1. ציווי ומצווה בתאוריה ההשתתפותית של ההתגלות

בפרק הקודם תיארתי בקווים כלליים את התפתחות התאוריה שאני מכנה התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות. על פי קו פרשנות זה, אלוהים בא במגע עם ישראל ועם משה במעמד הר סיני, אבל מיעט לדבר ואולי אפילו לא דיבר כלל. סיפור ההתגלות המופיע בספר שמות, ובייחוד גרסתו של ס"א לסיפור זה, הם היסוד שעליו מושתתת התאוריה ההשתתפותית. סיפורים אלה מעודדים את הקורא לשאול את עצמו כיצד הגיעו עשרת הדברות לידי ישראל: האם ישירות מפי אלוהים, האם אך ורק בתיווכו של משה, או שמא חלק מהם ניתנו ישירות ואחרים נמסרו על ידי משה? אי־­בהירות זו מובילה אותו לשאול שאלה נוספת – מה היה תפקידו של משה בנתינת התורה? שאלה זו דוחקת במיוחד אם אנחנו נדרשים להבין שכאשר טקסטים מסוימים במקרא מספרים שאלוהים "מדבר", אין כוונתם שהוא מבטא מילים ממש, כדרכם של בני אדם. טקסטים שונים בספר שמות מאפשרים לנו לחשוב שאולי אלוהים לא אמר מילים של ממש בהר סיני, וייתכן אפוא שמשה השפיע השפעה מכרעת על התורה שניתנה לישראל. אפשר לתאר את הגישה הזו ליסוד האלוהי בהתגלות כגישה מינימליסטית. עם זאת, אותם הטקסטים בספר שמות מאפשרים להסיק גם שכל ישראל שמעו את אלוהים אומר כמה מילים לפחות, ואולי אף את כל עשרת הדברות. אחת הפרשנויות הקדומות ביותר לטקסטים מספר שמות מנסה לטעון שזו אפשרות הקריאה היחידה. הזיכרונות ממתן תורה המתועדים בדברים ד–ה (להוציא פסוק אחד) דוחים את אי־הבהירות המודגשת כל כך בשמות יט–כ, ותחת זאת נטען בהם שאלוהים אמר מילים שכל ישראל שמעו. לפיכך אפשר לאפיין את גישתו של ספר דברים להתגלות כגישה מקסימליסטית. תגובה קדומה אחרת למסורות סיני שבספר שמות נוקטת עמדה הפוכה לגמרי: האמירה התאולוגית העולה ממל"א 11­–13א היא שאלוהים הופיע בחורב בשקט מוחלט או ברחש נטול מילים. שתי גישות פרשניות אלה הוסיפו להתפתח גם אצל חז"ל וחכמי ימי הביניים, וחלקם הרחיקו לכת בכיוון המינימליזם. על פי הרמב"ם ב"מורה נבוכים", ההתגלות הייתה על־לשונית, ואם כן מילות התורה הן בהכרח פרי יצירתו של משה ולא של אלוהים. בעיני מנחם מנדל מרימנוב ותלמידיו (ובייחוד האדמו"ר מרופשיץ, נפתלי צבי הורוויץ) הפן השמיעתי של ההתגלות הסתכם בהברה אחת ויחידה – ולמעשה בתנועה ותו לא. בני ישראל שמעו הגה ולא מילה. דבריהם של פרנץ רוזנצווייג ואברהם יהושע השל שבהם פתחנו את הדיון בפרק 2 הם אפוא פירות התאולוגיה ההשתתפותית, ולא ראשיתה.

אחרי שהתחקינו אחר התפתחותה של התאולוגיה ההשתתפותית, אנחנו יכולים לפנות כעת לבחון את האתגרים שתאולוגיה זו מציבה בפני המסורת היהודית. בפרק זה אעסוק בשאלות העולות מן הפרשנויות המינימליסטיות לשאלת חלקו של אלוהים בהתגלות: האם עלינו להבין מן הגרסה הקיצונית של הפרשנות המינימליסטית שלא היה להתגלות תוכן, היות שלא נאמרו בה מילים? אם טענה זו נכונה, כיצד ייתכן שההתגלות היא מקור המצוות? אם משה או עם ישראל הם שקבעו את המצוות בתגובה להתגלות, מדוע יהיו ישראל בדורות הבאים מחויבים למערכת חוקים שפרטיה נתחברו בידי בני אדם? ולבסוף, האם אנחנו יכולים להתייחס ברצינות למערכת חוקים המיוחסת למשה אם אנחנו מבינים שהתפתחותה ההיסטורית הייתה מורכבת ושהקשר שלה למשה האיש מוטל בספק רב? בפרק זה אענה על שאלות אלה, ובתוך כך אטען שכל יהודי שמכיר בתקפות התאוריות של ביקורת המקרא בדבר מקורות התורה יכול – ולמעשה חייב – לקבל על עצמו עול מלכות שמיים ועול מצוות. בבסיס טענה זו עומדת תפיסה מסוימת של הנבואה במקרא, המופיעה במחשבת ישראל בימי הביניים ורמוזה בכמה טקסטים מקראיים. לתפיסה זו אנחנו פונים כעת.

**השלכות המינימליזם:**

**הנבואה כתרגום**

באופן תאורטי, התגלות לא־מילולית יכולה להיות נטולת תוכן ולשאת אופי חווייתי או רגשי ותו לא. היא עשויה למלא תפקיד אחד ויחיד, והוא יצירת קשר רב־עוצמה בין אלוהים ובין בן אנוש. אבל לא פחות מכך, התגלות לא־מילולית יכולה להיות בעלת תוכן שאי אפשר להביעו במילים; כפי שכתב שי הלד, אין כל סיבה להניח ש"'התגלות מילולית' ו'התגלות בעלת תוכן' הן קטגוריות חופפות, ושדחיית האחת משמעותה דחיית השנייה". להפך, הלד טוען בצדק שבלב תפיסת מעמד הר סיני בהגותו של אברהם יהושע השל עומדת ההכרה שמילים אנושיות יכולות לדובב תוכן שמקורו אלוהי: "בעיני השל, אנושיותן של המלים [הכתובות במקרא] איננה מעידה על כך שהרעיונות שהן מביעות אנושיים בתכלית".[[1]](#endnote-1) התגלות ממין זה – התגלות לא־מילולית אך עשירה בתוכן – היא בדיוק ההתגלות המתוארת בטקסטים המקראיים הרומזים לגישה המינימליסטית ואצל ממשיכי דרכם במסורת הרבנית התומכים בגישה זו באופן מפורש יותר. כל הטקסטים הללו קושרים את ההתגלות לתוכן ממין מסוים: רצונו של אלוהים שישראל ינהגו על פי מערכת מצוות. בסיפור סיני שבס"א ההתגלות מובילה תחילה לעשרת הדברות הכתובים בשמות כ, ואחר כך למערכת החוקים המופיעה בשמות כא–כג. אפילו נגיע למסקנה שבני אדם הם שחיברו את מילות החוקים הללו, העובדה שס"א נע מיד מהתגלות לחוק יכולה ללמדנו דבר על תפיסת ההתגלות של ס"א. על פי התאוריה ההשתתפותית כפי שהיא באה לידי ביטוי בספר שמות, ההתגלות עוררה בישראל תחושה של היות מצוּוִים, שהייתה צריכה להתנסח בצורת מערכת מצוות. המפגש בין ישראל ובין אלוהים הניב טענה נורמטיבית, וישראל הופקדו על עיצובה לכדי תוכן ספציפי יותר. ההתגלות הובילה גם לתיאורים של טבעו של אלוהים ושל דרך הנהגתו את העולם, במיוחד בפרקים לג ו־לד בספר שמות. ייתכן שלא היה ברגע ההתגלות תוכן מילולי, אבל מה שנבע מאותו הרגע עשיר בתוכן, הן משפטי והן תאולוגי. בעלי העמדות המינימליסטיות מקרב חז"ל וחכמי ימי הביניים שבדבריהם עִיַּנּוּ בפרק הקודם מאמינים במערכת השלמה של ההלכה לא פחות מן החכמים הדבקים בנקודת המבט המקסימליסטית. "במורה נבוכים" הרמב"ם אומר שמשה ולא אלוהים הוא שחיבר את מצוות התורה, אבל הוא מבהיר שהתורה הזו מושלמת ומחייבת את כל ישראל. בעיני הרמב"ם, שמירת המצוות היא תנאי הכרחי לניסיון להתקרב לאלוהים ככל האפשר, אף על פי שלא די בה כדי להביא אדם לקרבה זו.[[2]](#endnote-2) אין תמה אפוא שהרמב"ם, שמבחינות מסוימות היה אחד הקיצוניים שבמינימליסטים, היה פוסק גדול ומחברו של אחד החיבורים ההלכתיים החשובים ביותר במסורת הרבנית. בדומה לכך, מיד אחרי שהאדמו"ר מרופשיץ מצטט את תורתו של האדמו"ר מרימנוב בדבר האל"ף של "אנוכי", הוא מסביר כיצד הצליחה הברה בודדת זו להכיל את כל המצוות ולחייב את ישראל לשומרן. העמדה המינימליסטית ביהדות איננה מתנגדת למצוות, ואפילו לא אדישה אליהן. בעיני הוגים אלה, הדממה איננה שוות ערך לריקנות כלל וכלל. כיצד נבעו אפוא מצוות ה' מתקשורת לא־מילולית? כיצד יכולה התגלות שכזו להכיל תוכן ספציפי?

תשובה אחת לשאלה זו עולה מעבודתם של הוגים יהודים רבים שעסקו בנבואה במקרא. כפי שנראה, דעותיהם בנושא זה יכולות לתרום גם לדיון העוסק במשה ובתורה עצמה. כבר בתקופת חז"ל ובימי הביניים טענו הוגים יהודים כי להוציא את משה, דבריהם של נביאי המקרא התחברו על ידי הנביאים עצמם. הנביאים קיבלו מסר מאלוהים, אבל ניסוחו של מסר זה בלשון בני אדם הוטל על הנביא שקיבל אותו. דוגמאות להימצאות תפיסה זו במסורת היהודית בתקופת חז"ל ובימי הביניים קובצו בידי כמה תלמידי חכמים, ובפרט על ידי אברהם יהושע השל ב"תורה מן השמיים",[[3]](#endnote-3) ועל ידי מנחם כשר ב"תורה שלמה".[[4]](#endnote-4) נוסף על כך, רבים מן הטקסטים הללו נידונים בפירוט במאמרו של משה גרינברג "תפיסות יהודיות של הגורם האנושי בנבואה המקראית" ובמאמרו של אלן קופר "לדמיין נבואה".[[5]](#endnote-5) חוקרים אלה מראים שחלק מחכמי התלמוד (למשל, ר' יצחק בבבלי, סנהדרין פט ע"א) וימי הביניים (יצחק אברבנאל, מנחם המאירי, יוסף אלבו, פרופיאט דוראן, רש"י) סבורים שבשל מקורם השמימי, המסרים שנביאי המקרא קיבלו מאלוהים היו עמומים (ויש להניח שלא־מילוליים), והנביאים הם שניסחו את המסרים הללו בעברית. לדברי חכמים אלה, העברת מסר נבואי לעם הייתה כרוכה במה שאפשר לכנות פעולת תרגום. הנביא ממיר שדר על־לשוני וטרנסצנדנטי לשדר לשוני, ובעשותו כן הוא מטביע בו בהכרח את חותמו. היות שהשל, כשר, גרינברג וקופר דנו בטקסטים הללו באריכות אין צורך להרחיב כאן את הדיון בעניינם. במקום זאת, ברצוני לדון באופן שבו כמה הוגים מודרניים חזרו להבנה זו של הנבואה, והרחיבו אותה והחילו אותה על משה עצמו. כפי שנראה, ניצניה של הרחבה זו מצויים כבר במסורת היהודית הקדם־מודרנית, והיא רמוזה בדבריהם של הוגים חשובים בימי הביניים, ביניהם ראב"ע ורשב"ם.[[6]](#endnote-6) (במאמר אחר הראיתי שתפיסת הנבואה כפעולת תרגום נרמזת כבר בכמה טקסטים נבואיים במקרא עצמו; לא אחזור כאן על הטיעון שהצגתי שם.)[[7]](#endnote-7)

האמונה שיש בנבואה גורם אנושי לא־מבוטל (כפי שגרינברג ניסח את התפיסה הזו) או שיש בהתגלות השתתפות אנושית לא־מבוטלת (כפי שאני מתאר אותה בספר זה) מופיעה בקרב הוגים יהודים ונוצרים כאחד בתקופה המודרנית. אמונה זו היא בבחינת דרך ביניים בין התאוריה הסטנוגרפית ובין התאוריה שכל הנביאים הם למעשה משוררים, הוגים יצירתיים שהתברכו בשכל המאפשר להם להביע רעיונות רבי־עוצמה. על פי התאוריה הסטנוגרפית, אלוהים השתמש בשפה אנושית רגילה כדי לומר לנביאים מילים ספציפיות, והנביאים חזרו על דבריו מילה במילה באוזני קהל המאזינים שלהם.[[8]](#endnote-8) על פי התאוריה הרואה בנבואה שירה, היסוד האלוהי בנבואה מסתכם בבריאת בני אדם בעלי כוחות דמיון, שכל ומוסר מפותחים, ואלוהים איננו נדרש ליצור קשר עם הנביא.[[9]](#endnote-9) במרחב שבין שתי התאוריות הללו שוכנת התאוריה ההשתתפותית, הרואה בנבואה תרגום. בקרב הנוצרים, גישה זו מופיעה בעיקר אצל חוקרי מקרא כמו סמואל דרייבר, גרהרד פון ראד והרולד ראולי.[[10]](#endnote-10) נקודות מבט דומות מופיעות אצל כמה תאולוגים פרוטסטנטים (עם החדשים שבהם נמנים קית וורד ודיוויד בראון),[[11]](#endnote-11) ובעבודתם של הוגים קתולים (ביניהם חוקר חשוב של התאולוגיה הנוצרית שהיה מעורב גם בעניינים מעשיים של ניהול הכנסייה).[[12]](#endnote-12) על פי גישה זו, הנביאים מחויבים למשימה שאלוהים הטיל עליהם אך זוכים למידה מסוימת של חופש פעולה. במסגרת סקירת ספרות חז"ל וימי הביניים משתמש השל במונחים החשובים "כלי" ו"שותף": הנביא איננו רק כלי שבו אלוהים משתמש כדי להעביר מסר, אלא הוא שותף פעיל בעיצוב המסר.[[13]](#endnote-13) הוגים אחרים מציעים מטאפורות דומות. הרולד ראולי אומר על פאולוס השליח כי "הוא היה השגריר, לא הדוור".[[14]](#endnote-14) כבר בשנת 1854 טען וויליאם לי שמחברי כתבי הקודש היו "המושכים־בעט של אלוהים, ולא העט עצמו".[[15]](#endnote-15) היו חוקרים שהשתמשו במטאפורת התרגום כדי לתאר את הגישה הזו.[[16]](#endnote-16) דעותיהם של הוגים אלה אינן זהות זו לזו. חלקם מתנגדים למחשבה שיש בשדר האלוהי המקורי יסוד מילולי כלשהו; אחרים מחזיקים בדעה שאפשר שיש יסוד לשוני, ועם זאת הם דוחים את החלתה של תאוריית הכתבה על כל הטקסטים הנבואיים. הוגים נוצרים נוטים להדגיש את אופייה הפרשני של הנבואה פחות מהוגים יהודים. (כמה הוגים פרוטסטנטים ליברליים מדברים על הצורך לפרש את פעולותיו של אלוהים בהיסטוריה; בעיניהם, אירועים היסטוריים יכולים לשמש כסמלים המסייעים לידיעת טבעו של אלוהים. עם זאת, פרשנות זו של ההיסטוריה שונה מפרשנות נבואית של מסר לא־מילולי שאלוהים מוסר לאדם מסוים.)[[17]](#endnote-17) למרות זאת, הדמיון בין ההוגים המודרניים שהוזכרו כאן ובין חכמי התלמוד וימי הביניים שהוזכרו למעלה ברור: כולם טוענים שהמקרא הוא פרי אינטראקציה בין אלוהים ובין בן אנוש; אלוהים מוסר את רצונו לנביא, והנביא מעצב מחדש את המסר שקיבל כדי שיוכל להציגו בפני קהל רחב יותר.

ההוגים היהודים המזוהים במיוחד עם גישה זו הם השל ופרנץ רוזנצווייג.[[18]](#endnote-18) תמיכתם ברעיון זה עולה בבירור מהקטעים הקצרים שהבאתי בתחילת הפרק הקודם. רוזנצווייג סבור כי בהתגלות עצמה אין כל תוכן. בכתביו המאוחרים הוא טוען שהתוכן מתהווה רק בד בבד עם הפרשנות האנושית המתרגמת את אירוע ההתגלות לשפת בני אדם.[[19]](#endnote-19) (אם כן, בעיני רוזנצווייג ההתגלות נושאת תמיד אופי דיאלוגי.)[[20]](#endnote-20) אומנם ב"כוכב הגאולה" שנכתב קודם לכן עולה מדברי רוזנצווייג ההכרה בשני יסודות בסיסיים של תוכן בהתגלות: פעולת ההזדהות של אלוהים, "אָנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ", והציווי "וְאָהַבְתָּ אֵת ה'" – היינו, תוכנם של פסוקים שונים בתורה, ביניהם תחילת עשרת הדברות (שמות כ 1 ודברים ה 6) ותחילת "קריאת שמע" (דברים ו 5).[[21]](#endnote-21) אפשר לדון בשאלה אם כתביו המאוחרים מעידים על שינוי בעמדותיו. הנה קטע מתוך "כוכב הגאולה", שאת חיבורו השלים רוזנצווייג בשנת 1919:

הדיבור "אנוכי ה'", זה האני, שבו, בלאו הגדול המאיין את הסתר עצמו של האל הנסתר, פותחת ההתגלות, מלווה אותה בכל ציווייה הפרטיים.[[22]](#endnote-22)

ודברים אלה לקוחים ממכתב שכתב למרטין בובר בשנת 1925:

תוכנה הבלתי אמצעי של ההתגלות הוא רק ההתגלות עצמה. במילה "וירד" כבר תמה, למעשה, ההתגלות. ובמילה "וידבר" כבר מתחילה הפרשנות שלא לדבר על "אנכי".[[23]](#endnote-23)

מצד אחד, אפשר להבין שהטקסט המאוחר יותר הופך את הטקסט המוקדם על פיו. על פי "כוכב הגאולה", מילות הפתיחה של עשרת הדברות הן תחילת ההתגלות, ואילו על פי המכתב לבובר המילים הללו מופיעות מיד בתום ההתגלות והן ראשית הפרשנות או התגובה האנושית. מצד שני, בשני הקטעים עיקר ההתגלות הוא פעולת ההזדהות של אלוהים. הטענה שאלוהים "מגלה רק את עצמו לאדם"[[24]](#endnote-24) איננה שונה מאוד מהאמירה שהרעיון המובע במילים "אנוכי ה'" היה תוכן ההתגלות. אם דברי רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה" מאפשרים לפרש שהתוכן "אנוכי ה'" לא נגלה במילים ושהמילים הכתובות בשמות כ 2 הן כבר תרגום של אותה פעולת הזדהות, אזי שני הקטעים שצוטטו למעלה עולים למעשה בקנה אחד.[[25]](#endnote-25) בין כך ובין כך, שני הצדדים תורמים להתגלות.[[26]](#endnote-26) גם הרעיון שכל מצוות התורה הן ניסיון לבטא באופן מוחשי את הציווי הבסיסי "ואהבת את ה'" מוביל אותנו למחוזות התרגום: ישראל נותנים לדרישה מופשטת זו צורה ממשית, ראשית ביצירת חוקי התורה ואז על ידי שמירתם; במקרה זה שום מילה ממילות התורה לא הגיעה ישירות מאלוהים.[[27]](#endnote-27) הדגשת הציווי לאהוב את ה' כציווי האחד שכל שאר מצוות התורה אינן אלא ביטויים שלו עולה בקנה אחד עם טענתו של רוזנצווייג ב"כוכב הגאולה" כי "משל האהבה עובר בתורת משל כחוט השני בכל ההתגלות. אצל נביאי ישראל זהו המשל החוזר ונשנה תדיר. אלא שיותר ממשל הוא נועד להיות כאן".[[28]](#endnote-28)

שאלת החלק האלוהי והחלק האנושי במפגש בין אלוהים ואדם הטרידה את השל יותר משהיא הטרידה את רוזנצווייג.[[29]](#endnote-29) רוזנצווייג סבור שכל מילות התורה, להוציא אולי את "אָנֹכִי ה'" (שמות כ 2) ואת "וְאָהַבְתָּ אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדֶךָ" (דברים ו 5), הן תגובה אנושית. אבל השל מפגין אמביוולנטיות בנושא, במיוחד בכל האמור בנבואת משה. כאשר הוא מדבר על "מעט התגלות",[[30]](#endnote-30) הוא איננו מבהיר אם יש בכלל מעט זה תוכן מילולי. אפשר למצוא בכתביו רמזים התומכים בשתי האפשרויות. לעיתים הוא רומז שתהיה זו תמימות מצידנו להניח שאלוהים אמר במעמד הר סיני מילים ממש – למשל, כאשר הוא מציע שלצירוף השגור "וידבר ה'" יש מובן מיוחד:

מילות **חיווי**, העומדות ביחס של תמורה מתמדת למשמעויות הנשגבות מלשוננו. במקום לתאר דבר מה מרמזות מילים אלה על משהו שאנו תופסים באינטואיציה, אך איננו יכולים להבינו הבנה מלאה... תפקידן אינו לעורר בתודעתנו הגדרה מסוימת, כי אם להציג בפנינו את המציאות שהן מציינות... מילים שנעשה בהן שימוש ברמה הזו חייבות להתפרש לא באופן מילולי ולא כביטויים ציוריים, אלא **כמענה**... המילים הללו אינן דיוקנאות כי אם **רמזים** המשמשים מורי דרך ומציעים לנו דרך מחשבה מסוימת. אכן זהו המצב שבו אנו נמצאים ביחס לקביעה "וידבר ה'".[[31]](#endnote-31)

אם נכונים דבריו, אזי אין לפרש שהצירוף "וידבר ה'" מורה על ההברות, המילים והמשפטים המרכיבים את השפה. יש להניח שכך הוא במקרא כולו, ובתוך כך בשמות כ 1. רושם דומה עולה מדבריו של השל גם בקטע שלהלן:

מילות הכתובים... אין הן זהות לחוכמה האלוהית, ואף אינן ייצוג הולם שלה. אם לנקוט לשון ציורית נאמר, שהטקסט בצורתו הנוכחית, בבחינת השתקפות אורו האין־סופי של אלוהים, הוא אחד מאין־סוף השתקפויות אפשריות... הנביאים עדים לאירוע. האירוע עצמו הוא אלוהי, אך הניסוח נעשה בידי כל נביא ונביא. לפי תפיסה זו הרעיון הוא שמתגלה, והנביא טובע את דרך הביטוי.[[32]](#endnote-32)

יש שיניחו אולי שניסוח חדש זה של התפיסה שהופיעה אצל חז"ל ובימי הביניים הרואה בנבואה תרגום איננו מתייחס לנבואת משה – אך בהערת השוליים למשפט האחרון בציטוט שלעיל מביא השל את דברי ראב"ע על ההבדלים בין עשרות הדברות שבשמות ובין עשרת הדברות שבדברים כראיה לכך שמילות עשרת הדברות בהופעותיהן השונות התנסחו בידי אדם.[[33]](#endnote-33) השל קושר אפוא בין רעיון התרגום ובין לב ליבה של נבואת משה. בהמשך הקטע הוא אומר גם כי "הצירוף 'דבר אלוהים' אינו מורה על דיבור בהוראת צירוף של צלילים המגיעים לאוזן".

עם זאת, במקומות אחרים נוטה השל לצד השני: "הדיבר דיבר לה' ואת הבנתו נתן לבני אדם",[[34]](#endnote-34) הוא כותב; חלקו הראשון של המשפט נראה כמסכים עם הדעה שמילות התורה אכן הגיעו מן השמיים, אף שבמשפט הבא הוא מוסיף כי "מקור הסמכות אינו המילה הנמצאת בטקסט, כי אם הבנתם של בני ישראל את הטקסט". בדומה לכך הוא אומר: "... שאלוהים אינו חומק מאיתנו תמיד. הוא התגלה ברגעים נדירים לאלה שנבחרו על ידו להוביל ולהדריך... אלוהים מורה לנו את רצונו. באמצעות דברו יודעים אנו שהוא אינו מעבר לטוב ולרע".[[35]](#endnote-35) העמימות הזו, או אולי הרצון לאחוז בחבל בשתי קצותיו, ניכרת במיוחד בדבריו אלה: "המצוות הן הן ביטוי והן פרשנות לרצונו של אלוהים".[[36]](#endnote-36) הגדרת המצוות כ"ביטוי" הולמת הבנה מקסימליסטית יותר של ההתגלות, ואילו המילה "פרשנות" נוטה להבנה המינימליסטית. אם כן, לעיתים יוצרים דברי השל את הרושם שהוא רואה בנוסח המקרא יצירה אנושית לחלוטין, ולעיתים נראה שהוא מכיר באפשרות שחלק ממילות המקרא (הוא איננו מפרש אילו מילים) הגיעו מן השמיים.[[37]](#endnote-37) השל איננו מניח לנו לזהות במדויק את דעתו בעניין זה, אם בשל התלבטויותיו שלו, אם בשל רשלנות רטורית מסוימת מצדו (הניכרת בשימוש הסותר בשם התואר "ציורי" בשני הקטעים שצוטטו בפסקה זו), ואם בשל סירוב עקרוני להכריע בשאלה שהוא סבור שבני אדם בעלי יושר אינטלקטואלי ורוחני אינם יכולים לטעון שהתשובה לה ידועה להם.

לפני שאדון בהשתמעות המרכזית של התאוריה הרואה בנבואה תרגום או של התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות, עלי לתאר כיצד הגרסה המודרנית של תאוריה זו מפליגה מעבר לקודמותיה בספרות חז"ל ובימי הביניים. כאשר חז"ל וחכמי ימי הביניים מכירים בקיומו של גורם אנושי בנבואה במקרא כוונתם לנביאים רגילים: כל הנביאים **חוץ ממשה** ניסחו במילים את המסרים שקיבלו מאלוהים. (מבחינה זו חז"ל וחכמי ימי הביניים מגלים נאמנות לקודמיהם מחברי המקרא, שרבים מהם סבורים שאין למשה אח ורע בקרב הנביאים.)[[38]](#endnote-38) לטענתם דבר זה עולה בבירור מהמילים שבהם פותחים הנביאים פעמים רבות את נבואותיהם: "כה אמר ה'". הם סבורים שהמילה "כה" איננה מעידה על ציטוט מדויק אלא על ניסיון להעביר את הרעיון המרכזי של המסר.[[39]](#endnote-39) ככלל, חז"ל והוגי ימי הביניים האמינו שמשה נבדל משאר הנביאים: הוא קיבל מאלוהים מסרים מילוליים מדויקים. (חלק מן החכמים האמינו שבמקרים מסוימים, ובמיוחד בספר דברים, משה פירש או הרחיב את המסרים שקיבל מאלוהים לפני שהעבירם לבני ישראל. מבחינה זו משה דמה לנביאים האחרים – אבל דבר זה התרחש אך ורק בספר דברים.)[[40]](#endnote-40) משה זכה אפוא למעמד הסטנוגרף המרומם, בעוד ששאר הנביאים היו מתרגמים ותו לא. הצעתם של השל, רוזנצווייג ודומיהם להוריד את משה מדרגת סטנוגרף לדרגת מתרגם היא בבחינת חידוש.

ובכל זאת, רעיון זה איננו חסר תקדים לחלוטין. השוואה בין שני קטעים העוסקים במה שאפשר לכנות ייחודו של משה מראה שהיו בחז"ל שטשטשו את הגבול שהפריד בין משה כנביא־סטנוגרף ובין הנביאים־המתרגמים. בבמדבר יב מתלוננים מרים ואהרון על מעמדו הרם של משה וטוענים שאף הם נביאים. אלוהים נוזף בהם על כך:

וַיֹּאמֶר שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה' **בַּמַּרְאָה** אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ. לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא. פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ **וּמַרְאֶה** וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה. (במדבר יב 6­–8)

יש בפסוקים אלה משחק מילים מתוחכם המתאר את ההבדל בין שני סוגי נבואה. משה רואה את "מַרְאֶה" אלוהים ממש, ואילו הנביאים האחרים רואים את אלוהים באמצעות "מַרְאָה". חשוב לזכור שהמראות בעת העתיקה היו שונות מהמראות הקיימות היום. הן היו בדרך כלל קטנות ומיועדות לאחיזה ביד, והמשטח העשוי נחושת לא היה אחיד וחלק כמו המראות העומדות לרשותנו. היות שכך, התמונה שנשקפה מן המראות הללו הייתה זעירה, בעלת גוון אדמדם ומטושטשת מעט. משה רואה את אלוהים עצמו, ואילו הנביאים האחרים רואים השתקפות חיוורת. יתרה מזאת, דברי אלוהים אל הנביאים האחרים הם כמו חלום או חידה, ומן המפורסמות שחלומות וחידות צריכים להתפרש. אם כן, כפי שמסביר יעקב ליכט בפירושו לקטע זה:

הצד המשותף לחלום ולחידה הוא שלעולם אין הם מבוארים ויש צורך בפתרון או בפירוש להבינם, וממילא אפשר לטעות בפתרונם. נביא הדיוט קולט את דבר ה' באופן מעורפל... אין ביכולתו לדעת אם פתרונו נכון, גם כשהוא מקבל את דבר ה' בהקיץ ובדיבור גלוי לכאורה. לעומת זאת היה משה רבנו זוכה בראייה שאינה דומה לחידות, ונבואתו באה אליו מבוארת.[[41]](#endnote-41)

פרק יב בספר במדבר טוען שיש בנבואה המקראית גורם אנושי מובהק, אך נבואת משה יוצאת מכלל זה ואין בה גורם אנושי.[[42]](#endnote-42) אבל יש בספרות חז"ל טקסטים המתארים הבדל מסוג שונה בין משה ובין נביאים אחרים, ומכך אפשר ללמוד שהרעיון שאפילו משה פעל כמתרגם הופיע במחשבת ישראל עוד בטרם התקופה המודרנית. וכך אנחנו קוראים בוויקרא רבה א, יד (מהדורת מרגליות, עמ' ל–לא):

מה בין משה לכל הנביאים? רבי יהודה בר' אלעאי ורבנן [אמרו את דעתם]. ר' יהודה א' [=אומר]: כל הנביאים ראו מתוך תשע איספקלריות... ומשה ראה מתוך איספקלריה אחת, [שנאמר:] "ומראה ולא בחידות" (במדבר יב 8). ורבנן אמ' [=אומרים]: כל הנביאים ראו מתוך איספקלריה מלוכלכת... ומשה ראה מתוך איספקלריה מצוחצחת.

גרסאות שונות של מדרש זה נמצאות במקומות שונים בספרות חז"ל; בבבלי, יבמות מט ע"ב נאמר שמשה ראה באספקלריה מאירה ואילו הנביאים האחרים ראו באספקלריה שאינה מאירה. "אספקלריה" היא מראה או זגוגית.[[43]](#endnote-43) בין כך ובין כך, המראה שנשקף לעיני אדם שהתבונן באחד משני הדברים הללו בעת העתיקה היה לכל הפחות מעוות מעט; התמונה שחז"ל שיוו לנגד עיניהם כאשר הם דיברו על זגוגית שונה מן החלונות המודרניים; הזכוכית בימיהם הייתה מחוספסת יותר וצלולה פחות. אם כן, כאשר המדרש מחזק את הטענה בדבר ההבדל בין משה ובין הנביאים האחרים הוא גם משנה את טיב ההבדל. על פי ספר במדבר, משה רואה את אלוהים ישירות ואילו הנביאים האחרים רואים את אלוהים מבעד דבר מה שמעוות את המראה. אבל במדרש בוויקרא רבה ובגרסאות אחרות שלו הן משה והן הנביאים האחרים רואים מבעד דבר מה שמעוות את התמונה; הם נבדלים זה מזה רק במידת העיוות. בעיני חז"ל, התמונה שמשה רואה איננה מושלמת אבל העיוות שבה נגרם בשל אספקלריה אחת בלבד, בעוד שהתמונה שהנביאים האחרים רואים מעוותת הרבה יותר.[[44]](#endnote-44) בדומה לכך, הרמב"ם אומר ב"מורה נבוכים" שמשה ראה את אלוהים בבהירות גדולה משאר הנביאים, אך אפילו משה עצמו לא יכול להשיג את מהותו ואת עצמותו של אלוהים.[[45]](#endnote-45) טקסטים מיסטיים יהודיים שונים, הן קדם־קבליים והן קבליים, מציעים רעיון דומה: הראייה המושלמת של משה אפשרית רק בהופעותיו הנמוכות של אלוהים, ולא בהופעות הגבוהות.

