

## מחלוקת ואמת — למשמעות שאלת האמת בהלכה

23285

א. פתיחה. ב. תנורו של עכנאי; 1. האגדה יחסה לשאלת האמת ההלכתית.  
ג. "אלו ואלו דברי אלהים חיים"; 1. המאמר במסכת עירובין ופירושו; 2.  
"מפני מה זכו ביה לקבוע הלכה כמותן"; 3. פרשת פלגש בגבעה; 4. "כולם  
נתנו מרדעה אחד"; 5. "מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא"; 7. ראשונים  
ואחרונים על שאלת האמת ההלכתית; 1. אמת פרשנית מול "אלו ואלו";  
2. "אלו ואלו דברי אלהים חיים" — כפרשנות הר"ן; 3. האמת הפרשנית  
משקפת את רצון האל; 4. האל כחושף האמת הפרשנית; 5. סיכום. ה. "אפילו  
מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל"; 1. דרשת הספרי יחסה לשאלת האמת  
ההלכתית; 2. הרמב"ן על הספרי; 3. "שיאמרו לך על ימין שהוא ימין";  
4. הרמב"ן על סוגיית הוריות; 5. בין הרמב"ן לרמב"ם. נספח א: המחלוקת  
כתנורו של עכנאי. נספח ב: לפירושה של אגדת "תנורו של עכנאי".

### א. פתיחה

שאלת האמת ההלכתית — כמוה כחברתה האמת המשפטית, הנידונה בתורת  
המשפט הכללי — היא זו: האם על כל שאלה הלכתית, או משפטית, יש  
תשובה אחת בלבד שהיא הנכונה, ולעומתה כל שאר התשובות מוטעות הן, או  
שלא ייתכן שיש יותר מתשובה אחת? לשון אחר: כאשר מדובר בפרשנות נורמה  
הלכתית-משפטית, ביישומה החלתה על מקרה איזשהו, כשעומדות בפנינו תשובות  
אחרות, סבירות ושקולות, השאלה היא: האם יש להניח, כהנחה עקרונית-מושגית,  
שרק תשובה אחת מן התשובות הבאות בחשבון היא הנכונה, או שמא אפשר  
שכמה תשובות, הקובעות פתרונות שונים, תיחשבה כשוות זו לזו, בלא יתרון  
לאחת מהן מבחינת האמת?<sup>1</sup>

נשאל זה נידון מצדדים שונים במחקרים אחרים המוקדשים למקורות חז"ל

1 שאלה זו שנויה במחלוקת מפורסמת בין שתי אסכולות מובילות בתורת המשפט הכללי:  
האסכולה הפוזיטיביסטית שבראשה הרט, והאסכולה הנור-פוזיטיביסטית שבראשה דוורקין.  
ראו בעברית: ע' שפירא, "בעיית שקול הדעת השיפוטי במקרי גבול" משפטים, כ (תשל"ל),  
עמ' 57; י' רז, "עקרונות משפטיים ושיקול דעת שיפוטי", משפטים, ב (תשל"ל), עמ' 817.

לעומת זאת, בחלק של המקורות השאלה איננה מתייחסת כלל לכונת האל, אלא לתוכנה ומשמעותה של התורה וההלכה. הוזה אומר: לא מה נתכון המחוקק בענין הנידון, אלא: האם מן המקורות גופם אפשר להעלות, בדרך הפרשנות, תשובה נכונה אחת בלבד, או שמא מנקודת המבט הפרשנית חיתכן יותר מתשובה נכונה אחת? ההבחנה בין שני פניה הנבדלים של שאלת האמת ההלכתית היא 'סודית וראשונית, והיא חייבת לעמוד לנגד עינינו שעה שאנו ניגשים לעסוק בנושא זה. הבחנה זו כוחה יפה להעמידנו על משמעם ופירושה הנכון של המקורות הרבים והמגוונים הקשורים לעניין, ועל יחסם זה לזה.

כפחה דיונו נעניין בדברי האגדה הידועה על תנורו של עכנאי, שיש לה נגיעה גם לנושא האמת ההלכתית. לאחריה נפנה לביורר המאמר: "אלו ואלו דברי אלהים חיים", ומאמרים אחרים הקשורים בו, ומאלה לדברים אחדים משל חכמים מאוחרים, בעלי הלכה והגות, הנוגעים בנושא. לבסוף נעמוד על מאמר הספרי בעניין "לא תסור", ועל מאמרים נוספים ופירושים הקשורים בעניינו.

בכל אלה נבקש תחילה להעמיד את הדברים כראוי, לאור ההבחנה בין פניה השונים של שאלת האמת ההלכתית, ומתוך כך לפרש ולהסיק את המסקנות המתבקשות על עמדתם ושיטתם של חכמים בנושא חשוב זה.

### ב. תנורו של עכנאי

#### 1. האגדה ויחסה לשאלת האמת ההלכתית

בסיפור התלמוד, כבא מצינא נט ע"ב, על המחלוקת שבין ר' אליעזר בן הורקנוס לחכמים בענין תנורו של עכנאי, האם הוא מקבל טומאה או לא, מסופר ש' אליעזר ניסה תחילה להוכיח את צדקת דעתו בהעלאת פרות לדעתם, בדרכים מקובלות, אך לא הסכימו עמו: "באותו היום השיב ר' אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו". אז פנה ר' אליעזר לדרכי הוכחה על-טבעיות: החרוב נעקר ממקומו, אמת המים חזרה לאחוריה ועוד, אך גם את אלה סירבו חכמים לקבל. ובהמשך:

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי מן השמים ויכיתו. יצתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותי בכל מקום. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא".

המחלוקת שעליה מסופר כאן נפרשה על-ידי פרופ' יצחק גילת ז"ל כקשורה בוויכוח עקרונותי-שיטתי שבין ר' אליעזר לחכמים בעניינה של הלכה. ר' אליעזר,

וההלכה? במאמר שלפנינו אנו מבקשים להציג בעיקר פן אחד, 'סודי ומרכזי, של השאלה הנוכחית, פן אשר לא הוצג באופן רחב ושיטתי במחקרים הקודמים.

דברנו על פרשנות טקסט מכל סוג שהוא — ובכלל זה הפרשנות המשפטית — יש להבדיל בין שתי משמעותיות שונות, או בין שני מישורים שונים, של פרשנות. המישור האחד הוא "כוננת המחבר". במישור זה חותר הפרשן לחשוף את כוונתו הסובייקטיבית של היוצר. במישור האחר, לעומת זאת, אין הפרשן מתייחס, ואף מתעלם, מכוונתו האפשרית של המחבר, והוא חותר אחר משמעותו הפנימית האובייקטיבית של הטקסט עצמו: מהי המשמעות העולה מעיון וניתוח הדברים לגופם וכשלעצמם<sup>3</sup>.

הבחנה זו משתרעת גם על שאלת האמת המשפטית. אפשר להעמיד את השאלה הנזכרת בהקשר לכוננת המחוקק, יוצר הנורמה, לאמור: האם מבחינה זו יש רק תשובה אחת נכונה בלבד, זו שלה נתכוון המחוקק, או שמא לאו דווקא? מנגד, אפשר להעמיד את השאלה במישור האחר, בתחום הפרשנות העניינית של הנורמה, בלא קשר לשאלה מה נתכון המחוקק. כאן השאלה היא: האם מתוכה ומתוכנה של הנורמה שלפנינו עולה פירוש נכון אחד בלבד, או שמא מצד פירוש הטקסט לגופו יתכנו פירושים אחדים שווים ושקולים זה לזה? והוא הדין בשאלת האמת ההלכתית.

ראו, העיון במקורותינו מעלה את המסקנה, ששאלת האמת ההלכתית מופיעה בשתי המשמעותיות הנזכרות, והן שונות ונבדלות זו מזו. במקצת המקורות השאלה עולה בקשר לכוונתו של האל, נותן התורה: האם מנקודת המבט שאפשר לכוננת "כוננת המחוקק", יש לשאלה ההלכתית תשובה אחת מסוימת, או שמא אפשרית יותר מתשובה נכונה אחת?

1 ח' בן-מנחם, "שענת קים לי — לקריאת ניתוח יוריספרודנטי", שנתון המשפט העברי, 1-1 (תשל"ט-תשי"ט), עמ' 54; א' ברק, שיקול דעת שיפוטי, ח"א, תשמ"ז, עמ' 30 ועמ' 52.

2 ראה: ח' בן-מנחם, שם; א' שגיא, "עיון בשני מודלים של מושג האמת ההלכתית ומשמעותם", הגיון — מחקרים בדרכי השיבה של חז"ל, ירושלים, תשמ"ט, עמ' 69; א' שגיא, אלו ואלו — משמעותו של השיב ההלכתי, עיון בספרות ישראל, תל-אביב, 1996.

3 שאלת "כוננת המחבר" ומקומה בפרשנות היא מן השאלות המרכזיות המעסיקות את בעלי התורות השונות בהרמנטיקה. יש הגורסים כי כוונה זו הכרחית ועיקרית בפרשנות הטקסט. לפי גישה זו, משמעותו של טקסט היא זו שנתן לו מחברו. לעומתם טוענים בעלי העמדות שכנגד, שכוננת המחבר איננה רלוונטית לפרשנות, והיא מטיעונים שונים. כגון, אם המחבר שיקע את כוונתו בתוך הטקסט שכתב, הרי שדי לנו בפרשנות הטקסט עצמו, ללא צורך בשום דבר נוסף, ובסופו של דבר עניין זה בפרשנות הטקסט ותו לא. דעה אחרת גורסת שבגם אם אמנם כוננת המחבר איננה מיוחסת בפרשנות, הרי שזו איננה ניתנת להשגה. ליטובס ממה: ראה: מ' הלבנטל, מהפכות פרשניות בהתהוותן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 39-40; ובן: א' ברק, פרשנות כמשפט, כרך ראשון, תורת הפרשנות הכללית, עמ' 137, 143. השאלה הנזכרת בדבר מקומה של כוננת המחבר בפרשנות, עובדת כחטי השני לאורך ספרו המקיף של י' לוי, הרמנטיקה, תל-אביב, 1986. ראה לדוגמה, שם, עמ' 237 ואילן.

הנושא העומד במרכזו של האגדה הוא: האם יש מקום להתערבות משמים במחלוקת שבין חכמים, בדבר פרשנותה ויישומה של הלכה. תשובתה של האגדה היא בשלילה: "לא בשמים היא" פירוש: התכרעה במחלוקת הלכתית איזושהי אינה אלא בתחוננים, בקרב חכמים שלמטה, ואין מעמד מחייב לנוחן התורה בהכרעה מסוג זה<sup>11</sup>.

לכאורה, שאלת האמת ההלכתית קשורה אף היא בעניין. לפי המסופר, בתקול שיצאה משמים הביעה עמדה בשאלה השנייה במחלוקת, והצדיקה את דעת ר' אליעזר. ואם כן, כיצד יש להבין את פשרה של התערבות זו מנקודת מבטה של בעיית האמת ההלכתית? אולם, עיון נוסף מעלה ספק בדבר קיומו של קשר כזה.

ראשית, יש להודות, ההיגד: "מה לכם אצל ר' אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום", הוא כללי וסתום, ויכול להתפרש לפנים שונים. שנית, לעיקרו של דבר, לפנינו הכרזה על תקפותה של דעה מסוימת, היותה הלכה מחייבת, ומבחינה עיונית-עקרונית אין להסיק ממנה על שאלת האמת. לאמור: הכרזת האל שהלכה כר"א איננה מחייבת שדעה זו משקפת את האמת<sup>12</sup>. אם כן הוא, נמצא שאגדת תנורו של עכנאי איננה קובעת עמדה כל שהיא בשאלת האמת ההלכתית.

### ג. "אלו ואלו דברי אלהים חיים"

#### 1. המאמר במסכת עירובין ופירושו

בשני מקומות בתלמוד נמצא הביטוי: "אלו ואלו דברי אלהים חיים". במסכת עירובין יג ע"ב מסופר:

א"ר אבא אמר שמואל: שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו, יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן והלכה כבית הלל.

