

ביקורת המסורה הטהורה

הדיון התלמודי בדבר 'אם למקרא' ו'אם למסורת' בראי הוויכוח האפיסטמולוגי במאות ה־17 וה־18

עמרי גולדשטיין

מבוא

אמר רבי יצחק בר יוסי אמר רבי יוחנן: רבי, ורבי יהודה בן רועץ, ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו סבירא להו: יש אם למקרא. רבנן סברי: יש אם למסורת. אמר רב קאנט: אלו דוגמטיקנין שלטון בעריצותא ואלו ספקנין דמקלקלי אחדותא דציבורא. לית אם למסורת בלא שמעתא ולית אם למקרא בלא כתיב.

כך יכלה להיפתח – ולמעשה גם להיחתם – סוגייתנו לו היה עמנואל קאנט נמנה על אמוראי בבל. אלא שלמרבה הצער לא יצא הפילוסוף הגרמני הגדול אפילו את שערי עירו קניגסברג, הגם שהכיר מעט את היהדות ואף ניהל התכתבויות לא מעטות עם אחד מגדולי מוחותיה משה מנדלסון – לא היה קאנט בקי בענייני הדת 'הבזויה והמושפלת', ואם היה לו דבר מה לומר, היה זה בעיקר עוד ביזוי ועוד השפלה.¹ ובכל זאת, במאמר זה ברצוני לתת פתחון פה לאמורא הבבלי שעשוי היה להיות עמנואל קאנט, ולמטרה זו אין מתאימה יותר מסוגיית 'אם למקרא ואם למסורת' מפרק א' במסכת סנהדרין שבתלמוד הבבלי. נדמה כי 'ביקורת התבונה הטהורה' עשויה לשמש כקול נוסף, צלול ובהיר שאולי אף עשוי לחתום סוגייה זו בבחינת אלו ואלו דברי אלוהים חיים ולהביא את המחלוקת לידי פתרון.

אני סבור כי ניתן להקביל את הדיון התלמודי בדבר 'אם למקרא' ו'אם למסורת' לדיון אחר מאוחר בהרבה, אשר שייך על פניו לדיסציפלינה אחרת לגמרי – הוא הוויכוח האפיסטמולוגי בין האמפיריציזם והרציונליזם במאות ה־17 וה־18. ויכוח זה נסוב על יכולות ההכרה ודרכי ההכרה של האדם. מצד אחד עמדו הרציונליסטים בסברתם לפיה ישנן לבני האדם אידאות טבועות מלידה, אשר להתבסס עליהן בלבד ניתן להגיע אל חקר האמת; ואילו מין הצד השני עמדו האמפיריציסטים, אשר טענו כי האדם מגיע לעולם כלוח חלק (Tabula Rasa), ואין לו כל דרך להגיע אל חקר האמת מלבד הלמידה באמצעות רשמי החושים. ברבע האחרון של המאה ה־18, הגיע הוויכוח למעין מבוי סתום. כל צד התבצר בעמדתו וסירב לקבל את השלכותיה החמורות של גישתו, אשר אותן אפרוש בפני הקורא בהמשך. אלא שאז הגיע עמנואל קאנט ובספרו המונומנטלי 'ביקורת התבונה הטהורה' (1781) הציע פתרון לוויכוח.²

1 להרחבה בעניין יחסו של קאנט ליהדות, ראה: S. J. Spector, 'Solomon Maimon and Immanuel Kant: The Question of Anti-Semitism', Sheila A. Spector (ed.), *Romanticism/Judaica: Convergence of Cultures*, New York 2011, pp. 64–74; McCaughey, Douglas, 'Was Kant Anti-Semitic? With an Addendum on Duty', Creative Commons Licensure, Willamette University, 2020.

2 כאן עשוי להתעורר חשדו של הקורא הידען, אשר יטען כנגדי ויאמר כי אומנם ייתכן שישנם קווי דמיון בין הוויכוח האמוראי האמור לבין הוויכוח הפילוסופי מראשית העת החדשה. ברם אם אנו קופצים לראשית העת החדשה, אזי ניתן ואף

בטרם נפתח בביאור סוגייתנו והלאה משם אל הפילוסופיה של המאות ה-17 וה-18, ברצוני להצדיק את עיסוקי זה אשר עשוי להיראות תמוה במידת-מה. אני סבור שסוגיית 'אם למקראי ו'אם למסורת' נושאת עמה משמעויות כבירות עבור מרבית קוראי מאמר זה, ואולי אף עבור כל קוראיו.³ כחלק מפולמוס אקדמי שהתנהל על גבי דפיו של כתב-העת 'תרביץ' סביב סוגייתנו, מסביר ברכיהו ליפשיץ כי השאלה בדבר אם למקרא ואם למסורת איננה שאלה פרשנית גרידא, אלא שאלה מהותית בדבר היווצרותה של מסורת הלכתית; מסורת שמשפיעה על חייהם של מיליוני אנשים גם בימינו.⁴ הבנת המחלוקת, כמו גם הכרעה בה, היא עניין משמעותי ביותר למיליונים אלה וכך גם לאנשים שסביבם, הגם שאינם מנהלים אורח חיים הלכתי. מדובר כאן למעשה על הדוגמטיקה של ההלכה לעומת האוטונומיה שלה. כלומר, אנו עוסקים בשאלה: עד כמה גמישה המסורת ההלכתית וכיצד גמישותה נוצרת, אם בכלל. כאמור, אלו שאלות כבדות משקל ולכן אין לשאול עוד למי המשנה משנה; יש להבין שהיא משנה לכל יהודי וישראלי, גם בשנת תשפ"ג; יש לדרוש תשובות ולגייס לצורך כך את מיטב המומחים, גם את אלה שאינם מומחים ושלא נדרשו לכך מעולם, כדוגמת עמנואל קאנט.

רצוי להקביל את הדיון התלמודי לדינו ההרמנויטי של שליירמאכר ביחס לכתבי הקודש. שהרי מטרותיו של שליירמאכר במפעלו עשויות להימצא תואמות במידה רבה למטרותיהם של האמוראים: מחד, ליצור תורת פרשנות קבילה לכתבי הקודש, אשר תעמוד בסטנדרטים של הזמן והמקום, ומאידך לשמר את קדושתו של הטקסט ולא לחרוג מכוונתו האמיתית (על כך ראה: ז' לוי, הרמנויטיקה, תל-אביב תשמ"ז, עמ' 89-90). ואומנם מאמר כזה אכן עשוי להיות מעניין ואולי ראוי שייכתב בעתיד, אלא שלדידי אין הדבר תורם רבות לפתרון או אף להבנת המחלוקת האמוראית, ובטח שלא להבנת משמעויותיה לימינו אנו. יתרה מזאת, כבר נמצאנו למדים במהלך הדורות שתורתו ההרמנויטית של שליירמאכר הינה בעייתית ביותר ומלאה בלקונות, במיוחד בהתייחס להרמנויטיקה תיאולוגית, שהיא במידה רבה מעניינת כאן (להרחבה בעניין בעיותיה של ההרמנויטיקה של שליירמאכר, ראה: ז' לוי, הרמנויטיקה, עמ' 90-95). לעומת זאת, סבורני שבקפיצה הדיסציפלינרית שאני עתיד לערוך כעת – מין ההרמנויטיקה החז"לית אל האפיסטמולוגיה המודרנית – טמונות תובנות משמעותיות ביותר עבור הקורא העברי דתשפ"ה, ולכל הפחות נדמה לי שיש בה כדי להציע פתרון סביר למחלוקת דנן. אם כן, למעוניין בשליירמאכר אומר 'אידך זיל גמור'.

