

“התביעות (המוסריות), יש להן יסוד”

מקומם של מוסר טבעי וערכים מוסריים במדרשי ההלכה ע"פ הרב קוק

1. הקדמה
2. “צורת האמונה בתורה שבעל פה”
 - א2. התורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן - שני דגמים
 - ב2. תפיסת ההתגלות
 - ג2. הרב קוק
3. ערכים מוסריים ומדרשי הלכה
 - א3. צמחונות והיתר אכילת בשר
 - ב3. זבחי בעלי חיים לעתיד לבא
4. אחרית דבר

* * *

1. הקדמה

הורתו של מאמר זה היא בתחושה מסוימת של תסכול. תסכול הנובע מקרע בין שני עולמות שנדמה שאינם מתיישבים זה עם זה. עולם המצוות והנורמות ההלכתיות - כלפיהם אני מחויב מתוקף אמונתי הדתית, ועולם הערכים והשאיפות המוסריות הטבועים בי - אליהם אינני יכול להתכחש. המערכת ההלכתית, כפי שהתפתחה מכוח התורה שבעל פה, בנויה מחוקים ברורים ודי נוקשים. דינייה מיוסדים על דיני התלמוד הבבלי וכללי הפסיקה שלאחריו. פסיקת ההלכה היא חוליה בשרשרת הארוכה של התורה שבעל פה, שרשרת המורכבת מדבריהם של תנאים ואמוראים, גאונים וראשונים, אחרונים ופוסקי דורנו. אדם דתי, המרגיש מחויב למערכת הזו, איננו יכול לפסוק הלכה על פי תחושותיו המוסריות כאשר בפסיקתו הוא מכריע, למעשה, כתנא שדעתו נדחתה בתלמוד. אך מהו מקומן של התחושות הללו? האם עליו לדחות אותן ולקבל על עצמו את עולה של תורה? ואם בכל זאת יש להן מקום, מה עליו לעשות כאשר הן אינן עולות בקנה אחד עם המערכת ההלכתית והתורה שבעל פה?

חלק מהעולם היהודי האורתודוכסי מכיר רק בעולם ההלכה והתורה שבעל פה, ודוחה את המוסר הטבעי-אנושי לחלוטין. מן העבר השני, צמח עולמם של הרפורמים: אלו בחרו להכריע על פי שאיפותיהם המוסריות בלבד, ולשנות על פיהן את הדת ואת ההלכה היהודית. עליו להדגיש, איננו מתפשטים את “דרך האמצע”, לא מדובר בחיפוש אחר גישור בין האורתודוכסיה לרפורמה, דיוננו נטוע כולו בעולם ההלכה האורתודוכסי, המחויב לכללי הפסיקה של התלמוד ושל המסורת ההלכתית.

במאמר זה אבקש להציג חלק מדרכו הייחודית של הרב אברהם-יצחק הכהן קוק זצ"ל (להלן: הרב קוק) בנושאים הללו, אנסה לפרוש את מקורותיה ומתוך כך גם להדגיש את ייחודיותה.

לפני כשנה עלה לרשת האינטרנט חיבור 'חדש' של הרב קוק תחת השם **לנבוכי הדור**.¹ בספר זה, בניגוד לרוב כתיבי הרב קוק, לא מדובר בהבעה חופשית של רעיונות בלבד, אלא בחיבור חינוכי-הסברתי באופיו המופנה לקהל יעד מוגדר. לרוב הקטעים הנדונים בספר זה יש מקבילות רבות בכתיבי הרב קוק, חלקם אף מקבילים בתוכן ובמבנה, ויש מקרים בהם ניתן אף למצוא העתקה טכנית של אותו הקטע עצמו מחיבור אחד לחיבור אחר. לעומת זאת, חלק קטן מהעניינים הנדונים בספר מתפרסמים בו לראשונה, ולא נמצאת להם התייחסות בחיבורים אחרים של הרב קוק שזכו לפרסום.²

בנושא בו אנו עוסקים דן הרב קוק בספר **לנבוכי הדור**. אמנם, נושא זה איננו מוזכר לראשונה ב**לנבוכי הדור** וניתן למצוא לו התייחסויות במקומות שונים בכתיבי הרב קוק, אך מדובר, בדרך כלל, בהתייחסות מתמצמת ולעתים אף מרומזת. לעומת זאת, בפרק יג ב**לנבוכי הדור**, דן הרב קוק בדברים בהרחבה. את פרק זה פותח הרב קוק בדברים הבאים:

ישנם הרבה דברים שהעבודה והמרי הם קרובים זה לזה... צורת האמונה בתורה שבעל פה עם צורת הדרישה של תיקוני הדת לרוח הזמן, שהביאה חשכה גדולה לעולם, הן אחוזות זו בזו בחוט פסיכולוגי. עומק ההרגשה שלהן יוצא מכח אחד אבל הולכות [הן] ומתפרדות זו מזו, זו פונה לדרך הקודש וזאת מנאצת ומחללת כל קודש ותהי לסילון ממאיר. אבל כאשר נבאר להנפשות המתרגשות את יסוד תביעתן ואיך היא ראויה להיות נדונה, אז ינח הזעף וישוב הלב על מכונו. לא כן הדבר בהיות השתיקה נהוגה, והבא לטעון בעד האמונה אינו נותן שום מקום לטענה של צד אחר, וחושב שאין מקום בלב כלל להתביעות המרעישות, אינו מצליח במפעלו. כי התביעות יש להן יסוד, אלא, שצריך לדעת מקורן וישובן כערכן הראוי להן.³

התביעות המוסריות של "הנפשות המתרגשות", תביעות שיכולות להגיע עד כדי דרישה של תיקונים בדת (דרישה שהביאה "חשכה גדולה לעולם"),⁴ אינן תביעות חסרות יסוד. אף יותר מכך, הכוח המניע של הרגשות הללו, על פי דברי הרב קוק, הוא הכוח המניע את השתלשלותה של התורה שבעל פה עצמה. לא ניתן לשתוק ולהתעלם מן התביעות הללו ולא ניתן לומר שאין להן מקום בלב, הדרך להפנות אל דרך קודש היא לברר את מקורן ואת דרך יישובן.

אם כן, דיוננו הוא דיון בעל שני מוקדים: התורה שבעל פה מחד, והמוסר הפנימי הטבעי של האדם מאידך.⁵ מאמר זה יתחלק, אפוא, לשני חלקים: בראשון נעסוק ב"צורת האמונה בתורה שבעל פה" על פי משנתו של הרב קוק, ואילו בחלק השני נדגים כיצד בא 'המוסר הטבעי' לידי ביטוי בתפיסה זו.⁶

1. ככל הנראה, הרב קוק לא נתן שם כלשהו לחיבור זה, השם **לנבוכי הדור** נבחר על ידי מהדירי גרסת הקובץ. מכון הרצ"ה פרסם את החיבור באופן מצונזר ורווי בהשמטות בתוך הספר **פנקסי הראי"ה**, חלק ב (ירושלים, תש"ע), בו נקרא החיבור 'פנקס מתקופת בויסק'. במאמר זה, נפנה למהדורה המופיעה באינטרנט.
2. ראו: איתם הנקין, "לנבוכי הדור" של הראי"ה קוק - מבוא לחיבור שלא הושלם", בתוך: חיותה דויטש ורודד ענקי (עורכים), **אקדמות - כתבי-עת למחשבה יהודית**, גיליון כה, ירושלים: בית מורשה - ההוצאה לאור, אלול תש"ע, עמ' 171-188.
3. הרב קוק, **לנבוכי הדור**, עמ' נו. הסוגריים במקור. בכל הציטוטים הסוגריים אינם במקור אלא אם צוין אחרת.
4. אני נמנע מלקבוע שהרב קוק התייחס בדברים אלו לתנועה הרפורמית באופן ישיר, אך אין זה מן הנמנע לשער שאכן זה כך. בכל זאת, יש להניח שנוכל לכלול את התנועה הרפורמית בהגדרה "צורת הדרישה של תיקוני הדת לרוח הזמן".
5. במהלך המאמר נזהה בין מונחים שונים כמו "מוסר טבעי", "תביעות מוסריות", "רגש מוסרי" ועוד. יתכן מאוד שניתן למצוא הבדלים בין המונחים הללו, ובכל זאת אנו נכלול אותם תחת אותה משמעות. במונחים אלו, אני מתכוון לרגשות ולא־טאו־ציות המוסריות שיש לאדם, כאלה שהוא לא למד וקיבל מתוך תורה מסוימת, אלא אלה שטבועות בו.

2. "צורת האמונה בתורה שבעל פה"

את המערכת ההלכתית אנו נוהגים לחלק לשני חלקים עיקריים: התורה שבכתב והתורה שבעל פה (או, לחלופין: 'דאורייתא' ו'דרבנן').⁷ הדיון המרכזי בהגדרות המערכת ההלכתית, ובהבדלים ביניהם מצוי בכתבי הרמב"ם והרמב"ן אשר העמידו שני דגמים שונים למערכת זו. על מנת להבין על אילו יסודות בנה הרב קוק את משנתו, נציג בקצרה את שני הדגמים הללו. כפי שנראה להלן, דברי הרב קוק מזכירים במידה לא מבוטלת גם את דברי רבי יהודה הלוי (ריה"ל) בספר הכוזרי ועל כן נעסוק גם בדבריו. לאחר עיון בדברי הרמב"ם, הרמב"ן וריה"ל, נשוב לדון בדברי הרב קוק ונעיין במשנתו.

2א. התורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן - שני דגמים

המחלוקת שבין הרמב"ם והרמב"ן⁸ באה לידי ביטוי בנקודות רבות ונמצאת ברובה בשני השורשים הראשונים של ספר המצוות לרמב"ם ובהשגות הרמב"ן עליהם. כפי שנראה להלן, המחלוקת בין הרמב"ם והרמב"ן בדבר השקפתם על התורה שבעל פה, מבוססת על תפיסות תיאולוגיות ופילוסופיות שונות. על בסיס ניתוחם של הרב שלמה קסירר והרב שלמה גליקסברג,⁹ נתאר את מחלוקתם בשלושה מישורים: א. הקטגוריות 'דאורייתא' ו'דרבנן', ב. יחסם למדרשי הלכה, ג. מקור סמכותם של חכמים.