11 על הקושי שהתקשו פרשנים שונים בקבלת מסקנה זו ראה נספח ב.  
12 לפי האמור, אין מקום לומר שהאל נוקט במקרה שלפנינו עמדה פרשנית לגוף של השאלה השנייה במחלוקת, ולא כפי שבחב ש"ע וחנני. "עצמאות ומחויבות פרשנית", אקדמות, ד (תשנ"ח), עמ' 20. בעניין זה יש להזכיר מקור תלמודי נוסף, כבא מציעה פו ע"א. שם מסופר על מחלוקת בין הקב"ה ובין "מתחבא דרביעא" בעניין סומא צרעת: "אם בחרת קודמת... טמא, ואם ער לבן קודם... טהור, ספק — הקב"ה אומר וכלוהו מתיבא דרביעא אמרי טמא". כאן נקט הקב"ה עמדה הלכתית אחת ומסירמה. אולם, דומה משמעותו של סיפור זה לעניינו מוגבלת, שכן המחלוקת הנוכחית היא בבחינת יבוח היאורטי בעולם שלמעלה, ואין הדברים אמורים ב"הלכה למעשה" בעולם שלמטה.

שנתון המשפט העברי, כרך כא (תשנ"ח-תש"ס)  
שעליי נאמר שלא אמר מעולם דבר שלא שמע מרבי, מבטא בדרך-כלל את ההלכה הקדומה והמסורה, ולפיכך<sup>5</sup>:

זיקתו היתרה של ר' אליעזר להלכה הראשונה וצמידותו אליה גרמה להאבקת ממושכת בינו לבין הנשיא וחכמי הסנהדרין. היא התנגשה במגמות שפעלו כיבנה לעיצוב דמותה של ההלכה לאור התמורות שחלו עם החורבן.

באור זה הוא מפרש גם את המחלוקת בעניין תנורו של עכנאי<sup>6</sup>:

המחלוקת בתנורו של עכנאי היתה שיאה של האבקות ארוכה וממושכת בין ר' אליעזר (ורבו) לבין החכמים ובית הנשיא. ההתעצמות ביניהם היתה מיוסדת בדרך כלל על המאבק בין ההלכה הראשונה, הבאה במסורת השמועה, שר' אליעזר ראה בה יסוד ראשון במעלה, לבין ההלכה האחרונה, המתבססת גם על הדין העיוני והמדרש כיסודות שווי-ערך לשמועה, מתוך מגמה להענות לשאלות חיים ובעיות-חוק המתעוררות מפעם לפעם<sup>7</sup>.

לדעתנו, ספק רב אם צודקים דבריו. לפי הסברו וגישתו של גילת יוצא, שהומפתים שהביא ר' אליעזר מטרותם היתה להוכיח את אמיתותו כמסור הלכה<sup>8</sup>, ודבר זה קשה לקבלו. נאמר כאן במפורש: "אותו היום השיב ר"א כל תשובות שבעולם ולא קבלו דימנו". כלומר, ר"א השתדל לדחות את סברתם בראיות שבסדרה, ולפיכך דחוק עד מאוד לומר ש"משלא הסכימו חכמים לדעתו פנה אל הטיעון העיקרי שלו — ביסוס מהימנותו כמסור הלכה<sup>9</sup>". שהרי דווקא לפי הגישה הנוכחית, המחלוקת שבין ר"א לחכמים לא נסבה על שאלת אמיתות המסורת שבירו, שבודאי על כך לא חלקו חכמים כלל, אלא שרצו לחדש הלכה אחרת מדעתם, ואם כך מה טעם וערך יש בחבאת ראיות על מהימנות המסורת?

אמור מעתה: המחלוקת בתנורו של עכנאי נגעה בשאלת צדקתה ואמיתותה של ההלכה מצד תוכנה, שגם אם נקבל שההלכה שהציג ר"א מקורה במסורת<sup>10</sup>, אף-על-פי-כן סידבו חכמים לקבלה, ועל זה באו ראיותיו של ר"א, להוכיח את צדקת הלכתו לגופה, ולא את עובדת היותה מסורה.

4 תוספתא יבמות, סוף פ"ק ג (מהדורת ליברמן, עמ' 9).  
5 י"ד גלות, משנתו של ר' אליעזר בן הורקנוס, תל-אביב, תשכ"ח, עמ' 1.  
6 שם, עמ' 324.  
7 בעקבותיו פירשו כך את טיבה של המחלוקת בתנורו של עכנאי: מ' פיש, לדעת חכמה, תל-אביב, תשנ"ו, עמ' 69; א' שניא, אלו ואלו (לעיל הע' 2), עמ' 11.  
8 פיש ושניא, שם.  
9 שניא, שם.  
10 בדיקה מקיפה של הדעות החלוקות בשאלת תנורו של עכנאי מערערת את ההנחה שהלכת ר' אליעזר מקורה במסורת, ונראה שאין כאן אלא מחלוקת רגילה בהלכה מחודשת מסברה. ראה בהרחבה נספח א.

השאלה, מה פשר תשובת הגמרא "מפני שנוחין ועלובין היו" — וכי מה הקשר בין דרגה מוסרית ובין עדיפות הלכתית?<sup>15</sup> וכך מקשה ומשיב ר"י קארד<sup>16</sup>:

תמיה לי, אם לא היה הדין דבריהם, וכי מפני רוב המדות הטובות שבהם קבעו הלכה כמותם?  
ואפשר דהכי קאמר: מפני מה זכו שיכוונו תמיד האמת וכו' עד שמפני היותם אמת קבעו הלכה כמותם.

ר"י קארד נחק אפוא מאוד למצוא את הקשר בין הדברים.  
ברם, נראה שפירושם של דברי הגמרא הוא אחר. שאלת הגמרא "מפני מה זכו בית הלל", איננה מכוננת כלפי הגורם הגיוני-ענייני שהביא להצדפת דעתם של בית הלל, אלא: איזו זכות — היינו מעלה — עמדה להם לבית הלל שמחמתה זכו לתגמול זה שנקבעה הלכה כמותם<sup>17</sup>. ועל כך משיבה הגמרא ואומרת: "מפני שנוחין ועלובין היו", מעלתם המוסרית היא הזכות שעמדה להם; אך אין ציון לקשר סיבתי-הגיוני בין מעלתם ובין קביעת ההלכה כמותם<sup>18</sup>.  
פרשנות הסוגיה למאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים", כפי שבאה לידי ביטוי בשאלה ובתשובה, מלמדת, שהגמרא הבינה שמבחינתו של האל שתי הדעות אכן שקולות הן, וכי ההכרעה בבית הלל לא נעשתה משום קרבתם היתרה של בית הלל אל האמת, אלא מתוך שיקולים חיצוניים של מתן שכר ופרס על מידותיהם הנעלות.

### 3. פרשת פילגש בגבעה

המקום השני שבו מופיע המאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים" בתלמוד, הוא בגיטין ו ע"ב, שם נחלקו אמוראים במעשה פילגש בגבעה. המחלוקת היא בפירוש הפועל "וַיִּמְזַנְהוּ"<sup>19</sup>. ר' אביתר דורש לשון מזון, לפיכך הוא אומר: "זכוב מצא לה" (בקצרה), ור' יונתן דורש לשון זנות, ולפיכך הוא אומר: "נימא מצא לה" (באותו מקום).

בקשר למחלוקת זו מספרת הגמרא, שר' אביתר פגש את אליהו הנביא והה ספר

- 15 שניא, אלו ואלו (לעיל הע' 2). עמ' 32.
- 16 כללי הגמרא על הליכות עולם, שער חמישי, פרק ראשון, סעיף 1 (מהדורת ירושלים, תשנ"ג, עמ' רלז).
- 17 כמו: "נשים כמאי זכין? באקרין בנייהו לבי נישתא ובאתני גבריהו כי רבנן...". ברכות יו ע"א.
- 18 וכך בהמשך דברי הגמרא שם: "למדך שכל המשפיל עצמו הקב"ה מגביהו, וכל המגביה עצמו הקב"ה משפילו...". שהם המשך ישיר לדברים שלמעלה: "ולא עוד אלא שמקרימין דברי כ"ש לדבריהן", ומה שבאמצע: "כאוהו ששנינו מי שהיה ראשו ורובו כסוכה" וכו'.
- 19 תוספות, ד"ה זכוב מצא: "מוזנה עליו דריש לשון זנות ולשון מזון".

הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" — המתחייב לדעות חלוקות בהלכה, כבית הלל ובית שמאי — כא, כך נראה, להורות על שוויון, לומר ששתי הדעות ראיות להתקבל ושתיה נכונות ואמיתיות<sup>13</sup>. לענייננו השאלה היא: באיזה תחום ובאיזה מישור אמורים דברי הביטוי? לשון אחר: לאיזו "אמת" מכוננים דברי המאמר שלפנינו — לזו האלקית, כוונתו של האל, או לאמת ההלכתית-פרשנית, זו של הדין ושל הכתוב?

נראה שהאפשרות הראשונה מסתברת יותר. הבת-קול שיצאה היא דבריו של האל שהכריז "אלו ואלו דברי אלהים חיים", והרי זה כאומר: "זה וגם זה דברי הים", ופירושו שמצד נותן התורה שתי הדעות החלוקות נכונות במידה שווה.  
לפי המסופר, הבת-קול שהכריזה "אלו ואלו" המשיכה וקבעה: "והלכה כבית הלל". כפי שכבר צוין, הכרעה מעין זו איננה סותרת את שלפניה, בדבר אמתת שתי הדעות. ואכן, שאלת הגמרא ותשובתה בהמשך מלמדים, שהסוגיה הבחינה בין שאלת האמת ובין ההכרעה ההלכתית<sup>14</sup>.

### 2. "מפני מה זכו ב"ה לקבוע הלכה כמותן"

לאחר דברי שמואל, המספר על הופעתה של בת קול שקבעה הלכה כבית הלל, שואלת הגמרא כך:

וכי מאחר שאילו ואלו דברי אלהים חיים, מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן?

והיא משיבה:

מפני שנוחין ועלובין היו ושונין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקרימין דברי בית שמאי לדבריהן.

כמה נתקשתה הגמרא בשאלתה, ומה פשר תשובתה? אפשר לפרש, שכוונת השאלה היא: מהו הגורם ומהו השעם להכרעה בבית הלל, לאחר שקודם לכן נאמר ששניהם שקולים? וכך הבינו אחרים מן האחרונים. אולם קשה: אם זוהי כוונת

- 13 וכך עולה ברורות משאלת הגמרא בהמשך: "וכי מאחר שאילו ואלו... מפני מה זכו ב"ה...?" לשאלה זו יש מקום רק מתוך תפיסה של שוויון, מבחינת האמת, בין שתי הדעות! (ראה על שאלה זו ותשובתה להלן).
- 14 יש להדגיש, שדברי הגמרא דלהלן אינם חלק מגוף מאמרו של שמואל, אלא דברי פרשנות של סתמא דגמרא למאמר זה.

במסכת חגיגה ג ע"ב, מביאה הגמרא דרשה על הפסוק בקהלת: "דברי חכמים כדרכונת, וכמשמרות נטועים בעלי אספות, נתנו מרעה אחד", חזו היא:

בעלי אספות — אלו תלמידי חכמים שיושבין אספות אספות ועוסקין בתורה. הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין... שמה יאמר אדם: היאך אני למד חורה מעתה? תלמוד לומר: כולם "נתנו מרעה אחד" — אל אחד נתנו, פרנס אחד אמר, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא.

מאמר חז"ל זה קובע עמדה ברורה בשאלת האמת ההלכתית, מצד כוונת האל נותן התורה.

השאלה ששם המדרש כפי הלומד היא: "היאך אני למד חורה מעתה?"<sup>21</sup>? פירוש: במצב של מחלוקת מתמדת — "הללו מטמאין והללו מטהרין" — מהי האמת?<sup>22</sup> והתשובה היא: "אל אחד נתנו, פרנס אחד אמר מפי אדון כל המעשים". כלומר, כל הדרעות החלוקות משקפות בשווה את דבר ה', ועל כן, ממשיך המדרש ואומר: "אף אתה עשה אויבך כאפרכסת... לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים, את דברי אוסרין ואת דברי מתירין...".

נראה שהביטוי "אלו דברי אלהים חיים" — "כולם נתנו מרעה אחד, אל אחד נתנו", משמעותו זהה לביטוי "אלו דברי אלהים חיים" האמור בעירובין. שני המאמרים מעלים — אמנם בהקשר שונה — אותה בעיה עצמה: מציאות של מחלוקת בין חכמי הלכה בכל עניין. ואף תשובתם אחת היא: הדרעות השונות הללו כולן מקורן מן האל, ולפיכך אמיתיות ונכונות במידה שווה.

