

ביקורת ספרים

"אלו ואלו" מאת אבי שגיא

גדעון ארליך

הספר אלו ואלו מאת אבי שגיא דן בפרובלמטיקה שמעורר המאמר "אלו ואלו דברי אלוקים חיים והלכה כבית הלל", אך לא בכך בלבד. הספר עוסק בהרחבה בנושא המחלוקות, מעמדן של הדעות החלוקות, דרכי ההכרע ומשמעות ההכרעה. בדברי הסיום לספר מגדיר המתבר את מטרת ספרו כך:

נסיון לשרטט את קוי פניה של התרבות ההלכתית כפי שנתפשה מבפנים היינו כפי שהבינו אותה האישים שחיו ופעלו בתוכה ... ספר זה נועד להקשיב לתודעתם של אישי ההלכה ... הרביתי לצטט ולדקדק במקורות, השתדלתי לתת למקורות עצמם לדבר.

מי שהביטוי "דעת היהדות" היה שגור בפיו יחדל בוודאי להשתמש בו לאחר קריאת הספר המוליך את הקורא במבוכך של מחשבות. לשון המחבר היא לשון קילחת ובהירה הגורמת לספר להיות קריא ומרתק על-אף נושאו: מחלוקות חכמים, הוגים ותלמודנים באשר למחלוקות חכמים על הכרעה בין מחלוקות.

את מכלול הדברים ששמע מהמקורות מציג המחבר בצורה בהירה ביותר, כשהספר מחולק לחמישה חלקים ולפרקי-משנה. הקורא נפתח לעולמו העשיר של המחבר ובו שפע מושגים וגישות.

מראי המקום המפורטים שבהערות, יחד עם הביבליוגרפיה המדויקת, מקלים על הקורא את בחינת הדברים במקורם. חבל שלספר לא צורף מפתח של אנשים, ספרים ומושגים. רכים עסקו בנושאים הנידונים וברור שלא כל שפע המקורות המלווים את הרעיונות והרעיונות המלווים את המקורות הם משל המחבר. חלק מבעלי הרעיונות נזכרים ב"אותיות הקטנות" שבסוף הספר, ומן הראוי היה להזכירם בגוף הספר.

שגיא משתדל למנוע היגררות אחרי דברי הבאי חסרי-בסיס. כך, למשל, הוא כותב (עמ' 197):

למרות הפתוס המוסרי העמוק שבדברי ברגמן, צריך לזכור כי ... "אלו ואלו" הוא עקרון פנימי של המערכת והתרבות ההלכתית ולא השקפת עולם שיסודותיה כלליים.

גם בעמוד 79 הוא מזהיר:

קריאה לא זהירה של משפט זה עשויה להוביל למסקנה שתכמי ההלכה הם הם הקובעים את צו האל, ואולם עינן נוסף מלמד שלא זו כוונתו של הר"ן.

למרות שפע הרעיונות והמקורות המובאים בספר, נעדרים מהספר כמה נושאים יסודיים ביותר לנושא הספר.

לדוגמא: ב-321 מקרים אומרת הגמרא על בעיות לא מוכרעות "תיקו". הגם שהדין בנושא ה"תיקו" הוא הכרחי ביותר בספר העוסק בהכרעות בין אפשרויות, המלה "תיקו" אינה נזכרת כלל בספר. כמו-כן חסרות בספר קביעות נוספות הקשורות במקרים של אי-הכרעה:

השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, דעבד כמר עבד, ודעבד כמר עבד (ברכות כז, ע"א).

השתא דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר, כל דאליס גבר (גיטין ט, ע"ב).

כדי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק (נדה ט, ע"ב).

חשוב לציין, שבניגוד לקביעות אלה לגבי דעות שלא נתקבלו, דעות בית שמאי בוטלו כלא היו. אין הן משמשות לא לשעת-הדחק ולא כסניף להיתר (ברכות לו, ע"ב): "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה". הכלל "אינה משנה" אינו נזכר כלל בספר. דברי רש"י שם, "ואין זה ספק [נכון] אלא ודאי [לא נכון]", הם הכרחיים לדין על מעמדה של העמדה הדחוקה, אך אינם נזכרים בפרק בעל שם זה.

עוד נושא חשוב שאינו נידון בספר הוא מקורו של הביטוי "דברי אלוקים חיים" ומוכנו. הספר מגיח כדבר מובן מאליו שהביטוי הוא ביטוי תלמודי (עמ' 10, ועוד 11 מקומות), שמשמעותו דברי אמת. הדבר מוצג ככל-כך מובן מאליו, עד שבתוכן העניינים שבראש הספר מופיע פרק בשם "הדעה הדחוקה כדבר אלוהים". אולם ביטוי זה מופיע בירמיהו (כג, לו): "וחפכתם את דברי אלהים חיים", שנאמרו כנגד נביאי-השקר. בתלמוד המשמעות נשמרת. דברי לימוד תורני הם דברי אלוקים חיים אם הם אינם היפוך דברי אלוקים חיים, כלומר: הם דברים המנומקים באופן סביר בהנמקות תורניות ונאמרים בלא כוונות עיוות האופייניות לנביאי-השקר. תיאור דברי חכם נאמן לתורה כ"דברי

אלוקים חיים" תואם את הפסוקים: "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר" (משלי ג, ח); "תורת חכם מקור חיים לסור ממקשי מות" (משלי יג, יד).

זו המשמעות המסתברת מתוך הפעמים הנדירות שבהן הביטוי מופיע במקורות תלמודיים:

אין טוב לעזוב דברי אלקים חיים ולשטוף בדרך ארץ (אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק א, ד"ה: משה נתקדש).

(הלל) ישב על פי ארוכה כדי שישמע דברי אלקים חיים מפי שמעיה ואבטליון (יומא לה, ע"ב).

הביטוי שגור במובנו זה גם בפי חכמים שלאחר התלמוד: "המינין - תלמידי ישו הנוצרי אשר הפכו דברי אלקים חיים לרעה" (רש"י, ראש השנה יז, ע"א).

בכל התלמוד כולו נאמר "דברי אלוקים חיים" רק לגבי דברי שמעיה ואבטליון, בית הלל ובית שמאי, רבי אביתר ורבי יונתן.

