אינו מפורש בתורה לאיסור, העובר ע"ז גרע מן העובר על חוקי התורה. למשל התורה אמרה לא ילביש גבר שמלת אשה, אבל שלא לילך ערום כשוק לא יאירש בתורה שהוא אסור, אבל הוא נימוס וחוק קבוע אצל כל בעלי דעה, ואדם חוזה מיד אחר החטא הרגישו בעצמם פחיתות לילך ערום כחית השדה ... יעתה אשאלך מי שקץ משנתו ומושבכ ערום במטותו, והבית כוער באש עד שמוכרח להמלט על נפשו ולרוץ החוצה ואין לפניו רק שמלת אשה לכסות ערומו, מה יעשה, מוטב לצאת ערום בקרית חצרות שאין בוה לאו מפורש מללבוש כסות אשה שיש בו לאו דלא ילבש ... ובעיני פשוט הדבר דלצאת ערום עבירה יותר גדולה מלשהות באוהל המת או לבישת שעטנו ובגד אשה כי היא עבירה המוסכמת אצל כל בעלי דעה, והעובר עליה יצא מכלל אדם הנברא בצלם.³³

הרב גלאזנר אינו מסתפק בדוגמה זו. הוא חוזר וקובע את עמדתו הבסיסית בהתייחס לשתי דוגמאות נוספות. האחת, חובות המזונות כלפי ילדיו "כשהם קטני גטנים", והיינו עד גיל שש (כתובות סו ע"ב). חובה זו אינה מותנית בתקנת חכמים, והיא מבוססת על "חק נימוסי בני אדם הנאורים" (סו). ולבסוף, איסור אכילת בשר אדם על ידי חולה שיש בו סכנה לדעתו, עדיף לאכול בשר "בהמה נחורה או טרפה של חיה טהורה". שכן גם אם "בשר אדם אין בו איסור תורה", הרי "שמחוק הנימוס האנושי ... כל האוכל ומאכיל בשר אדם מורח מלהיות נמנה בין האישים". לדעתו, אין זה עניין שמצריך הוכחה טקסטואלית:

היעלה על הדעת שאנו עם הנבחר עם חכם ונבון, נעבור על חוק הנימוס כזה כדי להניצל מאיסור תורה? ... ואני אומר ... כל שאסור לכלל המין האנושי הנאורה בחוק הנימוס, א"א להיות מותר לנו ... מפני שמדרגתנו צריכה להיות תמיד גבוה ממדרגת שאר האומות בנימוס ובמוסר ולא נמוך מהם (סו).

לכאורה, לפנינו עמדה ברורה המאמצת גירסת משפט טבעי, ללא זיקה כלשהי לתזות הכלליות שהוצגו על אודות התורה ב"הקדמה". אולם עיון מדויק מלמד כי קיימת התאמה בין שתי התזות שמנסח גלאזנר. שכן, תוכנית היסוד העומד בבסיס תפיסתו את

32 ראו ספרי יחידות: בין דת למוסר, תל-אביב 1998, עמ' 104-158.

33 גלאזנר, שם, פתיחה, כו ע"ב.

