

הוראת חטא -

על טעות, סמכות ואחריות בהלכה התלמודית

עיון בתהליכים הפרשניים ובמבנים הספרותיים
של מסכת הוריות

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

יצחק בן דוד

הפקולטה למשפטים

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

הוראת חטא -

על טעות, סמכות ואחריות בהלכה התלמודית

עיון בתהליכים הפרשניים ובמבנים הספרותיים
של מסכת הוריות

חיבור לשם קבלת התואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת:

יצחק בן דוד

הפקולטה למשפטים

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נכתבה בהדרכתם של

פרופ' משה הלברטל מן החוג לפילוסופיה באוניברסיטה העברית,

ופרופ' יצחק ברנד מן הפקולטה למשפטים באוניברסיטת בר-אילן.

שלמי תודה

בשעריה של עבודה זו, אני מבקש להודות לכל האנשים שמלווים אותי בתורה, במחקר ובחיים.

כניסתי העיקרית לעולם לימוד התורה והחכמה הייתה בשנים שביליתי בין כתלי ישיבת הר עציון. אני חב תודה עמוקה למורי הגדולים הרב אהרון ליכטנשטיין והרב יהודה עמיטל זכר צדיקים לברכה, על אנושיותם המופלאה ועל תורתם הגדולה שפתחה לי פתח ראשון לאהבת התורה וחכמתה. תחילת היכרותי עם מסכת הוריות היא בלימוד משותף עם הרב משה ליכטנשטיין עימו זכיתי ללמוד כמה מסוגיותיה בחברותא, במהלך שנתי האחרונה בישיבה. דמותו הייחודית, רגישותו וחכמתו, ממשיכות ללוות אותי גם בדרכי החדשות.

זכיתי לכתוב עבודה זו בהנחייתם של שני אנשים גדולים שמהווים עבורי מקורות השראה של ממש.

פרופ' משה הלברטל מלווה את דרכי האקדמית כבר מתחילת לימודי התואר השני באוניברסיטה העברית בירושלים, וזכיתי להדרכתו גם במהלך כתיבת עבודה זו. אני חב למשה יסודות רבים מדרכי המחקרית והאינטלקטואלית, שחלקם ניכרים גם בעבודה זו. פתחת עבורי שער רחב לחשיבה מקורית, רעננה ואמיצה ביחס לעולמם של חז"ל, כמו גם בשדה ההגות והחשיבה הפילוסופית. לא אוכל להפריז בחותם העמוק שהטביעה בי חכמתך לאורך השנים.

רבות למדתי והפקתי גם מהדרכתו ומליווי המסור של ד"ר יצחק ברנד. אני מקווה שהצלחתי ליישם ולהטמיע בעבודה זו משהו מן הסגולות המחקריות והאנושיות המיוחדות שלמדתי ממך, ובראשם: החתירה לאמת, ליושר מחקרי, לדיוק ולאי הפרזה.

אני מכיר תודה לכל הגופים שסייעו בידי להקדיש את זמני למחקר במהלך תקופת כתיבת הדוקטורט: למלגת הנשיא של אוניברסיטת בר-אילן לדוקטורנטים מצטיינים, שתמכה בי לאורך כל שנות כתיבת הדוקטורט; לקרן על שם משה שופף, שתמכה בי בשנת הכתיבה האחרונה; ולמרכז תקווה שבאוניברסיטת NYU, שבו זכיתי לשהות במשך שנה שלמה ולהקדיש את מירב זמני ללימוד, למחקר ולכתיבה. לשנה שביליתי בין כתליו של מרכז מחקר זה, יש חלק גדול בכך שעלה בידי להביא עבודה זו לידי גמר, ועל כך תודתי הגדולה לראשי התוכנית: פרופ' יוסף ויילר ופרופ' משה הלברטל.

בשלוש השנים האחרונות אני זוכה לשמש חוקר צעיר במכון הישראלי לדמוקרטיה, במסגרת התוכנית לזכויות אדם ויהדות. אני רוצה להודות לראשי התוכנית: פרופ' ידידיה שטרן, פרופ' שחר ליפשיץ ופרופ' חנוך דגן על הזכות לקחת חלק בתוכנית זו, ועל כל התורה והחכמה שלמדתי בתוכנית ככלל, ומכל אחד מכם בפרט. תודה גדולה גם לחבריי ולחברותיי בתוכנית זו, על הזכות לחלוק עימם חלקים מעבודה זו וליהנות מתובנותיהם ורעיונותיהם ביחס אליה.

תודה מיוחדת מסורה לעמיתותיי, לעמיתיי ולתלמידותיי במדרשת עין הנצי"ב, שבה זוכה אני ללמוד וללמד תורה מזה כמעט כעשור, ושבין כתליה זכיתי להורות לראשונה את סוגיותיה של מסכת הוריות.

לאבי ולאמי היקרים, אשר אהבתם ומסירותם היא שהעניקה לי את הכוח לצאת אל המסע.

ומעל לכל אלו, תודת אמת אשר תקצרנה מילותיי מלהביע, לסמדר - שותפתי, אשת בריתי ואהבת חיי. חכמתה ואהבתה מלווים אותי בכל אשר אני עושה.

אני מקדיש עבודה זו, באהבה גדולה, לפירות אהבתנו: אהרון, שקד ועמיחי היקרים לנו מכל. ולאדון כל, אשר הוציאני מן המצר אל המרחב - לך דְמִיָּה תְהִלָּה, ולך יְשָׁלֵם נְדָר.

תוכן עניינים

א	תקציר
1	מבוא
2	א. הסנהדרין: האם אי פעם התקיימה הסנהדרין?
4	ב. מעמד החכמים בחברה בתקופה שלאחר החורבן
5	ג. כיצד יש לקרוא את ספרות חז"ל? היסטוריציות וניאו היסטוריציות
8	ד. תולדות ומצב מחקרה ופרשנותה של מסכת הוריות
10	ה. מצב המחקר בנוגע לשאלות של סמכות, מחלוקת, טעות, מסורת וחיידוש בהלכה
12	ו. מבנה העבודה
15	דרכי ציטוט והפנייה
17	פרק ראשון: על הוראה והוריות
17	א. סמכות מרכזית וטעות - מבט כללי
17	1. בין טקסטואליות למוסדיות
19	2. מסכת הוריות ואופייה של הסמכות הנורמטיבית במשנתו של קלזן
22	ב. המילים הוראה ותורה במקרא - רקע לשוני
23	ג. הוראה: ניתוח מושגי
24	1. הוראה: היגד בעל סמכות מוחלטת או יחסית?
24	2. הוראה: בין לימוד להנחיה מעשית
25	3. הוראה: בין שיקוף ליצירה
26	3.1 הוראה: חקיקה
27	3.2 הוראה: פרשנות

27	3.3 הוראה: פסיקה
28	ד. ניתוח מופעיה של ההוראה בספרות התנאית
29	1. הוראה: סמכות מוחלטת או יחסית?
34	2. הוראה כלימוד או כהנחיה מעשית
38	3. הוראה: שיקוף או יצירה?
39	ה. בין מסכת הוריות לבין הקשריה הנוספים של ההוראה - סיכום
44	פרק שני: מכהן לבית דין, מבית הדין לחכם
45	א. פרשת החטאת בספר ויקרא: מבנה ומשמעות
48	1. 'עדה', 'קהל' - זהותה של הקבוצה שחטאה
51	2. סיבת ההתרחשות של חטאת העדה
51	2.1 בין חטאת הכהן לחטאת העדה
53	2.2 'לאשמת העם'
55	2.3 מעמדו הדתי והמשפטי של הכהן במקרא
57	ב. ממקרא למדרש: הפרשנות במדרשי ההלכה
57	1. מכהן לבית דין: בניית מעמדו של בית הדין כתחליף לכהן
60	1.1 'לאשמת העם' - בפרשנות המדרשית
63	1.2 מכהנים לחכמים: מבט כללי
64	2. סמכות מוסדית ו'העלם דבר'
70	ג. ממדרש למשנה: עריכה, מבנה ומשמעות של משנת הוריות
70	1. מיפוי המבנה והנושאים של משנת הוריות
73	2. בין המשנה למדרשי ההלכה: משמעות העריכה של משנת הוריות
75	2.1 המבנה של משנת הוריות: מכהן גדול, לבית הדין ולחכם היחיד

79	3. אחריותו של בית הדין למול אחריותו של החכם
80	4. תוספתא: מבט נוסף על היחס בין אחריות היחיד לאחריותו של בית הדין
81	סיכום
83	פרק שלישי: היחיד, החכם ובית הדין - יחידת הפתיחה של התלמוד הבבלי למסכת הוריות
85	א. הוראה והוראה למעשה
85	1. סוגיית הוריות: מותרים אתם לעשות
90	2. הקשרים נוספים של היחס בין הלכה למעשה
92	3. בין בית הדין לבין היחיד מושא ההוראה
93	4. סיכום
94	ב. 'שוגג על פיהם' - יסוד פטורו של היחיד
103	ג. עשו ועשה עמהן
105	ד. מיהו חכם?
111	ה. מיהו ה'ראוי להוראה'?
114	1. ציות החכם: בין שוגג למזיד
118	2. הסוגיה המקבילה בירושלמי
120	3. סוגיית הבבלי: שאלת היחס בין הסוגיות
121	ו. מבעט בהוראה
124	ז. יחיד שעשה בהוראת בית דין - חייב או פטור?
124	1. העמדת משנתנו כדעת רבי יהודה
127	2. מדרש הספרא: חטא הציבור מול עבירה קבוצתית
130	3. בחזרה לסוגיית הבבלי
134	4. העמדת משנתנו כדעת רבי מאיר

- 136 5. השוואה עם סוגיית הירושלמי המקבילה
- 141 6. מקומו של היסוד הנפשי בכינון האחריות הפלילית בהלכת חז"ל
- 141 6.1 היסוד הנפשי והעבירה הפלילית במערכות משפט מודרניות
- 143 6.2 מעמדה של העבירה בשוגג במקרא ובהלכה הקדומה
- 145 6.3 תפיסתם של חז"ל בנוגע למעמדה של עבירה בשוגג
- 147 7. משמעות הדעה שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב
- 150 ח. מבט מסכם על יחידת הפתיחה הבבלית למסכת הוריות

153 פרק רביעי: מחטא הציבור לחטאו של בית הדין

- 154 א. מקומה של ההוראה בחטא הציבור
- 155 1. גדריה ומאפייניה של פעולת ההוראה
- 155 1.1 מיהו בית הדין שהורה את ההוראה?
- 156 1.2 מהו הפורום שבו התקבלה ההחלטה
- 160 1.3 תוכן ההוראה ואופן מסירתה
- 161 1.4 סיכום
- 162 2. מעמדה של ההוראה כחטא
- 162 2.1 'מזידין ועשו שוגגין'
- 163 2.1.1 העדר החיוב בחטאת ציבורית במקרה של הוראה במזיד
- 163 2.1.2 חיוב היחידים בחטאת יחיד במקרה של הוראה במזיד
- 164 2.2 'ונעלם דבר' - ידיעה ושכחה בהוראת הטעות
- 165 2.3 'תולדות הוראה' - מעמדו של חטא שקדם להוראת בית הדין
- 167 2.4 מעמד ההוראה ביחס למעשה הציבורי: מחלוקת ר"ש ור"מ
- 168 2.5 חברי בית הדין כחוטאים בשגגה - אינדיקציות נוספות

169	2.6 מיהם 'עיני העדה'? - מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה
173	2.7 ההוראה כחטא ומשנת הוריות
174	2.8 מדוע צריך הציבור לחטוא על פי התפיסה החדשה?
176	3. סיכום: מעמדה של ההוראה במסגרת חטאת העדה
176	3.1 מקומה של ההוראה: שלושה שלבים
177	3.2 משמעותה העקרונית של התפיסה החדשה
177	3.2.1 בית הדין הגדול: מרכזי ודומיננטי אך מוחלש ופגיע
179	3.2.2 העברת האחריות מן המוסד אל הפרט
180	ב. מיהו הגורם שמבצע את הליך הכפרה?
180	1. מקרא: הקהל וזקני העדה
180	2. משנה: בית הדין והשבטים
184	3. ספרי במדבר
185	4. סוגיית הירושלמי
186	4.1 שבט אחד מול רוב השבטים
187	4.2 כיצד מחשבים מהו רוב?
189	4.3 רוב שבטים ביחס לקרבן פסח
190	5. סוגיית הבבלי: חטאת ציבורית בגין חטא של שבט אחד
192	ג. היחס בין שני המהלכים הפרשניים העיקריים
195	סיכום
197	פרק חמישי: מהי טעות?
199	א. ניתוח משפטי של הסיטואציה שמופיעה במשנה
202	1. איפיון הסיטואציה כמצב של הוראת טעות

202	1.1 נקודת מבט רטרוספקטיבית לאחר חזרתם של בית הדין
206	1.2 טענה פרטית לטעות
206	1.3 נקודת מבט של צד שלישי
207	2. חובת הבאת הקרבן מול הנורמטיביות של הציות
208	3. החידושים הנורמטיביים העיקריים שמופיעים במשנה: סיכום
210	ב. כיצד ומדוע הורו בית הדין את הוראת הטעות?
210	1. טעות במקרא או במסורת
210	2. טעות בפרשנות או בפסיקה
211	3. חקיקה שסותרת את התורה
212	4. חקיקה שסותרת במודע את האמור בתורה
213	4.1 עקירת הגוף ועקירת מקצת
214	4.2 דברי רבי יוסי בירושלמי
215	4.3 משנת 'מזידין ועשו שוגגין' ומשמעותה להבנת גדרה של הוראת הטעות
217	5. הבסיס הנורמטיבי לטענת הטעות - סיכום ביניים
219	ג. מהו גדרה של הטעות: סוגיית הבבלי למשנת 'עקירת הגוף' ו'עקירת מקצת'
219	1. משנה: בין עקירת הגוף לביטול מקצת
224	2. סוגיית הבבלי על המשנה
228	1 דבר שהצדוקים מודים בו מול עקירת כל הגוף
232	2.2 הדיון באיבעיא של רב יוסף
233	2.3 הדיון בספקו של רבי זירא
233	3. המשמעות שניצבת ביסוד המהלך הפרשני של הסוגיה
234	3.1 עקירת מקצת מול טעות בשיקול הדעת
239	3.2 המשמעות העקרונית של מבנה הסוגיה ומהלכה

239	3.3 סוג הנימוקים עליהם מתבססת טענת ה'טעות'
240	4. סיכום: תפיסת הטעות במשנה ובסוגיית הבבלי
244	ד. הדיון בין החכם לבית הדין: בין הירושלמי לרמב"ן
244	1. פרשנותו של הרמב"ן למשנת הוריות
247	2. סוגיית הירושלמי: מי סילק את מי?
249	3. סוגיית הירושלמי ושיטת הרמב"ן
252	ה. הוראה: בין תחולה אקטיבית לתחולה רטרואקטיבית
253	1. סוגיות הבבלי והירושלמי
254	1.1 סוגיית יומא
254	1.2 סוגיית הוריות
256	1.3 סוגיית הירושלמי בהוריות
257	2. הקאנון הנורמטיבי והפונקציה המוסדית
261	פרק שישי: זקן ממרא ומשנת הוריות
261	א. תיאור הבעיה
262	ב. גישות מחקריות קיימות
263	1. פרשנות של משנת הוריות לאור פרשת זקן ממרא
264	2. זקן ממרא והוריות: מענה נורמטיבי שונה לסיטואציות שונות
269	3. זקן ממרא והוריות כביטויים של עמדות מנוגדות
271	ג. פרשנות אלטרנטיבית: פרשת הזקן הממרא לאור משנת הוריות
271	1. מתודה סינכרונית או דיאכרונית
272	2. התנועה הפרשנית של הלכת הוריות: כינון המוסדיות וחתירה תחתיה
274	3. עיצוב השיח הפרשני על פרשת הזקן הממרא

277	3.1 העצמת המבנה המוסדי של ההלכה: בית הדין הגדול שבהר הבית
279	3.2 כינון מעמדו של החכם החולק
281	4. קו התיחום בין זקן ממרא והוריות: בין מרי אזרחי לסרבנות מצפונית
285	5. צמצום תחום תחולתה של פרשת הזקן הממרא
286	5.1 הלכתו של רב כהנא
287	5.2 סוג הדינים עליהם חלה פרשת הזקן הממרא
288	5.3 זקן ממרא ותרבות המחלוקת בעולמם של חכמים
295	5.4 צימצום תחומה של פרשת הזקן הממרא: שלושה מישורים
296	6. זקן ממרא והוריות: קוים מקבילים
301	פרק שביעי: הקשרים טקסטואליים ותיאורטיים רחבים
302	א. מסורת, סמכות מחלוקת
302	1. התגלות: הנוכח הנפקד בעולם הנורמטיבי של חז"ל
303	2. עמדת חז"ל לעומת כת קומראן
304	3. אופן התמודדותם של חז"ל עם סוף עידן הנבואה
305	3.1 מסורת
307	3.2 סמכות מרכזית
308	3.3 מחלוקת: יצירתיות פרשנית לא ממוסדת
311	4. מסכת הוריות לנוכח אסטרטגיות אלו
313	ב. בין מוניזם לפלורליזם, בין מטפיזיקה למשפט
313	1. המימדים הפלוראליסטים של הספרות התלמודית
316	2. מסכת הוריות ופלורליזם הלכתי
316	2.1 בין מוניזם הלכתי לפלורליזם הלכתי

321	2.2 היסודות התיאורטיים של המוניזם המעשי	
322	3. הלכת הוריות והפרדוקס של המוניזם ההלכתי	
325		ביבליוגרפיה
I		Abstract

תקציר

מערכות המשפט ותורת המשפט מתמודדות עם שאלת היחס בין המימד המוסדי של המערכת המשפטית, לבין המימד התוכני והסובסטנטיבי שלה. עבודה זו מנסה לבחון כיצד מתייחסת לשאלה זו המערכת המשפטית של ההלכה התלמודית, באמצעות עיון במערך הספרותי והנורמטיבי של מסכת הוריות במשנה, בתוספתא ובשני התלמודים.

מסכת הוריות עוסקת בסיטואציה שבה בית הדין הגדול שהוא המוסד הריכוזי והסמכותי המובהק של ההלכה, מורה הוראה הלכתית שמוגדרת כהוראת טעות. מסכת הוריות מבססת, באופן מפתיע ותקדימי למדי, את הלגיטימציה ואף את הדרישה מן החכם הבודד שלא לציית להוראה מוסדית שהוא רואה בה הוראת טעות. נורמה יסודית זו של מסכת הוריות מציפה את שאלת היחס שבין חובת הציית להכרעותיה של הסמכות המוסדית, לבין חובת הנאמנות לעמדה המשפטית וההלכתית של החכם היחיד.

טענה מרכזית אותה אני מבקש להציג במסגרת עבודה זו, היא שמסכת הוריות משקפת מאמץ פרשני ומושגי נרחב של החכמים, שמגמתו העיקרית היא לייצר ולבסס את המרחב שניתן לחכם היחיד להציג עמדה הלכתית עצמאית למול הוראתו של בית הדין, אך זאת מבלי לבטל את מעמדו המוסדי של בית הדין הגדול.¹

על בסיס המתודולוגיה הניאו-היסטוריציסטית של קריאה בספרות חז"ל, אני מפתח את הטענה שלפיה מגמות פרשניות אלו משוחחות באופן ישיר עם המציאות החברתית והנורמטיבית בעולמם של החכמים. החכמים חיים ופועלים בתקופה שבה אין בנמצא סמכות הלכתית מרכזית מובהקת, מעין זו של בית הדין הגדול. במציאות שכזו, ישנו אינטרס מובהק לבסס את סמכותם הנורמטיבית של חכמים בודדים, ולאפשר את המשך קיומה של המערכת הנורמטיבית של ההלכה, גם ללא מוסד סמכות מרכזי. ממילא, ניתן להבין את השאיפה לצמצם ולהקטין את חשיבותו של מוסד מרכזי זה במסגרת המערכת המשפטית של ההלכה.

הפרק הפותח והמסיים של העבודה מוקדשים לעיון מנקודת מבט רחבה על נושא העבודה: את מובנו, אופיו ומשמעותו של מושג ההוראה בעולמם של החכמים, אני מנתח במסגרת הפרק הראשון של העבודה.

היחס שבין המהלכים הפרשניים של מסכת הוריות (לשכבותיה), לבין התרבות הנורמטיבית שמאפיינת את עולמם של החכמים, נידון במסגרת הפרק השביעי והמסכם של העבודה.

¹ כמובן, שמסכת הוריות איננה עשויה מעור אחד, והיא משקפת ומתעדת תהליך עיצוב מושגי וטקסטואלי נרחב שנמשך לאורך מאות שנים, ומתפרס על כמה מכלולים טקסטואליים נפרדים המקיימים ביניהם זיקה מובהקת. לצד ההתייחסות למסכת הוריות כמושא מחקר כוללני, יהיה ניסיון במסגרת המחקר להבחין בין רבדיה ושכבותיה של המסכת ושל המכלולים הטקסטואליים המרכיבים אותה (החומר התנאי במדרשי ההלכה, המשנה, התוספתא, התלמודים הבבלי והירושלמי על רובדיהם האמוראיים והסתמאיים), ולתאר את העמדות ואת המהלכים הפרשניים המתרחשים ברבדים הטקסטואליים השונים שמרכיבים את מסכת הוריות ואת הדינאים החולייתיים בסוגיותיה. כך למשל, מקומו של החכם היחיד למול הסמכות המוסדית של בית הדין מעוצב באופן שונה לחלוטין ומרוסן הרבה יותר במסגרת משנת הוריות, למול עיצובו של יחס זה במסגרת סוגיית הבבלי. ראה דיון לקמן, פרק חמישי, בעיקר עמ' 238-248.

המגמות הפרשניות שמשקפות במסכת הוריות במשנה ובתלמודים, נבחנות במסגרת העבודה מול שני מישורי ייחוס מרכזיים.

מישור הייחוס האחד הוא הפרשה המקראית שניצבת בבסיסם של דיוני המסכת: פרשת החטאת שבספר ויקרא. באמצעות ניתוח מקיף של המהלכים הפרשניים המרכזיים במדרשי ההלכה לפרשה זו, אני מבקש להצביע על התמורות הפרשניות והמושגיות של ההלכה התלמודית ביחס למובנה המקורי של הפרשה במקרא. ההלכה התלמודית מעצימה ומעצבת שני מוסדות עיקריים שכלל לא מופיעים בפרשה המקראית: האחד הוא מעמדו הסמכותי של בית הדין הגדול, ופעילות ההוראה שמתבצעת על ידו. האחר הוא דמותו של החכם היחיד, שבכוחו ובסמכותו לחלוק ולערער על מעמדו הסמכותי של בית הדין.

מגמות אלו מאפיינות כבר את השיח התנאי במסכת הוריות, אך הן מתפתחות ומקבלות מאפיינים נוספים במסגרת הסוגיות התלמודיות, ובעיקר בתלמוד הבבלי. שני פרקים בעבודה מוקדשים לניתוח המהלכים הפרשניים ברובד התנאי (**הפרק השני**), וברובד האמוראי (**הפרק השלישי**).

חיזוק מעמדו של בית הדין הגדול, מהווה מרכיב מרכזי במגמה פרשנית רחבה יותר שלמעשה מעצבת מחדש את משמעותו של החטא הקולקטיבי של העדה שבו עוסקת הפרשה המקראית. **בפרק הרביעי** של העבודה אני מראה כיצד הפרשנות החזל"ת ממקדת את עיקר תשומת הלב בהוראת הטעות של בית הדין, וזאת על חשבון ההתמקדות בחטא העדה עצמו. מהלך זה, כפי שמתברר בפרק זה, מכונן מחדש את היחס בין המנהיגות ההלכתית של הציבור לבין הציבור עצמו.

ההתמקדות בהוראת הטעות של בית הדין, מחייבת התייחסות לאופן שבו יש להגדיר את המושג טעות בהוראה, ואת קני המידה הנורמטיביים והמוסדיים להגדרה זו. לניתוח מושג הטעות בהקשר זה, מוקדש עיקרו של **הפרק החמישי** בעבודה.

מישור הייחוס השני לפרוייקט הנורמטיבי של מסכת הוריות, הוא הפרשה המקראית של הזקן הממרא. פרשה זו מבססת חובת ציות חזקה לבית הדין הגדול, והיא אף נוקבת בעונש מוות לכל חכם שממרא את הוראתו של בית הדין. מעבר לבסיסה המקראי, פרשה זו זוכה לפרשנות ולפיתוח גם בהלכה התנאית והתלמודית. **הפרק השישי** במסגרת העבודה מוקדש לדיון נרחב ביחס שבין משנת הוריות ופרשת הזקן הממרא, וזאת תוך התייחסות למחקרים קודמים שעסקו בשאלה זו. בפרק זה אני מבקש לעמוד על המגמות הפרשניות של חכמי התלמוד ביחס לפרשת זקן ממרא, ועל היחס בין מגמות אלו לבין המגמות שמאפיינות את השיח הפרשני במשנת הוריות, ובסוגיות התלמודיות המסתעפות ממנה. ניתוח משולב זה מוביל אותי לשתי מסקנות עיקריות המשולבות יחדיו:

א. הפרשנות החזל"ת לפרשת הזקן הממרא מצמצמת באופן משמעותי את הסמכות המוסדית של בית הדין הגדול, ויוצרת מרחב פעולה גדול יותר עבור החכם שחולק על דעתם.

ב. הן בפרשת הזקן הממרא והן במשנת הוריות, החכמים מעצבים תפיסה דו מוקדית של המערכת המשפטית של ההלכה: מחד, ישנה מגמה לחזק ולעצב את מעמדו המוסדי של בית הדין הגדול. ומאידך, ישנה מגמה חזקה אפילו יותר להעצים את מקומו של החכם היחיד שעומד מנגד להוראה המוסדית של בית הדין.

תיאור הבנייתה של מערכת דו מוקדית זו בהלכה התלמודית, ושל מערכת היחסים הסבוכה המתקיימת ביניהן, מהווה את אחת המטרות והטענות המרכזיות של עבודה זו.

מבוא

מסכת הוריות מהווה מוקד חשוב ומרכזי לעיסוק בנושאים משפטיים ומטא-משפטיים שונים המצויים בתשתיתה של ההלכה כמערכת משפטית. שדה הדיון של מסכת הוריות כולל התייחסות למספר מושגי מפתח של ההלכה: מושג ההוראה, מעמדו של בית הדין הגדול, מובנה של הטעות בהלכה, מעמדו של החכם היחיד ביחס לבית הדין הגדול, ועוד. מפאת המרכזיות של הנושאים הנידונים בה, והיותה של המסכת צומת שמפגישה היסטוריה, הלכה ומשפט, יש משנה חשיבות להגדרת המתודולוגיה המחקרית שמתוכה נכתבת עבודה זו, כמו גם להגדרתם של הנחות היסוד ההיסטוריות הרלוונטיות, שעליהן אני מתבסס.

במסגרת פרק המבוא אני מבקש להציב ולבחון כמה סוגיות כלליות המצויות ברקעו ובתשתיתו של המחקר, כאשר הצבתן בראש העבודה, נועדה לתת הקשר כללי לגופו של המחקר עצמו.

בשני הסעיפים הראשונים אני מתייחס לשאלות היסטוריות שניצבות ברקעו של המחקר: האם ובאיזו מידה מוסד הסנהדרין התקיים באופן היסטורי (1), ומה היה מעמדם החברתי של החכמים במהלך המאות הראשונות לספירה (2).

בסעיף השלישי אני עוסק באפיון ובהגדרה של הכלים המתודולוגיים העיקריים שעל בסיסם נערך המחקר.

שני הסעיפים הבאים מוקדשים לסקירת מחקר רלוונטי. **הסעיף הרביעי** סוקר את המחקר הקודם על מסכת הוריות; **הסעיף החמישי** סוקר את המחקר בסוגיות כלליות המתקשרות למחקר זה.

בסעיף השישי והאחרון מוצג המבנה הכללי של העבודה, והנושאים העיקריים שבהם אני עוסק בכל אחד משבעת פרקיה.

א. הסנהדרין: האם אי פעם התקיימה הסנהדרין

בתשתיתו המושגית והריאלית של הדיון ההלכתי במסכת הוריות, מצוי המוסד העליון של ההלכה שהוא בית הדין הגדול שיושב בלשכת הגזית.² המהלך הפרשני המרכזי שמתחולל במסכת זו מכונן את בית הדין הגדול כמוסד הלכתי מרכזי שמורה הוראות לציבור כולו, בתחומים שונים של ההלכה. מוסד זה כשלעצמו, מופיע במספר מקומות ובמספר הקשרים בספרות חז"ל,³ אך שאלת ממשותו ההיסטורית מחד, ושאלת אופיו ותפקידו מאידך, נתונות במחלוקת גדולה בין החוקרים וההיסטוריונים של תקופת בית שני.

נקודת המוצא העיקרית לדיון המחקרי בסוגיה זו, נעוצה בפער שבין הופעתו של מוסד הסנהדרין בספרות חז"ל, לבין האזכורים שלו בספרות היוונית של שלהי תקופת בית שני. בעוד שחז"ל מתארים מוסד רבני-פרושי שעוסק בענייני הלכה, הרי שמהמקורות ההיסטוריים החיצוניים עולה תמונה אחרת לחלוטין לפיה הסנהדרין שימשה כמועצה מעין מדינית שעמדו בראשה המלך או הכהן הגדול, ועיסוקיה היו בעיקר בעלי אופי מדיני-ציבורי.

חוקרים שונים נקטו באסטרטגיות שונות כדי ליישב את הפער העמוק הזה בין שני התיאורים השונים של מוסד הסנהדרין בתקופת הבית. למעשה, ניתן לדבר על שלוש אסכולות מחקריות עיקריות:

אסכולה אחת גורסת שהתקיים מוסד עליון אחד, שאכן נשלט בידי הנשיא והכהן הגדול, אך בתקופות מסוימות הפרושים הצליחו להפוך להיות הגורם המוביל והמשפיע על אופיו. הפער בין מה שמתקף במקורות חז"ל לבין המקורות ההיסטוריים הכלליים אינו אלא פער בין תקופות שונות בחייו של מוסד זה, וכן נובע מן ההבדל בדגשים ובמגמות של החכמים בעיצוב דמותו של מוסד זה.⁴

אסכולה שניה גורסת שיש להבחין בין שני מוסדות עליונים שהתקיימו במקביל. האחד בעל אופי מדיני-ציבורי, והאחר מוסד גבוה ששימש כמוסד הלכתי ודתי עליון.⁵

אסכולה מחקרית שלישית סבורה שאין להניח את קיומו ההיסטורי הממשי של מוסד הסנהדרין ההלכתי-רבני שמתועד בספרות חז"ל. לכל היותר, יש להניח שהתקיים מעין ועד הלכתי עליון של חכמים שהתכנס כדי לדון בסוגיות הלכתיות ומשפטיות שונות, אך הוא לא היה גוף בעל מעמד רשמי ופורמאלי, והוא לא נהנה מסמכויות פוליטיות כלשהן. לשיטתה של אסכולה זו,

² משנה א, פרק א, משנה ח; תוספתא, פרק א, הלכה ד.

³ המונח בית הדין הגדול מופיע במשנה במספר מקומות (סוטה, פרק א, משנה ד; שם, פרק ט, משנה א; גיטין, פרק ו, משנה ז; סנהדרין, פרק יא, משנה ב, ד; הוריות, פרק א, משנה ה), וכן במקבילות ובמקומות נוספים בתוספתא ובתלמודים. המונח סנהדרין מופיע אף הוא במספר מופעים במשנה במונח של בית הדין הגדול (סוטה ט', יא; קידושין ד', ה; סנהדרין א', ו; שבועות ב', ב; מידות ה', ד), ולעיתים גם במשמעות של בתי דין מקומיים המורכבים מעשרים ושלשה דיינים ועוסקים בזיני נפשות (סנהדרין א', ה; ו; שם ד', ג; מכות א', ט, ט').

⁴ ראה מנטל, סנהדרין, עמ' 65-68, ובספרות המצוינת שם.

⁵ מייצגה המובהק של אסכולה זו, הוא ההיסטוריון ג' אלון. ראה בעיקר: אלון, תולדות, עמ' 193-201; לפירוט מסכויותיו ותחומי אחריותו של בית הדין הגדול, ראה שם עמ' 128-192.

העדויות על קיומו של מוסד זה המצויות בספרות חז"ל, אינן אלא השלכה של מצב העניינים בתקופת החכמים על המצב בתקופת בית שני,⁶ או אף מעבר לכך: פרי הדמיון הנורמטיבי וההיסטורי של החכמים, שנועד להשיג מטרות פוליטיות וחברתיות בתקופתם שלהם.

גם במידה שמאמצים את העמדה המחקרית שלפיה בית הדין הגדול אכן התקיים במהלך תקופת בית שני כמוסד הלכתי עליון, הרי שברור כי מוסד זה כבר פסק מלהתקיים במתכונתו זו בתקופת המשנה והתלמוד.⁷ אמנם, גם בעשרות השנים שלאחר החורבן, המשיך להתקיים ביבנה בית דין מרכזי שזכה למעמד מיוחד מבחינה ציבורית והלכתית, אך גם זאת באופן חלקי בלבד,⁸ ולמשך תקופה מוגבלת.⁹

מוסד הסנהדרין, אם כך, המצוי בליבה של המסכת, הוא איננו מוסד קיים ומתפקד בתקופה שבה נוצרת ומתגבשת מסכת זו, וספק אם היה כזה אי פעם.

אמנם, בשעה שמוסד הסנהדרין כבר לא היה מוסד חי ומתפקד בתקופת התנאים, הרי שמושג ההוראה, שאף הוא מצוי בליבת דיוניה של מסכת הוריות, דווקא תפס מקום מרכזי וכבד משקל במרחב פעילותם של החכמים בתקופת המשנה והתלמוד.¹⁰

לאור מרכזיותו של מושג ההוראה בעולמם של החכמים, אבקש לבחון האם ובאיזו מידה הדיונים ההלכתיים והמהלכים הפרשניים המצויים במסכת הוריות, הם בעלי משמעות הלכתית או חברתית ריאלית בעולמם הממשי של החכמים. היעדרו של מוסד הסנהדרין מחד, ומציאותו הדומיננטית של מושג ההוראה בעולמם של החכמים מאידך, מעוררים באופן חד את השאלה עד כמה מסכת הוריות משוחחח עם שאלות היסוד שנוגעות למקומם ולמעמדם של החכמים בקרב החברה שבתוכה חיו.¹¹ בכך הגענו לשאלה מרכזית נוספת שהעסיקה ומעסיקה רבות את ההיסטוריונים של תקופת חז"ל, והיא שאלת מעמדם החברתי של החכמים.

⁶ ראה: כהן, ממכבים למשנה, עמ' 103: "The rabbinic version of the pre-70 Sanhedrin is probably the result of projecting the conditions of rabbinic times on the Second Temple period"

⁷ בספרו, מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד, הראה י' לוי כי מהתקופה שלאחר מרד בר כוכבא לא התקיים בארץ ישראל כל מוסד הלכתי-משפטי עליון שהיו נתונות לו סמכויות שיפוט והוראה. הגורם השלטוני היחיד היה הנשיא, ואילו המוסדות האחרים תיפקדו רק במישור הלימודי והעיוני. ראה: לוי, מעמד החכמים, עמ' 47-52. בשאלת היחס בין מעמדם של החכמים לבין מעמדו של הנשיא, עסק גם ח' שפירא במסגרת הניתוח של סיפור הדחתו של רבן גמליאל על ידי החכמים, והופעותיו בקורפוסים השונים של ספרות חז"ל (משנה, ירושלמי, בבלי). ראה: שפירא, הדחה.

⁸ ד' גודבלט טען שלאורך כל תקופת יבנה הסמכויות השלטוניות היו נתונות בידי רבן גמליאל בלבד שהיה בגדר שליט יחיד, ואילו לחכמים שפעלו לצידו לא הייתה כל סמכות ציבורית-פוליטית מעבר למישור הלימודי והעיוני. ראה: גודבלט, העיקרון המונארכי, עמ' 256-232. וראה גם שפירא, יבנה, בעיקר עמ' 315-319.

⁹ בית הדין המרכזי ביבנה, במידה שאכן התקיים, פסק מלפעול לאחר מותו של רבן גמליאל, בתחילת המאה השנייה לספירה (ראה שפירא, יבנה, עמ' 6-305, הערה 4-5). החוקרים נחלקו האם ובאיזו מידה רבן גמליאל ובית דינו זכו להכרה מצד השלטונות הרומאים. גודבלט סבר כי הרומאים הם אלו שעמדו מאחורי מינויו של רבן גמליאל מלכתחילה (ראה: גודבלט, ראשית הנשיאות). אך מאידך שורק טען כי לרבן גמליאל לא היה כל מעמד מוכר בקרב הרומאים. ראה: שורק, אימפריאליזם, עמ' 110-123.

¹⁰ לסקירה נרחבת על מקומו של מושג ההוראה בעולמם של התנאים, ראה להלן בפרק הראשון, עמ' 17 ואילך.
¹¹ לדוגמא מקבילה של עיסוק במוסד הלכתי היסטורי, וזאת כחלק מהתמודדות עם שאלות אקטואליות במציאות החברתית הממשית של החכמים, ראה מחקריו של רוזן-צבי על מסכת סוטה (ראה: רוזן-צבי, הטקסט; רוזן-צבי, מסכת קינוי).

ב. מעמד החכמים בחברה בתקופה שלאחר החורבן

במסגרת הדיון של מסכת הוריות, בית הדין הגדול מתחייב בחטאת רק במידה שמרבית הציבור פעלו על פי הוראתו.¹² מבחינה זו, מסכת הוריות מתייחסת למציאות חברתית שבה הוראותיה ההלכתיות של ההנהגה התורנית של העם, עשויות לעצב ולהשפיע על התנהגותם של חלקים רחבים מן הציבור.

עד כמה הכירו החכמים מציאות זו מן התקופה שבה הם חיו ופעלו? ועד כמה מדובר במציאות מדומיינת הרחוקה מרחק רב משדה הפעולה הממשי שבתוכו הם פעלו?

במסגרת המחקר החדש של ספרות חז"ל, מתקיים בעשרות השנים האחרונות שיח היסטורי וסוציולוגי נרחב סביב לשאלת מעמדם החברתי של החכמים בקרב החברה היהודית במאות השנים שלאחר החורבן. שיח זה מאתגר ומערער במידה רבה על התפיסה הבסיסית שאפיינה את הגישה הדומיננטית במחקר הקלאסי של חכמת ישראל החל מן המאה ה-19.

המחקר הקלאסי של תקופת המשנה והתלמוד, הניח בדרך כלל ששכבת החכמים שימשה כשכבת אליטה חברתית מובילה, שנהנתה ממעמד מנהיגותי מוביל ומעמדת השפעה חזקה על מעגלים רחבים בקרב החברה היהודית של תקופתם.¹³ בהתאם להנחה זו, ספרות חז"ל נתפסה במידה רבה כמייצגת מובילה של אורחות החיים ותפיסות העולם בקרב החברה היהודית במאות השנים שלאחר החורבן.

אמנם, בעשרות השנים האחרונות התחולל מפנה של ממש במחקר ההיסטורי של התקופה. נטייתם של חוקרים עכשוויים רבים היא לראות את קבוצת החכמים שפעלה משלהי המאה הראשונה ועד לאמצעיתה של המאה הרביעית, כקבוצת שוליים דלת השפעה וכח על חלקים רבים של החברה היהודית בתקופה זו.¹⁴ גם רמת המיסוד והארגון הפנימי של החכמים בינם לבין עצמם כתנועה בעלת הגדרה ברורה ולכידות פנימית, נתונה בספק גדול על ידי מספר חוקרים.¹⁵

לנוכח מציאות חברתית זו, חוקרים שונים הצביעו על ניסיונם של החכמים להיאבק בדרכים שונות על מעמדם ולהגדיל את מוטת השפעתם על יהודי ארץ ישראל, שפעמים רבות התנכרו ואף זלזלו במנהיגותם.¹⁶

¹² משנה, פרק א, משנה ו; שם, פרק ב, משנה ד. וראה דיון לקמן בפרק הרביעי, עמ' 178.
¹³ דמות מרכזית בקרב אסכולה זו היא גדליהו אלון, וכמה מתלמידיו. לסקירה מקיפה יותר של אסכולה זו ותפיסותיה, ראה: שורק, אימפריאליזם, עמ' 5-8.

¹⁴ ראה: לוי, מעמד החכמים; כהן, חכמים, עמ' 977-974; שורק, אימפריאליזם, פרק שלישי, עמ' 103-128; אופנהימר, עם הארץ; סגל, יהדות ונצרות, פרק חמישי, עמ' 141-117; גודמן, מדינה וחברה.

¹⁵ ראה בעיקר: השר, מבנה חברתי, חלק ג, פרק 2, עמ' 353-404. טענתה של השר היא שלפחות עד המאה הרביעית לספירה, החכמים היו נטולי כל מבנה ארגוני ממוסד, והאיפיון שלהם כתנועה מסתכמת בקיומם של קשרים בין אישיים שהתקיימו בין חכמים אינדיבידואליים, שהיו מבוססים על תחומי העניין הדומים שלהם. למסקנות דומות, אם כי פחות מרחיקות לכת מגיע גם דוד גודבלט, במחקרו אודות רמת המיסוד של בתי המדרש בבבל במהלך התקופה האמוראית. ראה: גודבלט, הוראה רבנית.

¹⁶ וראה גם ביקורתו החריפה של לוי על ספרה של השר: לוי, ביקורת. ראה בעיקר: כהן, הטענה לסמכות; ברקוביץ, עונש מוות.

על פי עמדות מחקריות אלו, שרחוקות אמנם מלהיות מוסכמות על כלל החוקרים,¹⁷ מתקיים אם כך פער עמוק בין המציאות החברתית שבתוכה פעלו החכמים ומעמדם בתוכה, לבין ה'מציאות המדומינת' שבה עוסקת מסכת הוריות.

כמו בסעיף הקודם, גם כאן יש לשאול: מה פישרו של פער זה? האם ובאיזה אופן המציאות החברתית הממשית נמצאת ברקעם של המהלכים הפרשניים והתפיסות ההלכתיות שמצויים בדיוניהם של החכמים במסכת זו?

בבסיסן של שאלות אלו, מונחת שאלה רחבה יותר בנוגע ליחס שבין היבטים שונים של המציאות החברתית הריאלית בתקופתם של החכמים, לבין עיסוקם בגופי הלכה שרחוקים ומנותקים לכאורה ממציאות חברתית זו. נפנה לעסוק כעת בשאלה רחבה זו.

ג. כיצד יש לקרוא את ספרות חז"ל? היסטוריציזם וניאו היסטוריציזם

ביחס לחקר ספרות האגדה והמדרש שבספרות חז"ל, ניתן להצביע על אסכולות מחקריות מובחנות שבמידה רבה צמחו האחת מתוך תגובה וביקורת לזו שקדמה לה.

בראשית דרכה של חכמת ישראל רווחו הגישות ההיסטוריוגרפיות הפוזיטיביות שביקשו לחלץ מן החומר האגדי והמדרשי המופיע בספרות חז"ל את גרעין האמת ההיסטורית הטמון בהם.¹⁸ ההנחה המחקרית הייתה שהטקסט הספרותי התלמודי מבוסס על חומר היסטורי-ביוגראפי ממשי, ולכך הצטרפה ההנחה כי באמצעות 'ארכיאולוגיה טקסטואלית זהירה', ניתן לחלץ ולברר את תוכנו של גרעין היסטורי זה.¹⁹

כתגובת-נגד מתודולוגית לאסכולה ההיסטוריציסטית, צמחה אסכולת ה'אוטונומיזם הספרותי'. על פי אסכולה זו יש לנתח את ספרות האגדה כיצירה ספרותית בעלת ערך אומנותי עצמאי, ומתוך ניתוק גמור שלה מהקשרים היסטוריים ריאליים.²⁰ על פי תפיסה זו יש לנתח את היצירה הספרותית מתוך מבניה ומובניה הפנימיים, ולא לראותה כתיעוד של התרחשויות ממשיות

¹⁷ ישנם מספר מחקרים עכשוויים שמבקשים דווקא להעצים את מידת השפעתם ומרכזיותם של החכמים בעיצוב הנורמות של החברה היהודית בתקופתם. ראה בעיקר את מחקרו הגדול של סטיוארט מילר: מילר, חכמים. וראה גם: שרמר, עמדה דתית; ספראי, נורמות ציבוריות; לוין, תפקיד החכמים; ניומן, נורמטיביות רבנית.

¹⁸ יוצא מן הכלל בולט בהקשר זה הוא צונץ, שהדגיש את הקביעה שלפיה סוגת האגדה ומעשי החכמים היא נעדרת ממשות היסטורית. ראה: צונץ, הדרשות, עמ' 48-70, וראה גם את דבריו המובאים אצל פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 545.

¹⁹ לסקירה של תפיסה מחקרית זו, ראה: רובנשטיין, סיפורים, עמ' 3-5; פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 15-19; הנ"ל, דרכי האגדה, עמ' 550. אמנם, גם במסגרת תפיסה זו המבקשת להתמקד במימד ההיסטורי של האגדה התלמודית, חוקרים שונים הצביעו על תפיסה ההיסטוריה הייחודית של חז"ל, השונה בדרכים שונות מן התפיסה הקלאסית של ההיסטוריה. ראה בעיקר: הר, תפיסת ההיסטוריה, עמ' 138; הלוי, האגדה ההיסטורית, עמ' 1-3.

לכל העניין, ראה גם פאוסט, תופעת הביקורת, עמ' 4-8.

²⁰ מן הראוי לציין כי לצד שתי גישות מנוגדות אלו, קיימת גם אסכולת ביניים המכונה אסכולת 'הגרעין ההיסטורי', הגורסת שספרות האגדה מבוססת על אירועים היסטוריים ממשיים, אך היא משתמשת באירועים אלו אך ורק כחומר גלם ראשוני, הזוכה על ידה לעיבוד, לשינוי, לגירעון או לתוספת. לשם הדגמת גישתה של אסכולה זו, ראה: קלמין, מחקר הספרות (ביקורת על ספרו של יונה פרנקל); קלמין, סיפורי הגירה; ועוד.

שהתחוללו במציאות ההיסטורית. מייסדה ודובריה המובהק של אסכולה זו הוא יונה פרנקל, שאף הדגיש לא רק את עצמאותה של היצירה הספרותית ביחס לקונטקסט ההיסטורי שלה, אלא אף ביחס לקונטקסט הספרותי שבתוכו היא נתונה.²¹

בעוד שהאסכולה ההיסטוריסטית ראתה את הספרות כהשתקפות פשוטה וישירה של ההיסטוריה, אסכולת האוטונומיזם הספרותי יצרה ניתוק גמור בין הספרות לבין ההיסטוריה.²² על רקע הניגוד בין האסכולות הללו, החלה להתפתח בעשרות השנים האחרונות מתודולוגיה חדשה בחקר ספרות חז"ל, המושפעת מן האסכולה ה'ניאו-היסטוריסטית' בחקר הספרות.²³

אסכולה זו מבקשת להעמיד יחס מורכב יותר בין הספרות לבין ההיסטוריה. מחד, היא איננה יוצרת נתק גמור בין השניים, אך יחד עם זאת היא לא רואה את הספרות כהשתקפות ישירה של ההיסטוריה. על פי הגישה הניאו היסטוריסטית, הטקסט הספרותי הוא טקסט המייצג יצירה אומנותית אוטונומית, אלא שניתן דגש לכך שיצירה אומנותית זו עצמה נוצרה בהקשרים היסטוריים נתונים, והיא אף באה לשרת באופן כזה או אחר מגמות אידיאולוגיות וחברתיות המתייחסות להקשר ההיסטורי שבתוכו הן נתונות. הספרות אינה אלא אחת מצורותיה של הפרקטיקה התרבותית והחברתית, המתמודדת עם המתחים והקונפליקטים שמעלה המציאות החברתית. הזיקה שבין הספרות להיסטוריה נוצרת, על פי אסכולה זו, לא מכוח ההנחה שמושאייה המפורשים של הספרות משקפים דמויות ואירועים היסטוריים ממשיים, אלא על בסיס תשומת הלב לכך כי מחבריהם של הטקסטים הללו פועלים במסגרת חברתית ואידיאולוגית מסוימת, והפרקטיקה הספרותית שהם לוקחים בה חלק מושפעת ומתעצבת בזיקה להקשרים ריאליים אלה.²⁴

ד' בויארין נמנה על מעצביה החשובים של מתודולוגיה מחקרית זו ביחס לספרות חז"ל. בעקבות ס' גרינבלט, הוא מעדיף לכנות את מתודולוגיית המחקר הזו (שהוא נוטה לראות בה מעין דיסציפלינה מחקרית חדשה) 'פואטיקה תרבותית'.²⁵ בויארין מדגיש כי אחת מסגולותיה וממאפייניה של הפואטיקה התרבותית היא עיצוב דפוס חדש של התייחסות לשניות הז'אנרית שבין הלכה ואגדה המאפיינת את הספרות התלמודית. האסכולה ההיסטוריסטית הקלאסית התייחסה לסיפורי האגדה בתור בסיס למידע היסטורי וביוגראפי על החכמים, שיכול לסייע להבנה

²¹ ניסוח שיטתי של העקרונות הפרשניים והמתודולוגיים שבהם נקט פרנקל מצויים במאמרו 'שאלות הרמנויטיות בחקר סיפור האגדה' (בתוך פרנקל, סיפור האגדה, עמ' 50-11), וראה גם: פרנקל, דרכי האגדה, עמ' 235-285.

²² לביקורות כלליות כנגד גישתו המחקרית של פרנקל, ראה: הירשמן, המדרש; ניומן, פרנקל; רובנשטיין, סיפורים, עמ' 8-15; קלמין, מחקר הספרות.

²³ מונח זה נטבע על ידי סטפן גרינבלט. ראה: גרינבלט, לקראת פואטיקה. חוקרים שונים ניסו לבסס ולהגדיר את העקרונות התיאורטיים שמאפיינים מתודולוגיה מחקרית זו. ראה בעיקר: וסר, ניאו היסטוריציות, עמ' 20-25; המילטון, היסטוריציות, עמ' 150-163.

²⁴ יהושע לוינסון ביקש ליישם מתודולוגיה מחקרית זו על חקר ספרות האגדה, כאשר מגמתו המחקרית היא 'לחבר מחדש טקסט וקונטקסט, ספרות ומציאות, בצורה שלא תאפשר לטקסט לברוח מן ההיסטוריה מחד גיסא, ולהיסטוריה לחזור ולהשתלט על הטקסט מאידך גיסא'. ראה: לוינסון, אתלט האמונה, עמ' 63.

²⁵ ראה בעיקר את דבריו העשירים בהקשר זה, במבוא לספרו 'הבשר שברוח' (בויארין, הבשר שברוח, עמ' 18-27).

טובה יותר של עמדותיהם המשפטיות וההלכתיות. לדעת בויארין, הפואטיקה התרבותית רואה באופן אחר לחלוטין את היחס שבין ההלכה והאגדה:

פואטיקה תרבותית מספקת כלים להסבר אחדותי של ההלכה והאגדה, בעיקר אגדות ביוגרפיות על חז"ל, באשר היא תופסת אותם כשותפים לאותה צורה שיחנית (discursive formation)... המתודה של הפואטיקה התרבותית מצרפת מחדש את ההלכה והאגדה, אבל בדרך חדשה. אני מניח שגם ההלכה וגם האגדה מייצגות ניסיונות להתמודד עם אותן בעיות תרבותיות, פוליטיות, חברתיות, אידיאולוגיות ודתיות. ההלכה והאגדה קשורות אם כך זו בזו, אבל לא באופן שההיסטוריוציזם הישן ביקש לקשור ביניהן. איננו יכולים לקרוא את האגדה כרקע להלכה, אלא, אם בכלל, להיפך: את ההלכה ניתן לקרוא כרקע והסבר לאופן שבו מובנות הביוגרפיות של חז"ל. זאת – אני ממנהר להוסיף – לא משום שההלכה מייצגת את "המציאות" שאותה "משקפת" האגדה, אלא רק מפני שההלכה בתור פרקטיקה נורמטיבית מחייבת, היא מפורשת יותר מבחינה אידיאולוגית.²⁶

בויארין עומד על כך שהן ההלכה והן האגדה הן צורות שונות של שיח, שיש לו שורשים והקשרים תרבותיים וחברתיים העומדים בבסיסו. אופייה של ההלכה כטקסט נורמטיבי, שיש לו השלכות חברתיות ישירות וקונקרטיות, הופך אותה לטקסט שקל יותר לנתח את משמעויותיו החברתיות, ואת העמדות האידיאולוגיות המשוקעות בו.

ישנם מקרים שבהם פער זה שבין הלכה ואגדה מצטמצם באופן משמעותי. כוונתי למקומות בהם השיח ההלכתי עצמו הוא בעל אופי מופשט ותיאורטי, החסר משמעויות נורמטיביות ממשיות. כפי שראינו לעיל, השיח ההלכתי במסכת הוריות הוא בעל אופי כזה. השאלות ההלכתיות והמשפטיות הנידונות בה, אינן בעלי משמעות מעשית במסגרת המציאות ההיסטורית והחברתית שבה פועלים מחבריה. לכן, יש מקום להתייחס לטקסט זה כאל טקסט בעל אופי אגדי, במובן זה שמשמעותו האידיאולוגית לא נגזרת באופן ישיר מתוכנו של ההוראות הנורמטיביות המעשיות הגלומות בו, אלא בעיקר מניתוח של מאפייני השיח ומגמותיו כשיח תיאורטי ולא מעשי.

אסכולת ה'ניאו היסטוריוציזם' בחקר ספרות חז"ל התמקדה עד כה בעיקר בניתוח של יחידות טקסטואליות מספרות האגדה והמדרש.²⁷

²⁶ בויארין, הבשר שברוח, עמ' 24. ככלל, הניסיון לשחזר את המציאות התרבותית וההיסטורית שניצבת ברקען של טקסטים, מתבססת בדרך כלל על התשתית התיאורטית שהונחה על ידי פוקו (פוקו, ארכיאולוגיה; הנ"ל, סדר השיח). תשתית מחקרית זו, רואה את הטקסט כמוצר תרבותי, וככזה שמשקף מערך שלם של יחסי כוח ושל הבניות תרבותיות ופוליטיות ששולטות למעשה על ייצורם של ההיגדים והטקסטים שנוצרים במסגרתה של מערכת תרבותית נתונה.

²⁷ ניתוחיו של ג'פרי רובינשטיין הסבו תשומת לב מיוחדת להקשרים התרבותיים וההיסטוריים של כמה מקובצי האגדה המרכזיים בספרות חז"ל, ובייחוד בתלמוד הבבלי (ראה: רובינשטיין, סיפורים תלמודיים; הנ"ל, תרבות; הנ"ל, סיפורים בבליים). כמו כן, מספר מחקרים בולטים של ע' מאיר עסקו במשמעותו של מעשה העריכה ושל ההקשר הטקסטואלי הרחב, ככלים מרכזיים בניתוח תוכנו ומגמותיו של הסיפור התלמודי (מאיר, מעשה העריכה; הנ"ל, הקשר בתלמוד; הנ"ל, רציפות העריכה).

מפאת מאפייניה הייחודיים של מסכת הוריות,²⁸ אני סבור שתהיה תועלת רבה להפעיל במסגרת מחקר זה את כלי המחקר של הפואטיקה התרבותית, על ניתוחם של הטקסטים ההלכתיים והמשפטיים המרכיבים את מסכת הוריות. אני אטען כי הטקסט ההלכתי מתפקד לעיתים לא כמקור להנחיות נורמטיביות ישירות שאמורות להיות מיושמות באופן ישיר בשדה הפעולה החברתי, אלא כצורת שיח שהיא בעלת משמעויות אידיאולוגיות וערכיות הטמונות בה כטקסט ספרותי עצמאי.

אשר על כן, אני מבקש לנתח את מסכת הוריות בראש ובראשונה כטקסט משפטי תיאורטי שלא מתייחס לשאלות משפטיות קונקרטיות ומעשיות מבחינה ריאלית. כאמור, התייחסות זו רוכשת את הצדקתה ביחס למסכת זו באופן ספציפי, לאור העובדה שכל כולה עוסקת בפרקטיקות משפטיות ופולחניות, שכלל אינן אפשריות במציאות שלאחר החורבן.²⁹

יחד עם זאת, אבחן אלו מגמות חברתיות ונורמטיביות עקרוניות משרתות התפיסות המשפטיות שמעוצבות במסגרת המסכת, וכן אנסה לעמוד על הזיקה שבין תוכן של מגמות אלו לבין המציאות ההיסטורית הקונקרטית שבתוכה מתעצבת ונוצרת מסכת הוריות על שכבותיה השונות.³⁰

באופן ספציפי יותר, אבקש לטעון כי מסכת הוריות ממלאת פונקציה חשובה בכינון מעמדם הפוליטי והחברתי של החכמים במסגרת שדה הפעולה החברתי הממשי שבתוכו הם פועלים.

ד. תולדות ומצב מחקרה ופרשנותה של מסכת הוריות

מרבית העיסוק המחקרי במסכת הוריות ובגופי הלכותיה, התבצע עד כה אגב עיסוק בשאלות כלליות יותר בנוגע למבנה הסמכות של ההלכה, ולתפיסת האמת והטעות במסגרת השיח ההלכתי. מחקרים אלו עסקו בדרך כלל במסכת הוריות אגב השוואה והקבלה בינה לבין מוקדים אחרים בספרות חז"ל, ובעיקר בינה לבין פרשת זקן ממרא.³¹ ספרות מחקרית זו, הניבה תובנות והבחנות

²⁸ ראה לקמן פרק ראשון, עמ' 17 ואילך.

²⁹ תפיסה זו מנוגדת לעמדתו הידועה של פינקלשטיין, שמבקש לטעון ש'המושג בחיים' של מסכת הוריות הוא המציאות ההיסטורית של התקופה ההלניסטית שבה בית הדין הגדול נשלט, כדבריו, על ידי ה'מתיוונים' (ראה פינקלשטיין, ספרא, כרך א, עמ' 203-204). אני מסתייג מגישה זו, בין השאר מכיוון שכפי שאראה לאורך עבודה זו (בעיקר במסגרת פרק ב לקמן), ניתוחה המבני והענייני של משנת הוריות, מלמד שמשוקעים בה מהלכים פרשניים ותוכניים רבים שאופניים לתקופה התנאית, ושלא סביר כלל לשייך אותם לעומק תקופת בית שני.

על הנטייה הכללית של הטקסט המשנאי המאוחר לעסוק בנושאים השייכים במקורם לתקופת הבית, אך מתוך הקשרים פוסט-מקדשיים מובהקים, ראה לעת עתה: רוזן צבי, הטקסט, עמ' 242-257, ובהפניות לספרות המחקר שם.

³⁰ בנקודה זו מן הראוי להדגיש שהצבעה על זיקה בין מהלכים פרשניים לבין מציאות היסטורית קונקרטית צריכה להיעשות בזהירות רבה, ותוך הסתייגות עקרונית הנובעת ממיעוט הידיעות ההיסטוריות המדויקות שיש בידנו בנוגע לתקופה זו. מפאת הסתייגות עקרונית זו (ומפאת העובדה שכותב עבודה זו איננו היסטוריון בהכשרתו), עיקר כובד המשקל של המחקר יהיה בנייתו המשמעויות הגלומות בטקסט עצמו, ורק בשולי הדברים אבקש להצביע, בזהירות הנדרשת, על זיקות היסטוריות אפשריות של המהלכים הטקסטואליים שאותם אנתח.

³¹ אחד המאמרים המרכזיים שהתפרסמו על מסכת הוריות הוא מאמרו של אדרעי "הוראה או טעות: על חובת הציות במחשבת ההלכה" (ראה: אדרעי, ציות). אדרעי דן במאמרו במעמדה המשפטי של ההכרעה ההלכתית,

מעניינות בנוגע לבירור היחס בין מסכת הוריות לבין פרשת זקן ממרא, אך לטעמי היא נמצאת חסרה באשר לבירור מקיף וממצה של גופי הלכותיה של מסכת הוריות כשלעצמם.

למיטב ידיעתי, אין בנמצא מחקר מקיף שהתמקד במסכת הוריות כמושא מחקר מרכזי ועיקרי, המבקש לגעת בשאלות העומק התורת משפטיות הקשורות בדיוניה ובסוגיותיה של מסכת זו. מחקר זה מבקש למלא חלל מחקרי זה.

אמנם, מן הראוי להדגיש שלמרות העובדה שמחקר זה מתייחס למסכת הוריות בכללותה כמושא מחקר העיקרי, לא ניתן להתייחס למכלול טקסטואלי זה כחטיבה אורגנית אחת, מבלי להבחין בין מרכיביה ורבדיה. סוגיותיה וענייניה של מסכת הוריות נארגו מרבדים שונים מבחינה היסטורית וטקסטואלית. לצד ההתייחסות למסכת הוריות כמושא מחקר כוללני, יהיה ניסיון במסגרת המחקר להבחין בין רבדיה ושכבותיה של המסכת ושל המכלולים הטקסטואליים המרכיבים אותה (החומר התנאי במדרשי ההלכה, המשנה, התוספתא, התלמודים הבבלי והירושלמי על רבדיהם האמוראיים והסתמאיים).

ביחס למשנת הוריות התפרסמו שלושה מחקרים עיקריים. שני המחקרים הראשונים התמקדו בחקר הנוסח של מסכת הוריות.³² המחקר השלישי, הוקדש לשאלות של תוכן, מבנה ועריכה.³³

למסכת הוריות בתלמוד הבבלי ישנם רק שני עדי נוסח ישירים ושלמים.³⁴ מלבד זאת, ישנם מספר פרגמנטים המכסים חלק קטן של המסכת בלבד.

צ"א שטינפלד הקדיש מספר רב של מחקרים לעיסוק בסוגיות ספציפיות של מסכת הוריות במשנה, בתוספתא ובעיקר בתלמודים.³⁵ מחקרים אלו הוקדשו בעיקר לביקורת גבוהה של נוסח הסוגיות ואופן השתלשלותן מהרובד התנאי לרובד האמוראי והסתמאי. אמנם, שטינפלד כמעט שאיננו עוסק בשאלות משפטיות ותורת משפטיות הקשורות לתוכן הסוגיות, אלא מתמקד בחקר וביקורת הנוסח כשלעצמם כמושא מחקר העיקרי. מחקריו של שטינפלד שימשו אותי בחלק ניכר מן הסוגיות בהן עסקתי בעבודה זו, הן במקרים שבהם התבססתי על מסקנותיו והן במקרים שבהם חלקתי על ניתוחיו הטקסטואליים בפירוש הסוגיות, והצעתי אחרים תחתיהם.³⁶

ובשאלת עוצמתה והיקפה של החובה לציית לה. במסגרת דיון זה, ניתן מקום נרחב להשוואה בין הלכת הוריות לבין פרשת הזקן הממרא (ראה שם בעיקר עמ' 472-487).
ריצ'רד הידרי הקדיש פרק שלם מספרו על פלורליזם מעשי בהלכה, לבירור היחס בין פרשת זקן ממרא להוריות (הידרי, פלורליזם, עמ' 367-339).

³² שטולברג הציג מהדורה ביקורתית של משנת הוריות עם חילופי נוסחאות (ראה: שטולברג, הוריות). ויס פרסם מחקר רחב יותר על תולדות התהוותה וגיבוש נוסחה של משנת הוריות (ראה: ויס, הוריות).

³³ וולפיש, חטאת העדה. וולפיש עומד במחקרו על הפערים הפרשניים בין משנת הוריות לבין התשתית המקראית שלה, ועומד על הזיקה בין מהלכים פרשניים אלו לבין מבנה המסכת במשנה.

³⁴ כת"י מינכן וכת"י פאריס. בצלאל דבליצקי הקדיש מחקר שלם לבחינת תולדותיו של כתב יד זה בכתבי הראשונים (דבליצקי, פריס).

³⁵ ראה מאמריו של שטינפלד המצויינים בביליוגרפיה מהפריט: שטינפלד, אשם תלוי ועד הפריט שטינפלד, רוב.

³⁶ ראה למשל להלן, הערות: 343, 395, 402, 455, 459, 496, 561, ולידן.

כמו כן, ליברמן הקדיש מחקר מיוחד לחקר תולדות הנוסח של ירושלמי הוריות.³⁷

כפי שמסכת הוריות דלה מבחינת כמות עדי הנוסח הישירים שנשתמרו ממנה, כך היא דלה מבחינת מספר פירושי הראשונים שנתחברו עליה. למעשה, ניתן לספור על אצבעות יד אחת את מספר החיבורים הפרשניים שנכתבו למסכת הוריות בתקופת הראשונים.³⁸ לצד זאת, זכתה מסכת הוריות למספר חיבורים פרשניים נרחבים ויסודיים בידי האחרונים.³⁹

ה. מצב המחקר בנוגע לשאלות של סמכות, מחלוקת, טעות, מסורת וחידוש בהלכה

הדיון ההלכתי שבמסכת הוריות, מתקשר לשאלות יסוד בחקר תפיסותיהם העקרוניות של החכמים ביחס למושגי היסוד של ההלכה: אמת, מחלוקת, טעות וסמכות. מחקרים רבים ביררו היבטים וצדדים שונים של נושאים רחבים אלו בעולמם של חז"ל.

העיסוק במקומה ובמשמעותה של תרבות המחלוקת בעולמם של החכמים זכתה בדור האחרון לעיסוק מחקרי ענף ומגוון. מחקרים מסוימים התמקדו במבנים הספרותיים שמאפיינים את ספרות חז"ל המעניקים מקום נרחב לתופעת המחלוקת, ולחידוש הטמון בשיח הדיאלקטי המפותח המתקיים בין הדעות החלוקות.⁴⁰

מחקרים אחרים התמקדו במתודות הפרשניות והדרשניות המגוונות שבאמצעותם קוראים החכמים את הטקסט המקראי.⁴¹ מספר מחקרים נוספים התמקדו באופן שבו חכמים התבוננו על תופעת המחלוקת ובעיקר באופנים שבהם הם ביקשו להצדיקה.⁴²

³⁷ ליברמן, ירושלמי הוריות. וראה גם מאמרו של אליצור שהוקדש לחקר הנוסח של ירושלמי הוריות (אליצור, נוסח).

³⁸ יש לפנינו את הפירושים הבאים: רש"י (לשאלת האותנטיות של פירוש רש"י להוריות ראה: דבליצקי, רש"י), רבינו חננאל, תוספות, תוספות הרא"ש. לצד אלו יש לציין פירוש אלמוני נוסף שהתפרסם על ידי יעקב ליפשיץ (ליפשיץ, פירוש).

³⁹ הפירושים העיקריים הם הפירושים הבאים: באר שבע, לרבי יששכר בער; חפץ ה' לרבי חיים בן עטר; שער יוסף לחיד"א, וכן ספר חידושי של הרב הירשנזון למסכת (חידושי הרח"ה למסכת הוריות).

⁴⁰ הלבני הצביע על התפתחותה של המתודה הדיאלקטית ושל השיח הארגומנטארי, במעבר מן הדורות הראשונים של האמוראים, לתקופת גיבושו ועיצובו הסופי של התלמוד הבבלי (ראה הלבני, הצדקת החוק). בכיוונים דומים כתבו גם קרימר ולייטסטון (קרימר, מחשבת התלמוד; לייטסטון, הרטוריקה של הבבלי). ג'פרי רובנשטיין עמד אף הוא על המאפיינים הדיאלקטיים של התלמוד הבבלי, תוך התמקדות בטקסטים של ספרות האגדה המצויים בבבלי, ותוך הדגשת תפקידים המכונים של הסתמאים בהתפתחות זו, וזאת בעקבותיו של הלבני. ראה: רובנשטיין, הדיאלקטיקה בבבלי, עמ' 72; רובנשטיין, תרבות, עמ' 53-39. וראה גם, מכיוון קצת אחר, פיש, מדע ותלמוד תורה, עמ' 43 ואילך.

⁴¹ בנקודה זו עוסקים מספר מחקרים של י' הינמן, ראה בעיקר: הינמן, אגדה; הינמן, ויקרא רבה; וראה גם: קוגל, הקדמות למדרש; וראה גם הספרות שמצוינת אצל הידרי, פלורליזם, עמ' 19-18, הערה 65.

⁴² מספר עבודות של א' שגיא הוקדשו לניתוח תמאטי ומושגי של יחס החכמים למחלוקת, ולניתוח משמעותה של תופעת המחלוקת ביחס לתפיסת ההלכה הכוללת של החכמים. ראה בעיקר: שגיא, אלו ואלו; שגיא, הכרעות סותרות. וראה גם את ניתוחו המעניין של הלבנטל למקומה של המחלוקת בעולמם של חז"ל (הלבנטל, עם הספר, בעיקר עמ' 54-50), ובתקופה הבתור תלמודית (ראה שם, עמ' 54-50).

ד' בויארין הקדיש מחקר נרחב לסוגיה זו במסגרת ספרו 'Border lines: the partition of Judaeo-Christianity' (ראה: בויארין, קווי גבול, פרקים 4-7, ובעיקר הפרק השביעי, עמ' 201-151). שלמה נאה הציע גם כן מבט חדש ואלטרנטיבי על משמעותה של המחלוקת בעולמם של חכמים, באמצעות עיון לשוני-פילולוגי במקצת מן המקורות שמשקפים את התבוננותם של חז"ל על תופעת המחלוקת. ראה: נאה, חדרי חדרים; נאה, אמנות הזיכרון.

לצד העיסוק האינטנסיבי בתופעת המחלוקת ובמשמעותה הדתית והחברתית אנו עדים גם לעיסוק מחקרי נרחב בשאלת היקפם ועוצמתם של מנגנוני הסמכות שמעוצבים על ידי החכמים כדי להתמודד, להכריע ולהסדיר את המחלוקות המרובות המתקיימות בתוך המרחב של השיח ההלכתי. מחקרים אלו מרבים לעסוק בשאלת זהותם של גורמי הסמכות, אופן פעולתם, ובעומק והיקף הסמכות שלהם הם זוכים.⁴³ היחס שבין מקומה של המחלוקת לבין שאלת הסמכות, מתקשרת לשאלת היחס שבין פלורליזם רעיוני לבין פלורליזם מעשי ופוליטי. השאלה היא עד כמה אפשרו חז"ל את מרחב המחלוקת רק במסגרת השיח הלימודי-תיאורטי בבית המדרש, או שהייתה למחלוקת אחיזה ולגיטימיות גם בעיצוב הנוהג ההלכתי עצמו מחוץ לכותלי בית המדרש.⁴⁴

שאלת המחלוקת והשקתה לשאלת הסמכות, מתקשרות גם כן למימד נוסף, שאף הוא נידון במספר מחקרים, שנוגע בשאלת אופייה של האמת ההלכתית. באיזו מידה הניחו החכמים את קיומה של אמת הלכתית מוניסטית ונתונה, והאם ובאיזו מידה החכמים החזיקו בתפיסה פלוראליסטית ורבת פנים של האמת ההלכתית.⁴⁵ הבנתה של תפיסת האמת של ההלכה, מקרינה ומשפיעה גם על היקפו ומובנו של שיח הטעות המתקיים במסגרת הדיון ההלכתי.⁴⁶

שאלות אלו ביחס לטיבה של האמת ההלכתית מתקשרות מצידן גם לדיון מחקרי נוסף המתמקד במשמעותה של הנורמה ההלכתית בציר שבין ריאליזם לנומינליזם. שאלה זו הוצבה לראשונה במאמר נחשוני של י' סילמן,⁴⁷ וזכתה לאחרונה למספר מחקרים נוספים שבחנו אותה מצדדים שונים.⁴⁸

סיכום מחקרי מקיף ומאוזן לנושא בכללותו, ראה במבוא לספר המחלוקת בהלכה (בן מנחם, מחלוקת, עמ' יז-סג. וסקירת המחקר שצוינה שם בעמ' יט, הערה 13).

⁴³ י' בלידשטיין פרס וניתח את העמדות השונות בספרות הפרשנית הבתר תלמודית, בנוגע לעוצמתה של הסמכות המוסדית והיחס בינה לבין החופש הפרשני וההלכתי שניתן לחכם הבודד (ראה בלידשטיין, סמכות מוסדית).

אבי שגיא הקדיש מספר מחקרים לניתוח המנגנון של ההכרעה ההלכתית, ולבחינה של עומק הסמכות והתוקף שלה לאור קיומן של עמדות אלטרנטיביות. ראה בעיקר: שגיא, חובת הציות; הנ"ל, מודלים של סמכות; הנ"ל, הכרעה הלכתית.

⁴⁴ מחקר שלם הוקדש לאחרונה לשאלה זו עצמה: היחס בין הפלורליזם הרעיוני לפלורליזם מעשי, ומידת אחיזתו הממשית של האחרון בקרב עולמם של החכמים. ראה: הידרי, פלורליזם.

⁴⁵ מחקרו של בן מנחם העמיד באופן חלוצי שאלה זו במוקד הדיון ויצר זיקה בינה לבין תיאוריות משפטיות מודרניות שבוחנות אותה מנקודת מבט כללית יותר (ראה: בן מנחם, תשובה נכונה). לאחרונה, עסקה בנושא בהרחבה כ' הייז, שהעלתה מסקנות מפתיעות בנוגע למקומה של האמת ביחס לתוקפה של ההכרעה ההלכתית (ראה: הייז; תשובה נכונה; וראה גם תגובתו של הידרי [הידרי, תשובה נכונה] והמענה של הייז [הייז, תגובה]). וראה גם בעניין זה: שגיא, אמת הלכתית.

⁴⁶ למחקר מקיף על מושג הטעות במסגרת השיח ההלכתי ולימוד התורה, שמתמקד במשנתם של הגאונים, ראה: דוד, טעות.

⁴⁷ ראה: סילמן, היקבעויות. סילמן הקדיש לסוגיה זה מספר מחקרים נוספים שבהם ניתח את העניין בעזרת טרמינולוגיה שונה במקצת. ראה: סילמן, ציות ומרי; הנ"ל, מקור התוקף; הנ"ל, נורמה בסיסית. למעשה, וכעדותו של סילמן עצמו, מ' זילברג כבר קדם לו בעצם העלאתו העקרונית של איפיון זה, גם אם במונחים אחרים (ראה: זילברג, דרכו של תלמוד; הנ"ל, קדשים).

⁴⁸ י' לורברבוים הקדיש לאחרונה מאמר מקיף לעניין זה, שבו ישנה התייחסות נרחבת גם למחקרים קודמים שהוקדשו לדיון בשאלת הריאליזם ההלכתי. ראה: לורברבוים, ריאליזם. בנוסף למאמר זה, ראה בעיקר: שורק, חוק ואמת; רובנשטיין, ריאליזם; הייז, ריאליזם. בהשתקפותן של גישות ריאליסטיות ונטורליסטיות להלכה בקרב למדני ליטא במהלך המאה ה-19, עסק ש' וזנר. ראה: וזנר, חשיבה אונטולוגית.

מימד מרכזי נוסף המתקשר לעניין זה, הוא היחס שבין מסורת ושימור לבין חידוש ויצירה בתפיסתם ההלכתית של החכמים. מחקרים שונים ניסו לשרטט ולנתח את הגישות השונות שמסתתרות בתוך ספרות חז"ל בכלל והספרות התלמודית בפרט, בנוגע למתח שבין שימור והמשכיות של המסורת, לבין הלגיטימציה ואף העידוד שניתנת לחידוש וליצירה.⁴⁹ החידוש שבו מדובר כאן עשוי להתבטא הן באמצעות פרשנויות חדשות של הטקסטים והנורמות הקיימות כבר, והן באמצעות חקיקה דתית וחברתית חדשה מאידך.

במסגרת המחקר הנוכחי אני מבקש לבחון האם ובאיזו מידה ניתוח מדוקדק של הדיונים ההלכתיים והמהלכים הפרשניים המצויים במסכת הוריות, על שכבותיה ורבדיה, יכול לשפוך אור נוסף על בירורן של שאלות יסודיות אלו.

1. מבנה העבודה⁵⁰

בפרק הראשון אעמוד על מאפייני הדיון של מסכת הוריות, ועל ההבחנה בין מרחב הדיון של מסכת זאת, לבין מרחבים ספרותיים ותוכניים נוספים בספרות חז"ל. בפרק זה אסקור בעיקר את מופעיו והקשריו האחרים של מושג ההוראה בספרות התנאית, ואבקש לעמוד על היחס בין מופעים אלו לבין אופיו ותיפקודו של מושג ההוראה בתוך ההקשר של מסכת הוריות. לאור העמידה על היחס בין מסכת הוריות לבין הקשריו הנוספים של מושג ההוראה, אעלה את השאלה בנוגע לאופי הזיקה שבין דיוניה של מסכת הוריות לבין המציאות הנורמטיבית והחברתית הממשית שבתוכה פועלים החכמים. שאלה זו תחזור להעסיק אותנו בפרק המסכם של העבודה.

שני הפרקים הבאים יוקדשו לזיהוי, אפיון וניתוח של התהליכים הפרשניים המרכזיים שמצויים בחלקים ובנדבכים מרכזיים של מסכת הוריות. במסגרת פרקים אלו יינתן דגש הן לתהליכים הפרשניים שמתחוללים ברובד התנאי ביחס לתשתית המקראית שברקעו, והן למהלכים הפרשניים הנוספים שמתרחשים ברובד האמוראי שמגיב ומתייחס לתשתית התנאית שעומדת בבסיסו.

ההבחנה בין שני הפרקים תהיה בנוגע לנושא המרכזי שבו יתמקד כל אחד מהם:

הפרק השני יעסוק באופן שבו התפרשה חטאת העדה במסגרת הספרות התנאית במדרשי ההלכה ובמשנה. השאלות המרכזיות שבהן אעסוק בפרק זה הן: כיצד התהוותה חטאת העדה, מיהם הגורמים המעורבים בהיווצרותו של החטא, ומהי חלוקת האחריות בין הגורמים השונים שלקחו בו חלק.

⁴⁹ שני מחקרים קלאסיים בעניין זה הינם: רחנברג, לא בשמים היא; סילמן, קול גדול. בנוסף ראה גם את מאמריו של האחרון: סילמן, תורת ישראל; הנ"ל, תורה אלוהית.

⁵⁰ העבודה כולה מחולקת לשבעה פרקים, מלבד פרק המבוא. החלוקה הראשית של כל פרק לסעיפים, מסומנת על ידי אותיות [א, ב, וכו']. החלוקות המשניות לסעיפי משנה, מסומנות באמצעות מספרים, על פי חלוקה לרמות [1; 1.1; וכו'].

במסגרת פרק זה, אבחן גם את הופעתו של החכם היחיד במסגרת הפרשנות התנאית של הפרשה. אעמוד על השלבים הפרשניים השונים שמעצבים את דמותו של החכם שחולק על הוראתו של בית הדין, ואנתח את האופן שבו משתלבים דיונים אלו בנוגע לדמותו של החכם עם הדיון הרחב יותר ביחס לחטאת העדה. כמו כן, הפרק יעסוק גם בניתוח מבני וטקסטואלי של משנת הוריות. במסגרת זו אבחן את התוכן, העיצוב והעריכה של משנת הוריות, ואבקש לעמוד על משמעותו של המבנה הספרותי של משנת הוריות בכללותה.

הפרק השלישי יוקדש לניתוח יסודי של סוגיית הפתיחה למסכת הוריות בתלמוד הבבלי, תוך הקבלה בינה לבין יחידות תלמודיות מוגדרות בתלמוד הירושלמי. במסגרת פרק זה, אנתח באופן צמוד ורציף מספר יחידות ספרותיות המרכיבות את סוגיית הפתיחה למסכת, ואצביע על משמעותם של המהלכים הפרשניים שמתקיימים בהן, תוך התייחסות לזיקות ולקשרים בין היחידות השונות. מטרתי כאן תהיה לחשוף את התהליכים הפרשניים והעקרוניים שמשתקפים בסוגיית הבבלי ביחס לחומר התנאי שעליו היא מתבססת.

הפרק הרביעי מתחלק לשני חלקים עיקריים.

חלקו הראשון מוקדש לניתוח ממוקד של הוראת בית הדין והתפקיד שהיא ממלאת במסגרת התהוותה של חטאת העדה. במסגרת חלק זה אנתח את מאפייניה הפורמאליים של ההוראה, ובעיקר אבחן את השאלה הבאה: האם ההוראה היא רק הגורם לחטא של הציבור, או שהיא נתפסת כחטא עצמאי בפני עצמו.

חלקו השני של הפרק מתמקד באופן עיצובה של פרקטיקת הקרבתו של קרבן הכפרה בגין החטא: מיהו הגורם המתחייב בהבאת הקרבן, כמה קרבנות חטאת מובאים, כיצד מובאים קרבנות אלו ועל ידי מי. במסגרת חלק זה, אעסוק במיוחד בתמורות הפרשניות שמתחוללות במעבר בין הרובד המקראי לרובד התנאי והאמוראי ביחס לשאלות אלו.

בסעיף האחרון של פרק זה אבקש לבחון את היחס שבין שני החלקים שבהם עסקתי במהלך הפרק כולו: היחס שבין עיצוב מקומה של ההוראה מצד אחד, לבין עיצוב זהותם של הגורמים שמבצעים בפועל את תהליך ההקרבה של פר החטאת.

הפרק החמישי של העבודה יתמקד במושג הטעות, בהקשר של הוראת הטעות של בית הדין. פרק זה יתמקד בשאלות הבאות: מהי נקודת המבט שממנה ניתן לייצר את הקביעה שלפיה בית הדין טעה בהוראתו, מהי הגדרתה של הטעות של בית הדין ועל בסיס אילו עקרונות ניתן לקבוע שבית הדין אכן טעה בהוראתו. במסגרת פרק זה אדרש לקטגוריזציה שעורכת משנת הוריות לסוגים שונים של טעויות, ולמשמעות ההבחנה ביניהן. דגש עיקרי יינתן לניתוח הסוגיה התלמודית בתלמוד הבבלי שמוסבת על משנה זו, ולתהליכים הפרשניים מרחיקי הלכת שמתבצעים במסגרתה.

הפרק השישי יעסוק בשאלת היחס בין פרשת זקן ממרא בספרות התלמודית, לבין משנת הוריות. בפרק זה אסקור את הגישות השונות שהוצגו במחקר עד כה ביחס לשאלה זו, ואעמוד על חסרונותיהם ויתרונותיהם הפרשניים והעקרוניים של ההצעות השונות.

על רקעה של סקירה זו, אציג את עמדתי שלי ביחס לבירורה של שאלה זו, שמתמקדת דווקא במכנה המשותף הרחב שמאפיין את הפרשנות התלמודית ביחס לשני מרחבי הדיון הללו. עמדה זו

מבוססת על תשומת לב למומנט הפרשני שמאפיין את פרשנותם של חז"ל לשתי הפרשות האלו גם יחד. ניתוח היחס שבין שתי הפרשות הללו במסגרת פרק זה, יתבסס על המחקר שהוצג בפרקים הקודמים שהתמקד בניתוחה של הלכת הוריות לגופה.

הפרק השביעי מהווה פרק סיכום של העבודה בכללותה. בפרק זה אני מבקש לעמוד על המשמעויות וההקשרים הרחבים של הדיונים ההלכתיים והמהלכים הפרשניים שנותחו בהרחבה במסגרת פרקי העבודה הקודמים.

בפרק זה ברצוני להציג את המסקנות העיקריות של המחקר, ולמקם אותם במסגרת תמונה רחבה יותר של המשמעויות התיאורטיות והנורמטיביות הרחבות של מסקנות אלו במסגרת עולמה של יצירת חז"ל.

פרק זה יכלול שני חלקים עיקריים:

בחלק הראשון אבקש להציג את גיבוש דפוסי היסוד של עולמם הנורמטיבי של החכמים, ככאלו שנובעים מתוך התמודדות עם היעלמותה (או העלמתה) של הנבואה מעולמם. אטען כי החלל שנוצר לאחר הפסקתה של הנבואה, מפנה מקום להופעתם של שלושת הגורמים המרכיבים העיקריים שמכוננים את יסודות עולמם הנורמטיבי של החכמים: מסורת, סמכות ומחלוקת. במסגרת חלק זה אבקש לתאר את המקום שממלאים התהליכים הפרשניים המצויים בשכבותיה השונות של מסכת הוריות, בנוגע לגיבוש היחס שבין שלושת המימדים הללו.

בחלקו השני של פרק זה, אנתח את היחס המורכב שבין מוניזם ופלורליזם במישור המטאפיזי לבין מוניזם ופלורליזם במישור המעשי והפוליטי, במסגרת תפיסתם הנורמטיבית של החכמים. בירור מערכות היחסים האפשריות בין שני המישורים הללו, יהווה פתח לביורור משמעותה העקרונית של מסכת הוריות לשכבותיה, בתוך ההקשר הרחב יותר של הספרות התלמודית ויצירת חז"ל.

באמצעות שתי התשתיות התיאורטיות והמושגיות הללו, אבקש להציג את תרומתן הייחודית של הסוגיות במסכת הוריות (ברוב התנאי והאמוראי גם יחד) להבנתן של שאלות יסוד בנוגע לעולמם ההלכתי של החכמים, כמו גם למעמדם החברתי הממשי בקרב החברה שבה הם פועלים.

בכך אציע גם מענה אפשרי לשאלת הזיקה שבין המהלכים הפרשניים שמתבצעים במשנת הוריות, לבין המציאות החברתית הריאלית שבתוכה פועלים החכמים.

דרכי ציטוט והפניה

ציטוטים והפניות ולספרות חז"ל ניתנים על פי המהדורות המדעיות העדכניות של החיבורים הרלוונטיים, במידה שישנן כאלו. במידה שלא, הציטוט וההפניה יהיו על פי כתב היד המהימן ביותר של החיבור המצוי בדינו.⁵¹

נוסח המשנה המובא בעבודה כולה הוא על פי כתב יד קויפמן A50. במקרה הצורך, יובאו עדויות של עדי נוסח אחרים בהערות.

נוסח התלמוד הבבלי למסכת הוריות, מובא בפנים העבודה על פי כת"י פריז [Suppl. Hébr. 1337]. כת"י זה נחשב למסירה הטובה ביותר של המסכת. בהערות מובאים חילופי נוסח לכת"י מינכן 95 [Cod. hebr. 95], ולעדי נוסח וקטעי גניזה נוספים.⁵² בכל הציטוטים, למעט אם ציון אחרת, סימני הפיסוק והחלוקה לפסקאות הם שלי. הפנייה סתמית למשנה, לתוספתא ולתלמודים לאורך העבודה מכוונת למסכת הוריות.

הפנייה לספרות מחקר תבוא באמצעות ציון מקוצר (בעברית) של שם החיבור ושם המחבר, כאשר הפירוט המלא של הפריטים הביבליוגרפיים תבוא בנספח הביבליוגרפיה שמופיע בסוף החיבור

⁵¹ בבחירת כתב היד הסתייעתי ב'מאגרים' - מפעל המילון ההיסטורי של הלשון העברית. כתבי היד שמהם אני מצטט הם אלו שהוגדרו במפעל זה כמסירה הטובה ביותר של החיבור.

⁵² אלו הסימונים לכתבי היד ולקטעי הגניזה של מסכת הוריות (בבלי), שבהם עשיתי שימוש בעבודה זו:

Munich 95 = מ

Paris 1337 = פ

Venice Print (1521) = ד

1 = דפוס וילנא

Cambridge - T-S F1 (1) 23 = ק1

New York - JTS ENA 2095.2 = ק2

New York - JTS ENA 2710.44 = ק3

Bazzano - Archivio Storico Comunale Fr. ebr. 26-27 = ק4

Bologna - Archivio di Stato Fr. ebr. 111 = ק5

Bologna - Archivio di Stato Fr. ebr. 143.2 = ק6

Bologna - Archivio di Stato Fr. ebr. 168 = ק7

Modena - Archivio Storico Comunale 26.1 = ק8

Klagenfurt - Bischofliche Bibliothek XXXI a 16 = ק9

10^o = 514 - בית הספרים הלאומי

11^o = 577.4.39 - בית הספרים הלאומי

במקומות שבהם נעשה שימוש בעדי נוסח אחרים שאינם כלולים ברשימה זו, ישנו ציון מלא של עד הנוסח במיקום הרלוונטי.

פרק ראשון: על הוראה והוריות

א. סמכות מרכזית וטעות - מבט כללי

1. בין טקסטואליות למוסדיות

משנת הוריות נפתחת בתיאור סיטואציה משפטית שמאופיינת בכך שבית הדין הגדול הורו הוראת טעות לציבור הנתון למרותם ההלכתית:

1. הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם -

בין שעשו ועשה עימהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה - הרי זה פטור, מפני שתלה בבית דין.

2. הורו בית דין, וידע אחד מהם⁵³ שטעו או תלמיד ראוי להוריה, והלך ועשה על פיהן -

בין שעשו ועשה עימהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה - הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.

זה הכלל:

⁵³ אך בכת"י פארמה וכן בדפוס: 'מהן'. לפי הנוסח שבפנים אין התייחסות ישירה במשנה לכך שמדובר בחבר בית הדין. אמנם, מתוך הקשר הדברים, נראה שאף לפי נוסח זה הכוונה היא לחבר בית הדין. שכן, לא ניתן לפרש שהביטוי 'וידע אחד' מכוון לכל יחיד שהוא, שהרי דינו של היחיד מפורט ברישא של המשנה. ממילא, האופציה האחרת שנותרת היא ש'ידע אחד' הכוונה היא לאחד מחברי בית הדין. מה גם, שאם מדובר היה על אחד סתם, לא היה טעם בהתייחסות ל'תלמיד ראוי להוראה' בנוסף אליו. כמו כן, הנוסח 'מהן', מאושר גם במקורות המקבילים של המשנה בתוספתא (פרק א, הלכה א), ובספרא (דבורא דחובא, פרשה ז, אות ג). אמנם, ייתכן שנוסח הפנים (שמבוסס על כת"י קויפמן) משקף מובן אחר לגמרי של המשנה. על פי מובן זה, הסיפא אכן מתייחסת לכל יחיד ויחיד, ולא דווקא לחכם או לחבר בית הדין. ההבדל בין הרישא לבין הסיפא, נעוץ בכך שהסיפא עוסקת באדם שיוודע שבית הדין טעה בהוראתו, וזאת בניגוד לרישא שעוסקת ביחיד שלא היה מודע לטעותם של בית הדין. על פי פרשנות זו, נראה כי ההתייחסות הנפרדת ל'תלמיד ראוי להוריה' משקפת את התפיסה שמי שראוי להוראה חייב במקרה של ציות, גם כאשר הוא לא ידע שבית הדין טעו בהוראתם (שהרי ביחס לתלמיד זה, המשנה לא מזכירה שהוא היה מודע לטעותם של בית הדין, וזאת בניגוד לחלקו הראשון של המשפט). הסיבה לכך היא שאדם זה נושא באחריות למעשה הציות שנעשה על ידו, וזאת מעצם העובדה שהיה באפשרותו לעמוד על טעותם של בית הדין, באמצעות חכמתו וידיעותיו. או לחילופין, מפאת העובדה שמעמדו ההלכתי העקרוני כמי ש'ראוי להוראה', מעצים את אחריותו האישית להחלטות ההלכתיות שננקטות על ידו.

משמעות נוספת של חילוף נוסח זה קשורה בביטוי 'מה שטעו'. מביטוי זה נראה שהחכם מצויד לא רק בהכרה שבית הדין טעה בהוראתו, אלא שיש באפשרותו גם לנקוב בסיבתה ובגורמיה של טעות זו.

מן הבחינה הלשונית הצרופה, נראה שאין מניעה לאמץ נוסח זה, שכן לביטוי המדויק 'מה שטעו/ה' אין מקבילה בלשון חז"ל, אך מבנה לשוני זה רווח בלשון המשנה במקומות שונים. כך לדוגמא משנה, בבא מציעא, פרק י, משנה ה: "ואם הזיק, משלם מה שהזיק"; ובמקומות נוספים (משנה, בבא בתרא, פרק ג, משנה ז; ועוד).

בכל מקרה, פרשנות זאת למשנה (על פי כת"י קויפמן), על אף שלא ניתן לשלול את אפשרותה, אינה נראית לי עיקר. הסיבה לכך כפולה: ראשית, בשאר המקורות שעוסקים בדיון זה (תוספתא, ספרא) הנוסח הוא 'אחד מהן', וקשה להניח שחילוף נוסח שגור ונקודתי זה משקף עמדה חולקת של המשנה. כמו כן, גם במידה שמאמצים את הנוסח 'אחד מה', סביר להניח שמדובר בחבר בית הדין שמונגד למילה 'תלמיד' המופיעה בהמשך המשפט. אחרת, קשה לבין מה צורך יש במילה 'תלמיד', ומה יש בה להוסיף על האיפיון הכללי של מי ש'ראוי להוראה'.

2. התולה בעצמו - חייב,

1. והתולה בבית דין - פטור.

המשנה מגדירה את ההוראה שניתנה במקרה הספציפי שבו היא עוסקת כהוראה שתוכנה הנורמטיבי הוא: 'לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה'. כלומר: לפנינו סיטואציה שבה בית הדין, שהוא המוסד הסמכותי העליון של ההלכה, מורה הוראה שתוכנה עומד בניגוד לנורמה הכתובה בתורה, או זו שנובעת ממנה באמצעות המסורת או הפרשנות.

המשנה מעמידה כאן זה מול זה את שני המרכיבים המרכזיים של המערכת המשפטית: מחד, התוכן הממשי של הקאנון הנורמטיבי שכולל את הנורמות הכתובות או 'האמורות' בתורה. ומאידך, ההכרעה המוסדית של הגוף שלו נתונה הסמכות להורות את ההלכה.

סיטואציה זו מפירה באופן קיצוני את התמונה השגרתית שבמסגרתה הסמכות המוסדית מורה את ההלכה מתוך הקאנון הנורמטיבי ועל ידו. במצב עניינים רגיל, הסמכות המוסדית והקאנון הנורמטיבי מתפקדים בתור שני מרכיבים בתוך מערכת אחת המאופיינת בקונסיסטנטיות בסיסית. יתר על כן: הקורפוס הנורמטיבי שעל פיו בית הדין מורה את הוראותיו הוא אחד ממקורות הסמכות ומן הגורמים שמכוננים את מעמדו החברתי והפוליטי של בית הדין בתור שכזה. ההנחה הגורפת לפיה בית הדין מייצג תמיד את התוכן של החוק שמקורו בהתגלות, היא מרכיב מרכזי בשימור ובביסוס מעמדו החברתי היציב של בית הדין. לאור זאת, עצם העלאתה של הסיטואציה שבה בית הדין מורה הוראה המנוגדת לאחת ממצוות התורה, יוצרת סדק בחומת הסמכות הציבורית וההלכתית שמוענקת לבית הדין הגדול. הצפתה של המודעות לכך שייטכן פער בין תוכן הוראתו של בית הדין, לבין הנורמה הראויה מבחינת דין התורה, משקפת את מגמתם של יוצרי המסכת ועורכיה לסייג ולהגביל את מעמדו הסמכותי של המוסד ההלכתי העליון שמופקד על הוראת ההלכה, ולכונן את נקודת המבט הביקורתית ביחס להחלטות מסוימות של בית הדין, וביחס לבית הדין בכלל. במובן זה, ניתן לומר שמשנת הוריות מייצגת את מה שניתן לכנות לידתו של המשפט החוקתי של ההלכה התלמודית.

כפי שנראה בפרק השני של העבודה, שעוסק במבנה הכולל של משנת הוריות, מסכת הוריות לא רק בוחרת להעלות את הסיטואציה הזו ולעסוק בה בהרחבה, אלא היא מעניקה לה מסגרת ספרותית מרכזית ובולטת, וממקמת אותה בפתיחתה של המסכת כולה.⁵⁴ בחירה זו מורה על כך שהחכמים שלקחו חלק בעיצובה של מסכת זו, מבקשים להסתייג מן התפיסה שמכוננת את מעמדו של בית הדין הגדול כגוף הלכתי ומשפטי שלא מסוגל לטעות, ושעל כן יש להחלטותיו ולהוראותיו סמכות בלתי מוגבלת. הופעתה של תמונה שכזו בתוך הקשר של חברה מסורתית ונורמטיבית, איננה ברורה מאליה, והיא ראויה לתשומת לב מיוחדת. היא כמובן מעלה לדיון את

⁵⁴ ראה לקמן, פרק שני, עמ' 72 ואילך.

שאלת המוטיבציות הנורמטיביות, התרבותיות והחברתיות שעשויות לעמוד ביסוד עמדה מוסדית זו. בשאלות אלו נשוב לעסוק בהרחבה בשלב מתקדם יותר של העבודה.⁵⁵

2. מסכת הוריות ואופייה של הסמכות הנורמטיבית במשנתו של קלזן

מבחינה תמאטית, מסכת הוריות מתאפיינת בכך שהיא מתמקדת בהבנייתה של עמדה משפטית בנוגע לשני מרחבים מושגיים מרכזיים בעולמה של ההלכה, ולמעשה של כל מערכת משפטית:

המוקד האחד הוא העיסוק במבנה המוסדי של ההלכה, ובכינון והבניית סמכותו ומעמדו של הגוף שמהווה את המוסד העליון והמרכזי של ההלכה, שהוא בית הדין הגדול בירושלים.

המוקד השני, הוא העיסוק בהגדרתו ובמשמעותו של מושג הטעות במסגרת השיח ההלכתי.⁵⁶ נושאים אלו, כל אחד כשלעצמו, נידונים בספרות התנאית והאמוראית גם במוקדים טקסטואליים אחרים ובזירות דיון נוספות.

המבנה המוסדי של ההלכה, למשל, נידון באופן נרחב במסגרתה של מסכת סנהדרין. חלק נכבד של מסכת סנהדרין מוקדש לפריסה רחבה ומקיפה של המבנה המוסדי של ההלכה, תוך תיאור הפונקציות השיפוטיות של הרכבים משפטיים שונים שפועלים בהקשרים הלכתיים מגוונים. מסכת סנהדרין מכוננת מבנה מוסדי משוכלל ומאורגן של האינסטנציות המשפטיות השונות, תוך חלוקת תחומי האחריות והיקף הסמכויות של המוסדות וההרכבים השונים.⁵⁷ המסכת מכילה גם כן דיונים בנוגע לאופן כינונם של ההרכבים המשפטיים השונים, והיקף סמכותם.

מושג הטעות בהלכה, נידון גם הוא במספר מוקדים בספרות התלמודית.⁵⁸ בדרך כלל, ההקשר שבו עולה סוגיית הטעות לדיון, הוא של טעות שנעשית על ידי הרכב שיפוטי שנדרש להכריע בנוגע לסכסוך אזרחי-ממוני שהגיע לפניו.⁵⁹ במקרים מועטים, הדיון נסוב על הוראה או עמדה הלכתית שגויה שננקטה על ידי חכם או מורה הוראה בהקשר שאיננו משפטי-אזרחי.⁶⁰

⁵⁵ ראה לקמן, פרק שביעי, בעיקר עמ' 320 ואילך.

⁵⁶ כוונתי כאן היא לטעות במסגרת פעילות של פסיקה או הוראה הלכתית, ולא לטעות בהקשרים רחבים יותר של ההלכה, כדוגמת נדרים או קידושין.

⁵⁷ ראה בעיקר משנה, פרקים א-ג.

⁵⁸ עבודה מקיפה שהוקדשה לנושא הטעות במסגרת השיח ההלכתי, נכתבה על ידי יוסף דוד (ראה: דוד, טעות). עבודתו של דוד מתמקדת בתפיסת הטעות של הגאונים, והיא עוסקת בעיקר בטעות בהקשר לפעילות הלימודית התיאורטית מחד, ולפעילות הפסיקה המשפטית מצד שני.

⁵⁹ הסוגיה העיקרית שעוסקת במושג הטעות בהקשר זה מצויה בבבלי, סנהדרין, לג, ע"א (עיקרו של הדיון בסוגיה זו הוא אמוראי או סתמאי, אך יסודו של הדיון נעוץ כבר במשנה, בכורות, פרק ד, משנה ד).

⁶⁰ הקשר מרכזי שבו נידונה טעות בהוראה בהקשר של מעמד אישי, הוא פרק האישה רבה במסכת יבמות (משנה, יבמות, פרק י, משנה א, ובסוגיות הבבלי והירושלמי שם). וראה מחקרו החשוב של שמ"א פרידמן על סוגיה זו: פרידמן, האישה רבה. אמנם, ראוי לציין, כי המוקד של סוגיה זו היא טעות בהוראה שנובעת מטעות עובדתית (האם הבעל חי או מת), ולא מטעות ביחס לנורמה ההלכתית עצמה.

ייחודה של מסכת הוריות הוא בהתמקדותה בצומת הכורכת יחד את שני מרחבי הדיון הללו: העיסוק במושג הטעות בזיקה לפעילותו של בית הדין הגדול בירושלים, שמהווה את המוסד הסמכותי העליון של ההלכה. הדיון בנושא הטעות בהקשר לפעילותו של מוסד זה, הוא בעל משמעויות מטא-הלכתיות ייחודיות, שאינן קיימות במרחבים אחרים שבהם נידון מושג הטעות.

לשם ניתוח המשמעות הייחודית שנודעת לעיסוק במושג הטעות של בית הדין הגדול, אני מבקש להיזקק להבחנה שפיתח קלזן בין המימד דינאמי של החוק לבין המימד הסטאטי שלו.⁶¹

את ההבחנה בין שני המימדים של סמכותו של החוק, מפתח קלזן במסגרת תיאורם של שני סוגי קשרים הקיימים בתוך המערכת המשפטית. קשר אחד הוא קשר דינאמי ובו מוסד בעל סמכות נורמטיבית מאציל את סמכותו לגוף אחר, ומעניק לו סמכות נורמטיבית כללית לקבוע נורמות. הסמכות המוענקת לגוף היא דינאמית במובן זה שהיא איננה תלויה בתוכן הנורמות שיינתנו על ידו אלא נגזרת מן המעמד הכללי שניתן לגוף לכונן תוכן בעל תוקף נורמטיבי.

מאידך, הקשר הסטאטי בין מוסדות קיים כאשר גוף בעל סמכות נורמטיבית מאציל סמכות, המלווה גם בקביעה ברורה של גבולות הגיזרה התוכניים שרק מכח העמידה בהן, יש תוקף נורמטיבי להחלטתו של הגוף שלו ניתנה הסמכות. היסוד הסטאטי מגביל ומסייג את היקפה של הסמכות הניתנת מן הגוף שנמצא במיקום גבוה במדרג הנורמטיבי לגוף שנמצא מתחתיו, ושאליו מואצלת הסמכות.

המערכת הנורמטיבית בנויה כך שככל שעולים במדרג הנורמות והמוסדות הנורמטיביים, כך אופייה של הסמכות הוא בעל אופי דינאמי מובהק יותר, והמימד הסטאטי שלה חלש יותר. בתיאוריה של קלזן, ברור כי המוסד הנורמטיבי העליון שעליו מצביעה הנורמה העליונה של המערכת הוא מוסד בעל סמכות דינאמית חזקה, מתוקף העובדה שהחלטותיו מכוננות את הנורמות הראשוניות הקיימות בשיטה.

לנוכח תמונה זו, מתחדד החידוש הגדול שטמון במשנת הוריות. בית הדין הגדול הוא המוסד הנורמטיבי העליון במערכת המשפט של ההלכה. חרף זאת, משנת הוריות קובעת כי תיתכן סיטואציה משפטית שבה הוראה משפטית שנוצרה על ידי מוסד זה, לא תזכה למעמד רשמי כנורמה תקפה ומחייבת, והיא תיחשב למעשה להוראת טעות, שאין לה תוקף מחייב. קרי: סמכותו של בית הדין הגדול איננה דינאמית, אלא סטאטית בעיקרה. החלטותיו הן בעלות תוקף רק במידה שהן מצויות בתוך גבולות הגיזרה של התוכן הנורמטיבי הגלום במכלול הספרותי של התורה, שעל פיו הוא אמור לקבל את החלטותיו.

נקודה זו קשורה למורכבות הכוללת בנוגע לאופן טיפולה של מסכת הוריות לרבדיה השונים, במעמדו ובאופי סמכותו של בית הדין הגדול. מחד, המסכת מכוננת באופן ברור וחד משמעי את עצם תפקודו של בית הדין הגדול כמוסד נורמטיבי מרכזי, שתפקידו הוא ליצור הוראות

⁶¹ קלזן מבנה את ההבחנה בין שני המימדים הללו של החוק, במסגרת הפרקים הרביעי והחמישי של ספרו 'Pure Theory of Law' (קלזן, תיאוריה טהורה, עמ' 278-108).

שמסדירות ומעצבות את אופן קיום התורה על ידי העם. מאידך, לצד כינון סמכותו ומעמדו של בית הדין הגדול, ובזיקה הדוקה למהלך זה, יוצרת המסכת גם כן הגבלה וסיוג מהותיים על תפקודו של בית הדין, שמשתקפים באופן שבו מסדירה המסכת את המציאות הנורמטיבית במקרה של טעות בהוראתו של בית הדין. באמצעות מושג הטעות, מאתגרת המשנה את סמכותו של בית הדין כמייצגה הבלעדי של הנורמה ההלכתית, ובכך היא פותחת פתח מסויים לפולמוס ומחלוקת כנגד הכרעותיו ההלכתיות של מוסד זה, ואף נותנת לגיטימציה ועידוד לפעולות של אי ציות כלפי הוראות מסוימות שעשויות להינתן על ידו. אמנם, ברובד התנאי פתח זה מצומצם למדי והוא מתייחס אך ורק להוראות טעות מובהקות שניתנות על ידי בית הדין. כפי שנראה בשלב מתקדם יותר של העבודה,⁶² פתח זה עתיד להתרחב במסגרת הפרשנות שניתנת למשנת הוריות בתלמוד הבבלי.

אמנם, לצד העובדה שמסכת הוריות מתמקדת כאמור בהוראתו של בית הדין הגדול בלבד, מושג ההוראה עצמו מהווה מרכיב חשוב בתרבותם הנורמטיבית של החכמים בהקשרים רחבים ומגוונים יותר. כדי לאפשר הקשר רחב יותר להבנת הסיטואציה של הוראת טעות הניתנת על ידי בית הדין הגדול, אני מבקש לבחון את מובנו של מושג ההוראה כשלעצמו, הן מבחינה מושגית עקרונית, והן על בסיס אופני הופעתו בהקשרים שונים של הספרות התנאית.

פרק זה יוקדש לבחינה רחבה של מושג ההוראה בעולמם של התנאים, וזאת כרקע לעיסוק הממוקד יותר בהוראת בית הדין הגדול, שבה עוסקת מסכת הוריות עצמה.

תחילה אבחן בקצרה את הרקע הלשוני של המילים 'תורה' ו'הוראה' במקרא (סעיף ב).

בסעיף השלישי, אציג ניתוח מושגי כולל של מושג ההוראה, ושל גווני המשמעויות האפשריים של מושג זה במסגרת המערכת המשפטית של ההלכה. אתייחס כאן לשלושה צירי הגדרה עיקריים, שבאמצעותם יש להגדיר ולמקם את מובנה ומשמעותה של ההוראה בתוך השדה המשפטי של ההלכה.

בסעיף הרביעי, אבחן את האופנים השונים שבהם מופיע מושג ההוראה בפועל במרחביה של הספרות התנאית. בהקשר זה, אבקש לבדוק באיזו מידה ניתן לשרטט קווי אפיון מוגדרים של המושג, כפי שהוא משתקף בספרות התנאית בכללותה. צירי הדיון שילוו סקירה זו, יהיו מבוססים על הדיון המושגי בסעיף הקודם.

בסעיף החמישי והמסכם של פרק זה, אעמוד על היחס בין תיפקודה של ההוראה בהקשרים הרחבים של הספרות התנאית, לבין הופעתה הייחודית במסגרתה של מסכת הוריות, על חלקיה השונים. בסעיף זה, אבחן באיזו מידה אופיו של מושג ההוראה ותיפקודו במרחבי דיון אחרים של הספרות התנאית, עשויים להשפיע על פרשנותה של מסכת הוריות, וזאת למרות שמושג ההוראה במסגרתה לובש אופי אחר וייחודי.

⁶² ראה לקמן פרק חמישי, בעיקר עמ' 238-248.

ב. המילים הוראה ותורה במקרא - רקע לשוני

מושג ההוראה תופס מקום מרכזי ובולט כבר במקרא. הוא מופיע פעמים רבות הן כשם עצם ('תורה') והן כפועל בהטיות שונות. הדעות במחקר חלוקות האם הפועל הוא עיקר, ושם העצם נגזר ממנו,⁶³ או שמא להיפך: שם העצם הוא המקורי, ואילו פעולת ההוראה נגזרה מן המילה 'תורה'.⁶⁴

בנוגע לשם העצם 'תורה', חוקרי מקרא שונים הצביעו, כל אחד בדרכו, על התמורות הסמנטיות שחלו במונח תורה-תורות לאורך גלגוליה של הספרות המקראית לתקופותיה ולשלביה. מבלי להיכנס לפרטים ולקווי התיחום המפורטים מבחינה היסטורית וספרותית, ניתן להצביע על שתי תמורות מהותיות שעוברות על השימוש במושג במסגרת הספרות המקראית.

התמורה הראשונה היא המעבר מתורות בלשון רבים לתורה בלשון יחיד. הציר העיקרי של תמורה זו הוא ספר דברים. עד לספר דברים, רווח השימוש במילה תורה ככינוי לקובץ חוקים ספציפי ומסוים, וממילא מקובל גם השימוש בלשון הרבים של תורה, המכוון לקובצי חוקים שונים.

בספר דברים מתחוללת מהפכה עמוקה במובנה של המילה תורה, שכן במסגרתו המילה תורה מופיעה כמעט תמיד בלשון יחיד, והיא מכוונת לספר דברים בכללותו על קובצי החוק והנאומים ההיסטוריים והרעיוניים הכלולים בו. ספר דברים הוא הראשון לראות את התורה כאובייקט תרבותי מרכזי, שמעמדו וחשיבותו התרבותית חורגת הרבה מעבר לתוכן ספציפי של מצוות וחוקים מסוימים.

מהפכה נוספת ביחס למובנה של המילה תורה, מזוהה בעיקר עם ספרות החכמה. בספרות זו, המילה תורה משמשת פעמים רבות גם כדי לאפיין עצת חכם, או חכמה עממית בעלת אופי תועלתני או פרקטי.⁶⁵

מושג ההוראה שקשור ותלוי במושג תורה, משמש במקרא בעיקר ביחס להוראתם של הכהנים, ומשמעותו היא ההנחיה של הכהנים את העם על פי הכתוב בתורה. הכהנים אינם יוצרים או אפילו מפרשים את החוקים, אלא בעיקר מצווים לתווך לעם את החוקים הקיימים וללמד אותם את תוכנם.

⁶³ לדעת ולהאזן הפועל י.ר.ה שימש בתחילה במשמעות של הטלת חיצים לשם ניחוש והגדת עתידות (כגון: מל"ב י"ג, יז), ומשם הורחב להוראות הפולחניות של הכהנים שהיו מבוססות על ידיעותיהם במסורת. לאחר מכן, הורחבה משמעות השורש גם לתחום המשפט וההנהגה המוסרית הכוללת. לפי שיטתו של גזניוס לשורש י.ר.ה יש שתי משמעויות: המשמעות הראשונה היא של הטלה וזריקה. המשמעות השנייה, שהתפתחה מן הראשונה, היא התנועה של רמיזה באצבע (כגון: 'מורה באצבעותיו' [משלי ו', יג]). ממנה התפתחה המשמעות הרחבה יותר של מסירת מידע, הוראה ולימוד. יש כאלו שביקשו לבאר את מובנו של השורש י.ר.ה וכן של שם העצם 'תורה', באמצעות הקבלה לשפות שמיות אחרות (ערבית או אכדית), אך הצעות אלו לא יצאו מגדר ספקולציה. על כך ראה אנצ'י' מקראית, כרך ח, עמ' 469-470.

⁶⁴ כך סבר אולברייט, ומחזיקים בדעתו רבים מן החוקרים החדשים. ראה: אנצ'י' מקראית, כרך ח, עמ' 470.

⁶⁵ חוקרים שונים עסקו ביחס בין ספרות החכמה לבין ספר דברים בנוגע למובנה של המילה 'תורה'. ראה: אנצ'י' מקראית, כרך ח, בעיקר עמ' 480.

מובנו הראשוני של פועל ההוראה נגזר מן השורש י.ר.ה שמובנו הוא לזרוק או להשליך גוף או חפץ ממקום אחד לעבר מקום אחר.⁶⁶ מובן זה התפתח כנראה המובן של הצבעה באצבע על חפץ מסוים. על בסיס מובנים ראשוניים אלו, התפתחו המובנים המופשטים והכלליים יותר של ההוראה כהדרכה, הנחיה, לימוד, ציווי או פקודה.⁶⁷

ג. הוראה: ניתוח מושגי

מסכת הוריות היא המסכת העיקרית במשנה, שבמסגרתה יש עיסוק ממוקד ואינטנסיבי במושג ההוראה. מושג ההוראה הוא המושג המרכזי שבו עוסקת מסכת הוריות כולה, והוא אף העניק למסכת את שמה. ההוראה מופיעה לאורך המסכת פעמים רבות, וזהו אף המרחב הטקסטואלי שבו מושג ההוראה מופיע בצורה הדומיננטית והאינטנסיבית ביותר בספרות התנאית כולה. כל זאת, למרות שמושג זה נעדר לחלוטין מן הפרשות המקראיות שניצבות בבסיסה של מסכת הוריות.⁶⁸

מושג ההוראה מופיע בהקשרים ובאופנים שונים לאורך המסכת. בדרך כלל, הוא מציין את הוראתו של בית הדין הגדול בירושלים (א', א-ה), ופעם אחת הוא מתייחס להוראתו של בית הדין של אחד מן השבטים (א', ה). כמו כן, הביטוי 'הורה' מופיע גם שלוש פעמים ביחס להוראת הכהן הגדול לעצמו (ב', א-ב).

ביטוי נוסף הכולל את מושג ההוראה הוא 'ראוי להוראה'. ביטוי זה מופיע פעם אחת כדי לציין את זהותו של החכם שמתחייב בקרבן במקרה שציית להוראת טעות של בית הדין (א', א), ופעמיים נוספות כשהוא מתאר את התנאי שבו צריכים לעמוד חברי בית הדין כדי שהוראתם תיחשב להוראה תקפה (א', ד).

אמנם, עם כל מרכזיותו במסכת הוריות, מושג ההוראה איננו בלעדי למסכת זאת, והוא מופיע פעמים רבות במוקדים ובהקשרים נוספים של הספרות התנאית.⁶⁹

בסעיף זה, אבקש לקיים דיון מושגי ראשוני בנוגע לגווני המשמעות השונים של מושג ההוראה, בהקשרו ההלכתי והמשפטי במסגרת הספרות התלמודית. לשם כך, ברצוני להתייחס לשלושה צירי הגדרה מרכזיים, שמהווים את קווי האפיון העיקריים של מושג זה. ניתוח מקדמי

⁶⁶ ראה: קדרי, עברית מקראית, עמ' 462.

⁶⁷ לגבי מובניה אלה של ההוראה במקרא, ראה: קדרי, עברית מקראית, עמ' 462.

⁶⁸ מסכת הוריות מבוססת על פרשנותן של שתי פרשות מקראיות: ויקרא ד' (בעיקר יג-כא); במדבר ט"ו, כב-כו. בשתי הפרשות הללו אין כל איזכור למושג ההוראה, או לנגזרות משניות שלו. ראה גם בהרחבה בפרק השני, עמ' 51 ואילך.

מילון בן יהודה מבחין בין חמישה גווני משמעות שונים של פעולת ההוראה במובנה הלימודי וההנחייתי במקרא ובספרות חז"ל: "א. הורה את פלוני דבר, עשה לו אות באצבע וכדומה שיראה הדבר; ב. הורה את פלוני, אמר לו מה לעשות, לימד אותו; ג. לימד את פלוני מלאכה או חכמה וכדומה; ד. הודיע לאדם מה שלא ידע, ביאר לו מה שלא הבין; ה. הורה כך וכך בענייני הלכה ופסקי דינים" (ראה: בן יהודה, מילון, 2151-2152).

⁶⁹ על הופעותיה של ההוראה בספרות התנאית והתלמודית, לצד מונחים מקבילים, ראה בהרחבה בספרו של גודבלט, הוראה רבנית.

זה ימש כבסיס לדיון בסעיף הבא, שיעסוק בניתוח הופעותיה של ההוראה בספרות התנאית בכללותה.

1. הוראה: היגד בעל סמכות מוחלטת או יחסית?

ציר הגדרה ראשון ביחס לפעולת ההוראה, קשור באופי ועוצמת הסמכות שמוענקת להיגד שמוגדר כהוראה. ניתן לראות את ההוראה כפעולה משפטית שנתפסת כפעולה בעלת סמכות מוחלטת, כך שתוכנה של ההוראה נתפס כהיגד סמכותי המגדיר את המציאות המשפטית הבלעדית ביחס לנושא שלגביו ניתנה ההוראה. מאידך, ייתכן כי פעולת ההוראה מהווה ביטוי לעמדה הלכתית-משפטית של חכם או גוף מסוימים, אך היא מותירה את מרחב הדיון פתוח להופעתם של עמדות הלכתיות אחרות ואף הפוכות שיכולות להתקיים לצידה של ההוראה הראשונית.⁷⁰

מימד נוסף של שאלה זו עצמה, היא השאלה מיהו הגורם או הגוף שבכוחו לתת הוראה הלכתית, ומהו מעמדו הסמכותי של גורם זה ביחס לקהל נמעניו.⁷¹

2. הוראה: בין לימוד להנחיה מעשית

ציר הגדרה נוסף ביחס לאופייה של ההוראה, קשור בהבחנה בין הוראה המהווה הנחייה מעשית לפעולה, לבין הוראה שמטרתה היא ביטוי של תוכן לימודי-משפטי, וזאת ללא זיקה ישירה למשמעותו המעשית של ההיגד הכלול בה.⁷² במסגרת הבחנה זו, השאלה שנשאלת היא באיזו מידה ההוראה נועדה לצאת מחוץ לשיח הלימודי התיאורטי ולהכווין התנהגות של יחידים או של

⁷⁰ שניות יסודית זו ניכרת היטב ובאופן מובהק בספרו ההלכתי הגדול של הרמב"ם משנה תורה. הרמב"ם מגדיר את בית הדין הגדול שבירושלים כ'עמודי ההוראה' (רמב"ם, משנה תורה, הלכות ממרים, פרק א, הלכה א), ומחיל עליהם באופן ממוקד את המצווה לעשות 'ככל אשר יורוך' (שם, שם, הלכה ב). עובדות אלו משתלבות היטב עם תפיסתו המשפטית הצנטרליסטית בהקשרים רבים, המשתקף בין השאר בעצם אופיו ומגמותיו של ספר משנה תורה עצמו.

יחד עם זאת, לאורך ספרו, ישנם עשרות רבות של אזכורים של הוראות מבוחרות יותר שניתנו על ידי חכמים יחידים: הוראות הגאונים, הוראות של רבותיו של הרמב"ם, והוראות של חכמים נוספים. עבור הרמב"ם, ישנו פער עמוק בין שני סוגי ההוראות הללו; הסוג השני, לא זוכה לדידו לכל סמכות מוסדית עקרונית במסגרת ההלכה: "שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל" (שם, שם, הלכה ה). כללי ההכרעה הם תוכניים-ענייניים, ואין בהם כל התייחסות למעמדה המוסדי והסמכותי של ההוראה.

⁷¹ גודבלט, למשל, עומד בספרו על האופי המבוזר והדה-צנטרליסטי של ההוראה ההלכתית ולימוד התורה בתקופת חז"ל (גודבלט, הוראה רבנית). לעומת זאת, מסכת הוריות מתמקדת במוסדות ריכוזיים שמורים את ההלכה לציבור. אמנם, ראוי לציין כי מחקרו של גודבלט התמקד במרכז הבבלי בתקופת האמוראים, ולא בתקופת חז"ל בכללותה. וראה גם דברינו בסיכומו של פרק זה, עמ' 39-44.

⁷² על התפתחותו של העיסוק הלימודי התיאורטי, המובחן מן העיסוק ההלכתי המעשי, ראה בהרחבה לקמן, פרק שלישי, עמ' 87-95. וראה גם בפרק שעוסק בפרשת הזקן הממרא, עמ' 283-285. וראה גם: קורמן, הלכה למעשה; מרינברג, הלכה ומעשה.

ציבור, ובאיזו מידה היא משמשת כאמירה לימודית ואינטלקטואלית שנועדה להביע תפיסה משפטית תיאורטית, אך לא להכווין התנהגות באופן ממשי.⁷³

3. הוראה: בין שיקוף ליצירה

הבחנה יסודית נוספת ביחס למושג ההוראה, היא ההבחנה בין פעולה משקפת לבין פעולה יוצרת: ההוראה עשויה לשמש כפעולה שמבקשת לשקף את המציאות ההלכתית הקיימת, כפי שזו הייתה עוד בטרם נתינתה של ההוראה, וללא תלות בה. מאידך, ההוראה עשויה לשמש גם כפעולה יוצרת שמבקשת לכוון נורמה חדשה לתוך המערכת שלא הייתה כלולה בה באופן ממשי לפני נתינתה של ההוראה, או לפחות ליצור קביעה משפטית חדשה שלא הייתה קיימת קודם לכן.⁷⁴ הבחנה בסיסית זו בין שני המובנים השונים של פעולת ההוראה, עשויה להיות קשורה גם למובנים האטימולוגיים השונים של המילה 'הוראה'.⁷⁵

הפירוש של ההוראה כמשקפת, מתאר את פעולת ההוראה כפעולה שאינה מחדשת דבר מעבר ליצירת המפגש בין הנמען של ההוראה לבין התוכן שמובע על ידה. ההוראה איננה כוללת תוכן חדש, והיא אף איננה בגדר מבע לשוני הכולל תוכן קוגניטיבי שלא היה בנמצא לפני. ההוראה היא אקט לשוני, המתבצע באמצעות ובעבור תוכן מילולי שהיה קיים זה מכבר. החכם שמורה את ההוראה איננו יוצר את תוכנה, והוא אף לא מפרש תוכן קיים. תחת זאת, הוא רק מאפשר את המפגש שבין אובייקט הידע הקיים לבין האדם נשוא ההוראה.

מובן זה של ההוראה כתיווך בין הנמען של ההוראה לבין המקור הנורמטיבי, מתפצל לשני חלקים בהתאם לטיבו של המקור הנורמטיבי שבו מדובר: אפשרות אחת היא שהמקור הנורמטיבי

⁷³ שאלה זו רלוונטית בעיקר ביחס למובנה של ההוראה כפרשנות של התורה. אמנם, הבחנה זו תקפה גם ביחס למובנה של ההוראה כפסיקה במקרה קונקרטי. גם ביחס לפעילות מסוג זה יש מקום לבחון האם עיקר מטרתה היא נתינת מענה מעשי למקרה הקונקרטי שאליו היא מתייחסת, או לחילופין שהמקרה הקונקרטי אינו אלא בגדר טריגר לגיבושה של עמדה הלכתית ביחס למקרה הנידון, במנותק מערכה המעשי הישיר או העקיף של עמדה זו. בתולדות ההלכה, למשל, ידועה הדוגמא של ספר תרומת הדשן, שהינו ספר שר"ת מבחינת מבנהו הצורני, אך למעשה השאלות המופיעות בו התחברו באופן מלאכותי על ידי מחבר הספר עצמו. אמנם, האפשרות שההוראה חסרת מימד מעשי, לא יכולה להתיישב באופן סביר עם מובנה של ההוראה כחקיקה.

⁷⁴ בשיח התורת משפטי המודרני, תיאורטיקנים שונים של המשפט נחלקו ביניהם כיצד יש לפרש את משמעותה של הפעילות השיפוטית במסגרת המערכת המשפטית והנורמטיבית הכוללת. הגישה הפוזיטיביסטית למשפט, שמייצגה המובהק הוא הארט, רואה את הפעילות השיפוטית כמשקפת בלבד את המטען הנורמטיבי שכבר טמון בכללים המשפטיים הקיימים (הארט, מושג החוק). ראה גם: קולמן, פוזיטיביזם. לעומת זאת, רונאלד דבורקין (דבורקין, אימפריית החוק) מחזיק בגישה שלפיה העשייה השיפוטית מגלמת גם התחשבות בעקרונות משפטיים ומוסריים כלליים יותר, שפעמים רבות הם לא מוצאים ביטוי מפורש בכללים החקוקים עצמם. לניתוח נרחב בנוגע לפולמוס הארט-דבורקין בעניין זה, ראה: שפירו, פולמוס.

⁷⁵ כפי שראינו לעיל, מובן אחד של המילה קשור בשורש י.ר.ה, שמובנו היסודי הוא להטיל, לשגר, להעביר דבר מה ממקום למקום. מובן זה הולם את התפיסה של ההוראה כפעולה יוצרת ומכוננת: בית הדין הוא המקור של פעולת ההוראה והוא מעביר אותה ('יורה' אותה) ממקורה אצל בית הדין אל קהל השומעים, שמחויבים לקבלה כהלכה מחייבת. ראה: בן יהודה, מילון, 2150-2151; (ובמקביל, ראה גם קוטובסקי, לשון התלמוד, ערך 'י.ר.ה', עמ' 529-566, הקושר לשורש זה הן את המילה 'הוראה' ונגזרותיה, והן את המילה תורה).

אפשרות אטימולוגית נוספת, ההולמת את מובנה של ההוראה כמשקפת תוכן קיים, היא מובנה של ההוראה כפעולה שנועדה להראות דבר מה או לכוון את השומע ללכת בדרך מסוימת. מובן זה של פעולת ההוראה, מתבסס במידה רבה על הזיקה שבין המילה 'הוראה', לשורש ר.א.ה.: החכם המורה מראה את האובייקט הקיים מחוץ לו לאדם נוסף (ראה: קדרי, עברית מקראית, עמ' 462, סעיף [2]).

הוא הטקסט הקנוני של התורה שבכתב. אפשרות אחרת היא שהמקור הנורמטיבי הוא תוכן שמועבר באמצעות מסורת שבעל פה, שלא מופיעה בטקסט המקודש עצמו. המכנה המשותף בין שתי האפשרויות הוא שמדובר בתוכן אובייקטיבי שמתקיים ללא תלות בגורם שמורה את ההוראה. בעל ההוראה מתפקד על פי מובן זה כמי שמוסר את התוכן הנורמטיבי שקיים מחוץ לו.

במסגרת מובן זה של ההוראה, הסמכות להורות תיגזר ממידת האמון שאדם מסוים זוכה לה כמי שמייצג באופן אותנטי וישיר את תוכנה של המסורת הכתובה או הוורבאלית של ההלכה.

לעומת המובן המשקף שאותו הגדרנו כעת, ניתן להגדיר את ההוראה כפעולה שיש בה מימד יוצר ומחדש, מעבר לתוכן הנורמטיבי הקיים זה מכבר.⁷⁶ במסגרת המשמעות היוצרת והמכוננת של ההוראה, ניתן להבחין בין שלוש פעולות משפטיות שונות, שבכל אחת מהן קיים מרכיב מסוים של יצירה משפטית חדשה שנוצרת על ידי ההוראה. אסקור כעת שלוש אפשרויות אלו.

3.1 הוראה: חקיקה

אפשרות אחת להבין את מושג ההוראה במובנו היוצר והמכונן, היא שהוא מתייחס לפעולה של חקיקה. בית הדין או החכם הפעילו את סמכותם כדי ליצור הוראה נורמטיבית שחודשה על ידם. במקרה זה, סמכותה של הנורמה שאותה מורה בית הדין לא יונקת את כוחה מן הטקסט המקורי של התורה, אלא מבוססת על תפיסה שיש לבית הדין סמכות עצמאית⁷⁷ לחוקק ולכונן קביעות נורמטיביות חדשות.

במסגרת אפשרות זו, יש מקום להבחין בין שני סוגים של יצירת תוכן נורמטיבי חדש על ידי בית הדין:

א. חקיקה: יצירת חוק כללי שהופך להיות חלק מן המבנה הנורמטיבי הקבוע והתקף של ההלכה;

ב. פקודה/הוראת שעה: נתינת הוראה נקודתית שצריכה להתבצע באופן חד פעמי, מבלי שהיא הופכת להיות בעלת מעמד של חוק כללי, שיש לו תוקף מחוץ לסיטואציה הספציפית שבה הוא ניתן.⁷⁸

המימד היצירתי של ההוראה במסגרת מובן זה הוא מובהק וחד משמעי: היצירתיות של ההוראה משתקפת בעצם קיומה והיווצרותה של הנורמה החדשה לתוך המערכת. טיב הסמכות

⁷⁶ לניתוח נרחב של היחס בין שיקוף ליצירה בנוגע למבנה הכולל של התורה שבעל פה ביחס לתורה שבכתב ולהתגלות, ראה: הלברטל, דרך אמת, פרק ראשון (עמ' 76-23).

⁷⁷ ייתכן, אמנם, שסמכות זו עצמה תהיה מעוגנת בטקסט הקנוני באופן כזה או אחר. אך אף אם קיים עיגון שכזה, הנורמה הספציפית שבו מדובר נוצרת על ידי המוסד שטוען לסמכות ליצור אותה, ולא על ידי הטקסט הקנוני, או על ידי פרשנות שלו. כידוע, הרמב"ם והרמב"ן נחלקו באיזו מידה סמכותם של חכמים לחדש נורמות חדשות לתוך המערכת הנורמטיבית של התורה מעוגנת בתורה שבכתב עצמה. ביחס למחלוקת זו, ראה: הלברטל, דרך אמת, 29-42.

⁷⁸ הבחנה חשובה נוספת ביחס למובן זה של ההוראה, היא ההבחנה בין חקיקה שנועדה להוסיף נורמות משנה לחוק קיים, לבין חקיקה שמוסיפה נורמות עצמאיות למערכת.

שמאפשרת סוג כזה של הוראה היא ההכרה בסמכותו של גורם כלשהו ליצור ולכונן נורמות חדשות לתוך המערכת המשפטית הקיימת.

3.2 הוראה: פרשנות

האפשרות השנייה במסגרת המובן היוצר של ההוראה, היא ראיית ההוראה כתוצאה של אקט פרשני שמבוצע על ידי הגורם שמורה את ההוראה. על פי מובן זה, ההוראה איננה מהווה פעולה עצמאית של חקיקה, אלא היא מבוססת על פעולה פרשנית המוסבת על הטקסט הנורמטיבי של התורה. פעולת הפרשנות היא כמובן עשירה ומורכבת ביותר, והיא כוללת אפשרויות שונות ומגוונות של פעולות פרשניות שונות ביחס לטקסט המקורי של התורה.

המכנה המשותף הכללי המאפיין מובן זה, הוא בכך שמדובר כאן על היגד שמבוסס על הטקסט הקנוני עצמו, והוא קונה את מעמדו הנורמטיבי ואת סמכותו מכח זיקה זו לטקסט הקנוני, אך מאידך ישנה כאן פעולה היוצרת היגד לשוני ונורמטיבי חדש מעבר להיגד הלשוני הבסיסי שנכלל בטקסט המקורי.⁷⁹ טיב הסמכות הנדרשת כדי לכונן סוג כזה של הוראה, היא ההכרה באדם מסוים כמי שיש בכוחו להבין את הנורמה הכתובה לעומקה, באופן כזה המאפשר לו ליצור הוראות חדשות מתוך פרשנות נכונה של התוכן הנורמטיבי הגלום בטקסט הקיים. הסמכותיות של מורה ההוראה במסגרת מובן זה איננה נשענת על סמכותו היוצרת כשלעצמה, אלא על הכרה בזיקה העמוקה שמתקיימת בינו לבין הטקסט הקנוני, שהוא זה שזוכה למעמד סמכותי מכונן.

3.3 הוראה: פסיקה

מובן אפשרי נוסף לפעולת ההוראה, הוא ראיית ההוראה כפעולה של פסיקה. פסיקה מהווה הכרעה נורמטיבית ביחס למקרה ספציפי שלגביה נדרשים בית הדין או החכם להכריע. המאפיין סיטואציה של פסיקה להבדיל מן האפשרויות האחרות שהוזכרו עד כאן, הוא שמדובר בפעולה שלא מתבצעת רק ביחס לתוכנו של החוק כשלעצמו, אלא בראש ובראשונה מתוך התייחסות לסיטואציה קונקרטית כלשהי שנובעת מתוך מציאות החיים שמצויה מחוץ לטקסט הנורמטיבי ופרשנותו. לא מדובר כאן בהיגד שמייצג את החוק כשלעצמו, אלא בהיגד שמבקש ליישם ולהחיל את החוק ביחס לסיטואציה קונקרטית. כיוון שכך, ההיגד הנורמטיבי לא משקף רק ייצוג או פרשנות של החוק עצמו, אלא גם הכרעה בנוגע לאופן הגדרתה וסיווגה של התופעה שלגביה נדרשת הכרעה נורמטיבית.⁸⁰ המימד היצירתי של ההוראה במסגרת מובן זה נעוץ בכך שפעולת

⁷⁹ המתודות הפרשניות השונות שרווחו בקרב החכמים בתקופת המשנה והתלמוד, והניסיון לעמוד על תפיסת העולם הפרשנית והנורמטיבית שניצבת בבסיסם ושמשתקפת באמצעותם, פרנסו מחקרים רבים. לעת עתה, ראה בעיקר: אורבך, בעיית הסופרים; הלבני, פשט ודרש; כהנא, כלל ופרט; רביצקי, לוגיקה; הייז, תפיסה עצמית.

⁸⁰ בתיאור המופיע בפנים הצגנו את מובניה השונים של פעולת ההוראה: ההוראה כחקיקה, כפרשנות, כפסיקה או כתיווך גרידא למקור הנורמטיבי הקיים (הטקסט המקודש או המסורת הקדומה). חשוב להדגיש שביחס למובנים שונים אלו, יש מקום להבחין בין שלושה מישורים שונים של ההוראה: מישור אחד הוא

הפסיקה מבצעת החלה של הנורמה על מקרה ספציפי, ובכך משקפת בדרך כלל שורה של הכרעות פרשניות הן בנוגע לנורמה והן בנוגע למציאות עליה היא מוחלת.

כסיכום, ניתן להבחין בין שלוש רמות שונות של המימד היצירתי של ההוראה, מן הרמה שבה המימד היצירתי הוא החזק ביותר ועד לרמה שבה הוא המינורי ביותר: 1. ההוראה כפעולה של חקיקה (קבועה או זמנית); 2. ההוראה כמשקפת מהלך פרשני ביחס לנורמה הקיימת; 3. ההוראה כמשקפת יישום והחלה של הנורמה הכללית ביחס לסיטואציה ספציפית (הוראה כפעולת שיפוט).

שלושת המובנים הללו של ההוראה, נבדלים מן המובן הראשון שאותו הצגנו לעיל, שבמסגרתו ההוראה נתפסת כאקט שנועד אך ורק להעביר ידע קיים, מבלי לבצע פעולה יוצרת כלשהי ביחס אליו.

שלושת צירי ההגדרה שהוצגו בסעיפים האחרונים, מעצבים במשולב את אופייה ומובנה של פעולת ההוראה. הם מציגים שלוש שאלות שונות שניתן לשאול ביחס לטיבה של ההתרחשות הנורמטיבית שנוצרת כאשר נמסרת הוראה משפטית. ייתכנו כמובן שילובים שונים בין התשובות לכל אחת משלוש השאלות הללו, כאשר כל אחד מן השילובים האפשריים מקנה מובן אחר ומשמעות אחרת לפעולת ההוראה במסגרת המרחב המשפטי והחברתי שלתוכו היא נמסרת.⁸¹

ד. ניתוח מופעה של ההוראה בספרות התנאית

בסעיף זה ברצוני לבחון את מובנו של מושג ההוראה כפי שזה משתקף בספרות התנאית בכללותה. על בסיס צירי ההגדרה המושגיים ששורטטו בסעיף הקודם, אבדוק האם מופעה השונים של ההוראה בספרות התנאית יכולים לסייע בהענקת מובן או מובנים ספציפיים לפעולת ההוראה, ביחס לכל אחת משלוש השאלות העיקריות שהוגדרו במסגרת הדיון המושגי שקדם

המישור המוחצן של ההוראה: כיצד מוצגת ההוראה לנמעניה, וכיצד היא מבססת את הלגיטימציה שלה מול הציבור שאליו היא מופנית. המישור השני הוא טיבה של פעולת ההוראה על פי נקודת מבטו הפנימית של הגורם המוסדי שיוצר אותה. כיצד הוא תופס את מקורות היניקה של פעולתו, את אופני ההיווצרות האמיתיים שלה, ואת הצדקתה הנורמטיבית. מישור שלישי הוא הבנת אופני ההיווצרות של תוכן ההוראה, כפי שאלו מצטיירים בעיניו של מתבונן חיצוני המנסה לשחזר את אופייה ומקורות יניקתה של ההוראה מנקודת מבט אובייקטיבית (ניתן כמובן לטעון שקשה עד בלתי אפשרי לספק את נקודת המבט האובייקטיבית, אך טענה זו איננה מבטלת את קיומו של מישור זה ברמה המושגית העקרונית).

כמובן, ששלושת הרכיבים הללו אינם חייבים להיות זהים זה לזה, וייתכן כי בכל אחד משלושת המישורים הללו נגלה כי טיבה של ההוראה הוא אחר. כך לדוגמה, במקרה הבא: בעל ההוראה מציג את הוראתו ככזו שמבוססת על מסורת קדומה, בליבו פנימה הוא סבור כי הוראתו נובעת מפרשנות שניתנה לטקסט על ידו, ואילו מנקודת מבט אובייקטיבית ההוראה עשויה להיתפס כפריו של מעשה חקיקה מקורי ועצמאי, שרק בשלב שני מצא את עיגונו בטקסט המקורי.

⁸¹ ישנו, כמובן, השקות שונות בין שלוש השאלות הללו. נציין שתי השקות עיקריות: א. ככל שההוראה מייצגת פעילות של חקיקה, היא מהווה גם פעולה בעלת אופי ריכוזי ופחות מבוזר; ב. ככל שההוראה מהווה פעולה מתוכנת של ידע קיים, או לחילופין פעילות פרשנית, היא עשויה להיתפס גם כאקט לימודי צרוף החסר משמעות מעשית. לעומת זאת, ככל שהיא נתפסת כפעילות של חקיקה או של פסיקה, הרי שפעולות אלו מכילות מעצם מהותן מימד מעשי מובהק.

לסעיף זה.⁸² במסגרת הסקירה, אתמקד במקורות תנאיים שניתן לשאוב מהם מידע משמעותי כלשהו ביחס לאחת או יותר משלוש השאלות העיקריות שהוגדרו לעיל ביחס לטיבה של פעולת ההוראה.⁸³

1. הוראה: סמכות מוחלטת או יחסית?

אחד מקווי ההגדרה בהן עסקנו לעיל, היא באיזו מידה ההוראה מייצגת נורמה בעלת אופי מוחלט או יחסי. נפנה כעת לבחון שאלה זו על בסיס דוגמאות מרכזיות מן הספרות התנאית.

המשנה במסכת בבא מציעא עוסקת בגדריו של איסור האונאה. במסגרת זו מתארת המשנה הוראה הלכתית שניתנה על ידי רבי טרפון לסוחרי לוד:

ההוניה ארבע כסף מעשרים וארבע כסף לסלע שתות למקח.

עד אמתי מותר להחזיר. כדי שיראה לתגר או לקרובו.

הורה ר' טרפון בלוד: ההוניה שמונת כסף לסלע שליש למקח. ושמחו תגרי לוד.

אמ' להם. מותר להחזיר כל היום.

אמרו. יניח לנו ר' טרפון מקומינו וחזרו לדברי חכמ'.⁸⁴

הוראתו של רבי טרפון בלוד היא בגדר נתינת הנחיה הלכתית מעשית וקונקרטית, הניתנת במקום מסוים ועבור אנשים מסוימים. תוכן ההוראה הוא נתינת שיעור מדויק לאיסור מן התורה, אך ללא הנמקה או תהליך פרשני ספציפי שמלווה את ההוראה.⁸⁵ ניתן לראות הוראה זו כחקיקת משנה, שנועדה להעניק תוכן קונקרטי ומדויק לנורמה קיימת. זוהי פעילות פרשנית או חקיקתית יוצרת, אך כזו שמתקיימת בתוך גבולות הגיזרה של נורמה קיימת.

מהמשך המשנה משתמע שהוראתו של רבי טרפון איננה מחייבת באופן מוחלט את האנשים שלהם היא ניתנה, שכן תגרי לוד יכולים היו להחליט לחזור ולנהוג כדעת חכמים, למרות שרבי טרפון נתן להם את הוראתו. משתקפת כאן מציאות של פלורליזם נורמטיבי באותו מקום עצמו ואף עבור אותם אנשים. שתי העמדות ההלכתיות הם בעלות מעמד משפטי מקביל, ותגרי העיר עצמם יכולים להחליט מהי העמדה ההלכתית שאותה הם מקבלים כעמדה מחייבת עבורם.

⁸² לסקירה רחבה של מושג ההוראה במסורת ההלכתית, התלמודית והביתר תלמודית, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך ח, ערך 'הוראה', עמ' תפז-תקי.

⁸³ לכל הנושא של פרקטיקת ההוראה בעולמם של החכמים, ראה והשווה גם למחקרו של חיים לפין (לפין, חכמים כרומאים, פרק 4); וכן כהן, זכרון המקדש, נספח ב.

⁸⁴ משנה, בבא מציעא, פרק ד, משנה ג.

⁸⁵ אמנם, הסוגיה התלמודית בבבלי על משנה זו (בבלי, בבא מציעא, נ, ע"א-ע"ב), מחלצת מתוך הוראתם הנקודתית של רבי טרפון וחכמים, עמדה מפותחת הרבה יותר שמתייחסת למרכיבים נוספים של איסור האונאה, גם כאלו שלא מפורשים בהוראתם הקונקרטית. מהלך פרשני זה משקף הכללה ותיאורטיזציה שאופיינית לדיון התלמודי הבבלי במימרות הלכתיות של התנאים גם במקרים נוספים (ראה: מוסקוביץ, קונספטואליזציה).

העובדה שרבי טרפון הורה לתגרי לוד, לא מגדירה באופן סופי את המציאות הנורמטיבית עבורם, ויש להם עדיין אפשרות לבחור בעמדתם ההלכתית של חכמים, החולקים על רבי טרפון.⁸⁶

מכך נראה שהוראה איננה משמשת בהכרח כאקט של נתינת הנחיה הלכתית סופית ומחייבת, אלא היא (או לפחות יכולה להיות גם) ביטוי של עמדה הלכתית קונקרטי בהקשר של פסיקה מעשית, שעשויה לשקף עמדה אישית של חכם מסוים שאיננה בהכרח בעלת מעמד נורמטיבי מוחלט. לרבי טרפון יש את הכוח והסמכות להורות, ולהוראתו יש אף משקל נורמטיבי משמעותי עבור תגרי לוד, אך אין משמעות הדבר שלהוראתו יש סמכות מוחלטת ומחייבת עבורם.⁸⁷

רושם דומה עולה גם מן המקורות המתמייחים לתפקיד הקרוי 'מורה הוראות'. ממספר מקורות תנאיים ניתן להסיק את קיומו של סטטוס חברתי-משפטי של אדם המוכר כ'מורה הוראות'. כך למשל מופיע בתוספתא במסכת חלה:

ר' ליעזר או' חלה ניטלת מן הטהור על הטמא

אמרו לפני ר' ישמעאל והלא פלוני יש בדרום והיה מורה בהוראה הזאת אמ' להם לבוש שלבש בו אבא וציץ שנתן בין עיניו אם לא אלמד בו לכל מורה הוראות.

אמרו לו משם ר' ליעזר אמ' להם אף הוא יש לו במה יתלה.⁸⁸

מקור זה מתמייח לפונקציה ספציפית של אדם הנקרא: 'מורה הוראות'.⁸⁹ אותו פלוני שבדרום היה 'מורה בהוראה הזאת'. כלומר: היה מנחה אנשים על פי ההוראה הזאת. ההוראה מייצגת כאן את התפיסה ההלכתית העקרונית (במקרה זה, דעתו של רבי אליעזר), ואילו מי ש'מורה בהוראה' הוא מיישם את התפיסה ההלכתית העקרונית, ומתרגם אותה לפסיקות קונקרטיות ולהנחיות מעשיות לפעולה (במקרה זה: החכם מן הדרום). מעמד זה של מי ש'מורה הוראות', משקף אמנם מעמד חברתי מוגדר, אם כי ברור כי מדובר בתפקיד המתבצע באופן אישי ועצמאי, וללא מעטפת מוסדית או מערכתית רחבה יותר.

⁸⁶ אמנם, ייתכן שיש מקום להסתייג מקביעה גורפת זו, שכן המשנה כאן רק מתארת את התנהגותם המעשית של תגרי לוד, אך לא בהכרח מצדיקה או מאשרת אותה מבחינה נורמטיבית. מן המשנה ניתן להסיק בעיקר על התנהלותם ההלכתית המעשית של תגרי לוד, אך לא בהכרח שהתנהלות הלכתית זו זוכה לגיבוי הלכתי עקרוני של המשנה או מחבריה.

נקודה זו תלויה גם בשאלה האם התגרים שיתפו את רבי טרפון עצמו במסקנתם ההלכתית הסופית, או שהם רק חשבו אותה בליבם. הדבר תלוי בפירושה של המילה 'אמרו' – האם מובנה הוא 'אמרו לו', או 'אמרו בליבם / זה לזה'.

ככל שנפרש מילה זו על פי האופציה הראשונה, הדבר מחזק את הרושם שהמשנה מעידה לא רק על ההתנהלות בפועל של התגרים, אלא גם הליגיטימיות של התנהלות זו, לפחות על פי הבנתם ותפיסתם של התגרים (שכן אחרת לא היו משתפים בה את רבי טרפון).

⁸⁷ אמנם, במשנה זו משתקפת היטב התפיסה שלפיה יש צורך בקונסיסטנטיות נורמטיבית ברמה הפרסונאלית. תגרי לוד צריכים היו להחליט האם הם מקבלים את הוראתו של רבי טרפון או שהם דוחים אותה, אך לא היה באפשרותם להפריד בין שני חלקיה, ולקבל רק חלק ממנה.

⁸⁸ תוספתא, חלה, פרק א, הלכה י.

⁸⁹ וכן גם בתוספתא, נדה פרק ה, הלכה טו: "מעשה בר' חנניה בן חנניה שהדירו אביו בנזיר... עמד ונשקו על ראשו אמר מובטח אני בזה שאין נפטר מן העולם עד שמורה הוראות ולא נפטר מן העולם עד שהורה הוראות בישראל. אמר ר' אלעזר בר' צדוק אני ראיתי שהיה מורה הוראות בישראל".

האופי הלוקאלי וחסר המימד הפורמאלי של נתינת ההוראה, משתמע גם מן המשנה הבאה במסכת פרה:

מי שהיו מימיו על כתיפו והורה הורייה והראה לאחרין את הדרך.

הרג נחש ועקרב ונטל אכלין להצניען - פסול.⁹⁰

משנה זו עוסקת בשאלת כשרותם של מים שאמורים לשמש לשם טהרה מטומאת מת. הדין המופיע בה קובע שאם אדם נפנה לעסוק בפעילויות מסוימות בשעה שהוא נושא את המים על כתפו, הוא פוסל את המים.

שתי הפעולות שמוזכרות בה בצמידות הם: 'הורה הוראה' ו'הראה לאחרים את הדרך', פעולות שרב הדמיון הלשוני בין שתיהן.⁹¹ לא ניתן להסיק מכאן באופן ישיר על תוכנה של פעולת ההוראה, אך נראה שההקשר מלמד כי מדובר בפעולה נקודתית של הנחיה מעשית במקרה ספציפי (ששקולה או דומה להדרכת אנשים במציאת דרכם), ומול קבוצת אנשים מסוימת.

אך ההיסק המרכזי אותו ניתן להסיק ממשנה זו קשור באופי הלא ממוסד של פעילות ההוראה. המשנה מתארת כאן הוראה של חכם יחיד, תוך כדי שהוא מהלך בדרך, ונושא מים על כתפו. צוהר זה לפעילות ההוראה, מהווה אינדיקציה לכך שההוראה תיפקדה כפעילות אינדיבידואלית של חכמים יחידים, שלא הייתה מלווה בכללי טקס צורניים או מוסדיים ששימשו כמסגרת פורמאלית להתרחשותה. איפיון זה מתקשר גם למימד הלוקאלי והיחסי של ההוראה, שאיננה משקפת סמכות מרכזית וכוללת, המופעלת באופן שיטתי או מערכתית, אלא פעילות של חכמים יחידים המגיבים למציאות קונקרטית באופן ארעי ולא ממוסד. מכך ברור גם, שהסמכות והמעמד הנורמטיבי שמוענק להוראה שניתנת באופן כזה הוא חלקי ויחסי בלבד.

ממספר מקורות ניתן אף להסיק באופן ישיר ומפורש יותר, כי המשנה מכירה בכך שאדם יכול להורות, גם כאשר הוא חסר מעמד רשמי ומוכר המסמך אותו לעשות זאת. כך למשל עולה מן המשנה בסנהדרין שעוסקת בגדרי חיובו של הזקן הממרא:

חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור, ואם הורה לעשות חייב שנאמר: 'והאיש אשר יעשה בזדון' אינו חייב עד שיורה לעשות.

תלמיד שהורה לעשות פטור נמצא חומר קולו.⁹²

ממשנה זו עולה כי פרקטיקת ההוראה יכולה באופן פוטנציאלי להתקיים גם על ידי אדם שחסר מעמד רשמי של מי שמוסמך להורות. מפאת אפשרותה הפוטנציאלית, נדרשת המשנה

⁹⁰ משנה, פרה, פרק ז, משנה ט.

⁹¹ הקשר בין שתי הפעולות הללו במשנה הוא קשר של ברירה (או הורה הוראה, או הראה לאחרים את הדרך), וזאת למרות שבמשנה מופיעה ביניהן ו' החיבור. ראה פירושו של אלבק למשנה (אלבק, משנה, טהרות, עמ' 275).

⁹² משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ב.

להפקיע הוראה שכזו מגדרה של פרשת זקן ממרא.⁹³ יחד עם זאת, לצד אפשרותה הפוטנציאלית מבחינה חברתית, המשנה קובעת שמעמדה הנורמטיבי של הוראה כזו שונה באופן מהותי מהוראה שניתנת על ידי אדם שהוא בעל סמכות להורות. הקריטריון היסודי שנקבע כאן ביחס למעמדה של פעולת ההוראה הוא הסמכות האישית של החכם, ולא דרישות להרכב או למאפיינים פורמאליים ומוסדיים אחרים.

ביטוי נוסף לכך שאנשים שונים עסקו במתן הוראות, ובכללם גם כאלו שלא היו ראויים לכך, נמצא במשנה הבאה במסכת אבות:

החורשך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא, והגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח.⁹⁴

עצם העובדה שהמשנה איננה מהססת לכנות אדם שמורה הוראות באופן מסוים 'שוטה', רשע וגס רוח', עשויה ללמד שפרקטיקת ההוראה הייתה רווחת באופן יחסי, ואנשים שונים עסקו באופן כזה או אחר בנתינת הוראות, חלקם כנראה באופן שאיננו ראוי.⁹⁵ פעולת ההוראה, אם כך, לא משקפת סמכות מלאה ומוחלטת של הגורם שיוצר אותה, אלא היא נמצאת על ציר שבו מצויות הוראות ראויות ובעלות משקל, לצד הוראות שמעמדם הנורמטיבי נמוך ואף ראוי לגינוי.⁹⁶

אמנם, לצד הרושם הכללי שעולה מן המקורות שנסקרו עד כה, ישנם גם מקורות שמהם משתקף שהיו הוראות שנמסרו באופן ממוסד ורשמי על ידי בית הדין המרכזי שישב ביבנה. כך עולה באופן ברור למדיי מן המשנה והתוספתא במסכת פרה:

[ו] המוליך את החבל בידו לדרכו כשר ושלא לדרכו פסול זה הלך ליבנה ג' מועדות ובמועד שלישי הכשירו לו הוראת שעה.⁹⁷

⁹³ אמנם, לא ניתן לשלול את האפשרות שאותו תלמיד הורה תוך התחזות למי שמוסמך להורות. כמו כן, ייתכן גם שאופציה זו איננה משקפת מציאות חברתית ממשית, אלא אופציה מושגית שהמשנה מעלה כדי לתחום את גדרו של הזקן הממרא ברמה התיאורטית. לגבי היחס הביקורתי ביחס לאדם שלא הגיע להוראה ומורה ראה: בבלי, סוטה, כב, ע"א; שם, ע"ז, יט, ע"ב.

⁹⁴ משנה, אבות, פרק ד, משנה ז.

⁹⁵ כמובן, שמבחינה עקרונית אין מניעה שקביעה זו המופיעה במשנה היא קביעה בעלת אופי היפותטי-תיאורטי, ואינה מתייחסת בהכרח למצב עניינים ריאלי. ההיסק אותו אני מתאר בפנים, מתבסס על החריפות היתירה שמאפיינת את דבריה של המשנה. חריפות זו מרמזת לדעתי על קיומו של מאבק או פולמוס מול אנשים ומצבים שכאלו, או לכל הפחות על החשש הממשי של המשנה מפני פעילות מסוג זה.

⁹⁶ הקביעה שלפיה גם יחידים חסרי מעמד רשמי עסקו במתן הוראות, משתקפת אף במסכת הוריות עצמה, וזאת למרות התמקדותה של מסכת זו במימד הרשמי והממוסד של פעולת ההוראה. כך נאמר בתוספתא, פרק א, הלכה ד: "שבהוראה עד שהורו בית דין שבלשכת הגזית ובדיני נפשות נוהגין בכל מקום. יחיד שהורה על פיו ועשה הרי זה חייב שני' והנפש אשר תעשה ביד רמה". הביטוי 'הוראה' שמופיע בהלכה זו ובהלכה שקדמה לה, מתייחס, כפי שברור מן ההקשר, לשאלת הנטיבות שבהן בית הדין הגדול מתחייב בהבאת פר העלם דבר של ציבור. ביחס לחובה זו, נאמרו שני הגדרים המופיעים בתוספתא ('עד שהורו כולן'; 'עד שהורו בית דין שבלשכת הגזית'). אך למרות הקביעה הקטגורית שמופיעה בחלקה הראשון של המשנה, שמייחסת את תוקפה של ההוראה רק לבית הדין הגדול שבלשכת הגזית, המשנה בחלקה השני לא נמנעת מלהגדיר גם את פעולתו העצמאית של היחיד כ'הוראה'. עובדה זו משתלבת היטב עם המקורות הנוספים שנסקרו בפנים, המתארים כולם את ההוראה כפעולה שמאפיינת את פעילותם של חכמים בודדים, ולא רק של בתי דין ממוסדים.

⁹⁷ מלבד הופעתו במקורות אלו, הביטוי 'הוראת שעה' מופיע פעם אחת נוספת בתוספתא (נדה, פרק א, הלכה ט). הביטוי 'הוראת שעה', מורה על כך שתוכן ההוראה הכיל אך ורק הנחיה הלכתית ספציפית ומעשית למקרה מסוים, אך הוא איננו משקף בהכרח ידע או עמדה הלכתית עקרונית ורחבה יותר.

[ז] המכנן את החבל על יד כשר ואם כננו באחרונה פסול. א"ר יוסי לזה הכשירו הוראת שעה.⁹⁸

ובתוספתא שם:

המוליך את החבל לבעלים כדרכו כשר ושלא כדרכו פסול. הלכה זו עלו עליה בני אסייה שלשה רגלים ליבנה.

ברגל השלישי הכשירו להן הוראות שעה.

אמר ר' יוסי: לא לזה הורו אלא למעלה את החבל וחזר ובנאו באחרונה הורו לו שהוא כשר לשעבר ופסול לעתיד לבוא.⁹⁹

מקורות אלו משקפים את מעמדו ההלכתי של בית הדין ביבנה¹⁰⁰ כבית דין פעיל, אשר תפקד כגוף שמעניק הנחיות הלכתיות לציבור שמגיע אליו ממקומות שונים בארץ. כפי שמשתקף מן המשנה והתוספתא, הנחיות אלו כללו לא רק ידע הלכתי קיים, אלא גם פסיקות קונקרטיות שלעיתים חרגו מגוף הידע הקיים. הנחיות אלו כונו 'הוראות שעה', ובמידה רבה ניתן לראות בהם פעילות שיש לה אופי חקיקתי, החורג מעבר לפעילות פרשנית או שיפוטית רגילה. העובדה שבית הדין ביבנה החליט להכשיר רק בפעם השלישית, משקפת גם כן את העובדה שמדובר בפעילות הלכתית בעלת סמכות יוצרת המבוססת על הפעלת שיקול דעת.¹⁰¹

שלא כמו המקורות הרבים שנסקרו לעיל, שמתארים חכמים מסוימים שנתנו הוראות לבני המקום שבו הם פעלו,¹⁰² הרי שכאן מדובר על הוראה שניתנת על ידי בית הדין ביבנה במקום מושבו, לאחר שבני אסייה הגיעו למקומו של בית הדין כדי לקבל את הנחייתו והוראתו. במובן זה, נראה כי משתקפת כאן פעילותו של בית דין מרכזי הזוכה לסמכות חזקה וממוסדת על מעגלים חברתיים רחבים, ולא רק על בני המקום שבתוכו הוא יושב. אמנם, אף במקרה זה מדובר בהוראה המתייחסת כאמור לסיטואציה ספציפית, ולא בהנחיה הלכתית כללית הניתנת לציבור בכללותו.

ניתן לסכם כעת את העולה מן המקורות שנידונו עד כה. בחינת הופעתו של מושג ההוראה במשנה ובספרות התנאית, מלמדת שפעולת ההוראה המוצגת בהן מהווה פעילות מבוזרת החסרה מעמד פורמאלי וממוסד. כמעט בכל הדוגמאות שבהן נידון מושג ההוראה מחוץ למסכת הוריות, הוא מייצג פעילות לוקאלית של חכמים פרטיים המורים הוראות ליחידים או לקבוצות שבסביבתם. פעילות זו איננה מאופיינת במימד מוסדי בולט, ולא נלווים לה מאפיינים פורמאליים מובהקים.

⁹⁸ משנה, פרה, פרק ז, משנה ו-ז.

⁹⁹ תוספתא, פרה, פרק ז, הלכה ד.

¹⁰⁰ המשנה והתוספתא כאן לא מזכירות את הביטוי 'בית דין' במפורש, אך עולה ממנה שמדובר בהרכב שבו נמצאים מספר חכמים, היוצרים במשותף הוראה הלכתית אחת.

¹⁰¹ והשווה גם: תוספתא חולין ג', י; מקוואות ד', ו; ספרי חקת, קכד. ביחס לעולה ממשנה זו בנוגע למעמדו של בית הדין ביבנה, ראה גם אלבק, משנה, השלמות ותוספות לסדר טהרות, עמ' 563 (וראה גם שם, השלמות ותוספות למסכת סנהדרין י"א, ד', עמ' 459). ביחס למעמדו של בית הדין ביבנה ככלל, ראה בהרחבה במאמרו של חיים שפירא (שפירא, יבנה, בעיקר עמ' 327-320).

¹⁰² כדוגמת הוראתו של רבי טרפון לתגרי לוד, שבה עסקנו לעיל.

2. הוראה כלימוד או כהנחיה מעשית

שאלה נוספת אותה הצבנו לעיל, הייתה בנוגע למימד המעשי של ההוראה: באיזו מידה פעולת ההוראה מהווה היגד בעל משמעות מעשית קונקרטי, ועד כמה ניתן לראות בה גם היגד הלכתי-משפטי תיאורטי שלא נועד דווקא ליישום מעשי קונקרטי.

ככלל, ישנם מספר מקורות בולטים שמתארים פעולות שונות של הוראה שניתנות בהקשר קונקרטי ומעשי, ובזיקה לצורך או להתרחשות מציאותית מובהקת. כך הוא לדוגמה ביחס להוראתו של רבי טרפון לתגרי לוד שנידונה לעיל, ובמקרים נוספים שנידונו לעיל¹⁰³ ואחרים.¹⁰⁴

אמנם, ממקורות אחרים ניתן להסיק שפעולת ההוראה עשויה לכלול גם היגדים החסרים כל מובן מעשי קונקרטי או ממשי, מעבר לעמדה המשפטית התיאורטית שמובעת בהם. התוספתא בזבחים למשל, מתארת את הוראתו של רבי שמעון ביחס למספר עקרונות הלכתיים בדיני קרבנות:

ארבע כללות הורה ר' שמעון בקדשים: כל שהקדישו בשעת איסור, המעלה אותו בחוץ - חייב בעשה, וחייב בלא תעשה וחייב בהכרת.¹⁰⁵

חשיבותו של מקור זה הוא בכך שמושג ההוראה מופיע בו בהקשר שכלל איננו מתייחס להנחיה מעשית קונקרטי. עיסוקו של רבי שמעון בכללים אלו ביחס לדיני קדשים איננה בעלת משמעות מעשית שכן המקדש כבר איננו קיים בתקופתו. המונח 'הורה', מורה אם כן על פעילות פרשנית-לימודית תיאורטית, החסרה משמעות מעשית קונקרטי, בתוך ההקשר המציאותי שבתוכו פועל החכם שמורה את ההוראה.¹⁰⁶

ההבחנה בין שני סוגים של הוראה, מצויה גם כחלק מגדרי דינו של הזקן הממרא. המשנה בסנהדרין קובעת כי הזקן שחולק על הכרעתו של בית הדין הגדול איננו מתחייב בגינה של הוראה שאיננה בעלת מימד מעשי מובהק:

¹⁰³ כך למשל הוא ביחס למשניות במסכת פרה שנידונו לעיל (פרק ז, משניות ו-ז, וכן משנה ט שם); וכן גם בתוספתא, חלה, פרק א, הלכה י, שאף היא הובאה לעיל.

¹⁰⁴ בשני הקשרים במסכת אבות מופיע מושג ההוראה באופן שמרמז על המימד המעשי שלו, וזאת להבדיל מן המישור העיוני והתיאורטי יותר של לימוד התורה ופרשנותה. משנה אחת מתייחסת לדין ולהוראה כשתי צלעות מקבילות: "החושך עצמו מן הדין פורק ממנו איבה וגזל ושבועת שוא, והגס לבו בהוראה שוטה רשע וגס רוח" (משנה, אבות, פרק ד, משנה ז; משנה זו נידונה גם לעיל). מן ההקבלה בין הדין לבין ההוראה, נראה כי מובנה של ההוראה כרוך בהנחיה מעשית קונקרטי, ולא רק בפעולת לימוד תיאורטית.

כמו כן המשנה באבות מתארת גם את אחת מתכונותיו של החכם כמי ש "אינו שמח בהוראה" (אבות, פרק ו, משנה ו). מאזכור זה קשה להסיק לגבי תוכנה המדויק של ההוראה, אך נראה כי מדובר בפעולה שחורגת מן העיסוק הלימודי הצרופ, ובגין כך החכם איננו שש לעסוק בה. ההוראה מייצגת עיסוק שנלווה לו מעמד חברתי מסוים, ולכן משבחת המשנה את מי שנמנע מלרדוף אחר היוקרה החברתית, ורואה בהוראה הכרח שלא יגונה, אך לא מושא שאיפה עצמאי.

¹⁰⁵ תוספתא, זבחים, פרק יג, הלכה ז.

¹⁰⁶ אמנם, גם ביחס להוראה שאיננה מעשית, יש מקום להבחין בין שני מצבים: א. חוסר המעשיות של ההוראה נובע מכוונתו היסודית של מי שהורה אותה, שלא לקבוע הוראה שמחייבת באופן מעשי; ב. ההוראה איננה ברת יישום מפאת נסיבות חיצוניות, אך לא מפאת כוונותיו של מי שיצר אותה. הדוגמה המובאת בפנים שייכת (ככל הנראה - רק) לסוג השני.

חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור. ואם הורה לעשות חייב שנאמר: 'והאיש אשר יעשה בזדון' אינו חייב עד שיורה לעשות.¹⁰⁷

משנה זו, שצוטטה גם בסעיף הקודם, בעלת ערך אף ביחס לשאלת היחס בין המימד המעשי והמימד האקדמי של ההוראה. שכן, ממשנה זו עולה כי פעולת ההוראה נמצאת בתווך בין פעילות לימודית-תיאורטית, לבין הנחיה מעשית לפעולה. מצד אחד של המתרחש המשנה מתייחסת ל'שנה ולימד', מושגים שמתארים פעילות לימודית מובהקת. מאידך, מופיע הביטוי 'הורה לעשות', שמשקף הוראה בעלת משמעות מעשית מובהקת. המילה 'הורה' כשלעצמה מצויה כנראה בתווך שבין שני המרחבים המובהקים הללו, ולכן המשנה מקפידה לדייק את ההבחנה ביניהן ולהדגיש שהזקן הממרא מתחייב רק בגין סוג מסוים של הוראה ('הורה לעשות'), ולא בגין הוראה באשר היא.¹⁰⁸

נראה כי מידת ועומק ההבחנה בין הוראה תיאורטית לבין הוראה בעלת אופי מעשי, נתונה במחלוקת בין התנאים בתוספתא בכריתות:

וכשם שאם היה כהן פסול בעבודה וחייב במיתה, כך אם היה חכם או תלמיד חכם אסור ללמד ולהורות.

ר' יוסי בר' יהודה אומר אם היה חכם מותר ללמד.¹⁰⁹

מחלוקת התנאים בתוספתא משקפת את השאלה הבסיסית בנוגע לתוכנו של מושג ההוראה בעולמם של חכמים: האם הוא מכוון להנחיה בעלת משמעות מעשית דווקא, או שהוא כולל גם ואולי בעיקר פעילות לימודית תיאורטית.¹¹⁰ הדעה הראשונה בתוספתא כוללת באיסור הן פעילות לימודית, והן פעילות של הוראה. לעומת זאת, רבי בר' מפקיע מן האיסור את העיסוק הלימודי התיאורטי.¹¹¹ אמנם, מניסוחה של העמדה הראשונה, נראה כי גם היא יוצרת חיץ בין לימוד עיוני להוראה מעשית בכך שהיא מציינת בנפרד את שתי הפעילויות: 'ללמד ולהורות'. אך בעוד שלפי הדעה הראשונה נראה שמדובר בשתי פעילויות הנמצאות על רצף אחד, לפי דעת המיעוט שמופיעה לאחר מכן, בין שתי הפעילויות הללו קיים חיץ עמוק ומשמעותי יותר.

¹⁰⁷ משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ב.

¹⁰⁸ בהקשר זה, מעניין לעמוד על ההבדל בין המשנה לבין הניסוח המקביל שנמצא בתוספתא: "זקן ממרא שהורה ועשה כהוראתו חייב שהורה ולא עשה פטור הורה על מנת לעשות אף על פי שלא עשה חייב" (תוספתא, סנהדרין, פרק יד, הלכה יב).

המשנה מבחינה בין מי ש"חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד" שאז הוא פטור, לבין מי ש"הורה לעשות", שחייב. לעומת זאת, התוספתא מזכירה במפורש את המינוח 'הוראה' ביחס לכל אחד מן המצבים, וההבדל הוא בין הוראה סתם לבין 'הוראה על מנת לעשות'. מכאן ניתן להבין שפעולת ההוראה עשויה לכלול היגדים שנלווית להם משמעות מעשית קונקרטית, כמו גם היגדים שלא מכוונים ליישום מעשי, ובכל זאת עשויים להיכלל במינוח 'הוראה'. דיון נרחב ביחס לעניין זה, ראה להלן, פרק שישי, בעיקר עמ' 278-285.

¹⁰⁹ תוספתא, כריתות, פרק א, הלכה כ.

¹¹⁰ במקרה זה, נראה כי ההוראה הבלתי מעשית, משתייכת לסוג השני במסגרת ההבחנה שהצבענו עליה לעיל בהערה 106.

¹¹¹ מדרש ההלכה הבסיסי שעליו מבוסס האיסור, מתייחס לפעולה של הוראה המוזכרת בפסוק בויקרא: "וְיָזַן וְשָׁכַר אֶל תַּשְׁתָּ... וְלִהְיוֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' אֱלֹהֵם בְּיַד מֹשֶׁה" (ויקרא י', ט-יא). ממילא, השאלה האם להכליל במסגרת האיסור גם פעילות של לימוד תיאורטי ולא מעשי, משקפת תפיסות שונות בנוגע לתחום התחולה של מושג ההוראה שהוא תוכנו היסודי של האיסור.

ישנם מקרים שבהם מושג ההוראה מופיע כחלק מן הביטוי 'הוראת שעה'. ביטוי זה מורה על כך שההוראה ניתנה אך ורק בזיקה לאירוע ספציפי ונקודתי, ואין לגזור ממנה על תפיסה משפטית או הלכתית רחבה יותר. כך לדוגמה בקטע הבא הלקוח מן התוספתא בנדה:

הפסיקה שלש שעות וראת מטמאת מעת לעת. ואימתי ראויה לראות משתביא שתי שערות.

אמר ר' אליעזר מעשה בריכה אחת בהיתלות שהגיע זמנה לראות הפסיקה שלש עונות ובא מעשה לפני חכמים ואמרו: דייה שעתה.

אמרו לו: הוראת שעה היתה.¹¹²

במקרה זה מדווחת הוראה מקלה שניתנה על ידי חכמים במקרה מסוים, שממנה ביקש רבי אליעזר ללמוד הלכה כללית. בתגובה, טוענים חכמים אחרים כנגד ההיסק של רבי אליעזר שההוראה שניתנה באותו מקרה הייתה בגדר הוראת שעה שלא ניתן להסיק ממנה על ההלכה העקרונית במקרים דומים.

תוספתא זו משקפת את העובדה שהיגד הלכתי ספציפי הניתן בתוך הקשר נקודתי כלשהו, יכול להתפרש כהיגד המשקף את הנורמה ההלכתית הכללית (כפי שביקש לטעון רבי אליעזר), אך בו זמנית ניתן לראות בו גם היגד קונקרטי המשקף אך ורק את הפסיקה הנכונה לאותו מקרה בלבד (כפי שסברו חכמים).¹¹³

היגד הלכתי מסוג זה של 'הוראת שעה' נמצא בקצה השני של הספקטרום ביחס להיגד הלכתי תיאורטי, שכלל איננו מכוון ליישום ברמה המעשית (כדוגמתו הוראתו של רבי שמעון ביחס לדיני הקרבנות, שבה עסקנו לעיל).¹¹⁴ כפי שראינו, מושג ההוראה עשוי ללכוד היגדים הלכתיים המצויים בשני הקצוות הללו, כמו גם היגדים המצויים במרחב שביניהם.¹¹⁵

מקרה מעניין נוסף שבו ההוראה מתפרשת כהוראה מעשית וספציפית, החסרה גיבוי ברמה התיאורטית הרחבה יותר, הוא ביחס להוראתו של רבי ישמעאל בן פיאבי המובאת בתוספתא למסכת פרה:

¹¹² תוספתא, נדה, פרק א, הלכה ט.

¹¹³ מעניין לציין שהביטוי שבו מתוארת פסיקתם של חכמים באותו מקרה הוא הביטוי הסתמי 'אמרו', וללא שימוש במושג 'הוראה'.

¹¹⁴ לסקירה כללית בנוגע למקומה של 'הוראת שעה' במסורת ההלכתית, ראה: אנציקלופדיה תלמודית, כרך ח, ערך 'הוראת שעה', עמ' תקיב-תקכז.

¹¹⁵ מקור נוסף שיייתכן שמנגיד בין המימד הכללי והתיאורטי של ההלכה עם המישור של ההוראה הספציפית והקונקרטי, מצוי בתוספתא למסכת גיטין:

הרי זה גיטין אם לא באתי מיכן ועד שנים עשר חודש, ומת בתוך שנים עשר חדש - לא תינסי. ורבותינו הורו לה לינשא (תוספתא, גיטין, פרק ה, הלכה ט).

לא ברור האם עמדתם של רבותינו משקפת עמדה כללית ועקרונית, השונה מן הדעה המוצגת בתחילה, או שמא יש כאן מתח בין עמדה הלכתית כללית, לבין הוראה ספציפית במקרה מסוים. סוגיית הבבלי בכתובות, ב, ע"ב פירשה את המשנה כאפשרות הראשונה, אך נראה כי דרך הצגת הדברים במשנה מחזקת דווקא את האפשרות השנייה. יחד עם זאת, לא ברור האם ההוראה של רבותינו ניתנה רק במקרה אחד ויחיד, או שמא מדובר על דפוס הוראה שחזר על עצמו ביותר מאשר מקרה אחד.

ר' ישמעאל בן פיאבי הורה שתיים אחת בטבול יום ואחת במערבי שמש.¹¹⁶

ישמעאל בן פיאבי היה כהן גדול בתקופת הבית השני, והיה מקורב לחוגים צדוקיים, אם כי היה בעל מעמד חיובי גם בעיני החכמים.¹¹⁷ ההוראה הכפולה המוזכרת כאן, מכוונת למחלוקת הגדולה שהייתה בין הצדוקים לפרושים בנוגע לשאלה האם יש להמתין לשקיעת השמש לפני העיסוק בשחיטת הפרה ('מערבי שמש'), כדעת הצדוקים, או שמא ניתן לעסוק בפרה כבר לאחר מעשה הטבילה ('טבול יום'), כדעת הפרושים.

ניתן להבין את התיאור בתוספתא בשני אופנים שונים:

א. ר' ישמעאל בן פיאבי הורה בתחילה כדעת הפרושים, ולאחר מכן שינה דעתו ועבר להורות כדעת הצדוקים.

ב. ר' ישמעאל בן פיאבי הורה במקביל על עשיית שתי פרות, וזאת כדי לשקף את עמדתו החצויה בנוגע למחלוקת.

מן הניסוח בתוספתא, נראה יותר כאפשרות השנייה ('הורה שתיים' משתמע כהוראה כפולה שניתנה במקביל, ולא כשתי הוראות שונות שניתנו בזו אחר זו). במידה שאכן כך, נראה שהמובן של 'הורה' כאן הוא נתינת הנחיה מעשית לשחוט שתי פרות בשני אופנים שונים, ולא הוראה במובן התיאורטי של נקיטת עמדה עקרונית כאחת מן השיטות ההלכתיות הנתונות במחלוקת.¹¹⁸

כסיכומו של חלק זה, ניתן לקבוע כי פעילות ההוראה המשתקפת בספרות התנאית משקפת מנעד רחב של הוראות בין הקוטב התיאורטי והלא יישומי, לבין הקוטב שמוכוון ליישום מעשי וקונקרטי של ההוראה. מושג ההוראה, כפי שהוא מופיע בספרות התנאית בכללותה, רחב דיו כדי להכיל הן הוראות המצויות במישור התיאורטי והאקדמי, והן הוראות שניתנות כדי לספק הנחיה מול סיטואציה ממשית המתרחשת במציאות הריאלית. מובן כפול זה של ההוראה משקף במידה רבה את השניות שמאפיינת את ההלכה בתקופה הנתונה. מחד, ההלכה מהווה גוף ידע משפטי שנלמד ומתפתח באופן אינטנסיבי ומתמשך בין כותלי בית המדרש, ומאידך ההלכה גם מהווה

¹¹⁶ תוספתא, פרה, פרק ג, הלכה ו.

¹¹⁷ ראה: היימו, תולדות, עמ' 839-838; שורק, ישמעאל בן פיאבי; רגב, צדוקים, עמ' 48.

¹¹⁸ מקור נוסף בתוספתא משקף גם כן את השניות בין העמדה ההלכתית העקרונית לבין היישום שלה בפועל באמצעות פעולה של הוראה, אלא שכאן ההוראה דווקא מתבססת ונשענת על העמדה ההלכתית הכללית שהובאה לפניה:

"ר' יוסי בן כיפר אמר משום ר' אלעזר שנת עשרים שנכנסו הימנה שלשים יום מונין אותה שנה שלמה הורה רבי בלוד על תינוקות בת שמונה עשרה שנכנסה הימנה שלשים יום שתהא כתינוקת בת שמונה עשרה ויום אחד לכל דבר" (תוספתא, נדה, פרק ו, הלכה ג).

בתוספתא זו מובאת הלכה כללית בשמו של רבי יוסי בן כיפר. הלכה זו קובעת ששלושים יום בתוך שנה, יכולים להיחשב כשנה שלמה. לאחר מכן מובאת הוראה שהורה רבי בלוד שמבוססת על הפעלתו של עקרון הלכתי זה. פעולת ההוראה שמצוינת כאן מהווה מצד אחד הנחיה קונקרטית שניתנה במקום מסוים, וייתכן שגם בזיקה למקרה ספציפי, אך ההוראה זו הייתה מבוססת - כנראה - על העיקרון הכללי שהוזכר במשנה קודם לכן.

מערכת של חוק נוהג וככזו היא נדרשת לספק פתרונות ממשיים לסיטואציות שונות המתרחשות בשדה המציאות הריאלית שמחוץ לכתלי בית המדרש.¹¹⁹

3. הוראה: שיקוף או יצירה?

המקורות התנאיים מתארים סיטואציות רבות ומגוונות שבהם חכמים שונים מוסרים הוראות הלכתיות ליחיד או לציבור. במקרים רבים, לא ניתן להכריע באופן ברור מה טיבה של הוראה זו, ובאיזו מידה היא משקפת פעילות יצירתית ומחדשת של החכם שמבצע אותה. אמנם, במספר מקרים נראה כי ההוראה אכן משקפת פעולה יוצרת שיש לה אופי של חקיקה או מעין חקיקה. כך, למשל, עולה מדבריו של רבי יהודה בן בבא בתוספתא:

אמ' ר' יהודה בן בבא אני אחד מן הראויין להורות שאם יבאו לידי חילפות תרדין או' אני שעלו באחד ומאה.

ולא עוד אלא שבית דין צריכין למנות על כולן שיעלו באחד ומאה.¹²⁰

רבי יהודה בן בבא מעיד על עצמו שהוא אחד מן הראויים להורות לגבי ביטול של תרדין באחד ומאה. הוא ממשיך וקובע שבית הדין צריכים לעמוד למניין ולהחליט שזהו אכן הדין. נראה שההוראה כאן משמשת במובן של פעולת חקיקה (משנית) בנוגע לפרט הלכתי מסוים. חקיקה זו צריכה להיעשות לדעת ר"י בן בבא על ידי בית הדין ביחס למינים כולם, ובכל זאת הוא מייחס לעצמו את היכולת להורות דין זה לפחות ביחס למין מסוים (חילפות תרדין), כיוון שהוא רואה עצמו כמי שראוי להוראה.

מקור זה יוצר מצד אחד אנלוגיה בין הוראתו של החכם היחיד, לבין הפעולה שמתבצעת על ידי בית הדין, אך מאידך הוא גם מבהיר את החיץ ביניהם: רבי יהודה אמנם רואה את עצמו כראוי להורות ביחס לתרדין, אך הוא מכיר בכך שביחס לשאר המינים יש צורך בהוראה של בית הדין.

הקשר נוסף שביחס אליו ההוראה נושאת אופי של חקיקה, הוא המושג של הוראת שעה, שמופיע בכמה מקורות.¹²¹ המימד היצירתי של ההוראה משתקף גם במקורות נוספים. במספר משניות העוסקים בפרטים הלכתיים שונים, מופיע הביטוי: "וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי".¹²² ביטוי זה בהקשרו במשניות אלו, סובל שני פירושים אפשריים:

א. אפשרות אחת היא שהכוונה לנתינת הנחיות ספציפיות בסיטואציות קונקרטיות, שתואמות או מתבססות על עמדת בית שמאי.

¹¹⁹ בנוגע לשאלת היקפו של המעגל החברתי שסר למרותה של ההלכה הרבנית במהלכה של תקופת חז"ל, ראה דברינו לעיל בפרק המבוא, עמ' 4-5.

¹²⁰ תוספתא, תרומות, פרק ה, הלכה י'.

¹²¹ משנה, פרה, פרק ז, משנה ו-ז; תוספתא, נדה, פרק א, הלכה ט, ועוד.

¹²² משנה, יבמות, פרק טו, משנה ב-ג; שם, כלים, פרק ט, משנה ב; שם, אהלות, פרק ה, משנה ג-ד, ועוד.

ב. אפשרות אחרת היא שהכוונה היא לקיומה של עמדה כללית ועקרונית שלא בזיקה לפסיקה ספציפית. תוכן המשפט הוא שבית הלל שינו את עמדתם ועברו להחזיק בעמדתם העקרונית של בית שמאי, ולא בהכרח שהם פסקו כך במקרה מסוים.

כך או כך, העובדה שבית הלל חזרו בהם מהוראתם הראשונית, ועברו לתמוך בעמדתם של בית שמאי, מהווה אינדיקציה לכך שהוראתם הראשונית לא הייתה מבוססת בעיקרה על מסורת עובדתית מסוימת שהכתיבה את תוכן עמדתם. זוהי עמדה שמבוססת על שיקול דעת פרשני או משפטי, ולכן היא יכולה להשתנות לאחר הפעלתו של שיקול דעת נוסף.

ה. בין מסכת הוריות לבין הקשריה הנוספים של ההוראה - סיכום

סקירת מושג ההוראה בספרות התנאית העמידה אותנו על כך שמונח זה טעון בגווי משמעות רבים ושונים. מושג ההוראה משמש במידה רבה כמושג מארגן מרכזי לתיאור הפעילות הנורמטיבית והאינטלקטואלית של החכמים בקרב החברה היהודית בתקופתם.

עסקנו בעיקר בשלוש נקודות איפיון עיקריות של פעולת ההוראה, כפי שזו משתקפת בספרות התנאית: אופי הסמכות של ההוראה, מידת המעשיות והקונקרטיות שלה, ומידת היצירתיות שמופעלת במסגרתה.

בנוגע לשאלה הראשונה, ניתן לקבוע על בסיס מרבית המקורות, כי ההוראה מופיעה בספרות חז"ל בראש ובראשונה כפעילות שמתבצעת על ידי חכמים בודדים בהקשרים לוקאליים שאינם מייצגים סמכות מוחלטת לכונן את ההלכה הכללית. הוראות אלו ניתנות שלא בהקשר מוסדי פורמאלי, וללא יומרה או ניסיון לכונן את הנורמה המשפטית-הלכתית באופן כללי ומוסכם. תחת זאת, הן נועדו בדרך כלל להנחות אנשים ספציפיים או לחילופין להביע עמדה הלכתית אישית של החכם שהורה את ההוראה. הגורם שמורה את ההוראה הוא כמעט תמיד החכם היחיד, ולא מוסד מרכזי ופורמאלי כבית הדין הגדול. פעמים רבות ההוראה מציינת עמדה הלכתית אחת, המתקיימת לצידן של עמדות הלכתיות אחרות, שהן ברורות תוקף כמותה.

על רקעו של ממצא זה, ניתן לעמוד על ייחודה של מסכת הוריות בהקשר זה. ייחודה הגדול של מסכת זו טמון בזיקה העמוקה והרחבה שמסכת זו יוצרת בין מושג ההוראה לבין הפונקציה המוסדית והחברתית של בית הדין הגדול.

