



## מחלוקת הקב"ה והמתיבתא דרקיעא

על ספק וודאי בעולם האגדה

### א. פתיחה – חזקת הגוף וחזקת הדין

הפרק הראשון של מסכת כתובות עוסק באופן מקיף בבחינת מנגנוני הכרעה שונים במצבי ספק. אחד מהכלים המרכזיים להכרעת הספק הוא החזקה. כל הכרעה על פי חזקה משמעותה שכאשר יש ספק האם מצבו של חפץ או אדם השתנה, ההלכה תניח שהמצב שהיה קיים לפני לידת הספק מתמיד, ולא אירע שינוי. אופן משני של הפעלת החזקה הוא במציאות שבה ידוע שהיה שינוי מן המצב הקודם, אך לא ברור מתי התרחש השינוי. במקרים כאלה באה החזקה וקובעת על פי אותו היגיון שהשינוי אירע בזמן המאוחר ביותר האפשרי, כלומר: בסמוך לזמן שבו השינוי נהיה ידוע לנו.

הסוגיות במסכת כתובות בוחנות סוגים שונים של חזקות, ובאופן כללי מקובל בין האחרונים לחלק בין שני טיפוסים יסודיים של חזקות:

1. חזקת הגוף.

2. חזקת הדין.

**חזקת הגוף** עוסקת בתכונות פיזיות, ומניחה שלא התחולל שינוי במצב הפיזי. למשל, מקווה שידוע שהכיל ארבעים סאה – אם התעורר ספק אם חל בו שינוי וחסר, תאמר החזקה שיש להניח שלא חל בו שינוי. לעומת זאת, **חזקת הדין** עוסקת במצבים הלכתיים. כלומר, היא מניחה שאם התקיים סטטוס הלכתי מסוים, אם יש ספק באשר לשינויו – ההלכה תכריע שהוא לא השתנה. כך, למשל, אשה שיש ספק אם נבעלה לפסול שפסלה מן הכהונה, חזקת הכשרות שיש לה (שהיא חזקת דין הלכתית) תכריע שהיא לא נבעלה לפסול.

בדברינו להלן ננסה לברר את הסברה שביסוד הדין של חזקת הגוף ושל חזקת הדין, מתוך בירור של מערכת היחסים בין אגדה מופלאה במסכת בבא מציעא וסוגיות הלכתיות מקבילות במסכת כתובות ובמקומות נוספים, ומתוך כך נעיר גם על כמה שאלות יסודיות במסכת כתובות.

## ב. המחלוקת על ספק נגע – בשמיים ובארץ

באגדה המופיעה במסכת בבא מציעא נקרא רבה בר נחמני<sup>1</sup> להכריע במחלוקת בין הקב"ה והמתיבתא דרקייעא [ישיבה של מעלה]<sup>2</sup> בסוגיה המוכרת לנו ממסכת נגעים. הלכה ברורה היא, הנובעת מפשוטי המקראות, שכאשר מופיעה בהרת בבשרו של אדם ואחריה צומח שיער לבן – זהו סימן טומאה; ולהיפך, אם קדם השיער הלבן והופיע לפני הבהרת – האדם טהור. האגדה שלפנינו מציגה את מחלוקת הקב"ה והמתיבתא דרקייעא במקרה בו יש ספק אם השיער הלבן קדם לבהרת או שהבהרת קדמה לשיער הלבן; הקב"ה פסק טהור, והמתיבתא דרקייעא פסקו שבמקרה ספק כזה – טמא.

וכך מספרת הגמרא:

רבה בר נחמני אגב שמדא נח נפשיה. אכלו ביה קורצא בי מלכא, אמרו: איכא חד גברא ביהודאי דקא מבטל תריסר אלפי גברי מישראל ירחא בקייטא וירחא בסתוא מכרגא דמלכא. שדרו פריסתקא דמלכא בתריה ולא אשכחיה [...] ערק ואזיל לאגמא. הוה יתיב אגירדא דדקולא וקא גריס. קא מיפלגי במתיבתא דרקייעא אם בהרת קודמת לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת – טהור. ספק, הקדוש ברוך הוא אומר: טהור, וכולהו מתיבתא דרקייעא אמרי טמא. ואמרי: מאן נוכח – נוכח רבה בר נחמני. דאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות. שדרו שליחא בתריה, לא הוה מצי מלאך המות למקרב ליה, מדלא הוה קא פסיק פומיה מגרסיה. אדהכי נשב זיקא ואויש ביני קני, סבר גונדא דפרשי הוא. אמר: תינח נפשיה דההוא גברא, ולא ימסר בידא דמלכותא. כי הוה קא ניחא נפשיה אמר: טהור, טהור. יצאת בת קול ואמרה: אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור, ויצאתה נשמתך בטהור.

[בבלי בבא מציעא, פו ע"א]

[תרגום: רבה בר נחמני אגב גזירת השמד נפטר. (ומפרטים:) הלשינו עליו בבית המלך, אמרו: יש אדם ביהודים שמבטל שנים עשר אלף אנשים מישראל, חודש בקיץ וחודש בחורף, ממיסי המלך (רש"י – שנקבצין אליו בניסן ותשרי לשמוע דרשות של פסח ושל חגים וכשמבקשין שלוחי המלך לגבות המס גולגולת של כל חדש וחדש אינם נמצאים בבתיהם). שלחו שליח המלך אחרייו ולא מצאו [...] ברח (רבה) והלך לאגמא (שם מקום). היה יושב על גדם של דקל ולומד. (ובאותה שעה) היו נחלקים בישיבה של מעלה אם בהרת קודמת לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת – טהור. ספק, הקדוש ברוך

<sup>1</sup> הוא כנראה רבה בכל הש"ס; חברים ובן הפלוגתא של רב יוסף ורב חסדא, ואחד מרבותיו של אב"י.  
<sup>2</sup> ראו על כך להלן.

הוא אומר: טהור, וכל ישיבה של מעלה אומרים טמא. ואמרו: מי יכריע – יכריע רבה בר נחמני. שאמר רבה בר נחמני: אני יחיד בנגעים, אני יחיד באהלות. שלחו שליח אחריו (כלומר מלאך המוות, על מנת שיוכל להכריע בשמיים), לא היה יכול מלאך המוות להתקרב אליו, מכיוון שלא היה פוסק פיו מלימוד. בינתיים נשב רוח ורשרש בין הקנים, סבר רבה גדוד פרשים הוא. אמר: ימות אותו האיש (כלומר הוא עצמו), ולא ימסר ביד המלכות. כשהיתה יוצאת נשמתו, אמר: טהור, טהור. יצאה בת קול ואמרה: אשריך רבה בר נחמני שגופך טהור, ויצאתה נשמתך בטהור.]

המהר"ל בבאר הגולה מעלה את שתי התמיהות היסודיות כלפי אגדה זו:

ועל זה מתמרמרים מאוד בשתים; האחד, איך יהיו חס ושלום חולקים עם קונם וצורם. והשני, עוד יותר גדול, שיהיו אומרים 'מאן לוכח', ויהי ההדיוט מכריע את רבו.

[באר הגולה, באר רביעי, פרק ה']

נפתח בניתוח ראשוני של האגדה. האגדה מספרת שני סיפורים מקבילים, בלתי תלויים, שנפגשים רק ברגע מותו של רבה בר נחמני. הראשון מתאר מקרה שבו אדם מלשין על רבה בר נחמני שבגלל שהוא מקהיל קהילות לתלמוד תורה במשך חודשיים בשנה, העם נמנעים מתשלום מיסים למלכות. בשל כך המלכות רודפת אחריו, והוא בורח ומגיע לשדה ולומד שם, עד שנשמעת רוח בינות הקנים; רבה חושב שהרודפים אחריו השיגוהו, ומקבל על עצמו למות כדי לא להיתפש בידי המלכות.

במקביל מתרחש אירוע דרמטי בשמיים, והוא המחלוקת בין הקב"ה לבין ישיבה של מעלה בספק הנזכר בענייני נגעים.