3 רמז למשמעות זו ולחשיבותה ניתן למצוא בפולמוס אקדמי שהתנהל סביב הסוגיה דנן ומשמעותם של הביטויים "יש אם למקרא" ו"יש אם למסורת" בספרות התנאית. בגיליון של חודשי ניסן-אלול לשנת תשנ"ב של כתב העת תרביץ, פורסם מאמר ארוך למדי פרי עטו של אחד מגדולי חוקרי התלמוד במקומותינו, שלמה נאה. (ראה: ש' נאה, 'אין אם למסורת או: האם דרשו תנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?', תרביץ, סא ג/ד [תשנ"ב], עמ' 401-448). במאמרו, הטיל נאה ספק בהנחה שלפיה התנאים נהגו לדרוש מדרשי הלכה באופן משוחרר מצורת הקריאה המקובלת, כלומר בגישת "יש אם למסורת". לפי נאה, גישה זו לא היתה נהוגה כלל בקרב התנאים. יתרה מזו, הביטויים "יש אם למקרא" ו"יש אם למסורת" הם ביטויים מאוחרים בהרבה שלא היו מוכרים לתנאים כפי שהגישות שהם מייצגים לא היו מוכרות להם. בגיליון ניסן-סיוון לשנת תשנ"ג של תרביץ, התפרסם מאמר תגובה לנאה מאת החוקר דוד הנשקה. (ראה: ד' הנשקה, 'למשמעו התנאי שלביטוי "יש אם למקרא", תרביץ, סב ג [תשנ"ג], עמ' 433-446). לטענת הנשקה, נאה מיהר מדי לשלול את מקורות הימצאותם של הביטויים האמורים בספרות התנאית; על אף שביטויים אלה שונים במשמעם בספרות התנאית לעומת זו הסבוראית ואולי אף האמוראית, הם בהחלט קיימים בזו כפי שהם קיימים בזו ובזו. באותו גיליון של כתב העת פורסם מאמר תגובה נוסף למאמרו של נאה, מאת ברכיהו ליפשיץ (ראה: ב' ליפשיץ, 'יש אם למסורת', תרביץ, סב ג [תשנ"ג], עמ' 447-454). ליפשיץ פותח את מאמרו בחשיפת משמעות הפולמוס הלכה למעשה: אין להקל ראש בטענתו של שלמה נאה, שלפיה התלמוד הבבלי למעשה מעוות את מקורותיו התנאיים ומפרשם כראות עיניו. אם יש בטענות אלה ממש, אזי מערערות הן "לא על מסורתו של התלמוד הבבלי בעניין זה בלבד, אלא על מסורת ההלכה הבבליה בכלל" (שם, עמ' 447). ואם כך הוא, אזי מערערת טענתו של נאה על המסורת ההלכתית בכלל. וכפי שכותב גם ליפשיץ: "לאו מילתא זוטרתא היא".

ליפשיץ מסיים את מאמרו במסקנה כי "לא רק שהעיקרון שיש אם למסורת מצוי בתורתם של תנאים, אלא שיש לו גם במקרא גופו" (שם, עמ' 454). כלומר, ליפשיץ שולל מכל וכל את טענת נאה ובכך למעשה מציל את המסורת ההלכתית עליה לדבריו ערער נאה בטענותיו שלו. לנאה ניתנה ההזדמנות באותו גיליון תרביץ ממש, להגיב לפולמוס שהתעורר סביב מאמרו, והוא עשה זאת באופן ממוקד אל מול כל אחת מהתגובות למאמרו (ראה: ש' נאה, 'אין אם למסורת' – פעם שנייה, תרביץ, סב ג [תשנ"ג], עמ' 455-462). פולמוס אקדמי זה עוסק בדקדוקי דקדוקים בכתוב בשלל מקורות. לא אכנס לדקדוקים אלו, שכן אין הם מעניינים כאן, אך נדמה לי שניתן ללמוד מפולמוס זה על חשיבותו של דיונו הנוכחי.

'אם למקרא' או 'אם למסורת'

נפנה אפוא אל ביאור סוגייתנו, בה מוצגות שתי גישות בדבר קריאת התורה: [1] 'יש אם למקרא': לפי גישה זו ישנה מסורת מקובלת לצורת הקריאה של הטקסט המקראי ולפיה יש "לנקד" את הפסוקים; [2] 'יש אם למסורת': לפי גישה זו יש לדבוק בטקסט המקראי כפי שהוא נכתב, דהיינו בלי ניקוד כלל. גישת 'יש אם למקרא' למעשה מעניקה עליונות הלכתית לשיטת ניקוד מסוימת ומקובלת, ובכך כובלת את ידיהם של הפרשנים במידת מה. לעומתה, גישת 'יש אם למסורת' דבקה בטקסט, אך הטקסט כאמור אינו מנוקד. לפיכך, לנוקטים בגישה זו מתאפשר לכאורה חופש פרשני גדול הרבה יותר, ואולי אף מחובתם של פרשנים אלה להביא בחשבון את כלל האפשרויות לקריאת הטקסט.⁶

סוגייתנו בסנהדרין ד'ע"א פותחת בברייתא בה מסופר על תלמידיו של רבי יהודה בן רועץ, ששאלו כיצד יש לקרוא את הפסוק הבא: "ואם נקבה תלד וטמאה שבעים כנדתה ושישים יום וששת ימים תשב על דמי טהרתה".⁷ השאלה מתמקדת במילה "שבעים": האם יש לקרוא "שִׁבְעִים" - ומכאן להסיק שהיולדת נקבה נחשבת לטמאה במשך שבעים יום - או שיש לקרוא "שִׁבְעִים" - ולהסיק כי היולדת נקבה נחשבת לטמאה רק למשך ארבעה עשר יום. רבי יהודה מספק הסבר פרשני מפורט ביותר: נאמר לנו בפסוקים כי יולדת זכר צריכה להמתין לטהרתה שלושים ושלושה ימים, ואילו יולדת נקבה נדרשת להמתין זמן כפול, דהיינו שישים ושישה ימים. מכאן גוזר רבי יהודה גם לעניין הטומאה. כלומר, כפי שבטורה זמן ההמתנה של היולדת נקבה כפול מזה של היולדת זכר, כך גם בזמן הטומאה היולדת נקבה נדרשת להמתין זמן כפול. מכיוון שנאמר שזמן ההמתנה ליולדת זכר בעניין טומאה הוא שבוע ימים, אזי יש לקרוא את זמן ההמתנה של היולדת נקבה ככפול ממנו, דהיינו שבועיים. עד כה נראה כי רבי יהודה בן רועץ נוקט גישה פרשנית דקדקנית שלוקחת בחשבון את כלל האפשרויות שעולות מהכתוב, גם את אלה שאינן נצמדות לצורת הקריאה המקובלת. אלא שאז קורא הרב לתלמידיו בחזרה וחותר את השיעור כך: "אי אתם זקוקין לכך שבועיים קרינן ויש אם למקרא".⁸ כלומר, הרב מסביר לתלמידיו שההסבר המפורט שנתן להם אינו נצרך, שכן אנו יודעים כיצד מקובל לנקד ולקרוא את פסוקי המקרא. לפיכך אין כאן כלל מקום לשאלה, שכן הקריאה המקובלת היא "שִׁבְעִים" ואין לערער על כך.