שכן, בשעה שמושג ההוראה כשלעצמו הוא אכן מושג רווח ומקובל בספרות חז"ל, הוא כמעט ואיננו מופיע ביחס למסגרת פעילותו של בית הדין הגדול, מחוץ לגבולה של מסכת הוריות. תחת זאת, וכפי שראינו לעיל, אנו מוצאים מופעים רבים המתארים פעילות של הוראת ההלכה על ידי חכמים אינדיבידואליים בנסיבות ובאופנים שונים. במובן זה, ההוראה אכן מהווה פרקטיקה הלכתית שגרתית ומקובלת בעולמם הריאלי של החכמים, אך זאת דווקא במרחב מבוזר ומופרט

של חכמים אינדיבידואליים שמוסרים את הוראותיהם ההלכתיות לציבור תלמידיהם ושומעי לקחם.¹²³

כמו כן, במרבית המופעים של בית הדין הגדול בספרות חז"ל, ממלא מוסד זה מגוון רחב של פונקציות חברתיות ומשפטיות, שדווקא ההוראה איננה יסוד בולט בהם. תפקידיו השונים של בית הדין¹²⁴ כוללים סמכויות שיפוט¹²⁵ וענישה,¹²⁶ קידוש החודש ועיבור השנה,¹²⁷ וכן תפקידים נוספים כדוגמת השקאת הסוטה,¹²⁸ ועריפת העגלה.¹²⁹

מסכת הוריות ייחודית בכך שהיא מציגה את המעשה של הוראת ההלכה כמרכיב מרכזי בפעילותו של בית הדין הגדול. בעוד שבדרך כלל פעולת ההוראה בחז"ל משקפת כאמור מציאות מבוזרת ולא ריכוזית של ההלכה, מסכת הוריות איננה מזכירה ואיננה עוסקת בהוראות מקומיות או בהוראות של חכמים בודדים. תחת זאת, היא מתמקדת בהוראה של בית הדין הגדול, כמוסד הלכתי עליון הנהנה מסמכות הלכתית ריכוזית וממוסדת. ההוראות שיוצאות מתחת ידיו של בית הדין, ניתנות לציבור בכללותו, והן מהוות מקור להכוונת התנהגות עבור העם כולו. בית הדין הגדול הוא זה שנותן את ההוראה, כשלצידו מופיע גם הכהן הגדול שאף הוא מהווה דמות ריכוזית-מוסדית מובהקת.¹³⁰

זיקה עמוקה זו בין פעולת ההוראה לבין ההרכב המוסדי של בית הדין הגדול, מהווה במידה רבה¹³¹ חידוש מושגי ונורמטיבי של מסכת הוריות.

ביחס לשאלה השנייה, ראינו כי המקורות התנאיים מתעדים פעילויות של הוראה בשני המובנים גם יחד: ישנן הוראות שניתנות בהקשרים מעשיים וקונקרטיים, ואילו מאידך ישנם מקורות שמהם ברור כי ההוראה שמתוארת בהם היא בעלת אופי אקדמי בעיקרו, שאיננו מכוון להסדרה מעשית של סיטואציה קונקרטית שעומדת לפני מורה ההוראה.

¹²³ בנוסף למופיע לעיל, ראה גם בהרחבה: גודבלט, הוראה רבנית.

¹²⁴ לסקירה רחבה יותר על תפקידיו השונים של בית הדין, מקורותיהם ופרטיהם בספרות התלמודית, ראה גם: אנציקלופדיה תלמודית, כרך ג, ערך 'בית דין הגדול', עמ' קעד-קפ.

¹²⁵ משנה, גיטין, פרק ו, משנה ז; תוספתא, מכות, פרק ג, הלכה ז; ספרי זוטא, ל"ה, כב.

¹²⁶ משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ד; תוספתא, סנהדרין, פרק יא, הלכה ז; תוספתא, אהלות, פרק יח, הלכה יח; מדרש תנאים לדברים, י"ז, יג.

¹²⁷ מכילתא דרבי ישמעאל, בא - מסכתא דפסחא, פרשה ב.

¹²⁸ משנה, סוטה, פרק א, משנה ד.

¹²⁹ משנה, סוטה, פרק ט, משנה א; מדרש תנאים לדברים כ"א, ב.

¹³⁰ כחלק מן המיפוי של משנת הוריות ביחס למרחבי דיון אחרים, מעניינת מאוד גם הערתו של י' ברנד בנוגע לזיקה הייחודית שנוצרת במסכת הוריות בין מושג ההוראה לבין המוסד של בית הדין (ברנד, כהן וחכם, עמ' 579). ברנד הצביע על כך, שבכלל הספרות התלמודית מושג ההוראה מופיע כפעולה שמתבצעת על ידי החכם או החכמים. לעומת זאת, בית הדין מוצג תמיד כגוף שהפעולה שמתבצעת על ידו היא 'לדון'. ההקשר הכמעט בלעדי בספרות חז"ל שבו בית הדין מוצג כמי שמורה הוראה, היא מסכת הוריות. מצב עניינים זה מלמד על כך שמישור הדיון של מסכת הוריות מוצג במרחב מושגי אחר מזה המאפיין מוקדי שיח אחרים שבספרות חז"ל, שעוסקים במושג ההוראה מחד ובפעולתו של בית הדין מאידך.

¹³¹ גם המקורות שעוסקים בפרשת זקן ממרא, מציגים את בית הדין הגדול כמוסד שעוסק בהוראת ההלכה (ראה משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ב; ספרי דברים, קנ"ב, ה; שם קנ"ד, י; מדרש תנאים לדברים י"ז, ח, יא). אמנם, הפעילות של בית הדין המתוארת שם, היא בזיקה לשאלה ספציפית שמופנית לבית הדין, ולא יוזמה חקיקתית עצמאית וכוללת. וראה גם תוספתא, סנהדרין ז', א שם מתוארת פעילות חקיקה בהיקף נרחב יותר (אם כי, גם שם ההקשר של ההוראה הוא שאלה הלכתית שמתגלגלת לפיתחו של בית הדין).

משנת הוריות עוסקת בעיקרה בהוראה בעלת משמעות מעשית מובהקת. סוגיית הבבלי בהוריות אף עורכת הבחנה מפורשת בין שני סוגי ההוראה הללו, וקובעת כי הבחנה זו משפיעה החיוב של בית הדין הגדול בהבאת כפרה על הוראתם.¹³²

נקודה זו ברורה גם מעצם המבנה והאופי של הנושא הכללי של מסכת הוריות: הוראת טעות שגרמה לציבור או ליחידים לעבור על מצווה מן התורה, בעקבות פעולת הציבור להוראה של בית הדין.¹³³ הזיקה בין ההוראה לבין הפעולה של היחידים או הציבור משקפת באופן ברור את אופייה המעשי ומוכוון היישום של ההוראה שבה עוסקת מסכת הוריות בכללותה.¹³⁴

הציר השלישי שבו עסקנו לעיל קשור בשאלת אופייה היצירתי או המשמר של ההוראה. כאן ראינו שישנם מספר מקורות שמשקפים את אופייה היוצר והמחדש של ההוראה, זאת לצד מקורות אחרים שבמסגרתם ההוראה בהחלט יכולה להתפרש כהעברתו של ידע קיים, ולא כהבניה של עמדה נורמטיבית מחודשת (בעלת אופי מחוקק, מפרש או פוסק). עמדתן של סוגיות שונות במסכת הוריות ביחס לשאלה זו, תעסיק אותנו בהמשכה של העבודה. במסגרת הפרק החמישי של העבודה, אבקש להראות כי לפחות אחת מסוגיות הבבלי בפרק הראשון בהוריות בהחלט מכירה ואף מתמקדת בהוראות המבוססות על שיקול דעת פרשני יוצר, ולא רק כזה המבוסס על ידע הלכתי קיים.¹³⁵

לצד שלושת צירי הדיון בהם עסקנו, ברצוני לעמוד כעת גם על נקודה נוספת שבה מתייחד הדיון במסכת הוריות ביחס למרחבים האחרים בהם מופיע מושג ההוראה.

במסגרת סקירתנו את מושג ההוראה בספרות התנאית, ראינו כי הוראות ניתנות על ידי חכמי ההלכה בתחומים רבים ומגוונים של ההלכה: מהם נושאים דתיים ופולחניים, ומהם נושאים בעלי אופי אזרחי וממוני. לעומת זאת, מסכת הוריות כלל איננה עוסקת בתיפקודו של בית הדין כמוסד שצריך להכריע סכסוכים או ליצור הוראות נורמטיביות מחייבות בתחום המשפט האזרחי והממוני. כל המקרים המובאים לאורך המסכת כדוגמאות להוראת טעות, עוסקים אך ורק בנורמות הלכתיות בתחום הפלילי והדתי של ההלכה (איסורי אכילה של חלב ודם, מלאכות שבת, הלכות נידה, איסור עבודה זרה).

התמקדותה של מסכת הוריות בנורמות הדתיות והפולחניות בלבד, תוך התעלמות מהמישור האזרחי והממוני של המשפט וההלכה, אף היא מהווה איפיון רב משמעות בבואנו לנסות ולהעריך את משמעותו והקשריו של הדיון המשפטי במסכת זו.

¹³² ביחס לכך ראה בהרחבה לקמן בנייתו סוגיית הפתיחה של הבבלי למסכת הוריות (לקמן פרק שלישי, עמ' 87-96).

¹³³ התיאור של ההוראה במסכת הוריות כהוראה בעלת משמעות מעשית, איננו מתייחס לכך שההוראה ניתנה בהכרח כמענה לשאלה או לצורך מעשי קונקרטי. הכוונה היא כי לנתינת ההוראה ישנה משמעות מעשית מבחינת הגדרת המציאות ההלכתית הנתונה, ומבחינת האחריות אותה נושא מי שפעל בהתאם להוראה לאחר שזו ניתנה על ידי בית הדין הגדול.

¹³⁴ כפי שנראה להלן בפרק השישי של העבודה, ההבחנה בין הוראה מעשית להוראה שאיננה כזו, מהווה גם מרכיב מרכזי בהבחנה שבין משנת הוריות לבין הלכת הזקן הממרא. ראה לקמן עמ' 278 ואילך.

¹³⁵ ראה לקמן, פרק חמישי, בעיקר עמ' 228-244.

לכל אלו, יש להוסיף גם כן את העובדה שמסכת הוריות עוסקת כולה במצב עניינים מוסדי והיסטורי שהוא רחוק מאוד מן המציאות הנורמטיבית והמוסדית שמאפיינת בפועל את עולמם של החכמים בתקופת התנאים והאמוראים גם יחד. בתקופה שבה מתגבש השיח הנורמטיבי המופיע במסכת זו, בית הדין הגדול שנמצא בלב ליבה של המסכת, הוא מוסד שחדל מלהתקיים והוא כבר איננו מהווה גורם מוסדי ממשי במרחב ההלכתי של החברה היהודית בארץ ישראל.¹³⁶ כמו כן, כל מה שקשור בפרקטיקת ההקרבה של קרבנות חטאת ככפרה על חטא בשגגה, איננו רלוונטי כמובן ברמה המעשית, וזאת מעצם העובדה שאנו עוסקים בתקופה שמאוחרת הרבה לחורבן המקדש. שני המוקדים המרכזיים הללו של המסכת, בית הדין הגדול מחד וקרבנות החטאת מאידך, אינם מהווים, אם כך, גורמים פעילים בשדה החיים הממשי בתקופה שבה היא נוצרת ומתעצבת.

מאידך, כפי שראינו בפרק זה, מושג ההוראה כשלעצמו המצוי בליבתה המושגית והתוכנית של המסכת, מהווה מושג מרכזי ומכונן בעולמם של החכמים, הזוכה להופעות רבות במסגרת הרחבה של הספרות התנאית ושל פעילותם הכללית של החכמים.

ניתן לסכם ולקבוע כי מחד, מסכת הוריות מתמקדת בנושא שהוא בעל משמעות חיה וממשית בעולמם של החכמים, אך מאידך מאפייניו של הדיון המשפטי-הלכתי בנושא זה, הם ייחודיים ואף זרים להוויה המשפטית והחברתית הממשית בתקופה המדוברת. איפיון כפול זה מעמיד את מסכת הוריות במיקום מורכב מבחינת מידת האקטואליות של דיוניה לעולמם הממשי של החכמים.

השאלה שבה נשוב לעסוק בפרק המסכם של העבודה, היא האם ובאיזו מידה ניתן להצביע על זיקות בין הדיונים ההלכתיים התיאורטיים של מסכת הוריות, לבין עמדות חברתיות ותרבותיות קונקרטיות ביחס להוויה המשפטית והחברתית הממשית שבה פועלים החכמים.¹³⁷

כעת, אפנה לניתוחם הפרטני של המהלכים הפרשניים המתבצעים במסכת הוריות, ביחס למוקדים העיקריים של חטאת העדה והוראת הטעות של בית הדין. משימה רחבה זו תהיה המוקד העיקרי של ארבעת הפרקים הבאים: הפרק השני יתמקד בספרות התנאית במדרשי ההלכה ובמשנה; בפרק השלישי אנתח את סוגיית הפתיחה למסכת הוריות בתלמוד הבבלי, תוך השוואות מתבקשות לתלמוד הירושלמי; בפרק הרביעי אנתח מספר סוגיות מפתח נוספות הקשורות במאפייניה של ההוראה ובמקומה ביחס להתהוותו של החטא הציבורי; בפרק החמישי אתמקד בנייתו של מושג הטעות בהקשרה של מסכת הוריות.

¹³⁶ השאלה בדבר קיומו ההיסטורי של מוסד הסנהדרין, העסיקה חוקרים רבים החל מראשית ימיה של חכמת ישראל ועד לעת החדשה. ראה מה שכתבנו על כך לעיל בפרק המבוא, עמ' 2 ואילך.

¹³⁷ כפי שראינו בהרחבה בפרק המבוא (ראה עמ' 5 ואילך), הצבתה של מטרה מחקרית זו, מבוססת על התשתית המתודולוגית של גישת ה'ניאו-היסטוריצים', שבאמצעותה אבקש לבחון ולנתח את מידת קיומה של זיקה שכזו, ואת אופייה ומגמותיה.

לאחר הדיון המפורט בגופי הלכותיה של מסכת הוריות על רבדיה השונים, נחזור לבחון את המשמעויות של דיוני המסכת בנוגע להיבטים רחבים יותר בתרבותם הנורמטיבית של החכמים. למשימה זו יוקדשו שני הפרקים האחרונים של העבודה.

פרק שני:

מכהן לבית דין, מבית הדין לחכם

הדין ההלכתי שמתקיים במסכת הוריות, על נדבכיה השונים, מושתת בעיקרו על רצף של מהלכים פרשניים, המאפיינים את היחסים הטקסטואליים שמתקיימים בין הרבדים ההיסטוריים השונים של המסכת ושל יסודותיה המקראיים. המהלך הפרשני הראשוני והבסיסי ביותר, נעוץ בפרשנות הניתנת במסגרת מדרשי ההלכה לטקסט המקראי העיקרי שניצב ברקעה של המסכת, המצוי בפרק ד של ספר ויקרא. המהלכים הפרשניים שמתבצעים במדרשי ההלכה, יוצרים את הגשר ההרמנויטי שבין הטקסט המקראי מחד לבין המכלול הנורמטיבי שמוצג במשנת הוריות בפרט ובקורפוס התנאי של המסכת בכלל.

בפרק זה של העבודה, ברצוני להתמקד בתיאור ובניתוח המהלכים הפרשניים המרכזיים שמתבצעים במדרשי ההלכה בעיקר, וכן אלו שמשקפים בגיבושו התנאי של החומר במשנה ובתוספתא של מסכת הוריות. לשם כך, אציג בקווים כלליים את המבנה והתוכן של הטקסט המקראי, ואעמוד על הדגשים והתמורות שנוצרים כתוצאה מן התהליך הפרשני שמתבצע על ידי התנאים במדרשי ההלכה ובמשנה. הציר המרכזי שבו אתמקד בפרק זה, הוא המעבר המוסדי שמשקף בפרשנות החזל"ת לפרשה, בין תפקידו ומעמדו המרכזי של הכהן הגדול, לבין בית הדין הגדול מחד, והחכם היחיד מאידך.

סעיף א יוקדש לתיאור וניתוח פרשת החטאת המקראית המופיעה בפרק ד של ספר ויקרא. כאן אתמקד בעיקר בניתוח פרשת חטאת העדה, ובבירור היחס בינה לבין הפרשה הסמוכה לה שעוסקת בחטאת הכהן הגדול.

סעיף ב יוקדש לניתוח המהלכים הפרשניים שמשקפים במדרש ההלכה לפרשה זו. כאן אעמוד על התמורה העמוקה שיוצרת הפרשנות המדרשית של הפרשה, בעיקר באמצעות המעבר שהיא מבשרת מדמותו של הכהן הגדול, לכינון מעמדו של בית הדין הגדול.

סעיף ג יוקדש לניתוח המבנה והתוכן של משנת הוריות. כאן אבקש להראות כיצד עריכתה הייחודית של המשנה משקפת את המהלכים הפרשניים ואת המהפכה המושגית שעליהם עמדנו במסגרת הניתוח של מדרשי ההלכה. כפי שנראה, המשנה אף צועדת צעד נוסף, בכך שלצד ההתמקדות בתפקידו של בית הדין הגדול היא מכוננת ואף מדגישה את מעמדו הנורמטיבי הייחודי של החכם היחיד, ובכך היא מעניקה למהלך כולו תפנית מכרעת.

א. פרשת החטאת בספר ויקרא: מבנה ומשמעות

התשתית המקראית העיקרית שעליה מבוססת משנת הוריות, היא קבוצת הפרשות שעוסקות בסוגים שונים של קרבנות חטאת, המופיעה בפרק ד' של ספר ויקרא. יחידה מקראית זו עוסקת ברשימה של אישים שונים שעשויים לבצע מעשה עבירה בשגגה, והיא מתארת את הליך הכפרה הייחודי שנדרש להתבצע בכל מקרה ומקרה, וזאת כנגזרת מזהותה ומתפקידה של הדמות שביצעה את העבירה.

היחידה מורכבת מארבע פרשות, שעוסקות בחטא בשגגה של האישים הבאים:

א. כהן משיח שחטא

ב. חטא של כל עדת ישראל

ג. נשיא שחטא

ד. אדם פרטי שחטא ('נפש אחת')

פרק זה, כאמור, הוא הפרק המרכזי הדין בחיוב הקרבן על החוטא בשגגה. לצידו של פרק זה, ישנה גם פרשה נוספת שלה תפקיד מרכזי במסכת, והיא הפרשה המשלימה בנושא קרבן החטאת המופיעה בספר במדבר.¹³⁸

לטובת הדיון בהמשך הפרק בפרשות אלו, ובפרשנות המדרשית שהוצעה להן בספרות מדרשי ההלכה, אצטט כעת את ארבע הפרשות בספר ויקרא שעוסקות בסוגיו השונים של קרבן החטאת:

ויקרא ד

פתיחה

(א) וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר:

(ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר נֶפֶשׁ כִּי תִחַטָּא בְשִׁגְגָה מִכָּל מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְעָשָׂה מֵאַחַת מֵהֵנָּה.

[1] כהן משיח שחטא

(ג) אִם הִפְתִּיחַ הַמְּשִׁיחַ יִחַטָּא לְאַשְׁמַת הָעֵם וְהִקְרִיב עַל חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא פָּר כֶּן בָּקָר תָּמִים לַיהוָה לְחַטָּאת:

¹³⁸ במדבר ט"ו, כב-לא. שאלת היחס בין שתי הפרשות הללו, והאופן שבו התמודדו חז"ל עם שאלה זו, יידונו בשלב מאוחר יותר. בשלב זה ברצוני להתמקד במהלכים הפרשניים העיקריים שהוצעו במדרש, ביחס לפרשה בספר ויקרא כשלעצמה.

(ד) וְהִבִּיא אֶת הַפֶּר אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי יְהוָה וְסַמָּךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַפֶּר וְשַׁחַט אֶת הַפֶּר לִפְנֵי יְהוָה:

(ה) וְלָקַח הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ מִדָּם הַפֶּר וְהִבִּיא אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד:

(ו) וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶת אֶצְבָּעוֹ בְּדָם וְהִזָּה מִן הַדָּם שְׂבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה אֶת פְּנֵי הַקֹּדֶשׁ:

(ז) וְנָתַן הַכֹּהֵן מִן הַדָּם עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח קִטְרֵת הַסַּמִּים לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל דָּם הַפֶּר יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוּד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

(ח) וְאֵת כָּל חֵלֶב פֶּר הַחֹטְאֹת יָרִים מִמֶּנּוּ אֶת הַחֵלֶב הַמְּכַסֶּה עַל הַקָּרֵב וְאֵת כָּל הַחֵלֶב אֲשֶׁר עַל הַקָּרֵב:

(ט) וְאֵת שְׁתֵּי הַכְּלִיֹּת וְאֵת הַחֵלֶב אֲשֶׁר עָלֵיהֶן אֲשֶׁר עַל הַכְּסָלִים וְאֵת הַיִּתְרֹת עַל הַכְּבֹד עַל הַכְּלִיֹּת יְסִירְנָה:

(י) כְּאֲשֶׁר יוֹרֵם מִשׁוֹר זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהַקְּטִירִם הַכֹּהֵן עַל מִזְבַּח הָעֹלָה:

(יא) וְאֵת עוֹר הַפֶּר וְאֵת כָּל בְּשָׂרוֹ עַל רֹאשׁוֹ וְעַל כַּרְעָיו וְקַרְבּוֹ וַיַּכְרִשׁוּ:

(יב) וְהוֹצִיא אֶת כָּל הַפֶּר אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה אֶל מְקוֹם טְהוֹר אֶל שַׁפָּךְ הַדָּשָׁן וְשָׂרַף אֹתוֹ עַל עֲצִים כְּאֵשׁ עַל שַׁפָּךְ הַדָּשָׁן יִשְׂרָף.

[2] חטאת העדה

(יג) וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגוּ וְנִעְלַם דְּבַר מַעֲיָנִי הַקֹּהֵל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָה וְאָשְׁמוּ:

(יד) וְנוֹדְעָה הַחֹטְאֹת אֲשֶׁר חָטְאוּ עָלֶיהָ וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פֶּר בֶּן בָּקָר לַחֹטְאֹת וְהִבִּיאוּ אֹתוֹ לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד:

(טו) וְסַמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפֶּר לִפְנֵי יְהוָה וְשַׁחַט אֶת הַפֶּר לִפְנֵי יְהוָה:

(טז) וְהִבִּיא הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ מִדָּם הַפֶּר אֶל אֹהֶל מוֹעֵד:

(יז) וְטָבַל הַכֹּהֵן אֶצְבָּעוֹ מִן הַדָּם וְהִזָּה מִן הַדָּם שְׂבַע פְּעָמִים לִפְנֵי יְהוָה אֶת פְּנֵי הַפְּרֹכֶת:

(יח) וַיִּמֵן הַדָּם עַל קַרְנֵת הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה אֲשֶׁר בְּאֹהֶל מוֹעֵד וְאֵת כָּל הַדָּם יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוּד מִזְבַּח הָעֹלָה אֲשֶׁר פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד:

(יט) וְאֵת כָּל חֵלְבוֹ יָרִים מִמֶּנּוּ וְהַקְּטִיר הַמִּזְבֵּחַ:

(כ) וְעָשָׂה לִפְרֹכֶת אֲשֶׁר עָשָׂה לִפְרֹכֶת חֹטְאֹת כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם:

(כא) וְהוֹצִיא אֶת הַפֶּר אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וְשָׂרַף אֹתוֹ כְּאֲשֶׁר שָׂרַף אֶת הַפֶּר הָרִאשׁוֹן חֹטְאֹת הַקֹּהֵל הוּא.

[ג] חטא הנשיא

(כב) אֲשֶׁר נָשִׂיא יַחֲטֵא וְעָשָׂה אַחַת מִכָּל מִצְוֹת יְהוָה אֲלֵהֶיוּ אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָה בְּשִׁגְגָה וְאָשְׁם.

(כג) אוֹ הוֹדַע אֵלָיו חֹטְאֹתוֹ אֲשֶׁר חָטָא בָּהּ וְהִבִּיא בָּהּ קָרְבָּנוֹ שְׂעִיר עִזִּים זָכָר תָּמִים.

(כד) וְסַמָּךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַשְּׂעִיר וְשַׁחַט אֹתוֹ בְּמְקוֹם אֲשֶׁר יִשַׁחַט אֶת הָעֹלָה לִפְנֵי יְהוָה חֹטְאֹת הוּא.

(כה) וְלָקַח הַפֶּהֶן מִדָּם הַחֲטָאֵת בְּאַצְבָּעוֹ וַנִּתֵּן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֵת דְּמוֹ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעֹלָה.

(כו) וְאֵת כָּל חֲלָבֹו יִקְטִיר הַמִּזְבֵּחַה כַּחֲלָב זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְכִפֹּר עֲלָיו הַפֶּהֶן מִחֲטָאתוֹ וַנִּסְלַח לוֹ.

[ד] אדם פרטי שחטא

(כז) וְאִם נִפְשׁ אַחַת תִּחַטָּא בְּשִׁגְגָה מִעַם הָאָרֶץ בְּעִשְׂתָּהּ אַחַת מִמִּצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְאָשָׁם.

(כח) או הוֹדַע אֲלָיו חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וְהֵבִיא קָרְבָּנוֹ שְׁעִירַת עִזִּים תְּמִימָה נִקְבָּה עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא.

(כט) וְסָמָךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחֲטָאֵת וְשַׁחֲט אֶת הַחֲטָאֵת בַּמָּקוֹם הָעֹלָה.

(ל) וְלָקַח הַפֶּהֶן מִדְּמָה בְּאַצְבָּעוֹ וַנִּתֵּן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֵת כָּל דְּמָה יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

(לא) וְאֵת כָּל חֲלָבָהּ יִסִּיר כַּאֲשֶׁר הוֹסֵר חֲלָב מִזֶּל זֶבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַפֶּהֶן הַמִּזְבֵּחַה לְרִיחַ גִּיחַח לַיהוָה וְכִפֹּר עֲלָיו הַפֶּהֶן וַנִּסְלַח לוֹ.

(לב) וְאִם כֶּבֶשׂ יָבִיא קָרְבָּנוֹ לַחֲטָאֵת נִקְבָּה תְּמִימָה יְבִיאָנָהּ.

(לג) וְסָמָךְ אֶת יָדוֹ עַל רֹאשׁ הַחֲטָאֵת וְשַׁחֲט אֶתָּה לַחֲטָאֵת בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִשַׁחֲט אֶת הָעֹלָה.

(לד) וְלָקַח הַפֶּהֶן מִדָּם הַחֲטָאֵת בְּאַצְבָּעוֹ וַנִּתֵּן עַל קַרְנֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֵת כָּל דְּמָה יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ.

(לה) וְאֵת כָּל חֲלָבָהּ יִסִּיר כַּאֲשֶׁר יוֹסֵר חֲלָב הַכֶּשֶׁב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַפֶּהֶן אֹתָם הַמִּזְבֵּחַה עַל אֲשֵׁי יְהוָה וְכִפֹּר עֲלָיו הַפֶּהֶן עַל חֲטָאתוֹ אֲשֶׁר חָטָא וַנִּסְלַח לוֹ.

את ארבע הפרשות העיקריות של היחידה, ניתן לפצל באופן ברור לשתי קבוצות נפרדות: הקבוצה הראשונה כוללת את שתי הפרשות הראשונות, ואילו שתי הפרשות האחרונות שייכות לקבוצה נפרדת.

הקרבה בין שתי הפרשות הראשונות באה לידי ביטוי בפרטים רבים באופיו של קורבן החטאת המוזכר בהן: בשתי הפרשות הקרבן הוא קרבן פר, בשתייהן דמו של הפר מובא אל אוהל מועד, שם הוא נזרק על הפרוכת ועל מזבח הזהב. לאחר מכן, עורו של הפר נשרף מחוץ למחנה. למעשה, הן מבחינת זהותו של הקורבן והן מבחינת הליך ההקרבה, ישנה זהות כמעט מוחלטת בין הפר שמביא הכהן המשיח על חטאו לבין הקורבן שמובא בגין חטאת העדה.

לעומת זאת, שתי הפרשות האחרונות מהוות גם הן חטיבה בפני עצמה, שגם בין שני חלקיה ישנו דמיון מובהק. הליך ההקרבה של קרבן הנשיא וקרבן היחיד הוא זהה, וההבדל היחיד ביניהם הוא שהיחיד נדרש להביא שעירה, ואילו קרבנו של הנשיא שחטא מובא משעיר עיזים.

הפרשה העיקרית שבה מתמקדת מסכת הוריות, היא הפרשה השנייה בקבוצה הראשונה, שעוסקת בחטאת העדה. השאלה המרכזית שפרשה זו מעלה היא זהותו של הגורם החוטא, וטיבו של התהליך שהוביל למצב שבו העדה כולה חטאה בחטא קולקטיבי. נעבור כעת לבחון שאלות אלו.

1. 'עדה', 'קהל' - זהותה של הקבוצה שחטאה

בעוד שביחס לשאר הפרשות הכלולות ביחידה מקראית זו, זיהויו של האדם או הגורם שבו עוסקת כל אחת מהן איננו מעורר קושי מיוחד, הרי שבפרשה זו מתעוררת שאלה פרשנית מהותית בנוגע לזהותה של הקבוצה שבה היא עוסקת. השאלה העיקרית היא, האם הפרשה מתייחסת לקבוצה מצומצמת כלשהי בעלת תפקיד או מעמד מיוחד, או שמא פרשה זו עוסקת בעם ישראל כולו שבאופן כזה או אחר חטא באופן קולקטיבי. כפי שנראה בהמשך, מדרש ההלכה פירש שטעות העדה נבעה כתוצאה מהוראת הלכה שגויה של בית הדין הגדול שאחד מתפקידיו הוא להורות לעם את ההלכה. לאור זאת, ישנו עניין מיוחד לבחון עד כמה ובאיזו מידה לפרשנות זו ישנה אחיזה במקרא עצמו, או שהיא מהווה פיתוח דרשני מאוחר ועצמאי של החכמים. שאלה זו היא מרכזית וחשובה ביותר כדי להבין את מידת המעורבות והיצירתיות שמאפיינת את פירושם של החכמים לפרשה כולה. למשימה זו נפנה, אם כך, כעת.

לאורך פסוקי הפרשה בפרשת חטאת העדה מופיעים לשונות שונים, המתארים את הקולקטיב שחטא בשגגה. בפרשה כולה מופיעות הלשונות הללו: 'כל עדת ישראל', 'עיני' הקהל' [יג]; 'הקהל' [יד, כא]; 'זקני' העדה' [טו].

אף בפרשה המקבילה בספר במדבר (ט"ו, כב-לא) מופיעות מספר לשונות, ואלו הן: 'עיני' העדה', 'כל העדה' [כד]; 'כל עדת בני ישראל' [כה, כו]; 'כל העם' [כו].

המילים הדומיננטיות בשתי הפרשות הללו הן 'עדה' ו'קהל'. המילה 'קהל' מופיעה שלוש פעמים בפרשה שבספר ויקרא, אך איננה מופיעה כלל בפרשה המקבילה במדבר. בכל הופעותיה היא מופיעה כשהיא מיודעת, אך מלבד זו ללא תוספות (כדוגמת 'כל', וכדומה).

המילה 'עדה' מופיעה פעמיים בפרשה בספר ויקרא, וארבע פעמים בספר במדבר. ברוב הפעמים היא מופיעה יחד עם המילה 'כל' לפנייה, ובמחצית מן הפעמים בסמיכות לביטוי ישראל/בני ישראל.

לצד נוכחותם הדומיננטית של המילים 'עדה' ו'קהל', מופיע רק פעם אחת הביטוי 'כל העם', וזאת בסופה של הפרשה במדבר.

מניתוח מובנם של לשונות אלו, נראה כי הקולקטיב שבו עוסקת הפרשה, הוא הקולקטיב של העם כולו שחטא בשגגה. מסקנה זו מתבססת הן על מובנם הכללי של מונחים אלו במקרא, והן על אופן הופעתם ושימושם בפרשה הספציפית שלפנינו. נפרט כעת את הסיבות שהובילו אותנו למסקנה זו.

המילה 'עדה' מופיעה פעמים רבות במקרא, והיא בעלת מנעד סמנטי מגוון. המילונים המקראיים מצביעים על שני מובנים עיקריים של המילה.¹³⁹ האחד הוא מרחיב: עדה מובנה "עם"

¹³⁹ ראה: קוהלר, לקסיקון, עמ' 789-790; בראון, לקסיקון, עמ' 417; ואן-ג'מרן, מילון, בערך: 'עדה', כרך ג, עמ' 326-328; בוטררויק, מילון תיאולוגי, בערך: 'עדה', כרך 10, עמ' 468-581, ובביבליוגרפיה שם; קדרי, עברית

או "קהל", דהיינו: קבוצת השתייכות רחבה המהווה מרכיב בזהות העצמית של הפרט, ולא בהכרח מבוססת על התקבצות ממשית המבוססת על היכרות אישית.¹⁴⁰ המובן השני מצומצם יותר והוא מורה על קבוצה מצומצמת יותר של אנשים הפועלים במשותף, מתוך היכרות אישית, תיאום וכוונה משותפת.¹⁴¹

במספר רב של הופעותיה, מכוונת המילה 'עדה' לתיאור הקולקטיב של עם ישראל כולו, או לפחות של פלח האוכלוסייה הכולל את כל הגברים, מעל גיל מסוים. כך לדוגמה בפסוק הבא המופיע בפתחתו של ספר במדבר:

שָׂאוּ אֶת רֹאשׁ כָּל עֵדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפַּחְתָּם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת כָּל זָכָר לְגִלְגָּלְתָּם. מִכָּן עֲשָׂרִים שָׁנָה וְנִמְעָלָה כָּל יֵצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל תִּפְקְדוּ אֹתָם לְצִבְאָתָם אִתָּהּ וְאַהֲרֹן.¹⁴²

דוגמה מובהקת נוספת לכך, היא הציווי על עשיית הפסח, בו מוזכר: "... וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ לִלְקַחְתֶּם מִכָּל עֵדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֲרָבִים... כָּל-עֵדַת יִשְׂרָאֵל, יַעֲשׂוּ אִתּוֹ"¹⁴³, והכוונה שם שכלל האנשים והמשפחות היוצאים ממצרים מחויבים בעשייתו.

לצד זאת, ומן העבר השני של השדה הסמנטי של המילה, ישנם מקרים שבהם היא מתייחסת לקבוצה מצומצמת ומוגבלת של אנשים, שלהתכנסותם יחד יש מימד מוסדי ותפקודי ספציפי. כך הוא כנראה במסגרת תיאור דינו של הרוצח:

וְהָיוּ לָכֶם הָעֲרִים לְמִקְלָט מִגָּאֹל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לְמִשְׁפָּט... וְשַׁחֲטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמִּכָּה וּבֵין גְּאֹל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה.

וְהַצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גְּאֹל הַדָּם וְהַשִּׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה...¹⁴⁴

נראה כי בפסוקים אלו העדה מורה על הרכב שיפוטי ספציפי, שנדרש לברר את דינו של הרוצח.¹⁴⁵ לצד דוגמה מובהקת זו, ישנם מקרים נוספים שבהם עולה מן ההקשר שהמילה 'עדה' מכוונת לגוף מצומצם בעל סמכות ביצועית-שלטונית כלשהי.¹⁴⁶

מקראית, בערך: 'עדה', עמ' 776-777. לאחרונה עסק בנושא זה בהרחבה י' ברנד, בזיקה לשאלת הענישה הפלילית העממית במקרא. ראה: ברנד, עדה.

¹⁴⁰ ראה: מילגרום, עדה, עמ' 68, 70; מילגרום, ויקרא ב, עמ' 1603. מילגרום מדגיש כי 'עדה' במשמעות של אומה כמכלול מופיעה במקרא למעלה ממאה פעמים. כמו כן הוא קובע כי לשון 'עדה' המופיעה לבדה ללא סופיות או הטיות, מורה תמיד וללא יוצא מן הכלל על האומה כולה (מילגרום, עדה, עמ' 72). וראה גם מילגרום, ויקרא א, עמ' 241.

¹⁴¹ מימד זה הודגש על ידי המילונים השונים. כך בראון, שם: "חבורה הנועדת יחד ע"י זימון או חבורה הפועלת במשותף באופן מכוון או מוסכם"; קדרי, שם: "קהילה בעלת פולחן (ובעלת אופי) משותף, על-פי רוב ישראלית..."; קוהלר, שם: "קבוצה (בעלת מנהג משותף) לאומי, משפטי, או פולחני (national, legal and cultic)..."

מעניין לציין בהקשר זה כי במגילות קומראן ההוראה הרווחת של "עדה" היא במשמעה המצומצם של חבורה. ראה: ואן-גרמן, מילון, בערך 'עדה', כרך ג', עמ' 328; ד' דימנט, כתבים כיתתיים, עמ' 59.

¹⁴² במדבר א', ב-ג.

¹⁴³ שמות י"ב, ו; מז.

¹⁴⁴ במדבר ל"ה, יב-כה.

אמנם, בעוד שהמילה 'עדה' כשלעצמה סובלת כנראה מובנים שונים, הרי שאין בכך כדי להשפיע בהכרח על פירושה של פרשת החטאת עצמה. שכן, הביטוי העיקרי שמופיע בשתי פרשות החטאת (בספר ויקרא ובספר במדבר) הוא: 'כל עדת [בני] ישראל'. ביטוי זה מופיע מספר פעמים מצומצם יותר במקרא, ונראה כי בכל הופעותיו הוא מורה על הקולקטיב של עם ישראל כולו. בחלק ניכר מהופעות אלו הדבר ממש מתחייב מן ההקשר הסיפורי,¹⁴⁷ ובאחרות הפירוש המרחיב אמנם איננו הכרחי, אך הוא מהווה פירוש אפשרי ומסתבר, ולכן גם מתבקש לאור מובנו של הביטוי במקומות אחרים.

המילה 'קהל' מופיעה גם כן פעמים רבות במקרא, ואף היא בעלת כמה גווני משמעות. על פי המילונים המקראיים, מובנה העיקרי הוא: "assembly. Assembled group of people".¹⁴⁸ ההיקהלות שבה מדובר יכולה להיות קונקרטיה וממשית, או לחילופין כמורה על השתייכות מופשטת לקבוצת הזדהות אחת ברמה הלאומית או החברתית.

לצד מובנן הכללי של המילים והמושגים המשמשים בפרשה, הקביעה כי הפרשה מתארת חטא קולקטיבי של העם כולו, מבלי לתאר גוף מוסדי ספציפי שגרם לו, נובעת גם ממבנה הפרשה עצמו. במסגרת תיאור הבאת הקרבן, מתואר כי 'זקני העדה' סומכים את ידיהם על הקרבן [טו]. הביטוי 'זקני העדה' מתייחס לקבוצה קטנה של אנשים, המייצגים את העדה כולה במסגרת הליך הכפרה על החטא הקולקטיבי.¹⁴⁹ ביטוי זה, המתייחס לקבוצה מצומצמת של זקנים או חכמים הלוקחים חלק פעיל בהבאת הקרבן, מופיע רק בשלב הבאת הקורבן שנועד לכפר על החטא, והוא או מקבילי נעדרים לחלוטין מן הפסוקים המתארים את הגורם שביצע את החטא עצמו. הפסוקים נמנעים מלתאר תפקיד מיוחד של קבוצה כזו או אחרת בהיווצרותו של החטא, ומסתפקים בתיאור העובדה שהעדה כולה חטאה יחד בחטא מסוים.¹⁵⁰ לכך יש להוסיף שגם

¹⁴⁵ אמנם, ייתכן שאף במקרה זה, למרות שמבחינה ריאלית מדובר על עמידה לפני הרכב שיפוטי ספציפי, המילה עדה מכוונת לעם כולו, וזאת מתוך תפיסה שההרכב השיפוטי מהווה נציג של העדה כולה. ראה הפניה לספרות בעניין זה אצל ברנד, עדה, הערה 86.

¹⁴⁶ שמות י"ב, ג; כא; יהושע כ"ב, יד-טז; שופטים כ"א, י; יג. מילגרום (ויקרא א, עמ' 241) מצביע על כך שבכל המקרים הללו הגוף המצומצם שבו מדובר מתפקד כנציגה של העדה כולה; וראה גם בהערה 145.

¹⁴⁷ כך הוא במופעים הבאים: שמות י"ב, ו מז; שם ט"ז, א המקרין גם על המופעים הבאים בהמשך הפרשה (בפסוקים: ב, ט, י); שם י"ז, א; במדבר א', ב; שם ט"ו, כה-ו; שם כ"ו, ב; יהושע כ"ב, יח; כ.

¹⁴⁸ ג'ני, לקסיקון, בערך 'קהל', כרך ג, עמ' 1118-1126. וראה גם: ואן-ג'מרון, מילון, בערך 'קהל', כרך ג, עמ' 888-892; קדרי, עברית מקראית, בערך: קהל (עמ' 937-936); בוטרוויק, מילון תיאולוגי, בערך: 'קהל', כרך 12, עמ' 546-561, ובביבליוגרפיה המופיעה שם.

¹⁴⁹ ביטוי זה מופיע רק פעם אחת נוספת במקרא, בפרשת פילגש בגבעה: "ויאמרו זקני העדה מה נעשה לנותרים לנשים כי נשמדה מבימין אשה" (שופטים כ"א, טז). אף שם מובנו הוא קבוצת אנשים שמייצגים או מתייחסים אל העדה במובנה הרחב.

¹⁵⁰ הפרשה מסתיימת בתיאור הכללי שמגדיר את החטא שבו אנו עוסקים כ'חטאת הקהל' (כא), ביטוי שהופיע גם בפתחתה של הפרשה לצד הביטוי 'כל העדה' (יג). כך שהמסגרת הכוללת של הפרשה מתייחסת באופן ברור לקבוצה הכוללת את העם כולו, ואילו רק במסגרת הליך ההקרבה עצמו אנו פוגשים בקבוצה מצומצמת יותר שמתפקדת כנציגה של העם בביצוע תהליך הכפרה על החטא.

בפראפרזות של הפרשה בספרות בית שני, אין כל התייחסות להוראת טעות של מוסד משפטי כזה או אחר, אלא תיאור של חטא ציבורי בלבד.¹⁵¹

לאור זאת, נראה כי ניתן לקבוע בבירור יחסי את תמציתו של התרחיש המופיע בפרשה: מדובר בחטא קולקטיבי של העדה כולה, שהפרשה עצמה נמנעת מלייחס אותו או את סיבותיו לקבוצה ספציפית או לגורם סיבתי כזה או אחר.¹⁵²

2. סיבת ההתרחשות של חטאת העדה

במידה שאכן הגורם שחטא הוא העדה כולה, והפרשה נמנעת מלייחס את האחריות לחטא לגוף מוסדי ספציפי כלשהוא, ישנה שאלה אחת שנוותרת ללא מענה: כיצד התחולל התהליך שגרם לעם כולו לחטוא באופן קולקטיבי בחטא ספציפי בזמן נתון? מהי הדינמיקה של היווצרות חטא שכזה?

אפשרות אחת היא שמדובר במציאות חברתית שאין לה גורם ישיר וקונקרטי. החטא עשוי היה לנבוע מהשתרשותו של מנהג שגוי, שעומד בסתירה לאחד מאיסוריה של התורה, וחרף היותו כזה הוא השתרש כמנהג המוני בקרב הציבור, מבלי שאיש נתן את ליבו לטיבו הבעייתי מבחינה נורמטיבית. חוסר מודעות, אדישות או שכחה שרווחו בעם גרמו לכך שאחת ממצוות התורה נעלמה ונשתכחה מתודעת העדה, וכתוצאה מכך העם כולו לא הקפיד על שמירתה.¹⁵³ על פי אפשרות זו, עלינו לומר כי הפרשה עצמה נמנעת מלהתייחס או לרמוז לגורמים האפשריים לחטאת העדה.¹⁵⁴

2.1 בין חטאת הכהן לחטאת העדה

בסעיף הקודם עמדנו על האפשרות הפרשנית, לפיה הפרשה המקראית נמנעת לחלוטין מלהתייחס לסיבה שגרמה לחטא. אך לצידה של אפשרות זו, ייתכן גם שהרקע לטעות העדה אכן נרמז במסגרת הפרשה, והוא קשור בעיקר במיקומה של הפרשה בתוך היחידה הרחבה יותר שבה

¹⁵¹ ראה פילון, על החוקים לפרטיהם, ספר א, פיסקה 226: "... אשר למקריבים החילוק הוא בין הכהן הגדול והאומה כולה, בין נשיא מיוחד והדיוט" (בתוך פילון, כתבים, כרך ב, עמ' 279; וראה שם בהערה 355 בנוגע לרקע בתרגום השבעים). וראה גם שם, פיסקה 228.

¹⁵² כך גם תרגם ופירש מילגרם בפשטות בפירושו לספר ויקרא (ויקרא א, עמ' 241). כך עולה גם מן התרגום המיוחס ליונתן וכך פירש גם שד"ל (שד"ל על התורה, ויקרא ד', יג). ראה גם: וולפיש, חטאת העדה, עמ' 12 ובהערה 13 שם.

¹⁵³ בספרות חז"ל ניתן למצוא הדים לכך שאופציה זו של חטא ציבורי ללא יד מוסדית מכוונת היא אפשרות מוכרת וסבירה. כך עולה למשל ממדרש הספרא (ויקרא, דבורא דחובה, פרשה ז, א-ה) שדן בשאלה מה הדין כאשר קבוצה גדולה של אנשים חטאה באופן קולקטיבי ללא הוראה של בית דין. המדרש שם מבחין בין תרחיש של 'מיעוט קהל' לבין תרחיש של 'רוב קהל'. בשני המקרים הללו מדובר על חטא ציבורי שלא נבע מהוראה שגויה של בית דין או סיבה מקבילה אחרת. מדרש זה מצוטט גם בבבלי, ב, ע"ב (ראה דיון נרחב לקמן, עמ' 130).

¹⁵⁴ שד"ל הציע גורמים שונים שיכולים לעמוד בבסיס חטאת העדה: "ולפי הפשט אחד הוא שתהיה השגגה בעבור הוראת בית דין או הוראת הכהן הגדול או המלך, או שתהיה ללא מורה". וראה גם התרחישים שציין הרמב"ן בפירושו לבמדבר ט"ו, כד. לדוגמה מקראית בולטת ומפורסמת של שיכחת התורה על ידי העם, שאיננה נובעת מהוראה שגויה כלשהי, ראה: מלכים ב, כ"ב, ח"ג. וראה גם: עמיטל, יהודי חילוני; בן נון, קהל שוגג.

היא מצויה, ומן המבנה הספרותי של היחידה כולה. אפשרות זו, המתבססת על הרצף הטקסטואלי שבתוכו נטועה הפרשה של חטאת העדה, הועלתה לראשונה על ידי דון יצחק אברבנאל בפירושו לפרשה, ופותחה על ידי מילגרומ בפירושו לספר ויקרא.¹⁵⁵

כפי שראינו לעיל, פרשת חטאת העדה מופיעה מיד לאחר הפרשה שעוסקת בקורבן החטאת שמביא הכהן המשיח על חטאו. למעשה, פרשה זו חוצצת בין חטאת הכהן לבין חטאות היחיד האחרות שמוזכרות בהמשך היחידה (חטאת הנשיא וחטאת היחיד). לעיל עמדנו גם על כך שישנו דמיון רב בין קורבנו של הכהן המשיח לבין הקורבן שמובא בגין חטאת העדה, שמבדיל קרבנות אלו מקרבנות היחיד האחרים.

על פי הצעתו של מילגרומ, קיים קשר סיבתי בין שתי הפרשות: חטאת העם היא תוצאה אפשרית של התרחיש שבו הכהן הגדול חוטא בשגגה. מפאת מעמדו הדתי והמשפטי העליון של הכהן הגדול בחברה, טעות שלו ביחס למצווה מן המצוות יכולה לגרור בעקבותיה השתרשות של נוהג הלכתי או פולחני שגוי בחברה כולה.

פירוש זה מבאר הן את ההצמדה של שתי הפרשות זו לזו (היוצרת נתק בין חטאת הכהן לחטאות הנשיא והיחיד), והן את הזיקה החזקה ביניהן מבחינת אופיו וזהותו של הקורבן המובא בכל אחת מהן. כמו כן, פירוש זה מתמודד עם היעדר ההתייחסות של הפרשה עצמה לשאלת האופן שבו מתהווה מצב של חטא קולקטיבי של העדה כולה.

האפשרות שמעלה מילגרומ, לפיה יש קשר סיבתי בין חטאו של הכהן לבין חטאו של הציבור, מוצאת תימוך נוסף בפסוקים עצמם.

בסיומו של תהליך הכפרה על חטאת הציבור מופיעה הפיסקה החותמת הבאה: "וְעָשָׂה לְפָר כַּאֲשֶׁר עָשָׂה לְפָר הַחַטָּאת כִּן יַעֲשֶׂה לוֹ וְכִפֹּר עֲלֵהֶם הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לָהֶם" [כ]. פיסקה חותמת זו המסכמת את פעולת הכפרה של הכהן, ומצביעה על הסליחה והכפרה שנובעת ממנה, מופיעה גם בסיכומן של פרשות חטאת הנשיא ("וְכִפֹּר עָלָיו הַכֹּהֵן מִחַטָּאתוֹ, וְנִסְלַח לוֹ" [כו]), וחטאת היחיד ("וְכִפֹּר עָלָיו הַכֹּהֵן, וְנִסְלַח לוֹ" [לא]). המקום היחיד שממנו נעדרת פיסקת סיום זו, הוא בפרשת חטאת הכהן הגדול.

ד"ר אברבנאל, בפירושו לפרשה זו,¹⁵⁶ הציע שהופעתה של הסיומת הזו בפרשת חטאת העדה מתייחסת הן לחטאת העדה והן לחטאת הכהן הגדול (שהפר המובא כדי לכפר עליה מופיע במפורש ברישא של פסוק החתימה), וזאת מפאת הזיקה הסיבתית שקיימת ביניהן. מכיוון

¹⁵⁵ ראה: אברבנאל, ויקרא, ו, ע"ב (ד"ה 'וידבר'); מילגרומ, ויקרא, א, עמ' 241 [=מילגרומ, אתיקה וריטואל, עמ' 144]. כפי שמילגרומ שם עומד על כך, אברבנאל אמנם הצביע על הזיקה שבין שתי הפרשות ועל היותן חלק ממכלול כפרה אחד, אך הוא לא הסיק מכך את המסקנה המתבקשת בנוגע לזיקה הסיבתית שבין חטאו של הכהן לבין חטאת העדה. נראה כי הסיבה לכך נחשפת בפרשנותו לחטאת העדה. בפירושו לפרשה זו, מתבסס אברבנאל על פרשנות חז"ל ומסביר שחטאת העדה נגרמה כתוצאה מהוראת הטעות של בית הדין. נראה כי ההיצמדות שלו לסכמה של פרשנות החז"לית לפרשה זו, מנעה ממנו מלממש באופן מלא את האינטואיציה הפרשנית שלו בנוגע ליחס שבין שתי הפרשות.

¹⁵⁶ אברבנאל, ויקרא, ו, ע"ב.

שחטאת העדה נובעת מחטאו של הכהן, אזי גם הליך הכפרה על חטא זה קשור בהליך הכפרה על חטאו של הכהן, כך שמדובר בעצם על שני מרכיבים בתהליך אחד. כל זמן שלא הושגה הכפרה על חטא העדה, כפרתו של הכהן איננה מלאה. רק השלמת הכפרה על חטא העדה, מהווה גם השלמת הכפרה על חטאו של הכהן, שכן חטא זה נמצא ברקעה של חטאת העדה, ומהווה גורם אפשרי שלה.¹⁵⁷

הזיקה הסיבתית שבין חטאו של הכהן הגדול לבין חטא הציבור המוצעת על פי פירוש זה יכולה להסביר גם את חריגותו של הקרבן המובא על חטאת הציבור, ביחס לפרשות מקבילות אחרות שעוסקות בכפרה על חטאים כלליים של העדה כולה. למעשה, בכל שלוש הפרשות המקראיות המקבילות שבהן ישנו עיסוק בכפרה על הציבור, הקרבן שמובא כקרבן חטאת הוא תמיד שיעיר או שעירה, אך אף פעם לא פר (ראה ויקרא ט', ג; ויקרא ט"ז, ה; במדבר ט"ו, כד).¹⁵⁸

ייתכן שיש להסביר קרבן ציבור חריג זה על רקע הזיקה הסיבתית שבין חטאת הכהן לחטאת העדה: מכיוון שמדובר על מכלול פולחני אחד שכולל כפרה כפולה, השוותה הפרשה את זהותו של קרבן העדה לזהותו של קרבן החטאת שמובא על ידי הכהן הגדול.

2.2 'לאשמת העם'

בתת הסעיף הקודם עמדנו על אינדיקציות שונות שעליהן ניתן לבסס את ההשערה שלפיה ישנה זיקה סיבתית בין חטאו של הכהן לבין חטאת הציבור שמופיעה מיד לאחריו. אך ייתכן שמעבר לכל הסימנים הללו, הזיקה שבין שני החטאים הללו, עולה באופן ישיר ומפורש עוד יותר מן האופן שבו מתארים הפסוקים את חטאו של הכהן הגדול:

אם הכהן המשיח יחטא לאשמת העם והקריב על חטאתו אשר חטא.¹⁵⁹

הביטוי 'לאשמת העם' המופיע כחלק מתיאור חטאו של הכהן, יוצר זיקה בין חטאו של הכהן לבין אשמה¹⁶⁰ שרובצת על העם שנגרמת כתוצאה מחטא זה או עומדת ברקעו. מה פשרה של זיקה זו?

¹⁵⁷ אמנם, הסבר זה להשמטתה של הסיומת מפרשת הכהן הגדול איננו הכרחי כלל. באופן חילופי, ניתן להסביר גם סיומת זו לא מופיעה בפרשת חטאו של הכהן, כיוון שבניגוד לפרשות האחרות כאן הדמות שמכפרת היא אותה דמות שביצעה את החטא. הנוסח הרגיל 'וכיפר עליו הכהן' לא יכול היה להיכתב כצורתו בפרשה זו, ולכן הפיסקה כולה הושמטה. ייתכן גם שהכהן לא יכול לכפר על חטאיו שלו באותו אופן שבו הוא מכפר על חטאיהם של אחרים. לנקודת מבט אחרת על סיבתה של השמטה זו, ראה לקמן הערה 163.

¹⁵⁸ אמנם, בפרשת השגגה בספר במדבר מובא לצד השעיר לחטאת גם פר לעולה. אך פר לחטאת בגין חטאת הציבור איננו מוצאים בשום פרשה מקראית נוספת, מלבד פרקנו. לגבי הופעתו של הפר לעולה בפרשה בספר במדבר, ראה הצעתו המעניינת של טוויג (טוויג, מדרש הלכה, עמ' 7-9). טוויג מציע שהפרשה בספר במדבר נכתבה כמעין מדרש הלכה שנועד, בין השאר, לגשר על הפער שבין פר החטאת המופיע בפרקנו לבין שתי הפרשות האחרות שבהן הקרבן שמובא בגין חטאת הציבור הוא שיעיר. על פי הצעתו, הפר לעולה בספר במדבר הוא בגדר פרשנות מדרשית לפר המופיע בפרקנו, המאפשרת למזג את המסורת של ויקרא ד' עם המסורת של שתי הפרשות האחרות. הצעה זו רק מחדדת את החריגות של פר החטאת בפרשתנו, עליה עמדנו בפנים. לעניין זה, ראה גם קנוהל, חוק החטאת, המבקר את הצעתו של טוויג, ומציע פרשנות אחרת ליחס שבין הפרשות.

¹⁵⁹ ויקרא ד', ג.

להופעתו של ביטוי זה במסגרת חטאו של הכהן הגדול הוצעו פירושים שונים. על פי פרשנות אחת, האשמה שרובצת על העם, היא תוצאה של העובדה שהכהן לא יכול למלא את תפקידו המכפר באופן מלא, בעקבות הפגם שנפל במעשיו.¹⁶¹ על פי אפשרות זאת, טעותו של הכהן לא גורמת לתוצאה ריאלית מבחינת מעשיהם של הציבור, אך היא משפיעה על מצבו הדתי והרוחני של הציבור כולו, בכך שהכהן לא יכול למלא את תפקידו המכפר.¹⁶²

לחילופין, הוצעה גם אפשרות אחרת שלפיה פשר הביטוי 'לאשמת העם' נעוץ בכך שהמקרא מייחס לעם את האחריות לפגם שנפל במעשיו של הכהן, וזאת מתוך תפיסה שלא ניתן לייחס את האשמה על חטא בשגגה לאדם במעמדו הדתי והרוחני של הכהן הגדול.¹⁶³ על פי פרשנות זו, המקרא מצביע על גורם סביבתי שנוטל חלק מן האחריות והאשמה על היווצרותו של החטא, ובכך מרכז את הפרובלמטיות התיאולוגית הכרוכה בסיטואציה שבה הכהן הגדול עובר על מצווה ממצוות התורה.¹⁶⁴

על פי שתי הפרשנויות שהוצעו לעיל אשמתו של העם נמצאת ברקע חטאו של הכהן, או לחילופין היא נובעת ממנו באופן עקיף בעקבות הפגיעה באפשרותו של הכהן למלא את תפקידו כמכפר על העדה.¹⁶⁵ אך לצד אפשרויות אלו, ביטוי זה התפרש על ידי חלק מן הפרשנים גם באופן

¹⁶⁰ אשמה עשויה להתפרש כמורה על נשיאה באחריות לחטא, או לחילופין על נזק או תוצאה שלילית, שאיננה קשורה לחטא דווקא או לאחריות מוסרית. בנוגע לכפל משמעות זו של המילה 'אשם', ראה: מילגרם, ויקרא א, עמ' 231; וראה שם גם את סקירתו בנוגע לפירושים השונים שהוצעו לביטוי 'לאשמת העם'. וראה גם וולפיש, חטאת העדה, הערה 7. לדיון כללי בנוגע לאחריות ואשמה על חטא שנעשה בשגגה, ראה דיונו לקמן בסופו של הפרק השלישי, עמ' 144-150.

¹⁶¹ כך, לדוגמא, פירש רש"י את הביטוי: "כשכהן גדול חוטא, אשמת העם הוא זה, שהן תלויין בו לכפר עליהם ולהתפלל בעדם, ונעשה מקולקל".

¹⁶² על פי התרגום המיוחס ליונתן, עצם חטאו של הכהן שבו עוסקת הפרשה, נעוץ בכך שהוא לא הקריב את קרבן העם כראוי: "אין כהנא רבא דמתרבי במשחא ייחוב במקרביה קרבן חובת עמא זלא כהילכתיה, ויקרב בגין חובתיה...". על פי פירוש זה הפגיעה בתפקידו של הכהן כמכפר איננה תוצאה שנגרמת בעקבות החטא, אלא היא עצמה מהווה את עיקרו של החטא.

¹⁶³ המקור הקדום ביותר לפירוש זה מצוי בדבריו של פילון: "אף ניסוח הדברים נהדר ונפלא: 'אם הכהן הגדול, הוא אומר, 'יחטא בשוגג', והוא מוסיף 'בחטוא העם'. בכך הוא מסביר, כמעט במפורש, כי לכוהן הגדול האמיתי, ששמו לא כזב, אין חלק בחטאים; ואם ייכשל ביום מן הימים, יקרה לו זה שלא ביוזמתו, אלא מחמת משגה משותף לכל האומה" (פילון, על החוקים לפרטיהם, ספר א, פיסקה 230 [בתוך: פילון, כתבים, כרך ב, עמ' 280]) כך פירש גם הראב"ע בפירושו השני ("או פירוש 'לאשמת העם' - באשמת כל בני אדם. ונזכר כן בעבור שהכהן הוא נושא התורה, והוא עצמו נשמר וקדוש לשם).

כחיוזק לפרשנות זו, ניתן להזכיר את העובדה שביטוי המייחס את האשמה לחוטא ('ואשמו' [יג]; 'ואשם' [כב]; כז), מופיע בכל אחת משלוש היחידות האחרות שעוסקות בחוטאים השונים, אך הוא איננו מופיע כלל בפרשה שעוסקת בכהן הגדול. נראה כי יש בכך כדי לרמז כי האשמה בגין החטא מוטלת על כתפיו של העם, וזאת תחת הטלתה על כתפיו של הכהן הגדול. מילגרם בפירושו לויקרא התקשה אף הוא בהשמתה זו, אך נראה כי ההסבר שהציע דחוק (ראה מילגרם, ויקרא א, עמ' 232).

ייתכן שבכך ניתן להסביר גם מדוע פסוקית הסיום שמתארת את הכפרה על החטא שמושגת באמצעות הקרבת הקרבן, לא מזכרת ביחס לקרבנו של הכהן הגדול (להסבר אחר [במידה מסוימת - הפוך] בנוגע לסיבתה של השמטה זו, ראה בפירושו של הרמב"ן, ד', ב).

¹⁶⁴ ווריאציה ייחודית של פרשנות זו התפתחה בהגות החסידי. לפי פרשנות זו, "אשמת העם" ורמתו הרוחנית מצמיחה מנהיג חוטא, הראוי לעם חוטא. מקורו של הרעיון מיוחס לבעל שם טוב (ראה בעל שם טוב על התורה, כרך ב, ויקרא, אות י [עמ' תא-תב]), והוא התפתח ע"י תלמידיו (ראה שם בהערות ח-ט, על הופעתו ונגלולו של הרעיון בכתביהם של תלמידי הבעש"ט). ייתכן שניתן למצוא ביטויים מסוימים של רעיון זה גם במקרא; ראה: דברים א', לז; שם ג', כו; משלי כ"א, א. אך הדברים מחייבים בחינה נוספת שאין כאן מקומה.

¹⁶⁵ שתי הפרשנויות הללו מתבססות על המובן הדתי-מוסרי של המילה 'אשם'. בניגוד לכך, שד"ל בפירושו מציע ש'לאשמת העם' מובנה הוא שהעם הוא זה שייענש בגין חטאו של הכהן הגדול, וזאת ללא לפגיעה בתפקידו של הכהן כמכפר, או לקיומה של אחריות מוסרית של העם שמניחה שהעם גרם באופן כזה או אחר

נוסף: ביטוי זה עשוי להורות על ההשפעה החברתית והציבורית הישירה שעלולה להיגרם כתוצאה מחטאו של הכהן, בכך שהעם יבוא לחקות את מעשיו ולחטוא בעקבותיו.¹⁶⁶ אשמת העם היא תוצאת חטאו של הכהן הגדול, מכיוון שלטעותו האישית ישנה השפעה על מעשיו והתנהגותו הדתית של העם כולו.

במידה שמאמצים פירוש זה, ניתן להמשיך ולומר שההשפעה של הכהן הגדול על מעשיו של העם היא זו שעומדת ברקעה של הפרשה הסמוכה, שאכן עוסקת בחטא קולקטיבי של העדה כולה. מפאת מעמדו הדתי והציבורי של הכהן בקרב העדה, הרי שחטאו האישי שלו עשוי לגרום לכך שהעדה כולה תחטא גם היא באותו חטא עצמו. הכהן מופיע כאן, על פי פרשנות זו, כגורם בעל מעמד מנהיגותי שלמעשיו האישיים ישנה השפעה ישירה על התנהגותו של העם כולו.

המכנה המשותף של שלוש הפרשנויות הללו, וכן של הווריאציות האפשריות שלהן, הוא בכך שכולן מבססות את מעמדו הציבורי הדומיננטי של הכהן הגדול, ואת הזיקה ההדוקה בין מעשיו של הכהן הגדול לבין מעמדו הדתי והרוחני של העם כולו. מעמדו של העם מול האל תלוי בכהן הגדול הן כמי שתפקידו לכפר על העם מחטאיו, והן בכך שמעשיו של הכהן הגדול עשויים להשפיע על המעשים ועל ההתנהלות הדתית של העם כולו. במובן זה, הכהן הגדול מופיע בפרשה זו בתור הסמכות הדתית וההלכתית העליונה, הן במובן הפולחני-מיסטי, והן במובן ההלכתי-משפטי. המבנה הכפול של הפרשה העוסק בחלקו הראשון בחטאו של הכהן, ומיד לאחריו בחטאו של הציבור, תוך יצירת זיקה וקשר ביניהם, מבסס את סמכותו ואת מעמדו הדתי המרכזי של הכהן, ומצביע על הזיקה שבין הכהן בתור המנהיג הדתי של העדה, לבין מעשיה של העדה כולה.

2.3 מעמדו הדתי והמשפטי של הכהן במקרא

על פי האפשרות הפרשנית האחרונה שהוצגה בסעיף הקודם, פרשתנו משקפת זיקה חזקה בין הכהן הגדול לבין הציבור בכל הקשור לנורמות ההתנהגות הדתיות של העם. עלינו לבחון את סבירותה של פרשנות זו, מתוך פרספקטיבה רחבה יותר הלוקחת בחשבון את מעמדו הדתי והמשפטי הכולל של הכהן בספרות המקרא.

מעמדו של הכהן כאוטוריטה דתית ומשפטית מרכזית מבוסס היטב במקרא. מלבד תפקידו המרכזי של הכהן בפולחן הדתי שמתבצע במקדש, הוא מהווה גם גורם מרכזי בכל הקשור להוראת התורה לעם. כפי שספר ויקרא עצמו קובע, אחד מתפקידיו המרכזיים של הכהן הוא לעסוק בהוראת התורה לעם:

וְלִהְיֶה לְבֵין הַכֹּהֵן וּבֵין הָעָם וּבֵין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר.

לחטאו של הכהן. פירושו מתבסס על המובן התוצאתי-נזקי של המילה אשם, ובמנותק ממובנה המוסרי (ראה לעיל הערה 160).

¹⁶⁶ כפירוש זה פירש הרשב"ם, לאחר שהציג את הפירוש החז"לי, והסתייג ממנו: "אך לפי הפשט משמע לפי שבכהנים נאמר [יורד] משפטיך ליעקב ותורתך לישראל, וכל שכן כהן גדול שהוא מומחה לרבים, אם הכהן המשיח יחטא בהוראתו גם להחטיא את העם עמו, והקריב על חטאתו, וגו'". וכך פירש גם הראב"ע בפירושו הראשון ("לאשמת העם - שהורה שלא כהוגן, ואשם העם, וכולם שוגגים").

וְלִהְיוֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה.¹⁶⁷

על פי ספר דברים, הכהנים הם אלו שיושבים במקום המשמש כמרכז הוראת התורה והמשפט לעם כולו:

וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַיָּמִים הֵהֵם וְדִרְשָׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֶת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט.
וְעֲשִׂיתָ עַל פִּי הַדִּבָּר אֲשֶׁר יִגִּידוּ לְךָ מִן הַמָּקוֹם הַהוּא אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה וְשִׁמְרָתָּ לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר יִוְרֶךְ.¹⁶⁸

פסוק זה מתאר את הכהנים בתור מרכיב מרכזי¹⁶⁹ מן הסמכות המשפטית שנמצאת ב'מקום אשר יבחר ה'. מקום זה שמשמש לעבודה דתית-פולחנית של הכהנים, מתקשר גם לתפקידם כסמכות משפטית-הלכתית מרכזית. השניות שבין תפקידו הפולחני של הכהן לבין מעמדו במישור המשפטי וההלכתי, משתקפת גם בדבריו של משה בסוף ספר דברים המוסבים על שבט לוי כולו:

יָרוּ מִשְׁפָּטֶיךָ לִיעֲקֹב וְתוֹרָתְךָ לְיִשְׂרָאֵל יִשְׁמְרוּ קְטוֹרֶה בְּאֶפְדָּךָ וְכִלְיִל עַל מִזְבְּחֶךָ.¹⁷⁰

לצד מקורות בסיסיים אלו, מעמדו של הכהן כדמות בעלת מעמד הלכתי ומשפטי מרכזי עולה גם ממקומות נוספים במקרא,¹⁷¹ והמחקר כבר עמד על שניות זו בהרחבה במספר הקשרים.¹⁷²

לאור מעמדו זה של הכהן במציאות המקראית, טבעי ביותר שטעותו של הכהן בנוגע לדין מדיני התורה, עשויה לגרום גם לנוהג שגוי בקרב העדה כולה, כפי שמתואר בפרשת חטאת העדה על פי הפרשנות שהוצגה לעיל.¹⁷³

¹⁶⁷ ויקרא י', י-יא.

¹⁶⁸ דברים י"ז, ט-י.

¹⁶⁹ אמנם, פסוק זה משקף שניות מסוימת שקיימת בין הכהן מצד אחד לבין השופט שמופיע לציודו. שניות זו הובילה חלק מן החוקרים לסברא שהפסוק משקף מציאות זו מוסדית כאשר לצד הגוף הכהני שפעל במקדש, והתמקד במשפט הדתי והפולחני, התקיים לציודו גם גוף נוסף שהתמקד במשפט האזרחי, שהוא לא היה בהכרח כהני. הפניות לספרות בעניין זה, ראה אצל ברנד, כהן וחכם, הערה 14, ובנספח א שם. וראה גם בדברינו לקמן בפרק השישי, עמ' 278-281.

על השניות שבין המערכת הכהנית-דתית לבין המערכת האזרחית-משפטית ראה גם בדברי הימים ב י"ט, ה-יא, בנוגע לרפורמת יהושפט. על הזיקה שבין תיאור זה לבין הפרשה בדברים, ראה ברנד, כהן וחכם, עמ' 546-544, ובהערות 15-18 שם.

¹⁷⁰ דברים ל"ג, י.

¹⁷¹ ראה: דברים כ"א, ה; שמ"א ד', יח; יחזקאל מ"ד, כד; חגי ב', יא-יג; מלאכי ב', ז; דברי הימים ב ט"ו, ג. כחלק מתפקידם זה בהוראת התורה לעם, ספר התורה היה מצוי ברגיל בידי הכהנים (דברים י"ז, יח-יט; שם ל"א, ט; מ"ב כ"ב, ח). פעמים נמתחת ביקורת על הכהנים עקב אי מילוי תפקידם בנוגע להוראת התורה, ראה: יחזקאל ז', כו [והשווה: ירמיהו י"ח, יח], צפניה ג', ד.

¹⁷² ראה דיון נרחב בעניין, וכן הפניות לספרות, אצל ברנד, כהן וחכם, פרק א', עמ' 545-537. וראה גם: אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, בעיקר עמ' 27-28.

¹⁷³ אמנם, חשוב להדגיש כי על פי המתואר בפרשה, אין מקום לטעון כי השפעתו של הכהן על מעשי העדה נובעת דווקא מהוראה ישירה של הכהן שנמסרה לעם באופן ישיר ומפורש. מדובר על השפעה שנבעה מהתנהלותו האישית של הכהן הגדול, שמצאה את דרכה להשפיע על העדה כולה, באופנים כאלו או אחרים. אחד מנתיבי ההשפעה יכול בהחלט להיות מסר מילולי שהועבר על ידי הכהן למעגלים ציבוריים מסוימים, אך אין כאן התמקדות, ודאי שלא דרישה, לפעולה רשמית ופורמאלית של הוראה דווקא.

ב. ממקרא למדרש: הפרשנות במדרשי ההלכה

בסעיף הקודם עמדנו על המאפיינים של פרשות חטאת הציבור וחטאת הכהן הגדול, ובמסגרת זו עמדנו על הזיקה ההדוקה שקיימת בין שתי הפרשות הללו במקרא.

בסעיף זה נפנה לתאר את המהלכים הפרשניים העיקריים שמצויים במדרשי ההלכה ביחס לשתי הפרשות הללו. ננסה לעמוד על ההכרעות הפרשניות שבוצעו בידי חז"ל ביחס למרכיבים המרכזיים של הפרשה, ולבחון באיזו מידה הכרעות פרשניות אלו משקפות עמדות יסוד של החכמים בנוגע לחטאת העדה.

מדרש ההלכה בספרא לפרשתנו, מורכב ממהלכים פרשניים שונים ומגוונים שמבוצעים בידי התנאים, ועוסקים בהיבטים השונים של החטאים והליכי הכפרה המתוארים בפסוקים. בשלב זה, ברצוני להתמקד באלמנט פרשני אחד שמופיע במדרשי ההלכה והוא: האופן שבו עיצבו חז"ל מחדש את מאפייניה ואופני היווצרותה של חטאת העדה, ובעקבות כך גם הגדירו מחדש את חטאו של הכהן הגדול, ובעיקר את מקומו של הכהן הגדול ביחס לציבור.

בסעיף הקודם ראינו כי הפסוקים עצמם לא מתארים באופן ישיר מהו הגורם שהוביל לחטאת העדה. המקרא מסתפק בתיאור מציאות שבה ישנו חטא קולקטיבי של העדה, מבלי לעמוד באופן מפורש על סיבותיו. הגורם היחיד שמוזכר בפרשה במסגרת תיאור החטא הוא העדה, כאשר אין כל גורם שלטוני או ציבורי שאליו מייחסת הפרשה אחריות או השתתפות בהיווצרות הטעות הקולקטיבית של העדה. כפי שראינו לעיל, מבחינת הפרשנות המקראית של הטקסט, ישנה אפשרות למלא חלל זה באמצעות הצבעה על הזיקה שבין פרשה זו לפרשת חטאו של הכהן, וזאת בעזרת מכלול הסימנים המורים על קיומה של זיקה כזו, שעליהם עמדנו לעיל. אופציה נוספת, שגם היא הוזכרה בדיוננו, היא שהפרשה מתייחסת לעדה כולה כיחידה אוטונומית המתנהלת ללא כפיפות מוגדרת לגורם סמכות מוסדי מוגדר כלשהו.

1. מכהן לבית דין: בניית מעמדו של בית הדין כתחליף לכהן

חכמי המדרש, בפרשנותם לפרשה, מתעלמים לחלוטין מן הזיקה האפשרית שבין חטא הכהן לבין חטאת העדה, ותחת זאת הם בוחרים לפזר את העמימות שיוצרת הפרשה (ביחס לשאלה כיצד נוצרה הטעות ומי גרם לה) באמצעות מהלך מדרשי-מילולי, שמופעל על המושגים המרכזיים שמופיעים בפרשה:

(ב) 'עדת ישראל' יכול בכל העדה הכתוב מדבר? תלמוד לומר כאן 'עדה' ולהלן נאמר 'עדה', מה עדה אמורה להלן ב"ד, אף כאן ב"ד.

(ה) 'ישגו' יכול יהו חייבין על שגגת המעשה? ת"ל 'ישגו ונעלם דבר', הא אינן חייבין אלא על העלם דבר, ועל שגגת המעשה.

(ו) מתוך שיצאת ע"ז לידון בעצמה יכול יהו חייבים על שגגת המעשה שלה, ת"ל כאן 'מעניני' ולהלן נאמר 'מעניני', מה 'עיני' האמור להלן ב"ד, אף כאן ב"ד, ומה 'מעניני' האמור להלן העלם דבר ועם שגגת המעשה אף 'מעניני' האמור כאן העלם דבר ועם שגגת המעשה

(ז) הורו ב"ד ועשו יכול יהו חייבים? ת"ל הקהל ועשו ההוריה תלויה בב"ד והמעשה תלוי בקהל.¹⁷⁴

המהלך הפרשני העיקרי שמתרחש במדרש כרוך בטענה שהגורם שאחראי לטעות הוא בית הדין ולא כל העדה.¹⁷⁵ מהלך פרשני זה מתבסס על שתי פרשנויות מילוליות של מושגים מרכזיים בפרשה:

א. המושג 'עדה': בניגוד למובנו הפשוט של המושג במסגרת הפרשה, המתייחס לעם כולו,¹⁷⁶ טוען המדרש כי המילה 'העדה' מכוונת לגוף מוסדי ספציפי, שהוא בית הדין הגדול.

ב. המושג 'עיני הקהל': ביחס למושג זה המדרש משמר את ההנחה כי הקהל כולל את הציבור כולו, אך הוא מפרש באופן אלגורי את הביטוי 'עיני הקהל': אין הכוונה לתודעתם והבנתם של האנשים השייכים לקהל, אלא לראשי העדה, שמשמשים בתור עיניה של העדה כולה.

באמצעות הפרשנות של שני מושגים אלו, נכנס גורם חדש לתוך הסיטואציה שמתוארת בפרשה, והוא בית הדין הגדול, הגוף המוסדי שאחראי על הוראת התורה לעם. עצם הכנסתו של בית הדין הגדול לתוך פרשה זו יוצרת תמורה דרמטית ביחס להבניית תפיסת הסמכות של ההלכה: בית הדין הגדול מחליף למעשה את מקומו של הכהן הגדול בתור הגורם שמופקד על האופן שבו מתקיימת התורה על ידי הציבור.¹⁷⁷

אך המדרש לא מסתפק בהכנסתו של בית הדין הגדול לתוך הסיטואציה, והוא ממשיך ומבאר את טיב היחסים בין בית הדין הגדול לבין הציבור בנוגע לאופן היווצרותו של החטא הקולקטיבי: בית הדין הוא זה שאחראי על קיומו של התנאי המגולם במילים 'ונעלם דבר', ואילו הציבור הוא זה שאחראי על התממשותו של התנאי המקופל במילה 'ועשו'.

¹⁷⁴ ספרא ויקרא, דבורא דחובא, פרשה ד.

¹⁷⁵ מהלך פרשני יסודי זה, מאפיין כנראה את המדרשים מדבי רבי עקיבא בלבד. כהנא עמד על כך, שבמדרש הספרי לפרשה המקבילה בספר במדבר, השייך למדרשים מדבי רבי ישמעאל, מהלך מדרשי זה כמעט ואיננו מופיע. תחת זאת, נטייתו של הספרי היא להמיר את המילה 'עדה' במילה ציבור דווקא, ומבלי לערב את האלמנט של הוראת בית דין. ראה: ספרי במדבר, פיסקא קיא, בדרשות בשורות 21-23, 25-27, 49-54; וכן שם, פיסקא קיב, שורות 8-10, 27-33. בשתי דרשות עושה הספרי שימוש במילה 'שבטים', כלומר חלק מן ה'ציבור' (שורות 28-29, 34-42), ובשורה 43 הוא עושה שימוש ב'שבט' לצד 'ציבור'.

אמנם, גם במסגרת הספרי, ישנה דרשה אחת שבה מוזכרת הוריית בית הדין (שם, שורה 34-42). וראה דיונו של כהנא בנקודה זו בפירושו לדרשה קיא, שורה 33-30 (בכת"י).

¹⁷⁶ על הסיבות שעומדות ביסוד קביעה זו, ראה בדברינו לעיל בעמ' 48-51.

¹⁷⁷ הפרשנות של המושגים היא כמובן לא הגורם לשינוי זה, אלא התוצאה שלו. השינוי עצמו, כפי שאעמוד על כך בהמשך, מתבסס על תהליכים היסטוריים ואידיאולוגיים עמוקים שמתרחשים בתקופת חז"ל, ואלו משתקפים באופן שבו בוחרים החכמים לפרש את מושגי היסוד של הפרשה. וראה בהרחבה בהמשך.

על פי התפיסה שמשקפת במהלך המדרשי על הפרשה, תפקידו של בית הדין הוא להורות את התורה לציבור. תפקיד זה של הוראת התורה לציבור, מבוסס על ידיעה של בית הדין את הדין שאותו הוא צריך להורות. ידיעה זו יכולה להיות מבוססת על מסורת, או על הפעלה של שיקול דעת פרשני ונורמטיבי ביחס לשאלה הנתונה. על פי הפרשנות שמוצעת במדרש, הפרשה עוסקת במקרה שבו במסגרת הרקע לפעולת ההוראה (שינון המסורות או הפעלת שיקול דעת), 'נעלם דבר' מעיניו של בית הדין. קרי: הוא לא הצליח להגיע למסקנה ההלכתית הנכונה, וההוראה שהוא הורה לציבור הייתה בגדר הוראת טעות.

הצלע השנייה שממנה מורכבת הפרשה, על פי השחזור הפרשני שמוצע בספרא, מצויה במגרשו של הציבור שאליו הייתה מיועדת ההוראה: רוב הציבור הסתמך על ההוראה, וביצע את ההנחיה שניתנה לו על ידי בית הדין.

בעקבות השחזור הפרשני של הספרא, אנו מקבלים תמונה המורכבת משני מרכיבים עיקריים: בית הדין אמור להורות, ואילו הציבור הוא זה שמקיים את מעשי המצוות בהתאם ובכפוף להוראתו של בית הדין. פרשת החטאת מיועדת למקרה שבו בית הדין סיפק הוראה שגויה לציבור, ובעקבות הוראה זו הציבור כולו (או רובו) פעל שלא על פי הנדרש ממנו על פי חוקי התורה. כדי לכפר על פעולה זו יש צורך לבצע את הליך הכפרה המתואר בפרשה.

התמונה שמוצעת על ידי הספרא היא עשירה ומורכבת לאין ערוך מן התיאור הפשוט והכללי שמופיע בפרשה המקראית. עלינו לנסות ולנתח את משמעותה של תמונה זו, ובעיקר לעמוד על היחס שבינה לבין הסיטואציה המקורית שמתוארת בפרשה.

התרומה העיקרית של הספרא לפרשה היא הכנסתו של הגורם המוסדי החדש לתוך תיאור התרחשותו של חטא העם. הופעתו של בית הדין מהווה חידוש פרשני רב משמעות, ואנו יכולים לעקוב אחר המאמץ הפרשני שמופעל על ידי המדרש כדי לאפשר אותו ולבססו.

פרשנות זו של המדרש, מקרינה גם על התמונה הכללית שעולה מן הפרק כולו, ולא רק על מובנה של פרשת חטאת הציבור עצמה.

ראשית, הכנסתו של בית הדין לתוך הסיטואציה של חטאת העדה, מחדירה גורם סמכותי-מוסדי נוסף לתוך המכלול המוסדי שמתואר ביחידה בכללותה. בעוד שהפרק המקראי עצמו כולל רק שני גורמי סמכות (כהן גדול ונשיא), הרי שבאמצעות המהלך הפרשני של המדרש נוסף גורם סמכות שלישי למכלול המוסדי והוא בית הדין הגדול, שתפקידו להורות את התורה.

אך הפרשנות המדרשית לא רק מוסיפה גורם סמכות נוסף לצד גורמי הסמכות האחרים, אלא גם משנה את מעמדו ומקומו של גורם הסמכות הראשי שמופיע בפרשה, שהוא הכהן הגדול.

לעיל עמדנו על כך שמקריאת הפרשה כמכלול, עולה הרושם שקיימת זיקה חזקה בין חטאו של הכהן לבין חטאו של הציבור: הן מכוחו של הביטוי 'לאשמת העם' המופיע כחלק מתיאור חטאו של הכהן, הן מכוח הסמיכות הטקסטואלית והדמיון הרב בהליך הכפרה, ומסיבות נוספות.

זיקה זו הוסברה על ידי חלק מן החוקרים כמצביעה על כך שקיימת זיקה סיבתית אפשרית בין חטא הכהן לחטאת העדה: מכיוון שהציבור תלוי בכהן מבחינה דתית ורוחנית, הרי שטעותו של הכהן עשויה להוביל בעקבותיה לחטא של העדה כולה.

בעקבות הפרשנות המדרשית לפרשת פר העלם דבר של ציבור, הקשר הסיבתי האפשרי בין שתי הפרשות מתבטל, ותחת מקומו של הכהן כדמות שבעקבותיה מתרחשת חטאת העדה, נכנס כעת בית הדין הגדול בתור גורם מוסדי חדש שהוא זה שמופקד על הוראת התורה לעם. חטאת העדה יונקת כעת מפעולתו השגויה של בית הדין בתור מורה התורה, ולא בעקבות החטא האישי של הכהן הגדול.

למעשה, יש כאן שני שינויים הכרוכים זה בזה: ראשית, זהותו של הגורם המוסדי עצמו משתנה: לא מדובר כאן על הכהן הגדול, אלא על בית הדין. אך מעבר לכך, טיב הזיקה שבין הגורם הסמכותי לבין הציבור משתנה גם כן: הכהן הגדול עשוי היה להשפיע על הציבור בעצם העובדה שהוא ביצע מעשה הלכתי שגוי. קרי: לא באמצעות הוראתו של מעשה זה לציבור, אלא מעצם העובדה שהוא פעל באופן מסוים.¹⁷⁸ כעת, הזיקה שבין הגורם הסמכותי לבין הציבור ממוקדת במושג ההוראה: ישנה הנחיה מילולית מכוונת שעוברת מבית הדין אל הציבור, שמטרתה היא להורות לו כיצד עליו לנהוג. הכנסתו של מושג חדש זה¹⁷⁹ לתוך המכלול של הפרשה מעצבת ומארגנת מחדש את מערכת היחסים בין הגורמים השונים שפועלים במערכת המשפטית של התורה: הטקסט והנורמה ההלכתית, המוסד המרכזי שהוא בית הדין הגדול, והציבור שמקיים את מצוות התורה.

1.1 'לאשמת העם' - בפרשנות המדרשית

המהפך בהבנת הדינמיקה של היווצרות חטאת העדה, מקרינה כעת, באמצעות מהלך מדרשי נוסף, על אופן הבנתו של חטא הכהן הגדול עצמו:

ת"ל 'לאשמת העם', הרי משיח כצבור מה צבור אינו מביא אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה, אף משיח לא יביא אלא על העלם דבר עם שגגת המעשה.

אי מה צבור אם הורו ועשו אחרים על פיהם חייבין, יכול אף משיח אם הורה ועשו אחרים על פיו יהא חייב?

תלמוד לומר: 'אשר חטא' על מה שחטא הוא מביא ואינו מביא על מה שחטאו אחרים.¹⁸⁰

מהלך מדרשי זה מהפך לחלוטין את היווצרות מבחינת היחס שבין חטא הכהן לבין חטאת העדה: לעיל ראינו, שבמסגרת הטקסט המקראי כשלעצמו, הביטוי 'לאשמת העם' מצביע כנראה על זיקה

¹⁷⁸ על כך ראה בדברינו לעיל, הערה 173.

¹⁷⁹ מושג ההוראה כשלעצמו, הוא כמובן לא מושג שנוצר על ידי חז"ל, וכפי שראינו לעיל (עמ' 55-58); וראה גם לעיל בפרק הראשון, עמ' 22), הטיות שונות של מושג ההוראה רווחות במקרא, וזאת בעיקר ביחס לפעולתם של הכהנים המורים את התורה לציבור. אך בכל אופן, מקומו של מושג זה נפקד לחלוטין במסגרתה של הפרשה המקראית שבה אנו עוסקים.

כמו כן, נראה כי ככלל, מושג ההוראה החז"לי שמפותח בין היתר במסכת הוריות, רחב ועשיר לאין ערוך ביחס לתוכנו והקשרו של המושג המקראי. בעוד שבהקשר המקראי ההוראה מתייחסת בעיקר להעברה של ידע נורמטיבי קיים, הרי שבהקשר החז"לי היא מצביעה על פעילות יצירתית מבחינה נורמטיבית של החכם שהורה את ההוראה, ושל המסורת ההלכתית שאותה הוא מייצג. על כך ראה בהרחבה לעיל בפרק הראשון, שבו עסקנו בניחות כולל של מושג ההוראה בספרות התנאית (ראה בעיקר שם, עמ' 23-39).

¹⁸⁰ ספרא, דבורא דחובה, פרשה ב, פרק ב.

כזו או אחרת בין חטאו של הכהן לבין הציבור שמושפע ממנו. המהלך המדרשי החריף של הספרא, מהפך כעת את היחס בין שני הגורמים: לא הציבור מושפע מחטאו של הכהן, אלא להיפך: האופן שבו אנו מבינים את אופי חטאו של הכהן הגדול עצמו, מושפע מהדינמיקה של היווצרות החטא במקרה של חטאת העדה.¹⁸¹

השניות שבין הוראת הטעות ('ונעלם דבר') לבין ביצוע העבירה שהתרחש בעקבותיה ('ושגג'), אותה פיתח המדרש באופן מקורי במסגרת פרשנותו לפרשת פר העלם דבר של ציבור, מועתקת כעת גם לפרשה המקבילה שעוסקת בחטאו של הכהן הגדול.

למעשה, המהלך הפרשני ביחס לחטאו של הכהן הגדול, מורכב משני חלקים:

א. החלק הראשון מיישם את המודל הכפול של הוראת טעות + מעשה עבירה גם ביחס לכהן הגדול.

ב. החלק השני מדגיש כי המודל הכפול הזה מיושם אצל הכהן הגדול באופן אחר לחלוטין מאשר אופן יישומו של המודל במקרה המקורי של חטאת הציבור: ביחס לכהן, העובדה שמדובר בטעות שיש לה שני מרכיבים, לא באה לידי ביטוי בכך שישנם גורמים פרסונאליים או מוסדיים שונים שמעורבים בתהליך; הכהן הוא זה שמורה את הוראת הטעות, והוא זה שגם מבצע בסופו של דבר את החטא בעקבות ההוראה שהורה לעצמו.

קביעה זו שלפיה חטאו של הכהן מתרחש כולו במגרשו הפרטי שלו, ואין לו כל זיקה לחטאת הציבור, משלימה את הפרויקט הפרשני של הספרא ביחס למכלול של שתי הפרשות. כדי לראות את התוצאות והמשמעות של המעשה הפרשני נשווה לרגע את התמונה שמתקבלת לאחר המהלך הפרשני, לתמונה המקורית של הפרשה המקראית עצמה:

הפרשה המקראית התפצלה לשני חלקים: חטא הכהן מחד, וחטא הציבור מאידך. שני המרכיבים הללו מקיימים זיקה הדוקה ביניהם, וייתכן שאף קיימת ביניהם זיקה סיבתית (חטא הציבור נובע מחטאו של הכהן). כחלק מתיאור חטאו של הכהן מוזכרת גם 'אשמת העם' שנוצרת בעקבות חטאו של הכהן הגדול. המעשה האסור של הכהן מוביל למעשה אסור מצד הקהל, או לחילופין: עצם מעשהו האסור של הכהן מוביל לאשמה של העם מפאת מעמדו הרוחני והדתי הייחודי של הכהן.

כעת, כתוצאה מן המהלך הפרשני המורכב של הספרא התמונה שמצטיירת היא התמונה הבאה: חטאו של הציבור מתנתק לחלוטין מחטאו של הכהן. תחת הכהן נכנס גורם מוסדי חדש והוא בית הדין הגדול, שפועל באופן ישיר מול הציבור באמצעות פעולת ההוראה. חטאת הציבור מוגדרת כעת כשילוב של הוראת טעות של בית הדין, ופעולה בהתאם להוראה זו מצד הציבור.

¹⁸¹ נראה כי המרכזיות אותה תופס הביטוי 'לאשמת העם' במסגרת הפרשנות המדרשית ליחס שבין הכהן הגדול לבין חטאת הציבור, איננה מנותקת ממובנו של ביטוי זה בהקשר המקורי של הפרשה המקראית. חכמי המדרש מודעים, ככל הנראה, למשמעות המקורית של הביטוי וליחס שהוא יוצר בין הכהן הגדול לבין הציבור, ודווקא משום כך הם מתמקדים בביטוי זה עצמו בבואם לעצב מחדש את היחס הזה, ולהבנות באופן שונה את מעמדו הציבורי של הכהן הגדול.

מושג ההוראה שנוצר כחלק מהכנסתו של בית הדין לתוך פרשת חטאת הציבור, מועתק כעת גם לפרשה המקבילה, והוא מעצב גם את אופן הגדרת חטאו של הכהן הגדול. במקביל, נקבע כי חטאו של הכהן הגדול איננו קשור להשפעה הציבורית שלו, אלא הוא מתרחש כולו במרחב הפרטי של הכהן בו מתחוללת הן פעולת ההוראה (העצמית) והן המעשה שבעקבותיה. בכך, מקעקע המדרש את מעמדו הציבורי של הכהן, ובמובן מסוים הופך אותו לצל חיזור של בית הדין הגדול: מושג ההוראה שנוולד ביחס למעמדו של בית הדין הגדול, מועתק אל הכהן הגדול, אך מעוקר לחלוטין מכוחו: בעוד שבסמכותו של בית הדין להורות הלכה לציבור, הרי שהכהן לא יכול להורות הלכה אלא לעצמו.

תחת דמותו של הכהן הגדול כדמות ציבורית מרכזית ומובילה, אשר מעמדה מושג בעיקר על בסיס תפקידה במרחב המקדשי-פולחני,¹⁸² מוצג כעת הכהן כדמות שולית למדי בתוך המרחב החדש שיוצר המדרש; מרחב זה הוא המרחב של פעולת ההוראה, מרחב שבו הדמויות המובילות הן דווקא חכמי בית הדין ולא הכהנים.

המהלך המדרשי בנוגע לחטאו של הכהן מתבסס, כאמור, על המילים 'לאשמת העם'. בהתבססו על מילים אלו מבקש המדרש לבטל את מובנן המקורי, המכונן את הזיקה החזקה שבין הכהן לבין הציבור, ותחת זו הוא מטעין אותן במובן חדש המדגיש את העדר הכוח הציבורי של הכהן ביחס לעם. המהפכנות של המדרש משתקפת, אם כך, הן במובנים שאותם הוא שולל מן הביטוי 'לאשמת העם', והן במובן החדש והמקורי שהוא מעניק לו.

נסכם את דברינו עד כה:

תמציתו של המעשה הפרשני, מסתכמת בעיצובם מחדש של שלושה מושגים מרכזיים הלוקחים חלק בפרשנות המדרשית של הפרשה, השלובים זה בזה ומחזקים זה את זה:

א. בית הדין: החדרתו של בית הדין כגורם מוסדי מרכזי נוסף, לצד הגורמים המוסדיים האחרים שמוזכרים בפרשה (כהן גדול, נשיא).

ב. הוראה: חידושו של מושג ההוראה כמושג מרכזי של הפרשה: הן כמכשיר שבאמצעותו משפיע בית הדין על הציבור, והן כמושג שמעצב את האופן שבו מתפרש מעתה חטאו של הכהן הגדול.

ג. הכהן והציבור: יצירת זיקה הדוקה בין בית הדין לבין עיצוב המעשה הציבורי, וניתוק או החלשת הזיקה שבין מעשיו/הוראותיו של הכהן הגדול לבין הציבור.

¹⁸² כפי שנאמר לעיל, לכהן הגדול בעולם המקראי ישנו מעמד מרכזי גם במישור ההלכתי-משפטי, אך מעמד זה יונק את כוחו ועוצמתו מתפקידו של הכהן במקדש כדמות פולחנית-ריטואלית, ובמידה רבה הוא טפל אליו. תמצית המהפך שמתחולל במדרש נעוץ בדיוק בעניין זה: יצירת הנתק בין המימד ההלכתי-משפטי לבין המימד הריטואלי והפולחני. ניתוק זה נוצר בעיקר באמצעות עיצוב דמותו של החכם כאלטרנטיבה לדמותו של הכהן הגדול, וכפי שמבואר בפנים. ברי, כי התרחשותו של תהליך זה קשורה באופן הדוק לחורבן המקדש, ולהיעלמותה של הזירה המקדשית שהיא זו שהעניקה לכהונה את עיקר מעמדה החברתי והדתי.

התחדשותם של מושגים יסודיים אלו מניחה את התשתית המושגית והנורמטיבית למכלול ההלכתי שמעוצב לפרטיו במסגרת מסכת הוריות. תשומת הלב למאמץ הפרשני ולהתחדשות המושגית שמתרחשת במדרש ההלכה לפרק זה, מחדדת את ההכרה במשמעות המיוחדת שתופסת פרשה זו ופרשנותה במשנת חז"ל, ואת העובדה שהיא משקפת תפיסות יסוד בעמדתם של חז"ל בנוגע למבנה המוסדי והנורמטיבי של התורה כמערכת משפטית.

כפי שראינו במרוצת הדברים,¹⁸³ וכפי שהוכיח כהנא, יסודותיו של מהלך מדרשי זה מוצגים ומתפתחים דווקא במדרש הספרא שמדבי רבי עקיבא. זאת בשעה שבספרי למדבר, מדרש השייך לבית מדרשו של רבי ישמעאל, עולה תפיסה שנמנעת מלייחס את חטאת העדה להוראת טעות של בית הדין, באופן שהולם יותר את פשטי המקראות, כפי שביקשנו להראות לעיל.

פער זה בין המסורות המדרשיות הנבדלות בין שני בתי המדרש הללו, מחדד עוד יותר את טענתנו הכללית בנוגע לפער המתקיים בין הדרשות של מדרשת ההלכה מדבי רבי עקיבא לבין תוכנה והקשרה המקורי של הפרשה המקראית כשלעצמה.

1.2 מכהנים לחכמים: מבט כללי

במהלכים הפרשניים של המדרש אותם ניתחנו עד כה, יש משום ייצוג מדרשי נוקב לתמורה המוסדית והחברתית העמוקה שמבקשים חז"ל לחולל במבנה של המנהיגות הרוחנית והדתית של העם היהודי בתקופתם. תמציתה ועיקרה של תמורה מכריעה זו, נעוץ במעבר מדמותו של הכהן כמייצג המובהק של המנהיגות הדתית של עם ישראל שעיקר פעילותו היא במישור הריטואלי-פולחני, לדמותו של החכם הפועל מכוח ידיעתו ופרשנותו את התורה.

כבר מראשית ימיה של חכמת ישראל, עמד מחקר ספרות חז"ל על כך שהמתח שבין חכמים לכהנים מהווה ציר מכונן מבחינת תודעתם העצמית של החכמים, ומבחינת התהליך ההיסטורי שבאמצעותו החכמים כוננו את מעמדם הדתי והמנהיגותי בחברה היהודית של תקופתם.¹⁸⁴ לנוכח המרכזיות של הכהן הגדול והכהנים בכלל במערך ההנהגה הדתית של התקופה המקראית, החכמים נקטו בדרכים שונות כדי לכוון את מעמדם בתור גורם הנהגה חדש ובעל מעמד מוביל. תמורה עמוקה זו התרחשה הן באמצעות שינויים ותמורות בתפיסות נורמטיביות ספציפיות,¹⁸⁵ והן באמצעות עיצוב מחודש של מושגי יסוד תיאולוגיים ותרבותיים כלליים.¹⁸⁶

¹⁸³ ראה לעיל הערה 175, ולידה. ראה גם מה שכתבנו לקמן, הערה 436 ולידה.

¹⁸⁴ מ"ד הר עמד על האופן שבו חז"ל היבנו מחדש את ההיסטוריוגרפיה המקראית באופן שמצמצם ומטשטש את מקומם המכריע של הכהנים כמוסרי התורה בתקופה זו (ראו הר, מסירת התורה).

¹⁸⁵ מאיר בר אילן עמד על כך שביחס למוסדות הלכתיים מסוימים, החכמים הפקיעו סמכויות ביצוע שהיו נתונות על פי הדין המקראי לכהנים, והעבירו אותם לכלל האוכלוסייה (בר אילן, חכמים וכהנים). וראה גם: אדרת, דרך יבנה; הנ"ל, השפעת החורבן.

¹⁸⁶ בן ציון רוזנפלד עמד על האופן שבו חכמים עיצבו את מקומו של החכם מחד, ואת מקומה של פרקטיקת לימוד התורה מאידך, כחלופות מרכזיות לתפקידים של הכהנים ושל עבודת המקדש והקרבנות, בהתאמה (ראה: רוזנפלד, חכם ומקדש). רוזנפלד ייחס תמורה זו בעיקר כתגובה של החכמים לנוכח חורבן המקדש, והחלל שאירוע זה יצר בחיים הדתיים של העם.

באופן טבעי ומסיבות מובנות, האירוע ההיסטורי העיקרי שמזוהה עם התמורה העמוקה והמכריעה שמן הכהנים לחכמים הוא כמובן חורבן המקדש, בשלהי המאה הראשונה לספירה. אמנם, חוקרים כבר עמדו על כך שהביקורת של החכמים על הכהנים תפסה מקום משמעותי כבר מתחילת המאה הראשונה לפני הספירה, ואף התעצמה ביותר בתקופת הורדוס.¹⁸⁷

יחד עם זאת, המחקר החדש חידד והעמיק את ההכרה בכך שהכהנים המשיכו להיות גורם חשוב ואף מרכזי במפת גורמי ההנהגה בעולם היהודי במשך תקופה ארוכה לאחר החורבן, ועד לאמצע המאה השלישית לספירה.¹⁸⁸ לאורך כל התקופה הארוכה הזו החכמים מכאן והכהנים מכאן היוו גורמים בעלי משקל מנהיגותי ודתי בקרב הקהילה היהודי, באופן שהיווה מקור מתמיד למתיחות ולמאבקי כוח בעוצמות שונות.¹⁸⁹

הקשר חברתי-היסטורי זה של המאבק בין הכהנים לחכמים בתקופת התנאים, מעניק משנה תוקף לנקודות עליהן עמדנו לעיל במסגרת ניתוח המהלכים המדרשיים לפרשת חטאת העדה. מסתבר כי מהלכים אלו, מהווים חלק בלתי נפרד מתהליך נרחב יותר, שבמסגרתו מבקשים החכמים לכונן את מעמדם הדתי והמנהיגותי בקרב הציבור וזאת על חשבון מקומם המסורתי של הכהנים בעמדת השפעה זו.

2. סמכות מוסדית ו'העלם דבר'

עמדנו עד כה בעיקר על התמורה שמחולל המדרש על ידי המעבר מדמותו של הכהן הגדול, להתמקדות במעמדו של בית הדין הגדול. אמנם, לצד מהלך מרכזי זה של המדרש, שמכונן את מעמדו הסמכותי של בית הדין הגדול, ישנו גם צד אחר ואף מהופך לפרשנות המדרשית. צד זה קשור בכך שהמדרש מייחס לבית הדין טעות במסגרת פעולתו בהוראת התורה לעם. מרכיב זה של המהלך המדרשי, מאזן במידה מסוימת את התמונה שהתקבלה עד כה מניתוח המדרש, והופך את

¹⁸⁷ ראה בעיקר לוין, איש קדוש. לוין הראה אף כי צורות פולחן חילופיות לעבודת המקדש החלו להיות נפוצות כבר בעשרות השנים שקדמו לחורבן.

¹⁸⁸ חוקר בולט שהצביע על כך שהחכמים לא השתלטו באופן מלא ומיידי על מוקדי ההנהגה של החברה היהודית שלאחר החורבן, הוא שעה כהן. לדעתו של כהן, במהלך המאה השנייה לספירה, החכמים היו עדיין דמויות שוליות למדי בקרב החברה היהודית במובנה הרחב; מצב זה התחיל להשתנות לדעתו רק בתקופתו של רבי יהודה הנשיא (כהן, חכמים, עמ' 974-977). כהן אף עמד על כך כי הכהנים המשיכו להיות דמויות בעלות מעמד חברתי ודתי משמעותי בקרב החברה היהודית בדורות שלאחר החורבן ("The destruction of the temple in 70 did not mark the end of the priesthood or of priestly prerogatives") בשמור מעמד הייחודי. אמנם, כהן השאיר בסימן שאלה מה היה אופי והיקף פעילותם של הכהנים בתקופה זו, ועד כמה הם נהנו מעמדות כח והנהגה (כהן, חכמים, עמ' 942-3; הנ"ל, מקום החכמים). למחקרים נוספים בכיוון זה, ראה: השר, מבנה חברתי; שורק, כהנים, עמ' 21-23 (וראה בספרות שהובאה שם בהערות 1-3).

¹⁸⁹ ספראי (ראה: ספראי, נורמות ציבוריות, 184-194) עמד על כך, שבמשך התקופה התנאית המשיכה להתקיים במידה מסוימת הלכה כהנית, וזו אף השפיעה ועיצבה חלקים מסוימים מן הקורפוס ההלכתי התנאי, אך השפעה זו הייתה מצומצמת לתחומים הלכתיים מצומצמים למדי (ליתר דיוק, לחלקים מסוימים של דיני הטהרה [דיני נגעים, ודיני הזאת מי החטאת], וכן לדיני ייחוס משפחות). לדיון נרחב, מפורט ויסודי בנוגע למקומם של הכהנים במסגרת עולמם הלימודי וההלכתי של חז"ל ראה גם: ברנד, כהן וחכם, עמ' 546-565. ברנד מראה כיצד מקומם של הכהנים הלך והצטמצם במהלך התקופה התנאית, אך מאידך נותרו להם מרחבי פעולה לא מבוטלים גם בעיצומה של תקופה זו.

המהלך הפרשני של המדרש למורכב ומתוחכם הרבה יותר. בדברים הבאים אבקש להבהיר ולנמק קביעות כלליות אלו.

האיפיון של החטאים המופיעים בפרשה כחטאים שנעשו בשגגה משותף לכל החטאים ולכל החוטאים המופיעים בפרשה. איפיון זה מופיע כבר בפסוק הפתיחה הכללי שמגדיר את תוכנה הכללי של הפרשה (ב), והוא חוזר על עצמו שלוש פעמים נוספות, בפסוקי הפתיחה של שלוש מתוך ארבעת היחידות המרכיבות את הפרשה (יג; כב; כז).¹⁹⁰

לעובדה זו כשלעצמה, יש משמעות גדולה ומרחיקת לכת. היא משקפת תפיסה שאיננה נרתעת מלייחס חטא וטעות לגורמים הסמכותיים והמרכזיים ביותר בהיררכיה הדתית והמעמדית של הציבור. בניגוד לתפיסות אלטרנטיביות, הרווחות במזרח הקדום העתיק,¹⁹¹ ואף בחלקים אחרים של המקרא,¹⁹² המבקשות לכונן ולהדגיש את מעמדם האלוהי או השמימי של גורמי הסמכות המרכזיים בחברה, פרשה זו דווקא משקפת ומדגישה את אנושיותם של גורמי סמכות אלו, ואת פוטנציאל החטא והטעות שמונח לפיתחם.

דווקא לאור חידוש עקרוני זה, חשוב לבחון לעומק את אופייה של הטעות שבה עוסקת הפרשה המקראית, וזאת בהשוואה לאופי הטעות שמתקבלת כתוצאה מן הפרשנות המדרשית שניתנת לפרשה.

אחד את השאלות העיקריות שאליהן ארצה להתייחס כעת: מהו המובן המדויק של חטא בשגגה? כיצד אנו מגדירים חטא שנעשה בשגגה ומבחינים בינו לבין חטא במזיד? ובעיקר: מהן הסיבות האפשריות השונות שעשויות לגרום למצב של חטא בשגגה, והאם יש הבדל נורמטיבי משמעותי בין התרחישים השונים של השגגה?

אם ניעזר בשפה המשפטית המודרנית, ניתן להבחין בין שתי קטגוריות עיקריות של חטא בשגגה: טעות בדין או טעות בעובדה.¹⁹³ המכנה המשותף בין שתי הקטגוריות הללו הוא שבשתיהן הסיבה שמחמתה בוצע החטא קשורה בכשל קוגניטיבי כזה או אחר.¹⁹⁴ נרחיב מעט ביחס לנקודה זו.

¹⁹⁰ איפיון זה נעדר רק מפסוק הפתיחה הפותח את היחידה שעוסקת בחטאו של הכהן הגדול. ייתכן שהשמטה זו נובעת מכך שחטאת הכהן הגדול מופיעה מיד לאחר פסוק הפתיחה הכללי של הפרשה, ולכן לא היה צורך לחזור על האפיון 'בשגגה', כיוון שביטוי זה הופיע כבר בפסוק הקודם.

¹⁹¹ להצגה כללית של תפיסות אלו, ראה: לורברבוים, מלך אביון, עמ' 21-19; וראה הפניות לספרות רלוונטית בעיקר בהערות 18-19 שם.

¹⁹² תפיסה זו רווחת במיוחד במזמורי המלך בתהלים (ראה למשל: תהלים ב'; י"ח; פ"ט; ועוד), אך גם בחלקים אחרים של המקרא (ראה למשל ישעיה ט', ה). ראה דיון אצל לורברבוים, מלך אביון, עמ' 39-21, ובהפניות לספרות המובאות שם.

¹⁹³ לדיון במשמעותה המשפטית והמוסרית, בהתאמה, של טעות בדין ראה: פלר, טעות; שגב, טעות בחוק. ולכל העניין ראה גם דיוננו המפורט בסופו של הפרק השלישי, עמ' 144-150.

¹⁹⁴ ישנו הבדל משמעותי בין התפיסה המקובלת במשפט המודרני לבין המשפט העברי ביחס לנקודה זו. במשפט התלמודי מקובלת התפיסה לפיה הן טעות בדין והן טעות בעובדה מסווגות את העבירה ככזו שנעשתה בשגגה ולא במזיד. טיוג שכזה מוריד את רמת האחיות הפלילית, אך לא מבטל אותה לחלוטין (ביחס לכך, ראה: דרורי, טעות).

חטא במזיד מאופיין בכך שהחוטא מודע הן לקיומה ולתוכנה של הנורמה שאוסרת את ביצועו של המעשה, והן למאפיינים העובדתיים של הפעולה שאותה הוא מבצע. המודעות הכפולה הזו מובילה למצב שבו היסוד המנטלי שיוצר את ההתנגשות בין הפעולה לבין החוק הוא היסוד של הרגשי שקשור ברצון ובמוטיבציה, ולא היסוד של קוגניטיבי של המודעות.¹⁹⁵ ההנחה היא שפעולה שנובעת מכשל שקשור ברצון (הן אם מדובר על רצון לעבור על החוק, והן אם מדובר על אדישות או על היעדר רצון חזק מספיק כדי להימנע מלעבור על החוק), היא חמורה יותר מאשר פעולה שנובעת מכשל במישור הקוגניטיבי.¹⁹⁶ לעומת זאת, חטא בשגגה מאופיין בכך שהסיבה שהובילה לחטא היא טעות קוגניטיבית ולא כשל בתחום של הרצון. הטעות הקוגניטיבית יכולה להתרחש ביחס לתוכן הנורמטיבי שאוסר את הפעולה (טעות בדין), או לחילופין ביחס לנסיבות הממשיות שקשורות בביצוע הפעולה עצמה (טעות בעובדה).

נחזור כעת לפרשתנו. האם ניתן לגזור מן הטקסט קביעה מסוימת ביחס לשאלה באיזו סוג שגגה עוסקת הפרשה? האם מדובר בטעות שנובעת מאי ידיעת הדין, או דווקא בטעות שמקורה באי מודעות לנסיבות העובדתיות של המעשה? או שמא הפרשה עוסקת בשני סוגי הטעות הללו גם יחד מבלי להבחין ביניהם?

אם נעיין בלשוניות המתארות את השגגה ביחס לכל אחת מן היחידות שמהן מורכבת הפרשה, נוכל להבחין בהבדל בין אופן תיאור החטא שנעשה על ידי העדה לבין תיאור חטאם של שאר החוטאים בשגגה (כהן גדול, נשיא ויחיד).

כחלק מתיאור חטאת העדה מופיע הביטוי 'ונעלם דבר מעיני הקהל'. ביטוי זה איננו מופיע באף אחת משלוש היחידות האחרות, שעוסקות בחוטאים יחידים. נראה כי ביטוי זה המתאר היעלמותו של דבר מסוים, מבקש לייחס את שורש החטא לאי ידיעה או לשכחה של דין מדיני התורה. מדובר כאן, אם כך, בחטא ציבורי שנובע מכך שדין מדיני התורה נעלם מתודעתם של הציבור.¹⁹⁷

לעומת זאת, במשפט המערבי המודרני, התפיסה המקובלת היא שטעות בעובדה עשויה במקרים רבים (מלבד עבירות רשלנות ועבירות שמסוגלות כעבירות של אחריות קפידה) לבטל לחלוטין את האחריות הפלילית, ואילו טעות בדין איננה פוגעת דרך כלל בפליליות של העבירה (ראה חוק העונשין הישראלי, התשל"ז, סעיף 34ט). על הרציונאליים שבבסיס עקרון זה, ראו: פלר, דיני עונשין, כרך ב, עמ' 512 ואילך. אמנם, ישנן מגמות משפטיות עכשוויות שחותרות לצמצום הפער בין שני סוגי הטעות הללו (לשון חוק העונשין עצמו [סעיף 34-ט] מסייגת אחריות פלילית במקרה של טעות ביחס לדין כאשר "הטעות היתה בלתי נמנעת באורח סביר". וראה עוד: גור אריה, הסתמכות; אזר, אי ידיעה).

¹⁹⁵ נבהיר: במקרה של חטא במזיד, העבירה לא בוצעה מחמת המציאות הקוגניטיבית של החוטא, אלא למרות מציאות זו. המודעות של האדם לכך שהוא מבצע מעשה עבירה אמנם לוקחת חלק בהגדרת מעמדה המשפטי של הפעולה, אך מצב המודעות של האדם לא מוביל אותו לבצע את המעשה. זאת, בניגוד למצב של חטא בשגגה, שבו הסיבה לחטא נעוצה במודעות הלקויה של האדם למשמעותו של המעשה שנעשה על ידו. תיאור זה איננו מתייחס למצב החריג שבו החטא במזיד נעשה **מכיוון** שמדובר בפעולה אסורה ('עבירה להכעיס', בלשון התלמוד).

¹⁹⁶ ישנו מצב ביניים מעניין שבו האדם מודע לקיומה של הנורמה ברמה העובדתית, אך הוא איננו מקבל את התוקף שלה מבחינה נורמטיבית. במצב זה לא ניתן להגדיר את הסיבה לחטא ככזו שנובעת מיסוד הרצון, שכן הסטייה מהנורמה נובעת משיפוט קוגניטיבי-נורמטיבי שקשור בעמדה עקרונית בנוגע לגורם שמקנה לכלל מסוים את תוקפו הנורמטיבי.

¹⁹⁷ מבחינה לשונית צרופה הביטוי 'ונעלם דבר' יכול כמובן להיות מכוון גם להיעדר ידיעה או לטעות ביחס לנסיבות העובדתיות, ולא דווקא ביחס לדין עצמו. אמנם, עצם אזכורו של ביטוי זה דווקא במסגרת פרשה זו,

אך בעוד שהסיבה לתרחיש החטא בשגגה מוזכרת ביחס לחטאת העדה, היא לא מוזכרת כלל ביחס לחוטאים האחרים. ביחס אליהם, ישנו תיאור סתמי של חטא בשגגה מבלי שיש לנו אינדיקציה האם מקורה של השגגה היא אי ידיעה של הדין או לחילופין, טעות שנובעת מן הנסיבות הייחודיות של המקרה הספציפי שבו נעשה החטא בשגגה.¹⁹⁸

משעה שמקבלים הבחנה זו בין חטאת הציבור לשאר החטאות המוזכרות בפרשה, עולה מכך מסקנה משמעותית ביחס לחטאם של דמויות ההנהגה המוזכרות בפרשה, ובעיקר ביחס לכהן הגדול: התורה נמנעת מלייחס לכהן או לנשיא טעות ביחס לידיעת הדין. במסגרת הטקסט המקראי עצמו, נראה כי טעותם של אלו נובעת בעיקר מכשל נקודתי ביחס לביצועו של הדין בפועל, אך אין כל אזכור מפורש לנתק של שכחה או אי ידיעה שנוצר בינם לבין תוכנו של הדין.

בנקודה זו בדיוק מתחולל שינוי גדול על ידי המדרש, שנובע מן הפרשנות שהוא מעניק לאופייה של השגגה ולסיבותיה. מדרש ההלכה מייחס את מקורה של חטאת העדה ל'העלם דבר' של בית הדין הגדול. לאחר מכן, מועתק מודל זה של 'העלם דבר' גם לכהן הגדול עצמו. באמצעות מהלך פרשני כפול זה, מייחס המדרש טעות בהבנה או בפירוש של דין מדיני התורה הן לבית הדין הגדול והן לכהן הגדול.

בעוד שהפרשה עצמה נמנעה מלייחס טעות בדין למי מאנשי הציבור ומהמנהיגים המופיעים בה (נשיא, כהן גדול),¹⁹⁹ המדרש הוא זה שמחדיר לפרשה את אפשרותו של תרחיש שבו דמויות מנהיגות מובהקות כושלות בכשל נורמטיבי שנובע מאי ידיעת הדין, ולא רק מכשל בביצועו של הדין.

החידוש הפרשני של המדרש מורכב גם כאן משני מרכיבים המעצימים זה את זה. ראשית, עצם הקביעה שמקורו של החטא בשגגה הוא טעות ביחס לדין. אך מעבר לכך, ישנה כאן קביעה שהטעות בדין התרחשה כחלק ממילוי של התפקיד המוסדי של הוראת התורה לעם על ידי בית הדין. כבר לא מדובר כאן על טעות במסגרת ביצועו של דין כזה או אחר, אלא טעות שנופלת בליבה של הפעילות שמכוננת את מעמדו הסמכותי של בית הדין, והוא הוראת התורה לעם.

והיעדרו מן הפרשות הנוספות, מרמז על כך שהוא מתאר נסיבות ייחודיות של היעדר ידיעה, שלא מאפיינות את המקרים האחרים שבהם עוסק הפרק. הדבר תלוי גם במובנה של המילה 'דבר' בהקשר זה. למילה 'דבר' יש מובנים שונים בלשון המקרא. הובן העיקרי והשכיח ביותר הוא מובן של דיבור ("דיבור, הן עצם פעילות הדיבור, הקול, והן מה שאומרים" (קדרי, עמ' 174)). מובן נוסף של המילה דבר קשור במשפט ובדין, כך לדוגמה במקרים הבאים: "בעל דברים" (שמות כ"ד, יד); "דבר המשפט" (דברים י"ז, ט); "כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי" (שמות י"ח, טז); "דבר פשע" (שמות כ"ב, ח). מובן נוסף של המילה מתייחד לתורה, למצוות ולברית באופן יותר ספציפי, כך לדוגמה: "מגיד דבריו ליעקב, חקיו ומשפטיו לישראל" (תהלים קמ"ז, יט); "כי מציון תצא תורה, ודבר ה' מירושלים" (ישעיה ב', ג); "את הדבר אשר כרתי איתכם" (חגי ב', ה); לדוגמאות נוספות, ראה קדרי, 175-174). במידה שהמילה דבר בפסוק שלנו מתייחסת למובן מקראי זה של המילה, הרי שסביר לומר שהיא מכוונת לטעות שנובעת משגיאה או משיכחה של הדין עצמו. אמנם, למילה 'דבר' ישנם גם מובנים אחרים במקרא, שמשאירים עדיין את השאלה פתוחה (ראה קדרי, 176-175). וראה גם בהמשך הדברים, בהערה הבאה, ובהערה 201.

¹⁹⁸ ניתן ליחס הבדל זה לשוני בין הסיטואציות השונות: חטא של יחידים יכול להיות מיוחס לטעות הנובעת מאי מודעות לנסיבות המקרה. אך לעומת זאת, כאשר ציבור שלם חטא באופן קולקטיבי בשגגה, סביר יותר לתלות את הסיבה לכך באי ידיעה או בשכחה של הדין עצמו, שרווחה באופנים כאלו ואחרים בקרב הציבור. אמנם, הבחנה זו איננה הכרחית כלל, שכן ייתכן בהחלט שתיווצר טעות קולקטיבית גם בנוגע לפרט עובדתי כזה או אחר, ולא רק ביחס לידיעת המשפטי או ההלכתי שקשור בעניין.

¹⁹⁹ ולכל הפחות נמנעה מלעשות זאת באופן ישיר ומפורש.

למהלך זה ישנה משמעות דרמטית. הוא משקף את ההכרה בכך שהמייצגים המוסדיים המובהקים של התורה, אינם משקפים בהכרח ובכל המקרים את התוכן הנורמטיבי של התורה לאשורו. הוא גורם לכך שנוצר סדק מושגי בין ההוראות שנוצרות על ידי הסמכות המוסדית של ההלכה, לבין התוכן הנורמטיבי הממשי של התורה.²⁰⁰

מבחינה זו, המדרש לא רק יוצר תמורה עמוקה בנוגע לזיהויו של הגורם המוסדי המרכזי המופיע בפרשה, אלא גם מחולל תמורה בתוקפה ובמעמדה של הסמכות המוסדית עצמה. הוא יוצר לראשונה את ההפרדה המושגית בין המבנה המוסדי של ההלכה, לבין התוכן הנורמטיבי שלה, וזאת באמצעות הקביעה לפיה ייתכן מצב שבו הוראת התורה על ידי בית הדין לא תחפוף את התוכן הנורמטיבי ה'אמיתי' של התורה.²⁰¹ בכך, מדרש ההלכה מרחיב ומעמיק את החידוש שהיה נעוץ כבר בפרשה במקורה בכל הקשור לייחוס של טעות ו'חוסר שלמות' לגורמי הסמכות וההנהגה המובילים של העדה.

בפרשה זו, וביתר שאת בפרשנות המדרשית שניתנת לה, משתקפת תפיסה ייחודית בנוגע למעמד ולסמכותם של אישים ומוסדות המייצגים את התורה ואת דבר האל בעיני העם, ביחס למקובל בחלקים אחרים של המקרא. ייחוד זה חורג אל מעבר להקשר הספציפי של חטאת העדה, ואני מבקש לעמוד כעת בקצרה על משמעויותיו הרחבות יותר.

המדיום המרכזי להעברת דבר האל לעם בתקופה המקראית, הוא המדיום של הנבואה.²⁰² המקרא מכיר בשתי קטגוריות בסיסיות של נביאים: נביאי אמת ונביאי שקר.²⁰³ במידה שאדם מסווג כנביא אמת, משמעות הדבר היא שבאופן יסודי הוא נתפס כמי שמייצג את דבר האל באופן ישיר ומוחלט.²⁰⁴ במידה שמתגלה כי התוכן שנאמר על ידי הנביא איננו אמיתי, הרי שהנביא כבר

²⁰⁰ בפרקים הבאים של העבודה, אני מתכוון לפתח ולחדד תובנה בסיסית זו בהקשרים נוספים. בפרק הרביעי אטען שכחלק מן הפרשנות החז"לית לפרשת חטאת העדה, מתפתחת התפיסה שלפיה עיקרו של החטא הדורש כפרה הוא לאו דווקא מעשה העבירה הציבורי שנבע מן ההוראה, אלא מעשה הוראת הטעות עצמו (ראה לקמן, פרק רביעי, בעיקר עמ' 181-184). בפרק השישי אני מתייחס בהרחבה לשניות היסודיות שמאפיינת את מסכת הוריות: כינון מעמדו של בית הדין הגדול מצד אחד, והחלשת עוצמתו המוסדית המוחלטת מן הצד השני (ראה לקמן: פרק שישי, עמ' 276-278, ועמ' 300-305).

²⁰¹ חידוש מושגי מהותי זה שנוצר באמצעות מדרש ההלכה, מתקיים גם במידה שלא מאמצים את ההבחנה בין הפרשות השונות בנוגע לטיב השגגה בכל אחד מהמקרים. גם אם חטאת הכהן או הנשיא נבעה מאי ידיעת הדין, ולא מטעות נסיבתית ביחס למציאות העובדתית, הרי שטעות זו לא התקיימה במסגרת פעילות של הוראת התורה. הטענה שאפשרית טעות במסגרת פעילות מוסדית של הוראת התורה לעם, נוצרת למעשה רק במסגרת הפרשנות המדרשית לפרשה זו.

²⁰² אמנם, זהו אינו המדיום הבלעדי. המקרא מכיר גם במדיומים מאנטיים כהנניים כדוגמת שאלה באורים או באפוד. ראה למשל: במדבר כ"ז, כא; שמואל א כ"ח, ו; לכל העניין ראה גם: אנציקלופדיה מקראית, כרך ד, ערך 'כהנה': התפקידים המאנטיים, עמ' 25-26.

²⁰³ למרות שהמקרא מכיר כאמור בנביאי שקר, המושג 'נביא שקר' עצמו לא מופיע במקרא. הוא מופיע לראשונה בתה"ש לתרי ועשר ולירמיהו, וההופעה השמית (בארמית) הראשונה שבה הוא מופיע היא בקטע Q3394 מקומראן. על כך ראה: ברושי, נביאי שקר. ההופעה הראשונה של המונח בעברית היא רק בספרות חז"ל.

²⁰⁴ אמנם, המקרא בהחלט מציב גם סיטואציות שבהן ישנה התנגשות בין דבריהם של נביאים שונים, מצב היצר עמימות ומבוכה ביחס למידת האמת שיש בנבואה. ראה בעיקר: ירמיהו, כ"ח, בנוגע להתנגשות נבואותיהם של ירמיהו וחנוניה בן עזור. על הוויכוח בין ירמיהו לחנוניה בן עזור כתב ר' יוסף אבן כספי, בפירושו לירמיהו כ"ח, א: "אמר אלי חנוניה בן עזור הנביא, וכן כתוב עוד: 'ויאמר ירמיה הנביא אל חנוניה הנביא' - הנה בכל זה די עדות והערה לכמה מקומות, כי פעמים יונחו השמות והמילות מצד האמת, ופעם כפי מחשבת איש או אישים מה, ואם הוא שקר".

לא ייתפס כנביא אמת, והוא יהפוך להיות נביא שקר. הגדרה זו של הנביא כנביא שקר, מבטלת לחלוטין את מעמדו הסמכותי של הנביא, ואף הופכת אותו לאדם שחייב מיתה בגין התחזותו לנביא.²⁰⁵

תמונה מונוליתית זו של האמת, משתקפת גם כן בפרשת הזקן הממרא בספר דברים. פרשה זו מתארת מוסד משפטי עליון המצוי ב"מקום אשר יבחר ה'", שאליו אמורות להגיע כל הספקות המשפטיים שנוגעים ליישום דיני התורה. הפרשה מצווה באופן גורף והרמטי על ציות להוראתו של מוסד עליון זה, ואף מחמירה בעונשו של כל אדם שיעז לפעול בניגוד להוראות מחייבות אלו.²⁰⁶

מבנה יסודי זה משתנה לחלוטין, באמצעות התמונה שמתקבלת מן הפרשנות התנאית לפרשה שלפנינו. המדרש מכונן את בית הדין כמוסד שאחראי על הוראת התורה לעם, אך יחד עם זאת הוא מכיר בכך שבמסגרת פעילות זו, ייתכנו מצבים שבהם בית הדין ישגה בהוראתו.²⁰⁷ מצבים אלו שבהם בית הדין מורה הוראה הסותרת את דין התורה, עשויים אמנם לפגוע בסמכותו ביחס להוראה ספציפית זו, אך יחד עם זאת הם אינם גורמים לערעור מוחלט על סמכותו הבסיסית ועל הלגיטימיות של פעילותו המוסדית והנורמטיבית הכללית.

תפיסה מורכבת זו שמכוננת סמכות דתית באופן שאיננו טוטאלי, מהווה חידוש מושגי מרחיק לכת שהולם את התפיסות הנורמטיביות הבסיסיות שמאפיינות את עולמם של החכמים, ומבחינות בינו לבין האתוס המקראי הבסיסי שסובב סביב לדמותו של הנביא.²⁰⁸ נראה כי הפרשנות המדרשית מזהה את מאפייניה הייחודיים של פרשתנו בהקשר זה, ועל ידי הפרשנות שהיא מעניקה לפרשה זו, היא מפתחת ומעצימה אותם באורח ניכר.

רבים מחוקרי ירמיהו עסקו בסוגיה זו, וראה לעת עתה: י' הופמן, עולם התנ"ך, ירמיהו, עמ' 143; אביעזר, ירמיהו, עמ' 68-70.

²⁰⁵ ישנם מקרים נדירים במקרא, שבהם מופיעים נביאים החווים חוויה אותנטית של התנבאות, וחוויה זו אכן אמיתית היא, אלא שרוח הנבואה שאופפת אותם היא רוח שקר שמוצאה הוא מאת ה'. הסיפור המובהק ביותר שבו מתרחשת תופעה שכזו, היא נבואתם של נביאי אחאב ובראשם צדקיה בן כנענה לפני המערכה השלישית מול ארם ברמות גלעד (מלכים א' כ"ב, בעיקר פסוקים יט-כג). לניתוח נרחב של פרשה זו, ראה: פרג'ון, שקר אלוהי, עמ' 200-218.

²⁰⁶ הפרק השישי של העבודה, מוקדש לניתוח מפורט ויסודי של היחס בין הפרשנות התנאית לפרשת זקן ממרא, לבין משנת הוריות והמשתמע ממנה לגבי סמכותו של בית הדין הגדול. ראה לקמן, פרק שישי, עמ' 265-305.

²⁰⁷ למותר לציין שגם בהעדרה של הנבואה, ישנה אפשרות מושגית ופוליטית להמשיך ולטעון לזיקה חזקה ואף מוחלטת בין ההחלטות המוסדיות של בית הדין הגדול לבין ה"אמת" התיאולוגית והמשפטית של התורה. זיהוי זה יכול להיעשות ברמה המוסדית-פוליטית, או לחילופין ברמה התיאולוגית המהותית. הגירסה הראשונה של הזיהוי (המשפטית-פוליטית), היא זו שמשתמעת למשל מן הסיפור על תנורו של עכנאי (החלטת הרוב היא זו שמחייבת מבחינה הלכתית, גם אם היא איננה זהה לרצון ולכוונה הא-לוהית המקורית; בבלי, בבא מציעא, נט, ע"ב). הגירסה השנייה מאפיינת מחד אידיאולוגיות תורניות שדוגלות ב'דעת תורה' (לניתוחה של אידיאולוגיה זו מבחינה תרבותית והיסטורית, ראה: בראון, דעת תורה), והיא נוכח מאידך בגרסאות שונות בטקסטים רבניים קלאסיים וחדשים (ראה לדוגמא: רמב"ן על התורה, דברים י"ז, יא, ד"ה 'ימין ושמאל'; הקדמתו של הרב אריה ליב הלר הכהן לטפרו 'קצות החושן', ועוד. וראה גם המקורות שמובאים לקמן בעמ' 214-214, ובהערות שם).

²⁰⁸ עוד על המעבר מנבואה לחכמה, ראה: אורבך, הלכה ונבואה; פיש, לדעת חכמה.

ג. ממדרש למשנה: עריכה, מבנה ומשמעות של משנת הוריות

בסעיף הקודם של פרק זה, עמדנו על כמה מן המרכיבים העיקריים שמאפיינים את הפרשנות המדרשית שניתנה לפרשת חטאת העדה בספרא. מטרתו בסעיף זה היא להציע פרשנות למשמעות המבנה והעריכה של משנת הוריות, שבמידה רבה מתבססת על מהלכים אלו, ומפתחת אותם בדרכה שלה.

בתחילה, אני מציג וממפה את הנושאים שבהם עוסקת המסכת, ואת האופן שבו הם מוצגים לאורך שלושת פרקים (סעיף 1).

לאחר מכן, אני מבקש לעמוד על הכרעות העריכה שבוצעו על ידי עורך המשנה, וזאת בעיקר באמצעות השוואה בין מבנה המסכת במשנה לבין מדרשי ההלכה והרקע המקראי. בשלב זה אני מבקש גם להציע הסבר שעומד על המשמעות של דרך עריכתה הייחודית של המסכת כמכלול נורמטיבי ערוך ומגובש (סעיף 2).

לבסוף, אני עומד על היחס שבין תפקידו ומעמדו של בית הדין לבין מעמדו של החכם היחיד, כפי שעולה מן המכלול הנורמטיבי של משנת הוריות (סעיף 3).

1. מיפוי המבנה והנושאים של משנת הוריות

פרק א

פרק זה מוקדש כולו לעניין פר העלם דבר של ציבור. פרק זה מתחלק לשלוש חטיבות נושאות עיקריות:

[1] משניות א-ב עוסקות בשאלת פטורו או חיובו של היחיד במקרה של הוראת טעות של בית דין. משניות אלו מבחינות בין מקרים שבהם היחיד נפטר בגין הזיקה שבין חטאו לבין הוראת הטעות של בית הדין (משנה א₁), לבין מקרים שבהם פטור זה לא יחול. היחיד חייב מחמת אחת משתי סיבות:

א. מכיוון שאנו מתייחסים אל היחיד החכם כעצמאי בהחלטותיו (משנה א₂).

ב. מכיוון שהיחיד נסמך על בית הדין לאחר שזה כבר חזר בו מהוראתו הראשונית (משנה ב), באופן כזה שהיחיד אמור היה להיות מודע לחזרתם.²⁰⁹

[2] משניות ג-ה עוסקות במקרים שבהם בית הדין לא מתחייב בהבאת פר העלם דבר, וזאת מסיבות שונות:

²⁰⁹ ראה דין לקמן בפרק חמישי, עמ' 208.

במשנה ג הסיבה היא תוכנה של הוראת הטעות: כאשר הוראת הטעות עוקרת גוף הלכתי שלם - אין חיוב בחטאת ציבורית. חטאת כזו מובאת רק כאשר הטעות הייתה ביחס לדינים ספציפיים, ולא ביחס לתחום הלכתי שלם.²¹⁰

משנה ד עוסקת בטיבו של התהליך שבאמצעותו התקבלה ההחלטה: כאשר ההחלטה לא התקבלה על ידי כל חברי בית הדין, או לחילופין כאשר הייתה בעיה בזהות האישית של מי מחברי בית הדין (גר, ממזר, נתין, אדם ללא בנים), אזי ההוראה איננה מחייבת בקרבן הציבורי.²¹¹

משנה ה עוסקת ביסוד הנפשי שנלווה לפעולת ההוראה ולציות לה. המשנה קובעת שהקרן מובא רק כאשר הן ההוראה והן הציות לה היו בשוגג. כאשר אחת מפעולות אלו הייתה במזיד - לא יובא הקרבן הציבורי.²¹²

[3] משניות ו-ח עוסקות בדעות השונות בנוגע לאופן שבו יש להביא את קרבן הציבור, כאשר נוצר החיוב להביאו. משניות אלו פורסות מספר מחלוקות תנאים שונות בנוגע לאופני החיוב בקרבן הציבורי. שאלה אחת היא על ידי מי מובא הקרבן הציבורי: על ידי נציגי השבטים, על ידי בית הדין, או על ידי שני הגורמים גם יחד (**משנה ו**).

שאלה נוספת היא, מה הדין כאשר רק חלק מן השבטים פעלו על פי הוראת בית הדין (**משנה ז**). השאלה השלישית נוגעת בשאלת החיוב בקרבן הציבורי במקרה שבו ההוראה ניתנה על ידי בית דין מקומי של אחד מן השבטים (**משנה ח**).²¹³

פרקים ב-ג מוקדשים בעיקרם לעיסוק בקרבנותיהם של הכהן הגדול והנשיא, ובעניינים נוספים שנלווים לעיסוק זה, כפי שאפרט כעת.

פרק ב

פרק זה מתחלק לשתי חטיבות תוכן עיקריות:

[1] משניות א-ד בפרק ב עוסקות בפר החטאת שמובא בגין חטאו של הכהן הגדול, תוך הדגשת הדמיון הרב בין דיניו של קרבן זה לבין דיניו של פר העדה. במשניות אלו ישנה סדרה של הקבלות בין דיני החטאת הציבורית לבין החטאת שמובאת על ידי הכהן הגדול. אלו הן ההקבלות:

א. הכהן הגדול, כבית הדין, מתחייב רק כאשר הן ההוראה (לעצמו) והן המעשה (שלו) היו בשוגג. כאשר אחת מפעולות אלו הייתה במזיד - אין חיוב בחטאת (**משנה א**).²¹⁴

²¹⁰ ראה דיון נרחב במשנה זו, ובסוגיה התלמודית שעליה, לקמן בפרק החמישי, עמ' 223-248.

²¹¹ ראה דיון לקמן בפרק הרביעי, עמ' 160-162.

²¹² ההתייחסות לכך שהוראת בית הדין עשויה להיות הוראה שניתנה במזיד, היא מפתיעה למדי. ראה דיון לקמן, עמ' 166-168. וראה גם לקמן עמ' 209 ועמ' 220-220.

²¹³ דיון בנוגע למשניות אלו ומחלוקות התנאים המצוטטות בהן, ראה לקמן בפרק הרביעי, עמ' 184-189.

²¹⁴ דין זה שמובא כאן ביחס לכהן הגדול, מקביל לדין שמוזכר לעיל בפרק א בנוגע לחיוב בחטאת הציבורית עצמה (א', ה).

- ב. החיוב בחטאת הוא רק כאשר הטעות נוגעת לפרט מדיני התורה, ולא כזו שעוקרת תחום שלם של התורה (משנה ב-ג).²¹⁵
- ג. החיוב בחטאת נוצר רק באמצעות השילוב בין הוראת טעות ('ונעלם דבר') לבין מעשה בשוגג. העשייה לבדה, או ההוראה לבדה - איננה מובילה לידי חיוב בחטאת (משנה ד).
- ד. החיוב בקרבן הציבורי או בקרבן כהן משיח, הוא רק בגין מעשים שיש בגינם חיובי כרת (במזיד) וחטאת (בשוגג) (משנה ד2).

[2] שאר משניות הפרק (משניות ה-ח) עוסקות בתיאור כללי של עבירות שונות וקרבנות החטאת או האשם שמובאים בגינם על ידי אישים שונים.

משנה ה מפקיעה עבירות עשה ולא תעשה שקשורות במקדש מחיוב בחטאת הקהל, ולעומת זאת מרבה חיוב בקרבן זה, ביחס לעבירות עשה ולא תעשה שקשורות בנדה. כמו כן, המשנה קושרת בין החיוב או הפטור בחטאת בית דין, לבין חיוב או פטור באשם תלוי.

משנה ו ממשיכה ומפקיעה את החיוב בחטאת הקהל משורה של עבירות נוספות (שמיעת קול, ביטוי שפתיים, טומאת מקדש וקדשיו). לגבי החיוב בחטאת נשיא ביחס לעבירות אלו - נחלקים התנאים.

משניות ז-ח מסכמות באופן כוללני את זהותם המדויקת של הקרבנות שמובאים על ידי האישים השונים (יחיד, נשיא, כהן גדול ובית הדין), ביחס לכל אחד מסוגי הקרבנות הבאים: חטאת (משנה ז), אשם תלוי (משנה ח1), אשם ודאי (ח2), וקרבן עולה ויורד (ח3).

פרק ג

[1] חלקו הראשון של פרק ג (משניות א-ג) עוסק בהקבלה בין קרבנו של הכהן הגדול לבין קרבנו של הנשיא. המשנה עורכת הקבלה זו ביחס למספר דינים:

- א. הן הכהן המשיח והן הנשיא מביאים את קרבנם הייחודי גם אם עברו מתפקידם לפני שהספיקו להביא את קרבנם (משנה א).
- ב. כהן משיח מביא את קרבנו הייחודי גם בגין עבירות שבוצעו לאחר שהפסיק לכהן ככהן גדול. לעומת זאת, נשיא שחטא לאחר שחדל לכהן כנשיא, חוזר להיות כהדיוט (משנה ב).
- ג. הן כהן משיח והן מלך שחטאו לפני שנתמנו לתפקידם - מביאים קרבן כהדיוטות. אך רבי שמעון חולק, ובמקרה שבו נודע להם על החטא לאחר שנתמנו לתפקידם, הוא פוטר אותם מחטאת (משנה ג).

[2] חלקו השני של הפרק [משניות ג1-ו] עוסק בהגדרת זהותם ומעמדם של הנשיא והכהן הגדול.

²¹⁵ דין זה מקביל לדין שמוזכר לעיל בפרק א בנוגע לבית הדין עצמו (א', ג).

בנוגע לנשיא, המשנה מזהה בין הנשיא לבין המלך (משנה ג).

ביחס לכהן הגדול המשנה מפרטת רשימה מגוונת של דינים החלים על כהן גדול, תוך הבחנה בין סוגים שונים של כהנים גדולים (משניות ד-ה), וכן הבחנה בין דינו של הכהן הגדול לבין דינו של ההדיוט ביחס לדיני אבלות (משנה ו). ישנן שתי הבחנות עיקריות שאליהן מתייחסת המשנה: מרובה בבגדים מול כהן המשוח בשמן המשחה (ד), וכהן משמש מול כהן שעבר (ז).

משנה ז מגדירה שני כללי קדימויות בעבודת המקדש: כל התדיר קודם, וכל המקודש קודם. מכך גוזרת המשנה את קדימותו של קרבן הכהן הגדול לקרבנם של בית הדין במקרה של חטאת העדה.²¹⁶

[3] חלקו השלישי והאחרון של הפרק (משניות ח-ט) עוסק בכללי קדימויות בהקשרים חברתיים רחבים יותר. **משנה ח** מגדירה כללי קדימות בין איש לאישה ביחס למספר עניינים (להצלה, בהשבת אבדה, בהענקת כסות ובפדיון שבויים). ואילו **משנה ט** מגדירה כללי קדימות בין זהויות חברתיות שונות בעם ישראל (כהן, לוי, ישראל, ממזר, נתין, גר, עבד משוחרר). המשפט שמסיים את המשנה, את הפרק ואת המסכת, קובע שהיותו של האדם תלמיד חכם מפקיע ומבטל את כללי הקדימויות הרגילים.

עד כאן שרטטנו באופן תמציתי וסכמתי את מבנה המסכת, ואת רצף הנושאים הנידונים בה. בסעיף הבא ננסה לעמוד על משמעותו של מבנה זה, בעיקר מתוך השוואה בינו לבין מדרש ההלכה שניתחנו בסעיף הקודם של פרק זה.²¹⁷

2. בין המשנה למדרשי ההלכה: משמעות העריכה של משנת הוריות

בסעיף הקודם סקרנו את המבנה של משנת הוריות. כעת, אעמוד על היחס בין מבנה זה לבין המהלכים הפרשניים העיקריים המצויים במדרשי ההלכה.

קטעי מדרש ההלכה על היחידות השונות של פרשת החטאת, הטמיעו את מושג ההוראה ביחס להתחייבות בקרבן החטאת בשלושה הקשרים מרכזיים של הפרשה, שכל אחד מהם מצוי בחלק אחר של הפרשה:

א. **חטאת הכהן הגדול**: על פי הספרא, הכהן הגדול מתחייב בחטאת רק כאשר הוא חטא בעקבות הוראת טעות שהורה לעצמו. קביעה זו מתבססת על המודל שנוצר במדרש בתחילה עבור חטאת העדה, והוא משמש את המדרש כמעין אב טיפוס גם כדי להגדיר את חטאו של הכהן הגדול.²¹⁸ חידוש זה מובא בספרא במסגרת הפרשנות לפרשת פר כהן משיח.

²¹⁶ נראה כי משנה ז משמשת במידה רבה כמשנה המגשרת בין החלק השני והשלישי של הפרק.

²¹⁷ לעיל, עמ' 58-72.

²¹⁸ ספרא, דבורא דחובה, פרשה ב, פרק ב. לניתוח נרחב יותר של מהלך פרשני זה, ראה לעיל, עמ' 58-64.

ב. **חטאת העדה:** על פי הספרא, פר העלם דבר של ציבור מובא רק בעקבות חטא ציבורי שנבע מציות להוראת טעות של בית הדין.²¹⁹ דין זה מובא בספרא ביחס לפרשת חטאת העדה.

ג. **חטאת היחיד:** הספרא מסייג את חיובו של היחיד בחטאת רק למקרה שבו חטאו נבע משגגתו העצמית. אך כאשר חטאו נבע מציות להוראת טעות של בית הדין, הספרא קובע כי הוא פטור מחטאת.²²⁰ דין זה מובא בספרא במסגרת הפרשנות לפרשת חטאת היחיד.

שלושת ההקשרים הללו הובאו כאן על פי סדרם בספרא, שהוא נקבע כמובן על פי סדר הופעתן של הפרשות השונות במקרא. אמנם, מבחינה הגיונית הפירוש ביחס לחטאתו של הכהן הגדול מבוסס על החידוש המדרשי ביחס לפר העלם דבר של ציבור, אך הדבר לא השפיע על אופן הצגת הדברים במדרש ההלכה, שנצמד לסדר הכתובים.

שינוי הסדר מופיע לראשונה באופן עריכת החומר במשנה. המשנה מקדימה את הטיפול בפר העלם דבר (פרק א) לטיפול בחטאת הכהן הגדול (פרקים ב-ג). שינוי זה הוא תוצאה מתבקשת מן המהלך המדרשי היצירתי שמדגיש את מקומה של ההוראה כמרכיב הכרחי ביצירתו של החיוב בקרבן. עיקרו של חידוש זה נוצר ביחס לחטאת העדה, ורק לאחר מכן הוא הועתק (מכח המדרש לביטוי 'לאשמת העם') לתפיסת חטאו של הכהן המשיח. לכן, היפכה המשנה את הסדר הפנימי בין שני הנושאים הללו.²²¹

אך בעוד שהחלפת הסדר בין חטאת העדה לבין חטאת הכהן הגדול מובנת ואף מתבקשת, קשה יותר להבין את ההיגיון שעומד ביסוד שינוי אחר שעורכת המשנה ביחס לסדר הופעת הדינים בספרא: הפטור של היחיד שפעל על פי הוראת בית דין, שמופיע בספרא אחרון, הוקדם במשנה והוא הפך להיות הדין שפותח את המסכת כולה. משנה זו שילבה גם לצר פטורו של היחיד את דינו הייחודי של החכם. דין זה קובע שתלמיד הראוי להוראה איננו נפטר מקרבן כאשר הוא ציית להוראת בית הדין, למרות שהוא היה מודע לכך שמדובר בהוראת טעות. העיסוק בדינים אלו של היחיד והחכם, מובאים לפני הצגת הדינים הבסיסיים שקשורים לפר העלם דבר של ציבור.

הבחירה להקדים את דינו של היחיד - על שני חלקיו - ולמקמו בפתיחת המסכת מעוררת תשומת לב, והיא ללא ספק בחירת עריכה מכוונת ויצירתית.²²² כל זאת בשעה שהעיסוק בדינה

²¹⁹ ספרא, דבורא דחובא, פרשה ד, אות [ה]: " 'ישגו' - יכול יהוא חייבין על שגגת המעשה? תל' לוי: 'ישגו ונעלם דבר' - הא אינו חייבין אילא על היעלם דבר עים שגגת המעשה" (פינקלשטיין, עמ' 142).

²²⁰ ספרא, דבורא דחובא, פרשה ז, אות [א]: " 'נפש', 'תחטא', 'אחת תחטא', 'בעשותה' - הרי אילו מיעוטיין, העושה על פי עצמו חייב, ולא העושה על הורית בית דין" (פינקלשטיין, עמ' 161).

²²¹ ראה בבאר שבע (עמ' א, ד"ה הורו) שהעלה לראשונה את הדיון בנוגע לסדר העניינים במשנה ביחס לסדרם בפסוקים ובמדרש ההלכה. תירוצו הראשון מקביל במידה רבה להסבר שמוצג בפנים בהמשך. וראה גם וולפיש, חטאת העדה, עמ' 13-14.

²²² שאלה מרכזית זו הועלתה גם על ידי וולפיש, והוא פתר אותה בדרכו. לשיטתו הקדמת פטורו של היחיד נועדה כדי להדגיש את חשיבותו של מושג האחירות ביחס להתחייבות בקרבן החטאת. דינו של היחיד מבוסס כולו על השאלה על מי ובאילו מקרים יש להטיל את האחירות לביצועו של החטא, ולכן ראתה המשנה לפתוח בו את המסכת, ובכך להדגיש את חשיבותו של מושג האחירות גם ביחס לחטאת העדה, שבו היא עוסקת מיד לאחר מכן. ראה: וולפיש, חטאת העדה, עמ' 16-20.

של חטאת היחיד, איננו קשור באופן ישיר לתחום עיסוקה העיקרי של מסכת הוריות, שהוא הוראת טעות של בית הדין וחטאת הציבור שנובעת ממנה.

הקושי הנובע מן העיסוק בחכם שחולק על הוראת בית הדין בפתיחתה של המסכת גדול אף יותר, לאור העובדה שסיטואציה זו לא רק שאיננה קשורה לנושא העיקרי שבו עוסקת המסכת, אלא שהיא אף נמצאת במתח לא מבוטל מול הסיטואציה הבסיסית שמתוארת במקרא.

הפרשה המקראית עוסקת במצב שבו העדה כולה חטאה באופן קולקטיבי. על פי הפרשנות החזל"ת, חטא קולקטיבי זה נבע מהוראת טעות של בית הדין. משמעות הדבר היא, שהסיטואציה של חטאת העדה משקפת מציאות חברתית שבה העדה כולה מצייתת להוראת בית הדין, גם כאשר מדובר בהוראה שעשויה להתברר בהמשך כהוראת טעות. גילויה של הטעות מתרחש על ידי העדה כולה יחד עם הנהגתה, ולא על ידי יחיד שמעמיד עצמו מול העמדה שמקובלת על ההנהגה ועל רוב העדה, עוד לפני שאלו הכירו או הודו בטעותם.

הלגיטימציה ואף הדרישה שמובלעת בדברי המשנה שפותחת את המסכת, ולפיה חכם שידוע שבית הדין טעה בהוראתו צריך להימנע מלציית לו, מחלישה ומערערת את התמונה שעולה מן הפרשה המקראית, ובמיוחד בגרסתה החזל"ת. בעוד שהפרשה המקראית (בתיווכה של הפרשנות המדרשית) משקפת מציאות של ציות קולקטיבי וטוטאלי של העדה להוראת בית הדין, המשנה פותחת דווקא בהדגשת הלגיטימציה לאי ציות במקרים מסוימים עבור אישים ספציפיים.²²³

בסעיף הבא אבקש להציע פרשנות המתמודדת עם קושי זה.

2.1 המבנה של משנת הוריות: מכהן גדול, לבית הדין ולחכם היחיד

ברצוני להציע כעת פרשנות המבקשת להתמודד עם הקושי שהעסיק אותנו בסעיף הקודם, וזאת מתוך התייחסות למבנה הכולל של מסכת הוריות במשנה. על פי פרשנות זו, פטורו של היחיד הפותח את המסכת כולה, איננו מבוסס על הקרבן הציבורי, והוא תקף גם במקרים שבהם קרבן ציבורי כלל לא מובא (למשל כאשר רק יחידים צייתו לבית הדין). החידוש הגדול של המשנה נעוץ בקביעה לפיה החכם חייב בקרבן כאשר ציית להוראת הטעות של בית הדין, בשעה שהיחיד פטור כאשר פעל באופן דומה. חיובו של החכם, כמו גם פטורו של היחיד, אינם קשורים באופן ישיר לדין של חטאת העדה, אלא משיקים לדין זה.

²²³ ניתן לרכך קושי זה במידה שמבינים שהפטור שניתן ליחיד במשנה הראשונה, מבוסס על כך שבמקרה של הוראת בית דין, מובאת חטאת ציבורית, שמיייתרת את הצורך בחטאת פרטית נפרדת. פרשנות כזו מקשרת בין דינו של היחיד לבין חטאת הציבור. אמנם, הסבר זה מניח שהפטור של היחיד תקף אך ורק כאשר רוב הציבור פעל על פי הוראת בית הדין ויש חיוב בחטאת הקהל, דבר שלא נאמר כלל במשנה (אמנם, כך אכן מפרש הירושלמי את משנתנו; ראה: ירושלמי פרק א, הלכה א, עמ' 1414 [מה, ע"ד], וראה דיון לקמן עמ' 140-144). כמו כן, הסבר זה מתמקד בפטור שניתן ליחיד, אך כלל לא נותן הסבר למרכזיותו של הדין שמחייב את החכם במקרה של ציות להוראת טעות, למרות שדין זה תופס מקום לא פחות מרכזי במסגרת המשנה. קושי נוסף בפרשנות זו הוא שמתחייב ממנה שהחכם חייב בקרבן אישי גם כאשר מובאת חטאת ציבורית של כל העדה. טענה זו, על אף שניתן להגן עליה, איננה סבירה במיוחד.

נוסף לכל זאת, הסבר זה עדיין איננו מיישב את השאלה העיקרית והיא הסדר שבין פטורו של היחיד לבין החיוב בחטאת הציבורית. שכן, גם לפי הסבר זה, פטור היחיד נובע מן החטאת הציבורית, ולא להיפך. לפיכך ניתן היה לצפות העיסוק בחטאת הציבורית יקדם לפטורו של היחיד.

את הסיבה לכך שהמשנה מקדימה את העיסוק בדין זה לדינים של חטאת העדה, אני מבקש להסביר כחלק מן הניסיון לעמוד על המאפיינים המבניים הרחבים של משנת הוריות.

ניתן להציג את המבנה הסכמתי של משנת הוריות באופן הבא:

[א₁] **החכם מול בית הדין:** "הורו בית דין וידע אחד מה שטעו או תלמיד ראוי להורייה, והלך ועשה על פיהן... - הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין".

[ב₁] **חטאת העדה:** "הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהם..."

[ב₂] **כהן משיח:** "... שהוריית כהן משיח לעצמו הוריית בית דין על הציבור".

[ג₂] **החכם מול הכהן הגדול:** "אם היה ממזר תלמ' חכמ' וכהן גדול עם הארץ - ממזר תלמיד חכמ' קודם לכהן גדול עם הארץ".

לב המסכת מוקדש לתיאור כפול של חטאת העדה וחטאת הכהן הגדול, המבוסס על הפרשות המקראיות שניצבות בבסיס המסכת. על פי הפרשנות החזל"ת, במוקד ההתרחשות של חטאת העדה נמצאת הוראת הטעות של בית הדין הגדול. משמעות הדבר היא שהמסכת מציבה במרכזה שני גופים בעלי מעמד מוסדי וציבורי שהם בית הדין הגדול מחד והכהן הגדול מאידך. כפי שהראינו לעיל בהרחבה, הסמכות הציבורית מוענקת בעיקרה לבית הדין הגדול, ואילו מעמדו של הכהן הגדול מעוצב כמעין חיקוי לבית הדין: אדם שמוגדר כמורה הוראות, אך הוראותיו 'ניתנות' לעצמו בלבד, ולא לציבור.

לעומת העיסוק בסמכויות ההנהגה הממוסדות בליבה של המסכת, המסכת נפתחת ומסתיימת בקביעות נורמטיביות ועקרוניות שמערערות את מעמדם החברתי והרוחני של מוסדות הנהגה אלו. בפתיחתה מופיע דין המשקף את עליונותו של החכם היחיד על פני בית הדין הגדול, ואת העובדה שהוא איננו כפוף באופן מלא להוראתו ולמרותו ההלכתית.

באופן דומה, המסכת מסתיימת עם קביעה נוספת המבצרת את מעמדו של החכם מעל הכהן הגדול. על פי המשנה האחרונה במסכת, הפרמטר של החכמה גובר על הפרמטר של הכהונה, גם כאשר מדובר על עימות בין ממזר לבין כהן גדול. ניתן לקבוע אם כן, שהמסכת פותחת ומסיימת בביצור מעמדו של החכם היחיד, החסר מעמד פורמאלי, ובהעצמת חשיבותו אל מול שני המוסדות הפורמאליים: בית הדין והכהן הגדול.

אך נראה שמעבר לתיאור המתח שמתקיים בין ליבתה של המסכת לבין הדינים שמופיעים בפתיחתה ובסיומה, ניתן לעמוד על קשר עמוק יותר בין שני החלקים הללו של המסכת.

המשנה מעצבת את דינו של הכהן הגדול בהתאם לדפוס שעל פיו עוצבה חטאת העדה. המבנה הסכמתי של חטאת העדה (הוראת טעות שמובילה לשגגת מעשה), מועתק בדרך של אנלוגיה המבוססת על הביטוי 'לאשמת העם', גם לכהן הגדול. אמנם, ביחס לכהן הגדול, נעדר המימד הציבורי והחברתי שמהווה מאפיין מרכזי של חטאת העדה. ביחס אליו, שני המרכיבים מתממשים בתוך המרחב האישי של הכהן הגדול עצמו. הוא זה שמורה את ההוראה, והוא זה שגם מבצע על פיה את המעשה.

למעשה, באמצעות ההעסקה של המודל שגובש עבור חטאת העדה לדמותו של הכהן הגדול, נוצר מודל ייחודי של אדם המורה לעצמו; אדם שמהווה את מקור הסמכות הנורמטיבית עבור עצמו.

מודל זה עוצב בתחילה עבור הכהן הגדול בלבד. אמנם, נראה כי מודל זה של הוראה עצמית, שימש גם עבור עורך המשנה כמקור השראה לדינו של היחיד שבכוח עמדתו הנורמטיבית העצמאית עשוי לחלוק על הוראתו של בית הדין.

הגשר שבין הכהן הגדול לבין החכם היחיד, נבנה במשנה בשני שלבים.

המשנה האחרונה של המסכת קובעת במפורש כי היחיד החכם עולה במעמדו על הכהן הגדול שאיננו מאופיין בידע תורני או ביכולת הוראה. בכך מכוננת המשנה את התלמיד החכם כ'יורשו החוקי' של הכהן הגדול. ההכרה בכך שייתכן מצב שבו כהן גדול הוא עם הארץ מבחינת ידיעתו את החוק, חותרת לכאורה תחת התמונה שמציגה את הכהן הגדול כמי שמסוגל 'להורות לעצמו'. אך ערעור זה אינו אלא חלק ממהלך שמטרתו היא לבסס את החלופה שמוצגת בדמותו של החכם, שמחליף מעתה את הכהן הגדול בתפקיד האדם שמסוגל להורות לעצמו.²²⁴

'החלפת תפקידים' זו משתקפת בסיטואציה שבה עוסקת המשנה הראשונה של המסכת. בסיטואציה המתוארת שם, הכוח והסמכות לחלוק על הוראה של בית הדין הגדול ניתנים לחכם כאשר הוא סבור שמדובר בהוראת טעות. מדובר כאן למעשה על פעולה של הוראה עצמית, שמקבילה להוראה העצמית אותה מתארת המשנה ביחס לכהן הגדול.

ראיית עמדתו האישית של החכם כעמדה המשקפת הוראה עצמית, יכולה להיסמך על התיאור המופיע בספרי זוטא לבמדבר. לאחר שמוזכרת במדרש הדרשה שפוטר יחיד שפעל על סמך הוראת בית הדין, מתייחס המדרש למעמדו של החכם באופן הבא:

ממעט אני את אלו שהן תלויין בהוראת ב"ד, ולא אמעט את אחד שהורה מפי עצמו כהוראת בית דין שהוא מביא כצבור?

ת"ל: 'ואם נפש אחת תחטא נפש אחת תחטא בפני עצמה היא מביאה לא על הוראת בית דין.'²²⁵

הספרי זוטא קובע כאן כי גם חכם שהורה מפי עצמו כהוראת בית הדין, פטור מקרבן בגין הוראת הטעות. בכל אופן, לענייננו כאן, חשובה בעיקר הטרמינולוגיה שבה משתמש המדרש. החכם הוא כזה שמורה מפי עצמו, ממש כמו הכהן הגדול שעל פי הפרשנות התנאית בספרא הוא מורה הוראות לעצמו.²²⁶

²²⁴ למעשה, מהפך זה טמון כבר בהגדרה הבסיסית שלפיה הכהן הגדול אמור 'להורות לעצמו'. שכן, משעה שמבססים את מעמדו של הכהן הגדול על יכולותיו המשפטיות וההלכתיות, יש בכך צעד ראשון בדרך לטענה שלפיה תלמיד חכם שאיננו כהן עולה במעלתו על כהן גדול עם הארץ.

²²⁵ ספרי זוטא, סי' טו.

²²⁶ הרחבה דרמטית אף יותר מופיעה בתוספתא: "יחיד שהורה על פיו ועשה הרי זה חייב שנ' 'והנפש אשר תעשה ביד רמה' " (תוספתא, פרק א, הלכה ג-ד; וראה דיוננו לעיל בפרק הראשון, בעמ' 32, ובהערה 96 שם).

על פי השחזור אותו אני מבקש להציע כאן בנוגע למשמעות המבנה של משנת הוריות, עריכת המשנה משקפת תהליך פרשני ורעיוני בן מספר שלבים המשתלשלים זה מזה:

המהלך הראשון מכונן את המבנה הבסיסי של הוראת טעות ושגגת מעשה שנובעת ממנה. מודל זה מיושם בתחילה ביחס להוראת טעות של בית דין, שגורמת לשגגת מעשה בקרב הציבור. בכך מחליפה הוראת הטעות של בית הדין את תפקידו המרכזי של הכהן הגדול במסגרת הפרשה המקראית.

בשלב השני, מועתק מודל זה לדמותו של הכהן הגדול. הכהן הגדול נתפס כמי שמורה לעצמו, ופועל על פי הוראתו. הבניה זו משקפת תפיסה שלפיה הכהן הגדול מאופיין כאדם שיש לו את בסיס הידע ואת היכולת האינטלקטואלית שמאפשרת הוראה עצמית.

בשלב השלישי, מעוצבת דמותו של החכם כמי שעולה במעמדו ובדרגתו על כהן גדול שאיננו חכם. שלב זה מהווה למעשה פיתוח והרחבה של השלב הקודם: מרגע שהכהן הגדול הוגדר על בסיס יכולת ההוראה העצמית שלו, נסללה הדרך להגדיר את יכולת ההוראה שמבוססת על ידע תורני, בתור הקריטריון המרכזי להגדרת מעמדו הדתי והציבורי של האדם, שמחליפה למעשה את הקריטריון של הכהונה.

השלב הרביעי והמסכם של המהלך הפרשני כולו, הוא העמדתו של החכם היחיד כגובר באמצעות חכמתו וידיעתו את התורה, על ההוראה הסמכותית של בית הדין. העמדה זו מתבצעת באמצעות הנורמה שפותחת את המסכת כולה, ובה מציגה המשנה את החכם כבעל היכולת והסמכות לעצב עמדה הלכתית עצמאית שעומדת בניגוד להוראה הסמכותית שנוצרת על ידי בית הדין.

המהלך שהחל בכך שבית הדין הגדול החליף את מקומו של הכהן הגדול, הסתיים בכך שהחכם היחיד הועמד מעל בית הדין הגדול והכהן הגדול גם יחד. במובן זה, משנה א הפותחת את המסכת כולה איננה רק נקודת הפתיחה של המסכת, אלא גולת הכותרת שלה והתכלית הסופית של המהלך הפרשני המתוחכם והמורכב שמתרחש במסגרתה.

בעוד שבקוטב אחד של התהליך הפרשני נמצאת דמות כריזמטית בעלת משקל ציבורי וחברתי גדול - הכהן הגדול; הרי שכך גם ביחס לקוטב האחר שמסכם את המהלך הפרשני: דמותו של החכם היחיד, שגובר אף על בית הדין הגדול.²²⁷ בתווך נמצא בית הדין הגדול, שבראשית הדרך שימש כגורם שבא במקומו של הכהן הגדול.

המעבר מן הכהן הגדול לבית הדין קשור באופן עמוק לשלב הבא של המהלך הפרשני והוא המעבר מבית הדין לדמותו של החכם היחיד. שכן, המעבר לבית הדין משקף את המעבר מסמכות המבוססת על ירושה ועל מעמד טקסי ופורמאלי, לעבר סמכות המבוססת בעיקר על חכמה וידע.

²²⁷ אמנם, יש כמובן הבדל גדול בין שתי הדמויות: הדמות המקראית של הכהן הגדול היא כזו שמראה את הדרך לאנשים אחרים ולציבור בכללותו, ואילו החכם של משנת הוריות מייצג בעיקר את מי שמצויד באפשרות לפעול באופן אוטונומי ביחס להכרעותיו האישיות. בנקודה זו תמונה נקודת ההבדל העיקרית שבין הזקן הממרא לבין החכם המורד של מסכת הוריות. על כך ראה לקמן בפרק השישי, בעיקר בעמ' 285-290.

ממילא, היא מכשירה את הדרך למעבר הנוסף והוא המעבר מן הגוף המוסדי הפורמאלי של בית הדין הגדול, לעבר עיצוב דמותו של החכם היחיד שבכח ידענותו ושיקול דעתו, מסוגל לערער אף על תוקפן הנורמטיבי של החלטות בית הדין הגדול.²²⁸

משנת הוריות מתבססת על פרשה מקראית קיימת העוסקת בסיטואציה כללית של חטא קולקטיבי של העדה כולה, כדי להציג עמדות ולכונן תודעה נורמטיבית ביחס לשאלות יסוד, שכלל אינם מעניינה של הפרשה המקראית המקורית. הדיון בפרשנותה של פרשה מקראית זו משמש כבסיס לרצף של מהלכים פרשניים שיש להם ערך ומשמעות החורגים הרבה מתחומה של הסיטואציה הקונקרטית שבה מטפלת הפרשה המקראית עצמה.

הן הצבתו של בית הדין במוקדה של הפרשה, והן עיצוב דמותו של החכם היחיד כבעל סמכות ומעמד נורמטיבי משמעותי, מהווים ביטוי לעמדות ותפיסות נורמטיביות וחברתיות רחבות יותר של החכמים, שרק באות לידי ביטוי במסגרת פרשנותה של פרשת חטאת העדה.

עמדות אלו קשורות באופן הדוק לאתגרים הנורמטיביים והחברתיים של החכמים בתקופה שבה הוודאות הנבואית חדלה מלאפיין את אופני הביטוי של אנשי ההלכה. אנו נתייחס בהרחבה למשמעויות רחבות אלו בפרק השביעי והאחרון של העבודה.²²⁹

3. אחריותו של בית הדין למול אחריותו של החכם

לצד הקשר עליו עמדנו כעת בין כינון סמכותו של בית הדין הגדול, לבין כינון סמכותו של החכם היחיד, נראה כי ניתן לעמוד גם על היבט נוסף שקשור ליחס שבין שני המהלכים הללו.

פתיחתה של מסכת הוריות משקפת מהלך פרשני שעל פיו ההוראה המוסדית שנוצרה על ידי בית הדין היא זו שגרמה לחטא הציבורי שמוזכר בפרשה המקראית. בכך, מובלעת ההכרה בכך שהסמכות הריכוזית של ההלכה יכולה לגרום במעשיה למצב של חטא קולקטיבי של העדה כולה. כפי שראינו בהרחבה בסעיפים הקודמים, העמדת הסיטואציה באופן זה איננה נובעת באופן ישיר מן הפרשה המקראית והיא מתבססת על הפיתוח והפרשנות המדרשית שהוצעה לפרשה על ידי החכמים.

ההכרה בכך שהוראתו של הגוף המוסדי יכולה להוביל לחטא של העדה כולה, עומדת גם בבסיסה של הנורמה הנוספת שכלולה גם כן במשנה הראשונה: העברת האחריות למניעת טעויות לכתפיו של החכם, שנדרש להפעיל שיקול דעת עצמאי בנוגע לנכונות וללגיטימיות של ההוראה שניתנה על ידי בית הדין.

במובן זה, שני המהלכים הנורמטיביים היצירתיים שמשקפים בפתיחתה של מסכת הוריות, קשורים זה בזה ומבוססים האחד על חברו. ייחוס הטעות הציבורית להוראת טעות של בית הדין,

²²⁸ במובן זה, ניתן לראות את שתי התמורות הללו, כשליבים שונים שמרכיבים יחד מהלך משולב אחד. המעבר מבית הדין לחכם, משלים ומחזק את המעבר מהכהן הגדול לבית הדין הגדול.
²²⁹ ראה לקמן פרק שביעי, עמ' 306 ואילך.

המשקפת מצידה הכרה במגבלות הכוח והידע של בית הדין, היא זו שמזינה ומנמקת את המהלך שמבקש להעביר חלק ניכר מן האחריות לכתפיו של החכם שמסוגל להגיב באופן ביקורתי על הוראה שגויה שניתנת על ידי בית הדין.²³⁰

4. תוספתא: מבט נוסף על היחס בין אחריות היחיד לאחריותו של בית הדין

לפני שנפנה לסכם את הנקודות העיקריות עליהן עמדנו בפרק זה, נפנה לבחון את נקודת המבט הייחודית שמוצגת בתוספתא הוריות בנוגע ליחס שבין אחריותו של בית הדין לבין אחריותו של היחיד.

כך מופיע בתוספתא הוריות, ריש פרק א:

[1] הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו או שהיה אחד מן התלמידים וותיקין יושב לפניו וראוי להוראה כשמעון בן עזאי והלך ועשה על פיהם הרי זה חייב מפני שלא תלה בבית דין.

הורו בית דין ועשה כל הקהל או רובן על פיהם בזמן שהוראתן הוראת בית דין פטורין והעושיין על פיהם מביאין כשבה ושעירה.

[2] הורו בית דין ועשו שנים או שלשה שבטים או רובן על פיהן בזמן שהוראתן הוראת בית דין פטורין והעושיין על פיהן מביאין פר.

אין הוראתן הוראת בית דין חייבין והעושיין על פיהם מביאין כשבה ושעירה.

עשו על הוראת עצמן פטורין על הוראת כהן משיח חייבין.

חידוש אחד שמאפיין את התוספתא ביחס לדין המשנה, נעוץ בכך שהדין הראשוני והיסודי שבו פותחת התוספתא, הוא דווקא דינו של החכם שחייב בחטאת, ולא דינו של היחיד שפטור ממנה. למעשה, התוספתא לא מזכירה באופן ישיר את פטורו של היחיד, ולכל היותר ניתן ללמוד אותו על דרך השלילה, מן הדין שמחייב את החכם שציית לבית הדין.²³¹

החידוש הגדול המופיע בתוספתא הוא בנוגע לחיובו של בית הדין. על פי הנאמר כאן, בית הדין חייב בקרבן דווקא במקרה שבו 'אין הוריתן הוראה'. במקרה זה בית הדין מתחייב בקרבן ציבורי (בגין ההוראה הלא תקנית שיצאה מתחת ידו), ואילו היחידים מביאים חטאות יחיד (כדי לכפר על חטאם הפרטי, שנעשה למרות שלא הייתה הוראה תקנית שהצדיקה אותו).

²³⁰ לאמיתו של דבר, ניתן גם לנסח את הקשר הסיבתי בין שני המרכיבים הללו באופן מהופך: הרצון של עורכי המשנה להעביר כוח וסמכות לחכם היחיד, גורם להם להתייחס לסיטואציה שבה בית הדין הגדול מורה הוראות טעות. ביחס למורכבות היחס שבין שני המרכיבים הללו, ראה דברינו לקמן בפרק השביעי, בעיקר בעמ' 329-326.

²³¹ אמנם, בנקודה זו יש קושי גדול בתוספתא. מחד, התוספתא מחייבת את החכם שציית, ומכך ניתן ללמוד שיחיד שציית פטור. לעומת זאת, בהמשך הקטע נראה כי גם בשאר התרחישים שבהם עוסקת התוספתא, היחידים מתחייבים בחטאת יחיד. נראה כי התוספתא מחייבת את היחידים או את הציבור כאשר התרחש חטא ציבורי (של כל הקהל, או של שבטים בודדים), ומכך משתמע שהיחידים פטורים במקרה שבו הציות היה של אנשים בודדים בלבד. אמנם, קשה להסביר את ההיגיון שעומד מאחורי אפשרות זו.

במקרה ההפוך שבו הוראתו של בית הדין היא בגדר של 'הוראת בית דין' תקנית, בית הדין עצמו פטור על הוראתו (שכן הוראתו הייתה תקנית וסבירה, למרות שבדיעבד התברר שנפלה בה טעות). במקרה שזוהי, החיוב בחטאת הציבורית חל על הציבור שפעל על פי ההוראה.²³²

הבחנה זו היא במידה רבה הפוכה לתפיסה שיסודית שמאפיינת את המשנה, ולפיה בית הדין חייב בקרבן דווקא בגין הוראה תקנית שעומדת בקריטריונים של הוראה תקפה.²³³

חידוש גדול נוסף הטמון בשיטת התוספתא, הוא בתפיסת האחריות הכפולה. ישנם מצבים שבהם הן בית הדין יתחייב בקרבן בגין הוראת הטעות שניתנה על ידו, ויחד עם זאת גם היחידים יתחייבו בקרבן בגין מעשה העבירה שנעשה על ידם.²³⁴ תרחיש כזה יתקיים לפי התוספתא כאשר בית הדין הורה הוראה שאיננה תקנית, ולמרות זאת הציבור ציית להוראתו באופן מאסיבי.

סיכום

בשני סעיפיו העיקריים של פרק זה, עמדנו על המהלכים הפרשניים העיקריים שמתרחשים במדרש ההלכה ביחס לטקסט המקראי, ובמשנת הוריות ביחס לטקסט המקראי ולמדרש ההלכה גם יחד. כבר במדרש ההלכה ראינו כי ישנו ניסיון לכוון ולהעצים את מעמדו של בית הדין הגדול בתור גורם מוסדי מרכזי שאחראי על הוראת ההלכה לעם. יחד עם זאת, הפרשנות המדרשית גם פיתחה את המודעות לכך שהוראת בית הדין עשויה להיות הוראת טעות, והיא זו שבכוחה לגרום לטעות קולקטיבית של העדה כולה. בכך יש משום ערעור ולפחות החלשה של סמכותו המוחלטת של בית הדין הגדול.

על בסיס מהלכים אלו, ראינו כי משנת הוריות צועדת אף צעד נוסף, בכך שהיא מכוונת ומפתחת את מעמדו של החכם היחיד שבכוחו ובסמכותו להעמיד את שיפוטו ההלכתי מנגד להוראה הרשמית של בית הדין, כאשר היא מהווה לדעתו הוראת טעות. בכך, דמותו של החכם היחיד הופכת להיות בעלת משקל מכריע במבנה הסמכות שמכוונת משנת הוריות. בכך הושלם גם המהלך הפרשני שבאמצעותו הוחלפה דמותו של הכהן הגדול המככבת בפרשה המקראית, בדמותו של החכם התלמודי שהופך להיות גיבורה של מסכת הוריות.

בסעיף הבא, נפנה לבחון את התהליכים הפרשניים הנוספים שמתרחשים ברובד האמוראי של מסכת הוריות, במסגרת סוגיות התלמוד הבבלי והירושלמי גם יחד. כפי שנראה, מהלכים פרשניים אלו ממשיכים להעמיק ולפתח את הכיוונים שעליהם עמדנו בפרק זה במסגרת ניתוח הרובד התנאי של מסכת הוריות.

²³² זאת, בדומה לדעתו של רבי יהודה במשנה לקמן פרק א, משנה ו. קשה להבין מדוע כאשר שניים או שלושה שבטים עשו על פי בית הדין, הציבור מתחייב בחטאת ציבורית (ר), ואילו כאשר כל הקהל עשה על פיהם - היחידים מתחייבים בחטאת יחיד.

²³³ ראה לקמן פרק רביעי, בעיקר עמ' 159-166.

²³⁴ זאת לעומת שיטת המשנה שרואה בחיוב הציבורי ובחיוב הפרטי שני חיובים שבעיקרם הם תחליפיים זה לזה: כאשר ישנו חיוב בחטאת ציבורית, מתבטל החיוב בחטאת יחיד, ולהיפך: כאשר החיוב הציבורי איננו תקף, מתעורר הצורך או החיוב בכפרה של יחידים. ראה לקמן פרק רביעי, בעיקר עמ' 166-168.

פרק שלישי: היחיד, החכם ובית הדין - יחידת הפתיחה של התלמוד הבבלי למסכת הוריות

במסגרת ניתוח הרובד התנאי של מסכת הוריות, עמדנו בעיקר על שני תהליכים מרכזיים:

א. כינון מעמדו המרכזי של בית הדין הגדול, ועיצובה של פעולת ההוראה. תהליך זה בא לידי ביטוי הן במדרש ההלכה לפרשת החטאת, והן במשנת הוריות.

ב. בניית מעמדו של החכם, כדמות שבכוחה לגבש שיקול דעת עצמאי בנוגע לתוקף ולאמיתות של ההוראה שניתנת על ידי בית הדין הגדול; לדגש זה יש שורשים ראשוניים כבר במדרש ההלכה שבספרא, אך הוא משתקף באופן הבולט ביותר במבנה ובעריכה של משנת הוריות.

כפי שראינו, הן בית הדין והן החכם, מופיעים במדרש ההלכה ובמשנה כמוסדות וכדמויות הבאים למלא את החלל שנוצר בעקבות החלשת מעמדו של הכהן הגדול כדמות בעלת משקל מנהיגותי מרכזי בעולמם הבתר מקדשי של החכמים.

בפרק זה, אנתח את הסוגיות המרכיבות את יחידת הפתיחה של התלמוד הבבלי למסכת הוריות, ואבחן את הדגשים וכיווני ההתפתחות שמאפיינים את השיח התלמודי ביחס לרובד התנאי של המסכת. כפי שנראה, מהלכים פרשניים אלו, ממשיכים את הכיוון שעליו הצבענו כבר במישור של הספרות התנאית, אך מעצבים אותו באופן חדש ונרחב הרבה יותר.

דיוני התלמוד על המשנה שפותחת את מסכת הוריות, מורכבים ממספר סוגיות שבהן נידונים היבטים שונים של הדין הכפול שמופיע משנה. לשם ניתוח הסוגיות השונות שמרכיבות את יחידת הפתיחה, יחידה זו חולקה לשבע יחידות משנה, שלהלן אתייחס לכל אחת מהן בסעיף נפרד.

עם סיום הניתוח המפורט של היחידה כולה, אך גם לאורך הניתוח הרציף של חלקיה השונים, אבקש לטעון לקיומה של מגמה פרשנית רחבה שעולה מן היחידה בכללותה.²³⁵ כפי שאבקש להראות, ניתוח זה מלמד שהתלמוד הבבלי מעמיק ומפתח את מעמדו של החכם היחיד ביחס למוסד הריכוזי של בית הדין הגדול. מגמה רחבה זו, מתממשת בכמה אופנים שונים המשתלבים ומשלימים זה את זה, ובכך מגשימים יחד את המגמה התלמודית הרחבה לכוון את מעמדם ההלכתי של החכמים הפרטיים מחד ושל הציבור הרחב מאידך, למול סמכותו המוסדית של בית הדין הגדול.

²³⁵ התייחסות לסוגיות התלמוד הירושלמי תהיה במשולב ובמסגרת הניתוח הרציף של הסוגיות בתלמוד הבבלי. באופן זה, אבקש לעמוד הן על הדמיון והן על השוני בנוגע למהלכים הפרשניים שבכל אחד מן התלמודים.

לאחר ניתוחם הרציף של סוגיות הבבלי, אעמוד על התמונה הכוללת שמתקבלת משילובם של המהלכים הפרשניים שבוצעו במעבר מן המקרא למדרשי ההלכה ולמשנה, ולאחר מכן במעבר מן המשנה לסוגיה התלמודית.

יחידת הפתיחה של התלמוד הבבלי למסכת הוריות, מבוססת על המשנה הראשונה במסכת שמכוננת את ההבחנה בין שני סוגי אנשים בנוגע למעמדם הנורמטיבי במקרה של הוראת טעות של בית הדין הגדול:

1. הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם - בין שעשו ועשה עימהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה - הרי זה פטור, מפני שתלה בבית דין.

2. הורו בית דין, וידע אחד מהם²³⁶ שטעו או תלמיד ראוי להוריה, והלך ועשה על פיהן - בין שעשו ועשה עימהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה - הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.

זה הכלל:

2. התולה בעצמו - חייב,

1. והתולה בבית דין - פטור.²³⁷

הסוגיה הראשונה בתלמוד הבבלי למשנתנו, עוסקת באופנים שונים שבהם עשויה להימסר הוראת בית הדין, ובוחנת את השאלה באילו מבין המקרים הללו פעולה זו אכן תיחשב להוראה של ממש, שעליה ניתן יהיה להחיל את הדינים המופיעים במשנתנו.

הסוגיה השנייה, עוסקת בניתוח מצבים שונים שבהם יחיד פועל בהתאם להוראת בית הדין, ובוחנת באילו מבין מצבים אלו יחול הפטור שבו עוסקת המשנה.

הסוגיה השלישית היא סוגיה קצרה שעוסקת בעקבות המשנה, בזיקות השונות שמתקיימות בין בית הדין שהורה את ההוראה לבין היחיד או החכם שפעלו בעקבותיה.

הסוגיות הרביעית והחמישית עוסקות בתיחום ובהגדרה של המושגים 'יחיד' ו'חכם' שניצבים למעשה בבסיס ההבחנה בין הרישא של המשנה לבין הסיפא שלה.

הסוגיה השישית עוסקת במעמדו המשפטי של אדם שלא רואה את עצמו כפוף להוראתו של בית הדין, והיא בוחנת את השאלה האם אדם כזה ייחנה מן הפטור שניתן ליחידים שמצייתים להוראת טעות של בית הדין.

²³⁶ אך בכת"י פארמה וכן בדפוס: 'מהן'. לדיון בעניינינו של חילוף נוסח זה ומשמעותו, ראה לעיל פרק ראשון, הערה 53.

²³⁷ משנה, פרק א, משנה א.

הסוגיה השביעית והאחרונה חוזרת לעסוק בהבחנה היסודית שמופיעה במשנה בין דינו של היחיד לבין דינו של החכם. סוגיה זו טוענת שלגבי עצם תקפותה של הבחנה זו, קיימת מחלוקת תנאים גדולה, שבה דעת רוב החכמים איננה כדעת משנתנו.

נפנה כעת לנתח סוגיות אלו אחת לאחת; נפתח בסוגיה הראשונה.

א. הוראה והוראה למעשה

1. סוגיית הוריות: מותרים אתם לעשות

הורו ב'ד לעבור וכו'

אמ' שמואל אין ב'ד חייבין²³⁸ עד שיאמרו להם מותרין אתם

ורב דימי מנהרדעא אמ' עד שיאמרו להן מות' אתם לעשות

מאי טע' לפי שלא נגמרה הוראה

אמ' אביי אף אנן נמי תנינא

חזר לעירו ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור הורה לעשות חייבין²³⁹

אמ' רבא אף אנן נמי תנינא הורו ב'ד להנשא והלכה וקלקלה חייבת בקרבן שלא הורו אלא להנשא

²³⁸ בדפוסים מופיע: 'לעולם אין ב'ד חייבין'. פרשנים שונים ביקשו לפרש באופנים שונים מדוע מופיעה מילה זו, ומה היא נועדה לרבות (ראה למשל רש"י ד"ה 'לעולם' המתייחס בעקיפין למילה זו, וכן ראה דיונו של הבאר שבע, ד"ה 'אמר שמואל' [אוצר, עמ' יז]). אך כאמור, נראה כי היא איננה מקורית, והיא נוספה רק בדפוסים.

²³⁹ ברייתא זו הובאה בסוגיה כדי להוכיח שההוראה איננה שלמה עד שתכלול גם התייחסות מפורשת לעשייה. אמנם, ייתכן שיש להבאתה גם מישור נוסף, שאיננו קשור למבנה הלוגי של הסוגיה, אלא מבוסס על משמעותה הספרותית-רעיונית של האנלוגיה שנוצרת על ידי הבאתה של ברייתא זו: הברייתא שמובאת על ידי אביי עוסקת בפרשת זקן ממרא, שהוא למעשה חכם שמסרב לציית להוראת בית הדין. הברייתא קובעת כי הוא איננו חייב מיתה עד שיוורה לעשות. סוגייתנו עצמה קובעת הלכה מקבילה לגבי בית הדין: הם אינם חייבים (בקרבן) בגין הוראת הטעות שלהם עד שיוורו לעשות. בכך, יוצרת הסוגיה מעין הקבלה סמויה בין בית הדין שהורה הוראת טעות, לבין הזקן הממרא שמסרב לציית להוראתם של בית הדין. הקבלה זו, מחדדת את ההיפוך שבנקודות המבט בין שני הקשרי הדין: במקרה של זקן ממרא ההחלטה של בית הדין נתפסת כנקודת העוגן המשפטית המחייבת, והזקן הממרא נידון על כך שלא ציית להוראה זו; ולעומת זאת, במסגרת סוגייתנו הוראת בית הדין היא זו שטוטה מן הדין, ומחייבת בגין כך את בית הדין בהליך של כפרה.