בשמיים מחליטים שרבה בר נחמני, שהוא גיבור האגדה וגם מומחה מפורסם בענייני נגעים, הוא זה שיכריע במחלוקת שבשמיים, ושולחים מן השמיים שליח להביא את רבה אליהם. ברגע זה באגדה נפגשים שני הסיפורים: שלוחי המלך רודפים אחרי רבה להורגו, והשליח מן השמיים רוצה להביאו להכריע במחלוקת, כלומר, בפועל: להורגו. רבה, שאינו מודע למחלוקת בשמיים, סבור שהרוח הנושבת מבשרת על שליחי המלך הסוגרים עליו. אך אנו היודעים את המתרחש מאחורי הפרגוד מבינים שמי שרוצה להורגו הוא השליח מן השמיים – מלאך המוות. רגע המוות הוא רגע החיבור בין המישור האלוקי למישור הארצי. רגע יציאת הנשמה של רבה הוא גם ביטוי של מסירות נפשו על התורה, וגם רגע ההכרעה במחלוקת בשמיים, שמוכרעת כשפתותיו של רבה מרחשות: "טהור, טהור". האגדה לא מספרת לנו כיצד נשאל רבה, אלא רק שאמר "טהור, טהור". אנו יכולים לדמיין שברגע מיתתו נשאלה השאלה מן השמיים; או שבהמשך להקבלה בין המתרחש בשמיים למתרחש בארץ, רבה פשוט היה עסוק באותה סוגיה ממש בשעה שנפטר.

אף שהגמרא מספרת את סיפור מותו של רבה בשוויון נפש מדהים, באמת אנו תמהים: האם גדול בישראל צריך למות בשביל לפתור ספק הלכתי בשמיים? ועוד: מותו ההירואי של רבה בר

נחמני קשור גם בכך שהמילה האחרונה שאמר הייתה 'טהור', ובת הקול מוסיפה ואומרת: "שגופך טהור". מה טיבה של תוספת זו? נוסף ונשאל, הרי רבה היה מדוע לגדולתו בתחום הנגעים (כפי שנזכר, "אני יחיד בנגעים"); האם יש קשר בין תוכן הפסיקה – "טהור" – לבין מומחיותו של הפוסק? ונחזור לגופה של השאלה: מדוע נחלקו בשמיים דווקא במחלוקת צדדית ונדירה כזו – במסכת נגעים, בענייני צרעת? ומדוע נחלקו דווקא במצב ספק? ודוק, בכל הש"ס אין עוד מחלוקת בהלכה בין הקב"ה למתיבתא דרקייעא, ודווקא כאן נפתח הפרגוד ורבה בר נחמני נפטר מן העולם רק על מנת להכריע שאם יש ספק אם קדמה בהרת לשיער לבן, טהור! כיצד יש להבין את משמעותה של אגדה זו? בדברינו להלן נעמיק בשורשיה ההלכתיים והלמדניים של המחלוקת שלפנינו, ונסה לבחון כיצד מאירה האגדה את ההלכה, וכיצד מאירה ההלכה את האגדה.

## ג. הסוגיה ההלכתית

שנינו במשנה בנגעים:

[...] אם בהרת קדמה לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קדם לבהרת – טהור. ואם ספק – טמא, ורבי יהושע קיהה.

[משנה נגעים, ד, יא]

מחלוקת חכמים ורבי יהושע היא למעשה מחלוקת הקב"ה והמתיבתא דרקייעא: חכמים מטמאים – כדברי המתיבתא דרקייעא, ורבי יהושע מטהר – כדברי הקב"ה. מדוע נחלקו חכמים דווקא במקרה זה ופסקו שטמא? מהו שורש המחלוקת של חכמים ורבי יהושע? מה שנשאר סתום במסכת בבא מציעא ובמסכת נגעים, מתגלה בסוגיה במסכת כתובות:

אמר רבא, לא תימא: רבי יהושע לא אזיל בתר חזקה דגופא כלל, אלא כי לא אזיל ר' יהושע בתר חזקה דגופא – היכא דאיכא חזקה דממונא, אבל היכא דליכא חזקה דממונא, אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא; דתניא: אם בהרת קודם לשער לבן – טמא, אם שער לבן קודם לבהרת – טהור, ספק – טמא, ור' יהושע אומר: כהה.<sup>3</sup> מאי כהה? אמר רבה: כהה – טהור.

[בבלי כתובות, עה ע"ב]

[תרגום: אמר רבא, לא תאמר: רבי יהושע לא הולך אחר חזקת הגוף כלל, אלא כשלא הולך רבי יהושע אחר חזקת הגוף – (זה) היכן שיש חזקת ממון, אבל היכן שאין חזקת ממון, הולך רבי יהושע אחר חזקת הגוף. ש(הרי) שנינו: אם בהרת קודמת לשער לבן – טמא, אם שער לבן קודם לבהרת – טהור. ספק – טמא, ורבי יהושע אומר: כהה. מה הכוונה 'כהה'? אמר רבא: כהה – טהור].

<sup>3</sup> במשנה לעיל 'קיהה'.

הסוגיה בכתובות דנה במחלוקת רבי יהושע וחכמים באשה שנודעו בה מומים אחרי הנישואין. לדעת חכמים הולכים אחר חזקת הגוף ומכריעים שהמומים אירעו בזמן המאוחר ביותר; כלומר, אחרי הנישואין. ורבי יהושע חולק ואומר שאין הולכים אחר חזקת הגוף. הגמרא מוכיחה מהמשנה בנגעים שגם רבי יהושע סובר שמכריעים ספקות על פי חזקת הגוף; מדוע רבי יהושע פסק לטהר כאשר ספק אם בהרת קדמה לשיער לבן? מפני שהאדם הבא בשאלה שיש בה ספק בנגעים, יש לו **חזקת הגוף** שלפני כן (לפני לידת הספק) לא היה לו נגע – ולכן רבי יהושע מטהר. והסיבה שבמשנה בכתובות הדין שונה היא רק משום שחזקת הגוף של האשה מתעמתת עם **חזקת ממון** של הבעל (שכן היא רוצה להוציא ממנו את ממון הכתובה) – ולכן אין חזקת הגוף גוברת שם. ומכאן מוכיחה הגמרא, שאפילו רבי יהושע איננו חולק על תוקפה של חזקת הגוף מבחינה עקרונית.

האמורה המוכיח זאת בגמרא הוא רבא, אך כבר התוספות על נדה הכריעו שיש לגרוס **רבא** ולא רבא, וזאת על פי האגדה בבבא מציעא:

נראה דרבה גרס, דבפרק הפועלים "אמר מאן מוכח? רבה בר נחמני"<sup>4</sup>  
ואמר טהור.<sup>5</sup>

ואולי כל המאמר בגמרא הוא משמו של רבה (בר נחמני), והוא בעל השמועה כולה על משנה זו. כפי שניתן לראות, רבה שהכריע בין הקב"ה למתיבתא שלו (ופסק שם כדברי הקב"ה, שהיא גם שיטת רבי יהושע במשנת נגעים), הוא המסביר את שורשי הסוגיה, והוא המפרש את שיטתו של רבי יהושע האומר "טהור".

