

2013

יעקב בלידשטיין

“אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל”
לעצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה

א

אין ביטוי קולע יותר לעצמת סמכותם של חכמים מאשר האמרה המפרשת את לשון הכתוב: “לא חסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל — אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין...”. המקרא קובע ממילא שאין לסטות מההוראה שנתקבלה “מן המקום ההוא” כהוא-זה, אך הדרשן מרחיב ומעמיק: “ימין ושמאל” מציינים מעשה לא רק את הקו שאין לסטות ממנו, אלא את ההכרה הפנימית-אישית של האדם עצמו, שגם אותה אין לכבר על פני הוראה נגדיה שמקורה “מן המקום ההוא”. תפיסה זו באה לידי ביטוי, אם כי בצורה פחות דראמטית, בעצם המושג המקראי-חזו"לי “לא חסור” הנגזר מחלקו הראשון של דברים ז', יא, ומהכלל החלמודי “מצוה לשמוע דברי חכמים” (יבמות כ ע"א).

שאלתנו היא: האם ההלכה מניחה גורמה של ציות מוחלט להוראת מוסדותיה? השאלה, המתחייסת לאמרה זו, באה לידי ביטוי בכמה דרכים במקורות: יש חכמים שעסקו בפירוש הבטורי-הכללי “אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל”, ומן הפירושים השונים נגזרו מסקנות שונות לגבי היקף הכללי; יש חכמים שעסקו במתן טעמים לכלל, ואף מכך נגזרו מסקנות שונות; יש חכמים שהציגו את השאלה בצורה הפשוטה ביותר. מטרתי כאן למסור סיכום תימאטי של הגישות השונות לנושא הנידון. סיכום תימאטי — לא היסטורי ולא כרונולוגי, לא ניסיתי לעמוד על התהליכים החיצוניים (חברתיים, כלכליים וכדומה) לחלקיך ההלכתי עצמו, ואף לא לארגן ולהציג את הנתונים מנקודת ראות כרונולוגית. הכוונה כאן היא להציג תמונה שעיקר תוכנה הוא העולם הרעיוני עצמו, לגופו, ללא התייחסות לכיווני התפתחות או למניעיהם.

כרור אפוא, כי היבטים רבים של הנושא הונחו, במתכוון, ללא טיפול; מה שיש כאן הוא בעיקר, כינוס של מדגם מייצג של המגמות השונות. נושא סמכות מוסדות ההלכה ובעלי ההלכה עולה בסוגיות מסוגיות שונות, ובודאי אינו מצטמצם לשאלת “אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל”. נהגתי אפוא ברנות רבה בהגדרת הנושא. אין כאן דיון במאות המקרים

1 רש"י לדברים ז', יא. השווה ארכנאל לפירושנו. המפרש את דברי רש"י אלה בצורה שונה מהמובן בפנים. ראה מאידך גיסא: מ"מ נחזאי, בין ידיעה לאמונה בהלכה, משרד החינוך והתחבות, ירושלים, תשמ"ב, עמ' 15-16. ללשון ברייתא הספרי עצמה, ראה בחצ' 23 להלן. סיכום ביבליוגרפי של הנושאים הנדונים במאמר כאן, מצוי בספר לחפץ חיים של ר' חיים פאלאג'י, ט"ו עז.

שאפשר ללמוד מהם על יחסם של חכמים לסמכות הלכתית ולמקומם בהם ביחס לסמכות זו. חלק גדול ממקרים אלה פתוח לפירושים שונים בכל הקשור למעמדן של אותן סמכויות או דעות, שלעומתן או בהקשרן פעל חכם זה או אחר, ועצם המיקום של אדם או דעה בקשת הסמכות עשוי לשנות את כל ההתייחסות.

אף לא שילבתי היבטים צוריים של הנושא, הגם שתורתם להכרעה המעשית עשויה להיות גדולה, לדוגמה המושג "לא תתגודדו", שבוראי משמש גורם בעל עצמה רבה בכל הנוגע להתנגדותו של החכם למעשה בשטח. מכאן שלא דתו בשאלת יחסו של חכם יחיד (או במיעוט) לדעת רוב חכמי זמנו, או לתמימות-דעים הלכתית. נראה לי כי עיקרי שאלתנו מוצגים בבהירות גם (ואולי, במיוחד) במקרים שאין צורך לקחת משתנה זה בחשבון.² התייחסותי בבית-דין הגדול, הוא הגוף ההלכתי אשר לו מוענקת הסמכות הלכתית במלואה. הפסק "לא תסור מן הדבר אשר יצו לך ימין ושמאל" מתייחס להוראה היוצאת "מן המקום ההוא", ואם כי יש הטוענים שקביעה זו נכונה גם לגופים לאישים אחרים, אין ספק שהמקרא עוסק בצורה ראשונית במוסד המרכזי. גם המסורת ההלכתית, החל במקורות התלמודיים, מייחדת לבית-דין הגדול מקום סגולי במערכת הסמכותית. ואכן, תחמת נושא השאלה לעניין הוראת בית-דין הגדול בלבד, חושפת אף היא מגמות עקרוניות ומעניינות למדי.

ב

דומה כי אין בחכמי הראשונים כמו הרמב"ם שעסק בפרובלמטיקה שאנו דנים בה. יחכן שהכללת האמרה "אפילו אומר לך יעל ימין שהוא שמאל" בפירוש רש"י לתורה הבטיחה את הפעחה כיום כולו, אך הרמב"ם הוא שחשף את משמעותה של דרישה זו וליבן אותה. דבריו בפירושו לתורה השפיעו עמוקות ועיצבו תפיסתם של חכמים, אך הוא גם חזר והתמודד עם הנושא בהקשרים אחרים. עניין דבריו הרמב"ם בפירושו לדרבים יז, יא,³ ונפורש את ידעת האסכולה הנמשכת, בצורה זו או אחרת, אחרים:

אפילו תחשוב בלבך שהם טועים והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימין לשמאל תעשה כמצותם, ואל תאמר אין אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי הארון המצוה על המצות, שאעשה ככל מצותי ככל אשר אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר, ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו, וזהו כענין רבי יהושע עם רבן גמליאל כיום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו.
הצורך במצוה הזאת גדול מאד כי התורה נתנה לנו בכח, וידוע שלא ישתנו הדעות בכל הדברים הנולדים,⁴ והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות.
וחתך הכתוב לנו הדין שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר ככל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה בין שקבלו פירושו עד מפי עד עד משה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כונתה.

- 2 דין מקיף בנושאים אלה נמצא בשו"ת חקרי לב לר' יוסף חזן, חלק יורה דעה, סי' פא-פ"ט.
- 3 גם לגבי דבריו אלה השווה את גישת אבובאל.
- 4 הסנה דברים טובים נלמדה מרמב"ם, מורה נבוכים א, עא; ריבוי הדעות מודגש גם כן בהקדמה לפירוש המשנה לרמב"ם.

כי על הדעת שלהם הוא נותן להם התורה... אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי: אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם.

הדברים הם עשירים ומפריים. נעמוד על נקודות מספר מתוך המכלול הרחב: הרמב"ם ער לחומרת התביעה שהנורמה הנידונה תובעת מהאדם. המדובר במקרים שתחמים יורו לאדם לעבור על האיסורים החמורים ביותר: לאכול דברים אסורים, לחלל יום הכיפורים, לשפוך דמים. אין מדובר אפוא באדם המחפש להחיר לעצמו איסורים שאסור עליו חכמים ובית-דין, אלא באדם הרוצה לאסור על עצמו מה שצויו עליו חכמים לעשות, משום שהוא משוכנע שביצוע הוראתם הוא עבירה על איסור תורה, כגון שהטלת עונש מוות לפי הוראתם הוא במקרה המסוים רצח.

הבעיה איננה של יחיד העומד על הכתוב; לא באוטונומיה של הפרט עסקינו. המדובר ביהודי המשוכנע כי ה' ותורתו אוסרים עליו לעשות מה שביח-דין מצווה עליו לעשות. באדם שמטרתו היא הנאמנות לה' ולתורתו. היחיד מונע כאן דווקא על-ידי מניעים דתיים: הוא רוצה לקבל על עצמו על מלכות שמים ומצוות, לא לפרוק אותם. הרמב"ם אינו מציע הגבלות לסמכות בית-דין הגדול ולחובת הפרט להישמע לבית-דין. אין הוא מבחין בין החומים שבהם דרישותיהם לגיטימיות לבין כאלה שאינן לגיטימיות. מגמתו היא ברורה וגורפת. אמנם ניתן לציין — וזאת במיוחד על יסוד דבריו הארוכים בהשנותיו לספר המצוות של הרמב"ם — כי הוראות דוגמת גזירות חכמים ותקנותיהם אינן ככלל; מדובר רק בדברים הנובעים מ"פירוש התורה". שהרי הליכת רבי יהושע לרבן גמליאל במקלו ובמעויתו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבוננו, לא מחתייבה מקביעת רבן גמליאל את החודש לפי דעתו; מה שהתחייב מקביעת רבן גמליאל, מבחינה עניינית, היה הצום ואיסור מלאכה כעשרה בתשרי שחל להיות לפי קביעת בית-הדין, ותו לא. רואים אנו אפוא, כי גם "פירוש התורה... משמעות התורה או כונתה" עשוי להתפרש במובן הרחב דווקא.⁵

עיקר נימוקו של הרמב"ם למצב דברים זה, לדרישה החד-משמעית שאדם יעשה מעשה שלפי מיטב הבנתו אסור הוא בתכלית, הוא דתי-חברתי. התורה ניתנה — אומר הרמב"ם — על דעת בית-דין הגדול, מפני שהשאת הקביעה ההלכתית לדעתו של כל אדם, ואפילו כל חכם, תצור מצב בלתי נסבל: כיוון שירבו הדעות, "ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות". אמנם אין הרמב"ם מפרש למה צריכים תורה אחידה דווקא, ומה רע בכך אם כל אדם, במיוחד אם למד תורה, יעשה על-פי הבנתו את התורה. אך סביר לומר, כי הוא רואה לנגד עיניו את אופיה של דת ישראל — הן במצוות שבין אדם למקום ובאלה שבין אדם לחברו — כעשייה ציבורית וחברתית הדרושת אחידות כדי שתגובש למסכת משמעותית. כשמנגד עומדת סכנת האנארכיה לא עד כאן התמודד הרמב"ם עם ההנמקה למחן סמכות

- 5 על-יכן ניסח הרמב"ם — גם כאן, גם בהשגה לכלל א בספר המצוות לרמב"ם — "בענין" ר' יהושע, ולא "ענין" ר' יהושע, שהרי באותו מקרה גזר ר' גמליאל על ר' יהושע מה שלא התחייב בהכרח מוראות בית-הדין ביחס לקידוש התורה. גזירה זו הייתה נחוצה, כמובן, להפגין את קבלת סמכותו ומרותו של רבן גמליאל על-ידי ר' יהושע. והשווה לעניין זה את דברי הרב שעוועל בהערה למודרות ספרי המצוות של עמ' י.
- אם כי קביעת טיבה המדיק של האחידות הנפגעת אינה מכרעת לעניינו, הנני נוטה לפרש את החש

כה גורפת לבית-דין הגדול. אולם הוא גם מתייחס לכלים המאפשרים להלכה להשיג את מגמותיה.