ישנן הקבלות נוספות בין חיובו של הזקן הממרא לבין החיוב בגין הוראת טעות של בית דין: אין הזקן הממרא מתחייב אלא בגין דבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת (מדרש תנאים לדברים י"ז, ה; דעת רבי מאיר בברייתא שבבבלי, סנהדרין, פז, ע"א), וכן גם בית הדין לא מתחייבים אלא בדבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת (משנה, פרק ב, משנה ג; על פי הבבלי שם לדעת רבי מאיר, גדר זה נלמד מגזירה שווה בין שתי הפרשות). כמו כן, כשם שהזקן הממרא פטור אם הורה על דין שמפורש בתורה (משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ג; וראה רש"י שם ד"ה האומר), כך גם בית הדין פטורים אם הורו לעקור את הגוף כולו (משנה, פרק א, משנה ג). על פי דברי רב אשי בבבלי, ד, ע"א שני הדינים הללו נלמדים זה מזה בגזירה שווה. כמו כן, בשני המקרים הוראת בית הדין היא דווקא ההוראה של בית הדין הגדול שנמצא בלשכת הגזית (בזקן ממרא: מדרש תנאים לדברים י"ז, ה; ספרי דברים, שופטים, פיסקא קנ"ב; בפר העלם דבר של ציבור: ספרא, דבורא דחובא, פרשה ד, אות ב; דעת חכמים במשנה, פרק א, משנה ה). לדעת רבי יוחנן ורבי יוסא בירושלמי (ראה: ירושלמי, פרק א, הלכה א בשם רבי יוחנן [עמ' 1413; מה, ע"ד], וכן שם, שם, הלכה ו [עמ' 1416; מו, ע"א]; ירושלמי, פסחים, פרק ו, הלכה ז בשם רבי יוסא), המקור לכך שהוראת בית דין המחייבת בחטאת העדה היא הוראה של בית הדין הגדול דווקא, לקוח מפסוק שמופיע בפרשת הזקן הממרא.

אמ' רבינא אף אנן נמי תנינא הורו ב'ד לעבור על אחת מכל מצות האמו' בתור' ותו לא מידי
איכא דאמרי

אמ' שמואל אין ב'ד חייבין עד שיאמרו מותרין אתם לעשות

ורב דימי מנהרדעא אמ' אפי' מותרין אתם נגמרה הוראה

אמ' אביי והא לא תנן הכי חזר לעירו ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור הורה לעשות חייב

אמ' רבא והא לא תנן הכי הורו ב'ד להנשא והלכה וקלקלה חייבת בקרבן שלא התירוה אלא
להנשא

אמ' רבינא והא לא תנן הכי הורו ב'ד לעבור על אחת מכל מצות האמו' בתורה ותו לא מידי.²⁴⁰

עורכי התלמוד בחרו למקם סוגיה זו כפרשנות לדין המופיע במשנה הראשונה במסכת, אותה ציטטנו לעיל. אמנם, נושאה של סוגיה זו איננו הולם לחלוטין את נושא הדיון במשנה. בעוד שהמשנה עוסקת בשאלת פטורם או חיובם של היחיד או החכם שצייתו להוראת טעות של בית הדין, הסוגיה שלפנינו עוסקת בשאלה באילו מקרים מתחייב בית הדין להביא קרבן בגין הוראת הטעות שהורה. ההנחה הנורמטיבית שמשתקפת מן ההכרעה להציב את הסוגיה במיקומה הנוכחי, היא שישנה זיקה ישירה בין שני הנושאים: כאשר בית הדין הורה הוראה שהוא יכול להתחייב בגינה חטאת,²⁴¹ אזי היחיד שציית להוראה זו פטור מקרבן. וכן להיפך: כאשר מדובר בהוראה שבית הדין לא מתחייב בגינה, הרי שהאשמה וחובת הכפרה נופלת על כתפיהם של היחידים או של הציבור שהלכו בעקבות בית הדין.²⁴²

הסוגיה מבוססת על שתי מימרות חלוקות של שמואל ורב דימי. הקביעה הכללית שמשותפת לשני האמוראים היא הדרישה למטבע לשונית מסוימת שמגדירה את פעולת ההוראה, וכנגזרת מכך גורמת לכך שבית הדין מתחייב בגין הוראתו השגויה. הנקודה שעליה נסובה המחלוקת היא מהי הפרקטיקה הלשונית המדויקת שאותה יש לקבוע כמבע לשוני שיש לו תוקף מלא של הוראה.

²⁴⁰ ב, ע"א [11-32]. עדי נוסח: מ, ק [25-29], ד להס' מ - ו הורו | הורה | הורו | מ התירו | להנשא | מ לנוש' | איכא... שמואל | מ א' דא' שמואל | והא | מ והאנן | ושנה | ק שנה | פטור | מ - ו אמר רבא... להנשא | מ - ו רבינא והא | מ רבא והאנן | על... בתורה | מ - ו ותו לא | מ תו לא | ק ותו ולא |

²⁴¹ ניסחנו י'כול להתחייב בגינה', שכן ישנם מקרים שבהם בית הדין לא יתחייב בפועל בחטאת, ואף היחיד יהיה פטור מקרבן. זאת, כאשר רק מיעוט מן הציבור פעלו בעקבות הוראת הטעות של בית הדין. במקרה כזה, אותו מיעוט יהיה פטור מקרבן (על פי הדין שנקבע במשנה שלפיו יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור). וכך גם בית הדין, בהתבסס על הדין שלפיו בית הדין מתחייב בקרבן רק כאשר רוב הציבור פעל על פי הוראתו. אנו נעסוק בשאלה מדוע בית הדין מתחייב בקרבן רק כאשר רוב הציבור פעלו על פי הוראתו בשלב מתקדם יותר של העבודה (ראה לקמן, פרק רביעי, עמ' 178-181 וראה גם: שם, הערה 439).

²⁴² וכך פירש גם רש"י כאן: "לעולם לא הוי גמר הוראה - דלחייב קרבן, ולגבי יחיד דלהוי תולה בב"ד" (ד"ה לעולם). אמנם, התלות שבה מדובר כאן היא תלות חלשה, ולא תלות מוחלטת. אין צורך שבית הדין יתחייב בפועל בחטאת הציבורית כי להוביל לפטורו של היחיד, אלא רק שחובה כזו יכולה באופן עקרוני לחול עליו, במידה שרוב הציבור יפעל בעקבות הוראתו. לעמדה שיוצרת תלות חזקה יותר בין הקרבן הציבורי לבין חיובו של היחיד, ומחייבת את היחיד בכל מקרה שבו לא מובא הקרבן הציבורי בפועל, ראה דיוננו המפורט לקמן, עמ' 128-144, וראה גם לעיל, הערה 223. לתפיסה אלטרנטיבית, הגורסת אחריות כפולה של בית הדין מחד, ושל הציבור או היחידים מאידך, ראה בדיוננו בתוספתא, לעיל בפרק השני, עמ' 82-83.

בין שני האמוראים ישנה הסכמה שהמבע הלשוני צריך לכלול את צמד המילים: 'מותרים אתם'. נקודת המחלוקת ביניהם היא האם עליו לכלול גם את המילה: 'לעשות'.

מבין שתי העמדות האמוראיות הללו, העמדה שמגדירה את פעולת ההוראה באופן מצומצם יותר היא העמדה שגורסת שהוראה נחשבת ככזו רק כאשר היא כוללת גם את המילה 'לעשות'. עמדה זו היא העמדה שאותה מאמצת הסוגיה התלמודית עצמה. עיקר הטקסט של הסוגיה מוקדש להבאתם של שלושה מקורות תנאיים שונים בידי שלושה אמוראים, המוצגים כמקורות שנועדו לחזק ולגבות את נכונותה של העמדה המצמצמת.²⁴³

לצד המישור הגלוי והמפורש של הסוגיה, נראה כי עורכי הסוגיה בחרו לחזק את העמדה המצמצמת אף בדרך נוספת, עליה ניתן לעמוד מן המבנה הכולל של הסוגיה. הסוגיה מציגה את המחלוקת באמצעות שתי מסורות שונות, המובאות בזו אחר זו. ההבדל היחיד²⁴⁴ בין המסורות הללו הוא ביחס לשאלה לאיזו מהאמוראים מיוחסת כל אחת מהעמדות. עורכי הסוגיה בחרו למקם את המסורת שמייחסת את העמדה המצמצמת לאמורא שמואל, בתור המסורת שמופיעה בסיכומה של הסוגיה. מכיוון שביחס לרב דימי, שמואל נחשב לאמורא הבכיר והסמכותי יותר, יש לראות בהכרעת עריכה זו פעולה שמחזקת את העמדה המצמצמת.

דברי שמואל בתלמוד הירושלמי

ההשערה ביחס למידת מעורבותם של עורכי הבבלי בעיצוב אופן הצגת המחלוקת מתחזקת, מתוך הקבלת סוגייתנו לסוגיה המקבילה בירושלמי. בתלמוד הירושלמי, מובאת גם כן עמדתו של שמואל אך היא מוצגת באופן אחר:

²⁴³ שתיים מן ההוכחות שמובאות בסוגיה הן פשוטות להבנה, שכן הן מבוססות על נוסח ההוראה שכולל גם רובד מעשי קונקרטי (כך באופן מובהק ביחס להוכחתו של אביי: 'הורה לעשות' [אמנם ראה הקושי שמעלה הבאר שבע ביחס להוכחה זו: באר שבע, עמ' 3-4, ד"ה הורה]; ובאופן פחות בולט גם בהוכחתו של רבינא: 'הורו לעבור'). חלק מהפרשנים ביקשו לפרש גם את ההוכחה השלישית באופן דומה, ולבסס אותה על הופעתה של המילה 'להינשא', שמכוונת להיתר ספציפי ולא קטגורי (ראה: רש"י כאן ד"ה חייבת בקרבן; ר"ח ב, ע"ב). אמנם, מפרשים אחרים התקשו בהסבר זה, וניסו להציע אפשרויות אחרות להסביר את מהות ההוכחה (ראה: חידושי הר"ח [א], עמ' 2, סעיף ב).

ואכן, הרא"ש (ד"ה אמר רבא) מביא את פירושו של הרמ"ה, שלא מבוסס כלל על המבנה הלשוני של ההוראה, אלא על תוכנו המהותי של הדין. על פי פירושו זה, העובדה שההיתר של האישה להינשא, איננו משפיע על מעמדה האישי כאשר היא ניצלה אותו לשם זנות ולא לשם נישואין, מורה כי ההוראה איננה תקפה רק ברמה העקרונית והתיאורטית כקביעה של מעמדה האישי של האישה, אלא היא מוגדרת גם ובעיקר על בסיס ההנחיה המעשית הקונקרטית שהיא מכילה. ומכיוון שההנחיה שקיבלה האישה היא להינשא, הרי שההוראה איננה תקפה כאשר היא ביקשה לנצל את ההיתר שקיבלה באופנים שחורגים מן ההנחיות הספציפיות שנמסרו לה.

²⁴⁴ בין שתי הסוגיות ישנו גם הבדל סגנוני נוסף: בלישנא הראשונה דברי האמוראים מובאים כסיוע לדברי רב דימי (אך לא כקושיה על דברי שמואל), ואילו בלישנא השנייה הם מובאים כקושיות ממשיות על שיטת רב דימי (ולא רק כסיוע לשמואל). נראה שניתן להסביר הבדל זה על פי דברינו בפנים: מכיוון שמגמת הסוגיה היא לתקף את עמדתו של שמואל בלישנא השנייה, אזי המקורות התומכים בשיטתו לא מובאים רק כסיוע לשיטתו, אלא כהוכחות נגד השיטה האחרת. נראה גם שנוח יותר לסוגיה להקשות על דברי רב דימי, שסמכותו חלשה וחלקית, מאשר לעשות זאת ביחס לדברי שמואל שנהנה מסמכות רחבה יותר. הר"ח (חידושי הר"ח [א], עמ' 1-2, ס"ק א) ניסה ליישב הבדל סגנוני זה על ידי הטענה שנקודת המחלוקת בין רב דימי לשמואל בכל אחת מהלישנות איננה זהה, דבר שמסביר לדעתו את היחס השונה לעמדותיהם בלישנות השונות. לטענתו, בלישנא הראשונה נחלקו רב דימי ושמואל האם גמר הוראה הוא תנאי לחיוב בפר העלם דבר, ואילו בלישנא השנייה הם נחלקו מהי הנקודה אותה ניתן להחשיב כגמר הוראה. בכל אופן, נראה כי קשה למצוא אחיזה לטענה זו בלשון הסוגיה עצמה ובדברי האמוראים בשתי הלישנות.

אין חייבין עד שיורו לבטל מקצת ולקיים (מצות) מקצת.

שמואל אמ'. והן שהורו מותר. אבל אם הורו פטור לא בדא.²⁴⁵

מימרתו של שמואל המופיעה כאן מקבילה באופן בסיסי למובא בשמו בסוגיה הבבלי, אם כי נוסח המימרא והמבנה שלה שונים. במימרתו כאן מבחין שמואל בין מותר לבין פטור, הבחנה שחסרה בבבלי. ככל הנראה, תורף ההבחנה שעליה עומד שמואל בירושלמי בין 'מותר' ל'פטור', מבוססת על כך שהקביעה 'פטור' איננה מכילה היתר ממשי לפעולה, אלא רק הפחתה ברמת האיסור (מדאורייתא לדרבנן, למשל), או בעוצמת ואופי הענישה והכפרה שהוא מחייב. על פי מסורת זו, מימרתו של שמואל קובעת שבית הדין מתחייבים רק במידה שהם התירו לחלוטין פעולה מסוימת, אך הם אינם מתחייבים אם רק הפחיתו את רמת האיסור שכרוך בה.

על רקע זה, מתחדד החידוש שנעוץ בגירסה הבבלי לדברי שמואל. ההבחנה בין 'מותר' ל'פטור' רלוונטית במסגרת פירוש דברי שמואל גם בהקשר של סוגיית הבבלי. אמנם, על פי המסורת הבבלי לדבריו, שמואל לא מסתפק בכך שההוראה התירה איסור באופן ממשי, אלא הוא מציב דרישות נוספות ביחס להיתר זה. ההיתר צריך להימסר לקבוצת שואלים ספציפית ('אתם'), ולפי מסקנת הסוגיה הוא צריך אף לכלול הנחיה ישירה לפעולה ('לעשות').

בחזרה לסוגיית הבבלי

מגמתה המובהקת של הסוגיה כולה היא, אם כך, לתחום את תוקפה של פעולת ההוראה בתוך גבולות לשוניים מוגדרים ומצומצמים למדי. קביעה זו נכונה ביחס לשתי העמדות האמוראיות המובאות בה. אך כאמור, אף מבין שתי העמדות הללו, בוחרת הסוגיה לאמץ את העמדה המצמצמת יותר.

הקביעה המשפטית לפיה רק פרקטיקה לשונית מסוימת בעלת תוכן נורמטיבי מוגדר וסופי ('מותרים'), הכוללת פנייה מפורשת לציבור נמענים ('אתם'), ומתייחסת באופן מפורש לשדה הביצוע של ההלכה ('לעשות'), גורמת בעיקר לכך שישנן כעת צורות רבות של מבעים הלכתיים שלא ייחשבו כהוראה מבחינה משפטית. מבעים הלכתיים המופיעים בצורה פחות פסקנית ויותר מהוססת, כמו גם עמדות הלכתיות שמושמעות כחלק מתהליך של דיון ומשא ומתן הלכתי או כאלו שלא מופנות באופן ישיר אל הציבור, כלל לא ייחשבו כהוראה. מהי משמעותה של קביעה זו ומה היא נועדה להשיג?

נראה כי המשמעות של קביעת גבולות גיזרה מדויקים הניתנים כדי לאפיין היגד הלכתי כלשהו כהוראה, נועדה להבטיח את מרחב המחיה המוגן של הדיון האינטלקטואלי והתיאורטי של החכמים הדנים בסוגיה הלכתית כלשהי.²⁴⁶

²⁴⁵ ירושלמי, פרק א, הלכה א, עמ' 1414 [מה, ע"ד]. המשפט שמקדים את דבריו של שמואל מקביל לניסוח המופיע במשנה בפרק ב (פרק ב, משנה ב; אך בהשמטת המילה 'ב"ד').

²⁴⁶ המושא הישיר של הדיון בסוגיה הוא הוראה של בית הדין הגדול בירושלים. חרף זאת, אני מנתח את המגמות הפרשניות שמשתקפות בדיון, כמגמות שמושפעות מההקשר הרחב יותר של פעולת ההוראה בעולמם

לסוגיה חשוב להבטיח כי לא כל עמדה שעולה בתוך המשא ומתן ההלכתי תיחשב מיד כ'הוראה'. הסוגיה מעניקה מרחב של 'חסינות דיונית': כל זמן שהדיון מתבצע בין החכמים לבין עצמם, והוא איננו מופנה באופן ישיר לציבור החיצוני, הרי שהחכמים המשתתפים בשיח מקבלים את החופש להביע עמדות הלכתיות בלתי מחייבות, מבלי שאלו יהפכו לעמדות הלכתיות בעלות תוקף משפטי של ממש. הדברים אמורים לא רק ביחס לעמדותיהם ההלכתיות של חכמים יחידים, אלא גם ביחס לעמדה של בית הדין כולו. כל זמן שעמדתו ההלכתית מוצגת כעמדה תיאורטית והיא לא ניתנת כהנחיה ממשית לפעולה המופנית באופן מכוון לציבור, עמדה זו לא תיחשב כהוראה, אלא כחלק מן השיח ההלכתי המופשט.²⁴⁷

בפרק הקודם עמדנו על החידוש שנעוץ בהופעתו של מושג ההוראה בעולמם של החכמים.²⁴⁸ באמצעות המחלוקת בין שמואל לרב דימי, אנו עדים להשתקפות של מרכיב מרכזי נוסף בעולמם של החכמים, שהופעתו משקפת תמורה עמוקה לא פחות, והוא המרחב של השיח ההלכתי. כל זמן שהתורה כמכלול נורמטיבי נתפסת כרשימה סגורה של ציוויים, אין משמעות להופעתו של מרחב זה. מרחב זה קונה את מקומו ואת נחיצותו משעה שהתורה נתפסת כמערכת משפטית דינאמית שכוללת מרכיבים של שיח, היסק, שיקול דעת פרשני וכדומה.

כלים משפטיים ואינטלקטואליים אלו זקוקים למרחב לשוני ומוסדי שבו הם יוכלו להתקיים. כאשר תפקידו של בית הדין כמוסד הוא לעסוק אך ורק בהוראת התורה ובסיפוק הנחיות לציבור, לא מתאפשר כל מרחב מחיה לשיח ההלכתי החי שבכוחו להנביע הוראות חדשות, אם בדרך של היסק ופרשנות ואם בדרך של יצירה משפטית חדשה. כדי לאפשר את קיומו של מרחב זה, נקבע כי היגד הלכתי ייחשב כהוראה רק במידה שהוא עומד בשני קריטריונים: החלטיות ופניה ישירה לציבור. באופן זה, מאפשרת הסוגיה את קיומו של השיח ההלכתי המאופיין בדרגות נמוכות יותר של החלטיות, המתקיים בעיקר בחוגי החכמים שעוסקים בלימוד התורה, ובכל אופן איננו מופנה באופן ישיר למעגלים הרחבים יותר של הציבור. קביעת קריטריונים ברורים לפעולת ההוראה, מפנה מקום לקיומו של שיח הלכתי שיכול להתקיים בתנאים של חופש יחסי שאיננו כבול למשמעות המאיימת והמחייבת של הוראה הלכתית תקפה.

מימד נוסף של ההבחנה בין הוראה לבין הוראה לעשות, הוא היחס שבין הוראה המתייחסת באופן מופשט ועקרוני לסוגיה כללית, לבין הוראה המתייחסת למקרה קונקרטי ולשאלה ספציפית שעלתה על הפרק. במידה שמתמקדים במימד זה של ההבחנה, הרי שלפיו הסוגיה יוצרת כאן צמצום דרמטי בנוגע לסוג ההוראות שעשויות להוות בסיס להתחייבות בפר העלם דבר של ציבור. מדובר רק בהוראות שמגיבות למקרה קונקרטי הדורש מענה, שהובא לפניו של בית הדין להכרעה ולגביו התקבלה ההחלטה. הוראה שמכילה קביעה הלכתית כללית שאיננה מתייחסת לסיטואציה

של החכמים. במובן זה, אני מתבסס כאן על המתודולוגיה הניאו-היסטוריוציסטית, אותה הצגתי בהרחבה במבוא לעבודה (ראה לעיל בפק המבוא, עמ' 5-8).

²⁴⁷ בנוגע ליחס שבין הלכה להלכה למעשה ראה גם: אורבך, הלכה, פרק ט (עמ' 92-89); קורמן, הלכה למעשה; מדינברג, הלכה ומעשה.

²⁴⁸ ראה לעיל, פרק שני, עמ' 58-61.

ספציפית ולחוג שואלים מסוים, איננה מהווה בסיס להתחייבות בקרבן החטאת, וזאת אף אם היא נאמרת באופן מוחלט וסופי.²⁴⁹ אף הבחנה זו משתלבת במגמה הכללית להעניק מרחב פעילות 'מוגן' לשיח הלכתי שאיננו מבוסס על התעוררותה של שאלה מעשית וקונקרטית, אלא כזה שמבטא את השאיפה לפתח ולעצב את התוכן הנורמטיבי של התורה ברמה האקדמית והתיאורטית.

2. הקשרים נוספים של היחס בין הלכה למעשה

בסעיף הקודם, ביקשתי לטעון שהמהלכים הפרשניים שנעשים על ידי הסוגיה נועדו לאפשר מרחב של שיח הלכתי, שאיננו בעל משמעות הלכתית ישירה וקונקרטית. מגמה זו מתאפשרת על ידי פיתוח ההבחנה בין הוראה שהינה בעלת משמעות מעשית, לבין היגדים שעוסקים בהלכה אך אינם בגדר הוראה מעשית. טענתי הייתה שמגמה זו איננה מצטמצמת רק לדיון הנקודתי בהוראת בית הדין הגדול, אלא משקפת מגמה עקרונית רחבה יותר שמאפיינת את תפיסתם הנורמטיבית והלימודית של החכמים.

טענה זו מקבלת חיזוק לאור העובדה כי היא משתלבת²⁵⁰ בתוך הקשר רחב יותר בספרות התלמודית, שמכונן ומפתח את ההבחנה הזו באופנים שונים. סוגיה מרכזית בהקשר זה היא סוגיית הבבלי במסכת כריתות:

תנו רבנן: 'ולהבדיל בין הקודש ובין החול' - אילו דמים וערכין, חרמים והקדישות,

'בין הטמא ובין הטהור' - אילו טמאות וטהרות,

'ולהורות' - זו הוראה, 'את כל החוקים' - אילו המדרשות, 'אשר דיבר יי' - זו הלכה, 'ביד משה' - זו תלמוד,

ר' יוסי בר' יהוד' או':

יכול אפילו תלמוד? ת"ל: 'ולהורות'

כמאן אזלא הא דתניא: יצא שרץ וצפרדע טהור, ששתויין (ן) יין מורין בהן הוראה?

נימא ר' יוסי בר' יהוד' היא ולא רבנן!

אפילו תימ' רבנן, שני הכא, דזיל קרי בי רב הוא.

א' רב: הלכה כר' יוסי בר' יהוד'.

והא רב לא מוקים אמורא מיומא טבא לחבריה משום שכרות!

²⁴⁹ כפירוש זה משתמע גם מדבריו של הרא"ש: "פי' שישאלו לב"ד מה אנו לאכול חלב שע"ג הקיבה ויאמרו להם מותרין אתם לאכול" (ב, ע"א, ד"ה אין ב"ד חייבין). ההקשר של שאלה ספציפית שהופנתה לבית הדין מופיע כאן כחלק בלתי נפרד מתיאור ההוראה עליה מתחייבים בית הדין. וראה שם גם בהמשך דבריו במחלוקתו המעניינת עם הרמ"ה.

²⁵⁰ הראשונים כאן אכן קישרו באופן ישיר בין דרישת הסוגיה שבית הדין יורה הוראה בעלת משמעות מעשית, לבין עולמם ההלכתי הממשי והדרישה שהוא יתנהל על בסיס הנחיות קונקרטיות ולא רק בהסתמך על קביעות הלכתיות תיאורטיות. ראה: תוספות ב, ע"א ד"ה הכא מסקינן; ספר האגודה להוריות, סימן א.

ונוקם ולא לורי! כל היכא דיתיב רב לא סגי ליה בלא הוראה.²⁵¹

הסוגיה משרטטת את גבולות הגיזרה של סוגי הפעילות ההלכתית והלימודית הכלולים באיסור המופיע בתורה בנוגע להוראה מתוך שכרות. מדרש ההלכה המצוטט בסוגיה מרבה פעילויות שונות, אך מפקיע מפעילויות אלו את המשנה, ולדעת רבי יוסי בר' יהודה יש להפקיע מהן אף את התלמוד. הסוגיה מבקשת בתחילה לתלות את שאלת היתר ההוראה בשכרות ביחס לשאלות פשוטות ('שרץ טמא וצפרדע טהור') במחלוקת הזו בין התנאים. לכאורה, עצם ההצעה מעוררת קושי, שהרי מעמדם ההלכתי הבסיסי של שרץ וצפרדע אמור להיות מסווג בפשטות כדבר משנה, וודאי שלא כמידע הלכתי הכלול בקטגוריה של 'תלמוד'. הסוגיה אמנם חוזרת בה לבסוף מהצעה זו, וגורסת שגם החכמים מודים שיש היתר לפעולת הוראה ביחס להגדרות הלכתיות פשוטות שכאלו, אך כאמור, לא ברורה ההצדקה לעצם העלאת האפשרות.

נראה שהדרך להבין הצעה זו של הסוגיה נעוצה בהבחנה שקשורה לסוג הטקסט/ההיגד שבו מדובר, ולא לתוכן או לאופי הנורמה שכלולה בו. הסיבה לכך שהוראה בנוגע לטומאתו של שרץ נתפסה על ידי הסוגיה כרלוונטית יותר לאיסור הוראה בשכרות מאשר דבר משנה, איננה נובעת מן התוכן הנורמטיבי שכלול בשתי הקטגוריות הללו, אלא מאופיין הצורני: המשנה נחשבת כטקסט קנוני המכיל מידע הלכתי תיאורטי וכוללני, וזאת בשונה מהיגד הלכתי ספציפי שיש לו מימד מעשי בולט יותר. בעוד שהמשנה נחשבת כספר לימוד, הרי שפעולת ההוראה מהווה הנחיה לפעולה (או להימנעות מפעולה).

הבחנה זו מחדדת את העובדה שגם ביחס להיגדים נורמטיביים שתוכנם זהה, יש מקום להבחין בין ההקשר והאופי של אמירתם. היגדים הלכתיים מסוימים שנאמרים בתוך קונטקסט של נתינת הנחיה מעשית, עשויים לזכות למעמד של הוראה. יחד עם זאת, ייתכן שאותו תוכן הלכתי ונורמטיבי הכלול בהיגדים אלו יזכה למעמד אחר לחלוטין כאשר הוא מופיע בתוך טקסט או פרקטיקה לשונית שעיקרה הוא פעילות לימודית ואינטלקטואלית אך לא הנחיה מעשית לפעולה.

סוגיית מרכזית נוספת בהקשר זה היא סוגיית הבבלי במסכת בבא בתרא:

א'ר זריקה א'ר חנינה א'ר: הלכה כר' יוחנן בן ברוקה. אמ' ליה ר' אבא: הורה איתמר.

במאי קא מפלגי? מר סבר: הלכ' עדיפא, ומר סבר: מעשה רב.

תנו רבנן: אין למדין הלכה לא מפי תלמוד ולא מפי מעשה - עד שיאמרו לך הלכה למעשה, שאל ואמרו לו הלכה למעשה - ילך ויעשה מעשה, ובלב' שלא ידמה.

מאי ובלבד שלא ידמה?

אמ' רב אשי: ובלבד שלא ידמה בטרפות;

²⁵¹ בבלי, כריתות, יג, ע"ב. על פי כתב יד פירנצה - II.I.7.

דתניא: אין אומרין בטריפות זו דומה לזו, שהרי? ותתכה מיכן ומתה חותכה מיכן וחיתה.
אמ' ליה רב אשי לר' יוחנן: כי אמ' לן מר הלכה, נעביד מעשה? אמ' ליה: עד דאמינא לכו הלכה
למעשה.

אמ' להו רבא לרב פפא ולרב הונא בריה דרב יהושע: כי אתי פיסקא דדינא דידי קמיכו וחזיתו
ביה פירכא, לא תקרעוניה עד דאתיתו לגבאי, דאי אית לי טע' אמינא לכו, ואי לא הדרנא בי;
לאחר מיתה, לא מקרע תקרעוניה ולא מגמר תגמרון מיניה, לא מקרע תקרעוניה - דאי הואי
דילמ' אמינא לכו טע', מגמר נמי לא תגמרון מיניה - דאין לדיין אלא מה שעניו ראות.²⁵²

הסוגיה פותחת בהבחנה שבין המונח הלכה לבין המונח הוראה. 'הלכה' נתפסת כקביעה עקרונית
וכללית יותר, אך כזו שנאמרת לא בהקשר מעשי דווקא, ואילו 'הוראה' נתפסת כהנחיה מעשית
וקונקרטית, החסרה את המימד המוחלט והכללי. על רקע זה, הסוגיה מציעה שרבי חנינא ורבי
אבא חלוקים ביניהם בנוגע לשאלה מהו סוג ההיגד הנורמטיבי הזוכה למשקל רב יותר.

בהמשך הסוגיה מופיע ביטוי נוסף 'הלכה למעשה', ביטוי שבמובן מסוים שקול למונח
'הוראה' מבחינת הקשרו המעשי, אך יחד עם זאת יש בו גם מימד של קביעה כללית שאיננו קיים
באופן מלא ב'הוראה'. הסוגיה קובעת שרק הנחיה בעלת אופי של 'הלכה למעשה', המקיימת את
השילוב בין קביעה עקרונית לבין הנחיה מעשית יכולה להוות בסיס להתנהלות ההלכתית
הממשית של מקבל ההוראה. זאת, להבדיל מקביעה הלכתית כוללת מחד ('הלכה'), ומהתנהלות
הלכתית מעשית מאידך ('מעשה').

נראה שהגבלה כפולה זו נועדה לשחרר את השיח וההתנהלות ההלכתית בשני כיוונים
מנוגדים: מחד, קביעות הלכתיות כלליות יכולות להיאמר ולהילמד, מבלי שאלו יחייבו הסקת
מסקנות מעשיות מיידיות. ומאידך, ניתנת אפשרות למורי ההלכה לקבל החלטות קונקרטיות
וספציפיות ביחס למקרה מסוים, וזאת מבלי שאלו יהוו תקדים לגיטימי ביחס למקרים מקבילים
אחרים. בכך יש משום הקבלה ופיתוח של המגמה עליה עמדנו ביחס לסוגייתנו בהוריות. נחזור
כעת לעסוק בסוגיה זו.

3. בין בית הדין לבין היחיד מושא ההוראה

ניתחנו עד כה את הדין שמופיע בסוגיה מתוך נקודת המבט של החכמים ושל בית הדין
שאמור לספק את ההוראה. אך ניתן לבחון סוגיה זו גם מנקודת מבט נוספת והיא נקודת המבט
של היחידים והציבור שהם המושא של פעולת ההוראה.

על פי ההלכה שמופיעה במשנה, כאשר ישנה הוראה של בית הדין, הדבר פוטר את היחיד
מאחריות למעשה שנעשה על ידו בהתאם להוראה אם וכאשר מתברר לבסוף שההוראה הייתה
הוראת טעות.

²⁵² בבלי, בבא בתרא, קל, ע"ב - קלא, ע"א. על פי כתב יד המבורג 165.

כפי שכבר ראינו, מגמתה של סוגייתנו היא לצמצם את היקף תחולתה של מסגרת משפטית זו לתוך גבולות גיזרה מצומצמים וספציפיים. בכך, חותרת הסוגיה לצמצם את התחום שבו יש תוקף לעקרון הציות, ולפטור מאחריות שנגזר ממנו, ומאיך היא מרחיבה את התחום שבו נדרש היחיד להיות אחראי על הכרעותיו ההלכתיות. המצבים שבהם היחיד יכול להסתתר מבעד להוראתו של בית הדין, מוגבלים מעתה רק למקרים שבהם ניתנה הוראה על פי הגדרים שמופיעים בסוגיה.

4. סיכום

ניתן לסכם כעת את המהלך המשפטי של הסוגיה מתוך התייחסות לשתי נקודות המבט שהצגנו עד כה. המשנה מכוננת את פעולת ההוראה כפעולה שפוטרת את היחיד מאחריות למעשה שנעשה בהתאם להוראה. מימרות האמוראים המופיעות בפתחתה של הסוגיה מתייחסות להלכה המשלימה, לפיה בית הדין נושא באחריות להוראת טעות שיצאה מתחת ידו. פעולת ההוראה, אם כך, מתבררת כפעולה שנוטלת את האחריות מכתפיו של היחיד ומעבירה אותה לתחום אחריותו של בית הדין.

סוגיית הגמרא מבקשת לאפשר מרחב של שיח הלכתי שאיננו נכנס לגדריה של פעולת ההוראה. שלא כמו פעולת ההוראה, מרחב זה של שיח לא יגרום למעבר של האחריות המשפטית על מעשה שגוי מגורם אחד למשנהו. בכך, הוא יאפשר רווח כפול: הוא יאפשר את השיח ההלכתי החי והחופשי בקרב החכמים, ומן העבר השני הוא יצור מרחב שמתקיימת בו חשיבה הלכתית הפונה גם אל הציבור, אך עדיין באופן שבו כל אדם נותר אחראי על מעשיו שלו.

המרחב של השיח ההלכתי מצד אחד, ועיקרון האחריות האישית של הפרט על מעשיו, הם שני המאפיינים של המצב שנוצר בעקבות צימצום גבולותיה ותחולתה של פעולת ההוראה וההשלכות המשפטיות שלה. להבנתו, פיתוחו של מרחב זה, מהווה אחת ממטרותיה המרכזיות של הסוגיה שפותחת את המסכת, והוא אחד מהגורמים שהשפיעו על אופן עריכתה.

יחסי הגומלין בין מגמתה של סוגיה זו, כפי שביקשנו לנתח, לבין המהלך היסודי יותר שמתרחש ברובד התנאי, הם מורכבים ולא חד משמעיים. מחד, המהלך התלמודי חותר לצמצם ולסייג את המרחב של פעולת ההוראה, שנוצרה מכוחו של המהלך התנאי הקודם. במובן זה, היחס בין שני המהלכים הוא יחס של מתח ואף ניגוד.

אך במישור אחר, ניתן להצביע גם על יחס של המשכיות והשלמה בין שני המהלכים. בעוד שהמהלך התנאי כונן את מעמד של החכמים כמורי הוראה לציבור הרחב, הרי שהמהלך התלמודי מוסיף לכך מרחב פעילות נוסף שהוא המרחב של הדיון ההלכתי המופשט שמתקיים בתוך המעגל של חוגי החכמים. במובן זה, המהלך התלמודי מעמיק ומעצים את כינון מעמדם של החכמים ביחס לציבור, וזאת ביחס למעגלי פעילות נוספים שלא מתמצים רק בהוראת ההלכה המעשית ובלקחת האחריות עליה.

נעבור כעת לבחון את הקטע הבא של הסוגיה.

ב. 'שוגג על פיהם' - יסוד פטורו של היחיד

והלך היחיד ועשה בשוגג על פיהם

וליתנ <...> על פיהם שוגג למה לי

אמ' רבא לאיתויי הורו ב'ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו דפטור

איכא דאמרי אמ' רבא שוגג על פיהם הוא דפטור אבל נתחלף לו חלב בשומן ואכלו חייב

מילתא דפשיטא ליה לרבא מיבעיא ליה לרמי בר חמא

דבעי רמי בר חמא הורו ב'ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו מהו

אמ' רבא ת'ש הלך היחיד ועשה שוגג על פיהם לאיתויי מאי לאיתויי הורו ב'ד שחלב מותר

ונתחלף חלב בשומן ואכלו פטור

דלמא שוגג על פיה' הוא דפטור אבל נתחלף לו חלב בשומן ואכלו חייב

איכא דאמרי אמ' רבא ת'ש הלך היחיד ועשה שוגג על פיהם מאי לאו שוגג הוא דפטור הא

נתחלף לו חלב בשומן ואכלו חייב

דלמא או שוגג או על פיהם הוא דפטור

כפולוגתא הורו ב'ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו רב אמ' פטור ור' יוחנן אמ' חייב

מיתבי מעם הארץ פרט למשומד ר' שמעון בן יהודה אומ' משו' ר' שמעו' אשר לא תעשינה

בשגגה ואשם השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו לא שב מידיעתו אין מביא קרבן על שגגתו²⁵³

ואם איתה הא לא שב מידיעתו הוא

אמ' רב פפא קסבר ר' יוחנן כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו הוא נמי הדר ביה שב

מידיעתו קרי' ביה

אמ' רבא ומודה רב שאינו משלים לרוב צבור מאי טע' דאמ' קרא כי לכל הע' בשגגה עד שיהו

כולן בשגגה אחת.²⁵⁴

נקודת המוצא של הסוגיה היא ההנחה כי קיים ייתור בלשון המשנה. הכפילות בין הקביעה כי

היחיד פעל 'על פיהם' של בית הדין מיתרת את הקביעה לפיה הוא עשה זאת ב 'שוגג'. הכיוון שבו

²⁵³ הסוגיה יוצרת כאן אנלוגיה בין הוראת הטעות של בית הדין, לבין עבירה שבוצעה על ידי מומר. לעיל עמדנו על האנלוגיה שיצרה הסוגיה בתחילתה בין הוראת בית הדין לבין הזקן הממרא (ראה הערה 239 לעיל). בשני המקרים נראה שמעבר למשמעות האנליטית-לוגית של אנלוגיות אלו, מדובר בהקבלות שיש בהן כדי לבטא ולחדד במישור הספרותי-רעיוני את האקלים הביקורתי כלפי הוראת הטעות של בית הדין.

²⁵⁴ ב, ע"א [32-47]. עדי נוסח [9 מ, 2ק [32-41], ד
בשוגג על פיהם] מ - ו וליתני] מ וכיון דת' ו רבא] מ +תרתני קתני ו דפטור] מ ופטור] מ + על פיהם על פיהם ממש ו הוא] 2ק - ו חלב בשומן] 2ק בשמן ו היחיד] 2ק יחיד ו לאיתויי מאי] מ שוג' למ' לי לאו ו נתחלף] מ 2ק לו ו מ פטור] ו פטור ו תרתני על פיה' על פיה' ממש ואידי ואידי פטור ו דלמא] מ +חד קתני ו ואכלו] מ - ו היחיד] 2ק יחיד ו שוגג] מ +על פיהם ו הא] וחד' קתני והא ו דלמא או] מ א"ל לא דילמ' תרתני קתני ו הוא דפטור] מ - ו בן יהודה] מ בר' יוסי ו השב] מ או הודע אליו כל היושב ו לא... שגגתו] מ ליתא ו הא לא שב] מ לא יושב ו דכי] מ דאי ו והוא] מ ואיהו ו ביה] מ הילכך ו דאמי] א' ו

הולכת הסוגיה כולה הוא הטענה כי כפילות זו נועדה להתייחס למקרה גבול שבו שגגתו של היחיד לא נבעה באופן ישיר מהוראתו של בית הדין, אלא נגרמה כתוצאה מטעות אישית שלו בנוגע למאפייני הפעולה שאותה הוא ביצע.

יש לציין, כי הנחת יסוד זו של הסוגיה איננה הכרחית מבחינה פרשנית. ניתן כמובן לראות בביטוי 'שוגג על פיהם' ביטוי שגרתי וסביר לתאר את פעולתו של היחיד על פי הוראת בית הדין,²⁵⁵ ללא הנחה שקיימת בו שניות חריגה המחייבת הסבר.²⁵⁶ נחזור כעת לדון באופן שבו בוחרת הגמרא לפרש את הופעתה של המילה 'שוגג' ביחס לחטאו של היחיד. כאמור, הסוגיה קושרת את הופעתה של מילה זו לדיון במקרה הייחודי של 'נתחלף לו חלב בשומן'.

הדיון במקרה של 'נתחלף לו חלב בשומן' מהווה אבן בוחן חשובה ומרכזית להבנת משמעותו של הפטור הניתן לאדם שפעל תוך ציות להוראתו של בית הדין. להלן, אציג את המשמעות העקרונית שעומדת לכאורה בבסיס כל אחת משתי העמדות ביחס אליה. לאחר מכן, נראה כי הסוגיה פירשה את משמעותן של עמדות אלו באופן אחר. על בסיס הצגה זו, אנסה לעמוד על המגמה שמובילה הסוגיה ביחס לשאלה זו.

כדי לעמוד על משמעותו של תרחיש זה, עלינו להבחין בין שני אופנים שונים שבאמצעותם ניתן להסביר מדוע יחיד שפעל על פי הוראתו של בית הדין לא נדרש להביא קרבן שיכפר על חטאו (ככל חוטא אחר שחטא בשגגה):

1. הקריאה החלשה של הפטור: התפיסה הסובייקטיבית

אופן אחד שבאמצעותו ניתן להסביר את הפטור של היחיד, נעוץ במימד הסובייקטיבי של הפעולה. על פי תפיסה זו, כאשר אדם פעל על פי הוראה של בית הדין שהתירה ביצועו של מעשה מסוים, הוא ביצע אמנם מעשה אסור, אך במעשה זה לא הייתה כרוכה כל אשמה, שכן הוא נעשה

²⁵⁵ אמנם, ביטוי זה כצורתו לא רווח בספרות התנאית (הוא מופיע רק כאן, ובספרא נדבורא דחובא, פרשה ז', ב; עמ' 161 במהדורת פינקלשטיין המבוסס על משנתנו), אך מכאן לא ניתן בהכרח לקבוע שהוא לא סביר או סטנדרטי מבחינה לשונית.

²⁵⁶ ראוי לציין כי גם במידה שמאמצים את הנחת היסוד של הגמרא שהמילה שוגג היא מיותרת ודורשת הסבר, ניתן היה לפרש אותה באופן אחר, שנראה טבעי יותר בתוך ההקשר המקורי של המשנה. ייתכן כי המשנה מאפיינת את פעולתו של היחיד כפעולה שנעשתה על פי בית הדין בשוגג, כדי להוציא מגדר זה את מי שעשה על פי בית הדין במזיד, כלומר: תוך ידיעה והכרה פנימית כי הוראתם של בית הדין היא הוראה שגויה (ואכן, בהמשך הסוגיה מוצע כי אדם שציית לבית הדין תוך ידיעה והכרה שהם טעו בהוראתם, אמור להיחשב כמי שביצע את העבירה במזיד. ראה לקמן בדברי אביי לקמן בבלי, ב, ע"ב; ראה דיון בהמשך פרק זה, עמ' 105 ואילך).

במידה שנפרש כך את המשנה, משמעות הדבר תהיה הרחבה משמעותית של האחריות אותה דורשת המשנה מאדם הבוחר לציית להוראת בית הדין. שכן, על פי פירוש זה הנשיאה באחריות אישית על פעולת הציות, איננה מופנית רק כלפי החכם הראוי להוראה, אלא היא מתייחסת לכל אדם שהגיע לכלל הכרה כי הוראתם של בית הדין הייתה הוראת טעות. רק כאשר הציות להוראת בית הדין נעשה מתוך הנחה או הערכה כי הוראתם היא הוראה נכונה ומוצדקת על פי הקריטריונים של הדין, ניתנת ליחיד הזכות לחסות תחת הטענה שהוא פעל על פי הוראתם של בית הדין, ולהיפטר בגין כך מחובת הכפרה על מעשיו.

על פי פירוש זה, הגבול בין החכם לבין היחיד מיטשטש מאוד. הן החכם והן היחיד נדרשים שלא לציית לבין הדין כאשר הם מודעים לכך שההוראה היא הוראת טעות. ההבדל בין היחיד לחכם הוא רק בנוגע למידת הסבירות שהתרחיש שבו נוצרת מודעות שכזו אכן יתממש. בעניין זה ראה גם בדברינו לעיל לגבי משמעותו האפשרית של נוסח כת"י קויפמן של המשנה (לעיל, הערה 236).

תוך ציות להוראה של בית הדין. ההנחה שניצבת בבסיס אפשרות זו היא שלא בכל מקרה שבו מבוצע מעשה אסור, היחיד שמבצע אותו מתחייב לבצע אקט של כפרה. הכפרה נדרשת רק כאשר נלווה למעשה האסור מימד מסוים של אשמה.²⁵⁷ בקביעה זו ישנו חידוש כפול:

א. יצירת הקשר שבין הצורך בכפרה לבין מושג האשמה. הכפרה נועדה להתמודד עם קיומה של אשמה. אשמה היא מושג סובייקטיבי²⁵⁸ המתאר מצב עניינים מסוים ביחס לאישיותו של האדם שביצע את העבירה.

ב. ההכרה בכך כי לא בכל מקרה של מעשה אסור יש מקום לייחס אשמה לאדם שביצע את המעשה. אמנם, ניתן לייחס אשמה גם לפעולה שנעשתה בשוגג, אך ייחוס זה צריך להיות מבוסס על הטענה כי חל ליקוי מסוים באופני היקבעות הרצון של האדם שביצע את הפעולה. רק בכוחו של ליקוי שכזה ליצור אשמה. כאשר אדם פעל על פי הוראה שניתנה מגורם הסמכות העליון של המערכת המשפטית, הוא פעל על פי המצופה ממנו, והפעיל את מנגנוני הרצייה וההחלטה שלו באופן המיטבי ומתוך היענות לחובה המוטלת עליו. מקורה של הטעות הוא חיצוני לחלוטין לאופן שבו פעלו מנגנוני קבלת ההחלטות שלו, ועל כן אין מקום לייחס לו אשמה כלשהי בגין המעשה שעשה.²⁵⁹

שני החידושים הללו מתייחסים לאופן שבו יש לשפוט ולנתח את פעולתו של היחיד. מימד נוסף שיש להדגיש במסגרת אפשרות זו, הוא המעמד המשפטי של הוראת טעות. על פי אפשרות זו, הוראת טעות שניתנה על ידי בית הדין איננה מגדירה את המציאות המשפטית שלאחר ניתנה. התוקף המשפטי של הוראותיהם של בית הדין מבוסס על תוכנם הספציפי, ומותנה בכך שהן הולמות את המסגרת הנורמטיבית שבתוכה הן נוצרות. בכל מקרה שבו ניתנה הוראה שחורגת מגבולות הגיזרה הנורמטיביים שאליהם מחויב בית הדין, אין להוראה זו תוקף משפטי, והיא לא מגדירה מחדש את המציאות המשפטית המחייבת. במובן זה, ניתן לאפיין אפשרות זו

²⁵⁷ לדיון נרחב יותר בתפיסתם של חז"ל בנוגע לייחס שבין אחריות לאשמה, ובאופיו של החיוב לכפר על חטא שנעשה בשגגה, ראה בדברינו לקמן בסוף פרק זה, עמ' 144-150.

²⁵⁸ אין כוונתנו לכך שהאשמה היא סובייקטיבית במובן זה שהיא תלויה בהכרתו האישית של האדם שביצע את העבירה. ניתן לומר שאדם מסוים נושא באשם על מעשה שעשה, גם כאשר הוא עצמו לא מכיר באשמה זו, מסיבות כאלו ואחרות. בהגדרתנו את האשמה כמושג סובייקטיבי, כוונתנו לכך שהאשמה כמצב, מאפיינת ומתייחסת לאישיותו של האדם שביצע את המעשה, ולא למצב עניינים אובייקטיבי המתייחס לאירועים, פעולות ומצבים המתארים את המציאות החיצונית בעולם.

²⁵⁹ עמדתם הכללית של החכמים ביחס לשאלת היחס בין הביצוע המעשי של העבירה לבין מידת הכוונה והמודעות אליה ככזו, והשפעתם של אלו על מידת האחריות והאשמה, ועל קיומה של חובת כפרה או פיצוי בגין המעשה, עולה כמובן גם בהקשרים הלכתיים נוספים. ארבעת ההקשרים המרכזיים שבהם עולה הנושא הם: דיני נזיקין, החיוב בקרבן חטאת, דיני רוצח בשגגה, וכן החיוב בגין עשיית מלאכה בשבת. שמש הקדיש לעניין מחקר מיוחד (ראה: שמש, שוגג קרוב למיזד).

טענתו של שמש היא שבעיקרו של דבר הקישור שבין העונש וחובת הכפרה לבין רשלנות אישית של האדם, בנוגע לדיני הרוצח בשגגה, מהווה חידוש פרשני ומושגי של האמורא רבה. לפני מהפכה פרשנית זו, התפיסה התנאית לא התנתה את חובת הכפרה והעונש בקיומה של אשמה או רשלנות. אמנם, אף שמש מכיר בכך שביחס לחיוב בקרבן חטאת, ניתן למצוא עמדות שונות ביחס לשאלה זו כבר ברובד התנאי. מחקר נוסף שבחן וניתח את הנושא בכללותו הוא מחקרו של אדרעי (אדרעי, אחריות).

כאפשרות שאוחזת בתפיסה מוסדית חלשה של ההלכה, והולמת יותר תפיסות נון-פוזיטיביסטיות של המשפט.²⁶⁰

2. הקריאה החזקה של הפטור: התפיסה האובייקטיבית

אופן אחר לחלוטין לבסס ולנמק את פטורו של היחיד, מבוסס על המימד המשפטי האובייקטיבי של פעולת ההוראה. על פי תפיסה זו, ההוראה של בית הדין הגדול מכוננת ומגדירה את המציאות המשפטית ברגע נתון. משעה שבית הדין הורה הוראה מסוימת, הרי שאף אם יתברר בעתיד שהוראה זו היא הוראת טעות, הוראה זו מגדירה את המותר והאסור מרגע יצירתה, וזאת עד שתבוא תחתיה הוראה אחרת שתשנה או תבטל את תוכנה של ההוראה הראשונה.

תחת תפיסה זו, היחיד שפעל על פי הוראת בית הדין פטור מלהביא קרבן, לא מכיוון שהוא לא נושא באשמה בגין החטא שביצע, אלא מחמת העובדה שהוא כלל לא ביצע מעשה עבירה. על פי תפיסה זו, האיפיון של הוראה מסוימת כהוראת טעות, לא מערער על עצם התוקף המשפטי הבסיסי של הוראה זו. התוקף של ההוראה לא יונק את כוחו מתוכנה של ההוראה, אלא מסמכותו של הגוף שיוצר אותה. מכיוון שבית הדין הגדול הוא המוסד המחוקק העליון של המערכת המשפטית, בכוחה של הוראה שיצאה מתחת ידו של גוף זה, להגדיר את תוכנו של הדין התקף, ולתחום את גבולותיו. היחיד שפעל על פי הוראה מסוג זה, פעל בתוך גבולות הגיזרה של הדין, ועל כן מעשיו לא יוגדרו כמעשים שחורגים מן הדין, גם במידה שיתברר לבסוף שההוראה שניתנה בטעות יסודה.²⁶¹

אפשרות זו להסביר את פטורו של היחיד, מניחה תפיסה מוסדית חזקה של ההלכה,²⁶² והיא עולה בקנה אחד עם תפיסות פוזיטיביסטיות של המשפט.²⁶³

לכאורה, התפיסה האובייקטיבית של הפטור איננה עולה בקנה אחד עם משנת הוריות, שהיא משנת הוריות קובעת כי כאשר חכם שראוי להוראה יודע שבית הדין טעה הוא לא אמור לציית להוראתו, ובמידה שעשה זאת הוא מתחייב בקרבן כדי לכפר על חטאו. היעדרה של חובת הצייות

²⁶⁰ אמנם, הזיהוי שבין אפשרות זו לתפיסה נון-פוזיטיביסטית איננו הכרחי. ניתן להבין עמדה זו גם תחת תפיסה פוזיטיביסטית, וזאת במידה שמתייחסים לחוק הכתוב של התורה כאקט החקיקה העיקרי, אשר ביחס אליו יש לבחון את התקפות של הוראת בית הדין. אמנם, מפאת מעמדה הנצחי והמוחלט (ובמובן מסוים: האי-היסטורי) של התורה בתוך המערכת המשפטית של ההלכה, נראה כי עמדה המתנה את תקפותו של חוק במידת התאמתו לנורמות היסודיות של התורה שבכתב, קרובה יותר לעמדות תורת משפטיות השייכות לאסכולת משפט הטבע, מאשר לתפיסות פוזיטיביסטיות של המשפט.

²⁶¹ עמדה זו מניחה לכאורה תפיסה לא ריאליסטית של הנורמה ההלכתית. שכן, תפיסה ריאליסטית של ההלכה לא יכולה לתלות את תוכנה של הנורמה אך ורק בהחלטה המוסדית של בית הדין, מבלי להתחשב בהתאמה של ההוראה עם האמת הנורמטיבית הריאליסטית והמטאפיזית הרלוונטית. על כל הנושא של ריאליזם הלכתי, ראה בהרחבה: לורברבוים, ריאליזם הלכתי; סילמן, היקבעויות; רובנשטיין, ריאליזם.

²⁶² באופן ספציפי יותר, ניתן לומר שעל פי תפיסה זו 'כלל ההכרה' של המערכת המשפטית של ההלכה הוא ההחלטה המוסדית של בית הדין הגדול. מנגד, על פי התפיסה הקודמת, החלטתו של בית הדין איננה ממצה את כלל ההכרה של ההלכה. תחת תפיסה זו, כלל ההכרה של ההלכה כולל בתוכו גם קריטריונים נוספים המחייבים רמה מסוימת של התאמה בין הוראת בית הדין לבית הנורמות היסודיות שמנוסחות בתורה שבכתב. אך ראה גם בהערה 260 לעיל.

²⁶³ התפיסה הפוזיטיביסטית של המשפט זכתה לניסוח החד והשיטתי ביותר שלה בכתיבתו של הארט (ראה: הארט, מושג החוק). לפוזיטיביזם משפטי ככלל, ראה גם בסקירתם המצוינת של קולמן ולייטר: קולמן, פוזיטיביזם.

במקרה של אדם שיש לו את הכלים להגיע לכלל מסקנה שבית הדין טעה בהוראתו, מלמד לכאורה בצורה חד משמעית שהוראת בית הדין לא מכוננת את הדין אלא רק משקפת אותו, וממילא במקרה של הוראת טעות החכם צריך לפעול בהתאם לדין האמיתי ולא בהתאם להוראה שלא עלה בידה לשקף את הדין בצורה נכונה.

אמנם, על אף המתח שבין התפיסה האובייקטיבית לבין הלגיטימציה שניתנת לחכם לפעול בניגוד להוראה של בית הדין, אין הכרח לראות סתירה בין שני הדברים, וניתן לראות בהם שני מרכיבים של תפיסה נורמטיבית מורכבת, אך עדיין קונסיסטנטית.

החכם שחבר בהרכב של בית הדין שקיבל את ההחלטה, וכן חכמים אחרים שעומדים בקריטריון של 'ראוי להוראה', נמצאים בעמדה ייחודית מבחינה נורמטיבית. השדה הנורמטיבי שתקף עבור אישים אלו איננו זהה לשדה הנורמטיבי שתקף עבור אדם מן השורה.

נראה כי על פי התפיסה האובייקטיבית, יש להגדיר את המציאות הנורמטיבית שעולה ממשנת הוריות באופן הבא: עבור הציבור הרחב שמחויב לפעול על פי הדין, ההוראה של בית הדין היא מחייבת באופן מלא, והיא זו שמגדירה עבורם את המציאות הנורמטיבית אליה הם מחויבים. כל זמן שבית הדין לא שינה את הוראתו, הדין התקף מבחינתו של הציבור הוא הדין שנגזר מהוראתו של בית הדין, וקביעה זו היא שמכתיבה את ההגדרה הנורמטיבית של מעשים שמבוצעים על ידי ציבור זה.

לעומת זאת, עבור קבוצה מצומצמת של אישים (חברי בית הדין וחכמים ש'ראויים להוראה'), המציאות הנורמטיבית מוגדרת באופן אחר. עבור אישים אלו, הדין המחייב נקבע בראש ובראשונה על פי הבנתם את תוכנה של המערכת הנורמטיבית של התורה, וזאת מבלי תלות בתוכן הוראתו של בית הדין. תוכן הוראותיו של בית הדין עומד לביקורתם של אישים אלו, ובמקרה שעל פי שיקול דעתם ההוראה חורגת מגבולות הגיזרה של הדין, הם מחויבים לפעול על פי הדין כפי שהם מבינים אותו ולא לסור למרותה של ההוראה. חכמים אלו עומדים בשורה אחת יחד עם בית הדין, למול המערכת הנורמטיבית של התורה, והם שותפים שווים בתהליך הפרשני שמטרתו היא יישומו והפעלתו של דין זה במציאות. חכמים אלו, על אף שאין הם מהווים מוסד רשמי ופורמאלי של המערכת המשפטית, מהווים חלק מן המבנה של המערכת המוסדית הרחבה של ההלכה. הם נדרשים לא רק לציית לדין שנקבע על ידי המוסדות הרשמיים, אלא לקחת חלק פעיל בעיצובו של הדין מתוך קיומו של דיאלוג בינם לבין מוסדות אלו. ביקורתם של חכמים אלו על הדין שנקבע על ידי המוסדות הרשמיים כאשר הם סבורים שהדין שנקבע על ידם הוא שגוי, מהווה חלק מתהליך עיצובו וייצובו של הדין עצמו.

במובן זה, חכמים אלו מהווים מעין מוסד בלתי רשמי של ביקורת שיפוטית על ההוראות שניתנות על ידי בית הדין. סמכותם מקבילה לסמכותו של שופט המוסמך להכריז על בטלותו של חוק מסוים מכיוון שהוא נוגד את החוקה, וזאת חרף העובדה שחוק זה נחשב לחוק תקף עבור כל אדם אחר שמחויב לציית להכרעתו של המחוקק מרגע שזו לבשה צורה של חוק.²⁶⁴

²⁶⁴ לכאורה, נראה כי האנלוגיה למוסד המודרני של ביקורת שיפוטית איננה במקום, שכן סמכותו של שופט המוסמך לקיים ביקורת שיפוטית רחבה יותר מן הסמכות שניתנת במשנה לחכם הראוי להוראה. שופט

תחת תפיסה זו, אם כך, בית הדין אכן קובע את הדין באופן אובייקטיבי, אך תחום התחולה של הדין שנקבע על ידי בית הדין מוגבל בהיקפו, והוא איננו כולל את קבוצת האנשים שלהם מעניקה המשנה את הסמכות לערער על תוקפה של ההוראה, מכוח הבנה אחרת של הדין. לקבוצת אנשים זו ישנו מיקום אחר בשדה הנורמטיבי והם שותפים פעילים בעיצובו של הדין, ולא רק צרכנים פשוטים שלו.

3. נתחלף לו חלב בשומן

נראה כי השאלה שעולה בסוגייתנו ביחס לאדם ש'נתחלף לו חלב בשומן' קונה את חשיבותה, באשר היא מהווה אבן בוחן להבחנה בין שתי התפיסות העקרוניות הללו להבנת פטורו של היחיד במקרה של הוראת טעות.

במקרה הפרדיגמטי שמועלה בסוגיה מדובר על אדם שהעבירה שאותה ביצע נגרמה כתוצאה מטעות אישית שלו בזיהוי הנסיבות של המעשה שעשה (הדוגמה הספציפית שמובאת בסוגיה: האדם התכוון לאכול שומן שמותר באכילה, ובטעות אכל חלב שאסור באכילה). אך לצד הגורם הסיבתי הסובייקטיבי שגורם לו לבצע את הפעולה, המעשה האסור שעשה הוגדר במקביל כמעשה מותר מכוח הוראה של בית הדין, שהסתברה לבסוף כהוראת טעות. השאלה היא האם אדם זה יתחייב חטאת מכיוון שהגורם הסובייקטיבי לאכילת החלב היה טעות אישית בזיהוי המאכל, או שאדם זה יהיה פטור מחטאת, מכיוון שבאופן אובייקטיבי המאכל שאכל הותר על ידי בית הדין, וזאת על אף שלא התקיים קשר סיבתי בין ההיתר של בית הדין לבין ההחלטה של האדם לאכול את אותו חלב.

כאמור, נראה כי הבחירה בין שתי האפשרויות הנורמטיביות הללו תלויה בראש ובראשונה באופן שבו אנו מנמקים את פטורו של היחיד במקרה של הוראת טעות. על פי התפיסה הראשונה שהוצגה לעיל (התפיסה הסובייקטיבית של הפטור), היחיד פטור רק מכיוון שהוא פעל תוך הסתמכות והתבססות על ההוראה של בית הדין. ממילא, במקרה שבו לא מתקיים קשר סובייקטיבי ישיר בין ההוראה של בית הדין לבין הפעולה שביצע אין כל סיבה להעניק לו את הפטור, והוא יתחייב בחטאת.

המכריז על בטלותו של חוק, מבטל באופן אובייקטיבי את תקפותו של החוק, כך שמרגע זה ואילך חוק זה איננו תקף באופן אובייקטיבי, עבור כלל האזרחים שחוסים תחת כנפיה של המערכת המשפטית. לעומת זאת, המשנה מאפשרת - ואף דורשת - מחכם הראוי להוראה שלא לפעול בהתאם להוראה של בית הדין, אך זאת מבלי שעמדתו של חכם זה תשנה במשהו את התוכן האובייקטיבי של החוק שממשיך להיות מוגדר על פי הוראת בית הדין, גם אם היא הוראת טעות.

ביקורת זו על האנלוגיה בין שתי המוסדות היא אכן מוצדקת במידה שאנו מדברים על המודל הריכוזי של הביקורת השיפוטית. אך לצידו של מודל זה, קיימים מודלים נוספים, וביניהם קיים גם המודל המבוזר של הביקורת השיפוטית. במסגרת מודל זה, ניתנת לשופטים בערכאות נמוכות הסמכות להתייחס לחוק מסוים כחוק בטל, מפאת העובדה שהוא איננו עומד בסטנדרטים חוקתיים, אך זאת רק במסגרת פסק דין שעוסק במקרה ספציפי, ומבלי לבטל את תוקפו הכללי של החוק באופן אובייקטיבי. תחת מודל זה, ייתכן למשל מצב שבו בית משפט מסוים יפסוק תוך קביעת בטלותו של חוק מסוים, ולאחר פסק דין זה בתי משפט אחרים אינם מנועים מלפסוק מתוך הכרה בתקפותו של חוק זה.

מודל זה של ביקורת שיפוטית דומה מאוד לסמכות שניתנת לחכם מן השורה שלא לפעול על פי הוראת בית הדין, וזאת למרות שהוראה זו ממשיכה להתקיים כנורמה תקפה עבור השותפים האחרים במערכת המשפטית. על היחס בין המודל הריכוזי לבין המודל המבוזר ראה עוד: אהרונסון, מודל מבוזר.

לעומת זאת, על פי התפיסה השנייה (התפיסה האובייקטיבית של הפטור), הפטור של היחיד נובע מכך שההוראה של בית הדין יוצרת ומגדירה באופן אובייקטיבי את המציאות המשפטית. ממילא, לאחר שבית הדין הורו שחלב מותר, הרי שמבחינה נורמטיבית מעמדו של החלב הוא של מאכל המותר באכילה. הוראה זו הייתה אמנם בגדר הוראת טעות, אך משעה שניתנה היא זו שמגדירה את המציאות המשפטית המחייבת, ועל פיה יש להעריך ולשפוט את המשמעות הנורמטיבית של אכילת חלב.²⁶⁵ על פי תפיסה זו, פטורו של היחיד כלל איננו תלוי בקיומו או בעוצמתו של הקשר הסיבתי שבין ההוראה לבין הפעולה שביצע. ההוראה יוצרת מציאות משפטית אובייקטיבית שמשפיעה על ההגדרה הנורמטיבית של פעולת אכילת החלב, וזאת ללא תלות ביסוד הנפשי של האדם שאכל את החלב בפועל.²⁶⁶

הכרעת הדין ביחס לתרחיש הייחודי של 'נתחלף לו חלב בשומן', משקפת, אם כן, הכרעה ביחס לסוגיה יסודית ובסיסית בנוגע להבנת פטורו של היחיד. אמנם, הסוגיה לכל אורכה נמנעת מלהכריע בשאלה זו, ותחת זאת היא בוחרת להתמקד בהצגה מאוזנת של שתי האפשרויות במקביל זו לצד זו.

בתחילה, מוצגות בסוגיה שתי לישנות לגבי עמדתו של רבא ביחס לשאלה זו: על פי הלישנא הראשונה הוא סובר שהיחיד פטור במקרה זה, ואילו על פי הלישנא השנייה הוא סובר שהיחיד חייב. לאחר מכן, מוצגת בסוגיה התלבטותו של רמי בר חמא ביחס לשאלה, התלבטות שאותה מנסה רבא להכריע, ושוב: לשני כיוונים מנוגדים, בכל אחת משתי הלשונות שמובאות גם בחלק זה של הסוגיה. גם לאחר ניסיונות ההכרעה של רבא, השאלה נותרה ללא הכרעה ברורה, שכן על פי הקריאות שמוצגות בסוגיה ניתן לפרש את לשון המשנה באופן שמתיישב עם כל אחת מן האפשרויות הללו.

לבסוף, מציגה הסוגיה שאלה זו כשאלה שנתונה במחלוקת בין רב לרבי יוחנן. רב סובר שהיחיד פטור במקרה שכזה, ואילו רבי יוחנן סובר שהיחיד חייב. על פי הניתוח שהצגנו לעיל, ניתן לומר שמחלוקתם של רב ורבי יוחנן ביחס למי שנתחלף לו חלב בשומן, משקפת מחלוקת עקרונית ביניהם ביחס להבנת פטורו של היחיד שפעל על פי הוראת בית דין: רב אוחז בתפיסה האובייקטיבית של הפטור, ואילו רבי יוחנן מאמץ את התפיסה הסובייקטיבית.²⁶⁷

²⁶⁵ התוספות (ב, ע"א ד"ה עד שיהיו) הסתפקו האם בית הדין יתחייב בקרבן העלם דבר במקרה שבו כל הציבור שביצע את העבירה עשה זאת במסגרת התרחיש של 'נתחלף לו חלב בשומן'. נראה כי ספק זה תלוי בשתי האפשרויות שציינו בפנים: במידה שהפטור של היחיד מבוסס על המשמעות האובייקטיבית של ההוראה, יש מקום לחייב בפר העלם דבר גם בתרחיש כזה. אמנם, במידה שמבססים את הפטור של היחיד על כך שהיחיד תלוי באופן סובייקטיבי בהוראת בית הדין, אין מקום לחייב בקרבן ציבור במקרה שבו אין קשר סיבתי בין הוראת בית הדין לבין פעולותיהם של היחידים.

²⁶⁶ כמובן, ההנחה שעומדת מאחורי הסבר זה של המחלוקת היא שהדעה שפוטרת את היחיד במקרה זה פוטרת אותו גם במידה שהוא כלל לא היה מודע להוראתם של בית הדין, והסיבה היחידה שהוא אכל את החלב היא מפאת העובדה שהוא סבר בטעות שמדובר בחתיכת שומן. נראה כי סביר יותר להסביר את המחלוקת כמבוססת אף על תרחיש זה, וזאת מסיבה כפולה:

א. הדעות שסוברות שהאדם פטור לא מתנות את הפטור בכך שהאדם ידע על הוראת בית הדין; ב. מאופן תיאור הסיטואציה שעליה מוסבת המחלוקת, נראה כי החלפת החלב בשומן היא זו שגרמה לכך שהאדם אכל מן החתיכה ('נתחלף לו חלב בשומן - ואכלו'). רק במידה שהאדם אכן לא היה מודע להיתר של בית הדין, דרושה החלפת החלב בשומן כדי להוות סיבה המאפשרת את האכילה.

²⁶⁷ פינגלשטיין פיתח במאמרו את הטענה שלפיה המחלוקת בין רב לרבי יוחנן בסוגייתנו, ממשיכה למעשה מחלוקת ששרדה כבר בין בתי המדרש של התנאים, ומשתקפת בלשונות השונים שמתארים את פטורו של

אמנם, ניתוח זה של המחלוקת בין רב לרבי יוחנן איננו עולה בקנה אחד עם האופן שבו הובילה הגמרא את הדיון על מחלוקת זו. לאחר הבאת המחלוקת בין האמוראים, מופיע בסוגיה דיון בעמדתו של רבי יוחנן, דיון שממנו משתמעת הבנה אחרת לחלוטין של המחלוקת, כפי שנראה להלן.

הדיון בעמדתו של רבי יוחנן מתחיל עם הבאתו של מקור תנאי שממנו מקשה הסוגיה על רבי יוחנן, כאשר לאחר מכן מובאים דבריו של רב פפא המבקש ליישב את עמדתו של רבי יוחנן עם המקור שהובא.

הברייתא שמובאת כדי להקשות על רבי יוחנן, מורכבת ממחלוקת תנאים ביחס לסיבה שמחמתה מומר איננו מביא קרבן חטאת על עבירות שביצע בעודו מומר. תנא קמא גוזר פטור זה מלימוד מיוחד²⁶⁸ המפקיע את המומר מהבאת חטאת. לעומתו, עמדתו של רבי שמעון גוזרת פטור זה מעיקרון כללי הקובע שקרבן חטאת מובא רק כאשר עילת הטעות היא אי ידיעה של נסיבות העבירה. כאשר העבירה נובעת מהיעדר ידיעה של אחד מתנאיה, ניתן להביא קרבן חטאת לכשמגלה האדם לבסוף את הנסיבות הממשיות של המעשה שביצע. מעקרון זה נגזר לדעת רבי שמעון פטורו של המומר. שכן, המומר ביצע עבירות לא מפאת ליקוי בידיעה של נסיבות העבירה, אלא מחמת סיבות הקשורות לנטיות הרצון שלו. גם כאשר ביצע המומר עבירה מסוימת מבלי להיות מודע לנסיבותיה האסורות, הוא לא יוכל להביא חטאת בגין מעשה זה, שכן הסיבה העיקרית והראשונית לביצועו של המעשה איננה אי ידיעת העובדות שכרוכות בעבירה, אלא ההכרעה הרצונית שלא להיות כפוף לחובה זו.

הסוגיה גוזרת מברייתא זו קושיה על דעתו של רבי יוחנן: אף האדם שביצע עבירה בשוגג בשעה שבה המעשה הוגדר כמותר מכח הוראת בית דין, לא אמור להתחייב בקרבן חטאת, שכן גם כאן הסיבה לביצועו של המעשה איננה נובעת אך ורק מחוסר ידיעה ביחס לנסיבות המעשה, אלא מתבססת בראש ובראשונה על הוראת הטעות של בית הדין שהגדירה מעשה זה כמעשה מותר.

ההקבלה בין חטאו בשוגג של המומר לבין חטא בשוגג במקרה של הוראת בית דין, מלמדת על האופן שבו נתפסה המחלוקת בין רב לרבי יוחנן על ידי הסוגיה. הסוגיה מניחה שהמחלוקת בין האמוראים מתקיימת אך ורק במקרה שבו האדם שאכל את החלב היה מודע להוראתו של בית

היחיד בקטעים שונים של הספרא לפרשת החטאת. ראה על כך: פינקלשטיין, ספרא, כרך א', בעיקר עמ' 204-206. על פי הצעתו, שיטתו של רב הפוטר את מי שנתחלף לו חלב בשומן מבוססת על דרשת הספרא העיקרית ("העושה ע"פ עצמו חייב ולא העושה על הורית ב"ד"), ואילו שיטתו של ר' יוחנן מתבססת על קטע משני בספרא שמקורו הוא במדרש הלכה מבית מדרשו של ר' ישמעאל, שמדגיש את התלייה הסובייקטיבית בבית הדין כמרכיב הכרחי ביצירת הפטור ("התולה בעצמו חייב, התולה בבית דין פטור"). הצעה זו אכן מעניינת ביותר, אמנם, הדברים לא יוצאים מגדר השערה, ואין הכרע שהלשוניות עליהם הוא מתבסס אכן משקפים את ההבחנה שהוא תולה בהם.

²⁶⁸ תוכנו של הלימוד מבוסס על הופעתו של הביטוי 'מעם הארץ', המופיע במסגרת תיאור זהותו של החוטא בשגגה. הראשונים נחלקו כיצד להבין את הטכניקה של הדרשה. רש"י (ד"ה מעם הארץ) פירש שהדרשה מתבססת על הופעתה של התחילית מ', המורה על כך שרק חלק מ'מעם הארץ' כלול בפסוק. לעומתו, המהר"ם (מובא בתוס' הרא"ש ד"ה מעם הארץ) פירש שמומר מופקע לחלוטין משייכות ל'מעם הארץ'. על פי פירוש זה, הדרשה מניחה שהמומר איננו שייך באופן מלא לקולקטיב המוגדר על ידי הביטוי 'מעם הארץ'. לכאורה, ניתן לראות בכך ביטוי לתפיסה הסוברת שהכרעתו האישית של האדם להיות מומר, מפקיעה אותו משותפות והשתייכות מלאה לעם או לעדת ישראל. במובן זה, תפיסה זו מסייגת ומצמצמת את התפיסה ההפוכה, והמפורסמת למדי, שמשותפת מדרשה אחרת המופיעה בתלמוד "חטא ישראל' אף על פי שחטא ישראל הוא" (בבלי, סנהדרין, מד, ע"א). לא כאן המקום להרחיב במחלוקת הענפה שבין שתי התפיסות הללו, שמשותפות דרך מקורות שונים בספרות חז"ל.

הדין ופעל על פיה, אלא שלידיעה זו הצטרפה גם הטעות של החלפת החלב בשומן. כשם שהמומר ביצע את העבירה משתי סיבות מצטברות (א. הכרעה רצונית שלא להיות מחויב לדין; ב. טעות ביחס לנסיבות העבירה), הרי שגם במקרה שלנו מדובר במצב שבו יש הנמקה **סובייקטיבית** כפולה לאכילה, שכל אחת מהן כשלעצמה מספיקה כדי להתיר את אכילתה של החתיכה: א. חלב זה הותר על ידי בית הדין; ב. זיהוי שגוי של החתיכה כחתיכת שומן ולא כחתיכת חלב.

העובדה שכך תפסה הסוגיה את המקרה שעליו נסובה המחלוקת משתקפת גם באופן שבו מיישב רב פפא את דעתו של רבי יוחנן: "קסבר ר' יוחנן: כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדר ביה, 'שב מידיעתו' קרינן ביה וחייב". כאשר בית הדין מגלה את טעותו, גם היחיד מגלה בעקבות זאת שהחתיכה שאכל היא חתיכה אסורה. כלומר, אכילת החתיכה אכן הייתה מבוססת על ההוראה שהתירה אותה (וזאת לצד הטעות בזיהויה של החתיכה כחתיכת שומן ולא כחתיכה של חלב), ולכן ניתן להגדיר מצב זה כמצב שבו אכילת האיסור אכן נגרמה כתוצאה מכשל שקשור בידיעה.

לכאורה, הדין בעמדתו של רבי יוחנן הסתיים ללא כל תוצאה: הקושיה שהובאה על שיטתו נדחתה, וחזרנו למחלוקת השקולה בין רב לרבי יוחנן. אך למעשה, דיון זה משקף הכרעה פרשנית משמעותית ביותר של הסוגיה ביחס לתוכן עמדתו של רבי יוחנן, אך לא פחות מכך גם ביחס לתוכן עמדתו החולקת של רב.

הסוגיה מניחה כאמור שהמחלוקת בין האמוראים מתייחסת למצב שבו האדם ידע על ההוראה של בית הדין ופעל על פיה. משמעות הדבר היא שאנו מבינים כעת באופן אחר לחלוטין את עמדתו של רב הפוטר את האדם מחטאת. פטור זה ניתן לו מכיוון שהוא פעל - בין היתר - מתוך הסתמכות על הוראתו של בית הדין. בניגוד לפרשנות שהוצעה לעיל, המבססת את דעתו של רב על התפיסה האובייקטיבית של פטורו של היחיד, הרי שבעקבות הדיון של הסוגיה משתמע כעת שרב לא אווז בעמדה האובייקטיבית, אלא פוטר אך ורק את האדם שידע את הוראת בית הדין ופעל על פיה.²⁶⁹

ניתן לקבוע אם כך, שמהלך הדיון בסוגיה גורם לכך שהתפיסה האובייקטיבית של הפטור נדחתה לקרן זוית, ותפיסה זו לא מועלית כאפשרות רלוונטית לפרש באמצעותה את עמדתו ההלכתית של רב.

תחת העמדה שלפיה ההחלטה המוסדית של בית הדין מגדירה את המציאות המשפטית, וזאת במנותק מתוכנה הקונקרטי של ההוראה, מבקשת הסוגיה לחזק ולבסס דווקא את העמדה המוסדית החלשה יותר, זו שגורסת שתוכנה של ההלכה איננו נגזר מן ההחלטות המוסדיות של

²⁶⁹ מעבר להעמדת המחלוקת במקרה שבו האדם מודע להוראתם של בית הדין, נראה כי עמדתו העקרונית של רב מוחלשת על ידי הסוגיה גם באופן נוסף. הסוגיה מעלה נימוק נורמטיבי אפשרי לפטור את היחיד במקרה המדובר מפאת העיקרון הכללי של 'השב מידיעתו'. הסוגיה מסבירה כיצד ומדוע רבי יוחנן מחייב את היחיד על אף קיומו של הכלל. מעתה, משתמע כי יש להבין שעמדתו החולקת של רב מבוססת בדיוק על הפעלתו של הכלל המדובר, ולא על שיקולים אחרים. כלומר, עמדתו של רב נתפסת כעת כעמדה הסוברת שהיחיד שפעל במקרה של הוראת טעות אמור באופן עקרוני להתחייב בקרבן חטאת, אלא שהוא נפטר ממנו מפאת הפעלתו של הכלל לפיו רק מי ששב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו. כך גם משתמע מפתחת דבריו של רב פפא: "קסבר ר' יוחנן...". כלומר: ר' יוחנן סובר שאין להפעיל את הכלל המדובר במקרה שלנו, ואילו - כך משתמע - רב סובר שהכלל המדובר רלוונטי במקרה שלנו, זוהי הסיבה שמחמתה הוא פוטר את היחיד מקרבן.

בית הדין כשלעצמו, אלא הוא לעולם מותנה בתוכנו של החלטות אלו, ובהיותו נתונות לביקורת ביחס למידת התאמתן עם התוכן הנורמטיבי של התורה.²⁷⁰

ג. עשו ועשה עמהן

בין שעשו ועשה עמהן

למה לי למיתנא כל הני לא זו אף זו קתני

מתני' הורו ב'ד וידע אחד מהן וכו'

בשלמא רישא לא זו אף זו קתני אלא סיפא איפכא מיבעי ליה

סופא זו ואין צריך לומר זו קתני.²⁷¹

הגמרא עומדת כאן על כך שהיחס בין בית הדין לבין היחיד או החכם שעושה על פיהם מופיע במשנה במבנה משולש. הופעתו הראשונה של מבנה משולש זה ברישא של המשנה מובנת ומוסברת היטב, שכן באופן זה בונה המשנה בהדרגתיות את עוצמת הלגיטימציה שניתנת ליחיד להישען על הוראתו של בית הדין. היחיד רשאי להיסמך על הוראות בית הדין לא רק כאשר הוא מבצע את ההוראה יחד עם בית הדין, ואפילו לא רק כשהוא מבצע את ההוראה בעקבותיהם, אלא אף במקרה שבו בית הדין עצמו לא מבצע כלל את ההוראה שניתנה על ידו, והיחיד הוא הראשון שהוציא הוראה זו מן הכח אל הפועל. מבנה משולש זה מדגיש ומחדד את הקביעה שלפיה פעולת ההוראה של בית הדין כשלעצמה יוצרת את האחריות המלאה של בית הדין בגין הוראתו, ומשכללת את ההיתר של היחיד להיסמך על הוראה זו, ואת הפטור של היחיד מאחריות במקרה שנהג כך.²⁷²

²⁷⁰ הפיסקה המסכמת של הסוגיה מהווה גם היא החלשה מסוימת של התפיסה האובייקטיבית. בפיסקה זו, מצטטת הסוגיה את הערתו של רבא ביחס לעמדתו של רב. רבא קובע כי אף רב שפטר את היחיד מקרבן במקרה של 'נתחלף לו חלב בשומן', מודה שיחיד כזה לא מצטרף למניין האנשים שפעלו על פי הוראת בית הדין כאשר מבקשים לבדוק האם רוב העם שגג בעקבות הוראתם של בית הדין. הסיבה לסיוג זה היא עיקרון שנשמך על המילה 'שגגה' שמופיעה במסגרת פרשת פה העלם דבר של ציבור: "בשגגה" – עד שיהו כולן בשגגה אחת".

במידה שעמדתו של רב הייתה מתפרשת כמבוססת על העמדה האובייקטיבית, הרי שלימוד זה הוא בעיית. שכן, על פי התפיסה האובייקטיבית קרבן החטאת לא מובא על שגגתו של העם, אלא על חטאם של בין הדין שנעוץ בעצם העובדה שהם התירו את האסור (ראה הרחבה בעניין זה לקמן, פרק רביעי, עמ' 166 ואילך). המילה 'בשגגה' לא מוסבת על פי תפיסה זו על מעשיו של העם, אלא על הוראתו של בית הדין. ממילא, אין מקום לסייג את החובה להביא קרבן חטאת, במקרה שבו ישנו הבדל בין אופני הביצוע של המעשה על ידי אנשים שונים מקרב הציבור. ניתן, אם כן, לראות בהערה מסכמת זו של הסוגיה ביטוי נוסף להחלשתה של העמדה האובייקטיבית, וזאת באמצעות המגמה לפרש את דעתו של רב שלא מתוך התבססות על עמדה עקרונית זו.

²⁷¹ ב, ע"א [47] – ב, ע"ב [1]. עדי נוסח [9] מ ד.

למה.. הני' מ כל הני למ' לי א לא זו... וכו' מ ד - א סיפא מ + מידי ד + דלחיובא | סופא מ תנ' סיפ' ד -

²⁷² הדגש על כך שהוראת בית הדין היא בעלת משמעות נורמטיבית כבר משעת נתינתה, וללא תלות בהתנהגותם המעשית של חברי בית הדין, מדגישה ומחדדת את התמורה הפרשנית שהתחוללה באמצעות המעבר מדמותו של הכהן הגדול, להתמקדות בבית הדין בשבתם כמורי הוראה. שכן, במסגרת הפרשה המקראית ההשפעה של הכהן הגדול על העם היא בעיקר באמצעות מעשיו שלו, ולא מכוחה של הוראה. ראה ניתוחו לעיל עמ' 51 ואילך.

הופעתה של תבנית משולשת זו באותו סדר, במסגרת הסיפא של המשנה, איננה מובנת כל כך. כפי שעומדת על כך הגמרא, ההיגיון של הצגת הדין באופן הדרגתי, מן הבנאלי אל המחודש, מחייב היה במקרה זה להפוך את סדר הופעתם של המקרים השונים.

כדי להתמודד עם בעיה זו, מציעה הגמרא שבסיפא בחר עורך המשנה בתבנית ספרותית אחרת לפיה הוא שונה בתחילה את החידוש הגדול יותר, ורק לאחר מכן הוא ממשיך ומונה את התרחישים הפשוטים והבנאליים יותר.

אמנם, הגמרא מסתפקת בהצבעה על כך שבסיפא המשנה עשתה שימוש בתבנית ספרותית אחרת, אך כלל לא מתמודדת עם השאלה מה הסיבה להבדל בין הרישא לסיפא, ומדוע בכל אחד מחלקי המשנה נבחרה תבנית ספרותית שונה.²⁷³

נראה כי המבנה הספרותי של המשנה, שבו מתמקדת סוגיה זו, מבליט ומדגיש שתי נקודות עיקריות:

א. ההקבלה המבנית והספרותית שבין הרישא של המשנה לבין הסיפא שלה. הקבלה זו מחדדת את ההבדל בדין שבין שני חלקי המשנה.

ב. העובדה שאופן ההתנהלות המעשי של חברי בית הדין, אינו מעלה או מוריד בנוגע לקביעת רמת האחריות המוטלת על מי שציית להם. אחריות זו נקבעת על פי זהותו של היחיד או החכם שצייתו להוראה, והיא איננה מושפעת כלל מן השאלה האם בית הדין בעצמו התנהג בפועל על פי הוראתו. נקודה זו מחדדת את התפיסה שלפיה הזיקה בין בית הדין לבין הציבור מתבססת על פעולת ההוראה של בית הדין, ולא נובעת מחיקוי מעשיהם של חברי בית הדין כאנשים פרטיים.

²⁷³ נקודה שראויה לתשומת לב היא שהגמרא נמנעה מלטעון שהסדר בסיפא של המשנה נותר על כנו 'אגב רישא'. כלומר, שעורך המשנה ביקש ליצור הקבלה מבנית בין הרישא לסיפא, ולכן הותיר את הסדר ללא שינוי, וזאת למרות שמבחינת התוכן היה מקום לארגן את התרחישים בסיפא בסדר אחר. הגמרא, כאמור, נמנעת מלעשות שימוש בהסבר זה, וזאת למרות שהסבר מסוג זה נפוץ במקומות רבים בתלמוד (התבנית "אידי דתנא רישא... תנא סיפא..."), מופיעה בעשרות מקומות בתלמוד הבבלי. ראה לדוגמא: שבת ו, ע"ב; עירובין טז, ע"א; קידושין טז, ע"ב; חולין עג, ע"א; בכורות יג, ע"ב; ועוד הרבה), והוא אף מסתבר מאוד במקרה הספציפי הזה, שבו בולט מאוד הדמיון הצורני בין שני חלקי המשנה גם בפרטים אחרים.

ד. מיהו חכם?

אוי²⁷⁴ תלמיד וראוי להוראה

תרת למה לי?

אמ' רבה: איצטריך, סד'א הני מילי גמיר וסביר, אבל גמיר ולא סביר לא.

אמ' לי' אביי: ראוי להוראה - גמיר וסביר משמע!

אמ' לי', אנא הכי קאמינא: אי מההיא - הוה אמ' הני מילי גמיר וסביר, אבל גמיר ולא סביר לא,

תנא ראוי להוראה, דממשנה יתירא - אפי' גמיר ולא סביר או סביר ולא גמיר.²⁷⁵

הנושא שבו עוסקת סוגיה זו הוא הניסיון לאפיין את זהותו של האדם שלגביו נקבע במשנה שאם פעל על פי בית הדין למרות שידע שטעו - הוא נושא באחריות מלאה למעשיו, והוא איננו נפטר באמצעות הטענה שפעל בהתאם להוראת בית הדין. סוגיה זו היא מהותית ומרכזית ביותר מכיוון שהיא קובעת למעשה היכן עובר קו הגבול שמבחין בין שני חלקי המשנה: בין הרישא שפוטרת את היחיד במקרה של ציות להוראת טעות, לבין הסיפא שמחייבת את החכם שציית לאותה הוראה עצמה.²⁷⁶

הדיון בסוגיה מבוסס על הניסיון לפרש את האיפיון המופיע במשנה לזהותו של החכם: 'אחד מהם... או תלמיד והוא ראוי להוראה'. האיפיון שמופיע במשנה הוא אפוא איפיון כפול: א. אחד מהם; ב. תלמיד ראוי להוראה.

במסגרת המשנה עצמה, עצם ההבחנה בין שני האישים הללו נראית ברורה למדי: 'אחד מהם' - הוא חבר רשמי בהרכב של בית הדין שהורה את ההוראה, ואילו השני איננו חבר בהרכב זה אך הוא מאופיין כאדם ש'ראוי להוראה'.²⁷⁷ קטגוריה זו, של אדם ה'ראוי להוראה', ניתנת להתפרש באופן צר (רק אדם שיש לו הסמכה רשמית להורות, וזאת על אף שהוא איננו חבר בפועל בבית

²⁷⁴ בנוגע למיקומה של סוגיה זו קיים הבדל בין כתבי היד. אנו מיקמנו את הסוגיה על פי מיקומה בכת"י פריז ובדפוס. אמנם, בכת"י מינכן לפני סוגיה זו מופיעה סוגיית מבעט בהוראה [ו], ורק לאחריה מופיעות סוגיות [ה-י].

²⁷⁵ ב, ע"ב [10-1]. עדי נוסח: [פ] מ ד

או... להוראה] מ' או תלמיד' | אמ' רבה] מ' א' רבא ד - | גמיר... לא] מ' דגמיר וסביר אבל דלא גמ' ולא סביר לא קמ"ל' | ראוי ד - | הכי] מ' ממשנה יתיר' | אי מההיא] מ' דאי מחד | גמיר] מ' דגמיר | דממשנה... ולא גמיר] מ' - | דממשנה] ד ממשנה | או] ד -

²⁷⁶ מסוגיית הבבלי, נראה ברור שהבבלי פירש את הסיפא של משנתנו כעוסקת בחכם דווקא, ולא בכל אדם שהגיע לכלל ידיעה שבית הדין טעו בהוראתם. על קיומה של אפשרות פרשנית אלטרנטיבית ביחס לסיפא של המשנה, המתבססת על כת"י קויפמן, ראה בדברינו לעיל, הערה 236.

²⁷⁷ במסגרת המשנה עצמה, לא ברור האם כדי שאדם ייחשב כראוי להוראה, עליו להיות בעל תואר או הסמכה רשמית כלשהי, או שמא הכוונה היא רק לאפיין אדם שרמתו הלימודית והאינטלקטואלית גבוהה וזאת ללא שהוא נדרש להיות בעל הסמכה או תואר רשמי. ראה גם בדיון לקמן, סעיף ה.

הדין), או באופן רחב (אדם בעל ידע ויכולת שיפוט ברמה גבוהה דין, שמגדירים אותו כראוי לפעולת ההוראה).²⁷⁸

אך לא רק את עצם ההבחנה בין שתי הקטגוריות המופיעות במשנה ניתן להבין באופן פשוט, אלא שגם הצורך לכלול במשנה את שתי הקטגוריות זו לצד זו ברור למדי. שכן, הופעתה של אחת מהן ללא השנייה לא יכולה הייתה ללמד על כך שהדין המופיע במשנה תקף אף לגבי חברתה. אם המשנה הייתה קובעת לגבי חבר בית הדין שהוא חייב אם החליט לציית להוראה, לא ניתן היה לגזור שדין זה תקף גם לגבי חכם שאיננו חבר בבית הדין, שכן ייתכן שהלגיטימציה לחלוק על הכרעתו של בית הדין נתונה רק לחברי בית הדין, והיא לא ניתנת לחכמים אחרים שאינם חברים בהרכב. אך גם ההיפך הוא הנכון: הקביעה כי חכם שראוי להוראה שאיננו חבר בית הדין חייב אם וכאשר ציית להוראת טעות, איננה יכולה ללמד שאותו דין יהיה תקף גם ביחס לחבר בית הדין, שכן ניתן לחשוב כי מחבר בית הדין נדרשת סולידריות ומחויבות להכרעה המוסדית של הגוף שהוא חבר בו, חובה שאיננה קיימת ביחס לחכם עצמאי שאיננו חבר בבית הדין.²⁷⁹

כסיכום, ניתן לקבוע כי הן ההבחנה בין הקטגוריות השונות המופיעות במשנה כדי לאפיין את דינו של החכם, והן ההיגיון והצורך להזכיר כל אחת מהן במשנה ולא להסתפק בהופעתה של אחת מהן בלבד, לא מעוררים כל קושי אמיתי והם מתפרשים בנקל מתוך הבנתו של ההיגיון הפנימי של הדין שבו עוסקת המשנה.

חרף כל האמור עד כה, נקודת המוצא של סוגיית הגמרא שלפנינו היא ההנחה כי קיימת כפילות מיותרת בלשון המשנה.²⁸⁰ הטענה לכפילות זו מופיעה על ידי הסתמא בראשית הסוגיה,

²⁷⁸ שאלת תוכנו המדויק של המושג 'ראוי להוראה', מתקשרת בשאלה רחבה יותר והיא מידת המיסוד הפורמאלי, שהיה נהוג בתקופת חז"ל בנוגע להגדרת תפקידיהם ומעמדם של החכמים. בעניין זה עוסק בהרחבה מחקרה של קתרין השר (השר, מבנה חברתי).

²⁷⁹ הפוזיציה השונה של חבר ההרכב של בית הדין ושל החכם שראוי להוראה בנוגע להוראת הטעות של בית הדין, עשויה להסביר הבדל מסוים באופן שבו מתארת המשנה את מצבם של כל אחד מאישים אלו. המשפט שמופיע במשנה הוא: "הורו בית דין, וידע אחד מה שטעו או תלמיד ראוי להוריה". מדויק בנוסח המשנה עולה כי האיפיון של החכם ככזה שמודע לטעותם של בית הדין נאמר במשנה במפורש רק ביחס לחבר בית הדין, אך הוא איננו מופיע במפורש ביחס לתלמיד שראוי להוראה. ייתכן, כמובן, שיש להבין את הפועל 'וידע' כמוסב על שני האישים בשווה, אלא שהמשנה לא טרחה לחזור ולשנותו בשנית ביחס לתלמיד שראוי להוראה (אך במידה שזוהי אכן הייתה כוונתה של המשנה, נראה כי הנוסח צריך היה להיות 'ידע אחד מהם או תלמיד הראוי להוראה שטעו', או בדומה לזה).

ייתכן שלניסוח זה ישנה משמעות נורמטיבית, המצביעה על הבדל במעמדם של שני האישים: החכם שראוי להוראה חייב בכל מקרה שבו ציית להחלטת בית הדין, וזאת אף אם עשה זאת בטרם היותו מודע לכך שבית הדין טעו בהוראתם. לעומת זאת, חבר ההרכב של בית הדין חייב רק במידה שהוא סבור שהחלטת בית הדין הייתה שגויה. הסיבה לכך היא ככל הנראה שחברי בית הדין זוכים למעין חסינות שנובעת מחברותם בבית הדין. (העובדה שיתר חברי בית הדין אכן פטורים במקרה שהם עצמם פעלו על פי הוראתם, עולה בבירור מן הדין הזה עצמו שקובע בפירוש כי רק מי מחברי בית הדין שידע שבית הדין טעה חייב בקרבן; אמנם, התוספות על המשנה [ד"ה בין] הסתפקו ביחס לכך, אך נראה שהרקע לספקם זה הוא העובדה שהם מאמצים את הפירוש שמוצע בגמרא [ראה להלן בהמשך סעיף זה], לפיו המשפט 'ידע אחד מהם' לא עוסק בחבר בית הדין דווקא). לפירוש אחר של משפט זה במשנה (המתבסס על כתיב קויפמן בלבד), ראה לעיל בראשית פרק זה, הערה 236.

²⁸⁰ ניתוחנו כאן מתבסס על ההנחה הפרשנית ביחס לסוגיה, ולפיה הכפילות עליה עומדת הסוגיה איננה הכפילות בין המילים 'תלמיד' ו'ראוי להוראה', אלא הכפילות שבין 'אחד מהם' לבין 'תלמיד וראוי להוראה'. הסיבה להנחה זו היא העובדה שבסוגיה נאמר שאלמלא הייתור היינו מרבים רק מי שהוא גמיר וסביר, והייתור גורם לכך שיש לרבות גם את מי שאינו גמיר וסביר. טענה זו איננה סבירה אם הביטוי הבסיסי אליו מתייחסים הוא 'תלמיד', שכן תלמיד מאופיין ברמת ידע נמוכה יותר מאשר מי שמוגדר כמי שראוי להוראה.

והיא הבסיס לשקלא וטריא שבין אביי ורבא לאורך הסוגיה כולה. לכל אורך הדיון, כלל לא עולה האפשרות שהסיבה לכפילות נעוצה בפוזיציה המוסדית השונה של כל אחד מן החכמים, כפי שהוצע בדברינו לעיל. תחת זאת, מפתחת הסוגיה קריטריונים אחרים לחלוטין כדי להתמודד ולפטור את הבעיה (המדומה) שמופיעה בראשיתה.

הקריטריונים שמשמשים את הסוגיה כדי להתמודד עם הכפילות במשנה, קשורים לאיפיון דרגתו הלימודית והאינטלקטואלית של החכם שמתחייב בקרבן בגין ציות שגוי להוראת בית הדין. על פי הצעתו של רבה, ללא הייתור במשנה ניתן היה לחשוב שהחכם שמתחייב בקרבן הוא רק חכם שניתן להגדיר אותו כ'גמיר וסביר'.²⁸¹ האיפיון הנוסף (והמיותר, לפי רבה) שמופיע במשנה: 'ראוי להוראה', מלמד על כך שניתן להרחיב את ההגדרה של החכם ולכלול בה גם אישים נוספים שדרגתם הלימודית נמוכה יותר. השאלה עד כמה סבור רבה שיש לפתוח ולהרחיב את הגדרתו של החכם שבו עוסקת המשנה, תלויה בשלבי התפתחותה של הסוגיה, וכן בהבדלים בין כתבי היד השונים.

בתחילה מתייחס רבה לחכם שהוא 'גמיר ולא סביר'. כלומר: כדי לקבל לגיטימציה לחלוק על בית הדין על החכם להיות בעל ידע נרחב, אך אין הכרח שהוא יהיה גם אדם בעל חריפות ויצירתיות יוצאת דופן. בשלב השני של הסוגיה, לאחר שהדף רבה את קושייתו של אביי, והסביר בצורה מדויקת יותר כיצד הוא סבור שניתן להרחיב את הגדרתו של החכם באמצעות הייתור בלשון המשנה, מופיעה בסוגיה הרחבה נוספת: 'אפי' גמיר ולא סביר וסביר ולא גמיר'.²⁸²

על פי הגדרה מורחבת זו, ידע מקיף בהלכה איננו תנאי הכרחי כדי להיחשב כחכם ששנדרש להפעיל שיקול דעת הלכתי עצמאי. אף אדם שמאופיין ביכולת שכלית גבוהה, המסוגל להקיש מדבר לדבר ולפתח טיעון מסביר ('סביר'), יכול לחלוק על בית הדין כאשר הוא טעה בהוראתו (לדעתו), וזאת אף אם איננו מוגדר כבעל ידע מקיף. על פי ניסוח זה, ישנם סוגים שונים של יכולות היכולים להביא חכם לפתח עמדה עצמאית ביחס להוראתו של בית הדין: אופציה אחת היא עמדה עצמאית הנשענת על ידע מקיף בהלכה ('גמיר'), וזאת לצד אופציה שניה שבה העמדה

לעומת זאת, אם הביטוי היסודי הוא 'אחד מהם', הרי שברור מדוע מיוחסת לו רמת ידע ובקיאות גבוהה יותר ביחס למי שמוגדר רק כ'תלמיד וראוי להוראה'. באופן זה פירש הר"ח ("אמר רבא איצטריך דאי תנא אחד מהן הוה אמינא מאן דגמיר וסביר..."). וכפירוש זה משמע גם מפירוש רש"י, שכתב כך (ב, ע"ב ד"ה תנא משנה יתירה): "להכי איצטריך משנה יתירה... ולעולם תלמיד ראוי להוראה גמיר וסביר הוא". מכך משתמע שהביטוי 'תלמיד וראוי להוראה' כולו הוא הביטוי המיותר שעליו זנה הסוגיה.

²⁸¹ המונחים 'גמיר וסביר' המוזכרים בסוגייתנו, דומים מאוד למונחים המקבילים 'גמרא' ו'סברא' המופיעים בהקשרים שונים בתלמוד (ראה למשל: עירובין ס, ע"א; יבמות כה, ע"ב; ; ב"ב עז, ע"א). לניתוח מקיף של המונחים גמרא וסברא בתלמוד, ראה אלבק, מבוא לתלמודים, עמ' 7-3. כמו כן, ה' קליין עסק במונחים אלו כתשתית לניתוח המבנה האופייני של הסוגיה התלמודית. ראה: קליין, גמרא וסברא.

²⁸² ייתכן שההגדרה המורחבת מופיעה בסוגיה רק בשלב השני מכיוון שכעת ברור שהריבוי לא נובע מן המשמעות הלשונית של הביטוי 'ראוי להוראה', אלא מעצם הופעתו המיותרת של ביטוי זה. ממילא, אפיון זה של לימוד מאפשר הגדרה רחבה יותר, והכללה של אדם שהוא סביר ולא גמיר, למרות שאדם כזה ודאי שאיננו 'ראוי להוראה' במובן המלא של המילה. לחלופין ייתכן שהסוגיה בוחרת להציג את הרחבת הגדרתו של החכם באופן מדורג, וזאת כדי לרכך את החידוש העצום הגלום בדבריו של רבא, ולתווך חידוש זה לקורא באופן הדרגתי.

החולקת של החכם קונה את סמכותה ואת מעמדה מכח יכולתו האינטלקטואלית של החכם, ואפשרותו לפתח עמדה חולקת מכח סברתו העצמית ('סביר').²⁸³

אך על פי העולה מאחד מעדי הנוסח החשובים של הסוגיה,²⁸⁴ הגדרתו של החכם על פי חידושו של רבא, היא רחבה אף יותר ממה שהוצג עד כה. מן המופיע בעד נוסח זה, עולה כי כבר בשלב הראשון של הסוגיה מרבה רבא מן הביטוי 'ראוי להוראה', אף חכם 'דלא גמי' ולא סביר.²⁸⁵ ריבוי זה מהווה קביעה מרחיקת לכת ביותר ולפיה אין להגביל את הדין המופיע בסיפא של המשנה רק ביחס לחכמים מסוימים הניחנים ביכולות מיטביות ויוצאות דופן של ידע או סברא. על פי עד נוסח זה, עולה תמונה שלפיה החכם שנדרשת ממנו אחריות הלכתית אוטונומית, הוא כל חכם שפועל על סמך ידיעותיו ושיקול דעתו, וזאת מבלי שיכולת זאת תהיה מותנית בכישורי ידע ו/או סברא ייחודיים הנקבעים על פי קני מידה אובייקטיביים כלשהם.²⁸⁶

החידוש הגדול הטמון בסוגיה קצרה זו מבוסס על שני מהלכים פרשניים המתבצעים במהלכה, מהלכים השלובים זה בזה ומתבססים זה על זה. החידוש הראשון קשור בתמורה המתבצעת בסוגיה מהגדרה מוסדית להגדרה המבוססת על יכולות אישיות. החידוש השני קשור בהגדרתן של היכולות האישיות הנחוצות כדי שאדם המאופיין בהן יוכל להיחשב כחכם.²⁸⁷ נפרט מעט בנוגע לשני חידושים יסודיים אלו.

²⁸³ הסוגיה כאן מתמקדת בשאלה מהי היכולת האינטלקטואלית שהחכם החולק על בית הדין מצויד בה. אך שאלה זו מתקשרת כמובן לשאלה משיקה נוספת, והיא: מהו סוג הטיעון שמכוחו החכם מבקש לטעון שבית הדין טעו בהוראתם. האם טיעון זה מתבסס על ידע נורמטיבי שמביא איתו החכם, או שמא טענת הטעות מבוססת על שיקול דעת שונה שאותו מציג החכם. הבחנה זו עולה במפורש בסוגיית הגמרא בסנהדרין, ביחס לדינו של הזקן הממרא. ראה דיון לקמו,

פרק **שישי**: עמ' 244. לדיון נרחב בנוגע לסוג הטענות שמכוחן טוען החכם לטעות של בית הדין בהוראתו, ראה לקמן פרק חמישי, עמ' 244-245.

²⁸⁴ כת"י מ (מינכן 95).

²⁸⁵ כך מופיע ב**מ** בראשית הסוגיה. אמנם, בשלב השני של הסוגיה, כאשר רבא משיב לקושייתו של אביי מופיע: "דאי מחד ה"א ה"מ דגמי' וסביר אבל גמי' ולא סביר' לא". אמנם מכך לא ניתן לדייק, שכן 'גמי' ולא סביר' נאמר כאן במסגרת ההוא אמינא, שלפיה בכל מקרה יש צורך בשתי התכונות גם יחד. הקטע שבו מופיעה המסקנה הסופית איננו מופיע ב**מ**, ככל הנראה מפאת השמטה מפני הדומות (ראה לעיל הערה 274).

²⁸⁶ נוסח כת"י פאריס משתקף גם בראשונים: ר"ח (ג, ע"א); רש"י (ד"ה תנא משנה יתרה); תוספות (ד"ה תנא משנה יתרה); תוס' הרא"ש (ב, ע"א, ד"ה הורו ב"ד).

אמנם, למרות שהר"ח גורס ככת"י פריס, הוא בכל זאת נדרש לנמק מדוע מי שלא גמיר ולא סביר איננו נכלל בריבוי שמוצע על ידי רבא: "פי דאי לא גמיר ולא סביר מנא ידענן" (ר"ח, ג, ע"ב). על פי הערה זו נראה כי הר"ח הבין שההפקעה של אדם שאיננו גמיר ואיננו סביר, לא נובעת מכך שבמצב כזה המחלוקת איננה לגיטימית, אלא היא מבוססת על כך שהמחלוקת כלל איננה אפשרית מנקודת מבטו של החולק עצמו. וכך עולה גם מדברי הרא"ש בתוספותיו: "דכל שאין דעתו מסכמת לדעת ב"ד תולה בדעת עצמו [הוא]... פי' מי שרגיל לבעט בהוראה, אף על פי שעתה הוא מסכים עם ב"ד - מיקרי תולה בעצמו, כל שכן כל אדם שאין דעתו מסכמת עם בית דין". העולה מדברים אלו שידיעותיו של האדם הן אלו שמאפשרות לו להגיע לכלל הכרה שבית הדין טעה בהוראתו, אך לא מדובר כאן בדרישה פורמאלית לרמת ידיעה מסוימת, שכן כל אדם שהגיע לכלל הכרה שכזו מתחייב בקרבן במידה שפעל על פי ההוראה בשעה שראה בה הוראת טעות.

²⁸⁷ לעיל עמדנו על כך שניתן להגיע לקריאה לא מוסדית של המשנה, גם מתוך דברי המשנה עצמה, במידה שמתבססים על נוסח כת"י קויפמן שלפיו המשנה מדברת על 'ידע אחד מה שטעו', ולא מדברת במפורש על 'אחד מהן'. אמנם, ככל הנראה נוסח זה לא עמד לפני האמוראים הבבליים או עורכי סוגיותנו בבבלי. לגבי אופציה זו, ראה לעיל הערה

שני החידושים שטמונים בסוגיה זו

החידוש הראשון נעוץ בהתעלמות מן המימד המוסדי שעל פיו ניתן לפרש בפשטות את האיפיון הכפול שמופיע במשנה. השקלא וטריא של הסוגיה מתעלמת לחלוטין מיכולתה של הפוזיציה המוסדית להוות מפתח שבאמצעותו ניתן לפרש את ההגדרה הכפולה המופיעה במשנה. במובן זה, מבקשת הסוגיה להדחיק ולצמצם את מקומו ומשקלו של האיפיון המוסדי של החכם כמרכיב בהערכת סמכותו לחלוק על הוראתו של בית הדין. העלמתו של השיקול המוסדי מן הדין התלמודי מובלת על ידי תפיסה המשתקפת בסוגייתנו, שלפיה סמכותו של החכם לא נובעת מן המיקום המוסדי שלו, אלא נקבעת על פי פרמטרים אחרים, שאותם מכוננת ומפתחת הסוגיה התלמודית.

תחת הפרמטר המוסדי, שממנו מתעלמת הסוגיה לחלוטין, מבליטה ומדגישה הסוגיה את הפרמטרים הקשורים ביכולותיו האישיות של החכם, וזאת תוך הבחנה בין שני סוגי יכולות: הידע ויכולת הסברא.²⁸⁸ הסוגיה ממקמת את החכם שהוא גמיר וסביר בתור הדמות שהיא בעלת הסמכות הגבוהה ביותר, ובתור שכזו היא נכללת באופן ודאי תחת כנפי הדין המופיע בסיפא של המשנה. מהלך פרשני זה מבקש לאפיין את הדמות הראשונה שמופיעה במשנה ('וידע אחד מהן') לא בהכרח כדמות שנמנית על ההרכב של בית הדין שנתן את ההוראה. תחת זאת, ההגדרה שמוצעת בסוגיה לדמות זו, מתייחסת אך ורק לכך שזהו חכם המאופיין ביכולות גבוהות של ידע

וסברא.²⁸⁹

תמורה עמוקה זו מאיפיון מוסדי (המאפיין את המשנה) לאיפיון המבוסס על יכולות אישיות, מהווה תשתית לחידוש השני שצומח מן הסוגיה. חידוש זה מתייחס להיקפן ועוצמתן של היכולות האישיות שנדרשות מן האדם, בכדי שתוענק לו הלגיטימציה הנורמטיבית לחלוק על הוראה של בית הדין כאשר הוא סבור שזוהי הוראת טעות.

במהלך הסוגיה הולכת ומתרחבת בהדרגה קבוצת החכמים הנכללים בסיפא של המשנה, כאשר בסופה נקבע שדי באחת מן היכולות כדי להיכלל בקבוצה (גמיר או סביר), ולפי אחד מכתבי היד, אף בכך אין צורך. על פי נוסח זה, עולה כי הגמרא מבקשת להכליל תחת הסיפא של המשנה כל אדם המגיע למסקנה שבית הדין טעה בהוראתו וזאת על סמך הפעלת שיקול דעת המבוסס על ידיעותיו ו/או סברתו האישית.

²⁸⁸ שני מימדים אלו בדמותו של החכם, באים לידי ביטוי באופן חד - אם כי באמצעות טרמינולוגיה שונה - בסוגיית הבבלי האחרונה במסכת הוריות: "אמ' ר' יוחנן פליגי רשב"ג ורבנן: חד אמ' סיני עדיף, וחד אמ' עוקר הרים עדיף. רב יוסף - סיני, רבה - עוקר הרים. שלחו לתמן: סיני ועוקר הרים, הי מיניה עדיף? שלחו להו: סיני עדיף - הכל צריכים למרי חיטיא" (בבלי, יד, ע"א). והשווה גם בעניין זה: בבלי, ברכות, סד, ע"א; משנה, אבות, פרק ב, משנה ח; בבלי, סוכה, כח, ע"א.

²⁸⁹ מהלך מקביל למהלך הפרשני שמתבצע בסוגייתנו, מתרחש בסוגיית הבבלי בפרק הראשון במסכת סנהדרין (ה, ע"א). הסוגיה שם עוסקת בזהותו של החכם שיכול לדון יחידי ובהקשר זה מצוטטת ברייתא הקובעת: "ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי". במסגרת הדיון התלמודי בברייתא זו, מתקבלת המסקנה שהיותו של האדם 'מומחה לרבים' כלל איננו תלוי במינוי פורמאלי כלשהו שמקבל אותו דין, אלא אך ורק בכך שהוא מצוי בגדר של 'גמירנא וסבירנא'. וראה גם בדברי התוס' שם, ד"ה מומחה לרבים.

כפי שטענו לעיל, חשיבותה של סוגיה זו נובעת מכך שהיא יוצרת את קו התיחום שבין שני חלקי המשנה, אשר כל אחד מהם מושך לכיוון מנוגד מבחינת סופיותה של ההכרעה המוסדית של בית הדין. כפי שעולה מניתוח הסוגיה שהוצע עד כאן, נראה כי הסוגיה ניגשה למלאכת השרטוט של קו התיחום בין חלקי המשנה כאשר מגמתה ברורה: הרחבת קבוצת החכמים שנכללת בסיפא של המשנה מחד, ומאידיך צימצומה של קבוצת האישים שכלולה בדין המופיע ברישא של המשנה. בכך, חיזקה והעצימה הסוגיה את הדין המופיע בסיפא של המשנה המכונן את אחריותו של היחיד, ומנגד החלישה וצימצמה את הדין המופיע ברישא של המשנה המבסס את הלגיטימציה שניתנת ליחיד לציית לבית הדין, גם כאשר ההוראה שניתנה על ידם היא הוראת טעות.

כפי שנראה בהמשך הניתוח של החלקים האחרים של הסוגיה, מגמה פרשנית זו של הסוגיה מתגלה ואף מתעצמת באמצעות מהלכים פרשניים נוספים שמתבצעים על ידה.

ה. מיהו ה'ראוי להוראה'?

'ראוי להוראה' - כגון מאן?

אמ' רבה בר בר חנה: כגון ר' שמעון בן עזאי.

אמ' ל' כי האי גונא מזיד הוא?!

ולטעמך, הא דתני: 'בעשותה' - יחיד העושה מפי עצמו חייב, בהוראת ב'ד פטור

כי צד הורו ב'ד שחלב מותר וידע אחד מהן שטעו או תלמי' יושב לפניהם וראוי להוראה כגון זה יכול יהי' פטור

ת'ל 'בעשותה' - יחיד העושה מפי עצמו חייב, בהוראת ב'ד פטור.

אלא מאי אית לך למימר? כגון דידע דאסור, וקטעי במצוה לשמוע דברי חכמי'.²⁹⁰

לדידי נמי מצוה לשמוע דברי חכמי'.²⁹¹

קטע זה של הסוגיה מוסב על אותה פסקה במשנה שעליה היה מוסב קטע הסוגיה הקודם. אף הנושא הכללי של הסוגיה מקביל לנושא של הסוגיה הקודמת: הניסיון לאפיין את זהותו של החכם שבו עוסקת הסיפא של המשנה. אמנם, בעוד שהקטע הקודם התמקד בהבנת היחס שבין שני התיאורים המופיעים במשנה, ובשאלת הצורך בתיאור הכפול,²⁹² הרי שקטע זה מתמקד בפירושו של הביטוי 'ראוי להוראה', כשהוא עומד לעצמו וללא זיקה ישירה לשאלת היחס בינו לבין הדמות המקבילה שמופיעה במשנה ('אחד מהם').

כפי שהזכרנו לעיל, הביטוי 'ראוי להוראה' המופיע במשנה, ניתן להתפרש בשני אופנים שונים:

1. כביטוי המתייחס ליכולותיו הלימודיות והאינטלקטואליות של האדם, וזאת ללא כל התייחסות למעמדו הסמכותי הפורמאלי במערכת המשפטית.
2. כביטוי המתאר אדם בעל הסמכה רשמית להורות. הסמכה זו מבוססת מן הסתם על יכולותיו וידיעותיו של הנושא אותה, אך הדגש כאן ניתן למעמדו הרשמי של האדם שמתיר לו להורות, ולא לידע וליכולות האישיים כשלעצמן.²⁹³

²⁹⁰ מכאן ואילך עד סוף הסוגיה חסר ב מ, וזוהי ככל הנראה השמטה מחמת הסופות (ראה גם לעיל הערה 285).

²⁹¹ ב, ע"ב [10-21]. עדי נוסח: [9] מ, ד. ראוי... חנה] מ - | להוראה] ד + וכו' | רבה בר בר חנה] ד רבא | ר' שמעון] מ ד שמעון | עזאי] מ ד + ושמעון בן זומא | אמ' ל'] מ ד + אביי | כי] מ וכי | מיד הוא] מ מי הוי שוג' | בעשותה] ד + אחת | יחיד] מ - | וידע אחד] ד ונדע לאחד | כגון זה] מ ד כשמעו'] ד כגון שמעון] בן עזאי | בעשותה] ד + אחת | יחיד] מ - | מפין] ד על פי | אלא] מ מי הוי שוג' א"ל | מאי... למימר] ד היכי משכחת לה | כגון] מ - | דאסור] ד דאסיר | וקטעי] מ וטע' ד וקא טעי | לדידי... חכמי'] מ - | מצוה] ד דטעו במצוה.

²⁹² ראה בדיון לעיל בסעיף 4: מיהו חכם? (עמ' 108 ואילך).

²⁹³ לכאורה, הפירוש השני מקרב את הגדרתו של האדם ש'ראוי להוראה' להגדרתה של הדמות הראשונה שמופיעה במשנה. אך כבר לעיל עמדנו על ההבחנה החשובה שבין אדם שחבר בפועל בבית הדין שהורה את ההוראה, לבין אדם שיכול היה להיות חבר בבית הדין על פי הסמכתו, אך לא מכהן בפועל בבית הדין.

השאלה העיקרית, אם כן, שמולה ניצבת הסוגיה כאשר היא נדרשת לפרש את הביטוי 'ראוי להוראה', היא האם לבחור באופציה הפורמאלית-מוסדית, או לחילופין לאמץ את האופציה שמתמקדת ביכולותיו האישיות של האדם, וזאת ללא תלות במעמדו הרשמי.

המענה שניתן בסוגיה לשאלת ההגדרה של האדם ש'ראוי להוראה', איננו ניתן באמצעות הגדרה מושגית של ביטוי זה, אלא על ידי הצגתן של שתי דמויות מוכרות המהוות מעין אב-טיפוס להגדרתו של האדם שראוי להוראה. כמענה לשאלה: 'כגון מאן?'²⁹⁴ מזכיר רבה את דמויותיהם של שני חכמים: שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא.²⁹⁵ האם הצגתן של דמויות ספציפיות אלו על ידי רבה²⁹⁶ כמפתח להגדרתו של הביטוי 'ראוי להוראה', יכולה לסמן את הכיוון שבו מבקש רבה לפרש את הביטוי, על גבי הציר שבין ההגדרה המוסדית לבין ההגדרה האישית?

המימרא עצמה לא מספקת כל מידע בנוגע לקווי האיפיון של חכמים אלו שבגינם הם הוזכרו על ידי רבה כדוגמא קונקרטיית למי שהוא 'ראוי להוראה'. אך נראה כי באמצעות עמידה על ייחודן המובהק של דמויות אלו בספרות חז"ל, ניתן לקבוע בבירור כי איזכורם של חכמים אלו דווקא, משקף את הכרעתו של רבה שלא לאמץ את הפירוש הפורמאלי לביטוי 'ראוי להוראה', ולאמץ תחתיו את הפירוש האישי של ביטוי זה.

צמד החכמים שאותם כולל רבה במימרתו, מופיע כחלק ממימרא סתמאית המופיעה בתלמוד, המפרשת את השמות הספציפיים שאליהם מכוונים ביטויים שונים שרווחים בספרות חז"ל:

'למדים לפני חכמים' - לוי מר', 'והדנין לפני חכמים' - שמעון בן עזאי, ושמעון בן זומא, וחנן המצרי, וחנניה בן חכינאי.

רב נחמן בר יצחק מתני חמשה: שמעון, ושמעון, ושמעון [בן ננס], חנן המצרי, וחנניה בן חכינאי.

רבתינו שבבבל - רב ושמואל. ושבארץ ישראל - ר' אבא.

דיאני גולה - קרנא. דארץ ישראל - רבי אמי ור' אסי. דיאני דפומבדיתא - רב פפא בר שמואל דיאני דנהרדעא - רב אידי בר מניומי.²⁹⁷

²⁹⁴ אופן הצגת השאלה כבר הוא מכוון ליציאת תוכן לביטוי באמצעות דוגמא חיה, ולא על ידי הגדרה מושגית מופשטת. על כן נראה שניסוח השאלה לא קדם לתשובה שניתנה על ידי רבא, אלא הוא מהווה אמצעי רטורי של סתם הסוגיה, המשמש כרקע להצגת מימרתו של רבא.

²⁹⁵ בכתב יד פריס מופיע רק שמו של שמעון בן עזאי. שמעון בן זומא מופיע בשני עדי הנוסח האחרים בלבד (מ, ט).

²⁹⁶ דמויות אלו מובאות בסוגיה על ידי אביי, אך לפי חלק מן הנוסחאות שמו של שמעון בן עזאי מופיע גם בברייתא שמצוטטת בהמשך הסוגיה (כך לפי מ ד א ב פ ליתא). ברייתא זו מופיעה גם בספרא (דבורא דחובא, פרשתא ז [ח']). אמנם, מן הראוי לציין שברייתא זו הכוללת את שמו של שמעון בן עזאי, כלולה בספרא רק על פי עדותם של חלק מעדי הנוסח של הספרא. גם עדי הנוסח שכוללים ברייתא זו, ממקמים אותה במקומות שונים במהלכו של המדרש. ראה: ספרא, מהדורת פינקלשטיין, כרך ג, עמ' 1-240, בחילופי הנוסח לשורות 11, 18, 25. ממצא זה מעלה את האפשרות ששמו של שמעון בן עזאי שורבב לנוסח הספרא בעקבות הסוגיה התלמודית. ודבר זה עוד צריך לי עיון.

²⁹⁷ תלמוד בבלי, סנהדרין, יז ע"ב (על פי כתב יד י, יד הרב הרצוג - תימני).

מימרא זו (שמוצאה, אמנם, מאוחר כנראה לתקופת האמוראים עצמה) מאפיינת את שני החכמים הללו (יחד עם שניים או שלושה חכמים נוספים), ככאלו שדנים 'לפני חכמים', דהיינו ככאלו שהם אינם בעלי סמכות לדון ולהורות בפועל, אלא רק לשאת ולתת בהלכה לפני החכמים שמחזיקים בסמכות כזו. העובדה שחכמים אלו לא נסמכו ולא קיבלו מעמד רשמי כמורי הלכה, עולה גם מן העובדה שהם מוזכרים תמיד בשמם הפרטי ללא שהכינוי 'רבי' יוצמד לשמם.²⁹⁸ עובדה חריגה זו מבליטה את ייחודם המובהק של דמויות אלו ביחס לחכמי תקופתם, ולחכמי התנאים בכלל.²⁹⁹ ההתמקדות בדמויות אלו דווקא כדוגמאות חיות לחכם שבו עוסקת המשנה, משקפת נתינת דגש גדול יותר לאיפיון של החכם כ'תלמיד', על פני האיפיון שלו כמי ש'ראוי להוראה'.

לצד איפיונם של חכמים אלו כמי שמעולם לא נסמכו ולכן היו חסרי מעמד רשמי להורות, שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא נחשבים לחכמים מופלגים בחכמתם, ועוצמתם הלימודית נחשבת ככזו שלא נופלת מחכמתם של חכמים אחרים שפעלו לצידם, ואולי אף עולה עליהם. גדולתם האינטלקטואלית המופלגת והייחודית, עולה למשל באופן ברור מן המשנה בסוטה,³⁰⁰ וכן גם ממקורות נוספים.³⁰¹

המתח שבין גדולתם של חכמים אלו בתורה, לבין העובדה שמבחינה פורמאלית הם מעולם לא יצאו ממדרגה של תלמידים, עולה באופן חד מדברי התלמוד במסכת קידושין:

על מנת שאני תלמיד - אין אומרים כשמעון בן עזאי כשמעון בן זומא,³⁰² אלא כל ששואלין דבר אחד בתלמודו ואומר, ואפילו במסכתא דכלה. על מנת שאני חכם - אין אומרים כחכמי יבנה, כר' עקיבא וחביריו, אלא כל ששואלין אותו דבר חכמה בכל מקום ואומר.³⁰³

שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא מוצגים כאן כדוגמא לחכמים גדולים ומופלגים, ואף על פי כן מעמדם הרשמי אינו אלא של תלמידים. נראה כי מעמדם הייחודי והטראגי של חכמים אלו

²⁹⁸ הקידומת 'רבי' המופיעה לפני שמו של שמעון בן זומא בנוסח המשנה שבדפוס התלמוד בחולין פג, ע"א, וכן בבבלי, ברכות, ו, ע"ב, איננה מופיעה ברוב עדי הנוסח הקדומים, והיא ככל הנראה תוספת מאוחרת.
²⁹⁹ סמיכת חכמים נהגה לאורך כל התקופה התנאית, ונמשכה גם עד לשלהי תקופת האמוראים בארץ ישראל. ראה בעיקר: בבלי, סנהדרין יג, ע"ב - יד, ע"א לגבי סמיכת חכמים בדו השלישי של תקופת התנאים; וכן שם, שם ה, ע"א לגבי החכמים שהסמיך רבי יהודה הנשיא בזמן ירידתם לבבל; על מסורות של סמיכת חכמים בדור השלישי לאמוראי ארץ ישראל ראה גם בבלי, כתובות, יז, ע"א. על העיתוי של הפסקת הסמיכה, ראה: דן, ארץ ישראל, בייחוד בעמ' 274-275.

³⁰⁰ פרק ט, משנה טו: "משמת בן עזאי בטלו השקדנים, משמת בן זומא בטלו הדרשנים".

³⁰¹ ראה גם בבלי, ברכות, נז, ע"ב, ועוד.

³⁰² ראה רש"י שם: "תלמידים היו ובחורים ולא באו לכלל סמיכה ולא היו בימיהם כמותם בתורה כדתנן: 'משמת בן עזאי בטלו השקדנים'". רש"י מבקש לנמק את העובדה ששמעון בן עזאי ושמעון בן זומא מעולם לא נסמכו למרות חכמתם המופלגת, בכך שהם מתו בצעירותם. אמנם, כפי שעמד על כך א. היימן, (היימן, תולדות, ח"ג, בערך 'שמעון בן עזאי', עמ' 1209), קביעה זו איננה הולמת מקורות רבים בספרות חז"ל. ככל הנראה, הסיבה לכך שחכמים מופלגים אלו לא נסמכו מעולם, איננה קשורה לתוחלת חייהם, ואת הסיבה לכך עלינו לאתר באופנים אחרים.

³⁰³ בבלי, קידושין, מט, ע"ב (על פי כתב יד וט 111).

שלמרות גדולתם לא זכו מעולם למעמד רשמי, משתקפת גם ממסורות שונות שנקשרו בדמותם וכן באימרות שונות המיוחסות להם.³⁰⁴

הרקע הביוגרפי הייחודי של שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, הופך אותם לדמויות סמליות המייצגות את דמותו של החכם המופלג שאיננו זוכה למעמד רשמי ופורמאלי בתוך המערכת המשפטית. בכך שרבה בוחר להזכיר דווקא את דמותם של חכמים אלו ובאמצעותם לפרש את הביטוי 'ראוי להוראה', הוא מכריע בצורה חד משמעית לטובת הפירוש האישי של ביטוי זה, והוא שולל את הקריטריון הפורמאלי-מוסדי כתנאי להגדרתו של האדם כמי שראוי להוראה.

1. ציות החכם: בין שוגג למזיד

אמנם, לצד העובדה שאיזכורם של דמויות אלו שולל את הקריטריון המוסדי כתנאי להכללתו של החכם תחת הדין המופיע בסיפא של המשנה, הרי שאיזכורם של דמויות אלו דווקא מחדד פן אחר בהגדרתו של החכם שראוי להוראה: נראה שחכם זה אמור להיות חכם בעל דרגה לימודית גבוהה ביותר, כדוגמת זו שאופיינו בה שמעון ב"ע ושמעון ב"ז.

פן זה בהגדרתו של הראוי להוראה, שמשמע מתוך הדוגמאות שהובאו על ידי רבה, הוא שמעורר את קושייתו של אב"י: "כי האי גוונא מזיד הוא!". אב"י טוען שחכמים מובהקים שמסוגלים לגבש שיקול דעת הלכתי עצמאי, המאופייני בדרגה גבוהה של וודאות פנימית, ולמרות יכולתם זו החליטו לציית לבית הדין, צריכים להיחשב כחוטאים במזיד ולא רק כחוטאים בשגגה. על עבירה במזיד לא ניתן לכפר באמצעות קרבן חטאת, כפרה שמובאת רק בגינתן של עבירות שנעשו בשוגג.

קושייתו של אב"י מהווה חידוש מושגי מרחיק לכת, שכן היא מצביעה על קטגוריה נורמטיבית חדשה שמתווספת לשתי הקטגוריות הנורמטיביות שהכרנו עד כה מתוך שני חלקיה של המשנה.³⁰⁵

המשנה פסקה שחכם שציית לבין הדין למרות הכרתו בטעותם, מתחייב בחטאת, שכן הכרעה זו היא הכרעה שגויה המחייבת כפרה. זאת בניגוד לאדם רגיל, שמפאת תלותו המוחלטת בבית הדין הוא בגדר אנוס, שאיננו זקוק כלל לכפרה. אב"י מוסיף כעת אפשרות שלישית: כאשר מדובר בחכם מופלג, שדרגת בקיאותו ושיקול דעתו מאפשרים לו להגיע לרמה גבוהה של בטחון עצמי בכך שבית הדין טעה בהוראתו, וחרף זאת הוא החליט לציית להם, נחשב כחוטא ברמה של 'מזיד'. קרי: אדם שבעיניו פקוחות ביצע עבירה, וזאת למרות מודעותו לאיסור שכרוך בעשייתה.

³⁰⁴ שני חכמים אלו היו מבין ארבעת החכמים שנכנסו לפרדס, ושניהם ניזוקו באופן חמור מאירוע זה: האחד נפגע והאחר מת (תוספתא, חגיגה, פרק ב, הלכה ג). כמו כן, מפורסמת המסורת על רווקותו המאוחרת של בן עזאי (בבלי, יבמות, סג, ע"ב). ראה גם את מימרתו של בן זומא במסכת אבות פ"ד, מ"א.

³⁰⁵ עיקרו של הניתוח המוצע מכאן ואילך עד לסופו של סעיף זה, ממוקד בניתוח מושגי של ההתדיינות בין רבה לאב"י, ושל עמדתו המשפטית-הלכתית של כל אחד מהם. דיון זה נשען רק במיעוטו על ניתוח טקסטואלי של הסוגיה, ועיקרו נעוץ בניסיון להבחין בין האופציות המושגיות השונות שבאמצעותן ניתן לפרש ולנתח עמדות אלו.

החשיבות הגדולה של התבטאותו של אביי נעוצה בכך שהיא מסירה עמימות מסוימת שהייתה קיימת ביחס לדין המשנה, עמימות שנובעת מכך שדרגת האשמה הגבוהה ביותר שבה עוסקת המשנה היא של חטא בשגגה.

מבחינה מושגית, אדם עשוי לבצע עבירה בשגגה, ולהתחייב בגינה בקרבן חטאת, וכל זאת מבלי שתיוחס לו כל אשמה בגין מעשיו, וליתר דיוק: מבלי להפנות אליו ביקורת על כך שהפעיל את רצונו בצורה לא ראויה. כאשר אדם חטא בשגגה הוא ביצע באופן אובייקטיבי מעשה שהתברר כמעשה אסור, אך אין הכרח שתתלווה לכך גם הטענה שההכרעה שביצע כאשר החליט לעשות מעשה זה ולא אחד מחלופותיו האפשריות הייתה הכרעה שגויה מבחינה נורמטיבית.³⁰⁶ במקרה כזה אנו מחייבים את האדם לכפר בגין העבירה שעשה, שכן מדובר במעשה שמבחינה אובייקטיבית הוא מעשה פסול, וזאת מבלי לטעון שנפל דופי באופן שבו קיבל האדם את ההחלטות שהובילו אותו לבצע את המעשה.³⁰⁷

כל זמן שדרגת החיוב או האשמה הגבוהה ביותר שהוצגה במשנה היא חיוב בקרבן חטאת, ניתן היה לפרש חובה זו באופן הבא: החכם שפעל על פי הוראתו של בית הדין פעל כראוי בכך שציית לבית הדין, גם כאשר דעתו האישית הייתה שונה. לא רק שמעשה זה הוא מעשה מותר ולגיטימי, אלא שכך היה עליו לנהוג מבחינה נורמטיבית, מפאת התוקף המחייב שיש להוראת בית הדין, וזאת ללא תלות בנכונותה האובייקטיבית של ההוראה או בדעתו האישית של החכם ביחס אליה. חרף כל זאת, אם וכאשר יתברר שהוראתו של בית הדין הייתה הוראת טעות, ושציות להוראה זו היה כרוך במעשה שמבחינה אובייקטיבית הוא מעשה עבירה, נדרש החכם לכפר על מעשה העבירה שביצע. זאת, כאמור, למרות שפעל כראוי וכנדרש בשעה שקיבל את ההחלטה לצייט לבית הדין. חובתו להביא קרבן חטאת לא מבוססת על אשמה בגין החלטה לא נכונה שקיבל, אלא נובעת מכך שבאופן אובייקטיבי הוא ביצע מעשה שמוגדר כמעשה אסור.

אפשרות זו איננה פשוטה כלל ועיקר בפירוש המשנה, וזאת מפאת שתי סיבות עיקריות:

1. על פי פרשנות זו קשה יהיה להסביר את ההבחנה שעורכת המשנה בין יחיד לחכם. אם ניתן לחייב אדם שביצע עבירה כחוטא בשוגג גם כאשר הוא קיבל את החלטותיו באופן ראוי, קשה להבין את הסיבה שמחמתה פוטרת המשנה את היחיד שעשה בהוראת בית דין.

³⁰⁶ אמנם, זוהי בהחלט לא הגישה המקובלת בעולמם ההלכתי של חז"ל. לדיון נרחב בשאלת היחס בין אחריות לאשמה בספרות חז"ל, ראה בדברינו לקמן בסופו של פרק זה, בעמ' 144-150, ובהערות שם. וראה גם בהרחבה: אדרעי, אחריות ואשמה.

³⁰⁷ מדוע לחייב את האדם בכפרה בגין מעשה שלא כרוכה בו אשמה או החלטה שגויה? ניתן לנמק זאת באחת משתי דרכים אפשריות: א. נימוק מהותני-מיסטי שמטעים את השליליות שבמעשה העבירה, ללא כל קשר לאשמה הסובייקטיבית של האדם; ב. נימוק פסיכו-סוציולוגי המטעים את החשיבות בשמירה על המסגרת הנורמטיבית, ובייחוס אחריות במקרים שבהם נעשתה עבירה, גם כאשר עבירה זו לא מלווה באשמה מנקודת מבט סובייקטיבית;

מכיוון אחר לחלוטין, ניתן להצדיק דין זה גם בהתבסס על הקושי הראייתי שבהוכחת קיומה של אשמה סובייקטיבית ביחס לעבירות מסוימות, או תחת נסיבות ספציפיות. אמנם, הסבר זה איננו רלוונטי ביחס לסיטואציה של המשנה, שכן כאן היעדר האשמה נובע מהוראתם השגויה של בית הדין, שהיא עובדה חיצונית שגלויה לכל. וביחס לכל זאת ראה ההפניה בהערה הקודמת לדיוננו בסופו של פרק זה, ובהערות שם.

2. כפי שהראה אריה אדרעי,³⁰⁸ מבט כללי על תפיסת החטא והכפרה במשנתם ההלכתית של חז"ל מלמד שהגישה המקובלת גורסת כי דרושה רמה מסוימת של אשמה כדי שאדם יתחייב להביא קרבן חטאת.

קשיים אלו הופכים את האפשרות הפרשנית הגורסת שהחכם חייב בקרבן למרות שנהג כראוי כאשר החליט לציית לבית הדין, לאפשרות שאיננה בגדר הפרשנות המועדפת לדינו של החכם במשנה. בכל אופן, גם אם פרשנות זו איננה נקייה מקשיים,³⁰⁹ היא עדיין בגדר פרשנות שמהווה חלופה פרשנית אפשרית לדין המשנה, ולפיה עולה כי החכם לא אמור לסטות מהוראת בית הדין גם כאשר הוא סבור שמדובר בהוראת טעות.

קביעתו של אביי, המעלה את האפשרות להתייחס לאדם שציית לבית הדין כאדם שחטא במזיד משקפת את ההכרעה הפרשנית המובלעת בדבריו, לפיה אין לפרש את משנתנו באופן כזה שנמנע מלייחס אשמה לחכם שהכריע לציית לבית הדין למרות שסבר שהוראתו הייתה בגדר הוראת טעות. שכן, שלא כמו עבירה שנעשתה בשגגה המותירה את שאלת האשמה שכרוכה בהחלטה כשאלה פתוחה, הרי שהקטגוריה של עבירה במזיד כוללת בוודאות ביקורת נורמטיבית על ההחלטה לציית לבית הדין.

החידוש הגלום בקושייתו של אביי, איננו מתפוגג גם לאחר המענה שנותן רבה לקושיה זו. שכן, רבה בתשובתו משמר את ההנחה שהשתקפה מדבריו של אביי, שלפיה ההכרעה של החכם לציית לבית הדין היא הכרעה שגויה מבחינה נורמטיבית. רבה מנמק את ההפחתה ברמת האחריות של החכם ממזיד לשוגג,³¹⁰ על ידי הטענה שהחכם שגה באופן שבו שיקלל את המחויבויות הנורמטיביות הסותרות שעמדו לפניו לפני שקיבל את ההכרעה לציית לבית הדין. מן הצד האחד, עמדה לפניו החובה לקיים את הוראות התורה כפי שהוא מבין אותם בהתבסס על חכמתו ושיקול

³⁰⁸ אדרעי, אחריות.

³⁰⁹ את ההבחנה שעורכת המשנה בין יחיד לחכם ניתן להסביר גם באופן אחר: מפאת מעמדו של החכם כמי ש'תולה בעצמו', אנו מתייחסים אליו כאדם שצריך לשאת באחריות גם בגין החלטות נכונות שקיבל, כאשר התברר בדיעבד שהחלטות אלו הובילו אותו לביצוע עבירה. ההבדל בין היחיד לבין החכם איננו ביחס לשאלה האם היה עליהם לציית להוראת בית הדין מלכתחילה (נקודה שעשויה ליצור ביניהם הבדל בנוגע למידת האשמה שלהם כאשר צייתו לבית הדין). אלא הוא נובע מהבדל ביחס לשאלה האם ניתן לייחס להם אחריות בגין מעשה מוצדק שנעשה על ידם. בעוד שהיחיד פטור מאחריות במקרה כזה, החכם נושא באחריות גם בגין מעשים מוצדקים שנעשה. הסיבה לכך שאנו דורשים מהחכם רמה גבוהה יותר של אחריות בגין מעשים שבוצעו על ידו, וזאת במנותק משאלת האשמה.

כמו כן, למרות שהגישה שקושרת בין אשמה לאחריות רווחת בתפיסתם ההלכתית של חז"ל, התפיסה השנייה איננה נעדרת לחלוטין. א' אדרעי, למשל, מציע במאמרו (אדרעי, אחריות) שעל פי שיטתו הכללית של רבי אליעזר אין קשר הכרחי בין אחריות לאשמה.

³¹⁰ למרות מסקנתה של סוגייתנו, שלפיה החכם שמציית לבית הדין למרות שהיה מודע לטעותו נחשב למי שחטא בשוגג בלבד, ישנם בעלי הלכה שסיווגו מעשה שכזה כחטא במזיד, וברוח קושייתו של אביי בתחילת הסוגיה. וכך כתב ר' חיים בנבנישתי בספרו כנסת הגדולה על הטור: "... אם הוא ת"ח ויודע ספר ויודע שהוראת החכם הוא שלא כדון, ואפילו אם הוא עם הארץ וברור לו שהחכם מורה לו שלא כדון, הא ודאי מזיד מיקרי ומיפסיל לעדות. והוצרכתי לכתוב זה מפני שראיתי הרבה בני אדם יודעים את קונם ומתכוונים למרוד בו וסומכים על הוראת החכם שהורה שלא כדון אע"פ שיודעים בבירור שהחכם הורה שלא כדון" (כנסת הגדולה, הגהות לטור, סי' לד, סעיף יא). הדגש כאן הוא על הוודאות האפיסטמית של החכם בכך שההוראה הניתנה לו היא הוראת טעות (וראה ביחס לכך דברינו לקמן בפרק החמישי ליד הערה 491, ובהערה שם). כמו כן, יש לשים לב שבעל כנסת הגדולה עוסק כאן בהוראה של חכם יחיד, ולא בהוראה ממוסדת של בית הדין הגדול.

דעתו. מן העבר השני, ניצב הערך שהוא גם חובה נורמטיבית בפני עצמה, אותה מכנה רבה: 'מצוה לשמוע דברי חכמים'. החכם אמנם היה מודע לכך שהחובה המוטלת עליו היא לקיים את מצוות התורה כפי שהוא מבין אותם, אך הוא נמנע מלעשות זאת, מתוך הנחה שהמצווה לשמוע דברי חכמים גוברת בעוצמתה על החובה לפעול על פי הדין.³¹¹

מדבריו אלו של רבה עולה בבירור שההעדפה הנורמטיבית שהשתקפה בהכרעתו של החכם היא הכרעה נורמטיבית שגויה. אך מכיוון שהאדם פעל מתוך נאמנות לחובות הנורמטיביות המוטלות עליו, כפי שהוא תפס את היחס ביניהם, חטא זה ייחשב לחטא בשגגה ולא לעבירה במזיד, כפי שהציע אב"י.

האופן שבו מעמיד רבה את המורכבות הנורמטיבית שבפניה ניצב החכם הוא מרתק וראוי לתשומת לב, וזאת במיוחד לאור השוואתו עם אופנים אחרים שבהם ניתן לתאר מצב זה. באופן בסיסי, ניתן להגדיר שני אופנים שבאמצעותם ניתן להסביר מדוע הכריע החכם לציית לבית הדין, למרות שסבר שטעו:

1. החכם אמנם חשב שבית הדין טעו, אך הוא היה ספקן בנוגע לשאלה האם הוא אכן מבין היטב את הדין, והאם ישנה הצדקה אובייקטיבית לסברתו שבית הדין טעה בהוראתו. לאור זאת, הוא החליט לציית לבית הדין וזאת מתוך הכרעה לאמץ את האפשרות שכלל לא מדובר בהוראת טעות, וזאת על אף שדעתו האישית היא שבית הדין טעה בהוראתו.

2. החכם לא הטיל ספק בכך שבית הדין טעה בהוראתו, אך הוא סבר כי מוטלת עליו חובה לקיים את הדין על פי האופן שבו פירשו אותו חכמים. ההבחנה כאן היא בין הפרשנות הנכונה של הדין שבו מדובר, לבין הפרשנות המחייבת של דין זה.

מדבריו של רבה בתשובתו לקושיית אב"י, עולה בבירור כי הוא לא אימץ את האפשרות הראשונה.³¹² אך מדיוק נוסף בדבריו נראה שהוא לא אימץ אף את האפשרות השנייה. על פי דבריו של רבה עולה כי לא רק שהחכם איננו מסתפק בכך שהוא פירש את הדין באופן נכון, אלא שהוא גם משוכנע שהחובה הנורמטיבית שלו כלפי הדין מחייבת אותו לפעול על פי ההבנה הנכונה בעיניו.³¹³ החובה לשמוע לדברי חכמים מוצגת כאן כחובה נפרדת ועצמאית ביחס לחובתו של

³¹¹ 'הגנת הצידיק' הניתנת כאן לחכם איננה פוטרת אותו מאחריות להכרעתו, אלא רק מורידה את דרגת האחריות שלו מרמה של 'מזיד' לרמה של 'שוגג'. בכך יש חידוש גדול לאור תפיסות משפטיות אלטרנטיביות שבמסגרתן ציות לסמכות מוכרת ולגיטימית מהווה חיץ מפני אחריות פלילית. ראה למשל: חוק העונשין, תשל"ז-1977, סעיף 34-י"ג: "לא יישא אדם באחריות פלילית למעשה שעשה באחד מאלה:

(1) הוא היה חייב או מוסמך, לפי דין, לעשותו;

(2) עשה על-פי צו של רשות מוסמכת שהיה חייב לפי דין לציית לה, וזולת אם הצו הוא בעליל שלא כדין". ההסתייגות בסעיף השני מתייחסת רק למקרה של צו שאיננו על פי הדין, אך היא איננה כוללת מצבים שבהם הסמכות המשפטית העליונה היא זו שמורה על ביצוע המעשה, כדוגמת המצב בסוגייתנו. להרחבה בנוגע להגנת הצידיק בדין הישראלי במיוחד, ראה במיוחד: פלר, סייג הצידיק; סימפוזיון, הגנת הצידיק. וראה גם: בן נון, סרבנות.

³¹² כך משתקף גם מפירושו הר"ח: "וטעי במצוה לשמוע דברי חכמים - ואפילו אם אמרו על האסור מותר" (ג, ע"ב).

³¹³ כך פירש גם רש"י את דבריו של רבא: " וקא טעה במצוה לשמוע דברי חכמים - אפי' למיעבד איסורא". המצווה לשמוע לדברי חכמים לא הופכת את האיסור להיתר, אלא גוברת על האיסור שכרוך בפעולה.

האדם כלפי הדין עצמו. המתח כאן איננו מתח פנימי בין שתי אפשרויות שונות בהבנת הדין, שלגביהן מתעורר ספק מהי הפרשנות הנכונה או מהי הפרשנות המחייבת, אלא מתעורר כאן מתח בין חובתו של האדם לדין התורה (שאינו לאדם ספק בנוגע לתוכנה של חובה זו), לבין המצווה לשמוע לדברי חכמים.³¹⁴

2. הסוגיה המקבילה בירושלמי

בתלמוד הירושלמי מתקיים גם כן דיון בנוגע למעמדו של אדם שציית לבית הדין, מתוך הנחה שכך מוטל עליו לנהוג. גם כאן עיקר הדיון הוא בשאלה האם יש לסווג פעולה זו כעבירה במזיד או בשוגג. וזו הצעת הסוגיה בירושלמי:

“הלך היחיד ועשה שוגג על פיהן”.

וכי יש זדון (ל)שגגה ליחיד אצל הוריית בית דין.

ר' אימי בשם ר' שמע' בן לקיש. מתנית' כגון שמעון בן עזאי יושב לפניו.

מה אנן קיימין.

אם ביודע כל התורה ואינו יודע אותו דבר אין זה שמעון בן עזאי.

ואם ביודע אותו הדבר ואינו יודע כל התורה שמעון בן עזאי הוא אצל אותו הדבר.

אלא כי נן קיימין ביודע כל התורה וביודע (כל) אותו הדבר.

אלא שהוא כטועה לומ'. תורה אמרה אחריהם [אחר'].

ואם בטועה לומ'. התורה אמרה אחריהם אחריהם²]. אין זה שמעון בן עזאי.

כהדא דתני. יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם.

ת'ל "ללכת ימין ושמאל". שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהיא שמאל.

מאי כדון. ר' יוסי בשם ר' הילא. לפי שבכל מקום שוגג פטור ומזיד חייב. וכא אפי' מזיד פטור.

מפני שתלה בבית דין.³¹⁵

נקודת המוצא של סוגיית הירושלמי, שונה מזו שבה פותחת הסוגיה הבבלית. הירושלמי מניח שלפי הניסוח שמופיע במשנה יש מקום לדבר על שני מצבים שונים כאשר האדם מציית להוראת בית הדין: מצב שבו הציות נעשה בשוגג ומצב שבו הוא נעשה במזיד. בכך מתקשה הירושלמי, שכן לדעתו עצם הסיטואציה שבה אדם פועל על פי הוראת בית הדין מגדירה בהכרח את המעשה כמעשה שנעשה בשגגה. על שאלה זו מנסה הירושלמי לענות על ידי העמדת משנתנו

³¹⁴ בנקודה זו קיים הבדל בין הבבלי לבין הירושלמי, שבו נעסוק בסעיף הבא. הניסוח המופיע בירושלמי הוא: 'אלא שהוא כטועה לומר תורה אמרה אחריהם'. בניגוד לניסוח בבבלי שממנו משתקפת קיומה של חובה עצמאית לשמוע לדברי חכמים (המנותקת משאלת פירושו הנכון של הדין), הניסוח בירושלמי מורה יותר על קיומה של חובה פנימית, שלפיה יש לפרש את הדין על פי קביעתו של בית הדין.

³¹⁵ ירושלמי, פרק א, הלכה א, עמ' 14-1413 [מה, ע"ד].

באדם שהוא כשמעון בן עזאי היושב לפני בית הדין. אדם כזה היודע את דיני התורה, אכן עשוי לפעול על פי הוראת בית הדין במזיד, כלומר תוך ידיעה שהוראתו היא הוראת טעות.³¹⁶

אמנם, לאחר העלאתו של פתרון זה, הסוגיה עצמה מסתייגת ממנו. הסיבה לכך היא הטענה שעולה בסוגיה שלפיה אפילו אי ידיעה של דין פרטני מסוים, גורמת לכך שהאדם לא יוכל להיחשב כשמעון בן עזאי, ולכן לא יוכל להיחשב כמי שעבר על העבירה במזיד. גם אי ידיעת הדין שלפיו האדם לא אמור לציית לבית הדין במקרה של טעות, גורמת לכך שהאדם לא יוכל להיחשב כשמעון בן עזאי לעניין הגדרתו כמזיד. ממילא, המסקנה המתקבלת מניתוח זה, היא שלעולם אדם שציית להוראת טעות של בית הדין לא יוכל להיחשב כמזיד.³¹⁷ הן אי הידיעה של הדין עצמו והן אי הידיעה לגבי היעדרה של חובת הציות במקרה שכזה, מפקיעות את האדם מגדרו של מי שיודע את התורה כולה ברמה כזו שעשויה להגדירו כמזיד.³¹⁸ קביעה זו כשלעצמה תואמת את מסקנת הסוגיה הבבלית לפיה אדם שציית מכיוון שלא ידע שלא מוטלת עליו חובה שכזו, ייחשב לשוגג מפאת אי ידיעתו זו.

אמנם, סוגיית הירושלמי לא מסתיימת בנקודה זו, וזאת מפאת השוני בנקודת המוצא שלה, ביחס לנקודת המוצא של הסוגיה הבבלית. כאמור, הירושלמי מניח שניתן להסיק מלשון המשנה שישנו תרחיש שבו אדם מציית לבית דין במזיד. מפאת קושי זה, מופיעה בסוף הסוגיה הצעה אחרת לחלוטין בפירוש המשנה, המוצעת על ידי רבי יוסי בשם רבי הילא.

על פי פירושו של רבי יוסי, המשנה מחייבת בקרבן גם אדם שציית לבית הדין במזיד. המילה 'שוגג' שמוזכרת במשנה לא באה אלא לומר שבמקרה של פעולה על פי הוראת בית דין, מעמדו ההלכתי של העושה במזיד, מקביל למעמדו של העושה בשוגג בשאר התורה: הוא פטור מעונש מלקות או מיתה, אך הוא חייב בקרבן.³¹⁹ הצעת פירוש זו מכירה בכך שאכן ישנו תרחיש של חטא במזיד, וזאת בניגוד לניתוח שהוצג בחלק הקודם של הסוגיה. הייחוד במקרה של הוראת טעות של

³¹⁶ יש לשים לב לכך שהעמדת משנתנו באדם כגון שמעון בן עזאי, מתייחסת לרישא של המשנה העוסקת באדם יחיד ולא בחכם הראוי להוראה. בנקודה זו ישנו הבדל מכריע בין הירושלמי לבין המקורות האחרים שבהם מוזכר שמו של שמעון בן עזאי בהקשר של דין משנתנו. בכל המקורות האחרים, בן עזאי מובא כדוגמא לקטגוריה המופיעה בסיפא של המשנה, ואילו הירושלמי מביא אותו כאמור כדוגמא לרישא של המשנה. הסיבה לכך, כנראה היא ראיתו של שמעון בן עזאי כתלמיד שאיננו בגדר מי ש'ראוי להוראה', וזאת מעצם העובדה שהוא לא קיבל הסמכה להורות (ראה לעיל עמ' 114 ואילך). לפי הירושלמי, נראה כי הסיפא של המשנה עוסקת בחכם שמחזיק בסמכות פורמאלית להורות. וזאת בניגוד לתפיסה הבבלית שבה עסקנו לעיל (עמ' 114-121), שלפיה הגדרתו של האדם כחכם איננה תלויה בפרמטרים מוסדיים-פורמאליים, אלא בחמתו האישית בלבד.

³¹⁷ המקרה היחיד שיוחרג מקביעה גורפת זו הוא מקרה בו האדם יודע שבית הדין טועה, ויודע גם שבמקרה כזה לא חלה עליו חובת ציות לבית הדין, וחרף כל זאת הוא בוחר לציית להוראתם.

³¹⁸ לצד העלאת רף ההגדרה של בן דמותו של 'שמעון בן עזאי', הירושלמי גם מנמיך מאוד את רף ההגדרה, ביחס למצבים אחרים. הכוונה היא לאדם היודע את הדין רק במקרה הספציפי שבו עוסקת ההוראה, אך לא בהכרח בקיא בתחומים אחרים בתורה. הירושלמי מגדיר אדם זה כ'שמעון בן עזאי הוא אצל אותו דבר'. העולה מהירושלמי הוא שקנה המידה המשמעותי היא הידיעה של הדין הספציפי שבו מדובר, ואילו הידיעה הכללית של התורה איננה משפיעה באופן משמעותי על אופן סיווגה של הפעולה שנעשתה על פי הוראת בית הדין.

³¹⁹ אני מתבסס בדבריי כאן על פירושו של הפני משה לסוגיה. על פי פירוש זה, הפטור שמופיע בסוגיה הוא פטור מחיוב מיתה הנוהג בעבירה במזיד, אך הוא איננו כולל פטור מחטאת, המאפיינת עבירות בשוגג. ההנמקה 'מפני שתלה בבית דין' באה לנמק את הפחתת הענישה משוגג למזיד, אך לא לבטל כליל את האחריות של החכם בגין הציות להוראת הטעות.

בית הדין הוא שגם אדם שציית לה במזיד, לא ייענש באופן הרגיל של חטא במזיד, אלא ייענש כמי שחטא בשוגג בלבד.

קביעה זו מעצימה את חומרת מעשיו של אדם שפועל על פי הוראת בית הדין, במקרים שבהם הוא מודע לכך שבית הדין טעה בהוראתו. דינו אמנם קל יותר מאשר אדם שמבצע עבירה במזיד בנסיבות שלא קשורות בהוראת בית הדין, אך הסיווג היסודי של אדם זה הוא של חוטא במזיד, ולא כפי שעולה מפשטות המשנה ומסוגיית הבבלי, הקובעים שהפועל על פי הוראת בית דין נחשב כמי שחטא בשגגה בלבד.³²⁰

3. סוגיית הבבלי: שאלת היחס בין הסוגיות

במסגרת ניתוחנו את הסוגיה הבבליית עמדנו על כך, שמדבריו של רבה בסוגיה עולה התפיסה שהגדרתו של החכם שבו עוסקת הסיפא של המשנה, לא נקבעת על פי הסמכתו הפורמאלית, אלא על פי חכמתו ויכולותיו האישיות. בכך סוגיה זו משתלבת עם מגמתה של הסוגיה שקדמה לה, שחתרה גם היא להגדרה אישית-מהותית של החכם, והתעלמה לחלוטין מן המישור הסמכותי-הפורמאלי.

אמנם, בנקודה אחרת נראה שקיים מתח ואף סתירה בין הסוגיות. ראינו כי בסוגיה הקודמת הרחיב רבה את הגדרתו של החכם המופיע במשנה והכליל בה אף אדם שהוא גמיר ולא סביר או להיפך (וייתכן שאף כזה שהוא לא גמיר ולא סביר, על פי אחד מעדי הנוסח). לעומת זאת, במסגרת סוגייתנו מציע רבה את דמויותיהם של שמעון ב"ע ושמעון ב"ז כדוגמא לחכם שבו עוסקת המשנה, דמויות שכלל הנראה נמצאות בדרגה הגבוהה ביותר של ידע וחכמה. איזכורן של דמויות אלו על ידי רבה כדמויות שאמורות לכונן את הגדרתו של האדם ש'ראוי להוראה', איננו עולה בקנה אחד עם הרחבת הגדרתו של החכם שבוצעה גם היא בידי רבה עצמו בסוגיה הקודמת.

אך קושי זה שעולה מהצלבתן של הסוגיות, קיים בהתבסס על סדרן של הסוגיות כפי שהן מופיעות לפנינו. ברצוני להעלות את הסברא שסדרן המקורי של הסוגיות היה שונה, והן הופיעו בסדר הפוך. במידה שמאמצים הנחה זו, לא רק שהסוגיות אינן סותרות זו את זו, אלא שהן אף מתבססות האחת על קודמתה: הסוגיה הראשונה [סוגיה ה] מבססת את הפירוש האישי של הביטוי 'ראוי להוראה', ושוללת את הפירוש הפורמאלי שלו, וזאת באמצעות איזכורן של שמעון ב"ע ושמעון ב"ז. בשלב השני, ומתוך התבססות על דבריו בסוגיה הראשונה, מרחיב רבה את הגדרתו של החכם ומכליל בה גם חכמים נוספים שאינם נמצאים בדרגת החכמה האולטימטיבית

³²⁰ ייתכן שבבסיס הבדל זה בין הירושלמי לבבלי, ניצב הבדל בנוגע לתפיסה היסודית אודות עצם קיומה של חובת ציות מוסדית להוראת בית הדין. שכן, מהדרשה שמופיעה בסוגיית הירושלמי משתמע שלפי הירושלמי אין כל חובת ציות מוסדית לבית הדין, שחורגת מעבר להנחה שבית הדין מייצג באופן אותנטי את דין התורה ('עד שיאמרו לך על ימין שהוא ימין'). לעומת זאת, הבבלי מכיר עקרון בסיסי של חובת ציות מוסדית ('מצוה לשמוע דברי חכמים'), אלא שעקרון זה איננו מצדיק פעולה בניגוד לדין במקרה של טעות בהוראה. ממיילא, הירושלמי מתייחס לפעולת ציות במקרה של טעות ידועה כעבירה במזיד, שכן אין שום עקרון משפטי שעשוי להצדיק אותה. לעומת זאת, במסגרת התפיסה של הבבלי מדובר כאן על טעות בנוגע לגדרי הנורמה של 'מצווה לשמוע דברי חכמים', ולכן היחס אליה הוא כעבירה שנעשית בשוגג בלבד.

של שמעון ב"ע ושמעון ב"ז [סוגיה ד]. באופן זה, שני חלקי הסוגיה שותפים בהרחבת הגדרתו של החכם המופיע במשנה וזאת באמצעות שני מהלכים משלימים: הראשון מבטל את הדרישה להסמכה פורמאלית של החכם, ואילו השני מרחיב את קבוצת האנשים שיכולים להיחשב כחכמים ומכליל בה גם כאלו שדרגתם הלימודית איננה מאופיינת בשלמות.

סדר זה שבין שני חלקי הסוגיה מסתבר גם מן הזווית של פירוש המשנה: בעוד שהשלב הראשון מתבסס על פירושו של הביטוי 'ראוי להוראה' כשלעצמו [סוגיה ה], השלב השני מרחיב את מובנו של הביטוי וזאת בהתבסס על הייתור הקיים בלשון המשנה בין ביטוי זה לבין הביטוי המקביל 'אחד מהם' [סוגיה ד]. אמנם, בשלב כלשהו התהפך כנראה סדר הסוגיות, וזאת ככל הנראה מפאת העובדה שהביטוי 'אחד מהם' שאליו מתייחסת סוגיה [ד], מופיע במשנה לפני הביטוי 'ראוי להוראה', שהוא הביטוי שמהווה את היסוד לסוגיה [ה].³²¹

ו. מבעט בהוראה

זה הכלל: התולה בעצמו - חייב.

לאיתויי מאי? לאיתויי מבעט בהוראה.

'תולה בבית דין' - לאיתויי הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן.

הא בהדיא קתני לה! תני והדר מפרש.³²²

קטע קצר זה של הסוגיה מוקדש לדיון בפיסקת הסיום של המשנה, המסכמת באופן תמציתי את הדין שמופיע בהרחבה בשני חלקיה המרכזיים של המשנה. במסגרת הטקסט המשנאי גופו, נראה כי מטרתה של פסקה זו היא להדק את המבנה הכולל של הדין הכפול המופיע במשנה, וזאת באמצעות חתימה קצרה הכוללת יחד את שני הדינים, הפעם בסדר מהופך, תוך הנגדתם זה לזה. חתימה זו, מחדדת את היחס שבין שני הדינים ומדגישה את היותם חלק ממבנה נורמטיבי כולל.

מעבר לכך, הטרמינולוגיה הספציפית שבה עושה המשנה שימוש בפיסקת חתימה זו מעוררת עניין מיוחד. המשנה מגדירה את החכם שציית לבית הדין כאדם 'התולה בעצמו', ובכך היא מנמקת את הקביעה שהוא חייב. זאת, לעומת היחיד מן השורה המוגדר כמי ש'תולה בבית דין', ולכן הוא פטור במקרה של ציות. אמנם, הבחירה בטרמינולוגיה זו כדי לתאר את ההבדל בין החכם לבין היחיד, איננה מובנת. שכן, באיזה מובן החכם הוא 'תולה בעצמו'? והרי המעשה שבגינו הוא מתחייב הוא החלטתו לציית להוראת בית הדין ולתלות בהם את האחריות להוראה שניתנה על ידם. נראה כי נכון יותר היה לנמק את חיובו של החכם בדיוק בדרך ההפוכה: בניגוד ליחיד

³²¹ בכל אופן, גם במידה שלא מאמצים את ההשערה בנוגע לסדרן המקורי של הסוגיות, ניתן לאמץ מבנה זה בנוגע ליחס הענייני שבין מימרתיו של רבא: המימרא שמזכירה את שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא, קודמת מבחינה עניינית למימרא שעוסקת בהגדרתו של החכם כגמיר ולא סביר ו/או כסביר ולא גמיר.

³²² ב, ע"ב [22-25], עדי נוסח: [9] מ 9 [23] דין... - [9] טו, ד זה הכלל] ד + התולה בעצמו חייב מ ד + לאיתויי מאי | בהוראה] מ + בבב"ד פטור | התולה] מ ד תולה | פטור] מ 9 ד - | לאיתויי מאי] ד - | ולאחר... חלב] מ 9 ד - | לה] מ ולא.

שהחלטתו להיסמך ולהיתלות בבית הדין היא לגיטימית, הרי שהחכם שגה בכך שתלה בבית הדין, ולכן הוא מתחייב בכפרה על העבירה שבוצעה על ידו. במובן זה, העילה לחיובו של החכם היא איננה העובדה שהוא תלה בעצמו, אלא להיפך: במקום להישען על חכמתו ולתלות בה את מעשיו, הוא בחר להיתלות בבית הדין ולהישען על הוראתו, וזאת למרות היותה שגויה על פי דעתו, ובדיוק בגין כך הוא מתחייב בכפרה.

נראה שהטרמינולוגיה הייחודית שבה בוחרת המשנה להתנסח, נועדה לחדד תפיסה יסודית שעומדת ברקע הקביעה היסודית של המשנה, לפיה יש להחריג את דינו של החכם מדינו של היחיד מהשורה. המשנה רואה בחכם אדם שתולה בעצמו, גם בשעה שהוא בוחר לציית לבית הדין. החכם לא יכול להתחמק מעצמאותו, ומן החירות המחשבתית שנכפית עליו בגין חכמתו. החכם מתחייב במקרה של ציות, מכיוון שגם ההכרעה לציית נתפסת כהכרעה ריבונית אישית של החכם, שהוא נדרש לשאת באחריות על קבלתה. על פי העולה מן המשנה, נראה כי המשנה תופסת את היחיד כמי שתלוי בהוראת בית הדין באופן אובייקטיבי. משעה שאין באפשרותו לגבש שיקול דעת נורמטיבי בכוחות עצמו, הוא תלוי ועומד בהוראתו של בית הדין. לעומת זאת, החכם שמשוגל לקבל הכרעות נורמטיביות בפני עצמו, נתפס כאדם עצמאי שעליו לתת דין וחשבון על הכרעותיו, גם כאשר הוא עצמו בחר לציית לבית הדין ולתלות בהם את מעשיו.

סוגיית הגמרא שלפנינו, איננה מסתפקת במשמעות המבנית והתוכנית הפשוטה של פסקת הסיום, והיא מבקשת לייחס משמעות נורמטיבית ספציפית לפסקת הסיום על שני חלקיה.

לגבי החלק הראשון של פסקת הסיום, שמכיל את הקביעה המסכמת שלפיה 'התולה בעצמו - חייב', קובעת הגמרא שמשפט זה נועד לרבות אדם שמבעט בהוראה, שגם הוא חייב בכפרה אם וכאשר ציית להוראת טעות של בית הדין.

קביעה זו של הסוגיה, היא מהפכנית ומרחיקת לכת.³²³ מכל מה שנאמר עד כה במשנה ובסוגיה, ניתן היה לקבל את הרושם שהשתייכותו של האדם לקטגוריה שאליה מתייחסת הסיפא

³²³ אמנם, עומק החידוש של הסוגיה תלוי במידה רבה בשאלה כיצד אנו מבינים את סיבת הפטור שמתחדש על ידי הסוגיה.

שכן, ניתן לפרש בשתי צורות נבדלות זו מזו, מדוע אדם 'שמבעט בהוראה' איננו פטור כאשר בית הדין טעו בהוראה.

אפשרות אחת היא שאנו מניחים שאדם זה לא פעל על פי ההוראה, אלא פעל מתוך שיקול דעת עצמאי, כפי שהוא מורגל לעשות בדרך כלל. כאפשרות זו משתמע מפירוש רש"י (ד"ה לאיתווי מבעט בהוראה: "דהואיל והוא רגיל להיות מבעט השתא נמי מבעט וכשהוא אוכל חלב מפי עצמו הוא עושה ואינו תולה בב"ד"), וכן מפירוש הר"ח: "דאמרין מפי עצמו הוא דעבר" (פירוש הר"ח, ג, ע"ב).

אך ישנה גם אפשרות אחרת. ייתכן שכוונת הסוגיה היא שאדם מסוג זה איננו יכול לחסות תחת הגנת הציודוק אפילו אם הוא אכן פעל במקרה ספציפי בהסתמך על הוראת בית הדין. הסיבה לכך היא שהרגלו לפעול באופן עצמאי מונע ממנו את האפשרות להשתמש במקרים ספציפיים בהגנת הציודוק. כאפשרות זאת פירש הרא"ש בתוספותיו: "פי' מי שרגיל לבעט בהוראה אף על פי שעתה הוא מסכים עם ב"ד מיקרי תולה בעצמו" (ב, ע"א ד"ה הורו ב"ד). אפשרות זו מסתברת יותר שכן על פיה ישנו דמיון רב יותר בין המבעט לבין החכם: שני האישים הללו אמנם פעלו מתוך ציות לבית הדין במקרה שבו מדובר, אך מפאת המאפיינים האישיים הייחודיים שלהם, הם אינם יכולים לחסות תחת 'הגנת הציודוק'. החכם מפאת יכולתו העקרונית לגבש עמדה הלכתית עצמאית (שממנה נגזרת הידיעה שלו על טעותם של בית הדין), ואילו המבעט מפאת נטייתו והרגלו העובדתיים שלא לציית באופן עקבי להוראות בית הדין.

של המשנה, מבוססת על יכולותיו האובייקטיביות של האדם ועל חכמתו, ואולי גם על מעמדו הרשמי כמי שראוי להוראה. על פי הקביעה שמתחדשת כעת בסוגיה, נוצרת כעת האפשרות להצטרף לקטגוריה משפטית זו על בסיס קריטריון אחר לחלוטין: מידתו ועוצמתו של הרגל הציות להחלטות בית הדין שבו מאופיין אדם כזה או אחר. אדם שמבעט בהוראה הוא אדם שאיננו מורגל לציית בדרך כלל להוראותיהם של בית הדין. היעדר הציות איננו נובע בהכרח מידענותו או מיכולותיו האינטלקטואליות האובייקטיביות של האדם, אלא מהווה נטייה סובייקטיבית אישית שקשורה לאופן הפעלת הרצון של אדם כזה או אחר.

ההרחבה הנורמטיבית מרחיקת הלכת שאותה תולה הסוגיה במשפט סיכום זה של המשנה, איננה משתמעת מקריאה פשוטה של משפט זה, שככל הנראה התווסף למשנה מסיבות סגנוניות ועקרוניות עליהן עמדנו לעיל, אך הוא איננו נושא משמעות נורמטיבית ספציפית. ובכל זאת, נראה שמתקיים קשר עמוק בין התוכן הספציפי שבו מטעינה הסוגיה משפט זה, לבין משמעותו המקורית במשנה: משעה שהמשנה מדגישה את העובדה שהחכם שציית לבית הדין נושא באחריות על החלטה זו מכיוון שהוא 'תולה בעצמו', קרי: עצמאי בהחלטותיו, יש מקום לטענה שכל אדם שנוהג להיות עצמאי בהחלטותיו הנורמטיביות נושא באחריות דומה, גם כאשר עצמאות זו איננה מתבססת על יכולות אינטלקטואליות אובייקטיביות.

הצלע השנייה של פסקת הסיום של המשנה מתייחסת לדינו של היחיד: 'התולה בב"ד – פטור'. גם כאן מבקשת הגמרא להטעין משפט זה במשמעות נורמטיבית ספציפית: "לאיתווי הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן". הגמרא עומדת מיד על כך שייחוס דין זה לפסקת הסיום הכללית של משנתנו, הוא מוזר ובעייתי שכן זהו בדיוק תוכנו של הדין שבו פותחת המשנה הבאה. כמו כן, נראה כי התשובה שניתנת בסוגיה לקושי זה איננה מיישבת אותו כלל ועיקר, שכן גם לאחריה חזרנו לנקודת המוצא של הקושיה הראשונית, שלפיה המשנה מסתיימת עם משפט מיותר שלא מחדש דבר מעבר למה שנאמר בה (או במשנה הבאה) במפורש.

אמנם, נראה שניתן להצביע על שתי מטרות שאותן מבקשת הסוגיה להשיג באמצעות ייחוס דין זה למשפט החותם את משנתנו.

הנקודה הראשונה עולה מתוך השוואה בין האופן שבו מטפלת הסוגיה במשפט זה לבין האופן שבו היא מטפלת במשפט הנוסף שנכלל בפסקת הסיום של המשנה. כפי שראינו לעיל, המשפט שמסכם את דינו של מי שראוי להוראה מתפרש על ידי הסוגיה באופן שמרחיב באופן דרמטי (מבחינה מושגית וכמותית גן יחד) את קבוצת האישים שנכללים תחת כנפיו של דין זה. והנה, ביחס למשפט שמסכם את הצלע השנייה של דין המשנה (דינו של היחיד), קובעת הגמרא שהוא נועד לרבות דין שמופיע כבר במפורש במשנה אחרת. או במילים אחרות: שהוא לא נועד לרבות דבר. נראה שהשוואה זו מעמידה אותנו פעם נוספת על המגמה שנחשפת והולכת מבעד

דברינו בפנים אמורים בעיקר על פי אפשרות זו בהבנת דברי הסוגיה. על פי האפשרות הראשונה, החידוש העקרוני שטמון בדברי הסוגיה קטן הרבה יותר, והוא קשור רק בשלילתה של התפיסה האובייקטיבית של הפטור (ראה לעיל בהרחבה במסגרת ניתוח סוגיית 'נתחלף לו חלב בשומן ואכלו', עמ' 96-101).

לכל מהלכה של הסוגיה: המגמה להרחיב ולהעצים את הדין שמבסס את אחריותו האישית של היחיד, ולעומת זאת לצמצם ולהחליש את הדין הנגדי, שמבסס את הלגיטימציה והגיבוי שניתן ליחיד שבחר לציית לבית הדין במקרה של הוראת טעות.

הערה נוספת קשורה לריבוי הספציפי שאותו מציעה הסוגיה כנובע ממשפט זה. למעשה, ייחוסו של הדין שפוטר את היחיד שציית לאחר שבית הדין חזר בו מהוראתו, כדין שנלמד כבר מתוך הסיפא של משנתנו, יוצר זיקה בין משנתנו לבין המשנה הבאה שמוקדשת כולה לדיון במקרה זה. נראה שיצירת זיקה שכזו בין שתי המשניות היא משמעותית בנוגע ליחס שבין הפרשנות האובייקטיבית של הפטור לבין הפרשנות הסובייקטיבית שלו.³²⁴ כפי שראינו לעיל, אלו שתי קריאות אלטרנטיביות של המשנה שמכוננות שני אופנים שונים לחלוטין להבנת הפטור של היחיד שציית להוראת טעות של בית הדין.³²⁵ בעוד ששתי הפרשנויות השונות הללו אפשריות ביחס לדין הכללי שמופיע במשנה א', הרי שביחס לדין הפוטר את היחיד שציית להוראת הטעות לאחר שבית הדין חזר בו מהוראתו, ברור לחלוטין שפטור זה מבוסס על סיבות סובייקטיביות, והוא איננו נובע מסיבות הקשורות למצב המשפטי האובייקטיבי. ממילא, ייתכן שביצירת הקישור שבין שתי המשניות הללו, מבקשת הגמרא לחזק את הפרשנות הסובייקטיבית של פטור היחיד גם במקרה הסטנדרטי שבו היחיד ציית להוראה לפני שבית הדין חזר בו. הבנת פטורו של היחיד על פי הפרשנות הסובייקטיבית שלו משקפת תפיסה מוסדית רכה, שלפיה ההוראה המוסדית של בית הדין לא מכוננת את הדין אלא רק מנסה לשקף אותו בצורה נכונה.

תפיסה מוסדית זו, היא זו שעומדת גם בבסיסו של המהלך הדרמטי והמרכזי של הסוגיה, שבמידה רבה ניתן לראות בו את גולת הכותרת של הסוגיה כולה. מהלך זה מתבצע בקטע הבא של הסוגיה, שבו נפנה לעסוק כעת.

ז. יחיד שעשה בהוראת בית דין - חייב או פטור?

1. העמדת משנתנו כדעת רבי יהודה

אמ' רב יהודה אמ' שמו':

זו דברי ר' יהודה דאמ' יחיד שעשאה בהוראת ב'ד פטור

אבל חכמי' אומ' יחיד שעשאה בהוראת ב'ד חייב

מאי ר' יהוד' ומאי רבנן

דתניא נפש כי תחטא אחת תחטא בעשותה הרי אלו מיעוטי' לימא אשר נפש תחטא בשגגה למה לי למימר אחת תחטא בעשותה הרי אלו מיעו' והעושה מפי עצמו חייב בהוראת ב'ד פטור

³²⁴ ראה לעיל עמ' 38-39, במסגרת הדיון בסוגיה [ב].

³²⁵ ראה לעיל בפרק זה, עמ' 96-101.

מאי רבנן דתניא אם נפש אחת כי תחט' אין לי אלא אחת שעשאה שני' ושלשה שעשו יכול יהו פטורין ת'ל מעם הארץ ואפי' הם מרובין ועדין אני ?או? מיעוט הקהל שחטאו [חייבין שאין ב'ד] מביאין פר על ידיהם ()(רוב) הקהל שחטאו יכול יהו פטורין שהרי ב'ד מביאין פר על ידיהם ת'ל מעם הארץ ואפי' רובו ואפי' כולו

במאי אילימא בשגגת מעשה ב'ד מאי עיבדתי' אלא בהעלם דבר הא כי כתי' מעם הארץ בשגגת מעשה הוא דכתי'

אלא לאו הכי קאמ' מיעוט קהל שחט' בשגגת מעשה חייבין שאין ב'ד מביאין פר על ידיהם בהוראה ורוב הקה' שחטאו יכול יהו פטו' בשגגת מעשה שהרי ב'ד מביאין על ידי' פר בהוראה ת'ל מעם הארץ ואפי' מקצתו ואפי' כולו

קתני מיהא שאין ב'ד מביאין פר על ידיהם הא הן חייבין אמ' רב פפא דלמא לא הן ולא ב'ד אי הכי מאי אולמי' דמיעוט מרוב אלא לאו ש'מ הם חייבין ש'מ

מכדי תרויהו סתמא ממאי דהך ר' יהודה והא רבנן

דתניא נפש תחט' אחת תחטא בעשותה הרי אלו מיעוטיין מאן שמעת ליה דדריש מיעוטי כי האי גונא ר' יהודה היא

דתניא ר' יהודה או' זאת היא העולה הרי אלו מיעוטיין

ואיבעי תימ' עדין אני או' לא מצית מוקמת לה כדר' יהודה דקתני רוב הקהל שחטאו יכול יהו פטורין שהרי ב'ד מביאין פר על ידיהם ואי ר' יהודה האמ' ?(ר') [ד] צבור הוא דמייתי

דתנן ר' יהודה אומ' שנים עשר שבטים שחטאו מביאין שנים עשר פרי' 326

326 ב, ע"ב 25 - ג, ע"א 7. עדי נוסח: פ מ, ק 9. ד רב] ד רבי | דאמ' ... פטור] ד - | שעשאה] מ ק 9 ד שעשה | ומאי רבנן] מ ק 9 ד - | נפש כי תחטא אחת תחטא] מ ד ואם (ד אם) נפש אחת תחטא בשגגה ק 9 נפש תחטא אחת תחטא | בעשותה] מ ק 9 + תחטא | לימא... אלו מיעו' [מ ק 9 ד - | והעושה] מ ד העושה ק 9 תולה | מפי עצמו] ק 9 בעצמו | בהוראת ב'ד] ק 9 בבית דין | פטור] ק 9 +ואמ' | אם נפש אחת... הם מרובין] מ ק 9 ד - | שחטאו] ק 9 שעשו | פר על ידיהם] מ ד על ידיהן פר ק 9 עליהן פר | הקהל] מ ק 9 ציבור ד קהל | שחטאו] מ ק 9 שעשו | יכול] ד - | יהו] מ ק 9 ד פטורין | פר על ידיהם] מ ק 9 עליהן פר ד על ידיהם פר | מעם] מ ק 9 עם | רובו] מ +מעם הארץ | כולו] מ מקצתו ק 9 +בתור' כהנים | מעשה] מ ק 9 +שלא בהוראת ב'ד | ב'ד] ק 9 - | עיבדתי'] ד + שלא בהוראת בית דין ב'ד מי מייתו שלא בהורא' | בהעלם דבר] ק 9 ד בהוראה | הא] ק 9 - | מעם] ק 9 העם | הוא] מ ק 9 - | שחט'] ק 9 שעשו | חייבין] ד - | שאין] מ שהרי אין | פר על ידיהם] מ ק 9 עליהן פר | ד על ידיהן פר | בהוראה] מ ק 9 ד +הא הן חייבין (מ) 5 כשבה או שעירה) | ורוב... בשגגת מעשה] מ - ק 9 ד יכול רוב ציבור שעשו בשגגת מעשה (ד +יכול) יהיו (ד יהו) פטורין | שהרי... בהוראה] מ ק 9 - | על ידי'] ד עליהן | בהוראה] ד - | ת'ל... כולו] מ - | מקצתו ואפי' כולו] ק 9 ד רובו | קתני... הא הן חייבין] מ ק 9 ד - | פפא] ד +ממאי | לא הן... אי הכין] ק 9 חייבים הן כשבה או שעירה ושלא בהוראה בשגגת מעשה חייבים | מאי אולמי' דמיעוט מרוב] ק 9 - מ מאי איריא דקמהדר תנ' בהם רוב' ליחייב בשג' מעש' ליהדר תנא בתר מיעוט' בשג' מעש' בריש' והדר נהדר ארוב' לחיובי בשג' מעש' גרידתי' אל' לאו, ד מאי איריא דקמהדר על רובא לחיובא לאו מכילל דמיעוט בהוראה קיימ' ליה דמחייבו בהורא' ויהדר ברישא על מיעוט' דמחייב בשגגת מעשה ולבסוף ניהדר על רובא לחיובא בשגגת מעשה אלא לאו מדמהדר על מיעוט דמחייבין בשגגת מעשה ובסוף מהדר על רובה לחיוביה בשגגת מעש' | אלא לאו] ק 9 ד - | הם חייבין ש'מ] מ הו' והן וכת' חייב ש'מ, ק 9 - | ד מיעוט בהורא' חייבין הן כשבה ושעירה ושלא בהורא' בשגגת מעשה חייב' | וסתמא] מ ק 9 ד +תנ' (ק 9 תני ד תנו) | דהך] מ דקדמית' ק 9 מדקא מייתא ד דקמייתא | והא] מ ק 9 ד ובתנרייתא | דתניא... מיעוטיין] מ ק 9 ד אימא איפכא | מיעוטיין] מ - | היא] מ ק 9 - | היא] מ ד - | מיעוטיין] מ +פרט לשנחסה בלילה ושנשפך דמ' ושיצ' דמ' חוץ לקלעני' | תימא] מ +משו' | לא] ק 9 לו | מצית] ק 9 - | מוקמת] מ לאוקמ', ק 9 מיתוקמא | לה] ק 9 - | הקהל] מ ד קהל, ק 9 ציבור | יכול... שהרי] מ ק 9 ד - | פר

הטענה המהפכנית שנטענת בסוגיה זו, היא שהדין המופיע ברישא של משנתנו הוא דין שמשקף דעת יחיד של רבי יהודה, אשר חכמים חולקים עליה.³²⁷ טענה זו מבקשת למעשה לקעקע לחלוטין את מעמדה הסמכותי של העמדה שפוטרת את היחיד שציית לבית הדין, ולבסס תחתיה את העמדה ההפוכה שגורסת שיחיד שציית לבית הדין חייב בקרבן חטאת, בתור דעת הרוב הסמכותית.³²⁸

אנו נשוב בהמשך הדברים לעסוק במשמעותו של מפנה דרמטי זה בפרשנות המשנה, ובהשלכותיו הנורמטיביות הרחבות על המעמד המשפטי של הוראת טעות של בית דין. אך קודם לכן, נפנה לנתח את המהלכים הפרשניים שבהם נוקטת הסוגיה כדי לבסס חידוש נורמטיבי זה.³²⁹

הסוגיה פותחת בטענה כפולה: א. הרישא של משנתנו נשנתה על ידי רבי יהודה ו/או היא מבוססת על דעתו האישית בלבד; ב. שאר החכמים חולקים על דעה זו, וסבורים שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב חטאת. הסוגיה מבקשת לבסס טענה כפולה זו על ידי הבאתם של שני מקורות תנאיים, שמהם ניתן להסיק שאכן קיימת מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים ביחס לנקודה זו.

המקורות שמצוטטים על ידי הסוגיה הם למעשה שני קטעים שמוצגים על ידי הסוגיה כקטעים נפרדים, בשעה שבמקורם הם כלולים בתוך יחידה ספרותית אחת שמופיעה לפנינו במדרש ההלכה לפרשת חטאת היחיד. בטרם נפנה לבדוק כיצד מטפלת הסוגיה בפרשנותם של קטעים בודדים אלו, עלינו לנתח את היחידה הספרותית השלמה אשר ממנה שואבת הסוגיה את שני הקטעים הללו. מפאת חשיבותה ומרכזיותה של יחידה זו כשלעצמה, אנו נדון בתחילה בטקסט של המדרש בהקשרו ובמובנו המקורי, ורק לאחר מכן נשוב לבחון את תפקידו במסגרת סוגייתנו. שלב זה יאפשר לנו גם להבין באופן טוב יותר את השימוש שעושה הסוגיה בקטע זה של המדרש.

על ידיהם] מ ד על ידיהן פר, ק עליהם פר | האמ' מ הא, ק - | דמיית' מ ק ולא ב"ד (מ + מיית'), ד ב"ד לא | דתנן ד דתניא | שנים עשר] מ ק ד שבעה | שנים עשר] מ ק שבעה, ד ז'.

³²⁷ במקביל להופעתו של מהלך פרשני זה בסוגייתנו, מופיעה טענה מקבילה גם בבבלי, שבת, צג, ע"א. אמנם, שם הבבלי מייחס את הדעה שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב רק לשיטת רבי שמעון, ולא לשיטת חכמים באופן כללי, כבסוגייתנו. ייחוס זה של סוגיית הבבלי בשבת נסתר לכאורה ממשנתנו, שכן לקמן במשנה עולה במפורש שרבי שמעון פוטר את היחיד שתולה בבית דין.

