

יובל שרלו

והלכה כבית הלל

עיצוב עטיפה: מיכל קוטנר

יובל שרלו

# והלכה כבית הלל

ספריית הגיונות

הוצאת תבונות

אלון שבות

תשס"ח

Yuval Cherlow

And The *Halakha* is like *Beit Hillel*

עריכה והתקנה: יצחק בן דוד

©

כל הזכויות שמורות  
להוצאת תבונות  
מכללת יעקב הרצוג להכשרת מורים  
ליד ישיבת הר עציון  
אלון שבות 90433  
טל': 02-9937333  
פקס': 02-9932796

מסת"ב 978-965-7086-39-1 ISBN

## תוכן העניינים

7	מבוא
13	פרק ראשון: המחלוקת כתאונה
	פרק שני: כל דבר ודבר אי-אפשר שלא יהא בחינה יותר
23	מאחת לדבר אחד
	פרק שלישי: 'אלו ואלו' בתורה שבכתב –
32	מבוא למשנת הרב מרדכי ברויאר
43	פרק רביעי: מהתורה שבכתב לתורה שבעל פה
53	פרק חמישי: 'אלו ואלו' במשנת הרב קוק
61	פרק שישי: עשה אזנך כאפרכסת
70	פרק שביעי: המשמעות הציבורית של המחלוקת
88	פרק שמיני: עשה לך רב
100	פרק תשיעי: והלכה כבית הלל
111	פרק עשירי: הקנאות המכלילה
121	ביבליוגרפיה מקוצרת לעיון נוסף
123	מפתח מקורות



## מבוא

ואף הוא פתח ודרש: 'דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים בעלי אסופות נתנו מרועה אחד'... 'בעלי אסופות' אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם ניתנו מרועה אחד, אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין... (חגיגה ג ע"ב).

עולמם של חכמים מתואר במדרש זה בצורה גרפית – אסופות אסופות. העובדה שחכמים יושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה מלמדת לדעת המדרש דבר מה מהותי על אופיה של התורה. אין התורה מתכנסת לקו אחד, ואין לומדי התורה מסכימים על דרכה. להפך, המחלוקת היא המאפיינ המרכזי של עולמם של חכמים. כמעט ולא ניתן להצביע על יסוד אחד בתורה שבעל פה שאין עליו מחלוקת, או על פרשנות אחת המוסכמת על כולם. בכל מקום בו אנו מוצאים דיון הקשור בעולמם של חכמים אנו מוצאים גיוון, ריבוי ועושר שאין כמוהו.

יש דורשים מציאות זו לשבח ויש דורשים מציאות זו לגנאי. הדורשים לשבח מדברים על שבח ויקר לתורה שאינה חד־ממדית ואינה כובלת את לומדיה בדרך המונחית מראש. למעלה מכך, זו הדרך היחידה לפיתוחה של מחשבה עצמאית ויצירתית, לחידודה של המחשבה ולקישורה של התורה לעולם הרוחני של האדם הלומד. הדורשים לגנאי מדברים על הבלבול שמציאות זו יוצרת, על ההשפעה החמורה בתחום החברתי, שכן מציאות זו עלולה להוביל לפילוג, ועל כך שהתורה נעשית כשתי תורות. המעיינין היטב יראה כי יכול אדם לדרוש מציאות זו הן לשבח והן לגנאי, ואין הגנאי והשבח מאפילים זה על זה. זו מציאות מורכבת, בה מצויה מחד גיסא חיוניות ועצמה ומאידך גיסא אורבת לה סכנה מתמדת של פילוג והתמוטטות. לאמתו של דבר אין זה משנה כלל

מהי העמדה העקרונית ביחס למציאות זו. היא קיימת, מאפיינת את עולמם של לומדי התורה, ומשפיעה יותר מכול על המתודות השונות בלימוד התורה. אין תחום אחד בתורה בו אין מחלוקת, מעיקרי אמונה ועד להלכות הפרטניות ביותר.

המדרש העוסק במציאות זו אינו דן רק בשאלה הרוחנית והפילוסופית של המחלוקת, כי אם מכוון בעיקר לשאלה הקיומית. הוא מתאר את המצוקה אותה מביא התלמיד הצעיר לבית המדרש. העושר מבלבל אותו, המחלוקת מטלטלת אותו, וחוסר ההסכמה מביך אותו. לגבי דידו, קודם שהפך להיות אחד מבעלי האסופות ובעל דעה מגובשת, ריבוי הדעות הוא בסיס למצוקה של ממש – היאך אני לומד תורה מעתה? שאלה זו מקפלת בתוכה היבטים שונים של המצוקה. המצוקה היא מצוקה מעשית – למי להאזין, וכיצד ניתן בכלל להאזין למסורת התורה אם דבריה אינם עולים בקנה אחד זה עם זה; באיזה רב לבחור ובאיזה בית מדרש לקבוע מקום; כיצד אוכל להתייחס בכובד ראש לדברי חכמים אם הם עצמם אינם מקבלים איש את דברי רעהו ועוד ועוד. מעבר למצוקה המעשית הוא מבקש גם להבין כיצד התפרדה תורת ישראל לפירושים כה רבים, וכיצד התנפצה האמת האלוהית האחת לשבעים ניצוצות. המדרש אמנם מציע לו לא להשיב על אחת מהשאלות בשלב לימודיו (ועוד נעסוק בזה בהמשך), כי אם לקנות לו "לב שומע" ולהתברך מהעושר ומהגיוון העצום שבעולמם של חז"ל. עצה זו מתמודדת אולי עם השלב הראשון של הלימוד, אך אינה מעניקה מענה מסודר ומובנה לכל עולם המחלוקת.