#### 5. "מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא"

כמה מאמרי חז"ל משמיעים שהתורה לא ניתנה "חתוכה", היינו חדר-משמעות, אלא יכולה היא להתפרש לצדדים שונים: "מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא". כך המאמר הידוע בתלמוד הירושלמי, סנהדרין פ"ד ה"ב (כב ע"א):

21 ומקומות הנקבילים בלשון זה: "הואיל ואילו אוסרין ואילו מתירין — למה אני למד" (תוספ' סוטה פ"ו ה"ב, עמ' 194); "זה מתיז זה אוסר... למי נשמע" (במדבר רבה טו, כב). (ראה: ח' בן מנס ואח' עורכים), המחלוקת בהלכה, א. ירושלים [תשנ"ב], עמ' 59. לפי הניסוח במדבר רבה, השאלה מתייחסת לאפשרות ההכרעה — "למי נשמע" — ולא לשאלת האמת. אולם התשובה גם כאן: "אף על פי כן כלם נתנו מרעה אחד". ויש לעיין, שאם בן מהו הקשר בין השאלה ובין התשובה? לפיכך דומה, שגם בנוסח זה שאלת הדרשן אמנם קשורה לבעיית האמת.

22 שאם לא בן אף פשר לשאלה "היאך אני למד" — וכי אי אפשר ללמוד גם את זו וגם את זו? וכך פירש הר"ן בדרשותיו (דרשה ה, נוסח ב): "שמה תאמר היאך אני למד חורה מעתה, כלומר איני יודע איזה מהם השיג האמת... (מהר"ם פלדמן, ירושלים, תשל"ז, עמ' פה).

לו שהקב"ה עוסק בפרשת פילגש בגבעה, וכי הוא חוזר על דעות האמוראים: "אביהו בני כך הוא אומר, ינתן בני כך הוא אומר". תמה ר' אביהו ושאל: "חס ושלום ומי איכא ספיקא קמי שמיא"? והשיב לו אליהו:

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

נראה שפירושו של המאמר כאן נעוץ במקרה המיוחד הנידון, ובטיבה של המחלוקת הכרוכה בו. המחלוקת בפילגש בגבעה איננה מחלוקת פרשנית רגילה כעניין שבסברה, אלא מחלוקת עובדתית-מציאותית: מה היה במעשה פילגש בגבעה, מקרה שאותו מגדיר המקרא כביטוי: "ותזנה עליו פילגשו". לפיכך פליאתו של ר' אביהו: "ומי איכא ספיקא כלפי שמיא", אף היא מכוננת כלפי המקרה המסוים, לאמור: הואיל והמדובר בשאלה עובדתית-היסטורית, הכיזד אין הקב"ה יודע בעצמו עובדה זו לאשורה?

תשובתו של אליהו, לפי המוספר: "אלו ואלו דברי אלהים חיים הן" פירושה, לפי זה, הוא: כאן שתי הדרעות אמיתיות ונכונות, שכן מבחינה עובדתית אכן קרו שני הדברים גם יחד: "זכוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד", ונמצא שאין כאן לאמיתו של דבר שום ספק!<sup>20</sup>

הוזה אומר: הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" האמור כאן, אמנם מורה על שוויון בין הדרעות, כמו במסכת עירובין, אולם משמעותו שונה מזו שבעירובין, וקרוב לומר שזהו שימוש מושאל בביטוי, שמקורו במסכת עירובין. כאן אין רצונו לומר ששתי הדרעות משקפות בשווה את כוונתו של האל, כפי שלמדנו שם ביחס למחלוקת שבין בית הלל ובית שמאי, אלא רק זו, ששתי הדרעות נכונות מבחינה עובדתית-היסטורית, שכן המחלוקת בפרשת פילגש בגבעה נסבה, כאמור, על עניין זה בלבד.

#### 4. "כולם נתנו מרעה אחד"

את הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים", כפי שהוא מופיע במאמר התלמוד במסכת עירובין, יש לפרש מתוך הקבלה והיקש למאמר חז"ל אחר, המביע רעיון זהה.

20 לפי דרכנו, השאלה הנידונה כאן ושניה במחלוקת איננה מודע כעס הבעל על פילגשו באותו מעשה, אלא מהו המקרה שאותו מגדיר הכתוב כביטוי "ותזנה עליו פילגשו", ותשובת הסוגיה היא, כאמור, ששני הדברים אכן אירעו, ועוד, גם אם נפרש שהשאלה נסבה על סיבת הכעס. הרי תשובת הסוגיה היא, ששני גורמים מצטברים היו שם: על הראשון הכליג ולא הקפיד, אך כשהופיע גם השני — הקפיד.

א"ר ינאי: אילו ניתנה התורה חתוכה לא היתה לרגל עמידה. מה טעם? יודבר ה' אל משה. אמר לפניו: רבוננו של עולם, הודיעני היאך היא ההלכה. אמר לו: "אחרי רבים להטות", רבו המזכין וכו', רבו המחייבין חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור.

ובשינוי"מה במקבילה במדרש תהלים יב (בוכר, עמ' 107):

אמר ר' ינאי: לא ניתנה דברי תורה חתיכין, אלא על כל דבור שהיה אומר הקב"ה למשה היה אומר מ"ט פנים טהור ומ"ט פנים טמא. אמר לפניו: רבוננו של עולם, עד מתי נעמוד על כידורו של דבר? אמר ליה: "אחרי רבים להטות", רבו המטמאין טמא, רבו המטהרין טהור.<sup>23</sup>

מהו הרעיון המובע במאמרים אלה, ומהו מקומם במסגרת הנושא דנן?

דומה שחז"ל לא באו להשיענו כאן את דבר ריבוי פניה של התורה גרידא. עובדה זו כשלעצמה גלויה לכל ואין בה חידוש. כמו כן, יש להטעים, אין בהזכרת עובדה זו כדי ללמד על תפיסה של ריבוי, הגורסת שיש יותר מתשובה אחת נכונה, מבחינת הדין והכתוב, שכן העובדה שאפשר לדרוש את התורה לכאן ולכאן איננה מחייבת את המסקנה שכל הכרעה היא אמת.

החידוש במאמרים אלה הוא, שריבוי הפנים בתורה איננו מקרי, אלא נעשה ככוונת מכוון מאת נותן התורה, כדי שלא תהא התורה חתוכה. ופירושו של דבר, שמבחינתו של האל כל הפירושים האפשריים שווים ושקולים.

כיוון שכן עלינו לומר, שמאמרי חז"ל אלה מציגים עמדה דומה בשאלת האמת ההלכתית לזו של המאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים".

הקשר והזיקה שבין המאמרים הללו עולה בדברי הריטב"א, הבאים לעמוד על פשר המאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים"<sup>24</sup>:

שאלו רבני צרפת ז"ל: האיך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מחי? ותוצו, כי 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 ודור, ויהיה הכרעה כמותם.

הריטב"א יוצר אפוא זיקה מפורשת בין שני המאמרים הנזכרים: המאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים" מתבאר על ידו באמצעות המדרש המספר על ריבוי פניה של התורה, כפי שהראו למשה במרום.

23. השווה מסכת סופרים טו, ה"ו: "א"ר תנחום בר תנילאי: אילו נתנה התורה חתוכה לא היתה עמידה רגליסלמורה שיורה... א"ר ינאי: תורה שנתן הקב"ה למשה נתנה לו בארבעים ותשע פנים..." (מתחלקת בהלכה [לעיל הע' 112]).

24. חידושי הריטב"א, עיונבין יג ע"ב.

כללו של דבר, המאמרים האחרונים, המדברים בעובדה שהתורה לא ניתנה חתוכה, שייכים לאותה קטגוריה של המאמרים "אלו ואלו" ואחרים, שנידונו למעלה. אלה כמו אלה נוגעים בשאלת האמת ההלכתית במישור האלוהי, קרי כוונת המחוקק, ומביעים בזה עמדה דומה, עמדה של ריבוי, אך אינם נוקטים עמדה בשאלת האמת במישור האחר, המישור הפרשני; זו של התורה, של הדין ושל הכתוב.

★

סקרנו עד כה שורה של מאמרי חז"ל הנוגעים בשאלת האמת ההלכתית. העיון מלמד, שכולם יוצאים מנקודת מוצא משותפת: שאלת האמת ההלכתית נבחנת בהם מנקודת מבטו של האל המחוקק. אשר לשאלה: האם מבחינת כוונת האל יש תשובה נכונה אחת בלבד, או שמא יותר מאחת — מצאנו שמאגדת תנורו של עכנאי, שבה פתחנו, אין מקום להסיק על תשובה בורה לשאלתנו. לעומתה, משאר המאמרים שנידונו משתמעת עמדה של ריבוי, שדווקא מצדו של האל תיתכנה פרשנויות והכרעות שונות ונבדלות ככל עניין: "אלו ואלו דברי אלהים חיים"!

מאמרי חז"ל שנידונו למעלה, משמשים כסיס ומצע לשיטותיהם של חכמים מאוחרים, ראשונים ואחרונים, מפורשים, פוסקים והוגים, שנוקקו לשאלת האמת ההלכתית. חכמים אלה קובעים עמדות שונות בנושא, תוך הסתמכות ומתן פירוש, לעתים חדש, למקורות חז"ל.

להלן נפנה לבחון שיטות אחרות, מן הכוללות שבקרב חכמי ישראל, לאור ההבחנה שהצגנו בין שני פניה של שאלת האמת ההלכתית.

## 7. ראשונים ואחרונים על שאלת האמת ההלכתית

### 1. אמת פרשנית מול "אלו ואלו"

יש מחברים מתייחסים לשאלת האמת ההלכתית על שתי פניה, שני מישוריה, ואף מצביעים על אפשרות של ניגוד ביניהם. דווקא, אין הכוונה לציון מצב של ניגוד בין הכרעה אלוהית בשאלה מסוימת ובין הכרעה אנושית, אלא לתשובה שונה העשויה להינתן לשאלת האמת ההלכתית בכל אחד מן החומים שבהם עולה שאלה זו.

תפיסה כעין זו ניכרת בבהירות בדבריו המפורסמים של ר' ישעיה דטראני.

הרי"ד מבקש להסביר את פשר העובדה, שהכרעתם של חכמים אחרונים בהלכה

מנוגדת לעתים לדברי הראשונים, שעה שאנו מודים שהראשונים גדולים יותר. הוא משתמש במשל הפילוסופים — נגס העומר על גב הענק, ואומר<sup>25</sup>:

כך אנתנו ננסים רוכבים על צוארי הענקים, מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקים עליה, ומכח חכמתם חכמו לומר כל מה שאנו אומרים, ולא שאנו גדולים מהם. ואם זה באנו לומר, שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים, אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה... אנו על מי נסמך, הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזו, שנבטל דברי זה מפני זה? הא אין לנו אלא לחקור אחר דבריהם, שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן, ולפלפל ולהעמיץ מכח דבריהם להיכן הדין נוטה. שכך עשו חכמי המשנה והתלמוד, לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ומלסחור דבריהם, וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם. וגדלה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות, שאין החכמה תמימה בלתי לה לבדו.

לדברי הר"ד, מטרת עיונם של האחרונים בדברי הראשונים הוא גילוי האמת: "הא אין לנו אלא לחקור אחר דבריהם... ולפלפל ולהעמיץ מכח דבריהם להיכן הדין נוטה". ובהתייחס לחכמי המשנה והתלמוד הוא אומר: "לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ומלסחור דבריהם... וגדלה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות..."

כפי שעולה מן העניין, הדברים אמורים באמת הפרשנית, של הדין ושל הכתוב, ומבחינה זו, לדעת הר"ד, רק דעה אחת היא הנכונה, ולעומתה הדעות האחרות, הנסתרות מכוח העיון והפלפול, הן שגויות. ואולם, בתוך הדברים הנזכרים אומר הר"ד גם זאת:

אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה... הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים...? הא אין לנו אלא לחקור אחר דבריהם שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן...?

לאור משמעותו של ביטוי זה במקורו, קרוב לומר שפירושו של הדברים הוא: הדעות החלוקות שבין הראשונים כולן "דברי אלהים חיים הן" — כולן אמיתיות ונכונות מבחינתו של האל נותן התורה, ואף-על-פי שמבחינתנו אנו, מכוח הדרשה והחקירה ההגיונית-שכלית בדבריהם, רק דעה אחת בלבדה היא הנכונה!

הר"ד מצביע אפוא, לפי הפירוש המוצע, על שני חומיה של שאלת האמת ההלכתית, ומדבריו עולות תשובות שונות לשאלה זו, ככל אחד מן החומים:

26 דרשות הר"ן, (לעיל הע' 22), עמ' פד.  
27 על הפיסה דומה ראה להלן, סעיף 4, בדברי בעל קצות החושן ור"מ פיינשטיין.

