

## משפט וגאולה: הרהורים בעקבות ספרה של מור אלטשולר "חיי מרן יוסף קארו"

מאת

מיכאל בריס\*

ספרה של מור אלטשולר "חיי מרן יוסף קארו"<sup>1</sup> הוא הביוגרפיה המקיפה ביותר – מאז ספרו של צבי ורבלובסקי<sup>2</sup> – שנכתבה על הדמות המרכזית ביותר בעולם ההלכה היהודי ב-500 השנים האחרונות. ורבלובסקי ביסס את האותנטיות של המסורות המיסטיות המיוחסות למחבר השולחן ערוך. עם זאת, דמותו של ר"י קארו נותרה מפוצלת בספרו. עולמות הנגלה והנסתר של רבי יוסף קארו כמעט ואינם נפגשים, כאילו חומה חוצצת בין שני המרחבים של דמות מופלאה זו. אלטשולר מציגה דמות אינטגרטיבית, שבה עולמות אלה משולבים זה בזה ומניעים את גיבור העלילה בחתירתו לקראת יעדיו הנשגבים.<sup>3</sup> היא סוקרת את חייו של ר"י קארו, בליווי מבט רוחב על הקהילות שבהן שהה, השפעתו של שלמה מולכו וידידותו עם רבי שלמה אלקבץ. היא נדרשת לפרטי ביוגרפיה מורכבים ושנויים במחלוקת, כמו זיהוי נשותיו של ר"י קארו, ומשתמשת בגילויי "המגיד" לשם פתרון חידות ביוגרפיות מעין אלה. אחד הנספחים שבספר מוקדש לפענוח סדר הקורות הביוגרפיים מתוך גילויי המגיד, שכידוע נערכו לפי סדר פרשיות השבוע ולא לפי סדר כרונולוגי.

התזה המרכזית של אלטשולר משכנעת, והיא מצטרפת למגמה העכשווית במחקר, המבקשת לאחד בין עולמות הנגלה והנסתר, ההלכה, האגדה והסוד, שלא הייתה הדרך הסלולה של המחקר בשנים עברו. לשם כך אלטשולר מרחיבה את היריעה. לדידי, דמותו האינטגרטיבית של מרן רבי יוסף קארו נהירה, ומחקרה של אלטשולר מבסס טיעון זה היטב,

- \* מרצה בכיר, המרכז האקדמי שערי מדע ומשפט, הוד השרון; Michael.Baris@gmail.com.  
1 מור אלטשולר חיי מרן יוסף קארו (אוניברסיטת תל-אביב – ההוצאה לאור ע"ש חיים רובין: תשע"ו–2016), 583 עמודים כולל נספחים ומפתחות.  
2 R. J. Werblowsky, Joseph Karo: Lawyer and Mystic (1962); צבי ר"י ורבלובסקי רבי יוסף קארו: בעל הלכה ומקובל (תרגום יאיר צורן, 1995).  
3 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' viii–xiii.

גם בלי כפתורים ופרחים נוספים – שחלקם אינם הכרחיים בעיניי, וחלקן אינם מתיישבים היטב על לבי.<sup>4</sup> ואולם, אין בכך כדי לגרוע מן החשיבות של הספר, ומאידך, ההסבר שאלטשולר נותנת כדי ליישב את תופעת הפסקים הסותרים בין ספריו של ר"י קארו – "בית יוסף" ו"שולחן ערוך" – מעניין, ועל כך עוד להלן. מעבר למחקרה המעמיק והמפורט, גישתה הרעננה וכתובתה הקולחת, לביוגרפיה חדשה זו גם משמעות בתורת המשפט – בהשלכות של המשגת המשפט כגאולה ובהבלטת תפקידו של הנרטיב בתוך עולמות נורמטיביים – כפי שאבקש להראות.

לפני כשלושה עשורים החל המשפטן היהודי האמריקאי הנודע, פרופ' רוברט קאבר (Robert Cover), בכתיבת מאמר על הניסיון לחידוש הסמיכה בצפת של המאה ה"ט"ז (1538) – "הבאת המשיח באמצעות המשפט: מקרה מבחן".<sup>5</sup> חוקר מבריק זה נפטר בדמי ימיו במהלך כתיבתו, והמאמר לא הושלם.<sup>6</sup> שנים ספורות קודם לכן פרסם קאבר מאמר מכונן, נומוס ונראטיב,<sup>7</sup> שבו פרץ כיווני חשיבה חדשים ועורר לתובנות מרכזיות בתורת המשפט, שלא נסֵלַח גם כיום. במאמר שלא השלים ביקש קאבר להעמיד את התובנות שלו למבחן לאור פרשת הניסיון לחידוש הסמיכה של רבני צפת וכישלונן. צמד מאמרים זה ישמש לנו מטריצה נוחה לבחינת המשמעות היוריספרודנטית של ספרה של אלטשולר – מבלי לשער

4 כך לטענה בדבר האופי האנדרוגיני של המלאך (שם, בעמ' 90–93); כך גם הצגת גילויים אלה כנבואות כעין של משה (שם, בעמ' 107), או הטענה שר"י קארו ראה את עצמו מחדש את הנבואה במונח המילולי והגורף (שם, בעמ' 116, 120–121); לא השתכנעתי בטענה שגריסת המשניות נעשתה בשיכול אותיות – אדרבה, זה היה מעקר את הערך הלימודי של שינון זה כתלמוד תורה (שם, בעמ' 110), כשם ששינון ה"שולחן ערוך" אינה נראית לי פעולה מיסטית (שם, בעמ' 329); ולא נראה לי שקיים צורך לצקת את התנהלותו האתית של ר"י קארו ושאיפותיו הרוחניות האישיות בדפוס או בהשפעה קתולית דווקא (שם, בעמ' 113), על אף האזכור שם בדברי המגיד, כמו שאינני חושב שדימוי השושנה קשור בהכרח לשושנים המצויות באזור ניקופול (שם, בעמ' 229). אין הכרח שלסדר סמיכת החכמים יש חשיבות כלשהי להלכה בקביעת מעלתם של החכמים, אם כי ייתכן שחכמי צפת ראו זאת באור אחר (שם, בעמ' 281). כתיבת הקדמות של ספרים בחרוזים הייתה נהוגה מקדמת דנא, וההשפעה שנטענת שם, בעמ' 295 אינה מתיישבת עם סדר הזמנים. אין בכל היסוסיי אלה כדי לגרוע מן החשיבות של הטיעון המרכזי של ספרה.

5 Robert M. Cover, *Bringing the Messiah through the Law: A Case Study*, 30 NOMOS 201 (1988); רוברט קאבר "להביא את המשיח באמצעות החוק" נומוס ונראטיב 64 (יוסף א' דוד עורך, אביעד שטיר תרגם, 2012).

6 אם כי חלקים ממנו פורסמו על ידי קאבר עוד קודם לכן, במאמר אחר מפרי עטו: Robert M. Cover, *The Folktales of Justice*, 14 CAPITAL U. L. REV. 14 179, 190–203 (1985).