כל המצוי בבתי המדרש בהם נוהגים בדרכם של חז"ל וקונים לב שומע כנ"ל מכיר את המציאות המסובכת הזו, ואת המצוקה הקיומית הנלווית אליה. משעה שנפקחות העיניים ומתברר שלכל מאמר חז"ל יש גם מאמר הופכי, ולכל שיטה בראשונים מצויה מקבילה החולקת עליה מן היסוד, מרחפת באוויר בית המדרש השאלה ביחס למחלוקת. הלומד מבין כי למעשה לא ניתן עוד להשתמש בביטוי 'חז"ל אמרו' כיוון שסביר להניח שהם אמרו גם את ההפך. את המצוקה הזו אנו מוצאים בהיקפים מרובים דווקא במקומות בהם לומדים תלמידים מבוגרים יותר, שאהבת התורה שבהם והחיפוש המתמיד אחר אמתותה מפגישים אותם עם הופעות שונות ומגוונות של דברי חכמים. אז עולה השאלה במלוא

עצמתה. מציאות זו מתרחשת בעיקר בישיבות הגבוהות, במכילות הקדם-צבאיות ובמדרשות לבנות. מבחינה מסוימת היא מתעצמת דווקא במדרשות לבנות, וזאת משתי סיבות: ראשית, הבנים הלומדים גמרא מראשית דרכם כבר התרגלו לעולם מחלוקת אינטנסיבי, עד שהתמיהה על עצם קיומו נשחקה. שנית, המדרשות לבנות עוסקות בנושאים רבים הנוגעים בחוויה הקיומית של האדם המאמין הרבה יותר מאשר הבנים בישיבות. ניתן לסבול בקלות יחסית עולם של מחלוקת בנושאים משפטיים הלכתיים, ואף להתרגל אליו. ברם, בשעה שעוסקים בנושאי הקיום העמוקים ביותר ובהדרכות האמונה השורשיות, קשה מאוד להסתגל למחלוקת המתמדת, ובשל כך השאלות עליה נחשפות ביתר שאת.

כל אימת שהמחלוקת בעולמם של חכמים נוגעת בשאלות קיומיות ומהותיות היא מפילה חללים נוספים אשר מתקשים לקבל את עצם קיומה. בשנה בה נכתב חיבור זה אנו הרבנים חשים זאת בעצמה יתרה. תלמידים רבים מפנים אלינו אצבע מאשימה על היעדרה של עמדה אחידה בימי העקירה מגוש קטיף ומצפון השומרון, וטוענים כי מעמד הרבנים ירד בעיניהם פלאות דווקא בשל מצב זה. לדבריהם, לשם שמיעת דעות שונות ומגוונות אין הם נזקקים לרב. הם מבקשים לשמוע את הדרכתה של תורת אמת כפי שהתגבשה במועצת חכמים, ואם אין תורה ברורה במקום אחד אלא כולם חלוקים האחד על השני, אין בה צורך ואין בה טעם. בשל כך חלקם מטיחים כעס וריחוק, וקוראים קריאה מתמדת להתכנסות ולהכרעה. אנו נבחין בהמשך דברינו בין העושר החיוני והריבוי המפרה בשעת הלימוד, לבין הצורך בפסיקת הלכה אחת בשעה שהיא נדרשת, אך הבחנה זו מחייבת לימוד מעמיק, ויש לה השלכות נוספות בהן נדון גם כן בהמשך.

מהדברים עולה צורך גדול לעסוק בשאלת ההתנהלות בעולם המחלוקת. כאמור, עולם זה הוא המציאות הנתונה בעולם ההלכה, וגם החושב כי קיומה של מחלוקת הוא אסון ותאונה אינו יכול להתכחש לעובדת קיומה. מעבר לשאלות הפילוסופיות שהיא מעלה, היא מעלה סוגיות קיומיות עמוקות, ועיקרן הוא כיצד להתמיד בנאמנות לתורה אם היא עצמה נתונה במחלוקת. האם ישנה דרך אחת שהיא נכונה יותר מדרכים אחרות, והאם יש בידינו את הכלים לברור אותה מחברותיה.

מגמתית בכתיבת חיבור זה היא להציע משנה מסודרת להבנת תופעת המחלוקת, לדרכי ההתנהלות בעת מחלוקת, להצבת השאלה בדבר עצם קיומה של דרך 'נכונה' ולהצעת דרכים לחתור אליה. חיבור זה מיועד כאמור לתלמיד הנבוך, על כן הוא מנווט בעדינות בין שתי מגמות: מגמה אחת היא לעסוק בכל ההיבטים הפילוסופיים של המחלוקת, בשל העובדה שלא ניתן לעסוק בנושא כבד משקל ברמה גבוהה בלי להציג את המקורות השונים, את המשמעויות ואת ההשלכות של העמדות השונות. מגמה שנייה היא להיות מעין ספר הדרכה למורה הנבוכים המתוסכל מאותה מציאות אין-סופית של מחלוקת ומתקשה למצוא בה את דרכו. על כן נדרש דווקא ספר פשוט, המונע עצמו מלהיכנס לדקויות השונות של כל שיטה, ומצליח לבור את התבן מן הבר ולהתמקד במקורות העיקריים בלבד. אני מקווה כי דרכנו הצליחה, ולא חטאנו לא בחטא השטחיות וחד-הממדיות, אך גם לא בגיבוב מקורות שהשפעתם היא כמותית בלבד, או בכניסה לסמטאות מסובכות שתועלתן מועטת. השקעה רבה הושקעה בבחירת המקורות השונים שיוכאו להלן, וחשנו על בשרנו את הקושי בהוצאת מקורות הגדול בהרבה מההכרעה להביא אותם. ויתרנו גם על הערות שוליים רבות והפניות מתמידות למקורות חוץ. למעשה, חיבור זה נכתב באופן דומה לפרסומים של 'האוניברסיטה המשודרת', ונעשה ניסיון לשמור על סגנון של דברים הנאמרים על פה ההופכים לדברים שבכתב. כדי להקל מעצמנו מעט מהפחד מפני שטחיות, הוספנו בסוף החיבור הפניה למקורות המרחיבים עניינים מסוימים שהוזכרו בפרקים השונים – בין דברים שאחרים כתבו על עניינים אלה ובין שאנו בעוניינו כתבנו במקומות אחרים, שיכולים להעשיר את עולמו של הקורא. בחירת ההפניות נעשתה אף היא בקפדנות יתרה, וביקשנו בבחירה זו שלא לחטוא בהפניית הקורא למקורות שלא יעניקו לו תמורה נאותה להליכתו למרחוק.