א. 'דאורייתא' ו'דרבנן':

את שיטתו בנושא זה מבאר הרמב"ן בהרחבה בהשגותיו לספר המצוות (בעיקר בשורשים א ו-ב). לעומת זאת, דעתו של הרמב"ם נתונה במחלוקות וקשיים מימי מפרשי הרמב"ם הראשונים ועד ימינו. אנו נלך בדרך בה פירש הרמב"ן את דברי הרמב"ם בהשגותיו.

לדעת הרמב"ם, למושג 'דאורייתא' יש משמעות מצומצמת: "ואין שם מן התורה אלא דבר שהוא מפורש בתורה כגון שעטנז וכלאים ושבת ועריות או דבר שאמרו חכמים שהוא מן התורה והן כמו שלשה ארבעה דברים בלבד".¹⁰ כלומר, המושג 'דאורייתא' כולל את ספר התורה ופירושו המסור ממעמד הר סיני בלבד - אלו הם תרי"ג מצוות.¹¹ מוקדי סמכות הלכתיים אחרים אינם נחשבים מדאורייתא. הלכה למשה מסיני,¹² דברי הנביאים,¹³ מדרשי הלכה שאינם מסורים מסיני,¹⁴ ותקנות, גזירות ומנהגות של חז"ל - כל המרכיבים הללו נכללים במושג 'דרבנן'.

6. על מקומו של 'המוסר הטבעי' בהגותו של הרב קוק נכתבו מאמרים ומחקרים רבים. התייחסותנו למושג זה תהיה רק במסגרת הדיון שלנו, כלומר, מקומו של המוסר הטבעי ביחס לתורה שבעל פה ולמסורת ההלכתית.
7. ניתן להוסיף לכך חלק נוסף: המנהג. אולם, התוקף של המנהג נחות לעומת התורה שבעל פה והתורה שבכתב, והגם שיש לו מעמד מחייב ("מנהג ישראל תורה היא"), הוא נמצא מחוץ למערכות התורה שכתב והתורה שבעל פה והיחס ביניהן.
8. פרק זה מבוסס ברובו על מסקנותיהם של הרב שלמה קסירר והרב שלמה גליקסברג בספרם: **מסיני ללשכת הגזית - תורה שבעל פה במשנתם של הרמב"ם והרמב"ן**, ירושלים: הוצאת המכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר-אילן, תשס"ח (להלן: **מסיני ללשכת הגזית**); וכן על מאמרו של משה הלברטל: "ההשגות ל'ספר המצוות' והפילוסופיה של ההלכה: פרשנות ומחלוקת בתורתו של הרמב"ן", בתוך: אביעזר רביצקי ואבינועם רוזנק (עורכים), **עיתנים חדשים בפילוסופיה של ההלכה**, ירושלים: הוצאת מאגנס ומכון ון ליר, תשס"ח, עמ' 65-96 (להלן: הלברטל, ההשגות).
9. ראו בהערה הקודמת.
10. **שורת הרמב"ם**, סימן שנה (תשובה לרבי פנחס הדיין).
11. ראו: **ספר המצוות לרמב"ם**, תחילת שורש א.
12. ראו: **שורת הרמב"ם**, שם.
13. ראו: **ספר המצוות לרמב"ם**, שורש א.

הרמב"ן, כאמור, חלק על דעתו של הרמב"ם והרחיב הרבה יותר את משמעות המושג 'דאורייתא'. לפי הרמב"ן גם הלכה למשה מסיני היא מדאורייתא,¹⁵ וכן דברי הנביאים¹⁶ וכל מדרשי ההלכה.¹⁷ ובקיצור: "לדעת הרמב"ם, המושג 'דאורייתא' אמור בדווקא, ואילו המושג 'דרבנן' משמש גם באופן מושאל, וכולל הלכה למשה מסיני ודברי נביאים, ואילו אצל הרמב"ן, הפך הדברים. המושג 'דרבנן' הוא דווקא, ומתייחס לחידושיהם של חכמים בלבד, ואילו המושג 'דאורייתא', משמש באופן רחב, וכולל גם הלכה למשה מסיני ודברי נביאים".¹⁸

נדמה ששורש מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן נובע מתפיסתם את המושג "תורה".¹⁹ נקודת המבט של הרמב"ם היא משפטית, ולדעתו התורה היא מעין חוקה מאת ה'. לתורה אופי משפטי, וספר החוקים הכתוב (כלומר, התורה שבכתב ופירושה המסודר מסיני), הוא מסמך היסוד שלה. תכונתה של כל מערכת כזאת יוצרת הבדל בין הטוב המוחלט לבין המצוי החוק, לדוגמא:

מכיוון שהאל יתעלה יודע שבכל זמן ומקום זקוקים דיני התורה הזאת - בהתאם לשוני במקומות, לאירועים חדשים ולנסיבות - לתוספת לחלקם או לגריעה מחלקם, הוא אסר להוסיף או לגרוע ואמר: "לא תסף עליו ולא תגרע ממנו" (דברים, יג, א), כי זה היה מביא לשיבוש סדרי התורה ולאמונה שאין היא מאת האל.²⁰

כלומר, התורה איננה ביטוי ישיר של רצון ה' המתאים לכל הנסיבות, אלא מערכת חוקתית המתאימה לרוב הנסיבות ולרוב הנבאים.²¹ אמנם, אין ספק שמקורם של גילויים אחרים של רצון ה' - כמו הלכה למשה מסיני ודברי נביאים - הוא א-לוהי,²² אך מכיוון שהם לא נכתבו בספר החוקים, הם אינם נחשבים מדאורייתא. המושג 'דאורייתא' איננו כולל כל גילוי א-לוהי, כי אם את התורה שניתנה בהתגלות במעמד הר סיני דווקא.

לעומת דברי הרמב"ם, לדעת הרמב"ן התורה מבטאת את רצון ה' באופן ישיר. הוא איננו רואה בתורה ספר חוקים, כי אם התגלות עליונה שאין לה את המגבלות האנושיות. חוקי התורה, מופנים לכל יחיד ואינם מותנים במציאות המשפטית של האומה.²³ אם כן, הואיל ותוקפה של התורה איננו נובע מהגדרתה כחוקה, אלא מעצם היותה גילוי בלתי אמצעי של רצון ה', תוקף זה מוקנה לכל ביטוי אחר של רצונו של הקב"ה - הלכה למשה מסיני וכן דרשות חז"ל מן הכתובים. המושג דאורייתא, אם כן,

-
14. הרמב"ם מחלק בין מדרש הלכה שניתן בסיני ומטרתו להביא ראייה על הפירוש המקובל ממושה רבנו לכתוב - הוא יחשב 'מדאורייתא', לבין מדרש הלכה המשתמש ב"ג מידות כדי להפיק דין חדש שלא נאמר למשה בסיני - הוא יכלל במושג 'מדרבנן'. עוד על כך ראו להלן בדיוננו על יחסם של הרמב"ם והרמב"ן למדרשי ההלכה.
15. ראו: **ספר המצוות הרמב"ם עם השגות הרמב"ן**, מהדורת שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"א (להלן: **השגות הרמב"ן**), עמ' מה ואילך; שם, עמ' טז.
16. ראו: **השגות הרמב"ן**, עמ' מז-מח.
17. לדעת הרמב"ן, כיוון שהמדרשים נדרשו על ידי י"ג המידות, שהן עצמן נתקבלו בסיני, הם חושפים את כוונת ה' הטמונה בכתוב. עוד על כך ראו להלן.
18. **מסיני ללשכת הגזית**, עמ' 30.
19. ראו על כך: דוד הנשקה, "ליסודי תפיסת ההלכה של הרמב"ם", בתוך: **שנתון המשפט העברי**, כ, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ה-תשנ"ז, עמ' 103-149, ובמיוחד בעמ' 133-137; **מסיני ללשכת הגזית**, עמ' 30-36.
20. **מורה נבוכים לרבנו משה מן מימון**, מהדורת שוורץ, תל-אביב: הוצאת אוניברסיטת תל-אביב, תשס"ג (להלן: **מורה הנבוכים**), חלק ג, פרק מא.
21. **מורה הנבוכים**, חלק ג, פרק לד.
22. על פי הרמב"ם, מקורן הא-לוהי של הלכות הנקראות 'הלכה למשה מסיני', הוא הסיבה שלא יכולה לפול בהם מחלוקת. ראו: **הקדמות הרמב"ם למשנה**, מהדורת הרב שילת, ירושלים, התשנ"ו (להלן: **הקדמות הרמב"ם**), עמ' לח-מ.
23. הנשקה (לעיל הערה 19), עמ' 137.

מקבל משמעות תיאולוגית: "כל מה שניתן בהתגלות",²⁴ כלומר כל ביטוי של רצון ה' הרי הוא דאורייתא.

ב. מדרשי ההלכה:

המחקר אודות מדרשי ההלכה ניסה להתחקות אחר דרך ההתהוות שלהם. אחת השאלות המרכזיות שעלתה במחקר, מנוסחת היטב על ידי פרוף' חנוך אלבק: "האם ההלכה קדמה לדרש או שהדרש קדם להלכה?"²⁵ ואכן, ניתן לזהות שני סוגים של מדרשים: מדרש יוצר, ומדרש מקיים.²⁶ המדרש היוצר הוא מדרש פרי יצירתם המחודשת של חכמים, ואילו המדרש המקיים הוא מדרש המקיים את הפירוש המקובל להלכה מסוימת.²⁷

גם הרמב"ם וגם הרמב"ן הכירו בשני סוגי המדרשים הללו, אלא ששניהם נחלקו בנוגע למעמדו של כל אחד מהם ובנוגע למקורו ההיסטורי.