שנתן רשות עולות תשובות שונות לשאלה זו, ככל אחד מן החומים:

שנתן רשות עולות תשובות שונות לשאלה זו, ככל אחד מן החומים:

שנתן רשות עולות תשובות שונות לשאלה זו, ככל אחד מן החומים:

שנתן רשות עולות תשובות שונות לשאלה זו, ככל אחד מן החומים:

כרם, לענייננו יש לעמוד על משמעותו המדויקת של הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים", כפי שהוא מופיע בדברי רש"י: "מר מדמי מילתא למילתא הכי, ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים הם...".<sup>28</sup> לומר פשרו של ביטוי זה כאן? מתוך הקשר הדברים נראה שאין רצונו של רש"י את דעתו של האל. כוונתו היא, ששתי הדעות נכונות מצד הטעם וההיסק ההגיוני. שהרי הוא ממשיך ומנמק: "זימנין דשייך האי טעמא זימנין דשייך האי טעמא". לפי זה, רש"י משתמש בביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" שימוש מושאל, שלא במשמעותו המקורית, והוא מציין בו את שוויון הדעות לגופו של עניין.

על גישה דומה, וביתר בהירות, אנו למדים מדבריו של מהרש"ל<sup>29</sup>. הוא מזכיר את דברי קהלת: "דברי חכמים כדרבנות" וגו', ורומז למאמר חז"ל במסכת חגיגה: "אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה...". ועל כך הוא אומר:

הן הן החכמים שאמר הוא עליהן דברי חכמים כדרבנות, כלם נתנו מרועה אחד. ושלא לתמוה על מחלוקתם בריחוק הדיעות, שזה מטמא וזה מטהר זה אוסר וזה מתיר זה פוסל וזה מכשיר זה פוסט וזה מחייב זה מרחק וזה מקרב, אם דעתם לשם שמים. והראשונים אפילו בבת קול לא היו משגיחים, וכולם דברי אלהים חיים, כאילו קיבל כל חד מפי הגבורה ומפי משה, האף שלא יצא הדבר מפי משה לעולם, להיות שני הפכים בנושא אחד. אעפ"י כן דמחו החכם לרוב אישורו וחזיקו, שאין בין דבר שהוציא משכל הפועל, אשר נתעללו לו כמושכלות שניות ושלשיות, לכין דבר שבא אליו ככח חוש הדיבור בקבלה הלכה למשה מסיני, אף שלא ציירו במופת שכלו להיתור הכרח, לולי צד הקבלה איש מפי איש.

דברי מהרש"ל אמורים אף הם בעניין האמת הפרשנית-הגיונית, ולא בעניין כוונתו של האל, וגם הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" מכון לעניין זה. שכן הוא אומר: "וכלם דברי אלהים חיים כאילו קיבל כל חד מפי הגבורה... האף שלא יצא הדבר מפי משה לעולם, להיות שני הפכים בנושא אחד". כלומר, "דברי אלהים חיים" הוא לשון מליצה, כאילו כל דעה ודעה נאמרה מפי הגבורה, אף-על-פי שבאמת לא יכול היה הדבר להיות כן. והטעם: שכן "דמחו החכם לרוב אישורו וחזיקו", פירוש, מאחר שכל אחד מביא ראיות חזקות לדעתו והוא בטוח בצדקתו, לפיכך דימהו החכם — הוא קהלת — לדברי אלהים חיים (= "נתנו מרועה אחד"). מהרש"ל, כרש"י, אינו טוען שכל אחת מן הדעות שקולה לחברתה ונכונה

30 ים של שלמה, בבא קמא, הקדמה.

להם... שכן נצטוונו ללכת אחרי הסכמת חכמי הדרות, שיסכימו לאמת או להפכו.

הוזה אומר: הקב"ה הראה למשה את מגוון הדעות שכל עניין ועניין ולא הכריע ביניהן, נמצא שמבחינת האל כל הדעות שוות הן. ואולם, חכמים המכריעים במחלוקת על-פי סברתם, אפשר "שיסכימו לאמת או להפכו" — לאמת הפרשנית של הדין ושל הכתוב, שזו אחת היא!

## 2. "אלו ואלו דברי אלהים חיים" — בפרשנות הדין

עמדנו למעלה על עניינו של המאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים", שבמקורו, במסכת עירובין, מתייחס לכוונת האל המחוקק. וכך נתפרשו הדברים אצל אחדים מן הראשונים, כגון הר"ד והרישב"א. אולם יש מחכמי ההלכה שהפרשו מאמר זה באופן שונה ממשמעותו המקורית, והסיטו את הדברים מתחומו של האל, אל התחום הפרשני. נעיין בדברי רש"י הבאים, החשובים לענייננו עד מאוד<sup>28</sup>:

דכי פליגי תרי אליבא דחד, מר אמר הכי אמר פלוני ומר אמר הכי אמר פלוני, חד מנייהו משקר, אבל כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר, כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא, אין כאן שקר, כל חד וחד סברא דידיה קאמר, מר יהיב טעמא להיתירא ומר יהיב טעמא לאיסורא, מר מדמי מילתא למילתא הכי ומר מדמי ליה בעניינא אחרינא, ואיכא למימר אלו ואלו דברי אלהים חיים הם, זימנין דשייך האי טעמא זימנין דשייך האי טעמא, שהטעם מתהפך לפי שינוי הדברים כשינוי מועט.

דברי רש"י מוסכים על האמת הפרשנית-הגיונית של הדין: "כי פליגי תרי אמוראי בדין או באיסור והיתר, כל חד אמר הכי מיסתבר טעמא...". לדבריו, במחלוקת חכמים בשאלה מסוג זה — להבדיל ממחלוקת עובדתית בשאלה מה אמר פלוני — "אין כאן שקר". דברי שני החולקים אמת הם, מפני שכל אחד נותן טעם לדבריו ומדמה את המקרה לדבר אחר, ועל-כן: "זימנין דשייך האי טעמא זימנין דשייך האי טעמא", כלומר כל דעה עשויה להתאים לנסיבות משתנות.

למרות הרושם הראשון המחבקל מדברי רש"י, דבריו אינם משקפים גישה של יריבו בשאלת האמת ההלכתית. גישתו היא שהאמת הפרשנית אחת היא, שכן — על פי ההנמקה הנזכרת — במצב דברים מסוים רק עמדה אחת היא הנכונה, ואילו העמדה החלוקת תהא נכונה רק במצב דברים שונה<sup>29</sup>.

28 כתובות נז ע"א, ד"ה הא קמ"ל.

29 ראה גם: שניא, אלו ואלו (לעיל הע' 2), עמ' 42.



אדון כל המעשים" ומה ענינו לכאן? אלא רצונו לומר, כמו שהשיי אדון כל המעשים וממנו נמצא עולם המודרכ שיש בו דברים מתחלפים ויש אחד הפך השני, וכך הוא דבר זה שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות, שאין העולם פשוט שלא יהיה בו חילוף בחינות, א"כ המטמא והמטהר זה למד תורה כמו השני כי לכל אחד ואחד יש לו בחינה בפני עצמו, והשיי ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות. רק לענין הלכה למעשה, אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה', אף כי הדבר הוא מורכב, מ"מ אין זה כמו זה רק האחד יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מר' יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות כולם נתנו מן השיי, רק כי אחד מהם יותר עיקר והוא מכריע והוא הלכה.

כדומה למחברים קודמים שהזכרנו, גם מהר"ל מדבר בקטע זה על שאלת האמת מצד פרשנות התורה וההלכה. הוא מדגיש את העובדה שבעולם יש "דברים מתחלפים אחד הפך השני", וכן "שכל דבר יש לו בחינות מתחלפות"<sup>33</sup>, כלומר, מן העניין ומן הדין גופו נובעות מסקנות הלכתיות שונות ומנוגדות. אולם, הוא מטעים: כל זה נעשה במכוון מאת ה': "והשיי ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות", "ושני הצדדין האלו שהם שני הטעמים הם מן השם יתברך"<sup>34</sup>. כלומר, הדעות כולן משקפות ומגלות את כוונתו ורצונו של האל, ומבחינה זו אפשר לומר שכולן אמת.

עם זאת, ממשיך מהר"ל ומסביר, בדרך כלל אין הדעות שוות זו לזו: "דק לענין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה'... אין זה כמו זה רק האחד יותר עיקר... רק כי אחד יותר עיקר והוא מכריע והוא הלכה". הוזה אומר: אי-על-פי שכל הדעות נובעות מן העניין גופו ומשקפות את רצון האל, כסופו של דבר אין הן שוות במשקלן ובמעמדם, ויש יתרון לאחת הדעות, והיא ההלכה למעשה"<sup>35</sup>.

ברם, תיאור זה איננו משקף את התמונה בשלמותה, שכן:

ולפעמים הבחינות שוים לגמרי בצד עצמו ואז שניהם מן השיי בשוה ואין מכריע. והוזה מחלוקת הל' ושמאי שיצא בת קול אלו ואלו דברי אלהים חיים, ר"ל ששניהם שוים בבחינות שוזה כוזה, וכיון שהבחינות שוה שניהם

33 ובמקום המקביל, בספר דרך חיים, שם, הוא מדבר על "טעמים" שונים לכל עניין: "מטעם זה יש להכשיר ומצד זה, רצוני לומר מטעם זה, יש לפסול".

34 דרך חיים, שם.

35 ובמקום המקביל, בספר דרך חיים: "אף כי שני הדברים מן השם יתברך, מכל מקום האחד יותר קרוב אל השיי... וכך הם בטעמים, אף ששניהם מן השם יתברך מכל מקום האחד הוא יותר קרוב אל השם יתברך מן האחר".

במידה שווה. ההיפך הוא הנכון. לדעתו, רק דעה אחת היא הנכונה, מבחינת פרשנות הכתוב. וכך נראה בעליל מהמשך דבריו. הוא שואל בשם קהלת:

א"כ הגע בעצמך, משה למה לא כתב מפי הגבורה באר היטב כפי אשר ראוי להיות, מבלי שיפול בו שום ספק, ויהיה פנים אחד לתורה ולא מ"ט?

כרי שקושיה מעין זו אין לה מקום לפי ההשקפה שכל הדעות שוות וכולן אמת. תשובתו של קהלת על הקושיה, לפי מהרש"ל, היא:

על זה השיב החכם על תמיהתם: עשות ספרים אין קץ, כלומר שאינו מן האפשרי לעשות ספרים בענין זה, כי אין קץ ותכלית לעניינו כמשמעו...

כלומר, אי אפשר באופן מעשי לעשות כן, ולפיכך, בדלית ברירה, ניתנה התורה בצורתה זו של ריבוי פנים<sup>31</sup>.

כללו של דבר, גישה מהרש"ל לעניין האמת ההלכתית קרובה לזו של רש"י. שניהם מדברים בעניין זה במישור הפרשני, ולדעת שניהם אמת זו אחת היא. אצל שניהם מופיע הביטוי "אלו ואלו דברי אלהים חיים" שלא במשמעו המקורי, אלא בהקשר לאמת הפרשנית, ולשניהם אין בביטוי זה כדי ללמד על שוויון בין הדעות השונות מבחינת האמת.

### 3. האמת הפרשנית משקפת את רצון האל

עמדה מיוחדת ומורכבת בנושא דגן אנו מוצאים אצל מהר"ל מפראג. עמדתו בשאלת האמת ההלכתית נגזרת בשיטתו מהשקפה רעיונית-תאולוגית בדבר אחדות ה', במקור וסיבה לכל ריבוי וסתירה שבכריאה. וכך הוא אומר, על המאמר בחגיגה "בעלי אסופות — אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות" וכך<sup>32</sup>:

והיינו דאמר שכולם הם "מפי אדון המעשים", ולמה הוצרך לומר כאן "מפי

31 בתוך הדברים שלמעלה, אומר מהרש"ל גם את הדברים הבאים: "והמקובלים נכחו טעם לדבר לפי שכל הנשמות היו בהר סיני, וקיבלו דרך מ"ט צינורות... והן הקלות אשר שמעו וגם ראו. וכל ישראל רואים את הקלות הן הידעות המתחלקות בצנינו. כל אחד ראה דרך צינור שלו לפי השגתו, וקבל כפי כח נשמתו העליונה, לרוב עליונה, או פחותה, זה רחוק מזה. עד שאחד יגיע לטהור והשני יגיע לקצה האחרון לטמא, והשלישי לאמצעות, רחוק מן הקצוות והכל אמת והבן". בדברים אלה מתכוון מהרש"ל כלפי האמת האלוהית, שמבחינת האל "יחל אמת", שכן כל דעה משקפת את מה שקבלה מלמעלה, כפי כוחה. נמצא, שקודם לכן נתן מהרש"ל הסבר רציונלי משלו לשאלת המחלוקת והאמת, מבחינה פרשנית-עניינית, וכאן הוא נתן טעם לשאלה במישור אחר, על-פי הקבלה.