בעיני הוגים הללו, משה לא מילא תפקיד של סטנוגרף, אלא היה מתרגם שאיש לא ישווה לו. דעה זו בולטת במיוחד בתפיסת המצוות של הרמב"ם. בפרק הקודם ראינו שלשיטת הרמב"ם, משה עצמו כתב את התורה על בסיס השגה מושלמת של רצון אלוהים; המילים שבהן השתמש בכתיבתה לא ניתנו לו מן השמיים. לורנס קפלן מסכם את עמדתו של הרמב"ם בעניין מקור התורה כך: "מצוות התורה הן **תרגום** עתיר דמיון, **חיקוי** של החוק הקוסמי האלוהי".[[46]](#endnote-46) מיכה גודמן, אלכסנדר אבן־חן ודיוויד נובאק משתמשים אף הם במילה "תרגום" כדי לתאר את דעת הרמב"ם בעניין כתיבת התורה בידי משה.[[47]](#endnote-47) בעיני הרמב"ם, ההבדל בין משה ובין נביאים אחרים, לפחות מבחינה זו, איננו הבדל מהותי אלא עניין של מידה.[[48]](#endnote-48) אם עולה מדברי רוזנצווייג והשל שמשה היה מתרגם, הרי שהם מרחיבים רעיון שכבר הופיע במקורות קלאסיים ולאו דווקא ממציאים דוקטרינה חדשה לחלוטין.

**תאולוגיה של קורלציה, תאורגיה ומינימליזם**

השל מדגיש את מה שאני מכנה פעולת התרגום שבנבואה, ומשתמש ברעיון כבסיס להרחבה גדולה של התאוריה ההשתתפותית. בעניין תפקידיהם של אלוהים ושל בני האדם הוא כותב "לאלוהים הקריאה, ולנו הפרפרזה".[[49]](#endnote-49) הוא מסביר את טבעו של השיח הנבואי כך:

הנביא אינו כלי קיבול סביל, רשמקול אנושי המושפע מן החוץ בלי השתתפות לבו ורצונו. מאידך גיסא אין הנביא זוכה לחזון בזכות כוחו ועמלו בלבד. אישיותו של הנביא היא אחדות של השראה והתנסות, פלישה והיענות... המקרא מלמדנו שגם ברגע האירוע נותר הנביא שותף פעיל בו. היענותו למתגלה בפניו היא שהופכת את ההתגלות לדיאלוג. במובן מסוים, נבואה מורכבת מהתגלותו של אלוהים ו**התגלותו של אדם**.[[50]](#endnote-50)

הדגשת הדיאלוג איננה אופיינית רק לתפיסת הנבואה של השל, אלא אף לגישתו כלפי הדת ככלל. אותותיו של עניין זה ניכרים באמירות שאמר בנושאים שונים: החיים הדתיים ("הדת כולה היא **שאלתו של אלוהים ותשובתו של האדם**"[[51]](#endnote-51)); הגישה הנכונה למקרא ("איננו יכולים לחוש את נוכחותו [של אלוהים] בתוך המקרא אלא בהיענות ובתגובה לו"[[52]](#endnote-52)); ובמישור מהותי יותר, מה משמעות הדבר שהמקרא קדוש ואין הוא מסמך ספרותי גרידא ("עלינו ללמוד להיענות בטרם נוכל לשמוע. עלינו ללמוד לקיים בטרם נוכל לדעת... אם לא נענה, אזי המקרא חדל להיות כתבי הקודש"[[53]](#endnote-53)). אין צורך לפתוח את ספריו של השל כדי לחוש בחשיבות שהוא ייחס לעניין זה במשך כל שנות פעילותו; די לקרוא את כותרות הספרים: "אלוהים מבקש את האדם"; "דרך האדם לאלוהים"; "האדם איננו לבד"; "בין אלוהים ואדם" (שלושת האחרונים לא תורגמו לעברית). המוטיב החוזר בכותרות הספרים הללו הוא רעיון החיבור בין שמיים וארץ. גישתו של השל כלפי ההתגלות בפרט וכלפי הדת ככלל מדגישה בעת ובעונה אחת את תנועת אלוהים לקראת האנושות ואת תנועת האנושות לקראת אלוהים.

אפשר לסכם את גישתו של השל במילים "תאולוגיה של קורלציה". מונח זה מזוהה בעיקר עם התאולוג הפרוטסטנטי הליברלי פאול טיליך, שתיאר בעזרתו את הדרך שבה הוא מחבר בין תובנות העולות מן ההתגלות, מכתבי הקודש ומההיסטוריה של המחשבה הנוצרית ובין שאלות העולות מחקר הפילוסופיה והפסיכולוגיה.[[54]](#endnote-54) אבל הרעיון קיים גם במחשבת ישראל. הפילוסוף היהודי הרמן כהן, שהשפיע עמוקות על רוזנצווייג ועל השל, אמר שההתגלות איננה נובעת רק מן השמיים אלא גם מליבו של האדם, ובייחוד (וכאן הוא מזכיר את הרמב"ם) מן היכולת המילולית והשכלית של האדם. בעיני כהן, החובות הדתיות אינן נכפות על האדם מלמעלה; בני האדם ניחנו בשכל הדומה לשכלו של אלוהים, ובעזרתו הם מבינים חובה מהי ומקבלים על עצמם את החובות הללו.[[55]](#endnote-55) כהן משתמש במילה "קורלציה" כדי לתאר את הפן הזה של ההתגלות.[[56]](#endnote-56) הקורלציה ממלאת תפקיד חשוב בהגותו של כהן, המטעימה הן את החובות המוטלות על האדם והן את האוטונומיה שלו. היות שהחובות מתגלות מכוח הקורלציה בין אלוהים ובין האדם, מסיק כהן, קבלתן איננה פוגעת באוטונומיה של כל אדם ואדם.[[57]](#endnote-57) גם משה אידל השתמש במונח "קורלציה", ותיאר בעזרתו רעיון מרכזי בקבלה. רעיון זה, טוען אידל, הוזנח בעבודתו של גרשום שלום:

במקום ההנחה שגישה מחקרית זו [של שלום] מניחה, שהאל מרוחק ושהשתקפותו בסמלים היא הדרך היחידה להשיגו, אני מציע תאולוגיה המסתמכת הרבה יותר על קורלציה. בשונה מתאולוגיית הקורלציה האקזיסטנציאליסטית של פאול טיליך, האופן שבו אני מבין את המונח קשור פחות לשכינה ולדינמיקה של נוכחות אלוהים במציאות או להולדתו של קיום חדש, אלא לאפשרות של השפעה הדדית של מעשי אלוהים והאדם זה על זה.[[58]](#endnote-58)

כל ההיבטים הללו של תאולוגיית הקורלציה מופיעים בדברי השל – התפיסה בעלת הנטייה האינטלקטואלית של טיליך,[[59]](#endnote-59) הדגש שכהן שם על השותפות בין שמיים וארץ,[[60]](#endnote-60) והצעתו של אידל המטעימה את מעשי האדם. מרשים במיוחד האופן שבו הגותו של השל מצליחה לבטא את הרעיונות שאידל מזהה כיסודות מרכזיים בקבלה ובמבשריה בספרות חז"ל. אידל מדגיש שאין בקבלה רק תנועה כלפי מטה ממחוזות שמימיים אלא גם תנועה כלפי מעלה, הכוללת פעילות דתית ואתית של בני האדם.[[61]](#endnote-61) לאמיתו של דבר, הוא מגדיר את הקבלה כ"מערכת פרקטיקות המיועדת להגביר סדרת 'רצפים אונטולוגיים' או 'רצפים מטאפיזיים מחוברים'".[[62]](#endnote-62) אם כן, תפיסת הקבלה של אידל מדגישה את הריטואלים הקשורים לקורלציה בין אלוהים ואדם לפחות בה במידה שהיא עוסקת בהשערות תאוסופיות.

אין זה מקרה שיסודות אלה של המחשבה הקבלית כפי שתיארם אידל בולטים כל כך בתפיסת היהדות של השל. השל הושפע עמוקות מן הקהילות החסידיות שבהן גדל ושבהן שימשו בני משפחתו כרבנים במשך דורות. הוא הושפע השפעה מכרעת מהספרות הקבלית הנלמדת בחוגים חסידיים, ובמיוחד מקבלת הרמ"ק שזוכה למשנה תוקף בתפיסת הקבלה של אידל.[[63]](#endnote-63) אפשר למצוא בכתבי השל אפילו את עקבותיו של רעיון שהוגים וחוקרים יהודים מודרניים אחרים התעלמו ממנו, נמנעו ממנו או לעגו לו: רעיון התאורגיה, או פעילות ריטואלית אנושית המשפיעה על אלוהים או משנה אותו. התאורגיה הייתה יסוד מרכזי בקבלה בימי הביניים, והיא מצויה אף אצל חז"ל בטקסטים מסוימים שאפשר לראות בהם את מבשרי הקבלה הקלאסית שהתפתחה בימי הביניים (כפי שהשל עצמו העיר).[[64]](#endnote-64) אידל מגדיר תאורגיה במובנה הרחב ביותר כ"השפעת מעשיהם של בני אדם על העולמות השמימיים",[[65]](#endnote-65) ובצורה זו היא מופיעה בהגותו של השל. השל כותב שאלוהים

זקוק לפועלו של האדם כדי להגשים את תכליותיו בעולם הזה... אלוהים דורש מן האדם לענות, לשוב, להגשים... החיים הם רצף אין־סופי של הזדמנויות... לפדות את כוחו של אלוהים משלשלאות הפוטנציאל.[[66]](#endnote-66)

אחד המפורסמים שברעיונות התאולוגיים של השל הוא תפיסת הפתוס האלוהי, שלפיה אלוהים "מוּנע ומושפע ממה שמתרחש בעולם, ומגיב על כך".[[67]](#endnote-67) רעיון זה לובש צורה קבלית קלאסית יותר כאשר השל מתאר את ההבדל בין מנהגים, טקסים וסמליות דתית מצד אחד, ובין שמירת המצוות מצד שני:

תפקידם העיקרי של סמלים הוא לבטא את **מה שאנו חושבים**; תפקידן העיקרי של המצוות הוא לבטא את **מה שאלוהים מצווה**... לסמלים מעמד פסיכולוגי ולא אונטולוגי; הם אינם משפיעים על המציאות כל עיקר, אלא על נפש האדם בלבד. המצוות משפיעות על אלוהים.[[68]](#endnote-68)

עם זאת, קשה להאמין שכוונתו של השל בדברים אלה הייתה זהה למה שהיה מתכוון אדמו"ר חסידי, כמו למשל הרבי מאפטא או רבם של חסידי קופיטשניץ, לו הוא היה אומרם. בדומה לכך, אין בתפיסת המצוות של השל ולו שמץ מרעיון ההשפעה המינית על אלוהים – רעיון בולט בתפיסה התאורגית של המצוות בספר הזוהר (שמקובל לראות בו את החיבור המרכזי של המיסטיקה הקבלית).[[69]](#endnote-69) למרות זאת, רעיון התאורגיה האופייני למיליֶה שבו גדל השל מהדהד בהעדפתו מצוות המכוונות כלפי אלוהים על פני מנהגים קהילתיים או טקסים בעלי משמעות אישית.[[70]](#endnote-70) השל מאמץ את הרעיון כדי להדגיש את הפרסונליות של אלוהים והופך אותו למוטיב מרכזי החוזר בכתביו – רעיון השותפות בין שמיים וארץ. אחרי הכול, שותפות משמעה שאדם אחד משפיע על אדם אחר. אף על פי שחוקרים נמנעו מלבחון היבט זה בהגותו של השל,[[71]](#endnote-71) הוא ממלא תפקיד חשוב בכל כתביו. כאשר הוא עולה בהקשר של ההתגלות, השל קושר בינו ובין הרעיון היהודי הקדום שיש בהתגלות גורם אנושי: ההתגלות היא דו־שיח, שבו כל צד משפיע ומושפע.

רעיון התאורגיה מופיע גם ממש בסוף "כוכב הגאולה", ורוזנצווייג מציין שם בפירוש את הקשר בינו ובין הקבלה.[[72]](#endnote-72) נושא זה איננו מופיע בכתבי רוזנצווייג בתכיפות כפי שהוא מופיע אצל השל, אבל מיקומו ממש לקראת סוף "כוכב הגאולה" מלמד על חשיבותו. נוסף על כך, אידל טוען כי "כניעתו של אלוהים לאדם, הרעיון שהוא 'נותן עצמו' לאדם, היא רעיון יסוד המופיע שוב ושוב בכתביו של רוזנצווייג, ונראה ששורשיו נעוצים בתפיסת השכינה בקבלה".[[73]](#endnote-73) אבל בפיתוח תאולוגיה של קורלציה מתוך רעיון התאורגיה השל ורוזנצווייג אינם מאמצים רעיון קבלי ותו לא; הם חוזרים גם לתפיסת המצוות בס"כ. בפרק הקודם ראינו שלשיטתו של ס"כ, מטרת המצוות היא קיום תנאים המאפשרים לאלוהים לשכון בארץ. על ידי שמירת המצוות מסייעים ישראל לאלוהים הטרנסצנדנטי להיות אימננטי. לפיכך על פי ס"כ המצוות הן בעלות אופי תאורגי ביסודן. אם נחזור על הגדרת הקבלה אליבא דאידל, הריטואלים שישראל וכוהניהם מקיימים הם מערכת פרקטיקות המחזקות את הרציפות המטאפיזית בין שמיים וארץ, רציפות שמקומה לפי ס"כ הוא המשכן. וליתר דיוק, על פי ס"כ המצוות הן כלי המשמש במה שאידל מכנה במסגרת דיון בריטואלים קבליים ופרוטו־קבליים "תאורגיה של הורדה". עם זאת, הריטואלים בס"כ אינם קשורים למה שאידל מכנה "תאורגיה של הגברה".[[74]](#endnote-74) אם כן, יחזקאל קויפמן לא צדק לגמרי כאשר אמר על הפולחן בס"כ "שאינו מכוון להמשכת שפע כח מסתורי לאלוהות באמצעים מגיים־מיתולוגיים".[[75]](#endnote-75) קויפמן משתמש כאן באוצר מילים הלקוח ממחוזות הקבלה, ובכך הוא מדגיש את הפער בין תפיסת הריטואל בס"כ ובקבלה. אבל לאור דברי אידל בדבר חשיבות "התאורגיה של ההורדה" בקבלה, אין להכחיש שכאשר קויפמן מתאר את מטרת הפולחן בס"כ כשריית השכינה בישראל הוא מתאר למעשה מטרה פרוטו־קבלית. ראשיתו של רעיון הקורלציה במסורת היהודית איננה אפוא בהרמן כהן ואף לא בקבלה, כי אם בס"כ.

**תורה שמימית ותורה ארצית**

רעיון התאורגיה איננו נקודת ההשקה היחידה בין תאולוגיית הקורלציה של השל ורוזנצווייג ובין הקבלה והיסודות הקדם־קבליים בספרות חז"ל. תפיסת הנבואה כתרגום מזכירה הבנה של ההתגלות המבחינה בין התורה המצויה בעולם הזה ובין תורה הקיימת מעבר לו. תפיסה זו של התורה מזוהה בעיקר עם הקבלה, אך אחת ממטרותיו המרכזיות של השל ב"תורה מן השמיים" היא להראות שתפיסה זו הייתה מפותחת ביותר כבר בספרות התלמודית ובמדרשים.[[76]](#endnote-76) בקרב חז"ל רווחה האמונה שהתורה קדמה לעולם (ראה למשל מדרש תהלים צג, ג [מהדורת בובר, עמ' 414]; בראשית רבה א, ד [מהדורת תאודור–אלבק, עמ' 6]; בבלי, נדרים לט ע"ב) ושאלוהים ברא את העולם על פיה (משנה, אבות ג, יח; בראשית רבה א, א [מהדורת תאודור–אלבק, עמ' 2]).[[77]](#endnote-77) בעקבות זאת, מראה השל, שאלו חז"ל: באיזו מידה התורה שקדמה לעולם זהה או מקבילה לתורה הארצית? אם אין הן זהות, האם התורה הארצית פחותה מן התורה השמימית? כפי שגורדון טאקר מראה,[[78]](#endnote-78) השל פותח פרק חשוב ב"תורה מן השמיים" בהכחשת העמדה הדואליסטית או הגנוסטית הטוענת כי התורה האמיתית שוכנת בשמיים ואילו התורה שבארץ פחותה ממנה.[[79]](#endnote-79) אבל, מעיר טאקר, במהלך הפרק השל מתחיל להצביע על הבדלים בין שתי התורות הללו כפי שהן מתוארות בספרות חז"ל. ההבדלים הולכים ומתחדדים כאשר השל מצטט מדרש מבראשית רבה יז, ה (מהדורת תאודור–אלבק, עמ' 156­–157) העוסק בנובלות, פירות שנשרו מן העץ בטרם הבשילו לחלוטין. המדרש משתמש במושג שימוש מטאפורי כדי לתאר תופעות שאינן מפותחות דיין שמקורן בדבר מה שלם יותר:[[80]](#endnote-80)

ר' חננא בר יצחק אמר: שלש נובלות הן; נובלת מיתה – שינה, נובלת נבואה – חלום, נובלת העולם הבא – שבת. ר' אבין מוסיף עוד תרתין: נובלת אורה שלמעלה – גלגל חמה, **נובלת חכמה שלמעלן – תורה**.

שאלה ממין זה שבה ומופיעה ב"תורה מן השמיים" כאשר השל שואל: האם התורה הקדמונית והשמימית זהה לתורה הכתובה הנמצאת בארץ, או שמא התורה השמימית קיימת אך ורק בשכלו של אלוהים?[[81]](#endnote-81) אם האפשרות הראשונה היא הנכונה אזי התורה שבידנו ירדה מן השמיים כמות שהיא; השל מסכם את הרעיון הזה בצירוף המפורסם "תורה מן השמיים". אם האפשרות השנייה היא הנכונה, הרי שהתורה שברשותנו היא תוצר של תהליך שבו לבשה התורה הנהגית בשכלו של אלוהים צורה גשמית; כדי לתאר את התורה הזו טבע השל את המונח "תורה שבשמיים".[[82]](#endnote-82) במקרה זה, התורה הארצית היא התגלמות של אב טיפוס שמימי. רבים מחז"ל מחזיקים בדעה הראשונה שתיארתי, שאותה השל מגדיר כ"קיצונית ותקיפה" ושעולה בקנה אחד עם התאוריה הסטנוגרפית של ההתגלות. עמדה זו הייתה לעמדה המוכרת ביותר בתרבות הרבנית; אפשר לומר בצדק שהיא התאולוגיה הסטנדרטית ביהדות. מטרתו העיקרית של הכרך השני של "תורה מן השמיים" היא להראות שהייתה בקרב חז"ל גם גישה "פרשנית ומתונה" יותר,[[83]](#endnote-83) להגן על גישה זו ולבחון את ההשלכות של המתח בינה ובין הגישה הנפוצה יותר. אינני סבור שיש צורך לסכם כאן את עבודת האיסוף והניתוח של טקסטים מספרות חז"ל שהשל עשה, אבל ייתכן שחלק מן הקוראים בכל זאת יפיקו תועלת מכמה דוגמאות. המדרש בקהלת רבה יא, יב מתאר את ההבדל בין התורה הנמצאת בארץ ובין התורה האידאלית באופן נועז למדי: "תורה שאדם למד בעולם הזה הבל היא לפני תורתו של משיח". הטענה שתורה שקדמה לעולם איננה קיימת בארץ באה לידי ביטוי גם באמירה שהתורה הקדמונית כתובה באש, המופיעה במדרש תהלים צ, יב (מהדורת בובר, עמ' 391) ובמקורות נוספים.[[84]](#endnote-84) השוואת התורה לאש באה ללמדנו דבר: האש אמיתית אך חסרת ממשות, אפשר לראותה אך היא איננה גשמית לחלוטין, היא משתנה כל העת אך גם חסרת שינוי. יתר על כן, אין הכוונה כאן לאש רגילה, היות שהתורה כתובה באש שחורה על אש לבנה. המדרש משווה את התורה השמימית לדבר מה שאיננו קיים בארץ, והוא רומז בכך שהיא זרה לחלוטין, שהיא מזכירה דברים המוכרים לבני האדם אך שונה מהם, ולפיכך אין היא זהה לתורה שבידי ישראל.

רעיונות דומים רווחים בטקסטים קבליים. גרשום שלום מתאר את תמצית העניין ומסביר שבעיני חלק מן המקובלים,

חכמת אלוהים... יוצרת תורה קדמונית ("אוּר תורה"; "תורה כלולה") שבה ה"מילה" מצויה במצב קיום ראשוני שאין בו חלוקה של היסודות הפרטיים להגאים ולאותיות. כאשר תורה קדמונית זו לובשת מילים ונעשית "תורה שבכתב", שבה קיימים סימנים (צורות העיצורים) או הגאים או ביטויים – הרי זו כבר פרשנות.[[85]](#endnote-85)

ספר הזוהר מלמד שהסיפורים והחוקים שמהם מורכב המקרא הם מלבוש חיצוני שהתורה עוטה. היחס בינם ובין התורה זהה ליחס בין בגדיהם של בני אדם ובין גופם (זוהר ג, עמ' קנב ע"א [על במדבר ט 1]).[[86]](#endnote-86) הרעיון שיש לתורה האידאלית הופעות רבות, אשר חלקן טהורות יותר וחלקן מעורות יותר בעולם הגשמי, מופיע בזוהר ובחיבורים קבליים נוספים גם במסגרת העיסוק בתורת הספירות. (על פי הקבלה, הספירות הן עשר הופעות של אלוהים [או לחלופין, כוחות הנובעים מאלוהים] החודרות לעולם שברא. כל ספירה מבטאת או משקפת פן אחר של אלוהים, כמו חוכמה, בינה, חסד או מלכות.) במרבית המערכות הקבליות הספירה השנייה, חוכמה, מייצגת את התורה שקדמה לעולם; הספירה השישית, תפארת, מייצגת את התורה שבכתב; והספירה האחרונה, מלכות (המכונה גם שכינה), מזוהה עם התורה שבעל־פה.[[87]](#endnote-87) בדומה לכך, ישראל בעל שם־טוב, אבי תנועת החסידות, מבחין בין "תורת ה'" ובין "תורת משה". תורת ה' היא "אור הגנוז" שמתי מעט השיגוהו, ואילו תורת משה היא התורה שניתנה לבני ישראל.[[88]](#endnote-88) אפשר לקשור את התורה הזו, המתלבשת במילותיהם של חמשת חומשי תורה, לקול הדממה הדקה במל"א יט 12, ולפיכך גם לאל"ף של "אנוכי" בתורתו של האדמו"ר מרימנוב שנידונה בסוף פרק 2. במונחים קנטיאניים נאמר שהתורה היחידה שיש לנו גישה אליה היא פנומנון, תוצר של תפיסה ושל פרשנות אנושיות; אבל משתקף בה נואומנון שאף שהוא אמיתי אי אפשר להשיגו.

סיכום הכרך השני של "תורה מן השמיים" שהצגתי זה עתה רחוק מלהיות מושלם; קוראים המתעניינים בתאולוגיה של חז"ל, בשורשים החז"ליים של תפיסות התורה בקבלה ובהגותו של השל עצמו ייטיבו לעשות אם יקראו בספר בעצמם. אבל המטרה שהצבתי לעצמי בספר זה מחייבת אותנו להבין את טענתו של השל ולקחת אותה צעד אחד הלאה. חז"ל לא המציאו רעיון חדש כאשר דיברו על הבדל בין התורה הנמצאת עם אלוהים ובין התורה שמשה נתן לישראל, אלא פיתחו רעיון ששורשיו נעוצים בסיפור סיני בספר שמות. כפי שראינו למעלה, הלוחות הראשונים שעליהם נכתבו עשרת הדברות באצבע אלוהים (שמות לא 18, לב 16) שוברו על ידי משה (לב 19), ומשום כך ישראל מעולם לא זכו לקרוא בלוחות המקוריים, השמימיים. הלוחות השלמים שהונחו בארון הברית היו פרי שיתוף פעולה בין שמיים וארץ; הם פוסלו, וסביר שגם נכתבו, בידי אדם. הביטוי הגשמי הסופי של עשרת הדברות שהגיע לידי בני ישראל הוא תוצר של מה שאידל מכנה תנועה כלפי מעלה ותנועה כלפי מטה גם יחד. אם כן, הסיפור על אודות לוחות הברית בספר שמות מבחין בין לוחות שמימיים בתכלית ובין לוחות שהם פרי שיתוף פעולה. הלוחות הראשונים נשתברו – אולי משום שלא יכלו להתקיים בארץ? – אבל הלוחות השניים, שמשה יצר בסיועו של אלוהים, נותרו שלמים.[[89]](#endnote-89) שנים רבות לאחר מכן פיתחו חז"ל מתוך אבחנה זו את רעיון התורה השמימית והתורה הארצית; חכמי הקבלה הרחיבו אותה אף יותר; והשל הציב אותה במרכז יצירת המופת שלו. אבל לפחות ככל שהדברים אמורים בלוחות האבן שעליהם נכתבו עשרת הדברות, אבחנה זו נמצאת כבר בספר שמות, אף שבקווים כללים בלבד. למעשה, היות שנראה שהסיפור המתאר את הלוחות הראשונים והשניים שייך כולו לס"א, אפשר לומר ששורשיה של אבחנה זו קדומים אף מהתורה עצמה.[[90]](#endnote-90)

יש בין הקוראים שיחשבו אולי שאין זה סביר שהרעיונות שאני מייחס למחברי המקרא אכן רמוזים בדבריהם. האם ייתכן באמת שתפיסה של הנבואה כתרגום ואבחנה בין תורה ארצית ואב טיפוס שמימי מצויים בטקסט מהמזרח הקדום? האם אני מחדיר למקרא רעיונות חז"ליים, קבליים ומודרניים שהתפתחו הרבה אחרי זמנו – או במקרה של אב הטיפוס השמימי, רעיון אפלטוני? מחקרים העוסקים במלאכתם של הסופרים בעת העתיקה מראים שתרבויות המזרח הקדום אכן הבחינות אבחנות דומות בין אבות טיפוס ובין הופעות משניות. נביאים הם שליחים מסוג מסוים, ובמזרח הקדום היה מקובל ששליחים ינסחו בעצמם את המסר שהם מעבירים. כך היה הן כשמוען המסר היה אדם והן כשהמוען היה אל. יש בידינו כמות נכבדה של כתבים שיצאו מתחת ידיהם של סופרים ממסופוטמיה וממצרים שכתבו מכתבים בעבור לקוחות שונים, מלכים בעיקר, ושהעבירו גם דברי חוכמה מהספרה השמימית.[[91]](#endnote-91) קרל ון דר טורן מתאר את מלאכתם של סופרים אלה:

הפיכתו של דיבור לטקסט כתוב לא הייתה פעולה מוכנית של כתיבת מה שנאמר בעל־פה. בעת כתיבת המילים שנאמרו הסופר שינה אותן כדי שיתאימו לקונבנציות של ז'אנר הטקסט. במזרח הקדום הז'אנר הנפוץ ביותר שבו שימשו הסופרים כמתמללים היה המכתב... ממכתבים הכתובים בכתב יתדות שהשתמרו נראה כי הסופרים אכן הטביעו את חותמם בטקסטים שהוכתבו להם. היות שהכירו על בוריים את כללי הנימוסין של ז'אנר המכתב, הם השתמשו במילים ובצורות התבטאות שהלמו את אוּמנותם ואת כשרונם האישי; סגנון הכתיבה לא שיקף כל עיקר את היכולת הרטורית של פטרוניהם... סופרים כפו על הטקסט את סגנונם, את לשונם ואת תפיסותיהם אפילו כשביצעו את המלאכות הטכניות ביותר. כשמילאו תפקיד של מתמללים ומזכירים הם לא היו רשמקול שבכתב; הם עיצבו את החומר שהגיע אליהם בעל־פה.[[92]](#endnote-92)

שליחים שינו בדרך כלל את המסר המקורי כדי להתאימו לנמען. עובדה זו כשלעצמה איננה מוכיחה שנביאי המקרא תרגמו מסרים שמימיים ללשון בני אדם, אבל יש בה להראות שהרעיון ששליחים מנסחים, מעצבים ומשנים מסרים שמקורם במוען גבה־מעמד איננה זרה לעולמו של המקרא. תימוכין נוספים לעניין זה עולים מסיפורים במקרא שבהם אחת הדמויות חוזרת על דבריה של דמות אחרת או שהמספר חוזר על דבריו שלו. במקרים כאלה, החזרה משנה בדרך כלל את הנוסח המקורי. ג'ורג' סברן חקר חזרות שכאלה בסיפורי המקרא, והוא מצביע על כך שאף שבחלק מן המקרים יש בחזרה שינויי סגנון פעוטים שאינם משפיעים על משמעות הקטע, במקומות אחרים יש לשינויים הקלים ביותר חשיבות גדולה. הוא מדבר על "סולם רב­־שלבים הנע בין חזרה ובין פרשנות חדשה"[[93]](#endnote-93). המשותף לכל הסיפורים הללו הוא הנחת היסוד של הטקסט שכאשר מדווחים על דבר מה שכבר נאמר, אפשר לסטות מן המקור ואין צורך לחזור עליו מילה במילה.[[94]](#endnote-94) אין זה מן ההכרח שתרבות שבה רווחת נורמה מעין זו תראה בנבואה תרגום, אך הדבר סביר בהחלט.[[95]](#endnote-95) מסיבה זו הכתוב בירמיהו לו 32 איננו מוצא טעם לפגם בכך שמגילת נבואה שנכתבה תחת מגילה ישנה שנהרסה מכילה, נוסף על הטקסט המקורי, חומר חדש הדומה למקור.[[96]](#endnote-96)

עקבותיו של רעיון השילוב בין יסודות שמימיים ואנושיים נמצאים גם במסורת הטקסטואלית המסופוטמית. מלומדים מסופוטמים, במיוחד באלף השני ובמאות הראשונות של האלף הראשון לפסה"נ, לא טענו בדרך כלל שהטקסטים שלהם הגיעו מן השמיים ככתבם וכלשונם.[[97]](#endnote-97) הסופרים הללו סברו שאוּמנותם היא מתנה מן האלים (במיוחד מאֵאה, ומאוחר יותר מנכדו נאבו), ואילו חיבור הטקסטים הלכה למעשה היה מלאכתם שלהם. בהקדמה לקובץ החוקים המפורסם שלו, חמורבי איננו טוען שהוא קיבל את החוקים הללו מן האלים, אלא הוא מכריז שהאלים אנו, אנליל ומרדוך האצילו עליו סמכות והאל שָמש העניק לו חוכמה, ומתנות אלה אפשרו לו לחוקק את החוקים.[[98]](#endnote-98) בטקסט בבלי קדום זה יש אבחנה בין סמכות וחוכמה שמימיות מצד אחד, ובין פעילות חקיקה ארצית מצד שני. מתנות האלים הן דבר מופשט, ואילו החקיקה היא בעלת צורה מילולית וגשמית. מתברר אפוא שהאבחנה התופסת מקום מרכזי כל כך בהגותו של השל איננה מצויה רק בספרות חז"ל והקבלה שמהן שאב, אלא גם בתרבות המזרח הקדום שבה נוצר המקרא.

