

88187

יצחק אנגלרד

תגור של עכנאי — פירושה של אגדה

לזכר אחי יונה ד"ל

א.

השופט זילברג בספרו כך דרכו של תלמוד מעיר כי אגדה זו מפורסמת היא וכבר התפעלו מיפיה חכמים וסופרים. אך גם לדעתו יש בה יותר מיפוי ספרותי בלבד. "כאן באגדה" — הוא אומר — "נגלה עלינו אופיו המיוחד של המשפט העברי. כאן שלטון החוק (The Rule of Law) במונח האבסולוטי של ביסוי זה. שלטון החוק במחוקק והכנסת המחוקק גופו למערכת היחסים, המשפטיים והשפיטיים, שנוצרו בחוקים שניתנו על ידו. הוא... נבנע לפירוש האבחנתי הניתן על ידי המפרשים-קמוסמים לכו. לאמור: מקבל עליו את מרות שיפוטו של גוף אוטוריטאטיבי — הרוב — שהוסמך על ידו לשם הכרעת ספק. גם כאשר ספק זה אינו נראה לו כספק כל עיקרו. אם הדין הוא אחרי רבים להטות, יש לפסוק על פי דין זה גם אם אחד העומדים לדין תורה הוא נותן התורה עצמי". השופט זילברג מבטא, בלשון הזהב שלו, את הרעיון שהיא מוצא באגדה: שלטון החוק. המושג עצמו הוא מודרני, אך בהקשר ההלכה הרעיוני של "שליטת התורה על נותנה" הוא כדבריו, "עצום, עצום מכדי תפיסת השכל הפשוט שלנו".²

בהסתמכותו על האגדה הנפלאה בדבר תגור של עכנאי מוסיף השופט זילברג חוליה בשרשרת פירושים ארוכה שנוצרו בבתי מדרשם של תלמידי חכמים וחוקרים. אך האמת היא כי בעצם אין לדבר על שרשרת אחת של פירושים והסברים. הסיבה לכך איננה נעוצה בשוני המהותי הקיים לעתים בין פירוש לפירוש, אלא בנקודת המוצא של המעיין באגדה. לא הרי גישתו של הרב תלמיד-יחכם הלומד לשמה, כהרי גישתו של החוקר המנתחה על פי שיטתו המדעית. אולם בכך לא מגינו את כל סוגי המתמכים על אגדות חז"ל. מטבע האדם העוסק בענין שבהשקפת עולם כי הוא בוחר לעצמו מתוך מכלול המקורות, את המקור העשוי לתמוד בהשקפתו הערכית. אגדות חז"ל הן שדה נרחב לליקוט אסמכתאות לצורך השקפות מאוונות ביותר.

לא באנו חלילה לחלוק על דרך זו הנראית בעינינו טובה וכשרה כל עוד מוסכם שהסתמכות על המקור האגדתי היא בעיקרה ענין של הדגמת רעיון. יתירה מזו, כאשר הן בעל האסמכתא והן השומע או הקורא המימי דעים על משמעות זו של ההכאה, אין טעם רב להקפיד הקפדה יתרה על נכונותה מבחינה היסטורית או פילולוגית. אם ענין

1. מ. זילברג, כך דרכו של תגור, פרסומי הפקולטה למשפטים של האוניברסיטה העברית מס' 8, מפעל השכפול, ירושלים, תשכ"ב, עמ' 68 ואילן, על האגדה שנבבלי ברא מציעה, נט, א-ב.
2. שם, עמ' 70.

הציטטה הוא רעיון אקטואלי, מוטב להתמודד איתו במקום להרבות מלים על מידת ההצלחה שבשימוש המקור כדוגמה לרעיון. לכן, אין לנו דין דברים עם אותם משפטים בני תקופתנו (רובם ככולם מבני-ברית). המביאים את אגדת תנור של עכנאי כמקור לאישוש דעותיהם העכשוויות בחיזוק תורת המשפט.

על סוג זה נמנה, למשל המשפט אדמונד כהן המתאר את המחלוקת החריפה, ובסופו של ענין גם טרגית, בין רבי אליעזר לבין החכמים כמאורע משמח, שעה שרעמי צחוק לבני מהדהדים בשמים.³ וכל כך למה? משום שלדעתו קובעת האגדה מוסר השכל שלכל אדם הכותב והחובה לקבל על עצמו את האחריות האישית להכרעתו. על השופט לפרש את החוק כמיטב יכולתו ואין בכוחו של מעשה נסים ליטול הימנו את אחריותו האישית.⁴ לעומתו מוצא המלומד האיטלקי עזכראלי⁵ באגדה, ובמיוחד בעמדתם של ר' יהושע והחכמים, ראייה להשקפתו כי מטבעו של נוסח החוק להיות רב-משמעי, ומכאן המסקנה שמלאכתו של המפרש היא בבחינת יצירה מתמדת.⁶

אולם, הופעה שכיחה היא כי אף חוקרים העוסקים ביהדות באופן כללי או במשפט היהודי באופן מיוחד, מסתמכים על חומר אגדתי במטרה להסיק מסקנות כלליות על טיב היהדות והמשפט היהודי. דרך זו היא בעייתית ביותר; החוקר הבא לנסח עקרון כללי בנושאים אלה, אינו רשאי להסתפק בבחירת מקור זה או אחר. עליו להתמודד עם מכלול המקורות כדי להביא ראיות משכנעות כי המקור המובא על ידו הוא בעל אופי מייצג לגבי קביעתו העקרונית. כמו כן אין הוא יכול להתעלם מן הדיבט ההיסטורי הפילולוגי של החומר.⁷

