

דברי א-להים חיים | יותם חדד

שניות מובנת בחשיבה ההלכתית

קולמוסים רבים נשתברו בניסיון לתאר את הפער הקיים בין התורה כמערכת אמונית ומעשית שמימית, שניתנה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, לבין היותנו בני אדם החיים בעולם הזה, במציאות גשמית וזמנית אשר צריכים בכל זאת להתנהל בה על פי אותה תורה קדושה, רוחנית ונצחית - ללא נבואה או קשר ישיר כלשהו עם הקב"ה. כיצד אם כן ניתן להתנהל נוכח מתח שכזה? מהי הערובה לכך שהדרך בה בוחרים אלו האחראים על הניתוב הנכון של התורה בעולם, פוסקי ההלכה ובתי הדין, היא אכן דרך של אמת?

במאמר זה, אנסה לסקור כמה מהתחומים שניתן לזהות בהם מתח זה ואראה כיצד התמודדו עמו החכמים פוסקי ההלכה. כמובן, פתרון מוחלט למתח שכזה לא ניתן לספק, אך כן ננסה, כאמור, לראות את הגישות השונות שנקטו חכמים על מנת להתמודד עמו ואת ניסיונם ליישב את הסתירה בלי לוותר על אחד הצדדים, או אפילו להגדיר את אחד מהם כדיעבד.



כבסיס, נתחיל בעיון בשני מודלים של מושג 'האמת' ההלכתית, כפי שהציג אותם פרופ' אבי שגיא¹ במאמרו 'עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם'.²

1. פסק ההלכה כביטוי לחשיפת דבר ה' או ליצירת האמת ההלכתית?

אם כן, המתח בו אנו דנים מתבטא באמונתנו ב'תורה מן השמיים' אל מול הקביעה שההלכה 'לא בשמיים היא'. כאשר מחד, אנו יוצאים מנקודת הנחה שההלכה משקפת את דבר ה', אך מאידך, אנו ערים לעובדה שהיא מבטאת את נקודת המבט האנושית של הפוסק, כפי שהמקרה הנידון נתפס בעיניו - נוצר מתח בסיסי שיש לדון בו.

לאור כל זה, מציג שגיא שני מודלים רעיוניים האפשריים לפתרון המתח, כפי שהם מתבטאים בכתביהם של בעלי הלכה שונים: ראשון מבניהם הינו **מודל הגילוי**, המציג את האמת ההלכתית כ**חשיפה**. הנחת היסוד של מודל זה, היא כי הפעילות ההלכתית חושפת את דבר ה' עצמו, שכבר ניתן, בצורה כזו או אחרת, במתן התורה בסיני. על פי הנחה זו, האמת ההלכתית לא יכולה להיות מנוגדת לדבר ה', כיוון שהיא רק מגלה אותו. המודל השני האפשרי לפתרון המתח הינו **מודל היצירה** המציג את האמת ההלכתית כ**הסכמה**. בבסיסו של מודל זה עומדת ההנחה שהפעילות ההלכתית משמעה מכלול הבירורים, ההיסקים וליבון המקורות ההלכתיים שעל פיהם יוצרים חכמים את פסק ההלכה כפי שהוא מובן להם מתוך העיון בסוגיה. בהתאם למודל זה, תיתכן סתירה בין "האמת האמיתית" - דבר ה' - ובין "האמת ההלכתית" שנוצרה בתהליך ההלכתי. סיכומו של דבר, מבין שתי הקביעות היוצרות את המתח שהזכרנו לעיל, במודל הגילוי גוברת האמונה ב"תורה מן השמיים" על פני הקביעה שההלכה "לא בשמיים היא", וכן ההפך לגבי מודל היצירה.

¹ פילוסוף וחוקר של הפילוסופיה היהודית, נולד ב- 1953. חוקר ומלמד באוניברסיטת בר-אילן ובמכון הרטמן.

² אבי שגיא, "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם", מובא בתוך הקובץ מסע אל ההלכה - עיונים בין תחומיים בעולם החוק היהודי, ע"מ 221-241. שני חלקיו הראשונים של המאמר שלפניכם ישתמשו במאמרו זה כפלטפורמה, עם מעט הוספות והשמטות וכן פירושים שונים לחלק מהמקורות, והרוצה להרחיב יעזין שם.

א. מודל הגילוי - האמת ההלכתית כחשיפה

על מנת להבין טוב יותר את העקרונות שעליהם מושתת מודל הגילוי, נביא מדבריהם של הראשון ר' יוסף אלבו³ והאחרון ר' יום-טוב ליפמן-הלר (להלן - בעל תוספות יום-טוב).⁴

ר' יוסף אלבו בספרו "ספר העיקרים" מסביר שפסיקת ההלכה פועלת על-פי מנגנון דדוקטיבי, דהיינו, מהכללים אל הפרטים. פרטי ההלכות מוסקות מתוך כללי העל שניתנו למשה בסיני:

לפי שאי אפשר שתהיה תורת השם יתברך שלמה באופן שתספיק לכל הזמנים, לפי שהפרטים המתחדשים תמיד בעיני האנשים במשפטים והדברים הנפעלים, הם רבים משיכללם ספר. ועל כן נתנו למשה בסיני על פה דרכים כוללים נרמזו בתורה בקצרה, כדי שעל ידם יוציאו החכמים שבכל דור ודור הפרטים המתחדשים.

(ספר העיקרים, מאמר ג', כ"ג)

אנו רואים שר' יוסף אלבו מבין את מנגנון פסיקת ההלכה כמנגנון שעובד מהכלל אל הפרט, מתוך הכללים הנרמזים בתורה בקצרה, מוציאים חכמים שבכל דור את פרטי ההלכות. דברים דומים לדבריו של ר' יוסף אלבו אומר גם בעל התו"ט בהקדמתו לפירוש המשנה,⁵ ומסביר שנתן הקב"ה למשה את תחילתן של ההלכות השונות, את קצה החוט ממנו נמשכת שאר ההלכה או המצווה:

ודקדוק לשונם כך הוא, שאמרו: "מלמד שהראהו", ולא אמר שמסר לו או שלמדו. שאילו אמר אחד מאלו הלשונות, היה מתחייב מזה שהוא ימסרם ויתנם גם כן ליהושע, שהרי עינו לא היתה צרה. שמצינו שסמך בשתי ידיו, אף על פי שלא נצטוה אלא באחת. אבל אמרו "שהראהו". וזה בדרך ראייה בלבד, לא בדרך מסירה. כאדם המראה דבר לחבירו לראותו, ואינו נותנה לו.

³ חי בסביבות 1380-1444, היה רב ופילוסוף שהתגורר בספרד.

⁴ חי בשנים 1579-1654, מגדולי חכמי אשכנז בפולין ומגדולי פרשני המשנה.

⁵ על הגמרא במגילה יט, ב: "מלמד שהראהו הקדוש ברוך הוא למשה דקדוקי תורה ודקדוקי סופרים, ומה שהסופרים עתידים לחדש"



אם כן, בהתגלות למשה, לא חשף הקב"ה את כל פרטי המצוות וההלכות, אלא רק "הראהו" את הפרטים. פרטי ההלכות החסרים הללו יחשפו רק בעתיד על ידי חכמי הדורות.

כעת, לאחר שעמדנו על העיקרון הבסיסי עליו מושתת מודל הגילוי; התורה שבכתב שניתנה למשה בסיני מהווה כללי יסוד, או מעין "קצוות חוטים" מהם גוזרים חכמים את שאר ההלכות עד פרטי הפרטים, נעבור לעסוק במודל השני.