**ציווי אלוהי, מצוות אנושיות**

דעותיהם של חז"ל ושל חכמי ימי הביניים בדבר תורה שמימית ותורה ארצית מזכירות אבחנה הממלאת תפקיד מרכזי בהגותו של רוזנצווייג. כבר ב"כוכב הגאולה" טוען רוזנצווייג שההתגלות כללה ציווי אלוהי (Gebot; להלן: "גבוט"), אך לא מצוות ספציפיות (Gesetz; להלן: "גזץ" ["חוק"]).[[99]](#endnote-99) הוא חוזר לאבחנה זו פעמים רבות בכתביו המאוחרים יותר. על פי תפיסתו של רוזנצווייג, מקור המצוות – היינו, ההוראות המשפטיות המצויות בפועל בתורה ובהלכה – איננו באלוהים. המצוות עצמן הן פרשנויות להתגלות, המנסות לתת צורה ממשית לציווי הראשוני לאהוב את ה'. הציווי האלוהי מוליד את המצוות שבני האדם חיברו, אך אין הוא זהה להן: עם ישראל הוא שהפך "גבוט" ל"גזץ" – וליתר דיוק ל"גזצה", חוקים. רוזנצווייג עצמו לא הצביע על הדמיון בין המושגים, אך אפשר להשוות את האבחנה בין ציווי ומצווה לאבחנה בין תורה שמימית ותורה ארצית, במיוחד אם רואים בתורה השמימית תופעה על־לשונית שניתנה לישראל בדממה או כהגה בודד. ה"גבוט" כלל את נוכחות אלוהים, את בחירת ישראל ואת הקריאה לאהוב את ה'. אבל אין זה מן ההכרח שה"גבוט" נכתב. הבקשה "הכירו בי, דעו אותי, אהבו אותי" יכולה להתבטא ללא מילים. לאמיתו של דבר, הופעתה הכנה והאותנטית ביותר של בקשה זו בקרב בני האדם – בין תינוק והורה, בין אוהבים – באה לידי ביטוי במבט, בבכי, בליטוף, אך ללא מילים. מה שרוזנצווייג מכנה "גבוט" הוא ה"אָ" של "אנוכי" שנשמע במעמד בר סיני, אולי רק האות אל"ף או הסותם הסדקי שקודם להגה אבל איננו הגה כשלעצמו.[[100]](#endnote-100) ה"גבוט" דורש נאמנות, אהבה וציות, וזו כל התורה השמימית שאלוהים נתן לבני ישראל כולה. ה"גזץ", המצוות והמסורות שישראל יצרו בתגובה לפעולת ההזדהות של אלוהים, הוא התורה הארצית.

השל איננו משתמש בכתביו במונחים "גבוט" ו"גזץ" (או במונחים מקבילים קבועים באנגלית או בעברית), אבל גם הוא מבחין בין ציווי שהגיע מן השמיים ובין חובות שהיהודים השוכנים בארץ מאמינים שנובעות מן הציווי הזה. "בעיני היהדות", הוא כותב, "הדת היא... **תשובה** לאלוהים המבקש מעימנו לחיות בדרך מסוימת. **במקורה היא מודעות לחובה**".[[101]](#endnote-101) משפט זה הוא דרך נוספת לנסח את קביעתו המפורסמת של השל שהמקרא עצמו הוא מדרש,[[102]](#endnote-102) המנסח את המסר שלו במונחים מעשיים: נוכחותו של אלוהים במעמד הר סיני היא בבחינת שאלה בדבר התנהגות, והדת היהודית (דת במובן הבסיסי "חוקים ומנהגים שנקבעו בשם מצווה אלוהית")[[103]](#endnote-103) היא תשובה. תפיסה זו הרואה בדת פעולה ולא אמונה גרידא, ויותר מכך, פעולה שהיא תשובת האנושות לשאלת אלוהים, מופיעה פעמים רבות בכתביו של השל: "שורשה של הדת נעוץ בשאלה, מה עלינו לעשות... עם היראה, עם הפליאה ועם התדהמה. ראשיתה של הדת בהכרה שמשהו נשאל מאיתנו".[[104]](#endnote-104) השל מבחין אפוא בין חוקי הדת היהודית ומצוותיה ובין שאלת אלוהים שהביאה ליצירתם.[[105]](#endnote-105) עם זאת, אין משמעות הדבר שהשל מאמין כי ההלכה איננה אלא מנהגים וטקסים שבני אדם המציאו. להפך, השל מזלזל בחיבתה של היהדות המודרנית ל"מנהגים וטקסים", השונה משמירת המצוות הקפדנית שנהגו אבותיהם; מנהגים וטקסים מעניקים תחושת משמעות וסיפוק ותו לא, ואילו למצוות יש, אחרי הכול, סמכות מחייבת שמקורה באלוהים:

חיי הדת היהודיים הם תשובה לאלוהים, הבאה לידי ביטוי בשפת המצוות ולא בשפת ה"טקסים". המצווה ולא הטקס היא קטגוריית היסוד שלנו... המנהג וההרגל דורשים את קיום הטקסים; התורה היא שדורשת את קיום המצוות... טקסים הם דרכו של העם; המצוות הן דרך ה'. הטקסים הם ביטוי לשכלו של האדם... המצוות, לעומת זאת, מבטאות או מפרשות את רצונו של אלוהים.[[106]](#endnote-106)

המצוות, בהיותן פרשנויות לרצונו של אלוהים, מתנסחות בידי בני אדם, אבל הן גם ביטויים לרצונו של אלוהים ולפיכך מקורן בו מבחינה מסוימת. טבעה המופשט של התורה השמימית והערטילאית המעסיקה כל כך את השל מזהה אותה כ"גבוט", ואילו טבעה הספציפי של התורה הארצית והמילולית מורה שהיא "גזץ".

**ציווי ומצווה בסיפור חורב**

האבחנה בין ציווי אלוהי ובין מצווה אנושית, הממלאת תפקיד חשוב כל כך במחשבת ישראל במאה העשרים, מקבילה לעניין שראינו בספר שמות, ובמיוחד בס"א. ה"גזץ" (על פי רוזנצווייג) או התורה הארצית (על פי השל) הם פרי תיווך אנושי. על פי ס"א, וכן על פי אחת הקריאות המסתברות של שמות יט–כד ככלל, אפשר שישראל כלל לא שמעו מצוות ספציפיות מפי הגבורה; משה נתן להם את כל המצוות, ועשרת הדברות בכלל זה. בדומה לכך, בשמות לד מבחין ס"א בין הלוחות השמימיים שנשתברו ובין הלוחות הארציים שמשה הכין ושנותרו שלמים. סיפור חורב מפתח כמה מוקדים של אי־בהירות כדי לעודד את הקוראים להרהר בדינמיקה של הקשר בין אלוהים, משה, המצוות וישראל. בכך הוא ייסד מסורת של תהייה בדבר מערכת היחסים בין אלוהים ובין המצוות. מקרי אי־בהירות אלה שבשמות יט–כ לא היה הכרחיים כלל וכלל. הכתוב היה יכול להבהיר בקלות רבה שמילות עשרת הדברות הגיעו ישירות מאלוהים, וכך ישראל שבסיפור (וצאצאיהם הקוראים אותו) היו יכולים להבין שאלוהים אמר את מצוות התורה וכתבן בלשון בני אדם. לו ישראל שמעו במו אזניהם לפחות חלק מן המילים הללו מפי הגבורה לפני שמשה מסרן להם, אזי היה להם יסוד להניח שהמצוות הנוספות שקיבלו ממשה בהמשך נאמרו לו בשפה אנושית. (העובדה שאפשר להביע תפיסה שכזו של ההתגלות מוכחת מכך שספר דברים אכן מצליח לעשות זאת – או לכל הפחות הצליח בכך עד שהוספת הגלוסה, או ההשגה, של פרוטו־ראב"ד בדברים ה 5 ערערה את הבהירות והעקיבות הפנימית בס"ד.) אבל סיפור חורב בס"א וצורתם הסופית של פרקים יט–כד בספר שמות נמנעים מתיאור חד־משמעי של המאורעות. זו הסיבה לכך שאני סבור שראשית התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות היא בס"א. רב הנסתר בגרסה הקדומה של התאוריה ההשתתפותית, אבל עם זאת היא מבהירה שאכן התרחשה התגלות ושהיה בה ציווי. בעיני החכמים מחברי ס"א, כמו בעיני שני החכמים המודרניים שבהם עסקינן, משה לא היה סטנוגרף אך גם לא מחבר; הוא היה מתרגם.

וכעת אנחנו מגיעים לטענה המרכזית של ספר זה: **התפיסה הנועזת של ההתגלות המופיעה בכתביהם של פרנץ רוזנצווייג ושל אברהם יהושע השל היא ביטוי חדש לאחת הדעות היהודיות הקדומות ביותר בדבר ההתגלות והמצוות**. הפרשנות ששני הוגים אלה מציעים מחזירה אותנו לשורש מחשבת ישראל והיצירה היהודית – התעודות הקדומות שהשתמרו במקרא; היא מחזירה אותנו לחלק מהטקסטים והמסורות הקדם־מקראיים שמהם נוצר המקרא. רעיון ה"גבוט" וה"גזץ" וראיית המקרא כמדרש הם (בלשון לימוד התורה) "פשט", קריאה הקשרית תקפה של הטקסטים הקדומים ביותר שיש בידינו.[[107]](#endnote-107) אין זו הפרשנות הפשטנית היחידה לשלל סיפורי ההתגלות שבתורה, היות שהיא מנוגדת לעמדתו של ספר דברים בעניין שאלות אלה. אבל דווקא העובדה שספר דברים מגיב בתקיפות לתפיסה של ההתגלות הדומה לתפיסה המצויה אצל רוזנצווייג והשל מוכיחה שהיא נולדה זמן רב לפני המאה העשרים – ולמעשה אף לפני ספר דברים עצמו. דעה זו אף איננה נחלתו הבלעדית של ס"א בספר שמות. כפי שדוד פרנקל מעיר, חוק שנכתב בידי אדם הקשור לציווי אלוהי מופיע גם ביהושע כד 25­–28 (ששם יהושע כותב את החוק) ובשמ"א י 25 (ששם שמואל כותב אותו).[[108]](#endnote-108)

לתפיסה חדשה–ישנה זו של הציווי האלוהי והמצוות האנושיות כמה השלכות שיש לתת עליהן את הדעת. עם זאת, לפני שנפנה לעסוק בהן בפרקים הבאים עלי לענות לכמה טענות ביקורת שעלולות להישמע כנגד הטענה המרכזית שהצגתי כאן. שתיים מטענות הביקורת הללו באות משמאל ואחת מימין; הרביעית יכולה לעלות, בדגש שונה אולי, הן מימין הן משמאל. המשכו של פרק זה יוקדש למתן תשובות לארבע הטענות שלהלן:

(1) בפסקאות הקודמות השתמשתי במונחים "התגלות" ו"ציווי אלוהי" כאילו משמעותם זהה, פחות או יותר. לאורך הספר כולו התייחסתי למצוות כתוצאה מחויבת המציאות של מעמד הר סיני. בכך רמזתי לרעיון שהזכרתי במפורש במבוא לספר: המצוות הן חלק בל־יינתק מהיהדות, ושום צורה אותנטית של הדת שנולדה במעמד הר סיני איננה יכולה להתנער מרעיון המחויבות החלה על בניה. התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות טוענת שהמסורת היהודית נובעת מעמלם של שרשרת ארוכה של חכמים שראשיתה במשה, אשר משקיעים מאמצים רבים כדי להשמיע את קולו של אלוהים בעולם ולתת לו ביטוי מוחשי. על פי תאוריה זו, החכמים הללו נדרשים למאמץ דווקא משום שאין לקול האלוהי כל תוכן, ועם זאת הוא מצווה. אמירה זו – "ועם זאת הוא מצווה" – טעונת הצדקה. מדוע חייבות מצוות להיכלל בתאולוגיה יהודית של ההתגלות? מדוע לא די בנוכחות אלוהים לבדה לתפיסה יהודית אותנטית של ההתגלות?

(2) קוראים המכירים את כתבי רוזנצווייג יופתעו אולי מכך שאני מציב אותו לצד השל בעניין המצוות והמחויבות ההלכתית. בעוד שדבקותו של השל בתפיסה המסורתית של מחויבות הלכתית ברורה, היו שפירשו שרוזנצווייג לא האמין בקיומה שלה מחויבות החלה על כל העם היהודי, ולא רק על היהודים הבוחרים לקבלה על עצמם. האם רוזנצווייג אכן סבר שיש מחויבות הלכתית כוללת?

(3) כנגד ביקורת אפשרית מימין, אני מבקש להגן על הטענה שהאבחנה בין "גבוט" ובין "גזץ" היא חלק אותנטי ממחשבת ישראל. במסגרת טיעוניי בדבר המעמד המרכזי השמור למצוות ביהדות אני מרבה להסתמך על תקדימים מההיסטוריה של מחשבת ישראל. לפיכך ראוי שאשאל אם אכן יש בהיסטוריה זו ראיות לאבחנה בין ציווי ובין מצווה. האם היהדות יכולה להאמין כי מצוות שבני אדם חיברו קדושות ומחייבות?

(4) לבסוף, עלי להתייחס ליחס בין האופן שבו התורה תופסת את פעולת התיווך שמשה ביצע ובין התפיסה הרחבה יותר של תיווך נבואי המתחייבת מן הגרסה המודרנית של המסורת המינימליסטית. גם אם מסכימים שאפשר שחלק מסיפורי התורה (וכן הרמב"ם) סבורים שמשה ולא אלוהים הוא שכתב את מצוות התורה, עדיין אפשר לטעון שביקורת המקרא המודרנית חותרת תחת סמכות המצוות הללו משום שהיא איננה מייחסת את חיבורן לאלוהים ואף לא למשה, אלא לסופרים ולחכמים עלומי שם שחיו מאות שנים אחרי מעמד הר סיני. לאור הקשר ההדוק בין משה ובין המצוות המתואר הן במקרא והן במסורות היהודיות הבתר־מקראיות אפשר לשאול, האם עמדה מודרנית הסוברת שהמצוות נוצרו אחרי זמנו של משה יכולה לשאת על כתפיה תפיסה חיה ואותנטית של מחויבות הלכתית? כדי לענות על שאלה זו אבדוק למה כוונתם של מקורות התורה כאשר הם מייחסים למשה את המצוות הכתובות בהם.

**מרכזיות המצוות**

כבר הבהרתי למעלה שאני סבור שכל תאולוגיה יהודית שהיא איננה יכולה שלא לכלול את רעיון המחויבות ההלכתית. התגובות השונות של העם היהודי למעמד הר סיני, החל בטקסטים המקראיים ולפחות עד לראשית התקופה המודרנית, התנסחו כולן בשפת המחויבות המשפטית. העקיבות של תגובה זו מעידה על כך שמעמד הר סיני לא נתפס בעיני יהודים רק כאירוע שבו אלוהים התגלה, אלא כאירוע שבו אלוהים התגלה וציווה. עובדה זו עומדת בעינה אף שאנחנו מכירים בכך שקהילה של בני אדם עיצבה (ומעצבת) את ההוראות הספציפיות המפורטות במקרא ובספרות היהודית הבתר־מקראית. אומנם עם ישראל משלים את המשפט הנפתח במילים "אלוהים מצווה אותנו", אבל אלוהים הוא המצוֶה, והדרישה לציית לו איננה בטלה.

העובדה שתגובתו של עם ישראל למעמד הר סיני כרוכה תמיד בתחושה של מחויבות, של היות מצוּוִים, הייתה נכונה עוד בטרם עריכת התורה. בפרק 2 ראינו שבכל ארבעת מקורות התורה יש מערכת חוקים שקיומה מוצדק מכוח הסיפור שבו היא קבועה. הן ס"א והן ס"ד כוללים את עשרת הדברות, ובהמשך הם פורשים מערכת חוקים שבה חוקים דתיים, פליליים ואזרחיים. בס"כ היה מתן תורה תהליך בן 39 שנים שהחל שנה אחרי יציאת מצרים. היות שעל פי ס"כ המצוות ניתנו במהלך שנים רבות, הן מופיעות בכמה מקבצים גדולים בספרים ויקרא ובמדבר, וכן בכמה קטעים קצרים בשמות ובקטע אחד בבראשית; גם כאן המצוות עוסקות בעניינים דתיים, פליליים ואזרחיים. ס"י נבדל בכך שאין בו מערכת חוקים סדורה, אבל יש בו כמה קטעים המתארים את מקורם של מנהגי פולחן חשובים של ישראל הקדומים, ובכך מספקים הצדקה לשמירתם. יתר על כן, לפחות במקום אחד (שמות לד 10­–11, 27) מספר ס"י שאלוהים הנחה את משה בהר סיני לכתוב מסמך שיהיה הבסיס לברית בין אלוהים ובין ישראל. אומנם איננו יכולים לדעת בוודאות מה נכתב במסמך זה, אך ברור לפחות שעל פי ס"י הברית בין אלוהים וישראל מבוססת על מצוות שמשה כתב בהר סיני.

בשלושה מקורות (ס"כ, ס"א וס"ד) המצוות מקובצות יחד והסיפור הסובב אותן מצדיק את קיומן, ובמקור אחד (ס"י) המצוות משובצות פה ושם במהלך הרצף הסיפורי, ואינן מופיעות במקבץ אחד או בכמה מקבצים.[[109]](#endnote-109) אם כן, בכל ארבעת המקורות החוק מוצדק באופן זה או אחר על ידי סיפור הדברים, ובמיוחד על ידי סיפור המתרחש בהר סיני. דפוס חוזר זה מכוון אותנו להגדרה הטובה ביותר לז'אנר "תורה" (במובן הצר של המילה): שילוב של חוק ושל סיפור שבו הסיפור נותן תוקף לחוק, מפתח אותו ומצדיק את שמירתו.[[110]](#endnote-110) כל מקור בפני עצמו עונה להגדרה זו של הז'אנר "תורה", וכך גם התורה הערוכה.[[111]](#endnote-111)

אף שארבעת המקורות חלוקים מבחינות רבות בעניין מתן תורה – היכן הוא התרחש, מתי הוא התרחש, מדוע הוא התרחש ויותר מכל, מהי התורה שניתנה באירוע זה הלכה למעשה – כולם מסכימים שהמצוות בעלות חשיבות עליונה.[[112]](#endnote-112) כל ארבעת המקורות הללו גורסים כי עניינו של מעמד הר סיני לא היה ההתגלות בלבד, אלא אף פעולת הציווי. נקודה זו ראויה שנדגישה משום שאפשר כמובן לדמיין את ההתגלות אחרת, כפי שאכן קורה בכמה מקומות בספרי הנביאים והכתובים. כמה שירוֹת מתארות את הר סיני כמקום שבו אלוהים התגלה בפני ישראל לשם ההתגלות ולאו דווקא לשם מתן תורה (חבקוק ג 3­–6; ראה גם מזמור קיד בתהילים, המרמז לשמות יט וקושר בין מעמד הר סיני ובין קריעת ים סוף אך איננו מזכיר במפורש את התורה). שירות אחרות מדברות על הר סיני או על מקומות אחרים מדרום לארץ כנען כמקום שממנו יצא אלוהים למלחמה בשם עמו (שופטים ה 4­–5; תהילים סח 8­–10). הבנה דומה של ההתגלות בהר סיני מצויה בשמות ג–ד, ששם נגלה אלוהים למשה בסנה הבוער באש. אלוהים גילה שם את שמו (י–ה–ו–ה) למשה, ומינה אותו לשרת כסגנו במלחמה לשחרור בני ישראל משעבוד מצרים. אפשר לשאול אפוא מי התגלה במעמד הר סיני – אלוהים נותן התורה, אלוהים הלוחם או שמא פשוט אלוהים? אין הכרח שתהיה סתירה בין שלוש האפשרויות הללו, אך טקסטים שונים מדגישים נקודות מבט שונות.[[113]](#endnote-113) אבל התורה, שמכל הקאנון המקראי זכתה למעמד הסמכותי ביותר בכל צורותיה השונות של היהדות, מדגישה דווקא את הפן המשפטי של ההתגלות. (טענה זו נכונה במידה שווה לגבי היהדות הרבנית והיהדות הקראית, וכך היה אף ביהדות קומראן. נכונותה גדולה אף יותר ככל שהדברים אמורים בשומרונים, המייחסים מעמד קאנוני רק לחמשת חומשי התורה ואינם כוללים את הנביאים והכתובים בכתבי הקודש שלהם.) מכל ספרי המקרא, דווקא חמשת חומשי התורה ממלאים תפקיד נורמטיבי ביהדות, והתורה קושרת בעקיבות בין מתן תורה ובין ההתגלות (מבחינה זו היא הולכת בדרכם של הטקסטים העיקריים שקדמו לה). לב ליבו של הקאנון היהודי מספר שאלוהים לא התגלה בפני ישראל רק כדי ללמדם אמונה או כדי להקים מערכת יחסים בינו ובינם, אלא גם כדי לצווֹתם.[[114]](#endnote-114) (כמובן, גם בנביאים ובכתובים יש טקסטים הקושרים בין התגלות, מתן תורה ותיאורים המזכירים את מעמד הר סיני; ראה למשל תהילים נ 1­–7. אבל קשר זה איננו מופיע שם בעקיבות כפי שהוא מופיע בתורה.)

עצם קיומה של התורה כיחידה ספרותית מדגיש את מעמדן המרכזי של המצוות. נקודה זו מתחדדת כאשר משווים את התורה ליחידה ספרותית אחרת שבעניינה מתדיינים חוקרי המקרא זה למעלה ממאה שנה, ההקסטיוך (היינו, חמשת חומשי התורה וספר יהושע). מאז המאה התשע עשרה העלו חוקרים את ההשערה ההגיונית למדי שבימים עברו התקיימה יחידה ספרותית שכללה את הספרים שאנו מכנים בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים ויהושע, או אולי היו לפני עריכת התורה כמה חיבורים שתיארו את ההיסטוריה מבריאת העולם ועד למותו של יהושע. יחידה ספרותית שכזו לא הייתה מטעימה רק את הבטחת הארץ המופיעה בסיפורי האבות ושבה ועולה בסיפורי יציאת מצרים, אלא אף את מילוי ההבטחה בכיבוש ארץ כנען.[[115]](#endnote-115) להבדלים בין שתי יחידות ספרותיות אלה השלכות רבות. סיכום הדברים הנוגעים לענייננו מופיע אצל ג'ואל ביידן:

לאור הכיוון שבו הולכים הסיפורים שס"י, ס"א וס"כ מספרים, סביר ביותר שכל אחד מהם כלל לפחות את תיאור ההתנחלות בארץ המובטחת, משום שההבטחה לאבות מובילה למטרה זו. עם זאת, העורך [של התורה] חתם את עבודתו לפני סוף התעודות שעליהן הסתמך. הוא מסיים את יצירתו במופגן בנתינת אחרוני החוקים ובמותו של נותן התורה, משה. מרגע שכל התורה כולה ניתנה, והאפשרות לקבל חוקים נוספים בטלה עם מותו של משה, עבודתו של העורך הושלמה. העורך הוציא מתחת ידיו ספר חוקים.[[116]](#endnote-116)

החוקרים מתלבטים כיצד ומתי החליפה היחידה הקצרה יותר המסתיימת במות משה את היצירה או היצירות הארוכות יותר שנחתמו במותו של יהושע.[[117]](#endnote-117) לענייננו חשוב לשים לב לכך שהיחידה שזכתה למעמד קאנוני מדגישה רעיון שונה:[[118]](#endnote-118) במקום הסיפור על אודות הבטחה ומימושה המסופר בהקסטיוך, התורה מספרת סיפור על הבטחה, על תקווה ועל חוק. עצם העובדה שכל צורותיה השונות של היהדות מרוממות את התורה מעל להקסטיוך מעידה על מרכזיותן של המצוות.[[119]](#endnote-119) (ועם זאת עלי להיזהר שלא להדגיש את ההבדל יתר על המידה; גם ההקסטיוך איננו מתנגד למצוות כלל וכלל, והוא אפילו איננו אדיש אליהן. בפרק האחרון בספר יהושע מתואר מעמד אשרור הברית שנעשה בהנהגתו של יהושע. יהושע נותן לכל העם חוק ומשפט הנכתבים בספר שאותו ישראל מתחייבים בפירוש לקיים [יהושע כד 24­–26]. ההבדל בין התורה ובין ההקסטיוך מתבטא בעיקר בדגש המושם בכל אחת מהיחידות.)

האמונה שהמצוות הן חלק בל־ייפרד מהתגובה היהודית להתגלות התקיימה במשך כל תולדותיה של היהדות, עד לראשית התקופה המודרנית. לפני המאה התשע עשרה לא הייתה בקרב חכמי היהדות דחייה מכול וכול של המצוות, להוציא אצל הוגים רדיקלים כמו פאולוס או כמו חלק מחסידיו של משיח השקר בן המאה השבע עשרה שבתאי צבי. בחלוף השנים דחתה הקהילה היהודית מקרבה בתקיפות הוגים מעין אלה. טענתי בדבר ההכרח שיש במחויבות ההלכתית לכל יהדות אותנטית מעוגנת אפוא בהיסטוריה של העם היהודי. ברמה התאורטית, חוקר יכול להציג טיעון רציני ומעוגן בטקסטים בדבר היות פאולוס או השבתאים הוגים יהודים אותנטיים או לטעון להוצאתו של הרמב"ם מקטגוריה זו. אחרי הכול, פאולוס והשבתאים חשו מחויבות עמוקה לטקסטים הקדושים ליהדות (במקרה של השבתאים טקסטים אלה כללו אף את ספר הזוהר ואת כתבי האר"י), והיו מעורים בפרקטיקות הפרשניות שנהגו היהודים בזמנם. לעומת זאת, האל המופשט והלא־פרסונלי של הרמב"ם היה רחוק באופן קיצוני מן התפיסות המתוארות במקרא ואצל חז"ל,[[120]](#endnote-120) ודעותיו בעניין המקרא וספרות המדרשים דחו את האופן שבו הבינו יהודים את הקבצים הללו עד לזמנו.[[121]](#endnote-121) אבל תאורטיקנים, חוקרים ופוסקים אינם קובעים מיהו חכם יהודי ומהו מנהג יהודי. קהילות יהודיות החשות מחויבות עמוקה למסורת היהודית בעבר ובעתיד הן שמגדירות מה שייך ליהדות ומה לא.[[122]](#endnote-122) קהילות שכאלה דחו יהודים בעלי דעות מעניינות מבחינה פרשנית שהתנגדו למצוות כמו פאולוס והשבתאים, והן אימצו לחיקן יהודים המחזיקים בעמדות תאולוגיות קיצוניות אך בעלי נטייה הלכתית כמו הרמב"ם. נכון אומנם שבמהלך מאתיים השנים האחרונות השתעשעו חלקים מן העם היהודי ברעיון לדחות מכול וכול את רעיון הסמכות המשפטית המחייבת. בהקשר של שנות קיומו הארוכות של העם היהודי מדובר בהתפתחות חדשה, ומוקדם לומר אם גישה זו תמשיך להתקיים בעם ישראל. ניסיונות קודמים ליצור יהדות ללא מצוות מביאים לידי מחשבה שימיה של גישה זו ספורים.

במסגרת טיעון זה אני מיישם עיקרון המצוי בתלמוד הבבלי (ברכות מה ע"א, עירובין יד ע"ב ומנחות לה ע"ב): "פוק חזי מאי עמא דבר". חז"ל יישמו את העיקרון הזה במחלוקות הלכתיות שלא הגיעו לידי הכרעה בין חז"ל לבין עצמם: אם חז"ל אינם יכולים להחליט אם יש לקיים מצווה מסוימת בדרך זו או אחרת, אזי מעשיהם של היהודים המקיימים את המצווה בפועל הם שיכריעו איזו דעה היא הנכונה. (בכלל ה"עם" שעליו מסתמכים נמנים יהודים שומרי מצוות, ולא כל היהודים. העיקרון בהקשרו התלמודי מספק דרך לפתור חילוקי דעות בעניין הדרך הנכונה לקיים מצווה מסוימת. רק התבוננות ביהודים שמקיימים מצוות הלכה למעשה יכולה לענות על השאלה איזו משתי האפשרויות היא הנכונה. יהודים שכלל אינם מקיימים את המצווה אינם רלוונטיים בעת יישום עיקרון זה.)[[123]](#endnote-123) אני מחיל את העיקרון הזה על עניין רחב בהרבה – הגדרת היהדות: בראייה ארוכת טווח, יהודים החשים מחויבות ליהדות הם שמגדירים יהדות מהי. וזה למעלה מאלפיים שנה שהם מגדירים את היהדות בשפת המחויבות המשפטית. השאלה אם הניסיונות להגדיר את היהדות בדרך חדשה ונטולת מצוות יכו שורש תיענה רק בעתיד, אבל המסקנה העולה מניסיונות העבר ברורה.

עם זאת, המחויבות למצוות איננה בהכרח מחויבות להלכה הקלאסית של היהדות הרבנית. אף על פי שהמחויבות המשפטית לא מָשה מן היהדות למן מעמד הר סיני, היא לא באה לידי ביטוי במערכת מצוות אחת ויחידה. לאמיתו של דבר, מקורות התורה המתארים את מעמד הר סיני מסכימים באופן עקרוני שתגובתם של ישראל לאלוהים התבטאה בהקמת מערכת חוקים, אבל הם נחלקים בשאלה באילו חוקים מדובר הלכה למעשה. מערכות המצוות שנוצרו בקרב הצורות השונות של היהדות בתקופת בית המקדש השני התבססו על שילובים שונים של מקורות אלה, אך אף לא אחת מהן לא הייתה זהה למערכת החוקים של אחד המקורות. המערכת ההלכתית של חז"ל התפתחה בהדרגה בתקופה הבתר־מקראית, אבל אין כל סיבה לחשוב שמערכת זו תהיה לעד כלי הביטוי של המחויבות המשפטית של עם ישראל. להפך, מהתבוננות בהיסטוריה מסתבר שמערכות אחרות יתפתחו ויחליפו אותה. רוזנצווייג התייחס לעניין זה במפורש ואמר שמאז תנועת ההשכלה בשלהי המאה השמונה עשרה ובראשית המאה התשע עשרה, אחדות ה"דרך" היהודית (Straße, מונח המקביל באופן כללי למונח "הלכה") התרופפה; בעוד שבעבר הייתה דרך אחת ולצידה כמה דרכים צדדיות וגשרים, כעת אפשר לדבר רק על אחדות הנוף.[[124]](#endnote-124) במילים אחרות, הוא נכון לקבל מערכות הלכתיות מרובות, שמתוכן אולי ייווצר לבסוף רחוב אחד. אבל האמירה שיכולות להיות ביהדות כמה מערכות של מצוות איננה זהה לאמירה ששום מערכת איננה מחייבת, משום שמשמעותה של אמירה זו היא שאין למעשה מצוות.

**מחויבות ואוטונומיה אצל השל ורוזנצווייג**

החשיבות הגדולה שאני מייחס לאופיין המחייב של המצוות עלולה להפתיע חלק מן הקוראים לאור התפקיד המרכזי שרוזנצווייג והשל ממלאים בתאוריה ההשתתפותית של ההתגלות. עד כמה האמינו ההוגים הליברלים המודרניים הללו ברעיון המחויבות ההלכתית? קל למדי לענות על שאלה זו לגבי השל, אבל ככל שהדברים אמורים ברוזנצווייג העניין מורכב יותר.