32 באר הגולה, באר א. דברים מקבילים, בשנינויים קלים: דרך חיים, על פרקי אבות ה', יז (המחלוקת בהלכה [לעיל העי' 21], עמ' 69-75).

דברים אלה אינם אמורים ככונת המתקק נותן התורה. האמת שעליה מדובר היא האמת של התורה גופה: "להשיג האמת וכפרט כונת התורה", אך להיות התורה יצירת האל, "האדם כשכלו האנושי מהנמנע להשיג האמת האמתית", ורק "אלהים הבין דרכה".

ואף-על-פי-כן נמסרה התורה לבני-האדם, והכרעתם מחייבת גם אם היא מחטיאה את האמת:

אבל הקב"ה בחר בנו ונתן לנו את התורה כפי הכרעת שכל האנושי אע"פ שאינו אמת.

השקפה דומה עולה מדברי הרב משה פיינשטיין<sup>37</sup>:

שהיו רשאים ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבין הגיע להוראה בדרות חכמי הנמ', שיש רזאי לחוש אולי לא כיווני אמתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא. אבל האמת להוראה כבר נאמר "לא בשמים היא, אלא כפי שנראה להחכם אחרי שעיין כראוי לברר ההלכה כשי"ם ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש וכיראה מהשי"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן, אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש.

גם הרב פיינשטיין, כבעל קצות החושן, מתכוון בדבריו לאמת של הדין, היא האמת הפרשנית-עניינית, אלא שאמת זו ידועה בוודאות רק "כלפי שמיא", ואילו חכמים שלמטה אפשר שלא כיוונו אליה. וכך הוא מוסיף ואומר, בעמודו על מציאות המחלוקת בהלכה:

זהו ענין כל מחלוקות רבותינו הראשונים והאחרונים שזה אוסר זה מתיר, שכל זמן שלא נפסק כחד יכול כל אחד להורות במקומו כמו שסובר, אף שהדין האמתי הוא רק כאחד מהן, ושני החכמים מקבלים שער על הוראתם. ומטעם זה מצינו הרבה חלוקים גם באיסורים חמורים בין מקומות הנהוגים להורות כהרמב"ם והב"י ובין המקומות הנהוגים להורות כחכמי התוס' וכהרמ"א, ושניהם הם דברי אלהים חיים, אף שהאמת האמתי גליא כלפי שמים שהוא רק כאחד מהם.

המשפט האחרון בקטע שלמעלה מבהיר את הדברים בעליל: שתי הדעות שבמחלוקת הן בגדר "דברי אלהים חיים", שעה "שהאמת האמתית" "הוא רק כאחד מהם". הוזה אומר: "האמת האמתית" איננו הפירוש המשקף את כונת האל,

37 שו"ת אגרות משה, או"ח, הקדמה.

דברי אלהים חיים. כי השי" נתן התורה וציוה הכל לפי הבחינה, שאם הבחינה לטהרה ציוה עליו טהור, והפך זה ג"כ אם הבחינה לטומאה צוה עליו טמא. וכאשר הבחינות שונים על זה אמר אלו ואלו דברי אלהים חיים, כי המטרה דבריו דברי אלהים שהוא יתברך מטרה מצד בחינה של טהרה זאת, וכן המטמא ג"כ דבריו דברי אלהים שהוא יתברך מטמא לפי בחינה של טומאה.

פירושם של דברים: היתרון שיש בדרך כלל לאחת מן הדעות החלוקות, מקורו ביתרון פרשני-ענייני, שכן דעה זו מבטאת בחינה שהיא "יותר עיקר" מצד העניין גופו, אלא שלפעמים: "הבחינות שונים לגמרי בצד עצמו, ואז שניהם מן השי" כשוה". כלומר, במקרים נדירים, כמו במחלוקות שמאי והלל, הצדדים השונים והטעמים השונים שבאותו עניין "שונים לגמרי", ועל זה נאמר: "אלו ואלו דברי אלהים חיים"!

לסיכום, מהר"ל נוגע בשאלת האמת ההלכתית על שני מישוריה: המישור הפרשני-ענייני, והמישור האלוהי גם יחד, שכן לשיטתו שני אלה חופפים זה את זה. הוא מציין את הבחינות השונות והטעמים השונים שבהם עניין ועניין, ומדגיש שכל אלה מאת הבורא, ולפיכך כל דעה משקפת ומבטאת את רצון האל.

ברם, השקפתו היא מורכבת. בשאלת האמת ההלכתית הוא מציג תפיסה הגורסת שיש יתרון לדעה אחת שבמחלוקת על חברתה, לאמור: אמת הלכתית אחת. ועם זאת הוא קובע שיש עניינים שבהם הבחינות שוות זו לזו, ואזי שתי הדעות הסותרות שוות ושקולות, ושתייהן אמת.

#### 4. האל כחושף האמת הפרשנית

יש מן האחרונים הנוגעים בשאלת האמת ההלכתית, מצד הפרשנות וההיסק ההגיוני. אמת זו, לדעתם, אחת היא, ואולם היא גלויה וידועה רק לאל לבדו, ואילו מן האדם היא נסתרת<sup>38</sup>, לפיכך אפשר שבהכרעתו בדין יחטא האדם לאמתה של תורה. כך היא דעתו של בעל קצות החושן, האומר בהקדמתו:

אמנם לזאת יחד איש פן ידבר בתורה בדברים אשר לא כן, ושכל האנושי לואה להשיג האמת וכפרט כונת התורה שרפים ואופנים לא השיגו, אלהים הבין דרכה... אך לא נתנה התורה למלאכי השרת ואל האדם נתנה אשר לו שכל האנושי, ונתן לנו הקב"ה התורה ברוב חמיו וחסדיו כפי הכרעת שכל האנושי, גם כי אינו אמת בערך השכלים הנבדלים.

38 וכבר מצינו כזאת בדברי הר"ן, לעיל סעיף 1.

ב. אחרים מן החכמים שהוכחנו נגעו בשאלת האמת ההלכתית גם במישור האחר, מבחינת כוונת האל. בדרך כלל הם נזקקו לשאלה זו מתוך מאמר חז"ל "אלו ואלו", או המאמר בחגיגה על הפסוק "בעלי אספות נתנו מרעה אחד". יש מן החכמים, כמו הרי"ד והרי"ן, שהצביעו במפורש על ההבדל והשוני שבתפיסת האמת בכל אחד מן התחומים: בעוד שמבחינת האל "אלו ואלו דברי אלהים חיים", והדעות כולן שוות זו לזו, הרי שמבחינת פרשנות העניין רק דעה אחת היא אמת.

מהרי"ל, לעומתם, רואה חפיפה בין שני התחומים. להשקפתו, הבחינות והטעמים השונים המצויים בכל שאלה ועניין מקורם בא-ל עצמו, ש"א אפשר שלא יהיו ממונו כל המעשים שהם הפכים".

ואילו רש"י ומהרש"ל יישמו את המאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים" בתחום הפרשנות העניינית-הגנינית. לפי גישתם, שתי הדעות החולקות יכולות להיחשב כמובנים מסוימים כשקולות מצד העניין, ואף-על-פי שרק אחת מהן היא האמת. לפי גישה אחרת, היחס שבין האמת הפרשנית-עניינית ובין האל, כא לדי ביטוי בכך שהוא לבדו הוא היודע בוודאות את האמת של התורה, שהיא יציר כפיו, ואילו לאדם יש שאמת זו חסויה ונסתרת, והכרתה בדין יכולה לסטות ממנה.

נמצאנו למדים על עמדות שונות ומגוונות בקרב בעלי הלכה ואגדה בשאלת האמת ההלכתית. העמדות הללו מכטאות התמודדות עם שאלת האמת על היבטיה השונים והתחומים השונים שבהן היא עולה, הן לגופה והן כאשר לקשר, היחס והמתח שבין תחומים אלה.

## ה. "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל"

### 1. דרשת הספרי ויחסה לשאלת האמת ההלכתית

הכתוב, המעניק סמכות לחכמים כפירוש דברי התורה: "על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, א), נדרש בספרי, קנד (עמ' 207):  
ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה — מצות עשה. לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך — מצות לא תעשה. ימין ושמאל — אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם.

המחלוקת בהלכה, לעיל הע' 21, עמ' 98. אולם דבריו אמורים רק בפרשנות התורה האלוהית ולא בפרשנות סכסס אחר: "כמו שעשב אחד בראו האל ית' ותעלותיו מחלפותו כ"ש הכוונה האלוהית יסבול הרבה פרשים". לשיטתו, דווקא מצד כוונת האל רק פירוש אחד הוא הנכון: "וכן נאמר אנתו, הפשט הזה אם הוא אמת ואם לא — האלהים ידעו!"

שהרי שתי הדעות "דברי אלהים חיים" הן. "האמת האמתית" היא אפוא האמת של הדין, שהיא עצמה "גליא כלפי שמים" — בלבד — "כאחד מהם"<sup>38</sup>.

### 5. סיכום

עמדנו על כמה מן העמדות הבולטות בקרב חכמי ישראל לדורותיהם בשאלת האמת ההלכתית. לסיכום הדברים מבט כולל, יש לציין את הנקודות האלה:

א. כל העמדות שנסקרו נגעו בשאלת האמת ההלכתית, בראש ובראשונה במישור הפרשני-ענייני, ודומה שזו השאלה שהעסיקה בעיקר את הפרשנים ובעלי ההלכה.

אשר לשאלה זו, דעתם של כל החכמים שנזכרו — למעט מהרי"ל — היא, כי האמת ההלכתית-פרשנית אחת היא, ואין הם גורסים תפיסה של ריבוי, לפיה במחלוקת הפוסקים שתי הדעות נכונות בשווה. רק אצל מהרי"ל מצאנו את ההשקפה השוענת לאפשרות של יותר מאמת אחת, במישור הפרשני-ענייני: "ולפעמים הבחינות שוים לגמרי בצד עצמו ואז שניהם מן הש"י בשווה ואין מכריע".

כאן עלינו לציין, כי נראה שמהרי"ל הוא מן היחידים המציג במפורש תפיסה של ריבוי אמיתות, מבחינת פרשנות התורה וההלכה. הדעה המקובלת, ככל הנראה, על הרוב, טוענת לאמת אחת בתחום זה<sup>39</sup>.

38 אכן, בהמשך דבריו בהקדמתו, כשהוא כא לבאר את אגדת חז"ל במנחת כ"ט ע"ב, המספרת על משה שעלה למרום הקב"ה מודיעו על ר' עקיבא "שעתיד לדרוש על כל קוץ וקוץ חילי חילין של הלכות", פונה הרב פיינשטיין אל המישור האלוהי של האמת ההלכתית, והוא מדבר על כוונת ה' בכתיבת התורה.

39 עמדה הגורסת אמת הלכתית-פרשנית אחת, משתקפת, לדוגמה, גם במקורות הבאים: א. ר' אפרים מלוצ'ניץ, כלי יקר, לדברים ז', יא (שגיא, אלו ואלו [לעיל הע' 2], עמ' 114): "כל דבר טומאה וטהרה יש כמה פנים לטהרו וכמה פנים לטמאו, ואם התורה טוהרתו הוא מפני שהצדדים המראים פני טוהרה הם מרובים יותר מן הפנים המראים פני טומאה, וכן להפך". הוזה אומר: שני הצדדים — טמא וטהור — אינם שקולים, אלא יש יתרון ועדיפות לדעה האחת על פני חברתה! (ובניגוד לשגיא, סו). ב. הרב ריינס כספרו אורה ושמחה, עמ' 1208 (שגיא, עמ' 145): "האיש שמכווין להגיע אל האמת ומשתל בהקירותיו ההלכתיות לכווין אל ההלכה האמתית... איש כזה ממלא רצון הקב"ה... וגם אם לא קלע אל האמת, כי האמת אל דעת החולק...". ג. ר"ח מוולוז'ין, שריית חוט המשולש, סי' ח (שגיא, עמ' 150), בדבריו על יחס חכמים אחרונים לדברי קודמיהם, וכעין התגלות על שהוא חולק בתשובתו על חכמים, כגון מהרש"א נודע ביהודה (בסוף התשובה): "...שלא לישא פנים בדין לחכמים שאני חולק עליהם בדין זה, כי אף שתלמידיהם אנתו ומימיהם הכינו לנו... אמנם בחוריה דכתיב בה אמת הלא בלתי אל האמת עינינו... ואילו דברי אלהים חיים, ובלבד שיכווין לבחינו להוציא הדין לאמיתה של תורה... להמציא לנו דרך האמת בתורה דכתיב בה אמת...". וכמותם עוד רבים אחרים.