צו התורה "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך" הופך את הנדרש מהיהודי מדבר אסור לדבר מותר גם לפי דעתו, שהרי הוא מצווה כאן בנורמת-על של ציות לדברי בית-הדין. פורמאליט, נענה היהודי לסמכות האל המצווה עליו לקבל את סמכות בית-הדין. אך מכיוון ששאלה כמו "איך אהרוג האיש הנקי הזה" אינה פורמאליט בלבד, מסתבר שלמעשה נדרש מהאדם מעשה נורא כדי לבצר את האחידות של ההלכה, והרי מדובר במקרה שלפי דעתו טועה בית-דין הגדול ("אפילו יטעו"). ועל-כן מוסף הרמב"ם כאן (אך לא בספר המצוות): "כי יש להאמין שבית-דין הגדול אינו טועה" כי רוח השם על משרתי מקדשו: "מן המקום" הופך ממעמד סמכותי-נורמטיבי לערובה ליניקה ממקור התורה. להצדקה עניינית-מטפיסטית.⁶ ברם, דומה שהרמב"ם לא התכוון להציע אמונה זו כפתרון מחלט המונע כל אפשרות של טעות והגנר ממנה. בסופו של דבר, האחידות ההלכתית היא המצדיקה את המשמעת ההלכתית. כך, על כל פנים, מפרש משיכי דרכו של הרמב"ם.

ר' נסים גירונדי (ר"ן) שייך אף הוא לאסכולת הרמב"ם בענייננו, הן לגבי ההיקף הסמכותי הנרחב שהוא מעניק לכלל הנידון, הן לגבי ההנמקה החברתית-דתית שהוא מאמץ מהרמב"ם. אמנם הוא מציג את הבעיה בצורה שונה, אך למעשה מדובר בשנינו סגנון ספרותי בלבד. במלים אחרות: לא כיצד יעשה האדם מה שידוע לו כחטא או כפשע, אלא הבעיה היא, לדעתו: כיצד מביאה התורה על האדם את הנקי הכרוך כעשיית הרע? והר"ן עונה:

...התורה השגיחה לחקן ההפסד שהיה אפשר שיפול תמיד, והוא פרוז הדעות

שמה תורה יתעשה שתי תורות" כפגיעה באחידותה של האומה שומרת התורה, ולא כפגיעה בכבוד התורה ומעמדה כשלעצמם. ואכן כך נראה במיוחד מלשונו המגויג של בעל ספר החינוך (ראה על יד ובהערה 8 להלן), ואולי דווקא נבנוח לקלוט את לשונותיהם של רמב"ם ורמב"ן מאחד מלמדת (כפי שהשכיל לציין מר משה שפיבר בהערות), שלא ראה להבחין ביניהם. והשוה לענין זה את י"ד גלות, "לא תתגודדו", ספר בראיילן ח'—י"ט (תשמ"א), עמ' 86. לכל היתר נראה לי כי חשב אחרון זה אולי בא לידי ביטוי בדברי רש"י (במות יג, ע"ב, ד"ה לא תעשו): "דנראה כוונתו ב' תורות": נקודת הכובד רמב"ן אלה, לדעתי, אינה בחירת הפרשנות שלו, אלא בחירת הסמכות שלו. נכונותו להניח כי בית-הדין טועה, וכן טענתו כי הקב"ה דואג לכך שבית-הדין לא יעשה, מניחים קיומו של פירוש "נכון" לטקסט המתפרש. על כל פנים, גם טענת הרמב"ם ביחס ל"רוח השם על משרתי משה" אינה נראית לי מרכזית לעיקר עמדתו. כפי שהסביר במאמרי, המחבר הלהן, לכל היותר משתלבת הערה זו עם דברי הרמב"ם בפירושו לשמות כא, ו. ודברים יט, יט, שם הוא טוען לזכות ההשגחה העליונה בתהליך השיפוט ההוראה בכלל. זאת ועוד: לשון הרמב"ם: "וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין", מקבילה להמשך לשון רש"י: "ושמא בא הרמב"ם פה להרחיב ברעמו של רש"י"; ועל-כן הוא גם ממשיך לאחר מכן עם "לשון ספרי" השונה במצאת. וראה מה שכתבתי במאמרי: "מסורת וסמכות מוסרית: לדעיין תורה שבעל-פה במשנת הרמב"ם", דעת, 16 (תורף תשמ"ו), עמ' 20–21 ובתע' 37 שם.

7 דבריהם הר"ן, דרוש יא, מהדורת א"ל פלדמן, ירושלים, תשל"ו, עמ' ר. ואמנם, דאגתו של רבנו נסים לביטול התכריתות, מברירה דרשה זו מהקצה אל הקצה, כידוע, יש לציין לדברים הנחיצים בהקשרים מציע הר"ן את הבעיית (שם, עמ' קצט): "...זה ראוי שימשך על דעת מי שיחשוב שאין טעם למצוות התורה כלל, אלא כולן נמשכות אחת היצון לבד... אבל אחרי שאנחנו לא נבחר בזה הדעת, אבל נאמין שכל מה שמנענו התורה מוקד אלינו ומוליד רושע יע בשמותינו... איך ישגהו טבע הדבר שהוא מצד שהסכימו חכמים שהוא מותר...?"

המחלוקת, ושתעשה התורה כשתי תורות, ותקנה ההפסד התמיד הזה, כשמסרה הכרעת הספקות לחכמי הדור... כי שגיאות החכמים הגדולים מנעו ממנו שהוא למטה מהם בחכמה... ועם היות שלפעמים אפשר שעל צד הפלא הזרות ישגו בדבר מה, לא חששה תורה להפסד שהוא הנופל מעט. כי ראוי לסבול אותו מצד רוב התקון הנמשך תמיד, ואי אפשר לתקן יותר מזה.

אף הר"ן, דוגמת הרמב"ם, מצרף נמוק דתי-מטפיסטי: "...אי אפשר שימשך ממה שהכריעו הסנהדרין הפסד כנפש כלל, גם כי יאכילו דבר האיסור ושיאמרו בו שהוא מותר. לפי שהתקן אשר ימשך כנפש מצד הכרעה למצות החכמים מורי התורה הוא הדבר היותר אהוב אצלו בתכונ...". (שם) טענה מטפיסטית זו היא הרבה פחות דריקלית מטענת הרמב"ם. כיון שהיא מניחה את האפשרות של טעות; למעשה הר"ן מתרגם את ערך המשמעת ההלכתית לשפה דתית.

הדברים מגוססים כבהירות ובחריפות יתר בספר החינוך:⁸

...אין ראוי לנו לחלוק עליהם, אבל נעשה כטעותם. וטוב לסבול טעות אחת ויהיה הכל מסורים תחת דעתם הטובה תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שזה יהיה חורבן הדת, וחילוק לב העם, והפסד האומה לגמרי.

לכאורה נראה כי המחבר מקל ראש במחיר שמשלם האדם המציית להוראה מוטעית. אך במבט שני נכון יותר לומר שהוא מודע לסבל זה לגמרי, אך נחרד יותר מפירות האנארכיה שתשלוט עם אבדן הסמכות — אנארכיה דתית, חברתית, ואפילו לאומית. ללא מרכז, מאבדת הפריפריה צורה. החשבון הוא חסר-סטימנטאליות לגמרי. אפשר להניח כי בית-דין הגדול יטעה (לעמים נדירות, כמובן). אבל גם חייבים להניח כי החברה תפוצל לחלוטין וללא תקנה אם כל אדם (ואפילו כל חכם) יהיה סמכות מוסרית הלכתית לעצמו. אין בעל ספר החינוך טוען כי ההלכה קיימת כדי למלא תפקיד חברתי; הוא כן טוען, כי אי אחידות הלכתית היא זיזיקה ודיספונקציונאלית לחברה השומרת אמונים לדפוסים הלכתיים. אין להתפלא אפוא, שבעל ספר החינוך טוען להמשך עקרון הציות גם לפני "שופטינו שבדורנו", עמדה שרבים חולקים עליה.

הכלל, זאת היא התשובה הבוקעת ועולה על השאלה "איך אהרוג האיש הנקי הזה?". יציין, כי גם מבחינה ספרותית יונקים מחברים אלה ממקורות שעיקר עיסוקם הוא בכינון המוסדות בישראל. מושגים דוגמת "מחלוקת", "שלא תיעשה התורה כמה תורות", והחרדה שהם משקפים, משמשים בסוגיית זקן ממרא ו"לא תתגודדו". מאורעות דוגמת

8 ספר החינוך, הוצאת אשכול, ירושלים, תשל"ח, מצוה תצו: "וכן ראה מר"ג מא. יש לציין גם לשימושו של בעל ספר החינוך (כאן) ושל ר' נסים (דרוש שביעי, עמ' קצב) את הסיפור על התורה של נכנאי, כראיה שהולכים אחר הרוב ולא אחרי האמת: וזאת לעומת שימוש של הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ בספרו, כדי לזכותו שהסמכות ההלכתית אינה כרוכה בנבואה. ראה גם דברי ספר החינוך, מצוה עח: "...אלו נצטוונו קצמו התורה כאשר תחלו להשיב כונתם אמתה. כל אחד ואחד משראי יאמר דעתו נותנת אמתה ענין פלוני כן הוא, ואפילו כל העולם יאמרו אמתה לא יהיה לו רשות לעשות הענין בהפך האמת לפי דעתו, ויצא מזה חרבן שתעשה התורה כמה תורות... אבל עכשיו... שנצטוונו לקבל... דעת רוב החכמים יש תורה אחת לכולנו והוא קיומנו גדול כזה... ובכן כעשותנו מצותם אנו משלימים מצות האל, ואפילו אם לא יכוננו לפעמים לחכמים אל האמת חלילה, עליהם יהיה החטאת ולא עלינו."

גישה שונה למדי למושג "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל" ולשאלת "איך אהרוג האיש הנקי הזה?". מסתמנת מתוך דברי ר' יהודה ב"ר אליעזר, מבעלי התוספות המאוחרים, המובאים בקובץ "דבוחינו בעלי התוספות על התורה":

ולא תסור ימין ושמאל. פירש רש"י... תימא, וכי שומעין לחכם שאומר על טמא טהור

ועל אסור מותר?

אלא... פתורנו 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.

ריב"א מניח כי אין היחיד רשאי לוותר על עמדתו. הוא מושבע, מתוך ידיעתו בנושא, כי הקביעה הנכונה היא טהור (או טמא), וכי הוראת בית דין ההפוכה כטעות יסודה, אין לו להישמע לבית דין. אין בית דין נהנה תמיד מחובת הציות הבאה לידי ביטוי באמרה "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל".