7 Robert M. Cover, *The Supreme Court 1982 Term – Foreword: Nomos and Narrative*, 97 HARVARD L. REV. 4 (1983); רוברט קאבר נומוס ונראטיב (יוסף א' דוד עורך, אביעד שטיר תרגם, 2012).

מה קאבר עצמו היה אומר אילו זכה להשלים את מלאכתו. הדמות האינטגרטיבית העולה מביוגרפיה זו מבליטה את הממדים הטרוסצנדרנטיים של המשפט בתפיסתו של מרן רבי יוסף קארו, אך גם נוגעת לשורשי הסמכות המשפטית כמובן הארצי ביותר. ב"נומוס ונראטיב" מציג קאבר את המשפט כגשר בתוך מרחב נורמטיבי. גשר זה מאפשר מעבר מן המציאות הקונקרטית, כפי שהיא, אל עבר עולמות אפשריים אחרים, שניתן לדמיין אותם.<sup>8</sup> התמונה שהציג קאבר היא דינמית: כשם שהעולם הקיים נמצא בתהליך מתמיד של שינוי, כך גם עולם היעד. קיימים עולמות אפשריים רבים ודרכים רבות להגיע אליהם. ואולם, לא כל עולם עתידי מושתת על חזון של משפט, ולא כל גשר אליו ניתן לכנותו "חוק"<sup>9</sup> –

והחוק הוא השומר על הממשות בנפרד מן החזונות שלנו, ומציל אותנו מן האסכטולוגיה, שהיא ההתנגשות בתוך עולמנו החומרי והחברתי בין המבנים שיצרנו לנו בשכלנו.<sup>10</sup>

במילים אחרות, המשפט הוא כלי לשינוי חברתי פנימי, והוא עומד מול חזיונות מהפכניים ואף חזיונות "משיחיים" של אחרית הימים, המבקשים להביא לשינוי חברתי תוך שבירת הכלים החברתיים. עולם שהוא מבוסס־משפט, (א) מתווה את התהליכים שאותם יש לנקוט כדי לעבור אל העולם עתידי; (ב) משרטט את סוג העתיד שאליו ניתן להגיע; (ג) יוצר באופן מתמיד עולמות עתידיים חדשים, שאותם הוא מציג כחלופות לעולם הקיים, תוך דרישה מובנת מאליה שיש להגיע אליהם.<sup>11</sup> לצדם של מנגנוני המשפט ה"רגילים" – דוגמת חקיקה, פסיקה, הוראות מנהליות וקודיפיקציה – העולם הנורמטיבי, ה"נומוס", מושתת גם על הנרטיב – על הסיפור החברתי וההיסטורי שבתוכו מתרחשים התהליכים המשפטיים, ואשר מעניק להם פשר.

מסורת משפטית [...] כוללת לא רק קורפוס יוריס, אלא גם שפה ומיתוס – נראטיבים שבהם הגורמים המפעילים רצונותיהם על הקורפוס יוריס מקצים לו מקום.<sup>12</sup>

מעשה משפטי מתרחש בתוך הקשר רחב יותר. גם ההיסטוריה, ובעיקר התודעה העצמית של משמעות החוויה ההיסטורית, מעניקות משמעות לפעולה ומקמות אותה ואת הכללים

8 שם, בעמ' 5–6.

9 קאבר "להביא את המשיח באמצעות החוק", לעיל ה"ש 5, בעמ' 64.

10 קאבר נומוס ונראטיב, לעיל ה"ש 7, בעמ' 6.

11 קאבר "להביא את המשיח באמצעות החוק", לעיל ה"ש 5, בעמ' 64–65.

12 קאבר נומוס ונראטיב, לעיל ה"ש 7, בעמ' 5.

המשפטיים החלים עליה בתוך מערכת קואורדינטות של משמעות ותוכן. לדידו של קאבר, מיתוס אינו מציין פיקציה אלא את המשמעות של האירוע, כפי שהתודעה הקולקטיבית מעצבת אותה, מבלי לאמת או לשלול את תוקפה ההיסטורי.<sup>13</sup> לעתים המעשה מציית לכללים המשפטיים, ולעתים ההתנהלות בתוך עולם הנומוס אינה משקפת את הוראות המשפט כתמונת מראה.<sup>14</sup> הנרטיב אינו נשלט על ידי כללי המשפט, אלא פועל להעניק להם פשר –

הקודים המייחסים את המערכת הנורמטיבית שלנו למבני החברה הממשיים  
מחד גיסא, ולחזונות שלנו לגבי העולם מאידך גיסא – הם הנראטיב.<sup>15</sup>

כללי המשפט והנרטיב וכרוכים זה בזה ויוצרים יחד את הנומוס, את המרחב הנורמטיבי –

בעולם הנורמטיבי הזה, החוק והנראטיב אחוזים זה בזה לבלי הפרד. כל פרסקריפציה מתעקשת ותובעת כי ימקמו אותה בתוך השיח – כי יספקו לה היסטוריה וייעוד, ראשית ואחרית, הסבר ומטרה. וכל נראטיב מתעקש ותובע לו טעם פרסקריפטיבי, המוסר שלו. ההיסטוריה והספרות אינן יכולות להימלט ממיקומן ביקום הנורמטיבי, כך גם הפרסקריפציה, אפילו כשהיא מגולמת בטקסט משפטי, אינה יכולה להימלט מראשיתה ומאחריתה הנעוצות בחוויה, בנראטיבים שהם מסלולי-המעוף שמשרטט דמיונו על גבי הממשות החומרית.<sup>16</sup>

הנרטיב מעצב חזון של עולמות ייעוד, וכללי המשפט מתווים את הדרכים הלגיטימיות שבאמצעותן אפשר לנסות להגיע אליהן. הנרטיב מכונן קהילייה של מחויבות של השותפים לחזון; המשפט מציל את הקהילייה מן התוהו על ידי ריסון הכוחות הפראיים המבקשים לשנות את העולם באמצעות הריסת הסדר החברתי הקיים. תנועות משיחיות נושאות באופן טיפוסי מסר אנטינומי, בחינת "עולם ישן עד היסוד נחריבה". הנומוס, על כללי המשפט שבו והנרטיב המעניק להם משמעות, מתעל את האנרגיות של שינוי חברתי – אנרגיות של גאולה – הן בעיצוב היעד והן בהתוויית הדרך.

13 שם, בעמ' 19.

14 הדוגמה הקלסית של קאבר היא המתח שבין הוראות דיני הירושה של התורה, שעל פיהן "לא יוכל לבכר את בן השנואה הבכור", לבין מאבקי הירושה של צעיר הבנים מול הבכורה בספר בראשית (שם, בעמ' 15–20).

15 שם, בעמ' 6.

16 שם, בעמ' 1–2.