כפי שהזכרנו לעיל, לדעת הרמב"ם מדרשי ההלכה הנחשבים דאורייתא הם מדרשי הלכה המקיימים פירוש שניתן למשה במעמד הר סיני. לדעת הרמב"ם מדרש ההלכה המקיים, הוא מדרש שמטרתו היא להביא ראיה על פירוש המקובל ממה רבנו לכתוב. המדרש המקיים איננו מסיק דין חדש, אלא מגלה בכתוב את השורשים של המסורת הפרשנית. מדרש ההלכה היוצר הוא מדרש הלכה המשתמש ב"ג מידות שהתורה נדרשת בהן, על מנת להפיק דינים חדשים שלא נאמרו למשה בהר סיני. דינים אלו, על אף שהם נדרשים מן הכתוב, אינם נמנים עם תרי"ג מצוות ומעמדם הוא מדרבנן. הדרך היחידה לדעת האם מדרש הלכה הוא מדרש מקיים הוא על ידי בירור:

אם בארו הם (- החכמים) בעצמם ואמרו שזה גוף תורה, או שזה דאורייתא. ואם לא יבארו זה ולא דברו בו הנה הוא דרבנן שאין שם כתוב יורה עליו.²⁸

כלומר, סתם מדרש הלכה מוחזק כמדרש יוצר ומדרבנן, אלא אם עולה מן הסוגיה שהוא מדאורייתא, אז משמעות הדבר שמדובר במדרש מקיים. במילים אחרות, לדעת הרמב"ם רק המדרש המקיים נכלל במושג 'דאורייתא'. מדרש ההלכה היוצר לעומת זאת, איננו מדאורייתא אלא 'מדברי סופרים' (כלומר מדרבנן) ועל כן הוא איננו נכלל בתרי"ג מצוות.²⁹

בהשגתו של הרמב"ן לשורש השני של **ספר המצוות**, מאריך הרמב"ן ומבאר את מחלוקתו עם הרמב"ם. לדעתו, כל מה שלמדו חכמים מן המדרש, גם מדרש ההלכה היוצר, הוא מדאורייתא, אלא אם כן חכמים הזכירו במפורש שמדובר ב"אסמכתא":

24. לרבות מדרשי הלכה, וראו על כך להלן.

25. חנוך אלבק, **מבוא למשנה**, ירושלים-ת"א: הוצאת מוסד ביאליק והוצאת דביר, תשי"ט, עמ' 41.

26. לגבי קיומו של המדרש היוצר קיימות שתי גישות מחקריות ידועות: חנוך אלבק החזיק בעמדה שיש הלכות שקדמו לדרשה שיסודן במסורת ובקבלה ולאחר מכן באו הדרשות שמטרתן לסמוך את ההלכות לפסוקים, אך יש גם מדרשים המשמשים מקור יוצר להלכה - זהו המדרש היוצר (ראו בערה הקודמת). לעומת זאת, י"ג אפשטיין סבר שכל ההלכות קדמו למדרש ומטרת הדרשות היא סמיכת ההלכות לפסוקים בלבד (יעקב נחום אפשטיין, **מבואות לספרות התנאים**, ירושלים, תשי"ז, עמ' 511. להרחבה ראו: יצחק ד' גילת, **פרקים בהשתלשלות ההלכה**, רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ב, עמ' 274-393; ובאופן מתמצת: אבינועם רוזנק, **ההלכה הנבואית - הפילוסופיה של ההלכה במשנת הראי"ה קוק**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"ז (להלן: **ההלכה הנבואית**), עמ' 130-129. מכיוון שהדברים מתיישבים עם הבנתנו את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן, אנו הלכנו, בהקשר זה, לאורו של אלבק.

27. יש להדגיש ש המונח "מדרש מקיים", בשיטת הרמב"ם, אין במשמעו שהמדרש מקיים את ההלכה, אלא את הפירוש הנכון לפסוק.

28. **ספר המצוות**, שורש ב.

29. **ספר המצוות**, שם; **הקדמות הרמב"ם**, שם.

כל הנדרשין בתלמוד באחת משלש-עשרה מדות כולן דברי תורה והם פירוש תורה שנאמרה למשה.³⁰

ולפי זה הראוי הוא שנאמר בהפך (- מדברי הרמב"ם), שכל דבר שנדרש בתלמוד באמת מכל שלש-עשרה מדות הוא מדאורייתא עד שנשמע אותם שיאמרו שהוא אסמכתא.³¹

לפי הרמב"ן, יש בכוחם של חכמים להפיק מן הכתוב דין דאורייתא על ידי המדרש ושימוש ב"ג מידות אף ללא מסורת. דברים אלו הם הפירוש לתורה שבכתב שניתנה בהר סיני.³² לעומת הרמב"ם שסובר שקיימת מסורת מסיני ובה פירוש לתורה כולה והיא תורה שבעל פה, דעתו של הרמב"ן היא שאין בידינו ראיה על מסורת כזו ואף אין בה צורך מכיוון שיש בכוחם של חכמים לדרוש את התורה מדעתם, ומדרשיהם "יתאחדו" עם התורה ובכך ויעשו ל"דברי תורה" בעצמם.³³ חכמים הניגשים לפרש את התורה שבכתב הם שמכוננים, למעשה, את המשמעות של הטקסט:

וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן לנו התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל.³⁴

30. השגות הרמב"ן, עמ' לו.

31. שם, עמ' לד.

32. יש לבחון את היחס בין מדרש יוצר לבין הכתוב על פי הרמב"ם. שהרי, המדרש היוצר הוא איננו אסמכתא שנועדה לזיכרון בלבד והקשר הוא איננו אסוציאטיבי לחלוטין. מצד שני, על פי הרמב"ם, תוקף הדרשות הללו הוא מדרבנן. מתוך בירור דעת הרמב"ם, תברר לנו יותר השגתו של הרמב"ן. לביור הדברים מצאנו שלוש שיטות: א. משה הלברטל (השגות, עמ' 144-150) טען שהרמב"ם והרמב"ן נחלקו בשאלה האם י"ג מידות הן כללי היסק או כללי פרשנות. הרמב"ם סבור שמדובר בכללי היסק לוגיים של דינים נוספים מן הדינים שנאמרו למשה מסיני. תהליך י"ג מידות איננו מפרש את הדינים שנאמרו למשה בסיני אלא גזור מהם דינים חדשים. לעומת זאת, הרמב"ן סבור ש"ג מידות הם כללים פרשניים, המלמדים אותנו פרשנות נוספות לכתוב. ב. הרב מיכאל אברהם סובר שלדעת הרמב"ן מדרש ההלכה מבוסס על אינדוקציה. כלומר, הדרשה חושפת את העיקרון הכללי המצוי בכתוב. לעומת זאת, למדרש אנלוגיה שנעשית ישירות בין הפרטים - אין מאחוריה עיקרון כללי המצוי בכונת הכתוב עצמו ("אינדוקציה ואנלוגיה בהלכה, עיון בשורש ב' של הרמב"ם", צהר, טו, תשס"ג, עמ' 23-34). ג. הרבנים קסירר וגליקסברג (מסיני ללשכת הגזית, עמ' 64-77) צעדו בדרך אחרת. לטענתם, הרמב"ם סבור שהמדרש היוצר הוא מדרבנן מכיוון שהקשר שלו עם הכתוב איננו מגיע למידת הוודאות של המפורש בכתוב, או של המקובל במסורת פירוש כלשהו. פירושה ההלכתי של התורה נשען על פשוטו של מקרא יחד עם פירושים המסורים בקבלה ועל כן הוא וודאי ומעמדו מדאורייתא. הרמב"ן, לעומת זאת, סבור שהמדרש לא נזקק למסורת, הוא עולה מן הכתוב באופן טבעי מכיוון ש"אין הפשט כדברי חסרי דעת הלשון ולא כדעת הצדוקים" (השגות הרמב"ן, עמ' מד). הדרשה היא חלק בלתי נפרד מהכתוב גם ללא קבלה. זאת הסיבה שעל פי הרמב"ן, אף כשיש מחלוקת על המדרש, דברי שני החולקים שניהם אמת והכתוב מכלכל את דברי שניהם, ואילו לפי הרמב"ם מחלוקת איננה אפשרית בכל הנוגע לנחשב מדאורייתא שכן זהו פירוש וודאי.

33. הדברים קשורים כמובן גם לנאמר לעיל בנוגע לתפיסתם של הרמב"ם והרמב"ן את המושג "תורה". מכיוון שהרמב"ם רואה בתורה שבכתב מעין חוקה, כמובן שיש לה פירוש אמיתי אחד בלבד: הפשט של הטקסט מבחינה לשונית. לעומת זאת, לדעת הרמב"ן, כאמור לעיל, התורה כמבטאת את רצון ה', היא בעלת אופי אין-סופי של השפה הא-לוהית, והיא במהותה מורכבת משמותיו של האל: "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בעיני אחד כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק בראשית יתחלק לתיבות אחרות כגון בראש יתברא א-להים וכל התורה כן... ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה בענין הזה שהזכרנו היה שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות והי' אפשר בקריאתה שתקרא על דרך השמות ותקרא על דרך קריאתו בענין התורה והמצוה ותנהג למשה רבינו על דרך קריאת המצות ונמסר לו על פה קריאתה בשמות". מחלוקת זו קשורה גם למחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן ביחס ללשון הקודש, ראו: מורה הנבוכים, חלק ג, פרק ח; ולעומת זאת: פירוש הרמב"ן לתורה, שמות, פרק ל, פס' יג.

34. פירוש הרמב"ן לתורה, דברים, פרק יז, פס' יא. יש לציין שדבריו של הרמב"ן כאן מתייחסים לדינים שבבית הדין הגדול, ולא לחכמים באופן כללי. עוד על כך ראו להלן בדיונונו על תפיסת ההתגלות.

ג. מקור הסמכות של חכמים:

הרמב"ם סבור שמקור סמכותם של חכמים הוא בתורה שבכתב:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמוד ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהם הבטיחה תורה שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך זו מצות עשה' (ספרי דברים, קנד), וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת אליהם ולהשען עליהן.