בהם, כל זה נכון רק בבית דין המכריע בהיסק הלכתי מתוך המקורות. כאן יכול היחיד להתוכח, לטעון שבסיס ההחלטה הוא ריעו, ואף לדחות את המסקנה שנתקבלה. במקרה כזה סמכות בית הדין נובעת, סוף כל סוף (ישען ריב"א), מהבחטון כי הוא צודק בהבנתו, כי הוא מפרש ומסיק נכונה — ואם כטחון זה נעדר, אז גם סמכותו נופלת. לעומת זאת, החלטת בית דין המבוססת על רצונו בלבד, על קייאתו את מפת המציאות ועל קביעת המדיניות המתאימה כדי לקדם פני אותה מציאות — כאן הסמכות היא מוסדית בלבד, וכאן נתבע ציות מוחלט. יישם גם לב, כי הדוגמאות שמביא ריב"א שאובות מההלל הידוע המהיר לבית דין לעקור דבר מן התורה רשע ואל תעשה בלבד. אין הוא מרגיש במקרה שבו מורה בית הדין ומחייב עשייה פעילה.

ריב"א מעלה אפוא תיאוריה מעניינת ביחס לסוגי הסמכות השונים המגולמים בבית דין: יש סמכות שבית הדין חייב לקנות לעצמו, פעם אחרי פעם, ויש סמכות אחרת המוענקת לו אוטומטית. ואם נשאל על תפקוד בית הדין למעשה, כלומר על טיב הפנייה של היחיד והצביו לבית הדין, דומה שתשובת ריב"א היא: אדם פונה לבית דין (או לחכם) לפרש לו את המקורות ולהסיק מהם, כשהוא עצמו אינו יודע את פשר העניין או כשהוא רוצה להסתמך על דעתם של חכמים ממנו, אך אין פסיקתם מחייבת את החולק עליהם. ברם, בית דין הגוזר ומתקן, מחייב כל יהודי גם ללא פנייתו והסכמתו.¹¹

אין ריב"א מעוניין אפוא להשיב חר"ד משמעות על השאלה "איך אהרוג האיש הנקי הזה". בעייתו ממוקדת בשאלת יחסו של האדם לסמכות בית הדין, ועל שאלה זו הוא משיב שתי תשובות, בהתאם לסוג הקביעה שבית הדין קובע ולסוג הסמכות שהוא תובע. יש שאדם ייקרא להרוג "איש נקי זה" (אלא אם נניח לפי דוגמאותיו שגם ציות זה נרדש במקרים של שם ואל תעשה!), יש שברשותו (או מחובתו) לסרב.

11 לסמכות הנובעת מאמון בחכמת המוסר לעומת זאת הנובעת מכוחו, ראה: C. Friedrich, *Tradition and Authority*, New York, 1972.

הליכתו של ר' יהושע לרבך גמליאל ביום הכיפורים, ודחיית עמדתו של ר' אליעזר הנחמכת בכת-קול על-ידי ר' יהושע שנתמך בקולותיהם של רוב חכמי ישראל, הם אבני-דרך בביסוסם של המוסדות המרכזיים בישראל — כאלה הם האסמכתאות בסוגייתנו. גם אם הפרט אינו נידון בתורת זקן ממרא, הרי הוא נקרא לאותה משמעת.

חכמים התוכעת ציות מוחלט לדברי בית הדין. ברם, הוא מתמודד עם הכעיה במישור של היחיד והכרעתו, ואינו נוקט את הטיעון של טובת הכלל.⁹

...ונראה שאפילו אם אמרו ממש על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין, דאפילו אם היה הדין מקובל אליו מפי כ"ד הגדול בירושלים שהיו לפניו שאמרו לו כך הדין, ועכשיו כ"ד אחר אמרו לו היפך הדברים שקבל מפי רבים ואותם הרבים יותר בחכמה ובמנין אפילו הכי אמר הכתוב לא תסור וכו'.

דמי שצויה על התורה על האסור ועל המותר צויה גם כן דבר זה לא תסור... ונמצא כי מה שהם מורים לו בהיתר עושה, שכן צויה הקב"ה, כי הוא יתעלה טהר וטמא כתורתו והוא ית' צויה לשמוע אל דבריהם... והשאת לפי זה ימין ושמאל כמשמעו דאף אם הם טועים בדיו, ואמרו לך על דין טהור שהוא טמא ועל טמא שהוא טהור בהיתר אתה שומע להם ומצות השי"ת אתה עושה...

לכאורה משיב המהר"ל לאדם התורה על הדרשה שיתנהג בציות גמור, ליחיד השואל "איך אהרוג האיש הנקי הזה?". תשובתו היא: גם המוסר הוא מוסר הטורנומי, המכוון על-ידי צו מגבוה. הגם שאין המהר"ל מגיע פה עד כדי שלילה מוחלטת של מוסר טבעי, הוא מצהיר ש"מותו" ר"אסור" הם מושגים נורמטיביים הנקבעים על-ידי גנותו הנורמה עצמו. המערכת היא כולה "משפטית", היא המעניקה לגיטימיות להתנהגות זו או אחרת, ולא נותר אלא לקבל את הדין, שהרי רק הדין הוא אותנטי. דברים אלה נרמזים, כמובן, כבר ברמב"ן ונאמרים מפורשות בדברי הר"ן ובספר החינוך: אך כאן הם מובלטים תוך השמטת הטענות האחרות והעיקריות של מחברים אלה.

ברם, אין הדברים כה פשוטים, ולמעשה נראה כי המהר"ל גם מסיט את הדין לכיוון מיוחד המעניין אותו. דווקא ותמצא שאין המהר"ל מתייחס למקרה שדעתו של הפרט מנוגדת להחלטת המערכת ההלכתית — הוא מנגיד שתי החלטות של מערכת זו עצמה. החלטה מאוחרת לעומת זאת שקדמה לה. מבוכחו שתי החלטות של יונקת מהכרתו-הוא, אלא מהשדרים הכפולים שהסמכויות ההלכתיות משרדות אליו. אם כן, כשורת "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל" היא, כי חייבים להישמע לסמכויות בנות הזמן, גם אם הן דוחות את דעת הסמכויות שקדמו להן. אמנם הנמקתו העניינית של המהר"ל פועלת במישור הפרט ומנסה להשלים בינו לבין מצפוניו: אך אנו מתרשמים כי המהר"ל מעוניין לא פחות לאשש את סמכותם של המוסדות בני זמנו, לעומת זאת של קודמיהם (במקרים של התנגשות). העקרון הוא הגותי-פילוסופי, אך המגמה היא, אולי, עכשווית.¹⁰

9 מהר"ל, ספר גור אריה, לרשי" דברים, שם; וכן ראה: ר' אליהו מרחו, לרשי" שם. לשנת המהר"ל, ראה גם: ר' ש"ץ: "התפיסה המשפטית של המהר"ל — אנטיתזה לחוק הטבעי", דעת 2-3 (תשל"ח-ט), עמ' 147-159; א' שניא, "בעיית הכרעה ההלכתית והאמת ההלכתית", דיני ישראל טו (תשמ"ט), עמ' כ-כב.

10 ואכן בסיסם דבריו חוזר המהר"ל למוטיב המחלקי, אם כי בתורת הנמקה למקור תלמודי העוסק ביוקן מרא.

בעל עקידת יצחק, מסב את הפוסקים בדברים יז, ח-יג להוראות שבוין חורג בית-הדין הגדול מתפקידו כפרשן מקורות ופועל כפוסק דין צורך בניגוד להנחיות הכלליות של ההלכה עצמה.¹² החידוש המרכזי בדברי עראמה אינו נוגע כל-כך לעניינים אלא לסוגיה רחבה יותר – בעיית ה-equality במורשת ההלכתית, בקביעתו כי בתי-הדין חייבים לדאוג באופן שיטחי שהצדק יושג, גם אם כרוך הדבר בפעילות שבה הם עוברים על כללי ההלכה המקובלים:

...זהו המין מהיושר צוה אותו והקפיד עליו בשיעורו ומנן בפרשת "כי יפלא ממך" ... ואמר כי כשיפלא מהם הדין ... שזה העולם על הרוב יהיה כשיחבר להם שאינם מסכימים השרשים הכוללים אל העניינים הנדונים ויפלא בעיניהם לדונן בהם בו חוץ להם, כי אז יהיה הדין ההוא נדון על פי כ"ד הגדול, כי הוא נותן בידם רשות גמורה לישר הגמוס ולחננו כפי מה שיראה בעיניהם... וצוה שלא יסורו מכל אשר גזרו בו ימין ושמאל, כי אותו דין שאמר, אע"פ שיצאו משרות הדין הכולל, הוא האמת העצמי מצד הענין ההוא החלקי, וזהו שאמר חז"ל, "אע"פ שיאמרו לך על ימין שמאל, או על שמאל ימין" ... וכדי ליפות כחם כזה להסיר מעליהם כל שטן וטוען מהמשפטים הכתובים, אמר "והאיש אשר יעשה בדרך לבלת שמוע וגו' ומת האיש ההוא" ...

נכון הדבר שאין בעל עקידת יצחק מצמצם את הפרשה בדברים יז והגנוז ממנה לסוג זה של הוראות בית-דין הגדול. סוג זה הוא רק הסוג "ש"על הרוב יהיה" בלבד. מסתבר שר' יצחק עראמה יסכים, כי כל יזר החחומים שבהם מחילה ההלכה המקובלת את נושא זקן ומרא, אכן קיימים. גם אין כאן נסיון להתייחס לשאלת הרמב"ן "איך אהרוג האיש הנקי הזה", או לשאלת ריב"א "וכי שומעין לחכם שאומר על טמא טהור". עיקר חשיבותם של הדברים הוא שונה לגמרי, כפי שראינו. מאידך גיסא, ברור שנח יזרר לבעל עקידת יצחק ליישם את הכלל "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל" ואת סמכותו המרבית של בית-הדין הגדול דווקא בחתירתו אחרי הצדק הפרטי שאינו נובע מכללי ההלכה עצמה.

גם בנושא זה, כמו בנושאים אחרים, נמשך ר' יצחק אברבנאל אחרי בעל עקידת יצחק, ומעתיק את דבריו לתוך פירושו לתורה. לענייננו ראוי לציין, שאברבנאל מדגיש כי "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל" מתאים רק לגבי "מה שיגזרו... כפי צורך השעה", מקום שביט-דין אכן רשאי להתייחס ל"שמאל" הנורמטיבי-כללי כאילו הוא "ימין". אין זה נכון, לדבריו, לא לגבי "מה שיגידו הסנהדרין מה שימשכו ויקבלו בקבלתם ולא כן על מה שיפרשו על פי התורה". אולם לא ברור אם אברבנאל מנסה להסיק מכך מסקנה הלכתית-ממשית, או שמא הוא רק עוסק בבעיות הלשוניות-הגותיות העולות מתוך האמרה "אפילו יאמרו לך...". ההכרה בחריפות הכתיבי הזה משתקפת גם בדברי ר' שם טוב בן שם טוב, הטוען אף הוא כי האמרה מתייחסת בעיקר לחובה לציית לבית-דין הגדול כשהוא גזר נגד "מה שכתוב בתורה". במקרים שיישום ההלכה הנורמטיבית יביא ל"עול גמור", ועל-כן ראוי לעשות "היפך מה שיבוא בתורה".¹³

12 עקידת יצחק, שער מג (לפרשת יתרו), ש' רחוב, י"ד שב"על דרך הרוב", בתוך: א' בלפר (עורכת), מנהיגות רוחנית בישראל, רמת-גן, תשמ"ב, עמ' 92-94. הצבעה על משמעות דברי ר' יצחק עראמה, ואף ציין מקורות אחרים בספר עקידת יצחק העוסקים באותם רעיונות.