החוק הוא המתיר תמורות מסוימות באמצעות שפיכות דמים, ואילו אחרות הוא מאשר רק בהסכמה פה אחד [...] והחוק הוא השומר על הממשות במפרד מן החזונות שלנו ומציל אותנו מן האסכטולוגיה, שהיא ההתנגשות בתוך עולמנו החומר והחברתי בין המבנים שיצרנו לנו בשכלנו.<sup>17</sup>

לולא העומק הנורמטיבי שמעניק המשפט, אפשר היה רק לחלום או להרוס. במאמרו המאוחר יותר ביקש קאבר לתקן את עמדתו בנקודה אחרונה זו, לאור פרשת הניסיון לחידוש הסמיכה של רבני צפת. בפרשה זו נגלה לפניו מאמץ להביא למימוש חזון משיחי דווקא באמצעות המשפט, ולא בהריסתו. ואולם, המשבר שנוצר לאחר כישלוננו של ניסיון זה ממחיש, לדברי קאבר, את אי־היכולת להביא לקצו של המרחב הנורמטיבי המוכר באמצעות המשפט עצמו. הניסיון לשנות סדרי בראשית חברתיים באמצעות מהפכה משפטית מחייב, לדידו, חשיבה מחודשת על אודות תפיסת המשפט בחברה ויחסו לנרטיבים המכוננים של החברה שבה הוא פועל. מהי אותה רויזיה? קאבר לא הספיק לפרש, אך מן הנקודה שבה הניח את עטו נפרוש אנחנו לדרך אחרת.

לדברי קאבר, לאחר כישלון הניסיון לחידוש הסמיכה התכנסו שאיפות הגאולה בצפת לתוך ד' האמות של המיסטיקה. הוא סבר, בעקבות גרשום שלום,<sup>18</sup> שאנרגיות אלה תשובנה לפרוץ באופן מסוכן בתנועה השבתאית, כ־120 שנה לאחר מכן. אחרים חלקו על זיקתה של השבתאות למהלך של חידוש הסמיכה.<sup>19</sup> מחקרה של אלטשולר מצביע על תוואי אחר לכוחות אלה. הרעיון של הבאת הגאולה באמצעות המשפט לא נזנח, אלא רק הפך האפוקליפטי שבו. כוחו הגואל של המשפט התכנס לתוך מפעלי הקודיפיקציה של ר"י קארו, ומשם בקעו ופרצו לכל עבר. המשפט נותר גשר בין עולמות, מכשיר לשינוי העולם לעתיד טוב יותר. במובן מסוים, גישה זו מאששת את העולם ומאמינה בגאולתו אף יותר מגישה אפוקליפטית, המתאיאשת מרפואתו. חידוש הסמיכה היה נותן מזור לדור האנוסים, אשר ביקש כפרה באמצעות הלקאה בבית דין של סמוכים. בכוחו היה אף לשמש גרעין של אוטונומיה משפטית, אולי כבסיס לעצמאות פוליטית כלשהי.<sup>20</sup> עם זאת, הדבר לא היה מוחק את הפער שבין מצבו של העם לבין מנגנוני השלטון והמשפט שבו. אלה ישתנו רק

17 שם, בעמ' 6.

18 המהדיר, יוסף דוד, מפנה לספרו של גרשום שלום פרקי־יסוד בהבנת הקבלה וסמליה 246 (1976); קאבר נומוס ונראטיב, לעיל ה"ש 7, בעמ' לג.

19 המהדיר מפנה למאמרו של משה אידל "אחד מעיר ושניים ממשפחה": עיון מחודש תפוצתה של קבלת האר"י" פעמים 44, 5 (התש"ן).

20 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 277; השוו הרב יהודה ליב הכהן מימון חידוש הסנהדרין במדינתו המחודשת קו-קח (התשי"א); יעקב כ"ץ הלכה וקבלה 213–236, 220–221 (התשמ"ד).

בעבודת נמלים. מן ההיבט היוריספרודנטי: המשפט אינו עומד על יסודות של סמכות בלבד, אלא בעיקר על הקהילה ועל התהליכים שהיא עוברת באמצעותו. הכישלון של חידוש הסמיכה שימש נקודת מפנה אצל חכמי צפת, ובראשם רבי יוסף קארו. אם, לדידו של קאבר, נזנח הרעיון של שינוי העולם באופן חזיתי באמצעות המשפט לשינוי באמצעים תאורגיים, הרי שמתוך תיאורה של אלטשולר ניתן להיווכח שהחזון המקורי נשמר, והאנרגיות שלו מצאו אפיק אפקטיבי. מעתה, גאולת העולם תתמקד בשינוי חברתי אטי, שאינו מאבד קשר עין עם משמעותו הטרנסצנדנטית של המשפט. על רקע זה מתעצמת גם חשיבותם של גילויי ה"מגיד" של ר"י קארו. כפי שנראה להלן, אלה משקפים את עולמו האינטגרטיבי של ר"י קארו עצמו ומעצבים את הנרטיב של עולמו. יחסו של רבי יוסף קארו לניסיון לחידוש הסמיכה בצפת היה מורכב. רבי יוסף קארו השתתף בכינוס הסמיכה של רבי יעקב בירב. הוא גם נסמך על ידיו, ואף חזר וסמך אחדים מתלמידיו שלו.<sup>21</sup> עם זאת, רבי יוסף קארו גם הסתייג מן המהלך; ככל הנראה, היה זה ר"י קארו שדרש להיסמך על ידי כל חכמי הישיבה, ולא הסתפק בסמיכה מאת ר"י בירב.<sup>22</sup> עמדתו מזכה אותו בנוזיפה ואף בחרם,<sup>23</sup> אך עמדתו גם מקבלת אישור מן ה"מגיד" הנגלה אליו.<sup>24</sup> יש משמעות לכך שה"מגיד" אינו חולק על עצם המאמץ לחדש את ההסמכה, אלא על האופן הפסול שבו התבצעה.<sup>25</sup> ראשית הטענה של ה"מגיד" נגד המהלך בפגם פרוצדורלי: חכמי צפת ("כנסת הגדולה") לא התייעצו עם חכמי ירושלים ("המתפללים בחורבה"), אף שהם היו מרובים מהם במניין, ולטענתם גם בחכמה. ואולם, הפרוצדורה פגעה גם במהות: בפילוג ובלעג, המהווים הטחת דברים כלפי מעלה.<sup>26</sup> הרעיון הנועז לחדש את הסמיכה נשען על דבריו הידועים של רמב"ם –

נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיין  
ולסמוך אותן הרי אלו סמוכין ויש להן לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך  
לאחרים [...] והדבר צריך הכרע.<sup>27</sup>

- 21 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 286.
- 22 שם, בעמ' 280–282, בעקבות חיים זלמן דימיטרובסקי "שתי תעודות חדשות על וויכוח הסמיכה בצפת" ספונות י קיג (התשכ"ו).
- 23 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 278–280.
- 24 שם, בעמ' 283–286.
- 25 שם, בעמ' 285.
- 26 שם, בעמ' 284.
- 27 רמב"ם, סנהדרין ד, יא; פרשנות הסיומת המהוססת של הרמב"ם הייתה ציר מרכזי במחלוקת על חידוש הסמיכה, ראו שו"ת מהרלב"ח, קונטרס הסמיכה, יז (התשס"ח); תשובת רבי משה די קשאטרו, בתוך דימיטרובסקי, לעיל ה"ש 22, בעמ' קמח.