יסודו של חיבור זה בשיעורים שנלמדו במדרשת מגדל ע"ז. השיעור נקרא כשם החיבור – 'והלכה כבית הלל' – ואת השנה בה למדנו שיעורים אלו, חילקנו לשני חלקים. בחלקה הראשון עסקנו במחלוקות רוחניות שונות המצויות בציונות הדתית. בחלק זה הגדרנו תפיסות שונות של ציונות דתית, ולאורן בחנו את המחלוקת התורנית ביחס לנושאים כמו מקומה של מצנות יישוב ארץ ישראל, חברה צנועה מעורבת, מעמד

הרבנות והרבנים בהכרעות פוליטיות, היחס לאמנות, לתורה ולמדעי הרוח, ונושאים נוספים. לימוד זה נעשה מתוך עמדה יסודית של 'אלו ואלו', ומטרתו הייתה להציג את האמת המצויה בכל אחת מהשיטות, את מקורותיה, את משמעויותיה וכמובן את הלגיטימציה לקיומה. דרך לימוד זו היא שהולידה אצל הבנות מבוכה רבה, והעצימה את הצורך לעסוק בסוגיית המחלוקת עצמה – מהשאלה כיצד ייתכן שמתורה אחת תצאנה כל כך הרבה דעות, ומה הדבר מלמד על אמתותה של התורה שבעל פה אם לא ניתן להגיע להסכמה על תכניה, ועד השאלה הקיומית הנוגעת לבחירתה האישית של כל אחת מהלומדות את הדרך הישרה שתבוור לה – כיצד ניתן למצוא נקודת אחיזה יהודית תורנית באותו שפע דעות וסוגיות העומדות על הפרק ומצויות במחלוקת עצומה, וזאת רק כשמדובר בתוך גבולותיה של הציונות הדתית, שכן הזרמים התורניים האחרים עדיין לא הועלו על שולחן.

כיוון שכך, ייחדנו את החצי השני של השנה ללימוד סוגיית המחלוקת כשלעצמה, ובבחירה ראויה של דרך. בחלק זה של השנה דנו בתופעת המחלוקת – האם היא תאונה או מציאות שלכתחילה – ואת ההשלכות של כל אחת מהתפיסות. מכאן עסקנו בשאלות הנוגעות להתנהלות בעולמה של המחלוקת, וליכולת לקיים שיטות שונות במסגרתה של תורה אחת. לקראת סוף השנה ביקשנו לעסוק בשאלת בחירת 'הדרך', תוך הקפדה שלא לשעבד את בחירתן החופשית של הלומדות.

את תודתי אני חייב לקבוצת הבנות המאתגרת, שלא קיבלו את הדברים כדברי נביאות, כי אם התפלמסו וחלקו, התמודדו והציעו אפשרויות אחרות, ובעיקר היו מחויבות מאוד לנושאים השונים, וביקשו לקבל על עצמן לייחד מאמץ מרובה לבחור בדרך ולהיות מחויבות לה. גם תלמידיי בישיבת פתח תקווה הם חלק בלתי נפרד מבירור זה. נקודה אחרונה זו טעונה הדגשה מיוחדת, שכן עולם המחלוקת, כפי שנראה בפרק הסיום של חיבור זה, עלול להביא דווקא בשל גיוונו להסרת אחריות אישית. וזאת מפני שקיומן של תפיסות שונות שלעתיים חלוקות באופן משמעותי ביותר עד לכדי פעירת תהום ביניהן, והגילוי כי פעולה שלפי תפיסה אחת היא מצווה לשנייה היא עברה חמורה, עלול להוביל לאדישות, ואף לאידאולוגיה של חוסר מחויבות. האדם יכול לומר לעצמו

כי מוטב לו לשבת ולא לעשות דבר מאשר לבחור בדרך שעלולה להתגלות כלא ראויה. לא זו בלבד, אלא שבזה הוא נותר לכאורה בעולם האידאות המסוגל להכיל שני הפכים בעניין אחד, ופותר עצמו מלרדת לעולם המעשה בו נתבעת הכרעה. על כן קראנו את השיעור בשם 'זהלכה כבית הלל', ודרך שם זה הדגשנו כי אין די באמירת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', ויש צורך לחתור להכרעה שהיא הבסיס למחויבות אישית. חיבור זה מיועד אפוא לאלה המחפשים בעולמה של תורה את הפתיחות והמחויבות כאחד, ואני מקווה שהם ימצאו בו ערך וטעם. תודה לאכסניה – מדרשת הנשים של מגדל עז – שהיא חלק ממוסדות ישיבת הר עציון, שאפשרה לי לדון עם תלמידותיה בסוגיות אלה, ולמכללת הרצוג ולהוצאת תבונות על ההזדמנות שניתנה לי להפוך תורה שבעל פה לתורה שבכתב. תודה גם ליצחק בן דוד שערך והתקין ולאוריאל כהן שהכין את המפתח.

## פרק ראשון

# המחלוקת כתאונה

### א

הגמרא בסנהדרין (פח ע"ב) מביאה ברייתא המופיעה – בהבדלי נוסח – גם בתוספתא בחגיגה (פ"ב ה"ט). וזו לשון הברייתא כפי שהיא מובאת בתלמוד הבבלי:

תניא אמר רבי יוסי: מתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל, אלא בית דין של שבעים ואחד יושבין בלשכת הגזית, ושני בתי דינין של עשרים ושלושה אחד יושב על פתח הר הבית ואחד יושב על פתח העזרה, ושאר בתי דינין של עשרים ושלושה יושבין בכל עיירות ישראל. הוצרך הדבר לשאול, שואלין מבית דין שבעירן. אם שמעו אמרו להן, ואם לאו באין לזה שסמוך לעירן. אם שמעו אמרו להם, ואם לאו באין לזה שעל פתח הר הבית. אם שמעו אמרו להם, ואם לאו באין לזה שעל פתח העזרה, ואומר כן דרשתי וכך דרשו חברי כן למדתי וכך למדו חברי. אם שמעו אמרו להם, ואם לאו ואלו באין ללשכת הגזית ששם יושבין מתמיד של שחר עד תמיד של בין הערבים ובשבתות ובימים טובים יושבין בחיל. נשאלה שאלה בפניהם, אם שמעו אמרו להם, ואם לאו עומדין למנין – רבו המטמאים טימאו, רבו המטהרין טהרו. משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבו מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות...