בהגותו של השל שמור מקום של כבוד לתפיסה חיה של מחויבות למצוות.[[125]](#endnote-125) תפיסה זו ניכרת במיוחד במאמרו "לקראת הבנה של ההלכה" (שאותו הוא הציג כמרצה אורח בכנס השנתי של הרבנות הרפורמית בצפון אמריקה בשנת 1953).[[126]](#endnote-126) דבריו בעניין תפקידה החיוני של ההלכה ביהדות, המצויים לאורך המאמר כולו, נעשים נוקבים למדי לקראת סוף המאמר כאשר הוא דוחה דחייה מופגנת ומלאת רגש את העמדה הרפורמית הגורסת שההלכה איננה מחייבת עוד – במילים אחרות, שההלכה חדלה להתקיים.[[127]](#endnote-127) הנימה שהשל נוקט לאורך המאמר עדינה ולעיתים קרובות מתאפיינת בביקורת עצמית, והביקורת הגלויה להפתיע של האידאולוגיה הרפורמית המופיעה בעמודים האחרונים נראית לי מלנכולית ולאו דווקא חריפה.[[128]](#endnote-128) תפיסת המחויבות ההלכתית של השל מופיעה גם במקומות אחרים בכתביו, כאשר הוא מדגיש את עניין הציות וכאשר הוא טוען בתוקף שמתן תורה חייב לעמוד בלב כל תפיסה יהודית של ההתגלות. תפיסתו זו באה לידי ביטוי באופן מרומז יותר כאשר הוא עוסק ברצונו של אלוהים ובמעשיו של אלוהים, וכאשר הוא מתאר את מחויבותה של היהדות לאל פרסונלי במקום אמונה בעיקרון פילוסופי.[[129]](#endnote-129) כמובן, העובדה שהוא מדגיש בתוקף את המחויבות ההלכתית אין משמעה שהוא מעדיף את דרך החומרא על דרך הקולא,[[130]](#endnote-130) או שהוא סבור שההלכה איננה יכולה להשתנות.[[131]](#endnote-131) השל דוחה את התפיסות המצמצמות את היהדות ללגליזם גרידא, משום שהוא רואה במצוות אמצעי ולא מטרה.[[132]](#endnote-132) אבל השל מבהיר שמחויבות מתמדת לאמצעי ספציפי זה היא חלק בל־יינתק מכל צורה אותנטית של חיים יהודיים.

כמובן, ציטוט סלקטיבי של דברי השל מחוץ להקשרם יכול בהחלט להביא לידי פרשנות שגויה של עמדתו.[[133]](#endnote-133) כל שיש לעשות לשם כך הוא להתייחס רק למחצית מדבריו בנושא. לעיתים קרובות מבקר השל גישה לגליסטית או דבקות בלעדית בהלכה ללא כל מחויבות לאגדה, אך מיד אחר כך הוא מדגיש את חשיבות המצוות. טענות שנראות בעלות נטיות מנוגדות, לימין ולשמאל, מופיעות פעמים רבות בזו אחר בזו; חלק מן הקוראים יבכרו כמובן להדגיש רק טענות מסוג זה או אחר בספר שברשותם. לפיכך השל דומה לפילוסוף האורתודוקסי ישעיהו ליבוביץ' כאשר הוא מדבר בחיוב על "**ההודאה העילאית** של בני ישראל במדבר", ואומר לנו כי "בראשית עומדת ההתחייבות, ההודאה העילאית".[[134]](#endnote-134) אבל באותו הפרק ממש הוא טוען כי "היחס בין אדם לאלוהים אינו כרוך רק בקבלת מרותו או תלות בחסדיו. הדרישה אינה לציית לרצונו, כי אם **לעשות את מה שאלוהים הנו**".[[135]](#endnote-135) דוגמאות לגישה דיאלקטית זו לדבקות ומצוות, לכוונה וקבע, רווחות בחלקו השלישי של "אלוהים מבקש את האדם". אפשר לזהות את הדיאלקטיקה הזו כבר בכותרותיהם של כמה פרקים עוקבים: "מדע של מעשים" (פרק 28), "יותר מן הפנימיות" (29), "כוונה" (31), "ביהוויוריזם דתי" (32), "המעשה הגואל" (40), "חירות" (41), ובייחוד "בעיית הקוטביות" (33).נחישות זו לקבל עמדות שיש שיראו בהן קטבים מנוגדים איננה באה לידי ביטוי בגישתו כלפי הפרקטיקה הדתית בלבד, אלא אף באופן שבו הוא מבין את פעולת הפרשנות. כאשר השל כותב כי "מקור הסמכות אינו המילה הנמצאת בטקסט, כי אם הבנתם של בני ישראל את הטקסט",[[136]](#endnote-136) אפשר להבין מדבריו כי הוא רואה ביהדות דת גמישה ביותר. עם זאת, פסקאות ספורות לאחר מכן השל מזכיר לנו שהבנה נכונה של המקרא "מצריכה משמעת קפדנית, וזו ניתנת להשגה רק מתוך התקשרות והתמסרות, מתוך קיום ההבנה המקורית המוצאת את ביטויה בדבריהם של הנביאים וחכמינו הקדמונים". השל מאמין בקיומה של הבנה מקורית; היהדות ביסודה איננה דבר הנתון ליצירתיות הפרשנית ולחדשנות הרוחנית שלנו, אלא, כפי שהוא מנסח זאת, היא עניין של משמעת קפדנית, התקשרות והתמסרות.[[137]](#endnote-137)

מסירותו של השל לרעיון שהמצוות והמערכת הסדורה הן אמצעי ביטוי החיוני לכל מענה יהודי לאלוהים ברורה, אך עמדתו של רוזנצווייג בסוגיה זו איננה כה חד־משמעית. נושא הסמכות הדתית תופס מקום מרכזי בהגותו, אבל קשה לזהות במדויק מהן עמדותיו בנושא.[[138]](#endnote-138) חוקרים רבים מבינים מדברי רוזנצווייג כי הוא מחזיק בגישה מסורתית הרבה פחות כלפי המחויבות ההלכתית. גישתו הליברלית כלפי המצוות, הם אומרים, ניכרת בדגש שהוא שם על אוטונומיה, בחשיבות שהוא מייחס לבחירה החופשית, ובקביעתו שעל כל אדם לקיים את המצוות שהוא מקבל על עצמו. צבי קורצווייל כותב שבעיני רוזנצווייג

ההחלטה הסופית אם לקבל או לא לקבל את המצוות מונחת לפתחו של כל אדם, וקריטריון הבחירה היחיד הוא "בחירת היכולת"... היינו, הנכונות הפנימית של האדם לבחור בצו ו"לקדש" אותו... מן ההכרח שגישתו של רוזנצווייג להלכה תוביל לאימוץ או לדחייה שרירותיים של מצוות על ידי כל יהודי ויהודי.[[139]](#endnote-139)

הרושם שרוזנצווייג מצדד בדעה שעל כל יהודי ליצור לו הלכה משלו עולה גם מהאופן שבו פול מנדס־פלור קורא את כתבי רוזנצווייג: "בעל התשובה, היהודי המודרני המבקש לשוב למסורת, כפי שרוזנצווייג הורה ואף עשה בפועל בחייו שלו, מוצא בתוך נוף זה את דרכו שלו – אותה מערכת מצוות – שבה הוא עצמו שומע את קולו המצווה של אלוהים".[[140]](#endnote-140) בדומה לכך, ארנולד אייזן סובר שבעניין זה רוזנצווייג דומה לבובר יותר משהוא דומה להשל: "הן בובר והן רוזנצווייג **העבירו את הסמכות לקיום המצוות מאל מצווה לאדם הפרטי** השומע את הציווי... שני ההוגים... **הניחו שאנשים שונים ישמעו את הציווי אחרת ויקיימו אותו בדרכים שונות**".[[141]](#endnote-141) אבל חוקרים אחרים, ביניהם יצחק היינמן, נחום גלאצר, סטיבן קפנס ונורברט סמואלסון, סוברים שעמדתו של רוזנצווייג בעניין המצוות מסורתית בהרבה.[[142]](#endnote-142) קשה להביא ויכוח זה לידי הכרעה מכמה סיבות. רוזנצווייג לא הספיק לכתוב את החיבור המקיף על ההלכה שהוא רצה לכתוב,[[143]](#endnote-143) ולפיכך אנחנו נאלצים לחלץ את עמדתו בעניין המצוות מקטעים הנוגעים לעניין ב"כוכב הגאולה" (שלכל הדעות איננו ספר קל לקריאה), מכּתבים מאוחרים יותר (בייחוד "הבונים"[[144]](#endnote-144)), וממכתבים שונים שכתב.[[145]](#endnote-145) יתר על כן, עמדותיו בעניין המצוות התפתחו במשך עשור וחצי (יש לציין שהן נעו בהתמדה לקראת שמירת מצוות מלאה יותר), ומשום כך ייתכן שאין מקום לצפות שתשרור הסכמה מוחלטת בין "כוכב הגאולה" ובין כתביו המאוחרים יותר.[[146]](#endnote-146) למרות קשיים אלה, אני מאמין שאפשר להראות שרוזנצווייג החזיק בעמדה מסורתית כלפי המחויבות ההלכתית. הראיות המצדדות בכך שגישתו של רוזנצווייג למצוות הייתה מבוססת על בחירה ולא על חובה נסמכות על שתי שגיאות בהבנת דבריו.

ראשית כול, חשוב להביא בחשבון את העובדה שקהל הקוראים שאליו פנה רוזנצווייג במאמרים ובמכתבים שבהם דן במצוות היו אנשים בעלי רקע הדומה לשלו: יהודים מתבוללים שהיו רחוקים מן היהדות ושעשו צעדים ראשונים לקראת קבלת מסורת שהם לא התחנכו על ברכיה. מכתביו ומאמרו המפורסם "הבונים" (שאף הוא היה מכתב פתוח למרטין בובר) לא הציגו תאוריה כללית של ההלכה. רוזנצווייג כתב אל בעלי תשובה, אל יהודים העושים את דרכם בחזרה למקום שמעולם לא היו בו. אנשים שכאלה לא יכלו להתחיל בן לילה לקיים את כל המצוות כולן. רוזנצווייג הציע כי כל בעל תשובה צריך למצוא את דרכו שלו אל תוך עולם המצוות. הוא לא האמין שיש בנמצא חוברת הדרכה אחת ויחידה שתסביר לכל אדם ואדם כיצד לקבל על עצמו עול מצוות בהצלחה. לפיכך לא יהיה זה מועיל או הגון לבקר את האופן שבו אדם אחר מתקדם בדרך אל המצוות. כל חוזר בתשובה מחליט להתקדם בה בהתאם ליכולתו שלו:

ההכרעה הבאה מתוך היכולת אין הטעות תוספת בה, שאין בה מן הבחירה אלא מן הציות בלבד. לפיכך אין איש יכול להוכיח את עמיתו, אם כי יכול ואף מצווה הוא ללמדו; כי רק האדם עצמו יודע מה יש ביכולתו לעשות. רק אוזנו שלו עשויה לשמוע את קול ישותו, שלו הוא חייב לציית.[[147]](#endnote-147)

אין זו טענה בדבר עיקרון אוניברסלי אלא טענה מעשית. רוזנצווייג מדבר כאן בתור מה שהוא טוען שהוא בהקשר היהודי: מחנך. הוא איננו מנסה להגדיר את מהות היהדות, אלא כותב כדי למשוך את חבריו יהודי מערב אירופה לתוך הפרקטיקה היהודית, אל בית שכף רגלם מעולם לא דרכה בו.[[148]](#endnote-148) דבר זה עולה בבירור, למשל, ממה שכתב לארבעה מחבריו: "הניתן לביטוי עומד בראשית דרכנו. זה המיוחד במצבנו... היהודי שנשאר בתוך ההווי היהודי מצבו אחר... דווקא אל השלמות בכללות החזירה אותנו דרכנו, ואנו עדיין תרים למצוא את הפרטים".[[149]](#endnote-149) העובדה שאדם איננו מסוגל לקבל על עצמו לעת עתה חלקים מסוימים של השלם אין משמעותה שהשלם עצמו איננו מחייב. הרעיון של מערכת מצוות נובע ממקור אלוהי, ואנחנו יכולים לקוות שבחלוף הזמן נבטא את אמונתו במערכת זו יותר ויותר על ידי קיום של עוד ועוד מפרטי המערכת שחוברו בידי אדם. עמדה זו שונה בתכלית מהעמדה הטוענת שהמצוות הן רשימת פעולות העשויות להיות בעלות משמעות או חסרות משמעות, ועל כל אדם מוטל להחליט אילו מן המצוות בעלות משמעות לחייו שלו. בעל התשובה מבקש באופן עקרוני לקבל על עצמו את המערכת השלמה, אבל לעת עתה איננו מסוגל עדיין לקיים בפועל כל מצווה ומצווה. לאדם כזה אומר רוזנצווייג: שמור את המצוות בצורה חלקית. זו הדרך להשתלב בעולם המצוות. "אנו עדיין תרים למצוא את הפרטים" – העובדה שחלק מן הפרטים טרם נמצאו אין משמעה שהם אינם "גזצה" או שאין הם מענה ל"גבוט" האלוהי.

אם כן, דבריו של רוזנצווייג בעניין הבחירה עלולים להוביל לשגיאה בהבנת כוונתו. הוא איננו מרומם את הבחירה החופשית של כל אדם ואדם כמהות העשייה היהודית, אלא רואה בה נתיב המוביל לעשייה שראוי שתכלול את כל המצוות. כך הוא כתב לחברו, היסטוריון האומנות רודולף האלו:

אתה רואה אפוא: אין כאן, כפי שאתה סבור, אפשרות הבחירה... יש בזה מעט מאוד מן ה"בחירה"... עלינו להתקדם **ברצון** כברת דרך לקראת **ההכרח** הפנימי. מי שרוצה **ומתבונן** סביבו, מידבק וחי עם אחרים (מן העבר ומן ההווה), מבחין בהזדמנויות ומנצלן, בקיצור אינו מתבטל, וגם יודע להסתפק **ביכולת**, תהיה אשר תהיה – כי אז במקום שבו קיימת היכולת יתחבר אליה בקלות גם ההכרח...[[150]](#endnote-150)

הבחירה לשמור מצוות כשלעצמה איננה אפוא סופו של הנתיב; המטרה הסופית היא לקבל בלב שלם שהיהודי מחויב לשומרן. מי שחושב שהמפה של תחילת הנתיב שרוזנצווייג משרטט היא בעיניו היעד איננו אלא טועה. כפי שרוזנצווייג כתב ב"הבונים", "הלא גם אני מדבר בעניין זה לא כמי שבא למחוז חפצו אלא כמי שמתלבט על דרכו".[[151]](#endnote-151)

שגיאה נוספת בהבנת דברי רוזנצווייג עלולה להיווצר בשל הדגש שהוא שם בנושא האוטונומיה. רוזנצווייג טוען שאין חשיבות למספר המצוות שאדם מקיים, אלא לאופן שבו הוא מקיים אותן. התורה "אף היא באה לכלל תודעת עצמה במקום שתוכנה חדל להיות תוכן ונהפך לכוח, לכוח שלנו, לכוח הבא להוסיף על החומר – להוסיף על עצמו".[[152]](#endnote-152) במכתב להאלו שצוטט למעלה טוען רוזנצווייג כי "גזץ" נעשה "גבוט" באמת ובתמים אך ורק כאשר אדם מקיימו בשל "הכרח פנימי"; ובנקודה זו, היות שאין כל כוח חיצוני המשפיע על שמירת המצוות, הבחירה לשומרן חופשית באמת ובתמים.[[153]](#endnote-153) מקורה של תפיסת האוטונומיה שרוזנצווייג מבטא כאן הוא בעמנואל קאנט, ולפיכך יש לקרוא את דברי רוזנצווייג לאור האופן שבו קאנט מגדיר אוטונומיה. קנת סיסקין מסביר שבעיני קאנט

ציוויים אלוהיים אינם נעשים מחייבים עד שהאדם מקבל על עצמו עול מלכות שמיים... מנקודת מבט מוסרית ההחלטה האמיתית מונחת לפתחו של האדם, ולא של אלוהים. קאנט כותב: "הרי שהרצון אינו סתם משועבד לחוק, אלא בשעבודו זה הוא צריך להחשב ג"כ [=גם כן] כרצון שהוא **מחוקק חוקים לעצמו**, ודוקא מפני זה הוא משועבד לחוק (אשר יוכל לראות את עצמו כמחוללו)".[[154]](#endnote-154)

בעיני קאנט, שמירת החוק האלוהי באמת ובתמים משמעה קבלת ציווי. עלינו לקבל את מרותו של אלוהים ואת זכותו לצוות, ולא לשמור את החוק בשל פחד, ציפייה לגמול או ציפיות חברתיות. לכך מתכוון רוזנצווייג באומרו שהוא איננו יכול לקיים את המצוות אם הוא איננו מרגיש מצוּוֶה: אם אדם מדליק נרות שבת בשל תחושת נוסטלגיה או השתייכות קהילתית גרידא, אזי הדלקתם איננה בבחינת קיום מצווה. אם אדם מדליק נרות בתקווה לזכות בגמול (ויהא זה גמול פסיכולוגי של תחושה טובה, גמול בדמות השתייכות לקהילה או אפילו גמול מאלוהים), עדיין אין הוא מקיים מצווה. רק אם אדם מדליק את הנרות משום שהוא חייב לעשות זאת, משום שמוטלת עליו חובה, הפעולה שהוא מבצע היא מצווה באמת ובתמים. אבחנה זו איננה מאיימת על נקודת המבט היהודית המסורתית. להפך, הגדרה זו של המצוות מזכירה את עמדותיהם של גדולי המחזיקים בתפיסות המסורתיות, כמו ישעיהו ליבוביץ', הרמב"ם ואנטיגנוס איש סוכו (שדבריו מובאים במשנה, אבות א, ג).

יתר על כן, כפי שסיסקין מציין, על פי האתיקה של קאנט "מעת שכפיתי את החוק על עצמי שוב אינני חופשי להסיר את מרותו מעלי. לו עשיתי זאת, הרי שהציות לחוק יצא מגדר מחויבות ויעשה לבחירה".[[155]](#endnote-155) כפי שסיסקין מוסיף ואומר, קאנט סבור כי האוטונומיה המוסרית שאליה עלינו לשאוף איננה אישית אלא אוניברסלית וחיונית. היא מוגדרת אוטונומיה בהיותה חפה מהשפעות אישיות ותלויות בדבר – היינו, אוטונומיה אליבא דקאנט היא היפוכה המושלם של המשמעות המיוחסת בדרך כלל למילים "אוטונומיה אישית" בעולם המודרני: "בעיני קאנט, רצון חופשי הוא רצון הנתון למרותו של חוק. ניכר כי הוא איננו חושב על חופש כעל היכולת לעשות את כל העולה על רוחו של האדם... אין כל סיבה לחשוב שהוא רואה באוטונומיה דבר הפותח שער ליצירתיות".[[156]](#endnote-156) כאשר קוראים את דברי רוזנצווייג לאור דברים אלה, קריאתו לקיים את המצוות מתוך אוטונומיה איננה מרוממת את הבחירה החופשית מעל המחויבות הדתית כלל וכלל.[[157]](#endnote-157) רוזנצווייג רחוק מלומר שכל יהודי יכול לבחור אילו מצוות ברצונו לקיים – אף על פי שהוא מכיר בכך שיהודים השבים למסורת צריכים להחליט אילו מצוות הם **מסוגלים** לקיים לעת עתה. האוטונומיה הקנטיאנית שרוזנצווייג מאמץ היא אוטונומיה אוניברסלית ולא אישית, ומסיבה זו תרומתה לתפיסת המחויבות ההלכתית המסורתית גדולה משרבים העלו בדעתם.[[158]](#endnote-158)

קיום חלקי של המצוות:

רוזנצווייג, השל ופאולוס

דבריו של רוזנצווייג בעניין שמירה חלקית של ההלכה עוזרת מאוד להבין את עמדתו כלפי המחויבות ההלכתית ואת היחס בינו ובין הוגים אחרים העוסקים בהלכה. במכתבו להאלו משנת 1922 הוא דוחה את הטענה שאם הוא מקבל על עצמו את ההלכה הוא חייב להתחיל מיד לשמור את כל המצוות. הוא טוען כי "משהו" הוא אפשרות אותנטית, בעוד ש"לא־כלום" הוא בחירה בלתי לגיטימית ו"הכול" פשוט איננו אפשרי. למעשה, השלמוּת איננה מטרה שיש בה תועלת למי שכמו רוזנצווייג עצמו נמצא "רק בתחילת הדרך".[[159]](#endnote-159) השל מתייחס לעניין זה במאמרו "לקראת הבנה של ההלכה", וגם הוא דוחה את העמדה שלפיה "יש לשמור את כל המצוות או אף לא אחת מהן", ומתכחש לתחזית ש"אם לבנה אחת תוסר המבנה כולו יתמוטט בהכרח".[[160]](#endnote-160) שני ההוגים הללו מתמודדים בשלווה עם עובדת חוסר שלמותם של בני האדם, ומכירים בכך ששום אדם איננו יכול לקיים את כל המצוות. "מיהו האיש היכול לטעון שהצליח לקיים את מצוות 'ואהבת לרעך כמוך', פשוטה כמשמעה?" שואל השל.[[161]](#endnote-161)

כמובן, השל ורוזנצווייג אינם ההוגים הראשונים שעסקו בנושא הזה. גם פאולוס בברית החדשה טוען ששום אדם איננו יכול לקיים את כל התורה כולה, אבל הוא מסיק מכך שהמצוות יכולות להביא אך ורק לידי כישלון – כישלון שימושי מבחינה פדגוגית המוביל את האדם אל ישו:

כִּי בְנֵי מַעֲשֵׂי הַתּוֹרָה עֲלֵיהֶם הַקְּלָלָה כִּי כָתוּב אָרוּר אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת כָּל הַדְּבָרִים הַכְּתוּבִים בְּסֵפֶר הַתּוֹרָה לַעֲשׂוֹת אוֹתָם. וְגָלוּי וְיָדוּעַ שֶׁבַּתּוֹרָה לֹא יִצְדַּק הָאָדָם לִפְנֵי הָאֱלֹהִים כִּי צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה. (גלטים ג 10­–11 [תרגום דליטש])

המילה "כול" (πᾶσιν) המופיעה בגרסתו של פאולוס לדברים כז 26 (הפסוק שהוא מצטט כאן בשינויים קלים) חיונית לטיעון שהוא מציג; מעניין לציין שהמילה מצויה אף בתרגום השבעים (וכן בנוסח השומרוני של התורה), אך לא בנוסח המסורה (שהוא הנוסח המקובל והמחייב ביהדות הרבנית וביהדות הקראית). פאולוס טוען שאם אדם מקיים 612 מתוך 613 מצוות, כאילו לא קיים שום מצווה: "הֵן הַמִּילָה תוֹעִיל אִם תִּשְׁמֹר אֶת הַתּוֹרָה אֲבָל אִם עֹבֵר אַתָּה אֶת הַתּוֹרָה מִילָתְךָ הָיְתָה לְּךָ לְעָרְלָה" (רומים ב 25 [תרגום דליטש]). בהמשך מבהיר פאולוס שכל אדם המנסה לשמור את המצוות למעשה עובר עליהן: "כִּי כֻלָּם חָטָאוּ וְחַסְרֵי כְבוֹד אֱלֹהִים הֵמָּה" (רומים ג 23 [תרגום דליטש]; השווה שם, ז 14­–25).[[162]](#endnote-162) לעומת זאת, רוזנצווייג והשל מאמינים שיש ערך בכל מה שהאדם מצליח לעשות. אם אדם מקיים מצווה אחת, אזי הוא פוסע בדרך הנכונה ודבר זה ראוי לשבח. העובדה ששום אדם לעולם לא יצליח לקיים את כל המצוות אין משמעה שההלכה ככלל נידונה לכישלון. בעיני פאולוס, כוס שתשע עשיריות ממנה מלאות שקולה לכוס ריקה. בעיני רוזנצווייג והשל, כוס שמלאה רק כדי עשירית היא בבחינת הישג.[[163]](#endnote-163) עמדתם היא עמדה עתיקת יומין. רבי טרפון טוען טענה זהה במשנה, אבות ב, טו–טז. בתחילה דבריו רואי שחורות ומזכירים את דברי פאולוס: "רבי טרפון אומר היום קצר והמלאכה מרובה והפועלים עצלים והשכר הרבה ובעל הבית דוחק". אבל הוא ממשיך ואומר שעל כל פנים, המטרה איננה השלמוּת: "לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין ליבטל ממנה".

גישתם של רוזנצווייג ושל השל, הרואים ערך בקיום מצוות שאיננו מושלם (שהוא הדרך היחידה לקיים מצוות), הקדימה את חסידות חב"ד של שלהי המאה עשרים, שבדרכה שלה אף היא ביקשה לעודד יהודים שהתרחקו מן היהדות לשוב למסורת.[[164]](#endnote-164) על פי אידאולוגיית הקירוב של חב"ד, כמו בהגותם של רונזצווייג והשל, לכל מצווה שמקיימים יש ערך, אף על פי שחסידי חב"ד יעדיפו שאדם יקיים שתי מצוות ולא אחת, ומוטב שיקיים 613 מצוות. אחת הסיבות לכך שחסידי חב"ד שמחים באמת ובתמים כאשר אדם שבחייו הרגילים איננו שומר מצוות מדליק נרות שבת או מניח תפילין אפילו פעם אחת היא שהם מאמינים שכל מצווה ומצווה היא פעולה בעלת השפעה תאורגית. אותה פעולה, קטנה ונדירה ככל שתהיה, היא בעל ערך קוסמי והיא יכולה להשלים את מנת הכוח שמקורו בבני אדם הנחוץ לאלוהים כדי לגאול את העולם. לאור העובדה שהשל ורוזנצווייג יוצאי דופן בקרב ההוגים היהודים המודרניים הליברלים בכך ששניהם מאמינים במידת מה בתאורגיה, ייתכן שהעובדה ששניהם מדגישים את ערכו של ה"משהו" ודוחים את תפיסת ה"הכול או לא־כלום" ראויה לציון.

כהגנה על עמדתו מצטט רוזנצווייג במכתבו להאלו את דברי חז"ל "וחי בהם [במצוות] – ולא שימות בהם",[[165]](#endnote-165) ואז הוא מסביר מה חשיבות יש במימרה זו לאדם המתחיל לצעוד בדרך התורה או החוזר בתשובה: "עיקרון זה חייב היום, אם יהא בכלל בגדר עיקרון, לעמוד מעל קיום המצוות שלנו. הרי מה שיכול האחד לעשות אין השני יכול לעשות, דבר שבשביל האחד הוא חירות, בשביל השני הוא כפייה".[[166]](#endnote-166) כבר ראינו שיש הסבורים שרוזנצווייג אוחז בדעה שכל אדם יכול להחליט אם ברצונו לשמור את ההלכה, ואילו חלקים ממנה ברצונו לשמור. אם אכן הייתה זו עמדתו של רוזנצווייג, משמעות הדבר שהוא דחה את העמדה היהודית המסורתית הטוענת לסמכותה האוניברסלית והמחייבת של ההלכה. אבל המשך המכתב מבהיר שלא כך הוא:

ואף־על־פי שדרכי היא רק דרכי **שלי**, הריני בעיני עצמי אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו. אך בתנאי שהוא **הולך**. בתנאי שלא ירגיע עצמו במטרה המשוערת של "הכול" המשוער שלו, או שימתין באפס־מעשה ב"לא־כלום" שלו, לקריאה להתחיל בפעולה, שכמובן, **לא** תבוא אז לעולם.

ניכר שרוזנצווייג מאמין כי מוטלת על היהודי האחריות לצאת לדרך; והדרך מובילה בכיוון מסוים – כלפי שמירה מלאה יותר של המצוות וככל שהדברים אמורים בפעולה עצמה, יש לקוות, כלפי קבלת ה"גזץ" כ"גבוט". הכרתו בעובדה שה"משהו" שבעל תשובה אחד יוכל לקיים שונה מן ה"משהו" של רעהו איננה מערערת את עמדתו בעניין המטרה הסופית; אדם אחד יחוש אולי שהנחת תפילין מדי יום ביומו היא הדרך הנכונה להתחיל, ואילו לאדם אחר שמירת שבת אחת לחודש תתאים יותר. העובדה שה"משהו" של כל אדם מתאים אולי אך ורק לאותו אדם איננה גורעת מכך שישנה מחויבות כוללת החלה על כל העם היהודי. אבל, רוזנצווייג מלמדנו, יש ערך בכל חלק שהוא מתוך ה"הכול" של ההלכה שאדם בוחר להתחיל בו את המסע אל המערכת השלמה. גם כאן ההשוואה לחסידות חב"ד של ימינו מאירת עיניים להפתיע. שום אדם המכיר את חסידות חב"ד לא יטען כי החשיבות שמייחסים השלוחים של חב"ד למצוות בודדות מעידה על כך שהם אינם מאמינים שההלכה כולה מחייבת. טענה שכזו תציג באופן שגוי להחריד (ואפילו קומי) את עמדתם בעניין ההלכה. השלוחים של חב"ד רואים ערך במצווה הבודדת הן מסיבות פדגוגיות (במיוחד כאשר הם מדברים עם מי שעשוי להיות לבעל תשובה) והן מסיבות אידאולוגיות ותאורגיות, אך אין משמעות הדבר שהם סבורים שהמצוות האחרות אינן מחייבות. גישתו של רוזנצווייג דומה: הוא מדבר כבעל תשובה הפונה אל בעלי תשובה, והוא מחשיב את המצווה שהוא מסוגל לקיים לא משום שהוא חושב שהיא מחליפה את כלל המצוות, אלא משום שהיא דרכו אל הכלל.

**המסורת היהודית והאבחנה בין ציווי ובין מצווה**

במסגרת טענותיי בדבר המקום המרכזי השמור ביהדות למחויבות ההלכתית הצבעתי על כך שלפני המאה התשע עשרה שום הוגה יהודי לא התכחש לטבעה המחייב של ההלכה; היוצאים הבודדים מכלל זה, כמו פאולוס, נדחקו לחלוטין אל מחוץ ליהדות. הטיעון שלי היסטורי באופיו: אני מסיק מה שייך ליהדות באופן אותנטי מתוך היסטוריה בת למעלה מאלפיים שנה. ראוי אפוא שאשאל אם אני נוהג בחוסר עקיבות באמצי את האבחנה שהבחין רוזנצווייג בין ציווי אלוהי ובין מצווה אנושית. אחרי הכול, אף על פי שאבחנה זו משמרת את שלמותה של מערכת ההלכה, היא גם מחלישה באופן רדיקלי את מעמדה של כל פרקטיקה הלכתית שהיא; בעיני מי שמקבל את האבחנה הזו, ה"גבוט" הוא אלוהי ולפיכך מחייב וה"גזצה" ככלל חיוניים, אבל כל "גזץ" כשלעצמו איננו אלא פרי יצירתם של בני אדם ולא של אלוהים. הטיעון שלי ילקה אפוא בחוסר עקיבות משווע אם גם האבחנה בין "גבוט" ובין "גזץ" לא הייתה מצויה ביהדות עד לתקופה המודרנית. אבל גישה זו איננה נעדרת לחלוטין ממסורות יהודיות קדומות יותר, אף על פי שרוזנצווייג השתמש במונחים חדשים והרחיק לכת יותר מקודמיו. ראוי אפוא להקדיש כמה מילים לשילוב בין מסירות בלתי מתפשרת לציווי האלוהי ובין גישה גמישה למצוות פרטיות.

היו בין החכמים שקדמו לרוזנצווייג שהכירו בסמכותה האלוהית של ההלכה בכללותה, אך סברו שהמצוות הפרטיות הכתובות בתורה בנות שינוי. רבים הצביעו על כך שחכמי התלמוד הפכו חלק מדיני התורה על פיהם. עם הדינים הללו אפשר למנות למשל את בן סורר ומורה שבדברים כא 18­–21, דינים אחרים הקשורים לעונש מוות ולענישה גופנית ואת האפשרות לגייר גברים מואביים. בעשורים האחרונים ייחדו חוקרים של מחשבת חז"ל והיסטוריונים של ההלכה תשומת לב רבה למקרים שכאלה.[[167]](#endnote-167) חכמי התלמוד ביטלו את הדינים הללו הלכה למעשה על ידי קביעת הגדרות צרות להפליא או על ידי דיני עדות קפדניים ביותר. דינים המוצגים בתורה כאילו יש לקיימם כלשונם נעשים בלתי ניתנים ליישום היות שחז"ל אוסרים בפועל את קיומם, אבל איש לא יטען שחז"ל התנגדו למצוות או אפילו שיחסם כלפיהן היה פושר. אבל הם מוותרים על כמה דינים עתיקים לטובת דינים חדשים מהם. חז"ל יצרו מרחב להתגמשות בכל האמור בפרטי ההלכה, אבל הם לא הטילו ספק באמיתות הציווי האלוהי ובקבלתו הנצחית על ידי ישראל.[[168]](#endnote-168) להפך, חז"ל מאפשרים מרחב תמרון גדול להפליא כשמדובר בפרטי ההלכה דווקא משום שהם דוחים כל הטלת ספק בטבעה המחייב של המערכת השלמה. הפרטים מקבילים למה שרוזנצווייג מכנה "גזצה", ואופייה המחייב של המערכת השלמה נובע מה"גבוט".