או, כפי שניסח זאת לפני כן בפירוש המשניות, באופן פסקני –

ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בישיבה  
כלומר שיעשוהו ראש, ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו, הרי  
אותו האיש תתקיים לו הישיבה והיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי  
שירצה.<sup>28</sup>

בדרך כלל, רוב מכריע בדיונים הלכתיים, וכוחו ככוח הסכמה פה-אחד,<sup>29</sup> אך לטענת חכמי  
ירושלים, זאת רק כאשר התקיים דיון במושב כולם, כמו בהכרעות בבית הדין – "דבעינן רוב  
מתוך הכלל", כקביעתו של הרשב"א.<sup>30</sup> בכל הנוגע לחידוש הסמיכה, ייתכן שנדרשת  
הסכמה גורפת אף יותר.<sup>31</sup>

טענות אלה עשו רושם רב על חלק מחכמי צפת, וככל הנראה גם על ר"י קארו.  
הפרוצדורה שהתווה הרמב"ם אינה טכנית בלבד. היא נוגעת בשורש הסמכות המשפטית  
וההלכתית. בני ישראל קיבלו את התורה למרגלות הר סיני מתוך הסכמה גורפת: "ויענו כל  
העם יחדיו – כל אשר דבר ה' נעשה".<sup>32</sup> סמכות בית הדין הגדול נשענת על הסכמת הציבור:  
אין בית דין גוזרין גזרה על הציבור אלא אם כן יכולים לעמוד בה.<sup>33</sup> כאשר גזרו והעם  
פקפקו בגזרה – זו בטלה מאליה.<sup>34</sup> ההלכה נקבעת גם בהיעדר מנגנון פורמלי, באמצעות  
מבחן חברתי – "סוגיה דשמעתתא" ("הילוך הפסק") – הבודקת את מנהג בתי הדין  
במקומות שלא הוכרעה בהם ההלכה.<sup>35</sup> פסיקה נגד נורמה זו אינה אלא "טעות בשיקול  
הדעת", קרי בשקילת הדעות. גם העברת סמכות שיפוטית באמצעות שלשלת הסמיכה תלויה  
בהסכמת החכמים – ולו הסכמה שבשתיקה – כפי שהראה רבי משה קשטרו באיגרתו כנגד  
מעשה הסמיכה דצפת.<sup>36</sup> לדברי הרמב"ם, גם סמכות אזרחית מושתתת על רעיון ההסכמה  
החברתית,<sup>37</sup> וגם סמכותו של התלמוד נובעת מהסכמת העם, שישב ברובו בבבל.<sup>38</sup> אף

- 28 רמב"ם, פירוש המשניות (מהדורת ר"י קפאח, ירושלים, התשכ"ה), סנהדרין א, ג.  
29 חולין יא, ע"א; והשוו מחלוקתם של המבי"ט ור"י קארו בנקודה זו: מאיר בניהו יוסף בחירי  
פד-פז (התשנ"א).  
30 שו"ת הרשב"א ב, קד.  
31 שו"ת מהרלב"ח, לעיל ה"ש 27, בעמ' ה, יד; ר"מ די קשאטרו, בתוך דימיטרובסקי, לעיל ה"ש  
22, בעמ' קנב-קנג.  
32 שמות יט 8.  
33 רמב"ם, ממרים ב, ה; השו"ת מהרלב"ח, לעיל ה"ש 27, בעמ' יז.  
34 רמב"ם, ממרים ב, ו-ז.  
35 סנהדרין לג ע"א.  
36 בתוך דימיטרובסקי, לעיל ה"ש 22, בעמ' קנג-קנה.  
37 רמב"ם, גזילה ואבדה ה, יד-יח.

שהרמב"ם מתאר הסכמה זו באופן סכמטי, דבריו אלה עמדו במבחן הזמן. העם היהודי רואה את התלמוד, משלב מסוים, כספר חתום, ומבחן סוציולוגי-היסטורי זה אף הטה את הכף לטובת התלמוד הבבלי לעומת הירושלמי. "המצאתו" של הרמב"ם היא שחידוש הסמיכה אינו יצירת סמכות יש-מאין, אלא חזרה אל המעיין המפכה של הסכמה כללית כמקור הסמכות. במונחים היוריספרודנטיים של הארט, מציאות חברתית זו היא כלל הזיהוי, המעניק תוקף נורמטיבי לשיטת המשפט.<sup>39</sup> בהיעדר הסכמה נחסמה הדרך לשאוב סמכות. מדבריו של מהרלב"ח – ראש המתנגדים מבין חכמי ירושלים – עולה גם נימה נוספת, ה"מתכתבת" עם התובנה של קאבר: הקהילייה המשפטית שייצג הרלב"ח לא הייתה מוכנה לצאת מן הפרדיגמות המשפטיות המוכרות. הרלב"ח וקהילתו לא היו מוכנים לעבור את המחסום הקיומי הניצב בין ה"זמן הזה" לבין "לעתיד לבוא". רלב"ח קושר בין עולם המשפט לבין עולם המקדש, אף שהתלות בין שני אלה אינה אינטואיטיבית למשפטן בן-ימינו. הגם שראיותיו נוגעות אך לפן אחד של המשפט, לדיני נפשות, הוא מקיש מהן למרחב הנורמטיבי כולו, ובכך מרחיק את האפשרות של חידוש הסמיכה –

משמע בהדיא דבזמן שאין בית המקדש קיים ליכא ב"ד של ע"א [= שאין בית דין של שבעים ואחד, מ"ב] [...] שכח ומעלת הסנהדרין אינה כי אם בזמן שבית המקדש קיים.<sup>40</sup>

מיקומה של החזרת המשפט על ציר הזמן של תהליכי הגאולה הוא קריטי עבור רלב"ח. בפירוש המשניות מוכיח הרמב"ם ששיקום של סמכות המשפט צריך להקדים את ביאת המשיח ובניין המקדש, שאם לא כן, כיצד תיקרא לירושלים "עיר הצדק", ללא השבת השופטים כבראשונה? רלב"ח מצביע על לשונו המהוססת של הרמב"ם בהלכות סנהדרין כדי לטעון שהרמב"ם שינה את עמדתו בנקודה זו. אפשר שהייעוד של השבת המשפט לא יתממש עד לאחר בוא המשיח – אליהו הנביא יבוא ויסמוך את החכמים.<sup>41</sup> נוח לתאר את עמדתו של רלב"ח באמצעות ההמשגה של קאבר, שלפיה אפשר – ואף צריך – לשמר את הבידול המוחלט בין עולם הנומוס של ה"זמן הזה" לבין החזון המשיחי.

ר"י קארו שומע את שני הקולות – את הטקסט המשפטי ואת הנימה השמרנית – ונוקט עמדה מורכבת ביחס לסמיכה של ר"י בירב. אלטשולר מראה שתגובתו אינה הודאה בכישלון של מטרת-העל, וודאי לא התכנסות אל תוך עולם מיסטי. ההתגלויות שנגלו לר"י קארו קדמו לכל המהלך בצפת, ואף לעלייתו של ר"י קארו לארץ ישראל. גילויים אלה עיצבו

38 רמב"ם, הקדמה למשנה תורה.