מכאן ואילך מביאה הגמרא מספר מחלוקות הלכתיות שבבסיסן עומדת המחלוקת בין גישת 'יש אם למקרא' לבין 'יש אם למסורת'. מעניין לשים לב כי ברובן המכריע של המחלוקות הללו גישת 'יש אם למקרא' מגיעה להלכה מחמירה יותר מגישת 'יש אם למסורת': בית שמאי דורשים מהמביא קורבן חטאת שתי מתנות כדי לכפר, ואילו בית הלל מסתפקים במתנה אחת; בעניין הלכות סוכה דורש רבי שמעון שלוש דפנות גמורות כהלכתן, ואילו חכמים

5 מובן שהניקוד העברי הומצא זמן רב לאחר הדיון התלמודי דנן, אך לצורך הנוחות אכנה להלן את צורת הקריאה המקובלת 'ניקוד', שכן זה בתורו הומצא כתייעוד לצורת קריאת טקסט עברי, בדומה לצורת הקריאה המקובלת שעליה נסובה המחלוקת שלנו.

6 נאה (לעיל הערה 3) עמ' 402.

7 ויקרא יב 5.

8 בבלי, סנהדרין ד'ע"א.

מסתפקים בשתיים; רבי עקיבא מכריז על טומאת אוהל גם אם רביעית הדם מגיעה משני מתים שונים ואילו חכמים מטמאים את האוהל רק אם כל שיעור הדם מגיע ממת אחד, כך שטומאת האוהל תהא מקרה נדיר יותר. על פניו נדמה שגישת 'יש אם למקרא' מעניקה מעין רשת ביטחון הלכתית מחמירה. הנוקטים בגישה זו בהכרח מחמירים יותר ונמנעים מסטייה מדרך התורה. חריג הוא המקרה הראשון המובא בברייתא שעוסק בימי טומאת היולדת נקבה, משום שבמקרה זה ימי הטומאה המתפרשים מגישת 'יש אם למקרא' הם המינימום האפשרי לפירוש. אך כפי שעולה מהסברו של רבי יהודה בן רועץ, גם לפרשן הגמיש ביותר יהיה קשה לפסוק אחרת. תופעה זו עשויה לרמוז לכך שגישת 'יש אם למקרא' התהוותה לאורה של ההלכה, ובכך ייתכן שגישה זו למעשה קרובה לפתרון שאציע בהמשך. אך גם זאת יש לסייג, וכך אכן אעשה.

בשלב זה מביאה הגמרא את מתקפתו של רב אחא בר יעקב על גישת 'יש אם למסורת': לפי רב אחא בר יעקב לא ייתכן חכם שלא יקבל את גישת 'יש אם למסורת'. הוא מביא לכך כראיה את היחס למילה "חלב" בפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו".⁹ רב אחא מעמיד את גישת 'יש אם למסורת' במבחן קשה. אם אכן 'יש אם למסורת' אזי ניתן לקרוא את המילה "חלב" גם כ"חֶלֶב", ומכאן קצרה הדרך להתרת אכילת בשר בחֶלֶב, אשר ברור לכל שאסורה היא. אם כן, הביקורת של רב אחא בר יעקב נוגעת לגמישות המופרזת של גישת 'יש אם למסורת'. גישה זו מאפשרת פרשנויות בעייתיות שלא מתיישבות עם ההלכה שאנו מכירים, אשר נמסרה ונשמרה במשך דורות רבים. נראה כי ישנה סכנה ממשית בפתיחת האפשרויות הפרשניות הדבקות בטקסט הבלתי מנוקד. לפיכך מכריזה הגמרא בשלב זה כי הכל מוכרחים לדבוק בגישת 'יש אם למקרא', אלא שהדיון לא נגמר כאן.

כעת חוזרת הגמרא לנסות ולהבין במה למעשה חלקו כל החלוקים עד כה, שהרי זה עתה פסקנו כי בעניין ההרמנויטי אין ספק כי אכן יש אם למקרא. בתוך כך, מציעה הגמרא הסבר חלופי לכל אלו שעד כה העמדנו את דעתם על הגישה הפרשנית לפיה 'יש אם למסורת'. אך גם בזה לא די לה לגמרא. לאחר שהעמידה את עמדותיהם של כלל הדוברים על הסברים חלופיים, חוזרת הגמרא ושואלת "ודכולי עלמא יש אם למקרא?"¹⁰ הגמרא מטילה ספק בפסיקת עצמה ומביאה כדוגמה ברייתא העוסקת בהלכות תפילין: רבי ישמעאל לומד את מספר הבתים בתפילין על פי כתיב המילים בפסוקים העוסקים בתפילין. בפסוקים מופיעה המילה טוטפות, פעם אחת בכתוב מלא (טוטפות), שממנו מסיק ר' ישמעאל לשון רבים, ופעמים בכתוב חסר (טוטפת), שמהן הוא מסיק פעמיים לשון יחיד. בסכמה מדובר אכן בארבע טוטפות. פרשנות זו עומדת כל כולה על גישת 'יש אם למסורת' ומתעלמת לחלוטין מגישת 'יש אם למקרא'. כדי לחזק את הספק שהוטל בתוקפה הכללי של גישת 'יש אם למקרא', מביאה הגמרא את הסברו של רבי עקיבא – אשר ידוע לנו שדגל בגישת 'יש אם למקרא' – לעניין הטוטפות. הסברו עומד על האטימולוגיה של המילה טוטפות ומשמעות מרכיביה בשפות שונות. לפי ההסבר משמעותה של המילה טוטפות כפי שהיא לעצמה היא ארבע, ולכן מספר הבתים בתפילין עומד על ארבעה. בכך מראה הגמרא את המאמץ הפרשני שנדרש אליו רבי עקיבא כדי לא

9 שמות כג 19.