ב. מודל היצירה - האמת ההלכתית כהסכמה

באופן כללי, מודל היצירה מניח שעולם ההלכה נבנה על-ידי חכמים עצמם כקומות עליונות על גבי קומה ראשונה תשתיתית - התורה שבכתב, ועל פי התוואי שהיא מעמידה להם. נתבונן בדבריו של ר' אריה-ליב העלר⁶ (להלן - 'בעל קצוות החושן'), בהקדמה לחיבורו "קצוות החושן", המשקפים את התפיסה העומדת מאחורי המודל היצירתי:

אמנם לזאת יחרד איש פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן, ושכל האנושי לואָה להשיג האמת ובפרט כוונת התורה (...) אך לא נתנה התורה למלאכי השרת ואל האדם נתנה, אשר לו שכל האנושי, ונתן לנו הקב"ה התורה ברוב רחמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים (...) ובמדרש בראשית רבה: "אמר ר' סימן, בשעה שרצה הקב"ה לברוא את האדם נעשו מלאכי השרת כתות כתות, מהם אומרים יברא ומהם אומרים כו', שנאמר חסד ואמת נפגשו, חסד אומר יברא שכולו מלא חסדים ואמת אומר לא יברא שכולו מלא שקרים כו'. מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכה ארצה, שנאמר "ותשלך אמת ארצה". אמרו לפניו, רבש"ע, אתה מבזה תכשיט שלך, אמר הקב"ה, רצוני שתעלה אמת מן הארץ. והיינו משום דידוע (...) [ש]האדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי וכאשר יתנהגו העולמות כולם מעלמא ועד עלמא ע"פ תורת האדם ולא יהיה ע"פ האמת, הרי אתה מבזה תכשיט שלך, שחותרת אמת. ועל זה השיב הקב"ה: זהו רצוני, שתעלה אמת מן הארץ, והאמת יהיה כפי הסכמת

⁶ חיי בשנים 1812-1745, רב, פוסק וראש ישיבה.

החכמים בשכל האנושי (...) וזו היא ברכת התורה "אשר נתן לנו תורת אמת" שיהיה האמת אתנו וחיי עולם נטע בתוכינו.

בעל קצות החושן מבדיל באופן מובהק בין "האמת בערך השכלים הנבדלים"- היא "האמת האמיתי", היינו דבר ה', לבין "תורת האדם" - "האמת (...)" כפי הסכמת החכמים בשכל האנושי ומציין שרצון ה' הוא "שתעלה אמת מן הארץ" ושהרשות להכריע ספקות הלכתיים ניתנה בידי חכמי הדור ומה שיכרעו יחשב כאמת. בהתאם לגישה זו, מפרש בעל קצות החושן בדבריו המלאים שם, את האמירה התלמודית "שהראה הקב"ה [למשה] כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש" באופן שונה מזה שראינו אצל בעל תוי"ט: בעל קצות החושן מתמקד במילים "עתיד לחדש" ועל כן סובר שתלמיד זה מחדש חידוש גמור. פירוש זה תואם את גישתו כמצדד במודל היצירה. לעומתו, בעל תוי"ט כתומך מודל הגילוי, שם את מרכז הכובד על המילים "מלמד שהראהו הקב"ה", המלמדות, לדידו, על מסירת תשתית ההלכות למשה בסיני. לפיכך, הפער בין דבר ה' לאמת כפי הסכמת החכמים הוא פער מובנה שלא ניתן לגשר עליו ("האדם בשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמיתי") ושאינן צורך לגשר עליו ("אמר הקב"ה: רצוני שתעלה אמת מן הארץ").

2. "אלו ואלו דברי א-להים חיים" - היחס למחלוקת⁷

עד עתה, הצגנו שני מודלים אפשריים לפתרון המתח הנידון, כפי שהם מוצגים במאמרו של פרופ' שגיא. אולם, בין אם נאמץ את המודל האחד, ובין אם נאמץ את האחר; עולה מאליה בעיה המחייבת דיון - כיצד יש להתייחס למחלוקות? התוצר הסופי של התהליך ההלכתי הוא קביעת האמת האחת - פסק ההלכה, ואין זה משנה אם חכמים 'גילו' אותו או 'יצרו' אותו. כאשר מתקיימת מחלוקת, נוצרת התנגשות בין כמה דעות שונות, במצב כזה, האם יש הכרח לומר שמלבד דעה אחת נכונה, כל השאר הן בגדר טעות, שהרי הן סותרות אחת את השנייה או

⁷ חלק גדול מהמקורות המובאים בפרק זה, לקוחים מתוך דפי המקורות "הסמכויות בהלכה" של השיעורים ביסודות תורה שבע"פ המועברים על ידי הרב שמואל אריאל. הפירושים וההדגשות הם שלי בלבד.



שמה יתכן לומר ששתי הדעות נכונות? האם כאשר קהילה שלמה נוהגת בדרך אחת וקהילה אחרת בדרך שונה, יתכן ששתי הקהילות מקיימות את ההלכה?! בחלק זה של המאמר, ננסה לראות כיצד התייחסו חכמים לבעיית המחלוקת, מה היו הגישות השונות שנקטו בעלי הלכה שונים בעניין ומה היה המניע התודעתי שהניע אותם בשעת הפסיקה.

המקור הראשון שיש לדון בו כאשר ניגשים לעסוק בנושא שלנו הוא הגמרא במסכת עירובין, שם מופיעה האמירה "אלו ואלו דברי א-להים חיים", אליה מתייחסים הרבה מהמפרשים ובעלי ההלכה כאשר הם באים לדון בשאלת היחס למחלוקת:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי א-להים חיים הן, והלכה כבית הלל.
(בבלי עירובין יג, ב)

א. הגישה הפלורליסטית - לריבוי הקולות קדם הקול האחד

הסיפור המפורסם המובא בגמרא לעיל מתאר מצב שלא הבאנו בחשבון עד עכשיו: הכרה במגוון דעות כפתרונות הלכתיים לגיטימיים והכנסתם תחת ההגדרה "דברי א-להים חיים" – לא פחות. הריטב"א מסביר אמירה זו בטענה שיש פעמים ששייך לפסוק בהן כדעה זו ויש פעמים ששייך לפסוק כדעה החולקת עליה:

"אלו ואלו דברי א-להים חיים" - שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהיו אלו ואלו דברי א-להים חיים, וזה אוסר וזה מתיר?! ותרצו, כי כשעלה משה למרום לקבל התורה, הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור, ויהיה הכרעה כמותם. ונכון הוא לפי הדרש, ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר.

(ריטב"א בעירובין יג, ב)

אם כן, הריטב"א מתאר את הדעות השונות של חז"ל כקשת נרחבת של אמיתות, העומדות זו לצד זו כשוות, כאשר ישנן פעמים שטעם זה גובר וישנן פעמים שטעם אחר, ואפילו הפכו. מלבד זאת, אפשר לשים לב שהריטב"א מצדד במודל הגילוי, שכן בדבריו הוא מספר על עלייתו של משה להר סיני לקבל את התורה, ומתאר ששם הראה לו הקב"ה על כל הלכה והלכה מ"ט טעמים לאיסור ומ"ט פנים להיתר. נראה אפוא, שעל פי דברי הריטב"א קשת האמיתות כבר קיימת. לפוסקים נשאר רק לברור, כביכול, בין האמיתות השונות ולפסוק את הנכונה והמתאימה ביותר לסיטואציה בה הם דנים.

על מנת ללבן היטב את העניין, נעזר בדבריו של אריך פרום⁸ בספרו "אמנות האהבה". בפרק הדן באהבת הא-ל, מבחין פרום בין שתי תפיסות שכיחה דתיות - הלוגיקה האריסטוטלית, והלוגיקה הפרדוקסלית. העיקרון העומד בבסיס הלוגיקה האריסטוטלית, היא הלוגיקה על פיה אנו מורגלים לחשוב, אומר שדבר מסוים לא יכול להיות בעת ובעונה אחת דבר אחר (שולחן לא יכול להיות בעת ובעונה אחת גם כיסא). טענת הלוגיקה הפרדוקסלית אומרת את ההיפך הגמור. בתמציתיות ניתן לנסח את עיקרון הלוגיקה הזו במשפט: **זה גם זה** (שולחן) **וזה גם זה** (כיסא).⁹ על תפיסת האדם את הא-ל מוסיף פרום בהמשך: "ללוגיקה הפרדוקסלית יש השפעה מכרעת על מושג הא-להים. ככל שא-להים מסמל את המציאות האולטימטיבית, וככל שהשכל האנושי תופס את המציאות תפיסה של ניגודים, אי-אפשר לנסח שום משפט חיובי על א-להים"¹⁰ (...). חכמי הלוגיקה הפרדוקסלית אומרים שהאדם יכול לתפוס את המציאות רק בניגודים, ולעולם לא יוכל לתפוס **במחשבה** את המציאות-אחדות האולטימטיבית, את "האחד" עצמו. דבר זה גורם לכך שהאדם אינו רואה בחיפוש התשובה **במחשבה** מטרה

⁸ חי בשנים 1900 - 1980. היה פסיכולוג חברתי, פסיכואנליטיקאי ופילוסוף יהודי גרמני. מראשי הזרם ההומניסטי של הפסיכולוגיה.