39 H.L.A. HART, THE CONCEPT OF LAW 97–107 (1961).

40 שו"ת מהרלב"ח, לעיל ה"ש 27, בעמ' יב.

41 שם, בעמ' יג.



את עולמו הפנימי בעולם מושגים של גאולה, תוך אישוש שאיפתיו האישיות (ועל כך עוד להלן). במונחים של קאבר, ר"י קארו לא ויתר על שינוי העולם באמצעות המשפט. הוא לא נטש את נרטיב הגאולה הטמון במשפט עצמו. אדרבה, הוא חזר אל יסודות המשפט על מנת לשנות את העולם, תוך זניחת מהלך אפוקליפטי שביקש להביא את עולם המשפט המוכר אל סופו. המשפט נותר כלי לשינוי חברתי, והוא הגאולה עצמה. גאולה המשנה את כללי המשחק נותרת מחוץ למרחב המפעל של ר"י קארו.

הגאולה היא נרטיב מרכזי של המשפט: כמכשיר של הבאת עולם קיים לעולם טוב יותר. מתן תורה לישראל פותח בהתגלות של האל הגואל, "אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"<sup>42</sup>, והברית למרגלות הר סיני נכרתת על מכלול ההתוויה הנורמטיבית, "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"<sup>43</sup>. החורבן המיט אסון על מוסדות המשפט של העם היהודי, ואף שנמצאו אפיקים פרשניים לנטילת סמכות, זו נשארה חלקית בלבד. המשפט היהודי השכיל לפתור בעיות של סמכות מקומית עניינית, של בחירת דיינים וקביעת הרכבים גם כאשר שדרות השלטון הממוסדות נעדרות.<sup>44</sup> ואולם, סמכויות אלה נשארו מוגבלות.<sup>45</sup> אם למשפט תפקיד גואל, אזי גאולת המשפט היא גאולת הכלי המאפשר גאולה: אישית, חברתית ולאומית. תפקידו של המגיד של ר"י קארו הוא לבנות את הנרטיב של הגאולה בכל שלושת הממדים הללו, שהוא שיקף כתמונת מראה.

גאולה אישית כיצד? סיפור המסגרת של חידוש הסמיכה בצפת היה לכאורה יצירת אפיק של כפרה לאנוסים ולצאצאיהם. אלה ביקשו למחוק את עוון ההתנצרות, ולהמתיק את העונש על העבירות הנגזרות ממנה, באמצעות הלקאה בבית דין כשר. מהלך זה אינו נקי מקשיים הלכתיים, שעליהם הצביעו המתנגדים לחידוש הסמיכה.<sup>46</sup> גילויי המגיד מלווים את ר"י קארו, שבעצמו עובר מסלול של גאולה, כפי שמיטיבה לשרטט אלטשולר: גאולה מתהומות הייאוש שלו על אבדן רעייתו הראשונה ובניו ממנה, וגאולה מן הייסורים האישיים שהוא סובל מנפילות רוחניות, כפי שהוא תופס אותן. אם מימוש עצמי הוא גאולה, אזי ר"י קארו גואל את עצמו, בעלייתו לארץ ישראל כדי לממש חזון אישי אדיר ממדים. גאולה לאומית כיצד? המשמעות של חידוש מוסדות המשפט בישראל רחבה בהרבה ממצוקתם האישית של חלק מן הקהל אשר ביקש לשוב ולהתכפר. הרי בהיעדר מלקות, כמו

42 שמות כ 2.

43 שמות כא 1.

44 שו"ע חו"מ יג, א; יד, א.

45 שו"ע חו"מ א, א-ו.

46 רלב"ח, בעמ' ו-יא.

בהיעדר קרבן, תשובה ומעשים טובים הם המעניקים הגנה וכפרה.<sup>47</sup> ברי כי לחידוש האוטונומיה המשפטית של הקהילה היהודית בארץ ישראל יש – או יכולה הייתה להיות – משמעות של גאולה, זאת לא רק כשלב לקראת הבאת המשיח – גואל "חיצוני" אם נרצה – אלא כמימוש הדבר עצמו. בצדק אֶזכרה אלטשולר את דבריו של יעקב כ"ץ בנקודה זו.<sup>48</sup> אם שעבוד משמעו אבדן אוטונומיה, הרי ששיקומה משמעו גאולה. אנרגיה זו משוקעת בחיבורי ההלכה, בשימור ההלכה כתורה אחת, ולא כתורות הרבה, כהקדמתו ל"בית יוסף". הסמכות המשפטית של ההלכה נשמרת לדורות. הנומוס חוזר למקומו, גם אם המימוש שלו אינו מלא. והמשמעות הקוסמית כיצד? השם של החיבור "בית יוסף" נבחר על ידי המגיד. אלטשולר מצביעה על הרמז הקבלי-קוסמי בדבריו הגלויים של ר"י קארו עצמו – קריאת הספר על שם יוסף "המשביר לכל אחיו" עשויה לרמוז לספרת יסוד,<sup>49</sup> המשפיעה על "כל". היא רואה בשם "בית יוסף" רמז לספירת יסוד.

נמצא כי המגיד חושף עולמות של משמעות של תופעות קונקרטיות. הוא מעניק את סיפור המסגרת – את הנרטיב – למפעלו של ר"י קארו ומעצב את תודעתו העצמית בהתאמה לנרטיב זה, על פי המודל של קאבר. תופעת גילויי המגיד של ר"י קארו הטרידה רבים. אנשי ההלכה הטהרנים ביקשו למחוק את גילויי המגיד מן הרזומה של ר"י קארו, מפאת הקושי המושגי שהיה להם בביסוס ההלכה על נבואה.<sup>50</sup> כאמור, ורבלובסקי הראה באופן משכנע שאי-אפשר להתעלם ממקורות אותנטיים אלה.<sup>51</sup> ורבלובסקי עצמו השתעשע בהשוואה שבין דרך ההתגלות של המגיד לדרכים אחרות של הצפת התת-מודע, כמו כתיבה אוטומטית ודומיה.<sup>52</sup> קאבר עמד נדהם מול הפיצול המהותי שבין שני עולמות אלה – עולם הנומוס המשפטי הגלוי והעולם המיסטי הנסוג והחבוי – שאותם תפס כיריבים זה של זה, אף על פי ששניהם מכוננים את אישיותו של מרן. עולמות אלה והשילוב שביניהם מוצאים מקום מרכזי בכתיבתה של אלטשולר, וזו לדידי המשמעות הייחודית והחשובה של ספרה. תפקיד הגילויים הוא לתת את המסגרת הנרטיבית לחייו של מרן רבי יוסף קארו ולמפעלו. המיון המדויק של הגילוי חשוב פחות, ובנקודה זו אינני מסכים עם אלטשולר שמדובר בנבואה ממש; ודאי לא נבואה כעין זו של משה, אם ננקוט את אמות המידה שהציב הרמב"ם –

47 רלב"ח, בעמ' יא: "ועם כל זה אין לבעל תשובה להצטער בכך, ולא להתיימש ממחילת עונו, כי גם בלי המלקות על ידי בית דין יכופר עונו ויעלה לעמוד למעלה ממדרגת הצדיקים הגמורים על ידי התשובה אם ישתדל לקיים כל עיקריה".