ביקורת זו נוגעת, כמוכח, אף לאגדה שלפנינו. אין כל בסיס להסיק, למשל, על סמך המסופר בה מסקנה מפליגה בדבר מציאת רעיון הדמוקרטיה ביהדות. אף אין אנו בטוחים אם יש בה יסוד מספיק למסקנתו של השופט זילברג על קיום העקרון של שלטון החוק במשפט העברי.⁸ עובדה אופיינית היא כי היה דווקא מי שמצא באגדתנו ביטוי מובהק לזרם אנטי-סמכותי במחשבת היהדות.⁹ גם אם הביטוי "זרם ביהדות"

3. Edmond Cahn, "Authority and Responsibility", 51 (2) Col.L.R. 838.
 4. ראה את ביקורתו של, p. 27, 1965, Stanford, *Human Law and Human Justice*.
 5. Ascarelli, *Problemi giuridici*, Milano, 1959, pp. 14, 157-58. Cf. Ch. Perelman, "L'interprétation dans le droit", *Archives de philosophie du droit*, tome XVII, 1972, pp. 29, 34-35.
 6. ראה את ביקורתו של ג. סדסקי, "עוצר הכלל המשפטי ונאמנות הפרשן", דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך ראשון, חוברת 4, ירושלים, תשכ"ט, עמ' 3-11.
 7. ראה א. א. אורבך, חז"ל, פרק אמנות דעות, מנגנון ירושלים, תשכ"ט, עמ' 3.
 8. השווה את ביקורתו הכללית של א. לבונטין, הפרקטים, כרך יח (תשכ"ב), עמ' 182, הערה 3.
 9. pp. 45 sqq. E. Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, New Haven, 1950, והשווה ביקורתו של, 1958, New York, *W. Kautmann, Critique of Religion and Philosophy*, pp. 238-240; cf. Stone, *op. et loc. cit.*

הוא זהיר יותר, כאשר אינו מתיימר לקבוע קביעה כוללת, אין לקבלו כמסקנה, אלא אם מושגת הוא על בסיס איתן לפי מבחני המודע ההיסטורי הפילולוגי.¹⁰

לא הבאנו הרהורים אלה על מתודה, העשויים להישמע כפשטניים, אלא לתכלית אחת ויחידה: תיאור משרת רשימתנו זו. אין בכוחנו לחקור את תוכן האגדה שלפנינו הקירה היסטורית, פילולוגית או חקירה מדעית דומה. כמו כן אין אנו באים להסיק מתוכה, או להדגים באמצעותה, רעיון שהושקפת עולם. ענין אחד לגבי ענינו. הסיפור האגדתי כפי שהוא מובא בתלמוד רחוק מרחב רב והוא נוגע לבעיות יסוד של השקפת עולם. האגדה היא בעלת אופי פרובוקטיבי וכל כולה אומרת דרשני. אפשר היה איפוא לצפות כי היא תעורר תגובות אצל חכמי ישראל במשך הדורות הבאים. תגובה זו היא אשר השמש נושא לרשימתנו. נוכח הפולחנים בענייני אמנה ודעה ששרר ביהדות ההלכתית, אין תימה שהאגדה פורשה באופנים שונים ולעתים מגוונים. החוט המקשר בין כל הפרושים הוא נקודת המוצא המשותפת של המפרשים: ראיית ההלכה כחורת חיים ואת התלמוד על כל חלקיו כביטוי אוטנטי של עולם היהדות. בצדק מעיר פרופ' אורבך כי "דברי חז"ל נמקלו על הדורות הבאים כמקור סמכות עליונה, שאין עליו עוררין, אבל החירות שניתנה לפרש את האמיתות שבו פתחה אפשרויות מגוונות. הפילוסופים של ימי הביניים, המקובלים והחסידיים, כולם הסתמכו על מאמרי חז"ל בהרצאת שיטותיהם. מתוך ששיטותיהם היו להם עיקר, הרי הועמה ואף נדחקה הצדה כוונתם המקורית של דברי חז"ל, בפרט שדרכי ביטויים, וצורתם הספרותית עשו אותם לאילן רב פירות וענפים, שקל להתלות בה".¹¹ על כך יש להוסיף כי העובדה שדברי חז"ל נחשבו בעיני הדורות הבאים כביטוי מוסמך ומחייב למחשבת היהדות — שמצויה היתה להגות בהם — עובדה זו הרחיבה את חוג המפרשים שנוקטו לאגדה. לא רק אלה שמצאו בה סימוכין לשיטתם הסתמכו עליה, אלא אף, ואולי דווקא, אלה שנתקשו בה בגלל השקפתם ראו צורך לפרשה.

אין ספק כי גישתם הערכית של המפרשים הופכת את פירושהם ביטוי להשקפת עולמם. מבחינה היסטורית נקודת המוצא היתה צריכה להיות אישיות המפרש על רקע תקופתו וסביבתו. אנהו נגנוט בדרך הפוכה: נקודת המוצא היא סיפור האגדה. נסמך לבודק את דרכי הפרשנות השונות של טכסט אחד על ידי חכמי ישראל בדורות השונים. סקירה זו תראה לנו את השיטות השונות שנקטו לגבי מספר של בעיות יסוד הנובעות מסיפור

10. השווה עוד את קביעתו של י. בער, "ישראל במית, ירושלים, תש"ו, עמ' 108-109: "אבל לטוב ראו צורך לנסח את כוחו המאני של החכם היחיד, כדי להגיע ליידי הכרעה המחייבת את כולם. סימוכין בעיני זה הוא המעשה בתנור של עכנאי והנידוי של רבי אליעזר בן חזקוניס בייחוד בנוסח של תבלי, בין אם קודם הוא או מאחר", ראה לעומת זאת א. א. אורבך, שם, עמ' 99.
 השווה גם מ. אלון, המשפט העברי — תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, מאגנס, ירושלים, תשל"ג, עמ' 875-876, וכן עמ' 224 ואילך.
 11. שם, עמ' 3.