כל מי שאינו עושה בהוראתן עובר בלא תעשה שנאמר 'לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך' (ספרי דברים, שם)... אחד דברים שלמדו אותן מפי שמועה והם תורה שבעל פה, ואחד דברים שלמדו אותן מפי דעתן באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשו אותן סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים מצות עשה לשמוע להן. והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה. הרי הוא אומר: 'על פי התורה אשר יורוך' - אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיוורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם, 'ועל המשפט אשר יאמרו' - אלו דברים שילמדו אותן מן הדין באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן, 'מכל הדבר אשר יגידו לך' - זו הקבלה שקבלו איש מפי איש.³⁵

מצווה מן התורה לקבל את דברי החכמים הן כמעבירים נאמנים של מסורת התורה שבעל פה, הן במדרשי ההלכה היוצרים והן בתחום החקיקה העצמאית (גזרות, תקנות ומנהגות). כאמור, בהשגותיו, הרמב"ן מאריך לבאר את מחלוקתו על הרמב"ם. לדעתו, המקורות שהביא הרמב"ם נכונים רק לתחום פרשנות התורה והדרשות (תחום ה'דאורייתא') בלבד, אך אין הם שייכים לתחום החקיקה העצמאית של חכמים:³⁶

הדבר הברור המנוקח מכל שבוש הוא שנודיע שאין הלאו הזה, 'לא תסור', אלא במה שאמרו בפירושי התורה... אבל הגזרות והתקנות שגזרו חכמים למשמרת התורה אין להם בלאו הזה אלא סמך בעלמא.³⁷

אם כן, מהו מקור סמכותם של חכמים לגזור גזירות ולתקן תקנות לדעת הרמב"ן? לדעת הרבנים קסירר וגליקסברג,³⁸ תשובה לשאלו זו ניתן למצוא בדברי הרמב"ן הבאים:

...וכן מצינו כשהשביע משה את ישראל אמר להם הוו יודעים שלא על דעתכם אני משיביע אתכם אלא על דעתי ועל דעת, המקום שנאמר: 'ולא אתכם לבדכם אנכי כורת את הברית הזאת ואת האלה הזאת' - אין לי אלא מצות שנצטוו בסני מצות העתידות

35. **משנה תורה**, הלכות ממרים, פרק א, הלכות א-ב. מקורו של מדרש ההלכה אותו מצוטט הרמב"ם בסוף דבריו איננו ברור. מקור אפשרי מופיע ב**פסיקתא רבתי**, פרשה ג, ע"ש. ייתכן לומר שהרמב"ם איחד מספר מקורות והרכיב מהם מדרש הלכה שלם לפסוק זה. להרחבה ראו: **מסיני ללשכת הגזית**, עמ' 249 ואילך.

36. מתוך המחלוקת הזו, נחלקו הרמב"ם בדינו של זקן ממרא: ע"פ הרמב"ם אדם נעשה זקן ממרא גם על דינים דרבנן שכן מקורם הוא בלאו "לא תסור". לדעת הרמב"ן זקן ממרא איננו שייך בתקנותיהם וגזירותיהם של חכמים שכן לא נאמר לגביהם "לא תסור". ראו: **השגות הרמב"ן**, טו-יט; **מסיני ללשכת הגזית**, עמ' 117-115.

37. **השגות הרמב"ן**, טז-יז. יש לציין שהרמב"ן מחלק את ה'סמך' הזה לשלוש קטגוריות שלכל אחת מהן אסמכתא אחרת, ראו: **מסיני ללשכת הגזית**, עמ' 115.

38. **מסיני ללשכת הגזית**, עמ' 201-199.

להתחדש כגון מקרא מגילה מניין? כלומר מניין שהשביעין משה עליהן על דעת המקום ועל דעתו? תלמוד 'לומר קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם' - קיימו מה שקבלו עליהם כבר... ואם לא יהיה הברית אשר נאמר בה בסיני אלא שיאמינו בכל מצוה שיסדרו אותם החכמים והנביאים אחרי כן כמו שהרב מפרש בכאן, כל זה לא יפגום שלא יוכלו לומר בהם נאמרו למשה בסיני כמו שאומרים קיימו מה שקבלו עליהם כבר בסיני.³⁹

מקור סמכותם של חכמים לפי הרמב"ן הוא מעמד הברית בפרשת ניצבים, בה קיבלו ישראל את התורה בברית ושבועה עליהם ועל הדורות הבאים, ובכלל השבועה הזו גם המצוות שעתידות להתחדש. אם כן, דרכו של הרמב"ן הפוכה מזו של הרמב"ם. לדעת הרמב"ם, סמכותם של חכמים מעוגנת במצווה א-לוהית המחייבת את העם, לעומתו הרמב"ן מחזיק בדעה שסמכותם מבוססת על הסכמת העם והיא שמכוננת אותה.

ב. תפיסת ההתגלות

שיטותיהם של הרמב"ם והרמב"ן קשורות לאופן שבו כל אחד מהם תופס את ההתגלות במעמד הר סיני. האופן שבו מתואר מעמדה של ההתגלות בהר סיני ביחס לדברי נבואה ואף לדברי חכמים, יבוא לידי ביטוי גם בתפיסת התורה שבכתב וגם בתפיסת התורה שבעל פה. הרמב"ם הוא לא הראשון שהתייחס לנושאים אלו, קדמו לו דברי הגאונים וחכמים נוספים שחיו לפניו.⁴⁰ את גישת הגאונים ניתן למצוא בדורות מאוחרים יותר, ביניהם, בצורה מתומצתת בדבריו של רבי אברהם אבן דאוד:⁴¹

זה ספר הקבלה כתבנוהו להודיע אל התלמידים כי כל דברי רבותינו ז"ל חכמי המשנה והתלמוד, כלם מקובלים, חכם גדול וצדיק מפי חכם גדול וצדיק, ראש ישיבה וסיעתו מפי ראש ישיבה וסיעתו, מאנשי כנסת הגדולה שקבלו מן הנביאים זכר כלם לברכה. ולעולם חכמי תלמוד וכל שכן חכמי משנה אפילו דבר קטון לא אמרו מלבם, חרץ מן התקנות שתקנו בהסכמת כלם כדי לעשות סייג לתורה.⁴²

לפי גישה זו, כל דברי חכמים ניתנו כבר למשה בסיני. החכמים לא חידשו דבר מדעתם, סמכותה של התורה שבעל פה מעוגנת במסורת שמעבירה את תכניה של ההתגלות בהר סיני לדורות הבאים, והמחלוקות נוצרו בעקבות שיבוש בתהליכי המסירה של ההתגלות. כלומר, בהר סיני ניתנו כל המצוות וההלכות כולל מצוות 'דרבנן' כמו קריאת מגילה ונר החנוכה. מחמת רשלנותם של תלמידים שלא שימשו כל צורכם, נשכחו חלקן ואבדו, ובעקבות כך, מוטל על החכמים לנסות ולשחזר - מכוח סברתם - את שאבד.

יש לציין שכבר בדברי חז"ל אנו יכולים למצוא מקורות שמחזקים את הגישה הזו, למשל: "רב ורבי חנינה ורבי יונתן ובר קפרא ורבי יהושע בן לוי אמרו המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני אלא

39. השגות הרמב"ן, עמ' ט-ז.

40. ככל הנראה, ניתן לזהות תפיסות שונות כבר בדברי חז"ל, אך קשה להרכיב ממימרות המפוזרות בש"ס גישה ברורה ומנומקת לנושאים הללו. לעיין בנושאים אלו בדברי חז"ל ראו: שלום רוזנברג, **לא בשמים היא - תורה שבעל פה - מסורת וחידוש**, אלון שבות: הוצאת תבונות, תשנ"ז (להלן: **לא בשמים היא**). וראו דוגמאות שונות להלן.

41. ראב"ד הראשון (ספרד, המאה ה-12). אמנם הוא איננו גאון, אך דבריו משקפים את עמדת הגאונים באופן בהיר.

42. מתוך ההקדמה לספר **הקבלה**, מואב אצל הלברטל, ההשגות, עמ' 121.

שאינן מוקדם ומאוחר בתורה".⁴³ נדמה, שעל מקור זה הסתמכו גאונים שמנו את מקרא מגילה בתרי"ג מצוות.⁴⁴

הרמב"ם, בהקדמתו לפירוש המשנה, מציג גישה אחרת לחלוטין. לדעתו, הידע ההלכתי לא ניתן כולו בסיני. מה שניתן בסיני כולל את הכתוב, פירושו והלכות שנאמרו למשה בסיני בלבד, דברים אלו אינם יכולים להיות נתונים במחלוקת. המחלוקת נוגעת לידע ההלכתי שלא ניתן בסיני, אותו חכמים חידשו באמצעות פרשנות התורה שבכתב, ובאמצעות גזרות ותקנות. במילים אחרות: לפי הגאונים כל התכנים ההלכתיים, על כל מרכיביהם, ניתנו בסיני; ותפקידה של היצירה הפרשנית האנושית הוא לנסות ולשחזר את שאבד. לעומת זאת, לפי הרמב"ם הידע ההלכתי מצטבר עם הדורות; ישנו גרעין שלא יאבד לעולם והוא איננו נתון במחלוקת, ומכאן ואילך יש מקום ליצירה פרשנית אנושית מקורית.⁴⁵ עם מקורות חז"ל כמו הירושלמי שהבאנו לעיל, מתמודד הרמב"ם באופן הבא:

ולשון גמרא שבועות: 'אינן לי אלא מצוות שנצטוו על הר סיני, מצוות שעתידין להתחדש כגון מקרא מגלה מניין? תלמוד לומר קיימו וקבלו קיימו מה שקבלו כבר'. והוא, **שיאמינו** בכל מצוה שתקנו הנביאים והחכמים אחר כן.

כלומר, קבלת המצוות שעתידות להתחדש על ידי חכמים, היא לא קבלה של מצוות מסוימות, אלא קבלה כללית של מצוות התורה לשמוע לדברי חכמים.