³²⁸ הדיונים שמופיעים בחלקים הקודמים של הסוגיה התבססו על הדעה שיחיד שעשה על פי בית דין חייב בקרבן. כך למשל הוא ביחס לסוגיה בעוסקת בדינו של מי שנתחלף לו חלב בשומן. הראשונים אכן התקשו בכך; ראה פירוש ר"ח, ג, ע"ב ("דאע"ג דאינה משנה מיהו שקלו וטרו לטעמיה"). כך הוא גם ביחס לסוגיה בהמשך בנוגע למועטין ונתרבו (כך לפחות על פי פירוש רש"י שם, ד"ה מועטין ונתרבו; כי השתא. וראה מנגד בר"ח ד, ע"א 'ומאי הוא מיית' ואילך).

נראה כי ניתן לראות בכך אינדיקציה לכך שסוגייתנו היא סוגיה מאוחרת באופן יחסי לחלקים האחרים של הסוגיה, שהניחו שדברי המשנה הם אכן סמכותיים ומהווים את הבסיס להלכה.

³²⁹ חשוב לציין כי יש להפריד בין האופן שבו מציעה הסוגיה לבסס את שיטתו של שמואל, לבין הביסוס המקורי שלה במסגרת שיטת שמואל כשלעצמה. שכן, כפי שטענו חוקרים שונים, הזיהוי שמעניק הרובד הסתמאי לשיטות תנאיות המוזכרות בדברי האמוראים, איננו זהה בהכרח למקור הספרותי המקורי של שיטות אלו במסגרת דברי האמוראים עצמם.

2. מדרש הספרא: חטא הציבור מול עבירה קבוצתית

היחידה המדרשית השלמה, מופיעה כאמור בספרא על פרשת חטאת היחיד בספר ויקרא:

[א'] **נפש, תחטא, אחת תחטא, בעשותה**, הרי אילו מיעוטיך, העושה על פי עצמו חייב ולא העושה על הוריית בית דין...

[ד'] אתה אומר לכך נאמרו המעוטיך האילו **נפש, תחטא, אחת תחטא, בעשותה**, או אינו אומר אילא יחיד שעשה חייב, שנים ושלושה שעשו יהו פטורין, תל' לוי' **עם הארץ**, אפילו הן מרובין;

[ה'] אדיין אני אומר מעוט הקהל שעשו חייבין, שאין בית דין מביאין עליהן פר, אבל רוב הקהל שעשו יהוא פטורין שכן בית דין מביאין עליהן פר, תל' לוי' **עם הארץ**, אפילו רובו, אפילו כולו.³³⁰

קטע זה של מדרש ההלכה, מבוסס על תשומת הלב של המדרש לכך שמילים שונות³³¹ המופיעות בפרשה מדגישות את אופיו האישי של החטא שבגיננו אדם מתחייב בהבאת קרבן חטאת. במדרש עולות שלוש הצעות שונות בנוגע לקביעת המקרים שבהם אופיו האישי של החטא איננו מתקיים במלואו, ועל כן יש לפטור בהם את האדם מן החובה לכפר על חטאו. הדרשה שפותחת את היחידה [פיסקא א], שהיא גם הדרשה שתישאר לבסוף בתוקף כמסקנת המדרש, מציעה לפטור את היחיד שעשה על פי בית דין מן החובה להביא קרבן חטאת. כאשר אדם מבצע מעשה אסור מתוך ציות לסמכות הלכתית שהורתה לו לבצע מעשה זה, לא ניתן לראות בכך חטא שבוצע באופן אישי על ידי האדם. האחריות במקרה זה נופלת על כתפיו של בית הדין, או לפחות היא מתחלקת בין בית הדין לבין האדם שביצע את העבירה, כך שהיחיד איננו מתחייב בחטאת.

כעת, מעלה המדרש אפשרות לדרשת מיעוט אחרת, שמחליפה את הדרשה הראשונה [פיסקא ד]. לפי ההצעה האלטרנטיבית, מילים אלו באו למעט מן החיוב להביא קרבן חטאת קבוצת אנשים שחטאה יחד בחטא מסוים. על פי דרשה אלטרנטיבית זו, דרשת המיעוט לא קשורה כלל להוראת בית דין, שכן היא נועדה למעט חטא של קבוצת אנשים שחטאו באופן עצמאי, מבלי שקיבלו הוראה לעשות זאת מבית דין או מכל גורם אחר. ככל הנראה, ההיגיון שעומד מאחורי הלכה (היפותטית) זו, הוא הרעיון שלפיו כאשר קבוצת אנשים חוטאת יחד, הרי שהאחריות ליחזמה לבצע את החטא מתחלקת בין כולם כך שאף אחד מהם לא נושא בדרגת אחריות גבוהה דיו כדי להתחייב בקרבן חטאת.³³²

³³⁰ ספרא ויקרא, דבורא דחובה, פרשה ז.

³³¹ המדרש מייחס לכתוב ייתור ביחס לשלוש מילים: נפש; אחת; בעשותה. דיון בנוגע לטכניקה הדרשנית של הייתור ראה: מלבי"ם, התורה והמצווה, סי' רעח.

³³² במובן זה, ניתן להצביע על הקבלה בין אופציה הלכתית זו שעולה במדרש, לבין הדין של 'שניים שעשאוה', שמבוסס על רציונל דומה (ראה: משנה, שבת, פרק י, משנה ה; בבלי, שבת, צב, ע"ב - צג, ע"ב). כמובן, שיש להבחין בין פעולה שמתבצעת באופן משותף במישור הפיזי והמעשי (זהו התרחיש שבו עוסקת המשנה בשבת), לבין מעשה שרק היחמה לביצועו הייתה משותפת. בפשטות, נראה כי האופציה שעולה כאן במדרש מתייחסת לעשייה מקבילה של מספר אנשים, אך ללא שותפות ממשית בביצועו של המעשה עצמו.

לאחר הבאתה של אופציה זו היא נדחית על ידי המדרש מכח דרשה של הביטוי 'עם הארץ' המופיע בפרשה. המדרש רואה בהופעתו של ביטוי זה אינדיקציה לכך שאדם יכול להתחייב בחטאת גם כאשר יש לחטא פן קבוצתי או חברתי.

המדרש העלה, אם כך, שתי רשתות השתייכות שעשויות להפחית את האחריות של אדם שביצע עבירה. רשת אחת היא רשת אנכית: אדם שנתון בתוך הקשר של ציות לגוף סמכותי המורה לו כיצד עליו לנהוג. הרשת האחרת היא רשת אופקית:³³³ השתייכותו של האדם למסגרת חברתית או קבוצתית שביצעו של החטא במסגרתה, גורמת לכך שהאחריות שלו לעבירה עשויה להיות נמוכה יותר ביחס לאדם שביצע עבירה באופן עצמאי לחלוטין.³³⁴

המדרש מעלה אמנם את שתי האופציות זו לצד זו, אך לבסוף הוא דוחה את הפטור שעשוי לנבוע מן האופי הקבוצתי של החטא, ולעומת זאת הוא נותן תוקף לפטור במצב שבו החטא בוצע כחלק מציות לגוף בעל סמכות.

כעת מועלית במדרש אופציה שלישית, שבמבט ראשון נראית כפיתוח או כווריאציה של האופציה השנייה: המדרש מעלה את האפשרות שלפיה גם אם אדם השייך לקבוצת אנשים קטנה שחטאה איננו נפטור מאחריות בגין השתייכותו הקבוצתית, יש מקום לפטור אדם יחיד מאחריות במקרה שבו רובו של הקולקטיב הנורמטיבי חטא בחטא זה. מהקשר הופעתה של דרשה זו במסגרת מהלכו הכולל של המדרש, נראה ברור כי הנושא שעולה כאן לדיון הוא מצב שבו רוב העם חטא ללא כל קשר להוראת הטעות של בית הדין. עצם העובדה שרוב הציבור ביצע את העבירה במקביל, מועלית כאן כסיבה אפשרית לפטור את היחידים מן החובה להביא חטאת.

כיצד יש להבין את ההיגיון בהצעה זו? מדוע עבירה שבוצעה באופן קולקטיבי עשויה לפטור את היחיד מאחריות לעבירה שביצע? אפשרות אחת היא שההיגיון שביסוד הלכה זו הוא אותו היגיון שעמד ביסוד ההלכה שהוצעה בקטע הקודם: הטענה העקרונית היא שאין מקום לחייב את האדם הפרטי באחריות על ביצועה של עבירה, כאשר עבירה זו הפכה להיות נורמה חברתית של הקבוצה כולה. במקרה כזה, אם ניתן בכלל לדבר על אשמה, הרי שיש להפנות אותה לגורמים היסטוריים וחברתיים רחבים יותר, ולא להטיל אותה על כתפיו של האדם הפרטי. עבירה

³³³ אמנם, ייתכן שגם את הציבור הרחב של העם כולו ניתן לתפוס כגורם על, שחורג מעבר לאוסף היחידים שמרכיבים אותו. ממילא, במקרה של רוב ציבור שחטא, ניתן לדבר גם כן על רשת אנכית בין היחיד לבין הציבור שהוא השתייך אליו. כפי שראינו לעיל, תרחיש זה הוא כנראה התרחיש שבו עוסקת הפרשה המקראית של חטאת העדה במקורה (ראה לעיל, פרק שני, עמ' 48-52).

³³⁴ עמדה מקבילה לאפשרות זו שעולה במדרש הספרא, היא עמדתו של רבי אליעזר ביחס לעבירה שנעשתה בזדון על ידי כלל הציבור. במסגרת מדרש ההלכה בספרי לפרשת החטאת הציבורית בספר במדבר, עמדתו של רבי אליעזר היא שגם חטא במזיד של הציבור, נידון כחטא בשגגה: 'בא הכתוב לעשות זדון הציבור כשגגה, שאפילו הן מזידין יהו לפניי כשגגה' (ספרי במדבר, פייסקא קיא, שורות 31-30; וראה דיונו של כהנא והמקורות הנוספים שהובאו על ידו, בפירושו לדרשה זו [בכת"י]). התפיסה הבטיסטית שמאפיינת דעות אלו היא שחטא קולקטיבי של העם כולו מפחית הן את דרגת האחריות של היחיד מחיוב בחטאת לפטור מהבאתה (במסגרת דרשת הספרא שלפנינו), והן של הציבור בכללותו מחטא חמור בדרגה של מזיד, לחטא בדרגת שוגג בלבד (במסגרת שיטתו של רבי אליעזר לגבי זדון ציבור).

מעניינת במיוחד הערתו של כהנא על ההקשר החברתי וההיסטורי שאולי נמצא ברקע עמדתו של רבי אליעזר ביחס לנקודה זו, עיי"ש.

שהתבצעה על ידי ציבור גדול ורחב נתפסת כתופעה חברתית רחבה, והזיקה בינה לבין האדם היחיד היא חלשה באופן יחסי.

על פי פירוש זה ההבדל בין האופציה השנייה שמועלית במדרש לבין האופציה השלישית הוא הבדל כמותי בעיקרו: אמנם, אין מקום להפחית מאשמתו של היחיד כאשר הוא חטא יחד עם קבוצה קטנה, אך ניתן להשתמש באותו היגיון וליישם אותו כאשר ההקשר החברתי שבתוכו התבצעה העבירה היה רחב ועמוק יותר.

אך נראה שניתן להבין את ההצעה האחרונה של המדרש גם באופן אחר, שלפיו מדובר בהצעה ששונה באופן מהותי מן ההצעה שקדמה לה. שלא כמו בהצעה הקודמת, האפשרות לפטור את היחיד במקרה שבו רוב העם ביצע את העבירה, לא מתבססת רק על שאלת ייחוס האשמה. הסיבה לכך היא שבמצב עניינים שבו רוב הציבור מקל ראש בעבירה מסוימת, ישנה פגיעה בהגדרתו של המעשה כמעשה שנחשב לעבירה פלילית במובנה המלא. העיקרון שניצב ביסודה של קביעה זו הוא שהגדרתו של מעשה כעבירה איננה מבוססת אך ורק על קביעה טקסטואלית ומוסדית, אלא תלויה גם במידת הגיבוי והציות של החברה לקביעה מוסדית זו. כאשר עבירה מסוימת לא מתקבלת בציבור כפעולה אסורה, מעמדה כעבירה נפגע. ממילא, אין לחייב את היחיד שביצע אותה לכפר על המעשה שעשה. לא (רק) מפאת דרגת האשמה האישית הנמוכה שלו, אלא בעיקר מפני שדרגת הפליליות של המעשה עצמו איננה מספקת כדי ליצור חיוב בקרבן חטאת.³³⁵

נראה שפירוש זה להצעה שמובאת במדרש לפטור יחיד מקרבן במקרה שבו רוב העם היה שותף בביצוע העבירה, מוצאת חיזוק מכח התבוננות באנלוגיה שמביא המדרש כדי לבסס את הטענה שיש להבחין בין מיעוט שביצע עבירה לבין עבירה שהתבצעה על ידי רוב העם.

האנלוגיה שמובאת במדרש לקוחה ממצב של הוראת טעות של בית דין: כאשר רוב הציבור נהגו על פי הוראת הטעות, בית הדין נדרש להביא פר העלם דבר של ציבור, מה שאין כן במקרה שבו רק מיעוט מן הציבור נהגו בהתאם להוראה. מהלכה זו מוכיח המדרש את המשמעות הנורמטיבית הייחודית של המצב שבו רוב העם מבצע עבירה יחד.

בחלק אחר של עבודה זו, ניתחנו בהרחבה את היחס בין הוראת הטעות לבין מעשה העברה שבוצע על ידי רוב הציבור. במסגרת ניתוח זה, ראינו כי הסיבה לכך שבית הדין מתחייב בקרבן רק במידה שרוב הציבור חטא בעקבות הוראתו, נעוצה בכך שרק כאשר רוב הציבור פעל על פי ההוראה, הוראת הטעות אכן נחשבת ככזו ששינתה את המציאות המשפטית בפועל.³³⁶ המעשה של רוב הציבור מצטרף להוראת בית הדין בהגדרתה של המציאות המשפטית הנוהגת.

³³⁵ במונחי התיאוריה התורת משפטית של הארט, ניתן לומר כי כלל ההכרה של ההלכה, כולל בתוכו גם את התקבלותה הציבורית של הנורמה בציבור הרחב. חוק הופך להיות בעל מעמד נורמטיבי מלא, רק משעה שהוא התקבל בפועל במעגלים רחבים של הציבור. ביטוי נוסף לעיקרון דומה בהלכה הוא הכלל שמגביל את תוקפה החוקי של גזירה כאשר היא לא התקבלה על ידי הציבור בפועל. ראה: בבלי, עבודה זרה, לו, ע"ב; בבלי, ג, ע"ב; משנה תורה, הל' ממרים, פ"ב, ה"ה-ז. וראה גם מאמרו המקיף של בלידשטיין בנוגע לכלל זה (בלידשטיין, סמכות הציבור).

³³⁶ ראה לקמן בפרק הרביעי, בסעיף בעוסק במעמדה של ההוראה כחטא (לקמן, עמ' 166-178).

על בסיס מסקנה זו, שלא נוכל להיכנס כאן לפרטיה ונימוקיה, ניתן לקבוע כי האנלוגיה למצב של הוראת טעות של בית דין, אכן מחזקת את ההסבר השני שהובא לעיל כנימוק להבחנה בין רוב למיעוט: במקרה שבו רוב הציבור עובר על נורמה מסוימת, אזי רמת הפלילות של המעשה נמוכה מכדי לחייב בגינו כל יחיד במעשה רשמי של כפרה.

בכל אופן, לאחר שעמד המדרש על ההקבלה בין שני המצבים (חטא של רוב העם בעקבות הוראת בית דין, וחטא של רוב העם שלא בעקבות הוראת בית דין), המדרש שולל את ההצעה לפיה יחיד יהיה פטור מחטאת בגין עבירה שבוצעה על ידי רוב הציבור או כולו. המדרש מביא פעם נוספת את הביטוי 'מעם הארץ', שמופיע בפסוקי הפרשה, והפעם כבסיס לטענה שלפיה יחיד חייב בחטאת גם כאשר רוב הציבור או כולו ביצע את העבירה. מסקנה זו של המדרש משקפת את התפיסה שלפיה עצם העובדה שהציבור נמנע מלציית לנורמה מסוימת איננה מבטלת את תוקפה המשפטי של נורמה זו. תוצאה כזו תתממש רק כאשר פעולתו של רוב הציבור תתבסס על הוראה פורמאלית של בית הדין הגדול.

הסיבה לכך היא ברורה: במקרה של הוראת טעות, מצטרפת פעולת ההוראה של בית הדין יחד עם הציות של רוב הציבור ופעולתו בהתאם להוראה. לשילוב של שני המרכיבים הללו יש כוח להפחית את רמת האחראיות של היחיד שציית להוראה, ולהגדיר את הנורמה כבעלת תוקף משפטי, וזאת על אף שניתנה בטעות. לעומת זאת, הסטייה המעשית מקיומה של הנורמה, כאשר היא איננה נובעת מהנחיה משפטית רשמית, איננה מחבלת בתוקף המשפטי של נורמה זו, ואיננה מבטלת או מפחיתה באופן משמעותי את אחראיותו של היחיד למעשיו.

נסכם, אם כך, את התמונה שעולה מחלקיו השונים של המדרש: המדרש דוחה את האפשרות שלפיה יש לפטור את היחיד שביצע עבירה כחלק מהשתייכות למסגרת חברתית רחבה יותר, על שני מרכיביה (השתייכות לקבוצה קטנה או מעשה שנעשה יחד עם רוב הציבור). אפשרויות אלו עלו לבחינה בזו אחר זו, אך נשללו לבסוף. תחת זאת, המדרש מאשר ומתקף את הקביעה שלפיה יש לפטור את היחיד שביצע עבירה מכיוון שבית הדין הורה לו לבצע אותה.³³⁷

3. בחזרה לסוגיית הבבלי

כעת, נעבור לבחון את האופן שבו מובאים ומתפרשים קטעי מדרש אלו על ידי הסוגיה. המהלך הבסיסי שמבוצע על ידי הסוגיה ביחס לקטע מדרשי זה, הוא פיצולו לשני חלקים נפרדים, תוך השמטה והתעלמות מן הקטע האמצעי של המדרש. שכן, הסוגיה מבקשת ליחס את הקטע הראשון של המדרש [פיסקא א] לרבי יהודה, ואילו את הקטע השני [פיסקא ה] היא מציגה כקטע שמשקף את דעתם החולקת של החכמים. לצד זאת, הגמרא מתעלמת לחלוטין מקיומה של פיסקא

³³⁷ לקביעה זו ישנה משמעות עקרונית עמוקה: היא משקפת את התפיסה שלפיה הנורמות הדתיות וההלכתיות נקבעות על ידי הממסד הדתי והמשפטי ולא על ידי הנורמה החברתית בפועל. כפי שנראה בהמשך הדברים, סוגיית הבבלי מרככת ומסייגת את התפיסה הזו, בקובעה כי יחיד שציית להוראת בית דין, איננו נפטר מחיוב חטאת.

ד. נראה כי התעלמות זו היא התעלמות מכוונת של הסוגיה, שכן פסקה זו היא הפסקה שמקשרת בין שתי הפיסקאות האחרות.³³⁸ השמטתה של פסקה זו, היא שמאפשרת לסוגיה לטעון לעצמאותן של שתי הפיסקאות, וליחסן לדעות נפרדות וחלוקות. כפי שנראה בהמשך, להשמטה זו ישנה השלכה חשובה גם ביחס למבנה של הטיעון שמתפתח על ידי הסוגיה.

היחוס של הקטע הראשון לרבי יהודה, הוא ייחוס פשוט שאיננו מעורר דיון מיוחד בסוגיה. את עיקר המאמץ משקיעה הסוגיה בדיון הקטע השני, ובביסוס הטענה שניתן לגזור מן הקטע השני עמדה שחולקת על משנתנו ולפיה יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב.

מכיוון שקטע זה מובא בסוגיה כשהוא מנותק מהקשרו הטקסטואלי המקורי, מתעורר בסוגיה ספק בנוגע לנושאו של קטע זה: האם הוא עוסק בשגגת מעשה או בשגגת הוראה.³³⁹ לאחר שלילתן של שתי האופציות הקיצוניות הללו מתמקמת הסוגיה באופציה השלישית, שהיא זו שתואמת את מובנו המקורי של הקטע: נושאו של הקטע הוא שגגת מעשה, אלא שמובאת בו אנלוגיה מן הדין של הוראת בית דין.

הקביעה המחודשת של הסוגיה ביחס למהלך של המדרש היא לטעון שניתן להוכיח מן האנלוגיה שמבצע המדרש שמיעוט שעשה בהוראת בית דין מתחייב בהבאת חטאת יחיד. בתחילה נראה שהמדרש מבקש להוכיח זאת מעצם העובדה שבמקרה כזה בית הדין עצמו לא מתחייב בקרבן. ואמנם, על כך בדיוק מוסבת קושייתו של רב פפא על ההיסק של הסוגיה: מעצם העובדה שבית הדין לא מתחייב בקרבן כאשר רק מיעוט שעה להוראתו, לא ניתן להסיק שהיחידים מתחייבים בקרבן, שכן ייתכן שבמקרה כזה אין כלל חיוב בקרבן לא של בית הדין ולא של היחידים.

בתגובה לקושייתו של רב פפא, מספקת הסוגיה הסבר נוסף לאופן שבו היא הגיעה למסקנתה: על פי ההסבר שמובא כעת, ההוכחה שהמדרש סובר שמיעוט שעשו על פי בית דין חייבים קרבן, נובעת מכך שהמדרש מניח כהנחה שלא דורשת הוכחה שבמקרה של מיעוט שחטאו בשגגת מעשה, היחידים שחטאו חייבים בקרבן. הסוגיה מעלה את הטענה שהנחה זו שמיעוט חייב בשגגת מעשה, נובעת מתוך אנלוגיה סמויה שעורך המדרש בין שגגת מעשה לשגגת הוראה: כשם שבשגגת הוראה מיעוט שעשו על פי בית דין חייבים בקרבן, כך גם ביחס למיעוט בשגגת מעשה. טענת הסוגיה היא שאנלוגיה סמויה זו, מוכיחה שקטע זה במדרש נכתב על ידי מי שסבור שמיעוט שעשו בהוראת בית דין חייבים קרבן.

³³⁸ מן הראוי לציין, כי לא ניתן לשלול את האפשרות שהבבלי לא הכיר את הספרא באופן שבו הוא מופיע לפנינו, ולפניו עמדו שתי ברייתות נפרדות ללא הקטע המתווך שביניהן. אמנם, מפאת המרקם המשולב של פיסקאות אלו בספרא נראה כי אופציה זו איננה סבירה במיוחד, אך כאמור לא ניתן להוציא אותה מכלל אפשרות.

³³⁹ המושג 'שגגת מעשה' מתייחס כאן לחטא בשגגה של קבוצת אנשים, שלא נבע מהוראת טעות של בית הדין. לעומת זאת 'שגגת הוראה' מתייחסת לעבירה בשוגג שנבעה מחמת הוראה שגויה של בית הדין. ראה לעיל בהרחבה בדיון בעמ' 130 ואילך.

אמנם, הוכחה זו של הסוגיה נשענת על התעלמות מן המבנה המקורי של המדרש, בשעה שהתחשבות בו הייתה מקעקעת את ההיסק שמפתחת הסוגיה.³⁴⁰ שכן, ההוכחה של הסוגיה נשענת על שתי הנחות ביחס למדרש, ששתיהן נשללות שעה שאנו מעיינים בטקסט המקורי של המדרש. שתי הנחות אותן מניחה הסוגיה הן:

א. לא מתקיים במדרש דיון ביחס לשאלה האם מיעוט בשגגת מעשה חייב בקרבן. המדרש מניח כדבר מובן מאליו שבמקרה זה ישנו חיוב חטאת על היחידים שחטאו.

ב. המקור לדעת המדרש שמיעוט בשגגת מעשה חייב בקרבן, הוא האנלוגיה למצב המקביל של מיעוט שעשו בעקבות הוראת בית דין, שהם חייבים בקרבן.

כאמור, שתי הקביעות הללו של הסוגיה ביחס למדרש נשללות שעה שאנו מעיינים במדרש במקורו. ראשית, המדרש כלל לא מניח שמיעוט שעשו בשגגת מעשה חייבים בקרבן. המדרש מגיע למסקנה זו לאחר שמתקיים בו דיון ביחס אליה, בדיוק כמו הדיון שמתקיים ביחס לשאלת חיובם של רוב שעשו בשגגת מעשה. אלא שדיון זה מתקיים בדיוק בחלק שהושמט על ידי הסוגיה [פיסקה ד של המדרש]. בנוסף לכך, הדיון שמתקיים במדרש ביחס לשאלה זו מוביל למסקנה שיש לחייב מיעוט בשגגת מעשה, באופן אחר לחלוטין מאשר האופן שאותו מבקשת הסוגיה לייחס למדרש. החיוב לא נובע כלל מן האנלוגיה לשגגת הוראה, אלא כפי שראינו לעיל, מתבסס על הביטוי 'מעם הארץ' המופיע בפרשה המקראית.

באמצעות דיון מפורט זה במהלך הסוגיה, ניתן לעמוד על האמצעים שהופעלו על ידי הסוגיה כדי להגשים את מטרתה. ראשית, הסוגיה פיצלה בין שני קטעים שהם חלק מיחידה מדרשית הומוגנית אחת. כדי לעשות זאת, היא השמיטה קטע אחד מן המדרש, שמשמש כחלק מקשר בין שני החלקים שהובאו על ידה.

על בסיס שני המהלכים הללו, ביקשה הסוגיה לייחס לקטע המדרש השני את הדעה שמיעוט שעשה בהוראת בית דין חייב חטאת. ייחוס זה התאפשר אודות להסבר עצמאי שסיפקה הסוגיה לאחד מן הדינים שמופיעים במדרש. הסבר זה עומד אמנם בסתירה להסבר אחר שניתן לדין זה על ידי המדרש עצמו, אך ייחוסו למדרש התאפשר גם הוא בזכות השמטתו של קטע המדרש שבו מופיע ההסבר האלטרנטיבי לדין זה.

ניתן לסכם, אם כך, ולקבוע כי רק השמטתו של אחד מקטעי המדרש היא זו שאפשרה לסוגיה לבצע את שני המהלכים שהיו חיוניים כדי לבסס את הטעון אותו היא מבקשת לפתח: א. יצירת ההפרדה בין שני קטעי המדרש שמאפשרת לטעון שהם מייצגים עמדות של חכמים שונים; ב. ייחוס הדעה שמיעוט שחטאו על פי הוראת בית דין חייבים בחטאת לקטע המדרש השני.

³⁴⁰ כבר הראשונים הצביעו על חלק מן הקשיים שטמונים במהלכים הלוגיים והטקסטואליים שמבצעת הסוגיה כדי להגיע למסקנתה. ראה: תוספות ב, ע"ב, ד"ה ש"מ; וביתר הרחבה בתוס' הרא"ש ב, ע"ב ד"ה אי הכי מאי אולמיה, בדברי המהר"ם המצוטטים שם. המהר"ם עומד במרוצת דבריו גם על הקושי שטמון בכך שהסוגיה משמיטה ומתעלמת מחלק מגוף המדרש, כפי שהרחבנו בפנים.

הפרשנות המלאכותית שניתנת בסוגיה לקטע המדרש מן הספרי,³⁴¹ משקפת את המאמץ האקטיבי אותו משקיעה הסוגיה כדי לטעון לקיומו של מקור תנאי המבסס את הדעה שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, וזאת בניגוד לקביעתה הפשוטה של המשנה. למרות שלדעה זו אין בסיס של ממש במקורות התנאיים, הסוגיה משקיעה מאמץ רב כדי לפרש מקור תנאי מסוים באופן שמאפשר לייחס לו דעה זו. משעה שהוצעה פרשנות זו, טוענת הסוגיה באמצעות המקור שהתפרש מחדש, כי הדעה שמשקפת בו היא דעת רוב החכמים, שרק רבי יהודה חולק עליה.³⁴²

בנקודה זו עולה בסוגיה האפשרות לערער על הייחוס של שני קטעי המדרש הללו לרבי יהודה ולחכמים בהתאמה, ומועלית האפשרות להפך את הייחוס. אלא שהסוגיה חוזרת ומאששת את הייחוס הראשוני על ידי הטענה ששיטת המדרש שמצויה בקטע הראשון מאפיינת את שיטת המדרש של רבי יהודה, ומאיך ההלכה ששנויה בקטע השני איננה יכולה להתיישב עם דעתו של רבי יהודה. אמנם, בעוד שהקביעה האחרונה אכן מסתברת, הרי שלקביעה הראשונה שמייחסת את הקטע הראשון לרבי יהודה אין ביסוס של ממש.³⁴³

לכאורה, רכיב זה של הסוגיה משקף תודעה ביקורתית של הסוגיה על אופן פרשנות המדרש שהוצעה על ידה, ונכונות לבחון חלופות פרשניות אחרות.

אך למעשה, נראה כי ההיפך הוא הנכון. דווקא העלאתה של שאלה זו בידי הסוגיה, משמשת לביסוס ולחיזוקה של הנחת היסוד העיקרית של הסוגיה, ולפיה שני קטעי המדרש הללו משקפים מחלוקת בין חכמים שונים. שכן, הסוגיה כלל איננה מערערת על עצם הקביעה כי המדרש מכיל מחלוקת בין דעות שונות, ואף לא על הקביעה כי הדעות השונות מיוחסות לחכמים ולרבי יהודה. בכך שהסוגיה מעלה לבחינה רק פרט קטן בתוך הקונספציה הכללית שהיא פיתחה ביחס למדרש, היא למעשה מחזקת ומבססת את הקונספציה הזאת עצמה, כמהלך פרשני שאיננו נתון בספק ואין מקום להרהר אחרי יסודותיו.³⁴⁴

³⁴¹ על קושי נוסף שטמון בפירושו שלפיו מדרש הספרי המצוטט בסוגיה סבור כי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, ראה: תוספות הרא"ש, ב, ע"ב, בסוף ד"ה א"ה מאי. הרא"ש עומד על כך שקטע המדרש המדובר מתבסס על שיטת רבי מאיר שבית הזין הוא זה שמביא את קרבן הציבור, ורבי מאיר עצמו סבור שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור (כך הן לפי דברי רב נחמן בהמשך הסוגיה, והן לפי סוגיית הבבלי בשבת, צ"ג, ע"א).

³⁴² בניגוד למה שניסיתי להראות כאן, אדרעי במאמרו מתייחס לברייתא זו כמקור שאכן מציג עמדה החולקת על המשנה (ראה אדרעי, ציות, הערה 17).

³⁴³ דרשות מיעוט מסוג זה הנאמרות באותו מטבע ובאותו מבנה מופיעות מספר פעמים בספרא בסתמא, שלא משמו של רבי יהודה. ראה: ספרא ויקרא, דבורא דנדבה, ה', ב: "מן הצאן, ומן הכבשים, ומן העזים" הרי אילו מיעוטים פרט לזקן לחולה ולמזוהם"; ספרא ויקרא, דבורא דחובה פרשה יב, י: "אחת בה ובהנה או - הרי אילו מיעוטים, פרט לאומר לחבירו חבלת בי בשבת, והוא אומר לא חבלתי, הדלקת גדישי בשבת, והוא אומר לא הדלקתי". רבי יהודה אכן משתמש בתבנית דרשנית זו (מלבד הדוגמא שמובאת בסוגיה, ראה גם: ספרא צו פרשה א, ז), אך אין סיבה ממשית לטעון שהוא החכם היחיד ששתמש בה.

ניתן היה לומר שהזיהוי של בעל הדרשה כרבי יהודה מבוסס על המטבע הייחודית 'הרי אלו ג' / שלשה מעוטין', שמופיעה רק בשני המקומות הללו. אך לטענה זו אין בסיס, שכן בכל כתבי היד ועדי הנוסח הקדומים של סוגייתנו (וכן הוא גם במקבילות בספרא ובירושלמי), אין עדות לקיומה של התיבה 'ג' או 'שלשה'. כך הוא הן ביחס לדרשת 'נפש אחת תחטא', והן ביחס לדרשה המקבילה של הפסוק 'זאת תורת העולה'. ראה שטינפלד, יחיד, הערות 6, 26. וראה גם את הצעתו שם (הערה 26) כיצד התהווה הנוסח שלפנינו.

³⁴⁴ נקודה זו מתחדדת לאור העובדה שהטענות שהובאו על ידי הסוגיה יכולים היו לשמש גם כן כדי להוכיח את עצם הטענה שלפיה ישנה מחלוקת בין שני הקטעים. שהרי, מרגע שמקבלים את טענת הסוגיה כי הקטע הראשון משקף את שיטת רבי יהודה, ולצד זה את הטענה שהקטע האחרון איננו יכול להתיישב עם שיטת רבי

4. העמדת משנתנו כדעת רבי מאיר

החלק הבא של הסוגיה מכיל דיון בניסיון נוסף להעמיד את משנתנו כדעת יחיד, הפעם על בסיס ייחוסה לעמדתו של רבי מאיר:

אמ' רב נחמן אמ' שמו': זו דברי ר' מאיר, דאמ': יחיד שעשה בהוראת ב'ד - פטור; אבל חכמי' אומ': יחיד שעשה בהוראת ב'ד - חייב.

מאי ר' מאיר ומאי רבנן? דתניא: הורו ועשו - ר' מאי' פוטר, וחכמי' מחייבין.

מאן עשו אילימא עשו ב'ד מאי טע' דרבנן דמחייבין והתניא יכול הורו ב'ד ועשו ב'ד יהו חייבין ת'ל הקהל ועשו מעשה תלוי בקהל והוראה תלוי' בב'ד

אלא הורו ב'ד ועשו רוב הקהל מאי טע' דר' מאי' דפטר והתנן הורו ב'ד ועשו קהל כלו או רובו מביאין פר דברי ר' מאיר

אלא לאו הורו ועשו מיעוט קהל ובהא קא מיפלגי מר סבר יחיד שעשה בהוראת ב'ד פטור ומר סבר חייב

אמ' רב פפא לא דכו' על' יחיד שעשה בהוראת ב'ד פטור והכא במאי עסי' כגון שעשו מיעוט צבור ועשה ב'ד ובהא קא מיפלגי מר סבר אין ב'ד משלים לרוב צבור ומר סבר ב'ד משלים לרוב צבור

ואיבעי תימא הורו ב'ד ועשו רוב הקהל אי הכי מאי טע' דפטור בצבור ובהא פליגי ר' מאיר פוטר צבור דהא ב'ד מיייתו ורבנן מחייבין

ומאן רבנן ר' שמעון דתנן ר' שמעון אומ' שנים עשר שבטים שחטאו מביאין שלש' עשר פרים פר לכל שבט ושבט ופר לב'ד

ואיבעיתמא בשבט שעשה בהורא' בית דינו קא מיפלגי ר' מאיר פוטר דלא מיתי שבט אחד בהוראת בית דינו וחכ' מחייבין ומאן חכמי' ר' יהודה היא דתנן הורו ב'ד של אחד מן השבטי' ועשה אותו השבט חייב ושאר השבטים פטורין דברי ר' יהודה

ואיב' אימ' כגון שחטאו חמשה והן רוב הקהל או שבעה אע'פ שהן רובו של קהל ובהא פליגי ר' מאי' פוטר קסבר בעינן רובה דקהל ורובה דשבטי' וחכמי' מחייבין ומאן חכמי' ר' שמעון בן אלעזר היא דתניא ר' שמעון בן אלעזר או' משמו חטאו ששה והן רובו של קהל או שבעה אע'פ שאין רובו של קהל חייבין.³⁴⁵

יהודה, יש בכך משום הוכחה ששני הקטעים הללו משקפים עמדות של חכמים שונים. אמנם, כאמור, הסוגיה כלל לא מעמידה שאלה זו לבחינה.

³⁴⁵ ג, ע"א [7-32]. עדי נוסח: [9] מ, 5 [החל מ 13], [9] [עד 15], ד

אמ' מ ד - א דאמ' יחיד שעשה בהוראת ב'ד פטור ד - א דתניא הורו 9 +בית דין א מאי' מ 9 - א פוטר 9 פוטרין א אילימא עשו מ 9 - ד אילימא א דמחייבין 9 דמחייבים א יכול מ 9 - א ועשו ב'ד מ 9 ד + יכול א ת'ל מ - 5 ק דכת' ונעלם דבר מעיני הקהל ומעשה תלוי בקהל דכת' הקהל ועשו א הקהל ועשו 9 ועשו הקהל א מעשה תלוי בקהל והוראה תלוי' בב'ד מ הורא' תלוי' בב'ד ומעש' בקהל א 9 הוראה תלויה בבית דין דכת' ונעלם דבר מעיני ומעשה תלוי בקהל דכת' קהל ועשו א אלא הורו ב'ד ועשו רוב הקהל 5 ק (9 ו)אלא דעשו קהל 9 +וכמה קהל אילימא רוב קהל מי פטר ר' מאיר א כלון 9 כולן א רובן 9 רובן א הורו מ בהורו א

קטע זה של הסוגיה פותח במסורת אמוראית מקבילה לזו שהופיעה בסוגיה הקודמת. כעת, מבקש רב נחמן בשמו של שמואל ליחס את משנתנו לרבי מאיר דווקא, ולהציג גם כן את העמדה החולקת כעמדתם של חכמים.³⁴⁶ הסוגיה מבקשת לעגן את דעתו של רב נחמן במקור תנאי שיכול לתמוך בה. לשם כך, מובאת ברייתא שתומה למדי שמופיעה בה מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים במקרה של "הורו ועשו". חשוב לציין כי לברייתא קצרה וסתומה זו אין כל מקבילה מוכרת בספרות חז"ל, כך שציטוטה בסוגייתנו מהווה מופע יחיד של ההיגד הכלול בה בספרות חז"ל. עובדה זו מעוררת את האפשרות שלא מדובר אלא בברייתא בבלי שנוצרה על ידי עורכי הסוגיה, כדי לקדם את מטרותיה, והיא איננה קטע אותנטי שנשאב מן החומר התנאי שעמד לפני העורכים. המחקר עמד על תופעה כללית זו של 'ברייתות בבליות', תופעה שנמצאו לה היקרויות שונות בתלמוד הבבלי, ושניתנו לה הסברים שונים בידי החוקרים.³⁴⁷

מתוך הברייתא עצמה לא ברור מהו המקרה המדויק שלגביו נחלקו התנאים, וכמו כן לא ברור מהי עילת המחלוקת בין הדעות השונות. בתחילה, מבקשת הסוגיה להסביר מחלוקת זו כמוסבת על הדין ששנוי במשנתנו: רבי מאיר וחכמים נחלקו ביחס ליחיד שעשה בהוראת בית דין, האם הוא חייב או פטור מן הקרבן. על פי פרשנות זו, ברייתא זו מבססת את מסורתו של רב נחמן לפיה הדין של משנתנו משקף את דעתו של רבי מאיר בלבד, אך לא את דעתם החולקת של החכמים.

אמנם, מכיוון שפרשנות זו איננה מתבססת על לשון הברייתא עצמה, הסוגיה מציעה מספר אפשרויות אחרות להבין את התרחיש שלגביו נחלקו רבי מאיר וחכמים. בתחילה, מובאת הצעתו של רב פפא, ולאחריה מופיעות שלוש הצעות נוספות שמובאות באופן סתמאי על ידי הסוגיה.

ובהא קא מיפלגי מ קמפלגי | בהוראת מ כהורו | מר סבר... פטור ומר סבר חייב מ 5ק מר סבר... חייב ומר סבר (ד יחיד שעשה בהוראת ב"ד) פטור | אמר רב פפא... ב"ד פטור 5ק - | לא | ד - | שעשה מ - | והכא... ובהא מ והכ' בב"ד משלים לרוב 5ק + בבית דין משלים לרוב ציבור ד אלא ב"ד משלים לרוב ציבור | מר סבר... ומר סבר 5ק ר' מאיר דפוסר קא סבר... וחכמים דמחיבין סברי | אין ב"ד משלים... ב"ד משלים מ ד ב"ד משלים... אין ב"ד משלים | לרוב ציבור מ - | הורו מ בהוראת 5ק שהורו | רוב הקהל מ ד רוב של קהל | אי הכי... ורבנן מחייבין מ ד - 5ק ובהא פליגי ר' מאיר פוסר סבר ציבור <...> מייתו דהא קא מייתו בית דין וחכמים דמחיבין סברי ציבור | ר' שמעון 5ק + היא דאע"ג דקא מייתו בית דין ציבור דמי מייתו ד + היא | דתנן ר' שמעון אומר מ דא"ר שמעון ד דאמר | שנים עשר שבטים... ופר לב"ד מ ד ציבור מייתי ובר"ד מייתי | 5ק שלושה עשר פרים... ופר לבית דין | בשבט שעשה מ בשבט אחד 5ק כגון שעשה אחד | קא מיפלגי... וחכ' מחייבין ד - | דלא מייתי שבט אחד בהוראת בית דינן מ לית ליה שבט אחד 5ק דלית ליה שבט אחד אקרי קהל | ומאן חכמי מ + דמחייבין | דתנן מ - 5ק ד דתניא | הורו... ועשה מ ד שבט (מ אחד) שעשה בהוריית ב"ד 5ק + אותו השבט על פיהן | אותו השבט מ - | ושאר... ר' יהודה ד - מ 5ק ושאר (5ק כל) שבטי פטור | כגון שחטאו מ בחטאו 5ק כגון שעשו | חמשה מ 5ק ד ששה (מ 5ק + שבטים) | והן 5ק והיו | רוב הקהל מ 5ק ד רובו (5ק רובן) של קהל | או שבעה 5ק + שבטים או היו רובן של קהל או שבעה שבטים | שהן רובן מ 5ק ד שאין (5ק ד שאינן) רובו (5ק רובן) | ובהא פליגי... וחכמי מחייבין ד - | רובה דקהל מ 5ק רוב דגברי (5ק בגברי) | וחכמי מחייבין מ - | ומאן חכמי 5ק - ד ומתניתין מאי | בן אלעזר מ - | של קהל מ - | חייבין 5ק מביא פר.

³⁴⁶ שני התנאים היחידים המופיעים בסוגיה כמקור אפשרי לדעה שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור הם רבי יהודה ורבי מאיר. זאת למרות העובדה שבמשנה ב לקמן מופיעה קבוצה נוספת של תנאים שפוטרים יחיד שעשה בהוראת בית דין (וביניהם: רבי שמעון, רבי אליעזר, רבי עקיבא וכן עזאי). אין ספק שהימנעותה של הסוגיה מלציין זאת קשורה בנטייתה להדגיש את דעת 'חכמים' שמחייבים יחיד שעשה בהוראת בית דין, ולצמצם ככל הניתן את הדעה החולקת. עמד על כך גם הרא"ש בתוספותיו (ב, ע"ב, ד"ה זה הכלל).

³⁴⁷ על התופעה הכללית של ברייתות בבליות, או ברייתות 'מפוברקות', ראה הלמן, ברייתות; לואיס, ברייתות; האופטמן, תניא נמי הכי; אפשטיין, מבוא למשנה, עמ' 633; אפשטיין, תנאים, עמ' 245. וראה גם וייס, לחקר, עמ' 59-60 שנוטה דווקא לדעה שהחומר התנאי המובא כדי לתמוך במימרות אמוראיות הוא מקורי ולא מעובד.

מן השורה התחתונה של קטע זה בסוגיה, עולה כי לא ניתן לבסס את הקישור בין המסורת שמסר רב נחמן בשמו של שמואל, לבין המקור התנאי שהובא כדי לחזקה. ממהלך הסוגיה נראה כי העובדה שלא נמצא המקור שבכוחו לתמוך במסורת זו באופן ממש, גורמת לראיית מסורתו של רב נחמן כבלתי מבוססת ומשום כך כחסרת סמכות. במובן זה, נראה כי הסוגיה דוחה לבסוף את הלכתו של רב נחמן בשם שמואל, למרות שהיא ניסתה בתחילה לבססה.

בחלק הקודם של הסוגיה, ההצעה להעמיד את משנתנו כדעת יחיד של רבי יהודה, התקבלה על ידי עורכי הסוגיה, וזאת למרות שהיא חייבה מאמץ פרשני ניכר בנוגע למקורות התנאיים שביססו הצעה זו. כפי שראינו לעיל בהרחבה, ניתוח ביקורתי של הסוגיה מעלה שרק מאמץ פרשני אקטיבי ומגמתי של עורכי הסוגיה יכול היה להוביל לזיקה שכזו בין המקור התנאי שנידון בה, לבין מסורתו של רב יהודה בשם שמואל.

לעומת כל זאת, ההצעה המקבילה שמועלית בחלק זה של הסוגיה, להעמיד את משנתנו כדעת יחיד של רבי מאיר, נדחית ואינה מתקבלת על ידי בעלי הסוגיה. בכך, ניתן להצביע על מתח מסוים בין שני חלקיה של הסוגיה, מבחינת המגמה הכללית שמאפיינת כל אחד מהם.³⁴⁸

5. השוואה עם סוגיית הירושלמי המקבילה

בסעיף הקודם עמדנו על המהלך הפרשני המפתיע והמהפכני שמתרחש בסוגיית הבבלי למשנתנו. השורשים של המהלך הפרשני שניתחנו כעת, מצויים למעשה כבר בסוגיית הירושלמי. אמנם, ניתוח סוגיה זו יאפשר לנו גם לעמוד על ההבדלים המהותיים שבין הירושלמי לבבלי. וזו לשון הסוגיה בירושלמי:

חברייא בשם שמואל. יחיד משלים לרוב הציבור היא מתנית'. אבל כל יחיד ויחיד שעשה בפני עצמו [3] [פטור]. [2]

אמ' ר' יוחנן. אפי' כל יחיד ויחיד שעשה בפני עצמו (חיב מביא) [1] מביא כשבה ושעירה.

וקשיא על דעתיה דשמואל לא נמצא כל יחיד ויחיד מתכפר לו בשני חטאות.

ר' זעירא בשם שמואל. היחיד תלוי. אכלו רוב. בית דין מביאין. אכלו מיעוט. היחיד מביא.

כל ההוריה שביט דין [מביאין] פר אין היחיד מביא } {כשב'. וכל הוריה שב'ד אין מביאין פר היחי' מביא כשבה או שעירה.

³⁴⁸ אמנם, ניתן להעלות בזהירות את הסברא שמשמעותו העיקרית של החלק השני של הסוגיה, טמונה בכך שחלק זה מסייע להצניע את המגמתיות שמאפיינת את הדיון שמתקיים בחלקה הראשון. הדיון שמתקיים בחלקה השני של הסוגיה, מסתיים לכאורה ללא כל תוצאות. הסוגיה 'נכשלה' למצוא מקור שמבסס את מסורתו של רב נחמן, למרות שניסתה לעשות זאת. בכך, חלק זה של הסוגיה מחזק ומעצים את התוקף ואת האמינות של המסקנה שאליה מגיעה הסוגיה בחלקה הראשון. שכן, מרגע שבאחד המקרים הסוגיה מכירה בכך שלא ניתן לגבות את המסורת שמעמידה את משנתנו כדעת יחיד, הרי שיש בכך לבסס את אמינות קביעתה בחלק הקודם, שבו היא הצליחה לאתר את המקורות התנאיים שתומכים במסורת זו. אמנם, אין זו אלא סברא פרשנית שאין לה תימוכין של ממש בדברי הסוגיה עצמה.

שמואל פתר מתניתא ברוב ומיעוט. אכלו רוב. הואיל ואין ב'ד מביאי' פר היחיד מביא { כשבה ושעירה.

ר' יוחנן פתר מתנית' בהוריית בית דין.

הורו בעת דין לעקור את כל הגוף. הואיל ובית דין מביאין פר אין היחיד מביא כשבה ושעירה.

הורו לבטל מקצת ולקיים (מצות) מקצת. הואיל ואין בית דין מביאין פר היחיד מביא כשבה ושעירה.

שמואל אמ' מתנית'. אדיין אני אומ'. מיעוט הקהל שעשו (בלא הורייה) חייבין (שכן בהורייה) שאין בית דין מביאין עליהן פר.

ת'ל "עם הארץ". אפי' כולו. אפי' רובו.

ר' יוחנן פתר מתנית'. אדיין אני או'. מיעוט הקהל שעשו בלא הורייה חייבין. שכן בהורייה אין בית דין מביאין פר.

שמואל אמ'. אבל הן מביאין כשבה ושעירה.

ר' יוחנן אמ'. לא { הן } [היו] מביאין כשבה ושעירה.

על דעת' דשמואל דו יליף לה חייב מחייב ניהא.

על דעת' דר' יוחנן דו יליף לה חיוב מפטור.

מתנית' { אמרה } פליג' על שמואל. "או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא". ... [יצא המש] ומר.

מתנית' פליג' על שמואל. "נפש כי תחטא". "אחת תחטא". "בעשותה". הרי אילו מיעוטין. התולה בעצמו חייב. התולה בבית דין פטור.

הדא פליגא על שמואל ולית לה קיום.³⁴⁹

קטע זה של הירושלמי משובש ביותר, ובחלקים רבים ממנו מצויים חילופי נוסחאות וגירסאות משובשות. יש לשחזר את מובנו הכללי מתוך התייחסות למכלול הקטע, ואין מנוס מלתקן שיבושים בחלקים מסוימים, על בסיס הנאמר באופן ברור יותר בחלקים האחרים.

מן החלק האחרון של הסוגיה, עולה בבירור שהירושלמי מתעד מחלוקת בסיסית בין שמואל לבין רבי יוחנן לגבי מעמדו ההלכתי של היחיד שציית להוראת טעות של בית הדין, במקרה שבו רק מיעוט הקהל לקחו חלק בציות להוראה זו. דעת שמואל היא שבמקרה כזה היחיד שציית חייב בחטאת, והוא מעמיד את פטור המשנה רק במקרה שבו רוב הקהל פעלו על פי ההוראה. עמדה זו עולה בקנה אחד גם עם המסורת המופיעה בבבלי בשמו של שמואל, הנמסרת שם בשתי לישנות שונות, בשמם של רב יהודה או רב נחמן.

³⁴⁹ ירושלמי, פרק א, הלכה א, עמ' 1414 [מה, ע"ד].

לעומת זאת, רבי יוחנן מפרש את הפטור שמופיע במשנה באופן רחב יותר כך שהוא חל לא רק כאשר רוב הציבור ציית להוראה, אלא גם במקרה של מיעוט שציית לבית הדין.

5.1 הגהתו של קטע הפתיחה של סוגיית הירושלמי

לאור מובהקותה של המחלוקת בין שמואל לרבי יוחנן לאורך רוב חלקיה של סוגיית הירושלמי, נראה ברור שיש לפרש גם את קטע הפתיחה של הסוגיה כמתייחס למחלוקת זו. אמנם, על פי הגירסה המצויה בידנו נראה כי בקטע זה מופיעה מחלוקת הפוכה שבה דווקא שמואל פוטר את היחיד, ואילו רבי יוחנן מחייבו.³⁵⁰ אמנם, נראה כי הסבירות הפרשנית מחייבת להכריע שמסיבה כזו או אחרת נוצר חילוף בין עמדותיהם של רבי יוחנן ושמואל, והגירסה שלפנינו מציגה את עמדותיהם במהופך מן הנוסח המקורי.³⁵¹ פרשנות זו מקבלת חיזוק גם מן הקושיה של הסוגיה שמובאת מיד לאחר ציטוט העמדות של התנאים ('וקשיא על דעתיה דשמואל לא נמצא כל יחיד ויחיד מתכפר לו בשני חטאות').³⁵²

5.2 הדיון בעמדותיהם של רבי יוחנן ושמואל

מחלוקת זו בין שמואל לרבי יוחנן משתקפת במהלך הסוגיה בכך שכל אחד מהם מפרש על פי שיטתו שני מקורות תנאיים שמצוטטים בה. האחד הוא הקטע מן התוספתא שמתאר את היחס שבין קרבן הציבור של בית הדין, לבין חטאת היחיד:

כל ההורייה שבית דין [מביאין] פר אין היחיד מביא {כשב}. וכל הוריה שב'ד אין מביאין פר היחי' מביא כשבה או שעירה.

שמואל מפרש קטע זה כעוסק ביחס שבין מצב שבו רוב הציבור ציית לבית הדין לבין מצב שבו רק מיעוט צייתו להוראתו. ואילו רבי יוחנן מפרש קטע זה כעוסק כולו במקרה של ציות על ידי רוב הקהל,³⁵³ שכן לשיטתו במקרה של מיעוט שציית, אין כלל חובה על היחידים שצייתו להביא קרבן.

המקור השני אותו מפרשים שמואל ורבי יוחנן בהתאם לתפיסתם הוא הקטע הלקוח מברייתת הספרא:

³⁵⁰ בעקבות כך, הפני משה נדחק מאוד לפרש קטע זה של הירושלמי, והוא הפליג בפירושו שאין לו דבר וחצי דבר עם פשוטות הסוגיה, וזאת, כדרכו, בעקבות ניסיונו להטמיע את התוכן של סוגיות הבבלי לתוך סוגיית הירושלמי.

³⁵¹ וכך הגיה גם הר"ש ליברמן. ראה: ירושלמי, הוריות, עמ' 287. וראה שם גם בנוגע לסוגיה בכללותה.
³⁵² וכך הגיה גם בנועם ירושלמי בהלכתנו (ד"ה 'עוד' ואילך). וראה גם נועם ירושלמי לתרומות פ"ח, ה"א, ד"ה 'ויתבאר', ואילך.

³⁵³ רבי יוחנן מפרש ששני התרחישים קשורים בתוכן הוראתם של בית הדין: האם הם הורו לעקור את הגוף כולו, או לבטל מקצת ולקיים מקצת. על פי הגירסה שלפנינו ההבחנה בין שני התרחישים נעשית כאן במהופך מן ההבחנה שמופיעה במשנה. ונראית הגהתו של הפני משה, שיש להפך כאן את הגירסה ולהתאימה לזו שמופיעה במשנה.

אדיין אני אומ'. מיעוט הקהל שעשו (בלא הוריה) חייבין (שכן בהוריה) שאין בית דין מביאין עליהן פר.

ת'ל "עם הארץ". אפי' כולו. אפי' רובו.

קטע זה מסיק על חיוב המיעוט במצב שבו לא הייתה הוראה, מן הדין שתקף במקרה שבו הייתה הוראה. לפי שמואל, ההיסק הוא מחיוב היחידים במקרה של הוראה, לחיובם כאשר לא הייתה הוראה. ואילו רבי יוחנן, שאיננו מקבל את חיוב היחידים במקרה של הוראה, מפרש שההיסק מתבסס על עצם העובדה שבית הדין איננו מתחייב בהבאת קרבן במקרה של מיעוט שציתו. הירושלמי עומד כאן על החולשה בפירושו של רבי יוחנן ביחס לפירושו האלטרנטיבי של שמואל.

אמנם, למרות ההצבעה על חולשת פירושו של רבי יוחנן ביחס למקור מן הספרא, הסוגיה מסתיימת בקביעה הנחרצת לפיה יש לדחות את עמדתו של שמואל, וזאת מכיוון שעמדה זו איננה מתיישבת עם שני מדרשי ההלכה האלטרנטיביים שמבססים את הפטור של היחיד שפעל מתוך ציות להוראת בית הדין.

שני מדרשי ההלכה הללו שמוצגים כאן בשנית על ידי הירושלמי בסיום הסוגיה, מקבילים לשתי הדרשות החלופיות שהוצגו בתחילת הסוגיה כמייצגות את שיטתו של רבי ישמעאל מחד (המבסס את פטור היחיד במקרה של הוראה על הפסוק: "או הודע אליו חטאתו אשר חטא והביא") ושל רבי עקיבא מאידך (שלו מיוחסת דרשת הספרא: "נפש כי תחטא". 'אחת תחטא'. 'בעשותה'. הרי אילו מיעוטיין. התולה בעצמו חייב. התולה בבית דין פטור"). שיטתו של שמואל, המחייבת את היחיד שפעל על פי הוראת הטעות של בית הדין, מוצגת כסותרת את שתי הדרשות הללו גם יחד, ומכח ההצבעה על סתירה זו דוחה הירושלמי באופן חד משמעי את שיטתו של שמואל וקובע כי 'אין לה קיום'³⁵⁴. בכך, מבססת סוגיית הירושלמי מחדש את תוקפו והיקפו של פטור היחיד שפעל על פי הוראת בית דין, וזאת לנוכח הניסיון לצמצמו באופן דרמטי על ידי עמדתו המחודשת של שמואל.

בכך, ישנו כמובן שוני רב בין מסקנתה הסופית של סוגיית הירושלמי לבין הסוגיה המקבילה בבבלי. בעוד שסוגיית הירושלמי מציגה את עמדתו של שמואל כשנויה במחלוקת מול רבי יוחנן, ולבסוף אף מכריעה כנגדה באופן ברור, הרי שבסוגיית הבבלי, כפי שראינו לעיל, עמדתו של שמואל מוצגת כעמדה יחידה, שמאומצת ללא עוררין על ידי הסוגיה, כפרשנות האמוראית הבלעדית למשנת הוריות.³⁵⁵

³⁵⁴ הביטוי 'ולית לה קיום' מתפרש על ידינו כמבטל את שיטתו של שמואל מכח המקורות התנאיים הנוגדים את שיטתו, ושלא כפי שפירש אדרעי (הוריות, הערה 44) בהיפוך, שהירושלמי דוחה את המקורות התנאיים כדי לקבל את עמדתו של שמואל. וכדברינו בפנים פירש גם רבינוביץ' בשערי תורת ארץ ישראל (בפירושו לכלאים פ"ט, עמ' 69).

³⁵⁵ בעקבות אופן הופעתה בסוגיה הבבלי, עמדתו של שמואל המעמיד את משנתו כדעת יחיד של רבי יהודה, שימשה גם כבסיס לספרות הפסק הבתר תלמודית. כל הפסקנים פסקו שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, וזאת על בסיס דברי שמואל שבבבלי ובניגוד לפשט משנתו. ראה: פירוש ר"ח, ד', ע"א; רמב"ם

6. מקומו של היסוד הנפשי בכינון האחריות הפלילית בהלכת חז"ל

בחלק הקודם, עמדנו באופן מפורט על המהלכים הפרשניים כמו גם על האמצעים הרטוריים והטקסטואליים שננקטו בידי הסוגיה, בכדי ליצור ולבסס את המהלך הפרשני הרדיקלי שמתחולל בה. מעבר לפרט כזה או אחר בניתוח הטקסטואלי, ברור הוא שהסוגיה הובילה מפנה דרמטי ביחס לדין המשנה. בעוד שהמשנה חייבה רק את החכם במקרה של ציות, מסקנתה של הסוגיה היא שכל יחיד שפעל מתוך ציות להוראת בית הדין חייב חטאת.

חיובו של היחיד שציינת להוראת טעות של בית הדין, קשור בשאלה רחבה ומקיפה יותר והיא מקומו של היסוד הנפשי בכינון האחריות הפלילית בעולמם של חז"ל. את הדיון בסעיף זה אקדיש למבט כללי על סוגיה עקרונית ורחבה זו.

על בסיס הדיון הכללי בעניין שיתקיים בסעיף זה, אחזור בסעיף הבא לעסוק במשמעות העמדה שמחייבת את היחיד שפעל מתוך ציות להוראת בית הדין.

6.1 היסוד הנפשי והעבירה הפלילית במערכות משפט מודרניות

התפיסה הבסיסית שמאפיינת את מערכת המשפט המודרנית היא ביסוסה של האחריות הפלילית על שני יסודות הכרחיים: היסוד העובדתי והיסוד הנפשי. אין די בהתרחשותו של מעשה עבירה כדי לכוון אחריות פלילית, אלא יש צורך גם בקיומו של יסוד נפשי.³⁵⁶ הרציונל הבסיסי שעומד מאחורי תפיסה זו של המשפט המודרני, קשור במטרותיו הכוללות של הדין הפלילי. הדין הפלילי מבקש להוביל להכוונת התנהגותם של יחידים, ליצירת סדר חברתי, ולהביא ומנוע קיומם של עבירות שפוגעות בסדר זה. ממילא, אין מקום להטיל אחריות פלילית במקרה שבו לא הייתה מעורבות סובייקטיבית ממשית של האדם בביצוע העבירה.³⁵⁷

היסוד הנפשי כולל שני מרכיבים עיקריים: יסוד קוגניטיבי ויסוד רגשי.³⁵⁸ היסוד הקוגניטיבי מתייחס למודעותו של האדם למרכיבים העובדתיים שקשורים בעבירה: מודעות לנסיבות, למעשה ולתוצאה.³⁵⁹ היסוד הרגשי קשור ביחסו הנפשי של האדם לתוצאת העבירה: האם הוא מעוניין

³⁵⁶ על יסוד מוסד זה בעקרון האחריות הפלילית, ראה בעיקר: לוי ולדרמן, אחריות פלילית, עמ' 241 ואילך; פלד, דיני עונשין, כרך ב, עמ' 74-99; הארט, ענישה ואחריות, עמ' 97 ואילך. וראה גם חוק העונשין הישראלי, התשל"ז, סעיפים 19-22.

³⁵⁷ אמנם, השווה זאת עם תפיסתו של הארט לגבי עבירת הרשלנות (מובא לקמן בהערה 366 ולידה).

³⁵⁸ היסוד הנפשי שנלווה למעשה העבירה הוא רב מימדי ומכיל גוונים רבים. לכן ישנן מחלוקות רבות בקרב שיטות משפט שונות כיצד לסווג את המצבים הנפשיים השונים וכיצד להבחין ביניהם: "את מערך סוגי המחשבה הפלילית... ניתן לדמות לקשת שגווניה משתנים בהדרגתיות, ואין... קווי התייחסות ביניהם חדים וברורים... ויקשה להגדיר ולאבחן את גבולה התחתון של הקטגוריה האחת מגבולה העליון של הקטגוריה הנמוכה ממנה" (לוי ולדרמן, אחריות פלילית, עמ' 407). לסקירה כללית של כל הנושא ראה גם: אדרעי, אחריות, עמ' 31-35.

³⁵⁹ ראה חוק העונשין, סעיף 19-20:

"19" אדם מבצע עבירה רק אם עשאה במחשבה פלילית, זולת אם-
(1) נקבע בהגדרת העבירה כי רשלנות היא היסוד הנפשי הדרוש לשם התהוותה; או
(2) העבירה היא מסוג העבירות של אחריות קפידה.

בתוצאה וחותר אליה, האם הוא אדיש ביחס אליה, או שמא הוא אף מקווה ומעדיף שהיא לא תתרחש.³⁶⁰ היסוד העיקרי והדומיננטי בכינונה של האחריות הפלילית הוא היסוד הקוגניטיבי, ואילו היסוד הרגשי הוא שולי יותר, ואינו מעכב בדרך כלל את עצם קיומה של אחריות פלילית, אלא רק משפיע על דרגת חומרתה של זו.³⁶¹

הדרישה למודעות לנסיבות העובדתיות של העבירה מיושמת במשפט הפלילי בעיקר בנוגע למימד העובדתי של העבירה, ולא בנוגע למודעות לקיומו של הדין עצמו שאוסר עליה.³⁶² ישנה עמדה בסיסית שלפיה הטענה לאי ידיעת הדין איננה פוטרת מאחריות.³⁶³ אמנם, ישנה עמדה שהולכת ומתבססת בקרב משפטנים שלפיה אין הצדקה להטלת אחריות פלילית, אלא במקרים שבהם יש הצדקה לבסס חזקה עובדתית שלפיה האדם היה מודע לתוכנו של הדין. כאשר חזקה זו

20. (א) מחשבה פלילית - מודעות לטיב המעשה, לקיום הנסיבות ולאפשרות הגרימה לתוצאות המעשה, הנמנים עם פרטי העבירה". וראה גם שם, סעיף 34-יח, בנוגע לטעות ביחס לנסיבות העבירה: "העושה מעשה בדמותו מצב דברים שאינו קיים, לא יישא באחריות פלילית אלא במידה שהיה נושא בה אילו היה המצב לאמיתו כפי שדימה אותו".

³⁶⁰ ישנן עבירות שבהן ישנה דרישה לא רק למחשבה פלילית רגילה, אלא גם לכוונה לגרימת תוצאות העבירה. ישנו ויכוח בין מלומדי המשפט בנוגע לשאלה האם הכוונה הנדרשת מתייחסת דווקא לרצון בגרימת התוצאה, או שדי בידיעה ודאית או קרובה לוודאית שתוצאה זו אכן תתממש בעקבות הפעולה. ראה בהרחבה בספרו של יצחק קוגלר, *כוונה והלכת הרציה בדיני עונשין* (קוגלר, כוונה ורציה).

³⁶¹ חוק העונשין מכיל בגדר מחשבה פלילית הגורמת לאחריות פלילית לא רק כוונה לגרימת התוצאות, אלא גם פזיזות הכוללת אדישות ("אדישות - בשוויון נפש לאפשרות גרימת התוצאות האמורות" 20(א)(2)) או קלות דעת ("קלות דעת - בנטילת סיכון בלתי סביר לאפשרות גרימת התוצאות האמורות, מתוך תקווה להצליח למנעו" 20(א)(2)). ראה גם: לוי ולדרמן, *אחריות פלילית, עמ' 402 ואילך*; פלר, *דיני עונשין*, כרך א, עמ' 615-618. וראה גם דבריו של השופט אגרנט בע"פ 50/125 יעקובוביץ נ' היועה"מ (פ"ד ו' 1), עמ' 544-546.

³⁶² ראה חוק העונשין, התשל"ז, סעיף 34יט:

"לענין האחריות הפלילית אין נפקה מינה אם האדם דימה שמעשהו אינו אסור, עקב טעות בדבר קיומו של איסור פלילי או בדבר הבנתו של האיסור, זולת אם הטעות היתה בלתי נמנעת באורח סביר". על הרציונאליים לעקרון זה, ראו: פלר, *דיני עונשין*, כרך ב, עמ' 512 ואילך.

³⁶³ אמנם, ישנה בהקשר זה טענה מקובלת בספרות המשפטית, שלפיה יש להבחין בין עבירות שהן בגדר 'MALA IN SE' לבין עבירות שהן בגדר 'MALA PROHIBITA'. העבירות מן הסוג הראשון הן אסורות מחמת המעשה כשלעצמו, וביחס אליהן ניתן לצפות מאדם - מכל אדם - שיהיה מודע ויכיר בכך שמעשה מסוים הוא מעשה אסור ויימנע מלבצעו. לעומת זאת, עבירות השייכות לסוג השני אלו עבירות התלויות בחקיקה פוזיטיבית פרטנית, שהאדם לא תמיד מודע אליה, וממילא הציפייה ממנו להיות מודע אליה נמוכה יותר.

אמנם, ראה גם הדברים שכתב בעניין השופט גבריאל בן נע"פ 389/91 מדינת ישראל נ' ויסמרק ישראל ז"ל ואח', פ"ד מט(5), 705:

"מקובל לאמר שעבירות שהן MALA IN SE, כגון רצח, אונס, גניבה, וכדומה, מושרשות בתודעת הציבור, ולכן לא תישמע טענה של אי ידיעתן. אולם, גם לגבי עבירות שהן MALA PROHIBITA, ניתן לאמר שכל מי שנוגע ועוסק בתחום אשר ביחס אליו נקבעו עבירות אלו, יש לצפות ממנו שהוא מודע לכך שהתחום מוסדר על ידי כללים כלשהם, ודבר זה מטיל עליו את החובה לברר את תוכנם. כך למשל, חריגה ממהירות הנהיגה המותרת אינה בבחינת MALA IN SE כשלעצמה, אולם יש לצפות שהנהיגים בכביש מודעים לכך שקיימים כללים מסוימים המסדירים את הנהיגה, לדבות הגבלת מהירות הנסיעה המותרת, דבר המטיל עליהם את החובה לברר ולהשיג מידע זה.

וראה גם מה שכתב פרופ' פלר ("יסודות בדיני עונשין", א', עמ' 53-54):

"אשר לסוג העבירות בשל האיסור, MALA PROHIBITA, אלה הן עבירות טכניות, המתבטאות בהפרת סדרי התנהגות הנוגעים להבטיח את שלום הציבור בתחומים מוגדרים שונים... ייתכן, שלא תמיד יהיה הציבור כולו מודע, בפרוט, לכל ההסדרים הללו ולהפרותיהם, שהוגדרו כעבירות פליליות, אך לית מאן דפליג כי כאשר אדם מתקרב לכל תחום מן התחומים האמורים, הוא נותן את דעתו לכך, שחייבים להיות סדרים מיוחדים באותו תחום, והוא אף מזהר על ידי הכללים השוררים בדרך כלל באותו תחום בצורה הממשית ביותר".

איננה מוצדקת, סוברים משפטנים אלו שיש לסייג את האחריות הפלילית גם מחמת אי ידיעת הדין.³⁶⁴

ביחס לעבירות מסוימות, המשפט הפלילי מחייב גם בגין רשלנות. קרי: גם בגין עבירה שנעשתה ללא מודעות מלאה לנסיבות העובדתיות של העבירה. הסיבה לאחריות פלילית במקרים כאלו נובעת מן הטענה שלפיה היה באפשרותו של האדם לדעת יותר אודות הנסיבות של העבירה שביצע, והוא נושא באחריות בגין עצם העובדה שלא מימש את יכולתו זו.³⁶⁵ לדעת תיאורטיקנים מסוימים של המשפט, הטלת אחריות בגין אי ידיעה או רשלנות מגשימה את אחת ממטרותיו העיקריות של המשפט הפלילי והיא: יצירת הרתעה. קיומה של עבירת הרשלנות בספר החוקים, תוביל לכך שאנשים יחשבו יותר על פעולותיהם וינהגו ביתר זהירות כדי להימנע מלעבור עליה.³⁶⁶

אמנם, ישנם קולות אחרים שמסתייגים מהטלת אחריות פלילית ללא יסוד נפשי ממשי ואקטואלי. כמו כן, ישנו גם ויכוח ער בנוגע לאופן הגדרתה של הרשלנות, ובעיקר ביחס לשאלה עד כמה הטענה שהאדם יכול היה לדעת את נסיבות העבירה, צריכה להתחשב בנסיבות הביוגראפיות האישיות והסובייקטיביות שלו, או שהיא יכולה להיאמר באופן רחב וכללי יותר.³⁶⁷

6.2 מעמדה של העבירה בשוגג במקרא ובהלכה הקדומה

מספר מחקרים הוקדשו לעיסוק במעמדו של החטא בשגגה בעולמו של המקרא ובעולם העתיק³⁶⁸ וכן בעולמה של ההלכה הקדומה.

ככלל, אין ספק כי מהקשרים שונים במקרא עולה בבירור המודעות להבחנה שבין עבירה במזיד לבין עבירה בשגגה. כלומר: ההבחנה בין חטא שנעשה מתוך מודעות, לבין חטא שנעדר יסוד נפשי של מודעות או כוונה. הבחנה זו ניכרת הן בחלקים הסיפוריים של המקרא³⁶⁹ והן בחלקים המשפטיים שבו.³⁷⁰

³⁶⁴ לשון חוק העונשין עצמו מסייגת אחריות פלילית במקרה של טעות ביחס לדין כאשר "הטעות היתה בלתי נמנעת באורח סביר". וראה עוד: גור אריה, הסתמכות; אזור, אי ידיעה.

³⁶⁵ ראה לוי ולדרמן, אחריות פלילית, עמ' 504 ואילך; אזור, אשמה ורשלנות.

³⁶⁶ בעמדה זו מחזיק בעיקר הארט בספרו על ענישה ואחריות. ראה: הארט, ענישה ואחריות, עמ' 136-157. וראה גם פלטשר, אשמה ואי ידיעה.

³⁶⁷ בעניין זה ראה: לוי ולדרמן, אחריות פלילית, עמ' 512 ואילך; פלר, דיני עונשין, עמ' 623 ואילך. וראה גם: שחר, האדם הסביר. פרופ' שחר עומד במאמרו על הבעייתיות שבמושג 'האדם הסביר' שהתקבל בפסיקת בג"ץ, ועומד על כך שיש בכך מעין חזרה לתפיסה של אשמה ואחריות אובייקטיביים שאינם מתחשבים ביסוד הנפשי הממשי של האדם נשוא הדיון.

³⁶⁸ ראה מאמרו המלומד של דאובה בנוגע לטעות ובורות כנימוקים להיעדר ענישה בעולם העתיק (דאובה, חוק עתיק, עמ' 57 ואילך); פרידמן, משפט במקרא; טשרנוביץ, תולדות ההלכה, חלק ב', עמ' 134 ואילך. וראה בהרחבה במאמרו של אדרעי, אחריות, בעיקר בעמ' 20-5.

³⁶⁹ כך הוא למשל בדיאלוג שמתנהל בין אבימלך לבין האל-ל בנוגע ללקיחתה של שרה אשת אברהם (בראשית כ', ג-יח).

³⁷⁰ המקרא מבחין בין עונשו של הרוצח בשגגה לבין עונשו של הרוצח במזיד (במדבר ל"ה; דברים י"ט; ועוד). כמו כן, המקרא מחייב קרבן חטאת על עבירות שבוצעו בשוגג תוך הבחנתן מעבירות שבוצעו במזיד (ויקרא ד'; במדבר ט"ו, כז-לא).

אמנם, העובדה הבולטת היא שהבחנה זו שהמקרא מודע לה, איננה גורמת להיעדרה של אחריות פלילית או חובת כפרה במקרים של עבירה בשוגג. תחת זו, גם במקרים שבהם החטא נעשה בשגגה, משתקפת דרך כלל התפיסה שישנה זיקה בין האדם לבין המעשה שבוצע בשגגה, וזיקה זו מחייבת הליך מוגדר של תיקון וכפרה, או לחילופין ענישה.³⁷¹

באופן ספציפי יותר, במקרא מתקיים קשר חזק בין מושג החטא למושג הטומאה. החטא נתפס כמצב עניינים שיוצר טומאה באופן מקביל לטומאה במובנה הפיזי והריטואלי. הטומאה שנובעת מן החטא עשויה להיתפס ככזו שנוכחת בגופו של החוטא, במרחב הגיאוגרפי שבו הוא חי, או במקום המקדש, שמהווה מקום שרגיש במיוחד לקיומה של טומאה שנובעת מביצועו של חטא דתי.

הטומאה שנגרמת כתוצאה מן החטא, מתקיימת גם, ובאופן מרכזי למדי, ביחס לחטאים שנעשים בשגגה. כפי שהראה מילגרום, מטרתו העיקרית של קרבן החטאת היא לחטא ולטהר את המקדש והמזבח מן הטומאה שדבקה בו בעקבות החטא.³⁷² מכיוון שקרבן חטאת מובא אך ורק על חטאים שנעשו בשגגה, משמעות הדבר היא שגם חטאים אלו יוצרים טומאה במרחב המקדשי, טומאה שאותה יש להסיר באמצעות הקרבתו של הקרבן.³⁷³

עמדה מקראית זו קשורה בתפיסות כלליות יותר שמאפיינות את החוק במזרח הקרוב העתיק, אם כי היא גם נבדלת ומובחנת במידה ידועה מהקשרים אלו.³⁷⁴

הזיקה המקראית בין מושג החטא למושג הטומאה, הלכה והתהדקה עוד יותר על פי תורתה הדתית של כת קומראן. על פי תפיסת עולמה של הכת הלך ונוצר כמעט זיהוי מוחלט בין שני המושגים הללו: ישנו חטא דתי במצבו של האדם כטמא, ומאידך החוטא נטמא בחטאו במובן פיזי וממשי המקביל לטומאה שנוצרת כתוצאה מן המפגש עם המוות.³⁷⁵

³⁷¹ כך משתקף למשל מדינו של יונתן שאכל מיערת הדבש, למרות שלא ידע על האיטור שהטיל אביו (שמואל א, י"ד); כך גם עולה מעונשו של עוזא בסיפור העלאתו של ארון ה' (שמואל ב, ו'). גם בחלק המשפטי של המקרא, מוטלת חובת כפרה על עבירות שנעשו בשגגה (לעיל, הערה 370).

³⁷² ראה: מילגרום, חטאת; הנ"ל, סוגי החטאת; הנ"ל, שתי הפיסקאות; הנ"ל, פירוש לספר ויקרא, חלק א, עמ' 253. וראה גם: אנציקלופדיה מקראית, ערך 'קרבן, קרבנות', כרך ז, עמ' 237-240.

³⁷³ עמדה זו מניחה שיש לעבירה ולתוצאותיה נוכחות אונטולוגית ממשית בעולם, ולכן הדגש לא נמצא ביסוד הנפשי של האדם שמבצע את הפעולה (לכל העניין של ריאליזם הלכתי ראה בעיקר: סילמן, היקבעויות; שורק, חוק ואמת; רובנשטיין, ריאליזם; לורברבוים, ריאליזם). אמנם, גם במסגרת תפיסה ריאליסטית-אונטולוגית זו, ניתן לשלב היבטים מסוימים שקשורים בכוונה ובמודעות של המבצע. מודעות זו יכולה להיתפס לא כבעלת משקל מצד עצמה, אלא כמרכיב הכרחי בפעולה שבכוחה ליצור אפקט ממשי במציאות החיצונית. על שאלת הזיקה שבין ריאליזם הלכתי לבין הכוונה והיסוד הנפשי של הפועל, ראה בהרחבה: לורברבוים, ריאליזם הלכתי, סעיף ח: 'ריאליזם של כוונות'.

³⁷⁴ על ההבדלים העמוקים שבין העמדה המקראית, לבין תפיסת הטומאה שהייתה מקובלת במזרח הקדום העתיק עמד בהרחבה י' קויפמן. ראה: קויפמן, תולדות, כרך א, חלק ג, עמ' 545 ואילך, וכן עמ' 567.

³⁷⁵ על הזיקה שבין חטא לטומאה בעולמה של הכת, ראה: פלוסר, טבילת יוחנן; ליכט, סרך יחד, עמ' 76 ועמ' 154; קלוונס, טומאה וחטא, עמ' 67-91.

6.3 תפיסתם של חז"ל בנוגע למעמדה של עבירה בשוגג

במאמר נרחב שהוקדש לנושא זה, הראה אריה אדרעי שבמסגרת עולמם ההלכתי של חז"ל מתרחשת תמורה עמוקה ביחס למעמדו של החוטא בשגגה, וזאת הן ביחס לרקע המקראי הכללי והן ביחס לתפיסת עולמה של כת מדבר יהודה וההלכה הקדומה.³⁷⁶

כפי שמראה אדרעי במאמרו, במעבר מן המקרא לספרות התלמודית, נוצר באופן הדרגתי פער שהולך ומתרחב בין מושג החטא למושג הטומאה. סדר טהרות שעוסק בטומאות השונות ובדרכי ההיטהרות מהן, כלל איננו מערב בתוכו עיסוק בטומאה הקשורה בחטא.³⁷⁷ טענתו של אדרעי היא שהנתק המושגי שאותו יוצרים חז"ל בין החטא לבין הטומאה, מתקשר להתמקדות גוברת והולכת של חז"ל ביסוד הנפשי שנלווה לעשיית העבירה, ומאיך צימצום השלילה שטמונה בעצם מעשה העבירה כאירוע שהתרחש במציאות החיצונית. במסגרת ספרות חז"ל מתפתחת תפיסה שלפיה החטא איננו דבר מה שלילי ומטמא המצוי בעולם, אלא תוצאה של פעולה סובייקטיבית הנעשית באופן בחירי על ידי האדם, וככזו היא קונה את מעמדה הערכי, הדתי והמוסרי.

אמנם, גם במסגרת ספרות חז"ל ישנו ייצוג לעמדה הקדומה המתמקדת בחטא כהתרחשות קוסמית שהמוקד שלה הוא הפעולה החיצונית הממשית, ולא הכוונה והמודעות הפנימית. עמדה זו מיוצגת בעיקרה על ידי רבי אליעזר, שמייצג במידה רבה את דרכם של בית שמאי, ומשמר עמדות עומק שמאפיינות את ההלכה הקדומה. לעמדה זו ישנם גם ביטויים נוספים בספרות חז"ל,³⁷⁸ אם כי כבר נראה שכבר בספרות התנאית ובמיוחד בספרות האמוראית, היא איננה נחשבת לעמדה הדומיננטית או המרכזית.

על פי השחזור שמציע אדרעי במאמרו, החכם המרכזי שמזוהה עם התפיסה החדשה שנותנת משקל רב יותר ליסוד הנפשי ולכוונה הוא רבי יהושע. בסדרה של מחלוקות בינו לבין רבי אליעזר, ניכרת תפיסתו העקרונית שלפיה אין מקום לחייב על עבירה בשגגה באופן אוטומטי ומייד, אלא יש להתחשב במידת האשמה הסובייקטיבית שנלווית למעשה העבירה. האדם יהיה חייב בחטאת רק במידה שהיה יסוד כלשהו של רשלנות פושעת במעשה שבוצע על ידו.

³⁷⁶ אדרעי, אחריות, בעיקר עמ' 20-31; 35-59.

³⁷⁷ הנתק שנוצר בספרות חז"ל בין חטא לטומאה, נוצר במידה רבה גם בכיוון ההפוך. בשעה שעל פי המקרא עצם עובדת היותו של האדם טמא, מהווה חטא הזוקק כפרה, חז"ל הפקיעו לחלוטין את האיסור שכוון במצב הטומאה כשלעצמו, וצימצמו את האיסור אך ורק לאיסור על הכניסה למקדש בטומאה. על כך ראה: מילגרום, חטאת, עמ' 5. ומנגד, ראה עמדתו של ליכט, במדבר, עמ' 179.

³⁷⁸ ראה בעיקר מחלוקתם של רבי עקיבא ומונבז לגבי גר שנתגייר לבין הגויים (תוספתא שבת, פרק ה; בבלי, שבת, סח, ע"ב); בבבלי שם מובאת גם מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש, ורב ושמואל ביחס לנקודה זו. וראה גם מחלוקת אביי ורבא ביחס לאומר מותר ברציחה (בבלי, מכות, ז, ע"ב). וראה לקמן הערה 497 ולידה.

כאמור לעיל, סביר לראות בעמדתו של רבי אליעזר עמדה שקרובה יותר להלכה הקדומה המזוהה עם בית שמאי,³⁷⁹ ואילו בעמדתו של רבי יהושע ביטוי לתפיסה החדשה שמתפתחת בעולמם של החכמים בתקופה שלאחר החורבן.³⁸⁰

למעשה, בין שתי עמדות הקצה הללו, מראה אדרעי כי ניתן לדבר גם על אפשרות שלישית המצויה בתוכם שביניהן.

לפי עמדתה של ההלכה הקדומה, הכפרה על חטא שנעשה בשגגה איננה קשורה ליסוד הנפשי, והיא מגיבה בעיקר להתרחשות החיצונית הממשית שהתרחשה בעולם עם ביצוע העבירה. לעומתה, ניצבת עמדתו של רבי יהושע שמחפשת יסוד כלשהו של אחריות ואשמה של האדם לכך שהעבירה בוצעה על ידו. אחריות מסוימת זו היא שקושרת בין האדם לבין מעשה העבירה, ובכך היא מצדיקה את חובת הכפרה שנדרשת ממנו.

האפשרות השלישית מקבילה לעמדה השנייה (שמאומצת על ידי רבי יהושע) בכך שהיא מתמקדת בקשר הנפשי והמנטאלי שבין האדם לבין העבירה, אך מאיזך היא מקבילה גם לעמדה הראשונה (שבה מחזיק כנראה רבי אליעזר) בכך שהיא איננה דורשת זיקה של אחריות ואשמה בין האדם לבין העבירה. כיצד?

האפשרות השלישית גורסת שגם אם לא ניתן לדבר על רשלנות שהובילה לביצועו של החטא, הרי שבעצם התרחשותה של עבירה על ידי האדם, נוצרת זיקה בסיסית בין מעשה העבירה לבין מי שביצע אותה. תפקידו של המעשה של המכפר על פי גישה זו, הוא ליצור נתק בין האדם שעשה את המעשה לבין המעשה שנעשה על ידו.³⁸¹ הזיקה שנוצרת בין האדם למעשה כתוצאה מעשייתו בשוגג, עשויה להפר או לפחות להחליש את מחויבותו היסודית להיות פרוש ומובדל ממעשה שכזה. על כן, נוצר הצורך במעשה מכפר שיכונן מחדש את החיץ בין האדם לבין המעשה האסור שאותו ביצע. אדישות וחוסר תגובה לעבירה בשגגה מחזקים את הקשר שבין הסובייקט לבין המעשה שבוצע על ידו, בשעה שפעולה המבטאת תשובה והסתייגות יוצרים את החיץ והנתק הדרושים בין האדם למעשה.³⁸²

³⁷⁹ על הזיקה בין הלכתו של רבי אליעזר להלכה הקדומה ולדרכם של בית שמאי, ראה: גילת, רבי אליעזר, פרק ט"ו (עמ' 329-309), וראה גם שם בפרק הראשון (עמ' 35-7). על הזיקה שבין בית שמאי עצמם לבין ההלכה הקדומה, ראה גם: בן-שלום, בית שמאי, עמ' 82 ואילך ועמ' 172 ואילך; נעם, בית שמאי; נעם, מהפכה תנאית; נעם, גירושין; גילת, השתלשלות ההלכה.

³⁸⁰ עמדתו של רבי יהושע, מתקשרת לתקופה הבתר מקדשית גם מכיוון נוסף, עליו עמד בהרחבה א' אדרת (ראה: אדרת, דרך יבנה; אדרת, השפעת החורבן). אדרת טוען לקיומה של מגמה ברורה בחוגי החכמים למעט בסיטואציות שמחייבות בקרבן כפרה, וזאת כאחת הדרכים להתמודד עם החלל הפולחני שנוצר לאחר חורבן המקדש. משעה שמספר המצבים שבהם אדם מתחייב בקרבן יהיה קטן יותר, הדבר אמור לסייע לצימצום תחושת ההעדד והחוסר שנוצרה עם החורבן.

³⁸¹ מעניין בהקשר זה הניסוח שמופיע אצל פילון בדבריו על קרבן החטאת: "מבדילים גם – והיה הכרח מוחלט להבדיל – בין החטאים במזיד ובשוגג, היינו בין חטאיהם של אנשים שחטאו מרצונם וחוזרים למוטב, ושל אנשים המגנים עצמם על שגיאותיהם ושואפים לחיים בלא דופי" (פילון, על החוקים לפרטיהם, ספר א, פיסקה 227 [בתוך: פילון, כתבים, כרך ב, עמ' 280]).

³⁸² תפיסה זו משתקפת היטב בדבריו של אריסטו באתיקה: "שום דבר שנעשה מתוך אי ידיעה אינו נעשה 'מרצון', אולם 'בעל כורחי' של העושה נעשה רק מה שמצער אותו, וגורם לו חרטה. שמי שנעשה דבר מה מתוך אי ידיעה, ואינו מוטרד כלל בשל מעשהו, אמנם לא פעל מרצון, שהרי לא ידע את אשר הוא עושה, אך גם לא

על פי עמדה זו, גם מעשים שלא הייתה כרוכה בהם כל אשמה, עדיין מחייבים מעשה של כפרה המביע צער וריחוק של האדם ביחס למעשה העבירה שנעשה. אמנם, ישנם מקרים אחרים שבהם מעשה כפרה שכזה לא יידרש. מדובר במקרים שבהם אין מקום לדרוש את יצירתו של חיץ בין העושה לבין המעשה שנעשה על ידו. כך הוא המצב ביחס למעשים שמעורבת בהם מצווה ועבירה גם יחד, שאז לא ניתן לדרוש את יצירתו של החיץ המוחלט בין האדם לבין המעשה שבוצע על ידו, וזאת מפאת המימד החיובי והרצוי של המעשה שמתלווה למימד האסור שלו.

7. משמעות הדעה שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב

אנו חוזרים כעת לעסוק בדינו של היחיד שציית להוראת טעות של בית הדין הגדול. ראינו כי המהלך הפרשני היצירתי של הבבלי מוביל למסקנה שלפיה כל יחיד שציית להוראה של בית הדין, חייב להביא חטאת כדי לכפר על חטאו.

על בסיס התמונה הכללית שנפרסה בסעיף הקודם לגבי מעמדו של החוטא בשגגה בעולמם של חז"ל, ניתן לבאר עמדה זו של הבבלי בשלוש דרכים עיקריות. דרכים אלו נבדלות זו מזו בזיהוי הסיבה שמחמתה יש לחייב את היחיד שציית, ובהבנת היחס בין חיובו של היחיד לחיובו של החכם. להלן אציג את שלושת האפשרויות הקיימות, ואטען שהדרך הסבירה ביותר היא הדרך השלישית שאציג לבסוף.

כפי שראינו לעיל, במסגרת הדיון בנוגע לחיובו של החכם, עולה בבירור מן הסוגיה כי החכם מתחייב בקרבן חטאת מכיוון שהכרעתו לציית לבית הדין הייתה הכרעה שגויה. מרגע שהוא עמד על טעותם, אסור היה לו לפעול על פי ההוראה והיה עליו לסרב לה. מכיוון שהכרעתו התקבלה בתום לב ומתוך מחשבה (שגויה) שזוהי אכן הפעולה שנדרשת ממנו, הוא נחשב כחוטא בשוגג בלבד ולא כחוטא במזיד.³⁸³ אך בניגוד לחכם, היחיד לא מצויד בידע ובכלים שיאפשרו לו להגיע להכרה עצמית בנוגע לטעותם של בית הדין, והוא אכן לא הגיע להכרה שכזו. כיצד נסביר אם כך את חיובו של היחיד בגין הציות להוראה השגויה?

כאמור, לפנינו שלוש אפשרויות עקרוניות לבאר עמדה זו של הבבלי:

7.1 חיוב ללא אשמה

אפשרות אחת היא שהיחיד חייב למרות שלא התלוותה למעשיו כל אשמה. בניגוד לחכם, היחיד אכן אמור היה לציית לבית הדין, ובמובן זה הוא פעל באופן מלא בהתאם לנדרש ממנו מבחינה נורמטיבית. למרות זאת, הוא נושא באחריות למעשה שבוצע על ידו ולכן עליו לכפר עליו.

בעל כורחו, שהרי איננו מצטער. אשר למעשים שנעשו מתוך אי ידיעה נראה, אפוא, שמי שמתחרט על מעשה כזה, פעל בעל כורחו, ומי שאינו מתחרט - כיוון שהוא נבדל מן ההוא, נגיד עליו שהוא 'פעל שלא מרצונו', שכיוון שאיננו מסוגל של ההוא, מוטב שייקרא בשם המייחד אותו" (אריסטו, אתיקה, ספר שלישי, פרק א).³⁸³ דיון לגבי מעמדו של החכם שציית לבית הדין, וההבחנה בין מיד לשוגג במקרה זה, ראה לעיל בפרק זה עמ' 114-124.

על פי אפשרות זו, עיקרו של החידוש הוא בניתוקו של הקשר שבין חובת הכפרה לבין קיומה של אשמה: היחיד נושא באחריות ובחובה לכפר על מעשה העבירה שבוצע על ידו, גם אם הוא איננו נושא באשמה כלשהי בגין הכרעה לא נכונה שננקטה על ידו. עצם קיומו של מעשה עבירה, מחייב את האדם שביצע אותו בכפרה וזאת ללא כל תלות בפגם כזה או אחר שנפל באופן התנהלותו ובדרך קבלת ההחלטות שלו.

לאור דיוננו במעמדו של החוטא בשגגה בעולמם של חז"ל, אפשרות זו מעוררת קושי של ממש, שכן היא מנוגדת ל'כיוון הזרימה' של העמדה שמתפתחת בקרב החכמים. בניגוד לתהליך הפרשני והנורמטיבי שנוטה להעניק משקל יתר ליסוד הנפשי שמתלווה לחטא בשגגה, הרי שכאן ישנו מקרה שבו למרות הפטור שניתן על ידי המשנה, מתפתחת עמדה תלמודית שמבססת חיוב חטאת וזאת למרות העדרו של יסוד נפשי של רשלנות שעומד בבסיסו. באופן ספציפי יותר, ניתן אף להראות שבמקרים מקבילים העמדה שמתנה את החיוב בחטאת בקיומו של יסוד נפשי פוזיטיבי מצידו של החוטא, היא עמדה שהתלמוד דווקא מתאמץ לחזק ולבסס, וזאת גם כאשר קיימות עמדות תנאיות חזקות שמצמצמות את חשיבותו של יסוד זה.

בהתחשב במאפיינים אלו של החטא בשגגה במקרה זה, ובהתחשב בתקדימים הרלוונטיים, יהיה זה בלתי סביר לפרש שחיובו של היחיד שציית לבית הדין, איננו מבוסס על רכיב כלשהו של אשמה או אחריות שרובצת על כתפיו של אותו יחיד.

7.2 כפרה שמבטאת חרטה בדיעבד

אפשרות שנייה לבאר את חובת הכפרה שמוטלת על היחיד שציית לבית הדין, מבוססת על עמדת הביניים שאותה הצגנו לעיל במסגרת הדיון בתורת השגגה של חז"ל. לפי עמדה זו, חובת הכפרה נועדה כדי ליצור חיץ בין האדם לבין העבירה שבוצעה, וכדי להביע את ההסתייגות והחרטה על המעשה שנעשה על ידו. על פי עמדה זו, ניתן לטעון שהיחיד שציית לבית הדין אמנם אינו נושא באחריות על החלטתו מלכתחילה, אך הוא נדרש להביע הסתייגות וחרטה על המעשה שעשה לפחות בדיעבד.

הקושי בהסבר זה, נעוץ בכך שבמקרה שלפנינו לא רק שלא רובצת אשמה על כתפיו של היחיד, אלא שהוא אף נדרש מבחינה הלכתית לפעול באופן שפעל. המעשה שנעשה על ידי היחיד, אם כך, לא רק שאיננו מלווה ברשלנות פושעת, אלא שהוא מהווה (לפחות במימד מסוים שלו) מעשה מצווה וחובה נורמטיבית שמתממשת באמצעותו.³⁸⁴ במקרים מסוג זה, ישנם תקדימים רבים לביטול החיוב בקרבן החטאת משעה שמעשה עבירה היה כרוך בפעולה של מצווה, או אף בהיתר שניתן לאדם על ידי בית הדין לפעול באופן שבו פעל. הסיבה לכך היא שבמקרים אלו אין מקום לדבר על צורך ביצירת חיץ בין האדם לבין המעשה, שכן ההחלטה לפעול על פי הוראתו של בית הדין לא רק שהיא איננה בעייתית כשלעצמה, אלא היא אף רצויה ברמה העקרונית.

³⁸⁴ במערכות משפט מודרניות, סיטואציה שכזו מזכה בפטור מאחריות פלילית מפאת 'הגנת הצידוק'. ביחס לכך, ראה מה שכתבנו לעיל בהערה 311.

7.3 אחריות שנובעת מאשמה

האפשרות השלישית בהסבר חיובו של היחיד שציית לבית הדין, גורסת שחיוב זה אכן מבוסס על כך שניתן לייחס רמה מסוימת של אשמה ואחריות על כתפיו של היחיד שציית להוראת בית הדין. בנוגע לתוכנה של האשמה, ולטיב הפגם שנפל במעשיו של היחיד ניתן להצביע על שתי חלופות.

ניתן לטעון שאף ליחיד ישנה אפשרות עקרונית לזהות מקרה של הוראת טעות, ובמידה שהוא אכן היה מגיע למסקנה שבית הדין טעה בהוראתו, היה עליו לפעול על פי הכרתו העצמית ולא לציית להוראתו. כאשר היחיד לא פעל באופן זה, הוא נושא באחריות מסוימת לעבירה שבוצעה על ידו, ובגין כך ניתן לחייבו בקרבן חטאת כדי לכפר על חטאו. על פי אפשרות זו, מעמדו של היחיד זהה באופן עקרוני למעמדו של החכם, ועילת חיובו בקרבן מקבילה במידה רבה לעילת חיובו של החכם.

אפשרות זו איננה נראית סבירה, שכן קשה לטעון שניתן לתבוע מאדם יחיד שאיננו חכם להיות מסוגל לאתר טעות משפטית והלכתית של בית הדין. על פניו, נראה שיש קושי לדרוש מן האדם לפעול בניגוד להוראת בית הדין, כאשר הוא חסר את הכלים האינפורמטיביים והאינטלקטואליים לזהות שמדובר בהוראת טעות שאיננה מצדיקה ציות. גם במידה שנאמר שהטעות שבה עוסקת משנת הוריות היא טעות אובייקטיבית ברורה וחד משמעית, אזי הגדרה זו תקפה בעיקר ביחס לכאלו שבקיאים או לפחות חשופים לקורפוס הטקסטואלי והפרשני שעליו מבוססים פסקי ההלכה. לא ניתן לטעון שכל יחיד ויחיד נכנס תחת הגדרה בסיסית זו.

אפשרות שונה במקצת, גורסת שהיחיד במצבו כזה אכן לא יכול להיות מודע לכך שמדובר בהוראת טעות, ואף מבחינה נורמטיבית לא ניתן לדרוש ממנו לפעול על פי הכרתו העצמית, הסותרת את הוראתו של בית הדין. פעולה בניגוד להוראת בית הדין מצידו של היחיד עשויה אף להיחשב לפעולה בלתי לגיטימית, שכן הנורמה המחייבת את היחיד היא לציית להוראת בית הדין, וזאת ללא תלות בשיפוט או בעמדה האישית שלו ביחס אליה.

אמנם, היחיד בכל זאת נושא במידה מסוימת של אחריות ואשמה ביחס לעבירה שביצע, וזאת מכיוון שעצם העובדה שהוא מסווג בקטגוריה של יחיד ולא בקטגוריה של חכם תלויה במידה כזאת או אחרת בו עצמו. בנקודת ההכרעה עצמה, היחיד אכן נדרש לציית לבית הדין. אך העובדה שהיה באפשרותו של היחיד להגיע לנקודת הכרעה זו כשהוא מצויד בכלים שיאפשרו לו לדעת שמדובר בהוראת טעות, יוצרת רמה בסיסית של אחריות על היחיד, שמחייבת אותו בקרבן בגין העבירה שבוצעה על ידו. על פי אפשרות זו האשמה של היחיד לא טמונה בהכרעתו הנקודתית לציית לבית הדין, אלא בכך שהוא לא היה מצוייד מלכתחילה במסד הידע שמאפשר היה לו לעמוד על טעותם של בית הדין.

ח. מבט מסכם על יחידת הפתיחה הבלבית למסכת הוריות

דין המשנה ביקש ליצור ולבסס את ההבחנה בין שתי קטגוריות נורמטיביות נפרדות ביחס לתוקף המחייב של הוראת בית דין. לצד החכם שאיננו זוכה לפטור במקרה של ציות, ישנו האדם היחיד שאיננו נחשב לחכם, שהוא מקבל מעטפת של הגנה במקרה של ציות, ואיננו מחויב בקרבן על עבירה שביצע בעקבות הוראת טעות של בית הדין. הן המבנה הספרותי של המשנה, והן התוכן הנורמטיבי שלה ביססו הבחנה זו, ובכך העמידו תפיסה מורכבת ודו מימדית ביחס למעמדה המוסדי והנורמטיבי של הוראה שניתנה על ידי בית הדין.

הטקסט הבסיסי של המשנה הועמד כמושא לרצף של מהלכים פרשניים שבוצעו על ידי הסוגיה התלמודית, כאשר ראיית כולם כמכלול מלמדת על מגמה עמוקה ועקבית שמאפיינת את הטיפול של הסוגיה הבלבית בדין זה של המשנה.

ננסה לעמוד כעת במבט כללי על המהלכים שנקטו בידי הסוגיה בחלקיה השונים:

המהלך הפותח של הסוגיה צימצם את המקרים שבהם הוראת בית הדין נחשבת להוראה תקפה, המעניקה פטור ליחיד שבוחר לציית לה (סעיף א). צימצום זה מאפשר שיח הלכתי שאיננו נחשב לפעולה של הוראה, ואיננו מעביר את האחריות מן היחיד לבית הדין.

בקטע השני (סעיף ב), הסוגיה משמרת את ההבחנה בין היחיד לבין החכם, אך מניתוח עדין של המהלך הכולל שלה מתברר כי היא מבקשת לבסס את הקריאה החלשה של הפטור, שמאופיינת בתפיסה מוסדית רכה, שלפיה הוראת בית הדין איננה מכוננת את החוק, אלא רק מנסה לשקף ולייצג אותו.

בקטע קצר נוסף, עוסקת הסוגיה במבנה הספרותי של המשנה (סעיף ג). כפי שראינו, ייתכן שגם מקטע זה ניכרת המגמה לבסס את הדין שמחייב את החכם, ולהחליש במקצת את הדין שפוטר את היחיד במקרה של ציות.

בשלב זה, ננקטים בסוגיה כמה מהלכים שתוכנם הוא הגדרת והרחבת הקטגוריה המשפטית שנכללת בסיפא של המשנה: הסוגיה נוקטת בפירוש אישי ולא מוסדי ביחס להגדרת החכם שיכול לחלוק על בית הדין (סעיף ה), וכן מגדירה באופן נרחב למדי את קבוצת החכמים שנכללים תחת קטגוריה זו, וזאת באמצעות צמצום הדרישות האינטלקטואליות שנדרשות כדי להיחשב כ'ראוי להוראה' (סעיף ד). לאחר מכן, הסוגיה אף מוסיפה לקטגוריה זו גם אדם שאיננו רגיל לציית לבית הדין, וזאת ללא תלות בדרגתו הלימודית (סעיף ו).

המהלכים שנקטו עד כה, מהווים מעין הקדמה למהלך המרכזי של הסוגיה שמתבצע בחלקיה האחרונים (סעיף ז): ביסוסה של עמדה הסותרת את הנאמר במשנה, ולפיה לא רק החכם, אלא גם היחיד שפעל על פי הוראת בית הדין חייב בחטאת. ביסוסה של עמדה זו מהווה פרויקט פרשני של הסוגיה, שלשם הצלחתו מובאים בה מספר מקורות תנאיים שמתפרשים באופן מאומץ כך שניתן יהיה לבסס את תוקפה וקדמותה של עמדה ייחודית זו.

בסיכומה של הסוגיה, התמונה הנורמטיבית שמתקבלת שונה באופן מהותי מן התמונה הנורמטיבית שהוצגה במשנה. תמורה זו שמתרחשת במעבר מן המשנה לתלמוד הבלבלי, משלימה תהליך רחב יותר של תמורות פרשניות שמתחיל עם הפרשנות המדרשית שניתנה לפרשה

המקראית, במסגרת הרובד התנאי. על התמורות שמתחוללות ברובד התנאי עמדנו בחלקיו הקודמים של הפרק השני בעבודה,³⁸⁵ ובנקודה זו אבקש לתמצת מהלכים אלו באמצעות הבחנה בין ארבעה רכיבים שונים שמובחנים זה מזה מבחינה עניינית וכנראה גם כרונולוגית:

1. הפרשה המקראית עצמה כלל לא עסקה בטעות של בית הדין, אלא בהעלם דבר של העדה כולה. פרשה זו כלל איננה מכירה את מושג ההוראה או הוראת הטעות של בית הדין.

2. מדרש ההלכה פירש את הפרשה באופן כזה שהטעות שבה מדובר, עוסקת בהוראת טעות של בית הדין. לצידו של מהלך מדרשי זה, התבסס במדרש גם הדין המשלים שקבע כי יחיד שפעל מתוך ציות להוראת טעות שכזו פטור מחטאת. מהלך זה מבסס את מעמדו הסמכותי של בית הדין, ואת מעבר האחריות מן היחיד לבית הדין במקרה של טעות בהוראה.

3. במקביל, מופיעה במדרש גם הסתייגות מתחולתו הרחבה של הדין הפוטר את היחיד במקרה של ציות לבית הדין. הסתייגות זו ביקשה לצמצם את תחולתו המוחלטת של דין זה, ולכן קבעה שדין זה לא יחול על חכם הראוי להוראה, אלא רק על יחיד מן השורה. אמנם, דינים אלו שעוסקים ביחיד ובחכם שפעלו על בסיס הוראה של בית הדין, מופיעים במדרש אך ורק כחלק מן הדיון בחטאת יחיד, וללא זיקה ישירה לפרשת פר העלם דבר של ציבור.

4. החידוש העיקרי המופיע במשנה הוא במיקום המרכזי שהיא מעניקה לדינים של היחיד והחכם שפעלו על פי הוראת הטעות. המשנה מכלילה דין זה כחלק מן העיסוק בהוראת הטעות של בית הדין, והיא אף פותחת את מסכת הוריות כולה בדינים אלו.

תהליכים פרשניים אלו שמתבצעים כבר ברובד התנאי, מהווים את המצע שעליו פועלת הסוגיה התלמודית. באמצעות מספר מהלכים משולבים, הסוגיה התלמודית מחזקת ומעצימה את הדין שלפיו החכם חייב במקרה של ציות להוראת טעות, ובסיכומו של דבר מבטלת לחלוטין את הפטור שניתן ליחיד. מסקנת הסוגיה היא שבכל מקרה, פעולה של ציות להוראת טעות של בית הדין איננה פוטר את היחיד מאחריות אישית על המעשה שביצע ומן החובה לכפר על מעשה זה. בכך התבטלה ההבחנה בין היחיד לחכם המופיעה במשנה, ונוצרה הגדרה רחבה אחת המחייבת בכל מקרה את היחיד שציית להוראת טעות בקרבן ובכפרה. העיסוק בעניינים אלו, מוקם במשנה ובעקבות כך בתלמודים בפתיחתה של מסכת הוריות, וכמעין מבוא לעיסוק בהיבטים הנוספים של פר העלם דבר של ציבור. כפי שביקשתי להראות בפרק זה, התמורה העמוקה של הסוגיה התלמודית מבוססת על ומבנה את הדרישה הערכית והנורמטיבית המופנית כלפי כל יחיד לדעת את התורה ולהיות מסוגל לגבש עמדה עצמאית ביחס לקביעות נורמטיביות שנוצרות על ידי בית

³⁸⁵ הפרשנות המדרשית לפרשה הוצגה בחלק ב של הפרק השני (ראה לעיל, עמ' 58-65). ניתוח המבנה והעריכה של משנת הוריות הוצג בחלק ג של אותו פרק (ראה לעיל, עמ' 72-82).

הדין הגדול. לדרישה נורמטיבית זו ישנה משמעות רחבה ועמוקה הרבה יותר כאשר רואים אותה כחלק מבניית אתוס לימוד התורה בקרב החברה היהודית, מפעל שמהווה את אחד מן התמורות העמוקות שביקשו חכמים להוביל בקרב החברה היהודית בתקופתם.

מסכת הוריות מפתחת את תפיסותיה באמצעות שילוב של חדשנות נורמטיבית ויצירתיות פרשנית ביחס לטקסט המקראי שברקעה. בפרק זה ניסינו לעמוד על התהליכים הפרשניים, העיצוב הנורמטיבי והעריכה הספרותית, שחברו יחד כדי להעמיד את התמונה הייחודית והמפתיעה שבוקעת ועולה ממשנת הוריות וממדרשי ההלכה שניצבים בבסיסה. כפי שיתברר גם בפרקים הבאים, מהלך זה מתאפשר מתוך ועל בסיס ההכרה בקיומה של אמת נורמטיבית מופשטת, שאליה כפוף גם בית הדין הגדול, ועל כן אין להוראתו מעמד שמבטל או מסייג את תוקפה הנורמטיבי של טענת האמת אליה טוען החכם היחיד בביקורתו על הוראת בית הדין. גיבושו של מושג אמת זה, אשר לו קיום נבדל ועצמאי מן ההוראה הממוסדת של בית הדין, מהווה את אחד מחידושיה הנורמטיביים החשובים והמובהקים של מסכת הוריות, ואנו נוסיף לעמוד על משמעויותיו בעיקר בפרקים החמישי³⁸⁶ והשביעי³⁸⁷ של העבודה.

הפרק הבא, יוקדש בעיקר להשוואה בין המקום שאותו תופסת הוראת הטעות של בית הדין, לבין חלקם ומקומם של זקני בית הדין בהבאתו של קרבן החטאת.

³⁸⁶ ראה להלן פרק חמישי, בעיקר עמ' 212-214; 261-265.
³⁸⁷ ראה להלן, פרק שביעי בעיקר מעמ' 317 ואילך.

פרק רביעי:

מחטא הציבור לחטאו של בית הדין

בפרקים הקודמים עמדנו בהרחבה על החידוש הפרשני שמאפיין את מדרשי ההלכה לפרשת חטאת העדה, ולפיו החטא הציבורי שבו עוסקת הפרשה לא נבע מטעות עובדתית או הלכתית עצמאית של הציבור, אלא מהוראת טעות של בית הדין. מהלך פרשני זה מעביר את כובד המשקל מן המעשה הציבורי של העדה, לכיוונו של בית הדין הגדול ולפעולת ההוראה שנעשית על ידו.

אך מעבר לעצם הטענה שהקרבת הציבורי מובא רק כאשר בית הדין הגדול הורה הוראת טעות, עלינו לברר מהו תפקידה המהותי של פעולת ההוראה של בית הדין במסגרת הגדרתו של החטא הציבורי שנעשה על ידי העדה, ומהי ההנמקה לכך שרק חטא ציבורי שנבע מהוראה של בית הדין דורש את הכפרה הציבורית, ואילו חטא ציבורי אחר לא דורש כפרה שכזו. חלקו הראשון של הפרק יוקדש, אם כך, לבירורה של נקודה זו: מהו גידרה של פעולת ההוראה, אותה יוצרת ומעצבת מסכת הוריות, ומהי הפונקציה המהותית שלה בהיווצרותה של חטאת העדה.

לצידו של המהלך הפרשני המחודש שנוגע לאופן היווצרותו של החטא, מתקיים במסגרת המסכת גם שיח פרשני ער בנוגע לתהליך הכפרה על חטא זה. השאלות שנשאלות הן: כמה קרבנות חטאת מובאים, ובידי איזה גורם או גורמים. הציר הבסיסי שנמתח במסגרתו של שיח זה, הוא בנוגע לשאלה האם קרבן החטאת מובא על ידי הציבור בכללותו, כאשר זקני העדה לא משמשים אלא כנציגיו של הציבור, או לחילופין שבית הדין הם אלו שמביאים את הקרבן המכפר. אנו נקדיש את חלקו השני של הפרק לדיון זה ביחס לאופיו של תהליך הכפרה, למרכיביו, ולאישים שלוקחים בו חלק.

הדיון בשני החלקים הקודמים, יוביל אותנו לבחון את שאלת היחס בין שתי השאלות המרכזיות שנידונו במסגרתם: כיצד יש להבין את הזיקה בין עיצוב זהותו של החטא ושל הגורם החוטא מחד, לבין עיצוב זהותו של הגורם שאחראי לבצע את פעולת הכפרה על חטא זה. בנושא זה, נעסוק בחלקו השלישי והאחרון של פרק זה.

א. מקומה של ההוראה בחטא הציבור

הפרשנות התנאית לפרשת פר העלם דבר של ציבור מבוססת על התפיסה שחטאת העדה נגרמה כתוצאה מהוראת טעות של בית הדין.³⁸⁸ משעה שההוראה הופכת להיות מרכיב הכרחי בהגדרתה של חטאת העדה, מסכת הוריות מרבה לעסוק בבירור אופייה וגדריה של הוראה זו. הסוגיות עוסקות בשאלות הבאות: מיהו הפורום שהורה את ההוראה? מהו האופן שבו ההוראה ניתנה ונמסרה לציבור? ומהם התנאים הדרושים כדי שההוראה אכן תוכל להיחשב כהוראה תקפה. מסוגיות אלו עולה בבירור כי ההוראה נתפסה לא רק כגורם סובייקטיבי נסיבתי שגרם לציבור לחטוא, אלא כמרכיב פורמאלי הכרחי ביצירתה ובהגדרתה של חטאת העדה. בסעיף 1 להלן אני סוקר ומנתח את הדיונים התלמודיים שעוסקים בשאלות אלו ובבירור גדריה של פעולת ההוראה.

על בסיס תמורה פרשנית יסודית זו, המכוננת את ההוראה כמרכיב יסודי בהגדרתה של חטאת העדה, מתעוררת גם כן שאלה נוספת והיא: מהו היחס שמתקיים בין הוראת בית הדין לבין חטאו של הציבור שנולד ממנה. ניתן לנסח שתי תפיסות עקרוניות בנוגע לאופן הגדרתו של החטא הציבורי שעליו נדרשת הכפרה:

על פי האפשרות הראשונה, עיקרו של החטא נעוץ במעשה העבירה שנעשה על ידי הפרטים הרבים שמרכיבים את רוב הציבור. הוראת בית הדין מהווה אך ורק גורם סיבתי להתרחשותו של חטא קולקטיבי זה. אך תוכנו של החטא עצמו הוא עדיין מעשי העבירה שנעשו על ידי הציבור עצמו.

האפשרות השנייה מרחיקת לכת הרבה יותר. על פי אפשרות זו, החטא המרכזי שבגינו יש להביא את הכפרה הציבורית הוא חטא ההוראה עצמו. עצם העובדה שבית הדין המרכזי הורה הוראה המנוגדת לתורה, מהווה התרחשות משפטית הדורשת כפרה. אמנם, כפרה זו נדרשת רק כאשר רוב הציבור אכן פעל בהתאם להוראת בית הדין, אך המעשה של רוב הציבור מהווה אך ורק תנאי חיצוני שמאפשר את הגדרתה של ההוראה כפעולה שדורשת כפרה ציבורית רחבה.

במסגרת סעיף 2 להלן אעסוק בהרחבה במשמעותם של שתי התפיסות הללו, ובעיקר אבקש למצוא ביטויים והשתקפויות של גישות עקרוניות אלו במסגרת הסוגיות שעוסקות בבירור גדריה של חטאת העדה. כפי שנראה, לכל אחת משתי התפיסות הללו יש ביטויים שונים במספר סוגיות מפתח במסכת הוריות, שככלל נעה בין שני הקטבים הללו, ללא הכרעה ברורה.

לבסוף, אבקש לדון במשמעותה של התמורה הפרשנית שעליה אצביע במסגרת הדיון בשני הסעיפים הקודמים.

³⁸⁸ ראה לעיל, פרק שני, עמ' 58-64.

1. גדריה ומאפייניה של פעולת ההוראה

הפרשנות התנאית והאמוראית לחטאת העדה, לא הצטמצמה בקביעה הכללית שהוראת טעות של בית הדין מהווה תנאי הכרחי להבאת חטאת העדה, אלא גיבשה גדרים ומאפיינים מסוימים וקונקרטיים להוראה שכזו. עיצובם של גדרים אלו, משקף את התפיסה שלפיה הוראת בית הדין לא מהווה רק גורם נסיבתי וסובייקטיבי לחטא הציבורי, אלא מרכיב בעל משמעות פורמאלית במסגרת הגדרתה של חטאת העדה. בסעיפים הבאים, אנתח מספר דיונים מרכזיים שמגדירים את טיבה של ההוראה, ומכוננים אותה כמרכיב מרכזי של החטא הציבורי עצמו.

1.1 מיהו בית הדין שהורה את ההוראה?

מספר מקורות מרכזיים מציינים שההוראה שבגינה מתחייבים בפר העלם דבר של ציבור, היא הוראה שניתנה מן ההרכב של בית הדין הגדול בירושלים. כך הוא בספרא (זו סנהדרין גדולה היושבת בלשכת הגזית),³⁸⁹ ובתוספתא (שבהוראה עד שהורו בית דין שבלשכת הגזית' [א]).³⁹⁰ עמדה זו תואמת בעיקרה את דעת חכמים המופיעה במשנתנו ('אין חייבין אלא על הוריית בית דין הגדול בלבד, שני': 'עדת יש' ישגו'),³⁹¹ עליה חלוק שם רבי יהודה, שמחייב גם במקרה של הוראת בית דין של אחד השבטים.³⁹² אמנם, המשנה איננה מדברת על בית הדין שנמצא בלשכת הגזית דווקא, אלא על בית הדין הגדול סתם. ברייתא נוספת הכוללת דרישה זו, מופיעה בירושלמי, שם היא זוכה להנמקה דרשנית נוספת בשמו של רבי יוחנן.³⁹³

³⁸⁹ ספרא, דבורא דחובה, פרשה ד', אות ב.

³⁹⁰ תוספתא, פרק א, הלכה א.

³⁹¹ משנה, פרק א, משנה ח.

³⁹² אמנם, אף על פי שבמשנתנו רבי יהודה חלוק על חכמים, והוא סבור שגם הוראת בית דין של אחד השבטים עשויה לחייב בחטאת העדה, הרי שמדברי הירושלמי בפסחים משתמע שגם לדעת רבי יהודה רק הוראה שיצאה מלשכת הגזית מחייבת בחטאת העדה. "אע"ג דר' יהודה אמ'. שבט אחד גורר כל השבטים. מודה. והוא שתהא הוריה מלשכת הגזית" (ירושלמי, פסחים, פרק ז, הלכה ו' [לד, ע"ג]). וראה גם בירושלמי, פרק א, הלכה ו', אך שם הדברים פחות חד משמעיים. ושם יש לחלק בין זהותו של בית הדין לבית מקום מושבו, אך הדברים עדיין מוקשים.

³⁹³ "אין חייבין עד שתהא הורייה מלישכת הגזית. אמ' ר' יוחנן. טעמ' דהך תנייא "מן המקום ההוא אשר יבחר יי" " (ירושלמי, פרק א, הלכה א, עמ' 1413 [מה, ע"ד]). וראה גם את אותו הלימוד בשמו של רבי יוסה בירושלמי, פרק א, הלכה ו', עמ' 1416 [מו, ע"א], ובירושלמי, פסחים, פרק ז, הלכה ו'. דרשה זו מעוררת עניין מיוחד שכן היא איננה מתבססת על פסוק שנאמר בפרשת חטאת העדה, אלא היא מוסבת על פסוק הלקוח מפרשת זקן ממרא שבספר דברים.

1.2 מהו הפורום שבו התקבלה ההחלטה

המשנה בפרק א, מציינת מספר דרישות בנוגע לטיבו של ההרכב שהורה את ההוראה:
הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו, ואמ' להן טועים אתם,

או שלא היה מפלא שלבית דין שם,

או שהיה אחד מהן גר או ממזר או נתין או זקן שלא ראה לו בנים - הרי אילו פטורין, שנ' כן:
'עדה', ונא' להלן: 'עדה' - מה עדה אמורה להלן כולן ראויין להורייה, אף עדה אמורה כן עד
שיהוא כולן ראויין להורייה.³⁹⁴

משנה זו מציבה שלוש דרישות שונות בנוגע להרכב שהורה את ההוראה הטעות. ראשית, ישנה דרישה שההוראה תתקבל תוך תמימות דעים, וללא שהושמעה דעת מיעוט, או אפילו דעת יחיד, שחולקת על תוכנה של ההוראה. בנוסף, המשנה כוללת גם דרישה נוספת שלפיה המופלא שבבית דין חייב להיות נוכח בזמן מתן ההוראה.³⁹⁵ הדרישה השלישית והאחרונה, נוגעת לזהותם של כלל חברי ההרכב שהורה ניתנה על ידו. כל חברי ההרכב חייבים לעמוד בתנאי הסף שמכשירים את האדם לשמש כדיין בבית הדין (כללי סף אלו מפקיעים את הגר, הממזר, הנתין וכן את חשוך הבנים).

במקרה שאחת מן הדרישות המצוינות במשנה לא מתמלאת, בית הדין שנתן את ההוראה לא יתחייב בהבאתו של הקרבן המכפר, כיוון שנפל פגם מהותי באופן היווצרותה או נתינתה של ההוראה הטעות. שלמותה ותקפותה הפורמאלית של ההוראה, מהוות תנאי הכרחי לשם התחייבותו של בית הדין בהבאת קרבן הכפרה הציבורי.

מן הדרישה השנייה של המשנה, משתמע שרק היעדרותו של המופלא של בית דין מעכבת, ואילו היעדרות של אחד החברים האחרים בהרכב, איננה מעכבת את תקפותה של ההוראה. כך אכן מסיק הירושלמי על אתר בשמו של רבי:

"הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו" כול'.

מתנית' דר'. דר' אמ'. אין לך מעכב אלא מופלא שלבית דין בלוד.

כת' "והיה אם מעיני העדה". מי שהוא עשוי עינים לעדה.

³⁹⁴ משנה, פרק א, משנה ד.

³⁹⁵ לגבי זהותו המדויקת של המופלא שבבית דין, נאמרו דעות שונות על ידי הפרשנים והחוקרים. לסיכום הדעות בעניין ראה: מנטל, סנהדרין, עמ' 157-161. וראה גם שטינפלד, מופלא, עמ' כו, הערה 15 ועמ' לו הערה 44. שטינפלד ביקש לטעון כי המופלא איננו מורה על בעל מעמד או תפקיד מיוחד בבית הדין אלא מציינ את אחד מן הדיינים, ומוציא מכללו רק את התלמידים שאינם חברים רשמיים בהרכב של בית הדין. ראה: שטינפלד, מופלא. אמנם, הצעתו של שטינפלד לא נראית משכנעת בעיני. בשעה שניתן להלום את פירושו עם חלק מן המקורות המובאים על ידו, ישנם מספר מקורות אחרים שסותרים באופן ברור את פירושו; בראש ובראשונה סוגיית הבבלי, ד, ע"ב, וכך גם מספר מקורות אגדיים. העובדה שפירושו של הבבלי לדין המשנה הוא מוקשה (ראה שם, עמ' כז-כח), אין בה כדי לבטל את המשתמע מן הסוגיה לגבי מובנו היסודי של המונח 'מופלא'.

כת' "והתיצבו שם עמך". מה את לא גר ולא נתין ולא ממזר. אף הן לא גרים ולא נתינים [ולא ממזרים] ולא עבדים.³⁹⁶

שיטתו של רבי מבליטה את חשיבותו ומעמדו היחסי של ראש בית הדין, על פני שאר החברים בהרכב. זאת, הן ברמה ההצהרתית והן מבחינה מעשית. על פי רבי, לא יכולה להינתן הוראה בעלת תוקף ללא נוכחותו של ראש בית הדין, זאת בשעה שנוכחותם של שאר החברים בהרכב³⁹⁷ כלל לא מהווה תנאי לתקפותה של ההוראה.³⁹⁸

ישנו חידוש גם בדרשה המובאת כדי לנמק את דינו של רבי. המושג 'עיני העדה' מתפרש על פי דרשה זו לא כמוסב על כלל חברי בית הדין, אלא כמתייחס למופלא שבבית דין בלבד. גישה בסיסית זו משתקפת גם בדרשה הנוספת המובאת בסוגיה מיד לאחר מכן, שלפיה המקור הבסיסי לדינם של אלו שפסולים מלשמש כדיינים, נעוץ במעמדו המיוחד של ראש בית הדין.

בניגוד למגמה בסיסית זו, המחזקת את מעמדו של ראש ההרכב של בית הדין, ניתן לזהות מגמה הפוכה המשתקפת במסורות אמוראיות המופיעות הן בתלמוד הירושלמי (בשמו של ר' מנא בר תנחום)³⁹⁹ והן בתלמוד הבבלי (משמו של רבי נתן),⁴⁰⁰ שעל פיהן ישנה דרישה שכלל חברי ההרכב שנכנסים לדון בהוראה מסוימת, יהיו שותפים פעילים בהחלטה, כדי שלהוראה יהיה תוקף רשמי.

מסורות אלו מרחיבות ומוסיפות על הדרישה הבסיסית שהופיעה במשנה, שלפיה להוראה אין תוקף רק כאשר ישנה דעת מיעוט מפורשת הסוברת שבית הדין טועה בהוראתו. על פי מסורות אלו, לא רק דעת מיעוט קולנית ותקיפה מפקיעה את תוקפה של ההוראה, אלא גם הימנעות פאסיבית של מיעוט הנוכחים, מבטלת את תוקפה הרשמי של ההוראה.

³⁹⁶ ירושלמי, פרק א, הלכה ד, עמ' 1416 [מו, ע"א].

³⁹⁷ מפתחות דבריו של רבי המצוטטים בירושלמי נראה כמובן שמלבד ראש ההרכב, נוכחותם של שאר הדיינים איננה מעכבת, וזאת ללא הבחנה בין 70 חברי ההרכב העיקריים, לבין חברים אחרים המתווספים עליהם. אמנם, בהמשך הסוגיה עולה הבחנה בין שני המצבים, לפחות על פי אחת הדעות:

"ניחא גר. ממזר. בית דין ממנין (אותו) ממזירין. רב חונא אמ'. בשעברו ומינו .

ר' חנניה ר' מנא. חד אמ'. בתוך שבעים. וחרנה אמ'. חוץ לשבעים .

מאן דמר. חוץ לשבעים. ניחא. ומאן דמר. בתוך שבעים. הא חוץ לשבעים לא. מכיון שאינו ראוי להורייה נעשה כאבן" [מו, ע"א].

ניתן היה להסביר שהדעה שגר וממזר פסולים רק כשהם חלק מן הפורום הבסיסי של שבעים חברים, מבוססת על כך שנוכחות הפורום הזה כולו היא הכרחית לשם תקפותה של ההוראה, ולכן כשאחד מן החברים בפורום זה פסול מלשמש כדיין – ההוראה איננה תקפה. אמנם, הסבר זה איננו הכרחי. ייתכן שנוכחות קוורום של שבעים איננה נחוצה, ועדיין בכוחו של משתתף השייך לפורום זה לפסול את ההרכב כולו, גדולה יותר מאשר נוכחות משתתף שאיננו חלק מן ה 70.

הבנה זו מסתברת גם לאור העובדה שהבחנה זהה מתקיימת בוודאי לפי הדעה השנייה: נוכחותם של דיינים מעבר לפורום הבסיסי של 70 כמובן איננה הכרחית, ועדיין כאשר אחד מן המשתתפים הללו פסול מלשמש כדיין, הוא פוסל את ההרכב כולו, ואת ההוראה שיוצאת מתחת ידו.

³⁹⁸ אמנם, נראה מן הסוגיה שאף רבי לא חולק על כך שאי הסכמה אקטיבית של אחד מן הנוכחים ("וידע אחד מהן שטעו, ואמ' להן טועים אתם"), אכן מבטלת את תוקפה המלא של ההוראה.

³⁹⁹ "אמ' ר' מנא בר תנחום. נכנסו מאה. עד שיורו כולן. תמן אמ' ר' זעירא. והוא שיהו כולן מורין מצד אחד.

וכא מה" (ירושלמי, פרק א, הלכה ב, עמ' 1414 [מה, ע"ד]).

⁴⁰⁰ "תניא אמ' ר' נתן: מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן, שנ' 'ואם כל עדת ישראל ישגר' - עד שישגו כול' " (ג, ע"ב).

שילוב הלכתו של רבי יהודה יחד עם מסורות אמוראיות אלו, מוליד את המסקנה הבאה: ראש ההרכב של בית הדין חייב להיות נוכח בזמן מתן ההוראה כדי שלהוראה יהיה תוקף. לגבי שאר חברי ההרכב, המצב שונה: נוכחותם בשעת ההוראה איננה הכרחית, אך משעה שהם נוכחים הם חייבים להביע את הסכמתם להוראה, כדי שלהוראה אכן יהיה תוקף של ממש.

משמעות הדבר היא שהוראה לא יכולה להינתן ללא הסכמתו של ראש ההרכב (שכן נוכחותו הכרחית, ואף הסכמתו להוראה הכרחית, כמו לגבי שאר החברים). לעומת זאת, נוכחותם של שאר חברי ההרכב איננה מעכבת, אך הם עדיין יכולים להטיל וטו על ההוראה ובכך למנוע את חלותה, אם יחליטו להגיע לדיון ולא לתת את ידם להוראה.

מבחינה עקרונית, התפיסה הדיונית שמשקפת כאן היא שמעשה בית הדין הוא בעל תוקף בשני תנאים עיקריים: א. נוכחותו של ראש בית הדין; ב. הסכמה פעילה של כל האנשים שהשתתפו בדיון. תנאים אלו יוצרים רף גבוה למדי לתקפותה של הוראת בית הדין, והם עשויים לגרום לכך שרוב ההנחיות ההלכתיות שניתנות על ידי בית הדין לא ייחשבו להוראה תקפה, שעשויה לחייב את בית הדין בקרבן פר העלם דבר של ציבור.

1.2.1 הדיון בסוגיה הבבלית על הלכתו של רבי נתן

אמנם, המצב המשפטי אותו תיארונו כעת, משתנה באופן משמעותי כתוצאה של מהלכים פרשניים שנוקטים בסוגיית הבבלי שמוסבת על מסורתו של רבי נתן.⁴⁰¹ אסקור כעת את סוגיית הבבלי שמובילה למהלכים אלו.

הסוגיה הבבלית מקשה על הלכתו של רבי נתן מכוחם של שתי משניות המופיעות בפרק א של המסכת, שמוכיחות לכאורה שאין צורך בהסכמה אקטיבית של כל חברי בית הדין, כדי שהחלטה שהתקבלה על ידי הרוב תיחשב להוראה מחייבת.

הקושיה הראשונה מתבססת על המשנה הראשונה במסכת שממנה עולה שגם כאשר אחד מחברי בית הדין חולק על ההוראה, ההוראה היא בעלת תוקף מחייב.

הקושיה השנייה מתבססת על משנה ד, הקובעת כי הוראת בית הדין איננה תקפה כאשר חכם מביע את דעתו המפורשת שבית הדין טעה בהוראתו ("הורו ב"ד ונדע לאחד מהן שטעו ואמר להן טועין אתם... פטורים"). מכך מסיקה הסוגיה שבמצב של שתיקה מצידו של אותו חכם, ההוראה איננה מאבדת מתוקפה.⁴⁰²

⁴⁰¹ בבלי, ג, ע"ב.

⁴⁰² בפירוש ר"ח סדר הקושיות הפוך, וכפי שהעיר על כך אפשטיין (מבוא למשנה, עמ' 834). אמנם, שטינפלד ביקש למצוא בדברי ר"ח השתקפות של נוסח אחר לחלוטין של הסוגיה, שבו לא מובאת כל הוכחה ממשנה א, ותחת זאת ההוכחה הראשונה שמובאת בסוגיה מבוססת על ציטוט ברייתת הספרא שבה מופיע דין המקביל לדין המובא במשנה ד (ראה: שטינפלד, משנה, עמ' 103-106). שטינפלד חזר על התיאוריה הזו גם במאמר נוסף המוקדש לסוגייתנו: שטינפלד, הוראה, עמ' 199, הערה 6). תמצית טענתו היא ששתי הקושיות המובאות בסוגיה הם שתי ווריאציות של אותה קושיה, שהתפתחה אחת מתוך השנייה. לטענתו, במסגרת הסוגיה

קושיות אלו על דינו של רבי נתן, נדחות על ידי הסוגיה אחת לאחת. במקרה הראשון, טוענת הסוגיה כי כדי שההוראה תהיה תקפה יש צורך לפחות במחווה חיצונית של הסכמה מצידו של החכם החולק, גם אם זו איננה משקפת את דעתו האמיתית. הסוגיה מעמידה את המשנה הראשונה במסכת במקרה שבו החכם שאיננו מסכים עם בית הדין הפגין כלפי חוץ את הסכמתו, למרות שמחווה חיצונית זו איננה משקפת את דעתו האמיתית.

במקרה השני, הסוגיה דוחה את הדיוק שהמקשה ביקש להסיק מן המשנה באופן דומה: הסוגיה טוענת כי ההנגדה למקרה של חכם שאומר בפומבי כי בית הדין טועה בהוראתו, היא שתיקה תוך הנהון בראש לאות הסכמה, אך לא פאסיביות מוחלטת. גם כאן, אם כן, הסוגיה מדברת על מקרה שבו חכם הסובר שבית הדין טועה בהוראתו, מבצע מחווה חיצונית של הסכמה המנוגדת להכרתו האישית, וזאת כדי לתת תוקף רשמי להוראה, תוקף התלוי בכך שכל המשתתפים בדיון מביעים באופן אקטיבי את הסכמתם להוראה.

לבסוף, הבבלי מקשה על הלכתו של רבי נתן, על בסיס מסורת הלכתית אחרת שביחס אליה מסתפקים ברוב בלבד, למרות שגם שם מקור הדין נלמד מן המילה 'כולו':

מיתבי רב שמעיה: סמכו רבותי' על דברי רשב'ג ועל דברי ר' אלעזר בר' צדוק שהיו או' אין גוזרין גזירה על הצבור אלא אם כן רוב צבור יכולין לעמוד בה.

ואמ' רב אדא בר אהבה: מאי קראה? 'במארה אתם נארים וגו'

דהא הכא דכתי' 'הגוי כלו' - וקא אזלי בתר רובא!

תיובתא.⁴⁰³

מתוך אנלוגיה לדין של 'אין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב ציבור יכולין לעמוד בה', מבקשת הגמרא לצמצם⁴⁰⁴ את הלכתו של רבי נתן. כעת, הדרישה היא להשתתפות פעילה של מרבית הנוכחים בלבד, ולא של כל הנוכחים. אמנם, לאחר צמצום הדרישה להשתתפות פעילה, נולדת בסוגיה דרישה חדשה בנוגע לעצם הנוכחות של כלל חברי ההרכב בשעת ההוראה:

המקורית הובא רק מקור אחד (ברייתת הספרא), וזאת במטרה לחזק את הלכתו של רבי נתן ולא כדי להקשות עליה (וראה שם את ההצעה המפורטת, ושלבי השתלשלות הסוגיה על פי שיטתו). אמנם, נראה כי המהלך כולו איננו סביר כלל. כל המהלך מבוסס אך ורק על פירוש לא הכרחי של דברי ר"ב שאין לו כל תימוך חיצוני בעדי הנוסח של הסוגיה. שטי' מתבססת על ההנחה כי המשפט שמופיע בסוף דברי ר"ב ('תו אותיבנא מהא דתנן בפרקין כי האי גוונא ודחינא כקמייתא'), מורה על כך שהקושיה השנייה מתבססת על אותו דין שמופיע גם בקושיה הראשונה (הדין שמתייחס לחכם שאמר לבית הדין שהוראתם היא הוראת טעות). אך בכך אין כל הכרח: 'כי האי גוונא' יכול להתפרש כמצביע על קושיה דומה בתוכנה, גם אם מבוססת על דין דומה אך לא זהה. המכנה המשותף בין שתי הקושיות הוא שהן מבוססות על מקרים שבהם אחד החכמים סבור שבית הדין טעו בהוראתם. ווריאציות שונות של הגדרה זו מובאות במשנה א ובמשנה ד גם יחד, וממילא נשמט הבסיס לכלל השחזור הרחוק שמציע שטי' לסוגיה במאמרו. נראה כי שטינפלד נדחק לכלל המהלך כדי להגן על הפירוש שהציע לסיפא של משנה א בתחילת מאמרו (ראה שם [שטינפלד, משנה], עמ' 90-93).

⁴⁰³ בבלי, ג, ע"ב.

⁴⁰⁴ נראה כי גם לאחר הקושיה שהקשתה הגמרא על רבי נתן, הלכתו הבסיסית נותרת על כנה אלא שהרף הנדרש משתנה: אין צורך בהשתתפות פעילה של כלל חברי ההרכב, אלא שניתן להסתפק גם בהשתתפות פעילה של רובם. אמנם, מהמשך הסוגיה משתמע שהסוגיה מחליפה את הדרישה להשתתפות פעילה עם הדרישה לנוכחות פיזית בשעת ההוראה. ייתכן כי בשלב זה הדרישה להשתתפות פעילה בהוראה מתבטלת כליל ולא רק מצטמצמת. בכל אופן, לנקודה זו אין התייחסות מפורשת בסוגיה עצמה.

אלא מאי 'כל עדת ישראל ישגו'?

הכי אמ' רחמנא: אי אית' לכול' סנהדרי - הוא הוראה, ואי לא - לא הוא הוראה (שם).

על פי דרשה חדשה זו, נולדת דרישה שלפיה כלל חברי ההרכב של בית הדין הגדול חייבים להיות נוכחים בשעת מתן ההוראה.⁴⁰⁵ דרישה זו כבר יוצרת מתח ישיר ואף סתירה מפורשת בינה לבין משנתנו (פרק א, משנה ד) כמו גם עם הלכתו של רבי המובאת בסוגיית הירושלמי. בשעה שהמשנה דורשת אך ורק את נוכחותו של 'מופלא של בית דין', על פי מסקנתה של סוגיית הבבלי ישנה דרישה לנוכחות של כל חברי ההרכב.⁴⁰⁶ מהלך פרשני זה משתלב במהלכים אמוראיים נוספים, שמגמתם הכללית היא להגביה עד מאוד את הרף הנדרש כדי שהוראת בית הדין תהיה תקפה, ויהיה בכוחה לפטור את היחידים שמצייתים לה.⁴⁰⁷

1.3 תוכן ההוראה ואופן מסירתה

הסוגיות במסכת הוריות מגדירים אף מאפיינים תוכניים וצורניים, הנדרשים כדי ליצור את מעמדה הפורמאלי של ההוראה. בהקשר זה, ניתן דגש מרכזי בסוגיות הבבלי והירושלמי למימד המעשי של ההוראה ולהיותה הנחיה הנמסרת באופן קונקרטי לקבוצת שואלים ספציפית. בנקודות אלו עסקנו בהרחבה בפרק השלישי של העבודה.⁴⁰⁸

מימד נוסף של הגדרת ההוראה המחייבת בכפרה ציבורית, קשור לא באופייה ובנוסחה של ההוראה, אלא בתוכן הנורמטיבי שלה. עמדה יסודית ומוסכמת המופיעה כבר במשנה ובתוספתא, קובעת שרק הוראה שעוסקת בנורמות מסוג מסוים עשויה להיכלל במסגרת הפרשה של פר העלם דבר:

אין חייבין אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.⁴⁰⁹

קביעה בסיסית זו, יוצרת אנלוגיה הגיונית ומתבקשת בין קרבן החטאת של היחידים לבין קרבן החטאת הציבורי. כשם שקרבנם של היחידים לא מובא אלא בגין עבירות מסוימות הנתפסות כחמורות דיו כדי להצדיק את טקס הכפרה המקדשי, כך גם צריך להיות הדין ביחס לקרבן הקולקטיבי שמובא על ידי בית הדין. התפיסה העקרונית שניצבת ביסוד קביעה זו ביחס

⁴⁰⁵ דרשה חדשה זו יוצרת קושי פנימי בתוך הסוגיה, שהרי המהלך הפרשני של הסוגיה מבוסס על ההנחה שלפיה המילה 'כל' אמורה ליצור דרישה לרוב בלבד, שכן 'רובו ככולו'. לאור זאת, לא ברור כיצד הדרשה החדשה אכן יוצרת דרישה לנוכחות מלאה של כלל חברי ההרכב, והיא לא מסתפקת ברובם בלבד. ואכן, ראה את דברי התוס' לקמן (ד, ע"ב ד"ה או שלא היה) שמבין כי על פי מסקנת הסוגיה אין דרישה לנוכחות של כלל הנוכחים בשעת ההחלטה. אמנם, ייתכן שכהצעת המהדיר שם, התוס' כלל לא גרס חלק זה של הסוגיה.

⁴⁰⁶ הראשונים נתנו דעתם לקושי זה, וניסו להתמודד עימו באופנים שונים. ראה למשל דבריו של רש"י על המשנה לקמן (בבלי, ד, ע"ב ד"ה או שלא היה מופלא של ב"ד שם). הפתרון המוצע על ידו הוא מוקשה ביותר, והוא בעיקר מצביע על הפער העמוק בין דין המשנה לבין מסקנתה של סוגייתנו.

⁴⁰⁷ בכך, דרישות אלו מתווספות לדרישות אחרות שמצמצמות גם הן את טווח ההוראות שעשויות לחייב את בית הדין בקרבן כפרה על הוראתם השגויה. ראה בעיקר את דיוננו בפרק השלישי, ביחס לדרישה המתייחסת לפן המעשי של ההוראה (עמ' 87-92), וכן בדברי הסיכום שלנו לניתוחה של יחידת הפתיחה הבבליית למסכת הוריות (לעיל פרק שלישי, עמ' 153).

⁴⁰⁸ ראה לעיל, פרק שלישי, עמ' 87-96.

⁴⁰⁹ משנה, פרק ב, משנה ד. וכן הוא גם בתוספתא, פרק א.

לשני סוגי קרבנות החטאת, היא שמעשה כפרה טקסי נדרש רק כאשר מדובר בעבירה על נורמות שזכות למשקל נורמטיבי כבד ומהותי.⁴¹⁰

1.4 סיכום

לאורך סעיף זה, עמדנו על פרטים שונים שקשורים בעיצובה הנורמטיבי של פעולת ההוראה במסגרת הדיון של מסכת הוריות. סוגיות שונות לאורך המסכת בוחנות את גדרה של ההוראה, ואת התנאים שהיא חייבת לעמוד בהם כדי שהיא תיחשב להוראה תקפה. הדיון קשור בהגדרתו של הגוף שמורה את ההוראה (בית דין הגדול מול בתי הדין של השבטים), בדרישת נוכחות קוורום, כמו גם במידת ואופי ההשתתפות של הנוכחים בקבלת ההחלטה עצמה. ישנה גם התייחסות לתנאי הסף שמאפשרים לאדם מסוים להיות חבר בהרכב ששותף ביצירת ההוראה, ובתוצאה שנגרמת מהשתתפותו של אדם שאין באפשרותו להיות חבר בבית הדין.

כמו כן, ישנו עיסוק בהגדרתה הצורנית של ההוראה עצמה: כיצד היא צריכה להימסר לציבור ומהם המונחים המדויקים שבאמצעותם היא אמורה להתנסח.

מכלול התנאים והדרישות ההלו, הופך את ההוראה לתופעה מדויקת ומוגרת היטב מבחינה נורמטיבית. רק עמידה במכלול התנאים וההגדרות הללו, עשויה להגדיר את חטא הציבור כחטא ציבורי, ולהוביל להתחייבות בקרבן העדה.

⁴¹⁰ פינקלשטיין מבקש לשחזר עמדה קדומה שמיוחסת על ידו לבית שמאי, שלפיה החיוב בקרבן חטאת תקף ביחס לכלל האיסורים, ולא דווקא לאלו שיש עליהם עונש כרת. ראה: ספרא, פינקלשטיין, כך א, עמ' 199-202.

2. מעמדה של ההוראה כחטא

בסעיף הקודם ראינו כיצד השיח התנאי והאמוראי כונן את פעולת ההוראה כמרכיב פורמאלי בעל חשיבות מרכזית, במסגרת התהוותה והגדרתה של חטאת העדה. עמדנו על מספר היבטים בהגדרתה הפורמאלית של ההוראה כמרכיב בהיווצרותה של חטאת העדה. הפרשנות החזל"ת, אם כן, מפרשת את חטאת העדה כהתרחשות בעלת שני מוקדים מכוננים: המוקד האחד הוא פעולת ההוראה ואילו המוקד השני הוא המעשה הציבורי.

כינונה של ההוראה כחלק בלתי נפרד מחטאת העדה, מעורר את שאלת היחס בין פעולת ההוראה לבין המעשה הציבורי שנבע ממנה, מבחינת המשקל היחסי של כל אחד מן המרכיבים האלו, ומבחינת היחס המשפטי שמתקיים בינם לבין הכפרה הציבורית שנגזרת מהם. האם פעולת ההוראה היא בעלת משמעות רק מכיוון שהיא גרמה ליחידים לבצע את מעשי העבירה, או שיש לה משמעות משפטית עצמאית ועקרונית?

כפי שראינו קודם לכן, ישנן שתי תפיסות עיקריות בהגדרת משקלם ותפקידם היחסי של כל אחד משני המרכיבים המכוננים של החטא הציבורי.

על פי תפיסה אחת, ההוראה מהווה אך ורק את הגורם החיצוני שהביא להיווצרותה של חטאת העדה. לעומת זאת, התפיסה האלטרנטיבית גורסת שהוראת בית הדין מהווה את עיקרו של החטא שעליו יש לכפר.

בסעיף זה אתמקד במספר סוגיות במסכת הוריות, שמהן ניתן לדלות אינדיקציות שונות לגבי האופן שבו תפסו החכמים את מקומה של הוראת הטעות במסגרת הגדרתו של החטא הציבורי. לאחר העיסוק בסוגיות הפרטניות שיידונו לקמן, ננסה לסכם את התמונה הכללית שעולה מהן. כפי שנראה, ישנו מספר לא מועט של סוגיות המשקפות את התפיסה שרואה את הוראת בית הדין כחטא בפני עצמו, ולא רק כמעשה שגורם לחטאו של העם.

2.1 'מזידין ועשו שוגגין' - היסוד הנפשי שמלווה את פעולת ההוראה

אחת מהנקודות שבהן עוסקת המשנה ביחס לשני המרכיבים העיקריים של חטאת הציבור, היא השאלה שקשורה ביסוד הנפשי שמלווה הן את פעולת ההוראה והן את הציות לה בקרב הציבור. האנלוגיה שעורכת המשנה בין ההוראה לבין המעשה הציבורי ביחס לנקודה זו, ביחס לשתי נקודות שבהן אפנה לעסוק כעת. זוהי הצעת לשון המשנה ביחס לעניין זה:

הורו בית דין שוגגין ועשו כל הקהל שוגגין - מביאין פר.

מזידין ועשו שוגגין - מביאין כבשה ושעירה,

שוגגין ועשו מזידין - הרי אילו פטורין.⁴¹¹

⁴¹¹ משנה, פרק א, משנה ה.

על פי דין המשנה, כאשר בית הדין הורו הוראת טעות במזיד, לא נוצר כל חיוב בהבאת כפרה ציבורית, ומאידך, היחידים שחטאו מתחייבים בכפרה פרטית על ידי כשבה ושעירה. אנו נתייחס כאן לשני היבטים אלו של דין המשנה. בסעיף הראשון, אעסוק בהעדר החיוב בפר העלם דבר של ציבור במקרה של הוראה שניתנה במזיד. ובסעיף השני אעסוק בחיוב להביא קרבן יחיד במקרה מסוג זה. לאחר מכן, בסעיף השלישי, אבחן את משמעותו של הדיון התלמודי הקצר שמוסב על משנה זו.

2.1.1 העדר החיוב בחטאת ציבורית במקרה של הוראה במזיד

לכאורה, ניתן היה לצפות שכאשר רוב הציבור חטאו על בסיס הוראה של בית הדין, הרי שבכך התמלאו התנאים הדרושים לשם הבאת פר העלם דבר של ציבור, וזאת ללא תלות בשאלת המציאות ההכרתית של חברי בית הדין שהורו את ההוראה. שהרי, אופן הפעולה של הציבור איננו מושפע ממצייאות הכרתית זו: הן אופיו הציבורי של החטא, והן מידת האחריות והאשמה של הציבור והיחידים בגין חטא זה אינם משתנים כהוא זה בין מצב של הוראה במזיד לבין מצב של הוראה בשוגג. קביעת המשנה שלפיה פר העלם דבר איננו מובא כאשר הוראת בית הדין ניתנה במזיד, מלמדת שאופן המעורבות של בית הדין ביצירת החטא הציבורי, מהווה תנאי עצמאי לשם יצירת החיוב בפר העלם דבר של ציבור, וזאת ללא קשר לשאלת האופן שבו הוראה זו הניעה את פעולתו של הציבור שנהג לפיה. מתברר, אם כן, כי כדי ליצור את החיוב לא די בהתקיימותו של חטא ציבורי שהתרחש כתוצאה מהוראה שגויה של בית הדין. יש צורך שפעולת ההוראה עצמה תעמוד בסטנדרטים של עבירה שניתן להתחייב בגינה חטאת: עליה להתבצע מתוך שגגה דווקא ולא במזיד.

נקודה זו מתקשרת באופן ישיר לשאלה המרכזית שאותה הצבנו בפתיחתו של סעיף זה: האם החטא עליו מובא הפר הוא הוראת הטעות שגרמה לחטא הציבורי, או שמא החטא הוא המעשה הציבורי שהתבצע בעקבותיה. הדין שמופיע במשנתנו משקף את התפיסה שלפיה הוראת בית הדין לא נתפסת רק כאמצעי שגורם לחטא הציבורי שבגיננו מובא הקרבן, אלא שהיא עצמה מהווה את הפעולה (או למצער: חלק מן הפעולה) שעליה נועד הקרבן לכפר.⁴¹²

2.1.2 חיוב היחידים בחטאת יחיד במקרה של הוראה במזיד

המרכיב השני בדין המשנה שאליו אתייחס כאן, הוא הדין שקובע שהיחידים שחטאו בעקבות הוראה שניתנה במזיד חייבים בחטאת יחיד. דין זה מעורר קושי, על רקע הקביעה הקטגורית

⁴¹² מכך שהדרישה לביצוע בשוגג מועלית במשנה לא רק ביחס להוראת בית הדין, אלא גם ביחס לחטא הציבורי עצמו, ניתן היה להסיק שהמשנה משקפת תפיסה מורכבת ולפיה הן ההוראה והן המעשה שבעקבותיה מהווים יחד את החטא שבגיננו מובא הקרבן. אך לאמיתו של דבר, מסקנה זו כלל איננה עולה מן הדין המופיע במשנה. ניתן להבין שהפר מובא באופן בלעדי בגין פעולת ההוראה שגרמה לחטא הציבורי; אלא שכאשר הציבור חטא במזיד ולא בשוגג נותק הקשר הסיבתי שבין ההוראה לבין המעשה הציבורי, וממילא נשמטה הקרקע מתחת לאפשרות לחייב את בית הדין בהבאת קרבן בגין הוראתו.

שמופיעה במשנה הראשונה במסכת ולפיה יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מחטאת. גם ביחס לחטאת היחיד, נראה כי לא אמור להיות הבדל מבחינת רמת האחריות של היחיד שפעל בעקבות ההוראה, בין מצב שבו ההוראה ניתנה בשוגג לבין מצב שבו היא ניתנה במזיד. מבחינה זו, נראה כי משנתנו מחייבת אותנו לאמץ את התפיסה שלפיה הפטור של יחיד שעשה בהוראת בית דין איננו נובע רק מסיבות סובייקטיביות טהורות, אלא הוא מבוסס לפחות בחלקו על התוקף של פעולת ההוראה, ועל משמעותה הנורמטיבית האובייקטיבית. נראה שרק בהתבסס על הנחה זו ניתן להבין מדוע יחיד שפעל בעקבות הוראה שניתנה במזיד מתחייב בחטאת יחיד.

שתי הנקודות הללו קשורות זו בזו. שתיהן יחד מצביעות על המרכזיות של הוראת בית הדין כמרכיב מרכזי ביצירת המציאות הנורמטיבית הן בנוגע להיווצרות החיוב בקרבן הציבור מחד, והן ביצירתו של הפטור מקרבן היחיד מאידך. שני הדינים הללו גם יחד מצביעים על כך שהוראת בית הדין לא מתפקדת רק כגורם פסיכולוגי המניע את התנהגותם של היחיד או הציבור, ובכך משפיע על המעמד המשפטי של פעילותם, אלא גם כגורם משפטי אובייקטיבי ועצמאי, שמהווה תנאי להיווצרותם של חיובים מסוימים (פר העלם דבר של ציבור), או לחילופין מונע את תחולתם של חיובים משפטיים אחרים (חובת היחיד בקרבן במקרה של חטאת יחיד).

2.2 'ונעלם דבר' - ידיעה ושכחה בהוראת הטעות

בסעיף הקודם עסקנו בדין המשנה שלפיה כאשר בית דין הורה את הוראת הטעות במזיד, לא נוצרת חובת כפרה ציבורית, ותחת זאת היחידים שחטאו מביאים קרבנות כפרה פרטיים. עמדנו על כך שההתמקדות ביסוד הנפשי של פעולת ההוראה, משקפת את מרכזיותה של ההוראה כמרכיב עצמאי בהגדרתה של חטאת העדה, ולא רק בתור גורם סיבתי לחטאי הציבור.

ביטוי חזק ומוחשי עוד יותר לתפיסה עקרונית זו, עולה מסוגיית הירושלמי הבאה:

אין חייבין אלא על דבר שהיה גלוי להן ונכסה מהן.

ומה טע'. "ונעלם דבר". דבר שהיה גלוי להן ונכסה מהן.

על דעת דר' ישמעאל דו אמ'. "ונעלם ממנו". מכלל שהיה יודע. "והוא ידע". הרי שתי ידיעות.

על דעת דר' עקיבה דו אמ'. "ונעלם ממנו" "ונעלם ממנו" שני פעמים. מכלל שבאת לו ידיעה בתחילה וידיעה בסוף והעלם בנתיים.

ת'ל "ונעלם דבר". דבר שהיה גלוי להם ונכסה מהן.⁴¹³

הקטע פותח ומסתיים בדרשה המתייחסת לפר העלם דבר של ציבור, ותוכנה הוא הגדרת התופעה של 'העלם דבר'. תוכן הדרשה, הוא יצירת קריטריון להגדרת הטעות שבגינה בית הדין עשוי להתחייב בקרבן: מדובר רק בטעות שנגרמה משכחה לה ידיעה של הדין המדויק והאותנטי. משמעותה העקרונית של הגדרה זו הוא שלפיה, מושג הטעות צריך לכלול בתוכו את

⁴¹³ ירושלמי, פרק א, הלכה א, עמ' 1413 [מה, ע"ד].

המימד הסובייקטיבי של תודעת הדיינים עצמם. מישור הייחוס שביחס אליו מוגדרת ההוראה כטעות, איננו רק התוכן האובייקטיבי של דין התורה כשלעצמו, אלא גם הידיעה הקודמת של בית הדין, שממנה הם סטו כתוצאה משיכחה. במרכז של הסוגיה מצויות שתי דרשות נוספות שמוסבות על חטאת היחיד. כל אחת מדרשות אלו לומדת באופן אחר את הדין המקביל גם ביחס ליחיד.⁴¹⁴

החידוש הגדול שמקופל בסוגיה זו נעוץ בתפיסה שמשקפת בה לגבי מעמדה של ההוראה כחטא. הסטנדרט העקרוני שאותו מחילה הסוגיה על שגגת ההוראה, שלפיו יש צורך בידיעה לפני ובידיעה אחרי, שאוב מדין כללי יותר שחל על כל חוטא בשגגה. נקודה זו מודגשת היטב בסוגיית הירושלמי, שאכן מוקדשת בחלקה הגדול לדינו של היחיד החוטא בשגגה, ובאופנים השונים שבהם ניתן לבסס דרישה זו ביחס אליו.

עצם החלתו של סטנדרט זה על פעולת ההוראה משקפת באופן מובהק למדי, את התפיסה שרואה את המעשה של הוראת הטעות כשלעצמו כמעשה עבירה הדורש כפרה. על פי תפיסה זו, הוראת בית הדין לא מתפקדת רק כגורם שהוביל לחטאו של הציבור, אלא היא מהווה מעשה עבירה עצמאי, הזוקק כפרה מצד עצמו.

2.3 'תולדות הוראה' - מעמדו של חטא שקדם להוראת בית הדין

ביטוי נוסף למעמדה האובייקטיבי של ההוראה, ולראייתה כחטא בעל משמעות עצמאית ולא רק כגורם חיצוני לחטאת העדה, נמצא בסוגיית הירושלמי הבאה העוסקת במעמדו של חטא שנעשה לפני שניתנה הוראת הטעות. זו לשון הסוגיה:

תולדות הורייה כהורייה. הורייה בהורייה מה הן שיצטרפו.

היך עבידא. אכלו ציבור חלבים והפרישו קרבנותיהן. אין תימר תולדות הורייה כהורייה. בית דין חייבין.

אין תימר. אין תולדות הורייה כהורייה. בית דין פטורין.

כתי פשיטא לך. תולדות הורייה כהורייה. הורייה בהורייה מהו שיצטרפו.

היך עבידא. הורו בית דין. חלב כולייא שלימין מותר ושלשמאל {ולו} [ושל], מכסה אסור.

חזרו והחליפו. אכלו רוב בראשונה ורוב בשנייה. אין תימר. מצטרפין. חייבין אחת. ואין תימר.

אין מצטרפין. חייבין שתים.⁴¹⁵

⁴¹⁴ דרשתו של רבי ישמעאל מובנת יותר, שכן היא מסיקה מהפסוקים באופן ישיר את קיומן של הידיעות לפני ולאחר היעלם הדבר. אמנם, דרשתו של רבי עקיבא קשה יותר: כיצד ניתן להסיק מהופעתו הכפולה של הביטוי 'ונעלם ממנו' על כך שיש צורך בידיעה לפני ובידיעה אחרי. נראה כי לפי רבי עקיבא הופעתו הכפולה של הביטוי נדרשת ככזו שנועדה להדגיש שהעלם הדבר מהווה מצב זמני וארעי וממילא נלמד שהייתה ידיעה לפניו ולאחריו. ההנחה היא שמושג ההיעלמות עצמו מנכיח את זמניותו וארעיותו לא רק ביחס לידיעה שקדמה לו (על כך מסכים גם רבי ישמעאל), אלא גם ביחס לזו שהגיעה לאחריו.

⁴¹⁵ ירושלמי, פרק א, הלכה ב, עמ' 1415 [מה, ע"ד - מ"ו, ע"א].

על פי פירושו של הפני משה,⁴¹⁶ 'תולדות הוריה' הוא מצב שבו חלק מן הקהל אכלו את החלב עוד בטרם שהורו בית הדין על כך שהחלב מותר. השאלה היא האם יש לצרף קבוצה זו לתחשיב של רוב הקהל, שמחייב את בית הדין בהבאת קרבן ציבור. לכאורה, אופציה זו נראית תמוהה שהרי להוראתו של בית הדין לא הייתה כל השפעה על כך שאותה קבוצה אכלה חלב.

אמנם, הדיון בנקודה זו משתלשל באופן ישיר מן הדיון הקודם בנוגע לשאלה האם אדם שאכל חלב והפריש חטאתו, יכול להביא חטאת זו כקרבן, לאחר שבית הדין הורה שחלב מותר. מכיוון שהוראת בית הדין חלה באופן רטרואקטיבי גם על מעמדו של החלב לפני נתינת ההוראה, יש מקום לצרף לחשבון גם אכילת חלב שקדמה להוראה. ההוראה אמנם לא תרמה דבר להנעה הסובייקטיבית של אותם אנשים לאכול את החלב, אך היא משפיעה באופן רטרואקטיבי על מעמדה הנורמטיבי של אכילה זו כאכילה שמוגדרת אכילה מותרת על פי הוראת בית הדין. אופציה זו מבוססת, אם כך, על המשמעות האובייקטיבית של ההוראה, וזאת במנותק מן המשמעות הסובייקטיבית שלה כגורם שמניע ומכווין התנהגות באופן ממשי.⁴¹⁷

העובדה שבית הדין מתחייב גם בגין אכילת חלב שקדמה להוראתו המעשית, משקפת נקיטת עמדה ביחס לשאלה היסודית אודות מהות חיובו של בית הדין בקרבן הציבור. על פי ההבנה שבית הדין נדרש לכפר על חטאו הממשי של הציבור, שנגרם כתוצאה מהוראתו, קשה להבין מדוע יש להכליל את אכילת החלבים שבוצעה לפני הוראת בית הדין, והרי בית הדין כלל איננו נושא באחריות על אכילות אלו.

נראה כי הכללתן של האכילות שקדמו להוראת בית הדין יכולה להסתבר בעיקר על פי הגישה האלטרנטיבית, שלפיה הקרבן שמובא על ידי בית הדין מובא כדי לכפר על חטא הוראת הטעות בעצמה. משעה שהוראה זו התירה באופן רטרואקטיבי גם את האכילות שקדמו לה, יש לפחות אפשרות לטעון שבית הדין מתחייבים בקרבן גם בגין אכילות אלו.⁴¹⁸ במובן זה, ניתן לראות בסוגייתנו סוגיה המחזקת את התפיסה שלפיה עילת הבאת הקורבן של בית הדין היא חטא ההוראה בעצמו, ולא החטא הקולקטיבי שנעשה על ידי העם.

⁴¹⁶ אמנם, רבינוביץ' בשערי תורת ארץ ישראל, מפרש אחרת את כל הסוגיה, ולפי פירושו סוגיה זו דווקא מחזקת את התפיסה שלפיה בית הדין חייבים בקרבן מפאת העובדה שהם הכשילו את הציבור בחטא. על פי פירושו 'תולדות הוריה' מכוון להשלכה עקיפה של הוראת בית הדין, שגרמה להחטיא את הציבור בחטא אחר שהוא לא הנושא המקורי של ההוראה עצמה. ראה: רבינוביץ', שערי תורת ארץ ישראל, עמ' 578.

⁴¹⁷ בנקודה זו ניתן לעמוד על הבדל מהותי בין ההנחה המשתקפת בסוגיית הירושלמי כאן, לבין התפיסה שמשקפת בסוגיה הבבלית, שנמנעת מלהכיר במימד האובייקטיבי של ההוראה. לדיון מפורט בנקודה זו בסוגיה הבבלית, ראה דיוננו בסוגיית הבבלי ביחס לעניין 'נתחלף לו חלב בשומן' (לעיל, עמ' 96 ואילך).

⁴¹⁸ הדיון הנוסף שמסתעף מן הדיון הראשון עוסק בשאלה האם יש מקום לצרף שתי הוראות שונות (ואף הפוכות) שניתנו ביחס לפרטים של אותו איסור הלכתי. דיון זה נותר ללא מסקנה ברורה. דיון זה מקביל לדיון דומה המתקיים בבבלי (ג, ע"א), אם כי הדיון שם מפותח יותר, ומכיל התייחסויות להבחנות משנה בנוגע ליחס שבין שתי ההוראות, דיון שחסר בסוגיית הירושלמי.

2.4 מעמד ההוראה ביחס למעשה הציבורי: מחלוקת ר"ש ור"מ

נראה כי שאלת היחס בין ההוראה לבין המעשה הציבורי נמצאת גם במוקד מחלוקתם של שנים מהתנאים: רבי מאיר ורבי שמעון, וזאת על פי הפרשנות שניתנה למחלוקת זו בתלמוד הירושלמי. נבחן כעת סוגיה זו.

במשנה השנייה בפרק א, מובאת מחלוקת תנאים בנוגע לשאלה האם אף היחיד שפעל לאחר שבית הדין חזר בו מהוראתו, פטור מקרבן. בסוגיית הירושלמי שמוסבת על משנה זו, מופיע הקטע הבא:

שתי הוריות בעבודה אחת מה הן שיצטרפו. היך עבדה. אכלו רוב ושחטו רוב. על דעת דר' מאיר חייבין אחת. ועל דעת דר' שמעון חייבין שתיים.

אכלו מיעוט בראשונה ומיעוט בשנייה. על דעת דר' מאיר חייבין. ועל דעת דר' שמעון פטורין.⁴¹⁹

סוגיה זו קשה לפירוש, ואכן התקשו בה פרשני הירושלמי.⁴²⁰ הפני משה מסביר שסוגיה זו מתייחסת לעמדותיהם של רבי מאיר ורבי שמעון במשנה לקמן בפרק ג בנוגע לשאלה האם הולכים בתר חטא או בתר ידיעה. אמנם, הן במשנה שם (פרק ג, משנה ג) והן בשאר המקורות המזכירים מחלוקת זו, לא נאמר כלל שרבי מאיר הוא שחולק על רבי שמעון; העמדה החולקת על רבי שמעון מוזכרת בסתמא או שהיא מובאת בשם חכמים.

אך בניגוד לפירושו של הפני משה, נראה כי סוגיה זו מתייחסת לנושא הנידון במשנה שעליה מוסבת סוגיה זו, שעוסקת בשאלת מעמדו של אדם שפעל על פי הוראת בית הדין לאחר שחזר בו מהוראתו. לצד הטיעון שהוזכר בפיסקה הקודמת, קביעה זו מסתברת מאוד גם לאור העובדה שהקטע הסמוך בסוגיה כאן עוסק אף הוא בעמדותיהם של רבי שמעון ורבי מאיר, ושם ברור כי הכוונה היא לעמדותיהם ביחס לנושא הנידון במשנתנו.

ביחס לנושא זה, המשנה עצמה מזכירה את דעתו של רבי שמעון שפוטר את היחיד שפעל לאחר שבית הדין חזרו בהם, ובמקורות תנאיים מקבילים⁴²¹ מופיעה דעתו של רבי מאיר שמחייב.

נראה, בזהירות המתבקשת, שיש לשחזר את הצעת הסוגיה באופן הבא: עמדתו של רבי מאיר מדגישה את פעולת ההוראה ואת השפעתה הנורמטיבית האובייקטיבית, וממילא לאחר שבית הדין חזרו בהם – הפטור שנוצר מחמת ההוראה מתבטל. לעומת זאת, רבי שמעון מדגיש את

⁴¹⁹ ירושלמי, פרק א, הלכה ב, עמ' 1415 [מו, ע"א].

⁴²⁰ ראה למשל את הצעתו של גליון אפרים על אתר, שהציע להגיה את לשון הסוגיה, ועל בסיס הצעה זו הציע פירוש אחר לחלוטין לסוגיה, שאף הוא לא נעזר מקשיים.

⁴²¹ ראה ספרא ויקרא, חובה, פרשה ז', ג: "ר' שמעון מוסיף הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן, בין שהביאו כפרתו בין שלא הביאו כפרתו והלך ועשה על פיהן פטור. ר' מאיר מחייב". וכן גם בבבלי, ג, ע"ב: "תניא: ר' שמעון פוטר, ר' מאיר מחייב, ר' אלעזר אומר ספק, סמכוס או תלוי".

ההשפעה הסובייקטיבית של ההוראה על אלו שפועלים על פיה, והשפעה זו הרי עשויה להתקיים גם לאחר שבית הדין חזר בו מהוראתו הראשונית.⁴²²

על פי הצעת הסוגיה, מחלוקת עקרונית זו בנוגע ליחס שבין פעולת ההוראה כשלעצמה, לבין השפעתה על הציבור, עשויה להשפיע על עמדותיהם של התנאים גם ביחס לשאלה נוספת: האם יש לצרף שתי קבוצות נפרדות שביצעו מעשים שונים, אך בהתבסס על הוראה אחת?

רבי מאיר, שמדגיש את פעולת ההוראה, סבור שכן, ולכן במקרה של מיעוט ומיעוט מתחייבים בחטאת אחת, וכך גם במקרה של רוב ורוב. רבי שמעון, לעומת זאת, מדגיש את הפעולה של הציבור בעקבות ההוראה, ולכן סבור שאין לצרף קבוצות שונות במקרה שכזה, שכן כל מעשה ציבורי מהווה יחידת התייחסות עצמאית. לכן, במקרה של רוב ורוב יתחייבו בשתי חטאות ציבור נפרדות, ואילו במקרה של מיעוט ומיעוט לא ייווצר כל חיוב ציבורי.⁴²³

2.5 חברי בית הדין כחוטאים בשגגה - אינדיקציות נוספות

לצד הסוגיות המפורטות שהוצגו עד כה, ניתן להצביע על מספר אינדיקציות לשוניות וענייניות נוספות שמהן משתקפת התפיסה שלפיה חברי בתי הדין שהורו את ההוראה הם אלו שמוגדרים כמי שחטא בשגגה, ולא רק כמי שגרמו לאחרים לחטוא בעקבות הוראתם. כך למשל עולה בבירור מן הברייתא הבאה המובאת בתלמוד הבבלי:

ת"ר: ידעו ב'ד שהורו ושכחו מה הורו, יכול יהו חייבין? ת"ל: 'ונודעה החטאת', ולא שידעו החוטאין.⁴²⁴

דרשה זו מנסחת תנאי לחיוב קרבן החטאת של בית הדין. התנאי הוא שחברי בית הדין ידעו לא רק על עצם הוראת הטעות, אלא גם את התוכן הספציפי של הוראתם. דרישה זו מתבססת על לשון הפסוק 'ונודעה החטאת'. במידה שמפרשים את לשון הדרשה באופן דווקני, הרי שמשתמע מכך שהוראת בית הדין היא היא ה'חטאת' עליה יש לכפר באמצעות הקרבן.

⁴²² בנוגע ליחס שבין התפיסה הסובייקטיבית של פטור היחיד לבין התפיסה האובייקטיבית של פטור זה, ראה בדברינו לעיל בפרק השלישי, עמ' 101-96.

⁴²³ אמנם, בהמשך הסוגיה, מובאת דעתו החולקת של רבי זעירא: "אמ' ר' זעירא ושהות ביניהון. ר' מאיר אמ'. נותנין לו שהות עד שישמע. ר' שמעון או'. עד שישפע. ותני כן. הורו בית דין בשוק העליון ויחיד בשוק התחתון. בית דין בבית ויחיד בעלייה. פטור עד שישמע ממש" (שם).

הצעתו של רבי זעירא בפירוש המחלוקת, שונה לחלוטין מן הפרשנות שמשתקפת בקטע הקודם של הסוגיה. בעוד שקטע הסוגיה הקודם ביקש לחלק מעמדותיהם השונות של רבי מאיר ורבי שמעון במשנתנו תפיסות עקרוניות שונות בנוגע ליחס שבין ההוראה לבין המעשה שבעקבותיה, רבי זעירא מבקש לצמצם את נקודת המחלוקת בין התנאים, ולהעמיד אותה על מחלוקת כמותית בעיקרה. לפי רבי זעירא, רבי מאיר מודה לתפיסתו העקרונית של רבי שמעון לפיה יש מקום להפעיל את הפטור גם לאחר שבית הדין חזרו בהם מן ההוראה, אלא שהם נחלקו בנוגע למשך הזמן שבו יש להפעיל פטור זה, ובנוגע לרמת הידיעה הסובייקטיבית הדרושה כדי להפסיקו.

על פי הסבר זה, רבי מאיר סבור שהיחיד פטור עד שתגיע לאזניו השמועה הראשונית על כך שבית הדין חזרו בהם מהוראתם. לעומת זאת, רבי שמעון מחייב את הפטור עוד יותר וכולל בו את כל הזמן עד שהידיעה על חזרתם של בית הדין תהפוך להיות ידיעה נפוצה ומבוססת היטב. המכנה המשותף בין שתי העמדות התנאיות הללו, על פי הסברו של רבי זעירא, הוא ששתייהן סבורות שיטור הפטור נעוץ בהסתמכות הסובייקטיבית של היחיד על ההוראה, ולא במציאות הנורמטיבית האובייקטיבית שנוצרת מחמתה.

⁴²⁴ בבלי, ה, ע"א.

אינדיקציה נוספת לכך שההוראה מהווה חטא בפני עצמו הזוקק כפרה, מופיעה בתוספתא:

הורו בית דין ועשו... אין הוראתן הוראת בית דין חייבין והעושין על פיהם מביאין כשבה ושעירה.⁴²⁵

התוספתא מטילה על בית הדין חובת קרבן, למרות שהיחידים שחטאו נדרשים גם כן לכפר על חטאם. מכך משתמע בבירור שבית הדין מביא קרבן על חטא הוראת הטעות שבוצע על ידם, ולא בגין המעשים שנעשו על ידי העם בעקבות ההוראה.⁴²⁶

מקור נוסף המשקף תפיסה זו מצוי בבבלייתא נוספת המופיעה בתלמוד הבבלי:

תניא אמ' ר' נתן: מאה שישבו להורות אין חייבין עד שיורו כולן, שני: 'ואם כל עדת ישראל ישגור' - עד שישגור כול'.⁴²⁷

המשפט עליו מבסס רבי נתן את דרשתו לקוח מן הרישא של הפסוק שפותח את פרשת חטאת העדה בספר ויקרא: "וְאִם כָּל עֵדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגוּ וְנִעְלָם דְּבַר מְעִינֵי הַקֹּהֵל וְעָשׂוּ אֶחָת מִכָּל מִצְוֹת יְהוָה אֲשֶׁר לֹא תַעֲשִׂינָהּ וְאָשְׁמוּ".⁴²⁸ ברור ממבנה הפסוק כי הביטוי 'כל עדת ישראל' מתייחס לקולקטיב הכללי של העדה שחטא בשגגה, ובגין כך נושא באשמה הזקוקה לכפרה (ביטוי זה הוא הנושא של הפעלים המופיעים בהמשך הפסוק 'ועשו... ואשמו'). זאת, גם במידה שמקבלים את דרשת חז"ל המקובלת שלפיה המילים 'מעני העדה' מתייחסים לבית הדין ולהוראת הטעות שהם הורו.⁴²⁹

חרף עובדה זו, דרשתו של רבי נתן לומדת מן המילה 'כל' המופיעה בביטוי זה הלכה הקשורה באופן מובהק דווקא לפורום שמורה את ההוראה, ולא לקולקטיב שביצע את מעשה העבירה עצמו. עובדה פרשנית-דרשנית זו מהווה גם היא ביטוי לתפיסה המתוארת, שלפיה הוראת בית הדין עצמה נתפסת כחטא שזוקק כפרה, ולא רק כמעשה שגורם לחטא אחר שמבוצע על ידי הקהל כולו.

2.6 מיהם 'עיני העדה'? - מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה

בסעיפים הקודמים עקבנו אחר מספר דיונים הלכתיים פרטניים ואינדיקציות לשוניות ספציפיות, ובאמצעותן ביקשנו לבחון את מעמדה של הוראת הטעות במסגרת עיצובה של חטאת העדה. ראינו כי מדיונים אלה משתקפת באופן עקבי תפיסה שלפיה הוראת הטעות של בית הדין נתפסת כשלעצמה כחטא הזוקק כפרה, ולא רק כגורם חיצוני למעשי העבירה שנעשו על ידי

⁴²⁵ תוספתא, פרק א, הלכה ב.

⁴²⁶ כך משתמע גם מן העובדה שהתוספתא מחייבת את בית הדין בקרבן דווקא בגין הוראה שאיננה ראויה, ולא בגין הוראה שעומדת בכללי ההוראה. ראה דיוננו לעיל בתוספתא זו, פרק שני, עמ' 82-83.

⁴²⁷ בבלי, ג, ע"ב.

⁴²⁸ ויקרא ד', יג.

⁴²⁹ בנוגע לדרשה זו עצמה וליחס בינה לבין פשט המקרא ראה דיוננו הנרחב לעיל בפרק השני, לעיל עמ' 48 ואילך.

הציבור.⁴³⁰ אמנם, נראה כי שאלה זו בדבר מעמדה של הוראת הטעות, משתקפת בראש ובראשונה כבר ביסודותיה של הפרשנות המדרשית למונחים המרכזיים שמופיעים בפרשת פר העלם דבר. הדברים מתבררים היטב במסגרת סוגיית הירושלמי שנצטט מיד. סוגיה זו מבוססת על המשנה שמתארת עמדות שונות לגבי אופן הבאתו של קרבן הכפרה הציבורי.⁴³¹ זוהי הצעת הסוגיה בירושלמי על משנה זו:

“הורו בית דין של אחד מן השבטים” כול’.

1.

ר’ מאיר או’. חובת בית דין היא.

ר’ יודה או’. חובת ציבורא.

אמ’ ר’ שמעון. חובת בית דין וחובת ציבורא היא.

2.

מה טע’ דר’ מאיר. נאמ’ כאן “מעניני” ונאמ’ להלן “מעניני”. מה “מעניני” שני’ להלן בית דין אף כאן בית דין.

מה טע’ דר’ יודה. נאמ’ כאן “מעניני” ונאמ’ להלן “מעניני”. מה “מעניני” שני’ להלן ציבור אף כאן ציבור.

מה טע’ דר’ שמעון. נאמ’ כאן “מעניני” ונאמ’ להלן “מעניני”. מה “מעניני” שני’ להלן בית דין אף “מעניני” שני’ כאן בית דין. ומה “מעניני” שני’ להלן ציבור אף כאן ציבור.

3.

מאן דמר. חובת בית דין היא. בית דין מביאין. מאן דאמ’. חובת ציבור היא. מי מביא.

דתני. מטילין היו עליהן ובאין. דר’ מאיר.

ר’ יודה או’. מתרומת הלשכה היו באין.

מאן דמר. חובת בית דין היא. בית דין סומכין. מאן דמר. חובת ציבור היא. מי סומך.

דתני. שלשה מכל שבט ושבט וראש בית דין על גביהן סומכין ידיהן על ראש הפר.

“ידיהם”. ידי כל יחיד ויחיד.

⁴³⁰ כמובן, שבמסגרת תפיסה זו, יש צורך להסביר מדוע קרבן החטאת של בית הדין מותנה בכך שרוב הציבור פעלו באופן מעשי על פי ההוראה. ביחס לנקודה זו ראה דברינו בהמשך עמ’ 178-180.

⁴³¹ משנה, פרק א, הלכה ו:

“הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהם - מביאין פר.

ובעבודה זרה - מביאין פר ושעיר, דבר’ ר’ מאיר .

ר’ יודה או’ שנים עשר שבטין מביאין שנים עשר פרים...

ר’ שמעון או’: שלשה עשר פרים, ובעבודה זרה שלשה עשר פרים ושלושה עשר שעירין. פר ושעיר לכל שבט, פר ושעיר לבית דין. ראה לקמן (עמ’ 184) דיון מפורט במשנה זו ובעמדות השונות של התנאים המופיעים בה.

”ידיהם על ראש הפר”. פר טעון סמיכה אין שעירי ע'ז טעונין סמיכה. דברי ר' יודה.

ר' שמעון או'. פר טעון סמיכה בזקנים אין שעירי ע'ז טעונין סמיכה בזקנים.

שר' שמעון או'. כל חטאת ציבור שדמה נכנס לפנים טעונה סמיכה.⁴³²

שני החלקים הראשונים של הסוגיה מוקדשים לפירוש עמדותיהם העקרוניות של התנאים המופיעים במשנה. בעוד שהמשנה עצמה רק מפרטת את מספר הקרבנות הנדרש על פי כל אחד מן התנאים, הסוגיה מבקשת לחלץ מעמדות אלו את תפיסתו העקרונית של כל אחד מן התנאים בנוגע לאופיו של הקרבן שמובא במקרה של חטא קולקטיבי של העדה. חלקה הראשון של הסוגיה מוקדש לתיאור העמדות העקרוניות של התנאים שניצבות ביסוד המחלוקת המספרית המובאת במשנה, ואילו החלק השני נועד להציג את התשתית הדרשנית של כל אחת מן העמדות התנאיות הללו.

הביאור שמעניקה הסוגיה לעמדות התנאיות הוא באמצעות ייחוס חובת הבאת הקרבן לגורמים השונים: רבי מאיר סבור שחובה זו חלה על בית הדין, רבי יהודה מחיל חובה זו על העם, ואילו רבי שמעון גורס שזוהי חובה משותפת של בית הדין והעם גם יחד.

הסוגיה איננה מתייחסת כאן באופן מפורש לשאלה היסודית יותר, והיא מהו בדיוק החטא שבגיננו מובא פר החטאת, ומהו המעשה שעליו הוא אמור לכפר. שהרי ניתן להבין שהמעשה שמהווה מושא לכפרה הוא החטא הקולקטיבי של הציבור, אך מאידך ייתכן גם שהמעשה שעליו יש צורך לכפר הוא עצם הוראת הטעות של בית הדין, שהיא זו שגרמה לחטא הקולקטיבי של הציבור.

שתי השאלות הללו (א. על מי מוטלת חובת הבאת הקרבן; ב. מהו המעשה שבגיננו מובא פר החטאת) כמובן קשורות זו בזו, אך הקשר ביניהן עשוי להיות מורכב ולא חד משמעי. למעשה, נראה כי ניתן לדבר על שלוש אפשרויות שונות בנוגע לגידרו של קרבן חטאת העדה:

א. הפר מובא על ידי בית הדין בגין חלקו בגרימת החטא הקולקטיבי. במסגרת אפשרות זו ניתן לדבר על שתי אפשרויות משנה: בית הדין מביא את הקרבן כדי לכפר על חטאו בנתינת ההוראה, או שבית הדין מכפר על המעשה הקולקטיבי, אך זאת מחמת העובדה שהוא הגוף שגרם לחטא זה להתרחש.

ב. הפר מובא על ידי בית הדין, בגין העבירה שהתבצעה על ידי רוב הציבור. בית הדין משמש כאן כנציגו של העם, שמכפר עבורו על החטא הקולקטיבי שהתבצע על ידו.

ג. הפר מובא על ידי העם (באמצעות נציגיו), כדי לכפר על החטא הקולקטיבי של העם, ובכלל זה גם על הוראתו של בית הדין שגרמה לו.

⁴³² ירושלמי, פרק א, הלכה ח, עמ' 1417 [מו, ע"ב].

כאמור, סוגיית הירושלמי לא מתייחסת כאן במפורש לשאלות בנוגע לזהות החטא עליו יש לכפר וסוג הקשר שבין החטא לבין זהות הגוף שנדרש לכפר עליו. השאלה היחידה שנידונה במפורש היא מיהו הגוף שעליו חלה החובה להביא את הקרבן.

אמנם, נראה כי ניתן להסיק את עמדת הירושלמי גם ביחס לשאלת זהותו של החטא, וזאת באמצעות ניתוח המבנה הדרשני שמוצג בסוגיה כבסיסן של העמדות השונות.⁴³³

שלוש הדרשות המובאות כדי לנמק את עמדותיהם של התנאים הן למעשה זהות מבחינת המבנה הדרשני שלהן. מדובר כאן על גזירה שווה המבוססת על הופעתה של המילה 'מעני' הן בפרשה בספר ויקרא, והן בפרשה בספר במדבר. שלושת התנאים תמימי דעים בנוגע לכך שבאופן בסיסי אחת הפרשות מחייבת את העם כולו להביא את הקרבן, ואילו הפרשה האחרת מייחסת את הבאת הקרבן לבית הדין. ההבדל ביניהם הוא בנוגע לשאלה באיזה אופן ובאיזה כיוון פרשות אלו מלמדות האחת על השנייה.⁴³⁴

על פי שיטתו של רבי מאיר, המילה 'מעני העדה' בשתי הפרשות מתארת את חברי בית הדין הגדול. אמנם, ההקשר ההלכתי שבמסגרתו מובאת דרשה זו הוא הדיון ביחס לזהותם של מביאי הקרבן, אך זהו איננו הנושא של הפסוק שבתוכו מופיע ביטוי זה. בשתי הפרשות, הביטוי 'מעני העדה' מופיע במסגרת הפסוק שמתאר את אופן התרחשותו של החטא עצמו. משמעותה של דרשה זו, איננה מצטמצמת אם כך לשאלת זהותם של מביאי הקרבן, אלא היא נוגעת בשאלה היסודית והראשונית יותר, והיא מהו החטא שבגיניו מובא הקרבן. מה שעולה מתוכנה של הדרשה הוא שהחטא שעליו יש לכפר, הוא חטא הוראת הטעות כשלעצמו.⁴³⁵

⁴³³ ראוי להדגיש כי הניתוח המוצע להלן איננו הכרחי כמובן במסגרת דיבוב משמעותן של הדרשות, שהרי ניתן כמובן לקרוא דרשות אלו באופן פחות 'דווקני' ביחס לעניין זהותו של הגורם החוטא.

⁴³⁴ לא ניתן להבין מתוך הדרשות עצמן מהו התוכן המקורי שמייחסים התנאים לכל אחת מן הפרשות: איזו פרשה מייצגת בבסיסה חובה של בית הדין ואיזו פרשה מייצגת חובה של הציבור.