## ד. ליישוב הסתירות בין הסוגיות

הבעיה היא שקשה להבין את היפוך העמדות בין רבי יהושע לחכמים: בסוגיה בכתובות רבי יהושע סובר שאין הולכים אחר חזקת הגוף כאשר יש חזקת ממון כנגדה. ואילו החכמים החולקים עליו, רבי אליעזר ורבן גמליאל, סוברים שחזקת הגוף גוברת. ואילו בנגעים דווקא רבי יהושע מעצים את כוחה של חזקת הגוף, והחכמים לא פוסקים על פיה. מדוע? בהכרח עלינו לומר שחכמים גם הם סוברים שיש חזקת הגוף, שהרי כל חידושו של רבה הוא שאפילו רבי יהושע סובר שהולכים אחר חזקת הגוף, ואם כן אין חולק על מעמדה הבסיסי של חזקת הגוף. אם כך, מדוע חכמים חולקים ומטמאים את הנגע? הרי יש לו לאדם חזקת שלמות הגוף שלא היה לו נגע. ניתן לתרץ בכמה אופנים:

**א.** התוספות, בשם ר"ת, בסוגיה בכתובות (שם, ד"ה ספק טמא), מעמידים את המחלוקת ב'נזקק לטומאה', כלומר: באדם שנטמא מחמת נגע קודם ובשלהי תקופת טומאתו בא להישאל על ספק בהרת חדשה, ולכן יש לו **חזקת טומאה**. ואע"פ שמדובר בנגע קודם שלא קשור לנגע החדש, ולכאורה לפי זה צריכה להיות לו חזקת טוהרה בנגע החדש, כנראה שר"ת הבין שהנגע הוא סימן למחלת הגוף הכללית – הצרעת, ואם הוא כבר

<sup>4</sup> בבלי בבא מציעא, פו ע"א.

<sup>5</sup> תוספות, נדה, יט ע"א, ד"ה אמר רבה.

מצורע, חזקתו שיש לו צרעת. והרי אנו דנים בצרעת באופן כללי, ולא בנגע המסוים, שהוא רק סימן.

אמנם יש להוסיף ולשאול שגם אם אין לו חזקת טוהרה (כמו שטוענים התוספות), הרי יש לו חזקת הגוף שלא היה לו נגע – בדומה לחזקת הגוף של אשה שלא היו לה מומים. ויש לומר שחזקת טומאה של מצורע איננה חזקת הדין גרידא, אלא לדעת ר"ת היא גם חזקת הגוף,<sup>6</sup> שכן צרעת היא גם מעמד הלכתי וגם מצב פיזיולוגי: המצורע מוחזק שגופו מייצר נגעים. מדוע אם כן מטהר רבי יהושע, והרי חזקתו מצורע? נראה שלדעת רבי יהושע יש לדחות את התשובות הנ"ל, ולהבחין בין נגע לנגע. לכן בנוגע לנגע החדש אין לומר שהוא טמא בגלל הנגע הקודם, אלא יש לו חזקת הגוף שהוא טהור.

ב. התוספות בנדה מציעים שחכמים חושבים שהמקרה התדיר הוא המצב שבו נגע קודם לשיער והוא שגורם לשיער שילבין, ולכן יש להניח ששיער לבן צומח בדרך כלל מנגע: "וי"ל דדרך השער להתלבן מחמת הנגע לפיכך נראין הדברים דבהרת קדמה [...]"<sup>7</sup>.

מסתבר שהתוספות טוענים כאן טענה מסוג "רוב". כלומר: כך הוא ברוב המקרים, וקיימא לן: רובא וחזקה – רובא עדיף.<sup>8</sup>

ג. אפשר גם להסביר את מחלוקת רבי יהושע וחכמים אם נניח שמדובר בטהור שבא להישאל, ונחלקו באשר לתוקפה של חזקת הגוף במקרה זה. הרי השאלה העומדת לפנינו היא מה קדם למה, השיער או הבהרת: שאם השיער קדם – אין זה נגע. וכשניתן דעתנו שנית למשמעותו של הספק, נראה שאין חזקת הגוף שלו יכולה להכריע במצב מעין זה – שהרי בכל מקרה עובדה היא שאירע שינוי בגוף, והספק הוא בנוגע לסדר השינויים; חזקת הגוף היא הנחיה להניח שלא אירע שינוי. אבל באשר אירע שינוי – כיצד נדע מה טיבו של השינוי ובאיזה סדר היה על פי החזקה? זו כנראה הסיבה שחכמים לא הולכים אחרי חזקת הגוף כאן.

אם כך, כיצד מכריע רבי יהושע על פי החזקה? נעיין בדברי ר' אלחנן וסרמן:

וצ"ב [וצריך בירור] דמאי חזית [מה ראית, כלומר למה הערפת] לומר שבהרת נולדה אחר שער לבן? נימא איפכא [נאמר הפוך] דשער לבן נולד אחרי הבהרת, ואיזה שינוי בגוף בבהרת קדמה יותר משער לבן קדם, וצ"ל [וצריך לומר] דכיון דטיהרה תורה בשער לבן קדם, מוכח דאין [שאין] זה נגע.

[קובץ שעורים, כתובות, אות רסב]

<sup>6</sup> על ההבדל בין מושגים אלו, ראו בפתיחה.

<sup>7</sup> תוספות, שם.

<sup>8</sup> בבלי קידושין, פ"א, ומקבילות.

ר' אלחנן מסביר ששתי האפשרויות אינן שקולות. אם בהרת קדמה לשיער לבן – זהו סימן טומאה. אם להיפך – זה אומר שיש כאן תופעה רגילה וטבעית, שאין לה משמעות הלכתית. חזקת הגוף היא קביעה שלא התחולל שינוי בעל משמעות. ומכיוון שהופעת נגע היא שינוי בעל משמעות, יש להניח במצב ספק ששינוי כזה לא אירע. לשון אחר: החזקה (חזקת הגוף) באמת איננה יכולה להכריע מהו סדר האירועים באופן ישיר, אבל היא גורמת לנו להניח ששינוי שמשמעותו נגע – לא אירע.

בסגנון אחר אפשר לומר: חזקות אינן כלי מציאות, אלא הלכתיים שפטי. לכן חזקה שוללת רק שינוי הלכתי, ולא שינוי מציאותי. חזקה היא עיקרון נומינלי, כלומר: עיקרון בעל משמעות רק במישור התיאורטי של החוק – ולא עיקרון ריאלי. לכן על פי החזקה אי אפשר לדעת מה קרה בפועל, אבל אפשר להכריע הכרעה הלכתית שלא היה נגע.

ד. ר' שמעון שקופ מתרץ את הבעיה באופן שונה מעט:

ואף די"ל [שיש לומר] דרק בספק נגעי אדם איכא חזקת הגוף דהוי שינוי קצת בכל גוף האדם, ובבתים הוי רק שינוי בדין ולא בגוף הבית, והוא על פי שפירשו מפרשי התורה דסימני נגעים הם מוכיחין אם שלטה חולי הצרעת בכל הגוף, וכשקדמה שער לבן לבהרת לא שלטה החולי בכל הגוף, ומשום הכי [משום כך] בספק מוקמינן [מעמידים] הגוף על חזקתו..

[שערי יושר, שער ב – שער החזקות, פרק א]

אם קדמה הבהרת, הרי זו עדות לנגע שהוא סימן צרעת. כלומר זה שינוי בסטטוס של כל הגוף: לפני כן הוא היה בריא – וכעת חולה בחולי הצרעת. אבל אם השיער צמח קודם, מה טיבו של שינוי זה? שצמח שיער? זה שינוי רגיל לגמרי, וגם מקומי, והוא כלל לא סותר את חזקת הגוף שלו. בלשון אחרת: אי אפשר לטעון שמשמעותה של חזקה היא קביעה שלא חל שום שינוי, שהרי זה נגד המציאות – כי שינויים מתחוללים במציאות כל הזמן. לכן משמעותה של החזקה היא הכרעה שאם ניתן להניח שאירע שינוי קטן ולא משמעותי, ולא שינוי גדול, אנחנו נעדיף את הנחת השינוי המינימלי.

ה. "פתח הכתוב בטהרה תחילה" – הסבר חלופי לשיטת רבי יהושע

לפי כל ההסברים לעיל – רבי יהושע טיהר בגלל חזקת הגוף של האדם. אבל הגמרא במסכת נזיר מציעה דרך אחרת:

[...] איתמר: אם בהרת קדמה לשער לבן – טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת – טהור, ספק – טמא, ור' יהושע אמר: כיהה; מאי כיהה? אמר רב יהודה: כיהה וטהור; ודילמא כיהה וטמא! אמר רב יהודה אמר רב, אמר קרא: "לטהרו או לטמאו" (ויקרא יג, נט), הואיל ופתח בו הכתוב בטהרה תחילה.