ככל הנראה, גישת הגאונים היא לא הגישה היחידה שעמדה לפני הרמב"ם. בדור שלפניו, כתב ריה"ל, בספרו **הכחרי**, את הדברים הבאים:

תורתנו קשורה בהלכה למשה מסיני' או 'וצאת מן המקום אשר יבחר ה'': "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים" (ישעיהו, ב, ג), במעמד 'שופטים ושוטרים וכהנים וסנהדרין'. ואנחנו מצווים לשמוע אל ה'שופט' הממונה בדורו, - כמו שאמר הכתוב: "ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט. ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' - ושמרת לעשות ככל אשר יורוך" (דברים, יז, יב); ואחרי זה "והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמע אל הכהן וגו' - ומת האיש ההוא, ובערת הרע מקרבך" (שם) - ובמילים: "ובערת הרע מקרבך" השווה את ההמריה ב'כהן' וב'שופט' לגדולה שבעברות; ומיד אחרי זה אמר: "וכל העם ישמעו ויראו ולא יזידון עוד". וכל זה בזמן סדר 'העבודה', וה'סנהדרין', וכל שאר המשמרות ששקדו על שלמות אורח החיים של העם, נשאר בהווייתם, ודבק בהם העניין הא-לוהי ללא כל ספק, אם דרך נבואה, או באמצעות סיוע ממרומים והארה עליונה, כמו שהיה הדבר כל ימי 'בית שני', - ולא ייתכן כי אנשים כאלה עשו בזה קנוניה או באו מדעתם לידי הסכמה על כל אלה. כך נתחייבנו במצוות 'מגלה' ו'פורים' ובמצוות 'חנכה', ויכולנו לברך "וציוונו על מקרא מגילה", ו"להדליק נר חנוכה", ו"לגמור את ההלל", ו"לקרוא את ההלל", ו"על נטילת ידיים", ו"על

43. ירושלמי, **מגילה**, א, ה. דברים דומים מופיעים בבבלי, **שבועות**, לט ע"ב: "שכן מצינו במשה רבינו, כשהשיע את ישראל אמר להן: דעו, שלא על דעתכם אני משיע אתכם אלא על דעת המקום ועל דעת, שנאמר: 'ולא אתכם לבדכם... כי את אשר ישנו פה'; אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגיר מנין? ת"ל: 'זאת אשר איננו'; ואין לי אלא מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני, מצוות העתידות להתחדש, כגון מקרא מגילה, מנין? ת"ל: 'קיימו וקבלו', קיימו מה שקבלו כבר".

44. ראו הגנתו של רמב"ן על בעל **הלכות גדולות**, שמנה את מקרא מגילה כמצווה מתרי"ג מצוות: **השגות הרמב"ן**, עמ' יט.

45. ראו: **הקדמות הרמב"ם**, עמ' מ-מא; הלבטל, **ההשגות**, עמ' 126-121.

מצוות עירוב", וכדומה, - כי אילו נולדו דינינו אלה אחרי הגלות לא היו נקראים מצוות ולא היו מחייבים אותנו ב'ברכה', אך היה נאמר עליהם כי 'תקנה' הם או 'מנהג'.⁴⁶

כלומר, להתגלות בהר סיני אין משמעות משפטית-פורמלית, ההלכה הולכת ומתחדשת מפני שההתגלות הולכת ונמשכת.⁴⁷ יש התגלות שהיא על ידי נביא ממש, יש התגלות לכהנים בבית המקדש ויש התגלות לחכמים שבבית הדין הגדול בירושלים - להם יש "סיוע ממרומים והארה עליונה". הרמב"ם, כידוע, לא מאפשר שום התערבות של הנבואה במערכת ההלכתית. לדעתו, מתן תורה בהר סיני הוא אירוע חד-פעמי והוא איננו דומה לכל מה שלפניו ושלאחוריו, אף אם להתגלות נבואית אחרת.⁴⁸

אף על פי שבהשגותיו על רמב"ם יצא להגנת דברי הגאונים, נדמה שהרמב"ן צועד דווקא בדרך דומה לזו של ריה"ל. כפי שראינו, לדעת הרמב"ן תוקף מדרשי ההלכה של חז"ל הוא מטעם הסמכות שניתנה להם מהתורה לפרש את התורה שבכתב באמצעות י"ג מידות, שהן בעצמן מדאורייתא. מדובר בתהליך של כינון המשמעויות של הטקסט על ידי מדרשי ההלכה. ובכל זאת, אנו מוצאים בדברי הרמב"ן - בדומה לדברי ריה"ל - גם תיאורים של השראת שכינה על הסנהדרין:

...כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול.⁴⁹

ניתן להבין מכך שלפי הרמב"ן בית הדין הגדול איננו יכול לטעות, לא מכיוון שהוא המכונן את משמעות הכתוב, אלא משום שרוח ה' שורה עליו ומכוונת את הדיינים אל האמת. כלומר, הדיינים בבית הדין הגדול מכוונים את משמעותה של התורה שבכתב משום שפעולתם הפרשנית נמשכת מההתגלות ומרוח ה' השורה עליהם.⁵⁰

קשה לקבוע האם דבריו של הרמב"ן מתייחסים רק לבית הדין הגדול בירושלים או לחכמים כולם. נדמה שדבריו של הרמב"ן כאן עוסקים בבית הדין הגדול היושב בלשכת הגזית דווקא, והם בעלי הסמכות לפירוש התורה שבכתב, אך במקומות אחרים ניתן למצוא בדברי הרמב"ן אפשרות לכך שלחז"ל הושרתה רוח ה'.⁵¹ בכל אופן, נדמה שיש חלוקה ברורה בין בית הדין הגדול, או הסנהדרין, לבין חכמי הדורות.

ג. הרב קוק

בהמשך ישיר לדבריו אותם ראינו לעיל, כותב הרב קוק את הדברים הבאים:

אין ספק בעולם שיסוד אחיזת תורה שבעל פה עם תורה שבכתב הוא כדי שהתורה תהיה נדרשת בבית דין של כל דור ודור, וההוראות אף על פי שהן מקובלות בעיקרן, יש בהן פרטים רבים לאין מספר. והעתיד הרחוק מאד ודאי יביא מקום לדרשות

46. **ספר הכוזרי** לרבי יהודה הלוי, מהדורת אבן שמואל, תל אביב: הוצאת דביר, תשל"ד, עמ' קכח-קכט. כפי שנראה להלן, לדברים אלו יש ביטוי בולט מאוד בשיטתו של הרב קוק.

47. ראו: **לא בשמים היא**, עמ' 94-81.

48. ראו: **הקדמות הרמב"ם**: עמ' כט; **משנה תורה**, הלכות יסודה התורה, ט, ד.

49. **פירוש הרמב"ן לתורה**, דברים, פרק יז, פס' יא.

50. עיינו: הלברטל, ההשגות, עמ' 167 ואילך.

51. ראו: **פירוש הרמב"ן לתורה**, במדבר, יא, טז; וכן **חידושי הרמב"ן מסכת בבא בתרא**, ירושלים: מכון מערבא, תשנ"ו, חידושי על דף יב ע"א, ד"ה 'הא דאמרינן מיום שחרב'.

חדשות שיועילו הרבה לפי הדורות והזמנים. והאמונה השלמה היא, שכל בית דין שיעמוד לישראל וידרוש בתורה על פי ההסכמה הכללית בכל דבר ספק, היא היא יסודה של תורה. אמנם, הבית דין צריך שיהיה "במקום אשר יבחר ד'". מובן הדבר שאי אפשר להיות המרכז חזק ובטוח כי אם בהיות לנו בית המקדש ומלך ומעמד בטוח מכל מכשול בארץ האבות.⁵²

אי אפשר להתעלם מן הדמיון בין הדברים הללו לדברי ריה"ל. "יסודה של תורה" הוא בקשר שבין בית הדין הגדול לבין המקום אשר יבחר ה'. המצב האידיאלי הוא מצב בו יש יחס פעיל בין התורה שבכתב לבין התורה שבעל פה, כלומר, שבית הדין הגדול של כל דור ודור יוכל לדרוש את התורה שבכתב בהתאם לדורו.

חשוב לציין, הרב קוק מדבר כאן על "העתיד הרחוק", על מציאות בה יש בית מקדש, מלוכה וביטחון לעם ישראל היושב בארצו. הדגש על כך שמדובר בעתיד הרחוק הוא קריטי מכיוון שהוא המבדיל, לפי הרב קוק, בין אלו הדורשים להכניס 'תיקונים בדת' לבין דרכה של תורה.⁵³ עד לאותו עתיד רחוק, אנו מחויבים למערכת ההלכה התלמודית, לה היו מחויבים יהודי כל הדורות:

החתימה התלמודית היא הכנה לצורך הגלות ונחוצה מאד, תחת המרכז החי שנתבטל בעוננו. על כן מי שרוצה להרס את המרכז התלמודי, בזלזול בדינים הנהוגים על פיו באומה, בשביל שלפי חזונו הפרטי הוא מרגיש בזה כבודות וחסרון הכרח, הוא פוגע בנשמת האומה ומרכזה, ומפסיק את השלשלת של התעודה הגדולה של תורתנו מצדו. אבל לא נסתפק רגע, כי בהיותנו זוכים לתורה שבעל פה האמיתית, בית דין הגדול שבלשכת הגזית למשל, "במקום אשר יבחר ד'", בתוקף לאומי חסון ובטוח, שלא יהיו משועבדים לחתימת התלמוד, ידרשו בתורה ויכריעו כאשר יראה להם... אבל בהיות לנו חסן לאומי מלא אמונה וגבורה, אז הלא "מציון תצא תורה", ותורה שבעל פה החיה שתשוב לאיתנה ודאי יהיה לה עסק ישיר עם התורה שבכתב.⁵⁴

אמנם אין בדברים הוכחה, אך, לעניות דעתי, כבר מן הניחוח של הדברים נדמה שהרב קוק נוטה לדרכם של ריה"ל ושל הרמב"ן. במקום אחר, אנו מוצאים נקודה נוספת בה מכריע הרב קוק כרמב"ן ולא כרמב"ם:

ומה שאנכי אומר, שהידיעה העליונה, הסוקרת כל המעשים מראש ועד סוף, היא סובבת את כל התולדות כולם, היא אמתת קבלת עול מלכות שמים, שהוכנו מראש כל הסיבות שייסבבו ההבנות וההרגשות לבא לידי החלטות בכל דור ודור כראוי וכנכון. על כן אי-אפשר לאמתתה של תורה להתגלות כי אם בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבעל פה לאיתנה, לפי הכרת בית דין הגדול, היושב במקום אשר יבחר ד', על כל דבר אשר יפלא למשפט, ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עז ובכל קודש, כי קודש ישראל לד'.⁵⁵

52. לנבוכי הדור, עמ' נז-נח.

53. ראו: לנבוכי הדור, תחילת פרק יב, עמ' נד.

54. שם, עמ' נח.

55. אגרות הראי"ה, א, אגרת צ, עמוד קג.

התורה מכוונת לדורות כולם, מעמדה הוא לא רק כמעמדה של חוקה, היא מכוונת ומתאימה לכל דור ודור. הגילוי השלם של התורה הוא בעת גאולה, כאשר התורה שבעל פה היא חיה ודינמית על ידי דרשות בית הדין הגדול היושב בירושלים. אך מהו מעמדן של דרשות אלו? כמובן שמדובר במדרשים יוצרים, אך האם הם נוגעים גם לתחומים שהם מדאורייתא?

