

# עדות ה' נאמנה

(הבהרה והרחבה בעקבות תגובתו של הרב מיכאל אברהם)

## א. מהות תורה שבעל פה

שורש הטיעון שלי הוא בניסיון לעמוד על המאפיין המגדיר 'תורה'. יש, כמובן, השלכות משאלה זו גם לשאלת גורמי סמכויות הפסיקה בתורה שבעל פה וכן לשאלת היקף התחומים הכלולים בתורה שבעל פה, אך ביסודה היא שאלה על המאפיין המגדיר את התורה, או את חלק מחלקי התורה, בתור 'תורה'.

לגבי התורה שבכתב, התשובה פשוטה: תורה שבכתב היא טקסט אשר ניתן לנו בנבואה מאת ה'. ניתן, כמובן, לדון בשאלת השיקולים של הקב"ה בבחירת המרכיבים אשר נכתבו בתורה, אך שאלה זו היא חיצונית לשאלת ההגדרה. המאפיין המגדיר תורה שבכתב בתור שכזו הוא הטקסט הנבואי.

בתורה שבעל פה, לא הטקסט הוא המגדיר אותה ככזו. תדע, שהרי בדורות ראשונים כלל לא היה טקסט של תורה שבעל פה - לא זו בלבד שלא היה כתב פיסוי, אלא גם לא ניסוח מוגדר וקבוע (עיי'ן איגרת רב שרירא גאון). משום כך, המאפיין המגדיר מוכרח להיות במישור התכנים. טיעוני המרכזי הוא שהמאפיין המגדיר תורה שבעל פה הוא ה**ציווי**, כלשון הכתוב: "הדברים האלה אשר אנכי מצויד"; ושמושג הציווי כולל בתוכו שני מרכיבים המגדירים אותו: (א) התוכן התובעני הנורמטיבי, (ב) שתוכן זה נאמר בפנייה של הקב"ה אל האדם הלומד. פנייה זו עוברת, אמנם, דרך שרשרת ארוכה של מסירה מדור לדור, אך בהיות התכנים הנמסרים מושרשים בפנייה ישירה של הקב"ה בהתגלותו אלינו בסיני, הם מובדלים ומובחנים באופן קטגורי מהופעות שונות של רצון ה' בעולם דרך ברואיו ומעשיו.

חשיבות הגדרה זו אינה מצטמצמת למישור העיוני. עיקר חשיבותה הוא במישור הקיומי. ההתבוננות בהופעות שונות של רצון ה' בעולם דרך ברואיו ומעשיו - גם במקרים שבהם מדובר בתכנים בעלי אופי נורמטיבי כגון ערכים מוסריים אוניברסליים - אינה מהווה קיום של לימוד תורה. זאת מכיוון שהיא איננה מהווה ביטוי של העמדת ציווי האדון ה' במרכז עולמו הקיומי של האדם, ואיננה מבטאת עמידה של עבד מול רבו הפונה אליו ומצווה אותו. התבוננות כזו מהווה רק ראיית "אחוריו" של ה', כיון שאין שורש הופעות אלו בפנייה ובדיבור של הקב"ה, אלא בהתקיימות מבנה העולם והמאורעות המתרחשים בו בהתאם לרצון ה'.

דבר ברור הוא שבמאורעות תלמודה, מסירתה וכתובתה של תורה שבעל פה ישנו תפקיד חשוב להשגחה המלווה את הלומד ומסייעת בידו. מקובלנו שאפילו יחיד המורה הלכה זקוק לסייעתא דשמיא בהוראתו, וקל וחומר הוא לדרכי עיצובה של תורה שבעל פה על ידי העם במהלך הדורות. משום כך ברור גם שניתן להתבונן בתהליכים אלו ולראות בהם את יד ה', ומתוכם ללמוד על דרכי הנהגתו. אף על פי כן, השגחה זו איננה יכולה להוות מאפיין מרכזי בהגדרת התכנים כיתורה'. כל עוד אין מענה לשאלה: מה יבדיל ויבחין בין ההתבוננות בהשגחה זו לבין ההתבוננות בהשגחת ה' בזירות אחרות בעולם, אין זה משנה אם מדובר בהשגחה על אישי תורה שבעל פה או בהשגחה על ספרי תורה שבעל פה; עדיין הכול בבחינת ראיית אחור ולא ראיית פנים.