על פי פשוטה, אין ברייתא זו עוסקת בשאלה מתי החלו המחלוקות בעם ישראל. אין היא קובעת כי המחלוקות התחילו מתקופה מסוימת, ולמעשה אין היא אומרת דבר על תולדות המחלוקת בישראל. הברייתא עוסקת בשאלה בדבר דרכי ההכרעה של המחלוקת, וקובעת כי "בתחילה לא היו מרבין מחלוקת בישראל", כלומר – היה מנגנון יעיל וחד להכרעת מצבי המחלוקת. מדברי הברייתא עולה כי זו גם התקופה המועדפת והטובה יותר. בתקופה זו היה תהליך מובנה ומסודר של הכרעה במצבי

מחלוקת. מבנה בתי הדין אפשר הייררכיה המוצבת ארצה בבית הדין שבכל עיר וראשה מגיע אל בית הדין היחיד המוסמך לקבל הכרעה שמחייבת את כלל ישראל. בית דין זה ישב בלשכת הגזית ומשם יצאה הוראה לכל ישראל.

ההליך המסודר של הכרעת מחלוקות קרס בתקופה היסטורית מסוימת. הברייתא קובעת כי הקריסה אירעה בימי תלמידי שמאי והלל, כלומר כמה עשרות שנים לפני חורבן הבית השני. לא זו בלבד, אלא הברייתא גם חושפת את הסיבות לקריסה בתקופה זו דווקא – "תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן". כדי לבאר עד תום את דברי חכמינו עלינו להבין תחילה מהי ההוראה המדויקת של המילים "שמשו כל צרכן" וכיצד 'משמשים כל הצורך'. מעבר לכך, עלינו לבאר מפני מה לא שימשו כל צורכם – האם הדבר נעשה במזיד, או שצוק העתים ומלחמת החורבן לא אפשרו שימוש כראוי, וממילא גם מוטטו את מוסד הכרעת המחלוקת. בין כה ובין כה אנו עוסקים בהליך היסטורי שבדיעבד. ברייתא זו מובאת במסכת סנהדרין כחלק מהדיון בדיני זקן ממרא. דיון זה מעצים את ההכרה כי מלכתחילה חובה לקיים מוסד הלכתי עליון אחד המונע ריבוי מחלוקת בישראל ועשיית התורה כשתי תורות, ולהילחם בכופרים בסמכותו ומורים הלכה בניגוד לעמדת בית הדין.

ברם, חלק גדול מהראשונים פירשו שהברייתא לא עוסקת בשאלת תולדות הכרעת המחלוקת בישראל כי אם בתולדות היווצרות המחלוקת בישראל. לדבריהם, ברייתא זו מלמדת כי מימיהם של תלמידי שמאי והלל הופיעו שטף מחלוקות בישראל. עד ימיהם כמעט ולא הייתה מחלוקת, ושמאי והלל עצמם חלקו במספר מועט של נושאים. תקופת שמאי והלל משקפת אפוא לא רק את מערכת היחסים ביניהם, אלא את השתלשלות המחלוקת בעם ישראל לאורך הדורות, ואת העובדה שמחלוקות מועטות ביותר הופיעו בימים קדומים. ברם, משעה שתלמידיהם לא שימשו אותם כל צורכם גדל מספר המחלוקות בישראל בצורה משמעותית. גם לפי הסבר זה יש לברר מהו אותו 'שימוש כל הצורך' היכול למנוע את המחלוקת, ומדוע דווקא בתקופה זו לא שימשו תלמידים את רבותיהם כל צורכם.

ההיבט החשוב ביותר לענייננו הוא האופן שבו מתבוננים הראשונים דרך ברייתא זו על המחלוקת. לפי פירושם, הברייתא מתארת את

המחלוקת כתאונה היסטורית. מלכתחילה לא הייתה אמורה להיות מחלוקת, ולו היו הדברים ממשיכים להתנהל בדרך בה התנהלו בתקופות קדומות לא הייתה תופעת המחלוקת נפוצה בין לומדי התורה. כתוצאה מתאונה היסטורית שאירעה בעשורים שלפני חורבן הבית השני – בין באחריותם של תלמידי שמאי והלל, ובין מסיבות אחרות – התפרצה תופעת המחלוקת בישראל, ומאז אין אנו יכולים עוד לעוצרה. אחד מהראשונים הבולטים שביאר כך את תופעת המחלוקת הוא הרמב"ם. נקדים ונבאר את ההקשר בו נאמרו דברי הרמב"ם, ולאחר מכן נתמקד בהסברו למשפט "משרבו תלמידי שמאי והלל...".

## ב

בהקדמה לפירוש המשנה דן הרמב"ם בחלקי התורה שבעל פה, והוא ממיין אותם לחמישה חלקים. החלק הראשון הוא "הפירושים המקובלים ממה שיש להם רמז בכתוב או שאפשר ללמדם באחת המדות, וזה אין בו מחלוקת כלל".<sup>1</sup> שני מאפיינים לחלק הראשון. ראשית, פירוש מוסמך של מילות התורה, שמקורו בדברי משה רבנו. שנית, בשל היות פירוש זה מקובל מפי משה לא נפלה בו מחלוקת.

החלק השני הם "הדינים שבהם אמרו שהם הלכה למשה מסיני, ואין עליהם ראייה כמו שאמרנו, וגם זה ממה שאין בו מחלוקת" (שם). החלק השלישי, והוא העיקרי לדיוננו, הם "הדינים שנלמדו באחת המדות, ובהם נופלת מחלוקת כמו שאמרנו, ונפסק בהם הדין כדעת הרוב לפי הכללים שהקדמנו" (שם). שלושה מאפיינים לדינים השייכים לחלק זה. ראשון בהם הוא העובדה שמקורם בסברת חכמים – בין אם מדובר בהסקת מסקנות במידות שהתורה נדרשת בהן, ובין אם בסברה ישירה של קריאת הפסוקים וקביעת משמעותם ההלכתית. מאפיין שני הוא העובדה שנפלה בהם מחלוקת, ועל כן זהו המאפיין המעניין אותנו ביותר. מאפיין שלישי הנובע מהשני הוא שיש צורך להכריע במחלוקת השונות שנפלו בחלק זה של התורה, וההכרעה נעשית על ידי רוב דעות בבית הדין.

1. נוסח הטקסט הוא על פי תרגומו של הרב יוסף קאפח, משנה עם פירוש רבינו משה בן מימון, סדר זרעים, ירושלים תשכ"ד, עמ' יא.