הרב קוק איננו דן בשאלה זו באופן מפורש, אך כאשר הוא מתייחס לסוגיות בהן עולה האפשרות לדרישה מחודשת של הפסוקים על ידי בית הדין הגדול או הסנהדרין, מדובר פעמים רבות במצוות שהן מדאורייתא,⁵⁶ מה שמעיד על כך שהדרשות העתידיות הללו, תוכלנה גם ליצור הגדרות חדשות למצוות שהן מדאורייתא. יתרה מזאת, בפרק מתוך **לנבוכי הדור** שבו אנו דנים, מחלק הרב קוק בין חכמים שיש בכוחם "לעקור דבר מן התורה" רק ב"שב ואל תעשה", לבין הסנהדרין שאין לה "להיות משועבדת לפרט זה", שכן

אין כאן משום עקירת דבר מן התורה כלל. ביחוד אין לנו קבלות ברורות על פרטי ההלכות איזה מהם הם הלכה למשה מסיני, ואיזה מהם הם דברים שנתקנו ונדרשו על פי בתי דינים שבדורות, על כן ודאי יהיו כל פרטי התורה מה שיהיה צורך לתקן ולחדש מסור ביד בית דין הגדול... וכל היוצא על פי הסכמתם זוהי תורה שלמה.⁵⁷

אם כן, לבית הדין הגדול תשוב להיות הסמכות שהייתה לבתי הדינים שהיו בעבר - הסמכות לדרוש מדרשי הלכה ישירות מן הכתוב, סמכות שייתכן שאף עולה על סמכותם של חז"ל.⁵⁸

3. ערכים מוסריים ומדרשי הלכה

כפי שראינו בהקדמה יסודן של התביעות המוסריות שיש לאדם הוא גם יסודה של התורה שבעל פה והכוח המניע של השתלשלותה. אך כיצד הדבר בא לידי ביטוי? כיצד יש לדון בתביעות הללו בעת שאנו דנים בתורה שבעל פה ובהשתלשלותה?⁵⁹

ראינו לעיל שהרב קוק מאפשר, באופן עקרוני, את חידושו של מדרש ההלכה. אמנם, הרב קוק מדבר על העתיד הרחוק מאוד, אך בכל זאת מדובר במציאות טבעית לעם ישראל שצפויה להתמש לעתיד לבא. במציאות הזו, דייני בית הדין הגדול יהיו מוסמכים לפרש ולדרוש פסוקים, ובכך לפסוק הלכה ישירות מתוך הכתוב בתורה שבכתב. כפי שנראה להלן, אחד השיקולים הפרשניים המרכזיים שיעמדו לנגד עיני הדיין, הוא השיקול המוסרי.

באחת ההתכתבויות של הרב קוק עם הרב ד"ר משה זיידל, שולח לו הרב קוק איגרת, אשר לימים תשובץ באגרות הראי"ה כאגרת צ'. אגרת זו באה בעקבות מכתב קודם של זיידל בו הוא מקשה על עניינים שעלו בהתכתבות מוקדמת יותר בין השניים.⁶⁰ בין היתר, כותב הרב קוק את הדברים הבאים:

אמרת שלפי דברי התורה הולכת ומתפתחת, וחס וחלילה לא אמרתי מעולם דבר זה כזה. מושג ההתפתחות, שרגיל העם ליחש, הוא מאורע של פנים חדשות, המביא קלות

56. ראו למשל: **אגרות הראי"ה**, שם, הרב קוק דן במצוות עבד כנעני; **קבצים מכתב יד קדשו**, ב, עמ' טו, שם הדין הוא על קורבנות וחבשים; **לנבוכי הדור**, פרק י, בעניינים הנוגעים להיתר אכילת בשר. עוד על כך ראו על כך להלן בפרק הבא.

57. **לנבוכי הדור**, עמ' נט-ס.

58. נדמה שיש לומר כן, שהרי אף חז"ל פסקו על פי כללים החוצים דורות (למשל שאין אמורא יכול לחלוק על תנא), ואילו, לפי דברי הרב קוק, פסקי בית הדין הגדול יתאימו לכל דור.

59. ראו: **לנבוכי הדור**, עמ' נז.

60. **אגרות הראי"ה**, א, אגרת פט, עמ' צב-קא. לעיון רחב בדברים אלו, ובאגרת צ' כולה ראו את ביאורו של הרב תמיר גרנות המופיע בכתובת: <http://etzion.org.il/vbm/archive/9-igrot/18igeret90.php>.

ראש. ומה שאנכי אומר, שהידיעה העליונה, הסוקרת כל המעשים מראש ועד סוף, היא סובבת את כל התולדות כולם, היא אמתת קבלת עול מלכות שמים, שהוכנו מראש כל הסיבות שיסבבו ההבנות וההרגשות לבא לידי החלטות בכל דור ודור כראוי וכנכון. על כן אי-אפשר לאמתתה של תורה להתגלות כי אם בהיות עם ד' כולו בארצו, מבונה בכל תיקונו הרוחניים והחומריים גם יחד, שאז תשוב תורה שבעל פה לאיתנה, לפי הכרת בית דין הגדול, היושב במקום אשר יבחר ד', על כל דבר אשר יפלא למשפט, ואז אנו בטוחים שכל תולדה חדשה תהיה מוכתרת בכל עז ובכל קודש, כי קודש ישראל לד'.⁶¹ ואם תפול שאלה על איזה משפט שבתורה, שלפי מושגי המוסר יהיה נראה שצריך להיות מובן באופן אחר, אז אם באמת על פי בית דין הגדול יחלט שזה המשפט לא נאמר כי אם באותם התנאים שכבר אינם, ודאי ימצא על זה מקור בתורה, והסכמת המאורעות עם כח בית דין ודרישת המקרא יחד אינם דברים שמזדמנים במקרה, כי אם הם אותיות מחכימות מאורה של תורה ואמתת תורה שבעל פה, שאנו חייבים לשמע לשופט אשר יהיה בימים ההם, ואין כאן "התפתחות" של גריעותא.⁶²

בשורות הללו מתמצת הרב קוק את משנתו ביחס לנושא הנדון במאמרנו. התורה איננה מתפתחת באופן שרירותי, השתלשלות ההלכה והתורה שבעל פה מוכוננת על ידי ה"ידיעה העליונה" היא השגחת ה'. הקב"ה מנהיג את המציאות וההיסטוריה, והנסיבות ההיסטוריות עצמן מעצבות, בסופו של דבר, הכרעות הלכתיות. הדברים הללו אינם חדשים, וניתן למצוא אותם בדברי הוגים יהודים שונים. החידוש בדברי הרב קוק הוא שגם "ההבנות וההרגשות", כלומר, הערכים המוסריים של הדור הם חלק מהנסיבות ההיסטוריות הללו. על מנת שנוכל להיות בטוחים שהרגשות הללו באים לידי ביטוי באופן הראוי והנכון, יש צורך בבית הדין הגדול היושב בירושלים. רק במציאות זו הגילוי הא-לוהי במציאות יהיה שלם ולא מקוטע, ורק במציאות הזו הוא גם יוכל להתפרש במלואו ולהוות שיקול בפרשנות וביצירת מדרש ההלכה. אחד הקריטריונים לשינוי במובנו של "משפט שבתורה" באותה מציאות עתידית, הוא הקריטריון המוסרי. באותה המציאות, אם יוצר פער בין מובנה של הלכה מסוימת המופיעה בתורה שבכתב לבין "מושגי המוסר" - "ודאי ימצא על זה מקור בתורה" על פיו יוכל בית הדין הגדול בירושלים לדרוש את הפסוקים ולקבוע הלכה המתאימה לערכים המוסריים של אותו דור.⁶³

בכך אנו סוגרים את המעגל. הקשר שבין התורה שבעל פה לבין התביעות המוסריות של כל דור, הוא בכך שבמציאות מתוקנת, על דיני בית הדין הגדול, אלו המעצבים את התורה שבעל פה, לפעול על מנת להתאים בין ההלכה לבין אותן תביעות, אותם ערכים מוסריים הפועמים בנשמתו של אותו הדור.⁶⁴ בשנות הגלות, מאז חרב הבית ועם ישראל גלה מארצו, נלקחה מאיתנו האפשרות לגשר לחלוטין על הפער שבין רגשות מוסריים לבין עולם ההלכה. מאז שאין לנו בית דין גדול וסמכות

61. לדברים הללו התייחסנו בסוף החלק השני של המאמר. כאן הם מופיעים בהקשר הרחב של הדברים.

62. אגרות הראי"ה (לעיל הערה 60).

63. על מקומו של השיקול המוסרי בפרשנות ומדרשי ההלכה התנאים ראו: משה הלברטל, **מהפכות פרשנית בהתהוותן - ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה**, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשס"ד, עמ' 41-13; 203-168.

64. ניתן לחבר את הדברים לתפיסה רחבה יותר הרואה בתפקידה של התורה בכלל, והתורה שבעל פה בפרט, לקדם את עם ישראל ואת האנושות מבחינה מוסרית, וככל שהזמן עובר להציב רף מוסרי גבוה יותר מזה שהיה בדורות קודמים. וראו להלן בדיננו ביחס לצמחונות והיתר אכילת בשר.

לדרוש המקרא, אנו חיים בעולם מצומצם יחסית, בו אנו כפופים לחתימת התלמוד וחוקיו. פריצת הגבולות הללו, וניסיון להכריע בדיונים הלכתיים על פי המוסר בלבד ובלי להתחשב בכללי הפסיקה, מעידים על חוסר הבנה בתפקידה של התורה שבעל פה, ויכולים לגרום לנזקים רבים. על בסיס כל הדברים הללו, היה עלינו להגיע למסקנה שכל עיסוק ביחס שבין ערכים מוסריים לבין מצוות והלכות הוא עיסוק חסר תכלית שאין לו מקום. היחידים שבסמכותם לעסוק בדברים הללו הם בית הדין הגדול בירושלים, אשר יקום ויהיה בעל סמכות מלאה רק בעתיד הרחוק מאוד. ובכל זאת, לפחות ביחס לשתי סוגיות דן הרב קוק באפשרות למדרש הלכה על פי פרשנות המבוססת על ערכים מוסריים: א. צמחונות והיתר אכילת בשר. ב. זבחי בעלי חיים לעתיד לבא. נראה שהרב קוק נתן מקום רב לשיקולים מוסריים בעת פרשנותו למצוות מסוימות, והוא מעריך על פיהם מה תהיה ההלכה בנושאים אלו בעתיד.