תופעות שכאלה אינן מצויות בספרות חז"ל בלבד. עורכי התורה עצמם עוקרים מצוות ספציפיות ממעמדן המוחלט, ובה בעת מדגישים את חשיבותה של המחויבות למערכת השלמה. העורכים צירפו יחד מצוות מס"כ, מס"ד וממקומות אחרים הסותרות זו את זו במופגן. הם מדגישים את מעמדן המחייב של המצוות ככלל על ידי הצמדתן לסיפורים המצדיקים את שמירתן, אבל הם דורשים מאיתנו לנהוג כפרשנים ולהפעיל שיקול דעת ניכר בעניין כל מצווה ומצווה. דוגמה פשוט ביותר מצויה בדיני קורבן הפסח. הן בשמות יב והן בדברים טז מצוּוִים בני ישראל למשפחותיהם לציין את הפסח בהבאת קורבן ובאכילתו. אבל שני הפרקים חלוקים בעניין הפרטים: בשמות יב 5 נאמר שהקורבן צריך להיות שה (של עז או של כבש), ואילו על פי דברים טז 2 אפשר להקריב גם מן הבקר. בעוד שבשמות יב 8 בני ישראל מצוּוִים לצלות את הקורבן, על פי דברים טז 6­–7 יש לבשל אותו.[[169]](#endnote-169) אין ספק שהעורכים שהכניסו את שני הקטעים הללו לתורה מעוניינים שבני ישראל יקיימו את מצוות קורבן הפסח. אבל נעשה את אשר נעשה, סופנו שנעבור על אחת מן הגרסאות של המצווה. אם נצלה את הקורבן נקיים את המצווה הכוהנית שבספר שמות, אבל נעבור על הגרסה המצויה בספר דברים. אם נבשל את הקורבן נמלא אחר דרישות מחברי ס"ד אך נמרה את פיהם של מחברי ס"כ. אם נצליח באורח פלא לצלות את הקורבן ולבשלו בעת ובעונה אחת (כפי שנרמז במסתוריות בניסיון ההרמוניזציה בדה"ב לה 13: "וַיְבַשְּׁלוּ הַפֶּסַח בָּאֵשׁ כַּמִּשְׁפָּט"),[[170]](#endnote-170) או אם נצלה אותו תחילה ואחר כך נבשל אותו, עדיין נעבור על דברי הפסוק מס"כ בשמות יב 9 המצווה "אַל תֹּאכְלוּ מִמֶּנּוּ נָא וּבָשֵׁל מְבֻשָּׁל בַּמָּיִם כִּי אִם צְלִי אֵשׁ". העורכים מאלצים אותנו להתעלם כאן מדין מסוים שהם עצמם כללו בתורה, אף על פי שהם מבהירים בצורה שאיננה משתמעת לשתי פנים שהם רואים חשיבות גדולה בעשיית הפסח. העיקרון הכללי שהעורכים קובעים הוא שעלינו לקיים את הפסח; אבל הם משאירים לנו מרחב תמרון מסוים ומותירים בידינו את בחירת הגרסה או את שילוב הגרסאות שברצוננו לקיים. לאמיתו של דבר, העורכים כופים עלינו את מרחב התמרון הזה משום שאנחנו נאלצים להתעלם מאחת ההוראות: האיסור על הבישול המופיע בשמות או הדרישה לבשל את הקורבן המופיעה בדברים.

טקסטים במקרא ובספרות חז"ל מתירים אפוא את מה שאפשר לכנות גמישות טקטית בעניין המצוות עצמן; אבל האסטרטגיה המרכזית שלהם היא עודנה הציות למערכת המצוות בכללותה. בדומה לכך, גדול הפילוסופים היהודיים מבחין אבחנה דקה בין ציווי אלוהי ובין המצוות שהיהודים השוכנים בארץ מקיימים בפועל. כפי שראינו בפרק הקודם, יש חוקרים המראים שדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" מרמזים כי הוא מאמין שמילות התורה הן פרי יצירתו של משה, ולא של אלוהים. (נכון אומנם שהרמב"ם מקפיד לטעון טענה מפתיעה זו באופן סמוי. מסיבה זו יש צורך בקריאה סינופטית של כל הפרקים העוסקים בנבואת משה כדי לחשוף אותה.) אבל הרמב"ם לא האמין שמשה המציא מערכת חוקים מבלי שניתנו לו סמכות או סיוע מן השמיים. החוקרים המפרשים כך את "מורה נבוכים" אינם משווים במפורש בין הרמב"ם ובין השל ורוזנצווייג, אך השפה שבה הם מתארים את עמדתו של הרמב"ם דומה להפליא ללשונם של שני ההוגים בני המאה העשרים. דבר זה בולט במיוחד אצל אלווין ריינס, המסכם את גישתו של הרמב"ם למצוות כך:

מהות התורה היא אפוא אלוהית, היות שהיא גם מהות פעולותיו של אלוהים המנהיגות את האדם, אבל המצוות אנושיות, היות שמשה יצרן... הרמב"ם מבחין בין טבעה המהותי של התורה ובין הופעותיה הפרטיות... מהות התורה באה לידי ביטוי בהלכה ככלל ולא בשום מצווה פרטית. לפיכך כל מצווה ומצווה עשויה להיות חסרת משמעות, מיושנת, ואפילו מזיקה, אבל היות שיש צורך במצוות פרטיות כאלה או אחרות, ויציבותה של ההלכה ככלל חיונית כדי לתת תוקף למצוות הפרטיות, הרי שההלכה ככלל, כהופעה המוחשית של המהות האלוהית, היא טובה ולפיכך יש לשומרה ללא מצרים.[[171]](#endnote-171)

אם כן, ריינס מזהה ב"מורה נבוכים" אבחנה בין מהותה האלוהית של התורה ובין הפרטים שבני אדם חיברו. ואבחנה זו דומה לאבחנה בין "גבוט" ו"גזץ" אליבא דרוזנצווייג, המשתמש במונחים קנטיאניים, ולאבחנה בין תורה שמימית ותורה ארצית אליבא דהשל, המשתמש ברעיונות חז"ליים וקבליים. כפי שריינס מעיר במשפט האחרון בציטוט שלמעלה, אבחנה זו איננה חותרת תחת סמכות המערכת ההלכתית בשום פנים ואופן. מסירותו של הרמב"ם להלכה ברורה מאין כמותה; אותותיה ניכרים בכל כתביו, ולא רק בחיבוריו ההלכתיים עבי הכרס. אבחנה זו אף איננה מנוגדת לביקורת שמשמיע הרמב"ם בעיקר השמיני מי"ג העיקרים כנגד האנשים הסבורים שלתורה יש "תוך וקליפה".[[172]](#endnote-172) בחירת המילים של הרמב"ם איננה מקרית: אדם מסיר את הקליפה כדי להגיע לעיקר ולאחר מכן הוא משליך אותה; לאמיתו של דבר, יש להשמיד את הקליפה כדי להגיע אל התוך. הרמב"ם רואה בפרטי ההלכה דבר שונה בתכלית. הם משמשים תמיד כתנאי ההכרחי לקרבת לאלוהים; אי אפשר להותיר אותם מאחור, אף שכדי להתקרב לאלוהים יש צורך להוסיף עליהם חשיבה פילוסופית. מסיבה זו הרמב"ם טוען שהמצוות ימשיכו לנהוג אפילו בימות המשיח. רעיון זה של יציבות ההלכה מופיע הן בעיקר התשיעי בי"ג העיקרים והן בדיון העוסק בימות המשיח המופיע בהקדמה לי"ג העיקרים,[[173]](#endnote-173) ששם הרמב"ם מבהיר שהתורה תתקיים לעולם. אפילו האנשים הבודדים המבינים את מטרתן האמיתית של המצוות אינם יכולים להסיר את עולן מעליהם. להפך, דווקא אנשים משכילים אלה מגיעים להישגים הגדולים ביותר על ידי שמירתן.[[174]](#endnote-174)

כל האמור למעלה אין משמעו שהאבחנה שרוזנצווייג הבחין בין "גבוט" ובין "גזץ" התקיימה זה מאות שנים בדיוק כפי שהיא עלתה בדעתו או שהצעתו איננה מקורית. אבל לרעיון שרוזנצווייג הגה ולרעיון הקרוב המופיע בניסוח שונה אצל השל היו מבשרים־מקדימים במחשבת ישראל במקרא, בספרות חז"ל ובימי הביניים. זמן רב לפני התקופה המודרנית, טקסטים יהודיים קלאסיים רמזו לכך שהציווי האלוהי עומד בעינו אף אם משנים מצוות מסוימות או מתעלמים מהן. לפיכך איננו צריכים לחשוש מחוסר עקביות כאשר אנחנו משתמשים במסורת כדי ללמוד על אודות מרכזיות המחויבות למצוות, ובה בעת לחדד ולהרחיב אבחנה יסודית בין המחויבות למערכת בכללותה ובין מצוות ספציפיות. גרסתו של רוזנצווייג לאבחנה זו הפליגה מעבר להוגים שקדמו לו, ובפרק הסיכום של הספר אציע שלאבחנה זו השלכות כבדות משקל שרוזנצווייג עצמו לא תיאר במפורש. עם זאת, בשונה מדחיית ההלכה המאפיינת כמה הוגים יהודים ליברליים במאה וחמישים השנים האחרונות, קו המחשבה של רוזנצווייג איננו בבחינת שבירה מופגנת של המסורת היהודית.

**תורת משה?**

אחת מטענות היסוד של ביקורת המקרא היא שהתורה נכתבה על ידי סופרים רבים שחיו מאות שנים אחרי ימי משה. החכמים עלומי השם אלה ייחסו את הקטעים המשפטיים שחיברו למשה; אם לנקוט מונח טכני, הם ביצעו פעולת **פסאודו־אפיגרפיה**. בפרק 2 דנתי בשאלת היחס בין אלוהים ובין התורה, אבל גם שאלה זו צריכה להישאל: כיצד תתמודד גישה מודרנית המאמינה בקדושת המקרא עם הסתירה בין טענות התורה שהמצוות הכתובות בה ניתנו על ידי משה ובין העמדה המודרנית הגורסת שהן נוצרו אחרי זמנו? האם הגישה המודרנית, הכרוכה בקבלת הטענה שמקורם ומועד כתיבתם של החוקים הללו שונים ממה שנאמר בתורה עצמה, מאלצת אותנו לראות את התורה כשגויה או אפילו רמאית, ובכך חותרת תחת סמכות התורה?

הוגים רבים מתארים את ייחוס המצוות למשה בתורה כ"הונאה חסודה" (pious fraud).[[175]](#endnote-175) הגדרה זו לוקה בחוסר הבנה של המחברוּת ושל הפסאודו־אפיגרפיה בעולם העתיק.[[176]](#endnote-176) אנשים מודרניים נוטים לראות בפסאודו־אפיגרפיה אות לרמאות מצד המחבר האמיתי, אבל בהקשר התרבותי המקורי שלה הייתה הפסאודו־אפיגרפיה ביטוי לענווה. בעולם התרבותי שבו אנחנו חיים, סופרים שואפים לפתח קול ייחודי משלהם משום שהם מעלים על נס את המקוריות. כפי שוולטר ג'קסון בייט והרולד בלום הראו, מאז התקופה הרומנטית מנסים משוררים להסתיר עד כמה הם נשענים על קודמיהם.[[177]](#endnote-177) לעומת זאת, בעת העתיקה ובימי הביניים האמינו מחברים שיצירותיהם בעלות ערך רק אם יש בהן תרומה לזרם חשוב שקדם להן וגדול מהן. בעוד שסופר מודרני מדגיש את הכישרון האישי (בלשונו של ת"ס אליוט), בעיני אנשי העת העתיקה המסורת היא שייצרה משמעות.[[178]](#endnote-178) הם האמינו באמת ובתמים שכל דבר בעל ערך הנמצא בכתביהם הוא פרי התובנות שהפיקו מיצירותיהם של מי שקדמו להם והכישורים שלמדו מרבותיהם. מנקודת מבט שכזאת, אדם המייחס את כתיבתו של חיבור כלשהו לעצמו כמוהו כגנב. הגון יותר לייחס את היצירה לחכמים שהם המקור האמיתי של דברי הטעם הכתובים בה. כמובן, לעיתים קרובות שמותיהם של אותם חכמים קדמונים לא היו ידועים, ובכל מקרה הם היו רבים ביותר ולא היה אפשר לייחס יצירה אחת לכולם; בדרך כלל די היה בדמות אחת שייצגה את כולם. בקרב הישראלים הקדומים, ובמיוחד כשמדובר במסורות משפטיות, דמותו של משה היא שמילאה תפקיד זה.[[179]](#endnote-179) (במזמורי תפילה דוד המלך מילא תפקיד זה, וכך רבים ממזמורי תהילים, ולמעשה ספר תהילים כולו, מיוחסים לו.[[180]](#endnote-180) חלוקת עבודה זו משתקפת כבר בדה"ב כג 18 ובעזרא ג 2, 10). אין זאת שסופרים לא היו מודעים לכך שחיברו חוק חדש או אפילו (כמו בספר דברים) חוק שסותר מבחינות מסוימות חוקים קודמים. אבל הישראלים הקדומים היו בטוחים על פי רוב שאיכויותיו של החוק החדש או המעודכן הגיעו מאנשים גדולים מהם שקדמו להם, ולפניהם מאלוהים; הדרך להימנע מהגאווה היתרה הבאה לידי ביטוי בייחוס האיכויות הללו לעצמם היא להכיר במשה כמקור האמיתי, במובן העמוק של הדבר, של דברי הטעם שבטקסט. ייחוסם של חוקים למשה שקול אפוא לייחוסם לחכם השייך למסורת שמשה ייסד.[[181]](#endnote-181) "הטענה שמשה חיבר דבר מה", מסביר ברוורד צ'יילדס, "שימשה... בקהילת האמונה כדי ליצור המשכיות בין האמונה בדורות הבאים ובין מה שניתן פעם למשה בהר סיני".[[182]](#endnote-182) שיפוט טענה שכזו על פי נורמות המחברוּת המודרניות מעיד על שגיאה בהבנתה.[[183]](#endnote-183)

יתר על כן, בעת העתיקה מרבית הטקסטים לא נכתבו בידי מחבר אחד בין כה וכה; טקסטים משפטיים, סיפוריים, פואטיים ודתיים התגבשו במשך דורות. בתרבות שבה כל עותק חדש של טקסט מסוים נכתב ביד יכלו הסופרים לשנות את הטקסט שהעתיקו, ובחינה מדוקדקת של כמה עותקים של טקסט עתיק אחד מראה שסופרים אכן עשו זאת לעיתים קרובות למדי.[[184]](#endnote-184) חלק מהמזמורים, הסיפורים או החוקים הנכללים במקרא עברו תחת ידיים רבות שהוסיפו לטקסט או שינו אותו, ולו סופר אחד בשרשרת ארוכה זו של העברה ושינוי היה טוען שהוא מחבר הטקסט הוא היה נוהג בחוסר הגינות. עצם תפיסת המחבר בתקופה הקדם־מודרנית הייתה שונה בתכלית מהתפיסה המקובלת כיום.[[185]](#endnote-185) עד לתקופה האחרונה היה קשה להסביר תפיסות קדם־מודרניות של מחברוּת, אבל עליית האינטרנט, הדואר האלקטרוני וּוִיקיפדיה ודומיה מאפשרת לאנשים בעולם של היום להבין תופעה זו בקלות רבה. בערך בזמן שבו הייתי מועמד לקבלת קביעות כחבר סגל זוטר באוניברסיטת נורת'ווסטרן, שלחו לי כמה חברים דוא"ל שהסתובב באינטרנט באותה תקופה, שכותרתו "למה אלוהים לא קיבל קביעות באוניברסיטה".[[186]](#endnote-186) הרשימות מנו כמה סיבות: הוא פרסם חיבור אחד בלבד; אין בו הערות שוליים; הוא כתוב בעברית; כאשר ניסוי אחד נכשל הוא ניסה להסתיר אותו על ידי הטבעת כל הנבדקים; וכן (וזה נוגע לענייננו, במקרה) העובדה שהוא אכן כתב את החיבור האחד הזה בעצמו מוטלת בספק. מעבר לכך שרשימות אלה גרמו לי לפרוץ בצחוק לא פעם, הן ריתקו אותי כחוקר המתמחה בהעברה ובשינוי של טקסטים, משום שכל רשימה שהופיעה בתיבת הדואר הנכנס שלי הייתה שונה מעט מן האחרות. בשום מקרה לא נמנו בהן בדיוק אותן שמונה או עשר סיבות. שש או שבע מן הסיבות הופיעו בכל הרשימות, אבל הסיבות האחרות השתנו מרשימה לרשימה, ואפילו הסיבות שהופיעו בכמה רשימות היו מנוסחות לעיתים באופן שונה מעט. היות שכל אדם שמעביר דוא"ל יכול לשנות את הטקסט, אנשים שונים (ייתכן שהיו אלה החברים שלי, האנשים ששלחו אליהם את הרשימות או אדם לא ידוע במעלה השרשרת) ערכו שינויים קטנים, הוסיפו חלקים מסוימים והסירו אחרים. מסתבר שהיו אנשים שאמרו לעצמם "זה יהיה מצחיק יותר אם אשנה מעט את הניסוח", "הנה עוד נקודה טובה" או "יש לי יופי של חוש הומור, אבל זה כבר ממש מוגזם". אף על פי שהיה ברור שהאנשים שהעבירו את הרשימות התערבו בטקסט לעיתים קרובות, מעולם לא ראיתי ששמו של אי מי צורף לרשימה כמחברהּ או אפילו כשותף לכתיבתה. ולמען האמת, לא ייתכן אדם ששינה אותה מעט יטען לחיבורה. עמדתם של הסופרים שהעתיקו את המקרא תוך עריכת שינויים הייתה דומה. סופר שהוסיף שורה, ניסח מחדש משפט או צירף שני טקסטים זה לזה לא ראה עצמו כמחבר הטקסט, ושום אדם בודד לא היה המחבר ה"אמיתי". כאשר השאיפה לייחס טקסטים למחברים ספציפיים החלה לרווח בקרב הישראלים הקדומים,[[187]](#endnote-187) חיברו הסופרים בין טקסטים ובין דמויות ידועות, אבל לו היו חותמים את שמם שלהם על הטקסטים שהעתיקו היה הדבר בבחינת סטייה חדה מהמקובל. במצב מעין זה, ייחוס טקסט לדמות סמלית מכובדת מן העבר היה הגיוני מבחינה תרבותית.

פסאודו־אפיגרפיה הייתה נפוצה בכל רחבי העולם העתיק, וייחוס חוקים חדשים למשה נעשה פרקטיקה רווחת במיוחד בישראל. הינדי ניימן מכנה את הפרקטיקה הזו "Mosaic discourse" וטוענת שהיא התקיימה הן בתקופת המקרא והן בתקופה הבתר־מקראית.[[188]](#endnote-188) (תופעה זו עוזרת לדחות את האבחנה המחקרית המלאכותית בין הדת המקראית ובין היהדות הבתר־מקראית, שבה דנתי בפרק 1.) פרקטיקה זו ידועה היטב מספרות חז"ל. היא באה לידי ביטוי למשל במקומות הרבים שבהם נטען כי כל מה שעתיד להיות אי פעם בכלל תורה ניתן למשה בהר סיני (למשל: בבלי, ברכות ה ע"א; מגילה יט ע"ב; ירושלמי, פאה ב, ו [יז ע"א]; שמות רבה מז א). אותותיה ניכרים גם בקטעים הקובעים שדינים מסוימים שאינם כתובים בתורה ואינם נלמדים מפרשנות של טקסטים מקראיים הם הלכה למשה מסיני. (לדוגמאות מספרות התנאים ראה משנה, ידיים ד, ג; פאה ב, ו; תוספתא, סוכה ג, א–ב [מהדורת ליברמן, עמ' 266]; השווה לדוגמא הלא־משפטית במשנה, עדויות ח, ז. בספרות האמוראים הביטוי מופיע ארבעים ושש פעמים בתלמוד הבבלי ותשע עשרה פעמים בתלמוד הירושלמי.)[[189]](#endnote-189) גם הוגים יהודים בימי הביניים אימצו את הרעיון בדרכם שלהם.[[190]](#endnote-190) תופעת ה־Mosaic discourse איננה קיימת במסורת הרבנית בלבד, והיא מופיעה לעיתים קרובות בספרות בית שני. למשל, מחבריהם של מגילת המקדש מקומראן ושל ספר היובלים מייחסים ישירות למשה את הגרסאות החדשות שהם מציגים לחוקים ולסיפורים הכתובים בתורה. יעקב מילגרום הראה שתופעה זו מתרחשת גם בטקסטים מתקופת בית שני בתוך המקרא עצמו.[[191]](#endnote-191) בדה"ב ל 16 נאמר על הכוהנים ועל הלווים בבית המקדש "וַיַּעַמְדוּ עַל עָמְדָם כְּמִשְׁפָּטָם כְּתוֹרַת מֹשֶׁה אִישׁ הָאֱלֹהִים". מילגרום מעיר כי "התורה איננה מצווה את הכוהנים והלוויים היכן לעמוד במקדש. עם זאת, הכוהנים והלוויים אכן צוו היכן לעמוד במשכן, אף שסדרי העמידה שם שונים (במדבר ג 5­–10, יח 6­–7)". אם כן, משה לא ציווה בפועל על סדרי העמידה של הכוהנים ושל הלווים המתוארים בדברי הימים, אבל אפשר לתארם כמעוגנים בדין דומה המזוהה עם משה, ודי היה בכך כדי שבעל דברי הימים יאמר שמקור הפרקטיקה בתורת משה.[[192]](#endnote-192) דוגמה נוספת לכך מצויה בברית בין ישראל ובן אלוהים בנחמיה י 1­–40. הכתוב מספר שהמצוות, החוקים והמשפטים הכלולים בברית ניתנו "בְּיַד מֹשֶׁה עֶבֶד הָאֱלֹהִים" (י, 30). ברור למדי שמחבר קטע זה בעזרא–נחמיה, שהוא מהמאוחרים שבספרי המקרא, הכיר את התורה בצורה הקרובה לצורתה הנוכחית. מחבר זה ידע שמרבית התנאים הספציפיים של הברית, המפורטים בנחמיה י 31­–40, אינם כתובים באמת בתורה. למרות זאת, היות שחלק מהם הם תולדות של מצוות הכתובות בתורה אפשר לומר שהם ניתנו ביד משה. מחבריהם של דברי הימים ושל עזרא–נחמיה, שכתבו שניהם לקהל שהכיר את חמשת חומשי התורה, לא התכוונו לטעון שמשה ההיסטורי כתב את החוקים הללו, פשוטו כמשמעו, אלא לומר שהחוקים שנחקקו אחרי משה הולכים בנתיב שהוא עצמו התווה.[[193]](#endnote-193)

תופעת ה־Mosaic discourse מצויה גם בתורה עצמה. ממש כמו חז"ל וכמו מחברי ספר היובלים, מגילת המקדש, דברי הימים ועזרא–נחמיה, החכמים שחיברו את ס"א, ס"כ וס"ד ידעו שהחוקים שהעלו על הכתב הם פרי עטם שלהם. אבל סופרים אלה ידעו גם שהחוקים שכתבו המשיכו מסורת שראשיתה בהתגלויות במדבר סיני, ומסיבה זו יכלו ס"א, ס"כ וס"ד לייחס בצדק את החוקים הכתובים בהם למשה, אם גם במובן הרחב.[[194]](#endnote-194) אליעזר (אדוארד) גרינשטיין מתאר יפה החלטה זו שהחליטו מחברי התורה:

במהלך תולדותיו פיתח עם ישראל פרקטיקות דתיות שנוספו על החוקים שכבר היו קיימים או שפירשו או הבינו אחרת חוקים מתקופות קודמות... מסורות התורה כללו אפוא תיעודים של חוויות התגלות מתקופות שונות בהתפתחותו של עם ישראל. אבל המסורת המקראית דוחסת את סך ההתגלויות שקיבלו בני ישראל להתגלות אחת גדולה, שהחלה בהר סיני ונמשכה כל ימי משה, המנהיג־המורה הדגול של האומה ("טלסקופיה"). "טלסקופיה" היא טכניקה רווחת המשמשת בהעברה של מסורות. אירועים רבים המתרחשים במהלך פרקי זמן ארוכים נתפסים כאילו אירעו ברגע מרכזי אחד, בדרך כלל ברגע המכונן של המסורת... תגובותיהם של ישראל לנוכחותו של אלוהים בדורות שאחרי משה הוצמדו לתקופת משה כאילו... התקיימו למן הפגישה הראשונה בין אלוהים ובין ישראל בהר סיני.[[195]](#endnote-195)

אין כל סיבה שהטלסקופיה הבאה לידי ביטוי ב־Mosaic discourse תטרוד את מנוחתם של אנשים הרואים עצמם מחויבים להלכה. זה זמן רב שיהודים שומרי מסורת מכירים בכך שמרבית הפרקטיקות שהם נוהגים, המבוססות על חיבורים הלכתיים מימי הביניים, לא ניתנו בפועל על ידי משה, והכרה זו איננה גורעת מסמכותה של ההלכה ככלל (אף שהיא מאפשרת לעיתים גמישות בעניין מעמדה של פרקטיקה מסוימת או היכולת לשנותה). הוא הדין גם בקטעים המשפטיים בתורה עצמה. ס"א, ס"כ וס"ד רואים במשה את מקור החוקים הכתובים בהם במובן הרחב של העניין, כתולדה של תהליכים שגרינשטיין מכנה "טלסקופיה" וניימן מכנה Mosaic discourse. ההכרה בכך איננה מערערת כלל וכלל את מקומו המרכזי של ה"גבוט" בחיים היהודיים, אך היא מאפשרת לנו לראות את טבעו האנושי של כל "גזץ", ולפיכך גם את היכולת לשנותו.

קריאת התורה על רקע תרבות העולם העתיק שבו נוצרה מלמדת כי היא טוענת שהיא נכתבה על ידי "משה" ולאו דווקא על ידי משה האיש – על ידי קבוצת מחברים קדומים שמרביתם עלומי שם, ולא על ידי דמות היסטורית מסוימת. ההכרה בכך איננה מורידה מחשיבותה של התורה. למעשה, ההפך הוא הנכון, מסיבות שיוזץ רצינגר (האפיפיור בנדיקטוס הששה עשר) מיטיב לתאר בדבריו על מחברי המקרא:

מחברים אלה לא היו יוצרים עצמאיים במובן המודרני של העניין; הם מהווים חלק מסובייקט קיבוצי, "עמו של אלוהים", והם מדברים אליו ומתוך לבו. לפיכך סובייקט זה הוא למעשה ה"מחבר" העמוק יותר של המקרא. ועם זאת, העם אינו שוכן לבדד, אלא הוא יודע שאלוהים מנחה אותו, מדבר אליו, וברובד העמוק ביותר אלוהים הוא המדבר – דרך האנשים ואנושיותם.[[196]](#endnote-196)

בדומה לכך, התאולוג היהודי בן זמננו סטיבן קפנס טוען כי "כמסמך תרבותי קולקטיבי אי אפשר לחשוב שמקורה [של ההתגלות] באדם אחד. כפי שהמסורת מלמדת, היא מתנה שהגיעה מבחוץ, ממקור טרנסצנדנטי".[[197]](#endnote-197) תורה שכזו, שקולקטיב ולא אדם אחד הוא שכתבהּ, יכולה לטעון למעמד דתי ייחודי. תורה שנכתבה בידי אדם אחד עלולה להיראות מוגבלת בעיני אנשים מודרניים המודעים יותר לכך שכל בני האדם מוּעדים לטעות. התורה רחבה יותר מעולמו של אדם אחד, וההכרה בכך שקולקטיב הכולל דורות רבים יצר אותה מגינה על התורה מפני הצגתה באור מזלזל. הישראלים הקדומים קראו לקולקטיב הזה "משה".

קדושה למפרע

יש מי שיתנגד אולי לטענה שתורת "משה" מחייבת. מרבית החוקים הללו לא היו קשורים תמיד למשה, ולפיכך בנקודת זמן מסוימת לא היה להם המעמד המחייב שמקורו במשה שאני טוען שיש להם היום. אחרי הכול, ברור למדי שמצוות רבות יוחסו למשה עם הזמן במהלך תקופת המקרא; כפי שאביגדור הורוויץ הראה, התופעה של ייחוס מסורות משפטיות למשה רווחת בטקסטים מקראיים מאוחרים הרבה יותר משהיא רווחת בטקסטים מוקדמים.[[198]](#endnote-198) האם די בסמכות משנית זו, בקדושה למפרע? לאור העובדה ש"משה" ולא משה כתב את המצוות, האם ייתכן שהן זוכות למעמד חשוב כל כך ביהדות?