משמעות הביטוי, היסודי כל-כך לספר, לא נידונה בו כלל. נראה אפוא, שלפעמים שגיא מתעלם מהפן המליצי של הביטוי "דברי אלקים חיים" לטובת פירוש מילולי מדי. דוגמא מובהקת לתופעה זו היא פירושו של שגיא (עמ' 56) לדברי רב שרירא גאון (מובאת בשו"ת פעולת צדיק, ח"ב, סימן קכא):

וששאלתם דאית בנייכו תלמידים והם שועלים קטנים דלית בהו מששא, וחולקים ואומרים על הגאונים עמודי עולם מנין להם דבר זה, ומוציאים ספריהם והם לא יכיננו פועל ה' ומעשה ידיו ... והיך באים שועלים אשר לא ראו מאורות וחושבים לאמר סרה על ה' ועל נחלתו ... ואומר תועה על תלמיד קטן שבקטני גאונים, כי כלם דברי אלוהים חיים, ואפילו במדרשו של משה רבן הנביאים לא ידחו אותם ממקומם וחכמתם ופולליהם הוא הדבר אשר צוה ה' אל משה ואף-על-פי שאומרים הכי הוא ואין מביאים ראיה באיזה מקום הוא, אין לחוש על דבר קטון או גדול, וכל החולק על שום דבר מכל דבריהם כחולק על ה' ועל תורתו.

ברור שלפנינו כתיבה מסולסלת, שהיא מחרוזת קטעי פסוקים ודברי חז"ל. היא פותחת בהתייחסות ל"שועלים קטנים מחבלים כרמים - כרם ה' צבאות" (על-פי שיר השירים ב, ט; ישעיהו ה, ז)

ומסיימת באזכור דברי חז"ל (סנהדרין קי, ע"א): "כל החולק על רבו כחולק על השכינה". שגיא מבין קטע זה כך:

רב שרירא גאון משתמש בצורה מיוחדת בביטוי "דברי אלוהים חיים". לפי דעתו, ביטוי זה מתייחס לקבוצת חכמים - הגאונים, שלקביעותיהם ההלכתיות יש מעמד מיוחד; דברי הגאונים שקולים להתגלות עצמה, ולפיכך אי אפשר להפריכם באמצעות השיח ההלכתי הרציונלי. השימוש של רב שרירא גאון בביטוי התלמודי מייחס חשיבות מיוחדת למלים "אלוהים חיים". כלומר יש קביעות הלכתיות שהם כדברי האל¹ עצמו. ברור אפוא, שאם מייחסים מעמד שכזה לקביעות ההלכתיות של הגאונים, חשיבות השיח ההלכתי מתמעטת; האמת ההלכתית האובייקטיבית כבר נתונה, ומה שנותר הוא לחזור ולשננה ולא לפתוח בהליך התדיינות פתוח.

לפי שגיא, לפנינו קטע טכני-אינפורמטיבי ובו דיווח ש"דברי הגאונים שקולים להתגלות עצמה, ולפיכך אי אפשר להפריכם באמצעות השיח ההלכתי הרציונלי". שגיא מתעלם מהכתוב בתשובה עצמה: "ופלפוליהם הוא הדבר וכו'" – קביעה ברורה שהגאונים מסיקים את דבריהם "בפלפוליהם", דהיינו: על-ידי "שיח הלכתי רציונלי", ולכן הם דברי אלוהים חיים. כשם שברור שאין להסיק מדברי רב שרירא שהוא סבור שלחצופים יש דין של שועלים, כך ברור שאין להסיק מדבריו שדברי הגאונים "שקולים להתגלות עצמה"² – דעה ששגיא מייחס לר³.

בשלושת הפרקים הבאים נעיין בפירושו של שגיא לשלוש סוגיות שונות – תנורו של עכנאי, פילגש בגבעה ותשובות הרא"ש בעניין פסיקת הלכה – ונשקול אם פירושו הכרחיים לפי מכלול הטקסטים הרלבנטיים.

א. מסורתנים ואינטלקטואלים – האומנם?

שגיא (עמ' 10) מביא את המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע, הידועה בשם תנורו של עכנאי. אביא את הנאמר בספר בנושא ואצרף הערות לקטעים המצוטטים. אתאר את היער כולו לפני שאדון בכל עץ בנפרד. כפי שמשתקף מהספר, אפשר לתאר כך את מעשה תנורו של עכנאי:

היו בישראל שני סוגי חכמים – "מסורתנים" ואינטלקטואלים. אצל ה"מסורתנים" לימוד התורה הוא רק שינון מסורות ולא עיון ופרשנות אוטונומיים. רבי אליעזר ה"מסורתן" הביא מסורת (בעניין

תנור), ורבי יהושע וחבריו, בעלי הגישה האינטלקטואלית, חלקו עליו. רבי אליעזר ניסה לשכנע אותם בסברות, שהוא כ"מסורתן" אינו מאמין בהן. כשנכשל, הראה אותות ומופתים שהוא מוסר מסורות נאמן. חבריו, שראו את הסכנה בדברי רבי אליעזר לבעיות השעה והזמן, נאבקו בה על-ידי החרמת רבי אליעזר וביטול תלמודו ושמועתו. אציג עמדה אלטרנטיבית לכל פרט שבתיאור הזה.

הגדרת ה"מסורתן" אצל שגיא מתבססת על ציטטה מספרו של גילת, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, עמ' 324.

המחלוקת כתנור של עכנאי היתה שיאה של האבקות ארוכה וממושכת בין ר' אליעזר (ורבו) לבין החכמים ובית הנשיא. ההתעצמות ביניהם היתה מיסודת בדרך כלל על המאבק בין ההלכה הראשונה, הבאה במסורת השמועה, שר' אליעזר ראה בה יסוד ראשון במעלה, לבין ההלכה האחרונה, המתבססת גם על הדיון העיוני והמדרש כיסודות שווי-ערך לשמועה, מתוך מגמה להענות לשאלות חיים ובעיות חוק המתעוררות מפעם לפעם.