אמנם, נראה כי המדרש מתייחס לפרשה בויקרא כפרשה המתארת הבאת קרבן על ידי בית הדין, ואילו לפרשה במדבר כפרשה המתארת קרבן המובא על ידי הציבור. הסיבה לכך היא שבספר ויקרא הבאת הקרבן מיוחסת לקהל ('והקריבו הקהל'), ואילו במדבר היא מיוחסת לכל העדה ('ועשו כל העדה'). קל יותר לפרש שהמילה 'קהל' מתייחסת לבית הדין (על אף שגם כאן אין זה מובנה הפשוט של המילה), מאשר לפרש שהביטוי הכוללני 'כל העדה' מתייחס לבית הדין (הצעתו של הפני משה כאן היא קשה ובלתי מסתברת). הוא מציע שבויקרא למדים בתחילה שבית הדין הוא שמביא את הקרבן וזאת על בסיס גזירה שווה (שכלל לא מוזכרת בסוגיה) בין הביטוי 'מעני הקהל' שמתייחס לבית דין, לביטוי 'קהל' שמופיע לאחר מכן בנוגע להבאת הקרבן. לאחר לימוד זה ניתן להעביר את המסקנה גם לפרשה בספר במדבר, וללמוד שגם היא מחייבת את בית הדין בהבאת הקרבן). גם מן הספרא עולה כי הקביעה הבסיסית שהפרשה עוסקת בהוראת טעות של בית דין נאמרה בתחילה לגבי הפרשה בספר ויקרא, ורק לאחר מכן היא הועברה לפרשה בספר במדבר:

"מתוך שיצאת ע"ז לידון בעצמה יכול יהו חייבים על שגגת המעשה שלה, ת"ל כאן מעני ולהלן נאמר מעני, מה עיני האמור להלן ב"ד, אף כאן ב"ד, ומה מעיני האמור להלן העלם דבר ועם שגגת המעשה אף מעיני האמור כאן העלם דבר ועם שגגת המעשה" (ספרא פרשה ד, אות ו).

דרשה זו של הספרא עולה בקנה אחד עם עמדתו של רבי מאיר הלמד מן הפרשה בספר ויקרא לפרשה שבספר במדבר על מרכזיותם של בית הדין בגרימת החטא, וכתוצאה מכך בהבאת הקרבן.

⁴³⁵ למעשה, עדיין נותרו כאן שתי אפשרויות: ייתכן שבית הדין אמורים לכפר על כך שהם אלו שגרמו לחטאת הציבורית, ומאידך ייתכן שהם מכפרים על החטא שכרוך בהוראת הטעות כשלעצמה. נראה כי ההבדל בין שתי הווריאציות הללו קשור בהבדל בין התיאורים השונים המופיעים בפרשות בויקרא ובמדבר. בפרשה בספר במדבר נאמר: 'וְהָיָה אִם מְעִינֵי הָעֵדָה נִעְשְׂתָה לְשָׁגָה. אִם מְנִיחִים כְּדַבְּרֵי הַמְדְּרָשָׁה שֶׁהַבִּיטוּי 'עֵינֵי הָעֵדָה', מְתִיחֵם לְבֵית הַדִּין, הֲרֵי שְׁמִיטוּחַ זֶה מִשְׁתַּמֵּעַ שְׁבִית הַדִּין הֵם אֲלוֹ שְׁחִטְאוּ כְּשֶׁהוֹרוּ אֶת הוֹרָאֵתָם. לְעוֹמֵת זֹאת, הַנִּיטוּחַ בְּסֵפֶר וִיקְרָא הוּא שׁוֹנָה: "וְאִם כָּל עֵדוֹת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנִעְלַם דְּבַר מְעִינֵי הָקָהֶל". כאן ניתן לפרש שהוראת

פרשנות זו של עמדת רבי מאיר, מקרינה כמובן גם על הבנת עמדתו של רבי יהודה. שכן, רבי יהודה מפרש שהביטוי 'מעני העדה' מוסב על הציבור כולו, ולא דווקא על בית הדין. במובן זה, נראה כי עמדה זו שומטת לחלוטין את הקרקע מתחת לתפיסה הבסיסית שלפיה הפרשה עוסקת בחטא ציבורי שנובע מהוראת טעות של בית הדין. שהרי, מקורה הדרשני של תפיסה יסודית זו שלפיה חטאת העדה נובעת מהוראת טעות של בית הדין, נעוץ בכך שהביטוי 'מעני העדה/הקהל' – מתאר באופן מטאפורי את בית הדין הנחשבים לעיני הקהל. אך בניגוד גמור לגישה זו, הדרשה שמיחסת בסוגיה לרבי יהודה מייחסת ביטוי זה עצמו לציבור כולו ולא לבית הדין. אמנם, הנושא הנורמטיבי הנידון בדרשה ובסוגיה כולה הוא זהות אלו שמתחייבים בקרבן, אך כפי שנאמר לעיל, המילה 'מעני' שבה עוסקת הדרשה, מוזכרת בפרשה אך ורק במסגרת תיאורו של החטא, ולא במסגרת תיאור אופן הבאת הקרבן. לכן נראה כי ההסבר שניתן לשיטת רבי יהודה, מקרין גם על הבנת אופן התהוותו של החטא ולא רק על אופן הבאת הקרבן שנועד לכפר עליו.⁴³⁶

2.7 ההוראה כחטא ומשנת הוריות

לצד הביטויים וההוכחות שהובאו עד כה לראייתה של ההוראה כחטא, נראה שעמדה פרשנית זו של הלכת הוריות, מסתברת ביותר גם לאור מבט נוסף על המבנה הספרותי של פרק א במשנת הוריות. שכן, כל החלק הראשון של משנת הוריות מתמקד באופן מובהק אך ורק במעשה הוראת הטעות של בית הדין, וכלל איננו עוסק במימד של המעשה הציבורי שבעקבות ההוראה.

נפרט. שתי המשניות הראשונות של הפרק עוסקות בהשפעה של הוראת הטעות על מעמדו של היחיד שפעל על פי ההוראה. שני המשניות הבאות (משנה ג-ד) עוסקות בעיצוב גדריה של הוראת הטעות עצמה. אף משניות אלו לא מזכירות את המימד של המעשה הציבורי שבעקבות ההוראה.

הטעות של 'עיני הקהל', רק גרמה לחטא של הציבור שמתואר בחלקו הראשון של הפסוק ('ואם כל עדת ישראל ישגרו').

⁴³⁶ אמנם, במשנה מובאת דעת רבי יהודה כחלק מן התמונה הכללית שאיננה נתונה במחלוקת, ולפיה המאפיין הבסיסי של חטאת העדה, הוא עובדת היותה נובעת מהוראת טעות של בית הדין. לאור זאת, ייתכן שעלינו להניח שרבי יהודה איננו מערער על עצם הדרשה המסיקה מן הביטוי 'מעני העדה/הקהל' את העובדה שמתואר כאן חטא הנובע מהעלם דבר של בית הדין. נראה, אם כך, שגם רבי יהודה מפרש את הביטוי כמוסב על בית הדין, ודבריו אינם אמורים ביחס לאופן התרחשות החטא, אלא רק ביחס לזהותם של מי שמתחייבים בקרבן. בהתאם לכך, ייתכן שיש לפרש את המשפט המיוחס לו בירושלמי "מה 'מעני' שני להלן ציבור אף כאן ציבור", כמתייחס באופן כללי לפרשה שבה מופיעה מילה זו, ובפרט לחלק שעוסק בזהותם של מביאי הקרבן, אך לא למובנו הספציפי של הביטוי 'מעני העדה/הקהל'.

מנגד, ברצוני להזכיר כאן את מה שכתב כהנא במהדורתו לספרי (ראה פירושו לספרי במדבר, פסקא קיא, בדרשות בשורות 23-21, 27-25, 49-54; וכן שם, פסקא קיב, שורות 8-10, 27-33), שבמדרשים מדבי רבי ישמעאל (המצויים בספרי לבמדבר) לא אופייני ייחוס הפרשה להוראת טעות של בית הדין, וברגיל ההנחה שם היא כי מדובר על חטא ציבורי ללא התייחסות לכך שטעות זו נגרמה כתוצאה מהוראת טעות של בית הדין (וזאת למעט דרשה חריגה אחת). עיקרו של מהלך דרשני זה מתבצע במדרשים מדבי רבי עקיבא (בספרא ובספרי זוטא). מכך ניתן ללמוד שמהלך מרכזי זה המייחס את הטעות שבה עוסקת הפרשה להוראת טעות של בית הדין, לא היה מקובל באופן מלא על החכמים, והוא היה נתון בליבה של מחלוקת פרשנית בין אסכולות פרשניות ודרשניות שונות בקרב התנאים.

התייחסות כלשהי למימד של המעשה הציבורי מגיעה רק במשניות האחרונות של הפרק (משנה ה-ח). אך גם במשניות אלו, הדגש העיקרי של המשנה הוא דרכי הבאת הקרבן, ולא הגדרתו של החטא כשלעצמו.

התמקדותה של המשנה בהוראת הטעות של בית הדין, מחזקת את התפיסה הפרשנית אותה ביקשנו להציג לעיל ולפיה הוראת הטעות היא המוקד העיקרי של החטא הזוקק כפרה. המעשה הציבורי שנעשה בעקבות ההוראה, מהווה מרכיב נדרש והכרחי כדי להתחייב בכפרה הציבורית, אך הוא נמצא בשולי התמונה שבמרכזה מופיעה הוראת הטעות של בית הדין, והכפרה הנדרשת בגינה. בסעיף הבא נעמוד על מקומו של המעשה הציבורי שבא בעקבות ההוראה, במסגרת תפיסה חדשה זו.

2.8 מדוע צריך הציבור לחטוא על פי התפיסה החדשה?

הצגנו בסעיף הקודם את התפיסה שלפיה הוראת הטעות עצמה נתפסת כחטא שעליו יש לכפר. אמנם, תפיסה מהפכנית זו נדרשת להסביר את הצורך במעורבותו של המעשה הציבורי כמרכיב הכרחי בהיווצרותו של החטא הציבורי. שהרי, יסוד מוסכם במסגרת דיוני המסכת במשנה⁴³⁷ ובתלמודים⁴³⁸ הוא, שבית הדין לא מתחייב בהבאת הקרבן הציבורי אלא אם כן רוב הציבור פעל באופן מעשי על פי הוראתו. קביעה הלכתית זו משקפת כמובן את התפיסה שהמעשים של הציבור הינם חלק בלתי נפרד מן החטא שבגיננו מובא הקרבן.⁴³⁹

כיצד יש ליישב את הדרישה הזו עם העמדה שאותה הצגנו בסעיפים הקודמים, ולפיה הוראת הטעות של בית הדין את המוקד העיקרי של החטא? נראה כי ניתן לפרש דרישה זו בשני אופנים מקבילים:

⁴³⁷ משנה, פרק א, משנה ו-ז. אמנם, יש לתת את הדעת לכך שיסוד זה של השתתפות הציבור לא מופיע כלל ועיקר במשניות הראשונות של הפרק, אלא מופיע לראשונה בשלהי הפרק הראשון. הדגש הגדול שניתן במשנה הוא להוראת הטעות של בית הדין, ואילו המעשה הציבורי של הקהל נדחק במובן מסוים לשוליים.

⁴³⁸ ירושלמי, פרק א, הלכה ה, עמ' 1416 [מ"ו, ע"א-ב]; בבלי, ה, ע"א.

⁴³⁹ גם במסגרת תפיסה זו (שלפיה עיקרו של החטא נעוץ במעשה העבירה הציבורי עצמו), יש צורך להסביר מדוע בית הדין מתחייב בקרבן רק כאשר רוב הציבור חטאו, ואילו במקרה שבו רק המיעוט חטא, בית הדין לא מתחייב בקרבן. יש מקום להתייחס לשאלה זו בנפרד, ביחס לכל אחת מן האפשרויות בהסבר הסיבה לכך שבית הדין הוא זה שנדרש לכפר על חטא העדה.

במידה שמבינים שבית הדין מביא את הקרבן כנציגו של הציבור שחטא, יש מקום לטעון שהבאת קרבן כללי על ידי בית הדין יכולה להתבצע רק כאשר החטא מוגדר כחטא קולקטיבי. הגדרתו של החטא ככזה, תלויה בכך שלפחות רובו של הציבור לקח חלק בביצועו של החטא.

על פי האפשרות השנייה, בית הדין מביא את הקרבן מכיוון שהוא נושא באחריות על העבירה שנגרמה כתוצאה מהוראתו. תחת הבנה זו, קשה להבין מדוע קיימת הבחנה כה עקרונית בין רוב למיעוט. לכאורה,

אחריותו של בית הדין מחייבת אותו בקרבן ללא תלות בכמות האנשים שביצעו את העבירה בעקבות הוראתו. אמנם, לפי העמדה שיחיד שנעשה בהוראת בית דין חייב בקרבן, קושיה זו מתרככת במקצת. על פי עמדה זו ניתן לומר שכאשר מיעוט העם חטא, הכפרה על החטא מתקיימת באחריותם של היחידים, וזאת מתוך הנחה שלצד אחריותו של בית הדין על הטעות שנעשה, אף היחידים נושאים באחריות על כך שצייתו להוראת הטעות של בית הדין. לעומת זאת, במצב שבו רוב העם חטאו, בית הדין הוא זה שצריך לממש את אחריותו, ולכן עליו מוטל להביא את החטאת. עדיין יש צורך להסביר מדוע המעבר ממיעוט לרוב גורם למעבר של נטילת האחריות מן היחידים לבית הדין. בכל אופן, הקושי חריף יותר לפי העמדה שיחיד שנעשה בהוראת בית דין פטור.

אפשרות אחת היא שהמעשה הציבורי משלים ומעמיק את מעמדה הנורמטיבי של ההוראה עצמה. הוראה שלא מבוצעת על ידי רוב העם איננה נחשבת להוראה באופן מלא, והיא איננה נחשבת לנורמה תקפה בתוך המערכת המשפטית של התורה. רק הציות של מרבית הציבור להוראה זו, מעניק לה את תוקפה המלא כחוק, וממילא בית הדין יכול להתחייב בגינה בקרבן.

על פי תפיסה זו, הדרישה לציות של רוב הציבור להוראה, מבוססת על העיקרון הנורמטיבי שלפיו הגדרתה של נורמה משפטית תקפה, תלויה לא רק בהוראה שניתנת על ידי המערכת המשפטית ומוסדותיה, אלא גם במידת ואופן התקבלותה וביצועה על ידי הציבור בפועל. רק כאשר רוב הציבור מקבל את הנורמה ופועל על פיה, היא זוכה למלוא מעמדה הנורמטיבי המחייב. לתפיסה זו ישנם ביטויים שונים בהלכה התלמודית, והיא משתקפת באופן הבולט ביותר בעיקרון ההלכתי שלפיו גזירה שבית דין גזר על הציבור איננה תקפה אלא אם כן רוב הציבור קיבל אותה על עצמו, ונהג לפיה בפועל.⁴⁴⁰

ישנה גם אפשרות נוספת לפרש את הצורך במעשה הציבורי במסגרת התפיסה שעיקרו של החטא הוא בהוראת הטעות עצמה. על פי אפשרות זו, העובדה שרוב העם פעל על פי ההוראה מקנה לחטא של הוראת הטעות חריפות וחומרה יתרה, שכן במקרה כזה העבירה על דין התורה היא בעלת השפעה רחבה ועמוקה הרבה יותר, ודרגת חומרתה נקבעת בהתאם.

דרגת חומרה זו דרושה כדי להשלים את התנאים שדרושים כדי לחייב את בית הדין בהבאת הקרבן שנועד לכפר על חטאם. על פי הסבר זה, חטאו של רוב הציבור אכן מהווה דרישה הכרחית, אך בתור גורם המעצים את חומרתה של הוראת הטעות, ולא כחטא עצמאי וכעילה עצמאית להבאת הקרבן.

המכנה המשותף בין שתי אפשרויות פרשניות אלו הוא בכך ששתיהן מתייחסות לביצוע העבירה על ידי הציבור לא כעילה עצמאית לקרבן ולכפרה, אלא כמרכיב משני שמעצים וממנף את החטא העיקרי שהוא חטא ההוראה של בית הדין.

⁴⁴⁰ לאחרונה, יעקב בלידשטיין עסק בהרחבה במבנהו ובמשמעותו של עקרון הלכתי זה. ראה: בלידשטיין, סמכות הציבור. אמנם, חשוב להדגיש בהקשר זה את ההבחנה בין הוראה לבין גזירה. הוראה מהווה פעולה פרשנית בעיקרה, ואילו גזירה היא פעולה משפטית יוצרת של דבר חקיקה חדש. למרות תקפותה של הבחנה יסודית זו, אני סבור שהעיקרון המתנה את תקפותה של פעולה משפטית במידת קבלתה על ידי הציבור, עשוי להיות תקף באופן דומה הן ביחס לפעילות פרשנית ופסיקתית ('הוראה') והן ביחס לפעילות חקיקה.

3. סיכום: מעמדה של ההוראה במסגרת חטאת העדה

3.1 מקומה של ההוראה: שלושה שלבים

מתוך הסקירה של הסוגיות השונות אותם הצגנו, ושל הדיונים ההלכתיים בנוגע לאופן התהוותה של חטאת העדה, ניתן ללמוד שפעולת ההוראה נתפסה ועוצבה על ידי החכמים כאקט טקסי ופורמאלי בעל מאפיינים צורניים ופרוצדוראליים מובחנים ומוגדרים היטב. הדין התלמודי, הן ברובד התנאי והן ברובד האמוראי, בוחן ומגדיר היטב את מימדיה השונים של פעולת ההוראה לפרטיה: מיהו הגוף שאמור להורות את ההוראה, כיצד והיכן הוא התכנס, מהו ההרכב המדויק שנכח בעת ההחלטה על ההוראה, מהו המבנה הלשוני שבו התנסחה ההוראה, ומה היה תוכנו של היסוד הנפשי שליווה את פעולת ההוראה.

עובדת קיומם של דיונים והגדרות מפורטות אלו, מצביעה בראש ובראשונה על המרכזיות של פעולת ההוראה בהגדרת טיבו של החטא שבגיננו מובאת הכפרה הציבורית.

נוסף לכל אלו, וכפי שראינו בסעיף הקודם, ישנן מספר סוגיות שעוסקות בפעולת ההוראה שמהן משתמע שלפעולת ההוראה יש משמעות אובייקטיבית מבחינה נורמטיבית, החורגת מעבר למשמעות שלה כגורם המכווין את התנהגותו של הקהל.

ניתן להבחין אם כן במספר שלבים מושגיים והתפתחותיים בנוגע למקומה של ההוראה במסגרת חטאת העדה. השלב הראשון הוא עצם הצבתה של ההוראה כמרכיב הכרחי בתיאור התהוותה של חטאת העדה. כפי שראינו בהרחבה בפרק השני, התיאור המקראי כלל לא מתייחס לפעולה של הוראה, ולא רואה בה שלב הכרחי בתיאור התרחשותה של חטאת הציבור.⁴⁴¹ הפרשנות המדרשית, כבר ברובד התנאי של מדרשי ההלכה, פירשה שהחטא שבו עוסקת הפרשה הוא חטא קולקטיבי שנגרם כתוצאה מהוראת טעות של בית הדין.⁴⁴²

בשלב השני, פעולה ההוראה אף עוצבה באופן פורמאלי כאירוע שעליו לעמוד בסטנדרטים ובקריטריונים מובחנים, כך שרק כאשר ההוראה נמסרה בצורות ובאופנים מוסדיים ותוכניים מוגדרים, ניתן לראות בה הוראה של ממש שעשויה להוות בסיס לחיוב בכפרה הציבורית.

בשלב השלישי, ההוראה תופסת מקום מרכזי עוד יותר. בשלב זה, ההוראה מתחילה כבר להיתפס לא רק כגורם הסיבתי לחטאו של הציבור, אלא כאירוע נורמטיבי הנתפס כחטא הדורש כפרה. תפיסת ההוראה כאירוע בעל משמעות עצמאית, עומדת ביסוד השלב הדרמטי והאחרון בתולדות התפתחות מעמדה של ההוראה. חברי בית הדין שהורו את ההוראה הם למעשה החוטאים שנדרשים לכפר על כך שההוראה שניתנה על ידם הייתה בגדר הוראת טעות. על פי

⁴⁴¹ ראה לעיל, פרק שני, עמ' 45-55.

⁴⁴² ראה לעיל, פרק שני, עמ' 58-72.

תפיסה חדשה זו, עולה כי הפרשנות המדרשית לא רק מגדירה מחדש את הסיבה שהובילה לחטא בשגגה, אלא היא אף מגדירה מחדש את זהותו של החטא עצמו.

החדרתו של מושג ההוראה לתוך פרשה מקראית זו, היא עמוקה ומשמעותית, אם כך, הרבה מעבר לתיאור הנסיבות והגורמים שהובילו לחטאת העדה. המדרש לא מבקש רק לקבוע באיזה אופן נגרם החטא, ומיהו הגורם שאחראי לו. תחת זאת, המדרש מבקש להגדיר מחדש מהו החטא שבו מדובר. בית הדין הוא לא רק הגורם המוסדי שעומד ברקעה של חטאת העדה, ומי שנושא באחריות לחטא הציבורי. בית הדין עצמו הוא הגורם החוטא העיקרי, ובגין חטאו שלו יש צורך בביצועו של מעשה הכפרה.⁴⁴³

נמצאנו למדים, כי לצד התמורה שבין הכהן לבית הדין, עליה עמדנו בהרחבה בפרק השני של העבודה,⁴⁴⁴ הפרשנות המדרשית מחוללת גם תמורה משמעותית נוספת: התמורה מן המובן העממי-ציבורי של המונחים 'עדה' ו'[עיני] הקהל', והסתבתם למובן המוסדי המצומצם, שנותן את הדגש המרכזי לעולמם של החכמים ולמוסדות שבאמצעותם הם פועלים. תחת התמונה המקראית הדו מוקדית שהעמידה מחד את הכהן הגדול, ומן העבר השני את הציבור כולו שחטא בשגגה, הפרשנות המדרשית מעמידה במרכז את החכמים, את המוסד המשפטי שעליו הם מופקדים (בית הדין הגדול), ואת הכשל שנפל בהוראה שניתנה על ידם.

3.2 משמעותה העקרונית של התפיסה החדשה

3.2.1 בית הדין הגדול: מרכזי ודומיננטי אך מוחלש ופגיע

על פי הפרשנות החזל"ת שהוצגה ונותחה בסעיפים הקודמים, חכמי בית הדין, ופעולת ההוראה שמבוצעת על ידם, הופכים להיות הנושא העיקרי של הפרשה המקראית והזירה המרכזית שבה מתבצע החטא בשגגה, וממילא אליה מתייחס גם תהליך הכפרה כולו. אמנם, משמעותה של פרשנות זו ביחס לביסוס מעמדו ומרכזיותו של בית הדין הגדול היא מורכבת ואמביוולנטית.

מצד אחד, פרשנות זו משקפת ומכוננת את מעמדו המרכזי ותפקידו החשוב של בית הדין בעיצוב האופן שבו נשמרת התורה בקרב העם. כפי שעמדנו על כך בהרחבה לעיל, המדרש בפרשנותו מאפשר את הכנסתו של בית הדין למכלול המוסדי המופיע בפרשה, ואף מגדיר את אופני פעילותו (בעיקר באמצעות מושג ההוראה), וכן מדגיש את מרכזיותו ביחס לגורמי ההנהגה האחרים המופיעים בפרשה.

⁴⁴³ מובן זה שהוענק בפרשנות התנאית לפעולת ההוראה, מקרין גם על הבנתו של תהליך הכפרה והבאת הקרבן על ידי זקני בית הדין. הפרשה המקראית מתארת ש'זקני העדה' הם אלו שקרבן הכפרה מובא על ידם, והם אלו שסומכים את ידיהם על הקורבן ומלווים את הקרבנות. על פי הפרשנות המדרשית אותה תיארו כעת, עולה כי זקנים אלו לא עושים זאת רק או בעיקר כנציגי העם שלוקחים חלק פעיל בתהליך הכפרה. תחת זאת, זקני העדה הם החוטאים בעצמם, שסומכים על הקרבן כדי לכפר על חטא הוראת הטעות שבוצע על ידם. אנו נעסוק בהרחבה בשאלת זהותו של הגורם שאמון על הכפרה הציבורית בסעיף הבא (ראה לקמן עמ' 184 ואילך).

⁴⁴⁴ ראה לעיל פרק שני, עמ' 58 ואילך.

אך יחד עם זאת, פרשנות זו של המדרש, גם נותנת הבלטה יתירה לעובדה שבית הדין הגדול עשוי לטעות בהוראתו, וכתוצאה מכך עליו לשאת באחריות מלאה לטעות זו. ייחוס טעות לפעילות ההוראה של בית הדין יוצרת חיץ בין המוסד לבין התוכן הנורמטיבי שאותו הוא אמור לייצג, ובכך יש החלשה מהותית של מעמדו המוסדי וסמכותו המוחלטת של בית הדין. עיצובה של תפיסת סמכות שאיננה מוחלטת, המכירה במעמדו של הגורם הסמכותי על אף יכולתו לטעות בפעילותו, מהווה חידוש רב משמעות ביחס לתפיסות טוטאליות יותר של סמכות המאפיינות את מוסד הנבואה בפרט, ואת הספרות המקראית בכלל.⁴⁴⁵

ניתן לסכם ולומר, שמבחינת המשמעות והמגמה שמשקפת בפרשנות החזל"ת של הפרשה, ישנה שניות עמוקה שמלווה את הופעתו של הגורם המוסדי שמופקד על הוראת התורה לעם.

מימד אחד של הפרשנות החזל"ת לפרשה, נועד ליצור ולבסס את מעמדו וסמכותו של בית הדין הגדול כמוקד המוסדי המרכזי של הוראת התורה לעם. מימד זה משתקף במעבר מדמותו של הכהן למוסד של בית הדין הגדול, ובשימת הדגש על מושג ההוראה שמאפיין את פעולתו של בית הדין, ומבחינן בינו לבין דמותו הפולחנית-מקדשית של הכהן.

המימד השני מהופך בכיוונו, והוא מכונן את גבולותיה וחולשותיה של הסמכות המוסדית: העלאת האפשרות של טעות בדין במסגרת הפעילות המוסדית שמטרתה היא הוראת התורה לעם, והעמדתו של בית הדין כחוטא בחטא של הוראת טעות,⁴⁴⁶ משקפת תפיסה מוסדית רכה, שבמסגרתה התורה נתפסת כמהות נורמטיבית שלא בכל מקרה קיימת זהות בינה לבין הוראותיהם של המייצגים המוסדיים שלה.

נראה אם כן, שעמידה על מכלול המשמעויות של הפרשנות המדרשית שניתנה לפרשה, מלמדת שהתנאים לא הסתפקו רק בהחלפת זהותו של הגורם הסמכותי (מכהן גדול לבית דין גדול), אלא יחד עם זאת הם ביקשו לכונן תפיסה חדשה ומורכבת יותר של סמכות דתית והלכתית. לא רק זהותו המוסדית של גורם הסמכות משתנה, אלא גם אופיו ומעמדו הציבורי. תחת התפיסה החדשה, הדמויות והמוסדות שאמונים על הוראת התורה לעם אינם חסינים מפני טעויות במסגרת פעילותם זו, וממילא הם עשויים גם להיות חשופים לביקורת, ואף לפעולות של

⁴⁴⁵ אמנם, לצד הפער הברור שבין המקרא לבין התמונה שעולה ממשנת הוריות בנוגע לעוצמת סמכותו של בית הדין הגדול, ניתן להצביע גם על קווי רצף שבין המקרא לחז"ל בהקשר זה. בניגוד למקובל בעולם העתיק, תפיסתו הפוליטית של המקרא חותרת במידה רבה לפצל בין גורמי שלטון שונים, באופן שלא מעניק כח מוחלט לגורם שלטוני כזה או אחר. הכהנים הלוויים מסייגים את סמכותו המוחלטת של המלך, ואילו הנביא מסייג את סמכותם של הכהן והמלך גם יחד. במובן זה, ניתן לראות בתפיסה הפוליטית המבחרת של המקרא משום בסיס לתפיסת הסמכות המסויגת אותה אנו פוגשים בעולמם של חז"ל בכלל, ובמשנת הוריות בפרט. אמנם, כפי שביארנו בהרחבה בפנים, חז"ל מפתחים ומעמיקים באופן בולט את סיוגו של הכח שנתון בידיו של בית הדין הגדול, וזאת אף מעבר למה שניתן לגזור מן התפיסה המקראית. על התפיסה הפוליטית המבחרת של המקרא ראה עוד: פלאטו, חוק וכוח; לורברבוים, מלך אביון.

⁴⁴⁶ למעשה, ההתמקדות בחטאם של בית הדין ובאחריותם להוראת הטעות שלהם, נושאת כשלעצמה משמעות כפולה מבחינת עוצמתה של סמכותם המוסדית. מצד אחד, היא משקפת כאמור בפנים את יחסיותה של הסמכות המוסדית, ואת העובדה שקביעותיה נתונות לשיפוט ולביקורת ביחס למהות נורמטיבית הנמצאת מעליה. אך מאידך, עצם העובדה שבית הדין נדרש לקחת אחריות מלאה על הוראות הטעות שלו, משקפת את תוקפן המוחלט של הוראותיו, ואת תלותו של הציבור בהוראותיו של בית הדין. מרגע שהורה בית הדין את הוראתו, על הציבור לציית לה ללא שיור. ממילא, האחריות על הכפרה על הוראת הטעות, מוטלת על כתפיו של בית הדין, והוא זה שנדרש לכפר על התקלה שנגרמה בעקבות טעותו.

אי ציות. ואכן, חשיפה זו לביקורת אפשרית על הוראת בית הדין מובילה לחיזוק מעמדו של החכם היחיד, כפי שאפרט בסעיף הבא.

3.2.2 העברת האחריות מן המוסד אל הפרט

מימד זה של החלשת מעמדו הסמכותי המוחלט של בית הדין הגדול, הוא זה שנמצא גם ברקעו של המהלך הפרשני המקביל שמתחולל במסכת בנוגע למעמדו של החכם היחיד. כפי שראינו בהרחבה בשלב קודם של העבודה,⁴⁴⁷ מסכת הוריות נפתחת דווקא בהדגשת האחריות שמוטלת על היחיד במקרים שבהם הוא היה מודע לטעותו של בית הדין. על פי המשנה, חכם שעמד על כך שהוראת בית הדין היא הוראה שגויה נדרש שלא לציית להוראה זו והוא מתחייב בקרבן חטאת במקרה שאכן ציית לה. התלמוד אף מוסיף וקובע שגם אדם פרטי שפעל בניגוד להוראה מתחייב בחטאת בגין ציותו להוראת הטעות. מהלכים פרשניים אלו, מעבירים למעשה את האחריות על השגגה מידי בית הדין לידיה של הקהילה, ושל האדם הפרטי החבר בה, בין אם הוא חכם ובין אם הוא אזרח מן השורה.⁴⁴⁸

הפוטנציאל הביקורתי שנובע מייחוס הטעות להוראת בית הדין, אכן מתמש אם כך במסגרתה של מסכת הוריות, בעיקר באמצעות עיצוב דמותו של החכם היחיד שבכוחו לחלוק על הוראתו השגויה של בית הדין. במובן זה, נראה כי דווקא היווצרותו והתפתחותו של המובן הרדיקאלי של פעולת ההוראה, אותו שירטטנו לעיל, פתח פתח לשיח הלכתי שמדגיש את אחריותו ועצמאותו של היחיד ביחס לנורמה הפלילית של ההלכה.⁴⁴⁹

המהלך הפרשני החזל"י שהחל בהדגשת מקומה של ההוראה, ובחיזוק מעמדו של בית הדין הגדול, מסתיים דווקא בהדגשת מקומו של היחיד, חכם או אחר, שנדרש לגלות אחריות מלאה על הכרעותיו הנורמטיביות, משעה שלא מתאפשר לו לחסות תחת הגנת הצידוק מפאת הציות להוראותיו של בית הדין.

⁴⁴⁷ ראה לעיל, פרק שני, בעיקר עמ' 72 ואילך. וראה גם בסיכום הפרק השלישי, בעמ' 153.

⁴⁴⁸ ראה לעיל, עמ' 128 ואילך.

⁴⁴⁹ על ביטוי הספרותי של מעבר זה מן ההתמקדות בבית הדין להתמקדות בדמותו של החכם היחיד, במסגרת המבנה של משנת הוריות, ראה לעיל עמ' 72 ואילך.

ב. מיהו הגורם שמבצע את הליך הכפרה?

1. מקרא: הקהל וזקני העדה

בחלקו הראשון של פרק זה, עסקנו בהרחבה באופן שבו חז"ל מעצבים מחדש את אופן היווצרותה של חטאת העדה, ואת ההטמעה של פעולת ההוראה כמרכיב מרכזי ואף עיקרי בהגדרתו של החטא הציבורי. עמדנו על כך שהתמורה העמוקה והמשמעותית ביותר שמשתקפת מן הספרות התנאית והאמוראית היא ההגדרה המחודשת של החטא המרכזי עליו יש לכפר: במקום מעשה העבירה שנעשה על ידי העדה, מדובר כעת על הוראת הטעות שניתנה על ידי בית הדין, שהיא זו שגרמה לחטאה של העדה.

בסעיף זה, אתמקד במימד אחר של הפרשה המקראית והוא תהליך הכפרה על החטא באמצעות הבאת קרבן החטאת. כפי שנראה, גם ביחס למרכיב זה של הפרשה, יצרה הפרשנות התנאית תמורה עמוקה בתוכנו ובאופיו של הליך הכפרה ביחס למובנו המקורי במקרא.

על פי התיאור המקראי, עולה כי החטאת הציבורית מובאת על ידי העם כולו שחטא בשגגה. כך, הן בפרשה שבספר ויקרא ("וְהִקְרִיבוּ הַקֹּהֵל פֶּרֶן בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְהֵבִיאוּ אֹתוֹ לְפָנַי אֵהָל מוֹעֵד" [ד', יד]), והן בפרשה שבספר במדבר ("וַיַּעֲשׂוּ כָל הָעֵדָה פֶּרֶן בֶּן בָּקָר אֶחָד" [ט"ו, כד]).⁴⁵⁰

אמנם, במהלך התיאור של הבאת הקרבן על ידי הציבור כולו, מתארת הפרשה שבספר ויקרא גם מעשה הנעשה על ידי גורם ספציפי יותר: "וְסָמְכוּ זִקְנֵי הָעֵדָה אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ הַפֶּרֶן לְפָנַי וְהָיָה" (שם, טו). אך לנוכח התיאורים המקבילים המתארים את הבאת החטאת על ידי העם כולו, נראה כי זקני העדה המוזכרים כאן לא מבצעים את הסמיכה כגורם עצמאי ונפרד, אלא כנציגיה של העדה כולה. הזקנים לוקחים חלק מובלט בתהליך הכפרה, כיוון שהם הנציגים שבאמצעותם ודרכם העם כולו מבצע את תהליך הכפרה המוטל עליו בעקבות חטאו.

2. משנה: בית הדין והשבטים

במסגרת הספרות התלמודית, שאלת זהותו של הגורם המביא את הקרבן, תופסת מקום נרחב והיא נושא לשיחה ערה ומרובת דעות בין התנאים. המקור המרכזי המציג את העמדות השונות הוא המשניות האחרונות בפרק הראשון של מסכת הוריות:

[ו] הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהם - מביאין פר. ובעבודה זרה - מביאין פר ושעיר,

דברי רבי מאיר.

⁴⁵⁰ לגבי מובנם של הביטויים 'עדה ו'קהל' במסגרת פרשת החטאת, ראה דיוננו הנרחב לעיל: פרק שני, עמ' 51-48.

רבי יהודה אומר שנים עשר שבטים מביאין שנים עשר פרים, ובעבודה זרה מביאין שנים עשר פרים ושנים עשר שעירים.

רבי שמעון אומר: שלשה עשר פרים, ובעבודה זרה שלשה עשר פרים ושלשה עשר שעירים. פר ושעיר לכל שבט ושבט, פר ושעיר לבית דין.

[ז] הורו בית דין ועשו שבעה שבטים או רובן על פיהם, מביאים פר ובעבודה זרה מביאין פר ושעיר, דברי רבי מאיר.

רבי יהודה אומר: שבעה שבטים שחטאו מביאים שבעה פרים, ושאר שבטים שלא חטאו מביאין על ידיהן פר, שאף אלו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאים.

רבי שמעון אומר: שמנה פרים, ובעבודה זרה שמנה פרים ושמנה שעירים, פר ושעיר לכל שבט ושבט, ופר ושעיר לבית דין.

[ח] הורו בית דין של אחד מן השבטים ועשה אותו השבט על פיהם - אותו השבט הוא חייב, ושאר כל השבטים פטורים, דברי רבי יהודה.

וחכמים אומרים: אין חייבים אלא על הוריית בית דין הגדול בלבד, שנאמר: 'ואם כל עדת ישראל ישגו' (ויקרא ד') ולא עדת אותו השבט.⁴⁵¹

מבנה המשנה והדעות המופיעות בה

המשנה שלפנינו מורכבת משלושה חלקים. בשני החלקים הראשונים מופיעות שתי מחלוקות משולשות בין רבי מאיר, רבי יהודה ורבי שמעון, ואילו בחלק השלישי מובאת מחלוקת שבה נחלקים רבי יהודה והחכמים.

בשני החלקים הראשונים, מציגים רבי מאיר ורבי יהודה שתי עמדות קצה, בשעה שרבי שמעון אוחז בעמדת ביניים. רבי מאיר סבור שבמקרה של חטאת הציבור שנגרמה כתוצאה מהוראה של בית הדין, מובא אך ורק קרבן חטאת אחד (פר במקרה הרגיל, ופר ושעיר במקרה של עבודה זרה). על אף שהדבר לא נאמר במפורש במשנה, עמדתו של רבי מאיר מבוססת, ככל הנראה, על התפיסה שבית הדין הוא הגורם שמביא את קרבן החטאת, ולכן יש להסתפק בקרבן אחד בלבד.

לעומת זאת, רבי יהודה סבור כי במקרה של חטאת העדה כל אחד מן השבטים מחויב להביא פר או פר ושעיר, כך שכאשר כל השבטים לקחו חלק בחטאת הציבור, מובאים בסך הכל שנים עשר פרים (ושעירים, במקרה של ע"ז). הנחתו העיקרית של רבי יהודה היא שהקרבן מובא על ידי העם, ולא על ידי בית הדין שהורה את ההוראה. בנוסף להנחה בסיסית זו, רבי יהודה גם רואה את העם כמורכב מיחידות שבטיות שונות, שכל אחת מהן מהווה ישות משפטית נפרדת במסגרת הליך הכפרה.

⁴⁵¹ משנה, פרק א, משנה ו-ח.

רבי שמעון משלב את העמדות של שני החכמים הקודמים, והוא סבור שישנם שני מרכיבים שונים לקרבן החטאת שמובא בגין החטא הקולקטיבי: בית הדין צריכים לכפר על חלקם בגרימת החטא, וזאת לצד הקרבנות שמובאים על ידי הציבור.

חלקה השני של המשנה מחדד ומדייק את עמדותיהם של החכמים השונים. העולה מחלק זה הוא שלגבי שלוש הדעות גם יחד, התנאי הבסיסי להבאת הקרבן הוא שרוב השבטים חטאו בעקבות הוראת בית הדין.

במקרה שבו רק רוב השבטים חטאו אך לא כולם, נחלקים רבי יהודה ורבי שמעון לגבי המעורבות של שאר השבטים בהבאת הקרבן: רבי יהודה סבור שאף השבטים שלא חטאו צריכים ליטול חלק בהבאת הקרבן לצד השבטים שחטאו, ואילו רבי שמעון סבור שרק השבטים שחטאו מביאים קרבן, אך לצד זאת ישנו קרבן נוסף שמובא על ידי בית הדין המרכזי. קרבן זה איננו קיים במסגרת שיטתו של רבי יהודה.

בחלקה השלישי של המשנה מתחדש דין נוסף, הנאמר לדעת רבי יהודה בלבד. רבי יהודה סבור שאותה מערכת כפרה שמתקיימת ברמה הלאומית הכוללת, תקפה גם ביחס למערכת הפנימית של כל אחד מן השבטים. הוראה מקומית של בית הדין של אחד מן השבטים מחייבת את אותו השבט בקרבן. במקרה כזה, שאר השבטים אינם צריכים לקחת חלק בתהליך הכפרה. תפיסה זו איננה מקובלת על שאר החכמים הסבורים שמערכת הכפרה על הוראת טעות מתקיימת רק ברמה הלאומית הרחבה, והיא איננה רלוונטית במקרה של הוראה על ידי בית דין מקומי.

רבי יהודה הוא החכם היחיד שמופיע בשמו בכל אחד משלושת חלקי המשנה. נראה שניתן להצביע על ההתפתחות וההעמקה של עמדתו העקרונית שמתרחשת במעבר מכל חלק במשנה לחלק שמופיע לאחריו. בחלק הראשון, עמדתו של רבי יהודה מבססת שתי קביעות עקרוניות:

א. פר החטאת מובא על ידי הציבור ולא על ידי בית הדין;

ב. הפר מובא על ידי כל אחד מן השבטים בנפרד, ולא באופן מאוחד וריכוזי.

שתי הקביעות הללו יחד מחלישות את המרכז המוסדי של בית הדין הגדול, ומחזקות את היחידות החברתיות הנפרדות שנמצאות ב'פריפריה': ההתמקדות היא בציבור ולא בגוף המוסדי שמוביל אותו, וכן: הציבור נתפס כמארג של מספר קבוצות קטנות יותר, שלכל אחת מהן יש נקודת מרכז עצמאית, ועל כן הן פועלות בנפרד ובאופן עצמאי.

עמדתו של רבי יהודה בחלקה השני של המשנה, מוסיפה נדבך נוסף על גישתו העקרונית, שכן בחלק זה רבי יהודה מפתח תפיסה של ערבות הדדית ואחריות שמתקיימת בין החלקים השונים שמרכיבים את המכלול הלאומי. ההשוואה בין עמדתו של רבי שמעון לבין עמדתו של רבי יהודה כאן, היא מאירת עיניים.

לדעת רבי שמעון, המרכיב שמשלים את האחריות הנקודתית אותה צריך ליטול על עצמו כל שבט שחטא, מושג על ידי הקרבן הנוסף שמובא על ידי בית הדין הגדול שהורה את ההוראה. בניגוד לעמדתו של רבי שמעון, המרכיב שמתווסף לפי שיטת רבי יהודה לקרבנם של השבטים שחטאו, הוא לא בית הדין הגדול, אלא המעורבות והאחריות ההדדית שמושגת על ידי קרבנם של השבטים השכנים. עמדה זו משקפת את יצירתו של ציר אופקי שיוצר קשר וזיקה בין השבטים לבין עצמם, שלא דרך הציר האנכי שבין הפריפריה לבין המרכז הסמכותי.

המכנה המשותף בין רבי יהודה ורבי שמעון, המבחין ביניהם לבין עמדתו של רבי מאיר, הוא בכך שהם רואים בכל שבט ושבט יחידה עצמאית מבחינה נורמטיבית. הפער בין העמדות של רבי יהודה ורבי שמעון טמון בטיב הזיקה שמתקיימת בין היחידות האוטונומיות של השבטים לבין עצמם. רבי יהודה שומר על זיקה חזקה בין היחידות, שבמסגרתה התנהגות נורמטיבית שגויה של חלק מן השבטים גוררת נשיאה באחריות גם של השבטים האחרים. לעומת זאת, רבי שמעון איננו מדגיש זיקת אחריות זו בין השבטים.

בחלקה השלישי של המשנה, נוסף נדבך נוסף, המעמיק את הכרתו של רבי יהודה במימד האוטונומי של היחידות השבטיות הנפרדות. כאן מכיר רבי יהודה במעמד הנורמטיבי של בית הדין המקומי, שמקביל למעשה למעמדו הנורמטיבי של בית הדין הגדול. כאן ניתנת לא רק הכרה בקיומם של שבטים שונים וחלקים שונים של הציבור, אלא גם הכרה ושדרוג של מעמדם של בתי הדין המקומיים של כל אחד מהשבטים.

לצד ראיית שלוש העמדות של רבי יהודה המוצגות במשנה, כעמדות שמחזקות באופן הדרגתי את עמדתו היסודית, ניתן לראות גם בשתי העמדות האחרונות שלו עמדות שמאזנות זו את זו: מחד הכרה במעמד הנורמטיבי המשמעותי של בתי הדין המקומיים, אך מאידך הכרה בכך שחייבת להיות ערבות ואחריות הדדית בין החלקים השונים של השלם. התמונה שמתקבלת היא הניסיון לעצב מכלול לאומי המקיים קשר וזיקה בין חלקיו השונים, שלא באמצעות סמכות ריכוזית חזקה, אלא באמצעות אינטראקציה ישירה בין החלקים לבין עצמם, וזאת לצד חיזוק מעמדם של כל אחד מן השבטים כיחידות קהילתיות וחברתיות עצמאיות.

קהל: העם כולו או כל שבט ושבט?

הציר העיקרי שלאורכו נפרשות העמדות השונות שמופיעות במשנה קשור בשאלה מיהו הגורם שמתחייב בהבאת הקרבן: האם בית הדין שהורה את ההוראה, או שמא הציבור שביצע את החטא בפועל. בעוד שרבי מאיר ורבי יהודה נוקטים עמדות קצה ביחס לשאלה זו, רבי שמעון משלב את שני הגורמים גם יחד בתהליך הכפרה.

אמנם, לצידו של ציר זה, עולה מן המשנה קביעה רבת משמעות נוספת, ביחס לקרבן שמובא על ידי הציבור: מן המשנה עולה שהן רבי יהודה והן רבי שמעון, סבורים שהציבור שציית להוראה נתפס כאוסף של שבטים ולא כיחידה ציבורית אחת. תפיסה זו משתקפת בכך שלדעת שני תנאים אלו כל אחד מן השבטים צריך להביא קרבן בפני עצמו.⁴⁵² על פי תפיסה מפתיעה זו, היישום של

⁴⁵² עמדתו של רבי מאיר ביחס לסוגיה זו איננה ברורה דיו מן המשנה, שכן הוא כלל איננו סבור שהקרבן מובא על ידי הציבור, אלא על ידי בית הדין. אמנם, הירושלמי (פרק א, הלכה ה, עמ' 1416 נמו, ע"א) מפרש שרבי מאיר חלוק בנקודה זו על שני התנאים האחרים: "ר' מאיר או'. כל השבטים קרויין קהל. ר' יודה או'. כל שבט ושבט קרוי קהל. ואתיין דר' שמעון כר' יודה. כמה דר' יודה אמ'. כל שבט ושבט קרוי קהל. כן ר' שמעון או'. כל שבט ושבט קרוי קהל".

בכל אופן, מדברי רבי שמעון בן אלעזר המופיעים בספרא ובברייתא שבגמרא משמו של רבי מאיר, ("דתניא: ר' שמעון בן אלעזר או' משמו חטאו ששה והן רובו של קהל או שבעה אע"פ שאין רובו של קהל חייבין") עולה כי גם רבי מאיר מכיר ברלוונטיות של החלוקה לשבטים ביחס לאופן שבו יש לחשב ולבדוק האם רוב הציבור אכן פעלו על פי בית הדין.

פרשת פר העלם דבר של ציבור מתבצע לא רק ברמת המקרו של העם כולו, אלא בעיקר בהתבסס על הקיום הנבדל של השבטים כיחידות נורמטיביות וחברתיות עצמאיות.⁴⁵³

מוסכמה זו מפתיעה, לנוכח העובדה שהדרישה להבאת פר נפרד על ידי כל אחד מן השבטים, איננה משתמעת כלל ועיקר מן הפרשות המקראיות שמשמשות כמקור לחטאת הציבור. הביטויים המשמשים בפרשות אלו⁴⁵⁴ מורים על כך שמדובר בחטא ציבורי של העם כולו, ואין בהם כל רמז לשוני או ענייני המורה על כך שההתחייבות בקרבן והבאתו נעשים במסגרת שבטית.

הדעות השונות המופיעות במשנה נידונו בשני התלמודים באריכות. ראשית, ננתח חלקים מתוך סוגיות הירושלמי ולאחר מכן אעבור לבחון מרכיבים מסוימים של הסוגיה הבבלית. אך לפני אלו, ננתח את הטקסט המקביל למשנתנו שמופיע בספרי במדבר.

3. ספרי במדבר

במסגרת מדרש ההלכה לפרשת החטאת בספר במדבר,⁴⁵⁵ מובאות בספרי במדבר מספר דעות תנאיות נוספות בנוגע לשאלות שבהם עוסקת גם משנתנו: כמה קרבנות מובאים, על ידי מי, ובאילו מקרים. זוהי לשון דרשת הספרי במדבר:

והם הביאו את קרבנם אשה ליי -

ר' יאשיה או' שבט שעשה על הוריות בית דינו ועשו שאר שבטים; מנ' שיהו נביאין על ידיו, ת"ל
והם הביאו את קרבנ' אשה ליי.

ר' יונתן א' אין לי אלא שבט שעשה על הוריית בית דינו שהוא מביא. עשה על הוריית בית דין
הגדול מנ' שאר שבטים מביאין על ידיו, ת"ל והם הביאו את קרבנם.

ר' יהודה או' שבט שעשה על הוריית בית דינו; אתו שבט חייב, שאר שבטים פטורים.

עשה על הוריית בית דין הגדול; אותו שבט מביא פר ושאר שבטים מביאין על ידיו. מה הן
מביאין על ידיו שנים עשר פרים.

ר' שמעון בן יוחי או' פר אחד לבית דין. כמה דבר' אמור' בשאר מצוות, אבל בעבודה זרה
מתחייב פר ומתחייב שער, פר לעלה ושעיר לחט'. לכך נא' פרש' ⁴⁵⁶.

⁴⁵³ תפיסה בסיסית זו עולה כאמור באופן גורף כבר מן המשנה עצמה. אך להלן נראה כי סוגיית הבבלי אף מעצימה אותה בכך שהיא מפרשת ששני התנאים יחייבו בהבאת קרבן הציבור גם כאשר שבט אחד בלבד חטא בהוראת בית דין הגדול, דבר שלא נאמר במפורש במשנה, ואף לא עולה ממנה באופן ברור.

⁴⁵⁴ בפרשה בויקרא משמשים הביטויים הבאים: כל עדת ישראל, עיני הקהל [יג]; הקהל [יד]; [זקני] העדה [טו]; הקהל [כא]. בפרשה במדבר משמשים ביטויים אלו: עיני העדה, כל העדה [כד]; כל עדת בני ישראל (פעמיים: [כה, כו]); כל העם [כו].

⁴⁵⁵ על אף שדעות התנאים בספרי מופיעות במסגרת דרשה על פרשת החטאת בספר במדבר, המתמקדת בחטאת בגין ע"ז, נראה כי לפחות עמדותיהם של רבי שמעון ורבי יהודה לא נוסחו במקורם ביחס לחטאת זו, והם לקוחים ככל הנראה מקובץ אחר מדבי רבי ישמעאל ('משנת הספרי') כניסוחו של כהנא, שעוסק בחטאת העדה הכללית, שמוקדה העיקרי הוא הפרשה בספר ויקרא. על הסיבות מבעד לקביעה זו, ראה: כהנא בפירושו לספרי, שם (בכתי' שורות 40-37; 42-41); שטינפלד, רוב, עמ' 87.

⁴⁵⁶ ספרי במדבר, פיסקא קיא, עמ' יא (שורות 42-34).

בחלקה הראשון של דרשת הספרי מובאים עמדותיהם של רבי יאשיה ורבי יונתן, החסרות לחלוטין ממסורת משנתנו. לאחר מכן, מובאות בספרי דעותיהם של רבי יהודה ורבי שמעון, המופיעים גם במשנתנו. אמנם, גם ביחס לדעות אלו, מסורת הספרי שונה באורח מהותי מן המופיע במשנתנו, וכפי שנראה מיד.

לדעת רבי יאשיה גם כאשר רק שבט אחד חטא בהוראת בית דינו, שאר השבטים מתחייבים גם כן בקרבן. אמנם, זאת רק במידה שגם שאר השבטים הושפעו מהוראה זו.⁴⁵⁷

לדעת רבי יונתן, בית דין של אחד מן השבטים לא גורר חיוב בקרבן מצידם של שאר השבטים. גרירה כזו מתרחשת רק כאשר שבט אחת פעל על פי הוראת בית הדין הגדול. בכך, מקבילה עמדתו של רבי יונתן לדעת רבי יהודה המופיעה מיד לאחר מכן.

אמנם, מסורת הספרי כאן ביחס לתוכן עמדתו של רבי יהודה, שונה מהותית ממסורת המשנה. על פי הספרי, רבי יהודה מחייב את שאר השבטים להביא קרבן גם במקרה שבו רק שבט אחד חטא על פי בית דין הגדול.⁴⁵⁸ וזאת בניגוד לעולה מן המשנה, שלפיה גרירת שאר השבטים מתרחשת רק כאשר רוב השבטים חטאו.

גם עמדתו של רבי שמעון בספרי שונה מדבריו על פי מסורת המשנה. על פי עדי הנוסח הטובים של הספרי,⁴⁵⁹ עולה כי עמדתו של רבי שמעון מקבילה למעשה לדעתו של רבי מאיר כפי שהיא מופיעה במשנתנו.⁴⁶⁰

4. סוגיית הירושלמי

סוגיית הירושלמי על המשנה עוסקת בכמה היבטים של דין המשנה, ומחדדת באמצעותם את עמדותיהם של התנאים השונים ואת נקודות המחלוקת ביניהם.

⁴⁵⁷ אמנם, רבינו הלל בפירושו לספרי כאן, פירש ששאר השבטים פעלו באופן עצמאי, ומעשיהם היו מכוונים להוראת אותו שבט, אך לא קשורים אליה באופן סיבתי. אך נראה יותר כאמור בפנים. וראה גם אצל כהנא בפירושו (בכת"י).

⁴⁵⁸ מסורת מקבילה למסורת הספרי ביחס לדעת רבי יהודה, מופיעה גם בספרא: "חטאו שני שבטים מביאין שני פרים, חטאו שלושה מביאין שלושה, ושאר שבטים שלא חטאו מביאים על ידיהם פר פר, שאף אילו שלא חטאו מביאין על ידי החוטאין, לכך נאמר הקהל - לחייב על כל קהל וקהל דברי ר' יהודה" (ספרא, דבורא דחובה, פרשה ד, יד, עמ' 143). אמנם, במסגרת הספרא לא ברור לחלוטין האם דברי ר' יהודה עוסקים בהוריית בית הגדול דווקא, כבשיטת הספרי, או שמא בהוריית בית דין של שבט אחד, כפירושו של פינקלשטיין, ספרא ד, עמ' 120, וראה גם להלן בניתוח סוגיית הבבלי.

⁴⁵⁹ כך על פי כתב היד המשובח של הספרי, וטיקן 32, ועל פי שני עדי נוסח נוספים. אמנם, לפי מרבית עדי הנוסח האחרים, הגירסה היא: "ר' שמעון בן יוחי אומר שלשה עשר. שר' שמעון בן יוחי אומר פר אחד לבית דין". אמנם, סביר להניח שמדובר בהוספה שיונקת מן המופיע במקבילות. וראה זיונו של כהנא בפירושו לספרי לשורות 40-42 (בכת"י), וראה גם: שטינפלד, רוב, בעיקר עמ' 86.

⁴⁶⁰ אמנם, יש לתת את הדעת כי בניגוד לדברי רבי מאיר במשנתנו, במסורת הספרי לדעת רבי שמעון, ישנה התייחסות מפורשת לכך שהפר מובא על ידי (או לפחות - עבור) בית הדין ("פר אחד לבית דין").

4.1 שבת אחד מול רוב השבטים

נקודה מרכזית שבה נבדלים התנאים זה מזה כבר במסגרת דין המשנה היא בנוגע למעמדו של השבת הבודד ביחס לקולקטיב הכולל את השבטים כולם. סוגיית הירושלמי מחדדת את עמדותיהם השונות של התנאים בעניין זה:

ר' מאיר או'. כל השבטים קרויין קהל.

ר' יודה אומ'. כל שבת ושבת קרוי קהל.

ואתייא דר' שמעון כר' יודה.

כמה דר' יודה אמ'. כל שבת ושבת קרוי קהל. כן ר' שמעון או'. כל שבת ושבת קרוי קהל.

מה ביניהון. גרירה.

ר' יודה או'. שבת אחד גורר כל השבטים.

ר' שמע' או'. אין שבת אחד גורר את כל השבטים.

מודה והוא שתהא הורייה מלשכת הגזית.

אמ' ר' יוסי. טע' דהין תנייא "מן המקום שהוא אשר יבחר יי".⁴⁶¹

סוגיית הירושלמי פותחת בהגדרה מושגית עקרונית שמסבירה את חילוקי הדעות בין התנאים שבמשנה. השאלה שעומדת על הפרק היא האם לכל שבת ושבת יש בפני עצמו מעמד של 'קהל'. ביחס לשאלה זו רבי יהודה ורבי שמעון תמימי דעים שמעמד כזה אכן קיים לגבי כל שבת, וזאת בניגוד לרבי מאיר שכופר בכך. ההבדל בין רבי יהודה לרבי שמעון נעוץ בעניין הערבות: לפי רבי יהודה היחידות השבטיות יכולות לגרור אחריהן גם שבטים אחרים שלא חטאו. המסורת המובאת כאן בירושלמי מתבססת על מסורת הספרי שבה עסקנו לעיל: הערבות של שאר השבטים מתקיימת גם במקרה ששבת אחד בלבד חוטא, ולא רק במקרה שבו רוב השבטים חטאו.⁴⁶² זאת, בניגוד למסורת שיטתו של רבי יהודה המופיעה במשנתנו.⁴⁶³ כמו כן, וגם כאן הדברים מקבילים למסורת הספרי, הסוגיה מדגישה שאף רבי יהודה מתנה את האלמנט של גרירת השבטים האחרים, בכך שההוראה הבסיסית ניתנה דווקא על ידי בית הדין הגדול. במקרה של הוראה פנימית שניתנה על ידי בית הדין המקומי, רק השבת המקומי יתחייב בקרבן, והוא לא יגרור אחריו את שאר השבטים.

⁴⁶¹ ירושלמי, פרק א, הלכה ה, עמ' 1416 [מו, ע"א].

⁴⁶² וכן הוא גם במקבילה בירושלמי, פסחים, פרק ז, הלכה ו [לד ע"ג]. והשווה ליברמן, ירושלמי כפשוטו, עמ' 484.

⁴⁶³ הפער הבולט שמשתקף בין פשטות המשנה לבין הפרשנות המרחיבה של הירושלמי, הוביל חלק מפרשני הירושלמי לפרש את דברי הירושלמי באופן מצמצם. כך למשל, הפני משה (ד"ה שבת אחד גורר) פירש ששבת אחד גורר את כל השבטים רק כאשר השבת עצמו מהווה את רוב הקהל. פרשנות זו איננה עולה מדברי הירושלמי, וגם מצויה במתח עם העובדה שרבי יהודה איננו מתחשב ברוב במונחים של אנשים יחידים, אלא במונחים של רוב היחידות השבטיות.

4.2 כיצד מחשבים מהו רוב?

ביטוי נוסף לתפיסת מעמדם של השבטים הבודדים כיחידות משפטיות עצמאיות, משתקף בשאלת אופן החישוב של רוב העדה. סוגיית הירושלמי עוסקת גם בעניין זה, על בסיס החומר התנאי שמופיע במשנה ובברייתות המצוטטות בה:

הל' ו'. "הורו בית דין ועשו כל הקהל" כול'.

מאן תנא רוב. ר' מאיר. דתני. היא מחצית כל השבטים היא מחצית כל שבט ושבט וכלבד רוב.

ר' יודה או'. חצי כל שבט ושבט וכלבד רובי שבטים שלימים.

שבט אחד גורר כל השבטים.⁴⁶⁴

ההבדל העיקרי בין רבי יהודה לרבי מאיר שמשמע בבירור כבר מן המשנה, הוא בכך שרבי יהודה מתייחס לכל שבט כיחידה נורמטיבית עצמאית לעניין פר העלם דבר של ציבור, ואילו רבי מאיר מתייחס לעם כולו כיחידה אחת, והוא מעניק משקל נמוך הרבה יותר ליחידות הלוקאליות של השבטים. במשנה, הבדל זה בין התנאים בא לידי ביטוי בעיקר ביחס לשאלה כיצד ועל ידי מי יש להביא את פר העלם דבר של ציבור. רבי מאיר סבור שמדובר בקרבן קולקטיבי שמובא עבור העם כולו, ואילו רבי יהודה סבור שכל שבט ושבט מתחייב באופן נפרד בהבאתו.

הברייתא שמובאת בפתיחתה של סוגיית הירושלמי, מחדדת פן נוסף של הבדל זה, הקשור בשאלת אופן חישוב הרוב. לדעת רבי מאיר, בכל מקרה יש צורך להגיע לרוב במונחים של כלל הפרטים שמרכיבים את הציבור, ואילו לפי רבי יהודה יש מעמד משפטי עצמאי לרוב של היחידות השבטיות, ובמנותק מהחישוב הכמותי של רוב היחידים. די בכך שרוב השבטים פעלו על פי הוראת בית הדין, אף אם כלל המניין של שבטים אלו איננו עולה למניין של רוב האוכלוסייה.

מן המשנה עצמה לא משתמעת מחלוקת בין התנאים בעניין זה, אלא רק הבדל בין שתי משניות. משנה ו עוסקת בחישוב הרוב מתוך הקולקטיב כולו: "הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהם", ולעומת זאת משנה ז מתייחסת לרוב במונחים של רוב השבטים: "הורו בית דין ועשו שבעה שבטים או רובן על פיהם". במסגרת סוגיית הירושלמי, ובאמצעות הברייתא המצוטטת בה, מוצע להפוך מתח זה שבין המשניות למחלוקת בין רבי יהודה לרבי מאיר. בכך, מתחדדת המחלוקת העקרונית ביניהם לנוגע לשאלה עד כמה ובאיזו מידה יש לראות בכל אחד מהשבטים יחידה נורמטיבית בעלת משמעות בפני עצמה.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ ירושלמי, פרק א, הלכה ה, עמ' 1416 [מו, ע"א].

⁴⁶⁵ חידוש נוסף המצוי בסוגיה הוא הטענה שלדעת רבי יהודה שבט אחד גורר את כל השבטים כולם. טענה זו איננה מפורשת במשנה, ואף נראה כי מן המשנה משתמע שרק לרוב השבטים יש אפשרות לגרור שבטים אחרים. בכל אופן, מפשט סוגיית הירושלמי עולה כי רבי יהודה סבור שאף שבט אחד יכול לגרור את העם כולו להבאת חטאת ציבורית בגין חטאו. עמדה זו מדגישה לא רק את העצמאות והנבדלות של כל שבט ביחס לשבטים האחרים, אלא את מידת הסולידאריות והזיקה שבין השבטים לבין עצמן.

אמנם, לצידה של ברייתא זו והמשתמע ממנה, בהמשך הפרק ישנה סוגיה נוספת המטפלת באופן שונה בהסדרת היחס בין הפרמטר של השבטים לבין הפרמטר של היחידים:

הל' ז'. "הורו בית דין ועשו שבעה שבטים" כול'.

תני. ר' [שמעון בן] לעזר או' משמו. חטאו ששה והן רובו. הא שבעה אע"פ שאין רובו הרי אילו חייבין.

אמ' ר' לעזר. לא מר אלא ששה והן רובו. הא חמשה אע"פ שהן רובו הרי אילו פטורין.

אמ' ר' יוסי ביר' בון. מתנית' אמרה כן. מחצית שבטים ובלבד רוב אוכלוסין. ודכוות'. מחצית אוכלוסין ובלבד רוב השבטים.

ר' יוסי ביר' בון אמ'. שאילתה דכהן משיח! מ'ן. הדא הוריית בית דין גדול הוריית בית דין קטן.⁴⁶⁶

ראינו לעיל כי בהלכה הקודמת, הירושלמי הציג את התפיסה לפיה ישנה מחלוקת בין התנאים לגבי שאלת אופן חישוב הרוב. הבסיס הישיר לכך היה ברייתא שהובאה בסוגיה, וברקעה ניצב גם המתח שמתקיים בין שתי המשניות שעוסקות בעניין זה. נראה כי בסוגייתנו משתקפת תפיסה אחרת בנוגע לאופן יישוב המתח שבין שני הפרמטרים הרלוונטיים לחישוב הרוב. המימרות התנאיות שמובאות בסוגיה מפתחות תפיסה מורכבת יותר בנוגע לאופן חישוב הרוב המשלבת את הפרמטר הפרטני יחד עם הפרמטר השבטי: כאשר יש רוב שבטים, אין צורך ברוב של הפרטים, ואילו כאשר יש מיעוט שבטים, אפילו רוב פרטים לא יעזור. כדי ליצור מושג תקף של רוב יש צורך בשילוב של מחצית השבטים יחד עם רוב הפרטים, או לחילופין רוב השבטים, אפילו בהיעדר רוב של פרטים. ישנה אי בהירות האם במקרה כזה יהיה צורך במחצית מן הפרטים, או שרוב השבטים מכונן רוב מבלי תלות כלל בפרמטר של הפרטים. בכל אופן, ברור כי הפרמטר של השבטים זוכה כאן לעליונות מובהקת על פני הפרמטר של הפרטים. במובן זה, נראה כי מסורת תנאית זו בנוגע לתוכן עמדתו של רבי מאיר, שומטת את הקרקע מתחת לטענה שמשתקפת בסוגיה הקודמת, לפיה מתקיימת מחלוקת בין רבי מאיר לבין רבי יהודה ביחס לעניין זה. שכן, לפי מסורת זו רבי מאיר עצמו נותן משקל גדול לרוב השבטים, מה שלא מותיר כל כך מקום לעמדה חולקת של רבי יהודה.⁴⁶⁷

סוגיה זו, אם כך, מחזקת את התפיסה של השבטים כיחידות נורמטיביות עצמאיות, שכן היא מטמיעה תפיסה זו גם במסגרת תפיסתו של רבי מאיר, וזאת למרות שבדבריו במשנה הוא הדגיש דווקא את העדה הלאומית כולה כיחידה המשפטית הרלוונטית במסגרת הבאת חטאת העדה.

⁴⁶⁶ ירושלמי, פרק א, הלכה ז, עמ' 1416 [מו, ע"ב].

⁴⁶⁷ בנוגע לחלקה האחרון של הסוגיה ('שאילתה דכהן משיח...'), מסתברת מאוד הצעתו של בעל 'נועם ירושלמי' (כאן), המציע שיחידה זו שייכת להלכה הבאה, שעוסקת ביחס שבין בית הדין הגדול לבתי הדין של השבטים.

4.3 רוב שבטים ביחס לקרבן פסח

סוגיית הירושלמי ממשיכה לעסוק במידת העצמאות הנורמטיבית של השבטים, והיא מרחיבה את העיסוק בשאלה זו גם ביחס לתחומים הלכתיים נוספים:

ר' אבון בשם ר' בנימן בר לוי. קרייא מסייע למאן דמר. כל שבט ושבט קרוי קהל. דכת' גוי וקהל גוים יהיה ממך". ואדיין לא נולד בנימן.

אמ' ר' חייה בר בא. כשם שהן חלוקין כאן כך הן חלוקין בטומאה.

דתני. היה ציבור חציין טהורין וחציין טמאין. הטהורין עושין את הראשון. והטמאין עושין את השני.

ר' יודה או'. הטהורין עושין לעצמן והטמאין עושין לעצמן.

אמרו לו. אין הפסח לחצאין אלא או כולן יעשו בטומאה או כולן יעשו בט(ו...) [ה]רה.

מינו אמרו לו. כר' יודה. דתני. "ניטמאת אחת מן החלות או אחד מן {השיירים} [הסדרים].

ר' יודה או'. שניהן יצאו לבית השריפה. שאין קרבן ציבור חלוק.

וחכמ' אומ'. הטמא בטומאתו והטהור יאכל" (מנחות ב, ב).

ר' יוסי בר' בון בשם ר' יוחנן אמ'. מינו אמרו לו. חכמ'. שהן כשיטת ר' יהודה.⁴⁶⁸

בראשיתו של קטע זה מובא על ידי ר' אבון פסוק הנועד לתמוך בגישתו העקרונית של רבי יהודה, המייחס לכל שבט מעמד נורמטיבי עצמאי. הפסוק שמובא כאן, מחדד מאוד את מובהקותה של עמדה זו. הפסוק מתאר, על פי הפרשנות שניתנת לו בסוגיה, מציאות שבה כל אחד ואחד מן השבטים מהווה 'גוי' בפני עצמו. יש בכך ביטוי חריף וממוקד לגישה המבקשת לייחד מעמד נורמטיבי עצמאי לכל שבט ושבט.

שאלת היחס בין הנבדלות להשתייכות הקולקטיבית, עומדת גם במוקד המחלוקת בין רבי יהודה לחכמים ביחס לקרבן הפסח, המובאת מיד בהמשכו של הקטע המצוטט כאן. נאמן לשיטתו הכללית המדגישה את העצמאות היחסית של יחידות המשנה ביחס לקולקטיב כולו, מאפשר רבי יהודה התפצלות נורמטיבית בין מחצית העם הטהורים לבין מחצית העם הטמאים. לעומתו, מתעקשים חכמים על ההכרח בקביעתו של דין אחיד עבור העם כולו.⁴⁶⁹

⁴⁶⁸ ירושלמי, פרק א, הלכה ה, עמ' 1416 [מו, ע"א-ע"ב].

⁴⁶⁹ נראה כי השאלה העקרונית שלגביה נחלקו רבי יהודה וחכמים איננה ביחס לקביעת שיעור הסף בנוגע לדין 'טומאה הותרה בציבור', האם הסף הוא מחצה טמאים או רוב טמאים. השאלה העיקרית כאן היא האם לאפשר פיצול נורמטיבי של העם לשתי יחידות משנה שלגבי כל אחת מהן נוהג דין אחר: לגבי מחצית הטמאים מפעילים את דין טומאה הותרה בציבור, ולגבי המחצית האחרת דורשים שהפסח יעשה בטהרה. בעוד שרבי יהודה מאפשר פיצול שכזה, החכמים מסתייגים ממנו באופן קטגורי.

בהסתכלות כללית על סוגיית הירושלמי למשנה זו, ניתן לקבוע כי הירושלמי מחדד ומעצים את התפיסה המגולמת במשנה בשיטת רבי יהודה, לפיה כל שבט ושבט נחשב ליחידה נורמטיבית עצמאית.⁴⁷⁰

5. סוגיית הבבלי: חטאת ציבורית בגין חטא של שבט אחד

סוגיית הבבלי על המשנה מבררת שורה של נקודות ספציפיות שנשארו פתוחות מתוך דברי המשנה. היא מציעה רצף של מהלכים פרשניים, בחלקם ביחס לסוגיות שהמשנה לא עסקה בהן כלל, ובחלקם ביחס לסוגיות שבהן היא מעלה עמדות שחורגות ממשמעותה הפשוטה של המשנה. אני אתמקד כאן בחידוש הטמון בסוגיה הבבליית בנוגע למציאות המשפטית כאשר רק שבט אחד ציית להוראתו של בית הדין הגדול.

כפי שראינו לעיל, על פי המופיע במשנתנו, עולה כי רבי יהודה סבור שחיוב של כלל השבטים בפר העלם דבר של ציבור, מוגבל למצב שבו רוב השבטים פעלו על פי בית הדין הגדול. לצד זאת, הוא סבור ששבט אחד יכול גם כן להתחייב בקרבן זה, כאשר בית דינו של אותו שבט הורה הוראת טעות, ואותו השבט פעל על פי הוראתו. מכך עולה בבירור ששבט אחד שחטא על בסיס הוראת בית הדין הגדול, לא מחייב את השאר השבטים בקרבן, אלא את עצמו בלבד.

בסוגיית הבבלי מובאת ברייתא,⁴⁷¹ שעל פיה רבי יהודה מחייב בקרבן ציבורי גם במקרה שבו חטאו מספר שבטים שאינם עולים לכדי רוב.⁴⁷² כמו כן, מובאת ברייתא נוספת המקבילה למסורת הספרי שלפיה רבי יהודה מחייב את שאר השבטים בקרבן גם במקרה שבו רק שבט אחד פעל על פי הוראת בית הדין הגדול:

ת"ש: ר' יהודה אומ': שבט שעשה בהוראת בית דינו - אותו שבט חייב, ושאר שבטי פטורי'.

בהוראת ב"ד הגדול: אותו שבט מביא פר, ושאר שבטים מביאין פרים. ש"מ.⁴⁷³

בכך יש חידוש כפול ביחס למופיע במשנתנו: ראשית, עצם העובדה שישנו חיוב של קרבן ציבורי במקרה מסוג זה. ובנוסף, שעקרון הערבות שבין השבטים תקף גם כאשר רק שבט אחד חטא, ולא מצטמצם למקרים שבהם רוב השבטים חטאו, כפי שנאמר במשנה. לאחר הבאתה של ברייתא זו, מובאים בסוגיה דבריו של רב אשי המבקש לפרש גם את משנתנו בהתאם למסורת

זן.⁴⁷⁴

⁴⁷⁰ מגמה זו משתלבת גם עם הנטייה הפרשנית של סוגיית הירושלמי שבה עסקנו בסעיף הקודם, שלפיה אף רבי מאיר מאמץ את מעמד העצמאי באופן יחסי של היחידות השבטיות.

⁴⁷¹ ברייתא זו מקבילה למופיע גם בספרא בשמו של רבי יהודה (ראה לעיל הערה 458).

⁴⁷² עמדה זו עולה גם מן המופיע בתוספתא (פרק א) בסתמא: "הורו בית דין ועשו שנים או שלשה שבטים או רובן על פיהן בזמן שהוראתן הוראת בית דין פטורין, והעושין על פיהן מביאין פר". אמנם, על פי דברי התוספתא, נראה כי רק השבטים שחטאו מחויבים בהבאת הקרבן, ללא השתתפות של השבטים האחרים.

⁴⁷³ בבלי, ה, ע"ב

⁴⁷⁴ "אמ' רב אשי: מתני' נמי דיקא, דקתני 'הורו ב'ד של אחד מן השבטים ועשה אותו שבט על פיהם, אותו שבט מביא פר ושאר שבטים פטורין - דברי ר' יהודה'. 'שאר שבטי' פטורין' - למה לי? הא תנא לי' רישא: 'אותו

בדומה לכך, הסוגיה מבקשת להסיק מן המשנה שגם רבי שמעון מחייב פר במקרה שבו שבת אחד בלבד עשה בהוראת בית הדין הגדול. אף מסקנה זו חורגת מן המשתמע מדבריו המפורשים של רבי שמעון במשנה, ובכל זאת שואפת הסוגיה להטמיע עמדה זו כפרשנות לדברי רבי שמעון המופיעים במשנה.⁴⁷⁵

ככלל, ניתן לקבוע כי מגמתה הכוללת של הסוגיה היא להרחיב ולהעצים את התפיסה שמתייחסת לכל שבת כיחידה נורמטיבית עצמאית, שאיננה תלויה בשאר השבטים. הסוגיה עושה זאת בעיקר על ידי הבאתן של מסורות נוספות מן הספרות התנאית, שאינן באות לידי ביטוי במשנתנו, ועל ידי מאמץ פרשני לפרש את משנתנו בהתאם למסורות אלטרנטיביות אלו.

בכך, סוגיית הבבלי ממשיכה את המגמה שהחלה כבר במשנה, וכפי שראינו התחזקה והתבססה גם בסוגיית הירושלמי. סוגיית הבבלי מרחיבה ומעמיקה תפיסה עקרונית זו, ובכך היא משלימה את המהפכה הפרשנית ביחס לדין המקראי: בשעה שהדין המקראי במקורו כלל איננו מכיר ברלוונטיות של היחידות השבטיות ביחס לפר העלם דבר של ציבור, הפרשנות החזל"ת לשלביה ולשכבותיה הופכת יחידה משפטית זו לעיקרון המארגן המרכזי של פרקטיקת הכפרה כולה.

שבט מביא פר אבל שאר שבטים לא? אלא לאו, לאיתוויי שבת שעשה בהוראת בית דינו הוא חייב ושאר שבטי פטורי, הא בהוראת ב'ד הגדול - שאר שבטים נמי חייבין. ש"מ.
⁴⁷⁵ הסוגיה מבקשת לבסס חידוש זה על ייחוסם של דברי חכמים במשנה ("וחכמי אמ": אין חייבין אלא על הוריית בית דין הגדול בלבד), ככאלו המשקפים את שיטתו של רבי שמעון. אך בכך ישנו ביטוי לשני מהלכים פרשניים שכלל אינם הכרחיים: ראשית, כמובן, עצם ייחוסם של דברי חכמים לשיטת רבי שמעון. ובעיקר: הטענה הבסיסית לפיה דברי חכמים אלו אכן משקפים תפיסה שלפיה שבת אחד שעשה בהוראת בית דין הגדול, חייב בחטאת. שכן, פירושה הפשוט של מימרא זו כלל איננו מוביל למסקנה הפרשנית הזו. מימרא זו באה להתפלמס עם שיטת רבי יהודה המחייב בחטאת ציבורית בגין הוראה של בית דין מקומי, והיא כלל איננה עסוקה בגדרי החיוב במקרה של הוראת בית דין הגדול.

ג. היחס בין שני המהלכים הפרשניים העיקריים

בשני הסעיפים הקודמים, עסקנו במהלכים הפרשניים שמתחוללים במסגרת הפרשנות החזל"ת בנוגע לשני רכיביה המרכזיים של פרשת חטאת העדה: מקומה ומעמדה של ההוראה במסגרת הגדרתו של חטא העדה מחד (סעיף א), ואופן הבאתו של הקרבן המכפר בגינו של חטא זה מאידך (סעיף ב).

ביחס למרכיב הראשון, עמדנו על התמורה העמוקה שמתרחשת כתוצאה מן הפרשנות התנאית לפרשה, ולפיה מוקד מרכזי של חטאת הציבור היא פעולת ההוראה שנעשית על ידי בית הדין. עמדנו גם על ביטוי חריף וקיצוני של תמורה זו, שלפיו ההוראה עצמה היא החטא שבגינו מובאת החטאת הציבורית. על פי עמדה מחודשת זו, החטא הישיר שזוקק כפרה הוא לא חטאו של הציבור, אלא חטאו של בית הדין שהורה את הוראת הטעות. משמעותה העקרונית של תמורה פרשנית זו שמתרחשת מכח הפרשנות התנאית והאמוראית לפרשה המקראית, היא העברת מוקד ההתייחסות העיקרי מן המעשה שנעשה על ידי הציבור, אל עבר הפעילות הנורמטיבית של חכמי בית הדין. זוהי תמורה רבת משמעות כשלעצמה, שלעיל עמדנו על משמעויותיה העקרוניות.⁴⁷⁶

לצד תמורה פרשנית יסודית זו, עסקנו בחלקו השני של פרק זה בתמורה פרשנית נוספת בנוגע לאופיו של קרבן החטאת שנועד לכפר על החטא הציבורי. גם ביחס למרכיב זה של הפרשה, ניכרת פעילות פרשנית יצירתית ואינטנסיבית של החכמים, המשקפת גם כן תמורה פרשנית עמוקה ביחס לפרשה המקראית. בעוד שהפרשה המקראית קובעת כי זקני העדה הם אלו שמביאים את הכפרה על חטאת הציבור כנציגיה של העדה כולה, הפרשנות התנאית ברובה מייחסת את הבאת הקרבן למנהיגות המקומית והלוקאלית של נציגי כל שבט ושבט. תמורה זו משקפת דווקא את המעבר מן המנהיגות המרכזית של העם כולו, לעבר המרחב הפריפריאלי של המנהיגות המקומית של כל שבט ושבט.

תשומת הלב לקיומם המקביל של שני תהליכים פרשניים אלו, מעוררת כמובן את שאלת היחס ביניהם.⁴⁷⁷ כבר במבט ראשון, ניתן לעמוד על המגמה ההפוכה שמשקפת במסגרת כל אחד מתהליכים פרשניים אלו. מחד, ביחס לחטא עצמו הפרשנות החזל"ת מחוללת מעבר מהתמקדות בקהילה עצמה, לעבר התמקדות במנהיגות המרכזית. ומאידך, ביחס לתהליך הכפרה וההקרבה

⁴⁷⁶ ראה לעיל בפרק זה, עמ' 184-181.

⁴⁷⁷ וולפיש במאמרו (וולפיש, חטאת העדה, עמ' 21 ובהערה 47), אכן מבקש לעמוד על הזיקה שבין שאלות אלו. על פי הצעתו, עמדתו של רבי מאיר משקפת את התפיסה שבית הדין הם אלו שנושאים באחריות לחטא הציבורי מכיוון שהוראתם של אלו היא זו שגרמה מלכתחילה לחטא זה. ולעומתו, התנאים האחרים מדגישים את אחריותו של הציבור לחטא שבוצע על ידם: לפי רבי יהודה רק הציבור נושא באחריות לחטא, ואילו לפי רבי שמעון בית הדין חולקים אחריות זו יחד עם הציבור.

אמנם, מאפיין עיקרי של פרשנותו של וולפיש, היא הנחתו היסודית שהחטא שעליו מובאת כפרת בית הדין הוא חטאו של הציבור. אמנם, כפי שראינו בסעיפים הקודמים, מתפתחת בקרב התנאים וביתר שאת בתלמודים, התפיסה שלפיה החטא שעליו יש לכפר הוא חטא ההוראה עצמו שבוצע על ידי בית הדין. על פי תפיסה זו, השימוש הפסול בכוחו ובמעמדו הציבורי והמוסרי של בית הדין כדי להורות הוראה המנוגדת לתורה הוא זה שמחווה את עיקרו של החטא שעליו מובאת הכפרה.

בעטיו של החטא, הפרשנות החזל"ת יוצרת מעבר מן ההנהגה המרכזית, אל עבר התייחסות לנציגי הציבור המקומיים של כל אחד מן השבטים.

1. רבי יהודה: הציבור מכפר על חטא ההוראה

בשורות הבאות אני מבקש להציע הסבר אפשרי לתנועה הפרשנית כפולה זו שמשלבת בין שני המהלכים הפרשניים המנוגדים הללו. הסבר זה מבוסס על ההנחה שיש לבחון שני מהלכים פרשניים אלו במשולב, ולראות בהם מרכיבים שונים של מעשה פרשני אחד, המכונן מחדש את משמעותה החברתית והמשפטית של הפרשה כולה.

במידה שאכן בוחנים תהליכים פרשניים אלו במשולב, עולה כי פרשנות משולבת זו מחוללת תמורה עמוקה בנוגע לעיקר תוכנה של הפרשה המקראית המקורית.

הפרשה המקראית מתארת חטא קולקטיבי של הציבור שעליו מכפרת ההנהגה המרכזית של העדה, כנציגותו של הציבור שחטא. אך לאחר ובעקבות הפרשנות התנאית, אנו עומדים בפני סיפור אחר לחלוטין: מדובר כאן בחטא שממוקד בראש ובראשונה במנהיגות הדתית והתורנית המרכזית של העם, ואילו דווקא מעשה הכפרה נעשה על ידי הנציגים של הציבור כולו, באמצעות המנהיגות המקומית של כל שבט ושבט. במקום סיפור על הנהגה מרכזית שמכפרת על חטאם של הציבור והיחידים שבו, אנו מקבלים סיפור על חטאה של ההנהגה, שמתכפר באמצעות קרבן שמואב בעיקר על ידי הציבור.⁴⁷⁸

אמנם, אין בידנו אפשרות להוכיח ששני התהליכים הפרשניים הללו מקיימים ביניהם זיקה ישירה של תלות או סיבתיות. אך למרות זאת, היכולת להצביע על שני התהליכים הללו כתהליכים מקבילים, אך מהופכים בכיוונם במסגרת הפרשנות החזל"ת לפרשת חטאת העדה, נותרת בעינה.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ לתפיסה אחרת, המכירה בשניות של החטא, אך מפצלת את האחריות בין בית הדין לבין הציבור והיחידים, באמצעות הכרה בקיומו של קרבן כפול, ראה דיוננו לעיל בתוספתא, פרק שני, עמ' 82-83.

⁴⁷⁹ ראיתו של בית הדין כמי שמתחייב בקרבן החטאת באופן עקרוני, איננה מצומצמת דווקא לשיטתו של רבי מאיר. המשנה מתייחסת לקרבן העלם דבר של ציבור כקרבן שבית הדין מתחייבים בו באופן עקרוני. זאת לאו דווקא במסגרת שיטת רבי מאיר. כך למשל במשנה לקמן: "שאיין בית דין חייבין עד שיוורו לבטל מקצת ולקיים מקצת" (משנה, פרק ב, משנה ב), ובעקבות זאת הלשון הסתמית 'איין חייבין...' שמופיעה במשניות ד-ו שם בהמשך.

כך גם בסוגיית הבבלי. זו לשון דבריו של שמואל בריש הוריות בבבלי: "אמ' שמואל אין ב'ד חייבין עד שיאמרו להם מותרין אתם". אמנם, יש שביקשו לפרש שלשונות אלו מבוססים על שיטתו של רבי מאיר דווקא (ראה למשל רש"י ז, ע"א ד"ה נתכפר לו עם הציבור; אך ראה מנגד דבריו של רש"י ב, ע"א ד"ה לעולם). אך בכל אופן, אין לכך כל רמז בלשונות אלו עצמם.

לשונות אלו הם כנראה הבסיס לפסיקתו של הרמב"ם, שמשקפת היטב את השניות הזו. שכן, הרמב"ם פסק כרבי יהודה לעניין זה שהקרבן מובא על ידי השבטים עצמם, ואילו מאידך הוא הגדיר את חובת הכפרה הבטיסית כחובה שמוטלת על כתפיו של בית הדין עצמו. "כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה אם שגגו בית דין הגדול בהוראה והורו להתירו ושגגו העם בהוראתו ועשו העם והם סומכין על הוראתו ואחר כך נודע לבית דין שטעו, הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתו בהוראה... ומה הוא הקרבן שמביאין על שגגה זו... ואם בשאר כריתות שחייבין על שגגתו חטאת קבועה שגגו והורו, מביא כל שבט ושבט פר חטאת... נמצאת למד שאם שגגו בית דין הגדול בהוראה בע"ז מביאין כל הקהל שנים עשר פרים עולות ושנים עשר שעירים חטאות... וכל פר מהן נקרא פר העלם דבר של צבור שנאמר 'והקריב קהל' - כל קהל וקהל וכל שבט ושבט קרוי קהל שנאמר 'ויעמד יהושפט בקהל יהודה'..." (משנה תורה, הלכות שגגות, פרק י"ב, הלכה א).

ייתכן מאוד, אם כי לא ניתן להוכיח אפשרות זו באופן ישיר, ששיטתו של רבי יהודה משלבת בפועל בין שני המרכיבים הללו.⁴⁸⁰

2. עמדותיהם החולקות של רבי מאיר ורבי שמעון

בניגוד לעמדתו של רבי יהודה, לדעת רבי מאיר חובת הבאת הקרבן חלה על בית הדין. ניתן היה לפרש שעמדתו של רבי מאיר מבוססת על התפיסה שבית הדין מתחייב בקרבן בגין הוראת הטעות שניתנה על ידו.

אמנם, מסתבר יותר שלדעת רבי מאיר, בית הדין מביא את החטאת כדי לכפר על חטאו של העם דווקא.⁴⁸¹ הסיבה להעדפתה של פרשנות זו בהסבר שיטתו של רבי מאיר מבוססת בעיקר על לשונו של רבי מאיר בברייתא: "ר' מאיר אומר: שבעה שבטים שחטאו מביאין ב'ד על ידיהם פר והן קרבן זה היא לכפר על חטאם של בית הדין בהוראת הטעות שהורו לציבור.⁴⁸² לשון זו מורה על כך שבית הדין מביא את הקרבן כדי לכפר על חטאו של העם, ולא כדי לכפר על חטא ההוראה כשלעצמו.⁴⁸³

עמדתו של רבי שמעון מבוססת כנראה על הכרה בשניות בסיסית בנוגע לזהותו של החטא עליו יש לכפר: בית הדין מביא קרבן כדי לכפר על חטא הוראת הטעות שבוצע על ידו, ואילו

הרמב"ם מחייב אם כך את בית הדין בקרבן הכפרה, אך מאידך מטיל את חובת הבאת הקרבן בפועל על כתפי הקהל והשבטים.

וראה גם דבריו המעניינים של הבאר שבע בעניין זה (באר שבע, ב, ע"א ד"ה שוב). בעל באר שבע עמד על שניות זו בשיטתו של רבי יהודה והוא סבור כי רבי יהודה מטיל את הבאת הקרבן על הציבור, אך מגמתו של קרבן זה היא לכפר על חטאם של בית הדין בהוראת הטעות שהורו לציבור.

⁴⁸⁰ נראה שבמסגרת דעתו של רבי יהודה, יש משנה תוקף לטענה שהחטא שבגיניו מובאת החטאת הוא חטא ההוראה ולא המעשה שנעשה על ידי העם בפועל. הסיבה לכך, נעוצה ביחס שבין זהותם של מביאי הקרבן לבין תנאי הסף להתחייבות בקרבן.

כפי שראינו לעיל בהרחבה (עמ' 159-166) ישנן דרישות שונות שקשורות במעשה ההוראה, שמהוות תנאי להתחייבות בפר העלם דבר. במסגרת שיטתו של רבי מאיר, הסבור שבית הדין הם אלו שמתחייבים בפועל להבאת החטאת, ניתן לומר שהדרישות הפורמאליות ביחס למעשה הוראה נדרשות כדי לבסס את התחייבותם של בית הדין בקרבן זה. במסגרת שיטתו של רבי יהודה קשה יהיה לפרש דרישות אלו באופן דומה. רבי יהודה הרי סבור שהאחריות לכפר על החטא מוטלת על הציבור ולא על בית הדין. ממילא, סביר יותר לפרש שתנאים אלו לא נועדו לבסס את האחריות לחטאו של הציבור, אלא תפקידם הוא לכונן ולהגדיר את תוכן חטאם של בית הדין עצמו, שבגיניו מובאת הכפרה.

ובמילים אחרות: חטאת העדה מבוססת על שילוב של שני מרכיבים: הוראה של בית הדין ומעשה של העם. בין שני המרכיבים הללו ניתן לשאול איזה רכיב מהווה את החטא, ואיזה רכיב מכונן את האחריות על הכפרה לחטא זה. משענה שעל פי שיטת רבי יהודה, העם הוא זה שנושא באחריות לחטא, סביר יותר לומר שפעולת ההוראה של בית הדין לא מכוננת את אחריותם של בית הדין לחטא שבוצע על ידי העם, אלא מגדירה את תוכנו של החטא עצמו.

⁴⁸¹ משימה זו מוטלת על בית הדין כנציגו הרשמי של העם, או לחילופין מכיוון שהוא נושא באחריות חלקית לחטא זה, וזאת מכיוון שהחטא הציבורי נגרם מלכתחילה כתוצאה מהוראת הטעות של בית הדין.

על פי פרשנות זו, עמדתו של רבי מאיר קרובה במהותה לתמונה שעולה מן הפרשה המקראית עצמה. על פי המתואר בתורה, החטא שבגיניו מובא הקרבן התבצע על ידי העדה כולה, וזאת ללא כל מעורבות מיוחדת של בית הדין, ובכל זאת הקרבן עצמו מובא על ידי גוף סמכותי-ייצוגי שמשמש כנציג של העדה ('זקני העדה'). ככלל, הבאת הקרבן על ידי בית הדין המרכזי מעוגנת היטב בפשטי המקראות ללא קשר להוראת הטעות של בית הדין, כך שאין הכרח לקשר בין הבאת הקרבן על ידי בית הדין לבין האחריות המוסרית שרובצת על בית הדין בגין הוראתם. בית הדין יכול להביא את הקרבן כנציג של העדה, ולא כמי שנושא באחריות מיוחדת לחטא הציבורי.

⁴⁸² לשון זו מופיעה גם בסתמא במספר מקורות תנאיים נוספים: "בית דין מביאין פר על ידיהן" (ספרי זוטא פרק טו); ובספרא הלשון אף יותר מפורשת: "שאיין בית דין מביאין עליהן פר" (ספרא ויקרא, דבורא דחובה, פרשה ז', ה).

⁴⁸³ במשנה, לעומת זאת, דברי רבי מאיר פחות מפורשים, ושם הוא מסתפק רק בעצם קיומו של החיוב המוטל על בית הדין: "הורו בית דין ועשו כל הקהל או רובן על פיהם - מביאין פר" (משנה, פרק א, הלכה ו).

הציבור מביא גם כן קרבנות וזאת כדי לכפר על מעשה העבירה שבוצע על ידו. אף רבי שמעון מכיר בכך שהוראת בית הדין עצמה מהווה חטא הזוקק כפרה, אך לשיטתו כפרה זו על חטא ההוראה לא מחליפה את הכפרה על חטאו של הציבור, אלא מתווספת אליה.⁴⁸⁴

סיכום

הפרשנות התנאית מטפלת באופן ממוקד ואינטנסיבי בשני ההיבטים המרכזיים של הפרשה. ההיבט הראשון, שלו מוקדש רובו של הפרק הראשון במסכת הוריות, הוא העיסוק בשאלת מרכיביה ואופן התרחשותה של חטאת העדה.

ההיבט השני שלו מוקדשות המשניות האחרונות של הפרק הראשון במסכת הוריות, הוא העיסוק בשאלת הבאת הקרבן המכפר: אילו קרבנות מובאים, ובידי מי.

ביחס לכל אחד משני נושאים מרכזיים אלו, הפרשנות החזל"ת משקפת תמורה עמוקה ביחס לתוכנה של הפרשנות המקראית, אך זאת בכיוונים מהופכים מחד, ומשלימים מאידך.

ביחס לזהותו של החטא, התנאים מעבירים את עיקר כובד המשקל לכיוון פעולת ההוראה של בית הדין, וזאת על חשבון ההתמקדות בחטא העדה עצמו. כפי שראינו, תהליך זה זוכה להתפתחות והעצמה נוספת במסגרת הסוגיות האמוראיות. לתמורה זו עצמה שני שלבים לוגיים נפרדים:

ראשית, הקביעה לפיה רק חטא קולקטיבי שנובע מהוראת בית הדין כלול בפרשת חטאת העדה. זאת, בשעה שהפרשה המקראית כלל לא מזכירה את ההוראה כמרכיב בהגדרת החטא.

לכך מתווספת הקביעה המשתמעת מסוגיות ודינים שונים, עליהם עמדנו לעיל, שלפיה הוראת הטעות של בית הדין מהווה כשלעצמה חטא הזוקק כפרה ציבורית. המעשה הציבורי שנובע מההוראה אינו אלא מרכיב שמשפיע על חומרתו של חטא הוראת הטעות שנמצא במוקד.

זהו פן אחד של התמורה המתרחשת בספרות התלמודית. הפן הנוסף מתקשר למרכיב מרכזי אחר של הפרשה והוא הבאתו של הקרבן שתפקידו לכפר על החטא הציבורי. כפי שראינו בפרק זה, בספרות התנאית מתפתחת עמדה שלפיה דווקא נציגיהם של השבטים השונים הם אלו שאמונים על הבאת קרבנות הכפרה, ולא המרכז הסמכותי שמוצג על ידי בית הדין.

בעוד שביחס לשאלת הגורם שביצע את החטא ביצעה הפרשנות התנאית מעבר מן הפריפריה (הציבור החוטא) אל המרכז (הוראת הטעות של בית הדין המרכזי), הרי שביחס לפעולת הכפרה

⁴⁸⁴ הטענה ששיטתו של רבי שמעון מבוססת על הכרה בקיומם של שני חטאים שונים (חטא ההוראה על ידי בית הדין וחטא המעשה על ידי הציבור), מטבירה את עצם הצורך בכפילות המוסדית של הכפרה. לכפילות זו אין כל רמז בפסוקים, וממילא מתעורר הצורך להסביר מה גרם להיווצרותה במסגרת שיטתו של רבי שמעון. ההסבר המוצע כאן הוא שכפילות הכפרה נובעת מן ההתווספות של מרכיב ההוראה להגדרתה של חטאת העדה. משעה שמעשה ההוראה מהווה מרכיב הכרחי בגרימת חטאת העדה, אזי ניתן לדבר על קיומם של שני חטאים מקבילים: חטא ההוראה וחטא הציבור. שני החטאים הללו דורשים שני מרכיבי כפרה שמשלימים זה את זה.

התחוללה תמורה שהיא הפוכה לחלוטין בכיוונה: כאן המעבר הוא דווקא מן המרכז (זקני העדה) אל הפריפריה (נציגיו של כל שבט ושבט).

המושג המרכזי שנמצא למעשה בתשתיתם של תהליכים פרשניים אלו הוא פיתוחו ועיצובו של מושג הטעות ביחס להוראתו של בית הדין. הפרק הבא יוקדש לבירורו של מושג מרכזי זה במסכת הוריות.

פרק חמישי:

מהי טעות?

בפרקים הקודמים של העבודה עסקנו בהרחבה במהלכים הפרשניים שהובילו ליצירתה של משנת הוריות כפיתוח יצירתי של הפרשה המקראית שעוסקת בחטאת העדה. ראינו כי משנת הוריות מדגישה את הסיטואציה הנורמטיבית הייחודית שבה נוצרת התנגשות בין ההכרעה המשפטית של בית הדין הגדול, לבין עמדתו העצמאית של חכם יחידי.

במוקד הדיון בפרק זה יעמוד המושג שמכונן למעשה את המפגש והניגוד שבין הוראת בית הדין לבין עמדתו של החכם היחיד: מושג הטעות. הסיטואציה הבסיסית שבה מטפלת המסכת כולה מוגדרת בזיקה ישירה למושג זה ("הורו בית דין וידע אחד מה שטעו" [משנה א', א]; "הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן [שם א', ב]; "הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו ואמר להן טועין אתם" [שם א', ד]). הטעות שבה מדובר היא הטעות של בית הדין הגדול במסגרת פעולתם הנורמטיבית שמהותה היא הוראת הוראות הלכתיות לציבור. פרק זה מוקדש לבירור שיטתי של מושג הטעות בהקשר של הדיון במסכת הוריות, אך גם מתוך השוואה להקשרים נורמטיביים מקבילים בספרות חז"ל.

בסעיף הראשון, אני מבקש לנתח את המרכיבים השונים של החידוש הנורמטיבי שטמון במשנת הוריות. במסגרת זו אני מתייחס בעיקר לשאלה מהי נקודת המבט שלפיה ניתן לקבוע שבית הדין טעה בהוראתו. אני מציג שלוש גישות שונות ביחס לשאלה זו, ומנמק את העדפתי לאחת מהן.

בסעיף השני אני מסכם את החידושים הנורמטיביים העקרוניים שמשמעם ממשנת הוריות, תוך הדגשת החידוש שקיים בכל אחד מהם, וזאת על רקע תפיסות ומקורות המופיעים במוקדים טקסטואליים אחרים בספרות חז"ל ואף בספרות הבתר תלמודית. הדיון בסעיף זה מתבסס על מסקנותיי מן הדיון שמתקיים בסעיף הקודם.

בסעיף השלישי אני ממפה את האפשרויות השונות להגדרת הציר הנורמטיבי שעל גביו מתקיימת המחלוקת שבין החכם לבין בית הדין. במסגרת סעיף זה, אני דן באפשרות שלפיה משנת הוריות עוסקת במקרה שבו בית הדין מורה הוראה מתוך מודעות לכך שהיא סותרת את דין התורה, ולבסוף שולל אופציה זאת כאפשרות פרשנית סבירה בהבנת המשנה, לאור דיון פרשני במשנת הוריות בכללותה.

בשני הסעיפים הבאים, אני מתייחס לשתי מגמות פרשניות בתר תלמודיות בולטות, שמגמתן הייתה לצמצם את תחום התחולה של משנת הוריות.

מגמה פרשנית אחת, המצויה הן בפרשנותה והן במחקרה של מסכת הוריות, היא הטענה שמסכת הוריות עוסקת אך ורק במקרים של טעות בולטת ומפורשת של בית הדין, כאשר הוראתו סותרת ידע משפטי בסיסי וטריוויאלי. **הסעיף הרביעי** מוקדש לבחינה ביקורתית של מגמה פרשנית זו, וזאת על בסיס ניתוח מדוקדק של הסוגיה התלמודית המרכזית שמוקדשת לבירור גדרי הטעות של בית הדין.

בסעיף זה אני מנתח בהרחבה את המשנה שדנה בהגדרת המושג המקראי 'העלם דבר', ובעיקר את הסוגיה התלמודית שמוסבת על משנה זו בתלמוד הבבלי. מתוך ניתוח התהליך הפרשני של הסוגיה, אני מבקש להצביע על המגמות הנורמטיביות המהותיות של סוגיה זו.

ניתוח זה מהווה את ליבו של הפרק הנוכחי, שכן באמצעותו אני מבקש להגדיר את 'מתחם הטעות' של בית הדין, ואת גבולות הגיזרה הנורמטיביים שמאפשרים לחכם לטעון שהוראת בית הדין הינה בגדר הוראת טעות.

מגמה פרשנית בתר תלמודית נוספת, מזוהה בעיקר עם פרשנותו של הרמב"ן, שלפיה משנת הוריות מצטמצמת רק למקרים שבהם החכם לא פרש את עמדתו וטענותיו למול בית הדין.

בסעיף החמישי אני מנתח את פרשנותו של הרמב"ן, ומבקש לבחון האם היא אכן עולה בקנה אחד עם החומר התלמודי של מסכת הוריות. הדיון בסעיף זה מתבסס בעיקר על סוגיית הירושלמי בפרק א של מסכת הוריות, וכאמור על דבריו של הרמב"ן בהשגותיו לשורשים לספר המצוות, בנוגע למשמעותה של משנת הוריות.

בסעיף האחרון של פרק זה, **הסעיף השישי**, אני בוחן את מושג הרטרואקטיביות בהקשר של הוראת טעות של בית הדין, ובעיקר במקרה שבו בית הדין עצמו חוזר בו מהחלטתו הראשונית.

א. ניתוח משפטי של הסיטואציה שמופיעה במשנה

בפרק השני של העבודה עסקנו במבנה הכולל של משנת הוריות, ובמסגרת זו עמדנו על מקומה המרכזי של המשנה הראשונה במכלול הנורמטיבי של המסכת כולה.⁴⁸⁵ בסעיף זה אני מבקש לפנות לניתוח מדוקדק של הסיטואציה הנורמטיבית המתוארת בחלקה השני של המשנה הראשונה, ושל משמעות ההסדרה המשפטית שמעניקה המשנה לסיטואציה זו.

הקביעה העובדתית הבסיסית שמגדירה את הסיטואציה שמתוארת בחלק זה של המשנה מתארת התנגשות בין הוראת בית הדין לבין הדין כפי שהוא מצטייר בתודעתו של אחד מן החכמים:

הורו בית דין, וידע אחד מהם⁴⁸⁶ שטעו או תלמיד ראוי להורייה, והלך ועשה על פיהן -
בין שעשו ועשה עימהן, בין שעשו ועשה אחריהן, בין שלא עשו ועשה -
הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.⁴⁸⁷

המרכיבים העובדתיים שכלולים בתיאור זה הם: א. הוראת בית הדין; ב. ידיעת החכם שבית הדין טעה בהוראתו.⁴⁸⁸

החידוש הטמון במרכיב העובדתי השני הוא כפול, והכפילות הטמונה בו מעוגנת בשתי המילים המרכזיות המופיעות בו: 1. 'דע'; 2. 'שטעו'.

החידוש האחד הוא עצם ההכרה בכך שהוראת בית הדין עשויה להיות הוראה שגויה שיש לראות בה הוראת טעות (2).

החידוש השני הוא שהיכולת העקרונית להגיע למסקנה זו נתונה בידיו וביכולת ידיעתו של חכם הראוי להוראה (1). מהמשנה עולה כי יש באפשרותו של אדם פרטי בעל השכלה הלכתית מספיקה, להגיע לכלל הכרעה כי בית הדין שגה בהוראתו, וזאת על סמך הוודאות הפנימית של ידיעתו האישית.

לצד שתי הקביעות המתארות הללו, מבין השיטין של המשנה עולה גם קביעה נורמטיבית נוספת המבוססת על שתי הקביעות הקודמות, ולפיה: במקרים שבהם החכם היחיד מזהה את הוראת בית הדין כהוראה שגויה, הוא לא נדרש לציית להוראת בית הדין, ובמקרים מסוימים הוא אף נדרש שלא לציית להוראה זו.

⁴⁸⁵ ראה לעיל, פרק שני, עמ' 72-81.

⁴⁸⁶ אך בכת"י פארמה וכן בדפוס: 'מהן'. לדיון בענייניו של חילוף נוסח זה ומשמעותו, ראה לעיל פרק ראשון, הערה 53.

⁴⁸⁷ משנה, פרק א, משנה א².

⁴⁸⁸ אני מתייחס כאן לחלקה השני של המשנה. בחלקה הראשון, הסתירה בין הוראת בית הדין לבין הנורמה התורנית מוצגת על ידי המשנה כחלק מן התיאור האובייקטיבי של ההוראה, וללא שימוש בדמותו ובטענתו של החכם.

חידושים אלו כשלעצמם הם חידושים משמעותיים ומרחיקי לכת, שעומדים לכאורה בסתירה לתפיסות ולקביעות הפוכות המופיעות במוקדים אחרים של ספרות חז"ל. שני המקורות המרכזיים שמצויים במתח מובנה עם קביעות אלו מופיעים במדרשי ההלכה לספר דברים. דרשה אחת מופיעה בספרי לדברים:

'על פי התורה אשר יורוך' - על דברי תורה חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על דברי סופרים.
'ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה' - מצות עשה. 'לא תסור מן התורה אשר יגידו לך' - מצות לא תעשה. 'ימין ושמאל' - אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם.⁴⁸⁹

ודרשה מקבילה נוספת מופיעה במדרש תנאים לספר דברים:

'ושמרת לעשות ככל אשר יורוך' - מניין שאם יאמר לך על שמאל שהיא ימין ועל ימין שהיא שמאל שמע לדבריהם? תלמוד לומר: 'ככל אשר יורוך'.⁴⁹⁰

שני קטעי המדרש הללו מבקשים לחדד ולהדגיש את חובת הציות המוטלת על היחיד גם כאשר הוראת בית הדין נראית בעיניו כהוראה שגויה. אמנם, קיים פער מסוים בין שני הקטעים. דרשת הספרי ניתנת להתפרש באופן מצומצם יותר כמתייחסת למצבים שבהם הכרתו החולקת של החכם ביחס להוראת בית הדין, היא מסופקת בלבד ולא ודאית ('מראים בעיניך').⁴⁹¹ לעומת זאת, מדרש התנאים מתנסח בצורה גורפת הרבה יותר, ונראה כי הוא מחיל את חובת הציות גם על מצבים שבהם הוראת בית הדין היא אכן שגויה באופן וודאי ומוחלט לדעתו של החכם.⁴⁹²

אך נראה כי ניתן לנתח את ההבדל בין המדרשים גם באופן נוסף: בעוד שהספרי מבסס את חובת הציות של היחיד על ספקנות אפיסטמית שאותה צריך היחיד להחיל כלפי שיפוטי האמת שלו עצמו, הרי שמדרש התנאים לא מתמקד בהטלת ספק כלפי שיפוטי הסובייקטיביים של היחיד, אלא בביסוסה של חובת הציות גם במקרים שבהם בית הדין אכן טעה בהוראתו. כלומר: הספרי מבקש לבסס את חובת הציות על הטענה שבית הדין צדק בהוראתו, גם אם היחיד סבור

⁴⁸⁹ ספרי דברים, פיסקה קנ"ד, עמ' 207.

⁴⁹⁰ מתוך מדרש תנאים לספר דברים, י"ז, י, עמ' 103.

⁴⁹¹ ההתייחסות לדרשת הספרי כמתארת תודעה מסופקת ולא ודאית של החכם החולק, רווחת בקרב כמה מפרשים קלאסיים. מפרשים אלו מנגידים בין מצב של וודאות הכרתית של החכם שמצדיקה אי ציות, לבין הכרה מסופקת בטעות של בית הדין, שלא מפקיעה את חובת הציות שמוטלת עליו. ראה למשל: באר שבע להוריות (ב, ע"ב ד"ה כה"ג מ"ד הוא נעמ' 7); החיד"א, שער יוסף להוריות (ב, ע"ב, ד"ה וקטעי נעמ' י); רבי יעקב אלגזי, שארית יעקב, דרוש לפרשת שופטים, עמ' תכה-תכו; ר' חיים בנבנישתי, בעל 'כנסת הגדולה' על טור חושן משפט, סימן לד, הגהות לטור, סעיף יא. וראה גם דיונו של בלידשטיין, סמכות מוסדית, עמ' 232-233.

⁴⁹² אמנם, ההנחה הלשונית הניצבת ביסוד הבחנה זו בין המדרשים, היא שהביטוי 'מראים בעיניך' משקף תודעה מסופקת ומהוססת של החכם החולק. על אף שרבים מן הפרשנים שהוזכרו בהערה הקודמת נקטו בהנחה זו כדבר פשוט, הרי שהיא כלל איננה פשוטה בעיני. סביר יותר שלשון זו מכוונת לתיאור של וודאות הכרתית גבוהה ומוחלטת. כלומר: אף אם ידיעתך שבית הדין טעה בהוראתם, חזקה כעוצמת ראייתו של חפץ המונח לנגד עיניך ממש - אזי חובת הציות להוראתם עדיין חלה עליך (ומעין לשון זו מופיע גם בדברים רבה, פרשה ד: "היו מראים לאמותם באצבע ואומרי' להן"; אך לביטוי המדויק אין מקבילות נוספות בספרות חז"ל).

שלא כך הדבר; ואילו מדרש התנאים מוכן לקבל את הטענה שבית הדין הורה הוראת טעות, אך טענתו הנורמטיבית היא שחובת הציות איננה מותנית בכך שהוראת בית הדין היא הוראת אמת.⁴⁹³

כאמור, משנת הוריות רחוקה מרחק רב מן הקביעות הנורמטיביות הבסיסיות שמתוארות במקורות אלו. ראשית, היא מבססת באופן ברור וחד משמעי את התפיסה שלפיה בית הדין אכן יכול לטעות בהוראתו (תפיסה שכנראה הספרי לדברים ניסה להסתייג ממנה). הכרה זו היא הבסיס והרקע לכל הדין הנורמטיבי שבו עוסקת המשנה.

בנוסף, המשנה אף מייחסת את הידיעה על טעותם של בית הדין להכרתו האישית של החכם היחיד, ואף משתמע ממנה שבמקרים מסוג זה החכם לא אמור לציית להוראה שהוא רואה בה הוראת טעות.

אמנם, בעוד שהקביעה הראשונה שתוארה לעיל (א). האפשרות שבית הדין יטעה בהוראתו) אכן עולה מן המשנה באופן ברור והיא איננה זוקקת דיון נוסף כדי לבססה, הרי שלא כך הדבר ביחס לשתי הקביעות האחרות (ב). יכולתו של החכם לזהות את הטעות באופן עצמאי; ג. ההשלכה הנורמטיבית על חובת הציות של החכם להוראת הטעות).

קביעות אלו אינן עולות מן המשנה באופן פשוט, והן תלויות בהכרעות פרשניות ספציפיות בנוגע לאופן שבו יש לפרש ולנתח את הסיטואציה הנורמטיבית שבה עוסקת המשנה. שני הסעיפים הבאים יוקדשו לבירור נרחב יותר של שתי הקביעות הללו, ובהם יפרסו השיקולים שמובילים אותי לפרש את המשנה באופן שתואר לעיל.

בסעיף 1 אדון בשאלה מהי נקודת המבט שמכוננת את הטענה שבית הדין טעה בהוראתו, ובמה תלויה היכולת לקבוע כי החלטת בית הדין אכן נחשבת להוראת טעות.

בסעיף 2 אדון בשאלה האם אכן זיהוי הטעות של בית הדין מאפשר או אף מחייב את אי הציות של היחיד להוראה. שכן, המשנה מתייחסת באופן ישיר רק לשאלת החיוב בקרבן בדיעבד במקרה של ציות, אך אין בה התייחסות ישירה לשאלה הבסיסית יותר, שהיא כיצד אמור החכם לנהוג מלכתחילה במקרה שכזה: האם עליו לציית לבית הדין, האם הוא פטור מחובה זו, ושמא הוא אף מחויב שלא לציית להחלטה זו (כאשר הוראת בית הדין מנוגדת לדעתו לדין התורה).

על בסיס הניתוח שאציג בשני סעיפים אלו, אבקש לבסס את הטענה שלפיה אכן קיים פער עמוק ומהותי בין התפיסה הנורמטיבית הבסיסית של מסכת הוריות, לבין התפיסות האלטרנטיביות שצוטטו לעיל ממדרשי ההלכה.

⁴⁹³ חיזוק משמעותי להבחנה זו בין המדרשים, נעוץ במקור הדרשה בכל אחד מהם: בספרי הדרשה מוסבת על המילים "ימין ושמאל", שמתייחסות בעיקר לתוכן ההוראה, ואילו במדרש התנאים הדרשה מוסבת על המילים "ככל אשר ירוך", שמתייחסות לפן המוסדי והסמכותי של ההוראה (תודתי ליצחק ברנד שהעמידני על נקודה זו).

1. איפיון הסיטואציה כמצב של הוראת טעות

המשנה, כאמור, מתארת מצב שבו בית הדין הורו הוראה המנוגדת לדין התורה, וחכם מסוים ידע שהוראה זו היא אכן בגדר הוראת טעות. תיאור זה מעלה כמובן את השאלה, על מה מבוססת הקביעה שמגדירה את ההוראה כהוראה שמנוגדת לדין התורה? ומהי נקודת המבט שמתוכה מגדירה המשנה את הוראת בית הדין כהוראה שגויה?

ברצוני לבחון כעת מספר תשובות אפשריות ביחס לשאלה זו. לאחר שאדחה את שתי האפשרויות הראשונות, אטען לחלופה פרשנית שלישית שנראית בעיניי עיקר בפירוש המשנה.

1.1 נקודת מבט רטרופקטיבית לאחר חזרתם של בית הדין

אפשרות פרשנית אחת בהבנת המשנה, היא שהמשנה עוסקת במקרה שבו לאחר זמן בית הדין עצמו חזר בו מהוראתו הראשונית, והודה שהיא הייתה הוראה שניתנה בטעות. בשלב זה, הטעות של בית הדין הופכת להיות בגדר עובדה מוסדית אובייקטיבית שנקבעת מכוח החלטת בית הדין, מה שמאפשר כעת למשנה לשפוט את התנהגותם של היחידים בשלב שקדם להוראתו המתוקנת של בית הדין. על פי הבנה זו, המשנה נכתבת למעשה מתוך נקודת המבט של בית הדין עצמו, אך זאת לאחר שהוא חזר בו מהוראתו הראשונית, והגדיר אותה בעצמו כהוראת טעות.⁴⁹⁴ רק לאחר גיבוש עמדתם החדשה של בית הדין, נוצרת חובת הבאת הקרבן החלה על החכם היחיד שציית להוראתו הראשונית של בית הדין למרות שהכיר בטעותו.⁴⁹⁵

משמעותה של עמדה פרשנית זו היא שלפיה אין כל תוקף משפטי אובייקטיבי לעמדתו של החכם, כל זמן שבית הדין טרם חזר בו מהוראתו. רק הקביעה המאוחרת של בית הדין, מעניקה משמעות משפטית ממשית לעמדתו ולהתנהגותו של החכם לאחר מתן ההוראה הראשונית. קודם לגיבוש עמדתם החדשה, אין כל פשר לתיאור הוראת בית הדין כהוראת טעות, שהרי בית הדין עצמו מגבה ומצדיק את נכונותה של הוראה זו.

אני סבור שפרשנות זו איננה הולמת את משנת הוריות. אמנה כעת מספר סיבות שמובילות אותי למסקנה זו.

⁴⁹⁴ ניתן לתאר מציאות זו בשני אופנים אלטרנטיביים. ייתכן שההוראה המאוחרת מבטלת את תוקפה המשפטי של ההוראה המוקדמת. לחילופין, ייתכן שההוראה הראשונה נשארת בעלת תוקף ברמה העקרונית, אלא שההוראה המאוחרת יותר נתפסת כעדיפה ביחס אליה, בין משום שהיא נתפסת כנכונה יותר ובין מבחינה דיונית (וזאת בדומה לעמדות השונות בנוגע לאופן הצדקתו של הכלל 'הלכתא כבתראי'. ביחס לתפיסת הסמכות המשתקפת בכלל זה ראה בהרחבה וזנר, בתראי). לגבי תחולה רטרואקטיבית של החקיקה השיפוטית של בית הדין הגדול ראה שמעוני, תחולה כרונולוגית. וראה גם דיונונו בהמשכו של פרק זה, לקמן עמ' 265-256.

⁴⁹⁵ בעמדה פרשנית זו מחזיק פרופ' חנינה בן מנחם. הדברים טרם עלו על הכתב, אך מבוססים על שיחותיי עימו בעל פה, וכן על הרצאה שהועברה על ידו בכנס בינלאומי בפקולטה למשפטים של אוניברסיטת הרווארד, קיץ 2012.

1.1.1 ההבחנה בין יחיד לחכם

הקושי הראשון שנובע מפרשנות זו, הוא עצם ההבחנה שעורכת המשנה בין יחיד לחכם. שכן, אם אכן חיובו של החכם בחטאת נוצר אך ורק לאחר שבית הדין חזר בו מהחלטתו, הרי שכלל לא ברור מהי ההצדקה להבחנה ההלכתית שעורכת המשנה בין יחיד לחכם. במידה שאכן שניהם חייבים היו לציית לבית הדין בשעת נתינת ההוראה, מדוע רק החכם חייב בהבאת הקרבן, והרי גם היחיד הפשוט ביצע פעולה שמתברר בדיעבד שהיא הייתה פעולה אסורה.⁴⁹⁶

1.1.2 פטור מדין 'אנוס'

קושי נוסף עולה לא מהשוואת דיניהם של היחיד והחכם, אלא מדינו של החכם כשלעצמו. במידה שמאמצים את הגישה שהחכם חייב היה לציית לבית הדין, לא ברור מדוע עליו להתחייב בקרבן. שהרי, אף אם מעשהו היה אסור, הוא אמור היה להיכנס לקטגוריה של אנוס, שכן הוא עשה אותו בניסיונות שבהן הוא מחויב היה לעשותו.⁴⁹⁷

⁴⁹⁶ בנוגע לעצם ההבחנה בין יחיד לחכם, יש להזכיר כאן את הצעתו הפרשנית של שטינפלד בנוגע לטיבה היסודי של ההבחנה בין הרישא והסיפא של המשנה. במאמר שהוקדש למשנתנו (שטינפלד, משנה, בעיקר בעמ' 90-95), טוען ש' כי שתי הבבות של המשנה גם יחד עוסקות ביחיד שפעל על פי הוראת בית הדין. ההבדל בין הבבות נעוץ בכך שהרישא עוסקת בהוראה שיש לה תוקף משפטי מחייב, ואילו הסיפא עוסקת בהוראה שאין לה תוקף משפטי מכיוון שאחד מחברי בית הדין הסתייג ממנה. קביעה זו מתבססת על מספר מקורות תנאיים (משנה, פרק א', הלכה ד; ספרא ויקרא, חובה, פרשה ד', ד; תוספתא, פרק א', הלכה ג) שמהם עולה כי הוראה שלא התקבלה תוך אחידות דעים, איננה בעלת תוקף, ולכן, לטענת שטינפלד היחיד שפעל מתוך התבססות על הוראה זו, נידון כיחיד התולה בעצמו, וחייב בחטאת.

הצעתו של שטינפלד לוקה לדעתי בחוסר סבירות מבחינה לשונית, עניינית ומבנית. ראשית, קשה להניח שהמשנה הראשונה במסכת מתבססת כדבר פשוט על דין שטרם הוזכר בה, ושעתיד להופיע רק בהמשך הפרק. מעבר לכך, גם אם ניתן להגן על אפשרות פרשנית זו במסגרת הפירוש לבבא השנייה של המשנה, היא הופכת להיות כמעט בלתי אפשרית אם לוקחים בחשבון את המקבילות התנאיות לדין המשנה המופיעות בספרא (ספרא ויקרא, חובה, פרשה ז', ח), בתוספתא (א', א), ובבבלי (ב, ע"ב). במסגרת מקבילות אלו להצעתו של שטינפלד אין כל היתכנות פרשנית מפאת המבנה הלשוני שלהן (במסגרת מקבילות אלו ברור כי הנושא של המשפט 'והלך ועשה על פיהו' הוא החכם החולק, ולא האדם היחיד). ממילא, לא ניתן להגן על האפשרות שמובנה של המשנה שונה באופן רדיקלי מדין המנוסח באופן כמעט זהה בכמה מקבילות תנאיות.

⁴⁹⁷ נקודה זו ביחס למעמדו של מי שפועל בהיתר על סמך הוראת טעות של בית הדין, משיקה במידה רבה לדין מקביל ביחס למי שחטא בשוגג בניסיונות שבהם לא הייתה לו כל אפשרות לדעת את הדין. מוקדו של הדיון מצוי בתוספתא שבת (פרק ח, עמ' 30), במחלוקת שבין מונבז לרבי עקיבא: לדעת מונבז גר שנתגייר לבין הנכרים וחילל שבת - פטור מחטאת שכן מעולם לא הייתה לו ידיעה שהדבר אסור. לעומתו, רבי עקיבא מחייב גם במקרה כזה. בסוגיית הבבלי בשבת (סח, ע"ב), נחלקו בעניין גם רבי יוחנן וריש לקיש מחד ורב ושמואל מאידך (בהתאמה).

בסוגיית הבבלי במכות (ז, ע"ב) אביי מסווג את האומר מותר כאנוס, ולכן הוא פוטר אותו מגלות (וזאת, לכאורה, על בסיס עמדתו העקרונית של מונבז). רבה, לעומתו, מסווג את האומר מותר כ'שוגג קרוב למזיד' (אך ייתכן כי עמדתו של רבה תקפה רק בנוגע לרציחה, שלגביה האיסור הוא בגדר איסור טבעי). וראה גם שמש, שוגג קרוב למזיד, עמ' 409-406. לגבי המשמעות המוסרית של אי ידיעת החוק, ראה: שגב, טעות בחוק. אמנם, למרות הדמיון לא ניתן לדבר על זהות בין שני המצבים: שכן, האומר מותר פועל אמנם מתוך הנחה שפעולתו מותרת, אך הנחה זו מאפיינת אך ורק את מצבו התודעתי הפנימי. לעומת זאת, המציית לבית הדין פועל על בסיס מציאות נורמטיבית ממשית שנובעת מההיתר שניתן לפעולה על ידי בית הדין. על פי הגישה המתוארת בפנים, האדם - ואפילו הוא חכם - צריך היה לציית להוראת בית הדין, וממילא ההיתר של הפעולה איננו רק הנחה סובייקטיבית שגויה, אלא מציאות משפטית אובייקטיבית. ממילא, גם הדעות שמחייבות שת מי ש'אומר מותר' בחטאת, אמורות לפטור את המציית להוראת בית הדין, במידה שמאמצים את הנחותיה של הגישה הפרשנית המתוארת בפנים.

שאלות אלו בנוגע להצדקת חיובו של החכם, תקפות גם ביחס לדעה שעולה בתלמודים, ולפיה אף יחיד שציית לבית הדין חייב חטאת. ביחס לשאלה זו, ובכלל דיון נוסף לגבי העניין בכללותו, ראה גם בדברינו בסוף הפרק השלישי, עמ' 144-150 ובהערות שם.

במקביל, ניתן היה לצפות שיחול לגביו הפטור אותו אנו מוצאים במספר מקומות בתלמוד שלפיו הטועה בדבר מצווה פטור מחטאת.⁴⁹⁸

1.1.3 משנת הורו בית דין וחזרו בהן

קושי נוסף נובע מן האופן שבו מתארת המשנה את המקרה שבו היא עוסקת. שכן, המשנה עצמה לא מכלילה את העובדה שחברי בית הדין חזרו בהם מהוראתם הראשונה כחלק מאפיון המקרה, והיא לא מתנה את הדין המופיע בה בהתקיימותה של עובדה זה.⁴⁹⁹ קושי זה מתחזק לאור העובדה כי במשנה הבאה ישנה התייחסות מפורשת למקרה שבו בית הדין חזר בו מהוראתו: "הורו בית דין וידעו שטעו וחזרו בהן, בין שהביאו כפרתן ובין שלא הביאו כפרתן, והלך ועשה על פיהן..."⁵⁰⁰

העובדה שמשנה ב מתייחסת באופן מפורש, במסגרת תרחיש נפרד, לאפשרות של חזרה של בית הדין, מחזקת את ההערכה שאפשרות זו איננה חלק מהותי מן התרחיש שבו עוסקת משנה א.⁵⁰¹

⁴⁹⁸ ראה למשל בירושלמי, פרק א, הלכה א: 'ר' חגיגי שאל לחבריה. מניין לאוכל ברשות שהוא פטור' (עמ' 1413 [מה, ע"ג]), וראה שם בסוגיה. וראה גם בבלי, בבא קמא, ל, ע"א ובבלי, בבא מציעא, ק"ח, ע"ב, לגבי פטור מחיוב בדמי נזיקין למי שעושה ברשות בית דין (לכל העניין ראה גם: בן דוד, רשות למזיק). וראה דיון נרחב בנוגע לכך בהפניה שבהערה הקודמת.

⁴⁹⁹ מעבר לכך שבאופן עובדתי המשנה לא מכלילה את חזרתם של בית הדין כחלק מתיאור הנסיבות שמביאות לחיובו של החכם, אפשרות זו מעוררת גם קושי עקרוני מבחינת היכולת של הוראה מאוחרת לחול באופן רטרופקטיבי. סוגיית הבבלי ביומא (פ, ע"א) שוללת באופן מפורש את האפשרות שהוראה מאוחרת של בית הדין תוביל לחיוב בגין מעשה שבוצע לפני נתינה, זאת מפאת הדרישה ל'שב מידיעתו'. מדברי רב פפא בסוגיית הבבלי (ב, ע"א) עולה שישנה אפשרות להתגבר על בעיה זו, אך הדבר תלוי כנראה במחלוקת אמוראים שם של רב לרבי יוחנן. ביחס לחיובו של החכם לא מצינו כל התמודדות של התלמוד עם בעיה עקרונית זו של חיוב על מעשה מוקדם על בסיס הוראה מאוחרת, מה שמוביל גם כן למסקנה שחיובו של החכם אכן איננו מותנה ואיננו נובע מחזרתם המאוחרת של בית הדין. נוסף על כך, נראה שהקונסטרוקציה המשפטית שמציע רב פפא בסוגיה בתחילת הוריות ביחס לדינו של היחיד, כלל לא יכולה לעבוד במקרה של החכם. שכן, במקרה של החכם, חזרתו של בית הדין מהוראתו לא דרושה לו כדי לדעת שבית הדין טעה בהוראתו. הוא יודע זאת כבר מן ההתחלה ('הורו בית דין וידעו אחד מה שטעו'). ממילא, לא ניתן לראות את החלטתו המאוחרת של בית הדין ככזו שמאפשרת את מילויה של הדרישה ל'שב מידיעתו'.

דיון נרחב בשאלת התחולה הרטרואקטיבית של הוראת בית הדין, ובשאלת היחס שבין סוגיית הוריות לסוגיית יומא בעניין זה, ראה לקמן בהמשכו של פרק זה, עמ' 256 ואילך. וראה גם דיונו בסוגיית הבבלי בריש הוריות בנוגע ל'שב מידיעתו', לעיל פרק שני, עמ' 101 ואילך.

⁵⁰⁰ משנה, פרק א, משנה ב.

⁵⁰¹ חשוב להדגיש שהמשנה הבאה עוסקת בתרחיש ספציפי, שבמסגרתו היחיד מציית לבית הדין לאחר שאלו כבר חזרו מהוראתם. מבחינה זו, ניתן כמובן לטעון שמשנתנו עוסקת במקרה שבו חברי בית הדין חזרו בהם לאחר שהיחיד או החכם צייתו להכרעתם, וזהו ההבדל שבין שתי המשניות. אך הדיוק שהצגנו בפנים ממשנה ב איננו נובע מהיעדר היכולת להבחין בין התרחישים שמופיעים בשתי המשניות, אלא נובע מנקודה סגנונית: העובדה שמשנה ב מזכירה את החזרה של בית הדין כחלק מתיאור המקרה שבו היא עוסקת, ואילו משנה א איננה כוללת אירוע זה כחלק מתיאור המקרה, עשויה ללמד על כך שבמסגרת משנה א חזרת בית הדין מהוראתם איננה מהווה מרכיב הכרחי של תיאור המקרה שעליו מוסב הדין שמתואר במשנה. גם על טענה זו ניתן היה לחלוק ולטעון שבמשנה ב מופיעה חזרתם של בית הדין כיוון שאירוע זה מתרחש לפני פעולת הציות של האדם, והזכרתו בעיתוי המדויק שבו הוא התרחש היא חיונית לתיאור המקרה שעליו מוסב הדין. אך נקודה זו היא בדיוק הבסיס לטיעון שהצגנו בפנים: בעוד שבמשנה ב חזרתו של בית הדין היא חלק מהותי מתיאור המקרה ולכן היא מזכרת בפירוט, הרי שבמשנה א המקרה איננו תלוי בחזרתם של בית הדין דווקא, ולכן המשנה איננה כוללת אירוע זה כחלק מן התיאור העובדתי שעליו מוסב הדין.

1.1.4 משנת 'שוגגין ועשו מזידין'

אינדיקציה נוספת לכך שהגדרת הסיטואציה כהוראת טעות של בית הדין, איננה תלויה בנקודת מבט מוסדית רטרואקטיבית, מתקבלת מן המשנה בהמשך הפרק. המשנה שם מפרטת מצבים שונים של מודעות בקרב בית הדין והציבור בשלבי נתינת ההוראה והמעשים שנעשו על פיה. בהקשר זה מופיע במשנה הדין הבא:

שוגגין ועשו מזידין - הרי אילו פטורין.⁵⁰²

משפט זה של המשנה מתאר מצב שבו הוראת בין הדין הייתה בשוגג, ואילו ההתנהגות של הציבור בעקבות ההוראה הייתה במזיד. במקרה זה, קובעת המשנה כי אין כל חיוב בהבאת קרבן לא על היחידים ולא על בית הדין. החידוש שנעוץ בתרחיש זה הוא בכך שהמשנה מכירה באפשרות להגדיר מעשה שנעשה על ידי הציבור כעבירה במזיד, וזאת למרות שניתנה על ידי בית הדין הוראה שמורה לבצע מעשה זה.⁵⁰³

קביעה זו מניחה את יכולתו העקרונית של הציבור לדעת באופן עצמאי שהוראת בית הדין היא הוראת טעות, וזאת ללא תלות בעמדתו של בית הדין עצמו, שהרי בית הדין עצמו הורה את הוראתו בשוגג, ובזמן שהציבור פעל על פיה במזיד, בית הדין עצמו ממשיך לסבור שמדובר בהוראה מוצדקת ונכונה. מכאן עולה כי מודעותו של הציבור לכך שהוראת בית הדין מנוגדת לתורה איננה תלויה מבחינה מושגית בידיעתו או בהכרתו של בית הדין עצמו ביחס לכך.⁵⁰⁴

מסקנה זו מתחדדת לאור סיווג הפעולה שנעשתה על ידי הציבור בהתאם להוראת בית הדין כעבירה במזיד. סיווג זה, משקף את המטען הנורמטיבי השלילי של הפעולה בזמן שבו היא נעשתה.⁵⁰⁵ שכן, בניגוד לעבירה בשוגג, עבירה במזיד חייבת להיות מוגדרת על בסיס הזמן שבו היא בוצעה, ולא ניתן להגדירה מנקודת מבט רטרואקטיבית. הסיבה לכך היא שעבירה במזיד מכילה

⁵⁰² משנה, פרק א, משנה ה.

⁵⁰³ מכך עולה שלדעת המשנה, ישנה אפשרות תיאורטית שבה רוב הציבור ידע שהוראת בית הדין היא הוראה שגויה, ובמצב זה הוא יידרש שלא לפעול על פיה. החידוש הטמון בתרחיש זה הוא בכך שמשנתקפת כאן התפיסה שלא רק לחכם ישנה אפשרות להגיע למסקנה שבית הדין שגה בהוראתו, אלא גם למעגלים רחבים יותר של הציבור. המשנה מכירה ביכולת פוטנציאלית של הציבור לדעת את הדין, ידיעה שמכוחה נולדת דרישה נורמטיבית המופנית כלפי הציבור שלא לציית להוראת בית הדין. דרישה זו היא שעומדת ביסוד הגדרת הציות לבית הדין כפעולה שמהווה עבירה במזיד של הציבור כולו.

⁵⁰⁴ כבר הרא"ש בתוספותיו עמד באופן בסיסי על משמעותה זו של משנת 'שוגגין ועשו מזידין'. ראה: תוס' הרא"ש, ב, ע"א, ד"ה הורו ב"ד: "זתנן במתני' לקמן 'שוגגין ועשו מזידין - פטורין', אלמא כיון דנראה לצבור שטעו לא הוי הוראה".

⁵⁰⁵ ראוי לציין כי עצם דין המשנה הפוסט את הציבור מקרבן במקרה של עשייה במזיד, משתלב עם דעת תנא קמא בספרי במדבר, ואיננו עולה בקנה אחד עם עמדתו החולקת של רבי אליעזר המופיעה שם. רבי אליעזר סבור שיש להתייחס לזדון ציבור כשגגה: "בא הכתוב לעשות זדון הציבור כשגגה, שאפילו הן מזידין יהו לפניי כשגגה" (ספרי במדבר, פיסקא קיא, שורות 30-31; וראה דיונו של כהנא ביחס לדרשה זו, שורות 30-33 [בכת"י]).

שיפוט בנוגע ליסוד הנפשי השלילי של מבצע העבירה. יסוד נפשי זה מתקיים בזמן ביצוע הפעולה, והוא לא יכול להיגזר מנקודת זמן מאוחרת יותר, לאחר שבית הדין חזר בו מהוראתו.⁵⁰⁶

פירטתי עד כה סיבות ושיקולים שונים שמחמתם אני סבור שלא ניתן לפרש את המשנה מתוך נקודת מבט רטרוספקטיבית שמתבססת על הכרתו המאוחרת של בית הדין עצמו בטעותו.⁵⁰⁷ נפנה, אם כך, לבחון חלופות פרשניות אחרות.

1.2 טענה פרטית לטעות

במידה שאכן דוחים את האפשרות לפיה המשנה נכתבת על בסיס נקודת המבט האובייקטיבית של בית הדין לאחר שהוא חזר בו מהוראתו, יש לאמץ לכאורה את האפשרות ההפוכה ולפיה המשנה המתארת את הכרעת בית הדין כהכרעה שגויה, נכתבת אך ורק מתוך נקודת המבט הפרטית והאישית של היחיד הסבור שבית הדין טעה, והיא שופטת את התנהגותו של היחיד בהתאם לשיפוט הסובייקטיבי שלו בנוגע לנכונותה של פסיקת בית הדין.

אמנם, גם אפשרות זו לא יכולה לספק פירוש מלא למשנה, שכן המשנה מתייחסת להוראת בית הדין כהוראת טעות לא רק במסגרת תיאור עמדתו של החכם החולק על פסיקת בית הדין. המשפט הפותח את המשנה ('הורו לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה') נכתב מנקודת מבט אובייקטיבית, שאיננה קשורה לעמדתו של החכם החולק, שבה פונה המשנה לעסוק רק בחלקה השני.

כמו כן, המשנה קובעת כי יחיד שפעל על פי הוראת בית הדין פטור מחטאת כיוון שתלה בבית דין. ההנחה היא שבית הדין אכן טעה בהכרעתו, למרות שכלל לא מדובר כאן על עמדתו של החכם החולק. נראה, אם כך, שאופן תיאור הסיטואציה המוצע במשנה מתבסס על נקודת מבט שהיא רחבה יותר מאשר עמדתו הסובייקטיבית של החכם היחיד.

1.3 נקודת מבט של צד שלישי

שלילתן של שתי האפשרויות הפרשניות הקודמות, סוללת את הדרך לפרשנות שלישית שהיא נראית בעיני האפשרות הסבירה ביותר בפירוש המשנה. על פי אפשרות זו, המשנה נכתבת מתוך נקודת המבט של צופה מן הצד, והקביעה שלפיה בית הדין טעה בהוראתו מתבססת על פרמטרים הלכתיים ומשפטיים קודמים שמגדירים מתי וכיצד ניתן להגדיר הוראה של בית הדין כהוראת טעות. כמובן, שכדי לאמץ הבנה זו, עלינו להניח שבאופן עקרוני אכן ישנן אמות מידה נורמטיביות

⁵⁰⁶ ניתן אמנם לטעון שסיווגה של פעולת הציות להוראת טעות של בית הדין כעבירה במזיד, איננה תקפה ביחס לכל סוג של הוראת טעות, אלא נאמרה רק ביחס להוראת טעות מובהקת, שטעותה ניכרת עליה מתוכה. אך גם אם מקבלים הסתייגות זו, משנתנו עדיין מבססת את התפיסה העקרונית שלפיה הגדרתה של הוראה כטעות איננה תלויה בהכרח בחזרתו של בית הדין עצמו מהוראתו הראשונית.

⁵⁰⁷ ייתכן, כמובן, שחזרתו של בית הדין אכן נחוצה ברמה המוסדית הפרקטית, כדי לאפשר את הבאת הקרבן למקדש, וכדי להגדיר את טיב פעולתו של החכם. אך מן הסיבות שצוינו בפנים, עלינו להניח שמנקודת מבט עקרונית, יש משמעות משפטית לכך שהוראת בית הדין נחשבת להוראת טעות, גם בשלב שלפני חזרתם של בית הדין מהוראתם הראשונית.

מוחלטות, שיוצרות עבור בית הדין את מתחם הפעילות הלגיטימי שלו. האיפיון של ההוראה כהוראה שגויה מבוסס על פרמטרים תוכניים אלו, שאליהם כפופה פעילותו של בית הדין כמוסד משפטי מרכזי. ביקורת על פעולתו של בית הדין המתבססת על קריטריונים אלו, זוכה למעמד אובייקטיבי אף מבלי שבית הדין עצמו יכיר בכך וייתן להם תוקף.

יש לקבוע, אם כך, שהמשנה מניחה את קיומם של עקרונות אלו, שמכוחם ניתן לתת פשר לאופן שבו מתארת המשנה את הסיטואציה של הוראת הטעות.⁵⁰⁸ עקרונות אלו, פרשנותם ויישומם ביחס למקרה הספציפי שלגביו ניתנה ההוראה, אינם כלולים בסמכותו המוסדית הבלעדית של בית הדין, ויש בסמכותו של החכם היחיד להכריע ביחס אליהם ולגבש לגביהם עמדה נורמטיבית המחייבת אותו. החידוש הגדול הטמון במשנה זו נעוץ בקביעה שיש בכוחו של החכם להגיע לוודאות אפיסטמית בנוגע לקיומם של עקרונות אלו ולאופן יישומם הנכון, וזאת מבלי שעליו להיסמך על פרשנותו של בית הדין. המשנה מניחה את קיומה של אמת משפטית אובייקטיבית שמכוחה יכול החכם לבקר את הוראת בית הדין, ובאופן משתמע היא מערערת על יומרתו של בית הדין להוות גורם שמייצג באופן מוחלט אמת משפטית זו.

ההכרה בקיומה של אמת משפטית אובייקטיבית, יחד עם ההכרה ביכולתו של החכם היחיד לכוון לאמת זו, הן אלו שעומדות בבסיס ההלכה המשנאית המאפשרת ביקורת שיפוטית של החכם ביחס להכרעה המוסדית שניתנה על ידי בית הדין. בהמשכו של פרק זה,⁵⁰⁹ נבקש לבחון האם ובאיזה אופן משנת הוריות אכן מגבשת את הקריטריונים הפרשניים והנורמטיביים שמכוננים את גבולות הגזרה שבתוכם יכולה להיטען הטענה שבית הדין שגה בהוראתו.

2. חובת הבאת הקרבן מול הנורמטיביות של הציות

שאלה מרכזית נוספת אותה יש לברר ביחס לדיון המשנה, קשורה בהגדרת היחס שבין החיוב בקרבן במקרה של ציות להוראת טעות, לבין מידת הלגיטימיות של הציות להוראה זו מלכתחילה.

השאלה הנורמטיבית הישירה שבה עוסקת משנתנו היא באילו מקרים אדם שציית להוראת הטעות של בית הדין מתחייב בקרבן בגין מעשיו, ובאילו מקרים הוא פטור מקרבן כזה. ביחס לכך היא קובעת כי החכם מתחייב בקרבן, ואילו היחיד פטור.

המשנה איננה מעלה באופן ישיר את השאלה בנוגע לאופן שבו היחיד או החכם נדרשים לפעול מלכתחילה כאשר הם סבורים שבית הדין הורו הוראת טעות. לאור זאת, קיימת אפשרות לטעון כי הן ביחס ליחיד והן ביחס לחכם חלה בכל מקרה חובת ציות להוראה של בית הדין, אלא

⁵⁰⁸ ואכן, המשנה בהמשך הפרק (ראה בעיקר משנה ג לקמן) עוסקת בעיצוב הגדרים שעל פיהם יש לשפוט ולהעריך את מידת התוקף והלגיטימיות של הוראות בית הדין. אמנם, מן הראוי להדגיש כי המשנה עוסקת שם בתיחום ההוראה רק מן הצד האחד שלה: המשנה מגדירה אילו פעולות הוראה כלל לא יכולות להיחשב כהוראה מבחינה נורמטיבית. אך בעוד שהמשנה מותחת את הקו שמבחין בין 'הוראת טעות' לבין 'לא הוראה', היא כלל לא עוסקת בשאלת התייחוס של הגבול בין 'הוראת טעות' להוראה לגיטימית ותקפה. אנו נידרש בהרחבה לשאלה זו בהמשך העבודה (ראה לקמן בהרחבה, פרק חמישי, בעיקר עמ' 223 ואילך).

⁵⁰⁹ ראה לקמן, סעיף ג, עמ' 223-245.

שהחכם שידע שבית הדין טעה בהוראתו מתחייב להביא קרבן כדי לכפר על כך שפעל בניגוד לדין. על פי אפשרות זו, ישנו פיצול בין החובה לציית להוראה של בית הדין מלכתחילה לבין הגדרתו של המעשה כעבירה שמחייבת בקרבן בדיעבד.

למעשה, פרשנות זו של המשנה איננה אפשרית אלא בהתבסס על הקריאה הרטרואקטיבית של דין המשנה, תפיסה שהוצגה ונדחתה בהרחבה בסעיף הקודם (1).⁵¹⁰ שכן, רק קריאה זו של משנת הוריות מאפשרת ליצור את הנתק שבין שאלת החובה לציית לבין שאלת החיוב בקרבן. החלה רטרואקטיבית של הפסק המאוחר של בית הדין על השלב שקדם לפסק מאוחר זה, היא זו שמאפשרת את השניות הנורמטיבית שבין חובה לציית מחד לבין חיוב בקרבן על הציות מאידך. ממילא, כל הנימוקים שפורטו לעיל כדי לשלול פרשנות זו של המשנה מבחינה פרשנית ומהותית, תקפים באותה מידה גם ביחס לאפשרות לפצל בין חובת הציות לבין ההתחייבות בקרבן.⁵¹¹

3. החידושים הנורמטיביים העיקריים שמופיעים במשנה: סיכום

את המסקנות מן הניתוח שהוצע עד כה, ניתן להציג מתוך התייחסות למרכיבים השונים של החידוש שטמון במשנת הוריות. שכן, חידושה של משנת הוריות בנוי מארבעה נדבכים מושגיים ונורמטיביים הנבנים זה על גבי זה:

1. עצם ההכרה באפשרות שבית הדין הורו הוראה שהיא איננה נכונה.
 2. ההכרה ביכולת של חכם יחיד לזהות טעות זו.
 3. החשבתה של ההוראה כהוראת טעות מבחינה נורמטיבית, מבלי לתלות זאת בכך שבית הדין עצמו חזר בו מהוראתו.
 4. הקביעה כי חכם שציית להוראה כזו מתחייב בקרבן בגין פעולתו בהתאם להוראת הטעות. קביעה נוספת המשתמעת מקביעה זו, היא כי החכם נדרש שלא לציית להוראת הטעות של בית הדין, כאשר זו סותרת את האמור בתורה על פי הבנתו.
- כל אחד מארבעת הנדבכים הללו מבוסס אמנם על אלו שקדמו לו, אך לא נובע מהם או מתחייב מחמתם באופן הכרחי.
- כפי שראינו בתחילתו של פרק זה, קביעות אלו מצויות במתח עם תפיסות אלטרנטיביות המצויות במוקדים אחרים של ספרות חז"ל:
- הספרי לדברים מערער בעיקר על טענה [2], בכך שהוא מטיל ספק ביכולת של חכם להגיע להכרעה שהוראת בית דין מהווה הוראת טעות. ואילו מדרש התנאים לדברים מערער על טענות [3-4], בכך שהוא דורש ציות להוראת בית הדין הגדול, גם כאשר ברור שמדובר על הוראת טעות.

⁵¹⁰ ראה לעיל עמ' 210-206.

⁵¹¹ מסגרת הדיון כאן מוגבלת למה שמשמטע ממשנת הוריות כשלעצמה. כפי שראינו במסגרת דיונונו בפרק השלישי של העבודה, התפיסה שהחכם לא אמור לציית להוראת טעות של בית הדין מקבלת גם חיזוק של ממש מן הסוגיה התלמודית הבבליית למשנה זו. ראה לעיל, פרק שלישי, בעיקר עמ' 108 ואילך.

ב. כיצד ומדוע הורו בית הדין את הוראת הטעות?

עיוננו בסעיף הקודם הוביל אותנו למסקנה שהגדרת ההוראה של בית הדין כהוראת טעות מבוססת על עקרונות פרשניים ונורמטיביים בעלי תוקף מוחלט, שבית הדין כפוף להם בפעילותו. כאשר הוראתו חורגת מעקרונות אלו, הוראתו נחשבת להוראת טעות, המאפשרת ואף מחייבת אי ציות מצידו של החכם המודע לטעותם.

לנוכח קביעה עקרונית זו, מתחדד הצורך לתחום ולהגדיר את תוכנם של העקרונות הפרשניים והנורמטיביים, שבאמצעותם ניתן לקבוע באילו מקרים יכול החכם לטעון לטעות של בית הדין ולהפקעה של חובת הציות הכללית שחלה עליו במקרים רגילים.

זהותם ותוכנם של עקרונות אלו תלויים בראש ובראשונה במובנים השונים של פעולת ההוראה, ושל היחס בינה לבין הנורמה הכתובה שמופיעה בתורה. במסגרת דיוננו בפרק הראשון של העבודה, עמדנו על גווני המשמעות השונים של פעולת ההוראה על הציר שבין שיקוף ויצירה. ראינו כי ההוראה יכולה להוות פעולה שמתיימרת אך ורק לשקף ידע קיים ולתווך את אותו ידע. ומאידך, היא עשויה להיות פעולה בעלת מימד יצירתי שמשקף באופנים שונים של חקיקה, פרשנות, או פסיקה.⁵¹²

לאור מובנים שונים אלו של פעולת ההוראה, יש לבחון את שאלת תוכנם של הטעונוים והנימוקים שעשויים להצדיק את טענתו של החכם לפיה הוראתו של בית הדין מהווה הוראת טעות.

1. טעות במקרא או במסורת

נתייחס ראשית למובן הלא יצירתי של ההוראה, שלפיו ההוראה אינה אלא הצבעה על נורמה שכלולה באופן מפורש בתורה עצמה או במסורת שבעל פה. על פי מובן זה, הטענה שההוראה שניתנה היא הוראת טעות צריכה להתבסס על כך שהוראת בית הדין משקפת קריאה והבנה שגויה של הטקסט הכתוב, או לחילופין שיבוש בתהליכי המסירה של טקסט זה או של הידע שמועבר בעל פה. טענה זו קונה את מקומה ומעמדה רק מכוחו של עוגן חיצוני אובייקטיבי שמבסס את תוקפה ואפשרותה. שכן, טענה לקיומה של טעות כזו, חייבת להתבסס על הטענה לקיומה של מסורת (אוראלית או טקסטואלית) אלטרנטיבית, או על הצבעה על השגיאה באופן קריאתו של הטקסט הכתוב.

2. טעות בפרשנות או בפסיקה

המצב שונה במידה שפעולת ההוראה משקפת מהלך פרשני ביחס לטקסט של התורה. במסגרת אפשרות זו, הוראת בית הדין מבוססת על פרשנות מסוימת שניתנת למצוות התורה.

⁵¹² ראה לעיל, פרק ראשון, עמ' 23-28.

העמדה החולקת שרואה בהוראת בית הדין הוראת טעות, סבורה כי פרשנותו של בית הדין היא פרשנות שגויה, וממילא הוראתו סותרת את הנורמה מן התורה, במידה שזו מתפרשת על פי מובנה הנכון והאמיתי. על פי תרחיש זה, המשנה עוסקת בסיטואציה שבה מתקיים למעשה ויכוח פרשני שבו כל אחד מן הצדדים (בית הדין מכאן והחכם מכאן) טוען בשמה של עמדה פרשנית מסוימת ביחס לאופן שבו יש להבין את המצווה מן התורה. ככל שישנה הכרה בלגיטימיות של הפעלת כלים פרשניים מגוונים ועשירים יותר, כך גם המרחב שלגביו יכולה להתקיים מחלוקת פרשנית בנוגע לאופן שבו נכון לפרש את התורה הופך להיות גדול ועשיר יותר.⁵¹³

המאפיין של סיטואציה מסוג זה, היא שמתקיים בה ויכוח פרשני שבו קשה לייצר נקודת עוגן חיצונית שעל פיה ניתן להכריע מיהו הצד הצודק בוויכוח, ומי מחזיק בעמדה הפרשנית הנכונה. האפשרות הזמינה והמקובלת להכריע ויכוח מסוג זה, היא באמצעות הפרמטר המוסדי-סמכותי: בית הדין הגדול מחזיק בסמכות לקבוע את הפרשנות הנכונה של התורה, ולכן במקרה של ויכוח פרשני יש לאמץ את הפרשנות שהוצעה על ידי בית הדין, ולהתיישר מסביבה. אלא שבמקרה שלפנינו לא רק שהמשנה לא נוקטת בכלי זה כדי ליישב את המחלוקת, אלא היא מבצעת את הפעולה ההפוכה: היא מגדירה דווקא את הוראתו של בית הדין כהוראת טעות, ואילו את עמדתו של החכם היא מציגה כעמדה שמייצגת את הפרשנות הנכונה של התורה.⁵¹⁴

קושי דומה קיים גם במקרה של פסיקה. שכן, גם פעולה של פסיקה משקפת מהלך פרשני מסוים, בעיקר ביחס לסיווג והגדרת המקרה שלגביו ניתנה הפסיקה. גם כאן, לא ניתן לייצר נקודת עוגן חיצונית שעל פיה ניתן יהיה להכריע האם מדובר בהוראת טעות, מעבר לשיקול דעתו האישי של החכם הניצב מנגד לשיקול הדעת שמשתקף בפסיקה שניתנה על ידי בית הדין.

3. חקיקה שסותרת את התורה

התרחיש האחרון אותו עלינו לבחון בהקשר זה, הוא התרחיש שלפיו הוראת בית הדין מהווה פעולת חקיקה המייצרת נורמה חדשה לתוך המערכת. במסגרת תרחיש זה, המצב הייחודי שמתואר במשנה הוא שנורמה חדשה זו שנוצרת על ידי בית הדין סותרת נורמה קיימת הזוכה למעמד נורמטיבי גבוה יותר, מתוקף העובדה שמדובר בנורמה שמקורה הוא בתורה עצמה.

על פי פירוש זה, הבעיה בהוראת בית הדין איננה נובעת מעצם העובדה שהוראה זו מנותקת ממקורה הסמכותי בתורה שבכתב, אלא מכך שהיא סותרת נורמה קיימת המופיעה בתורה. ההנחה היא שהוראה של בית הדין זוכה להכרה וללגיטימיות כל זמן שהיא לא מתנגשת עם הנורמות

⁵¹³ אמנם, ככל שהמרחב הפרשני הופך להיות מגוון ויצירתי יותר, כך מצטמצם בהתאמה מספר המקרים בהם יכול היחיד לטעון שהוראת בית הדין אינה אלא הוראת טעות. אנו נשוב לעסוק בנקודה זו בהמשכו של פרק זה בהרחבה (ראה לקמן, סעיף ג, עמ' 223-244).

⁵¹⁴ כמובן, ישנה אפשרות להכריע את המחלוקת הפרשנית, באמצעות הכרה בכללים ובעקרונות פרשניים שהפרשנות חייבת להיענות להם ולהיגזר מהם. במקרה שישנה אי הסכמה בנוגע לתוכנם של עקרונות אלו, אזי המחלוקת היא איננה על מעשה הפרשנות כשלעצמו, אלא על היסודות המשפטיים שאמורים להנחות אותנו. במקרה זה, צריך יהיה לסווג את המחלוקת לקטגוריה השלישית שמתייחסת למחלוקת בנוגע לדין הנתפס כדין יסודי שבית הדין התעלם ממנו או סתר אותו.

שנובעות מן התורה עצמה.⁵¹⁵ התרחיש שחותר תחת הלגיטימיות של מעשה החקיקה האנושי, הוא כאשר החקיקה סותרת ומבטלת את הנורמה שמקורה מן התורה.

במידה שאנו מפרשים את המשנה כעוסקת בתרחיש של חקיקה, יש לעמוד על הבחנה בין שני מצבים אפשריים בנוגע לאופן שבו בית הדין הבין את היחס בין חקיקה חדשה זו לבין הנורמה שמצויה בתורה.

אפשרות אחת היא שבית הדין עסק במעשה החקיקה מתוך הנחה שהוא איננו סותר את דין התורה, ומבלי לייחס לעצמו סמכות לחוקק בניגוד לדין המופיע בתורה. הסתירה שנוצרה בין ההוראה לבין מצוה ממצוות התורה נבעה מאי ידיעה, משיכחה או מפרשנות שגויה של המצווה שאותה סתרה החקיקה החדשה. על פי אפשרות זו, הטענה שלפיה ההוראה שניתנה היא הוראת טעות מתבססת על ההצבעה על הנורמה שאותה סותרת הוראת בית הדין, או לחילופין על פירוש אלטרנטיבי של נורמה זו, באופן שלפיו אכן נוצרת סתירה בינה לבין הוראת בית הדין.⁵¹⁶

4. חקיקה שסותרת במודע את האמור בתורה

אך לצידה של אפשרות זו, יש לבחון גם אפשרות נוספת שלפיה מדובר בחקיקה שנוצרה על ידי בית הדין מתוך מודעות לכך שהיא סותרת את דין התורה. בשורות הבאות אבקש לבחון אופציה פרשנית זו, ולהציג את הטענות שבאמצעותם ניתן לגבותה. לבסוף, אסביר מדוע לדעתי יש לשלול פרשנות זו, למרות היתרונות המסוימים שלה על פני החלופות האחרות. הסיבה העיקרית לכך נעוצה בתוכנה של משנה המופיעה בשלהי הפרק הראשון של מסכת הוריות, וכפי שיוסבר להלן.

על פי אופציה פרשנית זו, התרחיש שבו עוסקת המשנה עשוי להיות התרחיש הבא: בית דין מסוים מחליט לממש את סמכותו ולבצע פעולת חקיקה העומדת בניגוד לדין מדיני התורה.⁵¹⁷ הכרעה זו לא התבססה על אי ידיעה של הדין או על פירוש שגוי שלו. היא נעשית בעיניים פקוחות ובדעה צלולה. היא מתבססת על שילוב בין הנחה נורמטיבית כללית לגבי סמכותו של בית הדין לבין עמדה ספציפית שלו ביחס לסיטואציה נתונה.

⁵¹⁵ זאת, למרות מובנו הפשוט של הפסוק בספר דברים שאוסר על הוספה של תוכן נורמטיבי חדש מעבר לנורמות המופיעות בתורה. החכמים נקטו באסטרטגיות שונות כדי ליישב את היצירתיות הנורמטיבית שלהם עם תוכנו של איסור זה. בעניין זה ראה: רמב"ם, משנה תורה, הל' ממרים, פ"ב, ה"ט; בלידשטיין, סמכות ומרי, עמ' 153-167.

⁵¹⁶ במקרה שבו המחלוקת מבוססת על פרשנות שונה של מצווה מן המצוות, באופן שלפי פרשנות מסוימת ההוראה סותרת את התורה, ולפי פרשנות אחרת היא איננה סותרת את התורה, ישנו כאן ויכוח פתוח בין שתי עמדות הלכתיות, שמקביל למצב שמתקיים על פי האפשרות השנייה שנידונה לעיל, שמתייחסת להוראה כפרשנות ולא כחקיקה. הבעיה שעליה עמדנו כשבחנו את האופציה של ההוראה כפרשנות תהיה תקפה, אם כך, גם במקרה הזה.

⁵¹⁷ ברמה הלשונית, פרשנות זו מבוססת על מתן מובן מסוים למשפט שפותח את המשנה: "הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה". לפי הפרשנות המוצעת, ההוראה לעבור על אחת מן המצוות מתארת לא רק את התוצאה של הוראת בית הדין, אלא גם ובעיקר את מגמתם וכוונתם המודעת. ההתנגשות עם דין התורה איננה בבחינת תוצר לוואי של טעותם של בית הדין, אלא עיקר תוכנה המכוון והמודע של ההוראה.

ההנחה הנורמטיבית היא שיש בסמכותו של בית הדין ליצור נורמות חדשות על ידי חקיקה, גם כאשר נורמות אלו עומדות בסתירה לדין כזה או אחר שכלול בתורה.

העמדה הספציפית היא שיש לממש סמכות עקרונית זו בסיטואציה נתונה, כיוון שבשלו התנאים והמטרות שעשויים להצדיק את השימוש בסמכות האמורה.

על פי קריאה זו של המשנה, המתח שמתקיים מסביב להוראת בית הדין, איננו נובע מאי ידיעה או מפרשנות שגויה של מצוה ממצוות התורה, אלא מבוסס על מחלוקת בסיסית בנוגע למרחב הסמכות של בית הדין: הוראתו של בית הדין מתבססת על הנחה נורמטיבית שהוראה שנוגדת נורמה הכתובה בתורה כלולה במרחב הסמכות שבתוכו הוא פועל. מנגד, ניצב החכם שמייצג את העמדה שלפיה הוראה שסותרת מצווה ממצוות התורה היא הוראת טעות שאיננה זוכה לגיטימיות ועל כן אין לציית לה.⁵¹⁸

יתרונה של פרשנות זו, על פני החלופות האחרות שהוצגו לעיל, הוא בכך שהיא מספקת אבן בוחן להגדרתה של הוראת בית הדין כהוראת טעות. שכן, על פי קריאה זו של המשנה, לא מדובר כאן על ויכוח פרשני פתוח אלא על טענה שמתבססת על הגדרתו הבסיסית של מתחם הסמכות של בית הדין. על פי טענתו של החכם, בית הדין יכול וצריך לפרש את דין התורה, אך אין בסמכותו לפעול בניגוד ומתוך סתירה או ביטול של דין מדיני התורה.⁵¹⁹ ובמידה שעשה זאת, הוראותיו אינן בעלות תוקף, וחכם המזהה זאת נדרש שלא לציית להן.⁵²⁰ לפרשנות זו ישנם גם שני תימוכין נוספים, כפי שיפורטו כעת.

4.1 עקירת הגוף ועקירת מקצת

ראשית, נראה כי פרשנות זו הולמת בצורה הטובה ביותר את התרחישים המפורטים המופיעים לקמן במשנה בהמשך הפרק:

⁵¹⁸ פרשנות זו מהפכת במובן מסוים את היחס שבין בית הדין לבין החכם. עד כה, ההנחה הבסיסית הייתה שבית הדין הוא זה שמייצג את המסגרת הממוסדת והשמרנית, ואילו החכם מייצג את הדמות של המהפכן המורד. לעומת זאת, במסגרת פרשנות זו, התפקידים מתהפכים: בית הדין הוא זה שמבקש למרוד בהלכה הקיימת, ואילו החכם טוען לחוסר הלגיטימיות של המהלך המרדני, ותובע ליישר את ההוראה של בית הדין עם הדין הנהג. אמנם, המאפיין שנשאר דומה בין האפשרויות השונות הוא המאפיין הבא: מסכת הוריות חותרת להצר את צעדיה ולצמצם את מעמדו וסמכויותיו של בית הדין הגדול, וזאת לצד חיזוק וביצור מעמדו וסמכויותיו של החכם היחיד, אשר לו ניתן הכח שלא לציית להוראות בית הדין במקרים מסוימים.

⁵¹⁹ לפי פרשנותו של הריב"א (ר' יהודה ב"ר אליעזר, אחד מבעלי התוספות) לפרשת הזקן הממרא, חובת הציות החזקה להוראותיו של בית הדין קיימת דווקא במקרה מסוג זה של חקיקה מודעת של החכמים המתנגשת עם דין התורה. זאת לעומת פרשנות מוטעית של בית הדין את דין התורה עצמו, שאיננה מחייבת ציות של חכם המודע לטעותו של בית הדין: "ולא תסור ימין ושמאל..." תימא וכי שומעין לחכם שאומר על טמא טהור ועל אסור מותר? אלא... פתרונו על גזירות חכמים ותקנותם על ימין שהוא שמאל, כגון תקיעת שופר שאינה דוחה שבת, וכן הרבה; ועל שמאל שהוא ימין, כגון שניות לעריות וכן הרבה" (דברי הריב"א, מתוך: רבותינו בעלי התוספות על התורה, דברים י"ז, י"א). במידה שמשנת הוריות עוסקת בתרחיש זה, כפי שמוצע בפנים, אזי פרשנותו של הריב"א איננה אפשרית. וראה גם: בלידשטיין, סמכות מוסדית, עמ' 227-229.

⁵²⁰ כמובן, גם במקרה זה בית הדין עצמו יכול להחזיק בעמדה שלפיה יש לו סמכות לחוקק בניגוד לנורמה ספציפית המופיעה בתורה. ייחודה של סיטואציה זו הוא שלפיה העמדה הנורמטיבית המופיעה במשנה מספיקה כדי לשמש קריטריון בורר במחלוקת שבין בית הדין לבין החכם: בכל מקום שבו בית הדין פועל מתוך סמכות שהוא מייחס לעצמו לחוקק בניגוד לתורה, אין להוראותיו תוקף, ואין לציית להן. ביחס לכל המקרים האחרים המשנה לא סיפקה כל קריטריון שעל פיו ניתן להכריע האם צודק בית הדין בהוראתו, או לחילופין הצדק נמצא עם דעתו החולקת של החכם.

הורו בית דין לעקור את כל הגוף,

אמרו: אין נידה בתורה, אין שבת בתורה, אין עבדה זרה בתורה - הרי אילו פטורין.

הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת - הרי אילו חייבין.⁵²¹

מצב שבו בית הדין מורה שהתורה איננה כוללת נורמות כלשהן בתחומים של נידה, שבת או עבודה זרה, והוא עושה זאת שלא מתוך מודעות לכך שבקביעה זו הוא סותר את התוכן שמופיע בתורה עצמה, הוא מצב לא סביר באופן קיצוני.⁵²² נראה שאף דיון בעל אופי היפוטי וטאורטי כדוגמת הדיון של מסכת הוריות, לא אמור להתייחס ולנתח סיטואציה שכזו. על כן נראה שמצבים אלו מבוססים על עקירה מודעת של דין התורה כתוצאה משיקול דעת יזום של בית הדין.

כמו כן נראה כי השימוש בפועל 'לעקור', משקף גם כן פעולה אקטיבית ומודעת שמכוונת לעקירה של נורמות קיימות, ולא לפעולה שמבוססת על אי מודעות תמימה.⁵²³ נראה כי פרשנות זו של המשנה זוכה גם לתמיכה מפורשת בדברים המופיעים בתלמוד הירושלמי על משנתנו בשמו של רבי יוסי. נפנה כעת לבחון סוגיה זו.

4.2 דברי רבי יוסי בירושלמי

במסגרת סוגיה שעוסקת בפירושה של משנה ג בפרק הראשון של מסכת הוריות, שעוסקה הוא ההבחנה בין סוגים שונים של עקירת מצווה ממצוות התורה על ידי בית הדין, מופיעה המימרא הבאה על ידי האמורא ר' יוסי:

אמ' ר' יוסי. לא שהורו [מותר] לאכול חלב. יודעין היו שאסור לוכל חלב. והתורה נתנה רשות לבית דין להורות.⁵²⁴

את תוכנה של מימרא זו ניתן לפרש באופנים שונים. הפני משה מפרש שדבריו של רבי יוסי ממשיכים את הדיון בחלק הקודם של הסוגיה, ועוסקים ביחס שבין עקירת הגוף לעקירת מקצת בנוגע לאכילת חלב. ר' יוסי קובע כי ההוראה שבגינה בית הדין מתחייבים בחטאת איננה כוללת

⁵²¹ משנה, פרק א, משנה ג.

⁵²² ידועה דעתו של פינקלשטיין המייחס את משנת הוריות למציאות ההיסטורית בתקופה ההלניסטית, שבה בית הדין נטה לכיוונם של המתיוונים וביקש לעקור הלכות מן התורה (ראה: פינקלשטיין, ספרא, כרך א, עמ' 203-204). אמנם, רבים כבר הסתייגו מהסבר זה, ואף בעיני נראה שיש בו יסוד אנאכרוניסטי, שכן קשה ליחס את גופי הלכותיה של מסכת הוריות לתקופה כל כך מוקדמת בתולדות ההלכה.

⁵²³ אמנם, בכך אין הוכחה גמורה שכן ייתכן שנקודה זו מהווה חלק מן ההבחנה בין שתי הקטגוריות המופיעות במשנה: כאשר בית הדין מורה במודע לעקור מצווה מן התורה – אין להוראתו תוקף של הוראה, ולעומת זאת כאשר הוראתו מהווה ביטול של פרט מסוים של המצווה, שלא נעשה בזדון, הוראתו היא בעלת תוקף ולכן הוא מתחייב בגינה בכפרה. אמנם, פרשנות זו קשה שכן מרכיב זה של ההבחנה האם ההוראה ניתנה בזדון או בשגגה לא מופיע במשנה במפורש, וזאת מלבד העובדה שהוא חופף להבחנה שמופיעה בנפרד במשנה ה.

⁵²⁴ ירושלמי, פרק א, הלכה ג, עמ' 1415 [מו, ע"א]. אמירתו של רבי יוסי מופיעה בסוגיה מיד לאחר החטיבה שעוסקת בהגדרה מחודשת של הקטגוריה של עקירת הגוף כולו, ולפני שאלתו של ר' בון בנוגע לשיעורי המינימום באכילת איסורים: "רבי בון בר חייה בעי: כזית היום וכשני זיתים למחר, היך עבידא?". הפני משה פירש את הסוגיה כך שמימרתו של ר' יוסי משמשת כבסיס וכרקע לשאלתו של ר' בון ולמה שמשתלשל בעקבותיה. אמנם, אין כל הכרח לפרש כך, וייתכן ששאלתו של ר' בון נשאלה באופן עצמאי, וללא זיקה ישירה למימרתו של ר' יוסי. כמו כן, מימרתו של רבי יוסי עצמה, איננה קשורה באופן ישיר למה שמופיע לפניה, והיא כלל איננה מתייחסת באופן ישיר לפרשנות המשנה, שלא עוסקת באיסור אכילת חלב.

אמירה שאין כל איסור באכילת חלב (שאז מדובר היה בעקירת הגוף כולו, שאיננה מחייבת בחטאת), אלא רק מבחינה בין סוגי חלב מותרים לבין סוגי חלב אסורים, מתוך הנחה שהתורה נתנה לחכמים רשות להבחין בין השניים.

הקושי בפירוש זה הוא בכך שלפיו העיקר חסר מן הספר. שכן, ר' יוסי איננו מתייחס באופן ישיר בדבריו להבחנה בין היתר גורף של אכילת חלב, לבין היתר ספציפי של סוג חלב מסוים. תחת זאת, הוא מתמקד בכך ש"התורה נתנה רשות לבית הדין להורות". במידה שעיקר ההבחנה של רבי יוסי הייתה בין היתר גורף להוראה ספציפית יותר, היה עליו לנסח את דבריו במתכונת של המימרות שהופיעו בחלק הקודם של הסוגיה, שבה הופיעו היתרים ספציפיים בנוגע לתחומים הלכתיים שונים, שאינם בגדר עקירת הגוף כולו.

כמו כן, על פי פירוש זה עצם האמירה של "התורה נתנה רשות לבית הדין להורות", נראית מיותרת ופשוטה. הנחת היסוד של המסכת כולה היא שתפקידו של בית הדין הוא להורות הוראות שונות בדיני איסור והיתר, כאשר לעיתים הוראות אלו עשויות להיות שגויות. אם מניחים הקשר זה, לא ברור כלל מהו מובנה של הקביעה הספציפית בנוגע לאיסור חלב שלפיה התורה נתנה לבית הדין רשות להורות הוראות בעניינו.

על כן, נראה פשוט שיש לפרש את מימרת רבי יוסי באופן אחר, וכפי שכבר הוצע על ידי רבינוביץ' בספרו על הירושלמי.⁵²⁵ על פי פירוש זה, רבי יוסי לא בא להבחין בין האיסור בכללותו לבין גדריו ופרטיו הספציפיים. תחת זאת, מימרתו עוסקת בשאלת התשתית הקוגניטיבית והנורמטיבית שעל בסיסה מורים בית הדין את הוראת הטעות בנוגע להיתר אכילת החלב.

ההוראה שקובעת כי מותר לאכול חלב, עשויה להיווצר בשני אופנים שונים:

- א. הקביעה שמכלול הנורמות המופיע בתורה, איננו כולל בתוכו איסור על אכילת חלב.
- ב. הקביעה כי על אף שהתורה מזכירה את איסור אכילת החלב, בית הדין נהנה מסמכות נורמטיבית להתיר את אכילתו.

מימרתו של רבי יוסי נועדה לקבוע כי הסיטואציה של הוראת הטעות שבה עוסקת משנת הוריות, עוסקת בתרחיש השני ולא בתרחיש הראשון. הוראת הטעות של בית הדין לא נבעה משיכחה או מאי ידיעה של דין התורה הרלוונטי, אלא מתוך הבנה שגויה של גבולות סמכותם הנורמטיבית להורות הוראות הלכתיות ביחס לדיני התורה.

4.3 משנת 'מזידין ועשו שוגגין' ומשמעותה להבנת גדרה של הוראת הטעות

בסעיפים הקודמים הצגנו את האפשרות לפרש את משנת הוריות, באופן שלפיו היא מבוססת על הוראה המנוגדת באופן מודע למה שכתוב בתורה. אמנם, למרות היתרונות הפרשניים הגלומים בעמדה זו, נראה כי יש לדחות אותה לאור תוכנה של המשנה המופיעה לקראת סופו של פרק א

⁵²⁵ רבינוביץ', שערי תורת ארץ ישראל, עמ' 579.

במסכת. משנה זו עוסקת באופן מפורש בתרחיש שבו בית הדין הורה הוראה המנוגדת במודע לדין התורה, אך כפי שנראה מיד, ניתן להסיק מתוכנה של משנה זו, שמשנה א כלל לא עוסקת בסיטואציה זו. נצטט ראשית את לשון המשנה:

הורו בית דין שוגגין ועשו כל הקהל שוגגין - מביאין פר.

מזידין ועשו שוגגין - מביאין כבשה ושעירה,

שוגגין ועשו מזידין - הרי אילו פטורין.⁵²⁶

משנתנו קובעת כי התנאי להתחייבות בקרבן פר העלם דבר של ציבור הוא שהן ההוראה והן ביצועה של העבירה נעשו בשגגה ולא במזיד. אנו נתמקד כאן בהבחנה בין הוראה שניתנה במזיד לבין הוראה שניתנה בשוגג.⁵²⁷

מעמדה של הוראה מכוונת בניגוד לתורה

המשנה כאן מבחינה בין הוראת טעות שניתנה על ידי בית הדין בשוגג לבין הוראה כזו שניתנה במזיד. בפשוטות, נראה כי ההבחנה בין שוגג למזיד מבוססת על השאלה האם בית הדין ידע שהוראתו סותרת דין מדיני התורה, או שהיא בגדר פרשנות שגויה של דין התורה. ברור מן המשנה, שבשני המקרים ההוראה איננה לגיטימית והיא מהווה עבירה על דין התורה, המחייבת כפרה. ההבדל בין המקרים הוא שבמקרה שבו ההוראה ניתנה בשוגג, חובת הכפרה מוטלת על בית הדין, ואילו במקרה שבו ההוראה ניתנה במזיד, בית הדין לא יכולים לכפר על כך בעצמם, וחובת הכפרה עוברת ליחידים.

משנה זו מפקיעה למעשה את המקרה של הוראה במזיד מן המסגרת הנורמטיבית שבה עוסקת משנת הוריות בכללות. על פי משנה זו, כאשר ההוראה ניתנה מתוך מודעות לכך שהיא סותרת את התורה, הרי שהוראה זו כלל לא יכולה להיחשב כהוראה תקפה, ותחת זאת יש להתייחס לחטא שבוצע על פיה כחטאם של יחידים שנדרשים לכפר על חטאם באופן עצמאי.

קביעה זו, מאירה מחדש את מובנה של הסיטואציה המקורית שבה עוסקת משנה א ("הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה"). לאורה של משנה זו, ברור כעת כי ההוראה שבה מדובר במשנה א היא הוראת טעות שניתנה כתוצאה מפרשנות שגויה לדין התורה, ולא כתוצאה מהכרעה מודעת להורות בניגוד לתורה. שכן, רק באופן כזה ההוראה עשויה לפטור את היחידים שצייתו לה, כפי שמתואר במשנה הראשונה.⁵²⁸

⁵²⁶ משנה, פרק א, משנה ה.

⁵²⁷ לשאלת ביצועה של העבירה במזיד התייחסנו בדברינו לעיל. ראה לעיל בפרק זה, עמ' 206-210.

⁵²⁸ מבחינה לוגית צרופה, המסקנה שמנוסחת בדברינו בפנים איננה הכרחית לחלוטין. שכן ניתן לומר שהקו שמפריד בין הוראה בשוגג לבין הוראה במזיד איננו תלוי בשאלה האם בית הדין מודע לכך שהוא מורה בניגוד לדין התורה, אלא הוא פונקציה של הלגיטימיות הנורמטיבית שמייחס בית הדין להוראה שניתנה על ידו. לפי פרשנות זו הוראה מודעת לעבור על דין התורה תיחשב כהוראה בשוגג במידה שבית הדין חשב שיש הצדקה נורמטיבית להורות הוראה שכזו, ולעומת זאת היא תיחשב כהוראה במזיד במידה שבית הדין עצמו היה סבור שהוראתו איננה לגיטימית, ובנתינתה הוא מבצע פעולה שחורגת מגבול סמכותו. כאמור, מבחינה לוגית

5. הבסיס הנורמטיבי לטענת הטעות - סיכום ביניים

באמצעות הניתוח שהוצג עד כה, עמדנו על כך שהסיטואציה הכללית שמתוארת במשנה עשויה לכלול פעילויות נורמטיביות שונות שעשויות להיכלל במושג הכללי של 'הוראת בית דין'. בהתאם למובנים השונים של פעולת ההוראה, ניתן לנסח באופנים שונים את הצידוקים והטיעונים שעשויים לעמוד בבסיס עמדתו של החכם החולק הרואה בהוראת בית הדין הוראת טעות. האופציה שלפיה הוראת בית הדין מבוססת על סטייה מודעת מדין התורה, נשללה על ידנו, ועל כן נותרנו עם האפשרות שלפיה הוראת הטעות מתנגשת עם דין התורה באופן בלתי מכוון כתוצאה משיכחה, אי ידיעה או פרשנות שגויה של דין מדיני התורה.

במסגרת זו, ראינו כי ניתן להגדיר שלושה סוגים שונים של טענות שמכוחם עשוי החכם להחשיב את הוראת בית הדין כהוראת טעות:

- א. הוראת בית הדין סותרת נורמה שמפורשת בתורה שבכתב.
 - ב. הוראת בית הדין עומדת בניגוד למסורת שבעל פה שהגיעה לידו, שהחכם רואה אותה כבעלת סמכות.
 - ג. הוראת בית הדין מבוססת על הפעלת שיקול דעת פרשני או דרשני שהחכם סבור שהוא איננו נכון או איננו לגיטימי.
- ביחס לשני התרחישים הראשונים, הביקורת של החכם על הוראת בית הדין מבוססת על עוגן אובייקטיבי כלשהו, שמכוחו הוא מגדיר את הוראת בית הדין כהוראת טעות.
- לעומת זאת, במסגרת התרחיש השלישי מתקיים עימות ישיר בין שיקול הדעת והעמדה המטא-פרשנית של החכם, למול העמדה הפרשנית שמשתקפת בהוראתו של בית הדין. במידה שאכן תרחיש זה כלול גם הוא בסיטואציה המתוארת במשנה, אזי משמעות הדבר היא שהמשנה מכירה בקיומו של תרחיש שבו החכם היחיד נדרש לפעול בניגוד להוראת בית הדין מכיוון שהוא רואה בה הוראת טעות, וזאת מבלי שהעמדה שמכוחה פועל החכם מתבססת על מסורת טקסטואלית או אוראלית אובייקטיבית, או לחילופין זוכה לגיבוי של מסגרת מוסדית כלשהי.
- השאלה האם תרחיש זה כלול אף הוא במסגרת המושגית והנורמטיבית אותה יוצרת מסכת הוריות, היא שאלה רבת חשיבות להבנת משמעויותיה הנורמטיביות, המוסדיות והחברתיות של מסכת הוריות. בשני הסעיפים הבאים, אפנה לנתח שתי סוגיות תלמודיות המתקשרות באופן ישיר לשאלה יסודית זו. על בסיס ניתוח טקסטואלי וספרותי מקיף של סוגיות אלו, אבקש לשרטט את העולה מהן בנוגע למובנה והיקפה של הטעות בהוראה, ובנוגע למרחב הנורמטיבי שבתוכו יכול החכם לטעון לטעות שכזו.

פרשנות זו היא אכן אפשרית, אך נראה שהיא איננה סבירה כלל. ניסוחה הפסקני והחד של המשנה, והעובדה שהמשנה כלל איננה מזכירה את האופציה שהוראה מודעת בניגוד לתורה עשויה להיות לגיטימית בנסיבות מסוימות, מובילות לכך שהמסקנה אותה ניסחנו בפנים אכן נובעת מפרשנות סבירה של האמור במשנה.

ראשית, נפנה לנתח את סוגיית הבבלי שמוסבת על המשנה שמבחינה בין 'עקירת הגוף' ל 'עקירת מקצת'. כפי שנראה מיד, סוגיה זו בתלמוד הבבלי מפרשת באופן מפתיע ויצירתי את משמעותה של משנה זו, ופרשנות זו היא רבת השלכות ביחס להגדרת מובנה של הטעות שבה עוסקת מסכת הוריות.

לאחר מכן, אפנה לנתח את סוגיית הירושלמי שמתארת את ההידיינות שבין החכם לבין בית הדין בנוגע לתוכנה של ההוראה שניתנה על ידם. ניתוח סוגיה זו מקרין אף הוא על הבנת אופייה של הטעות שבה עוסקת מסכת הוריות. במסגרת סעיף זה נקדיש גם מאמץ לבחינה ביקורתית של פרשנותו המפורסמת של הרמב"ן למשנת הוריות, ונעמת בין פרשנות זו לבין העולה מסוגיית הירושלמי האמורה. השוואה זו תעמיד אותנו על היבטים חשובים במוטיבציות הפרשניות של הרמב"ן, וכן תאפשר לנו לחדד את משמעויותיה הנורמטיביות של פרשנות זו.

ג. מהו גדרה של הטעות: סוגיית הבבלי למשנת 'עקירת הגוף' ו'עקירת מקצת'

דיוננו בסעיפים הקודמים בנוגע לטיב הטעות שבה טעה בית הדין בהוראתו, התבסס בעיקרו על האופן שבו מתארת המשנה הראשונה במסכת את הסיטואציה של הוראת הטעות של בית הדין. משנה נוספת בהמשך הפרק (משנה ג) מספקת דוגמאות קונקרטיות יותר לסיטואציה של הטעות, דבר שעשוי לסייע בידנו לתחם ולהגדיר את טיבה של הסיטואציה הנורמטיבית שבה עוסקת משנת הוריות.

סעיף זה יוקדש לניתוח הדוגמאות שמובאות במשנה זו, ובעיקר לניתוח סוגיית הבבלי שמספקת פרשנות מפתיעה ויצירתית לדוגמאות המובאות במשנה. במסגרת זו, ננסה לעמוד על המגמות הפרשניות שמשתקפות בסוגיית הבבלי, ומתוך כך להצביע על משמעותן לגבי בירור גדרה ומובנה של הטעות בהוראת בית הדין. כפי שנראה, מגמתה העקבית של הסוגיה הבבלית אותה ננתח בסעיף זה, הוא להרחיב את התחום המשפטי שביחס אליו יכול החכם להפנות טענת טעות כלפי הוראותיו של בית הדין הגדול.

נקודת המוצא של הדיון תהיה ניתוחה של המשנה שניצבת בבסיס הסוגיה. המושגים העיקריים המופיעים במשנה לשם הגדרת סוגי הטעויות של בית הדין הם 'עקירת הגוף' ו'ביטול מקצת'. בשלב הראשון, נעמוד על מובנם של מושגים אלו במסגרת דין המשנה. כמו כן, נבקש לבחון את תחומה של הבחנה זו באמצעות הקבלתה להבחנה מקבילה שמופיעה בסוגיה תלמודית נוספת שעוסקת בטעות של בית דין שנדרש להכריע בסכסוך אזרחי המובא לפניו.

לאחר ניתוחה של המשנה, נפנה להציג ולנתח את המהלכים הפרשניים שמופיעים בסוגיה הבבלית על משנה זו. ניתוח זה מלמד שהתלמוד מגדיר מחדש ובאופן יצירתי למדי את גבולות הגיזרה של הקטגוריות הנורמטיביות המתוארות במשנה. לאור הפרשנות התלמודית, מתקבלת תמונה המצמצמת באופן דרמטי את מרחב הסמכות של בית הדין, ומאידיך מרחיבה את יכולתו של החכם היחיד לטעון לטעות בהוראתו של בית הדין.

1. משנה: בין עקירת הגוף לביטול מקצת

המשנה שניצבת בבסיס הסוגיה, מבחינה בין סוגים שונים של טעויות בהוראת בית הדין:

הורו בית דין לעקור את כל הגוף, אמרו: אין נידה בתורה, אין שבת בתורה, אין עבדה זרה בתורה - הרי אילו פטורין.

הורו לבטל מקצת ולקיים מקצת - הרי אילו חייבין.

כיצד? אמ' יש נידה בתורה, אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור,

יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור,

יש עבודה זרה בתורה, אבל המשתחווה פטור - הרי אילו חייבין, שנ': 'ונעלם דבר' - דבר לא כל

הגוף.⁵²⁹

הקביעה הבסיסית של המשנה שלפנינו⁵³⁰ היא שישנן הוראות של בית הדין שאין להחשיבן כלל כהוראה מבחינה נורמטיבית וזאת מפאת הפער הגדול בין לבין התוכן הנורמטיבי הנתון של התורה. מבחינה מושגית, הוראה יכולה להיחשב ככזו רק במידה שתוכנה נתון בתוך גבולות גיזרה מסוימים שמסומנים על ידי תוכנה של הנורמה ההלכתית שלא נקבעת על ידי בית הדין, אלא היא מהווה מציאות טקסטואלית-נורמטיבית קדם מוסדית עצמאית, שאיננה תלויה ואיננה נובעת מהוראות בית הדין. כאשר ההוראה סותרת את הבסיס הנורמטיבי שבתוכה היא פועלת, אזי לא רק שניתן להגדירה כהוראת טעות, הגדרה שבכוחה להצדיק מעשה של אי ציות מצידו של חכם המודע לתוכנה הבעייתית, אלא שהיא כלל לא יכולה להיחשב כפעולה של הוראה, וממילא בית הדין לא יתחייב בגינה בכפרה.