הרמב"ם אינו מסתפק בקביעה כי בחלק זה נפלה מחלוקת אלא טורח להרחיב ולבאר מפני מה נפלה מחלוקת דווקא בחלק זה. קריאה מדוקדקת של דבריו מלמדת מפני מה ראה צורך להרחיב בנושא זה, ולקטוע בכך את הרצף של מיון דברי חכמים בתורה שבעל פה:

במה דברים אמורים כשהדבר שקול, ולכן אומרים אם הלכה נקבל ואם לדין יש תשובה. ולא תפול מחלוקת ומשא ומתן אלא בכל מה שלא שמענו בו קבלה, ותמצאם בכל התלמוד חוקרים על דרכי הדין שבגללם נפלה מחלוקת בין החלוקים ואומרים במאי קא מיפלגי, או מאי טעמא דר' פלוני, או מאי ביניהו, כי יש שהם הולכים בדרך זו בענין זה במקצת מקומות ומבארים סבת המחלוקת ואומרים שפלוני סומך על דבר פלוני ופלוני סומך על דבר פלוני וכיוצא בזה (שם).

מקור המחלוקת לדברי הרמב"ם הוא בהבחנה בין בני אדם. לבני אדם סברות שונות והיגיון שונה, ובשל עובדה זו נופלות ביניהם מחלוקות, בכל תחום המבוסס על סברה ועל הצורך להסיק דבר מתוך דבר. טעם הסברה הוא גורם המחלוקת בין החכמים. ומפני מה יש להדגיש עניין זה ולהאריך בו?

אבל סברת מי שחשב שגם הדינים שיש בהם מחלוקת קבלה ממשה, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה או שכחה, ושהאחד צודק בקבלתו והשני טעה בקבלתו, או ששכח, או שלא שמע מרבו כל מה שצריך לשמוע, ומביא ראיה לכך מה שאמרו משרבו תלמידי שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל ונעשית תורה כשתי תורות, הנה זה חי ה' דבר מגונה ומוזר מאד, והוא דבר בלתי נכון ולא מתאים לכללים, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה, וכל זה בטל. והביא אותם לידי השקפה נפסדת זו מיעוט ידיעת דברי חכמים הנמצאים בתלמוד, לפי שמצאו שהפירוש מקובל ממשה וזה נכון לפי הכללים שהקדמנו, אבל הם לא הבדילו בין הכללים המקובלים והחדושים שנלמדו [בדרכי העיון]. אבל אתה אם תסתפק במשהו ודאי לא תסתפק במחלוקת בית שמאי ובית הלל באמרם מכבדין את הבית ואח"כ נוטלין לידיים או נוטלין לידיים ואח"כ מכבדין את הבית, שאין אחת משתי הסברות מקובלת ממשה ולא שמעה מסיני, וסבת מחלוקתם כמו שאמרו שאחד מהם אוסר

להשתמש בעם הארץ והשני מתיר, וכך כל הדומה למחלוקת אלו שהם סעיפי סעיפי סעיפים. אבל אמרם משרבו תלמיד שמאי והלל שלא שמשו כל צרכן רבתה מחלוקת בישראל, ענין דבר זה ברור מאד, כי שני אנשים שהם שווים בהבנה ובעיון ובידיעת הכללים שלמדים מהם לא תהיה ביניהם מחלוקת במה שלומדים באחת המדות בשום פנים, ואם תהיה תהיה מועטת, כמו שלא מצאנו מחלוקת בין שמאי והלל אלא בהלכות אחדות, לפי שדרכי למודם בכל מה שהיו לומדים אותו באחת המדות היו קרובים זה לזה, וגם הכללים הנכונים שהיו אצל זה היו אצל השני. וכאשר נתמעט למוד תלמידיהם ונחלשו אצלם דרכי הדין בהשוואה לשמאי והלל רבותיהם נפלה מחלוקת ביניהם בשעת המשא ומתן בהרבה ענינים, לפי שכל אחד מהם דן לפי כח שכלו ולפי הכללים הידועים לו. ואין להאשימם בכך, כי לא נוכל אנחנו להכריח שני בני אדם המתוכחים שיתוכחו לפי [רמת] שכלם של יהושע ופינחס (שם, עמ' יא-יב).

קיומה של המחלוקת מערער לכאורה על רציפות המסורת בישראל. יסודות התורה שבעל פה מבוססים על רציפות המסורת, שכן אין לנו דרך אחרת לנהוג על פי פירוש מוסמך ויחיד של התורה בלא ההנחה כי הפירושים שבידינו מימי משה בהר סיני הם. המחלוקת מלמדת לכאורה על קטיעת רצף זה, ועל קיומה של אפשרות הסוטה מדבר ה' כפי שנאמר בהר סיני. לא זו בלבד, אלא שהרוצה לערער על רציפות זו יכול לסמוך עצמו על דברי חכמינו, שהרי הם שאמרו שמימי שמאי והלל רבתה מחלוקת בישראל בשל התערערות מסירת התורה כראוי.

על כן מדגיש הרמב"ם כי יש להבחין בין השורשים לבין ענפי הענפים. השורשים נמסרו למשה מסיני, ושלשלת הקבלה שלהם לא נפסקה. הפירוש המקובל בימינו לדברי התורה הוא פירוש מוסמך ואחיד שלא נפלה בו מחלוקת. לעומת זאת, הענפים, שהם המסקנות שיש להסיק בשכל אנושי מתוך השורשים, מותנים בשכל האנושי הלומד אותם. כאן המחלוקת היא הכרחית, בשל העובדה ששכל בני אדם שונה, ואין הסקת מסקנות של האחד זהה לזו של השני. תופעה זו כשלעצמה אין בה פסול. ברם, אף הרמב"ם חש בכשל מסוים המצוי בדבריו, שהרי אם אכן מקור המחלוקת הוא בהבדל המהותי הקיים בין בני אדם שונים, מפני מה תולה הברייתא את הופעת המחלוקת בכישלון בימיהם של תלמידי

שמאי והלל? המחלוקת הייתה אמורה ללוות את תולדות התורה שבעל פה מימי מעמד הר סיני לאורך תהליך הסקת המסקנות כולו, ולא להופיע דווקא בתקופה מסוימת, ואף לא להיות מתוארת כאסון שאירע בשל אי-השימוש כל הצורך.