אחרי רבים להפנות מחוק את היסוד הדרמטי של הסיפור, והוא: העימות בין בת הקול השמימית לבין דעת הרוב האנושית.

בהמשך מסופר על פגישתו של ר' נתן עם אליהו המגלה את תגובת הקבי"ה: "קא חיין ואמר: נצחוני בני נצחוני בני". והסיפור שב לאירועים באותו יום: "הביאו כל סוהרות שטיהר ר' אליעזר ושרפום באש וגמנו עליו וברכותיו" ר' עקיבא מודיע את בשורת הנדיד לר' אצטרו של ר' א' עושה רושם בעולם כולו. ר' גמליאל ניצל אמנם מעופו של הים — בהצטדקו שציווה לנדוהו כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל — אך לבסוף הוא נפטר בכל זאת כתוצאה מצעריו של ר' אליעזר. הגמרא מסיימת את סיפור האגדה במסקנה מפי אשת ר' אליעזר (שהיא אחות רבי גמליאל): "מקובלני מבית אני אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה".

סיום זה מקשר את הסיפור כולו עם סוגיית האונאה לתוכה הוא שובץ בתלמוד בבלי 10. שיבוץ זה מעורר את הרשם כאילו רצה העורך להדגיש דווקא את העול שנעשה לר' אליעזר ואת התוצאה החמורה של מעשה אונאה מסוג זה 20. פרטים רבים של האגדה על כל חלקיה שימשו יסוד לפרשנות אצל הדורות הבאים. אך תשומת לב מיוחדת הוקדשה לנושא עקרוני, והוא: הניגוד בין הקול השמימי לבין הכרעת רוב החכמים בענין הלכתי. רשימתנו תעסוק בנושא זה כפי שהוא עולה מן האגדה.

ג.

בעיית היחס בין דעת רוב החכמים לבין בת־קול סותרת משמים התומכת בדעת יחיד, היא ביסודה בעיה גורמטיבית. באופן עקרוני השאלה היא איזה משני כללי ההתנגות הוא תקף ובכך מחייב. בהקשר האגדה הנידונה נוצעה לבעיה אופי חריף במיוחד, משום שמבחינה דוגמטית הצו האלוקי ניצב בראש מערכת הגורמות הדתיות וממנו החכמים עצמם שואבים את כל סמכותם. בהנחה שבת הקול היא ביסופי לרצון המחוקק האלוקי, הבעיה היא אם הכרעת החכמים הסותרת יכולה לצמוד בפניה מבחינה גורמטיבית. כפי שנראה, רבים מבין המפרשים לא היו מוכנים להעמיד כן את הבעיה ופרשנותם היחה מכוונת למונע יצירת ניגוד גורמטיבי. כה חד חרף במערכת הדתית.

מבחינת פתרון הבעיה ניתן לסווג את הפירושים לשתי קבוצות עיקריות. האחת, שאפשר לכנותה מונטיטית, רואה את כל הגורמות הדתיות כמשתייכות למערכת אחת, בתוכה יש לפתור את הסתירה האמורה בתוכן הגורמה. האחרת, פותרת את הניגוד על ידי יצירת שתי מערכות גורמטיביות התקפות כל אחת במישור שונה. זוהי גישה דואליסטית, משום שהיא יוצרת שניות במערכת הדתית.

19. בירושלמי מועד קטן משובת האגדה לתוך סוגיית הנדוה ורואה גם: בבלי ברכות י"ט א.
20. על הרקע ההיסטורי של האגדה ראה גם: M. Aberbach, "Did Rabbān Gamliel II Impose the Ban on Rabbi Eliezer ben Hyrcanus?", 54 (1964), J.Q.R. 201; Gutman, *op. cit.*

המעשה. יש בה כדי ללמד גם על אפשרויות הפרוש הסמוכות במילים כתובות ועל גישת החכמים לאגדה. מובן כי אין זו סקירה מלאה של כל הדעות שהובעו לגבי אגדתנו; השתדלנו לרכז את מירב המקורות שפורסמו בדפוס, ואנו תקוה שעלה בידנו למצוא לפחות את השיטות העיקריות 12.

ב.

בתבונן תחילה בנקודות המרכזיות שבאגדה על הגור של עכנאי כפי שהיא מובאת בתלמוד בבלי 13.

האגדה פותחת במשנה ממסכת כלים 14 בדבר המחלוקת בין ר' אליעזר לבין החכמים בנוגע לתגור העשוי חוליות חליות כשביניהן חול. ר' אליעזר מטהר מחכמים מטמאין. בהמשך מסופר כי באותו יום השיב ר' אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. ר' אליעזר מנסה לשכנע את החכמים על ידי מעשי נסים: עקירת חרוב, חזרת אמת המים לאחוריהם והטיית כותלי בית המדרש. החכמים אינם מכירים בראיות אלה. ור' אליעזר ממשיך ואומר: "אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו. יצאה בת קול ואמרה: 'מה לכם אצל ר' אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום'. עמד ר' יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא' " 15.

כאן נפסק סיפור המעשה בשאלת הגמרא: "מאי לא בשמים היא? ובתשובתו של ר' ירמיה 16, אשר בה שני יסודות: "שכבר ניתנה תורה מהר סיני, אין אנו מסגידין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 17: 'אחרי רבים להסות' " 18.