מעבר לעצם ההכרה בקיומה של קטגוריה שכזו שבה אין להוראה כל תוקף מחייב, המשנה מבקשת לשרטט את הקו שמבחין בין 'לא הוראה'⁵³¹ לבין 'הוראת טעות'. הטרמינולוגיה שבה משתמשת המשנה מבחינה בין 'לעקור את כל הגוף', לבין 'לבטל מקצת ולקיים מקצת'.

שלוש הדוגמאות שמובאות במשנה, מסייעות לתת מובן ולדייק את ההגדרה הכללית הזו. הוראה שלא יכולה להיחשב כלל כהוראה, היא הוראה שמשמעותה היא עקירה וביטול של מכלול נורמטיבי שלם המופיע בתורה. איסורי נדה, שבת ועבודה זרה מהווים מכלולים נורמטיביים שלמים, אשר כל אחד מהם כולל בתוכו הגדרות והוראות נורמטיביות ספציפיות ואף מפורטות המופיעות בחלקן כבר בתורה שבכתב עצמה. הגדרה זו מניחה תפיסה נורמטיבית שמחלקת את התורה למכלולים נורמטיביים המובחנים זה מזה, באופן כזה שיוצר מדרג נורמטיבי: מדרג זה מבחין בין התופעות והקטגוריות הנורמטיביות הכלליות שמופיעות בתורה, לבין הנורמות הספציפיות שמאוגדות תחת אותם מכלולים נורמטיביים.⁵³² מן המשנה עולה הן עצם ההבחנה המושגית בין המכלול הנורמטיבי לבין הנורמה הבדידה, והן הקביעה שישנו הבדל בעל משמעות נורמטיבית בין שני המישורים הללו (נורמה בדידה מחד, ומכלול נורמטיבי מאידך).

⁵²⁹ משנה, פרק א, משנה ג.

⁵³⁰ קביעה בסיסית זו מופיעה במספר מקורות תנאיים מקבילים, בנוסף להופעתה במשנה שלפנינו. ראה: משנה, פרק ב, משנה ב; ספרא, דבורא דחובא, פרשתא ד, ה"ז ט; תוספתא פ"א, ה"ז; הברייתא בבבלי, ד, ע"א; וכן בשם 'תנא דבי ר' ישמעאל' המופיע בבבלי, ד, ע"ב. לצד הבדלים כאלו ואחרים בין המקורות הללו, שעליהם נעמוד להלן, כל המקורות תמימי דעים ביחס לעצם קיומה של קטגוריה נורמטיבית שלפיה הוראות מסוימות של בית הדין כלל לא יכולות להיחשב כהוראה, מבחינה מושגית-נורמטיבית.

⁵³¹ המשנה עצמה לא קובעת במפורש שהוראה כזו איננה נחשבת כלל להוראה, אלא מסתפקת בקביעה שבית הדין יהיו פטורים על הוראה שכזו. בהתחשב בעובדה שבית הדין חייבים חטאת בגין הוראת טעות, נראה שניתן להסיק בפשטות שהוראה שעוקרת את הגוף כלל לא נחשבת להוראה, ולכן אין בית הדין מתחייבים מחמתה. נגזרת נוספת של מצב זה היא שכל יחיד שפעל על פי 'לא הוראה' זו, יהיה חייב בחטאת, שכן הוא לא יכול לתלות את מעשיו בהוראה תקפה של בית הדין.

⁵³² ביחס לעיצוב התפיסה שמכירה בקיומן של קטגוריות נורמטיביות לצידן של הנורמות הבדידות, בהקשר של ספרות מוני המצוות בימי הביניים, ראה: הלברטל, ארכיטקטורה. הלברטל עומד על כך שנקודה זו מהווה מטרה מרכזית, ואחת מנקודות האיפיון העיקריות של הפרויקט הגדול של הרמב"ם במניין המצוות. ממשנתו ניתן לראות כי תפיסה בסיסית זו של הבחנה בין קטגוריות נורמטיביות לבין נורמות בדידות, הייתה קיימת כבר בתפיסתם המשפטית-הלכתית של התנאים.

ההגדרה והתיחום שניתנים במשנה למצב שבו הוראה של בית דין כלל איננה נחשבת להוראה, משקפים תפיסה מצומצמת למדי של קטגוריה זו. רק עקירה גמורה של מכלול נורמטיבי שלם תיחשב כהוראה שאיננה לגיטימית עד כדי כך שכלל לא ניתן יהיה להחשיב אותה כהוראה. לעומת זאת, סטייה ברורה ומפורשת ואף ביטול של נורמה המופיעה במפורש בתורה (כדוגמת האיסור להשתחוות לעבודה זרה), עשויה להיחשב אמנם כהוראת טעות, אך היא תיחשב כהוראה תקפה שבית הדין יתחייב בגינה בפר העלם דבר של ציבור.

כאמור, הגבול שאותו תוחמת המשנה במפורש ובאופן ברור הוא הגבול שבין הוראות שכלל אינן נחשבות להוראה, לבין הוראות בעלות מעמד של הוראת טעות. ישנו גבול נוסף שאליו המשנה לא מתייחסת, והוא הגבול בין הוראות טעות לבין הוראות תקפות ולגיטימיות שאינן בגדר טעות. בעוד שהמשנה מגדירה ותוחמת את 'מתחם הטעות' של בית הדין, היא איננה מגדירה מנגד את 'מתחם הסמכות' של בית הדין ואיננה מגדירה את סוג ההוראות או הקביעות המשפטיות שנכללות תחת סמכותו הלגיטימית, ושאין מאפשרות לחכם לטעון שמדובר למעשה בהוראת טעות.

ניתן היה לומר שהמשנה לא נדרשת במפורש לעניין זה, מכיוון שהיא מניחה את ההבחנה הטבעית והאלמנטרית הבאה: הוראה נחשבת להוראת טעות רק במידה שהיא סותרת נורמה המופיעה באופן מפורש בתורה שבכתב. מנגד, כל הוראה שאיננה סותרת נורמה המופיעה במפורש בפסוקים, כלולה במתחם הסמכות הלגיטימית של בית הדין, ולא ניתן להתייחס אליה כטעות.

אך אפשרות זו נשללת מתוך המשנה עצמה. שכן, שתיים מתוך שלוש הדוגמאות המופיעות במשנה לקטגוריה של 'הוראת טעות', מתייחסות להוראה ביחס לדינים שאינם מפורשים בתורה שבכתב עצמה. הן איסור הוצאה בשבת,⁵³³ והן איסורה של השומרת יום כנגד יום⁵³⁴ אינם מבוססים על המקראות באופן ישיר, ומעמדם הנורמטיבי מבוסס על מדרשי הלכה שנלמדים מן הפסוקים. זאת כמובן, בניגוד לאיסור השתחויה לעבודה זרה, שמפורש בטקסט המקראי של עשרת הדברות, ובמקומות נוספים.⁵³⁵ מכך יכולים אנו להסיק שעיסוקה של משנת הוריות במקרים של הוראת טעות, איננו מוגבל רק להוראה שסותרת נורמות ואיסורים המופיעים במפורש בכתובים, אלא היא כוללת גם נורמות המבוססות על מסורות ו/או פעילות פרשנית ומדרשית של החכמים עצמם.

בכל אופן, מן הניסוח וההגדרה הכלליים שמופיעים במשנה ניתן להסיק כי הוראת בית הדין תיחשב להוראת טעות, כאשר היא עומדת בסתירה ישירה לנורמה מוסכמת וודאית הקיימת

⁵³³ איסור הוצאה מרשות לרשות מהווה בתורת התנאים אחד מאבות המלאכה, אך הוא איננו מופיע כלל במקרא. המקור הדרשני לאיסור זה מבוסס על פסוק שכלל איננו מתייחס ליום השבת, אלא עוסק בנדבת המשכן על ידי העם. ראה: שמות ל"ו, ו; ירושלמי שבת, פ"א, ה"א; בבלי, שבת, צו, ע"ב.

⁵³⁴ פסוקי המקרא מכילים התייחסות רק לדינה של אישה הרואה דם במשך מספר ימים רצופים. אין במקרא כל התייחסות לדינה של אישה הרואה דם במשך יום אחד בלבד (הכוונה כאן לראיית דם לא סדירה [דם זיבה]), שאיננה חלק מהווסת הטבעית של האישה [דם נידה]). דין זה נלמד באמצעות מדרש ההלכה, למרות שאיננו עולה כלל מפשטי המקראות. ראה: ויקרא ט"ו, כה; ספרא ויקרא, מצורע - פרשת זבים, פרק ה, אות ד (וראה גם שם, פרשה ה, אותיות ה-ט).

⁵³⁵ ראה: שמות כ', ה; כ"ג, כד; ל"ד, יד; דברים ה', ט.

בשיטה. אמנם, המשנה לא נזקקת להגדיר מה טיבה של אותה נורמה, מה מקורה ומה מבסס את סמכותה המוחלטת ביחס להוראת בית הדין שסותרת אותה.

נקודה זו משאירה את שאלת מתחם הפעילות הנורמטיבית הלגיטימית של בית הדין כשאלה פתוחה, שאיננה מוכרעת באופן מובהק במשנה. לא ברור מן המשנה מהם גבולות הגיזרה הנורמטיביים שבתוכם הוראת בית הדין זוכה לסמכות מוחלטת ומחייבת ציות, ומתי היא מותרת פתח ליחיד לחלוק על ההוראה, ולטעון כי בטעות יסודה.⁵³⁶

כדי לחדד את משמעות ההבחנה בין 'עקירת הגוף' לבין 'ביטול מקצת', ברצוני להשוות הבחנה זו עם מושגים והבחנות אחרות המוצעות בהקשרים אחרים של הדיון בתורת הטעות של חז"ל. ההבחנה המפורסמת והמרכזית ביותר, מובאת בתלמוד הבבלי על ידי רב ששת ובשמו של רב אסי (אמורא בבלי בן הדור הראשון):

אמר רב ששת אמר רב אסי: טעה בדבר משנה - חוזר, טעה בשיקול הדעת - אינו חוזר.⁵³⁷

ההקשר המשפטי שאליו מתייחסת הבחנה זו הוא החלטה שיפוטית של דיין יחיד, ולא הוראה כללית של בית הדין הגדול כבמסכת הוריות.⁵³⁸ מעבר להבחנה זו בנוגע לסוג ההתרחשות המשפטית שבה עוסקות שתי ההבחנות, ישנו גם הבדל מהותי בנוגע לפרמטרים שעל פיהם נבחנת הטעות בכל אחד מן ההקשרים.

ההבחנה שאותה יוצר רב אסי מתייחסת לקאנון נורמטיבי ספציפי, שניצב בבסיס ההבחנה בין סוגים שונים של טעות. פסיקה הסותרת את המופיע בטקסט הקנוני של המשנה, איננה תקפה ועל כן הדין חוזר, זאת לעומת פסיקה שאיננה סותרת את הקאנון, הנחשבת לפסיקה בעלת תוקף משפטי מלא, על אף שגם היא עשויה להיחשב ל'טעות בשיקול הדעת'.

לעומת הבחנה זו, במשנת הוריות נקבעת הבחנה שאיננה מתייחסת לטקסט קנוני כזה או אחר, אלא מבוססת על יצירתו של מדרג נורמטיבי בין תחומים משפטיים שלמים (כגון: שבת, נידה, ע"ז), לבין נורמות בדידות וספציפיות.

הבדל משמעותי נוסף בין הדיון בשני ההקשרים הוא בנוגע למשמעות המשפטית של קטגוריית הטעות החלשה יותר המופיעה בכל אחד מן המקרים. במסגרת מימתו של רב אסי, ה'טעות בשיקול הדעת' גורמת לכך שהכרעת הדין תקפה, במובן זה שהדין כלל איננו חוזר והכרעת הדין לא צריכה להשתנות. לעומת זאת, במשנת הוריות, קטגוריית הטעות החלשה של 'ביטול

⁵³⁶ הכוונה כאן לחובת ציות ביחס לחכם שחולק על הוראתם, וסבור (מכח סברא, או מכח מסורת פרשנית אלטרנטיבית) שהוראתם של בית הדין איננה עולה בקנה אחד עם התורה, והיא מבטלת 'מקצתו' של דין כזה או אחר. כפי שראינו במשנה, היחיד ההדיוט יכול לחסות תחת צילה של הוראת בית הדין, גם כאשר הוראה זו היא שגויה, ובתנאי שהיא איננה עוקרת לחלוטין תחום שלם בתורה.

⁵³⁷ בבלי, סנהדרין, ל"ג, ע"א. מימרא זו מובאת בשם חכמים אלו גם בסוגיית הבבלי בסנהדרין, ו, ע"א; ההבחנה בין דבר משנה לשיקול הדעת נשנית גם בסוגיית הבבלי לבכורות, כח, ע"ב על ידי סתמא דגמרא. המושג של טעה בדבר משנה מופיע גם בסתם התלמוד בכתובות פד, ע"ב וכן בכתובות, ק, ע"א-ע"ב, ושוב מפיהם של רבא ורב פפא בבבלי, שבועות, לח, ע"ב.

⁵³⁸ לניתוח נרחב של ההבחנה בין הקטגוריה של 'טעה בדבר משנה' לבין הקטגוריה של 'טעה בשיקול הדעת', ראה: דוד, טעות, עמ' 27-35.

מקצת', גוררת תוצאה נורמטיבית חמורה הרבה יותר: בית הדין עשויים להתחייב בקרבן בגין הוראת הטעות, ואף כל חכם שציית להוראה למרות שחלק עליה, חייב להביא קרבן כדי לכפר על מעשיו. גם הטעות החלשה יותר של בית הדין, כזו שאיננה מבטלת את הגוף כולו, משפיעה באופן עמוק וחריף הרבה יותר על מידת התוקף והלגיטימיות של ההוראה.

מבחינה זו, נראה כי הקטגוריה של 'ביטול מקצת' קרובה באופייה ובמשמעויותיה הרבה יותר לקטגוריה המקבילה של 'טעות בדבר משנה' מאשר ל'טעות בשיקול הדעת'. שכן, הן ב'ביטול מקצת' והן ב'טעות בדבר משנה' מדובר על הוראה/פסיקה החורגות מנורמה מוסכמת ומקובלת, ומחמת כך התוקף שלהן נשלל באופן מלא.

השוואה זו מחזקת את הרושם שלפיו לצד ובנוסף לשתי הקטגוריות המפורשות במשנת הוריות, ישנה גם קטגוריה נוספת הניצבת 'מתחת' לקטגוריה של 'ביטול מקצת'. קטגוריה זו מכילה הוראות של בית הדין שעשויות להיתפס כהוראות טעות מחמת כשל בשיקול הדעת באופן כזה או אחר, ובכל זאת הן נהנות מסמכות פורמאלית, מפאת מעמדו הסמכותי של בית הדין. זאת, בדומה לקטגוריה המקבילה במסגרת דיון אזורי, שבה פסק הדין של בית הדין לא חוזר גם כאשר תוכנו מבוסס על טעות בשיקול הדעת של הדיינים שיצרו אותו ("טעה בשיקול הדעת - אינו חוזר").⁵³⁹ קטגוריה זו איננה מוזכרת במפורש במסגרת התיחום המופיע במשנה, אך חרף זאת נראה כי יש להניח את קיומה העקרוני. אסכם השוואה זו בין שתי הסוגיות באמצעות טבלה:

קטגוריית הטעות	משנת הוריות	סוגיית סנהדרין
1. טעות שמבטלת את סמכותו של בית הדין	עקירת הגוף	
2. טעות שפוגעת בסמכותו של בית הדין	ביטול מקצת	טעות בדבר משנה
3. טעות שמוכלת במסגרת סמכותו של בית הדין		טעות בשיקול הדעת

בסעיף הבא ננתח את פרשנותה של הסוגיה הבבלית למשנה. כפי שאבקש להראות, הפרשנות שניתנת למשנה בסוגיה הבבלית, יוצרת תמורה עמוקה במשמעותה הנורמטיבית של משנה זו, באופן שגורם לכרסום ולצמצום ניכר במרחב הסמכות של בית הדין. לאור הפרשנות

⁵³⁹ בניגוד לדברינו כאן, יוסף דוד דווקא ביקש להקביל בין הקטגוריות של 'עקירת הגוף' לבין 'טעה בדבר משנה', ובמקביל בין 'עקירת מקצת' לבין 'טעות בשיקול הדעת' (ראה: דוד, טעות, עמ' 36-17). דוד הציע כי שתי ההבחנות המקבילות מבוססות על הקריטריון של 'נסבלות הטעות' במסגרת המערכת המשפטית שנדרשת להכיל אותה.

הבבליה למשנה, נוצר מצב שבו כל הוראה שניתנת על ידי בית הדין, עשויה להיות מושא לטענת טעות המובילה ומצדיקה פעולה של אי ציות, מצידו של חכם יחיד החולק על הוראת בית הדין.⁵⁴⁰ פנה כעת, אם כן, לניתוחה של סוגיית הבבליה⁵⁴¹ האמורה.

2. סוגיית הבבליה על המשנה

הסוגיה התלמודית על משנה זו, מתחלקת לחמישה חלקים עיקריים. בחלק הראשון מובאת ברייתא שמקבילה כמעט לחלוטין לדין שמופיע במשנה. בחלק השני, מתקיים בסוגיה דיון בנוגע ללימוד שמבסס את ההבחנה בין עקירת הגוף כולו לעקירת מקצת. בחלק זה מובאות בסוגיה שלוש אפשרויות שונות כיצד ניתן לבסס הבחנה זו על יסוד מדרש הכתובים. שני החלקים הבאים - החלק השלישי והחלק הרביעי - מקבילים זה לזה במידה רבה, והם מבוססים על דיון במימרותיהם של רב יהודה בשם שמואל ורב יוסף (בהתאמה). בחלק החמישי והאחרון מתקיים דיון במימרתו של רבי זירא.

לטובת הדיון בהמשך במשמעותם של חלקי הסוגיה השונים, אצטט תחילה את הסוגיה כולה,⁵⁴² כשהיא מחולקת למרכיביה העיקריים שתוארו לעיל:

543.1

מתני' הורו ב'ד לעקור וכו'

ת'ר:

ונעלם⁵⁴⁴ - ולא שתתעלם כל המצוה כולה.

אמרו: אין נדה בתורה, אין שבת בתורה, אין ע'ז מן התורה, יכול יהו חייבין?

ת'ל: 'ונעלם' - ולא שתתעל' כל המצוה כלה.

'הורו ב'ד לבטל מקצת ולקיים מקצת'

⁵⁴⁰ המשנה בהוריות איננה עוסקת באופן ישיר ומפורש בשאלת הציות להוראת בית הדין כשלעצמה, אלא בשאלה האם החכם חייב בקרבן בגין החלטתו לציית להוראת בית הדין. לדיון נרחב יותר בנוגע לזיקה בין שתי שאלות אלו, ראה בתחילתו של פרק זה, עמ' 211, ועמ' 210-206.

⁵⁴¹ אני מתמקד בפרק זה בניתוחה של סוגיית הבבליה. בתלמוד הירושלמי (עמ' 1415 שו' 36-43) ישנה סוגייה מקבילה, אך פחות מפותחת מבחינות שונות. כמו כן, ייתכן שהאופן שבו מבין הירושלמי את טיבה של ההבחנה בין 'עקירת הגוף' לבין 'ביטול מקצת', שונה במקצת מן העולה מסוגיית הבבליה. בכל אופן, כאמור, עיקר ענייני כאן הוא בניתוח סוגיית הבבליה, וההשוואה המדוייקת בינה לבין סוגיית הירושלמי זוקקת עיון נוסף.

⁵⁴² ד, ע"א 17 - ד, ע"ב 26. עדי נוסח: [פ] מ, [ק] 6 [ע"ד, ע"ב 17], [ק] 8 [ע"ד שורה 46], ד.

⁵⁴³ מתני' מ ד - א הורו ד + לו א לעקור [ק] 8 ד + את כל הגוף א וכו' [מ] 6 ק ד - א ונעלם [מ] 6 ק 8 ד + דבר א שתתעלם [ד] שיעקר א כל ד - א המצוה [ק] 6 - א כולה [מ] 6 ק - א כולה [ד] + כיצד א אמרו [מ] - א שבת [מ] שבתות א מן התורה [מ] 6 ק 8 ד בתורה א חייבין [מ] חייב א ונעלם [מ] 8 ק ד + דבר א כל ד - א המצוה [מ] התורה ד מצוה א כלה [ק] 6 ד - א הרי אילו פטורין אבל א הורו ב'ד [מ] 6 ק 8 ד הורו ד - א לבטל... כיצד ד - א אמרו [מ] - א נדה [ק] 6 שבת א הבא... כנגד יום [ק] 6 מרשות היחיד לרשות הרבים א שבת [ק] 6 נידה א המוציא... הרבים [ק] 6 הבא על שומרת >...< א המשתחוה [ק] 8 + לה א דבר [מ] ד + ולא כל הגוף.

⁵⁴⁴ המילה מצוטטת כאן מתוך הפסוק בספר ויקרא שמתאר את חטאת העדה: "וְאִם כָּל עַדְתֵּי יִשְׂרָאֵל יִשְׁגוּ וְנִעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקֹּהֵל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת יְקֹנֶק אֲשֶׁר לֹא תִעֲשֶׂינָהּ וְאָשְׁמוּ" (ויקרא ד', יג).

כיצד ?

אמרו יש נדה בתור', אבל הבא על שומרת יום כנגד יום - פטור.

יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים - פטור.

יש ע'ז בתורה, אבל המשתחוה - פטור.

יכול יהו פטורין ? ת'ל : 'ונעלם דבר'.⁵⁴⁵

2.⁵⁴⁶

אמ' מר : "יכול יהו פטורין ? ת'ל : 'ונעלם דבר'."

ואי בקיום מקצת וביטול מקצת - פטורין, ובעקירת כל הגוף - פטורין, אלא במאי כו מיחייבי ?

תנא הכי קא קשי' ליה אימא איפכא דהא 'דבר' כולה מילתא משמע ת'ל 'ונעלם דבר'. מאי משמע ?

א. אמ' עולא קרי ביה 'ונעלם מדבר'

ב. חזקיה אמ' 'מכל מצות' ולא כל מצות.

'מצות' תרתי משמ'

אמ' רב נחמן בר יצחק 'מצות' כתי'

ג. רב אשי אמ' גמר 'דבר' - 'דבר' מזקן ממרא

כתי' הכא 'ונעלם דבר' וכת' התם 'כי יפלא ממך דבר', מה זקן ממרא מן הדבר ולא כל דבר⁵⁴⁷ אף בהוראה מהדבר ולא כל הגוף.

549.4	548.3
-------	-------

⁵⁴⁵ קטע זה בסוגיה הוא ברייתא (מקור תנאי מקביל, שלא נכנס למשנה). הברייתא מבחינה בדומה למשנה בין שתי קטגוריות: בית דין שמבטלים 'מצוה שלמה', שאז הם פטורים מקרבן, לעומת בית דין שמבטלים רק חלק מן המצוה - שאז הם חייבים. בניגוד למשנה, הברייתא מגבה את ההבחנה הזו בלימוד מן הפסוקים.

⁵⁴⁶ אמ' מר] 8 - | ת'ל... הגוף פטורין] 8 - | ת'ל ונעלם דבר] מ מאי קמבעי' ליה 6 ק ד - | ואי] 6 - | בקיום מקצת] 6 בקיים מקצת | וביטול] 6 ק וביטול | פטורין] מ - | פטורין] 6 ק פטור | אלא] מ ד - | כו] מ ד - | 6 הן | מחייבין] מ ד חייבין | אימא] מ ואימ' | איפכא] ד - | דהא] מ ק ד - | 6 ת'ל דבר | דבר] מ דדבר | ת'ל... משמע] 6 - | דבר] מ - | עולא] 6 אביי | ונעלם] 8 - | אמ' מ ד א' [ד אמר אמ' קר' ועשו אח' | מצות] מ מצו' יי' 6 מצוה ד מצות מכל מצות | כל מצות] 6 כל מצוה | מצות] מ מצוות | משמע] מ +דאהכי כתי' מכל דלא תימ' כולהו מצו' 6 +אמ' אביי קרי ביה | אמ' 6 - | נחמן] ד - | בר יצחק] 6 ק 8 - | מצות] 6 מצוה | גמר] מ ד יליף | כתי'] מ ד דכ' | הכא] מ ד ביה | ונעלם דבר] מ ד בזקן ממרא | וכת' התם] מ ד - | כי... דבר] מ לא תסור מן הדבר ד +לא תסור' מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל 6 +דבר | מה זקן... כל הגוף] 8 - | מה זקן ממרא] מ 6 - | ד מה ממרא | כל דבר] מ כל הדבר | מהדבר] מ מן הדבר | כל הגוף] מ כל הדבר.

⁵⁴⁷ מיעוט זה בנוגע לדינו של הזקן הממרא מופיע במשנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ג: "האומר אין תפילין, כדי לעבור על דברי תורה - פטור. חמש טוטפות, להוסיף על דברי סופרים - חייב".

<p>בעי רב יוסף: אמרו אין איסור חרישה בשבת, מהו? מי אמרי' כיון דמודו בשאר מלאכות כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא כיון דעקרי לה לחרישה לגמרי כלעקור את כל הגוף דמי?</p> <p>א. ת'ש: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור - הרי אלו חייבין.</p> <p>ואמאי? והא קא עקרי לה לאיסור' דשומרת יום כנגד יום לגמרי?</p> <p>הכא במאי עסיקין? דאמרי כדרכה אסירא, שלא כדרכה מותרת.</p> <p>והא: 'משכבי אשה' כתי'?</p> <p>דאמרי: גמר ביאה אסור, העראה מותרת.</p> <p>והא: 'את מקורה הערה' כתי'?</p> <p>הכא במאי עסיקי? דאמרי העראה גופה: כדרכה אסור(ו)א, שלא כדרכה שריא.</p> <p>אי הכי, נדה נמי?</p>	<p>אמ' רב יהודה אמ' שמואל אין ב'ד חייבין עד שיוורו בדבר שאין הצדוקין מודי' בו אבל בדבר שהצדוקין מודין בו פטור, זיל קרי בי רב הוא.</p> <p>א. מיתבי: יש נדה בתורה אבל הבא על שומרת יום כנגד יום פטור - הרי אלו חייבין.</p> <p>אמאי? והכתי': 'וספרה לה' - מלמד שסופרת אחד כנגד אחד?</p> <p>דאמרי: כדרכה אסור, שלא כדרכה מותרת.</p> <p>והא 'משכבי אשה' כתי'?</p> <p>דאמרי: גמר ביאה אסור, העראה מותר.</p> <p>הא: 'את מקורה הערה' כתי'?</p> <p>דאמרי: העראה גופה כדרכה אסור, שלא כדרכה מותרת.</p> <p>אי הכי - נדה נמי?</p> <p>אלא לעולם כדרכה, דאמרי: כי כתי'</p>
---	--

⁵⁴⁸ שמואל] +לעולם | ב'ד [ק - | מודין בו] ק מורי | בדבר שהצדוקין מודין] ק צדוקין מורין | פטור] ק ד פטורין ק - מ ק ד +מאי טעמא | זיל] מ - | ב'ן] מ ק ד תנן | ביה | מיתבי] מ ד תנן | הרי אלו חייבין] מ ק ד ק - | אמאי] מ ק ד ואמאי ק ק +והא מ ד +[מ הא] שומרת יום כנגד יום | והכתי'] מ ק ד ק כתיב ד הא כתיבא | מלמד] ק - | אחד כנגד אחד] מ ד אחד לאחד ק אחד אחד ק - | דאמרי כדרכה... דאמרי גמר ביאה] וכסדר הזה גם בק ובק, אך במ ובד סדר התירוצים הפוך | מותרת] ק שריא ק אי' שריא מ ד שרי | והא משכבי אשה כתי' מ ד [מ שלא כדרכ'] הא כתי' משכבי אשה | גמר ביאה אסור העראה מותר] מ ד הערא' שריא גמר ביאה הוא דאסור | אסור] ק ק הוא דאסור [ק אבל] | מותר] ק שריא | הא] ק - ק והא | העראה גופה כדרכה אסור] ק כדירכא אסורה העראה מ ד בכדרכה אסור אפי' הער' | שלא] מ ד בשלא | מותר] ק שריא מ ד גמר ביאה הוא דאסור אבל העראה [ד שרי'] | אי הכי] מ ד +אפי' | דאמרי כי כתיב] מ ואמרי ד ודאמר | דוה] מ נד' | כתי'] מ ד הוא דכתיבא ק כתיבא | ת'ש] מ ד תנן | מרשות היחיד לרשות הרבים] ד מרשות לרשות | הרי אלו חייבין] מ ד - | אל יעשו... מהביא] מ אל יצ' איש ממקו' ביום השבי' ד לא תוציאו משא מבתכם | דאמרי הוצאה] מ ק +אסירה והכנסה שריא ואיבעי' אי' [ק דאמרי] הוצאה | אסורה הכנסה מותרת] מ ד והכנסה הוא דאסור [ד דאסירא] | ואיבעי תי' דאמרי הכנסה והוצאה אסירא] מ ד - | זריקה והושטה מותרת] מ ד מושיט חורק [מ חוץ] שרי | ת'ש יש] מ ד תנן יש ק - | והא] מ השתחוא' ד המשתחואה הא | כתיבא] ד +דכתי' | לאלהיהם] מ ק ד לאל אחד | דאמרי] מ ד +כי אסיר' | השתחואה] ק - | כדרכה] מ בכדרכ' | אסורה] מ ד אבל | מותרת] מ ק ד שריא | גופה] מ +בדרכ' אסיר' כגון ד +כדרכה הוא דאסיר | דאית בה] מ ק - | אסירא] מ ד - מ ק ד +הא השתחואה | ידיים ורגלים] מ - |

⁵⁴⁹ אמרו] ד - | איסור] מ ק ד - | מהו מי אמרינן] ק - | דמודו] מ דקמודי ק ד דקא מודו | בשאר] מ ד בכולהו | דעקרי] מ ד דקעקרינן | לגמרי] מ ד כל עיקר | כלעקור את כל הגוף] מ כעקירת הגוף ק כלעקור את הגוף ד כעקירת גוף | כנגד יום] מ - | הרי אלו חייבין] מ ק ד - | קא עקרי לה] מ ד עקריין | לאיסור' דשומרת] מ לשומ' ק - ד לשומרת | יום כנגד יום] מ יום ק - | לגמרי] מ ד כל עיקר | דאמרי כדרכה... במאי עסיקין] מ רב יוסף דקא' כדשני ד אמר לך רב יוסף שומר' יו' דקאמרינן כדשניו | אמאי והא] מ ד ואמאי הא | עקרי לה] מ קעקרי לה] מ קעקרי ליה ד עקריין | לגמרי] מ ד להוצאה כל עיקר | דאמ'... והושטה מותרת] מ אמרי הוצא' נמי כדשני ד התם נמי כדשניו | הכנסה מותרת] ק הכנסה שריא | והושטה מותרת] ק והושטה שריא | חייבין] מ ק ד - | אמאי והא] מ ואמאי הא ד ואמאי והא | עקרי לה] מ קעקרינן לה ד עקריין | לגמרי] מ ד כל עיקר | דאמרי כדרכה... ורגלים שריא] מ ד אמרי השתחואה נמי כדשניו |

<p>אלא לעולם בכדרכה, דאמרי: כי כתיבא העראה - באשה דוה כתיב'. ואיבעי תימ': דאמרי זבה לא הויא אלא ביממי, דכתי': 'כל ימי זובה'. ב. ת'ש: יש שבת בתור' אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור. אמאי? והא עקרי לה לגמרי? דאמ': הוצאה אסורה, הכנסה מותרת. ואיבעי תימא, דאמרי: הוצאה והכנסה אסור', זריקה והושטה מותרת. ג. ת'ש: יש ע'ז בתורה, אבל המשתחוה פטור - חייבין. אמאי? והא עקרי לה להשתחוואה לגמרי? דאמרי: כדרכה אסירא שלא כדרכה שריא ואיבעיתים', דאמרי: השתחוואה גופה דאית בה פישוט ידים ורגלים - אסירא, דלית בה פישוט ידים ורגלים - שריא.</p>	<p>העראה באשה דוה כתי'. ואיב' תימ' דאמ': זבה לא הויא אלא ביממי, דכתי' 'כל ימי זובה'. ב. ת'ש: יש שבת בתורה, אבל המוציא מרשות היחיד לרשות הרבים פטור - הרי אלו חייבין. ואמאי? הא כתיבא: 'אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש', וכתי': 'ויכלא העם מהביא'. דאמרי: הוצאה אסורה, הכנסה מותרת. ואיבעי תי', דאמרי: הכנסה והוצאה אסירא, זריקה והושטה מותרת. ג. ת'ש: יש ע'ז בתורה, אבל המשתחוה פטור. ואמאי? והא כתיבא: 'לא תשתחוה לאלהים'. דאמרי: השתחוואה - כדרכה אסורה, שלא כדרכה מותרת. ואיבעיתיםא, דאמרי: השתחוואה גופה דאית בה פישוט ידים ורגלים אסירא, דלית בה פישוט ידים ורגלים שריא.</p>
---	--

550.5

א. בעי ר' זירא: אמרו אין חרישה וקצירה בשבת בשביעית, מהו?

550 בעי' מ' ת"ש דבעי | אמרו | ד - | חרישה וקצירה בשבת | מ' ד שבת | טעמ' קאתו דכתי' | מ' ד טעו בהאי | ד | בהדין | קרא | וקצירה אסירא | מ' ד איכא | בזמן | מ' - ד | ובזמן | וקצירה | מ' ד - | לא אסירא | מ' ד | ליכא | מאי כיון | דקא מודו | מ' ד | מי אמרינן כיון דמקיימי ליה | ד | דמקיימין לה | | מקצת | מ' | במקצת | דעקרו | מ' | דקעקרינן | ד | דקא עקריי' | | לגמרי | כלעקור את כל | מ' ד | בשביעית כעקירת | המתנבא | מ' ד | נביא שהתנבא | ד | שנתבנא | | מן התורה | ד | מדברי תורה | לעקור | מ' | לבטל | ד | לביטול | ולקיים | ד | ולקיום | פוט' | ד | אומר פטור | אמין | מ' - | | בטלה | מ' | ביטלה | | אלמא... דאמין | מ' | והא הכ' דהיום עובד' ולמחר בטל' דרחמ' א' להדיח' מן הדרך אפי' מקצ' הדרך | דכאין שב' בשביעית דמי וקרי ליה בטול מקצ' וקיום מקצ' ש"מ | אלמא כי האי גונא נמין | ד | שמע מינה אין שבת בשביעית | כביטול | כביטול | דאמין | ד | שמע מינה.

במאי טעמ' קאתו? דכתי': 'בחריש ובקציר תשבות', בזמן דאיכא חרישה וקצירה - אסירא שבת,
בזמן דליכא חרישה וקצירה - לא אסירא שבת. מאי?

כיון דקא מודו בשאר שני שבוע כביטול מקצת וקיום מקצת דמי, או דלמא: כיון דעקרו לה
לגמרי, כלעקור את כל הגוף דמי?

ב. אמ' רבינא:

ת'ש המתנבא לעקור דבר מן התורה - חייב.

לעקור מקצת ולקיים מקצת - ר' שמעון פוט'.

ובעז' אפי' אמ' היום עובדה ולמחר בטלה - חייב.

אלמא כי האי גונא נמי? כביטול מקצ' וקיום מקצת דאמי.⁵⁵¹

המהלך הפרשני העיקרי שמתבצע בסוגיה ביחס לדין שמופיע במשנה, מתרחש בחלקים
השלישי והרביעי של הסוגיה. אנו נדון תחילה בחלקים אלו של הסוגיה, ולאחר מכן נעבור לדין
בחלקים הנוספים. חלקים אלו נפתחים במימרות אמוראיות הטוענות שקיים מתח ואולי אף
סתירה בין הנאמר בהן לבין המופיע במשנתנו.⁵⁵² בשני המקרים, מטרתה של הסוגיה הוא לגשר על
הפער בין המימרא האמוראית לבין המשנה, וזאת באמצעות פרשנות מיוחדת של המשנה כדי
שזו תשתלב בתוכנה של המימרא האמוראית שהובאה בפתיחתה. נדון תחילה במימרתו של רב
יהודה בשם שמואל.

2.1 דבר שהצדוקים מודים בו מול עקירת כל הגוף

רב יהודה בשם שמואל מספק הגדרה חדשה ושונה מזו המופיעה במשנה, להבחנה בין הוראה
תקפה לכזו שאין לה כל תוקף משפטי. בבסיס ההגדרה של רב יהודה בשם שמואל נמצאת
הקטגוריה של 'דבר שהצדוקין מודים בו', כלומר: נורמה הלכתית שגם הצדוקים מכירים בקיומה
ובתקפותה. כל הוראה שחורגת או סוטה מהתוכן הנורמטיבי שמקובל גם על דעתם של הצדוקים,
איננה יכולה להיחשב כהוראה.

כפי שמוסבר בסוגיה, דבר שהצדוקים מודים בו הוא בבחינת: 'זיל קרי בי רב הוא'.⁵⁵³ ביטוי
זה מתאר את המכלול הנורמטיבי שמקובל גם על דעת הצדוקים, והוא משמש בדבריו של שמואל

⁵⁵¹ בבלי, ד, ע"א-ע"ב.

⁵⁵² בשלב הראשון של הדיון, אני מבקש להתמקד בעצם תיאורו ואיפיונו של פער זה, וכן בתיאור האופן שבו
מתמודדת עימו הסוגיה. כמובן, שהצבעה על פער ממשי בין מובנה הפשוט של המשנה, לבין הכיוון הפרשני
שבו נוקטים האמוראים ובעקבותיהם סתמא דגמרא, מעורר את שאלת המוטיבציה והמניע שעומדים בבסיסה
של פרשנות מיוחדת זו לדין המשנה. אני מתייחס למישור זה בשלב מתקדם יותר של ניתוח הסוגיה, ראה לקמן
עמ' 238-245.

⁵⁵³ התרגום המילולי של הביטוי: לך וקרא בבית הרב. כלומר: מדובר בידע שניתן להשיג באמצעות קריאה
ישירה במקרא. 'בי רב' מייצג כאן את המקום שבו ניתן היה להשיג עותק כתוב של המקרא. הביטוי מופיע
שלוש פעמים נוספות, כולן בתלמוד הבבלי. הופעה אחת היא בהקשר דומה של איפיון הלכות שהצדוקים
מודים בהן, לגבי טעות של בית דין (בבלי, סנהדרין, ל"ג, ע"ב). מופע נוסף הוא בהקשר לדרישה לידיעה
בתחילה בנוגע לחיוב בקרבן חטאת (בבלי, שבעות, י"ד, ע"ב). המופע הרביעי הוא בבבלי, כריתות, יג, ע"ב,

לשם הנמקה והסבר של קו תיחום זה.⁵⁵⁴ אמנם, עצם ניסוחו של ביטוי זה מאפשר לתחם באופן ענייני יותר את ההגדרה שמוצעת על ידי שמואל.

נראה כי על פי דברי שמואל הקו שמפריד בין 'הוראה' לבין 'לא הוראה', מוגדר על ידי התשובה לשאלה האם הוראת בית הדין סותרת נורמה המופיעה במפורש בתורה, או שהיא סותרת נורמות אחרות, שאינן מפורשות בכתובים עצמם. פרשנות זו לדינו של שמואל, מתיישבת גם עם התפיסה המייחסת לצדוקים את העמדה העקרונית שלפיה רק החוק המופיע בתורה במפורש הוא בעל מעמד מחייב,⁵⁵⁵ אך כאמור היא מתבססת בעיקר על הביטוי הכלול בדבריו של שמואל: 'זיל קרי בי רב הוא'.⁵⁵⁶ מביטוי זה עולה במפורש שהקריטריון הרלוונטי הוא האם ניתן לאתר את הנורמה עליה חלקו בית הדין באמצעות קריאה בתורה שבכתב.⁵⁵⁷

הגדרתו של שמואל מספקת פירוש מרחיב הרבה יותר לקטגוריה שכוללת את ההיגדים ההלכתיים שלא יכולים להיחשב כלל להוראה. על פי עמדתו, כל הוראה שאיננה מתיישבת עם נורמה המופיעה במפורש בתורה, אף אם מדובר על נורמה בדידה ולא על תחום או מכלול נורמטיבי שלם, איננה יכולה להיחשב כהוראה. הסתירה בין דינו של שמואל לבין המשנה, בולטת ביותר ביחס לדינו של המשתחוה לע"ז. שכן, המשנה קובעת במפורש שהוראה הקובעת שהמשתחוה לע"ז פטור היא בגדר 'ביטול מקצת' בלבד, ולכן יש לה תוקף של הוראה, וזאת למרות שהוראה זו סותרת באופן ישיר איסור שמופיע בתורה באופן מפורש במספר מקומות.⁵⁵⁸

שם ההקשר הוא הבחנה בין ידע שמופיע במקרא, לבין ידע שמקורו בדבר משנה, בנוגע לאיסור הוראה במצב של שכרות.

⁵⁵⁴ ניתן להבין הנמקה זו בשני אופנים שונים. אפשרות אחת שביטוי זה מוסב על בית הדין: העובדה שמדובר בדין פשוט המפורש בכתוב, מייצרת את פעולת ההוראה, וממילא ההיגד לא נחשב כבעל משמעות נורמטיבית. לחילופין, ייתכן כי מפאת העובדה שבית הדין בהכרח ידע את הנורמה שכנגדה הוא מוסר את הוראתו, הרי שלא ניתן לראות בכך הוראת טעות כל עיקר.

אפשרות אחרת, שנראית לי עיקר היא ש'זיל קרי בי רב' איננו מתייחס לבית הדין אלא לציבור שאליה מופנית ההוראה. כאשר ההוראה סותרת דבר פשוט הידוע לכל, ניתן לצפות שכולם ידעו שעליהם לפעול על פי המופיע בתורה, ולא על פי הוראת בית הדין. ממילא, גם כאשר רוב הציבור פעל על פי ההוראה בית הדין לא מתחייב בגין כך קרבן, כיוון שהאחריות מוטלת לחלוטין על היחידים ולא על בית הדין. במילים אחרות: ביחס לדבר המפורש בתורה, הציבור כולו נמצא בעמדה דומה לעמדתו של החכם שיודע שבית הדין טעו בהוראתם, שדינו מפורש במשנה הראשונה.

מעניין הדבר ששני המופעים האחרים של ביטוי זה בספרות חז"ל, מתייחסים לאחד מהקשרים אלו: בסוגיה בכריתות (יג, ע"ב) הביטוי מופיע ביחס לפעולת הוראה שמפאת פשטותה היא ניתנת להיעשות גם מתוך שיכרות ואילו בסוגיה בשבועות (יד, ע"ב) מופיע הביטוי לגבי חטא בשגגה של אדם יחיד, שלא בהקשר של הוראה.

⁵⁵⁵ תפיסה זו מבוססת בעיקר על האפיון הכללי שהעניק יוסף בן מתתיהו למחלוקת שבין הפרושים לצדוקים. ראה: קדמוניות יג, 297. וראה בעניין זה דיונו של רגב: רגב, צדוקים, עמ' 216-223. וראה גם ההפניה לספרות המחקר בעניין, שם עמ' 217, הערה 21. לגבי זהותם התרבותית וההלכתית של הצדוקים ביחס לפרושים, ראה זוסמן, תולדות ההלכה, עמ' 44-60, ובמקורות המובאים שם; רגב, צדוקים, עמ' 230-237. לגבי הזיקה שבין ההלכה הצדוקית להלכה הקראית, ראה: בן שמאי, קראים וכתות.

⁵⁵⁶ כך פירש גם רש"י: "שהוורו להיתר בדבר איסור שאין כתוב בתורה בהדיא (ד, ע"א רש"י ד"ה 'אין ב"ד חייבין')."

⁵⁵⁷ התפיסה כי עיקר ההגדרה של שמואל מתבססת על כך שהנורמה מופיעה בתורה במפורש, משתקפת גם באופן שבו מתייחסת הסוגיה לדינו של שמואל. כאשר מקשה הסוגיה על הדינים השונים המופיעים במשנה, הקושי מוצג תמיד על ידי המילים: "אמאי, והא כתיבא", ולא: "אמאי, והא הצדוקים מודים בו".

⁵⁵⁸ ראה לעיל הערה 535.

הסוגיה אכן מעמתת את דינו של שמואל עם המשנה, אך זאת מתוך הנחה שלא אמורה להתקיים מחלוקת או סתירה ביניהם, ותוך ניסיון ליישבם זה עם זה. באופן עקבי 'מכופפת' הסוגיה את הדין שמופיע במשנה, כדי שזה יתיישב עם דינו של שמואל. בכך מובילה הסוגיה מהלך פרשני ביחס למשנה, שתכליתו היא להרחיב באופן דרמטי את גבולות הגיזרה של הקטגוריה המכונה במשנה 'הורו לעקור את כל הגוף'. נתאר בקצרה כיצד מובילה הסוגיה מהלך פרשני זה.

הדיון הראשון שמתקיים בסוגיה, עוסק בנושא של איסור נידה. המשנה קבעה שהוראה המתירה אישה השומרת 'יום כנגד יום', מהווה אך ורק ביטול מקצת. הסוגיה פותחת את הדיון בטענה שהוראה המתירה אישה זו ('השומרת יום כנגד יום'), צריך להיכנס בגדר הקטגוריה של עקירת הגוף כולו. זאת, על בסיס ההנחה שדין זה מופיע בתורה עצמה, שכן הוא מבוסס על המילים 'וספרה לה'.

לאחר מכן, ממשיכה הסוגיה לטעון שגם טעות בנוגע לסוגי הביאות האסורות (במקרה שבו בית הדין הבחין שלא בצדק בין ביאה כדרכה לבין ביאה שלא כדרכה, והתיר את האחרונה), מהווה טעות שנחשבת לעקירת הגוף כולו, שכן הכללת שני סוגי הביאות בגדר האיסור מבוססת על מדרש של הביטוי 'משכבי אשה', המופיע בפסוק.⁵⁵⁹

בשלב השלישי והאחרון של הדיון, טוענת הסוגיה שגם טעות בנוגע למרכיבים האסורים של פעולת הביאה (מקרה שבו בית הדין הבחין שלא בצדק בין השלב של 'העראה' [כניסת האיבר], לבין השלב של גמר הביאה [הוצאת הזרע]), והתיר את הראשון), מהווה טעות העוקרת את כל הגוף. גם כאן הרקע לטענה היא שגדר האיסור נלמד מביטוי המופיע בכתובים: 'את מקורה הערה'.

ההנחה המלווה את כל שלביו של דיון זה היא, שכל טעות בנוגע לגדר מגדרי האיסור, שמבוסס על פירוש או מדרש של המקראות, מהווה טעות ש'עוקרת את הגוף כולו' ודינה להיות בטלה לחלוטין, באופן שכלל לא מחייב את בית הדין בחטאת. כאמור, משתקפת כאן הרחבה משמעותית ביותר של הקטגוריה הנורמטיבית שמופיעה במשנה.

מגמה דומה מאפיינת גם את הדיון הבא של הסוגיה, שמתמקד באיסור ההוצאה מרשות לרשות בשבת. גם כאן הסוגיה מבקשת לטעון שהוראה שגויה בנוגע לאיסור הוצאה בשבת מהווה עקירה של הגוף כולו, וזאת מכיוון שאיסור הוצאה נלמד מפסוקים המופיעים בתורה. על אף שאיסור הוצאה מרשות לרשות אינו אלא רכיב אחד מאיסור המלאכה בשבת, ולמרות שאיסור זה כלל איננו מופיע בפשטי המקראות אלא נלמד רק באמצעות דרשה,⁵⁶⁰ הסוגיה רואה בהוראה המנוגדת לו, הוראה שעוקרת את הגוף כולו (וזאת, בניגוד מובהק למשנה שסיווגה הוראה כזו כביטול מקצת בלבד).

⁵⁵⁹ הנאמר כאן הוא על פי כת"י פריס. בכתבי היד האחרים (מ, ק) הסדר מתהפך, והדיון על העראה מקדים את הדיון על ביאה שלא כדרכה.
⁵⁶⁰ ראה לעיל, הערה 533.

הדיון השלישי בסוגיה מתמקד באיסור ההשתחוויה לעבודה זרה. גם כאן הסוגיה סוטה מן המופיע במשנה, וטוענת כי הוראה המתירה את ההשתחוויה לעבודה זרה, נכללת בקטגוריה של עקירת הגוף כולו. רק הוראה שנפל בה טעות בנוגע לגדריה של ההשתחוויה האסורה (כדרכה מול שלא כדרכה, עם/בלי פישוט ידיים ורגלים), תהווה הוראה שתיחשב ל'ביטול מקצת'.

הקביעה שמגמתה של הסוגיה היא להרחיב את הקטגוריה של הוראה שלא יכולה כלל להיחשב כהוראה, מתחדדת בעיקר מכח העובדה שהגמרא מרחיבה את ההגדרה של 'לעקור את כל הגוף', גם במקרים שבהם אין לכך כל הכרח מבחינת ההתנגשות עם דינו של שמואל. זהו המצב ביחס לשתי הדוגמאות הראשונות שבהן עוסקת הסוגיה: נידה ושבת.

בניגוד להשתחוויה לעבודה זרה, הן דינה של שומרת יום כנגד יום והן מלאכת הוצאה בשבת, אינם מהווים הוראות הלכתיות המפורשות בכתובים, ותוכן הנורמטיבי מתבסס על דרשת הכתוב, ולא על המופיע בכתוב עצמו. ממילא, אין כל הכרח לטעון לסתירה בין קביעת המשנה שהוראה הסותרת דינים אלו תיחשב להוראה תקפה לבין דינו של שמואל. למרות זאת, סוגיית הגמרא טוענת לסתירה (מדומה) בין המשנה לשמואל גם ביחס לדינים אלו, ובעקבות כך מפרשת מחדש את קו הגבול שמכוננת המשנה בין 'עקירת כל הגוף' לבין 'ביטול מקצת'.⁵⁶¹ בעקבות פרשנות מחודשת זו שמוצעת בגמרא, ההגדרה המחודשת של הוראה שאין לה כל תוקף משפטי, התרחבה בשתי רמות ביחס למובנה הפשוט של המשנה:

ראשית, כעת ההגדרה כוללת לא רק מכלולים נורמטיביים שלמים, אלא כל נורמה בדידה המופיעה בתורה שבכתב. בנוסף לכך, הסוגיה מרחיבה את ההגדרה של הנורמות שנחשבות כנורמה שמקורה הוא בתורה שבכתב. על פי ההגדרה המורחבת שעולה מן הסוגיה, אף דינים שלא מופיעים במפורש בכתוב אלא נלמדים מדרשה בלבד - נכללים תחת הגדרה זו.

ההגדרה החדשה של הסוגיה סותרת באופן חזיתי את הנאמר במשנה (שהכלילה את 'שומרת יום כנגד יום', ואת איסור הוצאה בשבת בקטגוריה של 'ביטול מקצת'), והיא אף מצויה במתח עם מובנו הפשוט של הביטוי 'עקירת הגוף כולו' שמורה בפשטות על עקירה של מכלול נורמטיבי שלם, ולא של דין פרטי כזה או אחר.

⁵⁶¹ שטינפלד (ביטול וקיום, עמ' 144-7) כבר עמד על הקושי הנעוץ בקביעה של הסוגיה שבמקרים אלו ישנה סתירה בין המשנה לבין שמואל. אמנם, הוא מבקש לראות בכך אינדיקציה לכך שקטע זה של הסוגיה איננו מקורי, והוא אינו אלא העברה מאוחרת של הקושיות והאוקימתות שנוצרו במקורן במסגרת הדיון ביחס שבין בעיית רב יוסף לבין משנתנו (שם, עמ' 149). אמנם, מעבר להסתייגות העקרונית מן המתודולוגיה שעליה מתבסס ש' בהצעתו, קשה לקבל את הצעתו, שכן המלאכותיות של החלק שעוסק ברב יוסף איננה נופלת מהחלק שעוסק בדינו של שמואל. שהרי, כפי שהוסבר בפנים, הסתירה בין רב יוסף לבין המשנה מובהקת, ולכן עצם הניסיון של הסוגיה ליישב סתירה זו הוא מוקשה. ש' מודע לבעיה זו ועל כן הוא מבקש לשנות מן היסוד את מובנה של מימרת רב יוסף, ולטעון שהופעתה כפי שהיא לפנינו, מבוססת על פירוש שגוי שניתן לה בידי הסתמא דגמרא (שם, עמ' 149-151). אך ההצעה שמציע ש' איננה מוצאת כל תימוך טקסטואלי בדברי רב יוסף עצמו, והעיקר נמצא חסר מן הספר.

שתי ההרחבות הללו⁵⁶² משנות באופן דרמטי את מובנה המקורי של הקטגוריה 'עקירת הגוף', המופיעה במשנה. כפי שנראה בהמשך, שינוי זה מקרין על אופן הבנתה של המשנה כולה, ושל טיבה של ההבחנה בין הקטגוריות השונות המופיעות בה.

2.2 הדיון באיבעיא של רב יוסף

המהלכים הפרשניים שנסקרו לעיל במסגרת הדיון במימרתו של רב יהודה בשם שמואל, זוכים להופעה נוספת בסוגיה במסגרת הדיון במימרתו של רב יוסף, וביחס בינה לבין משנתנו.

מימרתו של רב יוסף סותרת את הנאמר במשנה באופן חד וישיר אף יותר מאשר מימרתו של שמואל. בעוד שהמשנה קובעת במפורש שביטול מלאכה ממלאכות השבת איננו נחשב לעקירת הגוף כולו, הרי שרב יוסף מסתפק בדיוק ביחס לשאלה זו: האם הוראה שלפיה חרישה מותרת בשבת מהווה עקירת הגוף כולו, אם לאו.⁵⁶³ גם כאן, הסוגיה מפרשת מחדש את המשנה כדי שזו תתיישב עם ספקו של רב יוסף. ואכן, בחלק זה של הסוגיה התמורה הפרשנית שעורכת הסוגיה ביחס להבנת המשנה עמוקה ורדיקאלית הרבה יותר מאשר זו שהתרחשה בחלקה הקודם של הסוגיה. בחלק הקודם של הסוגיה, אותו ניתחנו לעיל [3], הסוגיה הרחיבה את הקטגוריה של הוראות שאינן תקפות והכלילה בה נורמות נוספות, משעה שאלו נתפסו על ידי הסוגיה כנורמות שמפורשות בתורה שבכתב. בכך, שילבה הסוגיה את הקריטריון של שמואל כאלמנט נוסף שמתווסף לקריטריון שמופיע כבר במשנה. בחלק זה של הסוגיה [4], הדיון התלמודי מבקש להגדיר מחדש את הקריטריון שבו משתמשת המשנה עצמה.⁵⁶⁴ המושג 'עקירת כל הגוף' איננו מתפרש מעתה כעקירה של מכלול נורמטיבי שלם, אלא כעקירה של כל נורמה המפורשת בכתוב, או אף כזו שנלמדת מן הכתוב באמצעות מדרש הלכה.

בחלק שבו דנה הסוגיה במימרתו של רב יוסף, הסוגיה עדיין איננה מכריעה באופן סופי שאכן נורמה בדידה שמבוססת על מדרש הלכה תיחשב כעקירה של הגוף כולו. שהרי, רב יוסף עצמו לא קבע מסמרות בעניין, אלא רק הציג ספק פתוח בנוגע לשאלה זו. מגמתו של הדיון בחלק זה של הסוגיה היא לבחון האם מן המשנה ניתן לגבש הכרעה ברורה לאחד הכיוונים, או שספקו של רב יוסף יכול להתקיים גם לאור קביעותיה של המשנה. הסוגיה חוזרת כאן על הפרשנות היצירתית

⁵⁶² א. הכללתן של נורמות בדידות במסגרת ההגדרה של עקירת הגוף; ב. הכללתן של נורמות הנלמדות מדרשת הכתוב בהגדרה של נורמות העוקרות את הגוף כולו.

⁵⁶³ המשנה מגדירה את ביטולה של מלאכת הוצאה כ'ביטול מקצת', ואילו רב יוסף מתאר את ספיקו ביחס למלאכת חרישה.

אמנם, ייתכן שהתמקדותו של רב יוסף במלאכת החרישה דווקא, קשורה בכך שדווקא מלאכה זו מופיעה במפורש בפסוק כמלאכה שאסורה בשבת: "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת, בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשְׁבֹּת" (שמות ל"ד, כא). אך אפשרות זו תלויה כמובן במחלוקת התנאים האם פסוק זה עוסק באיסורי מלאכה בשבת או בשביעית. על פי שיטת רבי עקיבא, המופיעה כסתם משנה בשביעית, הפסוק כלל איננו עוסק ביום השבת, אלא בשנת השמיטה (ראה: משנה, שביעית, פרק א, משנה ד; מכילתא דרשב"י ל"ד, כא נעמ' 223, שורות 7-11); תלמוד בבלי, מועד קטן, ג, ע"ב-ד, ע"א; ועוד).

⁵⁶⁴ הסוגיה עקבית בהבחנה זו בין שני החלקים. בעוד שבחלק הראשון הקושי מתעורר כתוצאה מכך שהנורמה מבוססת על הכתוב בתורה ('ואמאי', והא כתיבא'), הרי שבחלק השני הקושי מוצג תמיד כתוצאה מכך שההוראה נתפסת כעקירה של כל הגוף ('אמאי והא עקרי לה לגמרי', וכדומה).

והמדרשית למשנה, שאותה פגשנו גם בחלק הקודם: באמצעות רצף של מהלכים פרשניים ביחס לכל אחד מהנושאים המוזכרים במשנה, בעל הסוגיה מוציא את המשנה מידי פשטה, וטוען שלפי המשנה, גם עקירה של נורמות ספציפיות תיחשב כעקירה של הגוף כולו. כל זאת, כאמור, בניגוד בולט למה שנאמר במשנה עצמה, שהגדירה באופן מצומצם ביותר את הקטגוריה של 'עקירת הגוף כולו', והכלילה בה רק עקירה של תחומים משפטיים שלמים מן התורה. כאמור, בשלב זה הסוגיה טרם הכריעה סופית בנוגע לפרשנות זו, אלא רק הצביעה על אפשרותה העקרונית.

2.3 הדיון בספקו של רבי זירא

ההכרעה הסופית ביחס לשאלה זו, מתקבלת רק בשלב החמישי והאחרון של הסוגיה. הדיון האחרון שמתקיים בסוגיה הוא הדיון בספקו של רבי זירא: האם הוראה שמתירה חרישה וקצירה בשבתות של שנת השמיטה נחשבת לעקירה של הגוף כולו או רק לביטול מקצת. הסוגיה מכריעה לבסוף שהוראה שכזו אינה אלא ביטול מקצת. אך עצם העלאתה של השאלה, משקפת את העובדה שהסוגיה כבר הכריעה את ספקו של רב יוסף לכיוון הקביעה שכל עקירה של נורמה בדידה, ואף כזו שמבוססת על מדרש הלכה, נחשבת לעקירת הגוף כולו, והיא איננה הוראה תקפה. שכן, מדיון זה בגמרא משתמע שעקירתה של מלאכה ממלאכות השבת נחשבת בוודאי לעקירת הגוף כולו; הספק נולד רק ביחס לעקירת מלאכה כלשהי בשנת השמיטה בלבד, ולא בשאר השנים. בכך, מתרחקת מסקנת הסוגיה מרחק רב ומהותי מן הדין הראשוני שמופיע במשנה.

ניתן, אם כן, לסכם ולקבוע, ששלושת החלקים האחרונים שמופיעים בסוגיה שותפים בבנייתו של המהלך הפרשני הדרמטי ומרחיק הלכת של הסוגיה, כאשר כל שלב בונה נדבך אחד במהלך זה, שמורחב ומתבסס על ידי השלב שבא לאחוריו.

בשלב הראשון [3], שילבה הסוגיה בקריטריון של המשנה קריטריון נוסף שהרחיב בפועל את ההגדרה של הוראה שאיננה תקפה. לצד ההגדרה המשנאית של 'עקירת הגוף כולו', הוסיפה הסוגיה בעקבות מימרתו של רב יהודה בשם שמואל, את ההגדרה הרחבה יותר של 'דבר שהצדוקים מודים בו'. בעקבות הגדרה מחודשת זו, כל הוראה שמנוגדת לדין כלשהו הנלמד מן הפסוקים, תיחשב כהוראה החסרה כל תוקף של הוראה, שבית הדין לא מתחייבים בגינה חטאת.

בשלב השני [4], הסוגיה ביקשה לבחון מחדש את הגדרתו של המושג 'הגוף כולו', ולפתוח את האפשרות שלפיה 'הגוף' איננו מתייחס לתחום נורמטיבי שלם, אלא לנורמה בדידה. ואילו בחלק השלישי [5] הסוגיה כבר מכריעה בספק זה, ומבססת את התפיסה שלפיה כל הוראה שסותרת נורמה בדידה שמקיימת זיקה (פרשנית או דרשנית) לכתוב בתורה, נחשבת לעקירת הגוף כולו, ואיננה יכולה להיחשב כלל כהוראה.

3. המשמעות שניצבת ביסוד המהלך הפרשני של הסוגיה

לאחר שעמדנו באופן מפורט בסעיף הקודם על המהלך הפרשני המרכזי של הסוגיה, ננסה לבחון כעת את משמעויותיו העקרוניות של מהלך פרשני זה.

ברובד אחד, נראה כי המהלך הפרשני שמתבצע בסוגיה משקף תמורה בתפיסה של המכלול הנורמטיבי של התורה. המשנה משקפת תפיסה שמקיימת ריבוד נורמטיבי, ושמכירה בפער מהותי בין משמעותם וחשיבותם של מכלולים נורמטיביים, לבין מקומן של נורמות ספציפיות ופרטניות

שבאמצעותן הקטגוריות הנורמטיביות הכלליות מתממשות בפועל. עקירה או ביטול של תחום נורמטיבי שלם מהווים סטייה שחותרת תחת הגדרתה של ההוראה כבעלת תוקף משפטי בתוך השיטה, אך לא כך ביחס לסטייה או ביטול של נורמה ספציפית בתוך המערכת, שאיננה עוקרת תחום נורמטיבי שלם.

לעומת זאת, התפיסה שהולכת וקונה את מקומה במהלך הסוגיה, משטחת את התמונה הזו מימדית שמוצגת במשנה, ותחתיה מכוננת תפיסה שלפיה לכלל הנורמות הקיימות בשיטה יש מעמד נורמטיבי זהה. על פי תפיסה זו, אין הבדל מהותי בין החובה לשמור שבת, לבין האיסור לחרוש או לקצור בשבת. תחת תמונה זו, ההלכה נתפסת כרשימה ארוכה של נורמות בדידות, שמבחינה צורנית ניתן כמובן להכליל אותן תחת קבוצות או קטגוריות כאלו ואחרות, אך לסידור זה אין משמעות נורמטיבית עקרונית.

אך נראה כי מעבר להבדל בסיסי זה בנוגע לאופן הבנייתה של המערכת הנורמטיבית, ישנו מישור נוסף שבאמצעותו יש לפרש את גמתם של המהלכים הפרשניים שאותם הסוגיה מובילה ומפתחת. מישור הסבר זה איננו מתמקד באופן הסיווג בין הקטגוריות כשלעצמו, אלא במשמעות הנורמטיבית של ההבחנה בין הקטגוריות השונות, בהקשר של משנת הוריות עצמה. להבנת, זהו המישור שמעניק את הפשר העיקרי למהלכים הפרשניים שננקטים על ידי הסוגיה, והוא מהווה את מקור המוטיבציה העיקרי לנקיטתם של מהלכים אלו.

3.1 עקירת מקצת מול טעות בשיקול הדעת

כדי לעמוד על רובד משמעות זה של הפרשנות המוצעת על ידי הסוגיה, עלינו לבחון כעת מהלך פרשני נוסף של הסוגיה שיש לו זיקה לעניין זה. מהלך זה ננקט בחלקיה הראשונים של הסוגיה [1-2], בהם לא עסקנו עד כה.

בדברינו עד כה, עמדנו על כך שהסוגיה מציבה את קו התיחום שבין 'לא הוראה' לבין 'הוראת טעות', במיקום אחר לחלוטין מהמיקום שבו מציבה המשנה קו זה. הסוגיה מרחיבה מאוד את הקטגוריה שבה הוראת בית הדין כלל איננה תקפה, וכוללת בה גם הוראות המתנגשות עם נורמות ספציפיות של המערכת. אך לצידו של מהלך פרשני מרכזי זה, ישנו מהלך פרשני נוסף שננקט על ידי הסוגיה בראשיתה, שיש לראות בו מהלך פרשני משלים למהלך הפרשני המרכזי של הסוגיה.

בתחילת הסוגיה, מובאת ברייתא המקבילה בתוכנה הנורמטיבי למופיע במשנה [1]. בניגוד למשנה, הברייתא כוללת גם דיון דיאלקטי ביחס לאופן שבו הדין המאפיין כל קטגוריה נלמד מן הפסוקים והמונחים המופיעים בפרשה המקראית. במהלכו של דיון זה, עולה בברייתא האפשרות שגם במקרה של ביטול מקצת וקיום מקצת, בית הדין לא יהיו חייבים על הוראתו. הסוגיה [2] מעלה את הקושי הכרוך באפשרות זו, ומציעה לו פתרון באמצעות פרשנות מחודשת של הצעה זו:

אמ' מר: יכול יהו פטורין? ת'ל' ונעלם דבר'.

ואי בקיום מקצת וביטול מקצת פטורין ובעקירת כל הגוף פטורין, אלא במאי כו מיחייבי?!

תנא הכי קא קשי' ליה: אימא איפכא? דהא 'דבר' כולה מילתא משמע.

על פי פרשנותה של הסוגיה, בשלב של ההווא אמינא הברייתא העלתה את האפשרות להפך את היחס הנורמטיבי שבין שתי הקטגוריות שבהן היא עוסקת: לחייב את בית הדין על הוראתו

במקרה של עקירת הגוף כולו, ולפטור אותם במקרה של ביטול מקצת. על פי טענת הסוגיה, פירוש זה הוא הכרחי, שכן אחרת קבוצת המקרים שבהם בית הדין אכן מתחייב בגין הוראתו, נותרת קבוצה ריקה.⁵⁶⁵

אמנם, פירוש זה לא רק שהוא איננו פירוש הכרחי בהבנת הברייתא, אלא שנראה שהוא אף איננו הפירוש הסביר ביותר. זאת, לנוכח קיומה של אלטרנטיבה פרשנית פשוטה יותר בהבנתה של האפשרות הלכאורית (=ההווה אמינא) שמועלית בברייתא.

הבסיס לאפשרות הפרשנית האלטרנטיבית, היא הנחת קיומה של קטגוריה נורמטיבית שלישית לצד 'עקירת הגוף', ו'ביטול מקצת'. קטגוריה שלישית זו מאופיינת בהוראות שמהוות אמנם הוראת טעות, למרות שהן אינן כרוכות בעקירת הגוף כולו ואף לא ב'ביטול מקצת'. הסוגיה עצמה מספקת דוגמאות רבות להוראות שעשויות היו לאכלס את הקטגוריה הזו; ניקח כדוגמה את עניין השתחויה לעבודה זרה.

על פי המשנה, ההוראה שאין עבודה זרה בתורה מהווה עקירה של הגוף כולו. ההוראה שאין איסור להשתחוות לעבודה זרה מהווה 'ביטול מקצת'. ואילו ההוראה שלפיה רק השתחויה כדרכה אסורה, ואילו השתחויה שלא כדרכה מותרת, מהווה הוראת טעות מבלי שהיא עוקרת נורמה או מצווה שלמה מן היסוד.⁵⁶⁶

אם נבקש ליצור הגדרות כלליות לכל אחת משלוש הקטגוריות הללו, נוכל להגדירן כך:

- א. 'עקירת הגוף': עקירה של תחום משפטי שלם מן התורה (כדוגמת שבת, עבודה זרה, נידה).
- ב. 'ביטול מקצת': עקירה של אחת מהנורמות הראשיות שמרכיבות תחום הלכתי מסוים (ביטול אחת מן המלאכות בשבת, ביטול איסור השתחויה לעבודה זרה, וכדומה).
- ג. הוראת טעות: הנחיה הלכתית שגויה בנוגע לאחד מן הגדרים הספציפיים של נורמה מסוימת, מבלי שהנורמה עצמה מתבטלת (למשל הוראה שלפיה השתחויה שלא כדרכה מותרת).

ההבדל הגדול בין קטגוריה ב לקטגוריה ג, נעוץ בשאלת האפשרות והלגיטימציה שניתנת לחכם שלא לפעול בהתאם להוראה כאשר הוא חולק עליה: קטגוריה ב מאפשרת ואף מעודדת תגובה שכזו מצידו של החכם, ואילו במסגרת הקטגוריה השלישית, הוראת בית הדין אמורה להיות מחייבת באופן גורף, מכח הסמכות המוסדית והפורמאלית של בית הדין הגדול, ומכח מתחם הטעות שניתן לו כחלק מהגדרת סמכותו.

⁵⁶⁵ ייתכן שהד מסוים לאפשרות זו שמועלית בהווא אמינא של הסוגיה, מצוי בדברי התוספתא: "הורו בית דין, ועשו שנים או שלשה שבטים או רובן על פיהן, בזמן שהוריתן הורית בית דין, פטורין, והעושין על פיהן מביאין פד. אין הוריתן הורית בית דין, חיבין, והעושין על פיהם מביאין כשבה ושעירה" (תוספתא, פרק א, הלכה ב). מפסיקא זו עולה לכאורה שבית הדין חייבים בקרבן דווקא כאשר הוראתם לא עמדה בקריטריונים של הוראת בית הדין. אמנם, דברי התוספתא בכל מקרה מוקשים, ולא נקיים מספקות פרשניים מהותיים לגבי כוונתה.

⁵⁶⁶ כפי שראינו לעיל, קטגוריה זו מקבילה ל'טעות בשיקול הדעת', שבה עוסקת הסוגיה בסנהדרין. בהקשר הדיון של הסוגיה שם, טעות מסוג זה איננה גורמת לחזרתו של הדין, ממש כפי שטעות שכזו אצלנו לא מצדיקה אי ציות מצידו של החכם שחולק על ההוראה.

על בסיס קטלוג משולש זה, שיש לו סבירות גם מצד עצמו, ניתן להבין באופן פשוט הרבה יותר את האפשרות הלכאורית שמועלית בברייתא: לאחר שהברייתא קובעת כדבר פשוט שעקירת מצווה שלמה ('הגוף כולו') איננה נחשבת להוראה, היא מעלה את האפשרות שכך יהיה גם ביחס ל'ביטול מקצת', דהיינו: ביטול טוטאלי של נורמה נקודתית ולא של המצווה כולה. על פי אפשרות זו, הוראתו של בית הדין תיחשב להוראה תקפה רק במקרה של הוראת טעות שלא מבטלת נורמה כוללת מן היסוד. אמנם, לאחר שאפשרות זו עולה, מסקנתה של הברייתא היא שיש להחשיב 'ביטול מקצת' כהוראה תקפה, ולבטל לחלוטין את התוקף של ההוראה רק במקרה של עקירת הגוף כולו.

נראה כי פרשנות זו לברייתא, הולמת יותר גם את המבנה הספרותי שלה. בתחילה, קבעה הברייתא פטור במקרה של עקירת הגוף כולו (פטור שנובע מכך שההוראה איננה תקפה לחלוטין), ולכן בית הדין לא מתחייבים בגינה בקרבן). בהמשך, בוחנת הברייתא האם פטור זה יחול גם במקרה של ביטול מקצת, ולבסוף היא מסיקה שאין להרחיב את הפטור גם למקרה זה.

אך הסוגיה בפרשנותה לברייתא מסרבת להכיר באפשרות פרשנית זו. פרשנותה של הגמרא לברייתא, מבוססת על ההתעלמות מאפשרות קיומה של קטגוריה שלישית, שדירוגה הנורמטיבי נמצא מתחת לקטגוריה של 'ביטול מקצת'. וזאת, כאמור, על אף שהנחת קיומה של קטגוריה כזו, הייתה מאפשרת פרשנות פשוטה יותר לברייתא מזו שמאמצת הסוגיה.

מהלך פרשני זה של הסוגיה בפירוש הברייתא שמובאת בתחילתה, משתלב באופן הדוק ואף משרת את המגמה הפרשנית העיקרית של הסוגיה, כפי שזו משתקפת בחלקיה האחרונים [3-5], אותם ניתחנו לעיל.

כפי שראינו לעיל בהרחבה, המגמה העיקרית של חלקים [3-5] של הסוגיה, היא לספק פרשנות מרחיבה ביותר למושג של 'עקירת הגוף כולו'. לאחר הפרשנות שניתנה בסוגיה למושג זה, הוא כולל כל הוראה שמבטלת לא רק תחום הלכתי שלם, אלא אף נורמה ספציפית וקונקרטית. כמו כן, הוא כולל לא רק נורמות המפורשות בכתובים, אלא גם כאלו שנלמדות בדרך מדרשית או אחרת.

מהלך פרשני זה, מרוקן למעשה את רוב תוכנה המקורי של קטגוריה ב ('ביטול מקצת'). המהלך המשלים, אם כך, הוא פרשנות מרחיבה של קטגוריה ב, אך הפעם מן העבר השני. באמצעות הפרשנות שניתנת לקטגוריה זו בחלק הפותח של הסוגיה [1-2], קטגוריה זו כוללת למעשה כל הוראת טעות שהיא, גם כזו שלא מבטלת דין שלם, אלא רק משנה את גדריו ותחומיו של איסור כזה או אחר. פרשנות מרחיבה זו של הסוגיה לקטגוריה ב, משתלבת בכך שהסוגיה לא מכירה בקיומה של קטגוריה שלישית, שמאכלסת הוראות שעשויות להיות הוראות שגויות, אך הן לא מצדיקות אי ציות מצידו של חכם החולק על תוכנן.

כפי שכבר הזכרנו לעיל, משמעות ההרחבה של קבוצת ההיגדים ההלכתיים שעשויים להיחשב כ'הוראת טעות', מקרינה בראש ובראשונה על שאלת היקף הלגיטימציה שניתנת לחכם לחלוק על בית הדין במקרה שבו הוא סבור כי הוראתו היא הוראת טעות. בסיכומה של הסוגיה עולה כי הסוגיה לא מותחת כל קו גבול שמבחינן בין הוראת טעות שמאפשרת ומעודדת אי ציות מצידו של החכם, לבין הוראה תקפה שאיננה מותרת מקום לאי ציות מצידו של חכם החולק על הכרעתם של בית הדין.

קו גבול כזה יכול היה להימתח על ידי הסוגיה, וקיומו אף עולה במרומז מן הברייתא שפותחת את הסוגיה. אך באמצעות מהלך פרשני מאומץ, הסוגיה הרחיבה את קווי המיתאר של שתי הקטגוריות העליונות, ולא הותירה מקום לקטגוריה שלישית שתתחום את גבולה של הוראת הטעות 'מלמטה'. בכך, הפכה הסוגיה את המרחב של הוראת הטעות, למרחב פתוח שאיננו תחום.⁵⁶⁷

כאשר מצרפים מסקנה זו של הסוגיה, לקביעתה של המשנה הראשונה במסכת ממנה עולה כי חכם נדרש שלא לציית להוראה של בית דין שהוא רואה בה הוראת טעות, המסקנה המתקבלת היא שאין כל הגבלה על יכולתו של חכם שלא לציית להוראה של בית דין, כאשר אי ציות זה מבוסס על עמדה נורמטיבית אלטרנטיבית של החכם, שחולקת על הכרעת בית הדין.

ההכרה במרחב נורמטיבי בלתי מוגבל זה, מסייגת את כוחו הסמכותי של בית הדין למול ההכרה בלגיטימיות של מחלוקת פתוחה המאפשרת ריבוי עמדות ומשא ומתן פתוח, שאיננו נתון למעשה להכרעה סמכותית חד משמעית.

נסכם. משמעותו של המהלך הפרשני המשולב שננקט על ידי הסוגיה, היא כפולה:

א. ישנה הרחבה משמעותית של קבוצת ההיגדים הנורמטיביים שכלל לא יוכלו להיחשב כהוראה מכיוון שהם נחשבים כעקירה של 'הגוף כולו'.

ב. מאידך, ישנה הרחבה של הקטגוריה הנורמטיבית של 'הוראת טעות', שבגינה בית דין מתחייבים בקרבן בגין טעותם. קטגוריה זו עשויה לכלול למעשה כל תוכן נורמטיבי שאיננו נכלל בקטגוריה הראשונה.

שתי ההרחבות הללו מעצימות את המקום שניתן ליחיד לפעול בניגוד להוראה של בית הדין. בכל מקרה שבו חלה הקטגוריה הראשונה, משמעות הדבר היא שעל כל יחיד ויחיד, לאו דווקא חכם, רובצת האחריות בגין החלטתו לציית לבית הדין. בית הדין עצמו פטורים מקרבן במקרה כזה, ואילו האחריות חלה על היחידים.

כמו כן, במקרה שבו חלה הקטגוריה השנייה, שגם היא הורחבה מאוד על ידי הסוגיה, כל חכם הסבור שבית הדין טעה בהוראתו נדרש שלא לציית להוראה זו, ובמידה שציית לה, מוטלת עליו האחריות לכפר על מעשה ציות זה.

⁵⁶⁷ הכוונה היא לכך שהוא איננו תחום מלמטה. מלמעלה הוא אמנם תחום ומוגדר, אך למעשה הוא מוגדר דווקא במקום שבו הוא בכל מקרה פחות רלוונטי. הסבירות שבית דין יורה שאין שבת בתורה, או שאין מלאכה מסוימת בשבת, היא בכל מקרה קטנה עד בלתי קיימת. נוסף לכך, תחימתה של הקטגוריה האמצעית 'מלמעלה' איננה מרחיבה את כוחו של בית הדין, אלא להיפך: היא מגבילה ומצמצמת את כוחו ביחס לכל הכללים והדינים שמופיעים במסורת ההתגלות. בכל מקרה, רוב מרחב הפעולה הממשי של בית הדין הוא בקטגוריה השלישית, וזו היא הקטגוריה שאותה מבטלת הסוגיה לחלוטין.

ההרחבה הכפולה הזו, מעצימה באופן משמעותי את המרחבים הנורמטיביים שבהם ניתן היתר, ולעיתים אף מוצבת דרישה, מן היחידים או מן החכמים, לפעול בניגוד להוראתו הסמכותית של בית הדין.

ניתן להציג את הכרסום במעמדו הסמכותי של בית הדין על ידי המהלכים הפרשניים של הסוגיה, גם באופן נוסף. ההרחבה של שתי הקטגוריות העליונות, וביטולה של הקטגוריה השלישית, מצמצמת את מרחב הפעולה של בית הדין ביחס לשני מימדים ומרכיבים אחרים של השיטה המשפטית:

הקטגוריה ששוללת את תוקפה של הוראה שעוקרת את הגוף כולו, מסייגת את כוחו של בית הדין ביחס למסורת ולהתגלות. סמכותו הנורמטיבית של בית הדין, נשללת ממנו לחלוטין כאשר הוא מורה בניגוד לנורמה שמהווה חלק מן המסורת ההלכתית הקיימת.

גם כאשר ההוראה עומדת במבחן זה, והיא איננה עוקרת באופן ישיר נורמה הלכתית קיימת, אלא משקפת שיקול דעת פרשני יוצר, היא נדרשת להתמודד עם ביקורת נוספת המערערת גם כן על סמכותה, והיא ביקורתו של החכם הסבור שהוראת בית הדין היא הוראת טעות. הסוגיה איננה תוחמת את גבולותיו הנורמטיביים של מרחב זה, כך שמתקבל הרושם שכל החלטה שהיא, עשויה להיות בסיס לביקורת מנומקת של אחד החכמים הסבור שהוראה זו היא בגדר הוראת טעות.

במקרה כזה, ההוראה אמנם תיחשב להוראה, אך החכם החולק על דעתם לא יידרש לציית לה, ואף יידרש ממנו לפעול בניגוד לה במידה שציות יהיה כרוך בעבירה על דין תורה על פי עמדתו ההלכתית העצמאית.⁵⁶⁸

בית הדין נתון למעשה בצבת של שתי המחויבויות הללו, שמנטרלות את מעמדו הסמכותי כמעט לחלוטין. הוראה בניגוד למסורת ולהתגלות, איננה לגיטימית לחלוטין וכלל איננה נחשבת להוראה. ומאידך, כל הוראה אחרת שעומדת במבחן יסודי זה, פתוחה למשא ומתן ולעמדות חולקות שיכולות לראות בהוראת בית הדין הוראת טעות.

לאחר שתי הגבלות מהותיות אלו, הסוגיה לא מותירה לבית הדין מרחב נורמטיבי מוגדר שבו להוראותיו ישנה סמכות מכוננת, שיש בכוחה להגדיר ולעצב באופן סופי ומוחלט את הגדרים ההלכתיים המחייבים. בית הדין נותר למעשה רק כגוף שמשמש כשופרה של המסורת וההתגלות,

⁵⁶⁸ ניתוח זה של הסוגיה מנוגד לטענות של פרשנים ומחברים שונים, שניסו לצמצם את משמעותה של הלכת הוריות כדי להתאימה עם הלכת הזקן הממרא. אחד מהמוטיבים העיקריים במסגרת ניסיונות אלו, היא הטענה שהלגיטימציה לאי ציות במסגרת מסכת הוריות נעוצה בכך שהוראת בית הדין סותרת באופן ישיר ומפורש את דין התורה, אך לגיטימציה זו לא כוללת מקרים שבהם הוראת בית הדין איננה סותרת דין תורה מפורש. כך, למשל, מובא על ידי ר' חיים פלאג'י בספרו החפץ חיים בשם החיד"א: "והרב כיכר לאדן... כתב תירוץ לזה וז"ל: וי"ל דהכא מיירי שטועין בדבר המפורש בתורה שכל העולם יודעים שהם טועים והתם איירי שאינן טועים שיודעים שזה אסור או מותר ומה שעושים הוא להוראת שעה או בשאר דברים שאינן מפורשים בתורה וחיידשו בשכלם שהדין כך ויודעים עיקר הדבר שמן התורה אסור או מותר ואינן טועים לכך ישמע להם". בכיוון דומה הולכים גם עבודותיהם המחקריות של אדדעי (אדדעי, ציוות) והידדי (הידדי, פלורליזם, עמ' 339-367). כפי שהראיתי בפנים, מגמת סוגייתנו לפי הקריאה שהצעת, מהופכת לחלוטין בכיוונה ממגמתה של הבחנה זו.

ובכל מקום שבו הוא חורג מתפקיד זה, הוא מעורר כנגדו את פוטנציאל הביקורת והמחלוקת מצידם של חכמים פרטיים.

3.2 המשמעות העקרונית של מבנה הסוגיה ומהלכה

מעבר לתפיסה הנורמטיבית הספציפית שמשקפת במסקנת הסוגיה, ישנה חשיבות מיוחדת לדינמיקה הפרשנית שמאפיינת סוגיה תלמודית זו. הסוגיה מפרשת באופן יצירתי ביותר את קטגוריות הטעות המופיעות במשנה, והתוצר הפרשני של תהליך זה חורג באופן דרמטי מפשטה של המשנה. בכך, משתקפת למעשה הצהרה סמויה בנוגע לפוטנציאל החבוי בעצם ההכרה בכך שניתן לבקר את החלטתו של בית הדין תוך הגדרתה כהוראת טעות. משעה שהמשנה פתחה פתח להגדיר את הוראת בית הדין כטעות, הרי שפתח זה יוכל להתרחב עוד ועוד על ידי הגורמים והחכמים שיבחרו לאתגר ולערער את סמכות החלטותיו של בית הדין המרכזי. הסוגיה, למעשה, מדגימה כיצד הקטגוריה של טעות היא קטגוריה דינאמית שנתונה לפרשנות ולעיצוב באופן כזה שמרחיב ומעצים את מרחב המחיה של השימוש בקטגוריה זו לשם ביקורת על החלטות בית הדין. במובן מסוים, היא עשויה לשמש כגולם שקם על יוצרו. משעה שחבר טענת ה'טעות' הוצאה מנדנה, קשה ואף בלתי ניתן לשלוט באופן מלא באופני ובהיקפי השימוש בקטגוריה זו.

מעבר לטענותיה הספציפיות, סוגיה זו מוכיחה באופן חד וחריף קביעה עקרונית זו גם ברמה הצורנית והמבנית. ההתרחשות הפרשנית הדיאלקטית שמופיעה בה, מתאפיינת בהרחבתן של הקטגוריות הנורמטיביות המאפשרות ביקורת מסוגים שונים על החלטותיו של בית הדין. טענת הטעות שיכולה הייתה לקבל פירוש מצומצם וממוקד באופן יחסי, מתרחבת לכדי ערעור פוטנציאלי על כל החלטה נורמטיבית חדשה של בית הדין.

3.3 סוג הנימוקים עליהם מתבססת טענת ה'טעות'

על פי הצעתנו בפירוש מהלכה הפרשניים של סוגיה זו, עולה כי הסוגיה מכוננת שני סוגים עקרוניים של ביקורת המערערת על התוקף והמוחלטות של הוראת בית הדין:

הסוג הראשון מבוסס על הטענה כי הוראת בית הדין סותרת באופן ישיר אחד מן הכללים או הנורמות הידועות והמקובלות של ההלכה. בין אם זוהי נורמה המפורשת בתורה שבכתב, בין אם זוהי נורמה הנובעת ממסורת שבעל פה, ובין שהיא מבוססת על דרשת הכתובים.

הסוג השני של הביקורת איננו מבוסס בהכרח על טענה שהוראת בית הדין סותרת נורמה קיימת וידועה, אלא נשען על טענות הגיוניות ופרשניות, המשקפות נקודת מבט שונה על הנושא המדובר, ומכוחה של נקודת מבט זו מתייחסות להוראת בית הדין כהוראה שגויה.

אך האם אכן ההלכה התלמודית מכירה - הן מבחינה מושגית והן מבחינה נורמטיבית - בקיומה של ביקורת הלכתית, שכלל איננה מתבססת על מידע מן המסורת ומן ההתגלות?

אינדיקציה לכך שהחכמים אכן הכירו בלגיטימיות של ביקורת מסוג זה, ניתן לקבל ממימרתו הבאה של רב כהנא במסכת סנהדרין:

אמר רב כהנא: הוא אומר מפי השמועה והן אומרין מפי השמועה - אינו נהרג,

הוא אומר כך הוא בעיני והן אומרין כך הוא בעינינו - אינו נהרג.

וכל שכן הוא אומר מפי השמועה והן אומרין כך הוא בעינינו.

עד שיאמרו הן מפי השמועה והוא אומ' כך הוא בעיני.

תדע, שהרי לא הרגו את עקביה בן מהלאל.⁵⁶⁹

ההקשר של מימרתו של רב כהנא הוא הדין בדינו של הזקן הממרא.⁵⁷⁰ הנקודה החשובה שעולה מתוך דבריו ביחס לנשוא דיוננו, היא עצם ההבחנה בין ערעור על הוראת בית הדין מכח המסורת ('השמועה'), לבין ערעור על ההוראה מכח סברא אישית ('כך הוא בעיני'). הלגיטימיות לערעור על ההוראה ניתנת כאן לא רק כאשר החולק מתבסס על מסורת אלטרנטיבית, אלא גם כאשר בסיס ביקורתו הוא מתוך הפעלת שיקול דעת עצמאי.

כפי שהצענו בפירושו לסוגייתנו עד כה, עמדה עקרונית זו משתקפת גם במסגרת הפרשנות האמוראית למשנתנו. הסוגיה מעבירה את מרבית הביקורת הפוטנציאלית המתבססת על טענות מן התורה ומן המסורת, לקטגוריה של 'עקירת הגוף', שבמסגרתה הוראת בית הדין חסרת כל תוקף. לצד זאת, היא מגדירה מחדש את הקטגוריה של 'ביטול מקצת', באופן שמאפשר להכליל בה גם טענה לטעות שאיננה נשענת בהכרח על המסורת וההתגלות, אלא על שיקול דעתו הפרשני העצמאי של החכם החולק.

4. סיכום: תפיסת הטעות במשנה ובסוגיית הבללי

המכנה המשותף בין המשנה לבין מסקנתה של הסוגיה התלמודית היא כינונה של תפיסה מרובדת של מושג הטעות המשפטית. תפיסה זו מכירה בשני מישורים שונים של טעות, שכל אחד מהם מוגדר באופן אחר, וכמו כן יש לו נפקות שונה מבחינה משפטית ומוסדית. אמנם, קו התיחום שמבחין בין שני המישורים הללו משורטט באופן שונה במשנה מצד אחד, ובסוגיה התלמודית מאידך.

לצורך הדין מכאן ואילך, אכנה סוג אחד של טעות - 'טעות חזקה', ואילו את הסוג השני - 'טעות חלשה'.

כאשר הוראת הטעות של בית הדין היא בגדר 'טעות חזקה', אזי הוראתו היא חסרת כל תוקף משפטי. לא ניתן להתחייב בגינה בקרבן כפרה ציבורי, והיא גם לא פותרת את היחידים שצייתו לה מקרבן חטאת פרטי על המעשה שנעשה על ידם מכוח ציותם להוראת בית הדין.

לעומת זאת, 'טעות חלשה' של בית הדין, זוכה למעמד בסיסי של הוראה. למרות הטעות שמצויה בה, יש בכוחה לפטור מאחריות משפטית יחידים שצייתו לה. כמו כן, אם וכאשר בית הדין יכיר בטעותו, הוא יתחייב בגינה בקרבן כפרה ציבורי שיובא כדי לכפר על הוראת הטעות.

⁵⁶⁹ בבלי, סנהדרין, פח, ע"א, על פי כתב יד תימני, יד הרב הרצוג. וראה שם גם גישתו החולקת של רבי אלעזר. לדין נוסף במחלוקת זו, ראה לקמן, עמ' 290.

⁵⁷⁰ אנו נדון בענייניו של הזקן הממרא וביחס בינו לבין משנת הוריות באריכות בפרק השישי של העבודה. ראה לקמן עמ' 265 ואילך.

אמנם, על אף שקטגוריה זו של טעות איננה מבטלת לחלוטין את סמכותו של בית הדין, היא בהחלט פוגעת בו. חכם שזיהה את טעותו של בית הדין, נדרש שלא לציית להוראתו (ואם יציית לה, עליו להביא קרבן כדי לכפר על כך). כמו כן, משעה שבית הדין עומד על טעותו, הוא נדרש לכפר עליה באמצעות קרבן חטאת ציבורי.

הוראות אחרות, שאינן כלולות בשתי קטגוריות הטעות הללו, הן הוראות שבהן בית הדין נהנה מסמכות מלאה. הוראות אלו הן הביטוי למעמדו המוסדי של בית הדין, ולסמכות שניתנת לו לפרש את הדין ולפסוק את ההלכה.

כפי שנאמר לעיל, ההבדל העמוק שבין המשנה לבין מסקנתה של הסוגיה התלמודית, נעוץ בגבולות הגיזרה המשפטיים שמוגדרים עבור כל אחת מקטגוריות הטעות הללו.

במסגרת דין המשנה, קטגוריית הטעות החזקה מכילה הוראות שיש בהן כדי לעקור תחום הלכתי שלם, כדוגמת שבת, נידה או עבודה זרה.

לעומת זאת, קטגוריית הטעות החלשה מכילה הוראות שיש בהן לעקור מרכיבים מסוימים מן המערכת ההלכתית הקיימת, אך מבלי לעקור תחום הלכתי שלם.

כל הוראה שלא נכנסת לגדרים של אחת משתי קטגוריות הטעות הללו, היא הוראה שיש לה תוקף משפטי מלא, וממילא אין לגיטימציה הלכתית-משפטית שלא לציית לה.

קווי התיחום הללו משתנים באורח מהותי במסגרת התהליך הפרשני שמתרחש בסוגיית הבבלי.

קטגוריית הטעות החזקה מתרחבת באורח דרמטי, והיא כוללת על פי הבבלי לא רק עקירה של תחום הלכתי שלם, אלא כל הוראה שמתנגשת או מבטלת את אחת מהנורמות הקיימות של ההלכה.

ממילא, קטגוריית הטעות החלשה, חייבת גם היא להיות מוגדרת מחדש. על פי סוגיית הבבלי, נראה כי קטגוריית טעות זו כוללת למעשה כל הוראה שהיא שניתנה על ידי בית הדין. המשמעות של מהלך פרשני זה, הוא למעשה ביטולה של הקטגוריה השלישית, שמעניקה להוראת בית הדין תוקף מלא, וחסינות מפני טענת טעות מצידו של חכם כזה או אחר.

ניתן לסכם באופן סכמתי השוואה זו בין המשנה לסוגיית הבבלי באמצעות טבלה:

קטגוריית ההוראה	דין המשנה	סוגיית הבבלי
טעות חזקה (אין תוקף להוראה)	עקירה של גוף הלכתי שלם	כל הוראה שסותרת נורמה הלכתית קיימת
טעות חלשה (יש תוקף חלקי להוראה)	ביטול של נורמה הלכתית ספציפית	כל שאר ההוראות

קבוצה ריקה	כל שאר ההוראות	הוראה תקפה באופן מלא
------------	----------------	----------------------

כפי שציינו בראשית הדברים, המכנה המשותף בין המשנה לבין הבבלי, נעוץ בהכרה במושג בשתי קטגוריות שונות של טעות בהוראה. אמנם, המשמעות התורת משפטית העקרונית של ההכרה בשני המישורים הללו של הטעות, משתנה באופן משמעותי בין התפיסה של המשנה לבין התפיסה של הבבלי.

על פי תפיסת המשנה, מושג הטעות מוגדר תמיד על בסיס התנגשות בין תוכנה של ההוראה לבין הנורמות הקיימות של ההלכה. בכל מקרה שבו לא קיימת התנגשות שכזו, אין מקום לדבר על טעות בהוראה, ואין פתח לשלול או להחליש את מעמדה המשפטי של ההוראה כהוראה תקפה.

בתוך מסגרת כללית זו, ישנה הבחנה פנימית בין שני סוגי הטעות: כאשר מדובר בהוראה שיוצרת סתירה חזקה וגורפת אל מול המערכת ההלכתית הקיימת, ומבקשת לעקור תחום הלכתי שלם מן היסוד, אזי סמכותה של ההוראה נשללת באופן מלא. לעומת זאת, סתירה נקודתית וספציפית יותר בין ההוראה לבין כלל מן הכללים הקיימים בשיטה, יוצרת רק פגיעה בתוקפה של ההוראה החדשה, אך היא לא מבטלת אותה באופן מלא.

ביחס לדין המשנה, לצד השוני באופן הגדרתן של כל אחת מקטגוריות הטעות, הרי שמתקיים ביניהן מכנה משותף רחב: ביחס לשני מישורי הטעות ניתן לקבוע כי הטעות מוגדרת על בסיס התנגשות בין ההוראה לבין כלל מן הכללים הקיימים בהלכה.

בעוד שכך הם פני הדברים במסגרת התפיסה שעולה מן המשנה, הרי שמצב העניינים שמתקבל מסוגיית הבבלי, שונה באורח מהותי. כאן הפער בין שני מישורי הטעות גדול ועמוק הרבה יותר.

המישור הראשון של הטעות ('הטעות החזקה') מבוסס על התנגשות בין ההוראה לבין כלל מן הכללים הקיימים בשיטה. אך לעומת זאת, הקטגוריה השנייה של הטעות, מבוססת על רציונל שונה לחלוטין. במסגרת קטגוריה זו, טענת הטעות לא נשענת על התנגשות ממשית בין ההוראה לבין אחד מן הכללים הקיימים, אלא על ההנחה התורת משפטית שלפיה גם כאשר לא ניתן להצביע על התנגשות שכזו, יש מקום לסווג הוראות הלכתיות כנכונות או כשגויות מחמת עצמן. ערך האמת של ההלכה לא נגזר רק מן ההתאמה לגדרים ההלכתיים הקיימים, אלא קשור בשיפוט ענייני בנוגע לתוכן המשפטי העצמאי של כל הוראה חדשה שניתנת על ידי בית הדין.

עמדה זו סבורה כי יש מקום לשיח טעות, גם בנוגע לנורמות ולקביעות משפטיות שאינן מתנגשות עם הכללים הפוזיטיביים הקיימים, אך למרות זאת ניתן לבחון את שיקול הדעת ההלכתי והפרשני שעומד בבסיסו, למול חלופות פרשניות ונורמטיביות אחרות. ככלל, עמדה זו

עולה בקנה אחד עם עמדות שטוענות לקיומה של אמת משפטית מוניסטית ברמה המטאפיזית, שהשיח ההלכתי הממשי אמור לכוון אליה ולשאוף להשיגה.⁵⁷¹

עמדה מרחיבה זו של אפשרותו של שיח הטעות במסגרת ההתדיינות ההלכתית, עולה גם מסוגיה נוספת בתלמוד הירושלמי, שעוסקת בהתדיינות שבין החכם לבין בית הדין בנוגע להוראת הטעות שניתנה על ידי בית הדין. בסעיף הבא נעסוק בסוגיית ירושלמי זו, וביחס בינה לבין פרשנותו של הרמב"ן למשנת הוריות.

⁵⁷¹ ישנם מספר מחקרים שעסקו בשאלה באיזו מידה ניתן לאתר בחז"ל עמדות מוניסטיות עקרוניות מן הסוג הזה. ראה בעיקר: בן מנחם, תשובה נכונה; הידרי, תשובה נכונה; הייז, תשובה נכונה. וראה גם דיונונו בעניין זה לקמן, פרק שביעי, עמ' 317-320. בשיח התורה משפטי הכללי, רונאלד דבורקין הוא הפילוסוף המזוהה ביותר עם העמדה לפיה ישנה תשובה משפטית נכונה לכל שאלה משפטית. נכונותה של תשובה זו לא מתבססת רק על הכללים הקיימים בשיטה, אלא גם על עקרונות משפטיים המאפיינים את התורה המשפטית המדוברת. ראה: דבורקין, אימפריית החוק. לניתוח משמעותה הרחבה של העמדה המטאפיזית המוניסטית המשתקפת במסכת הוריות, ראה בדברינו בפרק השביעי, בעיקר בעמ' 320-329.

ד. הדיון בין החכם לבית הדין: בין הירושלמי לרמב"ן

בסעיף הקודם עסקנו בהרחבה בניתוח סוגיית הבבלי, שהגדירה באופן מחודש ומהפכני את קו התיחום בין 'עקירת הגוף' לבין 'עקירת מקצת'. ראינו כי סוגיית הבבלי מובילה לתפיסה שלפיה המרחב המשפטי שמאפשר לחכם לטעון שהוראת בית הדין היא הוראת טעות, איננו מצומצם רק למקרים שבהם הוראת בית הדין סותרת באופן ישיר ומפורש נורמה ידועה של התורה. מרחב זה מכיל גם מקרים שבהם ההוראה מבוססת על הפעלת שיקול דעת פרשני, שעליו יכול החכם לחלוק ולטעון שבטעות יסודו.

הגדרה מרחיבה זו של שיח הטעות בין החכם לבין בית הדין, מחדד ומעצים את חשיבותן של השאלות הבאות: האם התקיימה התדיינות הלכתית בין החכם לבין חברי בית הדין לפני שהראשון טען לטעותם של האחרונים? האם התדיינות שכזו הכרחית כדי לאפשר לחכם לטעון לטעותו של בית הדין? והאם וכיצד היא משפיעה על מעמדה של פעולת הציות או האי ציות מצידו של החכם?

משנת הוריות לא מתייחסת במפורש לשאלות אלו. התעלמות זו של המשנה יצרה עבור הרמב"ן פתח נרחב לפירוש מחודש ומצמצם של משנת הוריות כולה.

בסעיף זה אנתח את פרשנותו המצמצמת של הרמב"ן למשנת הוריות, וכמו כן אערוך השוואה בינה לבין סוגיית הירושלמי שמתייחסת גם כן להתדיינות שבין החכם לבין בית הדין. השוואה זו תאפשר לנו לעמוד על היבטים חשובים במוטיבציות הפרשניות ובמשמעויות העקרוניות של הפרשנות שמאמץ הרמב"ן למשנת הוריות, ועל היחס בין אלו לבין התפיסות העקרוניות שעולות מן הסוגיה התלמודית.

1. פרשנותו של הרמב"ן למשנת הוריות

במסגרת השגתו לשורש א של ספר המצוות של הרמב"ם, עוסק הרמב"ן בחובה לציית לפירושיהם ולדרשותיהם של בית הדין הגדול בכל הקשור לפירוש הפסוקים והמצוות שכלולים בתורה שבכתב. ניתן לכנות את הטענה הכללית שמפתח הרמב"ן במסגרת דבריו שם בתור 'הטענה המוסדית החזקה'.⁵⁷² טענתו היא שהחובה הנורמטיבית שחלה על היחיד ועל הציבור גם יחד, היא לציית להכרעה המוסדית של בית הדין הגדול, וזאת גם במידה שהפירוש שנקבע על ידם איננו הפירוש האמיתי והנכון של התורה:

ומה שהסכימו עליו רובם הוא הדבר שנצטוינו עליו מן התורה והעובר עליו וסומך על דעתו שאינו כמו שהסכימו הם נעשה זקן ממרא בזמן דיני הנפשות... כי התורה נתנה לנו ע"י משה רבינו בכתב וגלוי הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים וחתך לנו ית' הדין שנשמע

⁵⁷² לניתוח עמדתו של הרמב"ן במסגרת המודלים השונים ליחס שבין הקאנון הנורמטיבי לבין הסמכות המוסדית, ראה הלברטל, עם הספר, עמ' 84-81. ראה גם הנ"ל, דרך אמת, פרק ראשון, בעיקר עמ' 55-52; 66-76.

לכ"ד הגדול בכל מה שיאמרו בין שקבלו פירושו ממנו או שיאמרו כן ממשמעות התורה וכוונתה לפי דעתם. **כי על המשמעות שלהם הוא מצוה ונותן לנו התורה.** וזה הוא מה שאמרו (ספרי שם): 'אפילו אומרין לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל', שכך היא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה שלא יאמר בעל המחלוקת היאך אתיר לעצמי זה ואנכי היודע בוודאי שהם טועים והנה נאמר לו בכך אתה מצווה.⁵⁷³

תפיסה זו מכירה מצד אחד בקיומם של קריטריונים שעשויים לקבוע את האמת האובייקטיבית ביחס לפירושי התורה, אך מאידך לא מתנה את התוקף המשפטי של החלטות בית הדין בהתאמה לקריטריון אמת זה. הסמכות המוסדית של בית הדין, והתוקף המשפטי של פירושיהם ודרשותיהם איננו מותנה בהתאמתם למבחן אמת כלשהו בנוגע לפירוש הנכון של הפסוקים (וזאת למרות שמבחן כזה הוא אפשרי מבחינה מושגית).

לאחר שמציג הרמב"ן את תפיסתו, הוא פונה לעמוד על היחס בינה לבין הנורמה של משנת הוריות:

ויש בזה תנאי, יתבונן בו המסתכל בראשון שלהוריות (ב, ב) בעין יפה, והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה והורו בית דין הגדול בדבר אחד להתר והוא סבור שטעו בהוראתו אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו וכל שכן אם היה מכלל הסנהדרין יושב עמהן בבית דין הגדול.

ויש עליו לבא לפנייהם ולומר טענותיו להם והם שישאו ויתנו עמו ואם הסכימו רובם בבטול הדעת ההוא שאמר ושכשו עליו סברותיו יחזור וינהוג כדעתם אחרי כן לאחר שישלכו אותו ויעשו הסכמה בטענתו. וזהו העולה מן ההלכות ההם. ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים.⁵⁷⁴

הנורמה הבסיסית של משנת הוריות, סותרת לכאורה את התיזה המוסדית החזקה, שאותה מבקש לפתח הרמב"ן. היא מבססת את התוקף והרלוונטיות של קריטריון האמת ביחס להחלטה המוסדית של בית הדין הגדול, ומכח זאת מעניקה תוקף משפטי לעמדתו של אחד החכמים הקוראת תיגר על החלטת בית הדין. לכן, מבקש הרמב"ן בקטע זה לצמצם ולסייג את היקפה ומשמעותה של נורמה זו במסגרת המרחב הנורמטיבי הכללי. במסגרת דבריו כאן מפתח הרמב"ן שתי הסתייגויות עקרוניות בנוגע להיקף תחולתה של משנת הוריות.⁵⁷⁵

ראשית, מצמצם הרמב"ן את משמעותה של משנת הוריות רק למקרים שבהם עמדתו האישית של החכם היא מחמירה יותר מעמדתו של בית הדין. רק כאשר הציות לבית הדין כרוך

⁵⁷³ השגת הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם, שורש א, עמ' טז-יז. שם, שם.⁵⁷⁴

⁵⁷⁵ ביחס לפרשנותו של הרמב"ן את משנת הוריות, ראה גם: בלידשטיין, סמכות מוסדית, עמ' 231-230. בדומה לדברינו לקמן, בלידשטיין עומד אף הוא על הקושי שטמון בפרשנותו של הרמב"ן למשנה מבחינה פרשנית. אמנם, בלידשטיין לא התייחס כלל בדבריו לסוגיית הירושלמי שאותה ננתח לקמן, שהיא זו שמעוררת את עיקר הקושי ביחס לפרשנות זו.

בפעולה שעל פי עמדתו של החכם החולק היא פעולה בניגוד לתורה, ישנו היתר ואף הנחיה לחכם היחיד שלא לציית לבית הדין.⁵⁷⁶

אמנם, צמצום זה כשלעצמו אין די בו מבחינת היקפה ועומקה של התפיסה המוסדית שבה החזיק הרמב"ן. שכן, הרמב"ן עצמו בהקשר אחר קובע בפירוש שסמכותו המוסדית של בית הדין כוללת גם מקרים שבהם בית הדין מורה או מתיר לבצע פעולה מסוימת, שהיחיד עשוי לסבור שהיא פעולה אסורה:

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.⁵⁷⁷

על פי התפיסה המשתקפת בקטע זה, חובת הציות לבית הדין גוברת גם על איסור שעשוי להיות כרוך בפעולה המצווה, על פי תפיסתו ההלכתית והמשפטית של החכם היחיד. כפי שמשמע מדוגמאותיו של הרמב"ן, קביעה זו תקפה גם במקרים שבהם הוראת בית הדין רק התירה לעשות מעשה מסוים, ולא בהכרח ציוותה על עשייתו. ממילא ברור, שגם לאחר הצמצום הראשוני אותו יצר הרמב"ן למשנת הוריות, כשהעמיד אותה רק במקרה שבו בית הדין התיר לבצע פעולה אסורה, הרי שעדיין נותר תחום רחב של סתירה בינה לבין גישתו המוסדית הכללית.

על רקע זה, נולד הצמצום הנוסף והעיקרי שאותו מפתח הרמב"ן בפיסקה השנייה שצוטטה לעיל. הרמב"ן קובע כי הלגיטימציה שניתנת ליחיד שלא לפעול על פי הוראת בית הדין, קיימת רק כל זמן שלא נערך עימות בין עמדתו של היחיד לעמדה המוסדית של בית הדין. בכל מקרה שבו התעמת היחיד עם בית הדין, ובית הדין לא ביטל כתוצאה מכך את עמדתו, מחויב היחיד לציית להוראתו של בית הדין, גם במידה שהוא עצמו לא השתכנע מהחלטתם הסופית.

קביעה זו של הרמב"ן איננה נסתרת אמנם באופן מפורש⁵⁷⁸ ממשנת הוריות, אם כי היא מהווה גדר הלכתי חדש שנעדר לחלוטין מן הגדרים וההבחנות המופיעות במשנה. יתרה מכך, כפי

⁵⁷⁶ הגדרה מצמצמת זו נובעת במידה מסוימת מתוך הדוגמאות שמובאות לאורך מסכת הוריות. דוגמאות אלו עוסקות תמיד במקרים שבהם בית הדין התיר את האסור, על פי תפיסתו של החכם. אמנם, חרף זאת, הגדרתו העקרונית של הרמב"ן מהווה בחירה פרשנית שאיננה נובעת באופן הכרחי מן המסכת כשלעצמה. שכן, קיימת אפשרות לראות במשנת הוריות ביטוי נורמטיבי אחד לתפיסה מוסדית רחבה יותר, שלפיה להחלטה המוסדית של בית הדין אין תוקף משפטי מכונן, אלא משקף בלבד. תפיסה מוסדית זו אכן גוזרת את הקביעה שכאשר החלטתם של בית הדין כרוכה בביצוע פעולה אסורה על פי עמדתו ההלכתית האישית של החכם, ההנחיה היא שלא לבצע את הפעולה. אמנם, העובדה שהמסכת עוסקת בהקשר הספציפי הזה של פעולה אסורה, לא חייבת להתפרש כמגדירה את גבולות הגיזרה של התפיסה המוסדית המשתקפת בה, אלא היא יכולה לשקף משמעות משפטית ספציפית של תפיסה רחבה ומקיפה יותר בנוגע למקומה ועומקה של הסמכות המוסדית במערכת המשפטית של ההלכה.

⁵⁷⁷ רמב"ן על התורה, דברים י"ז, יא.

⁵⁷⁸ אמנם, ישנה משנה אחת שיוצרת קושי ממשי ביחס לפירושו של הרמב"ן (משנה, פרק א, משנה ד). המשנה קובעת שכאשר בית הדין הורה הוראה שאחד מהחכמים לא היה שותף לה, בית הדין פטור מלהביא קרבן אם וכאשר התברר שההוראה הייתה הוראת טעות. מכאן ניתן להסיק שבית הדין יכול לטעות בהוראתו, גם לאחר שהתקיים עימות בינה לבין העמדה החולקת. לא מדובר כאן בסתירה ממשית, שכן הרמב"ן יכול להדוף אותה בשני אופנים עיקריים: א. גם אם החלטת בית הדין אכן מוגדרת כטעות, אזי אין משמעות הדבר בהכרח שחכם יחיד צריך היה שלא לציית לה, וזאת מכיוון שאחידות חשובה יותר מן הטענה לאמת; ב. ייתכן שמדובר

שנראה מיד, סוגיית הירושלמי נדרשת באופן מפורש לשאלת ההתדיינות בין החכם לבין בית הדין, והיא מובילה למסקנה אחרת לחלוטין ביחס לעניין זה. נפנה כעת לנתח סוגיה זו.

2. סוגיית הירושלמי: מי סילק את מי?

“הורו בית דין וידעו שטעו” כול’.

1. ר’ אימי בשם ר’ שמעון בן לקיש. מתנית’ כגון שמעון בן עזאי יושב לפניו. מה נן קיימין. אם בשסילקן תבטל {ר} הורייתן. אם בשסילקו אותו תבטל הורייתו. אלא כי נן קיימין בשזה עומד בתשובתו וזה עומד בתשובתו. הורייתן אצלו אינה הוראה. שלא סילקו אותו. אצל אחרים הורייה. שלא סילקן.
2. לית הדא פליגי על ר’ מנא בר תנחום. דר’ מנא בר תנחום אמ’. נכנסו מאה. עד שיורו כולן. פתר לה בשלא נכנס.

אם בשלא נכנס. מעכב. פתר לה כר’. דר’ אמ’. אין לך מעכב אלא מופלא שלבית דין בלוד.

3. והא ר’ מנא בר תנחום אמ’. נכנסו מאה. עד שיורו כולן. אף בחזירה כן או רוב.

כת פשיטא לך רוב. מה רוב. רוב ההורייה רוב המשתייר.

היך עבידא. נכנסו מאה ומתו מהן עשרה. אין תאמ’. רוב ההורייה. חמשים ואחד. ואין תאמ’. רוב

המשתייר. ארבעים וששה.⁵⁷⁹

קטע זה של הסוגיה מופיע כחלק מן התלמוד הערוך על משנה ב של הפרק הראשון. הקטע פותח בציטוט עמדה אמוראית המעמידה את המשנה במצב של “שמעון בן עזאי יושב לפניו”. העמדה זו איננה רלוונטית למשנה ב שעליה מוסבת הסוגיה, והיא ככל הנראה מוסבת על אחת המשניות האחרות שבפרק.⁵⁸⁰ הפני משה פירש שנקודת המוצא של המימרא שפותחת את הסוגיה ושל הדיון שמופיע בעקבותיה היא הדין שמופיע לקמן במשנה ד. אמנם, בהצעה זו ישנם כמה קשיים.⁵⁸¹

נראה שלצד הצעתו של הפני משה, יש לבחון גם אפשרות נוספת: ייתכן שהסוגיה כולה הייתה מוסבת במקורה על הסיפא של משנה א (“הורו בית דין, וידעו אחד מה שטעו”), אלא

במקרה שבו לא התקיים כלל עימות בין דעת היחיד לבין עמדת הרוב, או לחילופין שהטעות שהתבררה לבסוף לא נגעה לנקודה שבה נחלק החכם היחיד בעמידתו מול בית הדין.

⁵⁷⁹ ירושלמי, פרק א, הלכה ב, עמ’ 1414 [מה, ע”ד].

⁵⁸⁰ ככלל, כל החטיבה הראשונה של הסוגיה [1-5] כלל איננה מתייחסת באופן ישיר למשנה שלפנינו. על תופעה כללית זו של דברי תלמוד המוסבים למעשה על משניות אחרות ביחס למיקומן הטקסטואלי הישיר, ראה: נאה,

⁵⁸¹ על פי הצעתו, הקטע כולו הובא דווקא כאן, מכיוון שהחלק האחרון של הדיון [3], עוסק בנושא של חזרת בית הדין מהוראת הטעות שלהם, ולכן הוא רלוונטי למשנה כאן שגם כן עוסקת בבית דין שחזרו בהם מהוראתם.

עצם הטענה שלפיה הדיון כולו מוסב על משנתנו, אגב חלקו האחרון של הדיון שקשור בחזרה של בית הדין מהוראתם, נראית חלשה לאור העובדה שגם בחלק זה של הדיון אין כל התייחסות לדין משנתנו כשלעצמו. וראה גם להלן, הערה 582.

שמפאת הדמיון בין משפט זה לבין המשפט שפותח את משנה ב ("הורו בית דין וידעו שטעור"), חל בשלב כלשהו שיבוש בהעתקה, והסוגיה הובנה כמתייחסת למשנה ב, ולא לסיפא של משנה א. במידה שמאמצים הנחה זו, אזי יש לפרש שהתרחיש שסוגיה זו עוסקת בו הוא איננו התרחיש של משנה ד, אלא דווקא זה שבו עוסקת הסיפא של משנה א.

אמנם, גם במידה שאיננו מאמצים את ההשערה בנוגע לשיבוש שחל בפיסקת הפתיחה של הסוגיה, נראה כי בכל מקרה ישנן סיבות תוכניות נוספות, שבגינן יש לקבוע כי נקודת המוצא של הדיון בסוגיה היא איננה התרחיש שמופיע במשנה ד כהצעתו של הפני משה, אלא דווקא הסיפא של משנה א.

הסיבה העיקרית לקביעה זו נובעת מכך שלאורך הסוגיה משתקפת ההנחה שהסיטואציה שבה עוסקת הסוגיה היא כזו שבה בית הדין הורו הוראה בעלת תוקף. על רקע הנחה זו מופיעה בסוגיה הקושיה הראשונה שבה נשאל מדוע ההוראה תקפה, אם העמדה החולקת הצליחה להוכיח את נפסדותה ("אם בשסילקן תבטל הוריתן"). כך גם בנוגע לשתי הקושיות הבאות, שמקשות כיצד ההוראה תקפה אם אחד מחברי בית הדין לא הסכים עם תוכן ההוראה, או לחילופין כלל לא לקח חלק בהתכנסות שבה התקבלה ההוראה. בכל השלבים הללו נראה כי ההנחה הבסיסית של הסוגיה היא שההוראה שבה מדובר היא הוראה תקפה.⁵⁸² עובדה זו איננה עולה בקנה אחד עם הטענה שסוגיה זו מוסבת על משנה ד, שהרי במשנה זו התרחיש שבו אחד מחברי בית הדין חולק על תוכן ההוראה, מובא כחלק מרצף של תרחישים שונים שביחס לכולם קובעת המשנה כי ההוראה שניתנה בהם איננה תקפה, ובית הדין לא מתחייבים בגינה בקרבן ציבור.⁵⁸³ מסיבות אלו נראה כי חלופה פרשנית זו מסתברת יותר, אם כי גם היא איננה נקיה מקשיים.⁵⁸⁴

נראה, אם כן, שמימרתו של ר' אימי הפותחת את הסוגיה מוסבת על הסיפא של משנה א, שמתארת מצב שבו ישנו חכם היודע שבית הדין טעה בהוראתו. הדין שמופיע במשנה הוא

⁵⁸² וראה במראה הפנים לירושלמי כאן (ד"ה מתניתא), שם הוא מנסה ליישב את הקושי שעולה לפי פירושו, עליו הצבענו בפנים. טענתו היא שכאשר מעלה הסוגיה את האפשרות שעמדתו של החכם 'סילקה' את בית הדין מעמדתם, היא לא מקשה מדוע ההוראה נחשבת הוראה, אלא מדוע בכלל יש צורך לכתוב זאת במשנה, והרי זהו דין פשוט שכלל לא צריך להיאמר. אמנם, פירושו זה קשה בלשון הירושלמי: "אם בשסילקן תבטל הוריתן", מכך משמע שההוראה תקפה, והיא רק אמורה להתבטל. כאמור, גם שתי הקושיות הנוספות שמובאות בהמשך הסוגיה מהוות אינדיקציה לכך שההוראה שבה עוסקת הסוגיה היא הוראת תקפה; אך לכך בעל 'מראה הפנים' איננו מתייחס בדבריו שם.

כמו כן, לאור מסקנת הסוגיה שקובעת שהוראת בית הדין אכן תקפה, למרות ערעורו של החכם, נדרש בעל 'מראה הפנים' לטעון בדוחק שמשנה ד אכן מתקפת את הוראת בית הדין במקרים מסוימים (כאשר החכם לא נמנה על ההרכב שהתכנס כדי לדון בהוראה זו), וזאת למרות שבמשנה עצמה אין כל ביטוי לעמדה זו.

⁵⁸³ לכך ניתן להוסיף גם שיקול נוסף: מהסוגיה נפתחת בהעמדה שקובעת: "מתנית' כגון שמעון בן עזאי יושב לפניו". העמדה זו סבירה הרבה יותר ביחס למשנה א שעוסקת לא רק במי שהוא חבר בבית הדין אלא גם במי שהוא "תלמיד וראוי להוראה", והיא פחות מובנת ביחס למשנה ד שעוסקת ב"אחד מהן" דווקא, ולא במי ש"יושב לפניו".

⁵⁸⁴ הקושי העיקרי בקביעה שסוגייתנו מוסבת על משנה א, נעוץ בכך שהדיון בסוגיה מניח לכל אורכו שהחכם החולק הביע את דעתו החולקת כלפי בית הדין, דבר שכלל לא מפורש בתרחיש של משנה א, אך מופיע במפורש בתרחיש של משנה ד ("וידע אחד מהן שטעו, ואמ' להן טועים אתם"). מעבר לכך: נראה כי נקודת ההבחנה העיקרית בין משנה א למשנה ד נעוצה בדיוק בנקודה זו: האם החכם החולק הביע את דעתו מול בית הדין, או שהוא שמר את דעתו לעצמו ולא הביא אותה כלל לידי ביטוי באופן פומבי.

שהחכם שציית לבית הדין חייב חטאת בגין מעשיו, וזאת למרות שההוראה של בית הדין היא הוראה תקפה, שבית הדין מתחייבים בגינה בקרבן במידה שרוב הציבור פעלו על פיה.

הסוגיה מנסה לעמוד על פשרו של מצב ביניים זה: כיצד ייתכן שהוראת בית הדין ממשיכה להיות בעלת תוקף כלפי הציבור מצד אחד, ומאידיך היא לא מחייבת את החכם היחיד שמערער עליה. הסוגיה שוללת שתי אפשרויות קצה: האחת היא במקרה שבו עמדתו של החכם נדחתה על ידי בית הדין, באופן שהוא לא יכול היה להמשיך ולהגן עליה. במצב כזה, אין לחכם היחיד כל הצדקה לפעול בניגוד להוראתו של בית הדין, שעדיפותה נתבררה באמצעות השיח ביניהם. מצב הקצה ההפוך הוא המצב שבו החכם הצליח לשכנע את בית הדין מבחינה עניינית בעמדתו שלו, באופן שבית הדין לא יכול להמשיך ולהצדיק את עמדתו הראשונית. במצב כזה, קובע הירושלמי, הוראתו של בית הדין מתבטלת לחלוטין, ומאבדת את תוקפה.

על בסיס שתי השלילות הללו, מגיעה הסוגיה למקם את הסיטואציה שבה עוסקת משנת הוריות: "אלא כי נן קיימין בשזה עומד בתשובתו וזה עומד בתשובתו".

מדובר, אם כך, במצב שבו התקיימה התדיינות ממשיית בין החכם לבין בית הדין. התדיינות זו לא הסתיימה בהכרעה ברורה וחד משמעית לכיוון זה או אחר, באופן שאיפשר לכל אחד להמשיך ולדגול בעמדתו הראשונית, ולהמשיך להעמיד טיעונים שתומכים בה. על פי מסקנת הירושלמי, זוהי הסיטואציה הנורמטיבית שבמסגרתה ניתנה לחכם הלגיטימציה שלא לציית להוראתו של בית הדין.

3. סוגיית הירושלמי ושיטת הרמב"ן

קביעה עקרונית זו שעולה בסוגיית הירושלמי, היא רבת משמעות בנוגע למשקלה ומעמדה של עמדתו של החכם החולק, במקרה שבו היא הובאה לעימות ישיר מול עמדתו של בית הדין.

הסוגיה קובעת שכאשר החכם ממשיך להחזיק בעמדתו המנומקת, אזי הוא מחויב להמשיך ולפעול על פיה, גם במידה שעמדה זו לא התקבלה על דעתם של בית הדין לאחר שהתקיימו דין ודברים בינו לבין בית הדין. כל זמן שהחכם עצמו לא השתכנע מעמדתם של בית הדין ומנימוקיהם, עמדתו האישית עדיין בעלת תוקף, והיא מסייגת את החובה הכללית לציית להוראתו של בית הדין, שחלה על שאר הציבור.

מקביעה זו עולה הנכונות להכיר במציאות נורמטיבית שבה יש שתי עמדות הלכתיות שונות החולקות זו על זו, הזוכות לתוקף ולגיטימיות מבחינה משפטית, וזאת גם לאחר שהתקיימה התדיינות שנועדה לברר וליישב את המחלוקת. העובדה שבית הדין הכריע שלא לקבל את עמדתו של החכם החולק, איננה מבטלת את תוקפה של עמדה זו, כל זמן שהיחיד החולק עצמו עדיין משוכנע בצידקתה של עמדתו.

כמו כן, סיטואציה זו של מחלוקת הלכתית שנותרת ללא הכרעה גם לאחר התדיינות משפטית בין העמדות השונות, משקפת את העובדה שהמחלוקת בין החכם לבין בית הדין מצויה במישור משפטי הקשור בהפעלה של שיקול דעת פרשני כזה או אחר, ולא נובעת משכחה, מאי ידיעה, או מפרשנות שגויה של אינפורמציה משפטית, שניתן לעמוד עליה בקלות. בכך, סוגיית הירושלמי משתלבת היטב במגמות הפרשניות של סוגיית הבבלי, עליהן הצבענו בסעיף הקודם.

ישנו מתח מובנה בין דבריו של הרמב"ן, לבין מסקנתה של סוגיית ירושלמי זו. אמנם, עיון מדוקדק בלשונו של הרמב"ן מורה על כך שהרמב"ן היה בהחלט מודע לסוגיית הירושלמי הזו, והוא אף רומז לה בדבריו, למרות שהוא לא מתייחס אליה באופן מפורש.

באופן ספציפי, נראה כי המשפט הבא בדבריו של הרמב"ן נוצר ונוסח בהתבסס על סוגיית הירושלמי: "ואם הסכימו רובם בבוטול הדעת ההוא שאמר ושבשו עליו סברותיו יחזור וינהוג כדעתם אחרי כן לאחר שישלכו אותו ויעשו הסכמה בטענתו". הרמב"ן מחייב את היחיד לנהוג על פי החלטת בית הדין כאשר אלו 'סילקו אותו'. בכך הולך הרמב"ן לכאורה בעקבות הסוגיה.

אך מיד לאחר משפט זה, מוסיף הרמב"ן את המשפט הבא: "ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים". במשפט זה מבקש הרמב"ן לקבוע שהחכם מחויב ללכת אחרי ההחלטה הסופית של בית הדין, גם במידה שהוא לא מזדהה עם החלטתם. נראה כי הרמב"ן מפרש את הביטוי 'שילקו אותו' המופיע בירושלמי, כמתייחס אך ורק לעמדתם של בית הדין בעקבות ההתדיינות, אך לא בהכרח לעמדתו של החכם החולק עצמו. כלומר, אם בית הדין 'סילק' מבחינתו את החכם החולק ואת עמדתו ההלכתית, הרי שעמדה זו מבוטלת וחסרת כל מעמד, ללא תלות בשאלה באיזו מידה החכם היחיד עצמו עדיין ממשיך להחזיק בה.⁵⁸⁵

באמצע עמדה זו, נראה כי הרמב"ן מתעלם או לא מעניק משקל מספיק למשפט שמסכם את הדיון בסוגיית הירושלמי: "אלא כי נן קיימין בשזה עומד בתשובתו וזה עומד בתשובתו". הירושלמי מכיר כאן במצב שבו עמדתו של היחיד נותרת בתוקף (לפחות עבורו), וזאת למרות שהיא לא התקבלה על ידי בית הדין, שממשיכים מצידם לראות בה עמדה שגויה, שיש לדחותה.

במסגרת העמדה המוסדית החזקה אותה מפתח הרמב"ן בדבריו, הוא לא יכול לקבל מסקנה זו של הירושלמי. על פי עמדתו, אין כל משקל נורמטיבי לעמדה של חכם יחיד, שנדחתה על ידי בית הדין לאחר שחבריו נדרשו אליה ובחנו אותה לגופה. הרמב"ן מוכן לקבל על עצמו פרשנות דחוקה של סוגיית הירושלמי, וזאת כדי לשמר את המובהקות והמוחלטות של העמדה המוסדית הרחבה שמעוצבת על ידו.⁵⁸⁶

⁵⁸⁵ עמדת ביניים מעניינת הוצעה על ידי החיד"א בפירושו 'שער יוסף' להוריות. החיד"א מבחין בין מצב שבו בית הדין דחה מכל וכל את שיטתו של החכם, לבין מצב שבו בית הדין לא אימץ את דעתו החולקת של החכם, אך ראה בה עמדה אפשרית וסבירה מצד עצמה. לפי דבריו, במקרה הראשון חלה חובת ציות חזקה על החכם, ואילו במקרה השני הוא רשאי ואולי אף חייב לנהוג על פי עמדתו האישית. ראה על כך: בלידשטיין, סמכות מוסדית, עמ' 232-233.

⁵⁸⁶ נראה שעמדתו המסוייגת של הרמב"ן ביחס למשנת הוריות, ניזונה גם מתפיסה מטא-הלכתית נוספת שלו, שקשורה בהבנתו את טיב מושגי האמת והטעות במסגרת השיח ההלכתי. בהקדמתו לספרו 'מלחמות ה', כתב הרמב"ן כך: "... כי יודע כל לומד תלמודו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבונני התשבורות ונסיוני התכונה. אבל נשים כל מאדנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכלתנו". תפיסתו העקרונית של הרמב"ן, המשתקפת היטב בדברים אלו, היא שבאופן אופייני ישנן מספר עמדות הלכתיות מקבילות שיש להן ערך אמת דומה, ולא ניתן לטעון שיש עמדה הלכתית אחת מסוימת שמייצגת את האמת ההלכתית באופן מוחלט ובלעדי. ממילא, תפיסה זו נמצאת מחלישה את יכולתו של החכם היחיד לטעון שבית הדין טעה בהוראתו, לאחר שבית הדין שמע את השגותיו וקושיותיו ועדיין נותר איתן בעמדתו המקורית. לכל היותר, עמדתו החולקת של החכם יכולה להיחשב לעמדה מקבילה בעלת ערך דומה לזה של הוראת בית הדין, אך אין לראות בה עמדה הלכתית

ניתן לראות בפרשנותו של הרמב"ן למשנת הוריות ככלל ולסוגיית הירושלמי שלפנינו בפרט, ביטוי חד לתהליך רחב ועמוק הרבה יותר: תהליך שבו קולה הייחודי, והחתרני במידה, של מסכת הוריות מושקע או נחלש, וזאת כדי לבסס ולייצב את העמדות המוסדיות החזקות שמודגשות ומתפתחות במרחבים אחרים של ספרות חז"ל ומחוצה לה.

המאיימת על תקפותה היסודית של ההוראה הסמכותית של בית הדין. וכך ממשיך שם הרמב"ן וטוען בנוגע למעמדן של הלכות הרי"ף ביחס למשיגים עליהם: "... ואפילו בשקולין הרי הדין פסוק עלינו בלי להטות מדבריו ימין ושמאל כמו ששנו חכמים היו שנים א' מטמא ואהד מטהר אחד אוסר ואחד מתיר אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין הלך אחריו..." כלומר, במצב של שיקול הדעות, יש להטות תמיד לכיוון העמדה הסמכותית והקדומה יותר, גם כשקיימת עמדה אלטרנטיבית שהיא כשלעצמה בעלת סבירות הלכתית דומה. עמדה יסודית זו משתקפת באופן נרחב ומקיף יותר מכלל מפעלו הספרותי והפרשני של הרמב"ן בהלכה, שחלקים ניכרים ממנו מוקדשים כדי להגן על עמדותיהם של חכמי ההלכה הסמכותיים מתקופת הגאונים ומן המאה הי"א, מפני השגותיהם של חכמי המאה הי"ב. ראה על כך: תא שמע, ספרות פרשנית, חלק ב, עמ' 33-34; הלברטל, דרך אמת, פרק ב, בעיקר עמ' 77-90.

ה. הוראה: בין תחולה אקטיבית לתחולה רטרואקטיבית

בסעיפים הקודמים עסקנו בניסיון להגדיר את היקפו של התחום המשפטי שבמסגרתו ניתנת לחכם יחיד האפשרות לחלוק על הוראה של בית הדין הגדול, בטענה שהוראה זו היא הוראת טעות. ראינו כי הן מסוגיית הבבלי והן מסוגיית הירושלמי אותן ניתחנו בסעיפים אלו [ג-ה], עולה הגדרה רחבה למדי של תחום משפטי זה. על פי סוגיות אלו, הוראת בית הדין חשופה לטענת טעות מצידו של חכם יחיד, גם כאשר ההוראה איננה סותרת נורמה ידועה ומפורשת מן התורה. נקודה זו מערערת ומחלישה את תוקפה המוחלט של הוראת בית הדין, לנוכח מחלוקת אפשרית מצידו של חכם כזה או אחר.

בסעיף זה, ברצוני לבחון את מעמדה המשפטי של הוראת בית הדין, לא ביחס לערעורו של החכם היחיד, אלא ביחס להוראה מאוחרת או מוקדמת שניתנה על ידי בית הדין עצמו.⁵⁸⁷ השאלה העקרונית אותה אני מבקש לבחון היא האם ובאיזו מידה הוראה מאוחרת של בית הדין מקרינה ומעצבת באופן רטרואקטיבי את המציאות המשפטית בזמן שקדם להוראה זו.

שאלת תוקפה הרטרואקטיבי של ההוראה, מתקשרת ומתבססת לשאלה רחבה יותר בנוגע למעמדה של ההוראה על הציר שבין מעשה חקיקה לבין מעשה שיפוט או פרשנות בנוגע לחוק קיים.

חקיקה, מעצם טיבה, היא פעולה הצופה פני עתיד, ותחולתה הנורמטיבית היא מן ההווה לעתיד.⁵⁸⁸ מעצם הגדרתה, החקיקה היא פעולה יוצרת ומכוננת, וממילא התכנים שנוצרים על ידה חלים ומתייחסים לזמן שמאוחר לזמן נתינתה, והיא איננה אמורה לחול באופן רטרואקטיבי. תפיסה יסודית זו שלפיה כברירת מחדל, יש לראות את החקיקה כפעולה הצופה פני עתיד, מושרשת לעומק במסורת המשפטית המערבית לכל שלביה וגלגוליה,⁵⁸⁹ ויש לה שורשים ויסודות גם במשפט התלמוד ובמשפט העברי.⁵⁹⁰

מן העבר השני, פעולת השיפוט או הפרשנות איננה מהווה מקור עצמאי מבחינה נורמטיבית, ותוקפה הנורמטיבי נובע מכך שהיא מפרשת את תוכנו של החוק שנחקק ונוצר זה מכבר.⁵⁹¹

⁵⁸⁷ ביחס למשמעותה האובייקטיבית של ההוראה בזמן נתינתה, וללא זיקה ישירה להוראה מאוחרת שביטלה אותה, ראה ניתוח סוגיית הבבלי, לעיל, פרק שלישי, עמ' 101 ואילך.

⁵⁸⁸ הניסוח שמוצע בפנים מייחס את הניגוד שבין חקיקה לבין רטרואקטיביות לבעיה מושגית עקרונית, שלפיה חוק חדש לא יכול לחול על הזמן שעבר, וזאת מפאת עצם הגדרתו של המושג חוק ושל פעולת החקיקה. ראה למשל דבריו המפורסמים של השופט חשין בבג"צ 6634/94 ארנן יקותיאלי נ' שר הדתות ואח', פ"ד מט(5) 45: "חוק הצופה פני עבר אינו קובע כלל נורמה".

אמנם, נקודת מבט אפשרית אחרת על העניין היא כזו שמתמקדת בערכים ובתכליות שעומדות בבסיס החקיקה. גישה זו תטען שחקיקה רטרואקטיבית היא בעייתית מבחינה ערכית, ויש לה מחירים ונזקים מבחינת זכויות אדם, כלכלה, חברה וכדומה. על השלילה האינסטרומנטלית לחקיקה רטרואקטיבית, ראה בהרחבה: רוזנאי, רטרואקטיביות, פרק ב: מה רע בחקיקה רטרואקטיבית, עמ' 405-411.

⁵⁸⁹ לתפיסה זו ישנם יסודות חזקים בעולם היווני והרומי, ומשם היא הונחלה למשפט המקובל האנגלי וכן גם למשפט האמריקאי. על גלגוליה של המסורת הזו, ראה בהרחבה אצל רוזנאי, רטרואקטיביות, עמ' 415-412.

⁵⁹⁰ ראה: מנחם אלון, המשפט העברי, עמ' 312, 629-625.

⁵⁹¹ ראה למשל דבריו החדים של מונטקסיה בנוגע למקומם של שופטים ביחס לדבר המחוקק:

ממילא, תוקפה הנורמטיבי של הפרשנות אמור לחול באופן רטרואקטיבי ולהגדיר את תוכנו של החוק המקורי משעה שנחקק. משעה שהפרשנות והפסיקה שמבוססת עליה מהוות פעולות דקלרטיביות במהותן, הן אמורות לחול באופן מלא גם על הזמן שבין פעולת החקיקה הראשונית לבין רגע נתינת הפירוש או הפסיקה.⁵⁹²

ביחס לפעולתו של בית הדין, ישנם הקשרים שבהם פעולתו הנורמטיבית נחשבת באופן מובהק לפעילות של חקיקה. כך הוא כאשר בית הדין מתקין תקנות וגוזר גזרות חדשות. במקרים אלו אכן ברור שתוקף הוראותיו הוא פרוספקטיבי.

אמנם, פעולתו של בית הדין כפרשן של התורה, יכולה להתפרש באופנים שונים. מחד, העובדה שמדובר כאן על פרשנות של נורמות הכתובות בתורה ומבוססות על הסמכות של האל המצווה שנעוצה בפעולת ההתגלות שהתרחשה בעבר הרחוק, מורה על כך שמדובר בפעולה פרשנית גרידא. בתור שכזו, תכניה של הפרשנות אמורים לחול באופן רטרואקטיבי ולהתייחס גם לפרקי הזמן שקדמו להוראה.

אך מאידך, העובדה שבית הדין הגדול משמש כמוסד הנורמטיבי העליון של המערכת המשפטית בהלכה, ונתונה לו חרות פרשנית ודרשנית מרחיקת לכת בפירושן של הנורמות מן התורה, עשויה להצדיק את ראיית פעולתו של בית הדין כפעילות שיש בה מימד של חקיקה, שמכוון ומעצב מחדש את תוכנה של הנורמה המתפרשת. על בסיס הסתכלות זו, ניתן לטעון שהוראות בית הדין אכן אמורות לחול אך ורק מכאן ואילך, וללא תחולה רטרואקטיבית.

1. סוגיות הבבלי והירושלמי

השאלה האם ניתן לחייב אדם בקרבן בגין מעשה שנעשה בנקודת זמן מסוימת, על בסיס הוראה משפטית שניתנה בנקודת זמן מאוחרת לזמן שבו התבצע המעשה עצמו, נידונה באופן מפורש בשתי סוגיות בתלמוד הבבלי, והיא זוכה להתייחסות גם במסגרת סוגיה נוספת בתלמוד הירושלמי. נבחן תחילה את שתי הסוגיות הבבליות ואת היחס ביניהן.

"The national judges are no more than the mouth that pronounces the words of the law, mere passive beings incapable of moderating either its force or rigor" (Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, Book II, Ch. 6, 209).

⁵⁹² אמנם, הצהרות אלו נכונות בעיקר במסורת הקונטיננטלית שבה אכן השיפוט נועד בעיקר כדי לפרש את החוק הקיים. לעומת זאת, מסורת המשפט המקובל הקנתה למערכת השיפוט תפקיד נרחב הרבה יותר, כך שהשופטים שותפים גם ביצירתן של הנורמות, בדרך של חקיקה שיפוטית. אמנם, גם במסגרת מסורת זו, יש הבחנה בין שיפוט לחקיקה. ראה למשל דבריו של Blackstone:

"But even in such cases the subsequent judges do not pretend to make a new law, but to vindicate the old one from misrepresentation. For if it be found that the former decision is manifestly absurd or unjust, it is declared, not that such a sentence was bad law but that it was not law" (Blackstone, *Commentaries of the Law of England* [13th ed. 1798], pp. 88).

1.1 סוגיית יומא

הסוגיה במסכת יומא דנה במצב שבו בית דין מאוחר מגדיר מחדש את גדרי הדין הפלילי ביחס לאיסורי אכילה מסוימים:

א"ר אלעזר: האוכל חלב בזמן הזה צריך שיכתוב לו שיעור שמא יבא בית דין אחר וירבה בשיעורין.

מאי ירבה בשיעורין? אי נימא דמחייבי קרבן אכזית קטן והתניא: "אשר לא תעשינה בשגגה ואשם" (ויקרא ד, כב) - השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו אין מביא קרבן על שגגתו.

אלא דלא מחייבי קרבן עד דאיכא כזית גדול.

ולמאי דסליק אדעתיה מעיקרא, דמחייבי קרבן אכזית קטן מאי ירבה בשיעורין?

שמא ירבה בקרבנות מחמת שיעורין.⁵⁹³

העמדה העקרונית שעולה מסוגיה זו היא שהוראה מאוחרת של בית הדין הגדול, היא בעלת תחולה רטרואקטיבית מצד אחד, אך היא איננה בעלת תחולה רטרואקטיבית. כלומר: מבחינת הגדרתו האובייקטיבית של מעשה האכילה, יש באפשרותה של ההוראה המאוחרת לחול באופן רטרואקטיבי ולהגדיר מבחינה משפטית את תוכנו של המעשה המוקדם. מאידך, מהלך רטרואקטיבי זה לא יכול למלא את הדרישה ל'שב מידיעתו'. תוכנה העקרוני של דרישה זו הוא שאדם מתחייב בחטאת רק כאשר המעשה שביצע נבע מאי ידיעתם של נתונים עובדתיים שהיו נכונים בזמן המעשה עצמו. הסוגיה קובעת שכאשר המצב המשפטי בזמן ביצוע המעשה איפשר את אכילת החלב, הדרישה ל'שב מידיעתו' לא מתקיימת. כלומר: לא ניתן להגדיר את הידע המשפטי שנגזר מן ההוראה המאוחרת כידע שהיה קיים בעולם באופן פוטנציאלי כבר בשעת ביצוע המעשה, אלא שהאדם לא היה מודע אליו. ההוראה המאוחרת נתפסת כהוראה שיוצרת ידע משפטי חדש, שכלל לא היה בנמצא לפני נתינתה.

1.2 סוגיית הוריות

אמנם, בניגוד לקביעה זו של סוגיית יומא, ישנה לכאורה תפיסה אחרת שעולה מן הסוגיה המקבילה במסכת הוריות. הסוגיה עוסקת במצב שבו בית הדין התיר לאכול חלב, וישנו אדם מסוים שאכל את החלב לא מפאת היתרו של בית הדין אלא מכיוון שהוא חשב שמדובר בחתיכה של שומן, שבכל מקרה מותרת באכילה. דעתו של רבי יוחנן המובאת בסוגיה היא שאדם כזה חייב בחטאת. על כך מובאת בגמרא הקושיה הבאה והדיון שבעקבותיה:

מיתבי: 'מעם הארץ בעשותה' (ויקרא ד) - פרט למומר,

⁵⁹³ בבלי, יומא, פ, ע"א.

רבי שמעון בן יוסי אומר משום ר"ש: הרי הוא אומר: 'אשר לא תעשינה בשגגה ואשם או הודע' (ויקרא ד), השב מידיעתו - מביא קרבן על שגגתו, לא שב מידיעתו - אינו מביא קרבן על שגגתו; ואם איתא, הא לא שב מידיעתו הוא!

אמר רב פפא, קסבר רבי יוחנן: כיון דכי מתידע להו לבי דינא הדרי בהו והוא נמי הדרי ביה, 'שב מידיעתו' קרינן ביה וחייב.⁵⁹⁴

בשלב הראשון של הסוגיה, הסוגיה מקשה כיצד ניתן לחייב את האדם בקרבן, שהרי לא מתקיימת בו הדרישה ל'שב מידיעתו', כיוון שבשעת האכילה האדם לא ידע ולא יכול היה לדעת שהוא מתחייב בחטאת בגין אכילתו. תשובתו של רב פפא לכך היא שמכיוון שבית הדין עשוי לשנות את דעתו ולאסור את אכילת החלב, ובעקבות שינוי זה גם האדם בעצמו ישנה בהתאם את דעתו, הרי שלמעשה האדם אכן עומד בדרישה של 'שב מידיעתו'.

על פי דבריו של רב פפא עולה שהוראה מאוחרת של בית הדין נחשבת להוראה שחלה לא רק באופן רטרואקטיבי אלא אף רטרופקטיבי. כלומר: היא מכוננת מחדש לא רק את המציאות המשפטית האובייקטיבית בזמן ביצוע העבירה, אלא גם מפרשת מחדש את מצבו התודעתי של האדם שביצע את העבירה. הידע המשפטי שגלום בהוראה החדשה ניתן היה לידיעה באופן פוטנציאלי כבר בשעת ביצוע העבירה, וההוראה המחודשת של בית הדין מימשה פוטנציאל זה.

המתח בין שתי סוגיות אלו העסיק את האחרונים. בעל גבורת ארי טען שההבדל בין הסוגיות נובע מזהותו של הגורם ששינה את ההוראה ומן היחס בינו לבין הגורם שהורה את ההוראה מלכתחילה:

... אבל הכא גבי ב' ב"ד אלו מורין כן ואלו מורין כן אם שניהם קיימין לפנינו הללו עושים כדברי עצמן וכן הללו כדברי עצמן... וזה דרכה של תורה מיום נתינתה, הללו עושים כדברי רבן והללו עושין כדברי רבן, לפיכך אפי' לאחר מיתת קמאי אי אפשר לכתראי לבטל דבריהם למפרע אלא מכאן ולהבא משום 'אין לך אלא שופט שבימך'...

לפיכך בהורו ב"ד וחזרו בהן עצמן כסוגיא דריש הוריות... 'שב מידיעתו' קרינן ביה, ע"י ידיעה זו שידוע לו עכשיו אחר חזרת אותו ב"ד עצמן שהוראה קמייתא הוראת טעות הייתה, כיון שאותו ב"ד עצמו חזרו והודו שלמפרע טעות הורו הו"ל 'שב מידיעתו'.⁵⁹⁵

על פי פרשנות זו, הרצף המוסדי בין הגוף שנתן את ההוראה לבין הגוף ששינה אותה, הוא זה שמשפיע על שאלת התחולה הרטרואקטיבית המלאה של ההוראה המאוחרת. כאשר אותו הרכב של בית הדין שינה את דעתו, הרי שדעתו המאוחרת מבטלת את הוראתו הראשונה, ומגדירה

⁵⁹⁴ בבלי, ב, ע"א. וראה גם דיוננו בסוגיה זו לעיל פרק שלישי, עמ' 101 ואילך.
⁵⁹⁵ גבורת ארי, יומא פ, ע"א, ד"ה אי.

אותה כהוראת טעות באופן רטרואקטיבי. לעומת זאת, קביעה חדשה של בית דין חדש, איננה יכולה לשנות באופן מלא את המצב המשפטי שקדם לה, ועיקר תחולתה הוא רק מכאן ואילך.⁵⁹⁶

לצד הפער בין שתי הסוגיות מבחינת החלתה של הדרישה ל'שב מידיעתו' בסיטואציה של הוראה חדשה המבטלת את קודמתה, שתי הסוגיות הללו תמימות דעים ביחס לנקודה יסודית יותר: התפיסה העקרונית שלפיה הוראה מאוחרת של בית הדין חלה גם על פרק הזמן שקדם לה. שכן, אף הסוגיה ביומא סבורה שאלמלא הדרישה ל'שב מידיעתו', השינוי בשיעורי האכילה משפיע גם על הגדרתה ההלכתית של אכילת איסור שנעשתה לפני שניתנה ההוראה החדשה של בית הדין.⁵⁹⁷

1.3 סוגיית הירושלמי בהוריות

תפיסה עקרונית זו עולה גם מסוגיית הירושלמי בהוריות שמתייחסת לעניין תחולתה הרטרואקטיבית של הוראת בית הדין. נפנה כעת לבחון סוגיה זו:

הפריש חטאתו. נתחרש או נשטה או נשתמד או שהורו בית דין מותר לאכול חלב.

ר' יוחנן אמ'. נדחית חטאתו. ר' שמעון בן לקיש אמ'. לא נדחית חטאתו.

ר' יוסי ביר' בון אמ'. ר' אחא מחלף שמועתא דלא אתי מילתיה דר' יוחנן פליגא על מילתיה. דמר

ר' שמעון בר בא בשם ר' יוחנן. { כוס } [הגוסס], זורקין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו.

רבנן דקיסרין אמרין. ר' חייה { ור' }, אמ'. { חד }, מחלף. וחד אמ' כאן תנייה.

מאן דמחלף לית ליה באילין קישואייה.

כמאן דמר. לא נדחית חטאתו. מי מקבלה הימינו. ימתין עד שיחזרו בהן בית דין.

אלא כשהיה כהן עבד והקריב וכיפר.

היה שמעון בן עזאי. מי מקבלה ממנו. ימתין עד שיחזרו בהן בית דין. כמאן דמר. לא נדחית

חטאתו.⁵⁹⁸

סוגיה זו עוסקת במעמדו של קרבן חטאת שהופרש בגין מעשה שבוצע בעבר, כאשר לאחר שהופרשה החטאת בגינו של המעשה, התרחש אירוע כלשהו שמנע את הבאתה של החטאת. שני סוגי האירועים שמופיעים בסוגיה הם: אי כשירות של האדם שאמור להביא את החטאת ("נתחרש או נשטה או נשתמד") או שינוי בסטטוס הנורמטיבי של המעשה שבגינו מובאת החטאת ("או שהורו בית דין מותר לאכול חלב").

⁵⁹⁶ אחרונים אחרים ניסו להתמודד עם סתירה זו באופנים נוספים. ראה: משנה למלך, הלכות שגגות, ב', ב; א"ב, א; הגהות וחיזושי הרש"ש יומא פ, ע"א, ד"ה שם אלא.

⁵⁹⁷ עמד על כך הרב אלחנן וטרמן בספרו קובץ שיעורים (חלק ב, קונטרס דברי סופרים, סימן ד', סעיף ג). וכן גם בעל קהילות יעקב בחידושי ליומא (סי' כ) ולהוריות (סי' ה).

⁵⁹⁸ ירושלמי, פרק א, הלכה ב, עמ' 1414-15 [מה, ע"ד].

מן המהלך הכללי של הסוגיה עולה כי ההנחה היסודית של בעלי הסוגיה היא שהחלטת בית הדין להתיר את החלב, היא החלטה שתוקפה הנורמטיבי חל באופן רטרואקטיבי, ומגדיר כעת את המעשה שנעשה בעבר כמעשה מותר שאין צורך להביא בגינו חטאת. תפיסה זו משתקפת באופן ברור מן העמדה הגורסת ש'נדחית חטאתו', אך אף העמדה השנייה הגורסת ש'לא נדחית חטאתו', התפרשה בסוגיה כמתבססת גם כן על הנחה עקרונית זו.

הסוגיה קובעת שכל זמן שבית הדין מחזיק בעמדתו הנוכחית, הוא לא יסכים לקבל את קרבן החטאת, שנועד לכפר על מעשה שכלל לא מוגדר כעבירה על פי התפיסה ההלכתית העכשווית. על פי הסוגיה, האפשרות להקריב את החטאת יכולה להתממש רק לאחר שבית הדין ישנה שוב את עמדתו ההלכתית ("ימתין עד שיחזרו בהן בית דין"), או לחילופין כאשר הקרבן יוקרב על ידי אדם הסובר שהחלטת בית הדין היא החלטה שגויה ("אלא כשהיה כהן עבד והקריב וכיפר"). מכך עולה שהתפיסה שלפיה 'לא נדחית חטאתו', איננה מבוססת על העמדה שהוראתו החדשה של בית הדין איננה חלה למפרע, אלא היא מתקיימת למרות תחולתה הרטרואקטיבית העקרונית של הוראת בית הדין. מנקודת מבטו של בית הדין שהורה את הוראת ההיתר, הגדרתו של החלב כמותר באכילה חלה גם על הזמן שקדם להוראתו. ממילא, חברי בית הדין לא יאפשרו לאדם שאכל את החלב בתקופה זו להקריב קרבן בגין אכילתו זו. מצב זה ישתנה פעם נוספת כאשר בית הדין ישוב ויאסור את החלב באכילה. בעקבות הוראה זו, האכילה המוקדמת תחזור להיחשב כאכילה אסורה, והאדם יוכל ויידרש להביא בגינה חטאת.

על פי התמונה שמצטיירת בסוגיה זו, החלטותיו הנורמטיביות והוראותיו של בית הדין נתפסות כדקלרטיביות במהותן ביחס לתוכנה המחייב של התורה, ולא כהחלטות מוסדיות קונסטיטוטיוביות. תמונה זו משתלבת היטב עם התפיסות העקרוניות שהשתקפו גם מסוגיות הבבלי אותן ניתחנו לעיל. התפיסה שמשתקפת מסוגיות אלו מניחה שפרשנותו החדשה של בית הדין מגלה אמת שתמיד הייתה נכונה, אלא שהיא התגלתה באופן ממשי בעולם, רק משעת יצירתה או נתינתה של ההוראה החדשה. תפיסה זו נוסחה היטב בדבריו של השופט Cardozo:

The ancient dogma that the law declared by its courts had a Platonic or ideal existence before the act of declaration, in which event the discredited declaration will be viewed as if it had never been, and the reconsidered declaration as law from the beginning.⁵⁹⁹

2. הקאנון הנורמטיבי והפונקציה המוסדית

כדי לעמוד על משמעותה הרחבה של התפיסה המוסדית שמשתקפת בסוגיות אלו, ברצוני להיזקק לניתוח שמוצע על ידי הלברטל בנוגע לאופנים השונים שבהם ניתן להבין את הפונקציה המוסדית ביחס לקביעת המובן הנורמטיבי של תורה. במסגרת דיונו על מערכות היחסים

⁵⁹⁹ Great Northern Ry. Co. v. Sunburst Oil & Refining Co., 287 U.S. 358 (1932).

האפשרויות שבין קאנון נורמטיבי ומוסדיות, הציע הלברטל שלושה מודלים שונים להבנת תפקידה ומעמדה של הפונקציה המוסדית ביחס לתוכנו של קאנון נורמטיבי מחייב במסגרת מערכת משפטית נתונה.⁶⁰⁰

המודל הראשון מבוסס על האמון וההערכה שהמוסד המשפטי העליון זוכה לה כפרשן נאמן של הקאנון הנורמטיבי. מודל זה מבסס בעצם את התפיסה שלפיה אין מקום להבחין בין תוכן קביעותיו של בית הדין, לבין תוכנו הממשי של הקאנון. העליונות הנורמטיבית נתונה אמנם באופן מוחלט לתוכנו של הקאנון, ולא לשום גורם אחר, אך האופן המיטבי והבלעדי שבאמצעותו אנו יכולים להבין באופן נכון את תוכנו של קאנון זה, הוא באמצעות החלטותיו והכרעותיו של המוסד המשפטי העליון.

המודל השני מבסס תפיסה שלפיה למוסד העליון יש סמכות להכריע ביחס למובנו המחייב של הקאנון, וסמכות זו תקפה גם במידה שהחלטה המוסדית איננה תואמת את מובנו האמיתי של הקאנון עצמו. על פי תפיסה זו, המערכת המשפטית נותנת עדיפות נורמטיבית להכרעה המוסדית על פני תוכנו של הקאנון כשלעצמו. בניגוד לשני המודלים האחרים, כאן ישנה הכרה בכך שיכול להתרחש פיצול בין תוכנו של הקאנון לבין ההכרעה המוסדית, אך לאור ההכרה באפשרותו של תרחיש שכזה, מתקבלת הכרעה שלפיה התוכן הנורמטיבי המחייב הוא זה שנובע מן ההחלטה המוסדית ולא זה שמופיע בקאנון הנורמטיבי.

המודל השלישי גורס שהחלטותיו המשפטיות והפרשניות של המוסד המשפטי העליון, הן אלו שקובעות ומכוננות את תוכנו ומובנו הנורמטיבי של הקאנון. התפיסה כאן היא שלטקסט המקורי אין מובן קדם פרשני מחייב, ומובן זה מוענק לו רק באמצעות הפעולה הפרשנית והמשפטית של בית הדין העליון.

המודלים השונים הללו אמורים להשפיע על היקף תחולתן של הנורמות שנגזרות מן הפעילות המוסדית של בית הדין. על פי שני המודלים האחרונים, ההחלטה של בית הדין אמורה להיות בעלת תוקף פרוספקטיבי בלבד. שכן, במסגרת שני המודלים הללו החלטתו של בית הדין היא מכוננת ולא רק דקלרטיבית. לעומת זאת, על פי המודל הראשון יש מקום לדבר על תחולה רטרואקטיבית, שכן בית הדין לא פועל אלא כפרשן של הנורמה הקיימת, וכמי שבכוחו לגלות באמצעות פירוש מוצלח, את תוכנה האמיתי והמקורי.

ממילא נראה, כי יש לפרש את הסוגיות התלמודיות שנידונו לעיל בבבלי ובירושלמי, כמבוססות על מודל זה, וזאת מפאת התפיסה העקרונית שמשקפת בהן ולפיה קביעותיו של בית הדין הן בעלות תוקף רטרואקטיבי.

אמנם, מן ההקשר הכולל של הדיון בסוגיות אלו, נראה ברור שלא ניתן לבסס אותן על מודל נורמטיבי זה. שכן סוגיות אלו עוסקות באופן ישיר ומפורש בסיטואציות שבהן בית הדין משנה בשלב מסוים את הכרעתו הנורמטיבית הקודמת, ובחלק מהמקרים מגדיר אותה במפורש כהוראת

⁶⁰⁰ ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 89-84.

טעות. ההכרה באפשרות שבית הדין מורה הוראות שמנוגדות לדין התורה האמיתי, חותרת תחת ההנחה היסודית שמכוננת את המודל הראשון, שמניח זהות מלאה בין החלטותיו של בית הדין לבין התוכן הנורמטיבי של התורה עצמה. עצם ההתייחסות לשינוי בעמדתו של בית הדין, ולטעות בנוגע לאופן שבו הוא פירש את התורה, איננה עולה בקנה אחד עם התפיסה שבית הדין איננו אמור לטעות לעולם בנוגע למובנן המקורי והאמיתי של הנורמות שאותן הוא מפרש.

נראה כי אף אחד מן המודלים שמתוארים על ידי הלברטל איננו לוכד את התפיסה המוסדית והנורמטיבית שמשקפת בסוגיות שבהן עסקנו, וזאת מפאת המכנה המשותף לשלושת המודלים גם יחד, שלדעתי איננו מאפיין את הלכת הוריות ככלל, ואת הסוגיות אותם בחנו בפרט.

המודלים השונים מבקשים לבסס באופנים שונים את התוקף הנורמטיבי של ההכרעה המוסדית ככזו. המודל הראשון עושה זאת מכוחה של הנחה דסקריפטיבית (ההנחה שלפיה בית הדין מצויד בכוחות וביכולות שמאפשרות לו תמיד לכוון לפירוש האמיתי של הנורמה), ואילו שני האחרים מבוססים על הנחות נורמטיביות (המודל השני מבוסס על ההנחה הנורמטיבית שהוראת בית הדין תקפה גם כאשר היא שגויה, והמודל השלישי על ההנחה שלהוראת בית הדין יש מעמד מכונן בנוגע למובנה של הנורמה המקראית).

אך נראה כי הסוגיות התלמודיות אותן בחנו לעיל, כלל אינן שותפות בפרויקט שמאחד את שלושת המודלים הללו. סוגיות אלו אינן מניחות שלהחלטה המוסדית יש תוקף נורמטיבי מעצם קיומה, אלא רק במידה שהיא אכן מהווה פירוש נכון לנורמה המקראית, וזאת בשעה שאין כל וודאות או הכרח שהיא אכן מציעה פירוש שכזה.

ממילא ברור, שבמידה שצודק בית הדין בהכרעתו החדשה, דעתו זו תקפה באופן רטרואקטיבי, שכן אין בה כל מימד קונסטטיטוטיבי אלא דקלרטיבי בלבד. אך יחד עם זאת, היחיד שסובר שבית הדין טעה בהוראתו יכול וצריך, לו רק יתאפשר לו לעשות זאת, להביא קרבן בגין החלב שאכל בעבר, וזאת למרות שעל פי ההוראה העכשווית חלב זה כלל איננו אסור באכילה.

הוראת בית הדין רלוונטית אפוא גם לפרק הזמן שקדם להכרעתם, אך מאידך היא איננה בעלת מעמד מכונן או מוחלט אף ביחס לפרק הזמן שלאחר נתינת ההוראה.

המקור היחיד שיש לו מעמד נורמטיבי מכונן ומהותי הוא הטקסט של התורה. מעבר לו, הן הקביעות המוסדיות והן העמדות הפרשניות של חכמים יחידים, נועדו כדי לפרש טקסט זה, כשלב הכרחי בתהליך יישומו. כפי שעולה ממסכת הוריות בכללותה, קביעות מוסדיות אלו עצמן עשויים להשתנות, להתעדכן ולהסתבר בעתיד כשגויות. תהליכי שינוי אלו אינם משנים באופן מהותי את הנורמה עצמה, שכן זו מעולם לא הייתה מוגדרת באופן מהותי על ידם ותלויה בהם. נורמה זו נתפסת כמהות נורמטיבית שביחס אליה ישנו מאמץ פרשני מתמשך שכרוך מצד עצמו בדינמיות ובמחלוקת, אך לעולם הוא איננו לוכד לחלוטין את תוכנה המקורי של הנורמה עצמה, ובכל אופן אין בכוחו להגדירה ולכונן אותה באופן סופי ומוחלט מתוך עצמו.

הנקודה העקרונית עליה עמדנו בפיסקת הסיכום של הסעיף האחרון, משתלבת היטב עם הנקודות העיקריות עליהן עמדנו במהלכו של פרק זה בכללותו.

להחלטה המוסדית כשלעצמה יש מעמד מותנה ויחסי בלבד.⁶⁰¹ החלטה זו נתונה תמיד לביקורת אפשרית מצידו של חכם הראוי להוראה.⁶⁰² ביקורת זו איננה מוגבלת רק למקרים שבהם הוראת בית הדין סותרת באופן ברור ומפורש נורמה המופיעה בתורה.⁶⁰³ שכן, על פי סוגיית הבבלי, אותה ניתחנו בהרחבה בפרק זה, היא תקפה גם במקרים שבהם המחלוקת מבוססת על הפעלתו של שיקול דעת פרשני שונה ביחס לסוגיה הנדונה.⁶⁰⁴ גם כאשר התקיים ויכוח בין בית הדין לחכם, והוויכוח לא הוביל להכרעה ברורה, עדיין מחובתו של החכם להיות נאמן לשיטתו ההלכתית, גם כאשר זו סותרת את דעתם הסופית של בית הדין.⁶⁰⁵ אף שינויה המאוחר של הוראת בית הדין על ידי אותו הרכב או בידי הרכב חדש, מבטלת למפרע את תוקפה של ההוראה הראשונית, ומכוננת מחדש את תוכנה של הנורמה המתפרשת.⁶⁰⁶ יסודות אלו כולם, מצביעים על חולשתה המוסדית של הוראת בית הדין ועל נחיתותה ביחס לאמת הטקסטואלית ההולכת ומתפרשת בתהליך מתמשך ודינאמי. תהליך מתמשך זה משמש כל העת כיסוד ביקורתי המאתגר ומערער על תוקפה המוחלט של ההכרעה המוסדית והריכוזית הסופית.

מבחינה זו, מסכת הוריות יוצרת מתח של ממש עם האתוס המקראי והחז"לי שניצב בבסיסה של פרשת הזקן הממרא. לבירורו של מתח זה יוקדש הפרק הבא.

⁶⁰¹ ראה לעיל בסעיף א, עמ' 203-212.

⁶⁰² ביקורת זו מתבססת על ההכרה בכך שבית הדין עשוי לטעות בהוראתו, יחד עם ההכרה בכך שהחכם יכול לזהות את טעותם, ושבמידה שכך קרה, עליו לפעול בהתאם להכרתו זו. ראה לעיל בחלק השלישי של סעיף א, עמ' 212-214.

⁶⁰³ אמנם, יחד עם זאת היא בהחלט מבוססת על כך שהחכם החולק טוען שפרשנותו את הדין היא הפרשנות האמיתית, ואילו בית הדין טועה בהוראתו. ראה דיונונו לעיל סעיף ב, עמ' 221-223. וראה גם דיון נרחב בנקודה זו בפרק השביעי של העבודה, עמ' 326 ואילך.

⁶⁰⁴ ראה ניתוח סוגיית הבבלי לעיל, סעיף ג, עמ' 223-245.

⁶⁰⁵ כך עולה מסוגיית הירושלמי, ובניגוד לדבריו של הרמב"ן. ראה דיון נרחב לעיל סעיף ד, עמ' 248-256.

⁶⁰⁶ ראה לעיל, סעיף ה, עמ' 256 ואילך.

פרק שישי:

זקן ממרא ומשנת הוריות

המסקנה אליה הגענו במסגרת דיוננו בסעיפים השונים של הפרק הקודם, היא שסוגיית הבבלי והירושלמי במסכת הוריות מרחיבות ומעמיקות את המרחב הנורמטיבי שבו מתאפשר לחכם היחיד לחלוק על הוראת בית הדין. כפי שראינו, המהלכים הפרשניים בסוגיית הבבלי, מובילים למסקנה שלפיה לא רק הוראה המנוגדת באופן ישיר ומפורש לנורמה כתובה ו/או מפורסמת מאפשרת לחכם לטעון שהיא בגדר הוראת טעות, אלא גם הוראה שהחכם חולק על נכונותה מכח שיקול דעת פרשני אלטרנטיבי, ביחס לפרשנות הנכונה של הכללים שעומדים בבסיסה. בכך, מרחיבה סוגיית הבבלי באופן משמעותי ביותר את תחום תחולתה של הלכת הוריות.⁶⁰⁷ למסקנה דומה הגענו גם מתוך ניתוח סוגיית הירושלמי.⁶⁰⁸

מסקנה מרחיקת לכת זו, מחייבת התייחסות מקיפה יותר לשאלה מרכזית ויסודית שמרחפת מעל מסכת הוריות כולה, והיא שאלת היחס בין המבנה הנורמטיבי והמוסדי שמשתקף במסכת הוריות, לבין פרשת זקן ממרא, והפרשנות שניתנה לה בספרות חז"ל.

א. תיאור הבעיה

הבעיה היסודית, שכבר עסקו בה מספר חוקרים בעבר, היא הסתירה לכאורה שנוצרת כתוצאה מן העימות שבין שני מכלולים נורמטיביים מקבילים הקיימים זה לצד זה.

מחד, הפרשה המקראית שעוסקת בזקן הממרא מבססת תפיסה ריכוזית חזקה של ההלכה, שלפיה ההכרעה המוסדית של בית הדין הגדול מחייבת באופן מוחלט את כלל החכמים שפנו להכרעתו. פרשה זו קובעת כי אדם שפועל בניגוד להוראה של בית הדין עובר עבירה חמורה ואף מתחייב בגין כך במיתה.⁶⁰⁹ מעבר למקורה המקראי, פרשה זו זוכה גם לייצוג ופיתוח במסגרת ספרות חז"ל, על כל שכבותיה.⁶¹⁰

מאידך, משנת הוריות, מכירה בכך שישנם מצבים שבהם הוראת בית הדין עשויה להיחשב בגדר הוראת טעות וככזו שעשויה להוביל לעבירה על דיני התורה.⁶¹¹ במצבים אלו, החכם שמודע

⁶⁰⁷ ראה דיון נרחב לעיל, פרק חמישי, עמ' 248-223.

⁶⁰⁸ ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 256-248.

⁶⁰⁹ דברים י"ז, ח-יג.

⁶¹⁰ מדרש תנאים לדברים, י"ז, ח-יג; ספרי דברים, פיסקות קנב-קנה; משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה א-ד; ירושלמי, סנהדרין, פרק יא, הלכה ג-ד [ל, ע"א-ע"ב]; בבלי, סנהדרין, פו, ע"ב - פט, ע"א.

⁶¹¹ מה שמחריף את השאלה היא העובדה שאיננו מוצאים בספרות חז"ל התייחסות מפורשת וישירה למתח או לסתירה שקיימת לכאורה בין שני המכלולים הנורמטיביים הללו. מאידך, אנו מוצאים במספר מקומות הקבלה ואנלוגיה בין שני מרחבי הדיון הללו. ראה דיון בנוגע לכך לקמן, עמ' 272.

לטעותם של בית הדין, לא רק שאיננו נדרש לציית להוראת בית הדין, אלא הוא אף נדרש שלא לציית לה.⁶¹²

ב. גישות מחקריות קיימות

הפער בין תפיסת הסמכות השונה שמשקפת מכל אחת מפרשות אלו, אכן הוליד אפשרויות נורמטיביות ופרשניות שונות בקרב פרשנים⁶¹³ וחוקרים⁶¹⁴ שהתייחסו לפער זה, וניסו להתמודד עימו.

בשלב ראשון, ברצוני לבחון באופן ביקורתי שלוש עמדות עיקריות שהוצעו במחקר כדי להתמודד עם שאלת היחס שבין משנת הוריות לבין סוגיית זקן ממרא. כאן אבקש להציג את כיווני ההתמודדות השונים, ולצד זאת אצביע גם על הבעיות הפרשניות או העקרוניות שכל אחד מכיוונים אלו מעורר.

לאחר שאסקור את הגישות השונות, הנבדלות זו מזו בפתרון הנורמטיבי המוצע ליחס שבין שתי הסוגיות, אעמוד על המכנה המשותף המתודולוגי המאחד את כולן. מכנה משותף זה קשור בנקודת המבט הסינכרונית והנורמטיבית שמאפיינת גישות אלו.

לאחר שאעמוד על מאפייניה של מתודולוגיה זו, וכן גם על חסרונותיה, אבקש להציג נקודת מבט אחרת להסבר היחס שבין הפרשות. לצד העובדה שגופו של ההסבר שאציע נבדל מן הפתרונות האחרים שנסקרו קודם לכן, אבקש גם לבסס את הצעתי לניתוח היחס שבין שתי הסוגיות על מתודולוגיה אחרת, המדגישה את נקודת המבט הדיאכרונית והטקסטואלית-היסטורית. גישה זו מבקשת לעמוד על התהליכים והתמורות הפרשניות שמאפיינות את השיח התלמודי במסגרת עיצובן של כל אחת מפרשות אלו, למול התשתית המקראית של כל אחת מהן. ההתמקדות במימד הדינאמי של השיח הפרשני והנורמטיבי ביחס לשתי פרשות אלו, תהווה מימד נוסף שמייחד את ההסבר שאציג, ביחס לקודמיו.

⁶¹² משנת הוריות עוסקת בעיקר בחובתו של החכם שציית להוראת בית הדין להביא קרבן כדי לכפר על מעשיו. אמנם, היא מבוססת על הציפייה והדרישה שמופנית כלפי החכם שלא לציית להוראה שהיא בגדר הוראת טעות. ראה דיון בעניין זה לעיל, פרק חמישי, עמ' 203-212.

⁶¹³ מאמרו של בלידשטיין (בלידשטיין, סמכות מוסדית), מציע סקירה וניתוח של עמדות פרשניות שונות בעיקר במסגרת הספרות הפרשנית לתלמוד, שהתמודדו עם המתח בין תפיסות סמכות שונות שמשקפות בספרות התלמודית. בלידשטיין איננו מתמקד דווקא במתח שבין הוריות לזקן ממרא, אך מתח זה תופס מקום מרכזי במסגרת הסקירה של הספרות הפרשנית שמוצעת על ידו (ראה שם, עמ' 231-236).

אינני סוקר כאן בהרחבה את הפירושים השונים, כיוון שלרבים מהם אין אחיזה של ממש בחומר המקורי של מסכת הוריות ופרשת הזקן הממרא, והם בגדר פיתוחים מאוחרים של ההגות ההלכתית שמשוקעת בספרות הפרשנית לתלמוד בימי הביניים, שאיננה מעיקר ענייני בעבודה זו. אמנם, בחלק ניכר מפירושים הללו עסקנו במרוצת דברינו בפרקים הקודמים של העבודה. ראה בעיקר: פרק חמישי, ליד הערה 491 ובהערה שם; שם, הערה 519, ביחס לשיטת הריב"א.

לעיל עסקנו גם באריכות בפרשנותו של הרמב"ן למשנת הוריות ולסתירה בינה לבין חובת הציות שעולה ממקורות אחרים. ראה: פרק חמישי, עמ' 248-256.

⁶¹⁴ ראה לאחרונה סקירה מקיפה למדי של ספרות מחקר רלוונטית אצל הידרי, פלורליזם, בעיקר עמ' 344-351.

1. פרשנות של משנת הוריות לאור פרשת זקן ממרא

גישה אחת לניתוח היחס שבין סוגיית זקן ממרא ומסכת הוריות, הוצעה על ידי ח' בן מנחם.⁶¹⁵ לדעתו של בן מנחם, ההנחה כי ישנו מתח הזקוק לגישור בין משנת הוריות לבין סוגיית זקן ממרא, נובעת מפרשנות שגויה של משמעותה הנורמטיבית של משנת הוריות. משנת הוריות, לדעתו, כלל איננה מבססת הצדקה לאי ציות להוראותיו של בית הדין. משנת הוריות מבוססת גם היא על התפיסה היסודית ולפיה לבית הדין ישנה סמכות מוחלטת להורות על פי שיקול דעתו, והוראותיו זוכות לחובת ציות מקיפה ומוחלטת.

על פי גישה זו, משנת הוריות עוסקת במקרה שבו לאחר זמן בית הדין עצמו חזר בו מהוראתו הראשונית, והודה שהיא הייתה הוראה שניתנה בטעות. בשלב זה, הטעות של בית הדין הופכת להיות בגדר עובדה מוסדית או בייקטיבית שנקבעת מכוח החלטת בית הדין, מה שמאפשר כעת למשנה לשפוט את התנהגותם של היחידים בשלב שקדם להוראתו המתוקנת של בית הדין. על פי הבנה זו, המשנה נכתבת למעשה מתוך נקודת המבט של בית הדין עצמו, אך זאת לאחר שהוא חזר בו מהוראתו הראשונית, והגדיר אותה בעצמו כהוראת טעות.

משמעותה העקרונית של גישה זו היא שעל פיה, המסכת עוסקת במשמעותו הנורמטיבית של הציות מנקודת מבט רטרוספקטיבית בלבד, והיא כלל איננה רלוונטית בכל הקשור לשאלת היחס שבין חובת הציות להכרעה המוסדית, לבין הנאמנות לאמת ההלכתית כשלעצמה.⁶¹⁶

הניתוח שמציע בן מנחם למסכת הוריות מבוסס על ניתוק מוחלט שבין החיוב בהבאת הקרבן, לבין שאלת הצדקתו של המעשה מנקודת המבט של הפועל בשעת ביצוע המעשה.

טענתו היא שעל היחיד, בין אם הוא חכם ובין אם לאו, מוטלת הייתה חובה מלאה ומוחלטת לציית לבית הדין. אלא שלמרות ההיתר ואף החובה לנהוג באופן זה, היחיד מתחייב בתנאים מסוימים בחטאת לאחר שבית הדין הכיר בכך שהוראתו הייתה הוראת טעות. זאת, מכיוון שלאחר חזרתו של בית הדין מהחלטתו הראשונית, מתברר כעת שהמעשה של היחיד שציית היה מעשה אסור על פי הכרעתם המוסדית הלגיטימית (המאוחרת) של בית הדין עצמו. למעשה, בן מנחם מכפיף את הפרשנות שניתנת למסכת הוריות, לנורמה המכוננת של הזקן

⁶¹⁵ גישה זו הוצגה בכנס בבית הספר למשפטים של אוניברסיטת הרווארד, בקיץ 2012. הדברים טרם פורסמו בכתובים.

⁶¹⁶ גישה אחרת, שבמידה רבה ניתן לראות בה הצעה מהופכת להצעתו של בן מנחם, הוצעה על ידי הרב אריה קלפר (ראה: קלפר, זקן כגיבור). לדעת קלפר, הנורמה של הוריות שתובעת מהחכם היחיד אחריות על החלטתו לציית לבית הדין, מתקיימת במקביל ובכפיפה אחת יחד עם הנורמה שמורה לבית הדין להעניש בעונש מוות את היחיד שיחזור תחת הוראתם. באופן פרדוקסאלי וטראגי, החכם היחיד מתחייב מיתה בגין אי ציות שנתבע ממנו על ידי המערכת המשפטית עצמה. מחד, ההלכה תובעת מהחכם שלא לציית להוראה שהוא רואה אותה כטעות, ומאידך היא מחייבת את בית הדין להעניש אותו בחומרה על מעשה שזכה. בראייתו של קלפר, דווקא החובה שלא לציית היא זו שחלה על החכם היחיד בשעת ביצוע המעשה, ואילו הנורמה של הזקן הממרא משקפת בעיקר את התגובה הנדרשת מצידם של בית הדין, לאחר שהזקן פעל באופן שפועל. אמנם, על אף העניין שהצעה פרשנית זו מעוררת, קשה לקבל את העובדה שיש מתח כה עמוק בין החובה שמטילה המערכת על היחיד, לבין התגובה העוינת שלה על מעשה זה עצמו.

הממרא. ואכן, משעה שמניחים שיש לקרוא את משנת הוריות לאור דינו של הזקן הממרא, מתקבלת פרשנות המצמצמת מאוד את משמעותה הנורמטיבית של משנת הוריות.

אמנם, עמדה פרשנית זו ביחס למשנת הוריות, היא מוקשית ביותר והיא מעוררת קשיים מהותיים רבים במסגרת פרשנותה של משנת הוריות. על קשיים אלו, עמדנו במסגרת ניתוחנו את משמעותה של משנה הוריות בפרק החמישי של עבודה זו.⁶¹⁷

חשוב לציין כי הרקע לפרשנות שנותן בן מנחם למסכת הוריות, היא תיזה מקיפה שבה מחזיק בן מנחם, ולפיה המשפט העברי מחזיק בתפיסה משפטית הגורסת ששופט המכריע את הדין נהנה מסמכות רחבה ביותר, שבמסגרתה הוא יכול אף לפסוק את הדין בניגוד לכללים הקיימים בשיטה. על פי תפיסה זו, גם כאשר הפסק שניתן על ידי ערכאה משפטית מוסמכת חורג מהכלל ההלכתי, הפסק נחשב כלגיטימי ובעל תוקף משפטי מלא.⁶¹⁸ ממילא, מגישה זו נובע לכאורה בדרך של קל וחומר, שלא ניתן לשלול מבית הדין הגדול את מרחב הסמכות ושיקול הדעת, שניתן במשפט התלמודי לבתי דין מקומיים ונמוכים יותר.⁶¹⁹

2. זקן ממרא והוריות: מענה נורמטיבי שונה לסיטואציות שונות

בניגוד לגישה שנסקרה לעיל, שמבקשת להכפיף את פרשנותה של מסכת הוריות לנורמה היסודית שעולה מפרשת הזקן הממרא, קיימת גישה מחקרית אחרת המבקשת לתחם את גבולות הגיזרה הנורמטיבית של כל אחת מפרשות אלו. גישה זו מוצגת באופן נרחב במאמרו של אריה אדרעי, שמוקדש ברובו לדיון בסוגיה זו.⁶²⁰

⁶¹⁷ ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 203-210.

⁶¹⁸ על כך ראה בעיקר בספרו של בן מנחם: בן מנחם, אדם וחוק. כמו כן, תיזה זו מוצגת ומפותחת במספר מאמרים, ובעיקר בשני המאמרים הבאים: בן מנחם, הליך שיפוטי; בן מנחם, סטיית שופט.

⁶¹⁹ אנו נשוב בהמשך הפרק לעסוק ביחס שבין משנת הוריות, לבין הדוקטרינה אותה מבסס בן מנחם בעבודותיו, בנוגע לסמכותו של שופט לחרוג מן הדין. להבנתו, הדוקטרינה הכללית עליה מצביע בן מנחם אכן משקפת עיקרון תקף של המשפט התלמודי, אך לדעתי יש להסביר באופן אחר את היחס שבין עקרון זה לבין המכלול הנורמטיבי של מסכת הוריות. כאמור, לנקודה זו אשוב בשלב מתקדם יותר של הדיון בפרק זה.

⁶²⁰ אדרעי, ציות. בנוסף למאמרו הנרחב של אדרעי, מחזיק בגישה זו גם ש"ז הבלין שנוזקק לעניין במסגרת הערת שוליים במאמרו על החתימה הספרותית (ראה: הבלין, חתימה ספרותית, עמ' 5-164, הערה 71).

הבלין מבסס את דבריו על הטענה כי הפסוק שעליו מתבססת דרשת הירושלמי המסייגת את חובת הציות לבית הדין, איננו זהה לפסוק עליו מתבססים הספרי ומדרש התנאים, המבססים את חובת הציות לבית הדין. לטענתו, הירושלמי מצטט את הפסוק מספר דברים שעוסק בסטייה כללית מן המצוות והליכה אחר עבודה זרה: "ולא תסור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל לקחת אחרי אלהים אחרים לעבדם". גם במידה שמקבלים את הצעתו בזהו הפסוק שעומד בבסיס הדרשה בתלמוד הירושלמי, אין הכרח לאמץ את פרשנותו למשמעותה של עובדה זו. שהרי תיאור הסיטואציה הנורמטיבית בשני המקורות הוא זהה: "שיאמרו לך/מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל" (גם הבלין עצמו בוודאי יודה שדרשת הירושלמי לא מתייחסת אך ורק למצבים שבהם בית הדין מורה לעבוד עבודה זרה; והרי זהו מובנו המקורי של הפסוק שמוזכר בדרשת הירושלמי).

ההבדל בין שתי הדרשות נעוץ בשיפוט המוסרי או המשפטי של שאלת הציות או אי הציות בשני המקרים. הספרי ומדרש התנאים מחילים על הסיטואציה של הוראת טעות של בית הדין את הנורמה המקראית שמורה על ציות להוראת בית הדין, ואילו הירושלמי מחיל על סיטואציה זו את הפסוק המזהיר מפני סטייה מחוקי התורה ועבודת א-לוהים אחרים.

בשני הפסוקים הללו ישנה נורמה הקובעת: 'לא תסור'. באחד מהם האיסור הוא לסור מחוקי התורה, ואילו באחר האיסור הוא לסור מהוראת בית הדין. ההבדל בין שני המדרשים הוא בשאלה איזו נורמה יש להחיל על

בניגוד לפרשנותו של בן מנחם, אדרעי מכיר בפער הבסיסי שמתקיים בין משנת הוריות להלכת הזקן הממרא. הלכת הוריות אכן מכילה לדעתו עמדה שלפיה ישנם מצבים שבהם החכם היחיד נדרש שלא לציית להוראת הטעות של בית הדין, וזאת בניגוד לכאורה לנורמה של פרשת הזקן הממרא המבססת חובת ציות חזקה להוראותיו של בית הדין. אלא שעל אף המתח בין שתי הפרשות, אדרעי סבור כי שני המוקדים הספרותיים הללו יוצרים יחד עמדה מורכבת אך קונסיסטנטית ביחס לשאלת הסמכות המוסדית בהלכה וחובת הציות הנגזרת ממנה.⁶²¹

ההבחנה בין שני מרחבי הדיון הללו קשורה לדעת אדרעי בתוכנה ובאופייה של ההוראה שבה עוסק כל אחד מהם. הדיון בפרשת הזקן הממרא מתייחס להוראות שאינן סותרות באופן ישיר ומפורש נורמות מקובלות ומוכרות בשיטה. המדובר הוא בהוראה שניתנה כתוצאה משאלה פתוחה שהתעוררה, הדורשת הסדרה משפטית חדשה. ביחס להוראה כזו, תפיסתם המוסדית של חכמים אכן מבססת חובת ציות מלאה וחזקה.

לעומת זאת, מסכת הוריות עוסקת בהוראה המתנגשת עם היסודות הנורמטיביים של ההלכה, בכך שהיא סותרת נורמות קיימות הזוכות למעמד סמכותי ומחייב במסגרת ההלכה. מסכת הוריות נועדה להפקיע הוראות מסוג זה מן הדוקטרינה הכללית המבססת את חובת הציות.⁶²²

על פי מסקנתו של אדרעי, היחס בין מסכת הוריות לסוגיית זקן ממרא איננו יחס של סתירה או ניגוד בין עמדות נורמטיביות שונות. שני המוקדים הללו מהווים מרכיבים שונים של תפיסה נורמטיבית סדורה ומגובשת. השוני ביניהם נובע מכך שכל אחד מן המוקדים עוסק בסיטואציה נורמטיבית שונה בתכלית. השוני בנסיבות ובהגדרתה של הסיטואציה המשפטית בכל אחד מן המקרים, הוא זה שמוביל להסדרה המשפטית השונה בכל אחד מהם.