⁹ אריך פרום, אמנות האהבה (מהדורה מחודשת, הוצאת מחברות לספרות), עמ' 66 - 67.
¹⁰ בדומה לגישת 'התארים השליליים' של הרמב"ם. כיוון שאין ענייננו תיאולוגיה, לא נעסוק בניסיונות לפרש למה בדיוק התכוון המחבר כאשר הוא אומר 'א-להים'. נסתפק בתרגום דבריו "ככל שא-להים מסמל את המציאות האולטימטיבית" לשפה יותר יהודית-דתית; ככל שדבר ה', או רצון ה' הם המציאות האולטימטיבית.



עליונה (...) זה מוביל להדגשת אורח החיים הנכון. את ההדגשה הזאת אנו מוצאים גם ביהדות. הדגש ביהדות היה (...) על אורח החיים הנכון, על ההלכה.¹¹

אם כן, פרום טוען שעל פי חכמי הלוגיקה הפרדוקסלית, אין לאדם אפשרות לדעת ידיעה שלמה של הא-להים, ואילו יש משמעות גדולה לניהול אורח חיים מתוקן. האדם רוצה לדעת את א-לוהיו, אולם זו לא ידיעה באמצעות המחשבה הנכונה, שכן הא-ל במהותו "מורכב" מבחינות ומתכונות שונות, אלא ידיעה באמצעות המעשה הנכון. על האמירה 'אלו ואלו דברי א-להים חיים' נאמר כפרפראזה מדברי פרום - אלו ואלו דברי האחדות האולטימטיבית.¹² חשוב להעיר, בנוגע לפסיקת ההלכה, חכמים מודעים למורכבות של דבר ה' ולחוסר היכולת שלהם להבין אותו בשלמותו, שכן הוא מורכב מבחינות שונות, אך ידיעה זו לא מונעת מהם את ההבנה כי ישנה שותפות א-לוהית מתמדת שמעניקה להלכה - אותה, בסופו של דבר, הם קובעים לבדם בעזרת שיקולים שכליים גרידא - את המימד הא-לוהי, המחייב. הם דואגים לכך שהחוט המקשר בין דבר ה', האמיתות הא-לוהיות, לבין ההלכה הנהוגה למעשה - לא ינתק. במילים אחרות, הצדדים השונים של ההלכה למעשה, מהווים מעין השתקפות פרקטית, כביכול, של הבחינות השונות של רצון ה' עצמו. השל"ה הקדוש¹³ מסביר את השוני בין הפתרונות ההלכתיים השונים בדיוק באופן הזה:

עוד יש לי לגלות סודות קרוב לענין זה, להבין כל דברי החכמים הם דברי אלקים חיים (...) דברי הפרדס (...) זה לשונו: במחלוקת שהיא [לשם שמים] כמחלוקת הלל ושמאי, שהלל היה נשיא, איש החסד, ושמאי אב בית דין, בעל הגבורה (...) ועל דרך זה יובן אמרם ז"ל 'אלו ואלו דברי א-להים חיים' וכו', פירוש, 'א-להים חיים' הוא ה'בינה' (...) ואמר שבין המטמאין והפוסלין והמחייבין, שהם נוטים לצד הגבורה אל

¹¹ שם, עמ' 69 - 70, ההדגשות במקור.

¹² השתמשתי בניסוח הקרייר והמוזר הזה על מנת להבהיר טוב יותר את הקשר בין דברי הגמרא לדברי פרום ולדברי השל"ה, לעיל.

¹³ רבי ישעיה הלוי הורוויץ, מגדולי רבני אשכנז במאה ה-17.

החומרא, להראות שיש שם רשות לקליפות, ולכן חייב, פסול, טמא; בין המטהרין המכשירין והמזכין, שהם נוטים לצד החסד אל הקולא, להראות שאין שם רשות ושליטה לקליפות, ולכן זכאי כשר וטהור - הכל הוא מהבינה, שמשם השפעת שתי הקצוות. וכאשר יגבר יד ושפע המתרבה מאחד משני הקווים, אז הלכה כמותו לאסור ולהתיר כו', ולכן בין המטהר ובין המטמא כל אחד [דבריו] צודקים (...)

(תולדות אדם בית חכמה [תליתאה] רפב – רפה)

השל"ה מתאר את הפתרונות ההלכתיים השונים (חייב, פסול, טמא, זכאי, כשר וטהור) כבחנינות שונות של דברי א-להים חיים. הוא מפרש שפתרונות הלכתיים אלו הם הייצוגים המעשיים של הספירות הקבליות, ושכולם שופעים ממקור אחד - 'א-להים חיים' הוא ה'בינה'. על כן, הפנים השונות של ההלכה, כולן חלק מה'בינה' "ולכן בין המטהר ובין המטמא כל אחד [דבריו] צודקים..."

תמצות הגישה הפלורליסטית כפי שהיא מוצגת בדברי הריטב"א וביתר שאת בדברי השל"ה, מובא בהקדמתו של שמואל הוגו ברגמן¹⁴ לספרו 'תולדות הפילוסופיה החדשה':

כשאמרו חז"ל 'אלו ואלו דברי א-להים חיים', הרי התכוונו לכך שקדמה לריבוי אחדות. לריבוי הקולות קדם הקול האחד. כל אחד ואחד מחכמינו החלוקים בדעותיהם שמע את הקול האחד הזה, אלא שהוא לא יכול לשמוע את הקול כולו, ועל אחת כמה וכמה לא יכול למסור אותו בכוליותו. לכן נהפכה האחדות בפיו לריבוי, לקטעים. הקטע אינו האמת כולה, אך הוא קטע של האמת.¹⁵

"אחרי רבים להטות"

להלן הצגנו את הגישה הפלורליסטית הבסיסית, המסבירה את הניגודים בין דברי חכמים לא ככשל בבירור ההלכה הנכונה, אלא כבחנינות שונות של דברי א-להים. האמת הא-לוהית רחבה מכדי שהאדם, סופי ומוגבל, יוכל לתפוס את

¹⁴ פילוסוף ישראלי ממוצא צ'כי-גרמני, חי בשנים 1883 - 1975, מאנשי הרוח הבולטים של הצינונות, וממייסדי האוניברסיטה העברית.

¹⁵ ש.ה. ברגמן, תולדות הפילוסופיה החדשה כרך א', מוסד ביאליק, ע"מ 20.



כולה, על כן הוא מבין ומוסר רק קטע ממנה - "הקטע אינו האמת כולה, אך הוא קטע של האמת". במקורות להלן, נדון בגישה הפלורליסטית במקרים בהם ההלכה נפסקת מתוך הצבעה ומוכרעת על-פי רוב קולות.

המשנה במסכת עדויות מתארת מצב שכזה:

ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? - שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו (עדויות פרק א', משנה ה')

אומרת המשנה, שהסיבה לציון של דעת המיעוט ולא רק של דעת הרוב, הנפסקת להלכה, היא שלעיתים ישנה אפשרות שבית הדין יסמוך דווקא על דעת המיעוט. ה'תוספות שאנץ' מרחיב ומפרש את המשנה:

כיון שבכל מקום יחיד ורבים הלכה כרבים, למה הוזכרו דברי היחידים בין המרובים? שאם יראו ב"ד דברי היחיד... יכולין לפסוק כמותו... ואף על גב שלא נתקבלו דברי היחיד בזמן ראשון, ולא הסכימו רבים עמו, כשיבוא דור אחר ויסכימו רבים לטעמו יהי הלכה כמותם. שכל התורה נאמרה כן למשה, פנים לטמא ופנים לטהר, ואמרו לו עד מתי נעמוד על הברור, ואמר להם אחרי רבים להטות, מיהו אלו ואלו דברי א-להים חיים."