13 הדברים מובאים במדרש שמאל לר' שמואל די אודייה, למשת אבות א. א. גישה ר' שם טוב היא כנראה מסורת משפחתית, ראה דברי ר' יוסף בן שם טוב, מאבותיו, אצל רחוב (שם), עמ' 102-103.

עמדתו היסודית של ריב"א מצאה לה מהלכים גם בין בעלי הלכה מובהקים. אבל אלה ניגשו לעניין לא מתוך מגמה הגותית או פרשנית, אלא לאור מקורות חלמודיים והפרובלמטיקה שעוררו.

7

יש כמה מקורות בספרות חז"ל המערערים על "המסוכמה" כי "אפילו אם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל" יש לשמוע בקול בית-הדין (וראה להלן).
 האמרה הדראמטיקית ביותר היא, כמובן, זו שבחלמוד הירושלמי: "יכל אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל... תשמע להם? ת"ל, ללכת ימין ושמאל, שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהוא שמאל". בייחוד הירושלמי כאילו מכוננת בידעין ובצורה בוטה כלפי האמרה שבה פתחנו: "אפילו אם אומרים לך על ימין שהוא שמאל, שמע בקולם". לעומת בייחוד זו המופיעה בספרי, טוענת בייחוד הירושלמי כי אין לשמוע להוראת בית-דין המוטעית בעליל.
 ההקשר החלמודי הרחב של בייחוד הירושלמי היא משנת הוריות א. א. 14 העוסקת באחריותו של אדם העושה מעשה על-פי הוראת בית-דין המתגלה, לאחר מעשה, כהוראה מוטעית. המשנה קובעת:

הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה, והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם... פטור, מפני שתלה בבית דין.
 הורו בית דין, וידע אחד מהם שטעו, או תלמיד והוא ראוי להוראה, והלך ועשה על פיהן... הרי זה חייב, מפני שלא תלה בבית דין.

הדיוט המסתמך על בית-דין ועושה מעשה, פטור מקרבן שחייב בו כל שוגג, מפני שהוראת בית-דין הטעתו. לא כן חכם – חבר בית-הדין, או תלמיד היודע שביט-הדין טועה – ובכל זאת עשה כדבריהם: הוא חייב קרבן על מעשהו, כי לא עשה על בסיס האמון בהלכת בית-הדין, שהרי הוא ידע שהם טועים. מתבקשת אפוא המסקנה, כי אדם "היודע" שביט-הדין טועה אינו רשאי לנהוג כפסקיהם.

הסוגיה בתלמוד הבבלי מחקשה בקביעה זו: אם ידע התלמיד או החכם שביט-הדין טעה, כיצד חייב קרבן בלבד? הרי יש לדונן כעובר עברה במודי ולחייבו מלקות! חשבות הסוגיה היא שהתלמיד (או החכם) עדיין נחשב שוגג, כי "טעה במצוה לשמוע דברי חכמים", וסבור היה שמצווה לשמוע דברי חכמים "אפילו למיעבד איסורא" (רש"י)¹⁵. גם התלמוד הירושלמי הוא כדעה דומה, וסוגיית הירושלמי מציעה אף היא לפרש את המשנה כחכם ה"טועה לומר תורה אמרה אחרים אחריהם"; וכבר ראינו את נוסחת הירושלמי

14 לכאורה, אין זה נוגע לעניינינו בסוגיית הש"ס דוחה משנה זו וקובעת כי הפטור מקרבן חופס רק אם רוב הציבור נהג כפסק המוטעה, אבל אינו חופס כלפי יחידים בלבד. על כל פנים, גישה זו מחלישה את הצד האצטורי-מילי-מוסרי בהלכה זו ("מפני שתלה בבית דין") ומגביר את הצד הפורמאלי, שבלאו הכי מתבטא בכמה וכמה מרכיבים אחרים של הנשוא. ראה: הלכות שגגות יב, ב.

15 הוריות ב ע"ב. "מצוה לשמוע לדברי חכמים" ה' בנוגע לתקנותיהם (במת כ. ע"א) הן ביחס לפסקיהם (ב"ב מא, ע"א).

כברייית "ימין שהוא שמאל"¹⁶ אם כן. המסר הוא ברור: חכם ותלמיד יהודעים שביית הדין טועה, אמור להם למלא אחרי הוראתו או להסתמך על דבריו.¹⁷ יציג מתיישבות סוגיות אלה עם ברייתת הספרי, המחייבת את הציות גם במקרים ש"אומרים לך על ימין שהוא שמאל"?

ה

לא נתפלא למצוא כי בין חכמי הראשונים, התמודד במיוחד הרמב"ן עם הכעיה שמציבות הסוגיות התלמודיות במסכת הוריות. אלה הם דבריו:¹⁸

... שאם יראו הם שזה הדבר אסור או מותר... חייב לבטל דעתו ולהאמין כמה שאמרו

הם... זהו מה שאמרו: "אפילו אומרים על שמאל שהוא ימין..."

יש כזה תנאי יתבונן בו המסתכל בראשון של הוריות בעין יפה, והוא שאם היה בזמן הסנהדרין חכם וראוי להוראה, והורו בית דין הגדול בדבר אחד להיתר והוא סובר שטעו בהוראתו, אין עליו מצוה לשמוע דברי החכמים ואינו רשאי להיתר לעצמו

הדבר האסור לו, אבל ינהג חומר לעצמו...

יש עליו לבוא לפנייהם ולאמר טענותיו להם והם שישאו ותנו עמו. ואם הסכימו

רובם בכיטול הדעת שהוא שאמר, ושבשו עליו סברותיו, יחזור וינהג כדעתם אחרי כן

לאחר שישלוק אותו¹⁹ ויעשו השכמה בטענתו.

זהו העולה מן ההלכות ההם, ומכל מקום חייב לקבל דעתם אחר ההסכמה על כל

פנים.

למרות אִי-אלה סימני שאלה ביחס למונח הטקסט פה ושם, עיקרי הדברים הם ברורים למדי. הרמב"ן נאמן לתפיסתו שהכעיה בפירושו לתורה, ומכאן את סוגיות הוריות לתפיסה זו.²⁰ אמנם הוא מסכים, כי חוטא "חכם וראוי להוראה" הנוהג כדברי בית דין כשברור לו שהם טעו, אך זאת בשלכ ראשון בלבד, ולפני שהספיק הלה לומר את טיעונו לחברי בית הדין

16 ירושלמי למשנת הוריות, שם. אין זה מעניינו אם הירושלמי מגיע בסיכמו של דבר, נגראה. לפירושו

17 שונה למשנה מזה המוצע בבבלי.

ובן ראה סוגיות הירושלמי שנקבעה אחרי משנת הוריות א. ב. (מה ע"ד): "מה נן מקיימין? אם כשילקן תבטלו הוריות. ואם כשילקן אותו, תבטל הוריות. אלא כי נן קיימין כשזו עומד בתשובתו זה עומד בתשובתו. הוריותן אצלו אינה הוראה שלא סילקו אותו. אצל אחרים הוריה שלא סילקו". אם קטע זה מתייחס — כפי שמסתבר — למשנת הוריות א. א. נמצינו למדים כי החכם/תלמיד החולק רשאי להישאר בעמדתו כל עוד לא שוכנע על-ידי חברי בית הדין. גם אם נשאו ונתנו עמו פנים אל פנים.

18 בהשגתו בבלל א של ספר המציות לרמב"ם (מהדורת שעוועל, עמ' יז). דיון בעמדת הרמב"ן בכלל.

ראה: א. שניא, "בעיית ההכעיה ההלכתית והאמת ההלכתית", דיני ישראל, טו (תשמ"ט-תש"ן). עמ' כח-לח; קטע זה בהשגות לספר המציות נידון מעמוד לא ולהלן.

19 ברור מלשוננו כי הרמב"ן השפע מסגנון הירושלמי בעניין (הע' 17 לעיל) ואולי אף שאב את עיקר רעיונו משם; ברם, מסקנת הירושלמי היא שונה ממסקנת-הוא. על כל פנים, ראה: שירת חקירי לב.

י"ד, פ"ו, ה"טען כי הריטבי"א ועוד יקבלו את עמדת הירושלמי כלשונו.

20 בצורה החמורה שהרמב"ן מסייגה. ברם, יש לציון בדברי ר' יוסף חזן בשרית חקירי לב, שם (קצה ע"ג).

המעיר כי יש לפרש סוגיה זו על-פ' דברי ר' יונתן (הוריות ג. ע"ב) שמדובר בתכס/תלמיד יהודע אך

השוותק, וזאת לעומת משנה ד ("הורו בי"ד וידע אחד מהן שטעו ואמר להן: טועין אתם...").

עצמם. הביא את טענותיו — והוא חייב לעשות כן — ונמצא שלא שוכנעו על ידו, אלא נשארו דבקים בעמדתם הקודמת, חייב הוא לבטל דעתו מפני דעתם, לקבל את הוראתם ולהנהיג לפיה.²¹ סוגיות הוריות המושגה שעליה היא מוסבת, משקפות אפוא — לדעת הרמב"ן — מצב ארעי, שלכ מוקדם לפני ההכעיה הסופית והמחייבת. בשלב אחרון זה

קובע בית הדין, ולא היחיד.

אין הרמב"ן מנמק את עמדתו ומסביר למה בראשונה חייב ה"חכם וראוי להוראה" לנהוג כדעתו ובשנית חייב הוא לוותר עליה.²² אפשר להציע שני הסברים שונים אך מצטלבים.

ההסבר הראשון הוא: כל עוד לא נשאו ונתנו חברי בית הדין עם החכם החולק עליהם ולא אפשרו לו לשכנע אותם, הרי אין הוראתם סופית או שלמה — לכל הפחות, מבחינתו, שמה

ישנו דעתם. אך לאחר שניתנה לו ההדמנות זו, והיא לא הועילה, מחבר כי פסיקתם אינה

צפויה לערער והיא סופית. ההסבר השני הוא: אדם שהופיע בפני בית הדין הגדול, שטח

בפניהם את טענותיו ולא שכנע, ואף-על-פי-כן הוא מוסיף לדבוק בעמדתו הפרטית

המקורית — קורא תיגר על המוסד העליון ופותח פתח לערעור סמכותם. שני הסברים אלה

הם אכן שונים, ומשקפים גישה יוריספרנדציאלית מכאן, וגישה חברתית מכאן.

נמצינו למדים, שהרמב"ן עקוב בעמדתו הכללית, המעדיפה את פסיקתו של בית הדין

משכנעו הפנימי של הפרט. אמנם טענו חוקרים לאופי הפלורליסטי של הפרשנות

ההלכתית בעיני הרמב"ן, אך דיון פורשני לחוד וסמכותה של פסיקה (או פרשנות) מחייבת

לחוד.