אצל גילת המחלוקת בין רבי אליעזר והאחרים היו בדרך-כלל בין "ההלכה הראשונה" ובין "ההלכה האחרונה", המתבססת גם על הדיון וכו'. מנחם פיש, בספרו לדעת חכמה (עמ' 63), נוטל את התיאוריה של גילת לגבי רבי אליעזר ורבו בלבד ויוצר, יש מאין, רשת בתי-מדרש "מסורתניים" שהתאפיינו בכך ש"השאלה המרכזית בבית מדרש מסורתי תהיה תמיד שאלת מהימנותו של המוסר".

שגיא מאמץ את המושג "מסורתן" שפיש חידש ושלא היה לו מקום אצל גילת. הוא נוטל את דברי גילת שנאמרו על ההלכה האחרונה ומשתמש בהם כאילו הם נאמרו על מתנגדי העמדה ה"מסורתנית", ומכאן (שגיא): "בתפיסתה [של העמדה המסורתנית] לימוד התורה הוא רק שינון מסורות ולא (גם) עיון ופרשנות אוטונומיים". שגיא הוסיף את המלה "רק" ושם בסוגריים את המלה "גם" המופיעה אצל גילת (שכתב על ההלכה האחרונה). התוצאה מרחיקת-לכת: מעתה התנועה ה"מסורתנית" שוללת עיון. מחיקת המלה "גם" גוררת גרירה רגשית את המסקנה שהאינטלקטואלים, ובראשם רבי יהושע, עסקו בפרשנויות ודחו את המסורות.

שגיא כותב (עמ' 10):

כבא מציעא (נט, א-ב), "תנא באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי חרוב... אמת המים... כותלי בית המדרש... מן השמים יוכיחו, עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: לא בשמים היא!

אנו יודעים היטב מהי דרכו של רבי אליעזר. הוא מעיד שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם (תוספתא יבמות, פ"ג, ה"א). , תכונתו הבולטת היא היותו "בור סיד שאינו מאבד טפה" (אבות דרבי נתן פי"ד, אבות פ"ב, מ"ח). רבי אליעזר בן הורקנוס מייצג, אפוא, גישה הלכתית שהמונח ההולם לתיאורה הוא "מסורתנות", מוסר מסורות שקיבל מרבותיו, וסוג הראיות שהוא מביא משקף עמדה זאת. מסורתן אינו נזקק לצידוקים ענייניים, עליו להוכיח שהוא באופן אישי אדם נאמן המוסר כראוי את המסורת שבידו.

שגיא מציג את תכונותיו של רבי אליעזר: לא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם, בור סוד שאינו מאבד טיפה – כתכונות אופייניות ל"מסורתן". עיון בביטויים אלה במקורם יביא למסקנה שונה.

בסוכה כת, ע"א מובאת רשימת התנהגויות נאות, אך לא מחייבות, של רבי יוחנן, שגם רבי אליעזר תלמידו נהג בהן, כגון לבוא ראשון לבית-המדרש ולצאת אחרון. אפשר להבין שרבי אליעזר היה מיראי הוראה שלא הורה על-פי סברת עצמו: "יודע היה, אבל לא אמר דבר שלא שמע מרבו" (רש"י, יומא סו, ע"ב, ד"ה: לא שהפליגן). אנו מוצאים זאת לגבי רבי חנינא ש"לא אמר מילה דלא שמעה" (ירושלמי, שביעית ו, א; ע"ז א, ד); ומסופר עליו (ירושלמי, נדה ב, ז), שכשבא לפניו דבר דין שלא שמעו מרבותיו שלוש פעמים כהלכה למעשה היה מצרף אליו חכמים נוספים, אף שהיו קטנים ממנו⁴. הביטוי "יראת ההוראה" נעדר מהספר.

בברייתא (ברכות כז, ע"ב) אומר רבי אליעזר: "הנותן שלום לרבו, והמחזיר שלום לרבו... והאומר דבר שלא שמע מפי רבו - גורם לשכינה שתסתלק מישראל". בית יוסף (יורה דעה רמב, כד) כותב: "בפרק תפלת השחר (ברכות כו, ע"ב) האומר דבר שלא שמע מפי רבו... ופירש הרא"ש (סימן ה) דבר שלא שמע מפי רבו ואמרו מפי רבו. והרמב"ם כתב בפרק ה מהלכות תלמוד תורה (הלכה ט) ולא יאמר דבר שלא שמע מפי רבו עד שיזכיר שם אומרו". לסיכום: אי-אמירת דבר שלא נשמע מהרב אינו רומז ל"מסורתנות".

רבי יוחנן (שלפי התיאור לעיל גם הוא "מסורתן", שלא אמר דבר שלא שמע מרבותיו) שיבח את רבי אליעזר על היותו בור סוד, אך שיבח גם את רבי אלעזר בן ערך שהוא "כמעין המתגבר". השכחה

נחשבה כמכה קשה למעיין מתגבר זה (שבת קמז, ע"ב). כרי להסיק שהתכונה "כור סוד שאינו מאבד טיפה" רומזת ל"מסורתנות" ראוי היה להביא דוגמא לאנטי-"מסורתנים" – "אינטלקטואלים" בלשון הספר – שאינם רואים רע בבורות נשברים אשר לא יכילו המים.

הגמרא (חולין צ, ע"ב) דנה בשאלה, אם רבי יהודה הכריע דין לפי מסורת שקיבל או שהוא הכריע את הדין לפי עיון. הגמרא דנה כבעיה זו על-פי שיקולים ענייניים. הגמרא אינה מתעניינת בזרם שאליו השתייך רבי יהודה – "מסורתני" או "אינטלקטואלי". חכמי הגמרא לא הכירו בחלוקה כזו, שכלל לא היתה.

ושגיא ממשיך:

זו המתורה שבה בחר ר' אליעזר. אמנם בראשית הסיפור ניסה לשכנע את חבריו בטיעונים הלכתיים סטנדרטיים: "באותו היום השיב... כל תשובות שבעולם", אך משלא הסכימו חכמים לדעתו, פנה אל הטיעון העיקרי שלו – ביסוס מהימנותו כמוסר ההלכה.