(תוספות שאנץ' שם)

התוס' שאנץ' סובר כדעת הריטב"א לעיל; הפנים השונות של ההלכה, לטמא ולטהר, כבר ניתנו למשה בסיני. קשת האמיתות ההלכתיות קיימת, והפוסק מכריע מבין כל האמיתות את זו הנכונה ביותר למצב בו הוא דן. אולם במקרה זה, בית הדין הוא שמכריע. בכל דור ודור יכול בית הדין של התקופה, לפחות רובו, לסמוך על הדעה שנראית לו יותר, ולפסוק אותה להלכה, אף על פי שבתקופה קודמת דעה זו הייתה דעת המיעוט ולא נתקבלה כהלכה. מובן שעמדת התוס' שאנץ' כאן תואמת את הגישה הפלורליסטית בה דנו בסעיף הקודם. דברים קרובים לגישה זו מופיעים כבר בתלמוד הירושלמי:

אמר רבי ינאי אילו ניתנה התורה חתוכה, לא היתה לרגל עמידה. מה טעם, "וידבר יי' אל משה", אמר לפניו, רבונו של עולם הודיעני היאך

היא ההלכה. אמר לו, אחרי רבים להטות, רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו. כדי שתהא התור' נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור, מיניין "ודגל"ו". וכן הוא אומר, "אמרות יי" אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים"

(ירושלמי סנהדרין פרק ד', הלכה ב')

אומר ר' ינאי, אילו ניתנה התורה כהלכה פסוקה ומבוררת ללא מקום למשא ומתן, לא היה קיום לעולם. הקב"ה בכוונת מכוון מסר את התורה למשה בצורה שאינה שלמה על מנת לפתוח אותה לדרשנות היוצרת של חכמים. ההלכה למעשה תיפסק על פי דעת הרוב. מעניין לראות שההבדל המרכזי בין דבריו של התוס' שאנן לבין דברי ר' ינאי בירושלמי הוא ההבדל בו דנו לעיל בין האמת ההלכתית כחשיפה, לאמת ההלכתית כיצירה. ע"פ התוס' שאנן, כאמור, קשת האמיתות ההלכתיות כבר קיימת, ובית הדין מכריע מביניהן את הנכונה ביותר לסיטואציה הנידונה - הדברים מתאימים יותר למודל הגילוי כמובן. לגבי הירושלמי, קשה יותר לקבוע אם הוא מתאים יותר למודל הגילוי או למודל היצירה. במובן מסוים הוא מזכיר את הדברים שראינו אצל בעל התוי"ט ור' יוסף אלבו, המצדדים במודל הגילוי. אך נדמה שניתן גם לפרש את הירושלמי באופן אחר - נראה לומר שעל פי הירושלמי יש לרוב חופש גדול יחסית לבחור כיצד לפסוק במקרה מסוים ("רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו"). ובעיקר, מלשון הירושלמי "שתהא התורה נדרשת..." ניכר שנתנית התורה בצורה לא שלמה היא על מנת שחכמים ידרשו בעצמם את פרטי ההלכות השונים. על כן, לעניות דעתי הירושלמי מתאים יותר למודל היצירה. אם נמשיך את קו המחשבה הזה, הטוען שבית הדין יוצר את האמת ההלכתית מתוך היסודות שניתנו למשה, מוכרח לומר שהפלורליזם המוצג כאן יכול לבוא לידי ביטוי בשני מובנים: האחד, במימד המקום, כיוון שבית-דין במקום אחד יכול לפסוק כדעה זו, ובית-דין במקום אחר יכול לפסוק כדעה אחרת. שנית, פלורליזם זה הוא פלורליזם גם בממד הזמן. דהיינו, כיוון שיכולתו בית הדין ליצור אמת הלכתית תקפה לכל דור ודור, יתכן מצב בו בית הדין של דור אחד יפסוק אחרת מבית הדין של דור אחר. בדומה לתיאור של התוס' שאנן - אלא שאצלו לבית הדין ניתנה הזכות להכריע כדעה הנראית בעיני הרוב, מבין מגוון האפשרויות. בירושלמי לרוב יש את היכולת



ליצור אמת הלכתית-מעשית ועל כן האמת הזו יכולה להשתנות מדור לדור. הרב יצחק שילת, בביאורו להקדמות הרמב"ם למשנה מסביר באופן זה את דעת הרמב"ם:

רק אם ה'דין', כלומר ההיקש העיוני, הוא המקור להלכה מסוימת... אז יש מקום לויכוח, כי בהיקשים התורניים, לפי עצם טיבם, עלולה ליפול מחלוקת... אמנם, לדעת הרמב"ם, גם בהלכות הנלמדות מן הדין ישנה עקרונית אמת אחת... אולם, למרות שהאמת התיאורטית, השמימית, אחת היא, מכל מקום האמת ההלכתית המעשית - אינה אלא הכרעת רוב חכמי הדור... מובן שבאופן כזה יכולה האמת ההלכתית המעשית, המחייבת, להשתנות מדור לדור, לפי השתנות הכרעת חכמי הדור... וכך אפשר להסביר, לפי דעת הרמב"ם, את המאמר הידוע: "אלו ואלו דברי א-להים חיים הן" (עירובין יג, ב), כלומר: כל אחת מהדעות יכולה, בזמן מסוים, להיות המצוה הא-לוהית המחייבת¹⁶

הרמב"ם, על פי ההסבר הנ"ל, מבחין בין 'האמת התיאורטית, השמימית' לבין 'האמת ההלכתית המעשית'. זו השנייה אינה אלא הכרעת רוב חכמי הדור. מתוך כך, "מובן שבאופן כזה יכולה האמת ההלכתית... המחייבת, להשתנות מדור לדור..." לצורך סיכום הגישה הפלורליסטית, נביא כאן מדברי החזון איש על מסכת שביעית, ונתבונן בהפרדה העקרונית אותה הוא עושה:

היו שנים אחד מטמא ואחד מטהר כו' אם היה אחד מהם גדול כו' ואם לאו הלך אחר המחמיר כו'... ויש לעיין בהא דאמרו... הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה, כדברי ב"ה עושה... ואילו היה הדבר ספק, היה ראוי להחמיר בשניהם... אבל כיון שיש כאן מחלוקת חכמים, ראוי להלך אחר אחד מהן בין לקולא בין לחומרא... (חזון איש, שביעית סימן כ"ג, א)

¹⁶ הקדמות הרמב"ם למשנה עם ביאור הרב י. שילת ע"מ צ' - צא'. ההדגשות שלי.

החזון איש מבקש לעיין במאמר הגמרא בעירובין ו, ב - ז, א: "לעולם הלכה כבית הלל. הרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה, כדברי בית הלל עושה". כיוון שאין בית אחד גדול ממשנהו, מדוע לא ללכת תמיד כדעת המחמיר וכך בודאי לצאת מידי ספק? עונה החזו"א: מחלוקת חכמים איננה ספק. נסביר: ספק הוא מצב בו יש חוסר וודאות לגבי אמיתותו של דבר מסוים, להבדיל ממחלוקת חכמים, שם אין חוסר וודאות בנוגע לנכונותה של טענה, אלא חוסר הסכמה בין כמה צדדים - גם כאשר כל הדעות במחלוקת יכולות להיכלל תחת ההגדרה 'אמת'.

עד כאן דיוננו בגישה הפלורליסטית. בסעיף הבא נעיין בגישה אחרת, שיכולה להיראות במבט ראשון דומה לגישה הפלורליסטית, אולם היא שונה ממנה בתכלית.