הרמב"ם מיישב קושי זה בקביעה הבאה: ככול שבני אדם גדולים יותר ו"שווים בהבנה ובעיון ובידיעת הכללים שלמדים מהם", הסבירות כי יחלקו האחד על השני פוחתת, כיוון שמסקנותיהם תהיינה שוות. לעומת זאת, בשעה שבה שקידת התלמידים מתרופפת, ואין הם מגיעים למיצוי מלוא יכולתם האינטלקטואלית, הולכות המחלוקות ומתרבות. הרמב"ם טורח להדגיש כי מדובר בתהליך שלא בהכרח נובע מאשמתם של תלמידי החכמים השונים. ייתכן כי הדור הראשון להופעת המחלוקת חטא ברפיון מסוים, וייתכן שיש לתלות את הרפיון בתופעות היסטוריות; ברם, משעה שהופיעה המחלוקת היא חלק אינטגרלי מלימוד התורה, וזאת מעצם העובדה שבני האדם שונים זה מזה, והסברה בה משתמש כל אחד שונה מזו של חברו.

### ג

ברם, בכך לא נפתרה בעיית קטיעת שלשלת התורה עד תום. התאונה ההיסטורית שהולידה את תופעת המחלוקת עדיין יכולה להביא לכך שההלכה שאנו נוהגים בה היום אינה תואמת את הכוונה האלוהית המקורית. עד כאן הורדנו את עומס האחריות מעל כתפי תלמידי החכמים החלוקים זה עם זה, ואין אנו מאשימים אותם בריבוי הדעות, שהוא תוצאה של הסברות השונות שבין בני אדם. אולם, תוצאה אפשרית של המחלוקת היא סטיית ההלכה מדרכה הסלולה, ופסיקת הלכה שלא לפי כוונתה המקורית.

לפיכך, אין הרמב"ם מסיים את הדיון בשלשלת מסירת התורה שבעל פה מבלי להתייחס גם לשאלת פסיקת ההלכה:

וגם אין אנחנו רשאים לפקפק במה שנחלקו בו מפני שאינם כשמאי והלל או למעלה מהם, כי לא חייב אותנו בכך ה' יתעלה. אלא חייב אותנו לשמוע מן החכמים חכמי איזה דור שיהיה, כמו שאמר או אל השופט אשר יהיה בימים ההם ודרשת. ועל אופן זה נפלה מחלוקת,

לא שטעו בקבלתם וקבלת האחד אמת והשני בטלה. וכמה ברורים דברים אלה למי שמתבונן בהם, וכמה גדול היסוד הזה בתורה (שם, עמ' יב).

הרמב"ם מחדד יסוד מרכזי מאוד שהוא עצמו מכנה אותו במילים "גדול היסוד הזה בתורה". שאלת הסטייה משלשלת התורה מבוססת על הנחה שגויה שישנה פסיקה שהיא 'נכונה', ועל כן קיימת סכנה שההכרעה על פי רוב תסטה מפסיקה 'נכונה' זו. ההנחה שגויה, בשל ייחודו של הציווי האלוהי, שמשעה שנתן ריבונו של עולם את התורה לישראל נתן אותה להם על דעתם של חכמים. הפסיקה ה'נכונה' היא אפוא הפסיקה שחכמים פסקו, ואין השאלה האם דבריהם מכוונים למה שהיה פוסק משה רבנו רלוונטית כלל, שהרי ציוונו ללכת אל השופט אשר יהיה בימים ההם. כדי להדגיש את הדבר נאמר כי גם לו הייתה בדינו קלטת וידאו ממעמד הר סיני אשר מלמדת כי משה רבנו לימד בבית מדרשו אחרת ופסק בצורה שונה, לא היינו משנים את עמדתנו ההלכתית, והפסיקה המחייבת אותנו היא פסיקת בית הדין שבדורנו שלנו. עמדה זו היא חלק בלתי נפרד ממשנת הרמב"ם בדבר "לא בשמים היא", ואנו לא נאריך בה בשל העובדה שהיא חורגת מעיקר דיוננו בנושא המחלוקת.

#### ד

הבה ננתח את משמעות משנת הרמב"ם. נכון הוא לקרוא לתופעת המחלוקת בשם 'תאונה היסטורית', שכן אין היא נובעת מראשית מסירת התורה, כי אם משלב מסוים בהיסטוריה, שאירע כתוצאה מהתנהגות בעייתית בימי תלמידי שמאי והלל. ברם, משעה שתאונה זו אירעה אנו חייבים למצוא את הדרך להתנהל בעולמה של מחלוקת. דרך זו חייבת להתגבר על שלושה מכשולים. מכשול ראשון הוא המכשול ההיסטורי, שביחס אליו עלינו למצוא תשובה לשאלה כיצד ייתכן שכתורת ה' נפלה מחלוקת, ולא לערער בכך על שלשלת מסירת התורה שבעל פה ועל רציפות המסורת. מכשול שני הוא המכשול הפרקטי: כיצד ניתן להתנהל בעולמה של מחלוקת מבחינה מעשית. הרמב"ם הדגיש כי הדרך היחידה לעשות זאת היא על ידי החלטת הרוב, ולשם כך הוקמו מוסדות פסיקה

ההלכה ובראשם בית הדין הגדול. הרמב"ם אכן מעצים מאוד את תפקידו של בית הדין הגדול:

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר ירוך – זו מצות עשה. וכל המאמין במשה רבינו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן.<sup>2</sup>

מכשול שלישי הוא המכשול שלאחר ההכרעה. העובדה שההלכה הוכרעה על ידי רוב שפעל בכוח השכל האנושי מעוררת את החשש שמא התורה שאנו נוהגים בה היום אינה זו שריבוננו של עולם 'התכוון' אליה מלכתחילה. הרמב"ם מחדד כאמור את התפיסה, כי כשם שהבריאה ניתנה לבני אדם כדי שיעצבו אותה ויפעלו בה באופן יצירתי, ולא יותירו אותה בטהרתה המקורית (מובן שגם לכך יש גבולות, כגון איסור כלאיים), כך הם פני הדברים גם ביחס לתורה. גם כאן עיקר הציווי שניתן לאדם הוא לקיים את מה שחכמים יורו שהוא ההלכה.