השיח ההלכתי מנקה משקל מרכזי לאדם, כיצור הנורמה ומפרש התורה שבכתב. הענקת משקל כה מכריע לאדם כיצור אנושי, לרצונו ולשכלו המקוריים, אינה יכולה להתקבל בנקל עם תפיסה, שלפיה המקור היחיד של הנורמה ההלכתית הוא צו האל. תאוריית המשפט הטבעי שגלאזנר מאמץ, שלפיה שכלו והכרתו של האדם הם מקור נורמטיבי; לא פחות מצו האל שבתורה, היא הביטוי הברור לתפיסה המפקידה את השיח ההלכתי בידי של האדם. האמון באדם, ההכרה בערך של שכלו ואישיותו של גלאזנר. הן לתפיסת המשפט הטבעי והן למעמד המשפט הטבעי בהגותו של גלאזנר. שאלת המפתח האחרונה שנתורה היא: מדוע מפתח הרב גלאזנר את מכלול עמדותיו כפתיחה והקדמה לחידושי הלכה על מסכת חולין? עיון בהקדמה מספק לנו את המפתח. הרב גלאזנר רואה את עבודתו ההלכתית המגיעה, לפי הערכתו, לשיאה בספר זה, כביטוי לתפיסתו ההלכתית, המעמידה במרכז השיח ההלכתי את העיון השכלי, שבכותו להתגבר את פער הדורות. ספרו הוא מאבק נגד האות הכתובה על ידי האות הכתובה. הוא משרטט האמתיים לברור וללבן, לחקור ולדרוש את האמת מבלי משוא פנים. בניגוד לתקופת הזוהר הקודמת עומדת מציאות הזוהר, המעמידה במרכז את הטקסט הכתוב:

כי כל מה שנדרש שחור על גבי לבן, עליו אין להשיב, וההדפסה מצויה לכל מאן דהוא, והספרים החדשים יציצו כעשב השדה. ואם ימצא איש אחד יוצא מן הכלל לבער את הקוצים, ולנכש את הפסולת הרי הוא נדון כקוק ממויא, ונקוצו בנטיעות ח"ו. ועי"כ מלאה הארץ חנופה לכבוש הדעת חחת ידי בעלי זרוע ולשון מדברת גורלות המוכינים ככל עת להכות בשבט אפס, את כל מי שמתנגד לדעתם, וכל דאלם גבר. כחנם ילחם אדם המעלה בכלי נשק האמת והשכל והסברא. תחת לסתור דבריו בראיות נכחות ותחת להעמיד למוך כנגד למוך, מחשבה מול מחשבה, המה מסתפקים לצאת נגדו במצח נחושה במלשינות ... ואני הגבר נסיתי בכל אלה. כי רב בוז שבעתי בימי חיי (הקדמה ה ע"א).

הרב גלאזנר משרטט תמונה ברורה: שכל וסברא מצד אחד, טקסט וסמכות כוחנית מהצד האחר. צד אחרון זה מעניין במיוחד. שהרי, לכאורה, אין קשר ישיר בין השתלשלות הספר על השיח ההלכתי לבין השתלשלות של אלימות שאינה סובלנית כלפי דעות אחרות. אולם, מסתבר שהרב גלאזנר הבחין בעומק הקשר שבין שתי התופעות: הענקת כח לספר המודפס, מפני שהוא מודפס, משמעו שלילת העיון הפתוח, הביקורתי, הנבנה על ידי תהליך דינמי של הפריה הודדית. תרבות המקדשת טקסט מפני שהוא אות כתובה ולא מחמת תוכנו, מייצרת את הורעים לצמיחתה של אלימות תרבותית. שהרי משיגים כוחו של השיח הביקורתי, רצינולי, ובמקומו עולה יסוד פורמלי: אות כתובה, כפעולה זו עצמה עולה יסוד הכח, המחליף את יסוד השיח הביקורתי. בכך כותבה הרב גלאזנר כי נזקו של טקסט חתום רב לאין שעור. הוא מסרס את המחשבה ואינו מאפשר את השיח ההלכתי התקין שכולו בנוי על פתיחות, מחלוקת ונבונות לשינוי.

הרב גלאזנר רואה עצמו כניכור במלחמתה של תורה. כנגד הטקסט הגטוע בחברות של כח הוא מבקש להציג טקסט שעיקרו הוא השיח הביקורתי הפתוח. בטקסט זה אין

34 כותמו לדברי ר' יחזקאל לניא, בעל נודע ביהודה, שאת דבריו הוא מצטט למעלה.