ב. הגישה הסובלנית

על מנת להבין היטב את יסוד הגישה הסובלנית, נחזור למקור הראשון אותו הבאנו, המהווה את תשתית הדיון, ופירושו השונים עומדים למעשה מאחורי הגישות השונות. בגמרא בעירובין מופיע:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי א-להים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי א-להים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

(בבלי עירובין יג, ב)

לאחר שהגמרא מציינת את יציאת בת הקול ואת אמירתה, הגמרא שואלת לסיבת הסיפא של האמירה - מאחר שאלו ואלו דברי א-להים חיים, מדוע הלכה דווקא כבית הלל? ומשיבה: "מפני שנוחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן". הסבר הגמרא הוא הסבר חינוכי; כלומר פסיקת ההלכה כבית הלל היא בעצם תגמול על הלך רוחם הענוותני ועל דרכם הישרה והצנועה. לפיכך, האמירה "אלו ואלו דברי א-להים



חיים" נשאת כמו שהבנו אותה בתחילה, כאמירה פילוסופית; גם דברי בית הלל וגם דברי בית שמאי - אמת הם. אבל, אם נסביר את סיבת קביעת ההלכה כבית הלל בדרך שונה, ייתכן מאוד ותהיה לכך נפקא מינה שונה גם לרישא של בת הקול - אלו ואלו וכו'. ואכן, ר' יוסף קארו בספרו 'כללי הגמרא' מסביר סיבה זו באופן שונה:

תמיה לי, אם לא היה הדין כדבריהם [של בית הלל] וכי מפני רוב המדות הטובות שבהם קבעו הלכה כמותם? ואפשר דהכי קאמר: מפני מה זכו שיכוונו תמיד האמת כו', עד שמפני היותם אמת קבעו הלכה כמותם. (כללי הגמרא [ביאור על ספר הליכות עולם] ה, ו)

ר' יוסף קארו תמה על קביעת בת הקול, איך ייתכן שמידות טובות הן הקריטריון הקובע כמו מי יש לנהוג? בשל כך, הוא מציע פירוש אחר לסיבה שבגללה קבעו הלכה כבית הלל; כוונת הגמרא באומרה "מפני שנוחין ועלובין היו וכו'" איננה לומר אמירה חינוכית, כמו שהצענו לעיל, אלא אמירה **מתודולוגית**. האופן בו מנסים בית הלל לברר את האמת ההלכתית, שונים דברי בית שמאי לפני שונים את דבריהם, יעילה מזו של בית שמאי, ועל כן הם מצליחים לכוון לאמת וההלכה תהיה כמותם.¹⁷ ר' יוסף קארו תופס שאין אלא אמת אחת. תפיסה מציאותית כזו נקראת מוניזם (ההפך מפלורליזם, ריבוי אמיתות). פרשנותו מסתברת מצד סדר הדברים. כלומר, יוצאת בת קול ואומרת: אלו ואלו דברים הראויים להישמע, והלכה כבית הלל. והרי מאחר שאלו ואלו דברים הראויים להישמע, מפני מה זכו בית הלל שתיקבע הלכה כמותם? - מפני שענוונותם הרבה מובילה לכך שדרך הלימוד שלהם טובה ויעילה יותר מזו של בית שמאי ועל כן היא מובילה אותם להשיג את האמת. אנו נבחר להמשיך קו פרשני זה ועל כן מוטל עלינו להבין מה פירוש הביטוי 'אלו ואלו דברי א-להים חיים' על פי ר' יוסף קארו. לעיל רמזנו ש'דברי א-להים חיים' משמע דברים הראויים להישמע. כאן יש צורך להגדיר גישה חדשה נוכח פירוש זה. 'אלו ואלו דברי א-להים חיים' אין פירושו 'אלו ואלו דברים אמתיים' אלא 'אלו ואלו דברים שיש

¹⁷ כמובן, לא תמיד הלכה כמותם. כאמירה עקרונית, דרך הלימוד של בית הלל עדיפה מזו של בית שמאי.

לכבוד' ניתן לקרוא לגישה זו **הגישה הסובלנית**. הגישה הסובלנית אומרת שאף על פי שרק דעה אחת מבין מכלול הדעות היא אמת, אנו מחויבים לכבד את שאר הדעות (השגויות!).

על מנת להבין היטב את המשמעות של נקיטת עמדה סובלנית במקרה של מחלוקת, נעיין במקרה בוחן שמביא הריטב"א בסוגיא במסכת סוכה. בגמרא זו מסופר על רב חסדא ורבה בר רב הונא שבאו להתארח בסוכה של ראש הגולה והלינם רב נחמן בסוכה שלא הייתה כשרה לשיטתם, משום שְנוּי הסוכה היו מופלגים ממנה ארבעה טפחים. וזו לשון הריטב"א:

יש אומרים דמהא שמעינן שהמאכיל לחבירו מה שהוא מותר לו לפי דעתו אין בזה משום לפני עור לא תתן מכשול, ואף על פי שידע בחברו שהוא אסור לו לפי דעתו וחבירו בעל הוראה, שהמאכיל היה גם כן ראוי להוראה וסומך על דעתו להאכיל לעצמו ולאחרים לפי דעתו, ונ"ל דהכא דוקא מפני שהאיסור ניכר לחברו ואי לא סבירא ליה לא ליכול הא בשאינו ניכר לחבירו לא

(ריטב"א סוכה י, ב)

הריטב"א מביא בפירושו דעה הטוענת שממקרה זה - בו נדמה שרב נחמן שידל את רב חסדא ורבה בר רב הונא לעבור על ההלכה לשיטתם - ניתן לטעון שאדם הנותן לחברו דבר מאכל כשר לשיטתו, אך לא כשר לשיטת חברו, לא עובר על 'לפני עור לא תיתן מכשול'. הריטב"א דוחה טענה זו ומסביר שנראה לומר שבמקרה זה, בסוגיא בסוכה, האיסור היה ניכר לרב חסדא ורבה בר רב הונא, שהרי הם יכלו לשים לב שנויי הסוכה רחוקים יותר מארבעה טפחים, ולכן אין כאן עבירה על 'לפני עור'. ואילו במקרה של נתינת המאכל, מקבל המאכל לא יודע אם המאכל כשר לשיטתו או לא, אלא אם כן האדם הנותן מיידע אותו. על כן, מדברי הריטב"א מובן שלאדם מותר לתת מאכל לחברו, גם אם הוא לא כשר לפי דעתו של זה, בתנאי שהוא מוודא שחברו מודע לכך שהמאכל אסור לו לפי דעתו. גישת הריטב"א כאן איננה גישה פלורליסטית - הגורסת ששתי הדעות הן אמת - שהרי אם היא הייתה כזו, אסור היה לאדם להאכיל לחברו דבר מאכל מותר לשיטתו, אך אסור לשיטת חברו. מאידך, גישתו איננה מוניסטית בלתי-סובלנית, כיוון שבמקרה כזה היה מותר לאדם להאכיל לחברו מאכל שכזה ללא



כל יידוע או תנאי מגביל כלשהו. אם כך, גישת הריטב"א היא גישה סובלנית; אדם בעל הוראה יכול לסבור שמאכל מסוים הוא כשר, וידוע לו שחברו, גם הוא בעל הוראה, סובר שהמאכל אינו כשר ולהגיש לו לאכול מאכל שכזה, בתנאי שיגלה סובלנות כלפי דעת חברו ויידע אותו על כך שהמאכל הוא כזה. תיאור נוסף של סובלנות, דומה למקרה שראינו לעיל, מופיע במשנה במסכת יבמות:

בית שמאי מתירין הצרות לאחים ובית הלל אוסרים חלצו בית שמאי פוסלין מן הכהונה ובית הלל מכשירים נתיבמו בית שמאי מכשירים ובית הלל פוסלין אף על פי שאלו אוסרין ואלו מתירין אלו פוסלין ואלו מכשירין לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל ולא בית הלל מבית שמאי כל הטהרות והטומאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו

(יבמות פרק א משנה ד)

נתנאל לדרברג,¹⁸ במאמרו "מחלוקות בהתהוותן" מסביר את המשנה: "המשנה ביבמות מביאה את מחלוקתם ההלכתית של בית שמאי ובית הלל ביחס לדין צרותיהם של חמש עשרה נשים (המוזכרות במשנה א'), שהזדקקותן לייבום או חליצה מאת אחי הבעל שנפטר, איננה אפשרית מכיוון שהן אמנם נישאו בהיתר, אבל הן אסורות על האח החי בשל קרבה ישירה אליו, כגון בתו או בת אשתו. מחלוקת זו היא בנושא רגיש למדי, נושאי אישות, והמשנה מבהירה (כנראה בשל פתיחת סדר נשים), שלמרות המחלוקת ההלכתית בין הבתים בנושאי אישות ובעוד נושאים הלכתיים חשובים, כדוגמת הלכות טומאה וטהרה שהיו נפוצות באותם ימים וכנראה בשל כך הובאו כדוגמא הנוספת, המשיכו הבתים לסמוך זה על זה.¹⁹ ואכן, הגמרא ביבמות מתארת כיצד התבטא האמון בין הבתים:

אף על פי שאלו אוסרים ואלו מתירים, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים

¹⁸ מלמד וכותב בנושאי תורה שבעל פה ומחשבת ישראל, וחוקר היסטוריה של מנהיגות רבנית.