חכמים דוחים את ראיותיו, אך ר' אליעזר מתעקש וממשיך להביא ראיות נוספות. מסתבר, שר' אליעזר לא הבין את ביקורתם של חכמים: הוא חשב שהם מסכימים לסוג הראיות שהוא מביא, אך מבקשים ראיות טובות יותר. ואילו חכמים התנגדו לעצם דרך הטיעון שמציע ר' אליעזר.

בתפיסתו של "מסורתן" כרבי אליעזר, "לימוד התורה הוא רק שינון מסורות, ולא (גם) עיון ופרשנות אוטונומיים". האם יעלה על הדעת שהוא אמר את כל התשובות שבעולם בלי שהאמין בנכונותן? תמוה גם כיצד זה אדם "מסורתן", המדיר את עצמו מעיון ומפרשנות אוטונומיים, מסוגל פתאום לטעון כל טענות שבעולם. כמו-כן הקביעה שהקריאות לחרוך וכו' הם-הם הטיעונים העיקריים צריכה ראייה. תמוה גם עצם הרעיון, שרבי אליעזר ידע כי חבריו אינטלקטואלים וניסה לשכנעם בתשובות המקובלות עליהם ואחר-כך סבר לתומו פתאום שהם יקבלו נימוקים "מסורתניים" המעידים שהוא מוסר מסורות נאמן. גם המבנה הלוגי אינו מובן. נניח שכולם יכירו ברבי אליעזר כמוסר מסורות נאמן, מה לזה ולערעור אמיתותו של רבי יהושע, שבמקרה הנידון הוא מוסר המסורת כפי שנאמר במשנה? שהרי המשנה (עדויות ז, ז) מוסרת לנו שהמצב היה הפוך ממה שקבע שגיא: רבי יהושע הוא זה המעיד על מסורת שהתגורר טמא, ואילו רבי אליעזר הוא זה ש"אומר" ולא "מעיד". הוא זה שטוען "כל טענות שבעולם" והולך בדרכי "הטיעון והביקורת הענייניים". אין בדברי רבי אליעזר רמז למסירת מסורת.

בהכרזות רבי אליעזר "חרוב יוכיח וכו'" אין התייחסות לתכונה אישית שלו. מי שרוצה לראות בהבאת המופתים ניסיון להוכיח מהימנות יכול באותה מידה לראות בהבאתם ניסיון להוכיח יכולת עיון גבוהה וניסיון לדרוש מחבריו שיסמכו על הגיונו העדיף. אנו אין לנו אלא את שלפנינו: החרוב, אמת-המים וכו' נועדו להוכיח שמסורתו של רבי יהושע מוטעית – התנור שבו מדובר אינו כלי המקבל טומאה.

ר' יהושע משתמש בפסוק "לא בשמים היא" כעין חמצית של חפיסה כוללת על העדר התלות של התורה בנותן התורה. הבנת התורה נעשית באמצעות תהליכי פירוש המקובלים בבית המדרש האנושי. העימות בין ר' אליעזר וחכמים נוגע לאושרות ההלכה.

בספרות התנאית אנו מוצאים למעלה מתריסר עדויות של רבי יהושע על מסורות. על חלק מהן – עדויות ז, ו-ז; בכורות א, ו – חולק רבי אליעזר מבלי להציב מסורת נוגדת, כלומר: הוא חולק על סמך פירוש המקובל בבית-המדרש האנושי, שוב בניגוד למוצהר אצל "מסורתן": "לימוד התורה הוא רק שינון מסורות, ולא (גם) עיון ופרשנות אוטונומיים". פעם אחת ויחידה מובאת עדות בשם רבי אליעזר: תוספתא, אהלות יח, ו. סביר היה לצפות למספר גדול יותר של עדויות מפי רבי אליעזר ה"מסורתן" מאשר מפי רבי יהושע ה"אינטלקטואל". חשובה ביותר לענייננו היא הגמרא בסנהדרין האומרת: "במאי קא מיפלגי? רבנן דרשי כללי ופרטי, רבי אליעזר דריש ריבוי ומיעוטי" (סנהדרין מה, ע"ב). כלומר: אצל רבי אליעזר ממש, כמו אצל רבי יהושע, "הבנת התורה נעשית באמצעות תהליכי פירוש המקובלים בבית המדרש האנושי", ואף אצלו לימוד התורה הוא גם עיון ופרשנות. ברור אפוא, שכל הרעיון שרבי אליעזר הוא "מסורתן" שאינו למד הלכות על-פי כללי לימוד, הוא רעיון מיותר.

ושוכ שגיא:

עמדה מסורתנית נוטלת מן החכמים את היכולת להתמודד כראוי עם בעיות השעה והזמן, שכן בלא המנגנון הפרשני והדרשני, אין פתרון הולם לבעיות חדשות.

בספרו של שגיא לא מובאת תוכנה של מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע. השמטה זו סבירה בספר שדן במחלוקות ולא בתוכנן. אך כשעקרונות נקבעים על סמך פרטים, ראוי לבקדם על סמך עיון בפרטים. היה ראוי לו ניצב הקורא מול בעיות אלה:

א. האם "התמודדות ראויה עם בעיות השעה והזמן" מתייכת לטמא הנורים שחתכום תוליות ומילאום עפר – מסורת שמסר רבי יהושע.

ב. האם הדעה שתנורים שכאלה אינם נטמאים – דעת רבי אליעזר – היא סכנה מהותית למהלך החיים התקין.

המקורות אינם קושרים את התנור החתוך לתוליות לבעיות השעה והזמן ואינם רומזים לסכנה הנובעת מטהרתם של תנורים שכאלה.

שריפת הטהרות שטיהר ר' אליעזר... נשאה איפוא אופי הפגנתי: התנגדות להכרעותיו ופסקיו בהלכה וביטול תלמודו ושמועתו (גילת, שם).

בגמרא נזכר רק ביטול פסקיו בנושא הנידון עצמו. במקום אחר (שבת קל, ע"ב) נזכר שאין פוסקים כרבי אליעזר, כי הוא "שמותי", ורש"י מבאר: ברכוהו. התוספות מוכיחים שפירוש "שמותי" הוא מבית שמאי. הירושלמי אומר (מועד קטן ג, א): "ולית רבי אליעזר ידע שאחרי רבים להטות? לא הקפיד אלא על ידי ששרפו טהרותיו בפניו". ומשמע משם שלא היה ביטול כולל של תלמודו ושמועתו. גם גילת כותב בספרו משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס (עמ' 328): "ברור איפוא שביבנה לא נפלה הכרעה שלילית מפורשת על כלל הלכותיו של ר' אליעזר".