48 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 272; כ"ץ, לעיל ה"ש 20, בעמ' 228.

49 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 294.

50 שם, בעמ' viii; הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד הרב ר' יוסף קארו וזמנו 192–196 (התשי"ד).

51 ורבלובסקי, לעיל ה"ש 2, בעמ' 24–38.

52 שם, בעמ' 283–286.

ודומה שכך גם תפס הר"י קארו את מעמדו.<sup>53</sup> ואולם, מבחינה פנומנולוגית יש לגילויים אלה תפקיד מרכזי בכינון הנרטיב של משפט כגאולה, הן במישור האישי של ר"י קארו עצמו, הן בהיבט של הצלחת מפעלו ההלכתי. אף אם לא כל ההבטחות של המגיד נתקיימו באופן דווקני, הן שימשו תשתית שהתממשה, על פי ראיית ר"י קארו עצמו, באופן מטפיזי. המגיד משבץ את הנומוס – את עולם ההלכה – בתוך הנרטיב האישי של ר"י קארו, וממקם נרטיב זה בתוך הנרטיב ההיסטורי של העם היהודי ובתוך הנרטיב הקוסמי של גאולת העולם כולו.

אלטשולר עומדת על כך ששיבה של מעלה – "סנהדרין של שמים" – הופכת במפעלו של ר"י קארו ל"סנהדרין לדורות" באמצעות המילה הכתובה.<sup>54</sup> ישיבה של מעלה זו, מה טיבה? אפשר לראות אותה כישות נפרדת, מנותקת, בעלת קיום עצמי, המכתיבה מהלכים ארציים. אשרי בית הדין של מטה אשר יכוון לאמיתה של הלכה בבית הדין של מעלה; אשרי ראש הישיבה של מטה אם וכאשר יבאר את רזי כוונותיהם האמתיות של הפוסקים. ואולם, דומה שהאינטגרציה בביוגרפיה האישית של ר"י קארו מאחדת בין מרחבים אלה. התיאור הכפול וההקבלה הדקדקנית אינם אלא ביטוי לתובנה מוניסטית אחת: למציאות הארצית-הקונקרטית גם ממד טרנסצנדנטי. ישיבה של מעלה וישיבה של מטה – חד הן. ישיבה של מעלה מבטאת את הסמכות הנצחית של ההלכה. בעתים היסטוריות מסוימות היא מתממשת בבית דין של שבעים ואחד חכמים בשר ודם. בעתים היסטוריות אחרות, סמכות זו מתממשת בדרכים אחרות. כאשר הניסיון האפוקליפטי של חידוש הסמיכה נכשל, לא כשלה עמו הסמכות שמונחת בבסיס סמיכה זו. סמכות המשפט בישראל באה לידי ביטוי בדרכים שונות, וגוזרת בכך גם משמעויות מעשיות אחרות. רק בית דין של סמוכין יכול להטיל עונשי קנסות. רק סנהדרין יכולה לקיים חלקים מעשיים מסוימים של המשפט ההלכתי, הנראים לנו שייכים לזמן אחר ולמרחב אחר. עם זאת, לאסופות ההלכתיות של ר"י קארו משמעות טרנסצנדנטית לדורות – אותה משמעות שיש לסנהדרין של שבעים ואחד. במובן מוניסטי זה יש לראות גם את תפקידו של המגיד של ר"י קארו, שמגרנו בוקע קולו, החושף בפניו את ייעודו הפנימי. לדידו של המוניסט, אין להבדיל בין מקורו הנשגב של הגילוי לבין תהומות נפשו של האדם. הנבדל והקונקרטי הם אך שני ממדים של נושא אחד. חזונו הגואל של ר"י קארו קדם לפרשה של חידוש הסמיכה ולא היה תלוי בה. ניסיון הסמיכה היה רק אחד האפיקים האפשריים למימוש החזון שהוצג לו בגילויים אלה, שקדמו, כאמור, לעלייתו ארצה. ואולם, עם כישלונו של ניסיון זה – ובייחוד לאור הרציונל לכישלונו, קרי הצורך בהסכמה רחבה על מנת לכוון סמכות משפטית-הלכתית – תיעל רבי יוסף קארו את

53 מב"ם, יסודי התורה ז, א-ו; מו"נ ב, לו מא-מב.

54 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 346-351.

האנרגיות של גאולה לכינון הסנהדרין הכתובה, היא סנהדרין לדורות של ה"בית יוסף" וה"שולחן ערוך".

המטריצה המושגית ששרטט קאבר מאפשרת לנו לבחון את מפעלו של מרן רבי יוסף קארו גם מהיבט נוסף – על פי תוכנו, ולא רק על פי שאיפותיו האישיות. מקובל לראות בשני חיבורי ההלכה המונומנטליים של רבי יוסף קארו – "בית יוסף" האנציקלופדי<sup>55</sup> ו"שולחן ערוך" הפסקני – מפעל קודיפיקציה אדיר ממדים, אך קיים שוני מהותי ביניהם. ב"בית יוסף" יש משהו מן הפולינומיות – ריבוי של נומוס, של עולמות משפטיים אפשריים. המפעל האנציקלופדי מכנס גם דעות שאינן מתיישבות זו עם זו, סביב הטקסטים שעליהם הם נסבים. איסוף החומר, ללא הכרעה סיסטמטית, פותח אפשרויות פסיקה אינספור. במונחים של קאבר, בריבוי דעות זה יש מן ה-jurisgenesis ("בריאת חוק"), יצירת עולמות משפטיים אפשריים בתוך קהילות משפטיות שונות.<sup>56</sup> פסיקת ההלכה ב"שולחן ערוך" היא jurispactic ("קוטל חוק"), במינוח של קאבר – ההכרעה הקובעת הלכה אחת מכחידה את המעמד הנורמטיבי של רבבות האפשרויות ההלכתיות האחרות, הנחוץ כדי לשמר את עולם הנומוס.<sup>57</sup> דיאלקטיקה זו שבין יצירת עולמות נורמטיביים אפשריים לבין הכחדתם מובנית בעולם המשפט, לדברי קאבר. כאסמכתה לדבריו, הוא נשען על דבריו של ר"י קארו עצמו, המבחין בין האנרגיות הדרושות לבריאת עולמות חדשים לבין אלה הנדרשות לשמרם –

כי יש הפרש בין [הכוח הנחוץ לשם] שמירת הנמצא [כוח הנחוץ לשם] התהוות העובר ברחם [...].<sup>58</sup>

רלב"ח כיוון לתובנה זו כאשר ביקש להבחין בין הרוב הרגיל, הדרוש להכרעה שיפוטית, לבין הקונצנזוס הגורף, הדרוש כדי לשקם ולכונן מחדש את הסמכות השיפוטית המלאה עצמה –

אבל הוא דבר שרוצים לחדש חכמי הארץ הקדושה ולעשות דבר חדשה כמוהו צריך שיסכימו כלם.<sup>59</sup>

אף האנרגיות המוטמעות בשני חיבורי ההלכה של מרן שונות הן – של יצירת עולמות נורמטיביים ושל תחזוק עולמות אלה – וכך גם דרכי העריכה וההכרעה שעליהם הם

55 אך לא "מאסף", כפי שהדגיש ר' ישראל די-קוריאלי, הובא ע"י בניהו יוסף בחירי, לעיל ה"ש 29, בעמ' שנא.  
56 קאבר נומוס ונראטיב, לעיל ה"ש 7, בעמ' 11–12, 21.  
57 שם, בעמ' 37–42.  
58 שם, בעמ' 8, על פי בית יוסף לחושן המשפט, א; ההוספות הן של קאבר.  
59 רלב"ח, בעמ' 1.