3א. צמחונות והיתר אכילת בשר

בפרק י בספר **לנבוכי הדור**, דן הרב קוק בצמחונות ו"בשאיפה המוסרית שלא להמית שום בעל חיים לצורך האדם". בדבריו, מדגיש הרב קוק ש"אי אפשר להכחיש את המוחש בכל לב רגש, כי חסרון מוסרי כללי הוא במין האנושי במה שלא יקיים את הרגש הטוב והנעלה שלא לקחת חי כל חי בעבור צרכיו".⁶⁵ כלומר, לא ניתן להתכחש לתביעות ולרגשות המוסריים העולים בלב האדם, שלא להמית בעל חיים בעבור צרכי האדם. מקומן של תביעות אלו בלב האדם הוא טבעי. אם כן, מדוע התיר הקב"ה לבני האדם לאכול בשר? בהמשך דבריו, כותב הרב קוק כך:

ואי אפשרי כלל, שהאל הטוב יחוק חק נצחי כזה בבריאה הטובה מאד, שלא יהיה אפשר למין האנושי להתקיים כי אם בערכו את רגש מוסר על ידי שפך דם, יהיה גם דם בעלי חיים. אין ספק לכל איש משכיל, כי התורה שאמרה לאדם "ורדו בגדת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ" לא כונה לרדיה של מושל עריץ שמתעמר בעמו רק להפיק חפצו הפרטי. חלילה לחק עבדות מכוער שיהיה מדרכו של האל הטוב, אשר אמר "עולם חסד יבנה", ושאונו רואים כל דרכיו מלאות צדק ורחמים. והלא מספר התורה עצמו מבואר כן, שהרי לאדם הראשון לא הותר בשר לאכילה... אמנם, אחרי דור המבול שהותר בשר לאכילה, ודאי לא הותר כדי שישאר כך לעד לעולם, כי איך אפשר שיהיה מצב מוסרי חולף ומתבטל אחרי שכבר היה נוהג, ומעלין בקודש ואין מורדין... ולפעמים צריכים גם כן לותר חלק רשום מדרכי המוסר כדי שיהיה מכשיר את האדם למעלתו היותר גבוהה, שאלולי הקדמנו את מה שראוי לאחר, אז נאבד הכל.⁶⁶

הרב קוק קובע שלא ייתכן שהקב"ה יקבע חוק נצחי בבריאה, על פיו יוטל על האדם לשפוך את נפשם של בעלי חיים, זאת מכיוון ש"כל דרכיו מלאות חסד ורחמים". כלומר, המתת בעלי חיים, היא כשלעצמה מעשה בעל ערך מוסרי נמוך, אלא שמעשה זה הותר בהוה על מנת להוביל את המציאות אל עתיד שרמתו המוסרית גבוהה יותר. עתיד בו, בין היתר, לא ישתמש האדם בבעלי החיים לצרכיו. בלשונו של הרב קוק: "ולפעמים צריכים גם כן לותר חלק רשום מדרכי המוסר כדי שיהיה מכשיר את

65. **לנבוכי הדור**, עמ' לט.

66. שם, עמ' לט-מ.

האדם למעלתו היותר גבוהה".⁶⁷ לפי דבריו, נראה שהיתר אכילת הבשר הוא, למעשה, סוג של 'הוראת שעה' שעתידיה להתבטל ולשוב לטבע המוסרי הראשוני, כלומר לאיסור השחיטה ואכילת הבשר, כפי שהיה עד לדורו של נח.

פרשנים רבים עסקו בהיתר אכילת הבשר לבני נח המתואר בתורה בפסוקים הבאים:

וַיִּכְרַךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם פָּרוּ וּרְבוּ וּמְלאוּ אֶת הָאָרֶץ. וּמִזֶּבֶחַ אֲנִי קֹדֵשׁ לָאֱלֹהִים עַל כָּל חַיִּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם כָּל אֲשֶׁר תִּרְמַשׁ הָאָדָמָה וּבְכָל דְּגַיִּים הַיָּם בְּיַדְכֶם נִתְּנוּ. כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאֹכְלָהּ כַּיְיָרֵךְ עֲשׂוּב נִתְּתִי לָכֶם אֶת פֶּלֶא.⁶⁸

הדברים הללו נאמרו לנח ולבניו לאחר צאתם מן התיבה, ולאחר העולות שהקריב נח לה' במזבח. לפי המתואר, הקב"ה בירך את נח ואת בניו וכחלק מהברכה הוא התיר להם לאכול את כל החי, כפי שהוא התיר לאדם הראשון לאכול כל "עשב ירק". כלומר, היתר אכילת הבשר הוא ברכה לאדם וניתן לו בשל מעלתו. כך מפרש זאת המלבי"ם:

ועתה העלה האדם למדרגת מדבר, וכמו שאין עול אם החי יאכל את הצומח, כי יתעלה בזה שישוב להתהפך לגוף הבעל חיים, כן אין עוול אם המדבר יאכל את החי ויתעלה להיות גוף של המדבר... מפני שיעלהו למדרגת החי, כן נתתי לכם את כל, שתאכלו כל עשב זרע זרע מצד שאתם גם בעלי חיים, ושתאכלו בעלי חיים מצד שאתם חי מדבר וכל השפל מחבירו הוכן להיות מזון אל הנעלה ממנו.⁶⁹

החזקוני פירש את ההיתר כמעין שכר לבניו:

מאחר שניצלו (- בעלי החיים) בתיבה שעשיתם ועל ידכם באה להם הצלה, הרי הם בידכם לעשות להם כטוב בעיניכם.⁷⁰

לפי פרשנים אלו, ולפי פרשנים רבים אחרים, היתר האכילה הוא, למעשה, יתרון לאדם והשימוש בבעלי החיים לצורך האדם הוא דבר חיובי. כפי שראינו, הרב קוק, פירש את הדברים בצורה שונה. אכן, יש מן הפרשנים שפירשו את היתר אכילת הבשר כנובע מהמציאות החדשה שלאחר המבול, ולא פירשו את ההיתר כסוג של שכר לבני נח. בדרך זו הלך אברבנאל:

ולמה הרשה לנח אכילת הבשר מה שלא הרשה לאדם הראשון? שהיה זה לפי שאדם היה בגן עדן מקום העצים והפירות היותר נבחרים שאפשר, כמו שאמר ויצמח ה' א-לוהים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל, ונאמר לו מכל עץ הגן אכול תאכל. אבל נח ובניו כשיצאו מן התיבה לא היה להם לאכול לא עשב הארץ ולא עץ

67. שם, עמ' מ. בפרק הנ"ל, נתן הרב קוק שני הסברים בדבר הסיבה שהותר לנו לאכול בשר חי ולהמית בעלי חיים לצורכם של בני האדם: א. מכיוון שהאדם נפל ממצבו המוסרי בו הוא נברא, יש לאפשר לו להפנות את התאוות הבהמיות שלו לאכילת בשר, על מנת שהוא לא יפנה אותן להריגת בשר אדם. ב. הדגשת עלינותו של האדם, והרחקתו מחברת בעלי החיים, היא על מנת לחדד את יתרונו האנושי והמוסרי כלפיהם. דווקא מתוך כך שהאדם מתרחק מחברת בעלי החיים על ידי רדייתו בהם, הוא איננו מחשיב את עצמו כחלק מן הבהמות, מתרחק מ"אהבת עצמו הבהמית" ואיננו משפיל את ערכו המוסרי. להרחבה ראו על כך: **לנבוכי הדור**, עמ' לח-ג. וכן: **שמונה קבצים**, קובץ ז, פסקה קג, עמ' קפא-קפב; שם, פסקה נג, עמ' רנט; **החלכה הנבואית**, עמ' 358-364.

68. בראשית, ט, א-ד.

69. **פירוש המלבי"ם לספר בראשית**, פרק ט, פס' ג.

70. **פירוש החזקוני לספר בראשית**, שם.

פרי, ואם היו מיחלים לאכול עד שיזרעו שדות ויטעו כרמים ימותו ברעב היתר להם אכילת הבשר.⁷¹

ובכל זאת, רב ההבדל בין פירושו של אברבנאל לבין דברי הרב קוק. אברבנאל נמנע מלתת לאכילת הבשר שיפוט ערכי. היתרו, לפי דבריו, נובע מכורח המציאות שלאחר המבול. המבול הארוך הרס את כל השדות והכרמים, ובני נח ימותו ברעב אם יאלצו לחכות כעת עד שתגדל שוב התבואה. אין כאן שום קביעה לגבי מעמדו של מעשה אכילת הבשר, אברבנאל כלל אינו קובע אם זהו מעשה חיובי או שלילי.