## ב. היקף תורה שבעל פה

שאלת היקף התחומים הכלולים בתורה שבעל פה ומוגדרים כ'חפצא של תורה' תלויה בשאלת המאפיין המגדיר 'תורה'. הגדרת תחום נתון כ'תורה' תלויה בהתקיימות מאפיין זה, ומידת השתייכותו לקטגוריה של 'תורה' תלויה במידת התקיימות המאפיין. ברור שישנם דברים בספרי חז"ל שלא ניתן להגדיר אותם כ'תורה', כגון עניינים רפואיים ומדעיים שנאמרו לא על בסיס תורה מסורה אלא מסברה (אם סברה מקורית של חז"ל ואם מאומות העולם)<sup>1</sup>.

ישנם חלקים בתורה אשר בהם המאפיין המגדיר אותם כ'תורה' הוא מובהק פחות מאשר בחלקים אחרים. כך, למשל, באגדות חז"ל אשר נועדו לבטא תכנים ערכיים המבוססים באופן כללי על השקפת עולם תורנית, אך אינן מתבססות על תכנים מסורים ממוקדים. יש גם תחום אפור של דברים אשר לא ברור האם ובאיזו מידה להגדירם כ'תורה'. כך, למשל, שאלת מהותה של רוח הקודש שנכתבו בה ספרי הכתובים משליכה על שאלת הגדרתם כתורה. הוויכוח באשר למקוריותה של חכמת הקבלה משליך על שאלת חלות שם 'תורה' על חלקים של ספרי מקובלים אשר נוגעים להדרכה נורמטיבית (ערכית או מעשית). התחומים במחשבת ישראל בכלל, אשר נוגעים לאמיתות מטפיסיות המנותקות מתביעה קיומית, כנראה אין להגדירם כ'תורה'. מובן, ששילת השם 'תורה' מתחום לימודי מסוים אינו שולל ממנו בהכרח כל ערך, ואפילו ערך שיש בו משום קדושה ומצוה. דינים דרבנן, אף על פי שמצד עצמם אינם דיבור של ציווי א-להי, שייכים למערכת הלכתית אורגנית שלמה ויונקים ממנה. לכן, אף על פי שמצד עצמם חסר בהם המאפיין הקריטי, יש על המערכת כולה חלות שם של 'תורה'<sup>2</sup>.

## ג. עיצוב תורה שבעל פה

שאלת מהותה של תורה שבעל פה משליכה גם על שאלת דרכי עיצובה. בהקשר זה, כפי שהדגשתי במאמרי הקודם ('צהרי' יז, עמ' 70-71 ובהע' 8), יש להבדיל בין תכנים שלגביהם ישנה מסירה מסיני לבין שאלות אשר נשאר פתוחות.

התורה לא ניתנה חתוכה (כלשון הירושלמי, סנהדרין ד, א) אלא נותרו שאלות אשר אין עליהן מענה חד-ערכי בנתונים המסורים מסיני. בתחום זה בוודאי חלה התפתחות בתורה שבעל פה, ובתחום זה בוודאי ניתנה סמכות לחכמי המסורה לחדש ולהכריע הכרעות אשר תהיינה קוהרנטיות עם המסור להם. במקום שמדובר בקביעת גבולות ויישומים של קטגוריות בעלות תוקף דאורייתא, נמצא שניתן הכוח ביד חכמים לקבוע פרטים המעצבים את ההלכות אשר להן תוקף דאורייתא. לעומת זאת, שאלת האפשרות להשתנותם של תכנים מוגדרים אשר נמסרו מסיני תלויה בשאלת

1. עיין אוצר הגאונים למסכת גיטין, התשובות, ריש סיי שעו.

2. ברור שתורה שבעל פה מוכרחת להיות מוגדרת כחטיבה עצמאית של תורה, ולא רק לינוק את הגדרתה כ'תורה' מהשתייכותה למערכת אשר התורה שבכתב עומדת בבסיסה. כך מוכיחים דברי חז"ל רבים על אודות תורה שבעל פה, ותוכיח גם עצם העובדה שהדוגלים בהשתנות תכני התורה שבעל פה אינם מסתפקים באמירה שתכני התורה שבעל פה נמסרו לחכמים, אלא רואים צורך למקם את רצון ה' המתגלה בתורה שבעל פה בדיבורם של אנשי התורה כביטוי של ההשגחה העליונה. ועוד, שמכיוון שהתורה שבכתב מוגדרת כטקסט נתון ולא במישור התכנים כלל, לא נראה שניתן לדבר בכלל על איזו 'מערכת' של תורה שבכתב שמכוחה יינקו מרכיבים חיצוניים לה.