[בבלי נזיר, סה ע"ב]



לדעת רב, רבי יהושע מטהר במחלוקת שלפנינו לא מחמת חזקת הגוף, אלא גזרת הכתוב היא – “לטהרו או לטמאו”. כיצד קורא רב את הפסוק? נראה שהוא מפרש שהתורה קבעה עדיפות ערכית לעקרון הטוהרה על פני הטומאה – “פתח הכתוב בטהרה תחילה”. זו מעין קביעה קטגורית שתמיד יש לנטות לטובת הטוהרה. לכאורה מדובר בהסבר שונה במהותו מהסתמכות על חזקת הגוף: חזקה היא כלל ניטרלי מבחינה ערכית. לפעמים היא מכריעה לטובת טוהרה ולפעמים לטובת טומאה. אם מכריעים על פי חזקה, השאלה היחידה היא מה היה המצב לפני לידת הספק. לעומת זאת, מהלימוד “לטהרו או לטמאו” ניתן להבין שתמיד נוטים אחרי הטוהרה. ונראה שהגמרא הבינה (כפי שטוען ר”ת בתוספות בכתובות עה ע”ב) שרבי יהושע מטהר גם כשיש לו לשואל חזקת טומאה, והקושי בכך הועלה לעיל כשהסברנו את שיטת חכמים. לפי זה, העדפת אופציית הטוהרה על הטומאה איננה רק מכוח הנחת איייהשתנות של החזקה, אלא מתוך עדיפות ערכית שיש לטוהרה על הטומאה, ואפילו כשהאדם הוא בחזקת טמא! לכאורה גישה זו סותרת את דברי רבה בכתובות, לפיהם רבי יהושע טיהר בגלל חזקת הגוף – ולא מחמת הפסוק. אך האומנם זו סתירה הכרחית? ר’ שמשון משאנץ מציע הבנה מפתיעה, בפירושו על המשנה בנגעים:

ואף על גב דטעמיה הכא [ואף על פי שטעמו של רבי יהושע כאן הוא] משום דכתיב [משום שכתוב] “לטהרו” תחלה, מהכא ילפינן בכל דוכתא דחזקת הגוף עדיפא [מכאן אנו לומדים בכל מקום שחזקת הגוף עדיפה]...  
[פירוש ר”ש משאנץ, משנה נגעים ד, יא, ד”ה ואם שיער לבן קודם]

הר”ש מציע שהפסוק “לטהרו או לטמאו” הוא המקור לכך שהולכים בכל מקום אחרי חזקת הגוף! והרי זה קשה – האם חזקה תומכת תמיד בטוהרה? הרי רק במקרה מדובר כאן בחזקת טהור או שלם, ופעמים רבות חזקה מכריעה להמשיך את המצב הקודם, שהיה טומאה או פסול?!

מכיוון שכך, נראה לעניות דעתי שפירושו של ר’ שמשון משאנץ מציע דרך חדשה להבנת מוסד החזקה. כפי שאמרנו לעיל, מקובל לחשוב שמוסד החזקה הוא מוסד משפטי פורמלי וניטרלי מבחינה ערכית. חזקה היא מעין הנחה משפטית של איייהשתנות עד אשר יוכח אחרת. אך מתוך דבריו של ר’ שמשון עולה שיש זיקה בין מוסד החזקה לבין העדפת עקרון הטוהרה. כלומר, אנחנו מניחים שהעולם ביסודו עובד כשורה, שהדברים הולכים כתקנם; שהאדם בריא, טהור, שהדברים הולכים כסדרם. אומנם, ברור שלפעמים מתרחשים שינויים הדורשים תגובה הלכתית, אך אלה הם חריגים, יוצאים מן הכלל – גם במובן האונטולוגי. אם העולם היה כאוס, רצף אירועים אקראי וסתמי, לא הייתה סיבה לסמוך על חזקה. אך העולם ביסודו הוא תקין, והאדם בריא ושלם – “פתח הכתוב בטהרה תחילה”. אפשר שזו גם הסיבה שהלכות חזקות נלמדות דווקא מעולם הנגעים: הנגע הוא הפרה של סדר טבעי – שיבוש במנגנוני הגוף; ובכל מצב של ספק אנחנו מניחים כהנחה ערכית שהסדר התקין והטוב של הבריאה נשמר.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> הנחה שמקורה הוא ערכיאמוני, וחלה גם על הממד הפיזיולוגי.

מדוע אם כך, הולכים גם אחרי חזקת טומאה? נראה שזה רק ענף משני של עקרון החזקה העיקרי. אם אצל פלוני נודע שהוא טמא כעת, או שחפץ מסוים פסול וכד', ברירת המחלוקת משתנה. אך זוהי **חריגה**. ביסודם של דברים, הנחת החזקות היא הנחת הבריאות, הכשרות והטהרה. לחלופין, אולי באמת שני המקורות לחזקת הגוף מציגים שתי תפישות **שונות** של מוסד החזקה. בגמרא בחולין מופיע מקור נוסף ושונה לחזקת הגוף:

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא: "ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים" (ויקרא יד, לח), דלמא אנדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא! אלא לאו משום דאמרין אוקי אחזקיה.  
[בבלי חולין, י"ע"ב]

[**תרגום**: מניין הכלל הזה שאמרו חכמים 'העמד דבר על חזקתו'? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: אמר הפסוק: 'ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים', ושמא עד שיצא ובא (הכהן מהבית) נפחת לו שיעורו (של הנגע, ועכשיו הוא כבר לא נגע שצריך להסגיר בשבילו)! אלא לא, משום שאנו אומרים העמד דבר על חזקתו].

בלימוד זה מדובר דווקא בחזקת הטומאה של הנגע **בבית** (כפי שנראה מאופן הלימוד מהפסוקים). אופן הלימוד מורה על כך שחזקה זו היא באופן מובהק חזקה **פרגמטית**, לא ערכית. הרי אין מדובר על מצב קודם שנמשך לאורך זמן, אלא על הכרח תפקודי: אם לא נניח את הנחת הרציפות בין מצב א' למצב ב', המערכת ההלכתית לא תוכל לתפקד, שכן כל רגע יכול להיות שונה מחברו. לאור הבנה זו, נאמר שכך יש להבין את שני המקורות לדין החזקה:

- "ויצא הכהן אל פתח הבית" – הוא מקור לחזקה שיסודה ההנחיה להתנהל בהנחות של ודאות, רציפות, ללא ספק, גם במרחבי אידיעה. החזקה היא כלי שמבטא **נודמליות**, ומעניק לנו אפשרות הנחות ודאיות מבחינה סובייקטיבית, גם בלי לדעת את המצב האובייקטיבי לאשורו. זהו עיקרון שמקל על התנהלות מעשית והלכתית נוחה.
- "לטהרו או לטמאו" – החזקה ביסודה היא ההנחה שהמצב תקין, שהאדם איננו חולה או טמא. היא קביעה **ערכית** אודות האדם ואודות המציאות.

סוגיית הירושלמי מבהירה את משמעות החזקה כמוסד פורמלי, התנהגותי:

"וטמא אותו" (ויקרא יג, כב) – את הוודאיי הוא מטמא אינו מטמא את הספק **לעולם הוא בטומאתו עד שידע שטהר**. "וטיהרו" (שם, פסוק כג) – את הוודאיי הוא מטמא אינו מטמא את הספק, **לעולם הוא בטוהרתו עד שידע שניטמא**.

[ירושלמי (וילנא) נזיר, פ"ט ה"ד]<sup>10</sup>

<sup>10</sup> מקביל לסוגיית הבבלי על אותה משנה.

“לעולם הוא בטומאתו – עד שידע” אחרת, ולעולם הוא בטהרתו – עד שידע” שאין זה כך. לפי הירושלמי, אלו הם העקרונות היסודיים של החזקה, והם דרסטריום, ניטרליים, פורמליים, אדישים למצבו של האדם. האדם מתנהל בעולם בלי ידיעה, בספק, ועוגן הידיעה שלו הוא מה שידע קודם. מבחינתו של האדם – החזקה היא הידיעה.