1

סוגיות הוריות בבבלי ובירושלמי הוסיפו להעסיק את חכמי ההלכה. סוגיות אלה מלמדות, כי חכם הסבור שביית דין טועה בפסיקתו, שוגה אף הוא אם הוא נוהג על-פי פסיקת בית הדין. דברי הרמב"ן, עצמצמו את משמעותן של סוגיות אלה, לא נתקבלו בפירוש משביע

רצון, וחכמי הלכה שונים הגיעו למסקנות אחרות בנידון. כאן נציע לקט מייצג של דעות

אלה, והמשתתף להן הוא המגמה לקבל את המסר של סוגיות הוריות, ולהגביל על-פיהן את

תוקף האמרה "אפילו יאמר לך על ימין שהוא שמאל...". הדברים יסודרו לפי ראשי-פרקים

דוגמאיים-ענייניים, בלא להציע ניתוח היסטורי לנאמר.

21 אך ראה רמב"ן לבימות יד ע"ב, המבחין בהקשר לאיסור "לא תתגודדו" בין ההוראה לאחרים האסורה

"כדי שלא יעשה אנדרת אנדרת", לבין הסייוב הפרטי להקל בפסיקת בית הדין ("מתמינן הן על

עצמן"). לשיבוך נשוא "לא תתגודדו" בנושא שלנו, הלהלה העשריה להשפיע רבות הלכה למעשה.

ראה באירכות, אצל ר' יוסף חזן, שם, סי' פד. בעל שרית חקירי לב רואה מתח בין דבריו של הרמב"ן

בהשגה לספר המציות (מקום שחייב החכם לקבל את פסיקת בית הדין) ובפירושו למסכת יבמות

(מקום שהוא רשאי להחמיר לעצמו), ומעיר כי אפשר לפתור את הכעיה בהנחה שהחכם חייב במשמעת

יתר כלפי בית הדין הגדול, שהוא נשאו סוגיות הוריות וההשגה. ר' יוסף חזן דן גם בעמדת הריטב"א

(שמשמכה העניין, לדעתו, הוא ר' משכר אילינברג, ראה סעיף 1 להלן) המחייבת חכם להתמיר

לעצמו גם כשאסור לו להורות לאחרים. וראה: שניא (הע' 18 לעיל), עמ' ט.

22 לדיון בדברי רמב"ן אלה, ראה: משפט ההוראה למר"ן חיות, פרק ד (כל כתבי מהר"ן חיות א, עמ' 8

שעה); שניא (הע' 18 לעיל), עמ' לג. מציין כי גם בסוגיות קרובות משאיר הרמב"ן פתח להתחשב עם

דעת החכם החולק כל עוד לא נידונו דבריו בבית הדין.

הרמב"ן בהשגתו לספר המצוות. כזכור אמר הרמב"ן, כי הפרט חייב לקבל את דעת בית-הדין רק לאחר שהרצה בפני חבריו את דעתו ונדהה. מוסף החיד"א: נדהה — בצורה חדר-משמעת. כשחברי בית-הדין אומרים שאין לדעת החולק רגל עמידה. כוס, אם יאמרו לו שעמדתו היא אפשרית אך לא משכנעת, וכי הם דוחים אותה לפי שיקול דעתם, איז רשאי (חייב?) החולק לנקוט דעתו-הוא. וזאת בניגוד לפסיקה המחייבת את הכלל. הרי הוא משוכנע בצדקת עמדתו, וגם בית-הדין לא פסל אותו מכל וכל.

3. בריחת הספרי מתיחתם לזקן ממרא בלבד
פירוש זה — שמציעים אותו ר' חיים פאלאגי בספרו סמיכה לחיים²⁷, ור' משה מרגליות בפירושו מראה הפנים לירושלמי²⁸ — נתמך בשני יסודות שונים: יסוד טקסטואלי יסוד ענייני. מבחינה טקסטואלית, הרי פרשת דברים יז, הקובעת עונש מוות לחולק על בית-הדין, מפרשת בתורה שבעל-פה על זקן ממרא. ממנו נרדש ציוד מוחלט. מבחינה עניינית, יש להבין דרישה נוקשה זו: זקן ממרא הוא בעל מעמד ומשקל בחברה, ופרשתו מזהירה אותו לא נגד דבקו שלו בעמדותיו, אלא נגד הוראת עמדותיו לאחרים בתור פסקן הלכה. מבחינת האיסורים החלים עליו, ייתכן כי אפילו מעשיו הפרטיים של אדם זה נושאים מטען חברתי רב — ועל-כן אסור לו לפעול בניגוד להוראת בית-הדין הגדול. אולם חכם מן השורה הסבור שאותה משמעת חלה עליו, ועל-כן חייב הוא לנהוג כפסיקת בית-הדין גם כידועו שהם טועים — שוגה, ולכן מכוונת סוגיית הוריות.

במובן מסוים מחזירה אותו גישה זו להנמקה החברתית למען האיחידת הלכתית שהציע הרמב"ן בפירושו לתורה, הנמקה שמשכה אחריה חכמים אחרים ודגמת ר' נסים ובעל ספר החינוך. אולם אצל ר"ח פאלאגי ור"מ מרגליות נבחת הנמקה זו בצורה קפדנית, והיא מיושמת בהיקף מצומצם יותר. מסתבר שחכמים אחרונים אלה מפקקים אם מעשיו של כל חכם (מקרים המעטים שהוא משוכנע כי בית-הדין טועה): מסכנים את הציבורת הלכתית של הצבור. זאת ועוד: גם פרשת דברים יז מטילה עונש מוות רק על זקן ממרא, ולא על כל אדם, וזאת אפילו במקרה של סרבנות לשמה (אם כי, מאידך גיסא, זוהרת "לא חסר") עצמה חלה על כל יהודי. העולה מכל האמור, על כל פנים, הוא כי חכם חבר בית-הדין — והוא בלבד — כן חייב להישמע להוראת בית-הדין גם אם הדבר נוגד את הכרתו העצמית. בתנאים המביאים למצב של "זקן ממרא".

אולם יש להודות כי פתרון זה לסתירת סוגיית הוריות וברייתת הספרי קשה למדי. הנה משנת הוריות, העוסקת בהוראת בית-הדין הגדול, מפרטת: "והווי בית דין וידע אחד מהן" — דהיינו חכם בבית-הדין הגדול, הלא הוא כשיר להיות זקן ממרא — "שטעו... והלך ועשה על פיתח... הרי זה חייב". מכאן שגם חכם בבית-הדין הגדול מותר שלא לקבל פסקי בית-הדין זה הידועים לו כמוטעים; וברור אפוא כי לא יסתכן במעמד "זקן ממרא" אם יפעל בהתאם לאזהרה זו.²⁹

27. שם, ראה גם ר' ד"ר הופמן, ספר דברים, ב (חל-אביב, תשכ"א), עמ' שו-ש"ו; H. Ben-Menahem, 173-165, pp. (1991), Harwood Academic Press, *Judicial Deviation in Talmudic Law*.
28. הדברים נאמרים כפירוש לסוגיית הבבלי בלבד.
29. יש לציין, כי החכם נעשה זקן ממרא גם אם יעשה כהוראתו בלי שיווה בפירוש לאחרים לנהוג כך (הלכות ממונים ג. ט. כנראה מוכרחים לצרף את הפתרון של ר' חיים פאלאגי ובעל פני משה עם הנאמר בתח-סעיף 6 — כי מדובר כאן באפשרות שימנע החכם מעשייה (וגם לא יורה כך לאחרים).

1. השנוע הפנימי של החולק על בית-הדין
ראש המדברים בגישה זו הוא ר' יששכר דב איילנבוך (המאה הי"ז), בעל ספר באר-שבע למסכת הוריות. מכיוון שלדעתו אין לדחות סוגיית הוריות כ"ב מהלכה, מסתבר כי החכם המשוכנע בצדקת עמדתו חייב לזכוק בה. אשר לברייתת "על ימין שהוא שמאל", ידועה למחבר גרסת הספרי "אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל"²³. מבין הדברים, טוען בעל באר-שבע, הוא כי חייב אדם להישמע לבית-הדין גם כשהוראתם נראית לו מוטעית — אבל לא כשהוא בטוח שהיא מוטעית. החיד"א, בספרו שני יוסף להוריות שם, מדייק ריגו דומה מלשון מדרש פסיקתא זוטרותא ("אפילו דומה בעיניך..."). בצורה פרוורקסאלית נהפכה אפוא ברייתת הספרי, שבאה לפי פשוטה לאשש את סמכות מוסדות ההלכה בישראל, למקור לדילולה של סמכות זו.

חפיסה זו נתמכת על-ידי ר' יעקב אלגאוי (המאה הי"ח), בספרו שארית יעקב (לפרשת שופטים). אף הוא עומד על הסתירה שבין סוגיית הוריות וברייתת הספרי, מפנה לספר באר-שבע, וממשיך לומר כי החובה לקבל דעת בית-הדין היא כשאין לך "הוראה היפך ממנה אלא שבשיקול הדעת נראה לך שאמרו על ימין שהוא שמאל". ברם, "אם אתה בקי בהוראה וידוע שטעו אינך חייב... לעשות על פיהם... אם הדין כבר אתה בקי בו שטעו על פי העיקרים שמסוררים בידיך, לא חסור מן הדבר הידוע לך אם לפי האמת אתה יודע שאמרו על ימין שהוא שמאל... ועל דרך זה... כוונת המאמר 'ותרת אמת היתה בפיהו' ולא טעה לומר מצוה לשמוע דברי חכמים הגדולים עצומים וכן רבים, אלא תורת אמת היתה בפיהו"... יש להיווה לא להיות "מבטט בהוראה", כלומר לא לדחות דברי בית-הדין על יסוד שיקול-הדעת בלבד; אבל היודע שהאמת בידי, עליו להיות נאמן לה.²⁴

מרחיק לכת בהסתמכותו על השנוע הפנימי של הפרט עצמו כעילה לדחות פסיקת חכם (וכאן כבר לא יזכר בבית-דין, ובודאי לא בבית-דין הגדול!) הוא ר' חיים בנבנשת (המאה הי"ז), בספרו נסנת הגדולה: "...אם הוא ר"ח וידוע ספר וידוע שהוראת החכם הוא שלא כדן, ואפילו אם הוא עם הארץ וברור לו שהחכם מורה לו שלא כדן, הא ודאי מיד מיקרי ומפסיל [לעדות]. והיצרתי לכתוב זה מפני שראיתי הרבה בני אדם יודעים את קונם ומחמונים למרוד בו וסומכים על הוראת החכם שהורה שלא כדן אע"פ שידועים בכיורו שהחכם הורה שלא כדן."²⁵ כאן אפילו עם-הארץ היודע דין נחשב כריסמכא לעצמו. כמובן, טעות כזאת עשויה להיסוג כהיגד שנופל מתחת לרמת "הוראה" בכלל, כ"ויל קרי ביה רבי", אך זה ייודע רק לאחר מעשה, וכאן יעכשיו הרי בא הפרט וסומך על הערכמו לעומת הערכת החכם. עקרונית, גם ר' חיים פאלאגי מצטרף לדעה זו בספרו סמיכה לחיים.²⁶

2. טיב שנועם של חברי בית-הדין
הבחנה מפתיעה זו מעלה החיד"א בפירושו שער יוסף למסכת הוריות, וזאת בהרחבת דברי

23. ספרי דברים, קנד (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 207). ההלכה הקלאסית מניחה שכל אדם, כולל עם הארץ, אחראי למעשהו גם אם הטעה על-ידי בית-הדין; ראה: הלכות שגגות פרק יד הלכות א. ג.
24. ליוונו, תק"מ. ר' יעקב מפתח את הדעתו בדרך דרשוט שנונת נוספות. ראה: שם קנה ע"ב, ד"ה ונוסף, אשר, או, אכן.
25. כנסת הגדולה, חושן משפט, סי' לז, הגהות לטור, סעי' א.
26. סמיכה לחיים, אבן העזר, סי' ט (סב ע"ג).