הוא נמנע מלחלוק "על רבותינו הקדומים". אין לפרש מחלוקת זו כביטוי של חתימה לאמת אחרונה. לפיכך מוסיף הרב גלאזנר אזהרה:

ואל יחשדני הקורא שכל מקום שהשגתי על רבותינו הקדומים לנו ד"ל כונתי האמת, כי רמות רוחא כוז הוא בערות מאין כמוה, וכפרט שהוא סותר דרכי מכל וכל. כי מה שהרהבתי במגפשי עו להשיג הוא בניו על היסוד שכל אדם עלול לטעות אפילו הגדול שבגדולים... ואין זה נגאי לשום אדם אם יטעה, אם השעות היא מלחא דלא שכיחא אצלו, ועל דא סמכתי לבקר ולהשיג לפי שכלי והבנתי (שם).

המועדות לטעות היא תכונות יסור של בני אדם, ולפיכך היא הבסיס לחופש הדעה והביקורת. ספק רב אם הרב גלאזנר הכיר את טיעוניו של מיל בנקודה זו, אבל קשה שלא להתרשם ממידת הדמיון שבין הגנתו של מיל על חופש הדעות³⁵ לבין הגנתו של גלאזנר על חופש הדעות. שניהם רואים בשיח הביקורתי הפתוח כלי מרכזי להתקרבות אל האמת. האדם, כיצור סופי, המועד לטעות, הולך ומתקרב לאמת על ידי הדיון הביקורתי הפתוח. לפיכך גלאזנר אינו נמנע מלחלוק על קודמיו. הטקסט שהוא כותב אינו אמור לחתום את הדיון אלא להוות נדבך נוסף בשיח הביקורתי.³⁶ הוא "טקסט מזמין" ולא טקסט חותם, הזאת בשני מובנים: ראשית, עיקרו מיוסד על "ראיות" המוצגות בצורה ברורה לפני הקורא; שנית, הוא מפציר בקוראיו להמשיך את הדיון:

אדרבה יברקו אחרי עד מקום שידם מגעת וכלי ספק ימצאו דברים רבים שלא כוונתי בהם האמת. אשר חמתם שהאדם מושחז מדבריו ורעיונותיו, גם אני לא יכולתי להשמר מרשת הטעות הפרושה לרגלי כל אדם. אבל כך היא דרכה של תורה. זה בונה והשני בא אחריו ומבקר דבריו ומציא הפסלת מתוך האוכל כדי למצוא האמת האהובה מכל. ואם שכלו, השגתו וראיותיו מכיחות אותו לסתור בנינו של ראשון הוא סותרו ואינו עושה שקר בנפשו ובנפש המחבר לבנות בניו על בניו רעוע הלוה (שם).

לאמתו של דבר, חפיסה פרוגרמטית זו של החיבור דור רביעי היא צעד ראשון לקראת שיקומה של תורה שבעל פה, שבתפיסת הרב גלאזנר נשענת על שכלו של האדם. דווקא מתוך המודעות לכך כי שכל האדם אינו אוטונומי ואינו גמי מהטיות חשוב לטפח שיח ביקורתי מתמיד. טיפוח זה, יחד עם התקווה לחקומה מדינית בארץ ישראל, יוכל לשיקומה של התורה שבעל פה. שיקום זה הוא בעל משמעות אוטולוגית-אקטיביסטית מובהקת, שהרי רק עם שיבתה של התורה שבעל פה יחזור האדם להיות יש יצר, המממש את מהותו האוטולוגית.

³⁵ ראה ג'ון סטיוארט מיל, על החירות, ירושלים, פרק שני.

³⁶ יש מרח מוכנה בין שיח הלכתי המציב את האידאל של התקרבות אפריקטיביסטית לאמת, תפיסה שגלאזנר תומך בה כפן, לבין תפיסתו העקרונתית, שלפיה האמת היא "הפסמית". שכן, אמת כהתקבלות אינה חותמת כלל ועיקר להגיע אל "אמת" נתונה; אדרבה, היא מוותרת כליל על תפיסה זו. איני חושב שאפשר או צריך ליישב סתירה זו במסגרת ניתוח של טקסט מסוג זה. בכל מקרה שתי העמדות מדיניות את חשיבות השיח הביקורתי הפתוח.