בין שני היסודות אין קשר הכרחי: לא המיד חייבת להתקיים דעת רוב בשאלה הזוכה לגילוי תשובה מן השמים. במלים אחרות: הרעיונות של "לא בשמים היא" ואין משגיחין בבת קול" רחבים יותר. הם שוללים היוקקות להוראת הלכה מן השמים אף במקרה שאין דעה כלל בדבר ההלכה או לדעת כולם מוטלת היא בספק. הרעיון של

12. רוב המקורות האחרים הובאו לתשומת לבי על ידי הרב יוסף בוקסבויט, מגדל מנחם וירושלים (מפעל אוצר מפרשי התלמוד), אחרון אוצר המפרשים למסכת בבא מציעא, ותודתי נחוה לו על כך.
13. בבא מציעא, נט ב; בירושלמי האגדה מובאת במועד קטן, פרק ג, הלכה א. בין שני המקורות יש הבדלים חשובים. דבר השואה בין שני המקורות ראה: A. Gutmann, "The Significance of Miracles for Talmudic Judaism", 20 (1947), H.U.C.A., 363.

14. משנה כלים ה' י' וכן משנה עדינה ה' י'.

15. דברים ל' יב'.

16. בירושלמי מועד קטן, פ"ג, ה"א, מובא ההסבר כשם ר' חנינה.

17. שמות, כג ב'.

18. הנוסח המובא נשמע מעט מסורבל בגלל כפל הלשון "שכבר ניתנה תורה... וישכבר כתבת". כמו כן חסרה לכאורה וי' החיבור: "(ו)אין אנו משגיחין בבת קול". ואמנם בכתב יד מינכן הנוסח שונה: "מאי לא בשמים היא? אמר ר' ירמיה אין משגיחין בבת קול שכבר נתת לנו על הר סיני וכחוב בה אחרי רבים להסות", וראה דקדוקי סופרים, סט.

ניסול החילה את הגישה המוניסטית. אם המערכת היא אחת, הרי המסקנה הגניונית דחייבת להיות כי אחת הנורמות נדחית מפני האחרת. מבחינה עקרונית, הדיחיה יכולה להתבסס או על נימוק תוכני או על נימוק פורמלי. במלים אחרות, ולגבי המקרה שלנו, בת הקול יכולה להיות מבחינה תוכנית אמת או שקר, ומבחינה פורמלית מוסמכת או בלתי מוסמכת; והיא הדין לגבי הכרעת החכמים. נסקור כעת את הפירושים השונים שניתנו במסגרת הגישה המוניסטית.

דחיית הבת קול מתוך נימוק פורמלי אנו מוצאים בורם שכלתני שעל אחד מנציגיו הבלתיים נמנה ר' נסים גירונדי. האגדה שלנו נוכרת בדרשותיו מספר פעמים.²¹ הוא מביא אותה כראיה להשקפתו הכללית שכל הברעות ההלכתיות חייבות להתבסס על השכל האנושי. וכך אמר הוא בסיכום דבריו: "הנה ראו כולם שר' אליעזר היה מסכים אל האמת יותר מהם, וכי אותותיו כלם אמיתיים, צודקים, והכריעו מן השמים כדבריו. ואעפ"כ עשו מעשה כהסכמתם, אחר ששכלם היה נוטה לשמא אצ"פ שהיו יודעים שהיו מסכימים הפך האמת לא רצו לטהר והיו עוברים על דתם אם היו מטהרים, כיון ששכלם נוטה לשמא שההכרעה נמסרה לחכמי הדורות".²² הנימוק הוא פורמלי, משום שמבחינת התוכן הכרעת החכמים היא מוטעית. הכרעתם היא תקפה משום ש"אשר יסכימו הם הוא אשר צוהו ה'".²³

בגישה דומה נוקט גם בעל 190 החינוך,²⁴ המוסיף נימוק מעשי להערפת דעת הרוב על האמת המוחלטת שהיא נחלת היחיד: "וטוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב המיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבויה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם והפסד האומה לגמרי".

השקפה זו משתלבת יפה בשיטתו הכללית של הרמב"ם.²⁵ לפיה אין לנבואה תפקיד כלשהו בפירוש ההלכה.²⁶ דבריו הנזכרים של הר"ן שימשו אף כסיס רעיוני להפיסתם של אחרונים, כגון בעל קצות החושן,²⁷ בדבר תפקידו היוצר של פוסק ההלכה. ההכרה

21. דרשות הר"ן, דרושים ג, ה, ז.
 22. שם, סוף דרוש ג.
 23. שם, סוף דרוש ה, וראה מ. אלון, שם, עמ' 225—227.
 24. 190 החינוך, הוצאת מוסד הרב קוק, מהדורה המיטית, ירושלים, תשכ"ב, מצוה תקת. ראה גם ר' ברוך על התורה, דברים, יג, ה.
 25. משנה תורה, הלכות יסודי התורה, ט, ז; וכן הקדמתו לפירוש המשנה לסדר זרעים. והשוה, שם, הגהות הרעב"ץ, וכן ראה במיוחד: א. אורבך, "הלכה ונבואה", תרבי"ג, כרך יח (תשי"ז), עמ' 20—21.
 26. על בעיה זו באופן כללי ראה: א. אורבך, שם, עמ' 224 ואילן. וכן ראה את המקורות המובאים אצל ר' צבי הירש חיות בספרו תורת הנביאים, וכן אצל ר' ראובן מרגליות בהקדמתו לספר שאונות ותשובות מן השמים לרבינו יעקב ממו"ט, ירושלים, תשי"ז, מוסד הרב קוק.
 27. ר' אריה ליב הכהן, בהקדמתו לספרו קצות החושן.