¹⁹ נתנאל לדרברג, מחלוקות בהתהוותן, מתוך אתר ישיבת מעלה גלבוש -

www.maalegilboa.org

מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי... אמאי לא נמנעו?... דמודעי להו
ופרשי.²⁰

(בבלי יבמות יד, א)

על פי הסבר הגמרא, במקרה המובא במשנה נהגו שני הבתים בסובלנות האחד
כלפי השני, ובית שמאי דאגו ליידע את בית הלל כאשר אלו באו להינשא לנשים
האסורות להם. הסבר הגמרא להנהגת הבתים כן לישא את נשי בית האחר בתנאי
שידאגו להצהיר על נשים אסורות, דומה להסבר הריטב"א לעיל, הדורש לוודא
שאדם הסובר אחרת משיטתך בענייני כשרות, מודע לטיב דבר המאכל שאתה
מביא בפניו.

ממשנה זו למדים אנו שמחלוקתם של בית שמאי ובית הלל איננה
מוכרעת בצורה מוחלטת, אלא כל בית נותר בשיטתו. הוא אמנם מכבד
את שיטת זולתו, אבל איננו מוותר על עמדתו וגישתו שלו. מציאות מעין
זו משקפת מצב אידיאלי של מחלוקת בה כל שיטה אינה מוותרת על
עולמה ומסורתיה מחד, ומאידך היא איננה כופה על זולתה את עולמה
ההלכתי, אלא הציבור כולו נותר קבוצה אחת עם מסורות הלכתיות
מגוונות, המכירות כל אחת בערך רעותה.²¹

ג. הגישה המוניסטית - "אחרי רבים להטות"

ראינו אפוא שתי גישות אפשריות המציעות פתרון לבעיית המחלוקת שהוצגה
בתחילת חלק זה. בשני הסעיפים הבאים, נדון בשתי גישות נוספות העוסקות
בבעיה, מתוך התייחסות לפסיקת הדין כפי שהוכרעה בבית הדין הגדול - על פי
הכרעת הרוב. במאמרו,²² מביא פרופ' שגיא שלוש דעות, מלבד ר' יוסף אלבו
ובעל התוס' יום-טוב, התומכות גם הן במודל הגילוי. המשותף לשלוש דעות

²⁰ הירושלמי אמנם מסביר שונה הנהגה זו בין הבתים, ואומר שהקב"ה דאג שלא ייווצר מצב בו
איש נישא לאישה אסורה לו. אכן, הסבר כזה מרכז את הטיעון שהצגתי בדבר הסובלנות
ההדדית, אולם מצד בית הלל ובית שמאי (אלא אם נטען שהם 'סמכו לחלוטין על הנס'), עדיין
לא הייתה הימנעות מנישואים בין הבתים.

²¹ לדברג, שם. ההדגשות שלי.

²² ראה הערה 2.



אלו היא הקביעה שהאמת ההלכתית מתגלה מתוך הכרעת הרוב. נעייץ בראשונה מבניהן, דעת רב האי גאון כפי שהיא מובאת באוצר הגאונים:

ועיקר התורה הכתובה, מנין אנו יודעים כי היא תורת משה שכתבה מפי הגבורה? אלא מפי עם ישראל הנה אלו המעידים עליה... **ודברי הרבים** הוא המוכיח על כל משנה וכל גמרא. ויותר מכל - "פוק חזי מה עמא דבר", זה העיקר והסמך.²³

מלבד הטענה השנייה, האומרת שחיי המעשה של עם ישראל הם שמצביעים על דבר ה' - התורה כפי שקיבל אותה משה בסיני, טוען רב האי גאון שדבר ה' נחשף באמצעות הכרעת הרוב. על מנת להבין היטב עמדה זו, נתבונן בדבריו של רבי יהודה הלוי (להלן: ריה"ל):

ואנחנו מצוים לשמוע אל השופט הממנה בדורו... וכל זה בזמן ססדר ה'עבודה' וה'סנהדרין', וכל שאר המשמרות ששקדו על שלמות ארח החיים של העם, נשארו בהיותם, ודבק בהם העניין הא-להי ללא ספק, אם דרך נבואה, או באמצעות סיוע ממרומים והארה עליונה...²⁴

כי הללו מקבלים סיוע מן ה"שכינה". ובהיות מספרם רב מאד, לא יתכן כי יסכימו ביניהם לדבר המתנגד לתורה; וכן לא יתכן אצלם הטעות, בהיות חכמתם רבה, אשר חלקה בא להם בירושה, חלקה - מפאת כשרם הטבעי וחלקה נקנה להם בעמלם...²⁵

ריה"ל טוען שבזמן שהסנהדרין הייתה קיימת, קיבלו הדיינים בה סיוע מהשכינה, על כן "לא יתכן כי יסכימו ביניהם לדבר המתנגד לתורה; וכן לא יתכן אצלם הטעות", נוכח קביעה זו של ריה"ל, מובן כי הוא מחזיק בעמדה

²³ אוצר הגאונים, מסכת ראש השנה, חלק התשובות, עמ' 62.

²⁴ ספר הכוזרי בתרגומו של יהודה אבן שמואל, מאמר ג' סעיף ל"ט.

²⁵ שם, סעיף מ"א.

מוניסטית - המכירה אך ורק באמת אחת. בתשתית עמדה שכזו, האומרת שהסנהדרין תפקידה לקבוע את האמת האחת והיחידה, מוכרח להימצא מודל הגילוי, הטוען שהאמת ההלכתית, זו שבמקרה זה נחשפת באמצעות הכרעת הרוב, כבר קיימת א-פריורית - "בשמיים"; לחכמים כאמור, נשאר רק לחשוף אותה. הניסוח הרדיקלי ביותר לעמדה זו, מוצא את ביטויו בדברי רב ניסים גאון המובאים ב"שיטה מקובצת", שם הוא מפרש את הסיפור הידוע על 'תנורו של עכנאי', בו נחלקים חכמים ור' אליעזר ולמרות קביעת בת הקול, שההלכה כר' אליעזר, אומר ר' יהושע "לא בשמיים היא" - וההלכה נפסקת כחכמים.

וזה לשון ה"ר ניסים גאון ז"ל שם... ואמנם מה שאמרו יצתה בת קול וכו' ראיתי בו שתי תשובות. האחת, שבת קול לא אמרה הלכה כמותו בדבר זה אמנם בא הקול סתום ואפשר שכוון בכל מקום זולת זה וכדומה לו שאין הלכה כמותו ויהיו דברי בת קול אמתיים בזה. והשנית, שהכונה בזה לנסות את החכמים אם זה הקול יעתיקם ממה שמקובל בידם או לאו וכמו שאמר כי מנסה ה' א-להיכם אתכם וגו' והורה בזה אמיתות קבלתם ואמר רבי יהושע לא בשמים היא לפי שתורת השם תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו שלא ישונה ממנה דבר ולא נשאר בתורתנו לא דבר סותר זה את זה ולא שום ספק כדי שנצטרך בו למופת מן השמים. וכל מקום שתמצא בתלמוד ורבי יהושע הוא דאמר אין משגיחין בבת קול, זהו עיקרן.