מהותה של תורה שבעל פה. המעמיד את קדושתה של תורה שבעל פה, כלומר, את נקודת רצון ה' שבה, על ההשגחה הרציפה המתבטאת בה, יוכל להצדיק תופעה של השתנות תכנים מדור לדור, שהרי אותנטיות התכנים אינה מרכיב מהותי בתורה שבעל פה. אך לפי דברינו לעיל לא ניתן לקבל תופעה של השתנות תכנים כמאפיין קבוע בעיצובה של תורה שבעל פה. ניתן, כמובן, להכיר בעובדה שישנן 'תאונות' היסטוריות נקודתיות שבהן ישנה סטייה מהמסירה האותנטית של תכנים מקוריים של תורה שבעל פה. במקרה שניתן לזהות סטייה כזו, יש לשוב אל התוכן המקורי, כפי שעשו ראשונים במקומות שונים שבהם הם זיהו מרכיבים בגמרא אשר לדעתם היוו סטיות כאלו. לעומת זאת, הטוען לאופי דינמי 'יסודי' של תורה שבעל פה, כלומר, גם בתכני תורה שבעל פה אשר יש להם שורש במסירה מסיני, 'יצטרך' לקדש' כל סטייה ולקבל תמיד את קביעת הרובד ההיסטורי המאוחר ביותר שהתקבל בציבור, בניגוד לאופן שבו פעלו הראשונים.

רלוונטיות הקביעה העקרונית הנ"ל, האומרת שאין לגיטימיות עקרונית של שינויים בתכנים אשר שורשם במסירה מסיני, לשאלה הקונקרטית של התקיימותם בפועל של שינויים במכלול תוכני הדינים דאורייתא המצויים בתורה שבעל פה, מבוססת על ההנחה שאכן נמסרו בסיני קביעות של חלק גדול מן התכנים ההלכתיים, או לכל הפחות עקרונות המנחים את קביעתם, אפילו תוך הותרת מרחב תמרון מסוים של החכמים המיישמים את העקרונות<sup>3</sup>. על סמך הנחה זו, סמכותן של הקביעות המקוריות אכן מונעת לגיטימיות כללית של אפשרות גורפת של השתנות של תכנים. כפי שהדגשתי במאמרי הקודם, עדיין ייתכן שבתוך רבדים היסטוריים אשר בהם נשמרה ידיעת תורה שבעל פה, יוכל חכם מאוחר לזהות בדבריו של חכם מוקדם את המרכיב אשר נתרם על ידי סברה, ועל סמך זה לחלוק<sup>4</sup>.

אפריורית, ניתן לבטל הנחה זו באחד משני אופנים. אפשרות אחת היא לומר שהיקף התכנים אשר נמסרו בסיני הוא מצומצם ביותר. כפי שכתבתי במאמרי הקודם (בהערה 8), אפשרות זו איננה נראית לי סבירה כלל<sup>5</sup>. אבל במישור העקרוני, הסובר כך אכן מקיים אלמנט ציווי בתורה

3. ראה מאמרי הקודם ('צהרי ז', עמ' 72 והע' 11).

4. כך הדגיש הרמב"ם בתחילת הלכות ממרים, שהיכולת לבית דין מאוחר לחלוק על בית דין מוקדם הוא רק בדברים שדנו 'כפי מה שנראה בעיניהם'.

5. הניסיון לתלות אפשרות זו בדעת הרמב"ם נראית לי מופרכת במיוחד. הרמב"ם בעשרות מקומות במשנה תורה מביא דינים אשר במקורות חז"ל נלמדים ממקראות באמצעות מידות שהתורה נדרשת בהן וקובע שנלמדו "מפי השמועה". מכאן שהרמב"ם הבין שברוך כלל מקור ההלכות היסודיות המיוצגות בחז"ל כנלמדות מהמידות שהתורה נדרשת בהן הוא במסורת קבועה מסיני.