הדוגמטית באפשרות של טעות באה לחזק את ידי הפוסק העלול להירתע מתפקידו השיפוטי נוכח גודל האחריות.²⁸

אך, גישה פורמלית זו לא נתקבלה על דעת מפרשים אחרים. אלה ניסו להסביר את דחיית בת הקול בנימוק תוכני, לפי פירושים אלה בת הקול לא נתקבלה משום שלא היתה אמיתית במובן הרחב. כלומר, בת הקול מלכתחילה לא התכוונה להיות מחייבת מבחינת תוכנה הנורמטיבי. הסבר ברוך זו מובא בפירושו ר' נסים גאון²⁹ המדייק בלשון האגדה: "בת קול לא אמרה שההלכה כמותו בדבר זה, אלא בכל מקום שם הוא שאמרה, ואפשר לומר כי בכל מקום וזלתי זה המקום היתה כוונתה". פירוש נוסף המובא שם: בת הקול יצאה כדי לנסות את החכמים "אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת-קול ואם לאו, ודומה למה שכתב: 'כי מנסה ה' אלוהים אתכם'. לפי שני הפירושים האלה לא היה בת הקול משום קביעת הלכה במחלוקת הנידונה, וממילא לא נוצר ניגוד נורמטיבי.³⁰ גישה דומה נוקטים התוספות³¹ בעלותם את האפשרות כי בת הקול כאן לא יצאה "אלא משום כבודו דר' אליעזר שאמר: 'מן השמים יוכיחו'". אין ספק כי נקודת המוצא של המפרשים שונתה,³² אך יש קרבה בדרך הפתרון: בת הקול אינה בעלת משמעות נורמטיבית ולכן הכרעת החכמים היא הן נכונה מבחינת תוכנה והן מחייבת.

פתרון הפוך, ומבחינת פשט לשון האגדה אולי הפירוש המרחיק לכת ביותר, אומץ על ידי ר' משה מפנינץ בספרו דרוש מנשה³³:

"וזהו שלא השיגחו בבת קול הוא פשוט, ואמרו אחיך הקביה הוא פשוט וברור, כי ידוע שהתורה וכן החכמים ז"ל דברה כלשון בני-אדם, ולזה יאמר בזה האופן כאלו הקביה עושה מתשובת ר' יהושע זה חוכא ואיטולוא, שחוק עשה אלקים, על פי טעה טעות גדול; כי לא נאמר בתורה 'אחרי רבים להטות', בלתי אם לכו"אדם שאינו יודע על אמיתות הענין ובידורו, ואלו ציווה אחרי רבים להטות, וזה לא שייך לפה לדבר מול הכבוד הגדול י"ת היודע אמיתת כל דבר, וזה ודאי אחיך קביה שבגנו רוצים לנצחו בדמיונות וטענות מדומות בלתי-אמיתיות, וכל זה ברור מאד לכל מביין ויודע ספר".³⁴

עם פרשן זה — אשר לא יכול היה, כנראה, להסכים לדחיית בת קול משמים —

28. ראה מאמרנו, "שילוב הדין ההלכתי במערכת המשפט הישראלית" הנתת והלכה, תשכ"ז, עמ' 1—10, במיוחד הערה 10; אלון, שם, עמ' 230—231.
 29. על ברכות, יט, ב.
 30. ראה את ביקורתו של א. אורבך, שם, עמ' 11.
 31. בבא מציעא, נט, ב, ד"ה לא בשמים היא.
 32. משרת התוספות היא ליישב בין הגמרא כאן, לפיה נדחתה הבת קול, לבין הגמרא בעירובין, יג, ב ויבמות, יד, א, לפיה נתקבלה הבת קול במחלוקת של בית הלל ובית שמאי.
 33. קראקא, שמי"ט, דף נט, פינצן היא העיר Bisenaz במורביה.
 34. הפירוש הזה מופיע גם בלקט חודשי גאונים המודפס בשולי ספר עין יעקב, על בבא מציעא, נט.

שתי מערכות במוכן שונה אנו מוצאים בפירושו של ר' יוסף מקנידיה כפי שהוא מובא בספר תנולמות חכמה³⁹. המחבר עוסק שם באופן כללי ביחס בין תורת הסוד לבין ההלכה. לדעתו צורך ר' אליעזר מבחינתו האישי, אך הדין אף עם ר' יהושע והחכמים. וכך לשונו:

"שאצ"פ שההיך וההלכה כבעלי הסודות, אנו אין לנו ללכת רק אחרי הדרכים שניתנו לנו מסיני שבהם גדרוש בתורה להוציא הספקות לאורה. ואפילו אנו טועים אין לנו עונש כזה. אבל מי שתננו ה' ונפלה מיתר החכמים במעלה עד שידע אמיתות הדברים ממקום אחר, אין לו ללכת בדרך הפשוטה. ולכן היה רבי אליעזר מחזיק כל כך במחלוקת ולא סבירא ליה תשובת ר' יהושע אחרי רבים להטות..."⁴⁰

נמצא כי לפי גישה אינדיבידואליסטית זו, זכאי, ואולי אף חייב, היחיד היודע את האמת המוחלטת להידבק לאמת זו בהבדל מיתר בני האדם הכפופים להחלטות הרוב⁴¹. דמיון מסויים לשניות זו בין הכרעת היחיד להכרעת הרוב מצוי אצל המהר"ל מפראג בספרו באר הגולה⁴². אולם, גישתו של המהר"ל היא מופשטת יותר משום שהוא מסביר את האגדה על יסוד הבדל איכותי בין דעת היחיד לבין דעת הרוב. הוא מדייק תחילה בלשון האגדה בצינו שבת הקול לא קבעה הלכה כר' אליעזר בדיו הזה עצמו אלא "בכל מקום". לפי הסברו היתה בת הקול בבחינת המלצה כללית לנהוג כדעת ר' אליעזר בגלל גדולתו בתורה. ובלשונו המיוחדת של המהר"ל: "... לפי הענין אל העולם שיהיה נמשך אחרי היחיד שהוא עיקר כמו שאמרה הבת קול שהלכה כר"א בכל מקום לפי גודל חכמתו. אבל לפי מדרגת התורה שהיא שכל עליין ראוי שיהא עיקר הרוב שהוא הכלל שהוא קרוב אל השכל והפרטי קרוב אל הגשמי...". וברוח זו הוא אומר בסמוך "ועל זה אמרו אחרי רבים להטות. התורה מסיני היא שכל עליין פשוט יותר מן הבת קול ואין התורה שהיא שכל עליין פשוט הולכת אחר פרטי החכמים".