ברצוני להצביע על שני קשיים עיקריים שמעוררת הפרשנות שמוצעת על ידי אדרעי:

ראשית, הן החומר התנאי והן הדיונים התלמודיים שמתקיימים במסכת הוריות, נמנעים מלתחם את גבולות הגיזרה של הוראת הטעות. עובדה זו מותירה את מרחב הטעות כמרחב פתוח

סיטואציה שבה בית הדין מורה הוראת טעות: לפי הספרי חלה במקרה זה הנורמה שמחייבת ציות להוראת בית הדין, ואילו לפי הירושלמי חלה במקרה זה החובה שלא לסור מכל מצוות התורה. הפער בין שתי הדרשות, אם כך, יכול להתפרש כפער בשיפוט הדתי-מוסרי של סיטואציה נתונה, ולא בהכרח פער בסיטואציה המשפטית שעליה מדובר.

⁶²¹ "המשניות, הן בהוריות והן בפרשת זקן ממרא, עוסקות שתיהן בתוקפה של הכרעה שניתנה על ידי בית-הדין הגדול שבירושלים, ולעניות דעתי, שתיהן נוקטות באותה עמדה, תוך שהן משלימות זו את זו. לפי הצעה זו, הציות לבית-הדין הוא אכן ערך חשוב ביותר, הן מבחינה דתית והן מבחינה חברתית, ולפיכך חז"ל מדגישים ומבססים את חובת הציות. אולם חובה זו אינה מוחלטת, והיא נסוגה לעיתים מפני ערכים אחרים החשובים יותר מן הערכים העומדים בבסיס החובה לציית לבית-הדין" (אדרעי, ציות, עמ' 472). תפיסה דומה מאוד להבנת היחס שבין זקן ממרא להוריות מוצגת גם בספרו של הידרי, פלורליזם, בפרק שהוקדש לסוגיה זו (שם), פרק 7, בעיקר עמ' 356-351).

⁶²² הטענה שלפיה מסכת הוריות מתמקדת רק במצבים בהם יש לחכם ברירות הכרתית גבוהה בכך שבית הדין טעה בהוראתו, נאמרה גם על ידי מספר פרשנים קלאסיים של מסכת הוריות (ראה לעיל, הערה 491). אמנם, בעוד שמפרשים אלו הציגו זאת כהבחנה אפיסטמית (מה רמת הוודאות הפנימית של החכם שבית הדין טעה בהוראתו?), הרי שבמאמרו של אדרעי ההבחנה מוצגת כהבחנה אובייקטיבית אונטולוגית המבקשת לאפיין מנקודת מבט של צד שלישי את טיבה של המחלוקת בין בית הדין לבין החכם.

שאיננו מוגדר באופן הרמטי. יתר על כן, הניתוח שהצגנו בפרק הקודם⁶²³ לסוגיה התלמודית המרכזית שעוסקת בהגדרתה של הטעות, העלה שהסיטואציה שבה עוסקת מסכת הוריות כוללת גם מקרים שבהם הוראת בית הדין איננה סותרת באופן ישיר ומפורש את אחד מן הכללים הקיימים בשיטה.⁶²⁴ מסקנה דומה עולה גם מסוגיית הירושלמי שנותחה גם היא בפרק זה.⁶²⁵

אדרעי אף מבקש לטעון במהלך דבריו כי מסכת הוריות עוסקת במצב עניינים כזה שבו העובדה שבית הדין טעה בהוראתו מוסכמת על דעת הכל, והיא כלל לא שנויה במחלוקת:

“הטרמינולוגיה של המשנה במסכת הוריות היא “טעות”, עובדה הניתנת להוכחה, ואכן, בית הדין הכיר בטעותו. מדובר בטעות אובייקטיבית פשוטה וברורה, ולכן אין תוקף להוראה. בפרשת זקן ממרא מדובר במחלוקת שכל צד בה משוכנע בצדקתו, אך אין הוא מסוגל להוכיחה.”⁶²⁶

תיאור זה איננו לוכד לדעתי את המורכבות שמגולמת בסיטואציה שבה עוסקת מסכת הוריות. ייתכן, אמנם, שבית הדין הכיר בשלב כזה או אחר בטעותו. אך החכם נדרש לגבש את דרך פעולתו בשלב שבו בית הדין עדיין ממשיך ומחזיק בעמדתו החולקת. כל עניינה של מסכת הוריות היא לשפוט את מעשיו של היחיד כאשר אלו אינם עולים בקנה אחד עם הוראת בית הדין, בשעה שבה הם בוצעו. הטענה שלפיה טענת הטעות היא טענה אינפורמטיבית פשוטה שכלל לא דורשת שיקול דעת מכל סוג שהוא, והיא בגדר ‘self evidence’, איננה מספקת הסבר המניח את הדעת לעצם היתכנותה וסבירותה של הסיטואציה המתוארת במשנה, ואיננה מקיפה את מלוא משמעותה הנורמטיבית והעקרונית של סיטואציה זו.⁶²⁷

⁶²³ ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 223-245.

⁶²⁴ בנקודות שונות לאורך מאמרו, מנמק אדרעי את הקביעה שהוריות זקן ממרא מטפלות בסיטואציות נורמטיביות שונות, בטרמינולוגיה המשפטית השונה שרווחת בכל אחת מן הפרשות. במשנת הוריות רווח השימוש במונחים ‘ונעלם דבר’; ‘טעו’, מה שמלמד לדעת אדרעי שמדובר כאן בקביעה הלכתית שסותרת באופן ישיר ומפורש כלל מן הכללים המחייבים בשיטה. אמנם, דומני שניתן לנתח את השימוש במונחים הללו באופן אחר לחלוטין. תיאור החלטת בית הדין כטעות, וכהוראה לעבור על מצווה מצוות התורה, איננה מתארת באופן נייטרלי ו‘שקוף’ את תוכנו של האקט הנורמטיבי שבוצע על ידי בית הדין. תחת זאת, מדובר בהחלה של מערכת מושגים נורמטיביים מסוימת כדי לתאר את הוראותיו של בית הדין. העובדה שהמשנה קובעת כי ההוראה עשויה להיות ‘הוראת טעות’, משקפת את נקודת המבט המושגית אותה מבקשת המשנה לכוון ביחס לפעולת ההוראה של בית הדין, יותר מאשר תוכן נורמטיבי מובחן שניתן במסגרת ההוראה. דברים אלו נאמרים, כמובן, לאור העובדה שהן המשנה והן הסוגיה התלמודית שבעקבותיה, נמנעות מלתחם באופן סגור את גבולות הגיזרה התוכניים שמאפשרים את הגדרתה של ההוראה כטעות. עצם העובדה שסוג ההיגדים הנורמטיביים שכלולים תחת קטגוריה זו מתוחמים באופן דינאמי ומשתנה במעבר מן המשנה לסוגיה הבבלית (כפי שהראינו בהרחבה בפרק החמישי, [ראה שם, עמ' 223 ואילך]), מלמד על אופייה הלא יציב של טענת הטעות ועל אפשרותה להוות מסגרת מושגית לטענות נורמטיביות שונות ומגוונות.

⁶²⁵ ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 248-256.

⁶²⁶ מתוך: אדרעי, ציור, עמ' 483.

⁶²⁷ אדרעי תומך יתדותיו בין השאר בדברי הרמב"ן המפורסמים שמצמצמים באופן דרמטי את משמעותה הנורמטיבית של משנת הוריות (לדעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות, החכם נדרש לפעול על פי עמדתו האישית רק במידה שלא הביא את עמדתו החולקת לדיון בבית הדין; אך לאחר שבית הדין שמע את עמדתו ודחה אותה, חייב החכם לקבל על עצמו את הכרעת בית הדין, ולפעול על פיה). אך הסתמכות זו על דברי הרמב"ן היא במידה רבה בגדר הנחת המבוקש. שכן, רק במידה שמניחים שהטעות שעליה מדברת המסכת היא טעות ‘אובייקטיבית פשוטה’ של בית הדין, יש אכן היגיון רב בסייג שמעמיד הרמב"ן למשנת הוריות. אך בדיוק מפאת כך, יש בכך הוכחה לסתור: העובדה שבמסגרת מסכת הוריות עצמה (במשנה) בתוספתא ובתלמודים) אין אפילו רמז לתנאי שמובא על ידי הרמב"ן, מלמדת שסוג הטעות שבה מדובר איננה בהכרח כזו

הדברים האמורים בפיסקה הקודמת נכונים גם במסגרת הטקסט הבסיסי שמתאר את הסיטואציה הנורמטיבית של הוריות, המצוי במשנה הפותחת את המסכת. הדברים מקבלים משנה תוקף, אם לוקחים בחשבון את המשניות שבהמשך הפרק, ובמיוחד את הסוגיה הבבלית אותה ניתחנו לעיל. סוגיה זו מרחיבה מאוד את טווח המקרים שבהם יכול חכם לטעון לטעות של בית הדין, כך שנכללים בו גם מקרים שאינם בגדר 'טעות אובייקטיבית פשוטה וברורה', כניסוחו של אדרעי.⁶²⁸

המחלוקת העיקרית שלי עם מסקנותיו של אדרעי מבוססת על השאלה כיצד יש לפרש את משמעות הטרמינולוגיה שננקטת על ידי משנת הוריות. העובדה שמשנת הוריות מדברת על 'בית דין שטעו', מתפרשת על ידי אדרעי כעובדה שמורה על כך שמדובר במקרה קיצוני של טעות ברורה ופשוטה שאין עליה עוררין. לעומתו, אני סבור שהבחירה של מסכת הוריות ליצור ולפתח שיח טעות ביחס להוראותיו של בית הדין, משקפת בעיקר את הפרספקטיבה שדרכה מבקשת מסכת הוריות להתבונן על הוראות מסוימות של בית הדין, ולא מתארת 'באופן אובייקטיבי' את טיב הסיטואציה שבה עסוקה מסכת זו.⁶²⁹

נקודה שניה קשורה באופן שבו ספרות חז"ל עצמה תופסת ומתייחסת לשאלת המתח בין פרשת הזקן הממרא לבין משנת הוריות. אדרעי קובע בראשית מאמרו, כי ספרות חז"ל נמנעת מלהתייחס באופן מפורש לשאלת היחס שבין שני מרחבי דיון אלו.⁶³⁰ אדרעי טוען כי היעדרה של התייחסות כזו מלמד שחז"ל לא חשו בסתירה שבין שתי הפרשות, ולכן לא הקדישו לכך תשומת לב מיוחדת. אמנם, מעבר לעובדה שאת היעדרו של דיון מפורש בשאלה זו בספרות חז"ל, ניתן

שניתנת להתברר בקלות באמצעות בירור אינפורמטיבי פשוט. יתר על כן, מסוגיית הירושלמי עולה בפשטות עמדה המנוגדת לתנאי שאותו הציב הרמב"ן. עסקנו בכך באריכות בפרק החמישי של העבודה, ראה לעיל, עמ' 248 ואילך.

⁶²⁸ בנקודות מסוימות במאמרו, אדרעי מתייחס בקצרה למהלכים הפרשניים שמתרחשים בבבלי, ואף מצביע על מגמתם העקרונית של מהלכים אלו (אדרעי, ציות, עמ' 487-484, ובהערות 58, 64 שם). אמנם, בשעה שמהלכים אלו מערערים להבנתי את הפרדיגמה הפרשנית הכוללת שמוצעת על ידי אדרעי, הרי שאדרעי עצמו מסתפק בהצבעה עליהם בשולי הדברים, ולא מתייחס להשלכותיהם הרחבות יותר על הבנת היחס שבין פרשת זקן ממרא להלכת הוריות בעולמם של החכמים.

⁶²⁹ הדברים בפנים מתייחסים לאופן תיאורה של הוראת בית הדין, אך הם תקפים גם ביחס לתיאור מעשיו של החכם החולק. הרטוריקה שמאפיינת את פרשת הזקן הממרא היא רטוריקה ביקורתית ושיפוטית כלפי אופן התנהלותו של חכם זה (ראו בעיקר: ספרי דברים, קנה; וכן מדרש אגדה (בבבלי), דברים י"ז, יב, ד"ה 'והאיש אשר יעשה בזדון'). רטוריקה זו מתארת את החכם כמי שממרא במיד על הוראתו של בית הדין הגדול. לעומת זאת, מסכת הוריות מתארת את החכם כמי שמונע מן הרצון לקיים ולבצע את דרישות התורה בצורה האולטימטיבית. תיאור שונה זה לא מתאר בהכרח מציאות עובדתית שונה, אלא משקף בחירה להתייחס לאותה מציאות עצמה בצורה באמצעות מערכת מושגים שונה לחלוטין, וחיובית הרבה יותר. ניתן היה לתאר אף חכם זה כמי שממרא על פי בית דין, ואף עושה זאת בזדון (וראה בהקשר זה את הדיון המרתק בבבלי, ב, ע"ב בין רבא לאביי), אך מסכת הוריות בוחרת להתייחס למעשיו בצורה שונה. ולסיכום: הרשת המושגית השונה שמשמשת בשתי הפרשות, לא מלמדת לדעתי על כך שפרשות אלו עוסקות במצבים שונים, אלא בעיקר שכל אחת מן הפרשות מייצרת פרספקטיבה שונה לעיסוק באותה סיטואציה עצמה.

⁶³⁰ ראה אדרעי, ציות, עמ' 471.

לפרש בדרכים שונות,⁶³¹ נראה כי קביעה זו עצמה נכונה באופן חלקי בלבד. שכן, ניתן להצביע על מספר הקשרים שבהם חז"ל יצרו דווקא זיקה ברורה ושירה בין שתי הפרשות.

בשני הקשרים שונים, אנו מוצאים גזירה שווה בין פרשת זקן ממרא לבין הלכת הוריות, שתכליתה הוא ליצור הקבלה בין תחום התחולה של כל אחת מן הפרשות הללו. הקשר אחד נעוץ בדיון של הבבלי ביחס להבחנה בין עקירת הגוף לבין עקירת מקצת:

רב אשי אמ': גמר 'דבר' - 'דבר' מזקן ממרא. כתי' הכא: 'ונעלם דבר', וכת' התם: 'כי יפלא ממך דבר'.

מה זקן ממרא מן הדבר ולא כל דבר,

אף בהוראה מהדבר ולא כל הגוף.⁶³²

הקשר נוסף שבו מתקיימת הקבלה דומה, הוא ביחס לדיון מהם סוגי האיסורים שבהם חלות שתי הפרשות הללו:

מאי טעמ' דר' מאיר? יליף 'דבר' - 'דבר'.

כת' הכא: 'כי יפלא ממך דבר', וכת' התם: 'ונעלם דבר וג'.

מה להלן דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת,

אף כאן דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.⁶³³

גזירה שווה זו מקבילה בין גדרה של הוראת הטעות של בית הדין הגדול, לבין הוראתו האסורה של הזקן הממרא. היא קובעת שה'דבר' שבו עוסקת כל אחת מן הפרשות הוא למעשה אותו 'דבר'. קביעה בסיסית זו דווקא מחלישה את הטענה שלפיה הבסיס ליישוב המתח שבין שתי הפרשות נעוץ בחלוקת גזרות נורמטיבית בין שתיהן.⁶³⁴

ספרות חז"ל, אם כך, נמנעת אמנם מלעמת באופן ישיר ומפורש בין שתי הפרשות, אך היא יוצרת הקבלה ואנלוגיה ביניהן בכמה אופנים, וביחס לכמה נקודות מפתח בהגדרת הסיטואציה הנורמטיבית של כל אחת מן הפרשות. אנלוגיה זו בין שתי הפרשות, מצביעה על כך שמדובר בסיטואציות מקבילות בתוכנן הנורמטיבי, אך נבדלות זו מזו בזהותו של הגורם שמוגדר כמי שסוטה מן ההלכה התקפה והמחייבת: בעוד שבמסגרת פרשת הזקן הממרא, הזקן הוא זה שנתפס

⁶³¹ את שתיקת המקורות בנוגע למתח שבין זקן ממרא להוריות, ניתן לראות גם באופן אחר ואף מנוגד לזה שצוין על ידי אדרעי. במידה שאכן מדובר בתפיסת סמכות אחידה וקונסיסטנטית הצומחת מתוך החיבור והמיזוג של שני מרחבי הדיון יחדיו, כפי שטוען אדרעי, הרי שניתן היה לצפות שספרות חז"ל עצמה תעמוד באופן כזה או אחר על ההשלמה ההדדית שבין שתי פרשיות אלו. אמנם, התייחסות שכזו לקו התפר שבין שתי הפרשות חסרה לחלוטין בספרות התלמודית עצמה. במובן זה, היעדר הדיון מחליש במידה רבה את האפשרות לראות בשתי הפרשות איברים שונים של תפיסת סמכות אחידה ומגובשת, כפי שטוען אדרעי.

⁶³² בבלי, ד, ע"א.

⁶³³ בבלי, סנהדרין, פ"ז, ע"א (על פי כתב יד י, יד הרב הרצוג - תימני).

⁶³⁴ ישנן גם מספר הקבלות נוספות בין שתי הפרשות בספרות חז"ל, אשר אחת מהן אף מצויה בפיסקת הפתיחה של התלמוד הבבלי למסכת הוריות. הפנייה להקבלות אלו, ראה לעיל, פרק שלישי, הערה 239.

כמי שסוטה מן ההלכה, הרי שבמסגרת משנת הוריות בית הדין הגדול הוא הגורם שמוצג כמי שסוטה מן ההלכה התקפה.⁶³⁵

3. זקן ממרא והוריות כביטויים של עמדות מנוגדות

גישה נוספת מבקשת לראות בפרשת הזקן הממרא מחד ובמשנת הוריות מאידך, פרשות שמשקפות עמדות שונות ומנוגדות בנוגע לאופייה של הסמכות המוסדית בהלכה. גישה זו מאפיינת את כתיבתם של כמה חוקרים, שמתמקדים בעיקר בניתוח מושגי של תפיסת הסמכות והאמת של ההלכה.⁶³⁶ המינוח שמאפיין את כתיבתם של מחברים אלו הוא קיומם של שני מודלים שונים של הסמכות בהלכה.⁶³⁷

המודל האחד משתקף בפרשת זקן ממרא ולפיו ההכרעה המוסדית בהלכה מחייבת מעצם קיומה, וללא תלות חזקה בתוכנה הסובסטנטיבי. הסמכות המוסדית היא בעלת מימד דינאמי, שלפיו ההכרעה מכוננת את הנורמה ולא נועדה רק לשקף או לגלות נורמה קיימת.

המודל השני, שמשקף במסכת הוריות, מכונן את מעמדה של ההכרעה המוסדית ככזו שמשמשת כאמצעי בלבד להגעה לאמת ההלכתית הקיימת שמוגדרת במנותק ממנה. ממילא, יש בסיס למתיחת ביקורת על ההכרעה המוסדית במקרים שבהם סבור החכם היחיד כי ההכרעה המוסדית חורגת או סותרת את האמת האובייקטיבית של ההלכה.

על פי גישה זו, התשתית הנורמטיבית של פרשת זקן ממרא אכן איננה מתיישבת עם הלכת הוריות, ויש לראות בשני מרחבי הדיון הללו ביטויים לעמדות נורמטיביות ומטא-הלכתיות שונות בנוגע למובן של מושג האמת ההלכתית, ושל מודל הסמכות המוסדית בהלכה. הפרדיגמה היסודית, אם כך, לדעת מחברים אלו לתיאור היחס שבין הלכת הזקן הממרא לבין משנת הוריות

⁶³⁵ טענה בסיסית זו, שמתבססת על ההקבלה והאנלוגיה אותה אנו מוצאים בספרות חז"ל בין פרשת הזקן הממרא לבין משנת הוריות, מעוררת קושי לא רק ביחס לגישתו הספציפית של אדרעי, אלא גם ביחס לקבוצה שלמה של עמדות פרשניות שביקשו ליישב את שתי הפרשות בצורה דומה. המאפיין הכללי של גישות פרשניות אלו, הוא הניסיון לייצר חלוקת גזרות נורמטיביות בין שתי הפרשות: פרשת זקן ממרא עוסקת בסוג מסוים של סיטואציה משפטית/תחום הלכתי ואילו משנת הוריות עוסקת בתחום נורמטיבי אחר. נציין כאן שתי דוגמאות בולטות ומייצגות: טענת הריב"א לפיה פרשת זקן ממרא עוסקת במצווה מדברנו, ואילו משנת הוריות עוסקת בפרשנות התורה (ראה לעיל, פרק חמישי, הערה 519); טענת רבי חיים בן עטר בעל 'חפץ ה' על הוריות, שלפיה משנת הוריות עוסקת אך ורק במצבים שבהם בית הדין מורה או מתיר לבצע מעשה מסוים, ואילו פרשת הזקן הממרא עוסקת במצב שבו בית הדין אוסר על ביצועה של פעולה מסוימת (ראה: בלידשטיין, סמכות מוסדית, עמ' 234-236; וראה שם הסתייגות נוספת מעמדה פרשנית זו). מלבד העובדה שלהבחנות אלו אין בסיס מוצק בטקסט של מסכת הוריות, הן מוקשות בעיקר מכח האנלוגיה שבין הוריות לזקן ממרא עליה עמדנו בפנים.

⁶³⁶ ראה בעיקר שגיא, אלו ואלו, פרק י"ב (עמ' 199-207); שגיא, אמת הלכתית; שגיא, הכרעה הלכתית; שגיא, חובת הציות; שגיא, מודלים של סמכות; נהוראי, ידיעה ואמונה.

⁶³⁷ שגיא מבחין בין 'המודל ההכרתי' לבין 'המודל הציווי'. ואילו נהוראי מבחין בין 'אמונה' ל'ידיעה'. הייחוס של המונח 'אמונה' למודל הסמכותי איננו לזכר באופן מספק את מלאותה של עמדה זו. שכן, מינוח זה עדיין מתבסס על כך שיש תואם בין ההחלטה המוסדית לבין האמת המופשטת שאיננה תלויה בהכרעה זו, ותואם זה הוא שמונח ביסוד חובת הציות. זאת בשעה שביסוד התפיסה הסמכותנית-ציווית יכולה לעמוד גם העמדה שלסמכות המוסדית יש את הכוח לכונן את הנורמה התקפה, וזאת במנותק מהלימותה של נורמה זו לאיזהו מושג אמת שמצוי מחוץ להקשר המוסדי. וראה גם אדרעי, ציות, הערה 20.

היא פרדיגמת המחלוקת: מדובר בשני מרחבי דיון שמבוססים בעיקרו של דבר על מחלוקת בין שתי תפיסות מנוגדות בנוגע למשמעותו של המבנה המוסדי של ההלכה.

הקושי העיקרי שטמון בגישה זו, נובע מכך שבמסגרת ספרות חז"ל עצמה איננו מוצאים ביטויים ישירים לכך שאכן מתקיימת מחלוקת בין שני מרחבי הדיון הללו. גם מן המקומות הבודדים שבהם ישנה הקבלה ואנלוגיה בין שני מרחבי הדיון,⁶³⁸ לא מתקבל הרושם שמדובר בתפיסות שחלוקות זו על זו, אלא בפרשות שונות שמתקיימות במקביל האחת לצד חברתה.

אבקש לסכם כעת בקצרה את שלוש הגישות העקרוניות אותן סקרתי בדבריי עד כה.

הגישה הראשונה מבקשת לטעון שאין כל סתירה בין משנת הוריות לבין פרשת הזקן הממרא, מכיוון שמשנת הוריות כלל לא מתיימרת להנחות את החכם כיצד לפעול במצב שבו הוא איננו מסכים עם בית הדין, אלא היא עוסקת אך ורק בשלב שבו בית הדין כבר חזר בו מהוראתו הראשונית.

הגישה השנייה מכירה במתח הבסיסי בין שני מרחבי הדיון, אך סבורה שיש להבחין בטיב ההוראה שניתנת על ידי בית הדין בכל אחד מהם: משנת הוריות עוסקת בסטייה מובהקת וקיצונית של בית הדין מדיני התורה, ואילו פרשת זקן ממרא עוסקת במחלוקת פרשנית לגיטימית בין שתי עמדות הלכתיות חלוקות.

הגישה השלישית מצדדת גם כן בקיומו של מתח בין שני מרחבי הדיון, אלא שהיא מבקשת להסביר אותו באמצעות הטענה שמרחבי דיון אלו משקפים חילוקי דעות ותפיסות מנוגדות של החכמים בנוגע לעוצמתה של הסמכות המוסדית בהלכה.

ההסבר שאותו אני מבקש להציג בהמשך הדברים, דומה להסבר שננקט על ידי הגישה השנייה, במובן זה שהוא מבוסס על הניסיון להצביע על הבחנה יסודית שקיימת בין שני מרחבי הדיון. אמנם, בעוד שהגישה השנייה אותה הצגתי לעיל, ממקדת את ההבחנה בין שני מרחבי הדיון באופייה ובתוכנה של הוראת בית הדין, העמדה שאותה אני מבקש להציג מתמקדת באופן התנהגותו של האדם שמקבל את ההוראה.

הבדל נוסף בין ההסבר שאותו אציג להלן לבין הגישות האחרות שנסקרו עד כה, נעוץ במתודולוגיה שמאפיינת את ניתוח היחס שבין שתי הפרשות. במסגרת הניתוח שיוצג להלן, אני מבקש לעמוד על היחס הדינאמי שבין שני מרחבי הדיון, ועל הקשרי ההיווצרות ההדדיים ביניהם. כל זאת, כפי שיוסבר להלן.

⁶³⁸ ראה לעיל עמ' 272 ובהפניות שמופיעות שם בהערה 634.

ג. פרשנות אלטרנטיבית: פרשת הזקן הממרא לאור משנת הוריות

1. מתודה סינכרונית או דיאכרונית

כפי שנאמר כבר לעיל, נקודת המבט שמאפיינת את שלושת הגישות המחקריות הללו לשאלות שעולות מן היחס שבין מסכת הוריות לבין פרשת הזקן הממרא, היא נקודת המבט הסינכרונית והמתודולוגיה הנורמטיבית-אידיאית. נקודת מבט זו מתייחסת לתוכנם הנורמטיבי הפוזיטיבי של כל אחד ממרחבי הדיון הללו, ובאופן זה היא מבקשת לשרטט את גבולות הגיזרה ביניהם וזאת כחלק מניסיון להצביע על עמדה נורמטיבית אחידה וקונסיסטנטית שמאפיינת את מכלול המקורות שעוסקים בנושא.

תחת זאת, ברצוני להתמקד בניתוחי בנקודת המבט של התהליך הפרשני שמתרחש בכל אחד ממרחבי הדיון הללו, ביחס לפרשות המקראיות שניצבות ברקע. באופן זה, אבקש להצביע על כיוונם ומגמתם של המהלכים הפרשניים המשתקפים בהם.

על פי הבנתי, יש לבחון את טיבו ואופיו של התהליך הפרשני שהתפתח על ידי החכמים בפרשנות שניתנה על ידם לכל אחד מפרשות אלו, ובאמצעות כך לעמוד על תפיסותיהם ומגמותיהם הערכיות והחברתיות. את ספרות חז"ל ככלל יש לנתח מתוך מודעות לכך שהיא נמצאת בליבה של התרחשות נורמטיבית ופרשנית חיה ודינאמית, אשר יש לנסות ולהצביע על כיווניה, ולא רק לאפיין את התפיסות הנורמטיביות הקונקרטיים המצויות בה בנקודת זמן נתונה.

אחד מן המאפיינים המרכזיים והייחודיים של ספרות חז"ל, טמון במומנט הפרשני המבנה את רוב הקורפוסים הכלולים בה. מומנט פרשני זה מקנה לספרות התלמודית את המימד הדינאמי שלה, ומבנה אותה כספרות חוק המצוי בהתהוות תמידית הנוצרת כתוצאה מן התגובה והתמורה שיוצרת כל שכבה נורמטיבית ביחס לשכבה שקדמה לה. האמור כאן הוא הן בנוגע למהלכים הפרשניים שנעשים ביחס לתשתית המקראית של הסוגיות שבהן עוסקת הספרות התלמודית, והן ביחס למהלכים הפרשניים הפנימיים הנעשים בין השכבות והרבדים השונים של הספרות התלמודית עצמה. תשומת הלב למהלכים פרשניים אלו מאפשרת לעמוד על דפוסי החשיבה, ועל כיווני ההתפתחות של התפיסות הנורמטיביות והתרבותיות של החכמים, ולא רק על עמדות ספציפיות ביחס לסוגיה נתונה בזמן נתון.⁶³⁹

עלינו לבחון, אם כך, כיצד מעצבים חז"ל את השיח הנורמטיבי במסכת הוריות, וזאת מתוך התייחסות לתשתית המקראית של מסכת זו, ולאופן התפתחותו של הדיון הנורמטיבי במסגרתה.

⁶³⁹ ההתמקדות במימד הפרשני והדינאמי של ספרות חז"ל ביחס לשכבות הנורמטיביות שקדמו לה (המקרא וספרות בית שני), מהווה מוטיב מתודולוגי מרכזי במספר מחקרים שהופיעו לאחרונה שעסקו במוסדות נורמטיביים שונים בקורפוס החז"לי. כך, למשל, מחקרו של הלברטל "מהפכות פרשניות בהתהוותן" (הלברטל, מהפכות), שהוקדש לזיהוי אלמנטים מוסריים שמופיעים בפרשנות של החכמים במדרשי ההלכה ביחס לפרשות שונות במקרא. לדוגמאות נוספות למחקרים שהדגישו את המימד הפרשני שבספרות חז"ל ראה גם: שמש, הלכה בהתהוות; הנ"ל, עונשים וחטאים; נעם, מהפכה תנאית. כמו כן ראה גם עבודת הדוקטורט של איתמר ברנר שהוקדשה לניתוח של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי (ברנר, פרשנות).

במקביל, עלינו לבחון באופן דומה את תרומתה הפרשנית והנורמטיבית של הספרות התלמודית לנורמה שעוסקת בדינו של זקן ממרא, שביסודה היא נורמה מקראית. מבט זה, המתמקד במימדים הדינאמיים של השיח הפרשני והנורמטיבי של החכמים, עשוי להעמיד אותנו על עמדת החכמים ביחס לנושאים אלו באופן מדויק ומלא יותר, מאשר נקודת המבט הסינכרונית-נורמטיבית שמאפיינת את הגישות שסקרנו לעיל. שכן, מבט זה איננו מסתפק בניתוח המכלול הנורמטיבי המוגמר, אלא מדגיש את התנועה הפרשנית שהובילה ליצירתו ולגיבושו.

בסעיפים הבאים אדון בתחילה בדגשים הפרשניים אותם יוצרים חז"ל במסגרת גיבושה של הלכת הוריות, ולאחר מכן אבקש להשוות דגשים נורמטיביים אלו למול המהלכים הפרשניים שמצויים בפרשת זקן ממרא. נקודת העוגן לניתוח זה תהיה משנת הוריות, וזאת מכיוון שעיצובה של משנה זו מהווה ביסודו מהלך מקורי ויצירתי של החכמים, וזאת בשונה מהלכת הזקן הממרא שהיא פרשה מקראית בבסיסה.

יקל עלינו, אם כך, לעמוד על מגמותיהם של החכמים בעיצוב השיח הנורמטיבי של מסכת הוריות, מאשר על מגמותיו הייחודיות של השיח המקביל ביחס לפרשת זקן ממרא. לאחר שנעמוד על כיוונם ומגמותיהם של המהלכים הפרשניים שמשקפים במשנת הוריות, נוכל לבחון ביתר קלות את המהלכים הפרשניים העדינים יותר שמצויים בפרשנות שניתנה לפרשה המקראית של הזקן הממרא. אני סבור כי מבט כפול זה יכול להעמידנו על תוכן תפיסתם של החכמים ביחס למעמדו של בית הדין הגדול, וליחס בינו לבין אפשרותה של פלוראליזם נורמטיבית במסגרת השיטה המשפטית של ההלכה.

2. התנועה הפרשנית של הלכת הוריות: כינון המוסדיות וחתירה תחתיה

כפי שכבר הוזכר בדברינו לעיל, עיצובה של הלכת הוריות משקף תמורות פרשניות מרחיקות לכת, ובמובן מסוים אף הבנייה של סיטואציה נורמטיבית חדשה לחלוטין, שכלל לא נידונה במקרא. על השלבים השונים של תמורה פרשנית זו, עמדנו בהרחבה בפרקים הקודמים של העבודה, ואנו נזכיר כאן את תמציתם, תוך הפנייה למוקדים של הדיון המפורט לאורך פרקי העבודה.

הפרשה המקראית עליה מתבססת המסכת, עוסקת בחטא קולקטיבי של העדה, וזאת מבלי לציין באופן ישיר את גורמיו וסיבותיו של חטא זה.⁶⁴⁰

התמורה הפרשנית הראשונה והדרמטית של החכמים היא הטענה שחטאת העדה נובעת כתוצאה מהוראה נורמטיבית שגויה של בית הדין. מהלך פרשני זה מנכיח ומחזק את מקומו ומעמדו של בית הדין ביחס לקיום הדתי וההלכתי של הציבור.⁶⁴¹

⁶⁴⁰ עסקנו בכך בהרחבה במסגרת הפרק השני של העבודה. ראה לעיל, בעיקר עמ' 48-52.
⁶⁴¹ על הכנסתו של בית הדין כמרכיב מרכזי בתיאור היווצרותה של חטאת העדה, ראה לעיל, פרק שני, עמ' 58-65. וראה גם בפרק הרביעי, בעיקר בעמ' 180-184.

מאידיך, מהלך פרשני נוסף שמתבצע על ידי החכמים, הוא העמדת הסיטואציה שבה אחד מן החכמים סבור שבית הדין טעה בהוראתו, וזאת עוד לפני ובמנותק מהכרתו העצמית של בית הדין בכך שנפלה טעות בהוראתו. סיטואציה זו כלל איננה מעוגנת בתשתית המקראית של המסכת, והיא מהווה פיתוח נורמטיבי עצמאי של החכמים. העיסוק בתרחיש זה לא רק נכלל בין דיוניה של מסכת הוריות, אלא הוא אף נבחר לפתוח את המסכת ולהופיע בנושאה הבלעדי של הפסקה המשנאית שפותחת את המסכת כולה.⁶⁴² לאחר מכן, זוכה התמקדות זו בדמותו של החכם החולק לפיתוח ולהעצמה במסגרת סוגיית הבבלי המוסבת על משנה זו.⁶⁴³

שני המהלכים הפרשניים הללו, מקיימים ביניהם מתח פנימי מובנה. מחד, ישנו ניסיון להעצים את מקומו ומעמדו הנורמטיבי של בית הדין בתור הגורם שאמון על הכוונת המציאות הנורמטיבית בקרב הציבור. אך מאידך, החכמים מתמקדים דווקא בסיטואציה שבה בית הדין מורה הוראה שמנוגדת לדין התורה, ואף מעמידים את דמותו של החכם כמי שיכול ואף מחויב לזהות את טעותם של בית הדין ולפעול בניגוד לה במידה שהיא מנוגדת לדין התורה.

נראה כי העמדתה של סיטואציה זו במיקום כה מרכזי במסכת הוריות, נועדה להשיג דווקא את המטרה ההפוכה: להחליש ולסייג את סמכותו הנורמטיבית של המוסד המרכזי העליון של בית הדין, ולהכפיף אותה לביקורת משפטית-הלכתית מצידם של חכמים בודדים, שאינם נמנים על חבריו של המוסד המשפטי העליון שיצר את ההחלטה.

בכך משתקף מתח עמוק במגמותיהם המוסדיות והחברתיות של החכמים: מחד, הם מבקשים להבנות ולכונן (לפחות במישור התיאורטי והתודעתי)⁶⁴⁴ מערכת מוסדית בעלת מוסד מרכזי עליון אשר לו נתונה הסמכות להורות ולכונן את התכנים הנורמטיביים שאמורים להנחות את אורחות חייו של הציבור. מאידך, במסגרת אותו מהלך עצמו, החכמים מסייגים ומחלישים את מעמדו הסמכותי המוחלט של בית הדין, בכך שהם מכפיפים אותו לביקורת אפשרית מצד חכמים כאלו ואחרים שעשויים לאתגר את תוכן קביעותיו והוראותיו, ולטעון שאלו אינם עולים בקנה אחד עם התורה. בכך, מתחזק מעמדם של חכמים אינדיבידואלים שאינם שייכים למוסד המרכזי, ולמרות זאת שומרים על מעמדם כשותפים בשיח ההלכתי, המאפשר להם להביע עמדות נורמטיביות שאינן עולות בקנה אחד עם העמדה המוסדית הרשמית.

על בסיס תפיסה זו מוקדית זו, יש לפרש ולנתח את מהלכה של סוגיית הבבלי אותה ניתחנו לעיל בפרק החמישי של העבודה.⁶⁴⁵ סוגיה זו מבקשת לעצב מחדש את קווי התיחום שבין הסמכות

⁶⁴² על הדגש שניתן במשנת הוריות לדמותו של החכם היחיד שחולק על בית הדין, ראה לעיל 72-82.
⁶⁴³ לניתוח מפורט של חלקיה השונים של סוגיית הבבלי, ראה בהרחבה לאורך הפרק השלישי של העבודה. לסיכום תמציתי של סוגיות אלו, ראה בדברינו בסופו של פרק זה, עמ' 153-157.

⁶⁴⁴ בפרק המבוא לעבודה עסקתי בשאלת קיומו הריאלי של בית הדין הגדול, והצגתי שם גישות מחקריות מרכזיות שמסתפקות במידת קיומו ההיסטורי של מוסד זה (ראה לעיל, עמ' 4-2). במידה שאכן מאמצים עמדה מחקרית זו, אזי הניתוח המוצג כאן מתייחס לחקר השיח הנורמטיבי של מסכת הוריות, באופן עצמאי ואוטונומי מחקר המציאות ההיסטורית הריאלית שניצבת ביסודו של שיח זה. הבניית מקומו ומעמדו של בית הדין הגדול היא משמעותית בכינון התמונה המוסדית של ההלכה, גם במידה שהבנייה זו לא משקפת מציאות ריאלית קונקרטית שעומדת בבסיסה.

⁶⁴⁵ ראה לעיל, פרק חמישי, עמ' 223-245.

המוסדית לבין אפשרותה של הביקורת על ההחלטות המוסדיות. כפי שראינו לעיל, הסוגיה נוקטת בקו פרשני שמצמצם את מרחב התמרון של בית הדין הגדול בהוראותיו, ומאיך פותח פתח להרחבה ולהעצמה של המרחב הנורמטיבי המאפשר ביקורת ביחס לתוכן הוראותיו של בית הדין. בכך יוצרת הסוגיה איזון חדש בנוגע למתח שבין עיצובה של הסמכות המוסדית לבין הניסיון לבסס את הלגיטימיות להבעת עמדות הלכתיות עצמאיות.

ניתן לסכם ולומר, אם כך, שבמסגרת הלכת הוריות המהלכים הפרשניים היצירתיים ובניית מסגרות השיח של החכמים, מתקדמים בשני כיוונים מנוגדים. מחד, עיצובה ובנייתה של התמונה המוסדית של ההלכה, ומאיך, החלשתה וסיוגה של תמונה זו מכח הענקת הלגיטימיות ואף העידוד לגיבושן של עמדות נורמטיביות עצמאיות שעשויות לאתגר ולערער את מעמדן המוחלט של הוראות בית הדין הגדול.

נפנה כעת לבחון ביתר הרחבה את המהלכים הפרשניים המרכזיים שמאפיינים את פרשנותם של החכמים לפרשת זקן ממרא. כפי שנראה, ישנו דמיון רב בין מגמתם העקרונית של מהלכים פרשניים אלו, לבין הדגשים והמגמות עליהם עמדנו במסגרת ניתוחה של משנת הוריות.

3. עיצוב השיח הפרשני על פרשת הזקן ממרא

דינו של הזקן ממרא מבוסס על הפרשה המקראית המופיעה בספר דברים י"ז, ח-יג. כפי שאבקש להראות מיד, ישנו פער גדול בין הסיטואציה המקראית המקורית המתוארת בפרשה, לבין האופן שבו היא עוצבה ונבנתה מחדש מכח הפרשנות שהוענקה לה על ידי החכמים.

הפרשה המקראית מתייחסת לסיטואציה שבה אדם פרטי⁶⁴⁶ או ערכאה שיפוטית נמוכה⁶⁴⁷ נתקלים בספק בנוגע לאופן היישום של דין מדיני התורה, באחד מן התחומים המשפטיים השונים בהם עוסקת התורה. הפרשה מדריכה את אותו אדם או את חברי ההרכב המשפטי הנמוך, להגיע אל המקום אשר יבחר ה', כדי לקבל הדרכה מן הכהנים הלוויים ו/או מן השופט כיצד עליהם לנהוג ביחס לשאלה שלגביה נפל הספק. לאחר קבלת ההנחיה המשפטית מן הכהן או השופט, הפרשה מחייבת את האדם או הגורם המשפטי לפעול על פי ההנחיה שקיבלו, ולא לסור ממנה. היא מוסיפה וקובעת כי מי שיסור מהנחיה זו מתוך זדון, דינו מיתה.

⁶⁴⁶ הפרשה מתארת את האדם שאצלו התעורר הספק בגוף שני יחיד וללא כל תואר נלווה 'כי יפלא...'. כך גם נראה מסיום הפרשה: 'והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן'. המילה 'איש' מתייחסת בפשטות לאדם מן השורה ולא לגורם בעל תפקיד בתוך המערכת המשפטית-המוסדית. אמנם, הביטוי 'דברי ריבות בשעריך', אכן מלמד שמדובר כאן בסכסוך בין אנשים שונים, ולא בספק הנוגד אצל אדם יחיד בסוגיות שנוגעות אך ורק לעצמו. בכל אופן, נראה שאף אם מדובר בשאלה משפטית שנוגעת ליותר מאדם אחד, הרי שהפנייה לכהנים נעשית על ידי אחד מן האנשים המעורבים בעניין, שהוא עצמו איננו בעל אפיון או תפקיד מוסדי כלשהו. באופן דומה פירש גם פראדה את פשט המקרא, במסגרת פירושו לספרי דברים (פראדה, מסורת ופרשנות, עמ' 87-83). וראה גם מאייס, דברים, עמ' 267, שמצביע על כך שמן הטקסט המקראי לא ניתן להסיק האם השופט של הערכאה הנמוכה הוא זה שמגיע לבית הדין הגבוה, או שמא הצדדים להתדיינות הם אלו שמגיעים לקבל פסק דין מן ההרכב הבכיר שיושב במקום המקודש.

⁶⁴⁷ ראה: נלטון, דברים, עמ' 221-22, המפרש שבית הדין המרכזי משמש כמקור משפטי ודתי עבור השופטים המקומיים. כך פירשו גם כריסטנסון, דברים, עמ' 375-373; וון רד, דברים, עמ' 118-117;

הפרשה מתארת שלושה צמדי מושגים המגדירים את התחומים שביחס אליהם התעוררה השאלה המשפטית: 'בין דם לדם בין דין לדין בין נגע לנגע'. מרבית הפרשנים⁶⁴⁸ והחוקרים⁶⁴⁹ פירשו ביטויים אלו כך שהם מכוונים כלפי סכסוכים שונים המתעוררים במפגש שבין האדם לרעהו, כלומר: דינים הקשורים לתחום האזרחי-כלכלי, ולא לתחומי של החוק הדתי-פולחני. שלישיית המושגים מתייחסת לסיטואציה של רציחה ('בין דם לדם'), דיני ממונות ('בין דין לדין'), ודיני חבלות גוף ('בין נגע לנגע'). פירוש זה עומד כנגד פירוש אלטרנטיבי, המופיע בעיקר במסגרת מדרשי ההלכה והתרגומים,⁶⁵⁰ אשר לפיו ביטויים אלו עוסקים גם בדיני טומאה וטהרה הנובעים ממראות דמים או נגעים.⁶⁵¹

השיקול המכריע לכיוונו של הפירוש הראשון, הוא הופעתו בהמשך של הביטוי 'דברי ריבות בשעריך', אשר נראה כי הוא מהווה חלק מתיאור התחומים שלגביהם התעוררה השאלה המשפטית.⁶⁵² תיאור זה משמש כתיאור מסכם ומכליל של הסיטואציות הספציפיות יותר שהופיעו לפניו. ביטוי זה מתייחס לסכסוכים אזרחיים שונים, אך הוא איננו כולל שאלות אחרות הקשורות לתחום החוק הדתי, כדוגמת דיני הטומאה והטהרה.⁶⁵³ הזהות האזרחית-משפטית של הנושאים המוזכרים בפרשה, מחזקת את האפשרות שלפיה הגורם שפונה לבית הדין הוא ערכאה שיפוטית נמוכה, ולא אדם פרטי.⁶⁵⁴

בכל אופן, אף אם הגורם שפונה בפועל לבית הדין הוא ההרכב המשפטי הנמוך, עולה מן הפרשה כי חובת הציות המופיעה בה, מוסבת בראש ובראשונה על בעלי הדין שביחס לסכסוך ביניהם ניתנה ההוראה של בית הדין הגבוה. ההנחיה המקראית עוסקת ב: "איש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע את הכהן". בפשטות, נראה כי איש זה הוא אחד מבעלי הדין, שנדרש לציית להכרעת הדין ולא לסטות ממנה.

מושא הפניה המופיע בפרשה כפי שהיא לפנינו הוא כפול: הכהנים הלויים מחד והשופט מאידך.⁶⁵⁵ שניות זו מופיעה הן בתחילת הפרשה במסגרת תיאור הגעתו של האדם אל 'המקום אשר

⁶⁴⁸ מקרב פרשני ימי הביניים ראה: רשב"ם, ראב"ע, ובעיקר בדברי הרמב"ן. כך פירש גם שד"ל (שד"ל על התורה, עמ' 533).

⁶⁴⁹ ראה: דרייבר, דברים, עמ' 207; וראה גם ההפניות אצל ברנד, כהן וחכם, הערה 6.

⁶⁵⁰ ראה ספרי דברים, קנב (מובא גם בבבלי, סנהדרין, פז, ע"א). כך הוא גם בתרגום אונקלוס (עמ' 216), יונתן (עמ' 279), בתרגום הארץ ישראלי (כת"י ניאופיטי, עמ' 153) והשומרוני (עמ' 353).

⁶⁵¹ לניתוח מפורט יותר של העמדה החזלית בנוגע לפירושו של פסוק זה, ראה שמש, נביא שקר, עמ' 926.

⁶⁵² פירוש זה משתקף מן התרגום השומרוני לתורה (עמ' 353), וכן גם מספרי זוטא דברים (עמ' 252). כך פירשו גם האבן עזרא והרמב"ן, וכך מקובל גם על מרבית החוקרים. ראה טייגי, דברים, עמ' 164.

⁶⁵³ אמנם, כפי שנראה לקמן, חז"ל פירשו ביטויים אלו באופן אחר לחלוטין, מה שפתח את הפתח להכליל במסגרת התחומים המוזכרים בפרשה גם תחומים הלכתיים נוספים שאינם קשורים לתחום האזרחי-ממוני דווקא.

⁶⁵⁴ אמנם, כאמור וכפי שכתב מאייס, הפרשה עדיין איננה חד משמעית בנוגע לשאלה האם חברי ההרכב עצמם הם אלו שמגיעים לבית הדין הגבוה, או שמא אחד מבעלי הדין עושה זאת לאחר שההרכב הנמוך לא הצליח לספק הכרעה משפטית בסכסוך המדובר.

⁶⁵⁵ כפילות דומה מופיעה גם בדברים י"ט, 17. וראה גם דרייבר, דברים, עמ' 206.

יבחר', והן בהמשכה במסגרת תיאור העונש שיוטל על מי שלא יסור להוראתם. שניות זו יוצרת צרימה מסוימת במבנה התחבירי של המשפט, וחוקרים שונים התמודדו עימה באופנים שונים.⁶⁵⁶

השניות המוסדית (שופט מחד וכהנים לוויים מאידך), קשורה גם לשניות שבה עסקנו קודם לכן מבחינת תחומי הדיון בהם עוסקת הפרשה (תחומיים משפטיים-אזרחיים מחד, מול תחומים דתיים-פולחניים מאידך). על רקעה של שניות זו, חוקרים שונים הצביעו על הזיקה שבין פרשה מקראית זו לבין התיאור בספר דברי הימים של מערכת המשפט שמקים יהושפט, שמאופיינת בשניות מוסדית בולטת בין התחום האזרחי-ממוני לבין התחום הדתי-פולחני.⁶⁵⁷

אמנם, במסגרת פרשתנו אין ספק כי הגורם הכהני הוא זה שנמצא במוקד. ברוב פסוקי הפרשה מתקבל הרושם שהאדם אמור לפנות לקבוצה של כהנים, שהם אלו שמספקים באופן קולקטיבי את ההוראה בנוגע לספק שהתעורר. במובן זה ניתן לומר שמדובר כאן על פניה לגוף מוסדי כלשהו שאמור לספק את ההכרעה. אמנם, מפסוק י"ב משתמע שההוראה ניתנה על ידי דמות יחידה, ולא על ידי קבוצה או גוף מאורגן. במידה שמבקשים לשמר את המבנה הרציף של הפרשה כולה, עלינו לומר שההוראה אכן מתקבלת על ידי אדם אחד, והפסוקים הקודמים גם כן מתפרשים בהתאם לכך (עליך לשמוע למה שיאמר לך הכהן ששייך לקבוצת הכהנים שאליה אתה אמור לפנות). החובה היא לציית לקבוצת הכהנים המשרתים במקום אשר יבחר, אך בפועל הפנייה היא לאחד מן הכהנים הללו, והוא זה שמעניק את ההוראה.⁶⁵⁸

ניתן לסכם ולומר כי הפרשה המקראית מסדירה הליך ליישוב ספקות וחילוקי דעות בנוגע לאופן יישום דיני התורה, ובכלל בנוגע לאופן הכרעה במחלוקות שונות המתעוררות בחברה. במרכזו של הליך זה נמצאים הכהנים המשרתים ב'מקום אשר יבחר ה', ואילו דמותו של השופט, כפי שראינו, מהווה מרכיב שולי וצדדי יותר בהרכבו של הגוף אליו יש לפנות כדי ליישב את הסכסוך.

ייצוגה ופרשנותה של פרשה זו במסגרת ספרות חז"ל, מעניק לסיטואציה כולה דגש מוסדי ומערכתית בולט ומקיף הרבה יותר, ביחס לזה המופיע בפסוקים עצמם. לצד זאת, הפרשנות

⁶⁵⁶ אפשרות אחת שהועלתה על ידי מאייס היא שהאיזכור של השופט הוא מעשה בגדר הוספה מאוחרת לפסוק שאיננה חלק אורגאני מן המבנה הבסיסי של הפסוק (ראה מאייס, דברים, עמ' 267-269). בבסיס הקביעה הזו עומדים טיעונים שונים. פסוק י"ב מטעים את החומרה היתרה שבאי ציות לכהן העומד לשרת שם את ה' אלוהיה, ועל רקע זה איזכורו של השופט הוא צורם. כמו כן, איזכורו של השופט בפסוק ט צורמת גם היא, שכאן המשפט כולו מופיע בלשון רבים למעט איזכור השופט שמופיע בלשון יחיד. כמו כן, הביטוי 'אשר יהיה בימים ההם' שמופיע רק ביחס לשופט אך לא לגבי הכהנים, מלמד גם הוא על כך שמדובר בהוספה שבאה לרבות תקופות מאוחרות יותר שבהם השופט מילא את תפקידו של הכהן (אמנם ראה דברים כ"ו, 3). לנימוקים נוספים, ראה גם מאייס, שם. אמנם, ראן וון רד, דברים, עמ' 118, הסבור שדווקא השופט הופיע במקור, ואילו התוספו בשלב מאוחר יותר הכהנים הלוויים. וראה גם דרייבר, דברים, עמ' 206-207 שדווקא רואה את שני החלקים כמקבילים מבחינת מידת האוטנטיות שלהם בטקסט.

⁶⁵⁷ ראה דברי הימים ב, י"ט, ה-יא. וראה בהרחבה אצל ברנד, כהן וחכם, עמ' 544-546.

⁶⁵⁸ בהקשר זה מעניין שדמותו של השופט מופיעה כאן בלשון יחיד, זאת למרות שמבחינה דקדוקית מתאים היה להוסיפה בלשון רבים, כיוון שאז היא יכולה הייתה להשתלב באופן חלק יותר בתוך המרקם של הפסוק. נראה כי נקודה מצביעה אף היא, ואף ביתר שאת, על כך שהפרשה מדברת על פניה לדמות יחידה, ולא בהכרח לקבוצה מאורגת בעלת אופי מוסדי.

החזל"ת פותחת פתח למחלוקת לגיטימית על הוראת בית הדין מצידו של חכם החולק על הוראתם. נעסוק כעת בשני המרכיבים הללו של הפרשנות החזל"ת אחת לאחת.

3.1 העצמת המבנה המוסדי של ההלכה: בית הדין הגדול שבהר הבית

העיסוק בפרשת הזקן הממרא מופיע במשנת סנהדרין, כחלק מפירוט אלו שנידונים למוות במיתת החנק. במשנה ב מופיעה גירסת המשנה לסיטואציה שמהווה בסיס לדינו של הזקן הממרא:

זקן ממרא על פי בית דין, שנאמר: 'כי יפלא ממך דבר למשפט וגו' (דברים י"ז).
שלשה בתי דינין היו שם:

אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה ואחד יושב בלשכת הגזית.

באים לזה שעל פתח הר הבית, ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חבירי, כך לימדתי וכך לימדו חבירי.

אם שמעו, אומרים להם. ואם לאו,

באין להם לאותן שעל פתח העזרה, ואומר: כך דרשתי וכך דרשו חבירי, כך לימדתי וכך לימדו חבירי.

אם שמעו, אומרים להם. ואם לאו,

אלו ואלו באים לבית דין הגדול שבלשכת הגזית שממנו יוצאת תורה לכל ישראל שנאמר: 'מן המקום ההוא אשר יבחר ה' (דברים י"ז).

חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב שנאמר: 'והאיש אשר יעשה בזדון' - אינו חייב עד שיוורה לעשות.

תלמיד שהורה לעשות פטור נמצא חומרו קולו.⁶⁵⁹

טקסט זה המופיע במשנה מכיל תמורות עמוקות ומהותיות ביותר ביחס לטקסט המקראי שעומד בבסיסו.⁶⁶⁰

ראשית, העיסוק בפרשה כולה נעשה בתוך הקונטקסט של הדיון במי שהופך להיות גיבורה של הפרשה והוא: הזקן הממרא על פי בית דין.⁶⁶¹ כפי שראינו לעיל, הפרשה המקראית עצמה איננה עוסקת בדמות של זקן או חכם, אלא מתמקדת באדם פרטי או בשופט שזקוק להדרכת בית הדין בנוגע לסיטואציה משפטית קונקרטי, שביחס אליה קיים סכסוך בין שני בעלי דין.

המהלך המשנאי הראשוני הוא עיצוב מחודש של הגורם שפונה בשאלה ל'מקום אשר יבחר ה' במשנה לא מדובר כבר באדם פרטי, או בהרכב משפטי שמתמודד עם מקרה ספציפי, אלא בחכם

⁶⁵⁹ משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ב.

⁶⁶⁰ למבט נוסף על תמורות אלו, המקביל בחלקו למופיע כאן, ראה גם הידרי, פלורליזם, עמ' 297-332.
⁶⁶¹ א' שמש טען שלביטוי החזל"י 'זקן ממרא' ישנו תקדים חלקי כבר במגילות מדבר יהודה (ראה שמש, נביא שקר, עמ' 925 הערה 6).

שמגיע כנציג של קבוצת חכמים שעוסקים בדרישה, בלימוד ובהוראה של חוקי התורה.⁶⁶² המחלוקת מתוארת כאן במונחים של דרשה ('כך דרשתי וכך דרשו חבריי') או לימוד ('כך לימדתי וכך לימדו חברי'). כלומר, מדובר בקבוצת חכמים שעסוקה בפרשנות ובלמוד של חוקי התורה, אשר במהלך לימודם המשותף התעוררה ביניהם מחלוקת בנוגע לאופן הפירוש הנכון של נושא כזה או אחר. אין כאן כל רמז לכך שהקשר ההיווצרות של המחלוקת הוא התמודדות עם שאלה מעשית שהחכמים נדרשו להכריע בה, וודאי שלא מדובר על הרכב משפטי דווקא. המשנה מדברת על לימוד ודרשה של התורה, וייתכן, אם כך, שמדובר במחלוקת שהקשר ההיווצרות שלה איננו שאלה מעשית, אלא לימוד עיוני בבית המדרש.

הבסיס הדרשני לעיצוב המחודש של הגוף הפונה לבית הדין הוא נקיטת עמדה פרשנית מסוימת ביחס לביטוי 'דברי ריבת'. המשנה מתבססת על הפרשנות שהריב המופיע כאן הוא 'ריב' במובן של מחלוקת בין חכמים שונים ביחס לעניין המדובר, ולא ריב בין בעלי הדין שהסכסוך ביניהם הוא עילתו של הברור המשפטי עצמו.⁶⁶³

המהלך הפרשני המרכזי הנוסף אותו נוקטת המשנה הוא בעיצוב המכלול המוסדי שמתקיים על גבי הר הבית. כאן ישנה מהפכה של ממש במעבר מהמקרא לתיאור המשנאי.

בעוד שהמקרא עוסק בדמויות של כהנים ולוויים הנמצאים 'במקום אשר יבחר ה',⁶⁶⁴ הרי שהמשנה מדברת על מציאות מוסדית מגובשת ומפותחת הכוללת שלושה הרכבים שונים של בתי דינים אשר כולם נמצאים במיקומים שונים על גבי הר הבית.

חידושה של המשנה, מתפצל למעשה לשניים: ראשית, עצם יצירתה וגיבושה של המערכת המוסדית המפותחת המופיעה בתיאור המשנאי. בנוסף לכך, המשנה יוצרת נתק גמור בין המערכת המוסדית שאותה היא מתארת לבין הכהנים והלוויים שעובדים במקדש. מן המשנה נראה שבתי הדין השונים שמתוארים בה הם גופים שכלל לא מורכב מכהנים או מלוויים דווקא. מדובר במוסדות שיפוטיים שמבחינת מעמדם המשפטי והחברתי הם מנותקים לחלוטין ממוסד הכהונה והלווייה.⁶⁶⁴

⁶⁶² למעשה, המשנה מתארת לא רק את הגעתו של החכם היחיד, אלא של קבוצת החכמים כולה. אמנם, החכם היחיד הוא זה שפונה באופן אישי לבית הדין ומתאר להם את המחלוקת מנקודת מבטו. מעניין הדבר שהמשנה בוחרת להציג כאן סיטואציה של מחלוקת בין חכם יחיד לשאר החברים, ולא מחלוקת בין שתי קבוצות שונות. ייתכן שסיבת הדבר היא הרצון לשמר זיקה לפרשה המקראית שעוסקת, כאמור, בדמות יחידה הפונה לכהן ולא בקבוצה.

⁶⁶³ דרשה מרכזית נוספת שמכוננת מעתק זה היא דרשת המילים: "כי יפלא" - במופלא שבבית דין הכתוב מדבר" (מדרש תנאים לדברים י"ז, ח). דרשה זו מאלפת במיוחד, שכן בדיוק המילים שמשמשות במקרא כדי להביע את חוסר הידיעה והספק שמקנן בליבו של האדם שפונה לבית הדין, משמשים את המדרש כדי להעמיד את הפרשה בפנייתו של חכם הסמוך להוראה דווקא. וראה גם בדרשות הנוספות המופיעות בברייתא: "ממך" - זה יועץ... 'וקמת' - מב"ד" (מדרש תנאים, שם; וכן הוא בברייתא שבבבלי, סנהדרין, פז, ע"א). דרשות אלו ממשיות ומחזקות את אותה המגמה: הפנייה לבית הדין הגדול היא בעלת אופי מוסדי פנימי שמתרחש בתוך העולם של החכמים, ועל ידם.

⁶⁶⁴ למבט רחב בנוגע לתמורה בין כהנים לחכמים ושופטים במסגרת המעבר מן המקרא לתקופת חז"ל, ראה: ברנד, כהן וחכם, עמ' 546-565; וראה גם דיוונו לעיל, פרק שני, בעיקר עמ' 64-65.

נראה כי התיאור המפורט ואף החגיגי המופיע במשנה נועד לחדד ולהדגיש את המבנה המוסדי המשוכלל שמכיל הרכבים שונים של בתי דין, וכן את המבנה ההיררכי המובהק הקיים בין המוסדות. המשנה מדגישה גם כן באמצעות אופן תיאורה, את גבולות הסמכות והמסגרת התפקודית של כל אחד מבתי הדין. סמכותם של שני בתי הדין הראשונים מבוססת על כך שהם מהווים גופים שאוצרים ידע ומסורות בנוגע לכללים המשפטיים הקיימים. לעומת זאת, לבית הדין הגדול היושב בלישכת הגזית ישנה סמכות רחבה יותר, ונראה כי בסמכותו לקבל גם הכרעות חדשות שאינן מתבססות באופן ישיר על מסורת הלכתית קיימת.⁶⁶⁵

שני החידושים העקרוניים הללו של המשנה, מרכיבים יחד את התמורה הפרשנית שנוצרת במשנה ביחס לטקסט המקראי. הן עיצוב זהותו של הגורם הפונה לבית הדין, והן עיצוב אופייה של הפניה לבתי הדין הגבוהים, מכוננים מחדש את משמעותה ומובנה של הסיטואציה המשפטית שפנייה זו משקפת. על פי הפרשנות המשנאית, מדובר ביצירת מסגרת לבירור עקרוני וכללי של ההלכה התיאורטית, ולא דווקא למנגנון המיועד להכרעה בסיטואציה משפטית קונקרטית. לפי הפרשנות המשנאית, מדובר כאן בפרוצדורה שקרובה יותר לתהליך של חקיקה או של בירור ההלכה המשפטית הכללית, ולא בפרוצדורת שיפוט ביחס למקרה בודד. קביעתה וביורורה של ההלכה החדשה מוצגות במשנה כתוצר של תהליך בעל אופי מוסדי וריכוזי מובהק שבמרכזו נמצא בית הדין הגדול, שהוא בעל הסמכות העליונה לכונן ולתקף את הנורמה ההלכתית המחייבת.

3.2 כינון מעמדו של החכם החולק

אמנם, לצד מגמה זו של חיזוק והעצמת המימד המוסדי של הפרשה, שני הדינים האחרונים המופיעים במשנה משקפים מגמה אחרת ובמידה רבה אף הפוכה, שחותרת להרחיב את מרחב הפעולה של החכם המחזיק בעמדה השונה מן העמדה הסמכותית של בית הדין.

ראשית, המשנה קובעת שהאיסור המוטל על החכם הוא רק להורות לאחרים לנהוג בפועל כפי עמדתו העצמאית החולקת על עמדת בית הדין.

עצם העלאתה של הבחנה מושגית זו בין הוראה תיאורטית לבין הוראה מעשית, מהווה חידוש מרחיק לכת של המשנה. היא משקפת את התפיסה שיש לשיח ההלכתי התיאורטי מרחב קיום עצמאי, החורג מן ההוראות המעשיות המחייבות.⁶⁶⁶ הבחנה זו נובעת באופן ישיר מן הטענה שמדובר כאן בקבוצת חכמים הפונים אל בית הדין, ולא באדם פרטי המגיע לבית הדין כדי לקבל הנחייה כיצד לנהוג.

⁶⁶⁵ נקודה זו אמנם לא מפורשת במשנה, אך היא משתמעת מכך שהמשנה לא מבססת את הכרעת בית הדין הגדול על שמועה שבידו, וזאת בשעה שהיא מתייחסת לכך ביחס לשני בתי הדין הקודמים.

⁶⁶⁶ להרחבה בנוגע למשמעותה של הבחנה זו, ראה דברינו לעיל במסגרת ניתוח סוגיית הבבלי בריש מסכת הוריות, בנוגע להבחנה בין 'מותרים אתם' לבין 'מותרים אתם לעשות', פרק שני, עמ' 87-96.

מדרש ההלכה שעליו נשען הדין המחודש המופיע במשנה, משקף באופן בולט את הפער העמוק שקיים בין מובנה המקורי של הפרשה המקראית לבין הפרשנות המחודשת שניתנה לה על ידי המשנה.

הנורמה המקראית מחילה את העונש בגין אי ציות למי ש'יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן'. מן הלשונות המופיעים בפסוק זה, עולה בבירור שהוא מתייחס לאדם שהחליט לפעול בניגוד להחלטת בית הדין. מסקנה זו מתבססת הן על המונח המקראי שמשמש לתיאור הדמות שלא צייתה להוראה ('והאיש'), והן על בסיס המונח שמתאר את פעולתה של דמות זו ('יעשה').

אך מדרש ההלכה מפקיע לחלוטין את הפסוק מתחום ביצוע הוראותיו של בית הדין, ומעביר את מובנו של הפסוק לתחום הוראת הדינים על ידי החכם הפונה לבית הדין. משעה שמעבר זה בוצע, הרי שלשון 'יעשה' המופיעה בפסוק כבר לא מורה על ביצוע בפועל, אלא היא מורה על סוג ההוראה שבה מדובר. הלשון המעשית מצביעה על קיומה של הוראה מעשית, המבחינה אותה מהוראה תיאורטית שאיננה מוכוונת לביצוע בפועל.

מעטק זה שמבצע המדרש, מעצים את כוחה ומשקלה של העמדה החולקת על בית הדין. ראשית, מדרש הלכה זה מכונן את עצם העובדה שקיימת דעה הלכתית מגובשת החולקת על הכרעתו של בית הדין, וזאת בשונה מפעולה בניגוד להוראת בית הדין שמופיעה בפרשה המקראית. מעבר לכך, מדרש ההלכה קובע שעמדה זו יכולה להמשיך ולהתקיים בתוך המערכת המשפטית כעמדה לגיטימית, שניתן להמשיך ולהביע אותה ולפרוס את נימוקיה. המגבלה היחידה (והמשמעותית) שמוטלת על מי שמחזיק בעמדה זו היא האיסור להורות לתלמידיו לנהוג בפועל לפי עמדתו.

הדין הנוסף שמופיע במשנה מסייג אף את תחום תחולתה של מגבלה זו. הוא קובע כי אדם המוגדר כתלמיד, רשאי אף להורות לאחרים לנהוג כעמדתו החולקת: "תלמיד שהורה לעשות - פטור, נמצא חומרו קולו". כיוון שהתלמיד חסר את הסמכות המשפטית להורות את ההלכה, הרי שלהוראתו המעשית אין די משקל כדי להכליל אותה באיסור המופיע בפסוק. בכך, יש משום השלמה למהלך הפרשני הדרמטי שמבצע מדרש ההלכה. בעוד שהנורמה המקורית עוסקת בראש ובראשונה באדם הפשוט שמסרב לציית להוראתו של בית הדין ולפעול בהתאם לה, הרי שהמדרש מפקיע לחלוטין אדם זה מתחום תחולתה של נורמה זו. על פי הפרשנות המדרשית, הפסוק עוסק אך ורק בחכם שהוא בעל מעמד רשמי וסמכות להורות, ובאיסור המוטל עליו להביע את עמדתו באופן מעשי לקהל תלמידיו. שני המאפיינים הבסיסיים של האיסור המופיע בפרשה המקראית (א. האיסור לפעול בניגוד להוראה; ב. החלת האיסור על אדם רגיל מן השורה), הופקעו אם כך לחלוטין מתחום תחולתו של האיסור במסגרת הפרשנות המשנאית.⁶⁶⁷

⁶⁶⁷ ניתן היה לטעון שמדרש ההלכה שמשוקע במשנה, המפרש את המילה 'יעשה' כמכוון להוראה לעשות, ובניגוד להוראה תיאורטית בלבד, איננו מבטל לחלוטין את האיסור לעשות בניגוד להוראת בית הדין, אלא רק מרחיב אותו. פרשנות זו תטען שעל פי המשנה כל עשייה בניגוד להוראת בית הדין אסורה, ובנוסף לכך נאסר גם להורות לאחרים שיפעלו בניגוד להוראת בית הדין. אמנם, פירוש זה מוקשה משתי סיבות. ראשית, העיקר

אף המרחב החדש שאליו הועבר האיסור במסגרת הפרשנות המשנאית, שהוא מרחבה של ההוראה, לא נאסר באופן מלא. למעשה, עצם פעולת ההוראה כלל לא נאסרה, כל זמן שהיא נעשית רק באופן של לימוד תיאורטי. האיסור תקף רק ביחס להוראה לימודית הכוללת גם הנחיה מעשית לפעולה.

נראה, אם כך, שקריאה זהירה ודווקנית של המשנה מלמדת כי הפרשנות המשנאית לפרשה המקראית, ניטרלה כמעט לחלוטין את מרחב תקפותו של האיסור המופיע בה. האיסור איננו כולל פעולה מעשית בניגוד להוראה, וכמו כן הוא כלל איננו מתייחס לאדם הפשוט מן השורה. הוא הוגבל אך ורק לאדם שנתונה לו סמכות להורות, ואף ביחס לאדם זה הוא אוסר עליו רק להורות באופן מעשי, אך לא את ההוראה הלימודית והתיאורטית.⁶⁶⁸

4. קו התייחסות בין זקן ממרא והוריות: בין מרי אזרחי לסרבנות מצפונית

בסעיפים הקודמים עמדנו על המהלכים הפרשניים המרכזיים שמאפיינים את הדיון התלמודי בפרשת הזקן ממרא מחד ובהלכת הוריות מאידך, ובאמצעות כך הצבענו על קווי הדמיון הבולטים שבין שתי הפרשות.

על יסוד הבסיס הפרשני הרחב אותו ביקשתי להציג בדבריי עד כה, אפנה לשרטט כעת את קו התייחסות המשפטי שבין פרשת זקן ממרא לבין הלכת הוריות, כפי שזה משתקף מן הדיון החז"לי בכל אחת מפרשות אלו.

מדרשי ההלכה והחומר התנאי בכללותו הסבו את הפרשנות של פרשת הזקן ממרא לתחום שקשור בניסיון של החכם להשפיע על מעגלים חברתיים רחבים שלא לציית להוראת בית הדין. כפי שראינו, הדיון החז"לי בפרשה זו מתמקד בדמותו של מורה ההוראה כמי שמבקש לתרגם את עמדתו ההלכתית העצמאית לעמדה בעלת משקל ציבורי רחב, וזאת באמצעות הנחיה שניתנת לאחרים לפעול בניגוד להוראתם של בית הדין. איפיון זה עולה בבירור מן המשנה בסנהדרין שעל פי הנאמר בה, האיסור על הזקן ממרא מתייחס אך ורק להוראה בעל אופי מעשי שניתנת לאחרים:

חזר לעיר ושנה ולימד כדרך שהיה למד פטור ואם הורה לעשות חייב.

חסר מן הספר: האיסור לעשות כלל לא מופיע במשנה, ותחת זאת מופיעה רק הדרשה שמטעימה את האיסור להורות באופן מעשי. הפטור שניתן במשנה לתלמיד שמורה, מלמד על כך שלא עצם הגרימה לאחרים לפעול בניגוד להוראת בית הדין היא שמחייבת (שהרי יכול להיות שגם הוראת התלמיד תניע אחרים לפעולה מבחינה מעשית), אלא רק מעמד רשמי ובעל תוקף של הוראה הלכתית תקפה. נקודה זו מחזקת את הטענה שמגמת המשנה היא להמיר את איסור העשייה באיסור ההוראה, ולא רק להרחיב את איסור העשייה כך שגם ההוראה תיכלל בו.

⁶⁶⁸ הלברטל כבר עמד, בהערה קצרה, על האופן שבו מצמצמת משנת סנהדרין את מרחב תחולתו של האיסור המקראי (ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 84-83). הלברטל אף ראה בכך בסיס ליישובו של המתח בין משנת סנהדרין למשנת הוריות. דבריי בהמשך משתלבים היטב עם דבריו הקצרים של הלברטל שם. אמנם, הלברטל התמקד בעיקר בפער שבין הוריות לסנהדרין, ובדבריי בהמשך הפרק אבקש לעמוד גם על המכנה המשותף בניהם.

שנאמר: 'והאיש אשר יעשה בזדון' - אינו חייב עד שיוורה לעשות.⁶⁶⁹

המשנה מתייחסת כאן במפורש לחזרתו של הזקן לעירו, כלומר: הגעתו למרחב ההשפעה הציבורי הפוטנציאלי, שעשוי להיות נתון למרותו ההלכתית. האיסור שחל עליו מתייחס רק להוראה לאחרים, והוא מופקע לחלוטין מן הפעילות ההלכתית האישית שלו.

אף ההוראה לאחרים איננה אסורה בכל מקרה, והיא מותנית באופייה ובמטרתה העיקרית: הזקן יכול להמשיך לא רק להחזיק בעמדתו האישית, אלא גם ללמד אותה ברבים, כל זמן שהלימוד מתקיים במישור התיאורטי, ואיננו מהווה הנחייה מעשית ישירה לציבור.

אמנם, נראה כי גם המקורות התנאיים האחרים שמכלילים את העשייה של החכם עצמו בגדרי האיסור, מתייחסים לעשייה זו כחלק מפעולה רחבה יותר של החכם שנועדה לבסס את עמדתו כאלטרנטיבה ציבורית וחברתית להוראה המוסכמת של בית הדין. נבחן למשל את העמדה שמופיעה במדרש התנאים לספר דברים:

והאיש אשר יע' בזדון' - על המעשה הוא חייב ואין חייב על ההוריה. מיכן אמרו: אינו חייב עד שיוורה לאחרים לעשות כהוראתו או שיעשה הוא כהוראתו.⁶⁷⁰

מדרש התנאים פותח בהצהרה ראשונית שמדגישה לכאורה את המעשה האישי של החכם, ולא את ההוראה. אמנם, המשכו של המדרש מפרש את תחילתו: מדרש התנאים מתמקד במשמעות המעשית של ההוראה, אך לא במעשה כשלעצמו. המימד המעשי של ההוראה מוצג במדרש בשני אופנים: אופן אחד הוא הוראה לאחרים, שיש בה קריאה לאחרים לנהוג באופן מעשי בהתאם להוראה. האופן הנוסף הוא במקרה שבו החכם בעצמו פועל בהתאם לתוכן הוראתו העצמאית, שמנוגדת להוראת בית הדין. בשני המקרים הללו ההוראה נמצאת במוקד, כאשר המימד המעשי מעמיק ומעצים את המרד של החכם בבית הדין, שהמוקד העיקרי שלו מגולם במעשה ההוראה שלו.

במובן זה, מדרש התנאים משתלב בתפיסה העקרונית שמשקפת גם במשנתנו, אם כי באופן מובהק ומפורש יותר. על פי תפיסה זו חיובו של הזקן הוא על פעולות שונות שמשתלבות במהלך ציבורי ופוליטי שמטרתו היא להציב אופוזיציה להוראתם ההלכתית של בית הדין.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ משנה, סנהדרין, פרק יא, משנה ב.

⁶⁷⁰ מדרש תנאים לדברים, פרק י"ז, אות יב. וראה גם בברייתא שבבבלי (סנהדרין פח, ע"ב): "תנו רבנן: אינו חייב עד שיעשה כהוראתו, או שיוורה לאחרים ויעשו כהוראתו". וראה לעומת זאת את דברי התוספתא שנראים קרובים יותר למופיע במשנתנו: "זקן ממרא שהורה ועשה כהוראתו חייב. שהורה ולא עשה פטור. הורה על מנת לעשות, אף על פי שלא עשה - חייב" (תוספתא סנהדרין י"ד, יב). וכן הוא גם בירושלמי (סנהדרין, פרק יא, הלכה ג): "זקן ממרא שהורה לעשות ועשה - חייב. הורה ולא עשה - פטור. הורה על מנת שלא לעשות - פטור. הורה על מנת לעשות אף על פי שלא עשה - חייב" (אך ראה במראה הפנים שם שביקש לפרש את הירושלמי בדומה למופיע בברייתא שבבבלי: "זקן ממרא שהורה לעשות ועשה חייב: או או קאמר, או שהורה לעשות לאחרים, או שעשה בעצמו כהוראתו...").

⁶⁷¹ לאור הפרשנות המוצעת כאן למדרש התנאים לדברים, נראה כי יש להסביר באופן דומה גם את הדברים הקצרים יותר המופיעים בספרי לדברים: "אשר יעשה: על מעשה הוא חייב ואינו חייב על הוריה" (ספרי דברים, פרשת שופטים, פיסקא קנה). ואכן, ראה גם שמש, נביא שקר, עמ' 928, הערה 17. שמש מבקש לטעון שגם הספרי שמחייב על 'מעשה', מתכוון למעשה להוראה בעלת משמעות מעשית, ולא לעשייה גרידא.

לעומת כל זאת, הלכת הוריות, שמתפתחת ומתעצבת על ידי השיח המשפטי היוצר של החכמים, מתמקדת במעשיו האישיים של החכם כאדם יחיד, ובאחריות הדתית והמשפטית שהוא נדרש לגלות ביחס ליישום של עמדותיו ההלכתיות העצמאיות. מסכת הוריות כלל איננה מתייחסת לחכם היחיד כמי שמערער על מעמדו הציבורי של בית הדין, באמצעות הוראה והנחיה מעשית שניתנת לציבור תלמידיו ושומעי לקחו.⁶⁷²

הפרספקטיבה שדרכה מקיימת משנת הוריות את הדיון ביחס לעמדתו של החכם החולק, היא הפרספקטיבה שמתמקדת במצפונו האישי של אותו אדם, ובתחושת המחויבות האישית שלו לתורה. תחושת מחויבות אישית זו, מעמידה אותו במתח עם החובה לציית להוראותיו של בית הדין, שלהבנתו האישית, איננה עולה בקנה אחד עם מחויבותו העקרונית להוראותיה של התורה כשלעצמה. קונפליקט מצפוני זה הוא אשר יוצר את הלגיטימציה ואף את הדרישה מאותו יחיד, שלא לציית להוראת בית הדין, ותחת זאת לממש וליישם את מחויבותו לחוק, בהתאם לאופן שבו הוא סבור שיש להבינו ולפרשו.⁶⁷³

נראה אם כך, שעיקר ההבדל בין שני מרחבי הדיון כפי שאלו התעצבו על ידי החכמים, נעוץ במוטיבציה הבסיסית שמניעה את החכם הסבור שבית הדין טעה בהוראתו. במידה שעיקרה של המוטיבציה היא בעלת אופי של 'סרבנות מצפונית', אזי חלה על חכם זה הנורמה של משנת הוריות המחייבת אותו שלא לציית להוראת בית הדין, כאשר הוא סבור שהיא כרוכה בעבירה על דיני התורה.

לעומת זאת, כאשר בסיס המוטיבציה להמראת הוראתו של בית הדין היא בעלת אופי של 'מרי אזרחי', כלומר: ניסיון מכוון לצבור מעמד וכוח פוליטי, ולבסס עמדה אופוזיציונית להוראת בית הדין, אזי חלה על החכם הלכת הזקן הממרא. במקרה כזה, אף מעשיו העצמאיים והאישיים

אמנם, לצד אפשרות זו, ייתכן גם שהספרי לדברים משקף עמדה המנוגדת באופן עקרוני לעמדה שמופיעה במשנה. בעוד שהמשנה קובעת שהאיסור לא נאמר אלא ביחס לפעולת ההוראה, הספרי קובע שהאיסור מוסב על המעשה דווקא. על פי עמדה זו, החכם שחולק על בית הדין מתחייב בעיקר בגין מעשיו האישיים שמנוגדים להוראת בית הדין, ולא בגין הוראתו לאחרים. במידה שנפרש כך את עמדת הספרי, הרי שהספרי משקף כנראה את קיומה של מחלוקת ואף פולמוס עקרוני בין התנאים, בנוגע להיקף תחולתה ולמשמעותה של פרשת הזקן הממרא.

⁶⁷² הסבר זה קרוב למדיי במהותו להסבר מקביל שניתן על ידי שניים בפרשניה של מסכת הוריות: רבי חיים פלאג'י (סמיכה לחיים, אבן העזר, סימן ט), ורבי משה מרגליות, בפירושו מראה הפנים לירושלמי הוריות (פרק א, הלכה א). מפרשים אלו הבחינו בין חכם מפורסם שיש למעשיו ולעמדתו תהודה ציבורית גדולה, שבו עוסקת פרשת הזקן הממרא, לבין חכם אלמוני נטול תפקיד ציבורי שבו עוסקת משנת הוריות. אמנם, ההבחנה שמוצעת על ידם לא עוסקת באופיו של אי הציות (עשייה בלבד מול הוראה לאחרים), אלא בזהות הכללית של האדם. הסיבה לכך היא שהם מניחים שמסכת הוריות אוסרת גם על מעשה גרידא, וזאת בניגוד למה שביקשתי להראות ולהוכיח בפרשנות של דין המשנה. כפי שעמד על כך בלידשטיין (סמכות מוסדית, עמ' 233), פרשנותם קשה לאור העובדה שמשנת הוריות עוסקת במפורש בחכם שהוא חבר בהרכב של בית הדין ('וידע אחד מהם'), וממילא קשה להעמיד אותה כעוסקת אך ורק בחכמים שהם חסרי מעמד ציבורי.

⁶⁷³ מסכת הוריות מגבילה ומתחמת את הלגיטימציה לאי ציות למקרים שבהם החכם יודע שבית הדין טעה בהוראתו. הגדרה זו ('ידיעה'; 'טעות') משקפת רמת וודאות גבוהה של החכם ביחס לבטלותה של העמדה ההלכתית של בית הדין הגדול. דיוני המסכת אינם מציעים הגדרה משפטית אובייקטיבית לידיעה זו או למקורותיה, והם אף מותירים את הרושם שהגדרה סגורה שכזו אינה בנמצא (ראה בעבודה, פרק חמישי, סעיף ה, עמ' 223). ממילא, נראה כי וודאות זו לא חייבת להתבסס באופן בלעדי על כללים משפטיים ופרשנותם ההכרחית, אלא גם על עקרונות משפטיים וערכיים שהחכם רואה אותם כחלק בלתי נפרד מן המערכת ההלכתית והמשפטית שמחייבת אותו.

של החכם עשויים להיתפס כחלק בלתי נפרד מקריאת התיגר הציבורית שלו על הוראותיו של בית הדין, ועל כן הם גם יידונו ככאלו.⁶⁷⁴

ההבחנה בין סרבנות מצפונית לבין מרי אזרחי היא הבחנה יסודית ומבוססת בשיח התורת משפטי העכשווי.⁶⁷⁵ סרבנות מצפון מבוססת על טענתו של היחיד פעולה מסוימת מנוגדת למצפון ולהכרתו המוסרית האישית, ועל כן הוא איננו מנוע מלבצע אותה. סירוב זה איננו נועד להשיג מטרות פוליטיות, אלא מבקש לאפשר לפרט ליישם במעשיו את עולמו המוסרי, ובכך לשמר את הקונסיסטנטיות של זהותו האישית, על הציר שבין הכרה פנימית ומעשה חיצוני. לעומת זאת, מרי אזרחי נתפס בתור פעולה או פעולות שמפרות את החוק, כדי להשיג מטרות פוליטיות כדוגמת השפעה על מדיניות הממשלה, וכדומה.

קו הגבול העיקרי בין שתי התופעות, עובר בעיקר במישור של המוטיבציה היסודית לפעולה שמנוגדת לחוק, ורק באופן משני מתבסס גם על טיבן הממשי של הפעולות הקונקרטיות שנגקטות על ידי הסרבן. עשוי להיות תרחיש שבו אותה פעולה עצמה תסווג תחת כל אחת משתי הקטגוריות הללו, וזאת בהתחשב במוטיבציה ובאוריינטציה הכללית שמלווה ומצדיקה את נקיטתה של אותה פעולה.⁶⁷⁶

ההבחנה העקרונית, אם כך, בין שני מרחבי הדיון היא ההבחנה שבין האישי לבין הפוליטי. חז"ל הפקיעו את הסרבנות השקטה, האישית, המצפונית, מתחום תחולתה של פרשת הזקן הממרא המקראית, והחילו עליה את הנורמה החדשה שעוצבה על ידם, המופיעה במשנת הוריות. לצד זאת, ובאופן משלים למהלך זה, פרשת הזקן הממרא התפרשה על ידם באופן מצמצם, כמוסבת אך ורק על הסרבנות הציבורית והפוליטית, שמרחב פעולתה העיקרי הוא בחיי החברה והציבור ולא בחיי הפרט ומצפון האישי.⁶⁷⁷

בנוסף לכך, חז"ל אפשרו גם ל'סרבן המצפון' לשתף וללמד אחרים את דעתו החולקת על דעתם של בית הדין הגדול. אמנם, פעולה זו צריכה להיעשות כהוראה לימודית ואינטלקטואלית, ולא כקריאה מעשית לפעולה נגד הוראת בית הדין. במידה שמי משומעי לקחו של החכם יבחר לפעול בניגוד להוראתם של בית הדין, הרי שעליו יהיה לעשות זאת מפאת השכנוע הפנימי שלו, ולא מפני שכך הורה לו החכם שמחזיק בעמדה זו.

⁶⁷⁴ יוסף רז כבר עמד על כך שבמקרים רבים ההבחנה בין סרבנות מצפון לבין מרי אזרחי היא הבחנה בין קטגוריות שיש ביניהן תחום חפיפה ("הסיווג אינו מגדיר קטגוריות המוציאות זו את זו, אלא קטגוריות החופפות בחלקן" [גבול הציות, עמ' 53]).

⁶⁷⁵ על כך ראה: ג'ון רולס, תיאוריה של צדק, עמ' 343-319; יוסף רז, 'הזכות למרי אזרחי', בעיקר בעמ' 54-51. ⁶⁷⁶ לאור זאת, מתעורר הצורך לעסוק בקושי הכרוך בניסיון להבחין בין שתי התופעות, ולגבש דרכי התמודדות שונות עם כל אחת מהן. את התייחסותו של יוסף רז לעניין זה ראה במאמרו 'הזכות למרי אזרחי', עמ' 63, הערה 7.

⁶⁷⁷ אמנם, מעניין לציין כי במסגרת דיונו של יוסף רז, עולה גם הבחנה דומה, אם כי בכיוון מהופך בדיוק. פעולה שנובעת ממניעים פוליטיים וציבוריים תזכה להגנה מיוחדת, מכוחה של הזכות להשתתפות פוליטית של היחיד; מה שאין כן ביחס לפעולה אחרת של הפרת חוק שלא נובעת ממניעים שכאלו, שהיא לא תזכה להגנה האמורה. ראה: רז, 'הזכות למרי אזרחי', עמ' 63, הערה 7.

אמנם, לצד ההקבלה שבין מערכת המושגים המודרנית לבין הדיון התלמודי, יש להצביע גם על ההבדלים המהותיים שבין שני ההקשרים, וזאת בעיקר בשתי נקודות עיקריות: האחת בנוגע לקוטב של 'סרבנות המצפון', והשנייה בנוגע לקוטב האחר של ה'מרי האזרחי'.

ראשית, בנוגע לסרבנות המצפון. מודל הסירוב שמבססת מסכת הוריות שונה באופן מהותי מן הסירוב המצפוני בהקשרו ובמובנו המודרני. החכם שטוען לטעותו של בית הדין עושה זאת לא מכוח תפיסתו המוסרית והמצפונית האישית, אלא מכוחו של הדין ההלכתי עצמו, כפי שהוא סבור שיש להבינו. הוא עומד מול בית הדין מכוחה של הנורמה ההלכתית עצמה, ומכוח המחויבות המוחלטת שלו לנורמה זו.⁶⁷⁸ רק מחויבות בסיסית זו, היא שמקנה לו את 'זכות העמידה' כנגדה של הסמכות המוסדית, ומקנה לו את הלגיטימציה לייצג עמדה נורמטיבית אלטרנטיבית לזו של בית הדין. דווקא קבלתם של כללי המשחק המסגרתיים של המערכת ההלכתית הכללית, היא זו שמאפשרת לחכם היחיד לערער ולכרסם בסמכותו המוסדית של בית הדין. היכולת לדבר בשפתה של המערכת המשפטית הפנימית, היא זו שיוצרת את התשתית ואת הלגיטימציה לחופש הדעה והפעולה של היחיד למול המוניזם המוסדי שמייצג בית הדין. מבחינה זו, ניתן אף להתלבט כיצד בדיוק יש להגדיר את היחיד שלא מקבל על עצמו את הוראתו של בית הדין: האם מדובר באדם שזוכה ללגיטימציה לפעול בניגוד לחוק הקיים (כסרבן 'מצפון' המוגן במסגרת החוק), או שמא יש לראותו כמי שפועל על פי החוק, כאשר בית הדין הוא זה שמוגדר בתור הגורם שסוטה מן החוק מפאת ההוראה השגויה שניתנה על ידו.⁶⁷⁹

ההסתייגות השנייה נוגעת לקוטב של ה'מרי האזרחי'. החכם שמורה לאחרים את עמדתו החולקת איננו חותר להפיכה שלטונית גמורה, והוא אפילו לא חותר באופן ישיר לשינוי המדיניות של בית הדין עצמו. הוא חותר לביסוסו של מוקד כוח נורמטיבי שפועל לצידו של בית הדין, ובכך הוא פוגע בסמכותו של בית הדין, ומפר את הבלעדיות הציבורית שלו, כמייצג יחיד של הנורמה ההלכתית ברמה הציבורית. הדמיון למרי אזרחי נעוץ בדומיננטיות של המימד הפוליטי והציבורי כרקע לסרבנות, אך הוא איננו מצביע על זהות בתוכנה המדויק של הפעולה הפוליטית עצמה.

5. צמצום תחום תחולתה של פרשת הזקן הממרא

בסעיף הקודם עמדנו על מגמתם של חז"ל ליצור הבחנה בין אי ציות ממניעים אישיים ומצפוניים, לבין אי ציות בעל אופי פוליטי וציבורי. באמצעות הבחנה יסודית זו, צימצמו חז"ל את תחום תחולתה של פרשת הזקן הממרא, ועל ידי כך איפשרו את היווצרותה של הלכת הוריות.

⁶⁷⁸ עמד על כך כבר ר' בלידשטיין. ראה: בלידשטיין, סמכות מוסדית, עמ' 221. וראה גם שם, עמ' 239-240.
⁶⁷⁹ מבחינה זו, ניתן להקביל את עמידתו של החכם למול הוראת בית הדין לגירסה מסוימת של ביקורת שיפוטית על הוראת בית הדין. קרי: סמכות הניתנת לגוף משפטי כלשהו לבקר את ההחלטה שמתקבלת על ידי הגוף שניתנת לו הסמכות העליונה לקבוע את תוכנו של הדין. אני סבור שהתופעה שאותה מתארת מסכת הוריות מצויה במידה רבה בתווך המושגי שבין פעולה לגיטימית כנגד החוק הקיים, לבין פעולה שמתבססת על הגדרה אלטרנטיבית ותקפה של החוק עצמו.

עיון בחלקים נוספים של סוגיית הזקן הממרא מלמד שמסורות פרשניות מסוימות, אף חתרו לצמצום נוסף של פרשת הזקן הממרא, לעיתים עד כדי ביטולה בפועל. בסעיף זה ברצוני לסקור ולנתח שלושה מהלכים פרשניים מרכזיים המופיעים הכלולים בסוגיה התלמודית של הזקן הממרא. המכנה המשותף של מהלכים אלו הוא צימצומה והחלשתה של פרשת הזקן הממרא.

בשתי הדוגמאות הראשונות מדובר בצמצום במישור של הגדרים המשפטיים הקונקרטיים של דין הזקן הממרא. בדוגמא השלישית, לעומת זאת, מדובר על החלשתה וצימצומה של פרשת הזקן הממרא במישור הרטורי, ובנוגע לעיצוב האתוס הנורמטיבי שמאפיין את עולמם של החכמים.

5.1 הלכתו של רב כהנא

במסגרת סוגיית הבבלי בסנהדרין, מובאת מחלוקת בין שני אמוראים שעוסקת בסוגי הטיעונים המשפטיים שמאפיינים את נקודת המחלוקת בין בית הדין לבין הזקן שחולק על הוראתו. עמדתו של רב כהנא במחלוקת זו מצמצמת באופן דרמטי את תחום תחולתה של פרשת הזקן הממרא:

אמר רב כהנא:

הוא אומ' מפי השמועה והן אומרין מפי השמועה - אינו נהרג,

הוא אומ' כך הוא בעיני והן אומרין כך הוא בעינינו - אינו נהרג.

וכל שכן הוא אומ' מפי השמועה והן אומרין כך הוא בעינינו,

עד שיאמרו הן מפי השמועה והוא אומ' כך הוא בעיני.

תדע שהרי לא הרגו את עקביה בן מהללאל.

ור' אלעזר אומ' אפלו הוא אומ' מפי השמועה והן אומרין כך הוא בעינינו - נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקת בישראל.

ואם תאמ' מפני מה לא הרגו את עקביה בן מהללאל? מפני שלא הורה הלכה למעשה.⁶⁸⁰

על פי הלכתו של רב כהנא, בית הדין הגדול מאבד לחלוטין את עליונותו המוסדית ביחס לחכם שחולק עליו. עדיפותו של אחד הצדדים במחלוקת מושגת לא באמצעות המעמד המוסדי העדיף, אלא מכח מקור המידע שעומד בבסיס העמדה ההלכתית שמביע כל אחד מן הצדדים. הקביעה הכללית היא שלמסורת מפורשת וברורה יש עליונות על פני עמדה שנשענת על סברא בלבד. קביעה זו נכונה ללא כל תלות בשאלה מיהו הגורם שמבסס את עמדתו על המסורת ומיהו הגורם שמבסס את עמדתו על סברא. לעומת זאת, במצב שבו שתי העמדות נשענות על אותו

⁶⁸⁰ בבלי, סנהדרין, פח, ע"א (על פי כת"י יד הרב הרצוג, ירושלים).

מקור מידע, אין מקום להעדיף אחת על פני חברתה, וממילא נוצר תיקו שלא מאפשר או מצדיק את ענישתו של החכם היחיד שחולק על בית הדין.

בסיכומו של דבר, הלכתו של רב כהנא מנטרלת לחלוטין את הפרמטר המוסדי, ובכך נוטלת מפרשת הזקן הממרא המקראית את עיקר מהותה. פרשה מקראית המכוננת מנגנון מוסדי להכרעה במקרים קשים, הופכת על ידי הלכתו של רב כהנא לפרשה שלא נועדה אלא לקבוע את מקורות הידיעה הלגיטימיים לקביעות משפטיות, ואת ההיררכיה הפנימית ביניהן.⁶⁸¹

מסורתו של רב כהנא משלימה ומעצימה את המהלך הפרשני שמתחולל במשנה.⁶⁸² המשנה הגדירה מחדש ובאופן מצמצם למדיי את תוכנו של האיסור המוטל על הזקן הממרא, ואילו הסוגיה באמצעות דעתו של רב כהנא, צימצמה במקביל עד למינימום האפשרי את המקרים בהם יחול איסור זה.⁶⁸³

5.2 סוג הדינים עליהם חלה פרשת הזקן הממרא

אחד ההיבטים המרכזיים שבהם עוסקת סוגיית זקן ממרא, הוא הניסיון להגדיר ולתחם את טיבם של התחומים המשפטיים וסוגי הנורמות שביחס אליהם חלה פרשה זו. במסגרת עיסוק זה מובאת בסוגיה ברייתא המתארת מחלוקת משולשת בין התנאים לגבי סוגי הנורמות הכלולים בפרשת הזקן הממרא:

ת"ר:

אין חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת דברי ר' מאיר.

ר' יהודה אומ' לעולם אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים.

ר' שמעון אומ' אפלו דקדוק אחד מדקדוקי סופרים.⁶⁸⁴

שני התנאים הראשונים, רבי מאיר ורבי יהודה, מבקשים לתחום ולצמצם את התחום שבו חלה פרשת הזקן הממרא. מגמה זו ניכרת גם מן המבנה הספרותי של מימרותיהם ('אין חייב אלא...'; 'לעולם אינו חייב אלא...'). רבי מאיר מצמצם את הפרשה לאיסורים בעלי רמת חומרה גבוהה באופן יחסי, ואילו רבי יהודה מצמצם את הפרשה בהיבט של אופי המקור הטקסטואלי של הנורמה עליה חלק הזקן. לפי דבריו, רק נורמה שמבוססת על הכתוב בתורה ויחד עם זאת נשענת

⁶⁸¹ ראה גם את דיונו של הידרי ביחס למסורת זו (הידרי, פלורליזם, עמ' 324-325), שמקביל במידה רבה לדברינו כאן.

⁶⁸² הרמב"ם פסק להלכה דווקא את עמדתו של רבי אלעזר (משנה תורה, הל' ממרים, פרק ד, הלכה א). פסיקה זו מתיישבת היטב עם הדגש המוסדי החזק שמאפיין את הגותו ההלכתית של הרמב"ם בהקשרים רבים.

⁶⁸³ צמצום מרכזי נוסף של פרשת זקן ממרא נעוץ במהלך החזל"י שלפיו פרשה זו עוסקת בראש ובראשונה במתן בסיס לחקיקה חדשה של מצוות מדרבנן, ולא במתן סמכות לבית הדין הגדול כפרשן מוסמך של התורה עצמה. חז"ל, כידוע, השתמשו במקומות שונים בציווי 'לא תסור' כמקור לגיטימציה מרכזי לסמכות שהם לקחו לעצמם לחוקק וליצור נורמות חדשות ועצמאיות במערכת המשפטית של ההלכה (הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם [שורש א], עמד היטב על הפער שבין מובנה המקורי של פרשה זו, לבין המובן שהוענק לה על ידי החכמים). מעבר מהותי זה מסמכות פרשנית ריכוזית, לסמכות יוצרת ומחוקקת, יוצר תמורה עמוקה בנוגע לאופיו המוסדי של התהליך הפרשני.

⁶⁸⁴ בבלי, סנהדרין, פז, ע"א.

על פירושם של החכמים לכתוב זה, כלולה בגדרי הפרשה. לעומת תנאים אלו, רבי שמעון מבקש להרחיב את גדרי הפרשה, והוא מכליל בה גם נורמות שמבוססות אך ורק על חקיקת משנה של החכמים, גם כאשר חקיקה זו לא מתבססת על פירוש של מצוות הכתובות בתורה.⁶⁸⁵ דבריו של רבי שמעון מגיבים בעיקר לשיטתו של רבי יהודה, והן נועדו לבטל למעשה את הסייג שכלול בשיטתו.

אף לפי שיטותיהם של שני התנאים הראשונים שביקשו לצמצם את תחום תחולתה של הפרשה, הרי שעל פי ברייתא זו פרשת הזקן הממרא חלה עדיין על מכלול רחב של תחומים ונורמות הלכתיות. אמנם, בהמשכה של סוגיית הבבלי מופיעה ברייתא נוספת שעולה ממנה צמצום נוסף ורחב הרבה יותר לפרשת הזקן הממרא בכללותה:

ת'ר⁶⁸⁶: לעולם אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה, ופירושו מדברי סופרים ויש בו להוסיף וכל המוסיף גורע. ואנו אין לנו אלא תפלין וליבא דר' יהודה.⁶⁸⁷

על פי פירושה הפשוט של מימרא מפתיעה זו, עולה כי פרשת הזקן הממרא מצומצמת מאוד בהיקפה. בסיסה של ההגדרה המופיעה במימרא זו, נעוץ בשיטתו של רבי יהודה המופיעה בברייתא הקודמת שצוטטה לעיל.

אמנם, מימרא זו מוסיפה שני תנאים נוספים לאלו שצויינו על ידי רבי יהודה: 'ויש בו להוסיף ואם הוסיף גורע'. מעבר להרחבתם של התנאים כשלעצמה, מימרא זו אף מסיקה, כפועל יוצא מתנאים מורחבים אלו, שפרשת הזקן הממרא יכולה לחול אך ורק על מצוות תפילין, במקרה שבו הזקן הורה שיש להוסיף בית נוסף לבתי התפילין.

משמעותה מרחיקת הלכת של מימרא זו הוא ביטולה הכמעט מוחלט של הנורמה של הזקן הממרא ברמה המעשית. שהרי, מימרא זו מפקיעה כמעט את כל תחומי התורה מפרשת הזקן הממרא, ומותירה לה ביטוי סמלי ומזערי בלבד, בדמות מספר בתי התפילין אותם נדרש האדם להניח על ראשו.

5.3 זקן ממרא ותרבות המחלוקת בעולמם של חכמים

בשני הסעיפים הקודמים בחנו שני מהלכים פרשניים מרכזיים המופיעים בסוגיית הבבלי, אשר כל אחד מהם מצמצם עד כדי מבטל, את תחומי תחולתה של פרשת הזקן הממרא ברמה המעשית.⁶⁸⁸

⁶⁸⁵ דבריו של רבי שמעון משתלבים עם תפיסה רחבה יותר המאפיינת את ספרות חז"ל, ולפיה הפרשה בדברים י"ז, ח"ב, מבססת את חובת הציות למצוות מדרבנן. וראה גם לעיל הערה 683.

⁶⁸⁶ כך על פי כת"י תימני, יד הרב הרצוג. אך בכל שאר עדי הנוסח ובדפוס, במקום ת'ר' מופיע: 'אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא'. ולפי גירסה זו הרי שמדובר במימרא אמוראית מאוחרת יותר.

⁶⁸⁷ בבלי, סנהדרין, פ"ח, ע"ב.

⁶⁸⁸ לצד המהלכים המצמצמים עליהם עמדנו בפנים, צמצום נוסף של הפרשה מתקבל כתוצאה מן ההפקעה של פרשת הזקן הממרא מבית הדין שביבנה: "על הורית בית דין הגדול שבירושלים חייבים מיתה, ואין חייבים

לצד תיחום גבולותיה וצמצום תוכנה של הלכת זקן ממרא, נוקטת הסוגיה הבבלית במהלך פרשני וספרותי נוסף, שניתן לראות בו ביטוי למוטיבציה שמניעה את הסוגיה לצמצם את היקפה ועוצמתה של פרשת זקן ממרא. נעבור כעת לבחון מהלך זה.

סוגיית הבבלי פותחת בציטוט של שני מקורות תנאיים. המקור הראשון הוא ברייתא המופיעה גם במדרשי ההלכה לדברים,⁶⁸⁹ שדורשת את הביטויים והמילים המופיעים בפרשה, ומרבה מהם תחומים הלכתיים שונים שאליהם מתייחסת פרשת זקן ממרא:

ממך, זה יועץ, וכן הוא אומר: 'ממך יצא חשב על ה' רעה יועץ בליעל'.

דבר - זו הלכה, למשפט - זה הדין.

בין דם לדם - בין דם נדה לדם לידה לדם זיבה.

בין דין לדין - בין דיני ממונות לדיני נפשות לדיני מכות,

בין נגע לנגע - בין נגעי אדם לנגעי בתים לנגעי בגדים,

דברי - אלו הערכים והחרמים וההקדשות.

ריבות - זו השקיית שוטה, ועריפת העגלה, וטהרת מצורע.

בשעריך - זה לקט שכחה ופיאה.⁶⁹⁰

ברייתא זו משקפת תמורה פרשנית נוספת מן המקרא לחז"ל בנוגע לתחומים ההלכתיים שכלולים תחת הפרשה. כפי שראינו לעיל, הפרשה המקראית עוסקת במקרים שונים של סכסוכים משפטיים בעלי אופי אזרחי וכלכלי. הברייתא, לעומת זאת, מבקשת להכליל בפרשה זו תחום רחב הרבה יותר של נושאים הלכתיים, השייכים גם לתחום הריטואלי והפולחני של ההלכה.

לאחר ציטוטה של ברייתא זו, מובאת בסוגיה ברייתא נוספת, שבה כבר עסקנו לעיל, המכילה מחלוקת משולשת בין התנאים בנוגע לסוג ההיגדים הנורמטיביים הכלולים בפרשת זקן ממרא. דעתו של רבי מאיר המובאת בברייתא זו היא ש: "אין חייב אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת".

בשלב זה של הסוגיה, פונה רב הונא בר חנינא לרבא בבקשה שיסביר לו כיצד ניתן ליישב את מדרש ההלכה שהובא בתחילה עם עמדתו של רבי מאיר הסבור שזקן ממרא מתחייב רק על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת. רבא מעביר את המשימה לרב פפא, ומבקש ממנו ליישב את העניין.

בשלב זה, מופיעה בסוגיה רשימה ארוכה של מחלוקות תנאים ואמוראים החלוקים ביניהם בנוגע להיבטים שונים של התחומים ההלכתיים הכלולים במדרש ההלכה שפתח את הסוגיה.

מיתה על הורית בין דין שביבנה" (ספרי דברים, קנ"ד, עמ' 207). על כך ראה גם לקמן הערה 694; וראה גם דיון אצל שמש, נביא שקר, עמ' 927, ובהערות שם.

⁶⁸⁹ ראה: ספרי שופטים, פיסקה קנ"ב; מדרש תנאים לדברים, י"ז, ח.

⁶⁹⁰ בבלי, סנהדרין, פז, ע"א (על פי כת"י יד הרב הרצוג - ירושלים, וכן גם לקמן).

הסוגיה כוללת רשימה של כעשרים מחלוקות שונות, ונצטט כאן את לשונה תוך חלוקתה ליחידות וליחידות משנה:

א. [זמן, הלכה, משפט]

1. ממך - זה יועץ, שיודע לעבר שנים ולקבוע חדשים.
כדתנן: הן העידו שמעברין את השנה כל אדר כולו, שהיו אומרין כל הפורים.
דאי להאי גיסא - קא שארי חמץ בפסח, ואי להאי גיסא - קא שארי חמץ בפסח.
2. דבר - זו הילכת אחד עשר.
דאיתמר: עשירי, רבי יוחנן אמר: עשירי כתשיעי,
ריש לקיש אמר: עשירי כאחד עשר.
רבי יוחנן אמר: עשירי כתשיעי, מה תשיעי בעי שימור - אף עשירי בעי שימור.
וריש לקיש אמר: עשירי כאחד עשר. מה אחד עשר לא באעי שימור - אף עשירי לא בעי שימור.
3. למשפט - זה הדין, דין בתו מאנוסתו.
דאמר רבא, אמר לי רב יצחק בר אבדימי: אתיא הנה הנה אתיא זמה זמה.

ב. בין דם לדם - בין דם נדה לדם לידה לדם זיבה

4. דם נדה - בפלוגתא דעקביה בן מהללאל ורבנן,
דתנן: הירוק, עקביה בן מהללאל מטמא
וחכמים מטהרין.
5. דם לידה - בפלוגתא דרב ולוי.
דאיתמר, רב אמר: מעיין אחד הוא והתורה טימאתו והתורה טיהרתו.
ולוי אמר: שני מעינות הם, נסתם הטמא - ונפתח הטהור, נסתם הטהור - ונפתח הטמא.
6. דם זיבה בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע.
דתנן: המקשה נדה קישה שלשה ימים בתוך אחד עשר יום, שפת מעת לעת וילדה - הרי זו יולדת בזוב, דברי רבי אליעזר,
רבי יהושע אומר: לילה ויום, כלילי שבת ויומו, ששפת מן הצער ולא מן הדם.

ג. בין דין לדין - בין דיני ממונות לדיני נפשות לדיני מכות

7. דיני ממונות - בפלוגתא דשמואל ורבי אבהו,
דאמר שמואל: שנים שדנו - דיניהם דין, אלא שנקראין בית חצוף.
ורבי אבהו אמר: לדברי הכל אין דיניהן דין,
8. דיני נפשות - בפלוגתא דרבי ורבנן.
דתניא, רבי אומר: 'ונתתה נפש תחת נפש' - ממון, אתה אומר ממון, או אינו אלא ממש?
נאמרה נתינה למטה ונאמרה נתינה למעלה, מה להלן ממון - אף כאן ממון.

9. דיני מכות - בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבנן.

דתנן: מכות בשלשה,

משום רבי ישמעאל אמרו: בעשרים ושלשה.

ד. ובין נגע לנגע - בין נגעי אדם לנגעי בתים לנגעי בגדים

10. נגעי אדם - בפלוגתא דרבי יהושע ורבנן,

דתנן: אם בהרת קודמת לשער לבן - טמא, ואם שער לבן קודם לבהרת - טהור, ספק - טמא.

ורבי יהושע קיהה. מאי קיהה? אמר רבא: קיהה וטיהר.

11. נגעי בתים - בפלוגתא דרבי אלעזר בירבי שמעון ורבנן.

דתנן, רבי אלעזר בירבי שמעון אומר: לעולם אין הבית טמא עד שיראה בו כשני גריסין, על שתי אבנים, בשני כתלים, בקרן זוית, ארכו כשני גריסין ורחבו כגריס. והוינן בה מאי טעמיה דר' אלעזר בירבי שמעון - כתיב קיר וכתוב קירות. איזה הוא קיר שיש לו שני קירות - הוי אומר קרן זוית.

12. ונגעי בגדים - בפלוגתא דרבי יונתן בן אבטולמוס ורבנן.

דתניא, רבי יונתן בן אבטולמוס אומר: מניין לפריחה בבגדים שהיא טהורה - נאמ' קרחת וגבחת באדם, ונאמ' קרחת וגבחת בבגדים. מה להלן - פרח בכולו טהור, אף כאן - פרח בכולו טהור.

ה. דברי - אלו הערכים והחרמים וההקדשות

13. הערכים - בפלוגתא דרבי מאיר ורבנן.

דתנן: המעריך פחות מכן חדש, רבי מאיר אומר: נותן דמיו,

וחכמים אומרים: לא אמר כלום.

14. החרמים - בפלוגתא דרבי יהודה בן פתירה ורבנן.

דתניא: רבי יהודה בן פתירה אומר: סתם חרמים לבדק בית, שנאמר 'כל חרם קדש קדשים הוא ליי',

וחכמים אומרים: סתם חרמים לכהן, שנאמר: 'כשדה החרם לכהן תהיה אחזתו'.

אם כן למה נאמר 'כל חרם קדש קדשים הוא ליי' - מלמד שהוא חל על קדשי קדשים ועל קדשים קלים.

15. ההקדשות - בפלוגתא דרבי אליעזר בן יעקב ורבנן.

דתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: אפילו צנורה קטנה שלהקדש צריכה עשרה בני אדם לפדותה.

ו. ריבות - זו השקאת שוטה ועריפת עגלה וטהרת מצורע

16. השקאת שוטה - בפלוגתא דרבי אליעזר ורבי יהושע.

דתנן: המקנא לאשתו, רבי אליעזר אומר: מקנא על פי שנים, ומשקה על פי עד אחד או על פי עצמו.

רבי יהושע אומר: מקנא על פי שנים, ומשקה על פי שנים.

17. עריפת העגלה - בפלוגתא דהני תנאי

דתנן: מאין היו מודדין? רבי אליעזר אומר: מטבורו,

רבי עקיבה אומר: מחוטמו.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: ממקום שנעשה חלל, מצוארו.

18. וטהרת מצורע - בפלוגתא דהני תנאי.

דתנן: אין לו בהן יד, ובהן רגל, ואזן ימנית - אין לו טהרה עולמית.

רבי אליעזר אומר: נותן על מקומו ויצא, רבי שמעון אומר: נותן על שלשמאל וטהור.

ז. בשעריך - זה לקט שכחה ופיאה

19. לקט - דתנן: שני שבלים לקט, שלשה אינן לקט.

20. שכחה - דתנן: שני עמרים שכחה, שלשה - אינן שכחה.

21. ופיאה - בפלוגתא דרבי ישמעאל ורבנן,

דתנן מצות פיאה להפריש מן הקמח, לא הפריש מן הקמח - מפריש מן העמרים, לא הפריש מן

העמרים - מפריש מן הכרי עד שלא מירחו, מירחו - מעשר ונותן לו.

משום ר' ישמעאל אמרו: אף מפריש מן העיסה ונותן לו.⁶⁹¹

המבנה המספרי של הסוגיה משוכלל ומדויק ביותר: הוא מורכב משבע שלשות (שניהם, כמובן,

מספרים טיפולוגיים מובהקים) המאורגנות על פי נושאי משנה.⁶⁹²

המכנה המשותף של כמעט כל הדוגמאות המצוטטות בסוגיה, הוא בכך שהן כוללות מחלוקת

בין שני חכמים שונים או למעלה מכך. בחלק מן הדוגמאות המחלוקת היא בין תנאים, ובחלק אחר

מדובר במחלוקת בין אמוראים.

במישור הלוגי והישיר של הסוגיה, מטרת הבאתם של דוגמאות אלו היא להסביר ולהדגים

כיצד מתיישבת עמדתו של רבי מאיר ביחס לכל התחומים ההלכתיים המגוונים המובאים

בברייתא.

אמנם, נראה כי סוגיה זו משרתת מטרה נוספת הקשורה ליחס המהותי שבין התרבות

הנורמטיבית שמאפיינת את עולמם של חז"ל לבין פרשת זקן ממרא.

הדוגמאות השונות שמובאות בסוגיה, נועדו אמנם להדגים את הסיטואציות השונות שבהן

יכולה להתממש פרשת זקן ממרא, אך למעשה הבאתן של דוגמאות אלו ממחישה את הפער

⁶⁹¹ בבלי, סנהדרין, פז, ע"א - פח, ע"א.

⁶⁹² עיקרו של המבנה המספרי המופיע בסוגיה, שאוב למעשה מן המבנה של מדרש ההלכה שעליו מתבססת הסוגיה. אך נראה שעורכי הסוגיה שכללו את המבנה המספרי אף מעבר למקורו התנאי, בכך שצירפו את דרשת 'ממן - זה יועץ' למכלול התחומים ההלכתיים שמופיעים בשלישייה הראשונה, ובכך איפשרו את המספר הטיפולוגי המושלם של שבע שלשות. עוד על מספרים טיפולוגיים בעריכה של סוגיות הבבלי ככלל, ובפרט על המספרים שלוש ושבע כמסגרת מארגנת של סוגיות שונות בבבלי, ראה: פרידמן, מבנה ספרותי.

העמוק בין התרבות הנורמטיבית בעולמם של החכמים, לבין המבנה המוסדי והנורמטיבי שמשקף בפרשת זקן ממרא.

הפרשה המקראית מכוננת מסגרת מוסדית היררכית קשיחה, שמטרתה היא לייצר הלכה משפטית מחייבת ובעלת תוקף למקרים משפטיים סבוכים במיוחד, שלא קיים לגביהם פתרון משפטי נתון ומוסכם. כדי להגשים מטרה זו, מציב הטקסט המקראי נורמה חדה שבצידה ענישה חמורה החלה על כל אדם שמסרב לציית להכרעתו של המוסד המשפטי העליון.

מנגד, המציאות הנורמטיבית שמתעצבת בתוך עולמם של החכמים היא שונה לגמרי ואף הפוכה ממצב עניינים זה. החכמים בתקופה התנאית והאמוראית, יצרו מרחב נורמטיבי מבוזר ודינאמי, המאפשר ואף מעודד את קיומה של מחלוקת לגיטימית בין חכמים שונים, אותה ניתן למצוא, כפי שסוגיה זו ממחישה היטב, על כל צעד ושעל של העולם ההלכתי.⁶⁹³ המרחב החזל"י העיקרי הוא המרחב של בית המדרש, ולא המרחב של בית הדין. בית המדרש הוא מקום שבו המחלוקת היא אחד מאבני הבניין של הוויית הלימוד והפרשנות, ולא מציאות מגונה שצריך להשתמש בכלים ענישתיים קיצוניים כדי למגרה.

תחת התמונה של הכרעה מוסדית ברורה ומונוליטית, אותה מבקשת לכונן הפרשה המקראית המקורית, הסוגיה מציגה כאן תמונה של שיח הלכתי פתוח, המתבסס על עמדות שונות של חכמים החלוקים זה על זה בנושאים הלכתיים רבים ומגוונים. במסגרתו של שיח זה, אין כל בסיס להוקעה גמורה של אחת הדעות והתייחסות אליה כעמדה שאיננה לגיטימית, אשר הנושא אותה נחשב לחוטא.

הפער העמוק שבין שתי התמונות הנורמטיביות הללו, מגושר על ידי המהלכים הפרשניים מרחיקי הלכת שננקטים על ידי החכמים ביחס לפרשת זקן ממרא. הפרשנות המצמצמת שהוצעה במשנה ולאחר מכן בסוגיה הבבלית לפרשת זקן ממרא, מאפשרת למעשה את המעבר לתפיסה הנורמטיבית החדשה והמהפכנית שמאפיינת את עולמם של החכמים.⁶⁹⁴ גם החלפת המרחב התרבותי והנורמטיבי שבו עוסקת הפרשה מאפשר ומשקף את התמורה המדוברת: במקום מרחב

⁶⁹³ מחקרים שונים ומגוונים הוקדשו לניתוח תופעת המחלוקת ולבירור מקומה במסגרת עולמם הנורמטיבי והתרבותי של החכמים בתקופת המשנה והתלמוד. ראה בעיקר: בן מנחם, המחלוקת בהלכה; כהנא, מחלוקת; רות, הצדקות למחלוקת; נאה, חדררי חדרים.

⁶⁹⁴ לכאורה, כדי לנטרל את השלכותיה של פרשת זקן ממרא על עולמם של החכמים, די היה בקביעה שפרשה זו איננה תקפה אלא עם בית הדין הגבוה יושב בלשכת הגזית שבהר הבית. ממילא, כאשר מוסד כזה כבר איננו קיים אין כל מניעה מלהמשיך ולפתח את תרבות המחלוקת בין החכמים. אמנם, דרשה הלכתית כזו אכן נמצאת במדרשי ההלכה (ראה: ספרי דברים, פרשת שופטים, פיסקא קנד: "ועשית על פי הדבר", על הורית בית דין הגדול שבירושלם חייבים מיתה ואין חייבים מיתה על הורית בית דין שביבנה"; מדרש תנאים לדברים, י"ז, ח: "... מיכן אמרו מצאן בבית פני והמרה עליהן יכול תהא המראתו המראה ת"ל וקמת ועלית אל המ' אש' יב' ה' מלמד שהמקום גורם"; אך מאידך ראה גם ספרי דברים, פרשת שופטים, פיסקא קנג: "ובאת', לרבות בית דין שביבנה").

אך נראה שבהתניה זו בקיומו של בית הדין הגדול, אין די כדי להצדיק ולאפשר את השינוי הדרמטי בתפיסה הנורמטיבית של החכמים. שכן, כל זמן שהשינוי מבוסס אך ורק על הטענה שאנו חסרים את המוסד שמאפשר את הכרעת המחלוקת, הרי שמציאותה של המחלוקת נשארת כתוצאה של מצב נחות ושל היעדר האפשרות לקבל את ההכרעה הנדרשת. לכן, ישנו גם צורך לצמצם את הפרשה מתוכה, ולטעון שגם כאשר בית הדין הגבוה הוא מוסד קיים ומתפקד, יש בסיס לקיומם של מרכיבים רבים המאפיינים את תרבות המחלוקת (היתר להוראה שאיננה מעשית, היתר הוראה לתלמיד שלא הגיע להוראה, ומרכיבים נוספים עליהם עמדנו בפנים).

מוסדי של הרכבים משפטיים הנדרשים לקבל הכרעה מוסדית ברורה בסכסוכים המובאים לפניהם, אנו עוברים לעסוק במרחב של אקדמיה הלכתית ("כך דרשתי וכך דרשו חברי, כך לימדתי וכך לימדו חברי"), העסוקה בשיח פרשני המבקש לברר ולפרש את התוכן הנורמטיבי של ההלכה בכל מרחביה.

עולמם החדש והמהפכני של החכמים מכיל לא רק מרחב המאפשר את קיומן של מחלוקות משפטיות והלכתיות בשדה השיח המופשט והתיאורטי, אלא גם מציאות ממשית של פלורליזם משפטי במישור הנורמטיבי הממשי. לקביעה זו ישנן דוגמאות והיבטים רבים. אחד מהם נעוץ בעדויות שמספקת הספרות התלמודית על התקיימותם של נוהגים הלכתיים שונים במקומות מסוימים הספרות התלמודית מתארת מציאות חברתית ששורר בה פלורליזם נורמטיבי שלא הגיע להסדרה, כך שהקיום החברתי וההלכתי חוסה בצילה של דואליות ופלוראליות נורמטיבית ממושכת.⁶⁹⁶ כמו כן, ישנם מקרים בהם ניתנת הנחייה אופרטיבית מפורשת שלפיה היחיד או הדיין יכול לברור לעצמו אופציה אחת מבין שתי עמדות נורמטיביות מקבילות וסותרות, שנהנות שתיהן מתוקף מלא למרות הסתירה שביניהן.⁶⁹⁷

אמנם, ניתן להסתפק באיזו מידה פלוראליות נורמטיבית זו נתפסה על ידי החכמים כמצב עניינים נורמטיבי רצוי ומועדף, המגלם בתוכו את מאפייניה הייחודיים והחיוביים של התורה כמערכת משפטית,⁶⁹⁸ או שלחילופין לפנינו מציאות שלילית בעיקרה, שנגרמה כתוצאה מנסיבות חברתיות ומוסדיות שבמידה רבה נכפו על החכמים שלא מרצונם.⁶⁹⁹ כך או כך, מדובר במאפיין

⁶⁹⁵ ראה: בבלי, שבת, קל, ע"א: "תנו רבנן במקומו של ר' אליעז' כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל במקומו של ר' יוסי הגלילי אוכלין בשר עוף בחלב". על הפלורליזם המעשי שבתקופת חז"ל ראה בהרחבה במחקרו של הידרי (הידרי, פלורליזם); וראה גם להלן, פרק שביעי.

⁶⁹⁶ בנוגע למחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל, שבמשך תקופה ארוכה לא הגיעו להכרעה, וגררו מציאות נורמטיבית פלוראליסטית במגוון נושאים, ראה בעיקר משנה, יבמות, פרק א, משנה ד, ובבבלי שם, יד, ע"א-ע"ב. בנוגע למצב הנורמטיבי הפלורליסטי שמחלוקת זו יצרה, אף לאחר הופעתה של בת הקול ראה: בבלי, עירובין, ו ע"ב-ז ע"א. וראה גם: גילת, לא תתגודדו.

⁶⁹⁷ במספר סוגיות נקבעת במפורש נורמה פלוראליסטית המאפשרת ליחיד או לדיין לבחור בין שתי אפשרויות נורמטיביות שונות ללא הכרעה ביניהן, ראה: בבלי, ברכות, כז ע"א ("השתא דלא איתמר הילכת' לא כמר ולא כמר דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד"); בבלי, בבא בתרא, קכד ע"א ("אמ' רבה בר בר חנה א"ר חייא עשה כדברי ר' עשה כדברי חכמי עשה"); בבלי, שבועות, מח ע"ב ("א' רב חמא: השתא דלא איתמר הילכת' לא כרב ושמר' ולא כר' אלעזר האי דיינא דעבד כר' אלעזר עבד כרב ושמר' עבד"), וראה גם: ברכות יא, ע"א; שבת טא, ע"א.

⁶⁹⁸ מספר מקורות מתארים את משמעותה התיאולוגית העמוקה של המחלוקת, ומהם עולה הרושם שמדובר במאפיין מהותי וראשוני של התורה כמערכת משפטית. כך למשל דברי הבבלי המפורסמים בנוגע למחלוקת בית הלל ובית שמאי: "יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי א-להים חיים הן" (בבלי, עירובין, יג, ע"ב); באופן כללי יותר ראה: במדבר רבה, פרשה ט"ו, אות כב: "בעלי אסופות אלו סנהדרין וא"ת זה מתיר זה אוסר זה פוסל זה מכשיר זה מטמא זה מטהר ר"א מחייב ורבי יהושע פוסר ב"ש פוסלין וב"ה מכשירין למי נשמע אמר הקב"ה אעפ"כ כולם נתנו מרועה אחד"; וראה גם בבלי, חגיגה, ג, ע"ב.

⁶⁹⁹ ישנם מספר ביטויים ספרותיים בספרות חז"ל לעמדה הרואה במחלוקת תופעה שלילית בעיקרה, ראה: בבלי, סוטה, מז ע"ב: "משרבו זחוחי הלב רבו מחלוקות בישר". משרבו תלמידי שמאי והילל שלא שימשו כל צורכן רבו מחלוקות בישר' ונעשית תורה כשתי תורות". ראיית המחלוקת כתופעה שלילית שנובעת מהתרופפות מוסדית לא רצויה עולה גם מן התיאור המפורסם המופיע בתוספתא, חגיגה, ב', ט, המתייחס להיעדר המחלוקת כמצב עניינים השייך שעבר האידיאלי שאבד: "אמ' ר' יוסי כתחלה לא היתה מחלוקת בישראל, אלא בית דין של שבעים ואחד היה בלשכת הגזית..." (ראה גם: דה-פריס, מחקרים, עמ' 172-178).

בולט ומרכזי של התרבות הנורמטיבית של החכמים בתקופה הבתר מקדשית.⁷⁰⁰ החכמים חיו בתוך התרבות הנורמטיבית הזו, הפנימו אותה, ואף היו שותפים פעילים בעיצובה ובהצדקתה, הן במובן המעשי והן במובן התיאולוגי.⁷⁰¹

5.4 צימצום תחומה של פרשת הזקן הממרא: שלושה מישורים

בסעיפים האחרונים עמדנו על האופנים השונים שבהם מבקשת הסוגיה התלמודית לצמצם ולסייג את פרשת הזקן הממרא המקראית. נסכם כעת את המרכיבים השונים של התמונה אותה שרטטנו עד כה.

סיוגה וצימצומה של פרשת הזקן הממרא מתבטא בסוגיה בכללותה באמצעות שלושה מישורים פרשניים מרכזיים.

המישור הראשון הוא העיצוב הפרשני של פרשת הזקן הממרא כשלעצמה. באמצעות הפרשנות התלמודית תחומה של פרשה זו צומצם אך ורק לפעילות פוליטית וציבורית מובהקת של החכם היחיד, שנועדה לקעקע את מעמדו הסמכותי של בית הדין הגדול. ההיבט של סרבנות אישית-מצפונית הופקע לחלוטין מתחומה של פרשה זו, ובכך נוצר המרחב שאיפשר את היווצרותה של הלכת הוריות.

כמו כן, החכמים ביקשו לפרש פרשה זו באופן שמנכיח יסודות מרכזיים של עולמם החדש בתוך גבולותיה של הפרשה עצמה. מכאן ההיתר שניתן להוראה שלא למעשה, ומכאן גם הדגש על הרקע הלימודי והבית מדרשי שקדם לפנייה לבית הדין הגדול, הקשר שנעדר לחלוטין מן התיאור המקראי המקורי.

באמצעות מהלכים אלו, מטרימה הפרשנות החזל"ת וקוראת לתוך הסיטואציה של פרשת הזקן הממרא, את המאפיינים התרבותיים והנורמטיביים שמכוננים את עולמם של החכמים בתקופה הבתר מקדשית והבתר ריכוזית. פרשנות זו מקרבת את עולמה של הפרשה לעולמם הנורמטיבי החדש של החכמים, וזאת באמצעות הטמעת יסודות מרכזיים של עולמם שהופכים להיות אלמנטים בתוך המכלול הפרשני של הפרשה.

גם המקורות שמדמיינים את העתיד המשיחי כמצב עניינים שבו המחלוקת תהא נעדרת, משקפים תפיסה שלפיה המחלוקת מהווה תופעה שלילית שאיננה רצויה לכתחילה. ראה: משנה, עדויות, פרק ח, משנה ז: "אין אליהו בא... אלא לרחק את המקורבין בזרוע ולקרב את המרוחקין בזרוע... ר' שמעון אומ' להשוות את המחלוקת"; ירושלמי, חגיגה, פרק ב, הלכה ב [עז, ע"ד]: "משרבו תלמידי ב"ש ותלמידי ב"ה ולא שימשו את רביהן כל צורכן ורבו המחלוקות בישראל ונחלקו לשתי כתות אילו מטמאין ואילו מטהרין ועוד אינה עתידה לחזור למקומה עד שיבוא בן דוד". לניתוח אופנים שונים להצדקתה של המחלוקת מנקודת מבט בתר תלמודית, ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 72-54.

⁷⁰⁰ כמובן, ששאלה זו נידונה בהרחבה בספרות המחקר, שהצביעה גם על מגמות שונות ביחס לשאלות אלו בין מקומות, חכמים ובתי מדרש שונים שכלולים בתוך עולמם וספרותם של חז"ל. להפניה נרחבת יותר לספרות המחקר ראה לקמן הערות 728-730, ולידן.

⁷⁰¹ אמנם, ביחס לעניין זה חשוב להדגיש את הנקודה הבאה: השיח המשפטי של מסכת הוריות מבוסס כולו על הנחה חזקה ומובהקת של מוניזם הלכתי ברמה התיאורטית והעקרונית. זהו הבסיס העיקרי לטענת הטעות של החכם מול הוראת בית הדין. על היחס בין תפיסה מוניסטית זו לבין היחס החיובי לתופעת המחלוקת ואישורו של הפלורליזם שנובע ממנה, ראה בהרחבה לקמן בפרק השביעי, עמ' 317 ואילך.

המישור השני הוא הניסיון לצמצם באופנים שונים ובעזרת מהלכים פרשניים מגוונים, את תחום תחולתה ואת אפשרות יישומה של פרשת הזקן הממרא, גם במסגרת האופי החדש שניתן לה. לעיל עמדנו על שניים ממהלכים אלו: עמדתו של רב כהנא בנוגע לטיב הטענות של הצדדים החולקים, וכן המסורות התנאיות והאמוראיות שמצמצמות את סוגי הנורמות שלגביהן חלה פרשת זקן ממרא.

המישור השלישי, מתבסס במידה רבה על שני המישורים שקדמו לו, והוא המישור שבו הסוגיה מבקשת להחליש את האתוס הבסיסי שניצב ביסוד הפרשה של הזקן הממרא, ולהציב תחתיו את תרבות המחלוקת המאפיינת את עולמם של חז"ל. בכך מסמנת הסוגיה את התמורה העמוקה שכרוכה במעבר ממצייאות המאופיינת בסמכות הלכתית ריכוזית וממוסדת, למציאות בית מדרשית מבוזרת ומרובת מחלוקות.

6. זקן ממרא והוריות: קוים מקבילים

בסעיף הקודם, עמדנו על האופנים השונים שבהם סוגיית הגמרא החלישה וצימצמה במידה ניכרת את הנורמה המקראית של הזקן הממרא. באופן זה, כך ביקשתי לטעון, פינתה הסוגיה את המרחב הנורמטיבי שאיפשר את היווצרותה והתפתחותה של הלכת הוריות. בין שתי הפרשות הללו מתקיים מתח מובנה, ובדברינו לעיל ניסינו להגדיר את קו התיחום העקרוני שמהווה בסיס להבחנה בין שני מרחבי הדיון.

אמנם, כפי שראינו לעיל, במקביל למהלכים פרשניים אלו, הפרשנות החזל"ת לפרשת הזקן הממרא מאופיינת גם במגמה שמעצימה ומפתחת את המימד המוסדי החזק של הפרשה. הפרשנות החזל"ת מוציאה לחלוטין מן התמונה את הכהנים והלוויים, ובמקומם היא מתארת מבנה מוסדי משוכלל הכולל שלושה הרכבים שונים של בתי דין, שביניהם מתקיימים יחסים היררכיים מובהקים.⁷⁰²

הן הבניית האופי המוסדי המובהק של בית הדין הגדול והמוסדות שכפופים לו, והן הנכחת מרחב הלימוד והמחלוקת, מהווים קווי איפיון בולטים של הפרשנות התנאית לפרשת הזקן הממרא. תשומת הלב לשני מאפיינים בולטים אלו, מאפשרת לנו לעמוד כעת דווקא על קווי הדמיון שבין פרשת הזקן הממרא לבין הלכת הוריות.

בפרק השני של העבודה עמדנו בהרחבה על כך שהמהלכים הפרשניים העיקריים עליהם מבוססת משנת הוריות מבססים ומבנים מחד את המוסד העליון של ההלכה כגורם מרכזי ובעל חשיבות, ומאידיך הם מכוננים את מעמדו הנורמטיבי הייחודי של החכם שיש בכוחו לחלוק על הוראתו של מוסד עליון זה, בטענה שהוראה זו היא בגדר הוראת טעות.⁷⁰³

⁷⁰² תיאורה התלמודי של מערכת מוסדית זו, איננו משקף כמובן את קיומה ההיסטורי. דיון בנוגע לשאלת הקיום ההיסטורי של מוסד הסנהדרין ואופיו, ראה לעיל בפרק המבוא, עמ' 2 ואילך.
⁷⁰³ ראה לעיל פרק שני, בעיקר עמ' 72 ואילך.

לאור הניתוח שהוצג בפרק זה בנוגע לפרשנות התלמודית לפרשת הזקן הממרא, ארצה לעמוד כעת על הדמיון הרב בין שתי הפרשות מבחינת המגמות הפרשניות והנורמטיביות שמשקפות בהן. בשתי הפרשות החכמים העצימו והדגישו את המבנה המוסדי המשוכלל שניצב ביסוד המערכת המשפטית של ההלכה, וניתקו אותו מן הממסד הכהני-מקדשי. במקביל, הם איפשרו מרחב פעולה ועצמאות נורמטיבית לחכם היחיד שעמדתו ההלכתית העצמאית מנוגדת לקביעתם של המוסדות הרשמיים של מערכת זו.

ניתן לראות, אם כן, כי בכל אחת מפרשות אלו מגמתם הפרשנית של החכמים היא דומה, בכך שהיא מכילה את השניות בנוגע למימד המוסדי במבנה הנורמטיבי של ההלכה. מצד אחד, החכמים מעצימים את הדימוי המוסדי והמערכתי של ההלכה, ומאידיך הם מפתחים ובמידה רבה אף יוצרים את מעמדו ומקומו של החכם היחיד שעומד מנגד להחלטה המוסדית המרכזית.⁷⁰⁴

שני המוטיבים הקונפליקטואליים הללו קיבלו הדגשה והתמקדות במסגרת המהלכים הפרשניים היצירתיים של החכמים בכל אחד ממרחבים נורמטיביים אלו, וזאת הרבה מעבר למקום שניתן להם במסגרת הפרשות המקראיות שניצבות ברקע.

מעבר לדמיון מבני רחב זה, ניתן להצביע באופן ממוקד יותר על הזיקה שבין שני המרחבים בנוגע למעמדו של החכם היחיד ביחס להוראה של בית הדין.

הנורמה העיקרית שפותחת את משנת הוריות, מטילה אחריות דתית-משפטית על חכם שפעל על פי הוראת בית הדין כאשר הוא ידע שהיא שגויה. עיצובה של נורמה זו והבלטתה הרבה מהווה חידוש מושגי ונורמטיבי מרחיק לכת של החכמים. כפי שראינו בהרחבה בפרק השני של העבודה, חידוש משפטי זה מהווה כמעט יצירה של יש מאין, ביחס לתשתית המקראית שניצבת ברקע של הפרשה.

אף במסגרת סוגיית זקן ממרא, כפי שהוצג לעיל בהרחבה, הסוגיה מבנה את מקומו של החכם היחיד שחולק על הכרעת הדין של בית הדין הגדול, והיא אף מגדירה עבורו מרחבי ביטוי ופעולה לגיטימיים; זאת בכפוף לכך שהוא לא חותר לערער ולפורר את מעמדו הסמכותי העקרוני של בית הדין הגדול.

הדגשת מקומו ומעמדו של החכם היחיד, לצד ובמקביל לעיצוב סמכותו המוסדית של בית הדין, מהווים אם כן קווי איפיון בולטים הן במסגרת הפרשנות החזל"ת לפרשת הזקן הממרא, והן במסגרת עיצובה של הלכת הוריות. תשומת הלב לנקודה מהותית זו, מאפשרת להבחין בכך ששני מרחבי הדיון הללו לא מצויים רק במתח ובקונפליקט זה עם זה, אלא משקפים למעשה תפיסת סמכות אחידה ועקבית. במסגרת תפיסת סמכות זו, נשמר מעמדו המוסדי העקרוני של בית הדין

⁷⁰⁴ נקודת מבט זו משתלבת היטב עם הערתו החשובה של הלברטל בנוגע ליחס בין פרשת הזקן הממרא לבין משנת הוריות (הלברטל, עם הספר, עמ' 84-83). אמנם, בעוד הלברטל מצביע על חשיבותו הגדולה של המימד המוסדי הריכוזי כתוריס בפני הכיתותיות, אני מבקש לטעון כי מגמתם הסופית של החכמים הייתה דווקא החלשתו ואפילו ביטולו של הגורם המוסדי הריכוזי כגורם שבכוחו להכריע מחלוקות באופן סופי. ראה לקמן בהמשך הפרק וראה גם לקמן בפרק השביעי, עמ' 326 ואילך.

הגדול, אך לצידו ובמקביל לו טורחים החכמים במגוון אמצעים פרשניים ליצור ולבסס את מקומו ומעמדו של החכם היחיד. יצירת קווי התיחום ומערכת האיזונים שבין שני מוקדי הכוח הללו, היא מלאכה עדינה ומורכבת שמתבצעת בדיונים הפרשניים הן במסגרת פרשת הזקן הממרא והן במסכת הוריות.

אמנם, עיצוב מקומו של החכם היחיד זוכה למשקל רב אף יותר, כאשר אנו מתייחסים גם לתהליך החברתי והפוליטי במהלך המאות הראשונות לספירה, שבמסגרתו הסמכות המוסדית העליונה של בית הדין הגדול הלכה ונעלמה מן המרחב הציבורי היהודי. מרחב הפעולה של החכמים היחידים, שנוצר בתחילה לצידו של בית הדין הגדול, הפך להיות באופן הדרגתי למרחב הפעולה המרכזי וכמעט הבלעדי של המערכת ההלכתית והתלמודית. תרבות המחלוקת בין חכמים ובתי מדרש שונים הלכה והחליפה את המציאות הריכוזית של הלכה פסוקה וסמכותית.

ניתן אכן לומר שהלכת הוריות עוצבה מלכתחילה כמרחב הלכתי שנועד לסייג ולמתן את סמכותו הגורפת והמוחלטת של בית הדין הגדול כמוסד הלכתי עליון שחסיין מטעויות. אמנם, בסופו של התהליך הפרשני וההיסטורי, דמותו של החכם היחיד לא רק סייגה והגבילה את כוחו של בית הדין הגדול, אלא במידה רבה מאוד - החליפה אותו.

אשר על כן, אני סבור שתנועת המטוטלת של הפרשנות החזל"ת נוטה יותר לכיוון הדגשת כוחו של החכם היחיד, על פני ביצור מעמדה של הסמכות המרכזית.

מבחינה זו, נכון יהיה לומר שהמהלכים הפרשניים שנוצרו ביחס לפרשת זקן ממרא, הם בגדר מרכיב במסגרת של מגמה פרשנית רחבה יותר, שמוקדה מצוי דווקא בנורמה המחודשת של מסכת הוריות. החכמים עיצבו את פרשנותם לפרשת זקן ממרא (שהיא פרשה מקראית ביסודה), באופן שיאפשר, או לפחות יקל את הלימתה של פרשה זו עם ההלכה המחודשת שנוצרה על ידם במשנת הוריות (שזו הלכה החסרה, כאמור, רקע ממשי במקרא).

משנת הוריות והסוגיות האמוראיות שמשתלשלות ממנה, הן אלו שמצביעות באופן חד וישיר יותר על כיוון הזרימה של הפרשנות התנאית והאמוראית בנוגע לעוצמתו ומעמדו של המימד המוסדי של ההלכה.⁷⁰⁵

במסגרת פרק זה ביקשתי להראות, שבאמצעות קריאה מדוקדקת במשנת סנהדרין ובסוגיה התלמודית שמוסבת עליה, ניתן לגלות שאותו כיוון עצמו מנחה לא רק את עיצובה של משנת הוריות, אלא גם את המגמות הפרשניות הדומיננטיות בנוגע לפרשת הזקן הממרא.⁷⁰⁶

⁷⁰⁵ הצעתנו, אם כך, מהופכת במידה רבה מהצעתו של ח' בן מנחם, שהיא הייתה ההצעה המחקרית-פרשנית הראשונה אותה סקרנו בתחילתו של פרק זה. בעוד שבן מנחם הציע שיש לקרוא את משנת הוריות מתוך ועל בסיס הנורמה הבסיסית שמשתקפת בפרשת זקן ממרא, הרי שאנו סבורים שיש לקרוא את הפרשנות התנאית לפרשת זקן ממרא, לאור המהלכים הפרשניים החדשניים שמשתקפים במשנת הוריות.

⁷⁰⁶ אמנם, אין ספק שגם לאחר מהלכים פרשניים יצירתיים אלו, לא נוצרה זהות גמורה בין הלכת הוריות לבין הסוגיות שעוסקות בדינו של הזקן הממרא. פרשת הזקן הממרא, מיסודה, מייצבת ומבססת את מעמדו של בית הדין הגדול, ואיפיון בסיסי זה נותר גם לאחר הפרשנות החזל"ת לפרשה זו. אך כפי שביקשתי להראות, חז"ל ניסו בפרשנותם לפרשה זו למתוח עד כמה שניתן את גבולותיה, ולקרב אותה לנורמה המחודשת המצויה

ניתן לסכם, אם כך, בקביעה שלפיה הלכת הוריות מהווה את "יורשתה החוקית" של הלכת הזקן הממרא במסגרת תוכנו ואופיו של האתוס הנורמטיבי שניצב ביסוד עולמם ההלכתי של החכמים. גם משנת הוריות משמרת את גיבושה של התמונה המוסדית החזקה שנמצאת בתשתית ההלכה, אך זאת רק כמצע וכבסיס שעל גביו מתעצבת דמותו של 'החכם המורד'. דמות האדם שבאמצעות חכמת התורה המצויה בקרבה מסוגלת ואף נדרשת לאתגר ולערער על עליונותו המוסדית של בית הדין הגדול. מרגע שהלכת הוריות ירשה את מקומה של הפרשה המקראית של הזקן הממרא, נמצאו המהלכים הפרשניים שיאפשרו את הלימתה של פרשה זו עם הלכי הרוח החדשים שמשקפים בהלכת הוריות.

תמורה עמוקה זו משקפת תהליכי עומק ומשתלבת בתפיסות יסוד שמאפיינים את עולמם הנורמטיבי של החכמים. הפרק הבא של העבודה יוקדש למבט כללי אודות משמעויותיה הנרחבות של תמורה זו בעולמם של החכמים.

במשנת הוריות. מתיחה פרשנית זו של הפרשה לא הובילה אמנם לזהות בין הפרשות, אך היא בהחלט קידמה וקירבה את מובנה ומשמעותה של פרשת הזקן הממרא לנורמה המחודשת של הוריות. הדו-קוטביות בין סמכות מוסדית לבין עצמאות פרשנית של חכמים אינדיבידואליים מאפיינת, אם כך, כל אחת מפרשות אלו כשלעצמה, אך יחד עם זאת היא משתקפת גם במתח שעדיין נותר בין פרשת הזקן הממרא לבין הלכת הוריות. מכיוון שהן דינו של הזקן הממרא והן פרשת פר העלם דבר לא נהגו באופן ריאלי בעולמם של החכמים, מתח זה לא יצר קושי מעשי של ממש, והוא בעיקר תיפקד כמסגרת מושגית לביסוסה ולעישוב דמותה של הסמכות ההלכתית - וגבולותיה - ברמה הנרטיבית וההצהרתית.

פרק שביעי:

הקשרים טקסטואליים ותיאורטיים רחבים

בפרק זה ברצוני למקם את מסקנותיו וממצאיו של המחקר הנוכחי בתוך ההקשר הרחב יותר של מאפייני השיח ההלכתי בתקופת המשנה והתלמוד, ושל התרבות הנורמטיבית בעולמם של החכמים.

כפי שראינו לאורך פרקי העבודה, מסכת הוריות מייצגת מערך שלם של מהלכים פרשניים יצירתיים, שנוגעים ביסודות תפיסת ההלכה של החכמים ולוקחים חלק בעיצוב משנתם ביחס למושגי היסוד של עולם ההלכה: מושג האמת ההלכתית, מושג הטעות ומעמדה של הסמכות המוסדית המרכזית בהלכה ביחס למקומם של החכמים העצמאיים.

פרק זה מכיל שני חלקים עיקריים.

בחלק הראשון של הפרק אני מבקש להציג את המציאות התרבותית והנורמטיבית שמאפיינת את עולמם של החכמים כתוצאה של איזונים בין שלושה מרכיבי יסוד. שלושת המוקדים הללו, והאיזונים המורכבים הנוצרים ביניהם, הופכים להיות העוגנים העיקריים של הזהות הדתית בעולמם של חז"ל, זאת לאחר אובדנם של המקדש והנבואה כמוקדים מרכזיים של המציאות הדתית-חברתית במהלך התקופה המקראית, ובחלקים ניכרים של תקופת בית שני.⁷⁰⁷ על בסיס תיאורם של שלושת המוקדים הללו, אני מבקש למקם את משמעותה של הלכת הוריות בתוך המרחב של מערכת היחסים המורכבת שנוצרת ביניהם.

בחלקו השני של הפרק אני בוחן את המתח שבין מוניזם לפלורליזם בתפיסתם המשפטית של החכמים. בעקבות מספר מחקרים שהתייחסו לנושא זה בהרחבה, אני מגדיר את שני המישורים השונים של שאלת היחס בין מוניזם לפלורליזם. לאחר מכן, אני מצביע על האפשרויות השונות והמגוונות שיכולות להיווצר לאחר ומתוך המודעות להבחנה בין שני המישורים הללו, וליחסים המורכבים שעשויים להתקיים ביניהם.

על בסיס ניתוח תיאורטי זה, אני מבקש לעמוד מזווית נוספת על משמעותה של הלכת הוריות, ועל טיבה של מערכת היחסים שמתקיימת בינה לבין היבטים רחבים יותר של תרבותם הנורמטיבית של החכמים.

⁷⁰⁷ על המשמעות המכוננת של חורבן המקדש בעיצוב עולמם של חכמי המשנה והתלמוד, עמד בהרחבה אברהם אדרת. ראה: אדרת, דרך יבנה; אדרת, השפעת החורבן. בנוגע להפסקת הנבואה ומשמעויותיה בעולמם של החכמים, ראה לקמן.

א. מסורת, סמכות מחלוקת

1. התגלות: הנוכח הנפקד בעולם הנורמטיבי של חז"ל

הספרות התלמודית כולה על ענפיה השונים, היא עדות כבירה לתקופה ארוכה וממושכת שבמהלכה התפתחה יצירה נורמטיבית פורה, חדשנית ורחבת היקף בידי החכמים שלקחו חלק בעיצובה. יצירה נורמטיבית רחבת היקף זו, חתומה בחותמו של המתח שנוצר כתוצאה משילובן של שתי הכרות בסיסיות שהיו מוסכמות רווחות וכמעט אקסיומטיות במסגרת תפיסת עולמם הנורמטיבית והתיאולוגית של חז"ל:

ראשית, התפיסה הבסיסית שלפיה תוכנן של הנורמות ההלכתיות, ובעיקר מקור התוקף של המערכת הנורמטיבית בכללותה,⁷⁰⁸ מבוסס על דבר האל שהועבר בהתגלות. חז"ל תפסו את ההלכה כמערכת משפט שהיא דתית במהותה, והאתוס המרכזי שניצב בבסיסה הוא הציות לדבר האל וההיענות לרצונו שמגולם בתורה ובמצוותיה. אתוס זה מונח בתשתית תפיסת עולמם של חז"ל, והוא מהווה כוח מניע ראשון במעלה לזיקתו של האדם למערכת החוקים והמצוות של ההלכה, ולמחויבות שלו לקיימם.⁷⁰⁹

לצידה של מחויבות תיאולוגית עמוקה זו, ישנה קביעה מרכזית נוספת שניצבת בתשתית התפיסה התיאולוגית והנורמטיבית של חז"ל, הקובעת כי תופעות ההתגלות והנבואה, הן תופעות השייכות להיסטוריה המקודשת של האומה,⁷¹⁰ והן אינן ברות השגה ולכן גם אינן בעלות תוקף נורמטיבי בהווה או בעתיד הנראה לעין.⁷¹¹ העיקרון שלפיו תופעת הנבואה פסקה מלהתקיים, והיא מהווה תופעה השייכת אך ורק לעבר או לעתיד המשיחי, הפך להיות יסוד מוסד בעולמם הנורמטיבי של חז"ל.

במסגרת תפיסה זו מקופלת למעשה קביעה כפולה: האחת עובדתית והאחרת נורמטיבית. הקביעה הראשונה היא שתופעת הנבואה חדלה מלהתקיים, ברמה העובדתית הפשוטה. קביעה זו

⁷⁰⁸ כריסטין הייז מחדדת במאמרה את ההבחנה בין שני האלמנטים הללו, ומדגישה כי גם בשעה שישנה הכרה בדרכים שונות של יצירה נורמטיבית, ישנה הסכמה על כך שבסופו של דבר ישנו רק מקור אחד לסמכות המשפטית במסגרת התפיסה ההלכתית, והוא הסמכות האלוהית שמתממשת באמצעות ההתגלות. ראה: הייז, עקירת דבר, עמ' 672-673.

⁷⁰⁹ על תפיסתה של ההלכה כמערכת משפט דתית במהותה, ראה גם: אברהם, הלכה ומשפט עברי.
⁷¹⁰ על פי העולה מספרות חז"ל תום עידן הנבואה מיוחס כבר לראשית ימיו של הבית השני. הנביאים האחרונים שמוכרים על ידי חז"ל הם חגי זכריה ומלאכי שפעלו בתחילתה של המאה החמישית לפנה"ס (תוספתא סוטה י"ג, ג; בבלי, סנהדרין, יא, ע"א, ובמקבילות. אך ראה מאידך סדר עולם רבה (ליינר), פרק ל; וראה הצעתו של אורבך, סוף הנבואה, עמ' 14-15). אמנם, בניגוד לקונבציה חז"לית רווחת זו, ישנן עדויות רבות לקיומה של תופעת הנבואה ולהכרה בלגיטימיות שלה, לכל אורך ימי הבית, ובעיקר בתקופה שסמוכה לחורבן. עדויות לכך מצויות לרוב בכתבי יוסף בן מתתיהו (ראה במובאות שהובאו ע"י אורבך, שם, עמ' 11-12). אורבך מעלה את האפשרות שלפיה התפיסה שהנבואה פסקה בראשית ימי הבית השני, עוצבה על ידי חז"ל בתגובה להופעת הנצרות, שטענה כי הפסקת הנבואה מהווה עונש על היהודים שסירבו לקבל את משיחתו של ישו. ראה: אורבך, סוף הנבואה, עמ' 18-19.

⁷¹¹ על עמדה תיאולוגית יסודית זו ועל מעמדה של הנבואה בספרות חז"ל, ראה: דן, סוף הנבואה; שמש, נביא שקר; עסיס, פנומנולוגיה; אורבך, הלכה ונבואה; אורבך, נבואה; שגיא, התגלות.

היא דסקריפטיבית (מתארת) במהותה. ממילא, אדם הטוען כי הוא חווה חוויה נבואית או קיבל מסר נבואי, נתפס מיד כשקרן או כטועה.

אך ישנה גם קביעה נוספת שבמידה רבה אמנם נסמכת על הקודמת, אך היא גם מהווה קביעה עצמאית שהיא בעלת אופי נורמטיבי ולא תיאורי. על פי קביעה זו, לתופעת הנבואה אין משקל נורמטיבי במסגרת המערכת ההלכתית. לא ניתן ליצור נורמות חדשות או לפרש נורמות קיימות באמצעות הנבואה.⁷¹² הנבואה היא פנומן שאין לו משקל מחייב או רלוונטיות בנוגע לתהליך של העברת המסורות, פרשנות התורה, או יצירתן של נורמות חדשות.

2. עמדת חז"ל לעומת כת קומראן

הקו החד והמובהק אותו שירטטו חז"ל בין עידן הנבואה, לבין הזמן ההיסטורי שבתוכו הם פועלים ויוצרים, מתבלט עוד יותר שעה שאנו משווים את תפיסת עולמם המגובשת והמוצקה של חכמי המשנה והתלמוד, לתפיסות מקבילות שרווחו בארץ ישראל בשלהי תקופת הבית השני. כוונתי כאן, בראש ובראשונה, לתפיסות הדתיות והתיאולוגיות שמשתקפות בספרות ההלכה של מגילות מדבר יהודה.

כפי שהראו כנה ורמן ואהרון שמש, הכתבים ההלכתיים של מגילות מדבר יהודה, מתחלקים לשתי סוגות ספרותיות עיקריות.⁷¹³

סוגה אחת, המשתקפת בחיבורים כגון מגילת המקדש, מהווה פראפרזה רציפה של הטקסט המקראי. במסגרת סוגה זו אין הבחנה בין הטקסט המקראי לבין ההרחבות הפרשניות והאחרות שהתבצעו ביחס אליו. לטענתם של שמש וורמן, סוגה הלכתית זו מבוססת על ההכרה לפיה ההתגלות הקדומה בהר סיני, היא זו שמהווה את מקור התוקף הבלעדי לסמכות של ההלכה.⁷¹⁴

לעומת זאת, רווחת בכת גם תפיסה נוספת שלפיה מנהיגה של הכת, הקרוי 'מורה צדק' הוא בעל סגולה נבואית ייחודית, המאפשרת לו לגלות ולקבל את הפרשנות הנכונה והאמיתית של הפסוקים המצויים בכתבי הקודש. סגולה נבואית זו, היא שעומדת ביסוד הסמכות של הפירושים המוצעים על ידו לכתבי הקודש. ככלל, וכפי שניתן לראות בפיסקאות שונות המופיעות בספרות המגילות, חברי הכת ומנהיגיה המשיכו לראות בהשראה הנבואית, ברוח הקודש ובהתגלות המיסטית מרכיבים חשובים ומרכזיים בעיצוב דפוסי המנהיגות הדתית המקובלים בכת. ממילא, גם הסמכות ליצור פירושים מחייבים לטקסט המקראי, התבססה על אמונה זו ביכולתו הנבואית של 'מורה הצדק'.

⁷¹² למעשה, חז"ל אף הרחיבו את הנתק שבין נבואה והלכה אף מעבר לכך, בכך שעיצבו את התפיסה שלפיה גם בתקופת הנבואה אין בכוחו של נביא לחדש דבר העומד בניגוד או בסתירה לתורת משה. ראה: ספרא בחוקותי, פרק י"ג, אות ז; ירושלמי, מגילה, פרק א, הלכה ה [ע, ע"ד]; בבלי, שבת, קד, ע"א.

⁷¹³ ראה: שמש, הלכה בקומראן, בעיקר עמ' 109-105; 127-29.

⁷¹⁴ שם, עמ' 110-112.

הסוגה הספרותית המתבססת על עמדה זו, מאופיינת בהפרדה בין הטקסט המקראי לבין הטקסט הפרשני שהתחבר על ידי מורה הצדק. החלק הפרשני לא יכול דיון או הנמקה בנוגע לשיקולים שעומדים ביסודו. שכן, היגדים פרשניים אלו נתפסים כנגזרת של תוכן שהועבר בהתגלות, ולא כתוצאה ממהלך פרשני שמבוסס על שיקולים ונימוקים רציונאליים. סוגה הלכתית זו רווחת בחיבורים כדוגמת מגילת דמשק, והחיבורים הקרובים לה.⁷¹⁵

ממצאים אלו מגלים עד כמה חברה ומנהיגיה של כת מדבר יהודה ראו עצמם כחיים ופועלים בתקופה שנמצאת על רצף אחד עם התקופה המקראית. איפיון זה של תודעתם העצמית של מנהיגי הכת משתקף באופן ממשי בשתי הסוגות הספרותיות הללו גם יחד. הן הנטייה לשכתב את הטקסט המקראי ולהבנות אותו מחדש ללא הבחנה בין הטקסט המקורי לבין הרכיב הפרשני שמתווסף אליו, והן האמונה שלפיה מורה הצדק של הכת מפרש את המקרא בהתבסס על חוויות נבואיות של התגלות, יוצרות ומשקפות זיקה עמוקה בין תודעתם הדתית של אנשי הכת לבין התקופה המקראית.⁷¹⁶

על רקע מאפיינים אלו של התרבות הנורמטיבית של חברי כת מדבר יהודה, מתחדד החידוש הגדול שמאפיין את תקופת חז"ל. מרכיב מרכזי בכינון זהותם של החכמים, מבוסס על עמדתם המחודשת והמהפכנית שקבעה כי תופעת הנבואה ונגזרותיה כבר אינם כוח חי שבכוחו לעצב את החיים הדתיים ולהנחותם. הכרזה קטגורית זו על תום תקופת הנבואה, מהווה אבן יסוד במבנה של עולם ההלכה שנוצר על ידי חז"ל. אחת המשימות הגדולות והמורכבות שעמדו לנגד עיניהם של החכמים היא המשימה הבאה: כיצד יש למלא את החלל שנפער כתוצאה משתיקתה - או מהשתקתה?⁷¹⁷ של הנבואה?

3. אופן התמודדותם של חז"ל עם סוף עידן הנבואה

מחקר ספרות חז"ל עמד בהרחבה, ובהקשרים שונים, על דפוסי היסוד ועקרונות הבסיס בחשיבתם הנורמטיבית של החכמים ובאופן שבו הם מילאו את החלל שנוצר כתוצאה מהיעדרה של הנבואה מעולמם. אני מבקש להדגיש את הזיקה בין היעלמותה של הנבואה לבין גיבוש דפוסי החשיבה המשפטניים וההלכתיים שמעצבים את עולמם של החכמים. הפרויקט הנורמטיבי שבו מושקעים החכמים, מושפע ומעוצב במידה רבה מניסיונם להתמודד עם הסתלקותה של הנבואה, ועם החלל שהסתלקות זו הותירה מאחוריה.

השאלה העומדת על הפרק היא כיצד מיצבו חז"ל את תפקידם ואת מעמדם ביחס לעידן הנבואה שהם הכריזו על סופו? מה צורה הם צרו לדפוסיה של ההנהגה הדתית ולאופני עיצובו של

⁷¹⁵ שם, עמ' 112 ואילך.

⁷¹⁶ וראה גם: שמש, הלכה בהתהוות; ורמן ושמש, לגלות נסתרות; שמש, נביא שקר.

⁷¹⁷ אורבך מראה כי מבחינה פנומנולוגית-היסטורית, תופעת הנבואה המשיכה להתקיים בחברה היהודית של שלהי ימי הבית (ראה: אורבך, סוף הנבואה, עמ' 11-12; וראה לעיל הערה 710). עובדה שמצביעה על כך שהקביעה הנורמטיבית שמעקרת את כוחה של הנבואה, קודמת מבחינה עקרונית לקביעה הדסקריפטית בנוגע להסתלקותה הריאלית של תופעה דתית זו.

המרחב הנורמטיבי לאור המפנה הדרמטי שקיבע את הנבואה כתופעה שהיא בת העבר בלבד? כיצד ביקשו חז"ל לעצב את המרחב המנהיגותי והנורמטיבי החדש בעידן שבו המקור הבסיסי לקיומם ולתקפותם של הנורמות ההלכתיות כבר איננו מתקיים באופן פעיל בעולמם?

שלוש אסטרטגיות מתחרות

נראה כי ניתן לנתח ולארגן את עיקרי תפיסותיהם הנורמטיביות של החכמים, באמצעות הגדרה והבחנה בין שלושה מרכיבי יסוד שמבנים את עולמם ההלכתי: מסורת, סמכות, מחלוקת.

אני מבקש לראות בשלושת המושגים המכוננים הללו (שמיד אציגם ביתר פירוט), שלוש אסטרטגיות משלימות להתמודדותם של החכמים עם הפסקתה והיעלמותה של הנבואה. תפיסות יסוד אלו, מהוות עמדות נורמטיביות, תיאולוגיות ותרבותיות נבדלות, המעצבות באופנים שונים את תפקיד החכמים בעידן שלאחר הנבואה, ומתמודדות בצורות שונות עם הקושי שנוצר בעקבות הפער שבין סמכותה של הנבואה, לבין היעדרה מעולמם הנורמטיבי הממשי של החכמים.

לכל אחת מעמדות יסוד אלו ניתן למצוא, באופנים ישירים או עקיפים, ביטויים נרחבים ומגוונים בספרות חז"ל. כמו כן, ניתן לזהות בעולמם של החכמים עמדות ותופעות ספרותיות ונורמטיביות שונות המבוססות על איזונים ושילובים שונים⁷¹⁸ בין האסטרטגיות העקרוניות הללו.⁷¹⁹

למעשה, לא נכון יהיה לדבר על שלוש עמדות אלטרנטיביות זו לזו, אלא על שלושה דפוסי שיח ושלוש תשתיות אידיאולוגיות שונות, שכל אחת מהן מתמודדת עם האתגר הנורמטיבי של היעדר הנבואה, באופנים אחרים. דרכי ההתמודדות השונות הללו יכולות להתנגש ולהתעמת זו בזו, אך לחילופין הן יכולות גם לחבור זו לזו וליצור מכלול תפיסתי המהווה פתרון מורכב לאתגר של הפסקת הנבואה. ברצוני לתאר כעת בקצרה את עיקרן של תפיסות יסוד אלו, ואת האופן שבו כל אחת מהן מתפרשת כתגובה אפשרית להיעלמותה והעלמתה של תופעת הנבואה מעולמם של החכמים.

3.1 מסורת

התפיסה הראשונה שעוצבה כדי ליצור מסגרת מושגית ותשתית אידיאולוגית המתמודדת עם היעדרה של הנבואה, היא התפיסה שמדגישה את המימד המסורתי שאמור לאפיין את החברה ההלכתית, את החיים ההלכתיים, ואת תפקידם של החכמים. על פי תפיסה אידיאולוגית זו,

⁷¹⁸ איזונים אלו יכולים להיווצר מכיוון שתפיסות יסודיות אלו אינן סותרות בהכרח האחת את השנייה, והן עשויות אף להשלים ולהשתלב זו בזו. על כן, פעמים רבות נוכל למצוא בספרות חז"ל עמדות ותפיסות המבוססות על שילוב ומיזוג של שתיים מתוך האסטרטגיות הללו או אפילו של שלושתן. אמנם, חכמים ובתי מדרש שונים, עשויים לתת משקל שונה לאחת מתפיסות היסוד הללו, על פני מתחרותיה.

⁷¹⁹ למחקרים כלליים בנוגע לתפיסתם הנורמטיבית של החכמים, ולתפיסה העצמית שלהם ביחס לסמכות של כתבי הקודש, ראה: הייז, עקירת דבר; הנ"ל, סמכות רבנית; סילמן, קול גדול (וכן גם: הנ"ל, תורה אלוהית; הנ"ל, תורת ישראל). רחנברג, לא בשמים.

המערכת הנורמטיבית שהועברה בהתגלות היא מקפת כל, ובכוחה להתמודד באופן מלא עם האתגר שכרוך ביישומה ובהסדרת החיים על פיה, גם כאשר הולך ונוצר פער זמן גדל והולך בין שעת נתינתן ויצירתן של הנורמות לבין הזמן שבו הן אמורות להתממש בפועל. הסיבה לכך היא ראיית התורה שניתנה בהתגלות כמערכת נורמטיבית מלאה וגדושה, המכילה מענה נורמטיבי מספק לקיומם החברתי והרוחני של היחיד והציבור. התפקיד שנגזר מתפיסה זו על חכמי ההלכה, הוא העיסוק הקפדני והמסור בקליטתה ובלימודה של מסורת עצומה ומלאה כל זו, והעברתה לדור הבא.⁷²⁰

ביטוי מובהק לתפיסה זו מצוי בקונבנציה המופיעה באופן נרחב בספרות חז"ל ולפיה כל התורה כולה, ובכלל זה המשנה, התלמוד והמדרש, ניתנה למשה מסיני.⁷²¹ קונבנציה אידיאולוגית זו משקפת את הניסיון להבנות את המכלול השלם של ההלכה והנורמות הפרטניות הכלולות בה, כמכלול נורמטיבי היונק את סמכותו מן ההתגלות העתיקה והחד פעמית שהתרחשה בסיני. האתוס המכונן את עולמם של החכמים במסגרתה של תפיסה זו, הוא שימור התוכן של ההתגלות והעברתו לאורך רצף הדורות.⁷²²

בקרב עולמם של החכמים, דמות מובהקת שמסמלת תפיסה אידיאולוגית מקיפה כל זו, היא דמותו של רבי אליעזר בן הורקנוס, אשר היבטים שונים של דמותו הספרותית (ואולי אף הממשית) מהווים ביטוי חד לגישה מטא-הלכתית זו המבססת את האתוס הכולל של ההלכה על צמד המושגים של התגלות ומסורת.⁷²³

⁷²⁰ חשוב להדגיש כי העמדה שמוצגת כאן היא עמדה אידיאולוגית בנוגע לאופן ההצדקה של נורמות הלכתיות, והיא לא בהכרח מתארת את המציאות הנורמטיבית הממשית, שעליה היא באה להגן ושאותה היא נועדה לתאר. תחת חסותה של תפיסה מסורתית זו, יכולות בהחלט להתרחש תופעות שיש בהם משום יצירתיות נורמטיבית מרחיקת לכת, אלא שעמדה אידיאולוגית זו תצדיק אותן ותתייחס אליהן כחלק בלתי נפרד מן המסורת העתיקה שניתנה בהתגלות בסיני. במובן זה, העמדה המסורתית אמנם טוענת טענות היסטוריות בנוגע למקורם של הנורמות, אך היא מוגדרת כאן בעיקר כעמדה נורמטיבית ואידיאולוגית בעלת מאפיינים מסוימים, ופחות כעמדה שמגמתה היא לתאר באופן אמין את המציאות הנורמטיבית הריאלית בעולמם של החכמים, שיכולה להיות שונה לחלוטין מן התמונה המתקבלת מן העמדה האידיאולוגית כשלעצמה.

⁷²¹ למקורות המציגים את הספרות התלמודית בכללותה ככזו שנמסרה למשה בסיני, ראה: ספרא, בחוקותי, ח, יב; בבלי, ברכות, ה, ע"א; ויקרא רבה, אחרי מות, כ"ב, א; מדרש תנחומא, פרשת קרח, סימן יב; מדרש זוטא, קהלת, פרשה ה, אות ח; שני מחקרים חשובים נכתבו לאחרונה על הקטגוריה הנורמטיבית הייחודית של 'הלכה למשה מסיני', ראה: ספראי, היסטוריה או תיאולוגיה; הייז, הלכה מסיני.

ספראי מבקש לטעון שקטגוריה זו איננה מתיימרת לטעון טענה היסטורית לגבי תוכן ספציפי שנמסר למשה בסיני, אלא תחת זאת מגמתה היא לבסס את סמכותם הנורמטיבית והתיאולוגית של התכנים הרלוונטיים ככאלו שנובעים מן התכנים המקוריים שניתנו בסיני ומצויים על רצף אחד יחד עימם. במידה שמקבלים את טענתו, הרי שקטגוריה זו כבר לא משקפת באופן מוחלט את העמדה המסורתית. הייז מבקשת לבחון את המובן המדויק של קטגוריה זו, תוך הבחנה בין המקורות התנאיים, התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי. טענתה היא שהן התלמוד הבבלי, הן המקורות התנאיים והן המקורות הקדומים בתלמוד הירושלמי, מתייחסים להלכה למשה מסיני באופן מילולי. זאת בשונה ממקורות מאוחרים יותר המופיעים בתלמוד הירושלמי, המשתמשים בביטוי זה גם באופן מטאפורי ולא דווקא מילולי (עמ' 117-116).

⁷²² למקורות המציגים את תפקידם של החכמים כמקבלי המסורת העתיקה וכמעביריה מדור לדור, ראה: מדרש תנאים לדברים י"ז, יא;

⁷²³ י"ז גילת ערך מחקר מקיף על משנתו של רבי אליעזר, ועל היבטים שונים של דמותו כפי שהיא משתקפת בספרות חז"ל. גילת עמד בחיבור זה על הזיקה בין הלכתו של רבי אליעזר להלכה הקדומה ולזרעם של בית שמאי (ראה: גילת, רבי אליעזר, פרק ט"ו, עמ' 309-329; וראה גם שם בפרק הראשון, עמ' 7-35). על הזיקה שבין בית שמאי עצמם לבין ההלכה הקדומה, ראה גם: בן-שלום, בית שמאי, עמ' 82 ואילך, ועמ' 172 ואילך.

3.2 סמכות מרכזית

התפיסה השנייה שעוצבה על מנת להתמודד עם מציאות של מערכת משפט דתית שלא מכירה בסמכותה של התגלות חדשה, ביססה את הלגיטימציה והנחיצות של מסגרת סמכותית ריכוזית, בעלת סמכויות נורמטיביות מוגדרות (ובמרכזן סמכויות חקיקה מגוונות), המהווה תחליף לסמכותה של ההתגלות. לשם ביסוס סמכותה ומעמדה במסגרת הקיום ההלכתי ננקטו אסטרטגיות שונות, שברובן נסמכות על הטקסט שנובע מן ההתגלות. זהו, למשל, התפקיד המרכזי שהוקצה לצייו של "לא תסור" במסגרת הספרות התלמודית, למרות הפער בין מובנו המקורי של פסוק זה לבין השימוש שנעשה בו בהלכה התלמודית.⁷²⁴ מקור זה, ואחרים לציודו,⁷²⁵ יצרו את הגשר המושגי בין מערכת נורמטיבית מוכוונת התגלות, לבין מציאות שבה ניתנת סמכות נורמטיבית לגופים ולאישים שלא טוענים להיותם נביאים, ושהתכנים שהם יוצרים אינם מבוססים על תוכן נבואי ספציפי.

עיצובה של הקטגוריה הנורמטיבית של מצוות מדרבנן מהווה ביטוי מובהק לתפיסה מטא-הלכתית זו. כמו כן, ההקשרים שבהם ניתנת לחכמים סמכות ולגיטימציה לקבוע נורמות הלכתיות שסותרות ואף עוקרות אחת ממצוות התורה, משמשים כביטויים חריפים ומובהקים אף יותר של עמדה עקרונית זו.⁷²⁶

תפיסה נורמטיבית זו מבוססת בעיקרה על הנחת קיומו של מבנה סמכותי מוגדר, המכונן את הסמכות והלגיטימציה של גוף מוסדי ספציפי ליצור ולחדש תכנים נורמטיביים חדשים.⁷²⁷

בנוגע לפער שבין העמדות שיוחסו לרבי אליעזר בספרות התלמודית, לבין דמותו ההיסטורית, ראה בעיקר: רזנטל, חידושי הלכה, בעיקר עמ' 331-334. רזנטל מצביע שם על כך שישנן לא מעט דוגמאות שמהן עולה שהן שמאי ובית שמאי והן רבי אליעזר לא נמנעו לחלוטין מלחדש הלכות, ולעיתים גם באופן מרחיק לכת; וראה גם: כהנא, מחלוקת, עמ' 60-63, ובהערות שם (בעיקר הערה 48).

⁷²⁴ השימוש במקור זה כדי לעגן את סמכויות החקיקה של החכמים, מופיע במספר הקשרים, ראה: ראה בעיקר: בבלי, ברכות, יט, ע"ב; שם, שבת, כג, ע"א; שם, סוכה, מו, ע"א. אמנם, כפי שעמד על כך הרמב"ן בהרחבה, הקשרו המקורי של הפסוק במקרא כלל אינו עוסק בסמכויות חקיקה, אלא בתפקיד שיפוטי בלבד. ראה לעיל הערה 683. לדיון בכל העניין, ראה: הלברטל, דרך אמת, עמ' 42-29.

⁷²⁵ בנוגע למצוות הדלקת נר חנוכה, מובאים בתלמוד הבבלי (שבת, כג, ע"א) שתי דעות: "מאי מברך? מברך: אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה". והיכן צונו? רב אויא אמר: מ'לא תסור' (דברים י"ז, י"א). רב נחמיה אמר: 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך' " (דברים ל"ב, ז). וראה גם בספרי לדברים (פיסקה שי, אות ז), שם יוצר המדרש על בסיס פסוק זה קישור בין סמכותם של הזקנים לסמכותם של הנביאים ולחויית ההתגלות בהר סיני.

⁷²⁶ ראה בעיקר סוגיית הבבלי ביבמות, פט, ע"א - צ, ע"ב, המוקדשת כולה לשאלת סמכותם של חכמים לעקור דבר מן התורה. לניתוח יסודי של הקונבנציה הנורמטיבית של עקירת דבר, מתוך התייחסות להקשרים היסטוריים רחבים, ראה: הייז, עקירת דבר. הייז מראה שהתפיסה העקרונית שמכירה בלגיטימיות של תקנות הסותרות את דין התורה מאפיינת בעיקר את התקופה התנאית והארץ ישראלית, בשעה שהיא מרוככת ומצמצמת הרבה יותר בתקופה האמוראית ובמרחב הבבלי. הייז טוענת שהבדלים אלו קשורים להשפעות תרבותיות חוץ רבניות וחץ יהודיות רחבות, ראה שם.

⁷²⁷ התפיסה שמוצגת כאן חולקת דמיון מסוים עם התפיסה הקודמת שמדגישה את חשיבותה של המסורת וההתגלות. המכנה המשותף הוא בעיקר בכך ששתי התפיסות הללו מניחות ומבססות תפיסה מוניסטית ומונוליתית של ההלכה, וזאת בשונה מן הגישה השלישית, שמניחה תשתית לעמדה יותר פלוראליסטית. דמיון זה הוביל כותבים רבים לאחד בין שתי התפיסות היסודיות הללו, ולהנגיד אותן יחדיו למול התפיסה השלישית (ראה למשל בויארין, קווי גבול, עמ' 170-169 בהתייחסות שלו לדמותו של רבי אליעזר מול חכמי יבנה בסיפור תנודו של עכנאי). אמנם, למרות דמיון זה, אני סבור שיש להבחין באופן חד בין שתי התפיסות הללו ולחדד את ההבדלים ביניהן, כפי שביקשתי לעשות בפנים.

3.3 מחלוקת: יצירתיות פרשנית לא ממוסדת

לצד הדגש שניתן לשימור המסורת מחד, ולעיצובה של סמכות מוסדית מרכזית מאידך, ישנו מימד מרכזי נוסף שעיצב את עולמם הנורמטיבי של החכמים, והוא המרחב של המחלוקת והיצירתיות הפרשנית שניצבת בבסיסה.

קיומו של מימד זה נעוץ בשילוב שבין מתן לגיטימציה ליצירתיות פרשנית ונורמטיבית מרחיקת לכת, המאפשרת יצירת שכבות פרשניות חדשות מעבר לתוכן הנורמטיבי שניתן בהתגלות, אך זאת מבלי ליצור מבנה מוסדי הירארכי שאמור להגדיר מיהו הגוף או האדם שלו נתונה הסמכות לתת תוקף לנורמה כזו או אחרת שנובעת מן התהליך הפרשני.

תוצר נלווה של תפיסה זו, ולמעשה חלק בלתי נפרד מהגדרתה, הוא עיצובו של מרחב השיח הפרשני המכיר בקיומה של מחלוקת כמציאות שמוכלת בתוך המרחב הנורמטיבי הלגיטימי של ההלכה. עמדה זו תדגיש בעיקר את חשיבותו ומרכזיותו של המעשה הפרשני, אך לא תתמקד בעיצוב סמכותם המוסדית והחקיקתית של החכמים. תחת זאת, היא תבטא את ההכרה וההשלמה עם קיומה של המחלוקת כתופעה נתונה וקבועה בתוך המרחב הנורמטיבי של התורה, ולעיתים אף תראה בה אף תופעה ברוכה ורצויה.⁷²⁸

ביטויים עקרוניים לתפיסה זו ניתן למצוא בתופעות ספרותיות ונורמטיביות שונות המאפיינות את הספרות התלמודית ואת עולמם של החכמים. בכלל אלו, ניתן לציין את פיתוחן ואימוצן של שיטות מדרש המאפשרות דרשנות מרחיקת לכת של הכתובים תוך מחלוקת מתמשכת ביחס לתוכן הנורמטיבי שניתן להפיק מדרשות אלו.⁷²⁹ כמו כן, עצם הכנסתה של תופעת המחלוקת לתוך הקורפוסים הקאנוניים של הספרות התלמודית, משקפת את השפעתה הדרמטית של עמדה מטא-הלכתית זו על עיצוב עולמם הנורמטיבי של החכמים.⁷³⁰

מ' הלברטל, עוסק בהתפתחותה של עמדה זו במסגרת עיסוקו בטיבה ובמאפייניה של תופעת יצירתם ועיצובם של טקסטים קאנוניים.⁷³¹ הלברטל עומד על כך שמימד מרכזי ומהותי בתהליך

⁷²⁸ על מקורות ראשוניים המתייחסים למחלוקת בחיוב מבחינה תיאולוגית ופוליטית, ראה לקמן, עמ' 325-320, ובהערות שם. וראה הפנייה לספרות נוספת אצל הידרי, פלורליזם, עמ' 16-17, הערה 61. על עיצובו של המרחב התלמודי כמרחב שמהווה במה לדיון, לטיעון ולמחלוקת, והרבה פחות מכך להכרעה מוסדית סגורה ומוחלטת, ראה: הלבני, הצדקת החוק; קרימר, מחשבת התלמוד; לייטסטון, הרטוריקה של הבבלי; פראדה, ריבוי קולות. וראה גם הספרות שמצוינת לקמן בעמ' 317-320, ובהערות שם (בעיקר הערה 744).

⁷²⁹ על עיצובן של מתודות מדרש המבוססות על ראייתו של הטקסט המתפרש כמרחב טקסטואלי הפתוח היכול להוות בסיס לפרשנויות מרובות ומגוונות, ראה: הינמן, אגדה; הינמן, ויקרא רבה; הנדלמן, פרשנות רבנית. וראה גם הפנייה לספרות נוספת לקמן, עמ' 318, ובהערות שם.

⁷³⁰ המתח שבין סמכות ריכוזית חזקה לבין יצירתיות פרשנית אינדיווידואליסטית מבוזרת ודה-צנטרליסטית, המשיך לפעם באופנים שונים בתולדות ההלכה. בימי הביניים, למשל, אחד ההבדלים העמוקים שבין מרכזי התורה בצפון אפריקה ובארצות האסלאם לבין מרכזי התורה במרכז אירופה (אשכנז וצרפת), היה נעוץ ביחס שבין שני המרכיבים הללו. הן הישיבה והן המבנה הקהילתי במרחב התרבות המוסלמי היו מבוססים על מבנה חברתי ריכוזי וסמכותי, ואילו בעולם האשכנזי והצרפתי שררה רוח דמוקרטית יותר שאיפשרה לחכמים אינדיבידואלים לגבש עמדות פרשניות עצמאיות באופן יחסי. ראה: גרוסמן, מבנה חברתי; תא שמע, ספרות פרשנית, חלק א, עמ' 18-20; 45; 118-119.

⁷³¹ ראה: הלברטל, עם הספר, עמ' 32-40.

הקנוניזציה של טקסטים, ובעיקר של טקסטים משפטיים, הוא תהליך המיפוי והבחירה של הטקסטים הספציפיים שזוכים להיכלל בטקסט הקאנוני. על רקע זה, עומד הלברטל על המאפיין שמייחד את המשנה כטקסט קנוני, והוא העובדה שהמשנה מכילה עמדות שונות הנתונות במחלוקת ביניהן.

הלברטל רואה תופעה זו כביטוי לעמדה הרמנויטית שהתפתחה בקרב החכמים בתקופה זו, ולפיה הפרשנות של הטקסט המקראי איננה שואפת לעמוד על כוונת המחבר, אלא היא מגדירה כמטרתה העיקרית את המובן של הטקסט כאובייקט עצמאי, המובחן מכוונת מחברו. הלברטל ממשיך וקובע כי עמדה פרשנית זו, מתבססת על ראיית התורה כטקסט שהוענקה לו סמכות על ידי האל, ולא כטקסט שמשמש כמדיום להפעלת סמכותו של האל עצמו כמצווה.

עצם הטענה שמועלית על ידי הל' ולפיה החכמים עיצבו עמדה הרמנויטית המבחינה בין הטקסט לבין כוונת מחברו היא טענה מסתברת מאוד, שישנן ראיות רבות המגבות אותה, עליהן עומד הל'.

אך נראה בעיני כי ההצבעה על הזיקה הישירה שבין עמדה הרמנויטית זו, לבין התפתחותה של העמדה הרואה בתופעת המחלוקת תופעה לגיטימית ומרכזית בתוך עולמם של החכמים, זוקקת בחינה מחודשת.

ברצוני להתמקד בדברים הבאים בשתי נקודות מרכזיות: ראשית, היקפה של תופעת המחלוקת במסגרת הספרות התלמודית, והיחס בינה לבין הפעילות הפרשנית שמתבצעת על ידי החכמים ביחס למקרא. ושנית, היחס בין הטקסט לבין כוונת המחבר כשני אובייקטים אפשריים שונים למעשה הפרשנות של החכמים.

3.3.1 היקפה של תופעת המחלוקת

כאמור, הלברטל מקשר את הנכחתה של תופעת המחלוקת במשנה עם עמדתם המחודשת של החכמים ביחס למשמעותו של הטקסט המקראי.

אמנם, תופעת המחלוקת במשנה, היא תופעה המאפיינת את הטקסט לכל אורכו, וביחס לכל הנושאים והתחומים שבהם הוא מטפל. אנו נמצא אותה הן במסגרת דיונים משפטיים שמהווים למעשה פרשנות לנורמות משפטיות ששאובות מן הטקסט המקראי, והן במסגרת עיצוב המערך הנורמטיבי של תחומים משפטיים שהינם חסרי כל אחיזה בטקסט המקראי עצמו. יותר מאשר המחלוקת במשנה משקפת את המדיניות הפרשנית של החכמים ביחס למקרא, היא משקפת את האופן שבו הם תיעדו את המפעל הנורמטיבי שהם היו שותפים ביצירתו ובעיצובו.

במובן זה, קשה אפוא לראות את תופעת המחלוקת בתוך הספרות התנאית, כתופעה שמבוססת בראש ובראשונה על התפתחותה של עמדה הרמנויטית מסוימת ביחס לטקסט המקראי.

3.3.2 הטקסט מול כוונת המחבר

הנחה בסיסית שניצבת ביסוד ניתוחו של הל' היא הזיקה שבין התפיסה שרואה בכוונת המחבר את האובייקט העיקרי של הפרשנות, לבין מובהקותו וחד מימדיותו של הפרוש. הנחתו

היא שבמידה שהתהליך הפרשני מכוון לגילוייה של כוונת המחבר, אזי הדבר מוביל לכך שישנה רק פרשנות אחת נכונה, ואילו שאר הפירושים משקפים טעות בהבנתה או בגילוייה של הכוונה שעמדה ביסוד הדברים.

לעומת זאת, במידה שהאובייקט המתפרש הוא הטקסט, הרי שהדבר מאפשר גיוון פרשני גדול יותר והעמדתן של עמדות פרשניות אלו לצד אלו כעמדות פרשניות לגיטימיות ותקפות שאף אחת מהן איננה אמורה להיחשב כשגויה.

אמנם, בעוד שהנחה זו סבירה בהחלט כאשר מדובר בטקסט שנוצר על ידי סובייקט אנושי, ייתכן שיש מקום לבחון אותה, שעה שאנו עוסקים בפרשנות של טקסט שהחכמים המפרשים אותו, מתייחסים אליו כטקסט שנכתב על ידי הא-ל, או מכוח התגלותו.