10 בבלי, סנהדרין ד ע"ב.

להודות כי לכל הפחות יש גם 'אם למסורת'. מכאן אנו למדים שוב שיש ספק בעניין תוקפן הכולל של שתי הגישות.

הסוגיה ממשיכה להתפתל בעניין ולהעמיד הסברים חלופיים למחלוקות, אך כבר ברור כי שתי הגישות נראות לעיתים קבילות ולעיתים בעייתיות, ונדמה שהגמרא אומרת שישנן גם 'אם למסורת' וגם 'אם למקרא'. אולם המחלוקת בין החכמים עודנה עומדת וכל אחד מהצדדים נותר מבוצר בעמדתו. לסיכום הסוגיה ארצה להצביע על שתי בעיות מהותיות בגישות המנוגדות: [1] כפי שכבר ציינתי, וגם רב אחא בר יעקב דאג להדגיש, גישת 'יש אם למסורת' סובלת מבעיה חמורה ביותר לעניין הדיון ההלכתי. הדבקות בכתיב הבלתי-מנוקד של נוסח המסורה מאפשר לפרשן גמישות וחופשיות יוצאות דופן, ואולי זו אף מחייבת אותו לקחת בחשבון אפשרויות פרשניות שלא היינו רוצים לקבל. כלומר, מכיוון שהטקסט הבלתי-מנוקד מאפשר צורות קריאה מרובות, נדרש הפרשן לספק אינספור הסברים על-מנת להגיע לפסיקה אחת סופית; [2] גישת 'יש אם למקרא' סובלת גם היא מבעיה מהותית. צורת הקריאה המקובלת הופכת את עבודתו של הפרשן לכמעט מיותרת ברבים מהמקרים, שכן היא סוגרת את הטקסט באופן דוגמטי ויש שיאמרו אף שרירותי. דוגמטיות עקרונית זו היא בעייתית לעניין הדיון ההלכתי, משום שבמידה רבה היא מגבילה את התפתחות ההלכה ומקשה לערוך בה שינויים, אשר נדרשים לעיתים מכורח נסיבות הזמן והמקום.

אם כן, עולה הצורך לפשר בין שתי הגישות. כעת אנסה להביא הצעה לפשרה באמצעות הטיית אוזן קשבת אל הוויכוח האפיסטמולוגי בין הפילוסופים האמפיריציסטים לבין אלה הרציונליסטים במאות ה-17 וה-18, אשר הגיע לכדי פתרון באמצעות מעין פשרה שהציע עמנואל קאנט בספרו **ביקורת התבונה הטהורה**.

'אם להיגיון' או 'אם לניסיון'

כאשר מדברים על הוויכוח האפיסטמולוגי בין הרציונליזם והאמפיריציזם, נהוג לדבר על שלושה הוגים מכל צד: דקארט, שפינוזה ולייבניץ ממחנה הרציונליזם ולוק, ברקלי ויום ממחנה האמפיריציזם. לא אתיש את הקורא בהצגת דבריהם של כל השישה, אלא אסתפק בסקירה קצרה של דברי נציג אחד מכל צד: שפינוזה הרציונליסט ויום האמפיריציסט. אעמוד על מספר נקודות משמעותיות לדיוננו בשיטותיהם של כל אחד מן השניים ואצביע על מוקדי המחלוקת ביניהם ועל הדמיון בינם לבין מוקדי המחלוקת בעניין 'אם למקרא' ו'אם למסורת'.

נפתח אפוא בסקירה קצרה של שיטת שפינוזה. ראשית עלינו להבין את הרציונליזם השפינוציסטי. שפינוזה תר אחר אמת מוחלטת ולשם כך הוא בחר לו מתודה מוחלטת – הסדר הגיאומטרי הבנוי מהגדרות, אקסיומות ומפשטים המשתלשלים מהן והלאה. שיטה זו מבטיחה התבססות מוחלטת על השכל וחוקי ההיגיון, ללא שום מגע עם ההתנסות החושית, שלפי הגישה הרציונליסטית יש בידה להטעותנו. חקירתו של שפינוזה מתחילה במושג המרוחק ביותר מקליטת החושים – אלוהים. כאן המקום להתייחס לעניין שבזכותו, או בגנותו נודע שפינוזה ביותר: רבים נוהגים להתייחס לשפינוזה כפילוסוף החילוני הגדול,

אשר כפר באלוהים והעמיד שיטה שעורכת רדוקציה מוחלטת למושג האלוהים ומעמידה אותו כולו על הטבע.

כך כותב שפינוזה בהקדמה לחלק ד' של ספרו 'אתיקה': "היש הנצחי והאין סופי שאנו מכנים בשם אלוהים או טבע [deus sive natura] פועל מתוך אותה הכרחיות שבה הוא קיים".¹¹ זהו המקום הנודע שבו שפינוזה למעשה יוצר זהות מוחלטת בין אלוהים והטבע. ירמיהו יובל, שתרגם את הספר, מוסיף בהערת שוליים כי "ראוי לשים לב גם לפסוק הבא האומר שאלוהים קיים ופועל מתוך 'הכרחיות הטבע', ומייחס רעיון זה למשפט א:16. בכך מקבל משפט יסודי זה ('משפט ההתפרטות') פשר נטורליסטי ואימננטי ברור".¹² הגדרתו של שפינוזה כנטורליסט שמאמין באימננטיות מוחלטת חשובה גם לענייננו. אם אין דבר מלבד הטבע וכולו מתנהל על פי כלליו שלו בלי חריגות כלל, אזי האדם, אשר מתקיים כחלק מאותו הטבע, אין בידו להשפיע על המציאות באמצעות מעשיו או פרשנותו את הניצב לפניו. זו כמובן גישה פסימית מאוד. שפינוזה מתגלה כבעל השקפה דטרמיניסטית מוחלטת: הדברים מתנהלים כפי שהם נקבעים מראש. כל יש הוא אלוהים, או הטבע, ו"אלוהים, או כל תוארי אלוהים, אינם בני שינוי".¹³ כלומר, הכל סטטי ועומד כפי שהוא. במצב זה, לאדם אין כל יכולת להשפיע על המציאות. בהיעדר יכולת השפעה, אין שום מניע לפרש את העולם או לפעול בו. כבר בשלב זה אנו עדים להשלכותיה החמורות של הפילוסופיה השפינוציסטית: היא נוטלת מן האדם את יכולתו לפעול בעולם והן את רצונו לכך.