ההסבר שההחרמה באה בגלל השיטה הלימודית שהספר מייחס לרבי אליעזר, או מפני שהוא מתעקש על מסורת – כדברי הספר (אך בניגוד למשנה) – אינו הסבר הכרחי. מהגמרא משתמע הסבר שונה. המנדה רבן גמליאל אומר: "לא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך (לכבוד הקב"ה) שלא ירבו מחלוקות בישראל". אמירה זו אינה מביעה בהכרח תמיכה בשיטות אדמיניסטרטיביות כדי להגיה סייגים בפני דעה מסוכנת. היא יכולה גם להיות מכוונת לריבוי שלום בעולם. בהחרמה יש מסר לחולקים שלא ירבו את מחלוקתם אלא יגבילו את עצמם למסגרת דיון מכובדת. סביר שזו משמעות הגמרא בברכות יט, ע"א, שם מבואר במפורש שהנידוי של רבי אליעזר היה במסגרת "מגדין על כבוד הרב". רש"י מבאר שם: "לפי שהרבה מאד לחלוק בדבר", ובהמשך הוא אומר: "שנתלק היחיד על הרבים מחלוקת גדולה, או אחד מן החכמים שמדבר קשה כנגד גדול הימנו".

הדבר ברור גם מהמעשה עצמו. בעקבות דבריו של רבי יהושע: "אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם?" גרם הקב"ה לכך שכותלי בית-המדרש לא יפלו. רבי אליעזר היה

צריך לראות בכך תזכורת שההכרעה צריכה להיות תוצאה של דיון ושעליו לחדול לבקש אותות. הנידוי היה אפוא בגלל דרך הוויכוח של רבי אליעזר ולא בגלל "מסורתנות". לא היה שום מאבק של הדרך הנורמטיבית למען מחיקת עקבות של גישה "מסורתנית", שאין לה "היכולת להתמודד כראוי עם בעיות השעה והזמן".

ב. פילגש בגבעה

נעיין בפרשנותו של שגיא למחלוקת רבי אביתר ורבי יונתן בביאור מקרה פילגש בגבעה.

שגיא כותב (עמ' 18):

במקור תלמודי אחר מוצאים אנו דעה רדיקלית ביותר, המציעה תמונה הפוכה. התלמוד במסכת גיטין (ו, ע"ב) מספר על מחלוקת בין החכמים ר' אביתר ור' יונתן ביחס לפרשנות של אירוע המוזכר במקרא. ר' אביתר פוגש את אליהו ושואלו:

מאי קא עביד [-מה עשה] הקב"ה ? אמר ליה: "קא עסיק בפילגש בגבעה [הסוגיה השנויה במחלוקת בין ר' אביתר לבין ר' יונתן], ומאי קאמר [-ומה אמר האל]". אמר ליה: "אביתר בני כך וכך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר". אמר ליה [-ר' אביתר לאליהו]: "חס ותלילה ומי איכא ספיקא כלפי שמיא ?" אמר ליה [אליהו לר' אביתר]: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".

בעירובין מוצגת כאמור תפיסה ריאליסטית של ההלכה, ואילו בגיטין ההלכה היא מוצר אנושי. האל לומד את התורה כפי שהיא מתגבשת בעולם האנושי.

תפיסה זו משרטטת תמונה שונה לחלוטין מזו המצויה במסכתות עירובין, חגיגה, וכבבא מציעא כאחת, על היחס שבין האל לאדם. התלמוד בעירובין כמו התלמוד בכבא מציעא מגיח שלא ליש עמדה ... בניגוד לכך המקור בגיטין מגיח שהאל פסיבי, במובן זה שגבולות האפשרויות ההלכתיות נקבעות באופן בלעדי על-ידי חכמים עצמם. במלים אחרות, המחלוקת נוגעת לקריטריון הלגיטימיות של העמדות החלוקות. בעירובין, חגיגה וכבבא מציעא קריטריון הלגיטימיות הוא ריאליסטי. מכלול העמדות הם דבריו הממשיים של האל. לעומת זאת בגיטין הקריטריון ללגיטימיות הוא אוטונומי – עצם פעילותם של חכמים.

הרעיון חוזר גם בשני מקומות נוספים:

... התלמוד בגיטין (ו, ע"ב). במקור זה מצויה דעה, שלפיה לאל אין דעה עצמאית והוא רק חוזר על עמדותיהם של חכמים (עמ' 104).

הסיפור ממסכת גיטין, כפי שנותח במבוא לספר, מציג עמדה הפוכה – ההלכה היא יצירה אנושית, והאל הוא זה החוזר על התהליך הריאלי שהתחולל במציאות האנושית (עמ' 154).

בניתוחו של שגיאה לסוגיה בגיטין מודגש אפוא פן אנושי שבקביעת ההלכה:

- ההלכה היא מוצר אנושי.
- האל לומד את התורה כפי שהיא מתגבשת בעולם האנושי.
- האל פסיבי.
- גבולות האפשרויות ההלכתיות נקבעות באופן בלעדי על-ידי חכמים עצמם.
- הקריטריון לגיטימיות הוא עצם פעילותם של חכמים.
- לאל אין דעה עצמאית והוא רק חוזר על עמדותיהם של חכמים.
- ההלכה היא יצירה אנושית.

נעיין בגמרא ונבחן אם פרשנותו של שגיא מוכרחת. מצינו בגיטין ו, ע"ב:

שלח ליה ר' אביתר לרב חסדא: ... [רבי אביתר מסר דין ששמע].

אמר רב יוסף: "מאן לימא לן דר' אביתר בר סמכא הוא?

ועוד, הא איהו ... [מקרה שבו טעה רבי אביתר בדבר הלכה]".