כן, משום שהמסורת היהודית מתייחסת ברצינות גמורה לקדושה למפרע. לפי מימרה המיוחסת לרבי יהושע בן לוי בבבלי, מכות כג ע"ב ולחכמים ברות רבה ד, ה, מובאת על ידי רב שמואל בבבלי, מגילה ז ע"א, ומופיעה גם במקומות אחרים,[[199]](#endnote-199) בית דין של מטה (היינו, ישראל) קבעו שלושה דברים שקיבלו מאלוהים אישור לאחר מעשה. המפורסם שבהם הוא מצוות קריאת מגילת אסתר בפורים – חידוש שאין כל ספק שנוצר אחרי זמנו של משה, היות שהאירועים הנזכרים במגילה התרחשו כאלף שנים אחרי ימי משה. המגילה מייחסת את ייסוד החג לשני אנשים הנזכרים בה, מרדכי ואסתר (אסתר ט 20­–23, 29, 31, 32; בפסוקים 23 ו־27 המגילה מספרת גם שכל היהודים קיבלו על עצמם ועל זרעם לקיים את החג). למרות מקורה האנושי של המצווה, לפני קריאת המגילה בפורים מברכים "ברוך אתה ה'... אשר קידשנו במצוותיו ו**ציוונו** על מקרא מגילה". אמירת הברכה אפשרית משום שכפי שאנחנו למדים ממסכת מכות כג ע"ב ומהמקבילות, אלוהים נתן למצווה גושפנקה אחרי שישראל קבעו אותה. בדומה לכך, קבוצת אנשים שחיו אחרי תקופת המקרא (וליתר דיוק, מלכי בית חשמונאי) הם שקבעו את חג החנוכה. ובכל זאת, בכל לילה מלילות החג יהודים מדליקים נרות אחרי שבירכו "ברוך אתה ה'... אשר קידשנו במצוותיו וציוונו להדליק נר של חנוכה". בכמה מקומות בספרות חז"ל נידונים דברים שחז"ל סברו שמשה "עשה מדעתו", בלי שאלוהים הנחה אותו לעשות כן. אלוהים הסכים עם חידושיו של משה לאחר מעשה, ומשום כך הם מחייבים לחלוטין למרות מקורם האנושי (ראה בבלי, שבת פז ע"א; יבמות סב ע"א; במדבר רבה יט, לג).[[200]](#endnote-200) רעיון זה מופיע גם בדברי רבי נחמן מברסלב:

כי הצדיקים הם "גיבורי כוח עושי דברו" (תהילים קג), שהם עושים ובונים הדיבור של הקדוש ברוך הוא... כשרוצים לשמוע דיבור מהקדוש ברוך הוא, הם עושים תחילה את הדיבור... ואחר כך שומעים אותו הדיבור מהקדוש ברוך הוא.[[201]](#endnote-201)

יהודה גלמן מצביע על מסקנה העולה מהקטע: "הצדיקים יוצרים את דבר אלוהים. ואז הם שומעים אותו... אלוהים מדבר אלינו אחרי שאנחנו יוצרים את דיבורו".[[202]](#endnote-202)

מודל זה של סמכות דתית מוכר כ"קיימו וקיבלו", על פי הכתוב באסתר ט 27 שבו עיגנו חכמי התלמוד את הרעיון.[[203]](#endnote-203) אפשר להרחיב את המודל ולהחילו על כל ה"גזצה": ישראל נענים לציווי שציווה אלוהים במעמד הר סיני על ידי יצירת מצוות, והיות שמצוות אלה התקיימו ונשמרו במשך דורות אפשר להבין שזכו להסכמתו של אלוהים, ואפילו כאילו נחקקו על ידו.[[204]](#endnote-204) עוד אפשר להבין שאלוהים לא קיבל, או לא המשיך לקבל, מצוות שהעם היהודי חדל לשמור. טענה זו תקפה גם לגבי מערכות חוקים שלמות שפסו מן העולם, כמו ההלכה המפותחת של יהדות קומראן. **המסורת היהודית כלל וכלל איננה מתנגדת לרעיון שמערכת מצוות היא פרי ציוויו של אלוהים אף על פי שלא נכתבה על ידיו**. התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות יכולה לשמש בסיס לתפיסה חיה ועשירה של מחויבות למצוות, ושילוב מעין זה של גמישות אגדית וקפדנות הלכתית הוא בדיוק השילוב שאפשר למצוא הן במקור קדום כמו ס"א והן במקור מאוחר כמו כתביו של השל.[[205]](#endnote-205) רעיון התאורגיה שב ועולה כאן: **ישראל השומרים את המצוות מאפשרים לאלוהים להקנות להן סמכות אלוהית, וישראל הלומדים תורה במסירות ובהתמדה מאפשרים לאלוהים לדבר אליהם דרכה.**

**סיכום**

איזה יחס קיים בין התורה השמימית ובין התורה הארצית, שאנו מכנים פשוט "התורה"? התורה הארצית שברשותנו היא פרשנות, השתקפות, ניסיון אנושי בתכלית ליצור דבר מה הקרוב לתורה השמימית. נוכחות אלוהים במקרא איננה באה לידי ביטוי במילים המרכיבות אותו, אלא בקול שאיננו אומר מילה, באל"ף של "אנוכי ה'" הנסתרת בין השיטין של הטקסט המקראי וקוראת לו להתהוות. מילות המקרא הן שלטים המורים על מהות טרנסצנדנטית שאי אפשר לתפוס, אבל אין הן זהות לה והם אף לא נכתבו על ידיה. עמדה שכזו מסבירה מדוע הכתבים האנושיים בתכלית שאנחנו מכנים חמשת חומשי תורה אכן קדושים, ובה בעת היא מקהה את תוקפן של טענות בדבר היותם נבדלים מבחינה אונטולוגית מכל טקסט אחר. נוסף על כך מבטלת עמדה זו את האבחנה בין התורה ובין שאר הספרות היהודית. התורה, כמו מדרש ספרי וכמו פירוש רש"י לתורה, כמו מאמריו של רוזנצווייג וכמו שאלות ששואל אדם בעת לימוד תורה, היא פרשנות אנושית אחת מני רבות – ולמעשה היא אוסף של כמה פרשנויות שכאלה. משמעות הדבר שכל המסורת היהודית, ובכלל זה המקרא עצמו, היא מה שחז"ל כינו "תורה שבעל־פה": היינו, מסורת, פרשנות ורפלקסיה. ביטול האבחנה האונטולוגית בין חמשת חומשי התורה ובין ביטוייה האחרים של היצירה היהודית מפגיש אותנו לראשונה עם מה שיכול להיראות כהיבט הרדיקלי ביותר של ספר זה. בפרק הבא אֲפתח את ההצעה שאין מקום להבחין בין המקרא ובין הספרות היהודית שנוצרה אחריו. אבחן את התפיסות השונות של התורה שבכתב והתורה שבעל־פה המצויות בספרות חז"ל, ומתוך כך אנסה ליצור הקשר להצעתי ולטעון שהיא מטרידה הרבה פחות משאפשר לחשוב במבט ראשון. בסופו של דבר, סילוק המחיצה בין שתי התורות של היהדות הקלאסית יתגלה כמועיל מבחינה תאולוגית, בייחוד ליהודים דתיים החשים מחויבות לשמיעת הציווי האלוהי בעולם המודרני.