אם לא די בכך, שפינוזה טוען לשלילת הרצון האנושי באופן מפורש: כאמור, לפי שפינוזה, כל שיש - העצם היחיד הקיים - הוא אלוהים, או הטבע. על פי הגדרת האל כאינסופי ומושלם, לא ייתכן שיש לאלוהים רצון כלשהו, שכן רצון מעיד על חוסר מסוים. מכאן מסיק שפינוזה - בדבקו בהגיון הגיאומטרי שלו - שלא לוהים לא יכול להיות רצון חופשי.¹⁴ לאחר מכן טוען שפינוזה, בהתאם לטענתו כי ישנו רק דבר אחד קיים - אלוהים, או הטבע - מקבל האדם מעמד חדש ודי מצומצם. האדם אינו אלא התפרטות על שניים מתארי של אלוהים - התפשטות ומחשבה: האדם הוא גוף - כלומר, התפרטות של אלוהים על דרך ההתפשטות - ונפש - כלומר, התפרטות של אלוהים על דרך המחשבה.¹⁵ כמו לאלוהים עצמו, גם להתפרטותיו לא יכול להיות כלל רצון חופשי.¹⁶ יתרה מזאת, שלא כמו האל, אשר חופשי לפעול מתוך מהותו ההכרחית, האדם אינו חופשי אלא פועל רק כנפעל בכורח על ידי חוקי הטבע ופעילותו, שעומדים למעשה בבסיס מהותו של החופש האלוהי.¹⁷ כך שולל שפינוזה כל דינמיות וחיוניות מחיי האדם: אין חופש, אין רצון, אין תנועה שאינה כפויה, ולמעשה אין תנועה

11 ב' שפינוזה, אתיקה, תרגום: ירמיהו יובל, תל-אביב תשס"ג, עמ' 280.

12 שם, עמ' 280 (הערה).

13 שם, עמ' 100.

14 שם, עמ' 110.

15 להרחבה בעניין ראה: י' בן-שלמה, פרקים בתורתו של ברוך שפינוזה, ישראל 2016, עמ' 75-78.

16 להרחבה בעניין ראה: ש"ה ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה: מניקולאוס קוזאנוס עד תקופת ההשכלה, ירושלים תשל"ד, עמ' 261-262.

17 שם, עמ' 258-259.

בכלל משום שכאמור "אלוהים, או כל תוארי אלוהים [אשר בהם לוקח חלק גם האדם], אינם בני שינוי".¹⁸ אם כן, אפשר להיווכח שהפילוסופיה השפיוניסטית, ברציונליזם הקיצוני שבו היא דבקה, היא בעלת השלכות חמורות מאוד, כאלה שקשה מאוד לחיות איתן בשלום ואף קשה מאוד לקבלן לאור חוויית החיים האנושית שאותה כולנו מכירים.

כעת נפנה לסקירת שיטתו של דיוויד יום, אך ראשית עלינו בכל זאת להזכיר בתמצות את הבסיס למתודה האמפיריציסטית, אותו הניח כבר ג'ון לוק. ג'ון לוק עוסק בשאלת אפשרותה של ההכרה האנושית וגבולותיה, שאותם ניסה לשרטט. נקודת המוצא המתודית שלו הייתה ההסתמכות על החושים בכל הנוגע להכרה וידעה. בניגוד לרציונליסטים, שטענו כי אין לסמוך על החושים שלא פעם מטעים אותנו, לוק – ואחריו כלל האמפיריציסטים – הניח את ההפך הגמור. דהיינו, שרשמי החושים לעולם אינם מטעים אותנו. מה שאכן עשוי להטעות הוא עיבוד הרשמים שנעשה במוחו של האדם, שלעיתים עשוי להסתבך.¹⁹ כאחד ממשיכי דרכו של לוק – על אף שגם את שיטתו של האחרון ביקר לא מעט – דבק יום בהנחת העבודה המתודית הזו, והיא שמובילה אותו לשיא הגותו, שאותו ארצה להציג כעת.

ראשית, יום מבחין בין שני סוגי מרכיבים להכרה האנושית: רשמים ומושגים, או אידאות. בשם 'רשמים' מכנה יום את כלל התפיסות המבוססות על הקלט החושי של האדם. כלומר, אם נרצה נאמר שהמפגש החושי של האדם עם כל מציאות שהיא, מייצר תפיסה שאותה מכנה יום 'רושם'. לעומת זאת, בשם 'אידיאות' מכנה יום את מכלול הדימויים אשר אותם רשמים חורטים בשכלו ובזיכרונו של האדם. לדוגמה, המפגש שלי עם אדם ברחוב מייצר עבורי רושם של אותו האדם, אך מייד לאחר שפגישתנו תסתיים, תיוותר בשכלי רק אידאה של אותו האדם, שהיא זכר לאותו הרושם, אך לעולם אינה זהה לו.²⁰ יש להדגיש כי רשמים ואידיאות – לכל הפחות הפשוטים שבהם – תמיד יגיעו בזוגות תואמים; לכל אידיאה פשוטה מוכרח להיות רושם פשוט תואם שבעקבותיו נוצרה.²¹ יום חוזר ומדגיש שאין לנו כל אפשרות ליצור במוחנו אידיאה פשוטה שלא מתוך רושם פשוט תואם.²²

לאחר הבחנה זו מתקדם יום אל עבר מה שעתיד להפוך לאחד השיאים, אך גם למבוי הסתום של השיטה האמפיריציסטית – ביקורת הסיבתיות. ביקורת זו מתבקשת לדידו של יום משום שיחס הסיבתיות הוא החשוב ביותר מבין סוגי היחסים אשר מקשרים בין האידיאות במוחנו. חשיבותו נקנית לו משום שכלל ההיסקים שאנו עורכים – בין אם מדובר בדדוקציות או אינדוקציות – מתבססים במידה רבה על יחס הסיבתיות (אם, אז...). יום ניגש לבחון את האידאה של יחס הסיבתיות וכדי לבססו – או להוכיח את קלקלתו – הוא תר אחר הרושם התואם לאידאה של יחס זה. כדי לעשות זאת הוא מפרק את האידאה המורכבת לשלושת מרכיביה: סמיכות הסיבה והתולדה במרחב, קדימות הסיבה לתולדה בזמן, ויחס של קשר הכרחי בין הסיבה והתולדה. השניים הראשונים זוכים ליחס אדיב מצידו של יום, אשר מוצא

18 שפינוזה (לעיל הערה 11) עמ' 100.

19 ש"ה ברגמן, הפילוסופיה של עמנואל קאנט, ירושלים תשמ"א, עמ' 8.

20 ד' יום, מסכת על טבע האדם, מאנגלית: יפתח בריל, ירושלים תשע"ד, עמ' 11-12.

21 שם, עמ' 13.

22 שם, עמ' 141.