גם בשורש השני בספר המצוות קובע הרמב"ם שדרשה במידה שהתורה נדרשת בה אינה ערובה להיות הדין הנלמד ממנה בעל תוקף דאורייתא; מכאן שהמידות שהתורה נדרשת בהן לדעת הרמב"ם הן בדרך כלל בגדר אסמכתאות, ואם כן כל הדינים הקובעים פרטים במסגרות של הלכות דאורייתא, אשר בחז"ל מיוצגים כדינים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן, מבוססים באמת על מסורות מסיני. הקביעה של הרמב"ם שם, שתוקף רוב הדינים הנלמדים במידות שהתורה נדרשת בהן הוא דרבנן, היא מטעה, כיוון שהרמב"ם עוסק שם בדינים אשר יכולים להיות 'מועמדים' למצוות עצמאיות במניין המצוות, כלומר, בחטיבות הלכתיות עצמאיות ולא בפרטי דינים בתוך מסגרות קיימות. הלימוד מהפסוק הוא אסמכתא; אם הדין הנלמד הוא פרט בתוך מסגרת הלכתית

שבעל פה, אם כי בהיקף מצומצם, באופן המשפיע פחות על אופייה הקיומי של תורה שבעל פה. אפשרות אחרת היא לומר, כפי שכתב הר"ן בדרשתו השביעית, ונמשך אחריו בעל 'קצות החושן' בהקדמתו, שכל קביעה של כל דור ודור מעוגן במסירה מסיני, כאשר התכנים במסירה מותנים במעין תנאי של 'מעכשיו'. לשון הר"ן הוא:

...המחלוקות וחילוקי סברות שבין חכמי ישראל... למדס משה מפי הגבורה בלא הכרעה, כל מחלוקת ומחלוקת בפרט... שכבר נמסרה ההכרעה להם, כאמרו "לא תסור וכו'"... ואשר יסכימו הם הוא אשר ציווהו ה'.

כך מקיים הר"ן את הקביעה העקרונית שעיקר תורה שבעל פה הוא הציווי הישיר, ועם זאת מאפשר השתנות בפועל של תכנים. שיטה זו, כאמור, עולה בקנה אחד עם התפיסה העקרונית שהצגתי, והשאלה היא רק אם היא סבירה<sup>6</sup>. מכל מקום עיקר טענותיי הופנו כלפי אלו המבקשים להצדיק תופעה כללית של השתנות תכנים בתורה שבעל פה, לא על ידי מיעוט כמותי של המסירה מסיני, ולא על ידי עיגון כל האפשרויות התיאורטיות בציווי מקורי, אלא על ידי העמדת נקודת רצון ה' שבתורה שבעל פה על ההשגחה, מתוך מיעוט מקומו של הציווי הישיר שבו<sup>7</sup>.



קיימת, אז תוקף פרט הדין הוא כתוקף המסגרת ההלכתית, ואם מדובר בפרט יסודי בתוך מסגרת דינית דאורייתא, מסיק הרמב"ם שהדין נלמד מפי השמועה. אם הדין הנלמד הוא חטיבה הלכתית עצמאית, אשר איננה קיימת בפשט התורה, אז מדובר בחידוש של חכמים, תוקף הדין הוא דרבנן והוא איננו נמנה במניין המצוות. גם התיאור של רב שרירא גאון באיגרתו, לפיו בתקופה שלפני ההתנסחות הפורמלית של תורה שבעל פה, העיסוק היה בעיקר ביטעמי (ולא בהלכות קונקרטיות מעשיות) נראה שהוא מלמד על כך שהמסירה מסיני כללה עקרונות יסוד בעלות היקף גדול בדיני התורה השונים.

בעיה נוספת בשיטה זו היא שהמאמץ של הלומד המשתדל לכוון לאמיתה של תורה, מאבד הרבה ממשמעותו. .6

בתגובתו, מעלה הרב מיכאל אברהם את עניין שיטת הגר"א ביחסו לחסרוא. ראשית אציין שבמאמרי הקודם לא התכוונתי כלל להתייחס לשיטת הגר"א בעניין התופעה הספציפית של יחסו לחסרוא, אלא רק להשלכה שעושים מדבריו לעניין פערים אחרים בין דברי תנאים לדברי אמוראים (כגון האוקימתא). שנית, אינני מבין מדוע, כפי דברי הרב אברהם, "הי'דרש' אינו הכוונה המקורית של המקרא - ביחס למדרשי ההלכה בוודאי הדברים כלל אינם ניתנים להיאמר". שאלת היות מדרשי ההלכה מדרשים 'יוצרים' או מדרשים 'מקימים' היא ויכוח מקדמא דנא, ודעתי נוטה דווקא לאפשרות שבדרך כלל אכן מדובר באסמכתאות שאינן מכוונות לכוונה המקורית של הכתוב (וההלכה הנלמדת על ידם, אם היא דאורייתא, מבוססת על מסורות ו/או על קריאות אחרות בכתובים). וזהו גם כוונת הגר"א לגבי היחסו לחסרוא ביחס למשנה, כפי שמוכח מהעובדה שהוא מזדקק למקור תנאי חיצוני כמקור לדעת הגמרא.