#### ה

משנת הרמב"ם באה לידי ביטוי בכל פועלו התורני. בראש ובראשונה אנו מוצאים זאת בעצם חיבור ספר משנה תורה. ספר משנה תורה אינו מתאר את ההתלבטות ההלכתית ואת מקורותיה, ואינו מביא בדרך כלל שיטות חלוקות או אפשרויות שונות, כפי שאנו מוצאים לדוגמה בשולחן ערוך. ספר משנה תורה הוא ספר הלכות חתוך, אשר מנסח בדרך כלל את ההלכה בצורה חד-משמעית ומכריעה. הראב"ד אמנם ביקר דרך זו של כתיבה, וטען כי היא מנוגדת לניסוח דברי ההלכה לאורך הדורות, ואף על פי כן נהג כך הרמב"ם. את שיטתו הוא מנמק באיגרת לרבי פנחס הדיין,<sup>3</sup> והוא רואה את עצמו כממשיך דרכו של רבי בחיבור המשנה המנותקת ממקורותיה. סגנון זה הוא המשך לראיית המחלוקת כתאונה, ולחובה

<sup>2</sup>. משנה תורה הלכות ממרים פ"א ה"א.

<sup>3</sup>. איגרות הרמב"ם, מהד' י' שילת, מעלה אדומים תשנ"ה, כרך ב, עמ' תלח ואילך.

המתמדת בהכרעה בין אפשרויות שונות. הרמב"ם כלל אינו נוקט בסגנון 'אלו ואלו'.

זהו גם סגנון דבריו של הרמב"ם במורה הנבוכים. נדגים זאת בקיצור באחת מסוגיות היסוד של ספר זה – העיסוק בטעמי המצוות. הרמב"ם, התומך מאוד בעיסוק בנושא זה, ואף פסק להלכה (הלכות מעילה פ"ח ה"ח) שיש חובה לעסוק בטעמי המצוות, מתמודד עם הגמרא הידועה במסכת ברכות השוללת לכאורה עיסוק בסוגיית הטעמים למצוות. שני פירושים נאמרו על ידי אמוראים לאיסור שהטילה המשנה לומר בנוסח התפילה "עד קן ציפור יגיעו רחמיך". אחד מהם הוא "מפני שעושה מידותיו של הקב"ה רחמים ואינן אלא גזירות" (ברכות לה ע"ב). עמדה זו מתנגדת לנתינת טעם למצוות, כיוון שהיא רואה במצוות גזרות ולא עניינים התלויים בטעם. מה אפוא כתב הרמב"ם על עמדה זו? "...ולא תקשה עלי באמרם ז"ל 'האומר על קן צפור יגיעו רחמיך וגו'' – כי הוא לפי אחת משני הדעות אשר זכרנום – רצוני לומר, דעת מי שחושב שאין טעם לתורה, אלא הרצון לבד, ואנחנו נמשכנו אחר הדעת השני<sup>4</sup>, לאמור: הרמב"ם אינו מכחיש את העובדה שיש מי שסבר אחרת, אולם הוא מכריע כאחת מהדעות, ואינו חש עצמו מחויב לדעה שנדחתה.

#### ו

לעמדה זו השלכה מעשית בבואנו לעסוק בעניינים הנתונים במחלוקת. עיקר מגמתנו היא ההכרעה. מובן שכדי להכריע יש צורך לברר את הדעות הרבות, להקשות וליישב, לעמת ולהקיש, אולם בסופו של דבר החתירה היא לעמדה חד־משמעית ואחידה. הלימוד צריך להיות מכוון הכרעה. דוגמה לדבר הוא האופי של ספרי הראשונים מגלות ספרד, ובעיקר הדרך אותה התווה הרי"ף בפירושו לגמרא. הרי"ף עסק בשאלות הנוגעות לזמנו בלבד, וחתר באופן מתמיד להכרעה.

למעשה, רוב הראשונים הספרדים הקדומים החזיקו בפועל בעמדה זו. אמנם, הם הביאו פירושים שונים בדבריהם, אולם לא מנקודת מוצא של 'אלו ואלו', אלא או כדי לבטלם, או בשל העובדה שלא היו להם ראיות חזקות נגד הדעות החולקות. בדרך כלל, הם חותרים לפירוש

4. מורה הנבוכים ג מח, וילנה תרס"ט.

האחד הנכון. פעמים רבות הם מציינים שלא הצליחו לחשוף אותו, ועל כן הם מביאים בדבריהם אפשרויות שונות לביאור הדברים. הדבר נכון גם בהבאת שיטות שונות בפירוש התורה שבעל פה. אולם, הבאת אפשרויות אלה אינה נובעת מתפיסה שאין פרשנות נכונה בנמצא. הדבר נובע מאופי דברי התורה כפי שתיאר זאת רמב"ן:

...כי יודע כל לומד תלמודנו שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב קושיות חלוטות שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורת [= מתמטיקה] ונסיוני התכונה [= אסטרונומיה]. אבל נשים כל מאודנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות, ונדחוק עליה השמועות, ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון, וזאת תכלית יכולתנו וכוונת כל חכם וירא האלקים בחכמת הגמרא.<sup>5</sup>

דברי רמב"ן שנאמרו במקורם על התורה שבעל פה נכונים גם ביחס לתורה שבכתב. אין בנמצא ראיות מוחלטות, ואין לימוד התורה דומה למתמטיקה או אסטרונומיה. על כן אין בידינו אלא לעסוק בסברות מכריעות ובהסכמת השכל יחד עם בחינת טיב המקורות וכד'. המנתח עמדה זו יבחין כי ברמה העקרונית רמב"ן סובר שיש אמת אחת ויחידה, אלא שאין אנו יודעים את הדרך הבטוחה והוודאית לרדת לעומקה. בשל כך אנו מפעילים את הכלים המסוימים שיש לנו, ומנסים ככל יכולתנו להכריע בין האפשרויות השונות. עמדה זו ממשיכה את הקו הרואה במחלוקת תקלה שיש להתמודד עם השלכותיה ככל האפשר, ולהשיב לתורה את דמותה האחידה וההרמונית. מאוחר יותר, עם חדירת השפעת הלימוד של בעלי התוספות על הלומדים בספרד, אנו מוצאים אימוץ רחב יותר של השיטה האחרת, בה אנו עוברים לעסוק בפרק הבא, ואף ניסוח עקרוני שלה כפי שמופיע בדברי הריטב"א והר"ן, שיובאו להלן.