1. הלד, השל, עמ' 111­–112. [↑](#endnote-ref-1)
2. ראה גודמן, סודותיו, עמ' 167­–169. לדעה שעם זאת, הרמב"ם האמין שדי שאדם יאמין באמיתות נכונות כדי שיהיה לו חלק לעולם הבא ראה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 5. [↑](#endnote-ref-2)
3. ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 123­–298. עמ' 264­–298 נוגעים במיוחד לענייננו. [↑](#endnote-ref-3)
4. כשר, תורה שלמה, יט, עמ' 328­–379. [↑](#endnote-ref-4)
5. גרינברג, הגורם האנושי; קופר, נבואה, בייחוד עמ' 34­–43. [↑](#endnote-ref-5)
6. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 391­–393. ויזל מבהיר שראב"ע מאמין שנוסח עשרת הדברות המצוי בספר שמות היה אלוהי ושנוסח עשרת הדברות המופיע בדברים מכיל תוספות פרשניות ופרפרזות של משה. ויזל ממשיך ומסביר שלשיטתו של ראב"ע, עשרת הדברות שבשמות נבדלים משאר התורה משום שהם דבר אלוהים כפשוטו, ואילו שאר התורה ניתנה כשדר על־לשוני שמשה המיר למילים עבריות. ויזל, רשב"ם, עמ' 171­–175, מראה שרשב"ם החזיק בתפיסה דומה: עשרת הדברות אלוהים אמרם; מצוות התורה בארבעת החומשים הראשונים כוללות בעיקר את מילותיו של אלוהים, אבל מעורבות בהן גם מילותיו של משה; הסיפורים במקרא גם הם עירוב של דברי ה' ודברי משה, אבל חלק הארי שלהם הוא מילותיו של משה; המצוות בספר דברים הן פירושיו והסבריו של משה למצוות שאלוהים נתן. אם כן, הן ראב"ע והן רשב"ם סבורים שההתגלות הייתה מילולית באופן חלקי לפחות, אף על פי שמילות התורה כוללות במקרים רבים פרפרזות, הרחבות והבהרות של משה להתגלויות מילוליות (וייתכן שגם לא־מילוליות). ראה: ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 397­–398; ויזל, רשב"ם, עמ' 175­–176. דוגמה מוקדמת לגישה ממין זה מצויה בדברי פילון האלכסנדרוני. בעניין דעתו של פילון שמשה היה פרשן והתורה היא פירושו ראה ניימן, סיני, עמ' 103­–106. גישה זו מופיעה גם אצל אליהו בן־אמוזג בדבריו על ספר דברים, כפי שמעיר שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 115 הערה 172. [↑](#endnote-ref-6)
7. ראה זומר, נבואה כתרגום. [↑](#endnote-ref-7)
8. בעניין הגישה הסטנוגרפית במחשבת ישראל הקלאסית באופן כללי, ראה את אסופת הטקסטים ואת הדיון הנרחב אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 71­–99, ואצל סילמן, קול גדול, עמ' 19­–86. לדוגמאות לעמדותיהם (החיוביות והשליליות) של הוגים נוצרים מודרניים (בריטים בעיקר) כלפי מה שמכונה בפי חלק מן ההוגים הנוצרים "תיאוריית ההכתבה", ראה מקדונלד, התגלות, עמ' 212­–285, 307­–311. [↑](#endnote-ref-8)
9. אברהם יהושע השל מתאר יפה את התאוריה הזו כניסיון "להרחיב את תפיסת ההתגלות כדי להכחיש את קיומה". על ניסיונות שכאלה מצד שפינוזה, שליירמאכר, בלייק וראשוני מבקרי המקרא ראה השל, הנביאים, עמ' 524­–529 (הציטוט שלמעלה לקוח מעמ' 525, ומדבר על שפינוזה). ראה גם את הדיון בתאוריות ה"הארה" וה"תובנה" ובהשפעתו של שליירמאכר אצל מקדונלד, התגלות, עמ' 234, 237, 253, 256, 264, למשל. בעניין האפשרות שההשראה שלה זכו הנביאים דומה להשראה הנחה על כל המשוררים והאומנים הגדולים, ולהשלכותיה של דעה זו, ראה את הדיון החריף אצל השל, הנביאים, עמ' 468­–497, והשווה גלר, נביאים. [↑](#endnote-ref-9)
10. לתיאור בהיר במיוחד של רעיון זה ראה דרייבר, מבוא, עמ' viii­–xi. ראה גם את הדיון הארוך יותר אצל ראולי, רלוונטיות, עמ' 21­–51, ובייחוד עמ' 24­–28 ו־35, ששם הוא טוען כי יש במקרא "תיעוד של התפתחות חוויית האל אצל האדם, ותגובה מתפתחת לאלוהים" – אמירה הדומה ביותר לגישתו של השל. ראה גם את הדיון העוסק בראולי אצל מקדונלד, התגלות, עמ' 251­–254. פון ראד, ברית ישנה, ב, עמ' 50, מתאר את תפקיד הנביא כ"מורכב ממחויבות כובלת מצד אחד ומחירויות ומכוחות מן הצד השני". ראה גם את הפרק "The Prophet's Freedom" שם, ב, עמ' 270­–279; בעניין אופייה הפרשני של המשימה המוטלת על הנביא לעבור מהתגלות פרטית להכרזתה בציבור ראה בייחוד שם, ב, עמ' 72­–73. [↑](#endnote-ref-10)
11. ראה את הדיון העוסק ב"עמימות ההתגלות" אצל וורד, דת והתגלות, עמ' 21­–25 ו­־343 (השווה עמ' 89­–92, 209­–217), ואת תיאור ההתגלות כ"אינטראקטיבית" אצל בראון, מסורת ודמיון, עמ' 106­–135, ובייחוד עמ' 107, 129. בעניין קודמיהם ראה אצל מקדונלד, התגלות, את הדיונים העוסקים בדמויות כמו וויליאם גריפית' תומס (עמ' 192­–193), ג"ד בארי (עמ' 239­–240), הנרי ווילר רובינסון (עמ' 244­–247), וויליאם לי (עמ' 261­–263), פרדריק ווטסון (עמ' 276­–277), וג'יימס אור (עמ' 174­–176, 279­–280); דעתו של מקדונלד עצמו מופיעה בעמ' 286­–287. ניסיון דומה אך מקיף פחות מופיע אצל אֶנס, השראה, בייחוד עמ' 17­–21, 167­–173. [↑](#endnote-ref-11)
12. רצינגר, ישו, עמ' xix­–xx. ארבעת המודלים האחרונים מחמשת המודלים של ההתגלות הנידונים אצל דולס, מודלים, מסבירים שהמקרא הוא תגובה אנושית להתגלות לפחות באופן חלקי. [↑](#endnote-ref-12)
13. השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 264­–298. [↑](#endnote-ref-13)
14. ראולי, רלוונטיות, עמ' 47. [↑](#endnote-ref-14)
15. מובא אצל מקדונלד, התגלות, עמ' 262. [↑](#endnote-ref-15)
16. על מונח זה בהקשר של תפיסת ההתגלות של השל עצמו ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 83 ו־183; בהקשר של תפיסתו של בובר ראה עמיר, קול דממה דקה, עמ' 179­–180; בעניין תפיסת ההתגלות כתרגום או כדבר הדורש תרגום אצל רוזנצווייג, ראה במיוחד וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ' 102­–107. ויזל, רד"ק, עמ' 278 ו־282, משתמש ברעיון התרגום כדי לתאר את דעתו של רד"ק על נבואתו של ישעיהו (השונה מנבואת משה) ואת דעתו של הרמב"ם על כתיבת התורה. ראה גם סימון, בקש שלום, עמ' 284, המדגיש כי התורה אמיתית ונצחית, אבל היא "מנוסחת בלשון בני אדם בני דור מסוים, רוצה לומר תוך התאמה לשונית ועניינית ליכולת (המוגבלת) של מקבליה להבינה, להפנימה ולחיות לאורה". טענה זו מזכירה את דבריו של עקיבא ארנסט סימון שעלינו לראות את המצוות "כהד דברי הגבורה", ("ישיבת 'העול'. על הנושא 'מה לנו התורה?'", ארכיון מרטין בובר, הספרייה הלאומית, 002723431). (לקשר בין עמדותיהם של שני החוקרים האחרונים שהזכרתי ראה תהלים י 1א.) גם פישביין, התכווננות, עמ' 59, מתאר את הרעיון הזה, בלי להזדקק למילה תרגום. להצעה הדומה שהקשר בין תיעוד ההתגלות ובין ההתגלות עצמה דומה לקשר בין פנומנון לנואומנון ראה קפנס, התגלות, עמ' 208­–216. [↑](#endnote-ref-16)
17. ראה: פננברג, התגלות כהיסטוריה; טיליך, תאולוגיה שיטתית, א, עמ' 120­–122; וראה את הדיון במודל זה אצל דולס, מודלים, עמ' 53­–67. כמובן, גישה זו רווחת גם במחשבת ישראל (ובמיוחד במחשבת המקרא); ראה פקנהיים, אמונה והיסטוריה, עמ' 3­–100. על רעיון זה במחשבת המקרא ובמחשבת המזרח הקדום, כולל הספרות הישראלית אך לא רק בה, ראה אלברקטסון, היסטוריה ואלים. [↑](#endnote-ref-17)
18. רעיונות דומים מופיעים גם במקומות אחרים במחשבת ישראל המודרנית. ראה למשל אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 88 ו־283 הערה 28, בעניין ניצניו של רעיון דומה אצל מנדלסון. [↑](#endnote-ref-18)
19. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 347; רוזנצווייג, פירושים, עמ' 42. [↑](#endnote-ref-19)
20. ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 50­–51, 111­–112. [↑](#endnote-ref-20)
21. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 208­–211. בעניין דעתו של רוזנצווייג שהציווי לאהוב את ה' הוא לב ההתגלות ראה: גלאצר, מבוא לרוזנצווייג, עמ' xxiv­–xxv; אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 198­–199; עמיר, דעת מאמינה, עמ' 136­–138, 188­–191, 289­–290; מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 353­–354. [↑](#endnote-ref-21)
22. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 210. בדומה לכך, מדברים אלה המופיעים כמה שורות אחרי כן נראה שרוזנצווייג הצעיר רחוק עוד יותר מראיית ההתגלות כתרגום: "אין הנביא מתווך בין אלוהים לאדם, אין הוא מקבל את ההתגלות ומעביר אותה, אלא מתוך גרונו ממש נשמע קול אלוהים, מתוכו ממש מדבר אלוהים בלשון אני... בו ברגע שהוא פותח את פיו כבר מדבר אלוהים". בעניין ההתגלות כבעלת תוכן ראה גם רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 420: "משמביטים אליו כאל עולם, חוק הוא ולא כפי שהנו באשר הוא תוכן ההתגלות והתביעה אל היחיד: מצוה". עם זאת, אף על פי שתוכן זה, שהוא למעשה הציווי לאהוב את ה', איננו מילולי בהכרח, אנחנו יכולים לסכם אותו במילים כפי שעשיתי בתחילת משפט זה. [↑](#endnote-ref-22)
23. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 347. [↑](#endnote-ref-23)
24. רוזנצווייג, פירושים, עמ' 42. [↑](#endnote-ref-24)
25. נוסף על כך, כפי שמעיר וולפסון, אפופזיס ומראה, עמ' 107, בקטע האחרון של "כוכב הגאולה" רוזנצווייג חוזה התגלות אסכטולוגית שבה מתרחשת "גבורת התמונה על המילה, הופעתו המופלאה של אור שנעלה מכל לשון". הברמן, דוקטרינת התגלות, עמ' 325­–326, טוען שבמקומות מסוימים ב"כוכב הגאולה" אכן נרמז שההתגלויות לנביאים (לא רק ההתגלות בהר סיני אלא אף ההתגלויות לשאר הנביאים אחרי ימי משה) כוללות תוכן מילולי. ניצניה של הביקורת שרוזנצווייג משמיע על בובר ב"הבונים" מצויים גם במקומות אחרים בכתביו; ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 114­–115. [↑](#endnote-ref-25)
26. ייתכן שהבדלי הניסוח בין "כוכב הגאולה" ובין הכתבים המאוחרים נבעו מן העובדה שהניסיון להגדיר מהו בדיוק היסוד האנושי ומהו היסוד האלוהי בדיאלוג זה נידון מראש לכישלון, כפי שרוזנצווייג עצמו אמר. רוזנצווייג הביע את דעתו שאלוהים הוא שבחר בישראל "ואילו התורה לפרטיה מקורה אנושי", אבל כאשר שמע את אותה הטענה מפי נחום גלאצר הוא הבין עד כמה היא בעייתית: "האם באמת ניתן לתחום תחום נוקשה כל כך בין האלוהי לבין האנושי?... ורק אם או עד כמה בכלל חופפת התורה הזאת, זו תורת הבחירה, את התורה היהודית המסורה בידנו, הוא לנו בגדר ספק. אך זהו מסוג הספק הכן המוכן באותה מידה ללמוד לדעת אם ליהפך להן כמו ללאו" (רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 334). [↑](#endnote-ref-26)
27. לדעתו של רוזנצווייג בעניין מקורן האנושי בתכלית של מילות המקרא ראה רוזנצווייג, נהריים, עמ' 50. [↑](#endnote-ref-27)
28. רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 229. לאור העובדה שרוזנצווייג מגדיר את הציווי לאהוב את ה' כתוכן ההתגלות, אין זה מפתיע שחלקו הפרשני של הדיון בהתגלות ב"כוכב הגאולה" מתמקד בשיר השירים ולא בשמות יט–כ או בדברים ד–ה. אין זה מפתיע גם שרוזנצווייג מתאר את שיר השירים "כספר העיקר של ההתגלות" (שם, עמ' 233). עמיר, דעת מאמינה, עמ' 282, מצביע על כך שבדיון בשיר השירים שב"כוכב הגאולה" רוזנצווייג מתמקד בצורות הציווי הרבות המביעות את אהבתו של הדוד, המתארות את ההתגלות כדבר המתרחש תמיד "עכשיו", ברגע ההווה. [↑](#endnote-ref-28)
29. אני מודה לניל גילמן שעזר לי לראות את העמימות ואת המגוון המאפיינים נושא זה בכתביו של השל, ושעודד אותי לחשוב על כך לעומק. ראה גם: פרלמן, התגלות אצל השל, עמ' 103­–117; פרלמן, כעדות להתגלות. [↑](#endnote-ref-29)
30. השל, אלוהים מבקש, עמ' 218. [↑](#endnote-ref-30)
31. שם, עמ' 146­–147. [↑](#endnote-ref-31)
32. שם, עמ' 209. [↑](#endnote-ref-32)
33. שם, עמ' 209 הערה 23. ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 392­–393, מנסח את דבריו באופן מפורש יותר; הוא מראה שפירושו הארוך של ראב"ע לשמות כ 1 מבהיר שמילות עשרת הדברות שבשמות כ נאמרו מפי הגבורה, ועשרת הדברות שבדברים ה הם פרפרזה של משה על דברי ה'. [↑](#endnote-ref-33)
34. השל, אלוהים מבקש, עמ' 218. [↑](#endnote-ref-34)
35. שם, עמ' 131. ראה גם עמ' 210 (עמוד אחד בלבד אחרי הקטע שנזכר למעלה, שבו השל מציע שאפשר ששום מילה ממילות התורה לא הגיעה מן השמיים): "המקרא משקף את היותו פרי של יצירה אלוהית ואנושית כאחת... אלוהים שאל את לשון בני האדם ויצר יצירה שאין לה אח ורע ביצירות האדם". לרעיונות דומים ראה גם שם, עמ' 145­–146 ו־193. [↑](#endnote-ref-35)
36. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 93. דברים אלה מופיעים גם כטענת או/או במאמרו "לקראת הבנה של ההלכה" המצוי שם, עמ' 144: "המצוות... הן ביטוי או פרשנות של רצונו של אלוהים". [↑](#endnote-ref-36)
37. בעניין נטייתו של השל להציג את שתי נקודות המבט ראה: אייזן, השל על המצוות, עמ' 17; הלד, השל, עמ' 108­–112. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 83 מיטיב לתאר את השניוּת בלשונו של השל. [↑](#endnote-ref-37)
38. האדרת משה מעל לכל הנביאים האחרים אופיינית מאוד לס"א ובמידה פחותה מעט לס"ד, אבל היא מצויה גם בס"כ ובטקסטים מקראיים אחרים. ראה בלנקינסופ, נבואה וקאנון, עמ' 77­–95. בעניין הדרכים שבהן בס"י ובס"א רואים את משה ראה גם זומר, עריכת במדבר יא. [↑](#endnote-ref-38)
39. ראה למשל את ההפניה לפרופיאט דוראן ולרש"י אצל גרינברג, מחקרים, עמ' 413, וכן ראה מקורות נוספים ודיון בנושא אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 146­–165. [↑](#endnote-ref-39)
40. בעניין מחלוקת חז"ל בדבר תרומתו של משה לספר דברים ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 181­–218. [↑](#endnote-ref-40)
41. ליכט, במדבר ב, עמ' 40. [↑](#endnote-ref-41)
42. פסוקים אלה בספר במדבר מכילים פרדוקס אשר לו השלכות מרחיקות לכת על הסיפורים על אודות חוויות נבואיות אחרים במקרא. דברי אלוהים למרים ולאהרון ששום נביא מלבד משה איננו מקבל מאלוהים מסר ברור מובאים כדיבור ישיר הנראה ברור לחלוטין! במילים אחרות, דברי אלוהים שהכתוב מספר שמרים ואהרון שמעו דוחים את האפשרות שמרים ואהרון יכלו לשמוע ישירות את דברי אלוהים. (ראה: שם, עמ' 39; מילגרום, במדבר, עמ' 94.) אם הטענה המוצגת בפסוקים 6­–8 נכונה, עלינו להסיק שאין להבין את המילה המקדימה אותה ("ויאמר") כפשוטה. המספר בבמדבר יב איננו מהסס לומר שאלוהים דיבר אל מרים ואל אהרון, אף שמיד אחר כך הוא מסביר שאלוהים איננו מדבר ממש אל נביאים כמו מרים וכמו אהרון. אין לנו אלא להסיק שכאשר משה איננו הנמען יש להבין את המילים "וידבר/ויאמר אלוהים" במובן הרחב: "אלוהים נתן לנביא מסר, שאותו הנביא נדרש לפרש כדי שיוכל לנסחו בשפה אנושית". מה שנאמר על המחבר של דברים יב יכול בהחלט להיאמר גם לגבי מחברים מקראיים רבים אחרים, ביניהם הנביאים עצמם. [↑](#endnote-ref-42)
43. בעניין מונח זה ראה את הדיון הקצר אצל השל, תורה מן השמיים, א, עמ' 276. במקבילה במשנת רבי אליעזר ו (מהדורת ענלאו, עמ' 115) מופיעה במקום זאת המילה "מראות". [↑](#endnote-ref-43)
44. ראה וולפסון, באספקלריה מאירה, עמ' 131, 133, 344 הערה 56. בעניין השימוש שעושות המסורות המיסטיות ברעיון האספקלריה בהקשר של ההשוואה בין משה ובין שאר הנביאים, ראה שם, ובייחוד עמ' 26, 146­–148, 151, 214. [↑](#endnote-ref-44)
45. רמב"ם, מורה נבוכים א, נד (עמ' 130); ראה גם בלנד, משה והמצוות, עמ' 52. בעיקר השביעי בי"ג העיקרים הרמב"ם מביע דעה הנראית שונה: הנביאים האחרים הסירו חלק מהמסכים המבדילים בין אלוהים ובין בני האדם, אך לא את כולם, ואילו משה הסיר את כל המסכים הללו. ולעומת זאת, בפרק השביעי ב"שמונה פרקים" לרמב"ם, הלוא הם הקדמת הרמב"ם למסכת אבות, הרמב"ם טוען שמשה הסיר את כל המסכים להוציא אחד, משום שאפילו שכלו של משה מעוגן בעולם החומר. הרמב"ם מביא את שמות לג 18­–23 כהוכחה, וטוען שהשגתו של משה את אלוהים לא הייתה מושלמת, אף על פי שהיא עלתה על השגת כל הנביאים האחרים. בעניין הסתירה בין שני המקומות והסבירות שאל לנו לנסות ליישבה, ראה קרייסל, נבואה, עמ' 180­–182 ואת ההפניות שם. מתח זה בתוך פירוש המשנה לרמב"ם מזכיר את ההבדל בין במדבר יב 6­–8 ובין המדרשים הדורשים את הפסוקים: כמו במדבר יב, י"ג העיקרים (וכן **"**משנה תורה", הלכות יסודי התורה ז, ו) טוענים שמשה נבדל משאר הנביאים בכך שהוא ראה את אלוהים באופן ישיר ואילו הם ראוהו באופן לא ישיר; "שמונה פרקים" (כמו "מורה נבוכים") דומים למדרשים בכך שהם טוענים שמשה נבדל מן הנביאים משום שההשגה הלא־ישירה שהוא השיג את אלוהים התרחשה מבעד מראה אחת או מסך אחד, ואילו שאר הנביאים השיגו את אלוהים דרך מראות רבות או מסכים רבים. (על תיאורו של משה ב"משנה תורה" כבעל שכל המנותק מעולם החומר ראה קרייסל, נבואה, עמ' 190). [↑](#endnote-ref-45)
46. קפלן, אני ישנה, עמ' 161 הערה 50. קפלן משתמש במונח פעמים רבות כדי לתאר את דעת הרמב"ם בעניין כתיבת התורה; למשל, פעמיים בעמ' 143 ושוב בעמ' 144. [↑](#endnote-ref-46)
47. גודמן, סודותיו, עמ' 187; אבן־חן, במראה, עמ' 212; נובאק, מסורת, עמ' 44. בדומה לכך, ריינס, נבואת משה, עמ' 355, אומר שמשה "חוקק את המצוות שהן ביטוי ספציפי למהות התורה האידאלית". [↑](#endnote-ref-47)
48. להצעה שהרמב"ם סבור שההבדל בין משה ובין שאר הנביאים הוא עניין של מידה ולא הבדל מהותי, ראה בייחוד אבן־חן, במראה. דעה זו הופיעה אף אצל אחרים במחשבת ישראל בימי הביניים, ולא הייתה נחלתו הבלעדית של הרמב"ם; למשל, לדברי סמואלסון, התגלות, עמ' 174, רלב"ג מטשטש את האבחנה בין משה ובין שאר הנביאים. [↑](#endnote-ref-48)
49. השל, אלוהים מבקש, עמ' 127. רעיון השותפות נאמר מפורשות בעמ' 218: "קיימת שותפות בין הקדוש ברוך הוא לעם ישראל, והיא נוגעת הן לעולם הן לתורה. הוא ברא את העולם, ואנו חורשים את שדותיו; הוא נתן לנו את הכתוב, ואנו משכללים ומשלימים אותו". השווה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 83­–84, המסביר כי השל סבור שהמקרא מתרגם את ההתגלות מחוויה למושג (אשר איננו מכיל את כל מה שהכילה החוויה). בעמ' 173 מדבר אבן־חן על שותפות שבה בני האדם נדרשים לתרגם את רצון אלוהים לשפת המעשה. [↑](#endnote-ref-49)
50. השל, אלוהים מבקש, עמ' 105. דעה זו מצויה גם אצל השל, הנביאים, עמ' 624­–625. [↑](#endnote-ref-50)
51. השל, אלוהים מבקש, עמ' 109. [↑](#endnote-ref-51)
52. שם, עמ' 199. [↑](#endnote-ref-52)
53. שם, עמ' 200. [↑](#endnote-ref-53)
54. תאולוגיית הקורלציה נידונה בהרחבה גדולה מאוד בכתביו של טיליך. טיליך, תאולוגיה שיטתית, א, עמ' 59­–66, הוא נקודת התחלה טובה. חשוב לראות שהוא דוחה שם הן את "המתודה העל־נטורליסטית" להבנת הנצרות והן את "המתודה הנטורליסטית או ההומניסטית", ומבכר דרך ביניים הדומה לגישתו של השל להתגלות. המתודה ה­על־נטורליסטית מזכירה את המודל הסטנוגרפי: "היא "סבורה שהמסר הנוצרי הוא הסך של אמיתות נגלות שנפלו אל עולם בני האדם כמו גופים זרים מעולם זר. שום תיווך והתאמה למצב השורר בעולם בני האדם לא ייתכן. האמיתות עצמן יוצרות מצב חדש כדי שיוכלו להתקבל" (שם, א, עמ' 65). המתודה הנטורליסטית או ההומנית "מפיקה את המסר הנוצרי מתוך מצבו הטבעי של האדם. היא מפתחת את התשובה מתוך הקיום האנושי, ואיננה מודעת לכך שהקיום האנושי עצמו הוא הוא השאלה" (שם). [↑](#endnote-ref-54)
55. כהן, דת התבונה, עמ' 118­–119, 129. [↑](#endnote-ref-55)
56. המונח "קורלציה" מופיע כ"הצטרפות" בתרגום הספר לעברית; ראה שם. [↑](#endnote-ref-56)
57. בעניין רעיון הקורלציה אצל כהן ראה: סיסקין, אוטונומיה, עמ' 162­–169; ארלוויין, כהן והשל, עמ' 205. להמשך פיתוחו של הרעיון בפילוסופיה היהודית ראה סיסקין, אוטונומיה, עמ' 219­–238. [↑](#endnote-ref-57)
58. אידל, תאולוגיזציה, עמ' 171. [↑](#endnote-ref-58)
59. לנקודות הדמיון בין רעיון הקורלציה אצל השל ואצל תאולוגים נוצריים מודרניים, ובכלל זה טיליך, ראה הלד, השל, עמ' 84­–93 (להבדלים המכריעים ביניהם ראה עמ' 262­–264 הערה 80). [↑](#endnote-ref-59)
60. למרות זאת, אל לנו להתעלם מן ההבדלים בין תפיסת ההתגלות של כהן, המתאפיינת בדה־מיתולוגיזציה, ובין עמדתו של השל המדגישה יותר את הפרסונליות של אלוהים. בעניין הבדלים אלה ראה ארלוויין, כהן והשל, בייחוד עמ' 185­–186. כהן, דת התבונה, עמ' 120, טוען כי "ואם בכל זאת נפיקה [=השתלשלות] רוחנית זו מצוינת במהלך המאורעות המדיניים כמעשה היסטורי, בשביל שתוכל להיחשב כמעשה לאומי, הרי העלינו וראינו, שבתחילתה של ההיסטוריה ממש, של ההיסטוריה הספרותית, נכנסים ובאים הביקורת והתיקון **הנותנים את סיני בלב האדם**. הנצחי, המופרש מכל ניסיון של החושים, וממילא מכל ניסיון היסטורי, הוא היסוד והוא הערובה לפנימיות פנימיותה של ההיסטוריה הלאומית". ניסיון זה להקנות להתגלות צביון רוחני ובה בעת למעט את הספציפיות שלה מבדילים בין כהן ובין השל ורוזנצווייג. כעת אפשר להבין מדוע כהן איננו מצדד בתאוריה ההשתתפותית של ההתגלות כפי שאני מתאר אותה, ומדוע הוא נוגע פחות לעניינו של ספר זה (כמו מרטין בובר): כהן איננו סבור שההתגלות הייתה אמת היסטורית, ספציפית ובעלת תוכן. הוא הופך את מעמד הר סיני לאידאה ומבטל את חשיבות האירוע עצמו; בעיניו אין חשיבות לשאלה אם מעמד הר סיני אכן התרחש בפועל, ואילו התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות מייחסת חשיבות עליונה לכך שהתרחש אירוע שבו השתתפו הן אלוהים הן ישראל. כהן איננו רואה בסיפור סיני ייצוג היסטורי אלא ייצוג סמלי של טענה מוסרי בדבר מערכת היחסים בין אלוהים ובין האנושות. לדחייה של תפיסה אידאית דומה במחשבה הנוצרית ראה וורד, דת והתגלות, עמ' 197­–200. [↑](#endnote-ref-60)
61. אידל, תאולוגיזציה, עמ' 171. [↑](#endnote-ref-61)
62. סיכום זה של דעתו של אידל לקוח מתוך גארב, תרומת משה אידל, עמ' 20. בעניין רעיונות אלה ראה במיוחד אידל, שלשלאות קסומות. [↑](#endnote-ref-62)
63. בעניין החשיבות שהשל ייחס לקבלת הרמ"ק ראה קימלמן, תאולוגיית היהדות, עמ' 217­–219. [↑](#endnote-ref-63)
64. השל זיהה תפיסות תאורגיות בבית מדרשו של רבי עקיבא; ראה השל, תורה מן השמיים, א, עמ' 65­–92, 232­–237 (ראה גם השל, תורה שמימית, עמ' 113 הערה 20, ששם טאקר מצביע על תשומת הלב שהשל מייחד לעניין זה בדבריו על האדמו"ר מקוצק). הדגש שהדגיש השל את רעיון התאורגיה, לא רק בקבלה (שבה היא נדחקה לשוליים בזמנו של השל על ידי בני חוגו של גרשום שלום) אלא אף בספרות חז"ל (ששם החוקרים המודרניים התעלמו כמעט כליל מנוכחותה), מעידה על החשיבות הגדולה שהוא ייחס לה. תשומת הלב שהשל הקדיש ליסוד פרוטו־קבלי זה אצל חז"ל הקדימה את זמנה בעשרות שנים בעולם מחקר היהדות. כמה עשורים אחרי כן החלו חוקרים כמו משה אידל, יהודה ליבס, מיכאל פישביין, אליוט וולפסון ואיתמר גרינוולד לטעון שלהיבט מרכזי זה של הקבלה שורשים עמוקים הנעוצים במחשבת חז"ל. על השל כמי שהקדים את מחקריהם פורצי הדרך של חוקרים אלה ראה: אידל, השל על מיסטיקה; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 167; ובמיוחד קימלמן, תאולוגיית היהדות. (שם, עמ' 220, קימלמן מתאר מאילו בחינות אפשר לראות בהרמן כהן מבשר מרכזי של עמדתו של שלום במחלוקת על מקורות התאורגיה). [↑](#endnote-ref-64)
65. אידל, תאולוגיזציה, עמ' 126. אידל מביא את רעיון תאולוגיית קורלציה ואת התנועה הדו־כיוונית כלפי מעלה וכלפי מטה בעיקר כדי להדגיש את התפקיד המרכזי שהתאורגיה ממלאת הן בקבלה שהתפתחה באלף השני לסה"נ והן אצל מבשרי הקבלה באלף הראשון – חז"ל. ראה שם, עמ' 171­–173. בעניין התאורגיה בקבלה ואצל מבשריה בקרב חז"ל ראה גם את הדיון הנרחב יותר אצל אידל, קבלה, עמ' 172­–212, וכן ראה: גארב, הופעותיו של הכוח; לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 156­–169. לקשר בין התאורגיה ובין הדגש שהשל שם על התלות ההדדית בין אלוהים ובין האדם ראה קימלמן, תאולוגיית היהדות, עמ' 220­–227, 232­–233. [↑](#endnote-ref-65)
66. השל, אלוהים מבקש, עמ' 230­–231. השווה השל, האדם, עמ' 248: "אלוהים זקוק לאדם"; וכן השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 159. בדבריו של השל מהדהד הרעיון הקבלי ש"העבודה צורך גבוה"; בעניין רעיון זה ראה גרין, השל, עמ' 73. [↑](#endnote-ref-66)
67. השל, הנביאים, עמ' 288. מושג הפתוס עומד בלב ספרו של השל"הנביאים"; ראה במיוחד את ארבעת הפרקים הראשונים בחלקו השני של הספר. [↑](#endnote-ref-67)
68. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 93. בהמעיטה בערך הסמלים בדת, תאולוגיית הקורלציה של השל סוטה סטייה חדה מתפיסת הקורלציה של טיליך, שבעיניו הסמל הוא אולי היסוד המרכזי באמונה הדתית. בדברים אלה מתרחק השל גם מדעתו של הרמן כהן. בעניין סטייתו של השל מדרכו של טיליך ראה: מקלר, סמלים; הלד, השל, עמ' 262­–264 הערה 80. בעניין יחסו השלילי של השל כלפי סמליות דתית באופן כללי יותר ראה מרמור, השל, עמ' 38­–40 ואת הספרות הנזכרת שם. בעניין שורשיו המוקדמים של יחס זה ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ' 132 ו־133 (בעניין השורשים המוקדמים והחסידיים של הדגש ששם השל על השפעת מעשי האדם על אלוהים). [↑](#endnote-ref-68)
69. ראה אידל, השל על מיסטיקה, עמ' 92. [↑](#endnote-ref-69)
70. ראה השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 143­–145, 91­–95. [↑](#endnote-ref-70)
71. אייזן, השל על המצוות, עמ' 32 הערה 97, סבור שקביעתו של השל כי "המצוות משפיעות על אלוהים" (השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 93) היא פליטת קולמוס מצערת; ראה גם פטוחובסקי, אמונה, עמ' 392, 397. אייזן כותב: "אני חושב שהשל פשוט התבטא באופן לא־מוצלח כאשר הוא אמר שהמצוות 'משפיעות על אלוהים'. בשום מקום אחר בכתביו אין טענה דומה. נראה שכוונתו היא ש'המצוות טרנסצנדנטיות', שיש להן 'מעמד אונטולוגי' בהיותן דברי אלוהים. הן 'משפיעות על אלוהים' היות שאלוהים אמרן, ובכך התחיל מערכת יחסים חדשה עם העולם". אייזן מבטל את דברי השל כהתנסחות לא־מוצלחת, אבל אני סבור שהשל עושה כאן דבר שאופייני לו: הוא חוזר ליסוד מרכזי בדת שירש ומתאים אותו לעולם המודרני. במקרה זה, הדת שהשל ירש היא החסידות, הממשיכה את הקבלה ומייחסת חשיבות לרעיון התאורגיה. הוא מתייחס לרעיון הזה ברצינות גמורה ומעצב אותו מחדש לכדי הרעיון שאלוהים משתוקק לאנושות; לא זו בלבד שאין זו פליטת קולמוס, אלא שרעיון זה הוא אחד המוטיבים הבולטים ביותר בהגותו של השל. בעניין מעמדו המרכזי של הרעיון שאלוהים זקוק לאנושות בהגותו של השל, ראה הלד, השל, עמ' 8­–10; הלד מדגים גם את התפקיד המרכזי שתלותו של אלוהים בקיום המצוות ממלאת בכתביו של השל (שם, עמ' 13­–16, 22­–24), ומציין דרכים חשובות נוספות שבהן השל מעצב מחדש את הרעיון שירש מקודמיו. בעניין שורשיה החסידיים של "התחושה הדרמטית של החשיבות הקוסמית של מעשי בני האדם, שתרמה רבות... [ל]תחושת השותפות בין אלוהים ובין האדם" בהגותו של השל, ראה גרין, השל, עמ' 73­–75. [↑](#endnote-ref-71)
72. ראה רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 424­–435. [↑](#endnote-ref-72)
73. אידל, עולמות ישנים, עמ' 287 הערה 14; ראה גם עמ' 160­–162. לרעיון זה בהקשר הרחב של הגותו של רוזנצווייג ראה היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 233­–235 (בעניין הדמיון שיש מבחינה זו בין רוזנצווייג ובין השל ובובר ראה שם, ב, עמ' 297 הערה 185). [↑](#endnote-ref-73)
74. אידל, קבלה, עמ' 172­–185, והשווה עמ' 196. [↑](#endnote-ref-74)
75. קויפמן, תולדות האמונה, ב, עמ' 474. [↑](#endnote-ref-75)
76. לרעיון זה שמור מקום של כבוד בכל שלושת הכרכים של הספר. לסקירה כללית ראה בייחוד תורה מן השמיים, א, עמ' 238­–241. הרעיון נידון בפירוט גם אצל סילמן, קול גדול, המנתח שתי גישות דומות המדברות על תורה שמימית (עמ' 89­–116, 119­–129, 140), ומתאר גם גישה ההולכת בכיוון שונה לחלוטין (עמ' 21­–30). ייתכן שרעיון התורה השמימית אשר לה הופעה ארצית מילולית נרמז במזמור קיט בתהילים, מזמור מאוחר המשקף אמונה פרוטו־חז"לית. ראה את הדיון הרגיש אצל ריינולדס, התורה כמורה, עמ' 124­–146, ובייחוד עמ' 133­–136. אבחנה דומה מופיעה אצל ראב"ע, שהבחין בין התוכן המושלם שניתן למשה ובין הצורה המילולית הקונטינגנטית שתוכן זה לבש כאשר משה כתב את התורה. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 401­–406. [↑](#endnote-ref-76)
77. ראה את הדיונים ואת המקורות הנוספים הרבים אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 8­–12, ואצל אורבך, חז"ל, עמ' 174­–178. לרעיון זה שורשים קדם־חז"ליים. השל מצביע על כך שפילון כבר הבחין בין התורה הכתובה המוכרת לנו ובין הלוגוס השמימי שבעזרתו ברא אלוהים את העולם; ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 10­–11 והערה 18 שם. [↑](#endnote-ref-77)
78. השל, תורה שמימית, עמ' 275­–276 הערות 34 ו־39. [↑](#endnote-ref-78)
79. השל, תורה מן השמיים, א, עמ' 238­–241. חז"ל הדגישו שיש התאמה מושלמת בין הצורה השמימית ובין הצורה הארצית של התורה; עמדה זו מזכירה את אמונתו של הרמב"ם שהתורה שמשה כתב משקפת באופן מושלם ככל האפשר את השפע השכלי הטהור שהוא קיבל מן השמיים; ראה ריינס, נבואת משה, עמ' 354­–358, אבל ראה גם את ההסתייגות אצל קפלן, אני ישנה, עמ' 161 הערה 50. [↑](#endnote-ref-79)
80. ראה גם השל, תורה מן השמיים, א, עמ' 240. [↑](#endnote-ref-80)
81. ראה שם, ב, עמ' 3­–32, ובייחוד עמ' 10­–11; ראה גם את הפסקה החשובה שם במבוא לכרך השני של הספר (שם, ב, עמ' i­–iii), שבה מתואר נושאו של הכרך. ראה גם השל, אלוהים מבקש, עמ' 207­–209, ואת ההפניות לספרות חז"ל ולספרות הקבלה שם. [↑](#endnote-ref-81)
82. צירוף זה איננו מצוי בספרות חז"ל, אף שהצירוף "תורה בשמיים" מופיע בשיר השירים רבה ח, טו ובמדרש משלי ח (מהדורת ויסוצקי, עמ' 60). האבחנה בין שתי התורות הללו חוזרת בנוסח שונה אצל פישביין, התכווננות, עמ' 61­–62; פישביין מציע שם כינויים נוחים אחרים: "תורה מאלוהים" הנמצאת ברשותנו ו"תורה של אלוהים", תורה קדמונית שהתקיימה עוד בטרם מעמד הר סיני, שהיא "תורה כלולה, שמציאותה פועמת סביב האותיות והמילים של התורה מסיני ומזכירה למי שיש לו אוזניים לשמוע שהווייתו האדירה של אלוהים חורגת מעבר לגבולות התורה הכתובה". בעניין המונח "תורה כלולה" ושימושו במקורות הקבליים ראה שלום, התגלות ומסורת, עמ' 294­–295. [↑](#endnote-ref-82)
83. למושגים אלה ראה השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' ii. [↑](#endnote-ref-83)
84. מקבילות רבות נזכרות אצל השל, תורה מן השמיים, ב, 22­–23 ו־28 הערה 12. [↑](#endnote-ref-84)
85. שלום, התגלות ומסורת, עמ' 294­–295. להרחבה בעניין זה ראה: שלום, הקבלה וסמליה, עמ' 36­–85; אידל, תפיסת התורה; אידל, המקרא במיסטיקה היהודית, עמ' 161­–162 ו־177 הערה 36. [↑](#endnote-ref-85)
86. ראה: פישביין, מלבושי תורה, עמ' 33­–46; שלום, התגלות ומסורת, עמ' 292­–303; והשווה למקורות הנזכרים אצל השל, תורה מן השמיים, ב, עמ' 32 הערות 31, 32. רעיון זה הוסיף להתפתח אף אחרי הזוהר. שאול מגיד מראה שבעיני מקובלים לוריאנים רבים, המשמעות האמיתית (מגיד משתמש בלשון יחיד במכוון) של התורה התקיימה לפני מעמד הר סיני, ואם כן "ההתגלות [בהר סיני] כולה הייתה קידוד סמלי של המסורת האזוטרית של התיקון... מקובלים רבים... יצאו מנקודת הנחה שתורתם שלהם קדמה לתורה שבידינו והאמינו שחמשת חומשי התורה הם ייצוג סמלי שלה. כאשר הם עסקו בפרשנות, כוונתם הייתה להסיר את הסמליות מעל התורה כדי לחשוף את טיבה האמיתי... ובכך עשו את המלבוש לסמל ולדבר שאין עוד חפץ בו" (ראה מגיד, מתאוסופיה למדרש, עמ' 62 [והשווה עמ' 42]). אנחנו רואים כאן רמיזה לפיחות רדיקלי של ערך התורה הנגלית שבארץ. [↑](#endnote-ref-86)
87. בעניין מערכות השוואה נפוצות אלה ראה למשל: גרין, מדריך לזוהר, עמ' 123­–124; אידל, תפיסת התורה, עמ' 71. בעניין זיהוי התורה השוכנת בשמיים – החוכמה בזוהר – עם האש השחורה הכתובה על אש לבנה הנזכרת בדברי חז"ל, ראה גרין, מדריך לזוהר, עמ' 124­–125. בעניין התורה השמימית הנבדלת מהתורה הארצית ראה גם אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 184, שכמו השל מפנה לספרו של משה קורדובירו, "פרדס רימונים", שער כא, ו (השל, אלוהים מבקש, עמ' 207 הערה 13). אבן־חן מראה שתפיסת התורה של השל בנויה על הרעיון הקבלי שאורו של אלוהים מתכסה בקליפות בעולם הזה היות שהוא איננו יכול להתקיים בו בצורתו השלמה והטהורה. אם כן, התורה הנמצאת בעולם הזה איננה טהורה או שלמה כתורה השמימית. אברהם זומר העיר את תשומת לבי לכך שהרעיון של התפתחות תורה בעלת תוכן מתוך תורה אין־סופית אך נטולת תוכן מתאים גם לתורת הספירות: לספירה הגבוהה ביותר, כתר, אין תוכן ספציפי ולפיכך היא מכונה "איִן". התורות האחרות נובעות ממנה והולכות ונעשות ספציפיות יותר ויותר ככל שיורדים בעץ הספירות. כפי שאברהם הזכיר לי, המקובלים מצטטים את איוב כח 12 ("וְהַחָכְמָה מֵאַיִן תִּמָּצֵא וְאֵי זֶה מְקוֹם בִּינָה") כדי לתמוך בתיאור זה של התורה השמימית. בעניין דבריו אלה ראה גם משלי טו 20א. [↑](#endnote-ref-87)
88. עמדה זו מיוחסת לבעל שם טוב אצל מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עיניים, תחילת פרשת חוקת (עמ' 104­–105), ובמקומות נוספים. טקסטים חסידיים ומיסטיים הקשורים לנושא נזכרים אצל מגיד, מודרניות ככפירה, עמ' 93 הערות 81 ו־82. כפי שמגיד מעיר (שם, עמ' 94), המנהיג החסידי בן המאה העשרים אהרון (אהרל'ה) ראטה טען בתוקף שאפשר להשיג את עומק התורה אך ורק על ידי לימוד מעמיק של המלבוש האקזוטרי, היינו, תורת משה; כשאין לומדים במסירות את המלבוש אחדות התורה נהרסת. נראה לי כי הוספת הסתייגות זו לדיכוטומיה של הבעל שם טוב משקפת הכרה של רבי אהרל'ה בהשלכות הרות הגורל, ובעיניו אף המסוכנות, של הרעיון שחמשת חומשי התורה משקפים את התורה השמימית אך אינם זהים לה. [↑](#endnote-ref-88)
89. אני מנסח כאן מחדש פרשנות שהציע בני, אברהם זומר. [↑](#endnote-ref-89)
90. בדברים י 1­–4 נאמר כי אלוהים ולא משה הוא שכתב את הלוחות השניים. התיקון או ההבהרה שס"ד הכניס כאן בחומר מס"א עולה בקנה אחד עם ניסיונו של ס"ד ליישב מקרים דומים של אי־בהירות המצויים בס"א בשמות יט–כ. פרשנויות יהודיות מאוחרות יותר לא קיבלו פה אחד את קריאתו של ס"ד, כפי שעולה מפירושיהם של שמות רבה מז, ב, ישעיה מטראני, מושב זקנים ומפרשים האחרים הנזכרים אצל ליברמן ואצל כשר (ראה הערה 96 לפרק 2 בספר זה). כמו בדברים ה 4, ניסיונו של ס"ד כאן להוציא מכלל אפשרות את התאוריה ההשתתפותית של ההתגלות לא צלח לחלוטין. [↑](#endnote-ref-90)
91. בעניין התפקידים שסופרים מילאו לא רק ככותבי מכתבים בשירות חצרות מלוכה או סוחרים אלא אף בהקשרים דתיים ראה: ון דר טורן, סופרים, עמ' 55­–63; לנזי, ידע נסתר, עמ' 68­–103. [↑](#endnote-ref-91)
92. ון דר טורן, סופרים, עמ' 111, 115. [↑](#endnote-ref-92)
93. סברן, ציטוטים, עמ' 1­–5; הציטוט לקוח מעמ' 110. [↑](#endnote-ref-93)
94. ראב"ע כבר רומז שהחירות שנטלו לעצמם הדמויות והמספרים במקרא לנסח דברים מחדש יכולה ללמדנו דבר על נוסח הטקסטים שניתנו לנביאים. ראה ויזל, הטעמים אלוהיים, עמ' 388­–389. [↑](#endnote-ref-94)
95. נטייה זו בולטת בטקסטים מקראיים יותר משהיא רווחת בטקסטים דומים ממסופוטמיה ומכנען. קאסוטו, ספרות מקראית, עמ' 31­–33, מעיר שהן טקסטים מאוגרית והן סיפורי המקרא מרבים להשתמש בחזרות, אבל הטקסטים האוגריתיים נוטים לחזרות מדויקות או כמעט מדויקות יותר מהטקסטים המקראיים. אבחנה זו תקפה גם לגבי טקסטים אכדיים ושומריים, שהחזרות בהם דומות באופיין לחזרות בטקסטים אוגריתיים. [↑](#endnote-ref-95)