(שיטה מקובצת בבא מציעא נט, ב.)

רב ניסים גאון מעלה שתי טענות: ראשונה מביניהן; דברי בת הקול בסיפור תנורו של עכנאי לא היו ברורים וחד משמעיים, ואילו היו כאלה, לחכמים לא הייתה אפשרות לחלוק על דברי ר' אליעזר. השנייה; אין שום צורך במופת מן השמיים, דוגמת בת קול, על מנת לפסוק הלכה, כיוון שהתורה ניתנה בשלמותה בסיני. פרטי התורה המקובלים בידי חכמים, אינם ברי שינוי, ועל כן כל אמירה הסותרת את הבנת חכמים - איננה נכונה! שהרי האופן בו מבינים חכמים את התורה, הוא האופן המקובל דור אחר דור עד לקבלת התורה בסיני. אמירות אלו של רב ניסים גאון הן הקיצוניות ביותר מבין שלוש הדעות שראינו בסעיף זה.



טענתו היא, שבנוסף לעובדת היות חכמים חסרי יכולת לטעות (בדומה לדעת ריה"ל בנוגע לסנהדרין), אף במקרה יוצא דופן בו נראה שישנה סתירה חד משמעית בין דבר ה' לבין הבנת חכמים, הסתירה קיימת רק לכאורה, ובהכרח הכרעת הדין כדעת רוב החכמים,²⁶ ודבר ה', האמת האמיתית - הם הוא הוא. ראינו עד כה את דבריהם של רב האי גאון, ריה"ל²⁷ ורב ניסים גאון, מהם מובן שהאמת ההלכתית האחת, מתגלית על ידי הכרעת רוב החכמים. בסעיף הבא, והאחרון בחלק זה, נדון גם כן בהכרעת הרוב, אולם הגישה העולה מעיון במקורות שנראה, היא הגישה ההפכית לזו שהצגנו כאן.

ד. הגישה הדמוקרטית

בהמשך המאמר של פרופ' שגיא, הוא מביא את דעותיהם של הרמב"ן והר"ן, כתומכים במודל היצירה.²⁸ לענ"ד, אין לפרש את דבריהם בצורה זו, כיוון שהמיקוד בהתייחסותם לפסיקת ההלכה אינו על יכולתם של חכמים לגלות או ליצור את האמת ההלכתית, אלא על הצורך להגיע לידי הסכמה כללית רחבה וללכידות הדין. תחילה, נראה את דברי הר"ן:

איך נאמר ששתי כתות המחלוקת נאמרו למשה מפי הגבורה, הרי שמאי והלל נחלקו... שדבר ידוע שכל התורה שבכתב ובעל פה נמסרה למשה... המחלוקות וחילוקי הסברות שבין חכמי ישראל, וכולן למדם משה מפי הגבורה בלא הכרעה כל מחלוקת ומחלוקת בפרט. אבל מסר לו כלל אשר בו יודע האמת, והוא "אחרי רבים להטות", וכן "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך"... הרי שניתן רשות לחכמי הדורות להכריע... ונצטוינו לילך אחר הסכמתם, הן שיסכימו לאמת או להפכו.

(דרשות הר"ן הדרוש השביעי)

אומר הר"ן, את כל המחלוקות העתידות להתרחש למד משה מפי הקב"ה, ללא

²⁶ רב ניסים גאון מתמקד בפרע בין אמירת בת הקול לקביעת ר' יהושע שהתורה "לא בשמיים היא" ללא התייחסות לדין "אחרי רבים להטות". אנו הדגשנו את עניין הכרעת הרוב העולה מדבריו; חכמים הם האוטוריטה היחידה לגילוי דבר ה'; הדרך לעשות זאת, בסופו של דבר, היא ע"י הכרעת הרוב.

²⁷ דברי ריה"ל מוגבלים לתקופת הסנהדרין בלבד.

²⁸ את עמדת הר"ן הוא מפרש באופן מורכב יותר, אך עדיין כתת-מודל של מודל היצירה.

הכרעה. בנוסף, נתן הקב"ה למשה שני כללי יסוד: "אחרי רבים להטות" ו"לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך". אשר על כן, הזכות לפסוק הלכה ניתנה בידי רוב החכמים, בין אם הבנתם אמיתית בין אם לא. ניתן לכנות גישה כזו, הגישה הדמוקרטית, שכן ההחלטה כיצד יש לנהוג מוכרעת על פי רוב קולות, על ידי חכמים בכל דור ודור "הן שיסכימו לאמת או להפכו". דעה נוספת בגישה זו, היא דעת הרמב"ן:

וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך, תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות, שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה **אפילו יטעו...** וחתך לנו הכתוב הדין, **שנשמע לבית דין הגדול** העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה כי על הדעת שלהם הוא נותן (ס"א לנו) להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול.

(רמב"ן דברים י"ז, י"א)

פרופ' שגיא מסביר את דברי הרמב"ן כך: "מה שחושף בפנינו את עמדת הרמב"ן, היא הקביעה... 'ועל משמעות דעתם נתן לי התורה ואפילו יטעו'. כלומר, סמכותם הפרשנית של החכמים עומדת גם במקום שהיא מנוגדת ל"אמת", לדבר האל. מבחינת הרמב"ן ייתכן בהחלט קונפליקט בין האמת הא-לוהית ובין האמת האנושית של חכמי ישראל, אלא שהאל גילה רצונו שהאמת האנושית תכריע... התפיסה שההלכה אינה מתמטיקה ולכן היא מאפשרת אינטרפרטציות שונות מצביעה על העובדה שהפעילות ההלכתית אינה



חושפת את האמת ההלכתית, אלא קובעת אותה.²⁹ לענ"ד, הרמב"ן מדגיש בדבריו את "המנדט" של בית-דין הגדול לקבוע את ההלכה, גם במקום בו הם טועים. האמירה "ואפילו יטעו" מצביעה על האבחנה שעושה הרמב"ן בין האמת לבין הטעות, אין צורך לפרש שכוונת הרמב"ן שבית הדין יוצר אמת אחרת, אלטרנטיבית, לזו האלוקית. דברי הרמב"ן, בעצם, מדברים על סמכות בית-דין הגדול, אין עניינם בהצגת המודל ההלכתי שבו האמין. הרמב"ן מוסיף ואומר כי "אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין", לאמור, אפילו נדמה כי חכמי הסנהדרין אומרים על דבר שקר שהוא אמת, חזקה עליהם שאין הדבר כך ומה שאמרו הוא אכן אמת. נחתום בדעתו של בעל ספר החינוך, ונשווה אותה לדברי רב ניסים גאון לעיל:

ועל דרך ענין זה שעוררתיך בני עליו אפרש לך אגדה אחת... גבי ההוא מעשה דרבי אליעזר בתנורו של עכנאי, המתמהת כל שומעה... פירוש הדבר הוא על ענין זה. שבמחלוקת הזו שהיה לרבי אליעזר עם חבריו האמת היה כרבי אליעזר וכדברי הבת קול שהכריעה כמותו. ואף על פי שהיה האמת אתו בזה, ביתרון פלפולו על חבריו לא ירדו לסוף דעתו ולא רצו להודות לדבריו אפילו אחר בת קול, והביאו ראייה מן הדין הקבוע בתורה שציותנו ללכת אחרי הרבים לעולם, בין יאמרו אמת או אפילו טועים. ועל זה השיב הבורא ברוך הוא נצחוני בני, כלומר אחר שהם נוטים מדרך האמת, שרבי אליעזר הוא היה מכויין בזה את האמת ולא הם, והם באים עליו מכח מצות התורה שצויתם לשמוע אל הרוב לעולם, אם כן על כל פנים יש להודות בפעם הזאת כדבריהם שתהיה האמת נעדרת, והרי זה כאילו בעל האמת נצוח.