נראה כי כאשר המחבר של הטקסט המדובר מזהה עם הא-ל או עם התגלותו, ההתייחסות לכוונת המחבר רק מעצימה ומרחיבה את רב המימדיות של הטקסט ואת הפוטנציאל הפרשני המגוון שטמון בו. אופיו הייחודי של המחבר, כסובייקט אלוהי ואין סופי, לא סוגר ומצמצם את אופקיו האפשריים של המעשה הפרשני, אלא רק מרחיב ומעצים אותם. הכנסתו של מחבר מסוג זה לתמונה של המעשה הפרשני, מאפשרת ומצדיקה מהלכים פרשניים מרחיקי לכת, ולא מקרקעת את הפירוש למובנים סגורים ומסוימים.

למעשה, ניתן להבחין בין שתי פונקציות שונות שמאפשר אופיו התיאולוגי של הטקסט ביחס לטיבו של למעשה הפרשני:

א. הוא מאפשר מתודות פרשניות מגוונות ומרחיקות לכת, שסוטות מן המובן הפשוט והמידי של הטקסט.

ב. הוא יכול לשמש כתשתית שמאפשרת את קיומן של עמדות פרשניות המנוגדות זו לזו, כעמדות שיכולות לזכות בו זמנית לערך אמת, על אף העובדה שהן אינן מתיישבות זו עם זו. מאפייניו הייחודיים של הא-ל כמי שהווייתו יכולה להכיל בתוכה אף סתירות וניגודים, היא זו שמאפשרת את ההתייחסות לעמדות סותרות לחיות זו לצד זו מבלי שאחת מהן תוכרז כעמדה שגויה או בלתי לגיטימית.

נראה אם כן, שלפחות ביחס לטקסט שנתפס כהשתקפות של ההתגלות האלוהית, הכנסת האלמנט של כוונת המחבר עשויה להשפיע על מידת הפתיחות והגיוון של השיח הפרשני באופנים מנוגדים. מחד, היא מצמצמת את המרחב הפרשני, מכיוון שתכלית הפירוש הוא להגיע לכוונה מסוימת שאליה כיוון מחברו של הטקסט. אך מאידך, כפי שהראינו כעת, עשויה להיות לכך גם משמעות הפוכה, כיוון שהכנסתו של הסובייקט האלוהי למרחב הפרשני הופכת אותו למרחב שבאפשרותו להכיל יצירתיות פרשנית מרחיקת לכת ורבת פנים, הרבה מעבר לזו שמתאפשרת במסגרת פרשנותו של טקסט רגיל.

תהא אשר תהא התשתית התיאולוגית או ההרמנויטית שתומכת בעשייה פרשנית מרובת קולות ועמדות מנוגדות, נראה כי לא ניתן לתלות רק בתשתית זו את הופעתה הנרחבת של תופעת המחלוקת כתופעה לגיטימית ומרכזית בעולמם של החכמים.

גם במידה שהחכמים אחזו בעמדה תיאולוגית והרמנויטית שבמסגרתה הטקסט המתפרש עשוי לכלול כמה מובנים פרשניים שונים, הרי שדבר זה כשלעצמו איננו מונע את האפשרות לגבש

מנגנון מוסדי כלשהו שתפקידו הוא להכריע מה יהא תוכנה של העמדה הפרשנית שרק לה יינתן תוקף נורמטיבי. כלומר, בעוד שעמדה הרמנויטית מסוימת ביחס לטקסט המקראי אמנם מאפשרת יצירת תרבות נורמטיבית המכירה בקיומן של מחלוקות הלכתיות הזכות לגיטימיות ולתוקף משפטי, הרי שעמדה הרמנויטית זו כשלעצמה כלל איננה מחייבת או מעודדת את יצירתה של תרבות נורמטיבית מסוג זה. לכך יש להוסיף גם את הנקודה שהוזכרה קודם לכן, ולפיה תופעת המחלוקת במשנה מאפיינת את השיח הנורמטיבי שמופיע במשנה בכללותו, ולא רק בהקשרים שבהם הדיון נסוב על פירושן של נורמות שמקורן הוא בפסוקי התורה.

את הסיבה להתפתחותה של תרבות זו במסגרת עולמם של החכמים, עלינו לנסות ולקשר אם כך, גם לגורמים נוספים.

4. מסכת הוריות לנוכח אסטרטגיות אלו

בסעיף הקודם, עמדנו באופן תמציתי על שלושה מימדים עיקריים שמבנים את עולמם הנורמטיבי של החכמים. תיאור תמציתי זה הובא כבסיס לשאלה אליה ברצוני להיזקק כעת: כיצד משפיע השיח של מסכת הוריות על היחס בין שלושת המימדים הללו?

נקודה מרכזית עליה עמדנו לאורך פרקי העבודה, היא החלשתו של המימד המוסדי והריכוזי של ההלכה במסגרת דיוניה של מסכת הוריות.⁷³² רבים מהמהלכים הפרשניים המתבצעים במסגרת המכלול הנורמטיבי שמגובש במסכת, משקפים תפיסה המחלישה ומצמצמת את מעמדו המוסדי של בית הדין הגדול. מסכת הוריות מתמקדת בכך שבית הדין הגדול עשוי לטעות בהוראותיו, ועל בסיס זה אף קובעת שבמקרים כאלו אין לציית להוראותיו. קביעות יסודיות אלו מחלישות ומסייגות את כוחו המוחלט של בית הדין הגדול, ומעמידות את הוראותיו כבסיס אפשרי לדיון, למחלוקת ולאי ציות.

לצד החלשתו של המימד המוסדי, דיוני המסכת מחזקים מן העבר השני את כוחם ומשקלם של שני המימדים האחרים עליהם עמדנו לעיל: את כוחה של המסורת מצד אחד, ואת כוחו של השיח הפרשני המבוזר מן הצד השני. היחס בין שני מימדים אלו משתנה במידה רבה במעבר מהרובד התנאי לרובד האמוראי ככלל, ולבבלי בפרט.

במסגרת הרובד התנאי, הגורם הבסיסי שמבסס את זכות העמידה של החכם למול הוראתו של בית הדין, הוא הטקסט המפורש של התורה. החכם שמקבל את הסמכות והלגיטימציה לחלוק ואף לא לציית להוראתו של בית הדין, עושה זאת מכוחה של הנורמה היסודית המופיעה בתורה שבכתב, ומכח הסתירה שנוצרת בין הוראתו של בית הדין לבין המחויבות למסורת המקודשת והמחייבת שאותה הוא מייצג.

⁷³² על הדגש שניתן לדמותו של החכם היחיד למול הסמכות הממוסדת של בית הדין, ראה בנייתו המבנה של משנת הוריות בפרק בשני, ובעיקר בעמ' 75-82. כמו כן, ראה דברינו בסיכומי של הפרק השלישי, עמ' 157-153; וכן גם בפרק הרביעי בנוגע למשמעותו של ייחוס החטא הציבורי להוראת הטעות של בית הדין, עמ' 181-184. על משקל הנגד שיוצרת משנת הוריות למול הפרשה המקראית של הזקן הממרא, ראה בסיכומי של הפרק השישי, עמ' 300-305.

המהלכים הפרשניים שמתבצעים בתלמוד הבבלי, מטים כבר את כובד המשקל לכיוונו של התהליך הפרשני המבוזר, שלא דווקא מתבסס על נורמה נתונה המבוססת על המסורת. החכם עשוי לחלוק על הוראתו של בית הדין לא רק מכוחה של נורמה טקסטואלית ישירה המפורשת בתורה שבכתב, אלא גם מכוחו של שיקול דעת אלטרנטיבי בנוגע לאופן שבו יש לפרש את הנורמה הרלוונטית.⁷³³

בסיכומו של מהלך משולב זה, מבססת מסכת הוריות את אופייה של ההלכה כמערכת נורמטיבית בעלת מבנה מוסדי חלש מבחינה תיאורטית ופרקטית, ומכוננת אותה כמערכת שמבוססת בעיקרו של דבר על קיומה המופשט של מערכת הנורמות המסורתית מחד, ועל הפרקטיקה הפרשנית המבוזרת שמתפתחת בקרב עולמם של החכמים מאידך.

מאפייניה המובהקים של פרקטיקה פרשנית זו הן עובדת היותה חסרת מבנה מוסדי הירארכי שבקודקודו ניצב מוסד משפטי עליון שהוא בעל סמכות עליונה לכונן את הפרשנות התקפה והמחייבת של הנורמות ההלכתיות. לצד זאת, מערכת פרשנית זו מתנתקת לחלוטין מן היומרה לבסס את סמכותה על מושג ההתגלות וההשראה הנבואית.

הפרשנות של הנורמות ההלכתיות והעיצוב המחודש שלהן באמצעות התהליך הפרשני, לעיתים באופן מרחיק לכת, מתבצעת במרחב מבוזר, החסר מרכז ברור, והיא מתרחשת באמצעות תהליך של שיח פתוח המאופיין בדרכי טיעון וארגומנטציה שהן עצמן הולכות ומתפתחות כחלק בלתי נפרד מעיצובו של המפעל הפרשני של החכמים.⁷³⁴

אמנם, גם לאחר המהלכים הפרשניים מרחיקי הלכת שמצויים בתלמודים, ברור כי מה שמקנה לחכם את האפשרות לחלוק על הוראת בית הדין היא תפיסה מוניסטית של האמת ההלכתית. שכן, החכם חולק על הוראת בית הדין מכוח הטענה שמדובר בהוראת טעות. טענה זו, מתבססת מצידה על הנחת קיומה של אמת הלכתית כלשהי, שאליה בית הדין לא זכה לכוון.

לבירור משמעותה והקשרה של הנחה יסודית זו, מוקדש הסעיף הבא.

⁷³³ הצגתה של תמורה יסודית זו, מופיעה בהרחבה בפרק השישי של העבודה. ראה לעיל, פרק השישי, עמ' 248-228.

⁷³⁴ אמנם, לצד התיאור המופיע בפנים, הקפדנו להראות לאורך פרקי העבודה, את הדגש הכפול שמאפיין את השיח הנורמטיבי של מסכת הוריות. לצד הדגש שניתן לביסוסה של תרבות המחלוקת, ומעמדו של החכם היחיד בתוכה, ישנו גם ניסיון לכונן ולבסס את מעמדו של בית הדין הגדול, ברמה ההצהרתית והתודעתית (ראה בעיקר בסיכומו של הפרק השישי, עמ' 300-305). מרכיב זה הוא בעל חשיבות מרכזית דווקא מפאת האופי המבוזר של המערכת המשפטית, שמסכת הוריות שותפה מרכזית בעיצובו. התמונה המדומיינת של בית הדין הגדול כמוסד בעל אופי ריכוזי מובהק, מהווה גורם מאזן וממתן שנחוץ דווקא לאור המימדים המבוזרים של המערכת המשפטית שמעצבת את אופייה לאחר ביטולו הממשי של מוסד זה.

ב. בין מוניזם לפלורליזם, בין מטפיזיקה למשפט

מבחינה תיאורטית, האפשרות שניתנת לחכם לסטות מהוראת בית הדין בשם טענת הטעות, מתבססת על עמדה מטא-הלכתית מוניסטית. ההכרה הבסיסית לפיה יש אמת הלכתית אחת וחד משמעית, היא זו שמספקת את התשתית המטא-הלכתית שחיונית לשיח הטעות שאותו מפתחת מסכת הוריות כבר במשנה, ובצורה מפותחת ורחבה הרבה יותר בתלמודים בכלל, ובתלמוד הבבלי בפרט.

זכות העמידה של החכם מול הכרעתו המוסדית של בית הדין, מתבססת על טענת הטעות, וטענה זו עצמה מניחה קיומה של אמת משפטית נתונה ומוגדרת היטב, שבית הדין לא הצליח לכוון אליה. במובן זה, ניתן אכן לקבוע שמסכת הוריות מתבססת על ומכוננת תפיסה מוניסטית קיצונית למדי של מושג האמת ההלכתית ברמה העקרונית.

השאלה שבה ארצה לעסוק בפרק זה, היא טיבו של הקשר בין תפיסה מוניסטית זו שמשקפת ממסכת הוריות, לבין מרחבים והקשרים אחרים של הספרות התלמודית, שדווקא משקפים רמות וביטויים שונים של תפיסות פלוראליסטיות בנוגע לטיבה של האמת ההלכתית.

בשלב הראשון, אבקש לתאר את המימדים השונים של הפלורליזם ההלכתי המאפיין את הספרות התלמודית, כפי שעמד עליהם מחקר ספרות חז"ל בעשורים האחרונים.

לאחר מכן, ועל בסיס תיאור זה, אבקש להציע פרשנות אפשרית למתח שנוצר בין התשתית המטא-הלכתית שמאפיינת את מסכת הוריות, לבין המאפיינים הפלוראליסטים של הספרות התלמודית בכללותה, שאותם אסקור כעת.

1. המימדים הפלוראליסטים של הספרות התלמודית

מחקרים שונים שהתפרסמו בעשרות השנים האחרונות, ביקשו לבסס את ההכרה שלפיה ספרות חז"ל בכלל, והתלמוד הבבלי בפרט מאופיינים בתפיסה פלוראליסטית של האמת ההלכתית.⁷³⁵ על פי מספר מחקרים, התלמוד הבבלי אף מהווה זירה מרכזית שבה עמדות ותפיסות פלוראליסטיות בנוגע להלכה, מתפתחות ומתעצמות הרבה מעבר למשקלן והיקפן בקורפוס התנאי והארץ ישראלי שקדם לו.

המחקר עסק במאפיינים הפלוראליסטים שמשקפים בספרות חז"ל בכלל ובתלמוד הבבלי בפרט בשלושה מוקדים עיקריים. אציג כאן באופן תמציתי את שלושתם.

במחקרו החשוב על סטיית שופט מן הדין, מציג חנינה בן מנחם תמונה רחבה בנוגע לגישותיהם של התלמוד הבבלי והירושלמי ביחס למהותה ואופייה של האמת ההלכתית. בן מנחם

⁷³⁵ בנוגע לנקודה זו באופן כללי, ראה הספרות שמופיעה אצל הידרי, פלורליזם, עמ' 16-17, הערה 61.

מנתח סוגיות ודיונים שונים המופיעים בשני התלמודים, שעל בסיסם הוא מנסח את המסקנה הבאה:

“While the yerushalmi rejects any form of legal pluralism and strives to harmonize contradictory accounts, the Bavli accepts legal pluralism as a commonplace to which frequent positive references are made”.⁷³⁶

בן מנחם מבסס מסקנה זו על מספר רב של דוגמאות שבהם משתקפת הנטייה של הבבלי לאפשר ואף לקדם תפיסות פלוראליסטיות של האמת ההלכתית. מחקרו של בן מנחם מתמקד בספירה השיפוטית, והוא בוחן באיזו מידה יש נכונות מצד החכמים להכיר בכך שישנה יותר מהכרעה דוקטרינרית אחת נכונה לסיטואציה שיפוטית נתונה.⁷³⁷ בהמשך למחקרו של בן מנחם, נעשו גם מחקרים נוספים שהתייחסו לסוגיה זו, ולאחרונה אף התפתח פולמוס מעניין ביחס לשאלה זו בין ריצ'ארד הידר⁷³⁸ לכריסטין הייז.⁷³⁹

עיקרו של הפולמוס עוסק בשאלה מהו עומקו והיקפו של הפלורליזם המאפיין את המקורות התלמודיים: האם מדובר בפלורליזם ברמה הפרקטית בלבד, או שלחילופין הפלורליזם שבו דגלו חז"ל נובע מעמדות תיאורטיות עמוקות יותר בנוגע למהותה של האמת ההלכתית. כמו כן, הוא עוסק בשאלה באיזו מידה ניתן למצוא הד חזק בספרות חז"ל גם לעמדות מוניסטיות ברמה התיאורטית והפרקטית גם יחד, כפי שטענה כריסטין הייז. אנו נשוב לעסוק בפולמוס זה בהמשך דברינו.

כיוון נוסף בחקר חז"ל עמד על המימד הפלורליסטי במישור של התיאוריה והמתודולוגיה הפרשנית שמשקפת באופן שבו ספרות המדרש מתייחסת לטקסט המקראי ופרשנותו. חוקרים רבים הצביעו על ספרות המדרש והמתודות הפרשניות הרווחות בה, בתור מרחב שמצביע על כך שהחכמים איפשרו ואף פיתחו באופן אקטיבי תפיסות פלוראליסטיות בנוגע למהותה של הפרשנות ולשאלת מובנו של הטקסט המתפרש.⁷⁴⁰ החוקרים חלוקים בנוגע לעוצמתו של מימד זה

⁷³⁶ בן מנחם, אדם וחוק, עמ' 95. וראה גם: בן מנחם, סטיית שופט; בן מנחם, הליך שיפוטי; בן מנחם, תשובה נכונה.

כפי שהעיר הידרי (פלורליזם, עמ' 15, הערה 53), קביעתו של בן מנחם בנוגע לתלמוד הירושלמי היא קיצונית יתר על המידה. שכן, ניתן בהחלט למצוא בירושלמי ביטויים שונים לפלורליזם הלכתי, אם כי באופן מצומצם וחלקי יותר מאשר בבבלי.

⁷³⁷ ניתוח היסטורי אחר בנוגע לאופן שבו הוכרעו סוגיות הלכתיות ומשפטיות בתקופת המעבר מתקופת בית שני לתקופת המשנה והתלמוד הוצע על ידי פול היגר (ראה: היגר, הלכה פלוראליסטית). היגר סבר שבתקופה שלאחר החורבן היה ניסיון להעביר את ההלכה לעמדה יותר צנטרליסטית וסמכותנית, וזאת ביחס למאפיינים יותר מבוררים שאפיינו אותה בתקופת הבית. אמנם, במחקרו של היגר ישנם בעיות מתודולוגיות לא מבוטלות, ואף הוא עצמו מכיר בכך שהמגמה הצנטרליסטית הבתר חורבנית התממשה באופן מאוד חלקי ומסויג. ראה ביקורת על מחקרו אצל הידרי, פלורליזם, עמ' 16.

⁷³⁸ ראה: הידרי, תשובה נכונה.

⁷³⁹ ראה: הייז, תשובה נכונה; הייז, תגובה (לריצ'ארד הידרי).

⁷⁴⁰ בנוגע לתפיסות הפרשניות הפלוראליסטיות שמאפיינות את ספרות המדרש ראה בעיקר: הינמן, אגדה; הינמן, ויקרא רבה; קוגל, הקדמות למדרש. וראה גם הספרות שמצוינת אצל הידרי, פלורליזם, עמ' 18-19, הערה 65.

בספרות המדרש,⁷⁴¹ וכן ביחס לשאלה באילו תקופות, קבצים ובתי מדרש⁷⁴² הוא נוכח באופן יותר בולט, ובאילו תקופות ומקומות הוא נעדר.⁷⁴³

מרכיב שלישי בחקר הפלורליזם ההלכתי שמאפיין את עולמם של חז"ל, מצוי בשיח המחקרי בנוגע למאפיינים הדיאלוגיים והדיאלקטיים שמצויים בתלמוד הבבלי. מספר מחקרים ניתחו את המאפיינים הספרותיים והמטא-הלכתיים של השיח ההלכתי המתקיים בתלמוד הבבלי, והצביעו על הדגש הגדול שניתן בסוגיות הבבלי לשיח שמתמקד בטיעונים ובטיעוני נגד, שפתוח לאפשרות של קיומן של עמדות מנוגדות זו לצד זו, ושלא חותר להכרעה הלכתית מוניסטית וחד משמעית.⁷⁴⁴ כך, למשל, ניסח קרימר את התפיסה שמגולמת במאפייני השיח של התלמוד הבבלי:

"truth is indeterminable and that alternative views can encompass different aspects of the whole truth".⁷⁴⁵

"The argumentational form of the Bavli represents a moderation of truth claims and an admission that divine truth is available only in the multifarious play of reasoning and interpretation, and even then, finally only imperfectly... Because any single interpretation (by definition) grasps only part of the truth, alternative interpretations are always called for..."⁷⁴⁶

מחקרו של קרימר קרוב ברוחו לאופן שבו ראה הלבני את המאפיינים הייחודיים של השיח המשפטי בתלמוד הבבלי. הלבני טען שהדיון התלמודי משקף את 'אהבת הדיאלקטיקה' ואת

⁷⁴¹ בהקשר זה ראה את הפולמוס שהתפתח בין שטרן (שטרן, מדרש וביקורת הספרות; שטרן, מחקר המדרש), לבין סוזן הנדלמן, בעקבות ספרה של האחרונה (הנדלמן, פרשנות רבנית; הנדלמן, מדרש ותיאוריה ספרותית). הנדלמן טוענת כי ספרות המדרש משקפת תפיסה שלפיה הטקסט איננו בעל משמעות ספציפית, והוא מהווה מרקם פתוח לאפשרויות פרשנות מגוונות. לעומתה, שטרן סבור שחכמי המדרש הניחו שיש לטקסט מובן ספציפי, אלא שהם איפשרו פרשנויות שונות שמנסות להתחקות אחרי מובן זה של הטקסט. וראה גם הנדלמן, הכל בה; שטרן, מדרש וריבוי משמעות; פראדה, ריבוי משמעות. לגישה המצמצמת עוד יותר את המימד הפלורליסטי של המדרש, ראה: גרין, הרמנויטיקה רבנית. גרין מצביע על כך שבדרך כלל ריבוי הפרשנויות המוצע במדרשי האגדה מגוייס לטובת אג'נדה פרשנית ספציפית, ולא פותח פתח אמיתי לגיוון פרשני של ממש.

⁷⁴² עזן ידין טען כי תפיסה המכירה בריבוי משמעות של הטקסט המקראי לא מצויה בקבצים המדרשיים מבית מדרשו של רבי ישמעאל. ראה: ידין, מקורות המדרש, עמ' 69-70.

⁷⁴³ סטיבן פראדה הצביע על כך שבקטעים האגדיים שבמדרשי ההלכה ניתן למצוא הרבה יותר חלופות פרשניות, מאשר בחלקים ההלכתיים של קבצים מדרשיים אלו (פראדה, מסורת ופרשנות, עמ' 259, הערה 1). גם במקומות שבהם ניתן למצוא חלופות פרשניות בחלקים ההלכתיים, הרי שפעמים רבות, מגמתם של חלופות אלו היא להציע מהלך רטורי שנועד לתמוך במסקנה הסופית של המדרש. על כך עמדה כבר נטליה דורמן, ראה: דורמן, קריאה כרטוריקה. גם הלבני הצביע על הפער בין מדרשי האגדה למדרשי ההלכה בהיבט זה, תוך עמידה על הסיבה התרבותית העקרונית להבדל זה: מדרשי ההלכה חותרים למסקנה הלכתית מעשית, ולכן הם מכוונים למסקנה פרשנית ספציפית, ואילו מדרשי האגדה נוטים יותר לפרשנות אישית חסרת משמעויות ציבוריות מחייבות, ולכן מתאפשר במסגרתם חופש פרשני רב יותר. ראה: הלבני, פשט ודרש, עמ' 2-161.

⁷⁴⁴ למחקרים בולטים בכיוון זה, ראה בעיקר: הלבני, הצדקת החוק; קרימר, מחשבת התלמוד; לייטסטון, הרטוריקה של הבבלי. ג'פרי רובנשטיין עמד אף הוא על המאפיינים הדיאלקטיים של התלמוד הבבלי, תוך התמקדות בטקסטים של ספרות האגדה המצויים בבבלי. ראה: רובנשטיין, הדיאלקטיקה בבבלי, עמ' 72; רובנשטיין, תרבות, עמ' 39-53. וראה גם, מכיוון קצת אחר, פיש, מדע ותלמוד תורה, עמ' 43 ואילך.

⁷⁴⁵ קרימר, מחשבת התלמוד, עמ' 139.

⁷⁴⁶ קרימר, מחשבת התלמוד, עמ' 126. לעמדות ביקורתיות על מחקרו של קרימר, ראה: השר, מבנה חברתי, עמ' 243; הייז, ביקורת; הנ"ל, תשובה נכונה, עמ' 86, הערה 28; הלמן, מחלוקת לשם שמים; אך ראה גם מה שכתב על כך הידרי (הידרי, פלורליזם, עמ' 25 והערה 88).

המשיכה למשא ומתן הגיוני. אמנם, הלבני טען שבתפיסות אלו החזיקו בעיקר עורכי הבלבלי האחרונים, 'הסתמאים', והם היו פחות מקובלות בתקופות קדומות יותר.⁷⁴⁷ על נקודה זו חלקו חוקרים אחרים שייחסו את המאפיינים הדיאלקטיים המפותחים כבר לדורות ולשלבם מוקדמים יותר ביצירת הבלבלי.⁷⁴⁸

2. מסכת הוריות ופלורליזם הלכתי

ההיבטים השונים הללו עליהם עמד המחקר בנוגע לתרבות הנורמטיבית של החכמים בכלל ושל התלמוד הבלבלי בפרט, יוצרים מתח לא מבוטל לנוכח התשתית הנורמטיבית ומאפייני השיח של מסכת הוריות.

בשעה שההבניה המשפטית של מסכת הוריות מניחה ואף מכוננת תפיסה מוניסטית של מושג האמת ההלכתית, הרי שמימדים רבים אחרים של השיח התלמודי ושל תפיסת האמת ההלכתית, דווקא מתפתחים לכיוונים פלוראליסטיים. מתח זה אף מתחדד לאור העובדה שהבלבלי לוקח חלק פעיל ואקטיבי בהעצמת הביקורת שיכול החכם למתוח על הכרעתו של בית הדין, בעיקר בכך שהוא מרחיב באופן דרמטי את המקרים שבהם ביקורת כזו יכולה להתקיים. ביקורת כזו על בית הדין מניחה תפיסה חזקה למדי של מוניזם הלכתי, שמאפשר ומצדיק את הטענה שהכרעת בית הדין היא בגדר טעות.

קיומה של תפיסה מוניסטית כה בולטת ודומיננטית, בתוך ההקשר הרחב יותר של התלמוד הבלבלי ומאפייניו הנורמטיביים עליהם עמדנו לעיל, חייבת לעורר שאלה ותשומת לב. כמובן, ניתן תמיד לטעון שהלכת הוריות משקפת תפיסה אחרת של מושג האמת ההלכתית מאשר התפיסה שמשקפת ממרכיבים ומרחבים אחרים של יצירת חז"ל. יחד עם זאת, יש יתרון פרשני ביכולת להצביע על זיקה ויחס בין שתי תופעות בולטות ודומיננטיות שמהוות חלק מקורפוס ספרותי-יצירתי אחד.

2.1 בין מוניזם הלכתי לפלורליזם הלכתי

בדברים הבאים, ברצוני להתמודד עם מתח יסודי זה, ולהציע הסבר אפשרי לשאלת היחס בין הלכת הוריות לבין המאפיינים הפלורליסטיים של הספרות התלמודית במובנה הרחב יותר.

לשם כך אחלק את דבריי לשני חלקים עיקריים:

בחלק הראשון אציע מיפוי מושגי ותיאורטי מפורט של היחס בין הפלורליזם ההלכתי לבין המוניזם ההלכתי, תוך התייחסות למובנים השונים של מושגים אלו.

⁷⁴⁷ ראה: הלבני, הצדקת החוק, עמ' 89-90. וראה גם שם עמ' 76-77.

⁷⁴⁸ ראה: קרימר, מחשבת התלמוד, עמ' 6 ועמ' 95; להנגדה בין מאפייני זה של הבלבלי לבין התלמוד הירושלמי ראה: ניוזנר, ירושלמי, 110-111.

על בסיס ניתוח זה, אבקש להציע הסבר אפשרי למתח שבין הלכת הוריות לבין המימדים הפלורליסטיים שמאפיינים את השיח התלמודי באופן כללי.

כפי שתואר לעיל, מחקרים רבים עסקו בניסיון לנתח ולהגדיר את מהותו של המימד הפלורליסטי בתפיסותיהם הנורמטיביות של החכמים.⁷⁴⁹ אמנם, לצד מחקרים שביקשו להדגיש את היסוד הפלורליסטי של ספרות חז"ל, ישנם גם מחקרים שביקשו לצמצם את היקפו של יסוד זה, ולהדגיש תחתיו את הקול שמשקף דווקא תפיסה מוניסטית של האמת ההלכתית.⁷⁵⁰

במסגרת שיח מחקרי ענף זה, לא תמיד נעשית ההבחנה החדה בין שני מישורים שחשוב מאוד להבחין ביניהם:⁷⁵¹

מישור אחד [א] הוא המישור התיאולוגי-מטאפיזי: האם ובאיזו מידה החכמים החזיקו בעמדה שלפיה ישנה אמת הלכתית מטאפיזית אחת ויחידה [א1], או שמא הם דגלו בפלורליזם מטאפיזי [א2].⁷⁵² אנו נכנה עמדות אלו מכאן ואילך בכינוי 'מוניזם תיאורטי' ו'פלורליזם תיאורטי', בהתאמה.

המישור השני, הוא המישור המעשי-מוסדי [ב]: האם ועד כמה חתרו החכמים למציאות נורמטיבית אחידה ומוסכמת [ב1], ועד כמה הם נתנו לגיטימציה, ואולי אף העדפה, למציאות של פלורליזם נורמטיבי ברמה המעשית והפרקטית [ב2]. עמדות אלו יכונן מכאן ואילך בכינויים 'מוניזם מעשי' ו'פלורליזם מעשי'.

שני המישורים הללו לא רק נבדלים ברמה המושגית, אלא שהם כלל אינם תלויים זה בזה או נובעים בהכרח האחד מן השני. ייתכנו עמדות היוצרות צירופים שונים בין המישור המטאפיזי-תיאורטי לבין המישור הנורמטיבי הממשי. ברצוני להציג כעת את האפשרויות השונות שייתכנו מבחינה אנליטית-תיאורטית בנוגע לכל אחד מן המישורים הללו, ובנוגע לטיב היחס שמתקיים ביניהם.

כאמור, נקודת מוצא מוניסטית מבחינה מטאפיזית, לא מכתובה באופן ישיר מוניזם נורמטיבי במישור המעשי והממשי. אמנם, תיתכן כמובן אפשרות שבה עמדה מוניסטית ברמה המטאפיזית אכן משתלבת עם עמדה מוניסטית גם במישור הנורמטיבי הממשי [א1-א2]. במקרה זה, יש צורך בטיעון המגשר בין שני המישורים ומבסס את הזיקה שבין האמת המטאפיזית לבין המנגנון או

⁷⁴⁹ לסקירה וניתוח של המקורות השונים המכוננים את היסוד הפלורליסטי בספרות חז"ל, ראה בעיקר: בויארין, קווי גבול, עמ' 151-201; פראדה, ריבוי משמעות, 40-1; קרימר, מחשבת התלמוד; הידרי, פלורליזם, בעיקר עמ' 18-32.

⁷⁵⁰ מי שבעיקר ביקשה להדגיש עמדה שכזו במסגרת ניתוח העמדה של ספרות חז"ל היא כריסטיין הייז. ראה בעיקר: הייז, תשובה נכונה; הייז, ביקורת. וראה גם: נאה, חדרי חדריים.

⁷⁵¹ מספר חוקרים אכן עמדו על הבחנה זו ועל חשיבותה. ראה: הידרי, תשובה נכונה, עמ' 230-232; הייז, תגובה, עמ' 259-262. לביקורת על מחברים שהתעלמו מהבחנה חשובה זו או שלא העניקו לה משקל מספק, ראה: הייז, ביקורת; הנ"ל, תגובה, בעיקר בהערה 28.

⁷⁵² ניסוח חד ומובהק לעמדה הפלורליסטית ברמה המטאפיזית מצוי בפירוש שהעניק הריטב"א לביטוי המופיע בתלמוד "אלו ואלו דברי אלוהים חיים": "כשעלה משה למרום לקבל תורה, 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 דור ויהיה הכרעה כמותם" (ריטב"א לבבלי, עירובין, יג, ע"ב).

הדרך שבאמצעותה מתקבלת ההכרעה הנורמטיבית הממשית. הטענה, למשל, שהרכב המשפטי העליון ניחן ברוח הקודש או בהשראה נבואית, היא טענה שיוצרת את הגשר הזה [1].⁷⁵³

לחילופין, ייתכנו עמדות הדוגלות במוניזם מטאפיזי, אך משלבות אותו עם עמדה פלוראליסטית ברמה המעשית [א1-א2]. שניות זו יכולה להתבסס על שלושה נימוקים אפשריים:

1. נימוק החיץ הנורמטיבי: על פי תפיסה זו, ישנו מישור מטאפיזי שמכיל אמת משפטית מוניסטית, אך מישור זה איננו קובע את הנורמה המחייבת ברמה המעשית. על אף קיומה של הנורמה המטאפיזית, המרחב הנורמטיבי הממשי נותר פתוח באופן פוטנציאלי להופעתן של עמדות נורמטיביות שונות, עם או בלי הכרה בקיומו של מנגנון מוסדי-פוליטי המכריע ביניהן [2].⁷⁵⁴

2. נימוק החיץ האפיסטמי: אמנם ישנה אמת מטאפיזית אחת, אך מכיוון שאין באפשרותנו להשיגה אין בסיס חזק דיו ליצירתו של מוניזם ברמה המעשית. על פי גרסה זו, הפלורליזם המעשי מתקיים למרות ההכרה בקיומו של מוניזם מטאפיזי, וזאת מפאת חוסר יכולת הגישור בין מגבלותינו האפיסטמיות לתוכן המטאפיזי [3].⁷⁵⁵

3. נימוק הגשר האפיסטמי: תפיסה אחרת המצדיקה את השילוב הנ"ל, היא התפיסה שמבססת את החשיבות של הפלורליזם הנורמטיבי על ההכרה במוניזם מטאפיזי. גישה זו גורסת שדווקא מפאת קיומה של אמת מטאפיזית אחת, יש לאפשר את החתירה המתמדת אליה באמצעות מתן לגיטימציה לשיח מתמשך של דיון ומחלוקת המעצים את הסיכוי להשיג את האמת המטאפיזית האחת והיחידה [4].⁷⁵⁶

⁷⁵³ בהיסטוריה של ההלכה טיעון זה ידוע בעיקר בשמו של רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי. ראה: הכוזרי, מאמר שלישי, אות מא.

⁷⁵⁴ עמדה זו משקפת את העמדה המיוחסת לרבי יהושע במסגרת המעשה בדבר תנורו של עכנאי, המופיע בתלמוד הבבלי (בבא מציעא, נט, ע"א). הסיפור שם מכיר באמת מטאפיזית מוניסטית שמשקפת בבת הקול המופיעה בבית המדרש, ולמרות זאת הוא מבקש לשמור על אפשרותה של המחלוקת ושל הדיון הנורמטיבי שבין החכמים. כך מתנסח שם רבי יהושע בתגובה לכתלי בית המדרש המטים לנפול: "אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה - אתם מה טיבכם?". לנוכח ההתערבות השמיימית המבקשת להכריע את המחלוקת, רבי יהושע מדגיש את הלגיטימציה שצריכה להינתן לריבוי הדעות ההלכתיות ולמחלוקת המתקיימת ביניהן. עמדה אחרת באותו סיפור, עמדתו של רבן גמליאל, מדגישה דווקא את סמכותה של ההכרעה האנושית, ואת האפשרות לייצר מוניזם מעשי שתוכנו יכול להיות שונה מתוכנו של המוניזם התיאורטי-מטאפיזי. עמדה זו מקבילה לתפיסה [5] לקמן.

⁷⁵⁵ זהו האופן בו מסבירה כריסטין הייז את כל המופעים של הביטוי 'דעבד כמר - עבד, ודעבד כמר - עבד' על נוסחיו השונים (בבלי, ברכות, יא, ע"א; שם, שם, כז, ע"א-ב; שם, שבת, סא, ע"א; שם, בבא בתרא, קכ"ד, ע"א-ב; שם, שבועות, מח, ע"ב) המופיעים בתלמוד. לטענתה, מניחות מדוקדק של המשפט, עולה כי לא מדובר כאן בהכרה בפלורליזם תיאורטי אלא בחוסר יכולת להכריע איזו מן העמדות מכוונת לאמת ההלכתית המקורית, שבמישור התיאורטי היא בהחלט עשויה להיות מוניסטית לחלוטין. ראה: הייז, תשובה נכונה, עמ' 84-81. פרשנות זו שונה מן העמדה הפרשנית של חנינה בן מנחם, שביקש לראות בדוגמאות אלו ביטויים לעמדה פלוראליסטית במישור המעשי והתיאורטי גם יחד (עמדה [6] לקמן; ראה: בן מנחם, תשובה נכונה, עמ' 171).

⁷⁵⁶ עמדה הקרובה לעמדה זו מיוחסת על ידי שגיאה לגישתו של המאירי בנוגע ליחס שבין האמת ההלכתית להכרעה ההלכתית. ראה: שגיאה, הכרעה הלכתית, כב-כד. אמנם, המאירי לא שולל לחלוטין את מושג ההכרעה ההלכתית, אך הוא טוען כי הכרעה זו מתבססת על ההתקרבות לאמת המוניסטית באמצעות קיומה של המחלוקת והעימות בין עמדות שונות. במובן זה עמדתו של המאירי נמצאת בתוך שבין העמדה הנוכחית לבין העמדה שמוצגת בפנים מיד לאחר מכן.

לצד הדמיון בין אפשרות זו לבין האפשרות שקדמה לה, ישנו גם הבדל מכריע ביניהן. על פי אפשרות זו, האמת המטאפיזית יכולה לשמש כמרכיב וכמקור מניע במסגרת הדיון ההלכתי, והיא גם מהווה מקור הצדקה חשוב לעצם הלגיטימציה שניתנת למציאות הנורמטיבית הפלוראליסטית. על פי גישה זו, ישנה זיקה ממשית ואף סיבתית בין המימד המטאפיזי לבין המבנה הנורמטיבי הממשי, זיקה שנעדרת לחלוטין במסגרת הגישה הקודמת.

לצד האפשרויות שצוינו עד כה, קיימת גם אפשרות נוספת שבמסגרתה מוניזם מטאפיזי משתלב עם מוניזם נורמטיבי, אך לא מפאת הזיקה שקיימת ביניהם אלא למרות החיץ שלא ניתן לגשר עליו. כלומר, תיתכן עמדה הדוגלת במוניזם מטאפיזי, ויחד עם זאת מכירה בכך שלא ניתן להגיע לוודאות אפיסטמית בנוגע לתוכנה של האמת המטאפיזית הזו, וחרף ההכרה במגבלה זו היא סבורה כי המערכת המשפטית צריכה להיות מאופיינת במוניזם משפטי, שמושג באמצעות מנגנון מוסדי מוגדר שהנורמות נקבעות על פיו באופן מוחלט.⁷⁵⁷ במסגרת עמדה זו יתקיימו זה לצד זה שני מושגי אמת נוקשים שלא בהכרח חופפים זה את זה [5].⁷⁵⁸

⁷⁵⁷ רמב"ן החזיק בעמדה מורכבת המשלבת בין [1] ל [5]. מצד אחד הוא קבע כי בהינתן מציאות מוסדית מסוימת יש מקום להאמין שהכרעותיה חופפות את האמת המטאפיזית. מאידך, הוא הקפיד להוסיף שסמכותו המוסדית של בית הדין הגדול תקפה גם כאשר הוא טועה. זאת מכיוון שלצד האמת המטאפיזית הנתונה, ניתנה לחכמים סמכות לקבוע כיצד תתפרש התורה בפועל, גם כאשר פירושו איננו עולה בקנה אחד עם האמת המטאפיזית (ראה פירוש רמב"ן לתורה, דברים י"ז, י"א; רמב"ן, השגות לשורשים לספר המצוות, שורש א). יש כאן אם כן הכרה במוניזם מטאפיזי, ולצידו ביסוס המוניזם הנורמטיבי או על בסיס המישור המטאפיזי [1], או אף במנותק ממנו [5]. הסבר זה בדעת הרמב"ן שונה מן ההסבר אליו נוטה הלברטל (הלברטל, דרך אמת, עמ' 66-76), שביקש למקם את הרמב"ן במסגרת תפיסה [8], שתוצג להלן. הקושי בהסברו של הלברטל נעוץ בכך שהוא לא מספק הסבר שיטתי כולל לניסוחיו השונים של הרמב"ן, ובעיקר לא נותן מובן במסגרת תפיסתו הכוללת של הרמב"ן לביטוי 'אפילו יטעו' (הלברטל עצמו עומד על קושי זה, ומנסה להתמודד עימו, ראה שם עמ' 68 ובהערה 73).

בעל ספר החינוך מחזיק בעמדה דומה, אם כי אצלו הדגש על ההפרדה בין המוניזם המטאפיזי למוניזם המוסדי חזק יותר. ראה: ספר החינוך, עשה סז (עמ' קכ); עשה תצב (עמ' תרז); לא תעשה תקח (עמ' תרכ"ז).

⁷⁵⁸ כריסטין הייז ביקשה לשחזר מתוך מספר מקורות תלמודיים, עמדה שלפיה ישנה אמת מוניסטית ברמה המטאפיזית המופשטת, אך למרות זאת אמת זו איננה מחייבת ברמה המעשית, ולמרות קיומה יש לפסוק את הדיון על סמך קריטריונים אחרים (קריטריונים אלו הם העיקרון של פשרה מחד, או לחילופין הכרעת דין שמתבססת על 'לפנים משורת הדין'). על פי המודל אותו מציעה הייז, החכמים הכירו מצד אחד בקיומה של תשובה נכונה, אך מאידך תשובה זו איננה בהכרח התשובה הטובה ביותר. את הדיון בפועל ראוי לפסוק לא על פי התשובה הנכונה, אלא דווקא על בסיס התשובה שנחשבת לתשובה הטובה ביותר. ראה: הייז, תשובה נכונה, עמ' 107-117. וראה גם בדברי ההבהרה שלה: הייז, תגובה, עמ' 268-269.

עמדה עקרונית זו משתקפת גם כן במעשה התלמודי הידוע אודות תנורו של עכנאי (ירושלמי, מועד קטן, פרק ג, הלכה א; בבלי, בבא מציעא, נט, ע"ב). סיפור זה מכיר מצד אחד בקיומה של אמת מוניסטית במישור התיאורטי, שמתגלה לחכמים על ידי בת הקול. ומאידך, הסיפור מתאר הכרעה מוסדית מחייבת שיוצרת מוניזם נורמטיבי במישור ההלכתי המעשי. אמנם, שני המימדים המוניסטיים הללו לא נפגשים זה עם זה: המוניזם המטאפיזי מייצר נורמה שונה מן הנורמה שמושגת במישור המעשי-מוסדי.

כמו כן, עמדה עקרונית זו מאפיינת במידה רבה את תפיסתו המטא-הלכתית של הרמב"ם, כפי שזו מוצגת בהקדמתו לפירוש המשנה. הרמב"ם שם טוען שגם ביחס לדינים שגלמדים בהיקש ובגזירה, ניתן לדבר על אמת משפטית אחת נכונה, אלא שמשלב מסוים בהתפתחות ההלכה החכמים איבדו את הידע והמיומנות הדרושה כדי להפעיל את כללי ההיסק של ההלכה באופן מלא ומדויק, ולכן לא היה באפשרותם להגיע לעמדה משפטית אחידה ומוסכמת. בשלב זה, נוצר צורך להשתמש במנגנון מוסכם לקבלת החלטה שמחייבת את הכלל, וזהו תפקידו המוסדי של בית הדין הגדול בתפיסת הרמב"ם. מבחינה זו, ועל אף התפיסה המוסדית החזקה של הרמב"ם, יש פוטנציאל מתמיד לערעור על הסמכות המוסדית וזאת מפאת העובדה שמושג האמת ההלכתית המופשטת (שהרמב"ם מכיר בו ומכונן אותו באופן מובלט) איננו חופף בהכרח את תוכנה של ההכרעה המוסדית.

פער זה בין אמת מושגית-מטאפיזית מופשטת, לבין דגש מוניסטי חזק גם ברמה המוסדית אך כזה שאיננו חופף בהכרח את האמת המטאפיזית, מאפיין את הגותו המטא-משפטית של הרמב"ם גם בהקשרים נוספים. כך למשל במסגרת תורת טעמי המצוות שלו במורה נבוכים (ח"ג, לא-מט), והמתח שהיא יוצרת עם העמדה החזקה

באופן דומה, גם עמדה שנקודת המוצא שלה היא פלורליזם נורמטיבי ברמה המטאפיזית, יכולה לאמץ עמדות שונות במישור הנורמטיבי הממשי.

אפשרות אחת היא שהעמדה המטאפיזית הפלוראליסטית מתגלמת ומתממשת בעמדה פלוראליסטית ברמה הנורמטיבית הממשית [2א - 2ב]. מכיוון שבמידה המטאפיזי מתקיים ריבוי של אפשרויות נורמטיביות לגיטימיות, הרי שריבוי זה מתבטא גם בשדה הריאלי והמוסדי, באופן שמאפשר ריבוי של אפשרויות לגיטימיות ותקפות מבחינה משפטית [6].⁷⁵⁹

אך מאידך, עמדה מטאפיזית זו יכולה להשתלב עם עמדה מוניסטית במישור הנורמטיבי [2א-1]. שניות זו עשויה גם היא להיות מוסברת בשני אופנים:

1. למרות היעדרותה של אמת מוניסטית במישור המטאפיזי, ישנם נימוקים חברתיים המצדיקים את הצורך באחידות משפטית בקרב החברה. אחידות זו מושגת על ידי יצירתו של מנגנון הכרעה סמכותי המאפשר ומבסס אותה. על פי עמדה זו מנגנון ההכרעה אינו אלא אמצעי ליצירת האחידות, שמהווה את המטרה החברתית-משפטית. החתירה להכרעה ולאחידות דינית, מנותקת מיומרה לאתר את העמדה האמיתית במישור המטאפיזי, וזאת מכיוון שהמישור המטאפיזי כלל איננו מכיל אמת מוגדרת שכזו. עמדה זו יוצרת נתק מושגי חזק בין מושג האמת, לבין העמדה המשפטית התקפה והמחייבת מבחינה מעשית [7].⁷⁶⁰

של הרמב"ם בנוגע לרציפותו ואחדותו האל-זמנית והאל-אישית של החוק, עליה הוא מגן בפרק ל"ד שם. בעניין זה ראה: בן מנחם, אמת ויושר.

מעניין לבחון בהקשר זה גם את מטרותיו ומהותו של הפרויקט הנורמטיבי המוניסטי הגדול של הרמב"ם - משנה תורה. אין ספק שפרויקט זה, על פי מטרותיו של הרמב"ם בעצמו, נועד ליצור אחדות נורמטיבית בעולם ההלכה במישור המעשי והממשי. מאידך, לאור העובדה שהספר מבוסס על דין התלמוד, שהיא יצירה נורמטיבית המשקפת כבר את ההתרחקות מן האמת ההלכתית המופשטת, יש להסתפק האם הנורמה ההלכתית המגובשת במשנה תורה אכן קולעת לאמת ההלכתית המוניסטית שהרמב"ם הכיר בקיומה.

⁷⁵⁹ עמדה זו משתקפת בצורה בולטת במכתם התלמודי המפורסם: 'אלו ואלו דברי א-לוהים חיים', במסגרת הופעתו בבבלי, גיטין, ו, ע"ב. במקור זה הפתיחות להכלה של עמדות סותרות ברמה המעשית מבוסס על היגד שמתייחס למישור התיאורטי-מטאפיזי. אמנם, יש לתת את הדעת לכך שמקור זה לא דן במחלוקת הלכתית בעלת משמעות מעשית, אלא מתייחס למחלוקת פרשנית תיאורטית בלבד. כמו כן, מהופעתו של הביטוי בסוגיה שם עולה בבירור שיסודו של הפלורליזם הוא בכך שכל אחת מהעמדות מאירה צד אחר של האמת, ורק שילובן יחד מאפשר נקודת מבט רחבה ושלמה יותר. ביחס לכך, ראה: קרימר, מחשבת התלמוד, עמ' 29-121; 148-136, בעיקר עמ' 145. ובאופן אחר ראה גם הלמן, היבטים תרבותיים, עמ' 95-383. הלמן מבקש לראות במשפט זה ביטוי לתפיסה שלפיה המחלוקת בין החכמים נתפסת כמחלוקת רק מנקודת מבט אנושית, אך היא כלל איננה כזו מנקודת המבט של האלוקות.

אמירה מקבילה לגבי הפלוראליזם היסודי המאפיינת את הקריאה בטקסט הקנוני של התורה שבכתב מצויה גם בבבלי, סנהדרין, ל"ד, א: "אמר אביי: דאמר קרא: 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי כי עו לאלהים' - מקרא אחד יוצא לכמה טעמים, ואין טעם אחד יוצא מכמה מקראות. דבי רבי ישמעאל תנא: 'וכפטיש יפצץ סלע', מה פטיש זה מתחלק לכמה ניצוצות - אף מקרא אחד יוצא לכמה טעמים". עזאן ידין טען שחובן זה של הדרשה על הפסוק 'וכפטיש יפוצץ סלע' איננה מקורית לבית מדרשו של רבי ישמעאל, אלא הוענקה לה רק על ידי הבבלי. ראה: ידין, מקורות המדרש, עמ' 79-71. וראה גם: בויראין, קווי גבול, עמ' 92-189; שטרן, מדרש וריבוי משמעות, עמ' 24-123, ובעיקר בהערה 43 שם.

⁷⁶⁰ עמדה זו משתקפת היטב במסורת הידועה על הכרעת ההלכה כבית הלל: "יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי א-לוהים חיים הן, והלכה כבית הלל" (בבלי, עירובין, יג, ע"ב; וראה גם ירושלמי, ברכות, פרק א, הלכה ד). בת הקול מכוננת את הפלורליזם במישור המטאפיזי, ולצידו מכוננת מוניזם מעשי. אמנם, החוקרים נחלקו באיזו מידה אמירה זו אכן משקפת הכרה בפלורליזם תיאורטי. מצד אחד, ראה: בויראין, קווי גבול, עמ' 157-60; נאה, חדרי חדרים, עמ' 862; ג'קסון, הערות, עמ' 33. מאידך, ראה: בן מנחם, תשובה נכונה, עמ' 168, הסבור שמשפט זה מתאר אך ורק את הלגיטימיות של העמדות החולקות אך לא מתיימר לתאר אותן כאמיתיות או נכונות באותה המידה.

2. דרך נוספת להצדיק ולבסס מוניזם נורמטיבי מעשי על גבי הכרה בפלורליזם תיאורטי, היא הטענה שתפקידו של הגוף המוסמך היא לכונן את האמת המשפטית האחת שתהיה מקובלת בשיטה, ולהפוך אותה לעמדה המשפטית המחייבת והנכונה מבחינה מעשית. ההבדל בין גירסה זו לבין האפשרות הקודמת היא שלפי הטענה הנוכחית ההכרעה המוסדית איננה רק אמצעי כדי להגיע לאחידות משפטית, אלא היא נתפסת כמרכיב מרכזי בכינונה של האמת המשפטית ברמה הסובסטנטיבית. משעה שהתקבלה הכרעה משפטית מוניסטית באופן שנתפס כלגיטימי מבחינת המערכת ההלכתית, הרי שהחלטה המוסדית עצמה אמנם איננה מתבססת על אמת מטאפיזית נתונה, אך היא מכוננת את עצמה ככזו. הקשר הסיבתי והמושגי שבין שני המישורים מתהפך כאן אפוא: ההכרעה המוסדית לא מתימרת לשקף ולגלות את האמת המטאפיזית, אך משעה שהחלטה מוסדית התקבלה, היא מכוננת את תוכן החלטה כתוכן משפטי נורמטיבי אשר יש לו מעמד מטאפיזי, החורג מעבר לעובדת היותו נתון חברתי קונטינגנטי [8].⁷⁶¹

2.2 היסודות התיאורטיים של המוניזם המעשי

על בסיס הניתוח שהוצע עד כה, ברצוני לבחון כעת את היחס שבין שתי הגישות הבסיסיות שדרכן ניתן לייצר עמדה מוניסטית במישור המעשי. ראינו כי עמדה מוניסטית במישור המעשי יכולה להתבסס על מוניזם מטאפיזי [עמדה 1 לעיל], ומאידך היא יכולה להתקיים מבלי להתבסס כלל על המישור המטאפיזי [עמדות 5, 7 לעיל].

לכאורה, המוניזם שמבוסס על המישור המטאפיזי הוא מוניזם חזק ויציב יותר, מאשר תפיסה מוניסטית שמבוססת אך ורק על הצורך באחידות דינית ועל חשיבותה של הכרעה משפטית אחידה ומחייבת. שהרי, המימד המטאפיזי של התפיסה המוניסטית מעגן ומחזק את המוניזם המשפטי, ומעניק לו צידוק תיאולוגי-מטאפיזי שמבסס את קיומו.

אמנם, למטבע זה יש גם צד שני: במובן מסוים, העמדה שמחויבותה למוניזם משפטי מבוססת על תמונת עולם מוניסטית ברמה המטאפיזית, תייצר מוניזם משפטי פגיע יותר וחלש יותר מאשר המוניזם שלא נשען על תמונת עולם מטאפיזית זו. הסיבה לכך היא, שבתמונת העולם

כמו כן, עמדה זו משתקפת גם כן בדברי הירושלמי: "אמר רבי ינאי אילו ניתנה התורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה. מה טעם? וידבר יי' אל משה, אמ' לפניו: רבוננו של עולם הודיעני היאך היא ההלכה? אמר לו: אחרי רבים להטות, רבו המזכין זכו רבו המחייבין חייבו. כדי שתהא התורה 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', ואומר מירושלמי "ירושלמי, סנהדרין, פרק ד, הלכה ב). אף כאן ניתן לזהות שילוב בין פלורליזם תיאורטי לבין מנגנון הכרעה פוליטי שאמור לכונן מוניזם מעשי.

אמנם, יש לתת את הדעת לכך שבשני המקורות הללו גם המוניזם המעשי מעוגן במישור המטאפיזי, מעצם העובדה שהוא מבוסס על היגד של בת קול שהתגלתה לחכמים, או על היגד אלוהי שנאמר למשה.

⁷⁶¹ אופציה זו מוצאת ביטוי ציורי בכמה מסורות תלמודיות הקובעות שבית דין של מעלה קובע את ההלכה לאור ההכרעה ההלכתית שהתקבלה בזירה האנושית. ראו: בבלי, גיטין, ו, ע"ב; בבלי, בבא מציעא, פו, ע"א. משה הלברטל ביקש להסביר את גישתו של הרמב"ן בנוגע למעמדו של בית הדין הגדול, לאור מודל זה בדיוק. ראה: הלברטל, דרך אמת, פרק ראשון, בעיקר עמ' 66-72.

כמו כן, עמדה זו משתקפת גם כן בדבריו של הריטב"א שצוטטו לעיל (הערה 752). הריטב"א משלב בין פלורליזם מטאפיזי ומוניזם נורמטיבי. ויתר על כן: המוניזם הנורמטיבי לא מוצג בדבריו רק כמענה לקושי המעשי שנוצר על ידי הפלורליזם המטאפיזי, אלא כגורם שמכונן את האמת הנורמטיבית העקרונית, לאחר שזו לא התקבעה במישור של ההתגלות הראשונית.

הזו, המישור המטאפיזי עשוי תמיד לשמש כחרב פיפיות, ולצד האפשרות שלו לבסס את התוקף של ההחלטה המוסדית, הוא יכול לשמש גם כגורם רב עוצמה שבכוחו לערער ולהחליש את סמכותה, מפאת הטענה שההכרעה המוסדית איננה עולה בקנה אחד עם האמת המטאפיזית.⁷⁶²

על רקע יחסים מורכבים אלו שבין המימד המטאפיזי לבין המימד המוסדי של התפיסה המוניסטית, לא נופתע לגלות על קיומן של עמדות המחזיקות בתפיסה המוניסטית על שני מרכיביה, אך מקפידות שלא לתלות את שני המרכיבים זה בזה (עמדה [5] לעיל). עמדות אלו דוגלות אמנם במוניזם הן במישור התיאורטי והן במישור המעשי, אך הן מדגישות כי תוקפו של המוניזם המעשי איננו מותנה בכך שהוא אכן קולע באופן מדויק בכל מקרה ומקרה לתוכן של הנורמות המטאפיזיות המוחלטות. לעיתים, גישות אלו מבקשות לאחוז בחבל בשתי קצותיו: הן ישאפו לחזק את המוניזם המשפטי באמצעות הטענה המטאפיזית, אך מאידך יקפידו גם להצביע על חוסר התלות של המוניזם המוסדי במישור המטאפיזי המופשט. באופן זה, ישנו ניסיון למזער את הסיכון לסדר המשפטי הטמון בעצם קיומו של המימד המטאפיזי כמרכיב רלוונטי של המערכת הנורמטיבית. במקרה כזה, מדובר למעשה בשילוב של התפיסות [1] ו [5], כפי שהגדרנו אותן לעיל.

3. הלכת הוריות והפרדוקס של המוניזם ההלכתי

המודעות לקיומם של יחסים מורכבים אלו שבין המוניזם במישור התיאורטי והמטאפיזי, לבין המוניזם במישור המוסדי והמעשי, עשויה לסייע בניסיון לנתח את משמעותה ומגמותיה הנורמטיביות של משנת הוריות.

כפי שראינו בנקודות מפתח לאורך פרקי העבודה כולה, מסכת הוריות מתבססת באופן מובהק על תשתית מוניסטית ברמה התיאורטית.⁷⁶³ תשתית זו היא שמאפשרת את שיח הטעות שמפתחת מסכת הוריות, ואת הרחבתו והעצמתו של שיח זה בידי התלמודים, והתלמוד הבבלי בפרט.⁷⁶⁴

אמנם, שיח טעות זה מתפקד במסכת הוריות לשם החלשתו וסיוגו של המוסד ההלכתי העליון בדמותו של בית הדין הגדול. במובן זה, ניתן לקבוע כי מסכת הוריות עושה שימוש

⁷⁶² שניות זו בנוגע להשפעתו של המישור המטאפיזי על הנורמה המשפטית הפוזיטיבית, מאפיינת גם את השיח התורת משפטי הכללי, בנוגע ליחס שבין פוזיטיביזם משפטי לבין גישות המכירות בקיומו של 'משפט טבע', שאיננו תלוי בנוהג החברתי או באקט של חקיקה. בתקופות ובתרבויות שונות בתולדות המשפט, המישור של משפט הטבע מילא פונקציות שונות ולעיתים אף מנוגדות מבחינת היחס בינו לבין תוקפה ומעמדה של הנורמה הכתובה והחקוקה. במשנתו של אריסטו, למשל, חוק הטבע מהווה קומת מסד טבעית ואוניברסאלית, שבכוחה לבסס ולייצב את מעמדן של הנורמות הלוקאליות שנוצרות באופן משתנה בכל תרבות ספציפית (ראה: אריסטו, אתיקה ניקומאכית, ספק ה, פרקים ז, י, יא). בהקשר המודרני, לעומת זאת, תפיסת משפט הטבע דומיננטית בעיקר באמצעות השיח של זכויות האדם. הפונקציה הפוליטית העיקרית של שיח זה, היא סיוג והגבלה של המשטרים המדינתיים על ידי יצירתו של סטנדרט משפטי שאמור לבקר את פעולותיהן ולרסן את כוחן.

⁷⁶³ ראה בעיקר דיונונו לעיל בפרק החמישי, בעיקר מעמ' 210 ואילך.

⁷⁶⁴ בנוגע להרחבת תחולתו של שיח הטעות בידי התלמוד הבבלי, ראה דיונונו הנרחב לעיל בפרק החמישי, בעיקר מעמ' 223 ואילך.

בתפיסה המוניסטית במישור המטאפיזי, אך זאת כדי להחליש ולצמצם את המוניזם המוסדי שמיוצג על ידי הוראותיו של בית הדין הגדול. ההנחה בנוגע לקיומה של עמדה אחת נכונה, היא התשתית שעל גביה ומתוכה מסכת הוריות מבקשת לפתוח פתח ולאפשר ביקורת נורמטיבית על החלטותיו של בית הדין הגדול. החכם הפרטי, שנעדר כוח מוסדי מוגדר, יכול לבסס את עמדתו לנוכח העמדה המוסדית של בית הדין, רק מתוך התבססות על מטפיזיקה מוניסטית.

החלשתו של המוניזם הריאלי באמצעות עמדה מוניסטית במישור התיאורטי, מתרחשת כתוצאה מיצירתו של החיץ המושגי בין קיומה של אמת פרשנית במישור המטאפיזי לבין אפשרות ייצוגה על ידי גורם אנושי-חברתי מובחן. ההכרה בקיומו של חיץ זה, היא אחת מן המשמעויות התיאולוגיות החשובות של התהליך שבו דמותו של החכם מחליפה את דמויותיהם של הנביא והכהן. החכם משתמש בחכמתו כדי להבין ולפרש את התורה, אך הוא כבר לא נהנה מן הוודאות המוחלטת שמאפיינת את פעילותו של הנביא המקראי, ומן ההילה הדתית הייחודית והבלעדית שנווית לפעולתו של הכהן הגדול במסגרת הפולחן במקדש.

הפונקציה של המוניזם התיאורטי במסגרת הלכת הוריות, אם כך, היא דווקא החלשת כוחו המוחלט של בית הדין הגדול, ושל המוניזם המוסדי שאותו הוא מייצג. במובן זה, המוניזם התיאורטי משרת כאן דווקא את התפתחותה של מציאות פלוראליסטית ומבוזרת שבה יש מקום לביקורת של חכמים יחידים על החלטות הסמכותיות של המוסד ההלכתי העליון.

הבניית האפשרות של ביקורת זו, היא הבסיס שמאפשר את התפתחותה של תרבות המחלוקת בעולמם של חז"ל, ואת המציאות הנורמטיבית שבה עמדות משפטיות והלכתיות חלוקות החיות זו לצד זו כאופציות חלופיות שונות בתוך אותה מערכת משפטית. המוניזם התיאורטי מקדם ומעורר, אם כך, את הפלורליזם המשפטי בעולמם ההלכתי של החכמים.

על פי השחזור שאני מבקש להציע כאן, הדינמיקה המטא-הלכתית שאפיינה את התפתחות תרבות המחלוקת בעולמם של החכמים הייתה בעלת שני שלבים ושני מרכיבים מכוננים:

השלב הראשון הוא החלשה ואיתגור של ההגמוניה המוסדית של בית הדין הגדול,⁷⁶⁵ ויצירת המרחב הנורמטיבי שמאפשר ביקורת ומחלוקת על הכרעותיו והוראותיו, וזאת על בסיס הטענה שהוראתו הייתה בגדר הוראת טעות. טענה זו נשענת על מטפיזיקה מוניסטית שלפיה יש אמת משפטית אחת שאליה יש לחתור, וכאשר ההכרעה המוסדית נכשלת מלהגיע ולשקף אמת זו, הרי שהדבר חותר תחת התוקף הבסיסי של הכרעותיה.

שלב זה מאפשר כאמור את היווצרותה של המחלוקת במרחב הריאלי, אך יחד עם זאת, הוא מתבסס על התפיסה המוניסטית במישור התיאולוגי והמטאפיזי.

⁷⁶⁵ ניסוח זה תקף גם במידה שמאמצים את העמדה ששוללת את קיומו ההיסטורי הריאלי של מוסד הלכתי מרכזי בדמות בית הדין הגדול. שהרי, גם במידה שאכן מדובר בקונבנציה חברתית-משפטית 'מדומיינת' ולא ריאלית, ניתן לנתח את היחס אותו מבקשים חז"ל ליצור ולכונן ביחס למוסד זה.

השלב השני מגיב למעשה להיווצרותו של המרחב הפלורליסטי ברמה המעשית, ובמסגרתו מתפתחות בהדרגה תפיסות תיאולוגיות ומטאפיזיות רחבות יותר, המבססות את הפלורליזם במישור התיאורטי העקרוני, כתשתית חדשה להצדקתה וביסוסה של תרבות המחלוקת בעולמם של החכמים.

תפיסות אלו מתגבשות בשלב מתקדם יותר מבחינה כרונולוגית, והן מתפתחות בעיקר בקרב החכמים שלוקחים חלק בעיצובו של התלמוד הבבלי.⁷⁶⁶ אמנם, גם לאחר הופעתו והתפתחותו של שלב זה, הוא איננו מחליף לחלוטין את התפיסות שאפיינו את השלב הראשון, אלא מתווסף אליהם, וזאת למרות המתח המובנה הקיים בין שניהם.⁷⁶⁷

משמעות טענתי היא שתרבות המחלוקת בעולמם של חז"ל נבנתה והתפתחה מתוך שתי עמדות מטאפיזיות מנוגדות, שכל אחת מהן תרמה בדרכה ובשלב אחר לביסוסה ולצמיחתה של תרבות זו.

בתחילה, דווקא העמדה המטאפיזית המוניסטית שימשה כעמדה תיאורטית שאפשרה את ערעור מעמדו הסמכותי המוחלט של בית הדין הגדול. מהלך זה היווה את התשתית להיווצרותו של הפלורליזם במישור הריאלי. לאחר מכן, וכתגובה לתהליך זה, התפתחו בעולמם של החכמים עמדות מטאפיזיות פלוראליסטיות, התומכות ומבססות את הפלורליזם המעשי שנוצר כתוצאה מהיחלשותו של המוסד הריכוזי והסמכותי בשלב הראשון.

⁷⁶⁶ תיאור כרונולוגי זה משתלב עם מסקנותיהם של מספר חוקרים, הטוענים שתפיסות פלוראליסטיות עקרוניות מופיעות רק בשלהי תקופת חז"ל, במהלך שני הדורות האחרונים של אמוראי בבל, ובעיקר בזיקה לפועלם של עורכי התלמוד האחרונים והסתמאים. ראה בעיקר: הלבני, הצדקת החוק, פרק חמישי, עמ' 92-76, שמייחס תמורה זו בעיקר לתקופה הסתמאית, ובמקביל גם בוירין, קווי גבול, פרק שביעי, בעיקר עמ' 155-157. אך ראה מאידך את דעתו החולקת של קרימר (קרימר, מחשבת התלמוד, עמ' 126), המקדים מאפיינים אלו כבר לדורות השלישי והרביעי של אמוראי בבל. אך ראה גם ביקורתה של השר (השר, מבנה חברתי, עמ' 243). על התפתחותן של עמדות פלוראליסטיות בשלבים המאוחרים של התלמוד הבבלי, ראה גם: נאה, חדרי חדרי, עמ' 851-875.

⁷⁶⁷ במידה רבה ניתן אף לומר כי מדובר לא רק בשני שלבים עוקבים, אלא בשני תהליכים מקבילים, שלמרות המתח ואף הסתירה שקיימת בניהם, הם משלימים זה את זה במובן זה שכל אחד מהם מחליש מימד אחד של התפיסה המוניסטית החזקה שניצבת ביסודה של ההלכה.

ביבליוגרפיה

א. ספרות בית שני וספרות חז"ל

ספרות בית שני

- יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים, מהד' א' שליט, ירושלים תש"ד-תשכ"ג
 קדמוניות
 יוסף בן מתתיהו, תולדות מלחמת היהודים ברומאים, תרגום מיוונית והקדמה - לזה
 אולמן; עריכה מדעית והערות - ישראל שצמן; מבוא ואילנות היחס - יונתן פרייס,
 ירושלים: כרמל, תש"ע
 מהד' י' ידן, ירושלים תשל"ז, כרך ב [א]
 מגילת המקדש [א]
 Elisha Qimron, The Temple Scroll, A Critical Edition with Extensive
 Reconstructions, Ben Gurion University of the Negev Press and Israel Exploration
 Society, Beer Sheva – Jerusalem, 1996
 פילון האלכסנדרוני, כתבים א-ה, ס"ד נטף (עורכת), ירושלים: מוסד ביאליק, תשמ"ו-
 תשע"ב
 כתבים
 תרגומי מקרא
 תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, מהדורת ד' רידר, ירושלים: תשמ"ה
 תרגום יונתן בן
 עוזיאל
 תרגום ארץ
 ישראל
 תרגום שומרוני
 אברהם טל, התרגום השומרוני לתורה: מהדורה ביקורתית, תל אביב: אוניברסיטת תל
 אביב, בית הספר למדעי היהדות, תשמ"ב
 תרגום אונקלוס
 מהדורת ברלינר, ברלין, תרמ"ד

ספרות חז"ל

- כ"י בודפשט, קויפמן A50
 משנה
 אלבק, משנה
 ח' אלבק, ששה סדרי משנה מפורשים בידי חנוך אלבק, ירושלים: ביאליק, תשמ"ט
 תוספתא, מהדורת ש' ליברמן, ירושלים: בית המדרש לרבנים שבאמריקה, תשנ"ג-
 תשנ"ו
 תוספתא, מהדורת מ"מ צוקרמאנדל, ירושלים, תשל"ל
 תוספתא: זרעים-
 נשים; ב"ק-ב"ב
 תוספתא: נזיקין-
 טהרות
 מכילתא דר'
 ישמעאל
 מכילתא דרשב"י
 תורת כהנים:
 דבורא דנדבה
 ודבורא דחובה
 שאר הספרא
 ספרי במדבר
 ספרי זוטא
 על פי כתב יד רומי 66
 ספרי במדבר, מהדורת מ"י כהנא, ירושלים: מאגנס, תשע"א
 ספרי דבי רב, מחברת ראשונה: ספרי על ספר במדבר וספרי זוטא, עם חילופי גרסאות
 והערות מאת ח"ש הורוויץ, ירושלים, תשכ"ו
 ספרי דברים, מהדורת פינקלשטיין, ניו יורק, בית המדרש לרבנים באמריקה, תשכ"ט
 ד"צ הופמן, מדרש תנאים לספר דברים, ברלין, תרס"ח-תרס"ט
 מנחם יצחק כהנא, ספרי זוטא דברים: מובאות ממדרש תנאי חדש, ירושלים: מאגנס,
 ספרי דברים
 מדרש תנאים
 לספר דברים
 ספרי זוטא דברים

תשס"ג	תלמוד ירושלמי
תלמוד ירושלמי, האקדמיה ללשון עברית, ירושלים, תשס"א	תלמוד בבלי
על פי מסירה 00 או 01 במפעל המילון ההיסטורי	בראשית רבה
מדרש בראשית רבא, מהדורת יהודה תיאודור וחנוך אלבק, ירושלים: ספרי ואהרמן, תשכ"ה	ויקרא רבה
מדרש ויקרא רבה, מהדורת מרדכי מרגליות, ירושלים: משרד החינוך והתרבות, תשי"ג	

ב. ספרות פרשנית בתר תלמודית

אברבנאל, ויקרא	אברבנאל, דון יצחק, פירוש התורה - ויקרא, ווארשא: תרכ"ג
בעל שם טוב על התורה	בעל שם טוב על התורה, ירושלים: פתחי מגדים, תשנ"ט
גבורת ארי	אריה ליב בן אשר, גבורת ארי על מסכת יומא, ליקווד, תשס"ו
האגודה	א"ז הכהן, ספר האגודה, ירושלים, תשנ"ב-תשנ"ד
חידושי הריטב"א	חידושי הריטב"א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשמ"ו
מורה נבוכים	מורה נבוכים לרבינו משה בן מימון, תירגם מערבית והוסיף הערות, נספחים ומפתחות מיכאל שורץ ; עריכה - דוד צרי, תל-אביב: אוניברסיטת תל-אביב - ההוצאה לאור, תשס"ג
מלב"ם, התורה והמצוה	ספרא עם פירוש המלב"ם, בוקרשט, תר"כ
ספר החינוך	מהדורת ח' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תש"ך
ספר הכוזרי	רבי יהודה הלוי, ספר הכוזרי, דביר: תל אביב, תשל"ג
רמב"ם, ספר המצוות	ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"א ¹²
קהילות יעקב	י"י קניבסקי, קהילות יעקב א-י, בני ברק, תשמ"ה
קובץ שיעורים	א"ב וסרמן, קובץ שיעורים, גבעתיים, תשי"ט-תש"כ
קצות החושן	ספר קצות החושן לרב אריה ליב העללר, ירושלים: וגשל, תשנ"ט
רמב"ן על התורה	פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, מהדורת ח' שעוועל, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ו
רשב"ם על התורה	פירוש התורה לרבינו שמואל בן מאיר, מהדורת מאיר יצחק לוקשין, ירושלים: חורב, תשס"ט
שארית יעקב	רבי יעקב אלגאזי, שארית יעקב - דברים, ברוקלין, תשמ"ט
שד"ל על התורה	פירוש שד"ל על חמישה חומשי תורה, תל אביב: דביר, תשל"ב

ג. מסכת הוריות: מהדורות ופרשנות

מהדורות

גרטנר, הוריות	מסכת הוריות, מהדורת גרטנר, עם פירוש 'חברותא', בני ברק, תשס"ה
דבליצקי, הוריות	מסכת הוריות: מוגהת ומתוקנת ע"פ נוסח ספרדי בכתיבת יד ספריית פאריש עם שינויי נוסחאות, בצלאל דבליצקי (עורך), ירושלים: אהבת שלום, תשס"ה
וינציה, הוריות	תלמוד בבלי, מהדורת צילום דפוס ונציה, ירושלים, תשס"א

שטיינזלץ, הוריות	תלמוד בבלי, מהדורת שטיינזלץ, ירושלים: המכון הישראלי לפרסומים תלמודיים, תשנ"ז
טולדנו, הוריות	תלמוד בבלי, מסכת הוריות, מתורגם לעברית ומבואר בידי שלמה טולדנו, ירושלים, תשנ"ז
דריליך, הוריות	ש' דריליך, מסכת הוריות עם פירוש רש"י ומלבי"ם, ירושלים, תש"ל
ירושלמי, הוריות	ירושלמי, הוריות, ירושלים, תש"ך
אליצור, ירושלמי	תלמוד ירושלמי: על פי כתב יד סקלינגר 3 (Or 4720). שבספריית האוניברסיטה של לייזן (מהדירים: ב' אליצור ואחרים), ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תשס"א, עמ' 1413-1432
הוריות, פרנקפורט	תלמוד בבלי הוריות, מהדורת פרנקפורט דמיין, 1720
הוריות, ברלין	תלמוד בבלי הוריות, מהדורת ברלין, 1715-1716
פרשנות	
אוצר, הוריות	אוצר הפירושים על מסכת הוריות, מזכרת גיטה: ירושלים, תשכ"ט
איגר, דרוש	ע' איגר, דרוש וחידוש על מסכת הוריות, בני ברק, תשל"ד
באר שבע, הוריות	ספר באר שבע, הרב יששכר דב איילנברג, פפד"מ, תס"ט
בנבנשתי, שדה	י' בנבנשתי, שדה יהושע על הירושלמי הוריות, קושטנדינא, 1749
גנחובסקי, בית אמי	א' גנחובסקי, ספר בית אמי חדר הורתי על מסכת הוריות, תל אביב, 1969
גנצפריד, הוריות	שלמה גנצפריד, פני שלמה על מסכת הוריות, ירושלים, 1999
גרינימן, חידושים	ח"ש גרינימן, ספר חדושים ובאורים על מסכת הוריות, בני ברק, תשל"ז
הירשנזון, הוריות	ח' הירשנזון, חדושי הרח"ה למסכתא הוריות בבלי וירושלמי א-ב, ירושלים: דפוס העברי, תרפ"ד-תרפ"ו
הכהן, חצי מנשה	י' הכהן, חצי מנשה – פירוש על מסכת הוריות, לונדון, תרס"א

ז' ורהפטיג, זריחת השני, ירושלים, תשל"ג	ורהפטיג, זריחת
רבי חיים בן עטר, ספר חפץ ה' על מסכת הוריות, ירושלים, תשנ"ה	חפץ ה', הוריות
מ"ב יוז'וק, ספר ישר הורי על מסכת הוריות, בני ברק, תשמ"ג	יוז'וק, הוריות
מ' המאירי, בית הבחירה על מסכת הוריות ועדיות, ירושלים, 1969	מאירי, הוריות
ד"א מלינובסקי, זכור לדוד על מסכת הוריות, בני ברק, תשד"ם	מלינובסקי, זכור
חידושי חת"ס סופר על הש"ס, חלק ג, בני ברק, תשס"ד	סופר, הוריות
ש' פירר, הר שפר על מסכת הוריות, תשל"ט	פירר, הר
א"ל קרייפלס, ספר מאבני המקום והוא חדושים על מסכת הוריות, פראג, תקס"א	קרייפלס, המקום
תוספות הרא"ש על מסכת הוריות, ירושלים, תשס"ח	רא"ש, הוריות
ספר ליקוט ראשונים, ירושלים, תשנ"ה	ראשונים, הוריות
מ' רוזמריין, ספר דבר משה על מסכת הוריות, ירושלים, תשל"ח	רוזמריין, דבר
י' טראני, פסקי הר"ד והרי"א ז למסכת הוריות, ירושלים, תשכ"ד	רי"ד, הוריות
פירוש הרמב"ם לעבודה זרה והוריות, מעלה אדומים, תשס"ב	רמב"ם, הוריות
ב' רנשבורג, ספר הורה גבר על מסכת הוריות, פראג, 1802	רנשבורג, הורה
חי"ד אזולאי, ספר שער יוסף על מסכת הוריות, ירושלים, 1969	שער יוסף

ד. ספרות המחקר

- אביעוז, ירמיהו
מ' אביעוז, *נבואתו של ירמיהו*, דלית רביד (עורכת), תל אביב: משרד הביטחון - ההוצאה לאור, תשס"ה.
- אברהם, הלכה ומשפט עברי
מ' אברהם, "האם ההלכה היא 'משפט עברי'? על דת, מוסר ומשפט", אקדמות, טו (תשס"ה), עמ' 141-163.
- אדרעי, אחריות
א' אדרעי, "ונפש כי תחטא בשגגה - אחריות בלא אשמה? על אחריותו של החוטא בשגגה במקרא ובספרות חז"ל", שנתון המשפט העברי, כד (תשס"ו-תשס"ז), עמ' 1-62.
- אדרעי, ציות
א' אדרעי, "הוראה או טעות' על חובת הציות במחשבת ההלכה", עיוני משפט, כד, 2 (תשס"א), עמ' 463-517.
- אדרת, דרך יבנה
א' אדרת, *מחורבן לתקומה: דרך יבנה בשיקום האומה*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ח.
- אדרת, השפעת החורבן
א' אדרת, חורבן בית שני והשפעתו על הליכות ואורח חיים בעם היהודי בדורות שלאחר החורבן, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ד.
- אהרונוסון, מודל מבוזר
O. Aronson, "The Democratic Case For Diffuse Judicial Review in Israel", In: *Israeli Constitutional Law in the Making*, edited by Gideon Sapir, Daphne Barak-Erez and Aharon Barak, 37-121. Oxford: Hart Publishing, 2013.
- אונגר, התנועה הביקורתית
R.M. Unger, "The Critical Legal Studies Movement", *Harvard Law Review* 96 (1983), 561-675.
- אופנהימר, בתי מדרשות
א' אופנהימר, "בתי מדרשות בארץ ישראל בראשית תקופת האמוראים", קתדרה, 8 (תשל"ח), עמ' 89-90.
- אופנהימר, עם הארץ
A. Oppenheimer, *The Am Ha-aretz: A Study in the Social History of the Jewish People in the Hellenistic-Roman Period*, trans I.H. Levine, [Leiden: E.J. Brill, 1977].
- אורבך, אמונות ודעות
א"א אורבך, *חז"ל - פרקי אמונות ודעות*, ירושלים: מאגנס, 1982.
- אורבך, בעיית הסופרים
א"א אורבך, "הדרשה כיסוד ההלכה ובעיית הסופרים", *מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים*, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח, עמ' 50-66.
- אורבך, בתי דין
א"א אורבך, "בתי-דין של עשרים ושלושה ודיני מיתות בית-דין", *מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים*, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 294-305.
- אורבך, הלכה
א"א אורבך, *הלכה - מקורותיה והתפתחותה*, גבעתיים: יד לתלמוד, 1984.
- אורבך, הלכה ונבואה
א"א אורבך, "הלכה ונבואה", *מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים*, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 21-49.
- אורבך, מלך ונביא
א"א אורבך, "מלך ונביא בעיני חז"ל", *מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים*, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 349-362.

א"א אורבך, "מסורת והלכה", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 67-94.	אורבך, מסורת והלכה
א"א אורבך, "מתי פסקה הנבואה?", מעולמם של חכמים: קובץ מחקרים, ירושלים: מאגנס, תשס"ב, עמ' 9-20.	אורבך, נבואה
ע' אזר, "אי ידיעת הדין ועצה רשמית מוטעית במשפט הפלילי", עיוני משפט, י (תשמ"ד-ה), עמ' 535-554.	אזר, אי ידיעה
ע' אזר, אשמה, פזיזות ורשלנות במשפט הפלילי, תל אביב: פרלשטיין-גינזור, 1999.	אזר, אשמה ורשלנות
ש' אלבק, בתי הדין בימי התלמוד, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תש"ם.	אלבק, בתי דין
ח' אלבק, מבוא לתלמודים, תל אביב: דביר, תשל"ה.	אלבק, מבוא לתלמודים
מ' אלון, המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים: מאגנס, תשל"ג.	אלון, משפט עברי
ג' אלון, תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד, א-ב, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1977.	אלון, תולדות
ב' אליצור, "לנוסח ירושלמי הוריות", מ' בר-אשר, ד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג, עמ' 1-12.	אליצור, נוסח
א' אמיר, "דבר משנה... בדידי ודידך" - בירוורו של מושג, אור המזרח, לא, ג/ד (תשמ"ג), עמ' 300-307.	אמיר, מושג
י' אנגלרד, "מחקר המשפט העברי - מהותו ומטרותיו", משפטים, ז (תשל"ו), עמ' 34-65.	אנגלרד, מחקר המשפט
י' אנגלרד, "תנור של עכנאי: פירושה של אגדה", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 45-50.	אנגלרד, תנור של עכנאי
אנציקלופדיה מקראית: אוצר הידיעות של המקרא ותקופתו, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"י-תשמ"ט.	אנציקלופדיה מקראית
אנציקלופדיה תלמודית לעניי הלכה, הרב מאיר ברלין והרב שלמה יוסף זוין (עורכים), ירושלים: הוצאת אנציקלופדיה תלמודית, תשל"ג.	אנציקלופדיה תלמודית
א' אנקר, "טענת אי-ידיעת הדין במשפט הפלילי העברי", משפטים, כה, 1-3 (תשנ"ה), עמ' 87-128.	אנקר, אי ידיעה
א' אנקר, עיקרים במשפט הפלילי העברי, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז.	אנקר, המשפט הפלילי
י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים: מאגנס, תש"ס. ³	אפשטיין, מבוא למשנה
י"נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים: מאגנס, תשי"ז.	אפשטיין, תנאים

ג' אריאלי, "תפיסת ההלכה אצל רבי יהודה הלוי", דעת, 1 (תשל"ח), עמ' 43-52.	אריאלי, תפיסת הלכה
אריסטו, אתיקה - מהדורת ניקומאכוס, תרגום מיוונית יוסף ג' ליבס, ירושלים: שוקן, תשל"ג.	אריסטו, אתיקה
ג' ארליך, "אלו ואלו", מ' קופל וע' מרצבך (עורכים), ספר הגיון - מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, אלון שבות: צמת, 1995, עמ' 143-152.	ארליך, אלו ואלו
G. J. Botterweck, <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> , (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans, 1974-2006).	בוטרוויק, מילון תיאולוגי
ד' בויארין, <i>הבשר שברוח: שיח המיניות בתלמוד</i> , תל אביב: עם עובד, תשנ"ט.	בויארין, הבשר שברוח
ד' בויארין, "המדרש והמעשה - על החקר ההיסטורי של ספרות חז"ל", שמ"א פרידמן (עורך), <i>ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן</i> , ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג, עמ' 105-117.	בויארין, מדרש ומעשה
ד' בויארין, <i>מדרש תנאים: אינטרסקטואליות וקריאת מכילתא</i> , ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשע"א.	בויארין, מדרש תנאים
D. Boyarin, <i>Socrates & The Fat Rabbis</i> , (Chicago-London: University of Chicago, 2009).	בויארין, סוקראטס
D. Boyarin, <i>Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity</i> , (Philadelphia, Pa. : University of Pennsylvania, 2004).	בויארין, קווי גבול
Adolf Büchler, <i>Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century</i> , (New York: Ktav, 1967).	ביכלר, חטא וכפרה
י' בלידשטיין, "היתר הוראה במשנת הרמב"ם ומשמעותו החברתית", תרביץ, נא, ד (תשמ"ב), עמ' 577-587.	בלידשטיין, היתר הוראה
י' בלידשטיין, "על הכרעת ההלכה בזמן הזה: עיון ברמב"ם הלכות ממרים א, ה", דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 3-12.	בלידשטיין, הכרעת הלכה
י' בלידשטיין, "גזרות ותקנות: על מעמד החכם וסמכות הציבור", אקדמות, כו (תשע"א), עמ' 91-103.	בלידשטיין, סמכות הציבור
י' בלידשטיין, <i>סמכות ומרי בהלכת הרמב"ם: פירוש נרחב להלכות ממרים א-ד</i> , תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשס"ב.	בלידשטיין, סמכות ומרי
י' בלידשטיין, "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל" - לעוצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה", מ' בר אשר (עורך), <i>מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל - מוגשים לכבוד הרב פרופסור מנחם עמנואל רקמן</i> , עמ' 221-241.	בלידשטיין, סמכות מוסדית
י' בן-שלום, <i>בית שמאי ומאבק הקנאים נגד רומי</i> , ירושלים: יד יצחק בן צבי והוצאת הספרים של אוניברסיטת בן גוריון בנגב, תשנ"ד.	בן-שלום, בית שמאי
ס' בן דוד, "האמנם ניתנה רשות למזיק להזיק", מסכת, ד (תשס"ו), עמ' 195-212.	בן דוד, רשות למזיק
א' בן יהודה, <i>מלון הלשון העברית הישנה והחדשה</i> , ירושלים: מקור, תש"מ.	בן יהודה, מילון

Hanina Ben-Menahem, <i>Judicial Deviation in Talmudic Law – Governed by Men, Not by Rules</i> , (Chur: Harwood Academic Publishers, Boston, 1991).	בן מנחם, אדם וחוק
ח' בן מנחם, "דיין כשליח", שנתון המשפט העברי, ט-י (תשמ"ב-תשמ"ג), עמ' 51-72.	בן מנחם, דיין כשליח
ח' בן מנחם, "ההליך השיפוטי: בעל דין נשלט על ידי אנשים, לא על ידי כללים", מחניים, 13 (תשנ"ו), עמ' 178-185.	בן מנחם, הליך שיפוטי
ח' בן מנחם, נ' הכט, ש' וזנר (עורכים), <i>המחלוקת בהלכה</i> , בוסטון: המכון למשפט עברי - בית הספר למשפטים - אוניברסיטת בוסטון, תשנ"ב-תשנ"ד.	בן מנחם, מחלוקת
ח' בן מנחם, "יחס התלמוד הירושלמי והתלמוד הבבלי לסטיית שופט מן הדין", שנתון המשפט העברי, ח (תשמ"א), עמ' 113-134.	בן מנחם, סטיית שופט
ח' בן מנחם, "ספק, בחירה ושכנוע: השוואה בין דוקטרינת "קים לי" שבמשפט העברי והפרובביליזם שבתיאולוגיה הקטולית", דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 13-41.	בן מנחם, ספק
ח' בן מנחם, "טענת קים לי - לקראת ניתוח יוריספרודנטי", שנתון המשפט העברי, ו-ז (תשל"ט-תש"ס), עמ' 45-60.	בן מנחם, קים לי
Hanina Ben-Menahem, "Is There Always One Uniquely Correct Answer to a Legal Question in the Talmud?", <i>Jewish Law Annual</i> 6 (1987), 164-175.	בן מנחם, תשובה נכונה
ח' בן נון, <i>מרי אזרחי</i> , תל אביב: רסלינג, 2014.	בן נון, מרי אזרחי
ח' בן נון, "סרבנות" אידיאולוגית" בראי בתי המשפט ובתי הדין הצבאיים בישראל", קרית המשפט, ט (2011), עמ' 9 – 71.	בן נון, סרבנות
' בן נון, "קהל שוגג ומי שחזקתו שוגג או טועה: חילוניים וחילוניות בהלכה", אקדמות, י (תשס"א), עמ' 225-266.	בן נון, קהל שוגג
ח' בן שמאי, "הערות מתודיות לחקר היחס בין הקראים ובין כיתות יהודיות קדומות (בהקשר האסלאמי והארץ ישראלי)", קתדרה, 42 (תשמ"ז), עמ' 69-85.	בן שמאי, קראים וכתות
מ' בר-אילן, הפולמוס בין חכמים לכהנים בשלהי ימי בית שני, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשמ"ב.	בר אילן, חכמים וכהנים
ב' בראון, "דוקטרינת "דעת תורה": שלושה שלבים", יהודיע עמיר (עורך), <i>דרך הרוח; ספר היובל לאליעזר שביד א-ב</i> , ירושלים: החוג למחשבת ישראל, מכון מנדל למדעי היהדות, האוניברסיטה העברית; מכון ון ליר, תשס"ה, עמ' 537-600.	בראון, דעת תורה
F. Brown et al., <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament [BDB]</i> , (Oxford: Clarendon Press, 1972).	בראון, לקסיקון
מ' ברושי וע' ירדני, "על נתינים [Q3404] ונביאי שקר [Q3394]", תרביץ, סב, א (תשנ"ג), עמ' 45-54.	ברושי, נביאי שקר
' ברנד, " "יורו משפטיך ליעקב": הכהן, החכם והרב כשופטים וכמורי הוראה", י' צ' שטרן, ש' פרידמן (עורכים), <i>דבנות - האתגר א-ב</i> , ירושלים: המכון הישראלי לדמוקרטיה, תשע"א, עמ' 537-598.	ברנד, כהן וחכם

- I. Brand, "Can Wondrous Signs Determine Law? : A Comparison of Two Talmudic Traditions", *Revue des Etudes Juives*, 172 (2013), 1-22. ברנד, מופתים ומשפט
- י' ברנד, "משפט העדה": מעורבות העם בענישה הפלילית", דיני ישראל, כט (תשע"ג), עמ' 25-52. ברנד, עדה
- י' ברנדס, ראשיתם של כללי הפסיקה : משמעותם, הווצרותם והתפתחותם של כללי הפסיקה המתייחסים לתנאים וספרותם, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ב. ברנדס, כללי פסיקה
- א' ברנר, מחקר הרמנויטי של ההיבט הפרשני בתלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, 2010. ברנר, פרשנות
- B.A. Berkowitz, *Execution and Invention: Death Penalty Discourse in Early Rabbinic and Christian Cultures*, (New York: Cambridge University Press, 2012). ברקוביץ', עונש מוות
- M. Jaffee, Tractate Horayot [1987], trans. Jacob Neusner In *The Talmud of Babylonia: An American Translation*, (Chico, Calif. : Scholars Press, 1984-1995). ג'אפי, הוריות
- E. Jenni, C. Westermann, *Theological Lexicon of the Old Testament*, (Peabody, Mass. : Hendrickson Publishers, 1997). ג'ני, לקסיקון
- T. Jacobsen, "Primitive Democracy in Ancient Mesopotamia", *JNES* 2, 3 (July 1943), 159-172. ג'קובסון, דמוקרטיה פרימיטיבית
- B.S. Jackson, "Secular Jurisprudence and the Philosophy of Jewish Law: A Commentary on Some Recent Literature", *Jewish Law Annual* 6 (1987), 3-44. ג'קסון, הערות
- B. S. Jackson, "Jewish Law or Jewish Laws", *Jewish Law Annual* 8 (1989), 15-34. ג'קסון, חוק או חוקים
- D. M. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia*, (Leiden: Brill, 1975). גודבלט, הוראה רבנית
- D. M. Goodblatt, *The Monarchic Principle*, (Tübingen : J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1994). גודבלט, העיקרון המונרכי
- D. Goodblatt, *Elements of Ancient Jewish Nationalism*, (New York: Cambridge University Press, 2006). גודבלט, לאומיות
- ד' גודבלט, "על סיפור ה'קשר' נגד רבן שמעון בן גמליאל השני", ציון, מט, ד (תשמ"ד), עמ' 349-374. גודבלט, קשר
- ד' גודבלט, "ראשיתה של הנשיאות הארצישראלית המוכרת", מחקרים בתולדות עם-ישראל וארץ-ישראל, ד (תשל"ח), עמ' 89-102. גודבלט, ראשית הנשיאות
- M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee, A.D. 132-212*, (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld, 1983). גודמן, מדינה וחברה
- א' גולדברג, "להתפתחות הסוגיא בתלמוד הבבלי", ספר היובל לרבי חנוך אלבק, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' 101-113. גולדברג, התפתחות הסוגיא

מ' גולדשטיין, הסתייעות בגורמים מן השמים בהכרעת הלכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, 2004.	גולדשטיין, שמים
מ' גור אריה, "הסתמכות על עצה מוטעית של עורך-דין - האם פוטרת מאחריות פלילית", עלי משפט: כתב-העת של המכללה למשפטים רמת גן, 2 (2002), עמ' 33-64.	גור אריה, הסתמכות
א' גושן-גוטשטיין, אלוהים וישראל כאב ובן בסיפורת התנאית, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשמ"ז.	גושן-גוטשטיין, אב ובן
י"ד גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ב.	גילת, השתלשלות ההלכה
י"ד גילת, "לא תתגודדו", בר-אילן, יח-יט (תשמ"א), עמ' 79-98.	גילת, לא תתגודדו
י"ד גילת, "בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה", בר-אילן, ז-ח (תש"ל), עמ' 117-132.	גילת, עקירת דבר
י"ד גילת, משנתו של רבי אליעזר בן הורקנוס ומקומה בתולדות ההלכה, תל אביב: דביר, תשכ"ח.	גילת, רבי אליעזר
ח' גנז, ציות וסירוב: אנרכיזם פילוסופי וסרבנות פוליטית, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.	גנז, ציות וסירוב
מ' גרוזמן, "כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" - להתהוותו של הכלל", סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 13-20.	גרוזמן, חילול השם
צ' גרונר, "דרכי הוראה של ראשונים וגאונים", עזרא פליישר (עורך), מאה שערים; עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים, לזכר יצחק טברסקי, ירושלים: מאגנס, תשס"א, 267-278.	גרונר, דרכי הוראה
א' גרוסמן, "הזיקה בין המבנה החברתי ליצירה הרוחנית בקהילות ישראל בתקופת הגאונים", ציון, נג, ג (תשמ"ח), עמ' 258-272.	גרוסמן, מבנה חברתי
G.B. Gray, <i>A Critical and Exegetical Commentary on Numbers</i> (ICC), (Edinburgh : T. & T. Clark, 1903).	גריי, במדבר
W.S. Green, "Romancing the Tome: Rabbinic Hermeneutics and the Theory of Literature", <i>Semeia</i> 40 (1987), 147-168.	גריין, הרמנויטיקה רבנית
א' גרינולד, "המתודולוגיה של חקר מחשבת חז"ל", מלאת, ב (תשמ"ד), עמ' 173-184.	גרינולד, מתודולוגיה
Frederick E. Greenspahn, "Why Prophecy Ceased", <i>Journal of Biblical Literature</i> 108 (Spring 1989), 37-49.	גרינספאן, סוף נבואה
D. Daube, <i>Ancient Jewish Law: Three Inaugural Lectures</i> (Leiden: E.J. Brill, 1981).	דאובה, חוק עתיק
R. Dworkin, <i>Law's Empire</i> , (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1986).	דבורקין, אימפרית החוק
R. Dworkin, <i>Taking Rights Seriously</i> , (Cambridge : Harvard University, 1977).	דבורקין, צדק

- דבליצקי, פריס
ב' דבליצקי, "כתב יד פריס למסכת הוריות – נוסחאות הראשונים", ישורון, יד (תשס"ד), עמ' נח-עב.
- דבליצקי, רש"י
ב' דבליצקי, "פירוש רש"י מכתב יד על מסכת הוריות", מוריה, 26 (תשס"ד), עמ' ו-יד.
- דגן, ריאליזם
Hanoch Dagan, *Reconstructing American Legal Realism & Rethinking Private Law Theory*, (New York: Oxford University Press, 2013).
- דה-פריס, מחקרים
ב' דה-פריס, *מחקרים בספרות התלמוד*, ירושלים: מוסד הרב קוק בהשתתפות אוניברסיטת בר אילן, תשכ"ח.
- דוד, טעות
י"א דוד, ידיעת דבר האל: טעות, היקש, זיכרון ומסירה בספרות הגאונים וחכמי ספרד הראשונים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשס"ה.
- דורמן, קריאה כרטוריקה
N. B. Dohrmann, "Reading as Rhetoric in Halakhic Texts", In *Of Scribes and Sages; Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture (Vol. 1-2)* edited by C. A. Evans (London: T & T Clark International, 2004), 90-114.
- דימנט, כתבים כיתתיים
ד' דימנט, "בין כתבים כיתתיים לכתבים לא כיתתיים במגילות קומראן", מ' קיסטר (עורך), *מגילות קומראן - מבואות ומחקרים א*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשס"ט, עמ' 49-86.
- דיקשטיין, שוגג ומזיד
פ' דיקשטיין, "שוגג ומזיד, אונס ורצון", מ' אליאש ופ' דיקשטיין (עורכים), *המשפט העברי*, תל אביב: המשפט העברי, תרצ"ג, עמ' 27-92.
- דישון, תרבות המחלוקת
ד' דישון, *תרבות המחלוקת בישראל: עיון במבחר מקורות*, ירושלים: שוקן, 1984.
- דן, ארץ ישראל
י' דן, "ארץ ישראל במאות הה' והו'", צבי ברס (עורך), *ארץ-ישראל מחורבן בית שני ועד הכיבוש המוסלמי א-ב*, ירושלים: יד יצחק בן-צבי, תשמ"ב, כרך א, עמ' 265-299.
- דן, סוף הנבואה
י' דן, "סוף הנבואה ומשמעותו לתולדות המחשבה היהודית", אלפיים, 30 (תשס"ז), עמ' 221-247.
- דרורי, טעות
מ' דרורי, "שגגה במשפט העברי טעות בדין וטעות בעובדה – לענין הניאוף בשגגה", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 72-92.
- דריבר, דברים
S. R. Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, (Edinburgh: T.&T. Clark, 1965).
- האופטמן, תניא נמי הכי
J. Hauptman, "An Alternative Solution to the Redundancy Associated with the Phrase Tanya Nami Hakhi", *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 51 (1984), 73-104.
- הארט, חוק ומוסר
H. L. A. Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals", *Harvard Law Review* 71, 4 (Feb. 1958), 593-629.
- הארט, מושג החוק
H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, (Oxford: Clarendon Press, 1961).
- הארט, ענישה ואחריות
H. L. A. Hart, *Punishment and the elimination of responsibility*, (London: University of London, Athlone Press, 1962).

- ש"ז הבלין, "על 'החתימה הספרותית' כיסוד החלוקה לתקופות בהלכה", בתוך: שמואל ראם (עורך), *מחקרים בספרות התלמודית; יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לשאול ליברמן*, ירושלים: האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, תשמ"ג, עמ' 148-192.
- P. Heger, *The Pluralistic Halakhah: Legal Innovations in the Late Second Commonwealth and Rabbinic Periods*, (Berlin: W. de Gruyter, 2003).
- R. Hidary, *Dispute for the Sake of Heaven: Legal Pluralism in the Talmud*, (Providence, R.I. : Brown Judaic Studies, 2010).
- R. Hidary, "Right Answers Revisited: Monism and Pluralism in the Talmud", *Diné Israel* 26-27 (2009-2010), 229-255.
- C.E. Hayes, "Book Review of David Charles Kraemer, 'The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli' (1990)", *Journal of the Association of Graduates in Near Eastern Studies* 2, 2 (1991), 44-48.
- C.E. Hayes, "Halakhah le-Moshe mi-Sinai" in Rabbinic Sources: A Methodological Case Study", In *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* edited by S.J.D. Cohen (Providence, RI: Brown, 2000), 61-117.
- C.E. Hayes, "What is (the) Mishnah? : Concluding Observations", *AJS review*, 32, 2 (2008), 291-297.
- C.E. Hayes, "Rabbinic Contestations of Authority", *Cardozo Law Review*, 28, 1 (2006), 123-141.
- C.E. Hayes, "The Abrogation of Torah Law: Rabbinic Taqqanah and Praetorian edict", edited by P. Schäfer, In *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*, (Tübingen : Mohr Siebeck, 1998. 643-674.
- C. Hayes, "Legal Realism and the Fashioning of Sectarians in Jewish Antiquity", edited by S. Stern, In *Sects and Sectarianism in Jewish History*, (Leiden and Boston: Brill, 2011), 119-146.
- C.E. Hayes, "Theoretical Pluralism in the Talmud: A Response to Richard Hidary", *Diné Israel* 26-27 (2009-2010), 257-307.
- C.E. Hayes, "Displaced Self-Perceptions: The Deployment of Minim and Romans in Bavli Sanhedrin 90b-91a", edited by H. Lapin, In *Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine*, (Bethesda: University Press of Maryland, 1998), 249-289.
- C.E. Hayes, "Legal Truth, Right Answers and Best Answers: Dworkin and the Rabbis", *Diné Israel* 25 (2008), 73-121.
- א' היימן, *תולדות תנאים ואמוראים, א-ג*, ירושלים: מכון "פרי הארץ", תשמ"ז.
- י' הינמן, *אגדות ותולדותיהן: עיונים בהשתלשלותן של מסורות*, ירושלים: כתר, 1974.
- J. Heinemann, "Profile of a Midrash: The Art of Composition in Leviticus Rabba", *Journal of the American Academy of Religion* 39 (1971), 141-150.

הבלין, חתימה
ספרותית

היגר, הלכה
פלוראליסטית

הידרי, פלורליזם

הידרי, תשובה
נכונה

הייז, ביקורת

הייז, הלכה מסיני

הייז, משנה

הייז, סמכות רבנית

הייז, עקירת דבר

הייז, ריאליזם

הייז, תגובה

הייז, תפיסה
עצמית

הייז, תשובה נכונה

היימן, תולדות

הינמן, אגדה

הינמן, ויקרא רבה

- הירשמן, באי עולם
מ' הירשמן, תורה לכל באי העולם: זרם אוניברסלי בספרות התנאים ויחסו לחכמת העמים, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999.
- הירשמן, המדרש
מ' הירשמן, "על המדרש כיצירה: יוצריו וצורותיו", מדעי היהדות, 32 (תשנ"ב), עמ' 83-90.
- הירשמן, תרבות רבנית
M. Hirshman, *The Stabilization of Rabbinic Culture, 100 CE-350 CE: Texts on Education and Their Late Antique Context*, (New York: Oxford University Press, 2009).
- הלבני, הצדקת החוק
D. Weiss Halivni, *Midrash, Mishnah, and Gemara - The Jewish Predilection for Justified Law*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986).
- הלבני, מבואות
ד' הלבני, מבואות למקורות ומסורות: עיונים בהתהוות התלמוד, ירושלים: מאגנס, תשס"ט.
- הלבני, מקורות ומסורות
ד' הלבני, מקורות ומסורות, תל-אביב: דביר; ירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה; ירושלים: מאגנס, 1968-2007.
- הלבני, פשט ודרש
David W. Halivni, *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, (New York: Oxford University Press, 1991).
- הלברטל, ארכיטקטורה
מ' הלברטל, "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ, נט, ג-ד (תש"ן), עמ' 457-480.
- הלברטל, דרך אמת
מ' הלברטל, על דרך האמת: הרמב"ן ויצירתה של מסורת, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ו.
- הלברטל, מהפכות
מ' הלברטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז.
- הלברטל, עם הספר
M. Halbertal, *People of the Book: Canon, Meaning, and Authority*, (Cambridge: Harvard University Press, 1997).
- הלברטל, פילוסופיה של ההלכה
מ' הלברטל, "דוד הרטמן והפילוסופיה של ההלכה", א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, על עולמו והגותו של דוד הרטמן א-ב, ירושלים: מכון שלום הרטמן בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, כרך א, עמ' 13-35.
- הלוי, האגדה ההיסטורית
א"א הלוי, האגדה ההיסטורית ביוגרפיה: לאור מקורות יוניים ולאטיניים, תל אביב: דפוס גיב, תשל"ה.
- הלמן, ברייתות
Y. Elman, "Babylonian baraitot in the Tosefta and the "dialectology" of Middle Hebrew", *AJS Review*, 16, 1-2 (1991), 1-29.
- הלמן, היבטים תרבותיים
Y. Elman, "The World of the "Saboraim": Cultural Aspects of Post-redactional Additions to the Bavli", In *Creation and Composition - the Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada*, edited by J. L. Rubenstein (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 383-415.
- הלמן, מחלוקת לשם שמים
Y. Elman, "Argument for the Sake of Heaven: "The Mind of the Talmud" - A Review Essay", *Jewish Quarterly Review*, 84, 2-3 (1993-1994), 261-282.
- המילטון, היסטוריציות
P. Hamilton, *Historicism*, (New-York: Routledge, 1996).

- Susan Handelman, "Everything is in it": Rabbinic Interpretation and Modern Literary Theory", *Judaism* 35, 4 (1986), 429-440. הנדלמן, הכל בה
- Susan Handelman, "Fragments of the Rock; Contemporary Literary Theory and the Study of Rabbinic Texts - A Response to David Stern", *Prooftexts* 5, 1 (1984), 75-95. הנדלמן, מדרש ותיאוריה ספרותית
- Susan A. Handelman, *The Slayers of Moses; the Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*, (Albany: SUNY, 1982). הנדלמן, פרשנות רבנית
- מ"ד הר, "הרצף שבשלשלת מסירת התורה: לבירור ההיסטוריוגרפיה המקראית בהגותם של חז"ל", ציון, מד (תשל"ט), עמ' 43-56. הר, מסירת התורה
- מ"ד הר, "תפיסת ההיסטוריה אצל חז"ל", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 6, ג (תשל"ג), עמ' 129-142. הר, תפיסת ההיסטוריה
- C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, (Tübingen: Mohr Siebeck, c2001). השר, ידיעת קרוא וכתוב
- C. Hezser, *The Social Structure of The Rabbinic Movement in Roman Palestine*, (Tübingen: Mohr Siebeck, c1997). השר, מבנה חברתי
- W. A. Van Gemeren, *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, (Grand Rapids, Mich. : Zondervan Pub. House, 1997). ואן-גרמן, מילון
- ש' ע' ווזנר, "הלכתא כבתראי – עיון מחודש", שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ה-תשנ"ז), 151-167. ווזנר, בתראי
- ש' ע' ווזנר, "חשיבה אונטולוגית ונטורליסטית במשפט התלמודי ובישיבות ליטא", דיני ישראל, כה (תשס"ח), עמ' 41-97. ווזנר, חשיבה אונטולוגית
- ש' ע' ווזנר, "על כללי התנהגות והכרעות שיפוטיות בהלכה ובמשפט", עיוני משפט, לב, 2 (תשע"א), עמ' 305-337. ווזנר, כללי התנהגות
- ש"ע ווזנר, "על קוהרנטיות ואפקטיביות בהלכה: בירור ראשוני של ההבחנה בין לכתחילה ודיעבד", דיני ישראל, כ-כא (תש"ס-תשס"א), עמ' 43-100. ווזנר, קוהרנטיות ואפקטיביות
- U. Wolf, "Traces of Primitive Democracy in Ancient Israel", *JNES* 6, 2 (April 1947), 98-108. וולף, דמוקרטיה פרימיטיבית
- א' וולפיש, "חטאת העדה ואחריות היחיד - עיון בדרכי העריכה של משנת הוריות פרק א", נטועים, ו (תש"ס), עמ' 9-36. וולפיש, חטאת העדה
- מ' וולצר, נ' זהר, מ' לורברבוים; י' לורברבוים (עורכים), *המסורת הפוליטית היהודית*, ירושלים: מכון שלום הרטמן, תשס"ז. וולצר, מסורת פוליטית
- G. von Rad, *Deuteronomy: A Commentary* trans. Dorothea Barton (London : SCM Pr., c1966). וון רד, דברים
- מ' ויגודה, "בתי הדין ומינוי הדיינים במשפט העברי", מחניים, 12 (תשנ"ו), עמ' 146-160. ויגודה, בתי הדין

E.J. Weinrib, "On the Immanent Rationality of Law", <i>Yale Law Journal</i> , 97, 6 (May 1988), 949-1016.	ויינריב, פורמאליזם
י' ויינשטיין (עורך), <i>אי ציות ודמוקרטיה</i> , ירושלים: שלם, תשנ"ט.	ויינשטיין, אי ציות
J.A. Wilson, "The Assembly of a Phoenician City", <i>JNES</i> 4, 4 (Oct. 1945), 245.	וילסון, מועצה
P. R. Weis, <i>Mishnah Horayoth – Its History and Exposition</i> , (Manchester, Eng. : Manchester University Press, 1952).	ויס, הוריות
א' ויס, <i>לקורות התהוות הבבלי</i> , ירושלים: מקור, תש"ל.	ויס, התהוות הבבלי
א' ויס, <i>התלמוד הבבלי בהתהוותו הספרותית</i> , ורשה: החברה להפצת מדעי היהדות בפולניה, 1937.	ויס, התלמוד הבבלי
א' ויס, <i>על היצירה הספרותית של האמוראים</i> , ניו יורק: חורב - ישיבה אוניברסיטה, תשכ"ב.	ויס, יצירה ספרותית
א' ויס, <i>היצירה של הסבוראים</i> , ירושלים: מאגנס, תשי"ג.	ויס, יצירת הסבוראים
א' ויס, <i>לחקר התלמוד</i> , ניו יורק: פלדהיים, תשט"ו.	ויס, לחקר התלמוד
א' ויס, <i>מחקרים בתלמוד</i> , ירושלים: מוסד הרב קוק בהשתתפות אוניברסיטת בר-אילן, תשל"ה.	ויס, מחקרים בתלמוד
H.A. Veese (ed.), <i>The New Historicism - Reader</i> , (New-York & London: Routledge, 1994).	וסר, מקראה
H.A. Veese (ed.), <i>The New Historicism</i> , (London & New-York: Routledge, 1989).	וסר, ניאו-היסטורציזם
רונלד ורבורג, דיני סופיות הדין במשפט העברי במקרה שנתגלית בו טעות בדבר הלכה, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, 1984.	ורבורג, סופיות הדין
א' ורהפטיג, "כוחו החורג של בית דין לעומת כוחו של מלך", <i>Jewish Political Studies Review</i> 10, 3-4 (1998), 41-55.	ורהפטיג, מלך ובית דין
כ' ורמן וא' שמש, <i>לגלות נסתרות: פרשנות והלכה במגילות קומראן</i> , ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"א.	ורמן, לגלות נסתרות
נ' זהר, קרבן החטאת במשנת התנאים, עבודת גמר לתואר השני, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1988.	זהר, קרבן החטאת
י' זוסמן, "מבוא", תלמוד ירושלמי: על פי כתב יד סקלינגר 3 (Or 4720). שבספריית האוניברסיטה של ליידין (מהדירים: ב' אליצור ואחרים), ירושלים: האקדמיה ללשון עברית, תשס"א, עמ' ט-ל"ז.	זוסמן, מבוא
י' זוסמן, "חקר תולדות ההלכה ומגילות מדבר-יהודה: הרהורים תלמודיים ראשונים לאור מגילת "מקצת מעשי התורה" ", תרביץ, נט, א-ב (תש"ן), עמ' 76-11.	זוסמן, תולדות ההלכה

- זילברג, דרכו של תלמוד
מ' זילברג, כך דרכו של תלמוד, ירושלים: אקדמון, תשמ"ד.
- זילברג, קדשים
מ' זילברג, "סדר קדשים כיצירה משפטית", סיני, נב (תשכ"ג), עמ' ח-יט.
- זלוטניק, עריכת המשנה
D. Zlotnick, *The Iron Pillar-Mishnah: Redaction, Form and Intent* (Jerusalem: Bialik Institute, c1988).
- טוויג, מדרש הלכה
א' טוויג, "במדבר טו:כב-לא – מדרש הלכה", תרביץ, מג (תשל"ד), עמ' 1-20.
- טיגיי, דברים
J.H. Tigay, *The JPS Torah Commentary: Deuteronomy*, (Philadelphia-Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1996).
- טננבוים, העלם דבר
צ' טננבוים, "הוראת בית דין ופר העלם דבר של ציבור", הפרדס, נא, ד (תשל"ז), עמ' 20-21.
- טשרנוביץ, שיעורים בתלמוד
ח' טשרנוביץ, שיעורים בתלמוד, ורשה: הספר, תרע"ג.
- טשרנוביץ, תולדות ההלכה
ח' טשרנוביץ, תולדות ההלכה: כולל שלשלת הקבלה והתפתחות התורה שבעל פה מתוך שרשיה ומקורותיה מראשיתה ועד חתימת התלמוד, ניו יורק: ועד היובל, תש"ה-תשי"ג.
- ידין, מקורות המדרש
A. Yadin, *Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash*, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004).
- ינקלביץ, ייחוס
ר' ינקלביץ, "משקלו של הייחוס המשפחתי בחברה היהודית בא"י בתקופת המשנה והתלמוד", מ' שטרן (עורך), אומה ותולדותיה: קובץ מאמרים, בעקבות הקונגרס העולמי השמיני למדעי היהדות, חלק א: העת העתיקה וימי הביניים, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ג, עמ' 151-162.
- יעקבי, ערעורים
ר' יעקובי, "ארדה נא ואראה" - החתירה לאמת וערעורים בבתי הדין הרבניים", המרכז להוראת המשפט העברי ולימודו, פרשת השבוע, גיליון מס' 398.
- כהן, הטענה לסמכות
Naftali Cohn, *The Temple Ritual Narrative Genre in the Mishnah: The Invention of the Rabbinic Past in the Representation of Temple Ritual*, (PhD diss., University of Pennsylvania, 2008).
- כהן, זכרון המקדש
N. Cohn, *The memory of the Temple and the making of the rabbis*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, c2013.
- כהן, זקן ממרא
מ"י כהן, "בעניין זקן ממרא", תורה שבעל-פה, י (תשכ"ח), עמ' 117-119.
- כהן, חכמים
S.J.D. Cohen, "The Rabbi in Second Century Jewish Society", edited by W.D. Davies, In *The Cambridge History of Judaism*, (New York: Cambridge University Press, 1999), part III, 922-990.
- כהן, יבנה
S.J.D. Cohen, "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism", *Hebrew Union College Annual* 55 (1984), 27-53.
- כהן, יהודי ורומי
B. Cohen, *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*, (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1966).

- S.J.D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, (Philadelphia: Westminster Press, 1989). כהן, ממכבים למשנה
- S.J.D. Cohen, "The Place of the Rabbi in Jewish Society of the Second Century", In *The Galilee in Late Antiquity* edited by Lee I. Levine (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1992), 157-173. כהן, מקום החכמים
- מ' כהנא, "קווים לתולדות התפתחותה של מידת כלל ופרט בתקופה התנאית", אריה אדרעי (עורך), *מחקרים בתלמוד ובמדרש: ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 173-216. כהנא, כלל ופרט
- מ' כהנא, "שלוש מחלוקות מוחלפות בבתי מדרשותיהם של רב ושמואל", מ' בר-אשר, ד' רוזנטל (עורכים), *מחקרי תלמוד ב*, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ג, עמ' 302-333. כהנא, מחלוקות
- מ' כהנא, עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה, תרביץ, עג, א (תשס"ד), עמ' 51-81. כהנא, מחלוקת
- מ' כהנא, "מחקר התלמוד באוניברסיטה והלימוד המסורתי בישיבה", מ' כהנא (עורך), *כתבלי מסורת ותמורה*, רחובות: כיוונים, תש"ן, עמ' 113-142. כהנא, מחקר
- D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, (Nashville: Thomas Nelson Pub., 2001). כריסטנסן, דברים
- J. Louis, "Are There Fictitious Baraitot in the Babylonian Talmud?", *Hebrew Union College Annual* 42 (1971), 185-196. לואיס, ברייתות
- י' לוי וא' לדרמן, *עיקרים באחריות פלילית*, תל-אביב: רמות מערכות חינוך, תשמ"א. לוי ולדרמן, אחריות פלילית
- Levine, David, "Holy Men and Rabbis in Talmudic Antiquity", In *Saints and Role Models in Judaism and Christianity*, edited by M. Poorthuis and J. Schwartz (Leiden: Brill, 2004), 45-57. לוי, איש קדוש
- Lee I. Levine, "Review of The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman Palestine by Catherine Hezser", *The Jewish Quarterly Review, New Series*, 90, 3/4 (Jan. - Apr. 2000), 483-488. לוי, ביקורת
- י' לוי, *מעמד החכמים בארץ ישראל בתקופת התלמוד*, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תשמ"ו. לוי, מעמד החכמים
- D. Levine, *Between Leadership and Marginality: Models for Evaluating the Role of the Rabbis in the Early Centuries CE*, In: *Jewish Identities in Antiquity - Studies in Memory of Menahem Stern*, edited by Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 195-209. לוי, תפקיד החכמים
- י' לוינסון, "דמותו של האנטי גיבור בסיפור הדרשני: תחילתה של אנתרופולוגיה ספרותית", מ' בר-אשר (עורך), *מחקרים בתלמוד ובמדרש - ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ה, עמ' 217-229. לוינסון, אנטי-גיבור
- י' לוינסון, "אתלט האמונה: עלילות דמים ועלילות מדומות", תרביץ, סח, א (תשנ"ט), עמ' 61-86. לוינסון, אתלט האמונה
- י' לוינסון, *הסיפור שלא סופר - אמנות הסיפור המקראי המורחב במדרשי חז"ל*, ירושלים: מאגנס, תשס"ה. לוינסון, הסיפור

- L. Bernard, *History: Remembered, Recovered, Invented*, (Princeton, N.J. : Princeton University Press, c1975).
לויס, היסטוריה
- מ' לורברבוים, "טועה במצווה לשמוע דברי חכמים", ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), *בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל*, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997, עמ' 352-363.
לורברבוים, דברי חכמים
- מ' לורברבוים, "דגמי-יסוד במחשבה פוליטית יהודית בימי-הביניים", תרבות דמוקרטית, 9 (תשס"ה), עמ' 115-135.
לורברבוים, דגמי יסוד
- מ' לורברבוים, "בזכות הדמוקרטיה: שאלת המשטר הטוב במסורת ההלכתית וההגותית", א' שגיא, ד' שוורץ, י"צ שטרן (עורכים), *יהדות פנים וחוץ; דיאלוג בין עולמות*, ירושלים: מאגנס, תש"ס, עמ' 57-75.
לורברבוים, דמוקרטיה
- י' לורברבוים, *מלך אביון: המלוכה בספרות היהודית הקלאסית*, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח.
לורברבוים, מלך אביון
- י' לורברבוים, *צלם אלהים: הלכה ואגדה*, ירושלים: מאגנס, תשס"ד.
לורברבוים, צלם
- י' לורברבוים, "ריאליזם הלכתי", שנתון המשפט העברי, כז (תשע"ב-תשע"ג), עמ' 61-130.
לורברבוים, ריאליזם הלכתי
- ש' ליברמן, "ירושלמי הוריות", *ספר היוכל לרבי חנוך אלבק*, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשכ"ג, עמ' 283-305.
ליברמן, ירושלמי הוריות
- J. N. Lightstone, *The Rhetoric of the Babylonian Talmud, its Social Meaning and Context*, (Waterloo, Ont. : Published for the Canadian Corporation for Studies in Religion by Wilfrid Laurier University Press, 1994).
לייטסטון, הרטוריקה של הבבלי
- B. Leiter, "American Legal Realism", In *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory (Second edition)* edited by D. Patterson (Malden and Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 266-269.
לייטר, ריאליזם אמריקאי
- C. Licht, *Ten Legends of the Sages: The Image of the Sage in Rabbinic Literature*, (Hoboken: Ktav, 1991c).
ליכט, אגדות חכמים
- י"ש ליכט, *פירוש על ספר במדבר*, ירושלים: מאגנס, תשמ"ה-תשנ"ה.
ליכט, במדבר
- י"ש ליכט, "מגילת הסרכים: ממגילות מדבר יהודה: סרך יחד, סרך העדה, סרך הברכות", ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה.
ליכט, סרך יחד
- ב' ליפשיץ, "מדוע אין המשפט העברי אוקף קיומה של הבטחה", משפטים כה, 1-3 (תשנ"ה), עמ' 161-179.
ליפשיץ, הבטחה
- ב' ליפשיץ, *משפט ופעולה: מונחי חיוב וקניין במשפט העברי*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב.
ליפשיץ, משפט ופעולה
- י"ה ליפשיץ, "פירוש קדמון למסכת הוריות", מוריה, 26 (תשס"ד), עמ' טו-כ.
ליפשיץ, פירוש
- N. Lamm & A. Kirschenbaum, "Freedom and Constraint in the Jewish Judicial Process", In *Jewish Law and Legal Theory*, edited by M. P. G. Aldershot (Hampshire: Dartmouth, 1994), 267-301.
לם, חופש ומגבלות

H. Lapin, <i>Rabbis as Romans: the rabbinic movement in Palestine, 100-400 CE</i> , Oxford: Oxford University Press, c2012	לפיו, חכמים כרומאים
מ' מאוטנר, "על אי-הוודאות במשפט וכמה מהשלכותיה", משפט וממשל, ט (2005), עמ' 223-259.	מאוטנר, אי וודאות
מ' מאוטנר, <i>ירידת הפורמליזם ועליית הערכים במשפט הישראלי</i> , תל אביב: מעגלי דעת, תשנ"ג.	מאוטנר, פורמאליזם וערכים
A. D. H. Mayes, <i>Deuteronomy: Based on the Revised Standard Version</i> , (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1981).	מאייס, דברים
ע' מאיר, "הסיפור תלוי-ההקשר בתלמוד", בקורת ופרשנות, 20 (טבת תשמ"ה), עמ' 119-103.	מאיר, הקשר בתלמוד
ע' מאיר, "סיפורי האגדה בהקשרים ספרותיים כתופעה מקבילה למצבי היגוד משתנים – סיפור החסיד והרוח בבית הקברות", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי, יג-יד (תשנ"א-תשנ"ב), עמ' 97-81.	מאיר, הקשרים ספרותיים
ע' מאיר, "השפעת מעשה העריכה על השקפת העולם של סיפורי האגדה", טורא, ג (1994), עמ' 84-67.	מאיר, מעשה העריכה
ע' מאיר, <i>סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל</i> , תל אביב: ספרית פועלים, תשנ"ג.	מאיר, סוגיות
ע' מאיר, "רציפות העריכה כעיצוב השקפת עולם", צ' גרונר ומ' הירשמן (עורכים), <i>מחשבת חז"ל – דברי הכנס הראשון</i> , חיפה: אוניברסיטת חיפה, תש"ן, עמ' 100-85.	מאיר, רציפות העריכה
ח' מאק, "אלא משל היה" - איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל", רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ה.	מאק, איוב
L. Moscovitz, <i>Talmudic Reasoning : From Casuistics to Conceptualization</i> , (Tübingen: Mohr Siebeck, c2002).	מוסקוביץ', קונספטואליזציה
מ' מורשת, <i>לקסיקון הפועל שנתחדש בלשון התנאים</i> , רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשמ"א.	מורשת, לקסיקון
י' מילגרום, <i>ויקרא: ספר הפולחן והמוסר; תרגמה אניטה תמרי</i> , ירושלים: מוסד ביאליק, תשע"ד.	מילגרום, אתיקה ורטואל
Jacob Milgrom, <i>The Anchor Bible, Leviticus 1-16</i> (1991), (New York: Doubleday, 1991-2001).	מילגרום, ויקרא א
Jacob Milgrom, <i>The Anchor Bible, Leviticus 17-22</i> (2000), (New York: Doubleday, 1991-2001).	מילגרום, ויקרא ב
Jacob Milgrom, <i>The Anchor Bible, Leviticus 23-27</i> (2001), (New York: Doubleday, 1991-2001).	מילגרום, ויקרא ג
י' מילגרום, "תפקיד קרבן החטאת", תרביץ, מ, א (תשל"א), עמ' 1-8.	מילגרום, חטאת
Jacob Milgrom, "Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Premonarchic Israel", <i>Jewish Quarterly Review</i> 69, 2 (1978), 65-81.	מילגרום, טרמינולוגיה

- Jacob Milgrom, "Two Kinds of Hatta't", *Vetus Testamentum* 26 (1976), 333-337. מילגרם, סוגי החטאת
- Jacob Milgrom, Priestly Terminology and the Political and Social Structure of Pre-Monarchic Israel, *JQR (New Series)*, 69, 2 (Oct. 1978), 65-81. מילגרם, עדה
- Jacob Milgrom, "The Cultic "Shegagah" and its Influence in Psalms and Job", *Jewish Quarterly Review* 58 (1967), 115-125. מילגרם, שגגה
- Jacob Milgrom, "The Two Pericopes on the Purification Offering", In *The Word of the Lord Shall Go Forth – Essays in Honor of D.N. Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*, edited by C. L. Meyers, M. P. O'Connor and D. N. Freedman (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983), 211-215. מילגרם, שתי הפסקאות
- S. S. Miller, *Sages and Commoners in Late Antique 'Erez Israel : A Philological Inquiry Into Local Traditions in Talmud Yerushalmi*, (Tubingen: Mohr Siebeck, c2006). מילר, חכמים
- ע"צ מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים: דפוס גלאור, תשל"ג. מלמד, ספרות התלמוד
- ח"ד מנטל, אנשי כנסת הגדולה, תל אביב: דביר, תשמ"ג. מנטל, כנסת הגדולה
- ח"ד מנטל, מחקרים בתולדות הסנהדרין, תל אביב: דביר, תשכ"ט. מנטל, סנהדרין
- א' מרינברג, "לא כל הרוצה ליטול לו את השם יטול": בין הלכה למעשה, להלכה ומעשה, משלב, לו (תשס"א), עמ' 45-31. מרינברג, הלכה ומעשה
- ש' נאה, "אומנות הזיכרון, מבנים של זיכרון ותבניות של טקסט בספרות חז"ל", י' זוסמן וד' רוזנטל (עורכים), *מחקרי תלמוד; קובץ מחקרים בתלמוד ובתחומים גובלים. כרך ג: מוקדש לזכרו של פרופ' אפרים א' אורבך, ירושלים: מאגנס, תשס"ה*, כרך ב, עמ' 543-589. נאה, אמנות הזיכרון
- ש' נאה, "עשה לבך חדרי חדרים: עיון נוסף בדברי חז"ל על המחלוקת", א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), *מחויבות יהודית מתחדשת, על עולמו והגותו של דוד הרטמן א-ב*, ירושלים: מכון שלום הרטמן בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, כרך ב, עמ' 851-875. נאה, חדרי חדרים
- מ' צ' נווראי, *בין ידיעה לאמונה בהלכה*, ירושלים: משרד החינוך והתרבות - האגף לתרבות תורנית, תשמ"ד. נווראי, ידיעה ואמונה
- J. Neusner, *Judaism in Society: The Evidence of the Yerushalmi: Toward the Natural History of a Religion*, (Atlanta, Ga.: Scholars Press, c1991). ניוזנר, ירושלמי
- J. Neusner, "The Mishnah's Conception of the Priesthood: The Aggadah Versus the Halakhah", *The Review of Rabbinic Judaism* 14 (2011), 92–107. ניוזנר, כהנים
- H. Newman, The Normativity of Rabbinic Judaism: Obstacles on the Path to a New Consensus, In: *Jewish Identities in Antiquity - Studies in Memory of Menahem Stern*, edited by Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 165-171. ניומן, נורמטיביות רבנית
- H.I. Newman, "Closing the Circle: Yonah Fraenkel, the Talmudic Story, and Rabbinic History", In *How Should Rabbinic Literature Be Read in the Modern World?* edited by ניומן, פרנקל

M. Krau (Piscataway, NJ: Gorgias Press 2006), 105-135.

R.D. Nelson, *Deuteronomy: A Commentary*, (Louisville: Westminster John Knox Press, 2002). נלסון, דברים

ו' נעם, "בית שמאי וההלכה הכיתתית", מדעי היהדות, 41 (תשס"ב), עמ' 45-67. נעם, בית שמאי

Vered Noam, "Divorce in Qumran in Light of Early Halakhah", *Journal of Jewish Studies* 56, 2 (2005), 206-223. נעם, גירושין

ו' נעם, *מקומראן למהפכה התנאית: היבטים בתפיסת הטומאה*, ירושלים: יד יצחק בן צבי, תש"ע. נעם, מהפכה תנאית

A.F. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986). סגל, יהדות ונצרות

B.D. Sommer, "Did Prophecy Cease? Evaluating a Re-evaluation", *Journal of Biblical Literature* 115, 1 (Spring 1996), 31-47. סומר, סוף הנבואה

J.P. Sonnet, *The Book Within the Book: Writing in Deuteronomy*, (Leiden: Brill, 1997). סונט, ספר

M.Z Sokol, "Personal Autonomy and Religious Authority", In *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, edited by M.Z. Sokol (Northvale, N.J. : J. Aronson, c1992), 169-216. סוקול, אוטונומיה

M.Z. Sokol (ed.), *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, (Northvale, N.J. : J. Aronson, c1992). סוקול, סמכות רבנית

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period (2nd ed.)*, (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press; Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2002). סוקולוף, ארמית ארץ ישראלית

M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, (Ramat-Gan: Bar Ilan University Press ; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2002). סוקולוף, ארמית בבליית

S.L. Stone, "On the Interplay of Rules, "Cases", and Concepts in Rabbinic Legal Literature: Another Look at the Aggadot on Honi the Circle-Drawer", *Diné Israel* 24 (2007), 125-155. סטון, אגדות חוני

S.L. Stone, "In Pursuit of the Counter-text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory", *Harvard Law Review* 106, 4 (1993), 813-894. סטון, מודל משפטי

ד' סטטמן וא' שגיא, *דת ומוסר*, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג. סטטמן ושגיא, דת ומוסר

י' סילמן, "היקבעויות הלכתיות בין נומינאליזם וריאליזם: עיונים בפילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל, יב (1986), עמ' רמט-רסו. סילמן, היקבעויות

י' סילמן, "מקור תוקפן של ההוראות ההלכתיות: עיון מטה-הלכתי", א' רביצקי, א' רוזנק (עורכים), *עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה*, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 3-25. סילמן, מקור התוקף

י' סילמן, "הנורמה הבסיסית בהלכה לאור סוגיות חרש שוטה וקטן", דיני ישראל, יח (תשנ"ה-ו), עמ' 23.	xhkni' burnv בסיסית
י' סילמן, "מצוות ועבירות בהלכה: ציות ומרי או תיקון וקלקול", דיני ישראל, טז (תשנ"ב), עמ' קפג-רא.	סילמן, ציות ומרי
י' ד' סילמן, קול גדול ולא יסף - תורת ישראל בין שלמות להשתלמות, ירושלים: מאגנס, תשנ"ט.	סילמן, קול גדול
י' סילמן, "תורה אלוהית ש"לא בשמים היא": בירור טיפולוגי", בר-אילן, כב-כג (תשמ"ח), עמ' 261-286.	סילמן, תורה אלוהית
י' סילמן, "תורת ישראל לאור חידושיה: בירור פיננומולוגי", PAAJR, 57 (1991), 49-67.	סילמן, תורת ישראל
M. Simon-Shoshan, <i>Stories of the Law: Narrative Discourse and the Construction of Authority in the Mishnah</i> , (Oxford: Oxford University Press, c2012).	סימון-שושן, סיפורי החוק
M. Simon-Shoshan, "Halachah Lema'aseh: Narrative and Legal Discourse in the Mishnah" (PhD diss., University of Pennsylvania, 2005).	סימון שושן, הלכה למעשה
"הגנת הצידוק בשל ציות לפקודות בלתי חוקיות - תקציר סימפוזיון", משפטים, כ, 3-2 (תשנ"א), עמ' 591-620.	סימפוזיון, הגנת הצידוק
D.B. Sinclair, "Feticide, Cannibalism, Nudity and Extra-legal Sanctions: Elements of Natural Law in Three 19th-20th Century Halakhists", <i>Jewish Law Association Studies</i> 20 (2010), 262-301.	סינקלר, משפט טבע
C. Spoerhase, "Presentism and Precursorship in Intellectual History", <i>Culture, Theory and Critique</i> 49, 1 (2008), 49-72.	ספורסה, היסטוריה אינטלקטואלית
ש' ספראי, "הכרעה כבית הלל ביבנה", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 7 (תשל"ז), מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, עמ' 21-44.	ספראי, בית הלל
ש' ספראי, "הלכה למשה מסיני: היסטוריה או תיאולוגיה", י' זוסמן, ד' רוזנטל (עורכים), <i>מחקרי תלמוד א</i> , ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 11-38.	ספראי, הלכה למשה מסיני
Z Safrai, "To what Extent Did the Rabbis Determine Public Norms? : The Internal Evidence", In <i>Jewish Identities in Antiquity; Studies in Memory of Menahem Stern</i> , edited by L. I. Levine and D. R. Schwartz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 172-194.	ספראי, נורמות ציבוריות
ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), <i>בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל</i> , תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1997.	ספראי, סמכות ואוטונומיה
S. Safrai (ed.), <i>The Literature of the Sages</i> , (Assen: Van Gorcum, 1987c).	ספראי, ספרות החכמים
ז' ספראי, <i>הקהילה היהודית בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד</i> , ירושלים: מרכז זלמן שז"ר לתולדות ישראל, תשנ"ה.	ספראי, קהילה יהודית
Z. Safrai, To What Extent Did the Rabbis Determine Public Norms? : The Internal Evidence, In: <i>Jewish Identities in Antiquity - Studies in Memory of Menahem Stern</i> , edited by Lee I. Levine and Daniel R. Schwartz , (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 172-194.	ספראי, נורמות ציבוריות

ש' ספראי, בשלהי הבית השני ובתקופת המשנה: פרקים בתולדות החברה והתרבות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשמ"ג.	ספראי, תקופת המשנה
Q. Skinner, <i>Meaning and Understanding in the History of Ideas, History and Theory Vol. 8</i> , (Middletown (Conn.): Wesleyan University Press, 1969).	סקינר, מובן והבנה
עולם התנ"ך, מ' וינפלד ואח' (עורכים), תל אביב: דודזון-עתי, 1993-1996.	עולם התנ"ך
י' עמיטל, "מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית", י' שביב (עורך), <i>ממלכת כהנים וגוי קדוש; קובץ מאמרים לנשמת דוד כהן הי"ד</i> , ירושלים: הוצאת המשפחה והחברים, תשמ"ט, עמ' 332-343.	עמיטל, יהודי חילוני
ע' עסיס, "אלוהים כנוכח נעדר: הערה ראשונית לפנומנולוגיה של תורה שבעל פה", דימוי, 28 (תשס"ו), עמ' 50-54.	עסיס, פנומנולוגיה
ר' ערוסי, התנגשות הדינים בפסיקת ההלכה הבינעדתית בישראל, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, 1987.	ערוסי, התנגשות
ש' פאוסט, תופעת הביקורת במעשי חכמים מן התלמוד הבבלי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תש"ע.	פאוסט, תופעת הביקורת
Lon L. Fuller, "Positivism and Fidelity to Law: A Reply to Professor Hart", <i>Harvard Law Review</i> 71, 4 (Feb. 1958), 630-672.	פולר, תגובה
C.E. Fonrobert, "When the Rabbi Weeps: On Reading Gender in Talmudic Aggadah", <i>Nashim</i> 4 (2001), 56-83.	פונרוברט, קריאה מגדרית
G. J. Postema, "Philosophy of the Common Law", J. L. Coleman, K. E. Himma and S. J. Shapiro (eds.), <i>The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law</i> , (New York: Oxford University Press, 2004), 588-622.	פוסטמה, משפט מקובל
מ' פוקו, <i>הארכיאולוגיה של הידע; תרגום מצרפתית - אבנר להב</i> , תל אביב: רסלינג, 2005.	פוקו, ארכיאולוגיה
מ' פוקו, <i>סדר השיח; מצרפתית: נעם ברוך</i> , תל אביב: בבל, תשס"ה.	פוקו, סדר השיח
Harry Fox, "Jaffee's 'The Talmud of Babylonia: Horayot' ", <i>JQR</i> , LXXIX (1988-89), 235-242.	פוקס, מהדורת הוריות
ע' פוקס, "עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא", סידרא, כג (תשס"ח), עמ' 83-105.	פוקס, סוגיית הפתיחה
B. Peters, "On Reconstructive Legal and Political Theory", <i>Philosophy & Social Criticism</i> 20 (October 1994), 101-134.	פטרס, רקונסטרוקציה
י' פינטוך, "בין כוהנים לחכמים - על אגדה אחת בהקשרה הרחב בבבלי יומא", מחקרי ירושלים בספרות עברית, כג (תש"ע), עמ' 1-14.	פינטוך, כהנים וחכמים
L. Finkelstein, <i>The Pharisees: The Sociological Background of Their Faith</i> , (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1962).	פינקלשטיין, הפרושים

- O. M. Fiss, "Objectivity and Interpretation", *Stanford Law Review* 34, 4 (Apr. 1982), 739-763. פיס, אובייקטיביות ופרשנות
- מ' פיש, "ליבוביץ, בית שמאי, וגבולות ביקורת ההלכה: מבוא להלכות מדינה", נחם אילן (עורך), *עין טובה; דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל; ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט, עמ' 603-627.* פיש, בית שמאי
- מ' פיש, *לדעת חכמה: מדע, רציונליות ותלמוד תורה*, ירושלים: מכון ון ליר, תשנ"ד. פיש, לדעת חכמה
- M. Fisch, *Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture*, (Bloomington: Indiana University Press, c1997). פיש, מדע ותלמוד תורה
- David Flatto, "Between Royal Absolutism and Independent Judiciary: The Evolution of Separation of Powers in Biblical, Second Temple and Rabbinic Texts" (PhD diss., Harvard University, 2010). פלאטו, חוק וכח
- ד' פלוסר, "טבילת יוחנן וכת מדבר יהודה", *י' ידן וח' רבין (עורכים), מחקרים במגילות הגנוזות*, ירושלים: היכל הספר, תשכ"א, עמ' 209-239. פלוסר, טבילת יוחנן
- G.P. Fletcher, "The Fault of Not Knowing", *Theoretical Inquiries in Law* 3, 2 (July 2002), 265-282. פלטשר, אשמה ואידיעה
- ש"ז פלר, *יסודות בדיני עונשין א-ב*, ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי סאקר - האוניברסיטה העברית - הפקולטה למשפטים, תשס"א. פלר, דיני עונשין
- ש"ז פלר, "טעות בחוק הפלילי או הבר פלילי, היכן הגבול?", משפטים, ה (תשל"ג-תשל"ד), עמ' 508-563. פלר, טעות
- ש"ז פלר, "צו "בעליל" שלא כדין השולל את סייג הצידוק", עיוני משפט, טו (תש"ן), עמ' 217-243. פלר, סייג הצידוק
- P.V.M Flesher, "The Literary Legacy of the Priests? The Pentateuchal Targums of Israel in their Social and Linguistic Context", In *The Ancient Synagogue from Its Origins until 200 C.E.*, edited by B. Olsson and M. Zetterholm (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 2003), 467-508. פלשר, ירושה ספרותית
- S.D. Fraade, *From Tradition to Commentary: Torah and its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy*, (Albany: State Univ. of New York Pr., c1991). פראדה, מסורת ופרשנות
- S. D. Fraade, "Rabbinic Polysemy and Pluralism Revisited: Between Praxis and Thematization", *AJS Review* 31, 1 (2007), 1-40. פראדה, ריבוי משמעות
- S.D. Fraade, " 'A heart of many chambers': the theological hermeneutics of legal multivocality". *Harvard Theological Review* 108,1 (2015), 113-128. פראדה, ריבוי קולות
- S.D. Fraade, "The Torah of the King (Deut 17:14-20) in the Temple Scroll and Early Rabbinic Law", edited by J. R. Davila, In *The Dead Sea Scrolls as Background to Postbiblical Judaism and Early Christianity*, (Leiden: Brill, 2003), 25-60. פראדה, תורת המלך
- י' פרג'ון, "למה תתענו ה' - מעורבותו של אלוהים בשקרים ובהטעיות בסיפור המקראי, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן, תשע"ה. פרג'ון, שקר אלוהי

G. Prudovsky, "Can we Ascribe to Past Thinkers Concepts They Had No Linguistic Means to Express?", <i>History and Theory</i> 36, 1 (Feb 1997), 15-31.	פרודובסקי, הוגי העבר
ע' פרוש, "משפט וספרות: אשמה, כוונות ותוצאות בטרגדיה "אדיפוס המלך" ", עיוני משפט, 24 (1) (2000), עמ': 80-15.	פרוש, אשמה וכוונות
ש"י פרידמן, "לאגדה ההיסטורית בתלמוד הבבלי", ש"י פרידמן (עורך), <i>ספר הזיכרון לרבי שאול ליברמן</i> , ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג, עמ' 120-163.	פרידמן, האגדה ההיסטורית
ש"י פרידמן, "פרק האישה רבה בבבלי בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", ח"ז דימיטרובסקי (עורך), <i>מחקרים ומקורות - מאסף למדעי היהדות א</i> , ניו יורק: בית המדרש לרבנים, תשל"ח, עמ' 275-441.	פרידמן, האישה רבה
ש"י פרידמן, "מבנה ספרותי בסוגיות הבבלי", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, ו, ג (תשל"ז), עמ' 389-402.	פרידמן, מבנה ספרותי
ד' פרידמן, <i>הרצחת וגם ירשת: משפט, מוסר וחברה בסיפורי המקרא</i> , תל אביב: דביר, תש"ס.	פרידמן, משפט במקרא
י' פרנקל, <i>דרכי האגדה והמדרש א-ב</i> , גבעתיים: יד לתלמוד, 1991.	פרנקל, דרכי האגדה
י' פרנקל, "מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה", י' זוסמן, ד' רוזנטל (עורכים), <i>מחקרי תלמוד א</i> , ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 205-215.	פרנקל, מקום ההלכה
י' פרנקל, סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד, 2001.	פרנקל, סיפור האגדה
י"ט צונץ, <i>הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית</i> , תל אביב: מוסד ביאליק, 1999.	צונץ, הדרשות
צ' קארל, "שוגג ומזיד ואונס במשפט העברי", סיני, יח (תש"ו), עמ' קו-קיג.	קארל, שוגג ומזיד
מ"צ קדרי, <i>מילון העברית המקראית</i> , רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ו.	קדרי, עברית מקראית
R. M. Cover, "Foreword: Nomos and Narrative", <i>Harvard Law Review</i> 97, 1. (Nov. 1983), 1-68.	קובר, חוק וסיפור
J.L. Kugel, "Two Introductions to Midrash", <i>Prooftexts</i> 3, 2 (1983), 131-155.	קוגל, הקדמות למדרש
י' קוגלר, <i>כונה והלכת הצפיות בדיני ענישין</i> , ירושלים: המכון למחקרי חקיקה ולמשפט השוואתי ע"ש הרי ומיכאל סאקר - הפקולטה למשפטים - האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ז.	קוגלר, כוונה ורציה
L. Koehler & W. Baumgartner, <i>The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament</i> , (Brill: Leiden-New York-Köln), 1995.	קוהרל, לקסיקון
י' קויפמן, <i>תולדות האמונה הישראלית: מימי קדם עד סוף בית שני</i> , תל אביב: מוסד ביאליק-דביר, תשכ"ד.	קויפמן, תולדות

- J. L. Coleman & B. Leiter, "Legal Positivism", edited by Dennis Patterson, *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory*, (Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010), 228-248. קולמן, פוזיטיביזם
- ח"י קוסובסקי, *אוצר לשון התלמוד*, ירושלים: משרד החינוך והתרבות של ממשלת ישראל ובית המדרש לרבנים באמריקה, תשי"ד-תשמ"ב. קוסובסקי, לשון התלמוד
- א' קורמן, "הלכה והלכה למעשה", שמעתין, ה, 20 (תשכ"ט), עמ' 36-42. קורמן, הלכה למעשה
- ר' קימלמן, "האוליגרכיה הכוהנית ותלמידי החכמים בתקופת התלמוד (ירושלמי שבת יב, ג, יג, ע"ג=הוריות ג, מח ע"ג)", ציון, מח, ב (תשמ"ג), עמ' 135-148. קימלמן, אוליגרכיה
- R. Kimelman, "Judaism and Pluralism", *Modern Judaism* 7, 2 (May, 1987), 131-150. קימלמן, יהדות ופלוורליזם
- א' קירשנבאום, "דיני היושר במשפט העברי", דעת, 13 (תשמ"ד), עמ' 43-54. קירשנבאום, דיני היושר
- A. Kirschenbaum, "Subjectivity in Rabbinic Decision-making", In *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, edited by M.Z. Sokol (Northvale, N.J. : J. Aronson, c1992), 61-91. קירשנבאום, סובייקטיביות
- א' קירשנבאום, "עיונים בשליחות לדבר עבירה", דיני ישראל, ד (תשל"ג), עמ' 55-89. קירשנבאום, שליחות
- J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, (Oxford: Oxford University Press, 2000). קלוונס, טומאה וחטא
- H. Kelsen, *Pure Theory of Law*, trans.M. Knight, (Berkeley: University of California Press, 1967). קלזן, תיאוריה טהורה
- H. Klein, "Gemara and Sebara", *The Jewish Quarterly Review* 38, 1 (Jul. 1947), 67-91. קליין, גמרא וסברא
- R.L. Kalmin, "The Modern Study of Ancient Rabbinic Literature: Yonah Fraenkel's "Darkhei Ha'aggadah Vehamidrash" , *Prooftexts* 14 ,2 (1994), 189-204. קלמין, מחקר הספרות
- R. L. Kalmin, "Kings, Priests, and Sages in Rabbinic Literature of Late Antiquity", In *Neti'ot Ledavid - Jubilee Volume for David Weiss Halivni*, edited by Y. Elman, E. B. Halivni and Z. A. Steinfeld (Jerusalem: Orhot, 2004), 57-92. קלמין, מלכים
- R.L. Kalmin, *Migrating tales: the Talmud's narratives and their historical context*, (Oakland: University of California Press, 2014). קלמין, סיפורי הגירה
- א' קלפר, "זקן ממרא כגיבור המסורת", בית יצחק, 26 (1994). קלפר, זקן כגיבור
- J. Y. Campbell, "The Origin and Meaning of the Christian Use of the Word 'EKKAKEIA' ", *JTS* 49 (1948), 130-142. קמפבל, שימוש נוצרי
- D. Kennedy, "Legal Formalism", edited by N.J. Smelser and P.B. Baltes, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* 13, (Amsterdam & New York: קנדי, פורמאליזם

Elsevier, 2001), 8634-8638.

- י' קנוהל, "חוק החטאת של "אסכולת הקדושה", תרביץ, נט (תש"ן) עמ' 1-10. קנוהל, חוק החטאת
- י' קנוהל, *מקדש הדממה*, ירושלים: מאגנס, תשנ"ג. קנוהל, מקדש הדממה
- Anthony T. Kronman, "Jurisprudential Responses to Legal Realism", *Cornell Law Review* 73, 1 (1988), 335-340. קרונמן, תשובה לריאליזם
- M.Krupp, "Manuscripts of the Babylonian Talmud", edited by S. Safrai, In *The Literature of the Sages*, (Assen: Van Gorcum, 1987-2006), 346-366. קרופ, כתבי יד
- P.C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, (Grand Rapids: Eerdmans, c1976). קרייג', דברים
- D. C. Kraemer, *The Mind of the Talmud : An Intellectual History of the Bavli*, (New York: Oxford University Press, 1990). קרימר, מחשבת התלמוד
- א' רביצקי, *לוגיקה אריסטוטלית ומתודולוגיה תלמודית: יישומה של הלוגיקה האריסטוטלית בפירושים למידות שהתורה נדרשת בהן*, ירושלים: מאגנס, תש"ע. רביצקי, לוגיקה
- א' רגב, *הצדוקים והלכתם: על דת וחברה בימי בית שני*, ירושלים: יד בן צבי, תשס"ה. רגב, צדוקים
- E. L. Rubin, "Legal Scholarship", In *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory (Second edition)* edited by D. Patterson (Malden and Oxford: Blackwell Publishing, 2010), 548-558. רובין, למדנות משפטית
- ג' רובינשטיין, "הדיאלקטיקה כנושא מרכזי באגדה הבבלית", דיני ישראל, כד (תשס"ז), עמ' 215-233. רובנשטיין, דיאלקטיקה
- J. L. Rubenstein, "The Thematization of Dialectics in Bavli Aggada", *Journal of Jewish Studies* 54, 1 (2003), 71-84. רובנשטיין, הדיאלקטיקה בבבלי
- J. L. Rubenstein, *Stories of the Babylonian Talmud*, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010). רובנשטיין, סיפורים בבליים
- J. L. Rubenstein, *Talmudic Stories - Narrative Art, Composition, and Culture*, (Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1999). רובנשטיין, סיפורים תלמודיים
- J.L. Rubenstein, "Nominalism and Realism in Qumranic and Rabbinic Law: A Reassessment", *Dead Sea Discoveries* 6, 2 (1999), 157-183. רובנשטיין, ריאליזם
- J. L. Rubenstein, *The Culture of the Babylonian Talmud*, (Baltimore, Md. : Johns Hopkins University Press, 2003). רובנשטיין, תרבות
- י' רוזן-צבי, *הטקס שלא היה: מקדש, מדרש ומגדר במסכת סוטה*, ירושלים: מאגנס, תשס"ח. רוזן-צבי, הטקס

- רוזן-צבי, מונחים ושבחים
 'י' רוזן-צבי, "מונחים ושבחים: לקראת לקסיקון הרמנויטי לטרמינולוגיה מדרשית", מדעי היהדות, 48 (תשע"ב), עמ' 73-93.
- רוזן-צבי, מסכת קינוי
 'י' רוזן-צבי, "מסכת קינוי: פולמוס תנאי שכוח על נישואין, חופש תנועה ופיקוח מיני", *JSIJ*, 5 (2006) 21-48.
- רוזן-צבי, פרוטוקול
 'י' רוזן-צבי, " 'פרוטוקול' בית הדין ביבנה? : עיון מחודש בתוספתא, סנהדרין פרק ז", תרביץ, עח, ד (תשס"ט), עמ' 447-477.
- רוזנברג, לא בשמים
 ש' רוזנברג, לא בשמים היא: תורה שבעל-פה - מסורת וחידושים, אלון שבות: תבונות, תשנ"ז.
- רוזנטל, גירסת המשנה
 א' רוזנטל, "למסורת גירסת המשנה", ש"י פרידמן (עורך), ספר הזכרון לרבי שאול ליברמן, ניו-יורק: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג, עמ' 29-47.
- רוזנטל, המורה
 א"ש רוזנטל, 'המורה', *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 31 (1961), 1-71.
- רוזנטל, חידושי הלכה
 א"ש רוזנטל, "מסורת-הלכה וחידושי-הלכות במשנת חכמים", תרביץ, סג, (תשנ"ד), עמ' 321-374.
- רוזנטל, מסורות
 ד' רוזנטל, "מסורות ארץ ישראליות ודרך לבבל", קתדרה, 92 (תשנ"ט), עמ' 7-48.
- רוזנטל, עריכות קדומות
 ד' רוזנטל, "עריכות קדומות המשוקעות בתלמוד הבבלי", 'י' זוסמן, ד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד א, ירושלים: מאגנס, תש"ן, עמ' 155-204.
- רוזנטל, תורה שבעל פה
 א' רוזנטל, "תורה שעל פה ותורה מסיני - הלכה ומעשה", מ' בר-אשר, ד' רוזנטל (עורכים), מחקרי תלמוד ב, ירושלים: הוצאת מאגנס, תשנ"ג, עמ' 448-489.
- רוזנפלד, חכם ומקדש
 B.Z. Rosenfeld, "Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 28, 4 (1997) 437-464.
- רוזנצווייג, אלו ואלו
 M. Rosensweig, "Elu va-elu divre Elokim hayyim" : Halakhic Pluralism and Theories of Controversy", *Tradition* 26, 3 (1992), 4-23.
- רוזנק, שינוי
 א' רוזנק, ההלכה כמחוללת שינוי: עיונים ביקורתיים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, תשס"ט.
- רולס, תיאוריה של צדק
 J. Rawls, *A Theory of Justice*, (Oxford: Clarendon Press, 1972).
- רופא, משפט המקראי
 א' רופא, "מחקר המשפט המקראי לאור השיטה הפילולוגית-היסטורית", משפטים יג, 3 (תשמ"ד), עמ' 477-496.
- רות, הצדקות למחלוקת
 J.I. Roth, "The Justification for Controversy Under Jewish Law", *California Law Review* 76,2 (1988), 337-387.
- רז, מרי אזרחי
 'י' רז, "הזכות למרי אזרחי", דינה וישי מנוחין (עורכים), גבול הציות, סימן קריאה ויש גבול, 1985.

- ריבלין, שיקול ומשקל
 י' ריבלין, "שיקול דעת ומשקל דעה", י' חבה, ע' רדזינר (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה - דיין ודיין, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, עמ' 249-271.
- ריסקין, מורות הוראה
 ש' ריסקין, נשים כמורות הוראה, נחם אילן (עורך), עין טובה; דו-שיח ופולמוס בתרבות ישראל; ספר יובל למלאת ע"ן שנים לטובה אילן, תל-אביב: הקיבוץ המאוחד ונאמני תורה ועבודה, תשנ"ט, 698-704.
- שאואר, פורמאליזם
 F. Schauer, "Formalism", *Yale Law Journal* 97, 4 (Mar. 1988), 509-548.
- שגב, טעות בחוק
 R. Segev, "Moral Rightness and the Significance of Law: Why, How and When Mistake of Law Matters", *University of Toronto Law Journal* 64, 1 (2014), 26-63.
- שגיא, אלו ואלו
 א' שגיא, 'אלו ואלו' - משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1996.
- שגיא, אמת הלכתית
 א' שגיא, "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם", עמיחי ברהולץ (עורך), מסע אל ההלכה; עיונים בין-תחומיים בעולם החוק היהודי, תל אביב: משכל, 2003, עמ' 221-241.
- שגיא, אתגרים
 א' שגיא, "הרהורים על המכשלות ועל האתגרים בפילוסופיה של ההלכה", א' רביצקי, א' רוזנק (עורכים), עיונים חדשים בפילוסופיה של ההלכה, ירושלים: מאגנס, תשס"ח, עמ' 27-41.
- שגיא, הכרעה הלכתית
 א' שגיא, "בעיית ההכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית: לקראת פילוסופיה של ההלכה", דיני ישראל, טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' ז-לח.
- שגיא, הכרעות סותרות
 א' שגיא, "אלו ואלו דברי א-להים חיים" - על אפשרות ריבוי ההכרעות ההלכתיות הסותרות, מ' קופל וע' מרצבך (עורכים), ספר הגיון - מחקרים בדרכי חשיבה של חז"ל, אלון שבות: צמת, 1995, עמ' 113-141.
- שגיא, התגלות
 א' שגיא, "ההתגלות ומקור הנורמות", מאיר רוט (עורך), הציונות הדתית בראייה מחודשת, עין צורים, תשנ"ח, עמ' 223-231.
- שגיא, חובת הציות
 א' שגיא, על סמכות וחובת הציות, גילין ס.ח., 2 (תשנ"ד), עמ' 31-42.
- שגיא, יהדות
 א' שגיא (בהשתתפות דניאל סטטמן), יהדות: בין דת למוסד, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1998.
- שגיא, מודלים של סמכות
 Avi Sagi, "Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature", *AJS Review* 20, 1 (1995), 1-24.
- שגיא, סובלנות
 אבי שגיא, "הדת היהודית: סובלנות ואפשרות הפלורליזם", עיון, מד, עמ' 175-200.
- שגיא, סרבנות
 א' שגיא, הסרבנות המצפונית ומעמדה במסורת היהודית, תרבות דמוקרטית, 11 (תשס"ח), עמ' 203-235.
- שוול, ביאורים
 ח"ד שוול, "ביאורים לגיליון הש"ס' של רע"א במסכת הוריות", הדרום, מח (תשל"ט), עמ' 79-87.
- שוחטמן, פקודות המלך
 א' שוחטמן, "החובה לציית לפקודות המלך הסותרות את ההלכה". *Jewish Political Studies Review* 10, 3-4 (1998), 57-68.
- שורץ, אימפריאליזם
 S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. to 640 C.E.*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, c2001).

S. Schwartz, "Historiography on the Jews in the 'Talmudic Period' (70-640 CE)", In <i>The Oxford Handbook of Jewish Studies</i> , edited by M. Goodman (Oxford: Oxford University Press, 2002), 79-114.	שורק, היסטוריוגרפיה
D. Schwartz, "Law and Truth: On Qumeran-Saducean and Rabbinic Views of Law", In <i>The Dead Sea Scrolls, Forty Years of Research</i> , edited by D. Dimant and U. Rappaport (New York & Jerusalem: E. J. Brill-Leiden, Magnes Press and Hebrew University, 1992), 229-240.	שורק, חוק ואמת
ד' שורק, "ישמעאל בן פיאבי והכרונולוגיה של פרובינקיה יודיאה", תרביץ, נב, ב (תשמ"ג), עמ' 177-200.	שורק, ישמעאל בן פיאבי
ד' שורק, "מכהנים בימינם לנוצרים בשמאלם? : לפירושו והתפתחותו של סיפור משנאי (ראש השנה ב, ח-ט)", תרביץ עד, א (תשס"ה), עמ' 21-41.	שורק, כהנים
א' שורצולד (רודריג), "נורמות של הוראה ונורמות של לשון", שמעון שרביט (עורך), מחקרים בלשון העברית העתיקה והחדשה, מוגשים למנחם צבי קדרי, רמת-גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשנ"ט, עמ' 383-393.	שורצולד, נורמות הוראה
א' שטולברג, משניות מסכת הוריות: מהדורה ביקורתית עם חלופי נוסחאות, עבודת גמר לתואר השני, האוניברסיטה העברית, ירושלים, תשל"ח.	שטולברג, הוריות
צ"א שטינפלד, "אשם תלוי איכא בינייהו", סידרא, ח (תשנ"ב), עמ' 141-161.	שטינפלד, אשם תלוי
צ"א שטינפלד, "ביטול מקצת וקיום מקצת בהוראה", סידרא, יא (תשנ"ה), עמ' 131-152.	שטינפלד, ביטול וקיום
צ"א שטינפלד, "להבדל שבין הציבור לבין בית הדין בהעלם דבר", י' אלמן, א"ב הלבני, צ"א שטינפלד (עורכים), נטיעות לדוד; ספר היובל לדוד הלבני, ירושלים: אורחות, תשס"ה, עמ' שה-שיג.	שטינפלד, הבדל
צ"א שטינפלד, "בהוראה - עד שהורו כולן" לבירורה של סוגיית הבבלי הוריות ג, ע"ב, בר-אילן, יח-יט (תשמ"א), עמ' 118-131.	שטינפלד, הוראה
צ"א שטינפלד, "יחיד שעשה בהוראת בית דין לאחר שחזרו בהם", סידרא, ז (תשנ"א), עמ' 141-155.	שטינפלד, חזרו
צ"א שטינפלד, "יחיד שעשה בהוראת בית דין", סידרא, י (תשנ"ד), עמ' 131-164.	שטינפלד, יחיד
צ"א שטינפלד, "כפרה למתים", סידרא, יז (תשס"א-תשס"ב), עמ' 217-228.	שטינפלד, כפרה
צ"א שטינפלד, "מופלא של בית הדין", סיני, פב, א-ב (תשל"ח), עמ' כד-מ.	שטינפלד, מופלא
צ"א שטינפלד, "משיח מרובה בגדים כהן משמש וכהן שעבר [הוריות ג, ד]", תרביץ, נב, ג (תשמ"ג), עמ' 411-434.	שטינפלד, משיח
צ"א שטינפלד, "לבירורה של משנה במסכת הוריות", בר-אילן, יג (תשל"ו), עמ' 84-106.	שטינפלד, משנה
צ"א שטינפלד, "לסדרן של ההלכות במשנה ובתוספתא הוריות", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 8, ג (תשמ"ב), עמ' 9-12.	שטינפלד, סדר הלכות

- צ"א שטינפלד, "סוגיות מוחלפות בפירושה של ברייתא", דוד גולינקין (עורך), תורה לשמה; מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן, ירושלים: מכון שכתר למדעי היהדות, בית המדרש לרבנים באמריקה; רמת-גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח, עמ' 358-380.
- שטינפלד, סוגיות
- צ"א שטינפלד, "למשמעם של 'הורה בפני עצמו' ו'הורה עם הציבור'", סידרא, ט (תשנ"ג), עמ' 75-104.
- שטינפלד, עצמו
- צ"א שטינפלד, "למשמעו של פר הבא על כל המצוות", ספר הזכרון לרבי שאול ליבמן, ניו יורק וירושלים: בית המדרש לרבנים באמריקה, תשנ"ג, עמ' 165-187.
- שטינפלד, פר
- צ"א שטינפלד, "לסוגי הרוב בהוראה", סידרא, א (תשמ"ה), עמ' 69-90.
- שטינפלד, רוב
- D. Stern, "Moses-side: Midrash and Contemporary Literary Criticism", *Prooftexts* 4, 2 (1984), 193-204.
- שטרן, מדרש וביקורת הספרות
- D. Stern, "Midrash and Indeterminacy", *Critical Inquiry* 15, 1 (1988), 132-161.
- שטרן, מדרש וחוסר היקבעות
- D. Stern, "Anthology and Polysemy in Classical Midrash", In *The Anthology in Jewish Literature*, edited by David Stern (Oxford: Oxford University Press, 2004), 108-134.
- שטרן, מדרש וריבוי משמעות
- D. Stern, "Literary Criticism or Literary Homilies? Susan Handelman and the Contemporary Study of Midrash", *Prooftexts* 5, 1, 96-103.
- שטרן, מחקר המדרש
- ש' שמעוני, "ואל השופט אשר יהיה בימים ההם" - על תחולתם הכרונולוגית של שינויים בהלכה", גיליון פרשת השבוע של משרד המשפטים - המחלקה למשפט עברי, פרשת שופטים תשע"א, גיליון מס' 392.
- שמעוני, תחולה כרונולוגית
- א' שמש, "גלות לעיר מקלט לרוצח בשגה", מחניים, 13 (תשנ"ו), עמ' 200-209.
- שמש, גלות
- A. Shemesh, *Halakhah in the Making: The Development of Jewish Law from Qumran to the Rabbis*, (Berkeley: University of California Press, c2009).
- שמש, הלכה בהתהוות
- A. Shemesh & C. Werman, "Halakhah at Qumran: Genre and Authority", *Dead Sea Discoveries* 10, 1 (2003), 104-129.
- שמש, הלכה בקומראן
- א' שמש, "הלכה ונבואה: נביא שקר וזקן ממרא", א' שגיא וצ' זוהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, על עולמו והגותו של דוד הרטמן א-ב, ירושלים: מכון שלום הרטמן בשיתוף עם הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשס"ב, כרך ב, עמ' 923-941.
- שמש, נביא שקר
- א' שמש, עונשים וחטאים - מן המקרא לספרות חז"ל, ירושלים: מאגנס, תשס"ג.
- שמש, עונשים וחטאים
- א' שמש, "שווג קרוב למזיד": לביורר יצירתו של המושג בתורת האמוראים", שנתון המשפט העברי, כ (תשנ"ז), עמ' 399-428.
- שמש, שווג קרוב למזיד
- א' שפירא, "בימים ההם אין מלך בישראל איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים יז, ז) - האומנם אנרכיזם?", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 12, א (תשנ"ז), עמ' 125-141.
- שפירא, אנרכיזם
- ח' שפירא, בית המדרש בשלהי ימי בית שני ובתקופת המשנה: היבטים מוסדיים ורעיוניים, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית, 2001.
- שפירא, בית המדרש

- ח' שפירא, "הדחת רבן גמליאל - בין היסטוריה לאגדה", ציון סד, א (תשנ"ט), עמ' 5-38. שפירא, הדחה
- ח' שפירא, "בית הדין ביבנה – מעמד, סמכויות ותפקידים", י' חבה, ע' רדזינר (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה - דיין ודיין, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, עמ' 305-334. שפירא, יבנה
- ח' שפירא, "בית המדרש בארץ-ישראל בתקופת המשנה והתלמוד – המושג והמוסד", הקונגרס העולמי למדעי היהדות, 12, ב (תשנ"ז), עמ' 45-60. שפירא, מושג ומוסד
- S. Shapiro, "The 'Hart-Dworkin' Debate: A Short Guide for the Perplexed", Arthur Ripstein (ed.), RONALD DWORKIN, (NY: Cambridge University Press, 2007), 22-55. שפירא, פולמוס
- ד' שפרבר, "סוגיא אחת במסכת הוריות", סיני, ע (תשל"ב), עמ' 157-162. שפרבר, סוגיא
- ע' שרמר, זכר ונקבה בראם - הנישואים בשלהי ימי הבית השני ובתקופת המשנה והתלמוד, ירושלים: מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, תשס"ד. שרמר, זכר ונקבה
- Adiel Schremer, The Religious Orientation of Non-rabbis in Second-century Palestine: A Rabbinic Perspective, In "Follow the Wise" - Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine, Zeev Weiss [Ed. et al.], (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2010), 319-341. שרמר, עמדה דתית
- ע' שרמר, "שיקול דעת הלכתי: פלוגת הריאה" ומחקר ההלכה הביקורתית", דיני ישראל, כח (תשע"א), עמ' 97-143. שרמר, שיקול דעת
- י"מ תא-שמע, "מה היא חשיבותו של "בית דין חשוב" - עיון היסטורי במושג משפטי", י' חבה, ע' רדזינר (עורכים), עיונים במשפט עברי ובהלכה - דיין ודיין, רמת גן: אוניברסיטת בר-אילן, תשס"ז, עמ' 335-345. תא-שמע, בית דין חשוב
- י"מ תא שמע, הספרות הפרשנית לתלמוד באירופה ובצפון אפריקה: קורות, אישים ושיטות, א-ב, ירושלים: מאגנס, תשס"ד. תא שמע, ספרות פרשנית

Abstract

Legal systems and the Philosophy of Law deal with the issue of the relationship between the institutional aspect of the legal system and its content-based, substantive aspect. This study attempts to examine how the legal system of Talmudic halakha relates to this issue, by delving into the array of literary and normative sources in tractate Horayot, including the Mishna, the Tosefta and both Talmuds.

Tractate Horayot deals with a situation where the High Court, which is the unequivocal supreme institution of authority in halakha, issues a halakhic ruling which is defined as an erroneous ruling. Tractate Horayot, in somewhat of a surprising and innovative way, establishes the legitimacy and even the demand of the individual scholar not to obey an institutional ruling which he perceives as an erroneous one. This basic norm of tractate Horayot gives rise to the question of the relationship between the obligation to obey the decisions of the institutional authority and the duty of loyalty to the legal and halakhic position of the individual scholar.

The central claim of this study in its entirety is that tractate Horayot reflects a broad exegetical and conceptual effort on the part of the Sages. The main goal of this effort is to create and establish the leeway given to the individual scholar to dispute the rulings of the central authority of the Court.

Based on a neo-historicist methodology of reading Rabbinic literature, I develop the claim that this exegetical direction converses directly with the social and normative reality in the world of the Sages. The Sages lived and acted in an era where no unequivocal central halakhic authority like the High Court existed. In such a reality, the obvious interest was to establish the normative authority of individual scholars so as to enable the continuity of the normative system of halakha even in the absence of a central institution of authority. In any case, the aspiration of minimizing the importance of such a central authority in the framework of the legal system of halakha is understandable.

The significance, character and meaning of the concept of hora'a (ruling) in the world of the Sages is analyzed in Chapter One. The relationship between the directions taken by exegetes regarding tractate Horayot and the normative culture that characterized the world of the Sages is dealt with in the final chapter, Chapter Seven.

The exegetical directions reflected in tractate Horayot regarding the Mishna and both Talmuds are examined in the study opposite two central reference planes.

One reference plane is the biblical passage which is at the foundation of the discussions in the tractate: The passage of the sin-offering in Leviticus. Through an encompassing analysis of the central exegetical directions taken in the Midrash Halakha's discussion of this passage, I seek to identify the exegetical and conceptual changes of Talmudic halakha regarding the original meaning of the biblical passage. Talmudic halakha empowers and designs two major institutions which do not appear at all in the biblical passage: One is the authoritative status of the High Court and the

rulings it issues. The other is the individual scholar who has the power and the authority to disagree with and object to the authoritative status of the Court.

These trends already characterize the Tannaic discourse in Tractate Horayot, but they are developed and acquire additional characteristics in the framework of the Talmudic discussions, especially the Babylonian Talmud. Two chapters in this study are dedicated to analyzing the exegetical directions on the Tannaic level (Chapter Two) and on the Amoraic level (Chapter Three).

The fortification of the status of the High Court constitutes a central component in a broader exegetical trend which in fact redefines the significance of the edah's collective sin dealt with in the biblical passage. In Chapter Four of the study, I demonstrate how Hazal's exegesis focuses the greater part of the attention on the erroneous ruling of the Court instead of focusing on the sin of the edah itself. This trend, as will be clarified in this chapter, re-establishes the relationship between the halakhic leadership of the community and the community itself.

The focus on the erroneous ruling of the Court requires us to relate to the manner in which the concept of an error in ruling should be defined, and to the normative and institutional scale pertaining to this definition. The greater part of Chapter Five is dedicated to the analysis of the concept of error in this context.

The second reference plane for the normative project of tractate Horayot is the biblical passage of the Rebellious Elder. This passage serves as a foundation for a strong obligation of obedience to the High Court, and even sentences to death any scholar who disobeys the Court's ruling. Beyond its biblical foundation, this passage was discussed and developed widely in Tannaic and Talmudic halakha as well. Chapter Six is devoted to an extensive discussion of the relationship between Mishna Horayot and the passage of the rebellious elder while relating to earlier studies which dealt with this issue. In this chapter, my goal is to examine the exegetical trends of the Talmudic Sages relating to the passage of the rebellious elder, and the relationship between these trends and the trends that characterize the exegetical discourse in Mishna Horayot. This integrated analysis leads me to two major conclusions which are combined:

- a. Hazal's exegesis of the passage of the rebellious elder significantly minimizes the institutional authority of the High Court and creates greater leeway for scholars who dispute its opinions.
- b. Both in the passage of the rebellious elder and in Mishna Horayot, the Sages design a bifocal concept of the halakhic legal system: On one hand, there is a trend to strengthen and design the institutional status of the High Court. On the other hand, there is an even stronger trend to empower the status of the individual scholar who stands in opposition to the institutional ruling of the Court.

The description of the construction of this bifocal system in Talmudic halakha is one of the major goals and claims of this study.

Table of Contents

Hebrew Abstract	I
Introduction	1
a. The Sanhedrin: Did a Sanhedrin Ever Exist?	2
b. The Status of the Sages in Society Following the Destruction of the Second Temple	4
c. How Should Halakhic and Aggadic Rabbinic Literature be Read? Historicism and Neo Historicism	5
d. The History and State of Research and Interpretation of Tractate Horayot	8
e. The State of Research Regarding Questions of Authority, Truth, Disputes, Error, Tradition and Innovations in Halakha	10
f. Structure of the Study	12
Methods of Citation and Referencing	15
Chapter One:	17
On Rulings (<i>Hora'a</i>) and Horayot	17
a. Central Authority and Error – An Overview	17
1. Textuality vs. Institutionalism	19
2. Tractate Horayot and the Character of Normative Authority in Kelsen's Thought	19
b. <i>Hora'a</i> and <i>Torah</i> in the bible - linguistic analysis	22
c. Rulings: A Conceptual Analysis	23
1. Rulings: A Statement Whose Authority is Absolute or Relative?	24
2. Rulings: Academic Value or Practical Directive	24
3. Rulings: Reflection or Innovation?	25
3.1 Rulings: Legislation	26
3.2 Rulings: Exegesis	26
3.3 Rulings: Ruling	27
d. Appearances of Rulings in Tannaic Literature	28
1. Rulings: Absolute or Relative Authority?	28
2. Rulings as Statements of Academic Value or Practical Directives	33

3. Rulings: Reflection or Creation?	38
e. Rulings: The Concept in Tractate Horayot and in Other Contexts-Summary and Conclusions	39
Chapter Two:	43
From Priest to Court; From Court to Scholar	
a. The Passage of the Sin-Offering in the Book of Leviticus: Structure and Significance	44
1. “ <i>Edah</i> ”, “ <i>Kahal</i> ”- The Identity of the Group that Sinned	47
2. The Reason for the Occurrence of the Sin of the <i>Edah</i>	50
2.1 The Sin of The Priest and the Sin of the <i>Edah</i>	50
2.2 “ <i>Le’Ashmat Ha’am</i> ”(Lev. 4:3)- “So that Blame Falls Upon the People”	52
2.3 The Religious and Legal Status of the Priest in Scripture	54
b. From Scripture to Midrash: Exegesis in the Midrash Halakha	56
1. From Priest to Court: Structuring the Status of the Court as a Substitute for the Priest	56
1.1 “ <i>Le’Ashmat Ha’am</i> ”(Lev. 4:3) In Midrashic Exegesis	59
1.2 From Priests to Scholars: An Overview	62
2. Institutional Authority and <i>Ha’alem Davar</i> -A Matter that Escapes Notice	63
c. From Midrash to Mishna: The Editing, Structure and Significance of Tractate Horayot	69
1. Outline of the Structure and Topics in Mishna Horayot	69
2. From Mishna to Midrash Halakha: The Significance of the Editing of Mishna Horayot	72
2.1 The Structure of Tractate Horayot: From High Priest to Court and the Individual Scholar	74
3. The Responsibility of the Court vs. The Responsibility of the Scholar	78
4. The Tosefta: An Additional Glimpse at the Relationship Between the Individual’s Responsibility and the Court’s Responsibility	79
Summary	80
Chapter Three:	
The Individual, the Scholar and the Court: The Babylonian Talmud’s Introductory Unit to Tractate Horayot	83
a. Rulings and Practical Rulings	85

1. The Horayot Discussion: "You Are Permitted to Do This"	85
2. Additional Contexts of the Relationship Between Halakha and Action	90
3. The Court and the Individual Subject to its Ruling	92
4. Summary	93
b. "He Transgressed Unintentionally According to their Ruling" - The Basis for the Exemption of the Individual	94
c. If They Transgressed and He Transgressed Along With Them	103
d. Who is a Scholar?	105
e. Who is "Fit to Rule"?	111
1. The Scholar's Obedience: Intentional or Unintentional Sin?	114
2. The Parallel Discussion in the Jerusalem Talmud	118
3. The Discussion in the Babylonian Talmud: The Issue of the Relationship Between the Two Discussions	120
f. One Who Rejects the Ruling	121
g. An Individual who Acted Upon the Ruling of a Court - Liable or Exempt?	125
1. Re-defining the Mishna in Accordance with the Opinion of Rabbi Yehuda	125
2. Midrash <i>Sifra</i> : Communal Sin vs. Group Sin	127
3. Return to the Discussion in the Babylonian Talmud	131
4. Re-defining the Mishna in Accordance with the Opinion of Rabbi Meir	134
5. Comparison with the Parallel Discussion in the Jerusalem Talmud	137
6. The Role of the Mental Element in Establishing Criminal Liability According to Hazal	141
6.1 The Mental Element and the Criminal Offense in Modern Legal Systems	141
6.2 The Status of the Unintentional Transgressions in Scripture and Early Halakha	143
6.3 Hazal's Perception of the Status of an Unintentional Transgression	145
7. The Significance of the Opinion that an Individual who Acted Upon the Ruling of the Court is Liable	147
h. A Concluding View on the Babylonian Talmud's Introductory Unit of Tractate Horayot	150

Chapter Four: From the Sin of the Community to the Sin of the Court	153
a. The Role of the Ruling in the Sin of the Community	154
1. The Definition and Characteristics of the Act of Ruling	155
1.1 Which Court Issued the Ruling?	155
1.2 Which Forum Made the Decision?	156
1.3 The Content of the Ruling and the Manner of its Issue	160
1.4 Summary	161
2. The Status of the Ruling as a Sin	162
2.1 “When the Court Ruled Intentionally and the Community Acted Unintentionally”	162
2.1.1 The Absence of Liability for a Public Sin Offering in a Case of an Intentional Ruling	163
2.1.2 Liability of Individuals for an Individual Sin Offering in a Case of an Intentional Ruling	164
2.2 “ <i>Ve’ne’elam Davar</i> ” - “And the Matter Escapes Notice” Awareness and Forgetfulness in the Erroneous Ruling	164
2.3 “An Act Secondary to a Ruling”	165
2.4 The Status of the Ruling in Relation to the Public Act: The Dispute Between Rabbi Shimon and Rabbi Meir	167
2.5 The Members of the Court as Unintentional Sinners- Additional Indications	168
2.6 Who are the “ <i>Einei Ha’Edah</i> ”? The Dispute Between Rabbi Meir and Rabbi Yehuda	170
2.7 Ruling as a Sin and Mishna Horayot	173
2.8 Why Does the Community Need to Sin According to the New Perception?	174
3. Summary: The Status of the Ruling in the Framework of the Sin of the Edah	177
3.1 The Role of the Ruling: Three Stages	177
3.2 The Fundamental Significance of the New Perception	178
3.2.1 The High Court: Central and Dominant Yet Weakened and Vulnerable	178
3.2.2 The Transfer of Responsibility From the Institution to the Individual	180
b. Who Performs the Procedure of Atonement?	181

1. Scripture: The Community and the Elders of the Edah	181
2. Mishna: The Court and the Tribes	181
3. Sifrei Bamidbar	185
4. The Jerusalem Talmud	186
4.1 One Tribe vs. The Majority of Tribes	187
4.2 How is the Majority Calculated?	188
4.3 A Majority of Tribes Regarding the Paschal Offering	190
5. The Babylonian Talmud: A Public Sin-Offering Due to the Sin of One Tribe	191
c. The Relationship Between the Two Main Exegetical Processes	193
Summary	196
Chapter Five: What is an Error?	199
a. A Legal Analysis of the Situation that Appears in the Mishna	201
1. Characterizing the Situation as One of an Erroneous Ruling	204
1.1 A Retrospective Point of View after the Court Changes its Ruling	204
1.2 A Private Claim of Error	208
1.3 Point of View of a Third Party	208
2. The Obligation to Offer the Sacrifice vs. The Normative Character of Obedience	209
3. The Central Normative Innovations that Appear in the Mishna: Summary	210
b. How and Why Did the Court Issue the Erroneous Ruling?	212
1. An Error Regarding Scripture or Tradition	212
2. An Error Regarding Exegesis or Case Law	212
3. Legislation that Contradicts the Torah	213
4. Legislation that Knowingly Contradicts a Statement in the Torah	214
4.1 Uprooting an Entire Commandment and Uprooting of a Commandment	216
4.2 Rabbi Yosei's Statement in the Jerusalem Talmud	216

4.3 The Mishna Regarding “When the Court Ruled Intentionally and the Community Acted Unintentionally” and its Significance in Understanding the Scope of an Erroneous Ruling	218
5. The Normative Basis for the Claim of Error- An Interim Summary	219
c. What is the Scope of the Error: The Babylonian Talmud’s Discussion Regarding the Mishna on “Uprooting an Entire Commandment” and “Uprooting Part of a Commandment”	221
1. The Mishna: Uprooting an Entire Commandment vs. Uprooting Part of a Commandment	221
2. The Babylonian Talmud’s Discussion of the Mishna	226
2.1 A Matter the Sadducees Concede to vs. Uprooting an Entire Commandment	230
2.2 The Discussion of Rav Yosef’s Query	234
2.3 The Discussion of Rabbi Zeira’s Uncertainty	235
3. The Underlying Meaning of the Exegetical Development of the Talmudic Discussion	236
3.1 Uprooting Part of a Commandment vs. a Discretionary Error	236
3.2 The Fundamental Significance of the Structure and Development of the Talmudic Discussion	241
3.3 The Type of Reasonings the Claim of Error is Based Upon	241
4. Summary: The Concept of Error in the Mishna and in the Babylonian Talmud’s Discussion	242
d. The Discussion Between the Scholar and the Court: The Jerusalem Talmud vs. Ramban (Nachmanides)	246
1. The Ramban’s Commentary on Tractate Horayot	246
2. The Discussion in the Jerusalem Talmud: Who Banished Whom?	249
3. The Discussion in the Jerusalem Talmud and the Ramban’s Method of Interpretation	251
e. Rulings: Prospective Application vs. Retroactive Application	254

1. The Discussions of the Babylonian and Jerusalem Talmuds	255
1.1 The Discussion in Tractate Yoma	256
1.2 The Discussion in Tractate Horayot	256
1.3 The Discussion of the Jerusalem Talmud in Tractate Horayot	258
2. The Normative Canon and the Institutional Function	259
Chapter Six: The Rebellious Elder and Mishna Horayot	263
a. Description of the Problem	263
b. Existing Approaches in Research	264
1. Exegesis of Mishna Horayot in Light of the Biblical Passage of the Rebellious Elder	265
2. The Rebellious Elder and Horayot: A Different Normative Response to Different Situations	266
3. The Rebellious Elder and Horayot as Expressions of Opposing Stances	271
c. Alternative Exegesis: The Law of the Rebellious Elder in Light of Mishna Horayot	272
1. A Synchronic or Diachronic Method	272
2. The Exegetical Development of the Laws of Horayot: Establishing Institutionalism and Undermining It	274
3. Designing the Exegetical Discourse on the Law of the Rebellious Elder	276
3.1 Empowering the Institutional Structure of Halakha: The High Court on the Temple Mount	279
3.2 Establishing the Status of the Dissenting Scholar	281
4. The Delimitation Between the Rebellious Elder and Horayot: Civil Disobedience vs. Insubordination of the Conscience	283
5. Minimizing the Scope of the Application of the Biblical Passage of the Rebellious Elder	287
5.1 Rav Kahana's Ruling	288
5.2 The Type of Laws the Passage of the Rebellious Elder Applies to	289
5.3 The Rebellious Elder and the Culture of Disputes in the World of the Sages	290

5.4 Reduction of the Scope of the Passage of the Rebellious Elder: Three Planes	297
6. The Rebellious Elder and Horayot: Parallel Lines	298
Chapter Seven: Broad Textual and Theoretical Contexts	303
a. Tradition, Authority, Dispute	304
1. Divine Revelation: The Missing Entity in the Normative World of the Sages	304
2. The Stance of the Sages vs. The Kumran Sect	305
3. How the Sages Dealt with the End of the Era of Prophecy	306
3.1 Tradition	307
3.2 Central Authority	309
3.3 The Dispute: Creative, Non-Institutionalized Exegesis	310
4. Tractate Horayot in Light of these Strategies	313
b. Monism vs. Pluralism, Metaphysics vs. Law	314
1. The Pluralistic Dimensions of Talmudic Literature	315
2. Tractate Horayot and Halakhic Pluralism	318
2.1 Halakhic Monism vs. Halakhic Pluralism	318
2.2 The Theoretical Foundations of the Practical Monism	323
3. The Law of Horayot and the Paradox of Halakhic Monism	324
Bibliography	327
English Abstract	I

This work was carried out under the supervision of
Prof. Moshe Halbertal, Philosophy department, Hebrew University
And
Prof. Yitzhak Brand, faculty of Law, Bar-Ilan University

A Sinful Ruling -
On Error, Authority and Responsibility in Talmudic Halakha
A Study of the Exegetical Processes and Literary Structures
in Tractate Horayot

YITZHAK BEN DAVID

Faculty of Law

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

January 2016