\*\*

אך מהמשנה העוקבת למחלוקת חכמים ורבי יהושע, אפשר שעולה עיקרון אחר:

כל ספק נגעים טהור חוץ מזה ועוד אחר [...]

[משנה נגעים, ה, א] <sup>11</sup>

מדוע כל ספק נגעים טהור? כך אומרת התוספתא:

בהרת כחצי גריס ובה שתי שערות נולדה בהרת כחצי גריס ובה שתי שערות הרי זה להחליט טעה ואין ידוע אלו שהפכו ואלו שקדמו טהור ואם משהחליטו טעה ואין ידוע אלו שהפכו ואלו שקדמו טמא נשרו בו שתים טמא ושלש טהור ר' אלעזר בר' שמעון אומר ספק בהרת קדמה את השער לבן ספק שער לבן קדמה את הבהרת הואיל וספק נגעים להקל טהור.

[תוספתא נגעים, ב, ז]

“הואיל וספק נגעים להקל” – נראה שזה עיקרון מיוחד בנגעים. ואולי זה מה שהסביר רב: “לטהרו” – שפתח בטהרה תחילה, ולפי זה אין לכך קשר לתורת החזקות.

נסכם את שראינו. האפשרויות שעומדות בפנינו להבנת שיטת רבי יהושע המקל בספק הן:

1. בגלל חזקת הגוף – לפי רבה בכתובות עה ע”ב ולפי הנלמד מחולין י ע”ב “ויצא הכהן”.
2. דין מיוחד בנגעים – “לטהרו”.
3. ר”ש משאנן – רבה מבין ש”לטהרו” הוא המקור לחזקת הגוף בנגעים ובכל התורה – וכפי שביארנו.

## 1. פסיקת הרמב”ם

נעבור לעיין בפסיקת הרמב”ם, שתשמש תשתית לדיון במשמעותה של האגדה בבבא מציעא, ובקשר בינה לבין הסוגיות ההלכתיות הנידונות עד כה.

הרמב”ם פסק לטמא בספק בהרת קדמה לשיער, כחכמים במשנה, אבל גם העיר שנראה לו שטומאתו מספק:

ספק שיער לבן קדם ספק הבהרת קדמה – הרי זו טמא, ויראה לי שטומאתו בספק.

[משנה תורה, הלכות טומאת צרעת, ב, ט]

<sup>11</sup> זוהי המשנה הסמוכה למשנה ד, יא, שם נחלקו רבי יהושע וחכמים (ראו לעיל בתחילת סעיף ג').

פסיקת הרמב"ם מעוררת שתי שאלות:

- א. באגדה בבבא מציעא עמדת הקב"ה היא טהור, וכך פסק רבה בר נחמני והכריע במחלוקת שברקיע, וכיצד אפשר לפסוק נגד סוגיה מפורשת זו?
- ב. כשהרמב"ם נוקט בלשון "יראה לי" הרי זה משום שהוא פוסק ללא מקור מפורש בתלמוד; והרי לפנינו שיטת חכמים שאומרים "טמא", ורבי יהושע שאומר "טהור", ומדוע לא פוסק הרמב"ם לכל הפחות כאחת משתי השיטות המפורשות הללו?

הכסף משנה מתוך את שתי השאלות כאחת:

ומ"ש [ומה שכתב] ספק שיער לבן קדם וכו' עד הרי זה טמא. [...]  
ואף על גב דבפרק הפועלים (דף פ"ו) אמרינן דקב"ה אמר טהור  
**לא בשמים היא** ואף על גב דאמרינן מאן נוכח רבה בר נחמני ואיהו  
אמר טהור ויצתה נשמתו בטהרה י"ל [יש לומר] **דכיון דבשעת יציאת  
נשמה הוא דאמר הכי הוי בכלל לא בשמים היא ואינו כראי להוציא  
מכלל שבידינו דהלכה כת"ק ועוד שבתחילת פרק ה' דנגעים סתם  
לן תנא הכי.**

[כסף משנה, שם]

הכסף משנה מסביר בפשטות שהרמב"ם הפעיל את כללי הפסיקה על המשנה בנגעים, שם יש את מחלוקת תנא קמא (חכמים) ור' יהושע, והלכה כסתם משנה בכל מקום, ואף המשנה העוקבת מעידה שבמקרה זה הלכה שטמא. את הסתירה מסוגית בבא מציעא, שם פסק רבה בר נחמני שטהור, הוא דוחה בטענה שלפי האגדה עצמה היה זה בשעת יציאת הנשמה ואין זו פסיקה של

ממש – אלא מעין עדות נסית, ככת-קול, וקיימא לן ש"לא בשמים היא".<sup>12</sup>

אמנם דבריו צריכים עיון, שהרי כל הילוכה של הסוגיה בבבא מציעא מעיד שהפסק היה "טהור" – שהרי בשמים חיכו למוצא פיו של רבה בר נחמני. ולכן אפשר אולי להוסיף על דבריו שפשוט אין פוסקים כאגדה. אך עדיין איננו מבינים מדוע סבר הרמב"ם שטמא מספק ולא בודאי, שהרי פשט הדברים הוא ששיטת חכמים היא שטמא ודאי, בגלל החזקה (וכפי שראינו למעלה).

החתם סופר הציע שלדעת חכמים אמנם יש לנידון חזקת טומאה אבל היא חזקת דין שאיננה נוגעת לנגע הזה, ולכן היא רק מחלישה את חזקת הגוף שלו שהוא טהור, וחזר הדין להיות ספק, ואילו לפי רבי יהושע חזקת הגוף גוברת.<sup>13</sup>

ואולי בגלל מה שאמרנו קודם על פי הקובץ שעורים ור' שמעון שקופ, שבעצם אין חזקת הגוף מכריעה כאן, אז נשאר הדבר ספק, וספק דאורייתא לחומרא.

ועל דרך הפלפול ההלכתי והאגדי ננסה לסלול דרך חדשה בהבנת חידושו של הרמב"ם, שפסק שטמא מספק. הרמב"ם, כידוע, סובר שבספק דאורייתא: מעיקר הדין – מדאורייתא – פוסקים לקולא (להקל), ורק מדרבנן פוסקים לחומרא. נוכל להציע שזו הסיבה שנחלקו הקב"ה והמתיבתא דרקיעא, אם נסביר שהמתיבתא דרקיעא באגדה מייצגת את החכמים הנמצאים בארץ, והמשמיעים

<sup>12</sup> ראו בבלי בבא מציעא, נט ע"ב.

<sup>13</sup> חתם סופר, מסכת נידה, יט ע"א.

את קולם בשמיים. כלומר, דעתו של הקב"ה מייצגת את הדאורייתא, שהרי רצון ה' הוא התורה, ומדאורייתא לפי הרמב"ם הספק נידון לקולא, ורק בני אדם נוטים להחמיר בשל החרדה האנושית לטעות ולהיכשל, ולכן מדרבנן הספק נידון לחומרא.

## ז. ספק וודאי – למשמעות האגדה

זאת ועוד – הרי ליכא ספיקא קמיה שמיא, כדברי הגמרא בברכות:

ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת? השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים" (שמות יא, ד), מאי כחצות? אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות – מי איכא ספיקא קמי שמיא? [...]

[בבלי ברכות, ג ע"ב]

[תרגום: ודוד, האם ידע מתי חצות הלילה? הרי משה רבינו לא ידע, שהרי כתיב "כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים", מה הכוונה 'כחצות' (כלומר, ולא 'בחצות', לא שעה מדויקת)? אם הכוונה היא שאמר לו הקב"ה 'כחצות', האם יש ספק כלפי השמיים (כלפי הקב"ה)?"]