אם כן, מהם הקריטריונים על פיהם קובע הרב קוק שאכילת בשר היא מעשה שאיננו מוסרי? כיצד הוא קובע שהיתר אכילת הבשר הוא, למעשה, סוג של 'הוראת שעה'? נדמה שלרב קוק הדבר ברור מאליו, זהו הרי דבר שהוא "מוחש בכל לב רגש", דבר הנובע באינטואיציה של המוסר הטבעי. ההכרה האנושית בכך שאכילת בשר היא איננה דבר מוסרי, היא למעשה הבסיס לפירושו של הרב קוק.⁷² על פי הרב קוק, חלק מרכזי מעיקרה של מערכת המצוות הוא חינוכי. המצוות ניתנו על מנת לחנך את האדם ולחולל שינוי במציאות ובאנושות. בעקבות כך, משבץ הרב קוק את היתר אכילת הבשר כשלב זמני בדרך לשינוי הזה.⁷³ הרב קוק מאריך ומבאר כיצד מצוות שחיטה, כיסוי הדם, והלכות אחרות, מקדמות את האנושות מבחינה מוסרית עד שתגיע אל המצב האידיאלי:

אמנם בבא היתר התורה לאכילת בשר האריכה "כי תאוה נפשך לאכל בשר", כגבול לאמר, כל זמן שמוסריותך הטבעית לא תקרן באכילת בשר בעלי חיים... אמנם בבא המצב של המוסר לשקץ בשר מפני הגועל המוסרי שיש בו, הלא לא תאוה נפשך לאכול בשר ולא תאכל.⁷⁴

ב. זבחי בעלי חיים לעתיד לבא

באחת מפסקותיו, קובע הרב קוק ש"זבחי בעלי חיים יתמעטו מאכילת רשות ודאי".⁷⁵ זאת מכיוון שאכילת רשות תלויה בתאוות האדם לאכול בשר, תאוה אליה לא תתאוה נפש האדם השלמה לעתיד לבא. בנוגע ל"צרכי חובת היום", כלומר, הקרבנות וזבחי בעלי החיים שהנם בגדר חובה, מציע הרב קוק שתי אפשרויות להפסקתם:

א. "קרבני לחמי":

או שהסנהדרין אז ימצאו לנכון, על פי הכח שיש להם לעקור מן התורה בשב ועל תעשה, לפטור מקרבנות החובה של מין החי, כיון שכבר חדלה הריגת החי מן המנהג של תשמישי הרשות. והמקרא מסייע, שקרא הכתוב לקרבן לחם, 'את קרבני לחמי לאישי', ואחר כך אומר 'את הכבש האחד', הא כיצד? כל זמן שבעלי חיים קרבים

71. פירוש האברבנאל לספר בראשית, פרק ט.

72. אין בכונתי לומר שהרב קוק התבסס בפירושו על תחושותיו בלבד. אין לי ספק בכך שהרב קוק בפירושו מסתמך על מסורת ועל דברי חז"ל. אלא שמדבריו עולה שהמוסר הטבעי והתחושות הללו הן סיבה מספיקה על מנת לבחור בפירוש זה לכתוב, שכן התחושות הללו הן אמת-המידה על פיה אנו מזהים את דרכיו של הקב"ה כ"מלאות צדק ורחמים".

73. ראו גם: חזון הצמחנות והשלום, פסקאות ג-ו.

74. לנבוכי הדור, עמ' מג.

75. קבצים מכתב יד קדשו, ב, עמ' טו.

לתשמיש הרשות עשה בעל חיים לגבוה, אבל כשבעלי חיים אינם קרבים לתשמיש הרשות עשה הקרבנות מלחם... ודייק הכתוב בפרשת קרבנות, 'את קרבני לחמי' כדאמרן, ואמר 'ואמרת להם זה האשה אשר תקריבו לך', היינו אתה תשיג כי סוף כל סוף יהיה הקרבן לחמי לאישי, לחם מנחה, רק כעת עד זמן ההשלמה תאמר להם שיקריבו כבשים, ומותנה תמיד לריח ניחוח, וכיון שיבורר בזמן ההשלמה שהריגת הבעלי חיים אי אפשר שתהיה לריח ניחוח.⁷⁶

בדברים הללו מציע הרב קוק שלעתיד לבוא הסנהדרין ישתמשו ביכולתם לעקור דבר מן התורה ב"שב ועל תעשה", כלומר, בהוראה לחוסר קיום של מצווה מסוימת שהיא מדאורייתא, על מנת לקבוע שאין להקריב קרבנות חובה מבעלי חיים מכיוון שבעל חיים לא יוקרבו אף לתשמיש רשות. הרב קוק אף מציע דרשה מתוחכמת למדי, שמסייעת לקביעתו: כביכול, עולה במקרא סתירה, בתחילה מכונה הקרבן בשם 'לחם' - "את קרבני לחמי", ולאחר מכן מדובר בקרבנות בעלי חיים. את הסתירה הזו מיישב הרב קוק באופן הדומה בצורתו למדרשי הלכה אחרים: "כל זמן שבעלי חיים קרבים לתשמיש הרשות עשה בעל חיים לגבוה, אבל כשבעלי חיים אינם קרבים לתשמיש הרשות עשה הקרבנות מלחם". כלומר, כל עוד קיימים קרבנות רשות מבשר, קיימים גם קרבנות החובה, אך כאשר תאווה הבשר תחלוף מן העולם, יתבטלו קרבנות הרשות העשויים בשר, ובעקבות כך גם קורבנות החובה העשויים בשר.

אין כאן חידוש גדול: הרב קוק משתמש בסמכות הקיימת לסנהדרין לעקור דבר מן התורה ב"שב ואל תעשה". מדרש ההלכה אותו מציע הרב קוק הוא בבחינת אסמכתא מסייעת בלבד.

ב. הצעה למדרש הלכה:

ויוכל להיות שעל פי הסנהדרין ועל פי נביאים תשוב העבודה לבכורות, כיון שימצא על זה מקרא מפורש בתורה אין זה עוקר דבר מן התורה כי אם מקיים את התורה. וכיון שהבכורות נפסלו על ידי חטא העגל, אי אפשר שיהיה דבר של חטא קיים לעולם, כי התשובה קדמה לעולם, על כן כשיתוקן כל רושם של חטא העגל תשוב העבודה לבכורות. והכהנים אמנם גם הם ודאי לא יפסלו, כיון שעלו לא ירדו. **ויש לדרוש** שחובת קרבנות בעלי חיים אינם אמורים כי אם כל זמן שהמקריבים הם רק הכהנים, על כן כתיב 'ושחט אותו על ירך' וכו' 'וזרקו בין אהרן הכהנים את דמו', אבל כשיהיה כשרים גם כן בכורות, אז מטעם העילוי של בעלי חיים וכלל המציאות אין הבעלי חיים נהוגים, כי אם לחם ומנחה, ואות הכרת טובה ועילוי.⁷⁷

שורות אלו מבטאות תפיסה מרחיקת לכת. הרב קוק מציע לזהות תלות בין קרבנות בעלי החיים לבין כך שהכהנים הם היחידים העובדים במקדש. הוא מציע גם שלעתיד לבוא תחזור עבודת המקדש לבכורות, ובאופן הזה יבוטלו כל קרבנות בעלי החיים. כאן הרב קוק כבר כמעט ויוצר מדרש הלכה שיוצר גדרים הלכתיים חדשים. כל זאת על בסיס הקביעה אותה ראינו לעיל, קביעה מוסרית שבעולם מתוקן אין לאדם להרוג בעל חיים כלל.

גם כאן חשוב לרב קוק להדגיש שמדובר בעתיד הרחוק, ושאינ מדובר בפסיקת הלכה לדורנו:

.76 שם.

.77 שם, עמ' טו-טז.

אמנם זה החזיון הוא לימים רחוקים מאד, ויוכל היות שתיקן העולם בתחית המתים יהי לפני זה, ואז באמת כמה ענינים ישתנו לפי ערך הזמן.⁷⁸

ובכל זאת, מקדיש הרב קוק יצירתיות רבה, על מנת לנסח שני מדרשי הלכה שונים, שני מדרשי הלכה שאין להם כל משמעות הלכתית מחייבת לימינו כלל. אם נצרף לדברי הרב קוק הללו את דבריו על הצמחונות ומקומות נוספים בהם הוא דן במצוות לעתיד לבוא תוך כדי התחשבות בשיקולים מוסריים,⁷⁹ אין לנו מנוס מלשאול: מדוע הרב קוק מתעסק בנושאים הללו, נושאים השייכים רק ל"ימים הרחוקים מאד"?⁸⁰

4. אחרית דבר

לדעתי הדוגמאות הללו מחזקות את דברי הרב קוק אותם ראינו בתחילת המאמר. אמנם, לא ניתן לתת לתביעות מוסריות או לערכים מוסריים טבעיים לבוא לידי ביטוי מעבר למסגרת ההלכתית בה אנו חיים, אך אין זה אומר שלתביעות הללו אין מקום. יש להן מקום, וצריך לטפח אותן, צריך אפילו לקשור אותן ללימוד התורה, להרגיש כיצד הדברים יכולים להתיישב יחדיו - גם אם בהווה אין לכך נפקא-מינא הלכתית. יכול אף להיות, שהעיסוק הזה הוא שיכשיר את הקרקע לצורות חשיבה ושיקוליים מוסריים במדרשי הלכה לעתיד לבוא.

האם פתרתי את התסכול עליו דיברתי בהקדמה למאמר? נדמה שלא. נדמה שאם אלך בדרכו של הרב קוק, את התסכול הזה החלפתי בתסכול אחר - את השאלה "האם" החלפתי בשאלה "מתי". מצד שני, נדמה שאוכל להתנחם מעט בכך שהרב קוק פותח לכולנו אפשרות שעל פיה אנו יכולים להישאר מחויבים לעולם ההלכה, ועם זאת להישאר מחויבים לחלוטין לאותן שאיפות מוסריות הטבועות בנו.

78. שם, עמ' טז.

79. ראו: **אגרות הראי"ה**, א, אגרת פט, עמ' צה-צו, שם הרב קוק מעלה את האפשרות שייתכן והעבודות (אף של עבד כנעני) תתבטל לעתיד לבא. גם שם הדברים מופיעים בתוך דיון על שיקולים מוסריים.

80. יש להדגיש שלא מדובר רק בדברים שנכתבו ביומניו של הרב קוק ובשנים האחרונות התפרסמו לציבור. את הדברים אותם ראינו לעיל ביחס לצמחונות כותב הרב קוק בספר **לנבוכי הדור**, שהוא כאמור נועד להתפרסם בציבור (ראו לעיל הערה 2). יש הטוענים שעל אף שהספר נכתב כולו, הרב קוק לא פירסם את הדברים בכונה. ראו למשל את דברי הרב שלמה אבינר המופיעים בכתובת: <http://www.kipa.co.il/jew/38649.html>. ובכל זאת נראה שגם אם בסופו של דבר הרב קוק הורה שלא לפרסם את הספר, הרי שלפחות בתחילה הוא התכוון לעשות כן. ניתן לשער, אם כן, שהנושאים הללו לפחות ראויים להיות נדונים. מה גם שכאמור להרבה מן הנושאים הללו יש מקבילות רבות בכתבי הרב קוק, כך שלכל הפחות, הרב קוק הסתייג מפרטי הכתוב ב**לנבוכי הדור** ולא מן הנושאים הנדונים בו.