עמדה שונה, הגורסת שוויון בין הפירושים השונים מן הבחינה הטכנאולוגית-עניינית, בדומה למהרי"ל, אפילו למצוא בדברי ר' אברהם אולאי, בספרו בעלי ברית אברהם (בהקדמתו).

גם הרמב"ן, כמו הספרי, אינו מתייחס לכוונת האל אלא למשמעות התורה והדין, ולאמת כפי שהיא נראית לחכם המפרש: "אפילו תשוב בלבך שהם טועים כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך"<sup>42</sup>. הוא מצביע גם על הגורם למצב זה של מחלוקת בהכנת כוונת התורה: "כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים". הרמב"ן קובע במפורש את האפשרות של טעות בדיון: "ועל משמעות דעתם נתן לי התורה, אפילו יטעו", הוזה אומר: במישור הפרשני-ענייני רק דעה אחת משקפת את האמת, שעה שהאחרת — החלוקת, טעות היא"<sup>43</sup>!

על רקע זה יש להבין גם את דברי הרמב"ן בסיפא:  
 וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידי לעולם נשמר מן השעות ומן המכשול.

דברים אלה הם המושך לתפיסה שהוצגה קודם לכן, ואינם עומדים בסתירה להם. גם כאן הרמב"ן מסכים עקרונית לאפשרות של טעות בדיון. אולם, הוא טוען עתה, מאחר שהפרשנות בהכרח סובייקטיבית היא — "כי לא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים" — ולא ניתן להוכיח איוז דעה היא ההכונה, לפיכך באופן קונקרטי עלך להניח כי דווקא דעתם שלהם היא אמת, ולא דעתך שלך.

### 3. "שיאמרו לך על ימין שהוא ימין"

דרשת הספרי שהובאה לעיל, קובעת חובת ציות לבית-דין גם מקום שלפי דעתך הם טועים: "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל". שני מקורות בדברי חז"ל עומדים, לכאורה, בסתירה גמורה לדברי הספרי"<sup>44</sup>.

42 כפי שנאמר לעיל ביחס לדברי הספרי, גם הרמב"ן מדבר על המחלוקת המקובלת שבין בעלי הלה, וזו, כרגיל, אינה נוגעת לכוונת האל. גם המקור שהוא מפנה אליו, מחלוקת ר"ג ור"י בענין קבלת עדים על ראיית לכוונה האל. (משנה ר"ה ב, ח), מוכיח שם מדובר במחלוקת על הגיונה וסבירותה של עדות מסוימת, וזו לא.

דברי הרמב"ן כאן, בפירוש דברי הספרי, הולמים את דברי הידועים בהקדמה לספר מלמות ה': שם הוא מדבר מפורש על פרשנות התלמוד והולכה לגופו, ואין לכן, כמובן, כל קשר לכוונת האל. והוא מטיעם: "כי יודע כל לומד תלמודו שאין במחלוקת מפורשי ראיית גמורות ולא טרוב קושיות חלוטות, שאין כתבמה הזאת מופת ברור בגון חשבונות התשובות וסיוני התכונות...". (מחלוקת בהלכה [לעיל הע' 21], עמ' 62). ברם, לפי דבריו שלמלה בפירושו לתורה, גם אם אכן חילוקי הדעות בהלכה הם טבעיים והכרחיים, ואין בדיעו "דאיית גמורות" לכאן או לכאן, הרי רק דעה אחת היא נכונה והאחרת טעות היא!

43 לפי האמור, אין מקום להשוות בין עמדת הרמב"ן כאן, הודגל באפשרות של טעות, לעמדתו ההפוכה, לכאורה, של הרמב"א, כפי שהיא משתקפת בחיבוריו ומסכת עירובין (לעיל ליד הע' 24). הרמב"ן מדבר במישור הפרשני-ענייני של התורה וההלכה, ואילו הרמב"א, המתייחס למאמר "אלו ואלו", עוסק בכוונתו של האל, כפי שתבאר למעלה.

44 ראה בהרחבה: י. בלידשטיין, "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל", בתוך: מ' בר (עורך),

המונחים "ימין" ו"שמאל" הם משל ומשאפורה ל"אמת" ו"שקר". האם דרשת הספרי מניחה את האפשרות של פרשנות הלכתית שהיא אמת, לעומת פרשנות הלכתית שאינה אמת? לפי הנוסח שלפנינו יש מקום לספק, שהרי נאמר: "מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל". אולם, בנוסחאות אחרות של הספרי נאמר: "אפילו מראים על ימין שהוא שמאל"<sup>40</sup>, ולפי זה הדרשה אכן מדברת על "אמת" לעומת "שקר" בפרשנות ההלכתית.

מה טיבם של "ימין" ו"שמאל" שבמאמר זה? נראה שהכוונה היא לאמת הפרשנית-עניינית, כפי שהיא משתמעת מן הדין או מן הכתוב, ולא לאמת של המחוקק. היינו כוונת האל, שכן ברגיל — אלא אם נאמר הדבר במפורש — אין מקום לוויכוח מהי כוונת האל, שעה שאין בידינו כל אמצעי ישיר לעמוד על כוונה זו<sup>41</sup>. למאמר שלפנינו אין כל זיקה, ואף אין בו רמז, לעניין "כוונת המחוקק", וגם הפסוק שעליו הוא נסמך אינו מתייחס לדבר ה' אלא להוראתם של חכמים: "על פי התורה אשר יורוך" וגו', לפיכך, עניינו של המדרש הוא הניגוד והסתירה שבין פרשנות ההלכה של חכם לבין זו של בית-הדין, ולענין זה הוא קובע את סמכותם של חכמים.

לפי זה יש לקבוע, שהמאמר שלפנינו והמאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים" עוסקים בשתי משמעויות שונות ונבדלות של שאלת האמת ההלכתית: המאמר "אלו ואלו" מדבר ביחסו של האל, המחוקק, אל פסק ההלכה, ואילו המאמר שלפנינו מדבר במישור הפרשני-ענייני של ההלכה.

### 2. הרמב"ן על הספרי

חשובים עד מאוד לעניינו דברי הרמב"ן בפירושו לדברים יז, יא, שעמד על דברי הספרי בהרחבה ובהטעמה. ואלה דבריו:

...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 לפניי במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו. וזהו כענין רבי יהושע עם רבן גמליאל ביום הכיפורים שחל להיות כחשבוננו... כי התורה נתנה לנו בכתב וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים...

40 כך בכ"י אוקספורד, אצל פינקלשטיין, שם, וכך בפירוש רש"י על התורה (רשם): "אפילו אומר לך...".

41 השווה הע' 3 לעיל.

למעשה מחלוקת עובדתית, ובכגון זה אכן האמת העובדתית קובעת ומכרעת, ואין כאן מצווה לשמוע דברי חכמים.<sup>47</sup> על הבחנה זו שבין המקורות, הקשורה, כאמור, לטיבה ולסוגה של המחלוקת, עמד יפה ובהרחבה בעל ספר יד המלך, על הרמב"ם, ואלה דבריו:<sup>48</sup>

שמתי עיני על גוף דברי הספרי וראיתי כי הדברים כחובין וקצובין שם בקדוץ הלשון: אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, דהיינו לפי עיני שכלו והכיעות דעתו נראה כן, אבל בכל זאת יכול להיות אנשים אחרים אשר עינים להם ולא יראו עיני זה כתבית ומהות הזה אשר הוא רואה אותו. אבל באותן הענינים הנאמרים בתורה ואין דרך לנסות בהם ימין ושמאל ועיני כל שונים בהם לראות הדברים ככתבן, וכמו חלב ובשר חזיר או כל בהמה טמאה הנאסרה בפירוש בתורה, וחמץ בפסח וכדומה, אשר נגלה לעין כל כי הסנהדרין טועים להורות דבר נגד המפורש בתורה, אינו רשאי לשמוע אליהם לעבור על דברי תורה עפ"י דבריהם.<sup>49</sup>

ההנחה שברייתת הירושלמי והמשנה בהוריות מדברות בטעות בהלכה מפורשת, ולא כפרשנות, עולה גם מן התלמודים, בבלי וירושלמי, הנינים במקורות אלה. ניתוח הסוגיות מלמד שגם הן תפסו את משמעם ועינינם של דברי תנאים אלה כדרך זו. סוגיית התלמוד הבבלי בראש מסכת הוריות, עוסקת במשנה שהוכרנו. המשנה פותחת במלים: "הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה", ובהמשכה מובאים שני מקרים שבהם עשה אדם על-פי הוראתם. סוגיית התלמוד הדנה במקרים אלה מביאה פעמים אחדות את הדוגמה: "הורו בית דין שחלב מותר". הגמרא מעמידה אפוא את המשנה בטעות בהלכה מפורשת — שחלב מותר — ולא בטעות הקשורה לפרשנות הדין.<sup>50</sup>

47 ש"ז הבלין, במאמרו "על החתימה הספרותית ניסוד החלוקה לתקופות בהלכה", בתוך: מחקרים בספרות התלמודית, יום עיון לדגל מלאת שמונים שנה לשאל ליברמן, ירושלים, תשמ"ג, עמ' 165, הע' 71, ציין עובדה חשובה, שיש לה משמעות גם לפי דרכנו: הברייתא בירושלמי מתייחסת לפסוק אחר מזה של דרשת הספרי: "הספרי ורש, כאמור, את הפסוק בדברים ז', יא: 'אשר יגידו לך ימין ושמאל', ואילו בירושלמי הפסוק הוא דברים ח', יד: 'ילא תטור מכל הדברים אשר אנכי מצוה אתכם היום ימין ושמאל'...".

48 הלכות מפרים פ"א ה"ב. י" בלירשטיין (לעיל הע' 44), עמ' 232, מביא הסבר דומה בשם ר"י אלגאזי בספרו שעני יוסף לפסכת הוריות, יחד עם דעות אחרות, שהוא מכווין בכוונת: "השכנוע הפנימי של החולק על בית הדין", ולא היא. ההכחנה האמורה איננה עומדת על מידת השכנוע של החולק, אלא על טיב הענין והשאלה השנויה במחלוקת, בין החכם היחיד לבין בית הדין.

49 ובהמשך דבריו הוא מביא כתיבה גם את סוגיית הוריות: "יש לי להביא ראיה דגם הגמרא דידן כן הוא, דבהוראה אשר ידע איניש כנפשיה כי הוא נגד האמור בפירוש בתורה אינו רשאי לשמוע אליהם, מהדיא דרש פרק קמא דהוריות".

50 וכך ברמב"ם, הלכות שנגות י"ג, ה"ה: "הורו בית דין לאכול חלב הקיבה כולו, וידע אחד מן

בברייתא המובאת בירושלמי, הוריות פ"א ה"א, מה ע"ד, נאמר: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין תשמע להם? תלמוד לומר "ללכת ימין ושמאל", שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל.

ברייתא זו נוקטת עמדה הפוכה וקוטבית — גם מילולית — מזו של הספרי, ולפיה תוקף הכרעת בית הדין מותנה בהיותה אמת:

הורו בית דין וידע אחד מהם שטעו, או תלמיד והוא ראוי להוראה, והלך ועשה על פיהו... הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.

לדברי המשנה, אם אחד מכית הדין, או תלמיד הראוי להוראה, יודע שבית הדין טועים, אסור לו לעשות כהוראתם, ואם עשה חייב קרבן.<sup>45</sup>

משנת הוריות הולכת בדרכה של הברייתא שבירושלמי, והיא אוסרת על החכם לסטות מן האמת הידועה לו.