4. הבחנה בין עשייה לבין פתרון זה מכונה, בצורה אירונית, לכיוון הפוך מהפתרון המובא לעיל. במקום לומר שברייתות הספר הדרושת נאמנות מלאה לצו בית-דין הגדול עוסקת בזמן ממוא, כלומר בחכם ברמה גבוהה במיוחד, אומרים ר' חיים בן עטר (במפץ ה' למסכת הוריות) ור' דוד הלוי בעל הט"ז (בדברי דוד לרשי" על החוה, דברים יז) כי הברייתא עוסקת בעם-הארץ. מכיוון שהוא לא ניתן בחכמת החוה, אסור לו לסמוך על דעתו הלה ולהכריע נגד בית-דין. החכם, לעומת זאת, רשאי ואף חייב לעשות זאת, כפי שמשמעת מסוגיית הוריות העוסקת, כזכור, בחכם או תלמיד.

5. מהובר רק בענינו על הוראת שעה וכדומה כבר ראינו את הטענה, כי "אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל" תופסת בעיקר ביחס להוראות בית-דין שהן בבחינת גזירות, תקנות והוראות שעה, ולא ביחס להוראות הנובעות מפרשנות המקורות והדיסק ההלכתי-לוגי.³⁰ הגיונה של הבחנה זו ברור: רק במקרה הראשון מסתמך בית-הדין על סמכותו בלבד; במקרים האחרים טוען בית-הדין כי הוא מביא את הפירוש הנכון למקור — ואם זה הבסיס להכרעתו, הרי בוודאי שאפשר לחלוק עליו. גישה זו מופיעה גם בפירוש לסוגיית התלמוד בפי בעל "כבר לאן" על הירושלמי. שמעיה לחרן בכך את הסמירה בין סוגיית הוריות לבין ברייתת הספר.

אולם יש לציין, כי גישה זו טומנת בחובה שני קשיים. הקושי האחד הוא: ראשי המדברים בסוגיית היקף פרשת דברים יז (מה שנקרא בספרות ההלכתית — איסור "כל חסור") הם הרמב"ם והרמב"ן. והנה, לפי הרמב"ם חל איסור "כל חסור" בשווה על כל הוראות בית-דין הגדול; דברים שנמסרו קבלה, דברים שנלמדו בי"ג מידות, גזירות תקנות ומנהגות. לפי הרמב"ן חל איסור זה על דברים שנלמדו מהכתובים. אבל לא על גזירות ותקנות.³¹ אך יישום הבחנה של ריב"א על-ידי בעל כבר לאן מביא אותנו למצב הפוך. שכן יוצא כי הכתוב בדברים יז, י' מתייחס בעיקר לתקנות וגזירות, ולא לדברים הנלמדים או מוסקס מהמקורות. זהו מצב שהמסורת ההלכתית, כפי שהיא מיוצגת הן על-ידי רמב"ם הן על-ידי רמב"ן, חקשה להסדר עמו. הקושי השני הוא: אם נניח כי משנת הוריות עוסקת בתקנת בית-דין או הוראת שעה שלו, קשה להבין כיצד ניתן לאחר מכן להחליט שבית-הדין טעה; הרי המושג טעות אינו מתיישב בקלות עם פעולה דוגמת תקנת או גזירה (ואכן, זה היה הבסיס לצעם הבחנה ריב"א).

6. עשייה אקטיבית או הימנעות מעשייה?
ההלכה הקלאסית מבחינה, כידוע, לא-אחת בין עשייה בפועל ("קום ועשה") לבין הימנעות מעשייה ("ישב ואל תעשה").³² הבחנה זו משמשת הרבה בידון דין. בפירושו של ריב"א לכתוב, הבחנה זו ברורה כמעט למדי. אף ייתכן כי חכמים המציעים פתרונות אחרים, מניחים הבחנה זו והמשתמעת ממנה כמובנת מאליה.³³

30. ראה לעיל סעיף ג.
31. רמב"ם: ראה ליד הע' 36 להלן; רמב"ן: השגה לכלל א בספר המצוות לרמב"ם.
32. הבחנה זו נזכרת עתה לעדנה בדיונים פילוסופיים בנושאי מוסר ורפואה: ראה, לדוגמה: M. Tooley (ed.), *Killing and Letting Die*, Prentice Hall, 1980.
33. וכן ראה לשון רמב"ן (ליד הע' 36 להלן): "... והורו ב"ד הגדול... להיתר... אין עליו מצוה לשמוע... ראינו ראי להיתר לעצמו".

כך, לדוגמה, טוען ר' חיים בן עטר בספרו חפץ ה' להוריות: חייבים להישמע לבית-דין הגדול "אפילו אומרים על ימין שהוא שמאל" כשכית-הדין אוסר דבר מה או אפילו פוקד שלא לעשות מצווה — איך להפך דבריהם כמעשה בפועל נגדם. לעומת זאת, אם בית-הדין מצווה לעשות בפועל דבר שלדעתך מעביר אותך על איסור, אי עליו להימנע מעשייה זו ("דלא מקרי חולק על החכמים"). הבחנה זו אכן תואמת את הנאמר בסוגיית הוריות, שכן מדובר שם בפסיקת בית-דין הגוררת הבאת קרבן עם גילוי הטעות שבה, כלומר פסיקה הדרושת עשייה אקטיבית. במקרה כזה מתבקש אפוא מהחכם החולק שימנע מלעשות כדברי בית-הדין. אבל חכם המפר פסיקת בית-דין האוסרת מעשה מסוים בטענו שלדעתו המעשה מותר (או מצווה), אכן יעבור על "לא חסור — אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל".

הבחנה זו מסתברת לכאורה. הרי בית-דין המתיר דבר שנראה כאסור, אינו מצווה בהכרח או ממילא על עשיית המעשה, אלא הוא רק מתיר אותו ואין חובה לעשות כן. אדם תמיד רשאי להחמיר על עצמו ולהימנע מלעשות את המותר. מי שנמשך אחרי הוראת בית-דין שהתיר מה שלדעתו אסור עד כדי עשיית מעשה בניגוד להכרתו, כשיש לו האפשרות הפשוטה של הימנעות, בוודאי טועה. ברם, התייך הוא נכון כשכית-דין אוסר, והיתר נוסף לזמה, מקל — ועושה. הבחנה זו גם מביאה לידי תוצאות מעניינות מבחינת אחריותו של הפרט: הסמכות ההלכתית הממוסדת רשאית לדרוש גם מאדם החולק עליה, שלא יפעל נגדה בצורה אקטיבית. אך היא אינה רשאית לדרוש ממנו שיפגע בצורה אקטיבית כדי למלא את מביקשה נגד הכרתו-הוא.

אולם הדברים אינם כה פשוטים. ראשית כל, כבר העירו חכמים כי המדל של זקן ממוא, לכל הפחות, מופעל גם במקרה שחכם מסרב לקבל היתר שהתיר בית-דין הגדול ולנהוג על-פיו. זהו המקרה הידוע של האמורא רב. שסירב להכיר בהיתר שמן של גויים, עד שאיימו שיגזרו עליו מעמד של זקן ממוא.³⁴ כמובן, יש לומר שמקרהו של מעמד לזקן ממוא שונה, וזאת בגין ההשלכות התברורות של המקרה, וכבר עמדנו על כך.³⁵ ברם, יש להעיר גם על מאפיין יסודי יותר: סוגיית הוריות אינה עוסקת בהכרח בבית-דין שהתיר בלבד; מדובר גם במקרה שבית-דין ציווה על עשייה מסוימת, כגון להרוג פושע כביכול. המסרב למלא אחרי פסיקה זו, אינו נמנע מלגצל "היתר" של בית-דין ומחמיר על עצמו בלבד. החמרתו זאת מביאה אותו להתנגשות ישירה — הלכתית וחברתית כאחת — עם בית-הדין. הרמב"ן, כזכור, שם כפי השואל היפותטי שלו לא רק את השאלה "איך אוכל החלב הגמור הזה?". אלא גם את השאלה "איך אהרוג האיש הנקי הזה?". מכאן שהרמב"ן מבין כי סוגיית הוריות עוסקת לא רק בבית-דין המתיר מעשה מסוים, אלא גם בבית-דין המצווה על מעשה מסוים. ההימנעות המופגנת מעשייה זו אינה בלתי-חשבת במישור החברתי. לפעמים דווקא "ישב ואל תעשה" זה מהדהד ומשפיע ובעיני על סמכות מוסדת מקדשת, ואין זה

34. "... רבי ובית דינו החירו השמן. שמאל אכל, רב לא קבל עליה מיכול א"ל שמאל אכל, ולא כן אגא כתב עלך זקן ממוא" (ירושלמי ע"ז פ"ב מא ע"ד). מקרה זה נידון, בין היתר, על-ידי חת"ד א

35. בשער יוסף להוריות, שם.
ובספרין החיד"א ללשון הרמב"ם בידון, הלכות מאלות אסורות יז, כב: "שמן של גוים, ומי שאסרו, הרי זה עומד בחטא גדול מפני שממרה על פי בית דין שהתירוהו." מי שאוסרו, דהיינו מורה כן בדברים, מכאן משמע שהרמב"ם גם הבין כי מעשה רב, בגלל עמדתו של חכם זה, מהדהד גם בעיבור. וראה גם: רדב"ן, ללשונות הרמב"ם, סי' רכו (ש"ת, סי' אלף תקצא).

כה פשוט — גם מבחינה הלכתית — לנצל את האפשרות של אי-מעש. מדובר, סוף סוף, במה שמכונה בעגה העכשווית "הסירוב למלא פקודות".