מיוסדים. ספר "בית יוסף" נזקק למקורות עצמם. הוא ספר של למידה. הוא מכוון בעיקר אל חכמי ההלכה – "ותועלת ספר זה לחכמים מבואר, ולבוחרים בקיצור זה היא דרך ארוכה וקצרה". הרמב"ם כיוון לכל ישראל והציע חלופה להזדקקות לספרות התורה שבעל פה: "לפיכך ניערתי חצני אני משה ביר' מימון הספרדי [...] עד שיהיו כל הדינים גלויין לקטן ולגדול [...] שאדם קורא תורה שבכתב תחל ואחר כך קורא בזה ויודע ממנו תורה שבעל פה כולה ואינו צריך לקראות ספר אחר ביניהם". בניגוד מודע היטב, ר"י קארו מתבסס על הזדקקותם של הלומדים למקורות עצמם: "על כן [...] קנאתי לה' צבאות ונערתי חצני [...] נמצא שמי שיהיה ספר זה לפניו יהיו סדורים לפניו" רשימה ארוכה ומפורטת של מקורות, מן התלמוד ועד אחרוני הראשונים. ר"י קארו מכונן בבית יוסף קהילייה של לומדים-במשותף. זהו מודל של שיתוף פעולה. קאבר מאמץ את הפיידאיה (paideia) היוונית המבטאת חינוך מתוך שיתוף פעולה לצמיחה על ברכי הקורפוס של החוקים.<sup>60</sup> לכל חכם, מכל הדורות, יש מה לומר בבית המדרש זה, גם אם קולו לא יכריע בסופו של יום. הסנהדרין כאן היא הישיבה הגדולה, של מעתיקי השמועה וגם של המפלפלים בה לאמיתה של תורה. ההכרעה ההלכתית, אם היא קיימת, מתקבלת לגופה של פרשנות הטקסטים. תפקיד המשפט כאן הוא ליצור משמעות: "law as meaning" ("החוק-בתור-משמעות").<sup>61</sup>

לעומת זאת, כאשר ביקש להכריע הלכה ב"בית יוסף" – "ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד" – ר"י קארו נזקק לכללי הכרעה במנותק מן הטקסטים. עילת ההכרעה אינה הטקסט התלמודי ואף לא פרשנותו הנכונה. ר"י קארו מתרחק במודע מן ההכרעה לגופו של עניין: "ומי זה אשר יערב לבו לגשת להוסיף טענות וראיות". השיקול שלו הוא הפרקסיס ההלכתי, כפי שזה התקבל, התוקף ההלכתי שניתן לו בסנהדרין הדורות, כתיאורה הקולע של אלטשולר – כאן ביושבו כבית דין הגדול. הכרעת ההלכה בסנהדרין החיה היא על פי כללי ההכרעה ההלכתיים, ולא על פי ההכרעה הקולעת לכוונת המחוקק, ותנורו של עכנאי יוכיח.<sup>62</sup> מרן מבליט זאת בככורה שהוא נותן "לשלושת עמודי ההוראה אשר הבית, בית ישראל, נשען עליהם בהוראותיהם". צודקת אלטשולר שבכך הניח מרן את יסודות השולחן ערוך. הדיון ב"בית יוסף" עשוי להכריע על סמך הטקסטים וההיגיון המשפטי שלהם, אך לא בהיבט של הסמכות הפורמלית והמעשית. בא ה"שולחן ערוך" ובודד את ההכרעה הפורמלית. רעיון הקהילייה נחוץ לשני מודלים אלה – הדיון ב"בית יוסף" מכונן קהילייה לומדת השואפת לאמת העיונית; ההכרעות ב"בית יוסף", ובעיקר ב"שולחן ערוך", נזקקות

60 קאבר נומוס ונראטיב, לעיל ה"ש 7, בעמ' 9.

61 שם, בעמ' 14.

62 ב"מ נט ע"א-ע"ב.

לקהילייה בקביעת הפרקסיס המשפטי, על פי הסמכות הטבועה בה. שני סוגי הכרעות אלה אינם עולים תמיד בקנה אחד. לעתים רבי יוסף קארו מכפיף את ההכרעות הפרשניות שלו עצמו, אל מול ההכרעות שהקהילייה ההלכתית אימצה לה.

הבחנה מושגית זו אינה חדה ונקייה. מפעל האיסוף של ר"י קארו הוא גם jurispathic במובהק – הוא מכחיד עולמות משפטיים אפשריים. גם כאשר הוא אוסף כעמיר גורנה, מרן הבית יוסף "חותך". מה שבחוץ – נותר בחוץ, כפי שמלין רמ"א בהקדמתו ל"דרכי משה". עולמות ההלכה של מרכז אירופה ורוסיה, של ארצות הבלקן והמזרח, של תימן – כל אלה אינם באים לידי ביטוי מלא ב"בית יוסף".<sup>63</sup> קהילות אלה חולקות הן את אותם המקורות והן את אותו הנרטיב. אילו היה מדובר בהכרה מלאה בתרבויות ההלכה השונות, לא היה ר"י קארו נמנע מלהביאן במלואן. לא היה איום גם אילו נעשתה התורה "תורות הרבה", כל עוד הייתה משתמרת ההכרה שכולן ניתנו מרועה אחד.<sup>64</sup>

אך ר"י קארו הכריע. אלטשולר מצביעה על ההקבלה שבין מפעל זה לבין מפעלי הקודיפיקציה הגדולים של דורו – של סולימאן הגדול ושל אליזאבת הראשונה.<sup>65</sup> בתוך מסגרת פוליטית של מדינה, ההצדקה הנלווית לקודיפיקציה היא בדרך כלל שמירת הסדר. הכחדת עולמות נורמטיביים מקהיליות משפט אינסולריות נעשית כדי לבסס את סמכות המדינה עצמה. תפקיד המשפט כאן הוא להפעיל סמכות: "law as power" ("החוק בתור כוח").<sup>66</sup> אין בהכרח עדיפות אינהרנטית להכרעה משפטית ספציפית, פרט לתפקידו המשמר של המשפט עצמו.<sup>67</sup> אכיפת נומוס אחד יוצרת קהילייה אחת גם מן מההיבט המעשי – גם כאשר מרכיביה אינם חולקים יחד חזון אחד או נרטיב היסטורי משותף. במקרים רבים, העדפת מערכת משפטית אחת על פני ההכרה בעולמות משפטיים מרובים נזקקת למושגים של גאולה –

עולמות החוק שאנו יוצרים הם כולם, במידת מה, גאולתיים. בית המשפט, ביחסו אל עולם של חוקתיות גאולתית, חייב למנוע מן הגאולנים את הסמכות השלטונית (ובכך, או שיגדע את צמיחת החוק שלהם או שיאלץ אותם לבוא לידי התנגדות) או לחלופין לחלוק בפרשנותם [...] בתי המשפט יכולים בהחלט להסתמך על מסך ההפרדה של סמכות השיפוט ועל כלל הסובלנות כדי להימנע מלקטול את החוק של הקהילות האינסולריות

63 לשיקולי עריכה נוספים, השוו מאיר בניהו מבוא לספר בנימין זאב קפח-קצ (התשמ"ט).  
 64 חגיגה ג ע"ב.  
 65 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 331–333.  
 66 קאבר נומוס ונראטיב, לעיל ה"ש 7, בעמ' 9, 14, 37–42.  
 67 שם, בעמ' 51.