להם רשמים פשוטים תואמים שיבססו אותם.²³ ואילו בהגיעו לאידאה של הקשר ההכרחי, יום טוען כי אין בנמצא רושם פשוט אשר תואם לאידאה פשוטה זו. לפיכך, מחליף יום את יחס הקשר ההכרחי ביחס שהוא מכנה "קשר קבוע". כלומר במילים אחרות, אנחנו יכולים לומר על סיבה שהיא הכרחית לתולדתה רק ביחס למקרי העבר. במילים אחרות, לא נוכל לקבוע שאותה סיבה בהכרח תוביל תמיד לאותה התולדה, אלא רק שעד כה מצאנו קשר קבוע בין אותה הסיבה לבין אותה התולדה.²⁴ לבסוף מגיעה יום לכך שהאידאה של הקשר ההכרחי מתקבלת מן החזרתיות של אותו הקשר הקבוע, אך אין בה ממש.²⁵ כלומר, יום למעשה שולל את הקשר ההכרחי אשר עומד בבסיס ההיסקים הלוגיים הבסיסיים שלנו ובכך מפרק הלכה למעשה את היכולת לבנות איזשהו מדע מבוסס בהחלט, שלא רק על הסתברויות.²⁶

כעת יש לעמוד על המחלוקת בין שפינוזה ויום, דהיינו המחלוקת בין רציונליזם לאמפיריציזם. נקצר בדברים ונאמר: במקום שבו שפינוזה מוצא הכרח גמור, יום מוצא חוסר הכרחיות מוחלט, ובמקום שבו יום מוצא חיים דינמיים שבהם האדם חווה ומכיר את העולם, מוצא שפינוזה סדר עולם סטטי שבו אין האדם אלא התפרטות חסרת ערך של העצם היחיד – אלוהים, או הטבע. אם לסכם את המבוי הסתום שאליו הגענו, אפשר לומר כך: הרציונליזם יצר שיטה מופתית מבחינת ההיגיון. מערכת ההיסקים הלוגיים של שפינוזה עובדת כמו מכונה משומנת, אך אם ננסה למצוא קשר בינה לבין המציאות הדינמית שאנו חווים בחיינו, אנו עלולים להתקשות עד מאוד; מן הצד השני המסקנות ממהלכו הספקני של יום קשות לערעור, אך אם ננסה להמשיך ולקיים את עולמנו מהן והלאה, נמצא שאין הדבר קל כל כך. יום מותיר אחריו חורבות עולם, חוסר ודאות משווע וחוסר יכולת ליצור תיאור מדעי כלשהו של העולם.

אם כן, כפי שראינו בסוגיית 'אם למקרא' ו'אם למסורת', גם כאן אנו פוגשים בשתי גישות פרשניות – אלו מפרשות את הטקסט המקראי ואלו מפרשות את העולם שסביבנו – אשר מצליחות באופן חלקי להשיג את מטרותיהן אך סובלות מבעיות חמורות במקרה הטוב ומסיבות נזק של ממש לדיסציפלינה אליה הן שייכות; במקרה של הסוגיה התלמודית להרמנויטיקה החז"לית, ובמקרה של הוויכוח האפיסטמולוגי למדע ולמטפיזיקה. נדמה אפוא, שכמו במחלוקת האמוראית, גם במחלוקת המודרנית עולה הצורך לפשר בין הגישות בכדי להציל את הדיסציפלינה ואת היכולת להתקדם בחקירותינו בה. כעת מוטלת עליי החובה להציע פתרון כלשהו לבעיות שהצגתי. ובכן, אני סבור שהפותר את בעיה האפיסטמולוגית, יהיה בידו לסייע גם בפתרון הבעיה ההרמנויטית, וזהו כאמור עמנואל קאנט.

23 שם, עמ' 70-74.

24 שם, עמ' 82-83.

25 שם, עמ' 149-154.

26 ברגמן (לעיל הערה 19), עמ' 13-14.

ביקורת המסורה הטהורה - קאנט כאמורא

בטרם נוכל לפתור את מחלוקת 'אם למקרא' ו'אם למסורת' עלינו להבין כיצד פותר קאנט את הוויכוח האפיסטמולוגי שהצגתי זה עתה בין האמפיריציסטים והרציונליסטים. לשם כך, אצטט קטע נכבד מתוך הפתיחה של ההקדמה למהדורה הראשונה של 'ביקורת התבונה הטהורה' (ההדגשות במקור):

לתבונה האנושית יש גורל מיוחד בסוג אחד של הכרותיה: מעיקות עליה שאלות שאין ביכולתה לסלק אותן, מפני שהוטלו עליה כמטלה על ידי טבע התבונה עצמה, אך אין גם ביכולתה להשיב עליהן, כיוון שהן חורגות מכל יכולותיה של התבונה האנושית.

מבוכה זו נופלת עליה שלא באשמתה. התבונה מתחילה בעקרונות שהשימוש בהם במהלך הניסיון הוא בלתי-נמנע, וגם מוצא לו אישוש מספיק בניסיון. עם עקרונות אלה היא מעפילה גבוה עוד ועוד (כפי שהדבר נובע מטבעה), עד לתנאים מרוחקים יותר. אך כיוון שהתבונה נוכחת לדעת כי באופן זה נשארים ענייניה תמיד לא מושלים - שכן השאלות לא חדלות לעולם - היא רואה צורך למצוא לה מפלט בעקרונות החורגים מכל שימוש אפשרי בניסיון, ועם זאת נראים כה נקיים מחשד, ששכל האדם הרגיל מסכים אתם גם הוא. אולם על ידי כך היא שוקעת באפלה ובסתירות. מתוך אלה יכולה התבונה להסיק, כי אי שם ביסוד העניין צריכות לעמוד שגיאות נסתרות מן העין; אבל אין בכוחה לגלות את השגיאות הללו, מפני שהעקרונות שבהם היא משתמשת, בהיותם חורגים מגבולותיו של כל ניסיון אפשרי, שוב אינם מכירים בשום מבחן של הניסיון. שד הקרב של מאבקים בלתי-פוסקים אלה נקרא **מטאפיזיקה**.

[...]

בהתחלה, תחת ממשל הדוגמטיקנים [הרציונליסטים], היה למטאפיזיקה שלטון עריץ. אך כיוון שמצבה החוקי הוסיף לשמור על עקבות הברבריות העתיקה, הרי בגלל מלחמות פנימיות הלכה המטאפיזיקה והידרדרה לאנרכיה גמורה, והספקנים [האמפיריציסטים], מין של נוודים הבוחלים בכל עיבוד מתמיד של הקרקע, היו מערערים מדי פעם את האחדות האזרחית.²⁷

כך פותח קאנט את מפעלו הביקורתי האדיר בן שלושת הכרכים - ביקורת התבונה הטהורה; ביקורת התבונה המעשית; וביקורת כוח השיפוט. התבונה האנושית, לדידו, נמצאת בבעיה מהותית: היא לא מפסיקה להתעסק בשאלות שעליהן אין ביכולתה כלל לענות. עד שהגיע קאנט, נאבקו המחנות בניסיון מענה לשאלות הללו - שאלות המטאפיזיקה. המחנות נחלקו למי שמגדיר קאנט כדוגמטיקנים - הלא הם הרציונליסטים, וכספקנים - הלא הם האמפיריציסטים. הרציונליסטים שלטו בכיפה לזמן מה אך לבסוף הדרדרה המטאפיזיקה והאמפיריציסטים הצליחו להבקיע די סדקים בכל השיטות הרציונליסטיות למיניהן - והשיא בביקורת הסיבתיות פרי הגותו של דיוויד יום, כפי שראינו, עד שלא ניתן עוד להמשיך בחקירות המטאפיזיות שאליהן נדרשה התבונה מטבעה. הפתרון של קאנט אין בידו לספק

תשובות לשאלות אלה, אלא לקבוע את הגבול שמעבר לו אין התבונה יכולה לספק תשובות, אלא רק לכוון אמונה. בתוך הגבול התחום שהשכיל לשרטט, ביקש קאנט להראות כיצד התבונה עובדת, וכיצד אנו מכירים את העולם שסביבנו.