הקב"ה איננו מוטרד מספק, אצלו הספק מביא תמיד לטהר – "ספיקא דאורייתא לקולא". אצלו מדובר בעניין ודאי ולא בספק ("הודאי שמו כן תהילתו"). הפרובלמטיקה של הספק שייכת לפסיכולוגיה של האדם, לתודעה האנושית, ואיננה רלוונטית מנקודת המבט האלוקית. לפי דברינו, דווקא משום שהרמב"ם כן התייחס לאגדה, והבין שהמתבתא דרקיעא סברו שיש להחמיר בגלל הספק, הוא הכריע כחכמים; אבל רק מספק ולא מוודאי. אם כנים דברינו, הרי שיש בכך הסבר לחד-פעמיות של המחלוקת בשמיים. באמת בכל שאלה הלכתית רק דעתו של הקב"ה קובעת, שהרי היא משקפת ומשיגה מתוכה את ידיעת המציאות האמיתית. אבל המחלוקת שלפנינו איננה על המהות של הדברים, אלא דווקא על מצב הספק. האגדה משקפת את הפער המהותי הקיים בין ה' לאדם בשאלת מעמדו של הספק, ומתוך כך יש להבין כיצד שאלה שולית לכאורה בדיני נגעים, מקבלת משמעות כה מרכזית. כפי שכבר ראינו, דיני החזקות יסודם בהלכות נגעים, והם כלי מרכזי בהתמודדות עם מצבי ספק. אפשר שזו הסיבה לכך שדווקא מחלוקת זו נחשפה בפני האדם.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> גם בגמרא בנידה זוכה הספק שלפנינו למעמד מרכזי כספק שמדגים מצב של "כי יפלא" שבו שואלים את בית הדין הגדול: "מתני'. חמשה דמים טמאים באשה: האדום, והשחור, וכקרן כרכום, וכמימי אדמה, וכמוזג. [...] גמ'. מנלן דאיכא דם טהור באשה? דלמא כל דם דאתי מינה טמא! אמר רבי חמא בר יוסף אמר רבי אושעיא: אמר קרא כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דם טהור לדם טמא. אלא מעתה בין נגע לנגע, הכי נמי בין נגע טמא לנגע טהור? [...] האי מאי? בשלמא התם איכא לאפלוגי בנגעי אדם, ובפלוגתא דרבי יהושע ורבנן, דתנן, אם בהרת קודם לשער לבן טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת טהור, ספק טמא, ורבי יהושע אומר: כהה. ואמר רבה: כהה וטהור" (בבלי נדה, יט ע"א).

אומנם רבה בר נחמני פסק כמו הקב"ה, ולפי דברינו בעולם האנושי הספק תופש מקום עיקרי ולא ניתן להתעלם ממנו. כיצד אם כן רבה מייצג עמדה אחרת מזו האנושית? לעיל עמדנו על כך שהגמרא מצטטת את רבה כאומר על עצמו: "אני יחיד בנגעים". מה משמעות הדברים: האם הוא זוכר הכי הרבה חומר? המומחה הגדול ביותר? במה באה לידי ביטוי יחידותו? לאור העיון באגדה זו, דומה שרבה בר נחמני הבין את היסודות המהותיים של עולם הטומאה והטהרה: האדם ביסודו טהור ("פתח הכתוב בטהרה תחילה"), והוודאות גוברת על הספק (חזקת הגוף). לכן דווקא הוא מכריע במחלוקת. נוצרת כאן קואליציה מפתיעה של האנושי והאלוקי, מעל ראשם של חכמי המתיבתא דרקייעא. האנושי של רבה מכריע לטובת הטהרה לא מפני שאין לפניו ספק, אלא מפני שהוא מכריע לטובת הוודאות, למרות הספק. זהו דילוג של אמונה, של אנושיות שרוצה לחיות מעבר לתודעה שלה עצמה. ברור שיש ספק, וברור שהספק הוא אנושי, אבל הוא לא צריך לנהל או לשחק את האדם.

## ח. מחלוקת בין הקב"ה לפמליה דיליה

ננסה כעת להוסיף נקודת מבט אודות האגדה על מחלוקת הקב"ה והמתיבתא דרקייעא, מתוך עולם האגדה, ובדרך העיון המשווה. בכמה מקומות מצאנו את הקב"ה נחלק עם הפמליה שלו בענייניהם של בני האדם. יותר מכך, נראה שבכל פעם שהקב"ה עוסק בשאלות יסוד של הקיום האנושי, הוא נועץ בפמליה של מעלה. כפי שניווכח, קו משותף יש לכל המחלוקות הערכיות והאידיאולוגיות הללו, שהקב"ה מציג בהם עמדה לטובת האדם. נקרא את הגמרא בסנהדרין:

אמר רבי יוחנן: כל מקום שפקרו המינים תשובתן בצידן, "נעשה אדם בצלמנו" (בראשית א, כו) – (ואומר) "ויברא א-להים את האדם בצלמו" (שם א, כז). "הבה נרדה ונבלה שם שפתם" (שם יא, ז) – "וירד ה' לראת את העיר ואת המגדל" (שם יא, ה). "כי שם נגלו אליו הא-להים" (שם לה, ז) – "לא-ל הענה אתי ביום צרתי" (שם לה, ג). "כי מי גוי גדול אשר לו א-להים קרבים אליו כה' א-להינו בכל קראנו אליו" (דברים ד, ז) – "ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו א-להים לפדות לו לעם" (שמואל ב' ז, כג), "עד די כרסון רמיו ועתיק יומין יתיב" (דניאל ז, ט). הנך למה לי? [רש"י: 'למה נכתב בלשון רבים' – בכל הפסוקים הללו] – כדרבי יוחנן, דאמר רבי יוחנן: אין הקדוש ברוך הוא עושה דבר אלא אם כן נמלך בפמליא של מעלה, שנאמר "בגזרת עירין פתגמא ובמאמר קדישין שאלתא" (שם ד, יד).

[בבלי סנהדרין, לח ע"ב]

רבי יוחנן מתאר שלושה מצבים שבהם הקב"ה נועץ בפמלייתו:

- בבריאת האדם – נעשה אדם, נטילת עצה מהמלאכים.
- בהשגחה ובדין כלליים – מגדל בבל, מעשה דין שמשתתפת בו גם פמליה של מעלה.
- וכן בהשגחתו ובליווי את האדם – יעקב אבינו.

נראה שיש להבין אגדה זו על פי המהר"ל: הקב"ה איננו צריך פורום מקבלי החלטות, ואין הכוונה שהוא שואל אותם. אלא שהחלטתו מתקבלת בהתחשבות בפרספקטיבה של המקבל, מי שהוא פועל עליו ובנוגע אליו – קרי, האדם. כביכול כך אומר הקב"ה: אני רוצה לעשות כך וכך, אבל שזה יקרה בצורה הנכונה והראויה מנקודות הראות של האדם ושל העולם. הנה דבריו:

ואין הכוונה חלילה שהוא יתברך צריך לעצה ולהמלכה מברואיו, כי הוא ברא אותם ואת שכלם ודעתם, ואיך יעלה על דעת האדם לומר כך. אבל הפירוש הוא שלא ימצא בעולם התנגדות. משל זה, כאשר רצה הקדוש ברוך הוא לברא את האדם, אף כי היה ראוי להיות נברא האדם מצד הפועל, שהוא השם יתברך, אם היה לו התנגדות מצד הנמצאים, שלא היה לבריאה זאת חבור וקשור עם פמליא של מעלה, עד שהיה כאן התנגדות. [באר הגולה, באר רביעי, פרק ה]

לאור תובנה זו נבחן את עמדותיו של הקב"ה במחלוקותיו עם פמליה של מעלה:  
א. בבריאה: המלאכים התנגדו, אבל הקב"ה מאמין באדם ומשליך את האמת:

א"ר סימון: בשעה שבא הקדוש ברוך הוא לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים, וחבורות חבורות, מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא, הה"ד [הוא דכתיב – זהו שכתוב בפסוק] "חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו" (תהלים פה, יא), חסד אומר יברא שהוא גומל חסדים, ואמת אומר אל יברא שכולו שקרים, צדק אומר יברא שהוא עושה צדקות, שלום אומר אל יברא דכוליה קטטה, מה עשה הקדוש ברוך הוא נטל אמת והשליכו לארץ הה"ד "ותשלך אמת ארצה" (דניאל ח, יב) [...]  
[בראשית רבה, פרשת בראשית, פרשה ח]

ב. בקבלת התורה: התורה המושלמת והנצחית, טוענים המלאכים, לא מתאימה לאדם החלקי, החוטא. אבל הקב"ה חולק עליהם; הוא נותן למשה רבנו לאחוז בכסאו, ונותן לו את התורה:

ואמר רבי יהושע בן לוי: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, מה לילוד אשה בינינו? אמר להן: לקבל תורה בא. אמרו לפניו: חמודה גנוזה שגנוזה לך תשע מאות ושבעים וארבעה דורות קודם שנברא העולם, אתה מבקש ליתנה לבשר ודם? "מה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו" (תהלים ח, ה), "ה' אדנינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים" (שם שם, ב) – אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה: החזיר להן תשובה! – אמר לפניו: רבונו של עולם, מתיירא אני שמא ישרפוני בהבל שבפיהם. – אמר לו: אחוז בכסא כבודי, וחזור להן תשובה, שנאמר "מאחז פני כסא פרשו עליו עננו" (איוב כו, ט) [...]. אמר לפניו: רבונו של עולם, תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה

– “אנכי ה' א-להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים” (שמות כ, ב). אמר להן: למצרים ירדתם, לפרעה השתעבדתם, תורה למה תהא לכם? [...] שוב מה כתיב בה “לא תרצח” “לא תנאף” “לא תגנב”, קנאה יש ביניכם, יצר הרע יש ביניכם? מיד הודו לו להקדוש ברוך הוא, שנאמר “ה' אדנינו מה אדיר שמך” (תהלים ח, י) וגו' ואילו תנה הודך על השמים – לא כתיב [לא כתוב]. [בבלי שבת, פח ע"ב – פט ע"א]

ג. בדין: כל הערכאות אומרות שהחוטא ראוי לעונש, ורק ה' מאמין בתשובה, כי הוא מאמין באדם; הוא יוכל לחזור בתשובה, כלומר לחזור לנקודת הביטחון של עצמיותו, שהיא הטוב:

שאלו לחכמה חוטא מהו עונשו? אמרו להם “חטאים תרדף רעה” (משלי יג, כא) שאלו לנבואה חוטא מהו עונשו? אמרה להן “הנפש החוטאת היא תמות” (יחזקאל יח, ד) שאלו לקודשא בריך הוא חוטא מהו עונשו? אמר להן יעשו תשובה ויתכפר לו. היינו דכתיב [זהו שכתוב] “על כן יורה חטאים בדרך” (תהלים כה, ח), יורה לחטאים דרך לעשות תשובה. [ירושלמי (וילנא) מכות, פ"ב, ה"ו]

האגדה הבאה מחדדת נקודה זו אף יותר: הקב"ה נאבק על כך, גם כשצריך לעקוף את כל הערכאות. ה' רוצה בקיום האנושי, הוא מאמין בו, וחותר חתירה לאדם מתחת לכיסא הכבוד – גם כאשר מדובר באחד מגדולי הרשעים בהיסטוריה האנושית והמקראית:

אמר רבי יוחנן: כל האומר מנשה אין לו חלק לעולם הבא מרפה ידיהן של בעלי תשובה, דתני תנא קמיה דרבי יוחנן: מנשה עשה תשובה (לשלשים) [שלשים] ושלש שנים [...] אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מאי דכתיב “וישמע אליו ויחתר לו” (דברי הימים ב' לג, יג), “ויעתר לו” מיבעי ליה [היה צריך לכתוב “ויעתר לו”]! – מלמד שעשה לו הקדוש ברוך הוא כמין מחתרת ברקיע, כדי לקבלו בתשובה, מפני מדת הדין. [בבלי סנהדרין, קג ע"א]

גם באגדה הידועה על תנורו של עכנאי, מבחינת התוכן הקב"ה תומך ברבי אליעזר המטהר, ומתנגד לפסיקה שטמא, הנעשית שם מתוך חשש של ניצול עיקר הדין. אך גם מצד ההליך הוא תומך באדם: “לא בשמים היא” ו“אחרי רבים להטות”, ושמח בנצחונם של בניו עליו, מפני שהוא מאמין בהם – גם נגד דעתו.

ננסה לסכם את העולה מהאגדות: נקודת המוצא האלוקית היא אמון באדם, ביטחון בטוב, בטוהרה. האדם יכול לקבל אחריות על עצמו ועל העולם. יחד איתה באה גם מסירת ההכרעה לאדם – נתינת התורה, שבאמצעותה הוא יהיה אחראי לתיקונו ולתיקון העולם; ונתינת אפשרות התשובה, מתוך אמונה ביכולת האדם לתקן גם במצבים נמוכים.

מנגד, המתיבתא דרקיעא מייצגת את המבט האובייקטיבי – חסר הפניות, הנוקשה – על האדם: כך במעשה הבריאה – שם מתואר האדם כדובר שקרים וכמתקוטט, כך בקבלת התורה – כאשר האדם מתואר כחוטא וכיצור סופני, וכך גם באיוב, כשהשטן נשלח לארץ כדי לספר את



האמת.<sup>15</sup> בכל המקומות הללו אין שום הטיה, הכל אמת. אבל הקב"ה נמצא במקום אחר – גבוה יותר, שלם יותר – מהאמת.

\*\*

מה משמעותה של מחלוקת בשמיים בין הקב"ה לפמלייתו? הר"ן מפרש שמחלוקת עם הקב"ה אפשרית כי אף על פי שהקב"ה חושב אחרת, אין לבני האדם ברירה אלא להכריע לפי השכל האנושי, כלומר לפי תפישת האדם. גם רבה וגם המתיבתא דרקיעא פוסקים לפי דעתם. הקב"ה ציווה אותנו שנהיה כפופים לשכל שלנו, לטוב ולמוטב:

[...] אבל הגדה זו מתפרשת על הדרך שכתבנו, כי עם היותם יודעים שספק טהור על דרך האמת, היו אומרים טמא, [כיון] שהכרעת התורה נמסרה להם בחייהם, ושכלם היה מחייב לטמא, [ולכך] היה מן הראוי שיהיה טמא אף על פי שהוא הפך מן האמת, שכן מחייב השכל האנושי, והשאר אף על פי שהוא אמת, איננו ראוי לעשות מעשה כן בדרכי התורה [...]  
[דרשות הר"ן, הדרוש החמישי]

זו קביעה פורמאלית: איננו יכולים לפעול בעולם מעבר למה שאנו מסוגלים לתפוש, להבין. ההלכה חייבת להיות שיקוף של ההכרה האנושית, של האופן שבו אנו תופשים את המציאות, ושל הפירוש שאנו נותנים לכך.

הר"ן מתקשה להסביר מדוע אם כן יש מחלוקת בין המתיבתא דרקיעא לקב"ה; הרי הכל בשמיים, ושני הצדדים משקפים תפישה מהותית, אמיתית, של הדין. הר"ן מציע – "ומה שהיו מטמאין, לא היה רק [=אלא] מקוצר שכלם בערך השכל האנושי, או מהתשלם בלימוד תורה בחייהם" (שם). אבל פירושו איננו מתיישב על הלב, ונראה לעניות דעתי שיש להבין פנומנולוגית – לא רק פורמאלית – מה משמעותה של ההליכה אחרי השכל.

השכל של המתיבתא כאן – כמו זה של החכמים במחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר בתנורו של עכנאי – משקף את האופן הממשי שבו האדם תופש את עצמו ואת קיומו. זו גם התפישה שמביאים מלאכי השרת בכל הוויכוחים עם הקב"ה: זהו האדם כפי שהוא; יצור שטוהרה וטומאה שולטים בו בערבוביא ומשמשים בו בעת ובעונה אחת: חטא ומצווה, נפילה ותשובה – וכולו ספק.