א"ל אביי: "אטו כל דלא ידע הא דר' יצחק לאו גברא רבה הוא? בשלמא מילתא דתליא

בסברא – לחיי, הא גמרא היא, וגמרא לא שמיע ליה".

אביי מסביר שהטעות אינה מראה על חסרון אצל רבי אביתר, כי מדובר בדין שנתקבל במסירה ולא בהיסק התלוי בסברא. חשוב להעיר, שאביי קובע כאן כי בשימוש נכון בסברות אי-אפשר להסיק גם דבר גם את היפוכו.

ועוד, הא ר' אביתר הוא דאסכים מריה על ידיה, דכתיב (שופטים י"ט) "ותונה עליו פילגשו", רבי אביתר אמר: זכוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה, ואשכתייה רבי אביתר לאליהו, א"ל: מאי קא עביד הקב"ה? א"ל: עסיק בפילגש בגבעה, ומאי קאמר? אמר

ליה: אביתר בני כך הוא אומר, יונתן בני כך הוא אומר, א"ל: חס וחלילה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? א"ל: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן זכוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד. אמר רב יהודה: זכוב בקערה, ונימא באותו מקום, זכוב - מאיסותא, ונימא - סכנתא. איכא דאמרי: אידי ואידי בקערה, זכוב - אונסא, ונימא - פשיעותא.

הדעות השונות של רבי אביתר ור' יוחנן הן לגבי עובדה ועל-כן משמעות הביטוי "אלו ואלו דברי אלקים חיים" היא במפורש לא ששניהם אמת. אף נאמר שם במפורש: "זכוב מצא ולא הקפיד". כלומר: דברי רבי אביתר הם "דברי אלוקים חיים", אך הוא שיקר (כלשון רש"י בכתובות נז, ע"א על מחלוקת לגבי עובדה). והגם שרבי אביתר הוא הטועה, הסיפור כולו מובא כהוכחה שהוא בר-סמכא.

אין מדובר כאן כלל במחלוקת בדבר הלכה ולכן מסקנת שגיא שהגמרא מלמדת אותנו כאן על "גבולות האפשרויות ההלכתיות" - כלומר: שאין גבולות כאלה - אין לה שום קשר, אף לכאורה, לדברים הכתובים במקור.

שגיא אינו מתעכב על שאלה שבחלק שצוטט וגם מצטט רק את מחצית התשובה הקצרה עליה:

רבי אביתר שואל: "חס וחלילה, ומי איכא ספיקא קמי שמיא?"

רבי אביתר ידע כמובן את מה שנאמר לגבי בית הלל ובית שמאי והוא הבין, שלא נאמר שם כאילו במחלוקת דברי שני הצדדים אמת. בשאלתו הוא מבטא דעה ברורה: לא ייתכן שדבר והיפוכו יהיו שניהם אמת, ואמירת שתי הדעות מבטאת ספק מהי הדעה היחידה הנכונה שבין השתיים.

תשובת אליהו, כפי שהיא מצוטטת בספר היא: "אלו ואלו דברי אלוהים חיים". לקורא נדמה כאילו נאמר בגמרא: לא, אין ספק כלפי שמיא. הקב"ה יודע בוודאות שכששניים חולקים שניהם צודקים!

תשובת אליהו, המופיעה בגמרא, שונה מהתשובה שצוטטה בספר. בגמרא התשובה היא:

אלו ואלו דברי אלהים חיים הן זכוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד.

תשובת אליהו היא: אכן, חס וחלילה, אין ספק לפני הקב"ה. כששניים אומרים דברים סותרים, אחד טועה. גם אתה גם רבי יונתן אינכם מאלה ההופכים דברי תורה למען מטרותיהם הפסולות. דברי שניכם הם דברים של טעם ולכן הקב"ה שמח בהם. אך הקב"ה יודע שבמחלוקת זו רבי יונתן צדק. אתה, רבי אביתר, גילית בלימודך פרט נכון שלא גילה רבי יונתן, אך שגית כפרט אחר.

ראוי אפוא לפרש את הגמרא בצורה שאינה גוררת אף לא אחת ממסקנותיו של שגיא על אופי קביעת ההלכה.

רבי אביתר למד את המעשה בספר שופטים, הבין שהמלה "ותזנה" מתארת סיבה להקפדת האיש. הוא למד גם את הנאמר לגבי דוד המלך: "ותהינה אלמנות חיות", ומתוך הכנת הנאמר כאן ושם הוא שולל אפשרות של הכנת המלה "ותזנה" כמכוננת לניאוף (עיין תוספות, ד"ה: זכוב מצא. הדברים נמסרים בשו"ת רכ"ז ד' רכה בשם רכנו תם, לא ר"ח). רבי אביתר הבין, שהביטוי "ותזנה עליו" מחייב הסבר הקשור בגופו של האיש ועל-כן פירש "ותזנה" כקשור במזון שנותנת האשה לאיש. רבי יונתן הסכים לכל דיוקיו של רבי אביתר, אך הבחין בקושי שבפתרון שלו. לפי רב יהודה, ענייני מזון אינם סיבה מספקת לכעס כל-כך גדול. מסקנת רבי יונתן היא, שמדובר בעניין הקשור במה שבינו לבינה, אך לא בזנות ממש. לפי האיכא דאמרי, רבי יונתן שולל גם הוא פרשנות הקשורה בעניינים שבינו לבינה וסבור שהכוונה לתחום המזון, אך אינו מקבל הסבר שהיתה תקלה שכיחה (זכוב שנפל למזון) שאינה מצדיקה כעס, ומסקנתו היא שהיתה הזנחה המצדיקה כעס כזה. גם רבי אביתר גם רבי יונתן למדו את הפסוק בשופטים מתוך שיקולים תורניים ועל-כן "אלו ואלו דברי אלוקים חיים". אך לא כל דבר שנאמר על-ידי משהו הם "דברי אלוקים חיים".

דברים אלה גלומים בגמרא בגיטין ומבוארים במלה בסלע שכתב שם רש"י.