הפזרות בנוף הנורמטיבי שלנו. אבל אין הם יכולים להימנע מן האחריות ליישם, או לסרב ליישם, את סמכותם להגשים חזון גאולתי.<sup>68</sup>

בשם הנרטיב של גאולה באמצעות המשפט יש צורך לקטול מערכות נורמטיביות מתחרות, המציבות יעד אחר מאשר זה שהציב הממסד המשפטי, גם אם שתי המערכות חולקות את אותו נרטיב.<sup>69</sup>

העם היהודי לא היה צריך מעשה קודיפיקציה חדש כדי לכונן את זהותו, כמובן. שורשי האומה מגיעים עד למרגלות הר סיני, ואף למעלה מכך – אל האבות. במקרה של ר"י קארו, מרן, הנרטיב הגאולי – "שלא תהיה תורה כשתי תורות" – הוא הבסיס של המהלך המשפטי.<sup>70</sup> גאולה מתפרשת כאן כצעידה "נכונה", ובסך, אל עבר עולם אחר, ואחד. המחיר של הגאולה הוא בהכחדת עולמות אפשריים אחרים וצעידה בדרכים חלופיות. לכידות המעשה הייתה המטרה המוצהרת של ה"שולחן ערוך", ומשמעותה היא שלילת התוקף הנורמטיבי מן האפשרויות הרבות שנתרו. נרטיב הגאולה של ר"י קארו, כפי שהבליטה אלטשולר, הולם ביותר את המודל הגאולי שהציב קאבר. אנרגיות הגאולה, שבאו לידי ביטוי בניסיון של חידוש סמכות הכפייה המשפטית, נותבו מעתה כדי לבסס את אותה סמכות, ולאותן מטרות, באמצעות המילה הכתובה. הפצת חיבוריו של ר"י קארו באמצעות הדפוס ממקסמת סמכות זו על ידי הזדקקות למקור הסמכות ההלכתית בהסכמה החברתית-הלכתית הרחבה.<sup>71</sup> בסופו של דבר, המהלך של רבי יוסף קארו יצא אולי הפוך, באופן פרדוקסלי: החיבור "בית יוסף" לא זכה לאותה כמות של פירושים כמו ה"שולחן ערוך". נושאי כליו של השו"ע יצרו משפט – וגם חתכו משפט, לא תמיד כמו קביעותיו של ב"י עצמו.

המשפט הגואל בדרך אפוקליפטית התכנס לתוך המשפט הגואל בדרך הספרות המשפטית, ומשם נפוץ ועשה את פעולתו. הסנהדרין של שמים, בית דין של מעלה, התגשמה והפכה לסנהדרין ספרותית לדורות. המציאות החברתית לא נותרה כפי שהייתה, תלויה בפעולות אוטוריות של קומץ אנשים המנותקים ממנה בפרישות, אלא זו תשוב

68 שם, בעמ' 56–57; השוו גם שם, בעמ' 31–32: "הגאולה מתרחשת בתוך סכימה אסקטולוגית המצהירה על (א) אופייה של המציאות המוכרת לנו כממתינה לגאולה; (ב) המציאות השונה מן היסוד שצריכה לתפוסה את מקומה; ולבסוף (ג) האופן שבו תתחלף הראשונה בשנייה".

69 שם, בעמ' 61–63.

70 שם, בעמ' 11–12; קאבר מפנה שם לסנהדרין פח ע"ב, ומצטט: "מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל [...] משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורכן, רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות".

71 אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 319: "ואמנם, יוסף קארו הוא אחד מאנשי ההלכה הראשונים שניחנו בתודעת דפוס' וכתבו את חיבוריהם כשיתרונות הדפוס לנגד עיניהם".

ותעבור שינויים מרחיקי לכת, טרנספורמציה גואלת, על ידי הפצת ההלכה במתכונתה החדשה. דורות לאחר מכן, רוחות של גאולה יביאו ככל הנראה לניסיונות לחדש את כוחו הגואל של המשפט באופן גלוי. יש מי מתלמידי הגר"א שיבקש לשקם את שרשרת הסמיכה בחיפוש אחר שרידיו אצל עשרת השבטים.<sup>72</sup> רגלים לדבר שאף הגר"א עצמו ביקש לבסס מחדש את ההכרעות ההלכתיות על יסודות פרשניים, תוך סטייה מן הפסקים של רבי יוסף קארו, וזאת מתוך תודעה של גאולה ממשמשת ובאה.<sup>73</sup> בית דין של מעלה ובית דין של מטה – שתי אינסטנציות הסמכות – אינם נמצאים זה לצדו של זה או זה למעלה מזה, אלא משקפים זה את זה ואינם אלא מרחב נורמטיבי אחד. זו החשיבות של המגיד: לא כמקור חוץ-הלכתי הטרונומי, אלא כשיקוף מוניסטי של ממדי העומק החבויים במהלכים האישיים וההלכתיים עצמם. לא שניות התודעה, אלא ביטוי לממד הטרנסצנדנטי הטמון באישיותו של ר"י קארו וביטוי לממד הטרנסצנדנטי של המשפט עצמו.

72 פתח שפתח הרדב"ז בתשובתו שהכריעה נגד חידוש הסמיכה בצפת, שם, בעמ' 385, הערה 126; אריה מורגנשטרן "נסיונו של ר' ישראל משקלוב לחדש את הסמיכה לאור מקורות חדשים" גאולה בדרך הטבע בכתבי הגר"א ותלמידיו 61 (התשמ"ט); השו"ת מפגשו האפשרי של ר"ש אלקבץ עם דוד הראובני: אלטשולר, לעיל ה"ש 1, בעמ' 241–242.

73 הרב שלמה בן דוד "הפגישה הגורלית באמסטרדם" משפחה 6 (סוכות תש"ע); לייחודיות ביאור הגר"א ביחס לדרך פסיקתו של ר"י קארו בשולחן ערוך ראו הרב אברהם קוסמן "ביאור הגר"א לשולחן ערוך: מהדורת 'ליקוטים' חדשה מכת"י"י"י שורון ד, עח (התשנ"ט).