נמצא, כי גם לפי גישה זו שתי הדעות הן אמיתיות כשלעצמן, אלא שיש להעדיף את דעת הרוב⁴³.

³⁹ ר' יוסף שלמה הרופא דילמרינו מקנידיה, באוילאה, שפי"ט, מצדף לתכמה דף כב ואילן.

⁴⁰ שם, דף כג. בהמשך דבריו הוא מסביר בדרך זו את העובדה כי יש פוסקים החולקים על ר' שמעון בר יוחאי.

⁴¹ השווה גם את גישתו של המקובל ר' מנחם צנרית מפאנו בספרו עשרה מאמרות, מאמר חוקר הדין, חלק ב, פרק יח: "אם כן יפה אמר רבי יהושע כי לא בשמים היא ההלכה למעשה. אצ"פ שכל דרכי הפלפל אמת צדק יחזיו; ובת קול שאמרה על רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום — קושטא קאמר, שמעולם לא אמר דבר שלא שמע מרבותיו; וראה פירוש יד יהודה, שם, 100.

⁴² באר הרביעי.

⁴³ לא כולם הסכימו עם כך שר' אליעזר רשאי היה להמשיך ולהחזיק בדעתו מול דעת הרוב. על ענין זה מאריך הרביעו בעל ספר התנ"ך, קארעץ, תקמ"ז, דף עם ואילן. לדבריו נסתה השכינה לדעת ר' אליעזר משום שהיא "אוהבת בטוהרות". ולכן היא הסכימה לכל מה שעשה רבי אליעזר.

נסגר למעשה מעגל האפשרויות מבחינת הגישה המוניסטית. בת-הקול אמת מבחינת התוכן ומחייבת מבחינת נורמטיבית; הכרעת החכמים היא מוטעית ובחתי מחייבת. לפי פירוש זה מגיב הקב"ה בחייוך של אירוגיה על עמדתם של רבי יהושע והחכמים. הרוצים כביכול לנצחו.

רבים למדו הם המפרשים המציעים שיטה דואליסטית. בבחינת "אלו דברי אלקים חיים"³⁵. לפי גישה זו שתי ההכרעות נכונות וכל אחת מחייבת, אם כי במישור שונה. בדבר מהות המישורים השונים מצויות דעות שונות.

ר' משה בן ר' יצחק בונמש, בעל ספר מהדורא בתרא למהרש"א³⁶ מבדיל בין הלימוד בישיבה של מעלה לבין פסיקת ההלכה בעולם הזה. הכלל "אחרי רבים להטות" חל רק בעולם שלנו, משום שהדין אינו יוצא לאמיתו בגלל קיום מחלוקת. הסיבה לכך נעוצה בעובדה "שיש יצר הרע וכל אחד אומר אני גדול ממך. גם הלימוד יכול להיות ישיבה לשמה. ולכן צוה הקב"ה אחרי רבים להטות. מה שאין כן בעולם הבא בלימוד ישיבה של מעלה, אשר שם הלימוד לשם שמים ולא לשום פנייה אחרת אין שייך חשש זה ואין צריך להיות אחרי רבים אם היחיד מכוון להלכה. לכן אמר רבי יהושע לבת קול: "לא בשמים היא", ר"ל מחלוקת שלנו אינה בישיבה של מעלה וכבר כתבת בהר סיני שהוא על הארץ בעוה"ז אחרי רבים להטות. וגם בת קול אמיתי הוא שבשמים גקבע הלכה כר"א שהוא יחיד נגד רבים. בישיבה של מטה אין אנו משגיחים בזה, אלא אחרי רבים להטות"³⁷. לפי פירוש זה בעיני השמים ר' אליעזר הוא צדיק, אף אם ברכותו בעולם הזה³⁸.

³⁵ ראה: בבלי גיטין, ה ב.

³⁶ המחבר הוא חתנו של המהרש"א. בהקדמה לספרו הוא מצייין כי חיזושי האגדות המובאים בספר הם כולם שלו.

³⁷ זהו נוסח הפירוש בדפוס אלמנה, תצ"ו. נוסח שונה במקצת מובא בספר אהל יוסף מאת ר' יוסף מולכו, מלונקי, תקס"ו, לקוסים דף פז, כנראה על סמך אחד משני הדפוסים הקדומים יותר.