הגמרא אומרת, שרבי אביתר הוא בר-סמכא מכיוון "דאסכים מריה על ידיה", קרי: שאדונו הסכים על-ידו. האמירה "אלו ואלו וכו'" לא ביטאה הסכמה כי נאמר שם מיד שאליהו מוסר לו, שהקב"ה אינו מסכים לדברי רבי אביתר וקובע שהוא טעה, זכוב מצא ולא הקפיד. המסקנה שרבי אביתר הוא בר-סמכא נובעת לא מכך שלמד פעם דברי תורה בצורה ראויה – אמר דברי אלוקים חיים – אלא, כפי שמבאר רש"י: "דאסכים מריה על ידיה – לגלות לו סוד לכוין דברים הסתומים על אמיתתם". אנו יודעים, שרבי אביתר הוא אדם גדול מעצם העובדה שאליהו הסכים לפגוש אותו ולגלות לו את האמת שהיתה סתומה ממנו – כשאמר דברי אלוקים חיים שאינם אמת.

אסיים נושא זה בדברים שכתב רבי יחיאל יעקב וינברג, ראש בית-המדרש לרבנים הילדסהיימר, בשו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן ט.

צריך לפלפל בסתירה ובספיקות... ועל ידי זה באים להעמקה יתירה ולחדירה עיונית... והקב"ה חדי בפלפולא דאורייתא. וראה מאמר נפלא בגיטין ו, ע"ב: ואשכחי' ר'

אביתר לאליהו, א"ל: מאי קעביד הקב"ה? א"ל אביתר בני כף הוא אומר, יונתן בני כף הוא אומר. א"ל: אלו ואלו דברי אלוקים חיים. והעולה משם, אף שכל אחד לא כוון להאמת כולה, שהרי זכוב מצא ולא הקפיד ורבי אביתר אמר בפירוש הפסוק: ותזנה עליו פלגשו זכוב מצא לה, וזו היתה הסיבה, מכל מקום כוון במקצת אל האמת, שהקב"ה שמח אף במי שמכווין במקצת לאמת התורה. והדברים עתיקים.

ג. הרא"ש ו"עקרון ההתקבלות"

אביא את דברי שגיא (מתחילים בעמ' 62) בהשמטות שאינן פוגמות במשמעות:

הגישה שאבחן בסעיף זה טוענת, שנכונותה של הכרעה הלכתית אינה מותנית כלל ביחסה למצב עניינים נתון כלשהו. העיקרון הקובע את נכונות ההכרעה ההלכתית הוא קבילותה על-ידי חכמי ההלכה בזמן שבו היא נקבעת.

ביטוי לעמדה זאת מצוי בדברי הרא"ש (סנהדרין פרק ד, סימן ו):

אם לא ישרו בעיניו דבריהם [של הגאונים] ומביא ראיה לדבריו המקובלים לאנשי דורו יפתח בדורו כשמואל בדורו, אין לך אלא שופט אשר יהיה בימים ההם ויכול לסתור דבריהם.

לדעת הרא"ש אם הראיה [מהגאונים] אינה נראית עליו להביא "ראיה לדבריו המקובלים לאנשי דורו". אין הדין פועל בחלל ריק אלא בתוך קהילה משפטית פעילה וכדי שעמדתו תהיה תקפה, עליה להתקבל על דעתם. ההכרעה ההלכתית הנכונה נקבעת, אפוא, על-ידי עקרון ההתקבלות. ההתקבלות משקפת הסכמות על שיקולי דעת וראיות בזמן נתון.

המלים "המקובלים לאנשי דורו" הן עצה טובה. חכם ירא-הוראה יציג את ראיותיו לפני חבריו לא לשם טקס התקבלות שיתן תוקף לדבריו-שלו ויבטל את תקפות דברי הגאונים, אלא לשם בדיקה נוספת של שיקוליו.

ושגיא ממשיך:

הרא"ש ממשיך וכותב:

היכא שנחלקו שני גרולים בפסק הלכה, לא יאמר הדיין אפסוק כמו שארצה... אלא אם חכם גדול הוא גמיר וסביר ויודע להכריע כדברי האחד כראיות ברורות ונוכחות הרשות בידו.

הרא"ש סבור, אפוא, שעל הדיין להוכיח דעתו בראיות ברורות, היינו בראיות שתקבלנה בקרב קהילה המשפטית בת זמנו. אובייקטיביות פירושה הסכמה והתקבלות של עמדה בין חברי קהילה משפטית כלשהי. הכרעה נכונה פירושה, אפוא, הכרעה סבירה בעיני קהילה משפטית בזמן ומקום נתונים.

הרא"ש עצמו מדגיש נקודה זאת בתשובותיו [תשובות הרא"ש נה, סעיף ט]:

מי לנו גדול כרש"י זצ"ל ונחלקו עליו יוצאי יריכו ר"ת ור"י ז"ל וסותרו דבריו. כי תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם יפתח בדורו כשמואל בדורו ועוד שאמרו הגאונים דמאביי ורבא ואילך הלכה כבתראי.

האוטונומיה של הדיין משקפת את עצמאותו. עצמאות זו אינה אמצעי להשגת אמת אובייקטיבית המצויה כבר, אלא היא הכלי המרכזי שבאמצעותו קובעים חכמי הלכה שבכל דור ודור את ההלכה.

תמוה ביותר, ששיגיא הרחיק לתשובות הרא"ש במקום להביא משפט מפורט יותר מתוך דברי הרא"ש בסנהדרין, שבהם כבר עסק, הסותר את פרשנותו לקטע מתשובות הרא"ש.

וכן כותב הרא"ש, סנהדרין פרק ד, סימן ו:

אנו תופסין דברי האחרונים עיקר, כיון שידעו סברת הראשונים וסברתם והכריעו בין אלו הסברות, ועמדו על עיקרו של דבר.

קבלת דברי האחרונים לא נעשית בגלל "עקרון ההתקבלות", אלא מכיוון שהאחרונים השיגו "אמת אובייקטיבית המצויה כבר". לדבר יש עיקר שאינו תלוי בזמן ומקום. ה"עיקר" נעלם מהראשונים, והאחרונים עמדו עליו. בתשובות קובע הרא"ש, שסטייה מררישת "האמת האובייקטיבית המצויה כבר" היא "החנפה".