1

בודאי הבחין הקורא כי נעדר מקומו של הרמב"ם מסיכומי דברים אלה, ולא בכדי. קשה לומר שהרמב"ם תורם משוה ייחודי לדין שלנו. אמנם ידוע הרמב"ם כבעל גישה ריכוזית-סמכותית מוסרית להלכה. מאידך גיסא, דווקא האמרה "אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל" חסרה במשנתו, ושנא אין זה מקרה. על כל פנים, לא נפתור בעיית שהתקשינו בהן עד עתה דרך העיון במשנה תורה. אך כן נמצא כמה הלכות שעיצובן ראוי לתשומת לב. אם כי במהותן הן הלכות תלמודיות. כאמור, ידוע הרמב"ם כבעל גישה ריכוזית-סמכותית-מוסרית להלכה. לכל הפחות במידה שביח-דין הגדול קיים ופועל:

כית דין הגודל שכירושלים הם עיקר תורה שבעל פה... כל מי שאינו עושה כהוראת עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל...³⁵ אחר דברים שלמדו אותן מפי השמועה... ואחר דברים שלמדו מפי דעתם באחת מן המדות שהתורה נדרשת בהן... ואחד דברים שעשאו סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזרות התקנות והמנהגות...³⁶

מדבריו יוצא ברור מעל לכל ספק, שחייבים לעשות כהוראת בית-דין הגדול, וזאת ביחס למלא פועלותו — הן כמחוקק, הן כמפרש את התורה שבכתב ושבעל-פה, הן כמסור הקבלה. מאידך גיסא, הרמב"ם גם פוסק, כמצופה, את ההלכה כפי שהיא מתבקשת ממשנת וסוגיית הוריות:³⁷

הלכות מדרים א. א-ב. וכן ראה שם ד. א. יש לעיין לביטוי פחות ידוע להיסתור הריבוי של הרמב"ם. מקובל לחשוב כי זקן מרמז נהג אם הוא מורה לעשות בניגוד להוראת בית-דין הגדול, אך כי מחו לו ללמוד כדעתו. בהם המשנה סנהדרין יא, באומרת רק: "חזו לעירו ושנה למד כדרך שהוא למיד, פטור: ואם הורה לעשות, חייב" — פטור אבל לא מותר. והרמב"ם בהלכות מדרים ג, ז מוסיף ומדגיש: "וכל אלו... שהן פטורין מן המיתה יש לבית דין הגדול לנדותן על הפירוש ולהכותן ולמנען מללמד כפי מה שיראה להן שהדבר צריך לכך". גם ההוראה אינה חופשית: אסור להורות נגד בית-דין הגדול, והוא רשאי לנקוט צעדים חמורים כדי למנוע זאת כשיש חשש לחוצאות שליליות. מאידך גיסא, נהגו הרמב"ם מלאחר את הזקן מרמז תיאור שלילי לגמרי, ומדגיש כי פשיעו היא בפגיעתו בסמכות בית הדין ולא בניקו המהותית לתורה: "גזרה עליו תורה מיתה ומתורה ריש לו חלק לעולם הבא" (שם ג, ד) — עונשו נובע מהמערבת הנטראטיבית והוא אינו נחשב מין (ראה כסף משנה, שם). וכן: "אע"פ שהוא דן והם גזים, הוא קבל והם קבלו, הרי תורה חלקה להם כבוד" (שם) — המיסוד הוא הקובע. וראה בפיה"מ סנהדרין יא, ג ובמאמרי ברע"ת (הערה 6 לעיל).

הלכות שנגזרו ג, ה-ו. נהוראי (הע' ו לעיל), עמ' 7-10. פותר את הסתירה כך: בהלכות שנגזרו עוסק הרמב"ם בחכם סתם, ואילו בהלכות מדרים הוא עוסק בחכם הסנהדרין ודוקא, והנה נכון הוא כי רק "פטור בסנהדרין" נידון לעונש מוות זקן מרמז, אך כל אדם המסרב לקבל הוראת בית-דין הגדול עובר ב"לא תסור": "כל מי שאינו עושה כהוראת עובר בלא תעשה" והוא תורם להלכות מדרים א. א-ב. (הבעייתיות שבביטוי "סמך בסנהדרין" נידון בזמנו על ידי מו"ר הרב י"ד סולובייצ'ע, שעורים לזכר אבא מר"ב (ירושלים, תשמ"ה), עמ' 27; ר' חיים מברסקי, המצוטט בהגדה של פסח מבית ברסק, מהד' ב' (ירושלים, תשמ"ג), עמ' 5. הביטוי עצמו כבר נמצא בחשוב רב שיריאל גאון

...הורו בית דין לאכול חלב הקובה כולו, וידע אחד מן הקהל שטעו ושחלב הקובה אסור, ואכלו מפני הוראתו. שהיה עולה על דעתן שמצוה לשמוע מבית דין אע"פ שהם טועים, הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו...
כמה דברים אמורים כשהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם היה עם הארץ הרי זה פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית ומצרף לכלל השוגגים על פיהם...
...הורו בית דין בשגגה וידעו הקהל שטעו ושאלו ראוי לקבל מהם, ואעפ"כ עשו הקהלה³⁸ על פיהם... כל העושים פטורים מן הקרבן מפני שמוידין הם, שהרי ידעו שטעו ושאלו ראוי לעשות.

נמצאו למדים שהרמב"ם מקבל את ההנמקה התלמודית, כי אין מצווה "לשמוע מבית דין אע"פ שהם טועים", וכי העושה כך שוגג.³⁹ לפיכך עליו להניח, כי גם הנאמר בהלכות מדרים, מקום שהוא מחייב כל אדם להישמע להוראת בית-דין הגדול, מסיג בסיג זה: והוא שלא ידע ידיעה ודאית שביח-דין הגדול טועה.

בית-הדין מבחינה עניינית ואינו נהג כדעתם — לכל הפחות לגבי מה שהתירו הם — אינו עובר על איסור "לא תסור". מכאן, ששוב על האיסור בעיקר מי שמסרב להישמע להוראתם כשהוא אינו חלק על דעתם מבחינה עניינית — או שאין לו דעה בנידון ככלל, או שהוא אפילו מסכים אתם. המניע לסייג במקרים כגון אלו הוא, כמובן, עקרוני — סירוב עקרוני לקבל את סמכות בית-הדין.

מעניין הדבר, שיש חכמים שהגיעו למסקנה דומה ביחס לעמדת הרמב"ם מנקודת מבט אחרת. הנה, נגד קביעת הרמב"ם כי גם תקנות חכמים טעונות סמכות תורתית (שהרי העובר עליהן עובר על איסור תורה, "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"), מקשה הרמב"ם: אם כן, אין מקום להתייחס לדינים דרבנן אחרת מאשר לדיני תורה, והרי ידוע שההלכה פושטת ספקות דרבנן לקולא וספקות דאורייתא לחומרא, ועוד מרחיב ורי משה התשובות שהשיבו על שאלה זו מגיני הרמב"ם: "ידעה גם תשובת ר' אליהו מורחרי ורי משה מטראני: "לא תסור מן אלו אלא במי שממרה בדבריהם ובהוראתו ואינו כפוף להם כמו הצדוקין והבייתוסין ודומיהם, ולא במי שהוא כפוף למצוותו ועובר עליהם".⁴⁰ העובר על דין דרבנן מפאת תאבונו או לתועלתו, אינו חייב משום "לא תסור". מסתבר כי איסור זה לא יתפוס גם במקרה שאין דחייה עקרונית, אידיאלוגית, של סמכות בית-הדין, אלא ערעור על צדקתו במקרה מסוים. בכך הרחבנו כמובן, את דברי ר' אליהו מורחרי ורי משה מטראני, אך עתה יש בהם גם לפרנס את משנת הוריות לדעת הרמב"ם.

המופיעה בספר הערוך. ערך "אביי": "רבי מתכמי ארן ישראל הסמוכין שם בסנהדרין שלהן" (נהוראי צורף כי הרמב"ם מנסה: "ידעה אחד מן הקהל... חכם או תלמיד", בעוד משנת הוריות א, א מפרשת: "ידעה אחד מן [ו]א חבר בית-דין הגדול) שטעו או תלמיד הוא ראוי להוראה", אך נראה שהרמב"ם שנה. מפני שמקורו של חכם הסנהדרין טובים על-ידי כבר בהלכה א: "ואלו ששתקו, וכו'". נמוכן, אפשר לנמק את הלכות הרמב"ם גם על בסיס ההבחנת שתוארו בפרק ה, במיוחד בסעיף 6.

38 ראה מדובר רק בקהל של תלמידים וחכמים, או גם בקהל של עמי-ארצות? וראה הלכה ה לעיל.

39 וכן ראה בפיה"מ שנגזרו להוריות א, א.

40 לשון ר' אליהו מורחרי בפירושו לסמ"ג, מצות דרבנן, מצות מגילה (והשווה גישה לנושא "אפילו יאמרו לך על ימין שהוא שמאל", הע' 9 לעיל): ר' משה מטראני, קרית ספר, הלכות מדרים, שם, ועוד.

יש עוד שני מקומות, לפחות, הכוללים התייחסות מיימונית לנושא שלנו, אך התייחסות זו היא מאוד נקודתית וספציפית. המקום הראשון הוא הלכה זו:

בית דין שקדשו את החדש, בין שוגגין בין מוטיעין בין אנוסין, הרי זה מקודש וחיובין הכל לתקן המועדות על יום שקדשו בו. אף על פי שזה יודע שטעו, חיוב לשמור עליהם, שאין הדבר מסור אלא להם, ומי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לשמור עליהם שנאמר "אשר תקראו אותם" וגו'.⁴¹

כאן מנוסח ברורות, כי גם במקרה של טעות תקף מעשה בית-הדין: החדש מקודש וחיובים לנהוג בהתאם. לא נראה לי שיש להסיק ממקרה זה למקרים אחרים. אדרבא, הנאמר כאן מיוחד לדיני קידוש החדש וקביעת הלוח, וזאת על בסיס הבחייתא. הלשון "אף על פי שזה יודע שטעו", כאילו בא לשם הניגוד, שהרי במקרים אחרים אין לנהוג כבית-דין שטעה, כמבואר בהלכות שנגות.

המקום השני הוא הלכה זו:

מי שאינו ראוי לדון מפני שאינו יודע או מפני שאינו הגון, שעבר ראש גלות ונתן לו רשות או שטעו בית דין ונתנו לו רשות, אין הרשות מועלת לו כלום עד שיהא ראוי, שהמקדיש בעל מום למוזב אין הקדושה חלה עליו.⁴²

כאן שוב מדובר על בית-דין (לאו דווקא בית-דין הגדול) שטעה. חופעת טעות בית-דין מוכרת היטב, ופרק שלם (ו) בהלכות סנהדרין עוסק ב"דיין שטעה". אולם דומה שיש להבחין בין הסוגיות. במקרה של דיין שטעה, אין הרמב"ם מתאר כיצד מתגלה הטעות, או ליתר דיוק: כיצד מחליטים שהדיין טעה וכי עליו להחזיר את הדין או לפנות את הניזוק. ברם, לפי שלא מציינו שהרמב"ם מכיר במערכת של כתיב-דין לערעורים,⁴³ מסתבר שהדיין עצמו יצטרך להשתכנע כי כך קרה.