³⁸ פירוש ברוח זו ראה גם בספר ראש יוסף מאת ר' יוסף בן יעקב מפינשבורג, קיט"ו, תצ"ו, על בבא מציעא, פה. פירוש זה מסתמך על מעמרו המיוחד של ר' אליעזר בהלכה, כפי שעולה מן המסופר בפסיקתא דרב כהנא פרשת פרה (מהדורת מנדלבוים, עמ' 73). ראה: מהדורה בתרא למהרש"א, שם. וכן ראה ברוח דומה ר' ישעיהו הלוי גורביץ בספרו שני לוחות הברית (דפוס אמשטרם, ת"ט, דף שלח):

"יהוה היתה מעלה ר' אליעזר ואין דומה לו, והנה אקים לך רז"ל אלו דברי אלקים חיים, הביאור לדעתי ע"ד הא דאיאטא בפירוש הנוהר במחלוקת ר"א ור' יהושע לא בשמים היא לענין לכל קיום מצוה שוה ומעלה של דביקות למעלה האמת יותר נכנס ודבק למעלה מן האחר ואלו דברי אלקים חיים. רק מה ששפסג הלכה כן הוא. כי אחרי רבים וכפי דביקות ישראל כן נכנס עניין המצוה והיחיד החולק אומר כפי דביקותו. ואלו היו כל ישראל כמותו היתה ההלכה כן. למשל רש"י ור"ית חולקים בתפילין ואלו פסולין למר ואלו פסולין למר. וכי סלקא צעמן שחם וחלילה אחז מהם לא תניח תפילין כל ימיו. אלא כדמי' וזוהו לא בהכרעת חכמים כי הבחירה ביד אדם והבן, והנה דעת ר' אליעזר בפירוש פרה היה גדול וגורא מאוד כי כן היה הורכבותו כולו עליונים ותחתונים ועכ"ז הלכה כחכמים כי אין הורות ראוים לכך".

ד.

נושא אחר — תיאולוגי בעיקרו — שהעסיק את המפרשים הוא ההודאה, כביכול, של הקב"ה בנצחון שנחלו בניו.⁴⁴

אחד המשפטים מבני ימינו⁴⁵ ראה ניגוד מעניין בין תגובת הקב"ה על נצחון אנושי על אף שהוא יחיד, כאשר התכמים לא הורו לו היה על ר' אליעזר לחזור בו ולקבל על עצמו את הכרעת הרוב.

⁴⁴ בעית אחרת שנינוה על ידי חכמים בתקופות השונות היא דגיסת שהורחשו באותו יום בבית המדרש בימות ר' אליעזר, דומה כי אפשר להצביע על שתי מגמות יסוד בפירושים הנוגעים ליסוסים אלה. שתי המגמות אינן מקבלות את סיפור מעשה הנסים כפשוטו. לפי שיטה אחת נתייחס לא הנהר חשו כלל בפועל, אלא אחד מתכמי בית המדרש נתגמם וראה הכל בחלום. דעה זו מובאת בשיטה המקובצת על כבא מציעא, נט, בשם ר' חננאל. פירושו זה אינו אלא ביסוי לשיטה הידועה היום. לשלול התרחשות נסים באופן כללי והשוואת להסביר את הנסים שאירעו לחז"ל כמראות חלום. ראה: מנחם חיות, מבוא החלמוד, פרק ב, והמקורות המובאים שם. ובמיוחד לגבי אגדתו הכותב, עין יעקב, ברכות, יט, וכן הידושי הרי"ב. כבא בתרא, עג. השווה גם את פירושו של ר' נסים נאון לברכות, יט. גישה זו זכתה לביקורת חריפה מבעל ספר הקנה (ראה הערה 43 לעיל) המשמיע דברי נאצה ממש כלפי אלה הסועים שהנשים של ר' אליעזר התרחשו בחלום. לדעתו הכל היה בחלום. (המחבר של ספר הקנה אינו יודע. על מגמת ספר זה וזמנו המשוער (מאה י"ד) ראה י. בער, תולדות היהודים בספרד הנוצרית, מהדורה שנייה, הלאביב, 1965, עמ' 221 ואילך, ובמיוחד עמ' 223 ואילך; ג. שלום, מבחי צבי, כרך א, הלאביב, חש"ו, עמ' 93-94; Id., Major Friends in Jewish Mysticism, 2nd ed., New York, 1946, pp. 211, 292) אשכנזי, בעל ספר יפה מראה מעיר: "ואני איני שומע אלא דברים בפשט, כי לא קצרה ידו"ל מעשות גדולות כאלה..." (ר' שמואל ב"ר יצחק יפה אשכנזי, על האגדות בתלמוד ירושלמי, דפוס ורציאטה, ש"ן, מוצע סגן, פרק ג). בעלי המגמה האחרת מציעים פירוש אלגורי למשמעות הנזכרים בספרה. למרות הפרשנים היא לייחס לכל סוג של ראה המובאת על ידי ר' אליעזר משמעות פספופית וכותלי בית המדרש לבין דעתו של ר' אליעזר במחלוקת. לפי דרך דרוש אחת יש בנושאים הנזכרים משום סוג לתכונות ולמידות של ר' אליעזר עצמו. הזכרת מידותיו באה כדי לשכנע את החכמים כי הצדק אמו במחלוקתם. ברוח זו: תולדות אדם, תולדות הר' שלמה זלמן מוהלאו, מאת הר' יחזקאל פייוויל, בעמ' 108; וכן בספר אורח ישרים, מאת הר' מנחם מאסקין על כבא מציעא, נט. לפי פירושים אלגוריים אלה מוסבר סירובם של החכמים לקבל את דעתו בכך שקיום מידות אצל אדם אינו ראיה לצדקתו במחלוקת ההלכתית. לפי דרך דרוש אחרת מסמלים הנושאים הנזכרים לא מידות של ר' אליעזר אלא של חכמים אחרים העשויים להמך בדעתו. (מהר"ם ש"ן בפירושו על כבא מציעא, נט, אך הוא מסתייג מדרך האלגוריה בסיימו "וכל זה דרש רחוק"). דרך דרוש נוספת, הפנים של המדרש"א (על כבא מציעא, נט) מקשרת את הראיות לא עם אישיותו של אדם, אלא עם טיעונו הענייני של ר' אליעזר. החרוב מפסל נמוק של ר' אליעזר כנגד דעת הרוב "וכרעת רבים שלכם נגדי היא כנסיעת החרוב, שאין בו פריה ורבייה... ודברים עקורים הם כהרוב הזה". המהר"ש ממשיך לפשט בדרך זו את הפסוק כולו. קשר ענייני בין הראיות לבין מחלוקת עולה גם מדרשו של ר' יוסף ב"רעקב בעל ספר ראש יוסף (ראה לעיל הערה 38). בפירוש עצום הוא מקשר בין הראיות לבין שאלת סומאחו של התנור. את הפירוש האלגורי המפגל ביותר מצאנו אצל ר' אפרים לונטשיץ בספר עוללות אפרים. המחבר מדמה את התנור לעבירת לשון הרע שאין לה שום הקנה בתשובה ובמקרים טובים, עד אשר פייס את מי שחטא נגדו. הראיות של ר' אליעזר מסמלות, לפי שיטה זו, עבירות חמורות אחרות להן יש הקנה בתשובה. ראיות שאינן משכנות את החכמים.