בהקדמה למהדורה השנייה ל'ביקורת התבונה הטהורה', סיפק קאנט כמה הערות תמציתיות המשמשות כהבהרות לשיטתו, אולי למען מי שאין בידו הפנאי לקרוא את כל ספרו עב הכרס. למען הקיצור, נשתמש בהערות אלו. קאנט מסביר ש'עד היום נהגו להניח, שכל הכרונות חייבות לכוון את עצמן לפי המושאים'.²⁸ כלומר, כל ניסיון להבין מה עומד לפנינו התחיל בניסיון להבין מה עומד לפנינו. לדוגמא, שפינוזה מתחיל את חקירתו על אלוהים, ואת חקירותיו בכלל מהניסיון להגדיר את אלוהים, ולהבין את טבעו, ומתוך כך להבין את השאר; יום מתחיל את חקירותיו על אודות הסיבתיות מהניסיון לפרק אותה למרכיביה ולהמשיך בפירוק זה עד שיבין את כלל המרכיבים לעומקם. קאנט טוען כי 'בהנחה זו, כל הניסיונות לגלות [באופן] אפריורי משהו, שירחיב את ידיעותינו על המושאים באמצעות מושגים, עלו בתוהו'.²⁹ לפיכך הוא מציע: 'הבה ננסה אפוא פעם אחת ונראה, אם לא נתקדם טוב יותר במשימות המטאפיסיקה כאשר נניח, שהמושאים חייבים לכוון את עצמם לפי הכרתנו'.³⁰

קאנט טוען כי יש להבין את תהליך ההכרה בצורה הפוכה כמעט מזו שעליה חשבו עד ימיו: במקום לחשוב על עצמנו כמי שקולטים באמצעות חושינו מושאים כאלה ואחרים, יש להבין את המושאים כמכוונים עצמם לאופן שבו אנו יכולים לקולטם. קאנט מחלק את ההכרה האנושית לשניים (ההדגשות במקור): "החושיות והשכל. על ידי החושיות **נתונים** לנו המושאים, ואילו באמצעות השכל הם **נחשבים**".³¹ בהתאם לכך, פעולת ההכרה גם היא נחלקת לשניים: "כל הכרתנו מתחילה בניסיון";³² אך יחד עם זאת, 'הכרתנו הניסיונית עצמה היא תרכובת של מה שאנו מקבלים באמצעות רשמים ומה שכושר ההכרה העצמי שלנו מספק מתוכו'.³³ אם לפשט את דבריו של קאנט, ההכרה שלנו מורכבת מרשמי חושים שנקלטים בהכרתנו, אך הכרה זו היא חסרת כל פשר ומובן מבלי שמוחלים על רשמים אלה **מושגים** שכליים שטבועים בהכרתנו. אם לפשט עוד קצת, קאנט למעשה אומר לרציונליסטים ולאמפיריציסטים, שדבריהם של שני המחנות הם שגויים בה במידה שהם צודקים. הרציונליסטים צודקים שישנן אידיאות טבועות מלידה, והאדם אינו לוח חלק בבואו לעולם; אך הם טועים כאשר הם חושבים שניתן להתעלם מרשמי החושים המטעים, שכן אלה הם הדבר הראשוני שמפעיל את ההכרה כולה. האמפיריציסטים צודקים בכך שיש ללמוד על העולם על ידי חקירת רשמי החושים, שכן אלה הם חלק מחומרי ההכרה הבסיסיים ביותר, אלא שכאמור הם טועים בחושבם את האדם ליצור שבא לעולם כלוח חלק. ההכרה, אומר קאנט, מורכבת משני הדברים גם יחד: **רשמי חושים ומושגים** שהינם חלק אינהרנטי מהתבונה האנושית.

28 שם, עמ' 103.

29 שם, עמ' 103.

30 שם, עמ' 103.

31 שם, עמ' 132.

32 שם, עמ' 117.

33 שם, עמ' 118.

לא נאריך עוד הרבה בתורת קאנט, שכן ברצוננו לחזור לסוגייתנו ולראות כיצד ניתן להאיר אותה באור חדש בעזרתו של קאנט. ברם, רק עוד זאת יש לומר: המתודה של קאנט היא ניתוח 'טרנסצנדנטלי'. מילה זו, אשר חורזת את כלל מפעלו הביקורתי של קאנט, היא חשובה ביותר. משמעו של ניתוח טרנסצנדנטלי הוא ניסיון להתחקות אחר תנאי האפשרות של התופעה הנדונה. לעניינו: קאנט חווה את ההכרה האנושית ומנסה להתחקות אחר תנאי האפשרות להיווצרותה. באמצעות חקירה טרנסצנדנטלית כזו, מבין קאנט כי מה שהוא מכנה 'הדבר כשלעצמו' – בין אם הוא קיים או לא קיים – נמצא מחוץ להישג הכרתנו, ואילו חווית החיים שלנו – דהיינו, הכרת 'התופעות' – נוצרת באמצעות קלט חושי שכפוף למושגי חלל וזמן וקטגוריות שכליות, אשר נכללים בתבונה האנושית מטבעה והם בעלי תוקף כללי.³⁴

כעת נשוב לסוגייתנו ונציע מקבילה לאפיסטמולוגיה הקאנטיאנית, שיהיה בידה אולי לפתור גם את המחלוקת שלנו. ובכן, נזכר אפוא בסוגייתנו: שתי גישות הוצגו בפנינו באשר לקריאת פסוקי המקרא ופירושים: 'יש אם למקרא' ו'יש אם למסורת'. אם יש אם למקרא, אזי ישנו ניקוד מוכר ודוגמטי שעלינו לדבוק בו ולקרוא את הפסוקים לפיו. ניקוד זה בתורו יכתוב את הפרשנויות האפשריות. לעומת זאת, אם יש אם למסורת, אזי עלינו לדבוק בטקסט המקראי הבלתי-מנוקד, ולפיכך לבחון את כלל הפרשנויות האפשריות הנגזרות ממנו, שבתורן עשויות להיות אינסופיות. ערכנו את ההקבלה בין שתי גישות אלו לשתי הגישות האפיסטמולוגיות שקדמו לקאנט – דהיינו, רציונליזם דוגמטי בהקבלה ל'יש אם למקרא' ואמפיריציזם ספקני בהקבלה ל'יש אם למסורת'.