לעומת זאת, נראה ששונה הדבר כאשר למיני דיין שאינו הגון עליידי ראש גולה או בית-דין. אדם זה, כפי שהרמב"ם מחבטא במקום אחר, "הרי זה ככלל בעלי הודיע ואינו ככלל הדיינים... וכל אחד מבעלי דינין אם רצה חזור ודון בפני בית דין".⁴⁴ מי מחליט, וכיצד

41 הלכות קידוש החדש ב. י. לאופי ה"ספכות" של קידוש החדש, אופי המנוגד לפעמים גם ל"אמת" המציאותית-נורמטיבית, ראה שם ג. יח, ביחס לאיום שמאיימים על עדים כדי למנוע מסירת עדותם. ללשון "חיוב לשמור עליהם" השווה הלכות מדרים א. א. ביחס לבית-דין הגדול: "וכל המאמין במשה

רכינו ובחרתו חיוב לשמור מעשה הדת עליהם...".

42 הלכות סנהדרין, סוף פרק ד. וראה גם שם ג. ח-ט. אם כי שם מדובר באיסור שבמיניו בלבד, ולא בתקפות. וראה רדב"ז על אחר: "אע"פ שכבר נזכר רבינו למעלה... הוצרך לכתוב הכא משום דכיון דראשי גלויות יש להם כח להפקיר ממון... אם מינו את מי שאינו ראוי, ליהוי מינוי מינוי, קמ"ל דהוי כמקדיש בעל מום דאין קדושה חלה עליו, ואין חיובים לנהוג בו כבד". וכן ראה רדב"ז שם ג. ד.

43 ברם ראה בפירוט המשנה בכרות ג. ד.: "...הרי אי-אפשר לקבוע עליו שטעה, כיון שקול דעתו אפשרי". מכאן משמע שהרמב"ם צופה כי הטעות תיקבע על-ידי גורם משפטי אחר, בכיר יותר. וכן ראה הלכות סנהדרין ג. ו. "ואם אמר חכמו רתנו לי מאיזה טעם דנתנוי שמא טעימ, כותבים ונותנים לו... הנתיק "שמא טעימ" ועד סוגיית סנהדרין לו ע"ב, ושם הוא רומז לפניהם לסמכויות

גבוהות יותר לשם תיקון, ואכן ראה גרסת המאירי בבית הבחירה למסכת סנהדרין, מהדורת סופר, ירושלים, תשכ"ה, עמ' 138 ליד הערת ח-ט.

44 שם ג. ה.

מחליטים? דומה כי אלה התנאים כביכול למרותו של דיין זה, וכן בעלי הדין עצמם, רשאים לסרב לקבל את פסקיו — ולמעשה, לסרב למעשה בית-הדין הממנה.⁴⁵

מובן כי הלכה מיימונית זו היא בעלת עצמה מדינית רצינית ביותר, שכן היא מאפשרת בקרה עממית של מינויי שררה וסמכות בקהילה. ונראה שכן אמנם עולה מן המקורות האמורים.

אכן מקרה אחרון זה נראה כחריג. הרושם הוא, כי אין המדובר, עד כה, בזכותו של הפרט לערער על ההלכה שנפסקה לו, מסיבות "מצפוניות". לא במקרה מדובר ב"יחס" או ב"תלמיד" שיישבים בבית-הדין ומגלים את טעותם של הדיינים.⁴⁶ הכוונה, כנראה, לטעות המוכחת מתוך משה ומתן הלכתו מקובל. "אבל אם היה עם הארץ... פטור, שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית", ללשון הרמב"ם. שאלה היא אם ההלכה — והרי בהלכה עסקינו — מכירה במצפון שאינו מעוגן ויוזק מהתבונה והחכמה ההלכתית, או שאינו מתייחס למושגים הלכתיים. אין ספק כי גם ביחס למקורות הלכתיים ומשמעותם אפשריות קונסטרוקציות שונות, וכי הקו שבין פרשנות מדויקת לבין פרשנות מרחיבה עשוי להיות מטושטש ביותר. יחד עם זאת, דומה שהמושג "טעות" בסוגייתנו ההלכתית, משמעותו טעות שיש לעמוד עליה דרך הדין ההלכתי. ברם שאלת הרמב"ם "איך אהרוג האיש הנקי הזה" עדיין מנקרת, שהרי ברור כי אדם עשוי להיות משוכנע שהוא עומד להרוג אדם נקי לא

45 ראה: כסף משנה ג. ד. סוף. על כל פנים, אין ספק כי הרמב"ם סוּחם את דבריו בנושא זה, ושם יש לצרף סוגיה זו לסוגיות אחרות בעלות היבט מדיני, שבהן הרמב"ם אינו מפרט — אם ככלל רגשות הנושא, אם ככלל אי-התייחסות של המקורות התלמודיים. וראה משי"כ בספרי: עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, רמח"ן, תשמ"ג, עמ' 75-90. וכן ראה לישן ספק משנה להלכות סנהדרין ג. ד. "אמת שחיבתו אבל היה לו לעכב הממוין". ברם גם במקרה של דיין כשר מקובלות טענות כאלה, ראה: חוסי"ב ק"ע י"א, ד"ה טיהור, כמובן, גם בעניינינו אפשר לטעון, שהרמב"ם מניח בקרה והכרעה על-ידי בית-דין אחר.

לא מצאתי מקור תלמודי מפורש לפסיקת רבנו ביחס לאי-תקפות מינוי זה. המקורות שספק משנה מציין להם — כולם דברי אגדה, והם מתייחסים או לגינוי אשר לו ראוי האחראי למינוי או לזולת אשר

לו ראוי הממונה עצמו, ותו לא. אם כי שמא היתר הלזול מלמד שפסק המינוי. אמנם הדין (סנהדרין פרק ד, יב ע"ב בעמודי הרי"ף) כבר הורה, כי דיין שאינו מומחה וגם לא נחשב על-ידי בעלי הדין, "דיניה לאו דינא בין טעה בין לא טעה", ומכאן נסקו של הרמב"ם ג. ד. אך לא נאמר מפורשות שמינוי

אינו תקף (אם כי נמצא שזה כבר טעה בין לא טעה). מיהו גם שם לא נאמר שמדובר באדם שקיבל מינוי בכלל. הרמב"ם עצמו בוחר בהקשר זה להרחיב בפירוט המשנה סנהדרין ג. ד. "ואם לא היה מומחה אין דינו דין ואפילו היה לו רשות ראש גלות, לפי שאין הרשות מועילה

אלא למומחה כמו שנכתב בתלמוד". הרב קאופמן מציין לסנהדרין ג. ע"א. על כל פנים ברור, לאור עיצובה של הלכה זו על-ידי הרמב"ם וזוהרתו עליה, כי רצה מאוד להדגיש את הדבר ולקבוע אותה בצורה הנחרצת ביותר, והשווה חשוכה רב האי גאון בשו"ת שניי תשובה סי' פו, ורב אלפס למינה

שלו י קט"ט: "הגם שמדובר בדיינים שאינם הגונים, אין הד"ג הרי"ף אומרים בפשטות שאין למינוי כל חוקף; אם כי ייתכן שמטרתם לתת עצה מועילה בלבד, והלא זה זאת הם אומרים — לסלק דיינים

אלה מיד.

46 הרי כל-כנולו של הנושא שלנו עוסק בלגיטימיות של הסרבנות מנקודת ראותה של המערכת ההלכתית עצמה. וראה: *from Legal Rules, Stanford University Press, 1973*

M. Kadish and S. Kadish, *Discretion to Disobey: A Study of Lawful Departures*

במבט ראשון נראה הקטע עצמו כמגדה, פרובוקאטיבי, לא אמין. מגמת מאמרי היתה להצביע על המקורות האפשריים לחלק גדול מהקביעות בקטע זה, ועל כן גם מאמרי היהודים חרדי-צדידי במידה מסוימת. לא התכוונתי להתאים כל פסקה עם המקורות; יש שהדברים מוחיקי לכת מדי, ויש שהם מוגבלים מדי. אך דומני שהקורא יסכים, כי יש מקורות ביהדות שבהחלט מצדיקים עמדה דוגמת זו שלפנינו. דברי הרב רקמן עצמו מורכבים ונחזשים כאחד, מכטאים נאמנות וקבלת מרות מכאן, ועצמאות ותעוזה מכאן — והם גם סימני היכר וסיכום דרכו של הרב פרופ' עמנואל רקמן זה שנות דור.

רק בגלל ויכוח הלכתי עם בית הדין במונח הצר של מלה זו, אלא גם בגלל ויכוח על הערכת עובדות, על קביעות המציאות.

בדיונים כמותה של ההלכה.⁴⁷ אין מדובר בהכרח במונח העממי והבלתי-מוגדר של מושג זה. או במונח האינדיווידואליסטי והבלתי-מבוקר שלו. הרי יש כמה שימושים למונח בתולדות ההגות,⁴⁸ ואין ספק שהיהדות קולטת אותו "מצפון" המעוגן במוסכמות אוניברסאליות, בכללי מוסר מחייבים אם כי רחבים, ובלגיטימיות של הדרשה להצדקה ולהנמקה. הכינע מחליט אדם לפעול "לפנים משורת הדין" אם לא תוך שמיעת קול מצפוננו וכיצד יחליט בית-דין הגדול, לפי ר"י עראמה, "לישר הנמוס ולחקנו כפי מה שיראה בעיניהם?"

ח

סוף מעשה במחשבה תחילה. מחשבה תחילה — בקוראי את הקטע הזה מתוך מאמר שכתב הרב פרופ' עמנואל רקמן:⁴⁹

So long as it is only men who exercise the authority, not even a unanimous Sanhedrin relieves the Jew of his obligation to ignore its decision when he knows it has erred. He must obey the Sanhedrin if he is acting as a judge in a lower court; without such a rule, there would be anarchy in the judicial system. Moreover, if the Sanhedrin is trying to establish its authority in a period when there is the threat of chaos, it is the moral obligation of the dissenter to make his contribution to the establishment of order. In addition, when the decision affects persons other than himself, he cannot, of course, use his dissent as an excuse for disobedience. However, when the mandate pertains to his religious observance, and he is certain that he is right and the Sanhedrin is wrong, he must express himself and act accordingly. Thus even ideally neither a majority nor a unanimous Sanhedrin becomes a surrogate for personal commitment to the Covenant and the will of God that must be fulfilled because of it.

47. ושוא אין זה מקרה, שערך Conscience חסר באנציקלופדיה יודאיקה החדשה, וכי המונח אפילו אינו מופיע במפתח המקיף של חיבור זה. לעומת זאת, ראה דבריו של, "Conscience", S. Schwarzschild, in: A. Cohen (ed.), *Contemporary Jewish Religious Thought*, N.Y., 1987, pp. 87-90.
48. ראה בדין האנליטי הקצר: 189-191 pp. *Encyclopedia of Philosophy*, C.A. Baylis, "Conscience".
49. *Jewish Law Annual*, VI (1987), pp. 52-53. *Encyclopedia of Jewish Law and The Halacha*, E. Rackman, "Secular Jurisprudence and The Halacha".
* עם מסיחה עברדה זו לדפוס, הגיע לידי ספרו של י"ד גילת, פורקים בהשתלשלות ההלכה, רמת-גן, חש"נ"ב, ובמאמרו שם: "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל... שמע להם". עמ' 183-190. הוא עוסק בחלק מן המקורות שנידונו כאן.