הסתירה שבין המקורות האחרונים ובין דרשת הספרי הטרידה והעסיקה הרבה את הפרשנים וחכמי ההלכה לדורותיהם, ותשובות רבות נתנו לה. לדעתנו, אי אפשר להניח ששני המקורות שלפנינו, הברייתא שבירושלמי ומשנת הוריות, מדברים באותו מקרה שבו עוסקת דרשת הספרי. זו האחרונה עוסקת, כאמור, בחילוקי דעות שבפרשנות ההלכה, ולפיכך לא ייתכן כלל שברייתת הירושלמי תאמר כזה את ההיפך, לאמור: חובה עליך לשמוע לבית הדין רק אם דעתם תואמת ומסכמת עם דעתך!<sup>46</sup>

פשר הדברים, לפי פשוטם, נראה אפוא כך. עניינו של הספרי, כאמור, הוא בחילוקי דעות הנוגעים לפרשנות התורה וההלכה, ועל כך הוא אומר: "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל... שמע להם". לעומת זאת, הברייתא שבירושלמי ומשנת הוריות אין עניינם באת, אלא במחלוקת על "דבר משנה"; כלומר, הלכה מפורשת נתעלמה מעיני בית הדין, לפי הידוע לאותו חכם. זוהי

מחקרים בהלכה ובמחשבת ישראל, מוגשים לכבוד הרב פרופ' מ"ע רקמן, רמת גן, תשנ"ד, עמ' 229 ואילך.

45 ובתלמוד שם, ב ע"ב, הקשו, שאם ידע אותו חכם שטעו הרי הוא בבחינת מידד ולא שוגג, ומדוע הוא חייב קרבן כשוגג? ותשובת הגמרא: "ידעו בצווה לשמוע דברי חכמים".

46 וכדבריו הקולעים של בעל ספר החינוך: "שאלו נצטוונו קיימו התורה כאשר חובלו להשיג כוונת אמתה, כל אחד ואחד מישראל יאמר דעתו ונתת שאמת עיני פלוני כן הוא, ואפילו כל העולם יאמרו בהפכו לא יהיה לו רשות לעשות העניין בהפך האמת לפי דעתו, ויצא מזה חובך שתעשה התורה ככמה תורות, כי כל אחד ידון כפי צויות דעתו" (מהדורת שעוועל, מצווה סו, ירושלים תש"ך, עמ' קכ).

#### 4. הרמב"ן על סוגיית הוריות

על הסתירה שבין המקורות דלעיל, דרשת הספרי מחד גיסא וסוגיית הוריות מאידך גיסא, עמד, במובלע, גם הרמב"ן. בהשגותיו לספר המצוות לרמב"ם, הוא מאריך בדברים — הדומים מאוד לדבריו בפירוש התורה — על חובתו של חכם לבטל דעתו מפני דעת בית-הדין: "אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל". ובהמשך דבריו הוא נוגע גם בסוגיית הוריות. ואלה דבריו בשורש ראשון:

ויש בזה תנאי יתבונן בו המסתכל בראשון של הוריות בעין יפה, והוא שאם יהיה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה, והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר והוא סוכר שטעו בהוראתו, אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להתיר לעצמו הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו... ויש עליו לבוא לפניהם ולאמר טעותיו להם והם שישאו ויתנו עמו. ואם הסכימו רובם בביטול הדעת הוא שאמר, ושבוש עליו סברותיו, יחזור וינהג כדעתם אחרי כן, לאחר שישלוק אותו ויעשו הסכמה בטעותו. והוה העולה מן ההלכות ההם, ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים.

דברי הרמב"ן מאלפים ומפליאים. הוא פותר את הסתירה שבין המקורות כאמצעות פרשנות חדשה ומקורית לסוגיית הוריות, פרשנות הבאה לגשר על הפער שביניהם. לפי הרמב"ן, מה שנאמר בהוריות על האיסור לקבל את הוראת בית-דין המוטעת, הרי זה רק על עור לא העלה החכם החולק את טעותיו בפניהם, אך אם דנו בדבריו ודחום — הכרעתם מחייבת: "ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל פנים".

הרמב"ן מפרש אפוא את משנת הוריות ומעמידה במחלוקת פרשנית בשאלה הלכתית, ולא במחלוקת עובדתית כפי שפירשנו למעלה. מהו מקור דברי הרמב"ן? בסוגיית הבבלי אין להם זכר, אולם יש להם זכר בסוגיית הירושלמי. וכך נאמר שם<sup>54</sup>:

מה נן מקיימין? אם בשסילקן תבטלו הוריתין ואם בשסילקן אותו תבטלו הוריתין? אלא כי נן קיימין בשוה עומד בתשובתו וזה עומד בתשובתו. הוריתין אצלו אינה הוראה שלא סילקן אותו, אצל אחרים הוריה שלא סילקן.

<sup>54</sup> ברפוסים: הוריות פ"א ה"ב. אולם ברור שהדברים מוסבים על המקרה השני שבמשנה א, הוא המקרה דנן: "הורו בית דין וידע אחד מהן שטעו", הקטע שייך לפיכך להלכה א בירושלמי, ולא להלכה ב, כפי שנקבע בטעות ברפוסים. ראה: נעם ירושלמי ושערי תורת א"י.

כיוצא בו החלמוד הירושלמי, שהביא את הברייתא שהזכרנו — "שיאמרו לך על ימין שהוא ימין" — בסוגיית הוריות הדנה במשנה דלעיל<sup>51</sup>. סוגיית הירושלמי מעמידה את המשנה: "כגון שמעון בן עזאי יושב לפניהם"<sup>52</sup>. ובהמשך: "מה אנו קיימין, אם בידוע כל התורה ואינו יודע אותו הדבר אין זה שמעון בן עזאי" וכו'. כלומר, גם סוגיית הירושלמי, כמו הבבלי, רואה את הטעות של בית-הדין, שעליה מדובר במשנה, כאי-ידיעת הלכה מפורשת, ולא בטעות בפרשנות ההלכה. גם מה שסבר אותו חכם לומר "אחריהם אחריהם", כלשון הסוגיה, כלומר שעליו לציית לבית-דין גם אם טעו, רואה הסוגיה כטעות בהלכה מפורשת, ובהקשר זה היא מביאה את הברייתא דנן: "כהדא דתני: יכול אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל... תשמע להם? ת"ל ללכת ימין ושמאל...".

הקשר הדברים בסוגיה מלמד אפוא שהחלמוד הירושלמי פירש את הברייתא האמורה, כמו את המשנה, בטעות בהלכה מפורשת שנתעלמה מכית הדין, ולא כחילוקי דעות פרשניים.

כללו של דבר, שתי הסוגיות של מסכת הוריות, הן בבבלי הן בירושלמי, תפסו דרך אחת. לשתיהן, המקורות הנוכרים — המשנה והברייתא — אינם מדברים ב"מראין בעיניך על ימין שהוא שמאל", אלא בשאלה עובדתית בדבר קיומה של הלכה מפורשת<sup>53</sup>.

הקהל שטעו ושחלב הקיבה אסור ואכלו מפני הוראתו, שהיה עולה על דעתו שמצוה לשמוע מכית דין אפי"פ שהם טועים, הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו, ואינו מצטרף למנין השוגגים על פיהם. במה דברים אמורים כשהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה..."

<sup>51</sup> ראה לעיל אחרי הע' 44.

<sup>52</sup> אוקימתא זו מוסכת על המקרה הראשון שבמשנה: "הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שנגג על פיהם", ראה: נעם ירושלמי ושערי תורת א"י, רש"י כפירוש הפני משה.

<sup>53</sup> עיין, שגם במקום אחר, שבו מדברת הגמרא על טעותו של דיין, המדובר הוא בטעות הלכתית-עובדתית ולא בטעות פרשנית. במסכת סנהדרין לג ע"א, דנה הסוגיה בשאלה אימתי דיין שטעה בדינו תורה, ומתי הוא חייב לשלם. הגמרא מבחינה בין "טעות בדבר משנה" בין "טעות בשיקול הדעת". "טעה בדבר משנה" הוא, כלשון הרמב"ם: "אם טעה בדברים הגלויים והידועים, כגון דינין המפורשים כמשנה או בגמרא" (הלכות סנהדרין פ"ז ה"א, וכך בשרי"ע ח"ט, ס' כה, סע' א). ואילו "טעה בשיקול הדעת" הוא: "כגון דבר שהוא מחלוקת תנאים או אמוראים, ולא נפסקה הלכה כאחד מהן בפירוש, ועשה כאחד מהן ולא ידע שכבר פשט המעשה בכל העולם כדברי האחר" (שם ה"ב, ובשרי"ע שם, סע' ב). הווה אומר: שתי הטעויות האמורות נוגעות לשאלות הלכתיות-עובדתיות ולא לפרשנות ההלכה (וכך לא רק לפי פירוש הרמב"ם והשרי"ע, אלא גם לפי פירושים אחרים למונת "טעות בשיקול הדעת". ראה: טור, ח"ר"מ, שם, ושי"ן, שם, ס"ק ט).

הרמב"ם שווה בעניין זה לעמדתו של הרמב"ן, שאף הוא מחזיק בעמדה הטוענת לאמת פרישנית אחת, ומניחה אפשרות של טעות בפרשנות התורה וההלכה.<sup>57</sup>

מהי, אם כן, המחלוקת בין השניים? אכן, המחלוקת שביניהם איננה נוגעת לתפיסת האמת ההלכתית, אלא לשאלת משמעותה ומקומה של המחלוקת בהלכה. לדעת הרמב"ן, על אף העובדה שמחלוקת בהלכה משמעה אפשרות של טעות בהכרעת הדין, אף על-פיכך, אין הדבר פוגע במעמדה של תורה, שכן: "על משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו". כלומר, נותן התורה סומך ידו על הכרעת חכמי ישראל אפילו הם טועים בה.

לא כן הרמב"ם. לשיטתו, אין להניח אפשרות של טעות בדיון שהוא דאורייתא. ומאחר שנקודת המוצא העקרונית היא, כאמור, שמחלוקת מלמדת בהכרח על טעות של אחד מן החולקים, לפיכך הוא טורח הרבה לסלק כל מחלוקת מדבר שהוא דאורייתא, ומצמצם את תחומה של המחלוקת בהלכה רק לדברים שהם דרבני.

זהו פשר טיעונו של הרמב"ם, שמחלוקת איננה אפשרית אלא בדינים "המוצאים בדרכי ההיקש"<sup>58</sup>, שכן לדעתו דינים מסוג זה, שמקורם באחת מ"ג המידות או בהיקש, הם דרבני ולא דאורייתא, כפי שביאר בהרחבה בשרש השני של ספר המצוות, ובמקומות נוספים.<sup>59</sup>

57 ולא כפי שכתב מ' הלברטל במאמרו "ספר המצוות לרמב"ם, הארכיטקטורה של ההלכה והתיאוריה הפרשנית שלה", תרביץ, נט, תשנ"ג, עמ' 473-474.

58 הקדמת הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, ע' מ.

59 עמדתו של הרמב"ם בעניין זה נחקלת בקשיים גדולים נוכח סוגיות רבות בחלמוד, כפי שהאריך הרמב"ן לזכרן בהשגתו על השרש השני של ספר המצוות. ראה על כך בהרחבה במאמרו הנזכר של הלברטל (לעיל עמ' 57). נושא זה, הקשור בפשר המונח "דברי סופרים", שנוקט הרמב"ם במקומות אחרים (ובמיוחד בראש הלכות אישות, בנוגע לקידושי סכר), עסקו בו רבים, ואין כאן המקום להאריך.

סוגיית הירושלמי מדברת בהקשר למשנת הוריות הראשונה, על משא ומתן הלכתי המתנהל בין בית הדין ובין החכם החולק, לשם שכנוע הצד השני בצדקת הדברים — "בשסילקין" ו"בשסילקו אותו" — והדבר יכול להתפרש כדיון ענייני-פרשני הנוגע להלכה, כפי שפירש הרמב"ן את המקרה.

נראים הדברים שהרמב"ן, שהעמיד את משנת הוריות בדיון המתנהל בין הצדדים, נטל את האוקימטא מסוגיית הירושלמי, בלי ליטול את מסקנתה, שכן מסקנת הירושלמי הפוכה מזו של הרמב"ן: "הוריתין אצלו אינה הוראה שלא סילקו אותו", לעומת הרמב"ן הקובע שעל החכם לקבל בסופו של דיון את דעת בית הדין.<sup>55</sup>

### 5. בין הרמב"ן לרמב"ם

מעניינת מאוד השוואת עמדתו של הרמב"ם בשאלת האמת ההלכתית לעמדתו של הרמב"ן. על הפיסחו של הרמב"ם אפשר לעמוד מתוך דבריו הידועים בהקדמתו למשנה, בעניין תופעת המחלוקת בהלכה:<sup>56</sup>

אבל אמרו: "משרבו הלמידי שמאי והלל שלא שימשו כל צורךן ורבה מחלוקת בישראל", הנה עניין אלה הדברים מבואר מאוד. לפי ששני אנשים, אם יהיו שקולים כתבונה ובעיני ובידיעת העיקרים אשר יולידו מהם, לא חיפול ביניהם מחלוקת כלל במה שיוציאוהו בהיקש, ואם חיפול — תהיה מועטה, כמו שלא נמצא לעולם מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות יחידות, לפי שהיקשי שניהם בכל מה שהציאוהו בהיקש היו קרובים זה לזה, והעיקרים גם כן אשר היו מסורים אצל זה — כמו העיקרים המסורים אשר היו אצל האחר. וכאשר נתמעטה דרישת הלמידה, ונחלש היקשם ביחס להלל ושמאי רבותיהם, נפלה המחלוקת ביניהם בעת העיון בדברים רבים, היות שהיקש כל איש מהם לפי ערך שכלו ומה שאצלו מן העיקרים.