(ספר החינוך מצוה תצו)

בעל ספר החינוך אומר במפורש: בסיפור תנורו של עכנאי, האמת הייתה כדעת ר' אליעזר ובניגוד לדעת חכמים, שנפסקה להלכה. העיקרון המנחה על פיו

²⁹ ראה הערה 2. שם, עמודים 232-233.

נפסקת ההלכה הוא "אחרי רבים להטות", ללא קשר לאמיתות טענות הצדדים החולקים. ואכן, במקרה זה "תהיה האמת נעדרת". העמדה שמציג בעל ספר החינוך היא העמדה ההופכית לזו של רב ניסים גאון; לדידו של רב ניסים גאון, פסיקת חכמים היא בוודאות דבר ה' האמיתי, האחד והיחיד. אשר על כן, ישנה אמת הלכתית אחת, המתגלית באמצעות הכרעת רוב החכמים. בעל ספר החינוך לעומתו מסביר, שתפקיד בית הדין הוא להגיע לידי הסכמה מספיק רחבה, היא דעת הרוב, ולפסוק אותה להלכה, בין שדעה זו תואמת את דבר ה', האמת האמיתית, ובין שלא. הרמב"ן, בדבריו לעיל, מוסיף ומציין שכמובן מפאת החכמה והכישורים של חכמים, לרוב הם אכן מכוונים לדעה האמיתית. על כן בגלל חכמה וכישורים אלה ניתנה לחכמים הסמכות לקבוע הלכה, אולם כישורים אלה אינם מבטיחים בהכרח שיגיעו להכרעת הדין הנכונה באמת תמיד.

ה. סיכום הגישות³⁰

לאורך המאמר, ראינו ארבע גישות שונות המתמודדות עם בעיית המחלוקת. ארבע גישות אלו, הן בעצם פתרונות אפשריים לשאלה ששאלנו בפתחת המאמר: מהי הערובה לכך שהדרך בה בוחרים אלו האחראים על הניתוב הנכון של התורה בעולם; פוסקי ההלכה ובתי הדין, היא אכן דרך של אמת? כל הגישות הן ביטויים להתמודדות חכמים ובעלי ההלכה עם הפער אותו הצגנו בפתחה: הפער הקיים בין התורה כמערכת אמונית ומעשית שמימית, שניתנה ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, לבין היותנו בני אדם החיים בעולם הזה, במציאות גשמית וזמנית אשר צריכים בכל זאת להתנהל בו על פי אותה תורה קדושה, רוחנית ונצחית - ללא נבואה או קשר ישיר כלשהו עם הקב"ה. ראינו דעות הטוענות שחכמים מגלים את האמת ההלכתית, וראינו דעות הסוברות שהם דווקא יוצרים אותה, כאלו שחושבים שכלל הדעות הן אמיתיות, וכאלה שמצדדים בסברא שרק דעה אחת נכונה ואף כאלו שאמרו שהשאלה לא רלוונטית, שכן הקריטריון לפסיקה לגיטימית, איננה האמיתות שבה. נסכם ארבע

³⁰ תוך כדי כתיבת המאמר, התוודעתי לעיון נוסף של פרופ' שגיא, העוסק בנושא של מאמר זה, בספרו "אלו ואלו - משמעותו של השיח ההלכתי". בספר, נאמר בקווים כלליים, הוא מחלק את הגישות השונות לשאלת האמת ההלכתית לשלוש: המוניסטית, הפלורליסטית וההרמוניסטית. ניתן לראות שבמאמר זה החלוקה שונה.



גישות אלו:

כאשר ההלכה נפסקת על פי הרוב (כמו בבית-דין הגדול)		דעות בהן לא מוזכר עניין הכרעת הרוב	
<u>מודל היצירה</u>	<u>מודל הגילוי</u>	<u>מודל הגילוי</u>	
הירושלמי בסנהדרין והרמב"ם ע"פ הרב שילת	תוספות שאנץ	ריטב"א בערובין ושל"ה	הגישה הפלורליסטית
		ריטב"א בסוכה, המשנה, התוספתא והגמרא ביבמות	הגישה הסובלנית
	רב האי גאון, ריה"ל ורבנו ניסים גאון		הגישה המוניסטית
	הר"ן, הרמב"ן ובעל ספר החינוך		הגישה הדמוקרטית

3. עקרון התודעה הכפולה³¹

נוכחנו אפוא לעובדת היות חכמים מכירים בלגיטימיות של מגוון דעות היכולות להוות פסקי הלכה שונים לבעיה בודדת. במקרים שההכרעה תושג באמצעות הצבעה, ההלכה תפסק על פי הרוב - אשר בידיו הכוח להחליט, ללא קשר לאמיתות ההכרעה. ואולם, שקלא וטריא הלכתיים, פירושם החיפוש והחתיירה לעבר הפתרון הקונקרטי האחד והיחיד לבעיה הלכתית נתונה, שהרי מטרתם היא להגיע לכדי גיבוש וליבון של פתרון זה ולפסוק אותו דייקא להלכה. אם כך, מהו המניע של הפוסק בשעת פסיקתו? מה גורם לו לחתור לעבר פתרון זה ולא לאחר, הרי בלאו הכי, ע"פ המסקנה שלמדנו לעיל, אין פתרון נכון אחד, או לפחות, על כל פנים, יש להתייחס אל כלל הפתרונות בסבלנות ועל כן לתת להם לגיטימציה. התשובה לשאלה זו טמונה כנראה בחשיבה בה, כך נדמה, בוחרים חכמינו ללכת: כאשר נגשים חכמים ופוסקי הלכה לפתחה של שאלה או בעיה

³¹ עקרון זה שמעתי מפי הרב שמואל אריאל בשיעוריו ביסודות תורה שבע"פ.

הלכתית, הגישה התודעתית המניעה אותם היא דואלית, בעלת שני רבדים; ברובד הראשון, חכמים מתייחסים לבעיה כאל מערכת פשוטה של "שחור ולבן", אסור או מותר, טמא או טהור ובמקרים סבוכים יותר - פסק א', פסק ב', או פסק ג'? ברובד זה מנסים חכמים, על ידי שקלא וטריא ועיון מעמיק וכן בסוגיא, לגלות את אותו פתרון קונקרטי בודד, האמת האלוקית האחת. בד בבד, חכמים ערים תמיד לרובד הנוסף, המורכב יותר. הם מודעים לכך שבסופו של יום הזכות לפסוק כיצד לנהוג הלכה למעשה, ניתנה בידיהם, כל חכם על פי שיקול דעתו ולפי ראות עיניו. וכן אומר הרב משה פיינשטיין :

אבל האמת להוראה, כבר נאמר "לא בשמיים היא", אלא כפי הנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר את ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כוחו בכובד ראש וביראה מהשם יתברך, ונראה לו שכן הוא, פסק הוא האמת להוראה ומחוייב להורות... וכשיהיה מחלוקת יעשו כפי הבנת רוב חכמי התורה, אף שאפשר שלא נתכוונו להאמת ולא היה דעת הקב"ה כן, דהקב"ה נתן את התורה לישראל שיעשו כפי שיבינו או הכתוב ואת המסור בע"פ בסיני לפי הבנתם, ויותר לא יפרש ולא יכריע השם יתברך בדיני התורה"³²

רק לאור גישה כזו מובנת התפיסה ש"אלו ואלו דברי א-להים חיים" - גם פתרון זה וגם פתרון זה, גם תשובה זו וגם תשובה זה, אם הם נתבררו בכלים הלכתיים ומתוך הנחת עבודה טהורה - הרי הם כשרים ומקובלים. בחלק הבא של המאמר, נראה כיצד מימשו חכמים תודעה כפולה זו לכדי יישום בפועל, על ידי יצירת פרקטיקה מיוחדת של התהוות בית-דין לדיני ממונות. נראה שפרקטיקה זו היא דרכם של חכמים ליצור בית-דין באופן האופטימאלי ביותר לאור תודעה זו. בעז"ה, חלק זה, העוסק בסוגיית "זה בורר לו אחד" במסכת סנהדרין, יפורסם בגיליון 'אביע' הבא.

³² אגרות משה, אורח חיים, ניו יורק תשי"ט, עמ' ג'. מובא במאמרו של פרופ' שגיא.