הצעתי לפתרון המחלוקת היא לאמץ את גישת קאנט: כל הכרתנו את הטקסט המקראי מתחילה בכתוב הפסוקים. אלא שכתוב זה הוא ריק ממשמעות עד שאנו מחילים עליו את מושגי הכרתנו. על מנת לערוך חקירה טרנסצנדנטלית דומה לזו שעורך קאנט, ולחלץ ממנה גישה משלבת כזו לקריאת הטקסט, עלינו להגדיר את הדבר שאת תנאי אפשרות קיומו אנו בוחנים. במקרה שלנו 'הדבר כשלעצמו' הוא דבר האל הטרנסצנדנטי, אשר מעצם היותו טרנסצנדנטי לעולם אין הוא נגיש לנו במלואו, ואולי אף לא בחלקו. לפיכך, עלינו להסתפק ב'תופעות', דהיינו הפסוקים כפי שאנו יכולים לקראו אותם. אך מה הם למעשה פסוקים אלה? פסוקים אלה נועדו בסופו של יום שתיגזר מהם הלכה, שהיא בתורה תורת חיים. אם כן, מושא החקירה הטרנסצנדנטלית שלנו מוכרח להיות חווית החיים של האדם ההלכתי; או בפשטות ההלכה – מה הם תנאי אפשרותה. כיצד חווית החיים ההלכתיים יכולה להיווצר?

לשמחתנו, אין אנו מגששים באפלה מוחלטת. תנאי האפשרות של ההלכה די ברורים, שכן ההלכה די ברורה. אמנם דינמית היא הלכה, ומשתנה היא מעת לעת, אך בסיסה עומד איתן ומבוסס על גוף ידע שעל פי המסורת נמסרת בעל פה במשך דורות – היא התורה שבעל פה. לפיכך, בבואנו לבחון כיצד מתאפשרת ההלכה, אין אנו זקוקים אלא להפנות את מבטנו אל התורה שבעל פה, אשר מתועדת במידה כזו או אחרת במשנה. אם כן, נראה שעל מנת לנקד את הפסוקים – תהליך הכרחי על מנת להתחיל לפרשם – עלינו להקיש אותם בתורה שבעל פה, כלומר במשנה. אם נתקלנו בפסוק אשר לו אפשרויות ניקוד רבות, אשר בתורן פותחות

34 להרחבה בעניין תורת קאנט ופתרונותיו לסוגיה דנן, ראה: ברגמן (לעיל הערה 19), עמ' 45-18.

אפשרויות פרשניות רבות ושונות זו מזו – כל שעלינו לעשות הוא לבדוק איזו מין האפשרויות מתיישבת עם התורה שבעל פה. למעשה, זה בדיוק מה שעושה רבי יהודה בן רועץ לפני שהוא פוסק באופן דוגמטי כי 'שבועיים קרינן ויש אם למקרא'.³⁵ גישה 'יש אם למקרא' במקרה הזה אולי נמצאת נכונה, אך לא משום ש'יש אם למקרא' אלא משום שהפרשנות שמציע יהודה בן רועץ מתיישבת עם ההלכה שנמסרה לו מרבותיו בעל פה. לא שיטת הניקוד נמסרה, אלא ההלכה שממנה נגזר הניקוד הנכון האפשרי היחיד.

כמו כן, בביאור סוגייתנו הערתי כי ייתכן שהגמרא רומזת שצורת הקריאה המקובלת של גישה 'יש אם למקרא' התפתחה לאורה של ההלכה, שכן כמעט בכל המחלוקות אנו מוצאים גישה זו מביאה אותנו להלכה מחמירה יותר. אך יש לסייג ולחזור ולהבהיר: גם אם אכן גישה 'יש אם למקרא' תמיד נמצאת צודקת בקריאת הפסוקים, אין הדבר מצדיק אותה כגישה עקרונית כלפי הטקסט. הגישה העקרונית שלפיה ישנה קריאה מקובלת לטקסט וממנה אין אנו חורגים, היא גישה דוגמטית שמגבילה את התפתחות ההלכה. הגישה שאני מציע לאור הביקורת הקאנטיאנית אינה נצמדת לצורת קריאה כזו או אחרת, אלא יוצרת את צורת הקריאה הנכונה כל העת לאורה של הלכה ולפי המתאים לה. ייתכן שברוב המקרים נמצא התאמה בין צורת הקריאה המקובלת על פי גישה 'יש אם למקרא' ובין צורת הקריאה שיצרנו בתהליך החקירה הטרכנצנדנטלית; אך דרכנו אליה איננה דוגמטית אלא ביקורתית.

דוגמה מובהקת נוספת מסוגייתנו היא העיסוק בפסוק 'לא תבשל גדי בחלב אמו'.³⁶ הפתרון שמציעה הגמרא בעצמה כדי לנקד את הפסוק, הוא הקשתו להלכה ידועה מהתורה שבעל פה. אנו יודעים שאין לאכול בשר וחלב יחד, ולפיכך ברור שהכוונה היא להִלָּב ולא חִלָּב. לא ייתכן שהפסוקים יתירו את מה שהתורה שבעל פה אסרה. התורה שבעל פה משמשת אפוא כמעין מכלול מושגים שאנו מחילים על הטקסט המקראי כדי לנקדו, דהיינו כדי לקוראו כפי שראוי לקוראו. 'הפסוק כשלעצמו' אינו נגיש לנו, אבל הפסוק ככפוף להלכה דווקא כן. ממש כפי שהדבר כשלעצמו אינו נגיש לנו אך התופעה נגישה לנו כרושם חושי הכפוף למושגי התבונה.

כעת אנו יכולים לחזור לסוגייתנו ולהבין את ה'ציטוט' איתו פתחתי:

אמר רבי יצחק בר יוסי אמר רבי יוחנן: רבי, ורבי יהודה בן רועץ, ובית שמאי, ורבי שמעון, ורבי עקיבא, כולהו סבירא להו: יש אם למקרא. רבנן סברי: יש אם למסורת. אמר רב קאנט: אלו דוגמטיקנין שלטון בעריצות ואלו ספקנין דמקלקלי אחדותא דציבורא. לית אם למסורת בלא שמעתא ולית אם למקרא בלא כתיב.

כעת אנו מבינים: כפי שבהכרת היש ישנו צורך בניסיון החושים וגם במושגי התבונה, כך כדי לקרוא את הפסוקים יש צורך גם בכתיב המקרא הבלתי-מנוקד וגם בצורת החיים ההלכתית שלאורה חיים ובשבילה נדרשים אל הטקסט. ואם כך, יש בידנו לחתום את סוגייתנו ולהוסיף: לית למסורת בלא שמעתא ולית אם למקרא בלא כתיב, אלו ואלו דברי אלוהים חיים, והלכתא עיקר.

35 בבלי, סנהדרין ד ע"א.

36 שמות כג 19.