הרמב"ם מדבר על פרשנות התורה, על היסק והיקש, שמטרתם להוציא מסקנות חדשות: "תולדות" מתוך "העיקרים המקובלים", כלשונו שם. מן הדברים שלמעלה נראה בעליל, שלדעתו לכל שאלה פרשנית רק תשובה נכונה אחת, ואילו הדעה האחרת בטעות יסודה, שהרי לדבריו המחלוקת בהלכה מקורה במיעוט דרישתם של התלמידים ובחולשת היקשם, לעומת רבותיהם. כיוון שכך, נמצא שעמדת

55 ואמנם, נראה שדברי הירושלמי מסתברים יותר לאור ההנחה שהסוגיה מדברת במחלוקת הלכתית-עובדתית, בדבר קיומה או אי-קיומה של הלכה מסוימת, כפי שפירשנו, ולא במחלוקת פרשנית, כפי שובין הרמב"ן.

56 הקדמת הרמב"ם למשנה, מהדורת שילת, ירושלים, תשנ"ב, עמ' מא.

לפי פירוש זה, המקרה דגן אינו משקן מחלוקת בעלת אופי כללי, הקשורה בשאלת מקומה ומעמדה של הכוונה לעומת המעשה. אין כאן אלא מחלוקת מקומית בסברה: האם הכלי במצבו הנוכחי — חתוך לרוחבו חלקים חלקים וביניהם חול המדיקים זה לזה<sup>6</sup> — נחשב ככלי שבור ומפורק או ככלי שלם.

כיצד בו מקרה אחר שמוזכר גילת עכנאי, תחת הכותרת "ארכעה דברים ר' עדויות פ"ב ה"א, יחד עם תנורו של עכנאי, תחת הכותרת "ארכעה דברים ר' אלעזר מטהר וחכמים מטמאין": מנעל שעל האימום. לדעת גילת, ר' אלעזר מקפיד על גמר מלאכתו המלאה של המנעל, ואילו "חכמים סוברים, שכיון שאין המנעל מחוסר מלאכת אומן ובכוונתו לשומטו מן האימום הרי זה כבר כלי המקבל טומאה"<sup>7</sup>. ולא היא. פשוטם של דברים דברים בעל חסדי דוד לתוספתא שם:

וטעמא דר"א בהא פשוט שלא נגמרה מלאכתו<sup>8</sup>, ורבנן סברי דכיון דאפילו הדיוס יכול לשומטו מהדפוס אין זה מחוסר מלאכה.

אף כאן אפוא שאלת הכוונה אינה רלוונטית כלל<sup>9</sup>, שכן המחלוקת נסבה רק על השאלה, האם הכלי במצבו זה, כשמהוא עדיין על האימום ואפילו הדיוס יכול לשומטו ממנו בקלות, האם הוא נחשב ככלי שנגמרה מלאכתו אם לאו.

נמצאנו למדים, ששתי המחלוקות הנוכרות — תנורו של עכנאי ומנעל שעל האימום — אינן קשורות זו לזו קשר של ממש, ואין הן חוליות בשרשרת של מחלוקת עקרונתית שניתן לתארה כמייצגת, בחלקה, עקרון כללי שנתקבל במסורת.

6 ולפי המאירי דלעיל, הטיח החיצון הוא שמדבק החלקים זה לזה.  
7 משנתו של ר"א, עמ' 25.  
8 כל עוד הוא נתון עדיין על האימום.  
9 ובאמת יש מקום לחמוה: מה עניין הכוונה לשומטו מן האימום — דברי גילת — אצל השאלה בדבר שלמות החפץ?

## נספח א: המחלוקת בתנורו של עכנאי

"תנורו של עכנאי" הוא תנור של חרס העשוי חוליות וחול ביניהן. השאלה שבמחלוקת היא: האם תנור כזה דינו כשלם המקבל טומאה, או כמפורק שאינו מקבל טומאה! מה הוא, כעצם, טיבה של המחלוקת ומה עומד ביסודה?

"יד גילת, נאמן לשיטתו, מפרש שמחלוקת זו נובעת ממחלוקת בעקרון מסוים, עקרון העומד ביסודן של מחלוקות אחדות שבין ר' אלעזר וחכמים. לדבריו: "כמה וכמה ממחלוקותיהם של ר' אלעזר וחכמיו חליות בערך השונה שכל אחד מהם מייחס לכוונה ולמעשה בקשר למידת החשבתם במערכת החיובים והעונשים של האדם, ולקביעת מהותם ההלכתית של חפצים שונים"<sup>2</sup>. כלומר, ר' אלעזר אינו מייחס משמעות לכוונת האדם אלא למעשה בפועל, לעומת חכמים הסוברים של האדם, ולקביעת מהותם ההלכתית של חפצים שונים"<sup>2</sup>. כלומר, ר' אלעזר שכוונה מספקת לעניין קביעת מצבו ההלכתי של כלי. ומכאן: "בעקבות זה קובע ר' אלעזר את כשרו של הכלי לקבל טומאה בהתאם למצבו האובייקטיבי בהווה, מבלי להתחשב בכוונתו של בעליו. למשל כלים פכ"ז מ"ד... מנעל שעל האימום — ר' אלעזר מטהר, וחכמים מטמאים"<sup>3</sup>.

הוא הדין במחלוקת דגן בענין תנורו של עכנאי:

ר' אלעזר, כאמור, קובע את כשרו של הכלי לקבל טומאה לפי מצבו הנוכחי. וכיון שהחול שבין חוליות התנור חוצץ ביניהן הרי הוא כתנור מפורק שאינו מקבל טומאה. אולם חכמים סוברים, שגם תקון חלקי, כגון חבורן של חוליות התנור ע"י הטפלה, מחשיב אותו לקבל טומאה, מכיון שבכוונתו וברעתו להמשיך ולהשתמש באופן זה בכלי<sup>4</sup>.

אולם לפי פשוטם של דברים נראה, שגורם הכוונה אינו שייך לעניין כלל, ואף היראשוניים כולם לא פירשו כן. כך, לדוגמה, אומר המאירי<sup>5</sup>:

היה ר' אלעזר סוכר שאעפ"י שהיטיח החיצון מדבקו דינו כשבור, הואיל והחול מבייל בין חוליא לחוליא... ולדעת חכמים הואיל וטיח הטיט מדבקו מבחור... הרי הוא נקרא שלם ומקבל טומאה.

1 ראה: פירוש המשניות לרמב"ם, כלים ה', המאירי, ברכות יט ע"א. וראה עוד להלן.  
2 משנתו של ר' אלעזר (במאמר לעיל הני' 5), עמ' 20.  
3 שם, עמ' 24-25.  
4 שם, עמ' 25. ההדגשות שלי — ש"א.  
5 בדומה, בשניונים קטנים: ר"ג גאון וריטב"א, שיטה מקובצת כ"מ נט ע"א.



הנה ראו כולם שר' אליעזר היה מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כולם אמיתיים... ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם, אחר ששכלם היה נוטה לטמא... שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות.

הקבוצה האחרת היא של חכמים אשר לא יכלו, ככל הנראה, לקבל ולהשלים עם המסקנה הודחה את דבר האל המפורש. לפיכך נאלצו אלה להוציא את הדברים מידי פשוטם, ולפרש את דברי האגדה בדרך שתמנע את הסתירה מעיקרה, או לפחות את המסקנה הודחה את דברי הבת"קול. כך, דרך משל, מפרש רב נסים גאון את פשר דברי הבת"קול שאמרה "הלכה כר' אליעזר בכל מקום"<sup>4</sup>:

כי בת קול לא אמרה שהלכה כמותו בדבר זה, אלא בכל מקום סתם הוא שאמרה, ואפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום היתה כוונתה... והיו דברי בת קול נכוחים וקיימים.<sup>5</sup>

נמצאנו למדים על חלוקה נוספת בקרב פרשני האגדה, חלוקה החוצה את גבולות החלוקה שהעמיד אנגלרד. החלוקה המוצעת מבדילה בין הפרשנים לפי יחסם לשאלת הניגוד שבין דבר האל ובין ההכרעה האנושית. מנקודת מבט זו, הקבוצה האחת קיבלה את הניגוד האמור כפשוטו, וממילא גם את עובדת ההעדפה של ההכרעה האנושית. לעומתה, הקבוצה האחרת חותרת בדרך הפרשנות לבטל ולהעלים את ההתנגשות שבין שתי ההכרעות, ואת המסקנה המתבקשת הימנה, כאשר לדחיית דבר האל.

4 ברכות ע"ט ע"ב (על הדרך בדפוס וילנא)  
5 ועוד פירוש הוא מציע: "והשנית, שלא היתה הכוונה אלא לנסות את החכמים אם יניחו לקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול או לאו". לפי פירוש זה, ההתנגשות היתה מדומה, ובאמת לא היתה כאן דחייה של דבר האל.

### נספח ב: לפירושיה של אגדת "תנורו של עכנאי"

במרכזו של סיפור תנורו של עכנאי עומדת ההתנגשות שבין דבר האל ובין דעתם של חכמים והכרעתם. אין תימה שהתנגשות זו העסיקה והטרידה את מפרשי האגדה לדורותיהם.

יצחק אנגלרד סיכם את הפירושים השונים שנחננו לאגדה, וחילקם לשתי קבוצות. קבוצת הפירושים האחת, המכונה "מוניסטיית", רואה את כל מערכת החיובים הדתיים כמערכת אחת. לעומתה, הקבוצה השנייה, המכונה "דואליסטית", יוצרת שתי מערכות נורמטיביות מקבילות, שכל אחת מהן שייכת לחינם אחר.

נקל להבחין, שהגישה הדואליסטית לא באה לעולם אלא כדי לפתור — ואולי להימלט — מן הכביה הדתית-ערכית הקשה, של ניגוד וסתירה בין דבר ה' ובין ההכרעה ההלכתית המחייבת. לפיכך, המשווה לכל הפרשנים הנמוים עם קבוצה זו, שהם מבקשים לסעון לקיומם של מישורים שונים ונבדלים בעולם ההלכה, שבמסגרתם יש קיום גם להלכה זו וגם להלכה האחרת, ואין האחת נדחית מפני חברתה.

כך, לדוגמה, ר' משה בן ר' יצחק בונמש, בעל ספר מהדורא בתרא למהרש"א<sup>2</sup>, אומר, שהכלל "אחרי רבים להטות", שעליו הסתמך לפי הגמרא ר' יהושע, חל רק בעולם הזה:

שיש יצר הרע וכל אחד ואמר אני גדול ממך, גם הלימוד יכול להיות שלא לשמה, ולכן צוה הקב"ה אחרי רבים להטות, מה שאין כן בעולם הבא, בלימוד ישיבה של מעלה... אין שייך חשש זה ואין צריך להיות אחרי רבים אם היחיד מכוון להלכה.

ברור שבעלי הגישה המוניסטית, הרואים את מערכת הנורמות ההלכתיות כמישור אחד בלבד, לא יכלו ללכת בדרך המקיימת את שתי ההכרעות הסותרות גם יחד. בעלי גישה זו נחלקים בחוכם לשתי קבוצות: האחת, קיבלה את הניגוד האמור כעובדה, ועל כן פנתה לחפש את ההסבר הרעיוני להעדפת ההכרעה האנושית על פני זו האלוהית. כולט בגישה זו הר"ן בדרשותיו<sup>3</sup>:

1 ר' אנגלרד, "תנורו של עכנאי — פירושיה של אגדה", שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 45.  
2 מהרש"א, חידושי הלכות, מהדורא בתרא למסכת בבא מציעא נט ע"ב, בדפוס וילנא: כב ע"ב.  
3 דרשות הר"ן, דרשה ה', נוסח ב, מהדורת פלדמן, ירושלים, תשל"ד, עמ' פד.