⁴⁵ Lammelo, Stone, *op. cit.*, p. 28 n. 89a.

זה לבין תגובתו של — להבדיל — האל היווני ואוס על נצחוננו של פרומתאוס שהצליח להערים עליו ולמסור את האש לידי דור האנושי. כאן — חיוך ההודאה בנצחון; שם — זעם ועונש מחריד באכזריותו.

מפרשים אחרים⁴⁶ מוכיחים בהקשר זה את מאמר האגדה במסכת פסחים :
"אמר רב כהנא משום רבי ישמעאל מרבי יוסי : מאי דכתיב : 'למנצח מומור לדרד' זמרו למי שנצחין אותו ושמתו בא וראה שלא כמידת הקב"ה מדת בשטר ודם : בשטר ודם מנצחין אותו ועצב⁴⁷, אבל הקב"ה נוצחין אותו ושמתו שנאמר : 'ויאמר להשמידם לולי משה בחירו עמד בפניו לפני'".⁴⁸

אולם, מפרשים אחרים טרחו להסביר את הביטוי "נצחוני בני נצחוני בני" כשהוא יוצא מפי בורא הכל:

האריך בכך המהר"ל מפראג⁴⁹ שהתקשה בשאלה: "כי הדבר הזה אין אפשר שיהיה מדינת מנצח לרבו בדרך הלכה? ועוד, אין זה מן הראוי לומר שהקב"ה חוזר בו "שאם כן היה אצלו שינוי חס וחלילה". המהר"ל מפרש את ה"נצחון" תוך כדי הצעת שיטתו בדבר היחס בין הקב"ה כנותן לבין בני ישראל כמקבלים. רצונם של הבנים הוא רצונו של האב, כלשונו של המהר"ל :

"כי מצד שקבלו תורה מסיני חכו במידה זאת של אחרי רבים להטות. אין לדבר הזה ביטול. ועל זה אמר הקב"ה: 'נצחוני בני', שאני אומר שכן ראוי להם לעשות ומסכים אני עמהם. אף כי אמרתי שהלכה כר"א. 'נצחוני בני' כמו האב שבניו מנצחים אותו והאב עושה רצונם עד שהאב רוצה וחפץ במה שחפץ בניו".

ביטוי לרעיון, כי החכמים עשו בעצמם את הרצון הניצחי של הקב"ה בצייתם לצו המורה המקורי 'אחרי רבים להטות' מוצא המהר"ץ חיות⁵⁰ דווקא במלים "נצחוני בני". לא בנצחון במונח התגברות על יריב מדובר כאן, אלא "בעת ששמע הקב"ה איך לא השגיתו החכמים על כל המופתים יוצאים מגדר הטבע שהוראה ר"א לאמת דעתו ואמר: 'לא בשמים היא כבר כתבת בתורה אחרי רבים להטות', אם כן הראיה איך שתול על לבם העיקר הגדול שהשנית הוא נצחו ואינו נופל בו שינוי ומקרה. וזה הכוונה 'נצחוני בני'.

⁴⁶ שיטה מקובצת, שם, בשם ר"ח; מצפה איתן, על מסכת כבא מציעא, נט; ואהבת איתן על עין יעקב, סו.

⁴⁷ ראה תגובה יותר חריפה אצל מלך בשר ודם במאמר האגדתי בבבלי עבודה זרה, ג, ג: "כל חזכי למלא שדו ליה לקמויא חלילא" (רש"י: "נוצח את המלך בדברים בושת הוא מלך ומשפט האיש להשליכו"). 'לקמויא חלילא' — מקום הוצאה להורג.

⁴⁸ מקורות מקבילים נוספים ראה אצל השל, תורה מן השמים באספקלריה של הורוה, כרך א, עמ' 309.

⁴⁹ באר הגולה, באר רביעי.

⁵⁰ בחזרושו על כבא מציעא, נט.

שהראו-כי מאמינים שהוא נצחיי⁵¹. גם בעל ספר הקנה⁵² אינו רואה כאן נצחון של
החכמים בוויכוח הלכתי, אלא לדעתו "נצחוני מלשון החזיקוני העשאוני כלי, ומלת
נצחוני שבחוני".

*

כזה גורלה של האגדה שתוכנה פתחת שערי הפרשנות: היא עצמה נתפרשה לשבעים
פנים.

51. ברוח זה גם אורח ישרים, שם, וכן תולדות אדם, שם: "ולדעמי מלת נצחוני פני לשון קיום והתמדה
כמו נצח סלח, ר"ל אחרי שכני הם במדרגה זו אשר מאפס ותודו נחשבו נצחוני אצלם כל האותות והנסים
המתגברים לעיקר קטן משרשי התורה מובטחני נצחוני בני, ר"ל שאהיה להם לאב ולאליקים לנצח
נצחיים".

52. ראה הערות 43 ו'44 לעיל.