בתשובות הרא"ש, מיד לאחר המובאה שצוטטה על-ידי שגיא, מופיעים דברים הדנים במישרין בהכרעות קהילה משפטו-הלכתית הפוסקת לפי חוכמת הגיונה, דהיינו: לפי "עקרון ההתקבלות". דברים אלה לא הובאו בספר (תשובות הרא"ש נה, סעיף ט):

ועל שכתבת מגזרת השכל וגזרת הדת, מה אשיב על זה? לא תהא תורה שלנו כשיחה בטלה שלכם, חכמת הגיונכם, אשר הרחיקו כל חכמי הדת! נביא ממנה, אות או מופת, לחייב

ולזכות ולאסור ולהתיר? והלא חוצבי מקורה לא האמינו במשה, ובמשפטים ובחוקים צדיקים אשר נתנו על ידו, בכתב ובקבלה... וכי בימי ובמקומי יפסקו הדינים על פי המשלים?

תודה לאל, בעודי חי עוד יש תורה בישראל, להביא ראייה מהמשנה וגמרא כבלית וירושלמית, ולא יצטרכו להביא משלים לפסקי הדינים. כי חכמת הפילוסופיא וחכמת התורה והמשפטים אינן על דרך אחת. כי חכמת התורה היא קבלה למשה מסיני, והחכם ידרוש בה במדות שנתנה לידרש בהם, ומדמה מילתא למילתא; ... אין להביא ראייה מדבריהם, לעשות אות ומופת וגזרות ומשלים על משפטי ה' הישרים. ועל זה אמר החכם: כל באיה לא ישוכן, רוצה לומר: כל הבא ונכנס מתחלה בחכמה זו, לא יוכל לצאת ממנה להכנס בלבו חכמת התורה... ומחמת זה לא ישיג לעמוד על חכמת התורה... נאם אשר בן ה"ר יחיאל זצ"ל.

הרא"ש דוחה בתוקף – "בעודי חי" – את הרעיון שהושם בפיו (שגיא, עמ' 69) כאילו "המושג 'ראיות ברורות ונכוחות' מקביל למושג 'מקובלים לאנשי דורו'"; וכאילו (שגיא, עמ' 64) ראייה היא שיקוף של "הקשר תרבותי מסוים של 'אנשי הדור'". ראייה – מדגיש הרא"ש – היא ראייה אך ורק אם היא "ראייה מהמשנה וגמרא כבלית וירושלמית, והחכם ידרוש בה במדות שנתנה לידרש בהם, ומדמה מילתא למילתא".

לא רק שהרא"ש אינו מגדיר את המושג "נכונות" כמושג נרדף למקובלות על קהילה כלשהי המתעסקת בהלכות, אלא הוא אף טוען שיייתכן כי קהילה כזו תשמש מקור לעיוות התורה. הרא"ש קובע, שאם מישוה מפנים מערכות-חשיבה זרות, "מחמת זה לא ישיג לעמוד על חכמת התורה" ויעוות את התורה. דברי הרא"ש נאמרו לא רק בהקשר התרבותי של קהילה שבסביבתו, לא רק למקומו ולא רק לזמנו.

הערות

1. "האל" שבציטוט לעיל ממיר בספר את השמות "הקב"ה", "השית"ת", "ה"ה", המקובלים במקורות המצוטטים ובשפת ימינו. כך, לדוגמא, במנחות כט, ע"ב, נאמר על משה: "חזר ובא לפני הקב"ה, אמר לפניו: רבונו של עולם, יש לך אדם כזה ואתה נותן תורה על ידי? אמר לו: שתוק... שגיא (עמ' 15) מתרגם זאת כך: "משה אומר לאל: יש לך אדם כזה ואתה נותן התורה על-ידי? אמר לו [האל]: שתוק...". התואר "ריבונו של עולם" שבמקור מצביע על התייחסות, ומחיקתו מוחקת אותה. הקורא מוצב שלא כמודע בנקודת-תצפית שהיא בטריטוריה תרבותית שונה מזו של חכמי התורה הנידונים בספר.

2. תוארי גוזמא לאנשים הם דבר מקובל ביותר. הרמב"ם ז"ל הוא "הר"ם במו"ל" דהיינו: "שוכן שחקים" (ר"ן, לנדרים כא, ע"א, ד"ה: תניא בתוספתא). המעיין בפניות לגדולי ישראל יראה שהחכמים הם יושבים במתיבתא דרקיעא בעודם בחייהם, מלאכי ה', משיחי ה', יודעי דעת עליון שהפונים כורעים על ברכיהם לפניהם וכו' וכו'. על הסיכון שבשימוש במליצות גוזמא בדורנו דן הרב יעקב קנייבסקי. בספר אורחות רבנו, נספח ביקורות, ביקורת על הספר אביר הרועים, על האבני נזר (האדמו"ר מסוכאטשוב, הרב אברהם בורנשטיין): "כתובים שם דברים שאסור לאמרם כגון שאמר שפלוגי האדמו"ר דומה למשיח. הרבה פעמים האדמו"רים אמרו דברים כאלה בדרך גוזמא או העברה בעלמא, אבל לא היתה כוונתם שידיפסו דברים כאלה".

3. לדוגמא: רב שרירא גאון עצמו כותב: "מה שכתב רב סעדיה שאין שליח צבור רשאי לומר אור חדש על ציון תאיר אין בכך כלום..." (טור או"ח נט). רב שרירא לא היה כותב כך על דברים השקולים להחגלות.

4. בדרך זו הלך גם רב יהודאי גאון (גזוי שכטר, חלק ב, ספר פירקוי בן באבוי): ועוד אמר מר רב יהודאי שמעולם לא שאלתם אותי דבר ואמרת לי לכם, אלא דבר שיש לו ראייה מן התלמוד, ולמדתי הלכה למעשה מרבי ורבי מרבו. אבל ראייה שיש לו ראייה מן התלמוד ולא היה בידי הלכה למעשה מרבי, או שהיה בידי הלכה למעשה מרבי ואין לו ראייה מן התלמוד לא אמרתי לכם אלא ובר שיש לו הלכה מן התלמוד והיה בידי הלכה למעשה מרבי. נציין לצורך נושאים שידונו בהמשך: "ראייה" היא ראייה מן התלמוד.