בקורת ספרים

רפאל ישפא

Robert Eisen, *THE BOOK OF JOB IN MEDIEVAL JEWISH PHILOSOPHY* (New York: Oxford University Press, 2005)

מתוך¹ עשרות פירושים יהודיים לספר איוב מימי הביניים, קיימים כירינו המישה-עשר פירושים מאת פילוסופים, שהם חיבורים עצמאיים או רדיוס ארוכים בתוך ספרי הגות. הפרשנות הפילוסופית למקרא הנה סוגה ספרותית מימי פילון האלכסנדרוני, ודוברת איין כותב בצדק כי "דיון ממזה של הפילוסופיה היהודית בימי הביניים צריך לכלול התמודדות רצינית עם הממד הפרשני שלה" (עמ' 8).

ספר איוב כפרט מחייב פרשנות פילוסופית, לאור הרמה, המורכבות, ומעל לכל – הנושא שלו. ספרו האנגלי של רוברט איין, *ספר איוב בפילוסופיה היהודית בימי הביניים*, מצליח להציג ולנתח כיצד ששה הוגים – ר' סעריה גאון, הרמב"ם, שמואל אבן תיבון, זחיה חן, רלב"ג ושמעון בן צמח ורראן – התמודדו עם אתגר מרתק זה, כהוגים וכמפרשים. שיטת מחקרו של איין מבוססת על ניתוח שלושיה ממשקים (interfaces):

- (א) ממשק הפירוש הפילוסופי עם מקורותיו. האם קיימת "מסורת" פרשנית?
- (ב) ממשק הפירוש הפילוסופי עם הספר המקראי. האם איוב נתפס כספר היסטורי-עובדתי או כמשל? האם איש איוב מרצג כדמות יהודית או אוניברסלית, וכיצד מתייחסים לאופיו?
- (ג) ממשק הפירוש עם היכטים אחרים במשנת ההוגה, כגון סוגיות ההשגחה, שבר ועונש, ידיעת האל ובעיית הודע.

במלים אחרות, בספרו המצויין, איין מתייחס ככבוד גם לספר איוב וגם לפרשנים הפילוסופיים. פרשנותם אינה תפיסה ספרותית גרידא להצגת השקפה מסוימת, אלא נחקרת כרצינות הראייה לה. כפרשנות המקרא וכהוגות פילוסופיות. לאחר הצגת שלוש הממשקים וניתוחם, כל פרק בספר מהווה סיכום שימושי ונוח – לאור מורכבות הדיון – שיעיל במיוחד לקורא שאינו בקי בחומר הגרון.

לדעת ר' סעריה גאון, שחבר את פירושו לספר איוב לפני שכתב את האמונות והדעות (המזכיר, בחקומו, ה, את "פירושי [תפסיר] פסוקים אלו במקומים"), ספר איוב מלמד אותנו לקח מוסרי (סבלנות בפני הסבל) ואישור תאולוגי של הצדק האלוהי בפני הודע. איוב ורעיו הנם המויות היסטוריות (כלומר, הספר אינו משל), שהיו נוכרים שחיו בתקופת יציאת מצרים, ומשה

¹ לפנינו נוסח מקורי של מאמר הבקורת שנופיע באנגלית בנוסח קצר בהרבה ב"JSRReview", 2007.

Daat

A JOURNAL OF JEWISH PHILOSOPHY & KABBALAH

61

Semi-Annual edited by the Department of Philosophy
Bar-Ilan University

Editor:

M. Hallamish

Editorial Board:

Sh. Harvey, H. Kasher, D. Schwartz

Advisory Board:

J. Blidstein, J. Dan, M. Idel, E. Rackman,
Sh. Rosenberg, E. Schweid, Y. Silman



Bar-Ilan University Press, Ramat-Gan, Summer 2007