מנגד, הקב"ה יודע את המהות, את הראשית, ולא רק את מה שיש בפועל. לדעת המהר"ל הוא מבחין בין העצמי למקרי, בין היושר לבין הסטייה ממנו ובין המהות לבין השוליים:

ובדין הזה בפרט היה המחלוקת. ויש לך להבין זה בעומק החכמה, כי הנגעים בפרט אינם ראויים שיהיו בעולם, ואין להם מציאות כלל מצד עצמם, רק שהם באים במקרה בלבד, ואינם בעצם. ולפיכך השם יתברך אשר הוא מחויב המציאות, רחוק ממנו דבר שהוא במקרה, כי הוא יתברך מחויב המציאות, והמקרה אין לו מציאות כלל, רק במקרה קרה. לכך השם יתברך מטהר את

<sup>15</sup> איוב, פרק א.

ספק נגע, לומר שלא נמצא הנגע הזה, כי מציאותו דבר מקרה, ואין לו מציאות אצל השם יתברך, שהוא מחויב המציאות. אבל שאר מתיבתא דרקיע, אשר הם אפשרים ואינם מחויבים בעצמם, אין אצלם דבר שהוא מקרה, כמו הנגעים, כאילו אין להם מציאות כלל, רק יש להם מציאות אצלם, כי אינם מחויבי המציאות. ולכך הם מטמאים הספק, כי שמא הבהרת היה נמצא. [...]  
כלל הדבר; מחויב המציאות מטהר את הספק, בפרט ספק נגע, כי אין לו מציאות אצלו, לכך תולה לומר שאינו נמצא.<sup>16</sup>  
[באר הגולה, באר רביעי, פרק ה]

הקב"ה מחויב המציאות, ובקשר אליו, רק מה שהוא הכרחי – כלומר מהותי – יש לו משמעות. כל מיני דברים קורים בעולם שאינם שייכים למהותה של המציאות, הם מתרחשים כביכול בשולי המציאות, ויש לראותם כמקרה, כלומר כתכונות צדדיות ולא מהותיות של היש. לעיתים הם תוצאה של בחירת האדם, ולעיתים טבע החומר מחייב שיקרו דברים חריגים. בכל אופן מדובר בתופעות מקריות, ואילו הקב"ה מתייחס רק למהותי, לעצמי.

מתוך הבנה זו נדחים שני יסודות שראינו בחלקים הקודמים:

- **הטומאה.** יסוד הבריאה הוא מצב הטוהרה. הטומאה היא מופע צדדי, שאיננו שווה ערך לטוהרה. לכן תמיד העיקרון המהותי והעצמי גובר. "לטהרו או לטמאו" – טוהרה גוברת על הטומאה מבחינה ערכית, כי היא עיקרון מהותי, עיקרון עצמי של הבריאה. זו הסיבה שדווקא פרשיות נגעים הם המקור ללימוד של עקרון החזקה (כשיטת הר"ש משאנץ). הטומאות בכלל והנגעים בפרט הם סטייה של הגוף (לפעמים סטייה אקראית ומקרית, ולפעמים כחלק מטבע הגוף, אבל אין זה אלא ביטוי לכך שיש בעולם גם מקרים תדירים). נשים לב – איננו עוסקים בחטאים שהם תוצאה של הבחירה האנושית, אלא בתופעות עצמן, בממד האובייקטיבי שלהן. במובן זה, החזקה שמכריעה שהקיום התקין נשאר, מנצחת תמיד, לצד הטוהרה, מתוך אמון בבריאה.
- **הספק.** ליכא ספיקא קמי שמיא. החזקות הן מנגנון שמאפשר לחיות בסביבה של ודאות למרות הספק. אצל הקב"ה אין ספקות, יש אצלו רק ודאי. רבה מצטרף לקב"ה, כשהוא נישא כביכול על כנפי החזקה המטהרת.

נוסיף ונסביר מדוע רבה נמצא בצד של הקב"ה. הפמליה של מעלה, וגם רוב חכמי יבנה במעשה תנורו של עכנאי, משקפים את ההכרה הנוקבת בכך שחיי האדם מלאים גם חולי, חטא, וסטייה מהתקין – ומשם באה ההכרעה המחמירה. אז מדוע שכלו של רבה אומר אחרת? הוא מעיד על עצמו שהוא יחיד בנגעים ואוהלות. האם היה בקי או חריף מכולם? לא. הוא הבין את העיקרון, שבא לידי ביטוי בדיוק במחלוקת זו: החזקה מכוונת ומכריעה, הטוהרה מנצחת. עולם הנגעים

<sup>16</sup> ראו גם **חידושי אגרות למהר"ל**, בבא מציעא פו ע"א: "וקאמר כיון דפתח הכתוב בטהרה יש לטהר טפי [יותר] וזה כמ"ש (כמו שכתבנו) כי הטהרה הוא בעצם, והנגע הוא במקרה, ודבר שבעצם הוא קודם למה שבמקרה, ולכך מקדים הכתוב הטהרה שהיא בעצם קודם לטומאה שהיא במקרה".

איננו עולם של ספק, אלא עולם שמדריך כיצד להשתחרר מהספק. גם כשמסגירים מצורע או מחליטים אותו – זה בכדי לטהר אותו. הוא הבין את הרצון האלוקי.  
האם רבה הוא אנושי? אנושי זה לשלם מיסים. אנושי זה לנהל פוליטיקה ומדינה. רבה לומד ומלמד תורה בירחי כלה, חודשיים שלמים שבהם יש התעלמות משגרת העבודה הרגילה, מהמחזור החקלאי הדורש השקעה יומיומית ובלתי־מתפשרת. רבה מאפשר לעם ישראל ללכת מעבר לטבע האנושי, מעבר לתפישה האנושית הרגילה, הטבעית. לכן רבה גם יכול להכריע באמת. וההכרעה של רבה היא ההכרעה של האדם ללכת מעבר לאנושיות הרגילה. ללכת מעבר לספק, מעבר לפסימיזם שאומר – אני טמא, אני לא יודע. ולכן הוא מטהר; החזקה קובעת שהאדם הוא טהור. שיש לו חזקת כשרות וטהרה.

במובן פנימי מאוד, רבה עושה דילוג של אמונה, הוא הולך מעבר לאנושי – מתוך אמונה בבורא שמאמין באדם ומאפשר לו לבחור לחיות מעבר לספק המכרסם, מעבר לייאוש מהטומאה ומהחידלון שמחלחל באדם – אל עבר ביטחון של קדושה וטהרה. האם המסר הזה יכול לחלחל כפסק הלכה? בתנורו של עכנאי גברה הספקנות של הרבים שחשדו שהאמת של הטהרה תהפוך לקלקול, לניצול. והקב"ה הולך עם האדם שלו, גם כשחוסר האמון קובע, נגד האמת שהוא מייצג. רבי אליעזר בתנורו של עכנאי ורבה כאן מייצגים את הטהרה שכנגד החשש, נגד הספק דאורייתא לחומרא. הם שני האנשים היחידים שמסופר עליהם שיצאה נשמתם בטהרה, כלומר באמירת המילה "טהור" – כי זה חותם חייהם, זהו האדם. שגופו טהור. מי שנאבק על הטהרה, שנלחם לטהר – גופו טהור !!

אמר לו רבי אליעזר בן עזריה: רבי מנעל שעל גבי האימום [מהו]. אמר לו: טהור. והיה משיב על טמא טמא ועל טהור טהור עד שיצתה נשמתו בטהרה. מיד קרע רבי אליעזר בן עזריה [את] בגדיו ובכה ויצא ואמר לחכמים: רבותי באו וראו ברבי אליעזר שטהור הוא לעולם הבא לפי שיצתה נשמתו בטהרה.

[אבות דרבי נתן (נוסחא א), פרק כה]