96. כפי שמעיר ון דר טורן, סופרים, עמ' 325 הערה 15. [↑](#endnote-ref-96)
97. ליוצא מכלל זה ראה הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ' 38. בעניין ההתפתחות ההדרגתית של תאולוגיה סטנוגרפית של ההתגלות במסופוטמיה באלף הראשון לפסה"נ, ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 208­–221. [↑](#endnote-ref-97)
98. בעניין הסמכות שמאצילים אנו ואנליל, ראה את הפרולוג לחוקי חמורבי, i 27, i 50; בעניין הציווי המגיע ממרדוך ראה v 14; בעניין החוכמה שמעניק שמש, ראה את האפילוג, xlviii 95 (למהדורה ותרגום לאנגלית ראה רות, קובצי חוקים, עמ' 76, 80­–81, 134). ראה גם הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ' 35­–36. [↑](#endnote-ref-98)
99. ראה למשל רוזנצווייג, כוכב הגאולה, עמ' 208­–209. [↑](#endnote-ref-99)
100. שלום, הקבלה וסמליה, עמ' 35 הערה 27, כבר הצביע על ההלימה בין עמדתו של רוזנצווייג בנושא זה ובין תורתו של מנחם מנדל מרימנוב בדבר האל"ף של "אנוכי". [↑](#endnote-ref-100)
101. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 139. הקטע מופיע גם בתוך השל, האדם, עמ' 175. ההדגשה במקור. [↑](#endnote-ref-101)
102. השל, אלוהים מבקש, עמ' 149. [↑](#endnote-ref-102)
103. בן־יהודה וטור־סיני, מילון, ב, עמ' 1011. ראה סמית, כתבי קודש, עמ' 19­–50, על השינוי הסמנטי שחל במילים שנגזרו מהמילה הלטינית religio (למשל, המילה האנגלית religion – "דת"): הגדרות שהדגישו את המעשה לפחות בה במידה שהדגישו את האמונה הוחלפו בהגדרות המחשיבות את האמונה יותר מכול. [↑](#endnote-ref-103)
104. השל, אלוהים מבקש, עמ' 130. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 173, דן בתפיסת השותפות של השל, שלפיה בני האדם נדרשים לתרגם את רצון אלוהים לשפת המעשה. [↑](#endnote-ref-104)
105. בעניין המקור האנושי של חלק ניכר ממערכת המצוות ראה למשל השל, אלוהים מבקש, עמ' 239. ראה גם את כל הכרך השלישי של "תורה מן השמיים". [↑](#endnote-ref-105)
106. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 144. זלזולו של השל בראיית המצוות כמנהג בולט עוד יותר בדברים אלה: "מנהגים, טקסים הם נעימים, מקסימים, משעשעים. אבל האם היהדות היא דת של שעשוע?" (שם, עמ' 143). [↑](#endnote-ref-106)
107. ב"פשט" כוונתי למשמעות שיוחסה למונח החל מהמאה ה­שתים עשרה: פרשנות הבוחנת את לשונו של קטע טקסט על פי הנורמות הסגנוניות, הדקדוקיות והתחביריות של השפה בשימושה הרגיל בקרב בני אדם, והקוראת קטע כיחידה שלמה ולא באופן אטומיסטי. להגדרה זו של פשט ראה קמין, רש"י, עמ' 14­–15. רשב"ם משתמש במונח במובן זה, אף על פי שהוא מפתח אותו מרעיונות המצויים בצורה שונה אצל סבו רש"י, כפי שקמין מראה בעמ' 266­–274. בעניין המונח "פשט" אצל רשב"ם ראה גם טויטו, הפשטות המתחדשים, עמ' 98­–176, ובייחוד עמ' 110­­–112. בעניין המונחים והשקפתו של רשב"ם השווה דיונו שם, עמ' 239­–256, וכן האריס, פרשנות המקרא, עמ' 596­–615, ובמיוחד עמ' 604­–612. [↑](#endnote-ref-107)
108. ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 126­–127. [↑](#endnote-ref-108)
109. כפי שמראה הופמן, ייחודו של ס"י, עמ' 54, גם בס"כ אפשר למצוא לעיתים מקרים הדומים לס"י; כלומר, בס"כ יש הן קובצי חוקים (כמו בס"א ובס"ד) והן סיפורים הכוללים חוקים (כמו בס"י). בעניין השילוב בין חוק ובין סיפור בס"כ ראה שבל, פסח שני. [↑](#endnote-ref-109)
110. הגדרה זו של הז'אנר "תורה" עומדת ביסוד פסקת הפתיחה של פירוש רש"י לתורה. על ההצדקה הסיפורית לחוק כיסוד מרכזי בתרבות המקרא ובתרבות חז"ל ראה הלבני, מדרש, משנה וגמרא. בעניין העירוב בין חומר סיפורי ומשפטי בתורה ראה שוורץ, התורה, עמ' 162­–169. בהקשר זה כוונתי לתורה כז'אנר (היינו, שילוב של חוק ושל סיפור שבו הסיפור מצדיק את החוק), ולא לתורה במובן של פסיקה או הוראה משפטית, אם היא נכתבת לדורות (למשל, "זֹאת תּוֹרַת הָעֹלָה" [ויקרא ו 2]; "וְזֹאת תּוֹרַת הַנָּזִיר" [במדבר ו 13]) ואם היא ניתנת כתגובה לשאלה ספציפית (למשל, הפסיקות הנזכרות בדברים יז 8­–11, ירמיהו יח 18, מלאכי ב 7, חגי ב 11­–13). [↑](#endnote-ref-110)
111. שוורץ, התורה, עמ' 197­–198. [↑](#endnote-ref-111)
112. פרנקל, ארץ כנען, עמ' 104­–113, טוען שיש במקרא גם תיאור שונה בתכלית של ראשית הברית בין ה' ובין ישראל. תיאור זה, המצוי ביהושע כד, איננו מכיר בקיומה של ברית שנכרתה בהר סיני או בהר חורב. לפי פרק זה, יהושע ולא משה הוא ששימש כמתווך בכריתת הברית בין אלוהים ובין העם. על פי גרסה שונה מהותית זו של תולדות של עם ישראל, לא היה מתן תורה בהר סיני ומשה לא נתן את התורה לישראל, אך אפילו כאן, מעיר פרנקל (עמ' 106), יש חוק ומשפט (ראה פס' 24­–26). פרק זה מאפשר לנו לצייר בדמיוננו יהדות שאין בה מעמד הר סיני ואף לא משה, אך לא יהדות שאין בה מצוות. [↑](#endnote-ref-112)
113. ראה צנגר, תורה לסיני, עמ' 67­–77. [↑](#endnote-ref-113)
114. ראה דבריו החשובים של רוזנצווייג במכתבו ליעקב רוזנהיים משנת 1927, בתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 363. דברים אלה דומים לאמירה הכללית יותר שהמסורת היהודית איננה מכירה מושג להתגלות, ובמקום זאת היא מדברת על "מתן תורה" (כהן, דת התבונה, עמ' 120). על תפיסת מעמד הר סיני בראש ובראשונה כמתן תורה במקרא ואצל חז"ל ראה פראד, שמיעה וראיה, עמ' 247. [↑](#endnote-ref-114)
115. בעניין התפתחות תאוריה זו ראה: שמיד, הפרדה; רומר, כמה ספרים. [↑](#endnote-ref-115)
116. ביידן, חיבור התורה, עמ' 128. השווה שוורץ, התורה, עמ' 217­–218. [↑](#endnote-ref-116)
117. לאחת מן התאוריות החדשות המתארת היטב את מורכבות העניין ראה רומר וברטלר, דברים לד. [↑](#endnote-ref-117)
118. בעניין חשיבותה של נקודה זו וההשלכות התאולוגיות וההיסטוריות הנובעות ממנה, ראה סנדרס, תורה וקאנון, עמ' 25. [↑](#endnote-ref-118)
119. העובדה שהשם היווני שהעניקו יהודים במאה השלישית לפסה"נ לאנתולוגיה זו הוא νόμος ("חוק") אף היא מעידה על כך שהספר נתפס בראש ובראשנה כספר חוקים. נכון אומנם שאפשר לתהות אם הם צדקו כשתרגמו את המילה תורה כ"חוק". (להסתייגויות ממין זה ראה למשל: השל, אלוהים מבקש, עמ' 257­–260; פרנקס, סיני אחרי שפינוזה, עמ' 333­–334, 346, 354.) בחירתם של בעלי תרגום השבעים לתרגם כך אף שהבחירה במילה "חוק" לא הייתה מובנת מאליה מעידה שראו בתורה ספר חוקים שקטעי הסיפור הארוכים שבו נועדו להצדיק את קיום החוק ולעודד את שמירתו. [↑](#endnote-ref-119)
120. המפרשים החלו לשים לב לבעיה זו בכתבי הרמב"ם עוד בימי חייו. ראה: הרווי, אי־גשמיות, עמ' 63­–74; הלברטל ומרגלית, עבודה זרה, עמ' 110. קולות אלה לא נעלמו לחלוטין; לביקורת מהתקופה האחרונה הטוענת כי עמדתו של הרמב"ם בעניין גשמיות האל אינה יהודית ביסודה, ראה וישוגרוד, גוף האמונה, עמ' xiv­–xv. בעניין ניסיונו של הרמב"ם להרחיק מאלוהים את הגשמיות המאפיינת את תיאוריו במקרא לורברבוים, צלם אלוהים, עמ' 27­–78. [↑](#endnote-ref-120)
121. ראה דיימונד, המקרא בעיני הרמב"ם. בעניין דחיית הרמב"ם את התפיסות של אלוהים שהפכו למזוהות עם הקבלה, דחייה הקשורה קשר הדוק לראייה החדשה של המקרא ושל ספרות המדרשים שפיתח, ראה קלנר, הרמב"ם ומיסטיקה. [↑](#endnote-ref-121)
122. בעניין הדעה שקהילות יהודיות המחויבות למסורת הן שקובעות מהי ההלכה ראה: שפירא, מנהג אמריקה; שפירא, תשובה. במאמר השני שנזכר מבהיר שפירא את עמדתו ואומר: "קהילה שאיננה שומרת מצוות לעולם לא תוכל לשמש פוסקת" (עמ' 91 הערה 4). ראה גם שם, עמ' 89­–90, בעניין חשיבותה של הקהילה שומרת המצוות כפוסקת העליונה. שפירא מזהה את העמדה הזו עם זכריה פרנקל ועם סולומון שכטר. ראה גם: שכטר, מחקרים א, עמ' xviii­–xix; היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 161­–162, 173, 175­–176, והשווה עמ' 178­–180 לקשר בין הלאומיות ובין הדת בישראל; ג'ייקובס, האמונה היהודית, עמ' 297 (לעמדתו של ג'ייקובס עצמו בעניין זה, הקרובה מאוד לעמדותיהם של פרנקל ושל שכטר, ראה ג'ייקובס, מעבר לספק, עמ' 126). [↑](#endnote-ref-122)
123. עניין דומה הוא כוחו ומגבלותיו של מנהג העם בהלכה. בעניין זה ראה: אלון, המשפט העברי, עמ' 713­–767, ובייחוד עמ' 732­–739; רוט, תהליך הלכתי, עמ' 205­–230. [↑](#endnote-ref-123)
124. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 227. השווה לאבחנה בין "מערכת הלכתית" סתם ובין "המערכת ההלכתית" אצל גילמן, פרגמנטים קדושים, עמ' 59. [↑](#endnote-ref-124)
125. בעניין אמונתו של השל בקיומה של סמכות מחייבת ראה דרזנר, השל, חסידות והלכה, עמ' 84­–123; בעניין הקשר ההדוק בין ההתגלות ובין ציווי בהגותו של השל ראה גם פרלמן, התגלות אצל השל, עמ' 177 הערה 49. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 33, דן בניסיונו של השל להבטיח שהחשיבות שהוא מייחס לרוחניות לא תתפרש בטעות כאילו משתמע ממנה שהוא מתנגד למצוות. אידל מצטט את התיאור שתיאר השל את המקובלים כאנשים "המבקשים לחוש וליהנות [את אלוהים וממנו], לא רק לציית, אלא להתקרב לאלוהים" (בתוך השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 164), ומצביע על כך ש"השימוש במילים 'לא רק לציית' מעיד על ראיית חשיבות הציות כעובדה נתונה, וציות זה ראוי שיגיע לכדי צורת קיום גבוהה יותר" (אידל, השל על מיסטיקה, עמ' 84). [↑](#endnote-ref-125)
126. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 127­–145. [↑](#endnote-ref-126)
127. ראה שם, עמ' 143­–145. [↑](#endnote-ref-127)
128. אפילו בביקורת ישירה זו מצליח השל לשמור על קור רוח מפתיע. על פן זה של כתבי השל ראה שטרן, השל. [↑](#endnote-ref-128)
129. השל, אלוהים מבקש, עמ' 22, 146, 161, 170, 223, 227, 236­–237 (השווה עמ' 172, 174, 271­–272). ליתר הרחבה ראה גם פרקים 32­–35 שם, וכן את מרבית הכרך השלישי של השל, תורה מן השמיים. לסיכום תמציתי של מעמדו המרכזי של הציווי לא רק בפילוסופיית היהדות של השל, אלא אף באופן רחב יותר באנתרופולוגיה התאולוגית שלו, ראה השל, מיהו אדם, עמ' 111: "אני מצוּוֶה משמע אני קיים". [↑](#endnote-ref-129)
130. ראה השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 115­–118. למדריך מפורט להופעותיו של רעיון זו אצל השל, ראה הערותיו של גורדון טאקר בתוך השל, תורה שמימית, עמ' 720­–721. [↑](#endnote-ref-130)
131. השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 60­–62. [↑](#endnote-ref-131)
132. ראה השל, אלוהים מבקש, עמ' 255, וכן את דבריו בתוך השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 34: "שמירת המצוות היא הבסיס, אבל התעלות מתוך שמירת המצוות היא המטרה". ראה גם אבן־חן, קול מן הערפל, 157­–159. בראותו את המצוות כאמצעי ולא כמטרה, השל, כמו רוזנצווייג, מתגלה כממשיך דרכו של ס"כ ולא של ס"א. בעיני השל כמו בעיני ס"כ, שמירת המצוות מאפשרת לאל הטרנסצנדנטי להגיע לאימננטיות שבה הוא רוצה כל כך. [↑](#endnote-ref-132)
133. לדוגמה מובהקת לכך ראה גולדברג, ברלין וסלובודקה, עמ' 113­–136. ביקורת הוגנת אך חריפה ביותר על התיאור הכוזב שגולדברג מתאר את השל מופיעה אצל קפלן, ביקורת, עמ' xxi­–xxvi. [↑](#endnote-ref-133)
134. השל, אלוהים מבקש, עמ' 224. [↑](#endnote-ref-134)
135. שם, עמ' 230. [↑](#endnote-ref-135)
136. שם, עמ' 218. [↑](#endnote-ref-136)
137. התעקשות זו על כך שעמדות שאחרים רואים בהן קטבים מנוגדים שתיהן חיוניות ואין למעשה כל מתח ביניהם היא סימן היכר של הגותו של השל; ראה: קימלמן, תאולוגיית היהדות, עמ' 208, 234­–235; דרזנר, השל, חסידות והלכה, עמ' 113­–114. לדוגמה נוספת ראה אידל, השל על מיסטיקה, עמ' 80. בדומה לכך, למרות החשיבות שהשל ייחס לחוויה הדתית האישית, הוא ראה ביהדות עניין ציבורי וקהילתי ולפיכך סבר שהיא לעולם לא תוכל להיות נתונה לבחירה אישית גרידא, כפי שמעיר לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 35. בדומה לכך מעיר לוונסון שכקורא השל דוחה אופני קריאה סובייקטיביסטיים או רלטיביסטיים, שהם "זרים בהחלט לאג'נדה התאולוגית של השל" (שם, עמ' 41 הערה 49). [↑](#endnote-ref-137)
138. בעניין מרכזיותה של שאלת הסמכות בכתבי רוזנצווייג ככלל, ולא רק בדיוניו במצווה ובציווי, ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 4­–7. [↑](#endnote-ref-138)
139. קורצווייל, התגלות וחוק, עמ' 296. דגש דומה על בחירת האדם בשמירת המצוות מופיע אצל שפס, פרנץ רוזנצווייג, עמ' 122, הטוען כי רוזנצווייג לא ראה בבחירתו שלו לשמור מצוות אמת אוניברסלית והכיר בתקפותן של דרכים אחרות להביע מחויבות ליהדות. אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 189, מתאר את גישתו של רוזנצווייג למצוות כ"משמעת אישית מתפתחת, ולא כניעה לצו אלוהי או למוסכמה קהילתית", ולפיכך כבעלת משמעות דתית אך לא כטוענת למחויבות כוללת. קרוט, יחס להלכה, עמ' 58­–61, מפרש שרוזנצווייג החזיק בגישת "קומון סנס" להלכה ושמשיכתו לפרקטיקה ההלכתית לא נבעה משיקולים תאולוגיים אלא מ"מחויבות רגשית והיסטורית לעם היהודי". רוזנצווייג אליבא דקרוט דומה אפוא למרדכי קפלן (השווה אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 200). לעמדה המבליעה את ההבדלים בין רוזנצווייג ובין בובר ראה ברוסין, יחס להלכה. [↑](#endnote-ref-139)
140. מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 355­–356. [↑](#endnote-ref-140)
141. אייזן, יהדות מודרנית, עמ' 208. בעניין מסירותו של רוזנצווייג לרעיון האוטונומיה ראה גם מנדס־פלור, יהדות ומודרנה, עמ' 350­–351, 354. [↑](#endnote-ref-141)
142. בייחוד ראה את הדיון אצל היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 195­–237. היינמן אף סבור שדעתו של רוזנצווייג בעניין זה שוכנת מבחינות מסוימות מימין לזכריה פרנקל (שם, עמ' 233). ראה גם: גלאצר, מבוא להשכלה, עמ' 19­–21; סמואלסון, התגלות, עמ' 74­–75, 96; קפנס, התגלות, עמ' 231­–232. רוזנצווייג רואה בהתגלות דבר המקביל לצורת הציווי בדיבור האנושי (בעוד שהבריאה מקבילה לחיווי והגאולה לעתיד המוארך [קוהורטטיב]); ראה בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 50, 112. [↑](#endnote-ref-142)
143. ראה היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 223. [↑](#endnote-ref-143)
144. בתוך רוזנצווייג, נהריים, עמ' 80­–93. [↑](#endnote-ref-144)
145. בכלל זה יש למנות את חליפת המכתבים המפורסמת שלו עם מרטין בובר (תרגום לאנגלית מופיע בתוך רוזנצווייג, השכלה יהודית, עמ' 109­–118; תרגום חלקי לעברית מצוי בתוך רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 323­–326, 344, 347), וכן את מכתבו לנחום גלאצר ולשלושה חברים נוספים (שם, עמ' 334­–337). מקור חשוב נוסף הוא מכתבו לרודולף האלו המצוי שם, עמ' 225­–230. על היות הציווי הרעיון המהותי העולה מן המקרא ראה גם את דבריו של רוזנצווייג בתוך רוזנצווייג, נהריים, עמ' 12: "בשורה מגלה ותורה מצווה – שתיהן כרוכות ירדו בסיפור המקראי. כל התגלותו יש בה מן המצווה, כל תורתו יש בה מן הבשורה". [↑](#endnote-ref-145)
146. כפי שמעיר היינמן, רוזצווייג "עצמו ציין את גישתו למצוות כבלתי סופית וקבועה" (היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 229, וראה גם שם, ב, עמ' 199). רוזנצווייג הכיר בכך שעם השלמת "כוכב הגאולה" נושא המצוות היה לבעיה הדוחקת ביותר שרבצה לפתחו (רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 225). הברמן, דוקטרינת התגלות, עמ' 325­­–327, מראה שכתביו המאוחרים של רוזנצווייג מפליגים מעבר למה שהתחיל להיראות רוזנצווייג כמגבלות של הדיון במעמד ההלכה ב"כוכב הגאולה". אין זאת שהכתבים המאוחרים והמוקדמים סותרים זה את זה; היינמן (טעמי המצוות, ב, עמ' 210) מתאר כיצד ניצנים ראשונים של גישתו החיובית של רוזנצווייג כלפי התאונומיה מצויים כבר ב"כוכב הגאולה", אבל מבשילים לכדי ביטוי מלא רק בחיבורים מאוחרים יותר. בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 327, מעירה שבמאמרו משנת 1925 "המחשב החדש" (רוזנצווייג, נהריים, עמ' 219­–240) מציע רוזנצווייג לקרוא ב"כוכב הגאולה" בסדר הפוך: לפתוח בדיון העוסק בלוח השנה היהודי (ספר שלישי) ומשם לחזור לדיונים בהתגלות (ספר שני) ובבריאה (ספר ראשון). סדר זה מציב את הפרקטיקה ההלכתית בראש ואת התאוריה אחריה, וכך ההתגלות והבריאה נבחנות לאור שמירת המצוות. שינוי סדר זה – מצוות ראשית ואחר כך תאולוגיה – משקף אולי שינוי יסודי בחשיבה, שינוי שרוזנצווייג הצעיר קיווה לו ושרוזנצווייג המבוגר היה מתאר כ"התפתחות". [↑](#endnote-ref-146)
147. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 92. [↑](#endnote-ref-147)
148. לקריאה זו ראה גם הברמן, דוקטרינת התגלות, עמ' 329. עמיר, דעת מאמינה, עמ' 295­–297, טוען כנגד גישה זו שהצעתו של רוזנצווייג ב"הבונים" איננה כלי זמני. אבל נראה לי שיש להביא בחשבון את נמעניהם של חיבור זה ושל המכתבים הנוספים הנוגעים לעניין. [↑](#endnote-ref-148)
149. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 336­–337. [↑](#endnote-ref-149)
150. שם, עמ' 227­–228. [↑](#endnote-ref-150)
151. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 81. השווה למכתבו להאלו: "הרי אני רק בתחילת הדרך. מה ייצא מזה אינני יודע ואינני רוצה לדעת. אני מקווה ואף יודע שגם אחרים מתחילים לחשוב כמוני" (רוזנצווייג, מבחר אגרות וקטעי יומן, עמ' 226). [↑](#endnote-ref-151)
152. רוזנצווייג, נהריים, עמ' 88. [↑](#endnote-ref-152)
153. ראה מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 354. בעיני רוזנצווייג, לא די שישראל עונים ל"גבוט" של אלוהים ביצירת "גזץ"; לא פחות מכך חשובה העובדה שה"גזץ" הופך ל"גבוט" כאשר יהודי מקבל על עצמו מצווה באהבה ומתוך רצון חופשי. דווקא אז ה"גזצה" מעשה ידי אדם הופכים ל"גבוט" של אלוהים. ראה למשל: רוזנצווייג, נהריים, עמ' 88; רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 323; מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 296. [↑](#endnote-ref-153)
154. סיסקין, אוטונומיה, עמ' 4. הציטוט בתוך דברי סיסקין לקוח מתוך קאנט, הנחת יסוד, עמ' 100. [↑](#endnote-ref-154)
155. סיסקין, אוטונומיה, עמ' 5. [↑](#endnote-ref-155)
156. שם, עמ' 6, 8; סיסקין מכוון למה שנאמר אצל קאנט, הנחת יסוד, עמ' 135­–136. בטניצקי, עבודה זרה, עמ' 217, טוענת טענה דומה: "רוזנצווייג סבור כי ההתגלות היא שמאפשרת לאדם להיות חופשי באמת ובתמים". [↑](#endnote-ref-156)
157. להתנגדות לקריאה המפרשת שרוזנצווייג מרומם את היחיד מעל לכלל ראה במיוחד את דיונה של בטניצקי שם, עמ' 70­–72, והשווה עמ' 60, 116. טיעון דומה לגבי השל מצוי אצל לוונסון, אישור וביקורת, עמ' 35. [↑](#endnote-ref-157)
158. ראה עוד אצל סיסקין, אוטונומיה, ובייחוד את הפרק העוסק ברמב"ם, עמ' 90­–118. כן ראה לוינס, מעבר לפסוק, עמ' 188: "להיות בן־חורין משמעו לעשות רק מה שאיש לא יכול לעשות במקומי. לציית לגבוה זה להיות בן־חורין". בעניין הגנתו של רוזנצווייג על האוטונומיה במסורת היהודית ראה: מנדס־פלור, יהודים ומודרנה, עמ' 295­–296; היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 222. על האוטונומיה והמצוות אצל השל ראה אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 82, 156­–157. לביקורת חשובה על יישום נמהר של האוטונומיה הקנטיאנית בתחום הסמכות הדתית ככלל ראה וורד, דת והתגלות, עמ' 302­–306. [↑](#endnote-ref-158)
159. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 226. [↑](#endnote-ref-159)
160. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 133. אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 154­–155, מזהה הבדל בין רוזנצווייג ובין השל בעניין זה: בעיני השל המעשה יכול להקדים את הכוונה, ואילו רוזנצווייג מהסס לפעול ללא כוונה. אבל רוזנצווייג אכן מביע לעיתים התפעלות ממעשים היכולים להביא לידי כוונה; ראה למשל רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 336­–337. [↑](#endnote-ref-160)
161. השל, מוסריות ורוחניות, עמ' 133. [↑](#endnote-ref-161)
162. מחקר עמדותיו של פאולוס ביחס למצוות הוא תת־דיסציפלינה נפרדת. לסקירה של המחקר בתחום זה ראה טומסון, פאולוס וההלכה, עמ' 1­–30. בעניין הקריאה של האיגרת אל הגלטים ג 10­–11 שסיכמתי כאן ראה למשל: הובנר, פאולוס והסטואה; שריינר, פאולוס וציות לחוק; סטנדל, פאולוס בין יהודים, עמ' 80­–81; ראיסנן, פאולוס והחוק, עמ' 94­­–96 (שני האחרונים מתייחסים יותר לניואנסים ולשינויים בתוך תפיסת המצוות של פאולוס). על דעתו של פאולוס בעניין שמירת מצוות על ידי יהודים, החיובית יותר מדעתו על מצוות בנצרות, ראה קורינתים א ז 17­–20; ראה גם את מחקריהם של סטנדל, ראיסנן וטומסון שנזכרו למעלה, וכן דייויס, פאולוס והיהדות הרבנית, עמ' 69­–72, וסנדרס, פאולוס (הטוען בעמ' 74­–81 שיש להיזהר שלא להדגיש יתר על המידה את חוסר היכולת לקיים את כל המצוות). לאור העובדה שחוקרים אלה מזהים בדברי פאולוס גישה חיובית יותר כלפי המצוות, יש שיטענו שהאבחנה שהבחנתי למעלה מציבה את רוזנצווייג ואת השל מול לותר ולאו דווקא מול פאולוס (או מול פאולוס אליבא דלותר ולא מול פאולוס עצמו); השווה: דייויס, מחקרים, בייחוד עמ' 118; סטנדל, פאולוס בין יהודים, עמ' 82­–88. [↑](#endnote-ref-162)
163. על הקשר שהשל רואה בין השאיפה לשלמות ובין התאולוגיה הנוצרית, ולביקורת עדינה שהוא משמיע על שאיפה זו, ראה קופין, זיכרונות, עמ' 289­–290 (הקטע מצוטט אצל קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ' 12). [↑](#endnote-ref-163)
164. כמובן, ככל שהדברים אמורים במשיחיות אין להכחיש שרבים מחסידי חב"ד בעת האחרונה דומים לפאולוס יותר משהם דומים לרוזנצווייג או להשל. ראה ברגר, הרבי. להבדל בין השל ובין הרבי מלובביץ' בעניין גבולות הסמכות הרבנית בפסיקת הלכה ראה קפלן ודרזנר, עד נבואי, עמ' 138­–139. [↑](#endnote-ref-164)
165. ראה למשל בבלי, יומא פה ע"ב; סנהדרין עד ע"א; עבודה זרה כז ע"ב, נד ע"א; קהלת רבה א, כד; תנחומא, מסעי א. [↑](#endnote-ref-165)
166. רוזנצווייג, אגרות וקטעי יומן, עמ' 226­­–227. [↑](#endnote-ref-166)
167. ראה: אלון, המשפט העברי, עמ' 302­–310; רוט, תהליך הלכתי, עמ' 153­–204; הלברטל, מהפכות פרשניות. [↑](#endnote-ref-167)
168. כנגד טענה זו אפשר להביא את דברי רב אבדימי בבבלי, שבת סח ע"א, היכולים להתפרש כהטלת ספק בתקפות קבלת התורה על ידי ישראל בהר סיני. אבל בהמשך הקטע נאמר כי בין כך ובין כך, קבלת התורה על ידי העם בימי אחשוורוש (אסתר ט 27) הקנתה לתורה מעמד מחייב, ולפיכך להצעתו של רב אבדימי אין כל השלכה מעשית על מחויבותם של ישראל להלכה. [↑](#endnote-ref-168)
169. בלשון המקרא הפועל "לבשל" מורה דווקא על בישול במים. בניסיון להשליט הרמוניה בין שני הקטעים טענו מפרשים בעלי נטייה מסורתית שהפועל יכול להורות על הכנת מזון בכל דרך שהיא, אבל קריאה שכזו מאלצת אותנו להניח שהתורה משתמשת בפועל במובנים שונים בתכלית בדיני הפסח שבשמות יב 9 ובדברים טז 7. כפי שמעיר פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 136­–137, "טיעון זה הוא הן מגמתי, הן מעגלי". ראה גם את הדיון המחכים אצל דרייבר, דברים, עמ' 192­–193. [↑](#endnote-ref-169)
170. בדה"ב לה 12 נזכר "ספר משה", שלאור ניסיונותיו המרובים של ספר דברי הימים להשליט הרמוניה בין חוקי ס"כ ובין חוקי ס"ד אפשר להסיק כי הכיל חוקים משני המקורות גם יחד. במילים אחרות, אותו "ספר משה" הוא התורה שאנחנו מכירים או ספר אחר הדומה לה מאוד. בעניין ניסיון ההרמוניזציה של בעל דברי הימים בקטע זה ראה פישביין, פרשנות מקראית, עמ' 136­–137. [↑](#endnote-ref-170)
171. ריינס, נבואת משה, עמ' 355­–357. ראה גם בלנד, משה והמצוות, עמ' 64. [↑](#endnote-ref-171)
172. רמב"ם, פירוש המשנה, ד, עמ' קמג. [↑](#endnote-ref-172)
173. שם, ד, עמ' קלט–קמ. [↑](#endnote-ref-173)
174. בפירושו לבבלי, חולין קלב ע"ב אומר רש"י דברים הדומים לעיקר השמיני של הרמב"ם. רש"י מפרש את דברי ר' שמעון שכהן שאינו מודה בעבודה איננו זכאי למתנות כהונה, ומסביר שההכוונה לכהן ש"אמר בלבו דברי הבל הן ולא ציווה המקום להקריב לו קרבנות אלא משה בדה מליבו". במבט ראשון אפשר לחשוב אולי שתפיסת ה"גזץ" האנושי של רוזנצווייג מתאימה לקטגוריית כפירה זו. אבל רוזנצווייג איננו טוען שהמצוות הן דברי הבל, ואף לא שמחבריהן בדו אותן לחלוטין מלבם. רוזנצווייג מאמין כי מחברי המצוות הגיבו לציווי אמיתי שניתן בהר סיני. יתר על כן, הוא איננו סבור כלל וכלל כי המעשים שההלכה דורשת את עשייתם הם נטולי ערך; כאשר האדם מאמצם בכל לב הם נעשים ביטויים אמיתיים של אהבתו לאלוהים, וכן כלים שבעזרתם האדם זוכה לקבל את אהבתו של אלוהים אליו. [↑](#endnote-ref-174)
175. ראה למשל סמואלסון, התגלות, עמ' 229­–230. [↑](#endnote-ref-175)
176. בעניין המחברוּת בעולם העתיק ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 27­–49, וכן את הדיון הקצר יותר אצל שמיד, מחברוּת. בעניין הטעות שבראיית הפסאודו־אפיגרפיה המקראית כ"הונאה חסודה" ראה בייחוד צ'יילדס, מבוא, עמ' 132­–135. [↑](#endnote-ref-176)
177. בייט, משא העבר; בלום, חרדת ההשפעה; בלום, מפה. [↑](#endnote-ref-177)
178. אליוט, מסורת וכישרון אישי. [↑](#endnote-ref-178)
179. לא כל הטקסטים המקראיים טוענים שמשה נתן את כל המצוות. פה ושם מצויים פסוקים (למשל, דניאל ט 9­–10, עזרא ט 10­–11, דה"ב כט 25) הטוענים כי החוק הגיע לישראל דרך "עבדיו הנביאים" של אלוהים. נטיית הרבים "נביאים" המופיעה בפסוקים אלה מורה כי מחבריהם לא סברו שמשה הוא שנתן לישראל את כל התורה כולה. הם משמשים עדות לשלב באמונה הישראלית שקדם להתגבשות הרעיון שכל חוק מחייב ניתן בהכרח על ידי משה. ראה גם יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 418­–419. בדומה לכך, ביהושע כד 25­–28 ובשמ"א י 25 מיוחסים חוקים ליהושע ולשמואל; ראה פרנקל, ארץ כנען, עמ' 236­–237. פסוקים אלה פותחים צוהר לתפיסה ישראלית קדומה של התורה, ומראים שישראל לא ייחסו את כל התורה למשה מראשית ימי התרבות הישראלית, אלא נטייה זו הלכה וגברה בחלוף הזמן. [↑](#endnote-ref-179)
180. לראיות לכך שייחוס מזמורי תהילים, ובסופו של דבר ספר תהילים כולו, לדוד המלך היה תופעה שהתפתחה עם הזמן ראה: סרנה, ספר תהילים, עמ' 444­–445; ווילסון, תהילים, עמ' 130­–131, 136, 155. [↑](#endnote-ref-180)
181. ייחוסן של מימרות לאדם מסוים מילא תפקיד דומה בספרות חז"ל. שטרן, ייחוס ומחברוּת, עמ' 48, מסביר כי "הנוסחה הרווחת 'אמר ר' פלוני' לא נועדה בהכרח לציין את בעל המימרה: היא יכולה להורות גם על אחד מתלמידיו, על חכם מאוחר יותר או אפילו על אדם שחי לפני זמנו". בעניין פסאודו־אפיגרפיה בספרות חז"ל ראה גם: שטרן, מחברוּת בתלמוד; ברגמן, פסאודו־אפיגרפיה. [↑](#endnote-ref-181)
182. צ'יילדס, מבוא עמ' 135. השווה פישביין, מלבושי תורה, עמ' 122. [↑](#endnote-ref-182)
183. ברגמן, פסאודו־אפיגרפיה, עמ' 38, מיטיב לתאר את ההבדל בין התפיסות המודרניות והעתיקות בעניין זה: "על פי צורת החשיבה של חז"ל, מסקנה [פרשנית] נראית קרובה לטקסט או לאמירה שמהם היא הוסקה יותר משהחשיבה המשפטית שאחרי תקופת הנאורות יכולה לקבל בקלות". [↑](#endnote-ref-183)
184. ספרות המחקר בנושא זה ענפה; מחקר מקיף ושקול במיוחד של תופעת שינוי הטקסט בעת העתקתו, המייחד תשומת לב למערכת העשירה של טקסטים מקבילים שנשתמרו הן ממסופוטמיה והן מקומראן, מצוי אצל קאר, גיבוש המקרא, בייחוד עמ' 3­–149. קויפמן, תולדות האמונה, שב ומראה שחוקרים מודרניים מגזימים בהערכת מידת החופש שנטלו לעצמם סופרים לערוך שינויים, אך עם זאת העובדה ששינויים מסוג זה היו באופן עקרוני בגדר האפשר ואף התרחשו בפועל עומדת בעינה. [↑](#endnote-ref-184)
185. חוקרי פולקלור וספרות שבעל־פה יודעים כי טקסטים מסוגים מסוימים הם נטולי מחבר, ובכל זה יש אף טקסטים כתובים. אלן דנדס מדבר על "קיומן של גירסאות שונות שאף אחת מהן איננה מהווה מקור סמכותי" (הסיכום לקוח מתוך עסיס, רשות הדיבור, עמ' 134). מודל זה יהיה חשוב לדיוננו בתורה שבעל־פה בפרק הבא. [↑](#endnote-ref-185)
186. לא מחוור לי אם חברי שלחו לי את הדוא"ל משום שהם חשבו שלא אצליח לקבל את הקביעות או משום שהם רצו לרמוז שאני דומה לאלוהים. [↑](#endnote-ref-186)
187. בעניין התפתחות זו במזרח הקדום באמצע ובשלהי האלף הראשון לפסה"נ ראה ון דר טורן, סופרים, עמ' 27­–49. [↑](#endnote-ref-187)
188. לסקירה טובה של גישתה ראה: ניימן, סיני; ניימן, התחדשות בעבר, בייחוד פרק 3. ראה גם המאמרים השונים בתוך ברוקס, ניימן וסטקנברוק, סיני. [↑](#endnote-ref-188)
189. סקירה מקיפה מצויה אצל הייז, הלכה למשה מסיני. [↑](#endnote-ref-189)
190. ראה: השל, תורה מן השמיים, ג, עמ' 36­–38; אבן־חן, קול מן הערפל, עמ' 176­–177. [↑](#endnote-ref-190)
191. מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1368­–1369; ראה גם ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 26­–31. [↑](#endnote-ref-191)
192. בעניין ייחוס סדרי העמידה במקדש למשה והקשר למה שניימן מכנה Mosaic discourse, ראה גם יפת, שיבת ציון, ב, עמ' 427. [↑](#endnote-ref-192)
193. תופעת ה־Mosaic discourse מלכדת תורות וחוקים שונים תחת קטגוריה אחת: תורת משה. דינמיקה דומה באה לידי ביטוי בווריאנטים בנוסח המסורה המחליפים את הצורה המקורית "תורות" בנטיית היחיד; ראה ירמיהו לב 23; יחזקאל מד 11; מד ה {האם הכוונה לקרי? רק בירמיהו מצוינת צורת קרי. אם לא, האם יש לזה שם מדויק יותר?}. ראה גם ברטלר, אֶנס והרינגטון, המקרא והמאמין, עמ' 28­–29. השווה להבדל בין נטיית הרבים הקדומה (שהשתמרה בנוסח השומרוני, בפשיטתא ובמהדורות הדפוס המנוקדות הישנות של תרגום אונקלוס האם זה פתרון טוב?) ובין צורת היחיד בנוסח המסורה בדברים לג 10; ראה: בגריך, מחקרים, עמ' 233 הערה 10; פישביין, תורה, עמ' 472. [↑](#endnote-ref-193)
194. השווה מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1369­–1371. השווה שטרנברג, פואטיקה, עמ' 77: הקשר שקושרת התורה בין כתיבה וסמכות ובין משה איננו מעיד "שהמחבר חייב להיות משה אלא שהוא חייב לדמות למשה". [↑](#endnote-ref-194)
195. גרינשטיין, ההתגלות בסיני, עמ' 294. בעניין השימוש התכוף בטלסקופיה בהיסטוריוגרפיה המקראית ראה מלמט, קדם־היסטוריה, עמ' 9­–11. השווה סולומון, תורה מהשמיים, עמ' 314, שאיננו משתמש במושג זה אבל מתייחס לרעיון שהתורה הגיעה מן השמיים כמיתוס אשר "מפרש את עברנו ומעצים אירועים והתפתחויות... אשר... מתלכדים לכדי שלם חזק, מחייב ועל־זמני". [↑](#endnote-ref-195)
196. רצינגר, ישו, עמ' xx­–xxi. [↑](#endnote-ref-196)
197. קפנס, התגלות, עמ' 225. השווה לדבריו המחכימים של רייט, הנצחה, עמ' 443­–444, 465 הערה 23. [↑](#endnote-ref-197)
198. בעניין התפתחותו ההדרגתית של הרעיון שמקור התורה במשה ו/או באלוהים ראה הורוויץ, פרוטו־קאנוניזציה, עמ' 33 הערה 4, המסביר: "לפי מל"ב כב–כד... ספר דברים מכונה פשוט 'ספר התורה', וחלק ממנו מכונה 'ספר הברית', והוא איננו מיוחס במפורש למשה או לאלוהים. ספר זה נזכר כמה פעמים בשני פרקים אלה... אבל רק באזכור האחרון, בדברי שבח למלך יאשיהו (כג 25), הוא נקרא בפירוש 'תורת משה'. עובדה זו מפתיעה אף יותר אם משווים את הפרקים לתיאור המקביל בדה"ב לד: שם, כבר באזכור הראשון מכונה הספר שנתגלה 'ספר תורת ה' ביד משה'... אם סיפור גילוי הספר והרפורמה שבאה בעקבותיו קדמו לספר דברים... ייתכן שהמחבר [של דברי הימים] לא סבר שמשה הוא שכתב את הספר שנמצא במקדש... הזיהוי נעשה רק על ידי עורך [דויטרונומיסטי] שהוסיף את דברי השבח ליאשיהו [במל"ב כג 25]". בדומה לכך, קנוהל, בין אמונה לביקורת, עמ' 125, מצביע על קטעים בטקסטים מקראיים מאוחרים (אפילו בעזרא ובדניאל) שלפיהם מצוות התורה ניתנו על ידי משה והנביאים (דניאל ט 10­–11) או אפילו על ידי "נביאים" עלומי שם (ראה עזרא ט 10­–12). [↑](#endnote-ref-198)
199. למקבילות נוספות בספרות חז"ל וימי הביניים ראה כשר, מגילת אסתר, עמ' 248­–249 סימנים עה–עז ואת ההערות שם. [↑](#endnote-ref-199)
200. בעניין דעה זו בדבר היוזמה ההלכתית שמשה נקט ואישורו של אלוהים לכך בספרות חז"ל (דעה אשר נראית כמערערת על הפירוש לפסוק "כי דבר ה' בזה" המצוי בבבלי, סנהדרין צט ע"א) ראה: השל, תורה מן השמיים, ב, פרקים 6, 8­–9, 11; כשר, תורה שלמה, יט, עמ' 333­–342; פראד, משה והמצוות, עמ' 411­–413. לסקירה נוחה ראה שפירא, תאולוגיה אורתודוקסית, עמ' 113­–114. [↑](#endnote-ref-200)
201. ליקוטי מוהר"ן, חלק א, תורה יט, ט. [↑](#endnote-ref-201)
202. גלמן, ולהאוזן והחסידות, עמ' 205. [↑](#endnote-ref-202)
203. כפי שרב מסביר בירושלמי, ברכות ט, ח (יד ע"ג), הפועל הראשון מופיע בנטיית הרבים כדי להורות שהיהודים קבעו את המצווה. הפועל השני נכתב "קבל", כמו בנטיית היחיד (אף שהוא נקרא "קיבלו"), כדי להורות שאלוהים קיבל את המצווה למפרע. הפסוק מובא כתימוכין לרעיון זה גם בבבלי, מגילה ז ע"א ומכות כג ע"ב, אף ששם הוא מתפרש בדרך שונה מעט. ראה את המקורות הנוספים הנזכרים אצל כשר, מגילת אסתר, עמ' 249 בהערה לסימן עז. [↑](#endnote-ref-203)
204. השווה ג'ייקובס, האמונה היהודית, עמ' 294­–301. ג'ייקובס מעיר (שם, עמ' 296­–297) שדבר דומה נאמר כבר בכתביו של זכריה פרנקל, הסבור שכאשר קהילת ישראל מקבלת על עצמה מצוות מסוימות הרי זו התגלות אלוהית. (על היבט זה בהגותו של פרנקל ראה גם היינמן, טעמי המצוות, ב, עמ' 161­–162, 173, 175­–176.) חשוב להדגיש שבעיני פרנקל, ה"קהילה" כוללת אך ורק יהודים הרואים עצמים מחויבים לשמירת מצוותיו של אלוהים; אנשים שאינם שומרים את ההלכה אינם שותפים לקביעתה. אבל כל מי ששומר מצוות גם מחוקק אותן בפועל (ראה ג'ייקובס, האמונה היהודית, עמ' 297, והשווה הערה 122 לעיל). גישה זו, אומר ג'ייקובס, עולה בקנה אחד עם דברי חז"ל במדרש תהילים יט, יד (מהדורת בובר, עמ' 171) שהעובדה שהתורה משיבת נפש היא שעושה אותה תמימה, ולא להפך. [↑](#endnote-ref-204)
205. להגנה נחרצת על מה שאני מכנה קדושה למפרע לאור המסורת היהודית, ראה ג'ייקובס, מעבר לספק, עמ' 106­–131, בפרק שכותרתו "The *Mitsvot*: God-Given or Man-Made?" (המצוות: מתנה מאלוהים או מעשה ידי אדם?). אפשר לסכם את עמדתו של ג'ייקובס בפרפרזה על כותרת הפרק: בני האדם הם שעשו את המצוות, ואז אלוהים נתנן להם. בעניין הרעיון שאני מכנה קדושה למפרע אצל רבי נחמן מברסלב, ראה את דיונו המופלא של גלמן, ולהאוזן והחסידות, עמ' 205, ואת ההפניות שם. הרעיון שמה שראשיתו ביוזמה אנושית יכול לזכות בחלוף הדורות למעמד אלוהי איננו נוגע רק לעניין ההלכה, אלא אף למעמד המקרא. סמית, כתבי קודש, עמ' 19, 230­–231, אומר שבני אדם מרוממים גילויי לשון מסוימים למעמד של כתבי קודש דווקא משום שהם מזהים בהם טרנסצנדנטיות באמת ובתמים. בדומה לכך, בובר ורוזנצווייג טוענים כי המקרא קדוש לא רק, ואולי אף לא בעיקר, משום שמקורו בהתגלות של אלוהים. מילותיו שנתחברו בידי בני אדם מתקדשות כאשר הקוראים בהן פתוחים לאפשרות של קיום דיאלוג עם אלוהים באמצעותן. ראה: עמיר, דעת מאמינה, עמ' 283, והשווה עמ' 286­–287; כהן, רוזנצווייג ובובר; פישביין, מלבושי תורה, עמ' 81­–90, 99­–111. [↑](#endnote-ref-205)