5. הקדמת רמב"ן לספרו מלחמות ה', מודפסת בש"ס וילנה לפני הרי"ף למסכת ברכות.

## פרק שני

# כל דבר ודבר אי־אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד

### א

בניגוד לעמדה הרואה את המחלוקת כתאונה שהתחוללה בהיסטוריה של התורה שבעל פה ניצבת משנה שונה לחלוטין, אשר סבורה כי תופעת המחלוקת נעוצה בשורש מהותה של תורה. זוהי התפיסה היסודית הקרואה בשם 'אלו ואלו', והיא מבארת את תופעת המחלוקת כחלק מהדרך בה ברא ריבוננו של עולם את העולם ואת התורה. אחד הדוברים העמוקים ביותר של תפיסה זו הוא המהר"ל מפראג. קדמו לו מקובלים רבים, כגון רבי מנחם רקאנטי בפירושו לתורה, רבי מנחם אבן גבאי בספר עבודת הקודש ג, כג ואחרים. דברי המהר"ל בעניין זה מבוססים על דברי הגמרא במסכת חגיגה ג ע"ב שהובאו בראש חיבור זה:

'בעלי אסופות' – אלו תלמידי חכמים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין הללו אוסרין והללו מתירין הללו פוסלין והללו מכשירין. שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר: כולם ניתנו מרועה אחד, אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה'...

בשל החשיבות הגדולה של דברי המהר"ל להמשך דברינו ננתח את כל דברי המהר"ל. נקדים ונאמר כי עיקר משנתו בעניין זה מצויה בספר באר הגולה בתחילת הבאר השני. ספר זה הנו ספר אפולוגטי, בו עונה המהר"ל לטענות המוטחות כנגד דברי חכמינו. המהר"ל מתאר תופעה חדשה המתרחשת בימיו:

...אך מקרוב באו בשערי התלמוד אשר באמת שעריו ננעלו בפני כל איש יודע מבואיו, והמה עברו משער לשער ובדעתם שעמדו על כל

בית גנזיו וכל המטמונים ראו, ומצאו בתוכו דברים ראויים להרחיקם, ובשביל זה הוציאו דיבת התלמוד אשר תרו אותו...  
(הקדמה לספר באר הגולה, עמ' ט<sup>1</sup>).

לאמור: בימיו מתרחשת תופעה חדשה של ביקורת חז"ל, והוא כותב את הספר כדי שלא להחריש על דברי הביקורת, וכדי להגן על חז"ל מפני ההתקפות עליהם. במסגרת ההגנה כנגד הטענות על אופי דברי חכמים עוסק המהר"ל גם בסוגיית המחלוקת.

## ב

ואמר 'בעלי אסופות', פי' כי אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד. שאף אם הדבר טמא, אי אפשר שלא יהיה לו צד בחינה אל טהרה של מה, וכן אם הדבר טהור, אי אפשר שלא יהיה לו בחינה מה של טומאה (באר הגולה, באר הראשון, עמ' יט).

טענת היסוד של המהר"ל נוגעת למבנה העולם. העולם בו אנו חיים הוא עולם מורכב, ואין בו מוחלטות של תחום כלשהו. כפי שיתבאר בהמשך, המהר"ל שואב הנחה זו ממדעי הטבע. אין בנמצא דבר מה המורכב מיסוד אחד בלבד. עיקרון זה הוא עיקרון המעצב גם את התחומים התורניים האלוהיים. אין בנמצא דבר מה מוחלט – לכל דבר טמא יש בחינה של טהרה, ולכל דבר טהור יש בחינה מסוימת של טומאה.

## ג

ובני אדם מחולקים בשכל ואי אפשר שיהיו כל שכלי בני אדם על דרך אחד כמו שיתבאר, ולכך כל אחד ואחד מקבל בחינה אחת כפי חלק שכלו. ועל זה קראם בעלי אסופות, ר"ל שיושבים אסופות ועוסקים בתורה שאף שהם מחולקים בשכלם מ"מ הם מתאספים יחד, וכאשר הם מתאספים יש בהם כל הדעות המחולקות (שם, עמ' כ).

1. ההפניות לספר באר הגולה הם על פי מהדורת לונדון תשכ"ב.

ההנחה המטפיזית הזו מקבלת ביטוי בעולמם של חכמים. ככלל, ניתן היה לטעון כי אמנם תמונת העולם היא מורכבת, אך העולם כולו מתבונן בתמונה זו באותה צורה, ועל כן אין היא יוצרת מחלוקות. לכן מבאר המהר"ל כי יש לצרף להנחה בדבר מורכבות העולם הנחה בדבר בני האדם – בני האדם שונים זה מזה, ומשום כך הם מתבוננים באופן שונה על תמונת העולם המורכבת. כל אחד מבני האדם מסוגל לראות חלק אחד בלבד, ואין הוא יכול לתפוס את מורכבות התמונה בכללה. המחלוקת היא אפוא תופעה הכרחית בעולמו של האדם, ולא ניתן לתאר את העולם באופן שלם בלעדיה.

קביעה זו היא שעומדת בבסיס החובה המוטלת על תלמידי החכמים להתכנס ולשבת אסופות אסופות, שכן זו הדרך היחידה בה ניתן להביא לידי ביטוי את כל הדעות החלוקות. למעשה, מניח כאן המהר"ל הנחה נוספת: כדי להגיע לבירור האמת יש צורך בכל צורות ההסתכלות ובכל ההיבטים המרכיבים את תמונת העולם התורנית. הדרך היחידה לעשות זאת היא באסיפת החכמים כולם ובנתינת מקום לביטוי הדעות כולן.

#### ד

ואמר שמא תאמר א"כ האיך אני לומד תורה מעתה? על זה אמר: 'כולם ניתנו מרועה אחד, אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים'. וביאור זה, כי הש"י כאשר נתן תורה לישראל נתן כל דבר ודבר בתורה כפי מה שהוא. ואמר שדין זה יש בו בחינה לזכות ויש בו בחינה לחובה, ודין של איסור והיתר יש בדין זה בחינה להיתר ויש כאן בחינה לאסור, וכן כשר ופסול יש בחינה אחת הפך האחרת. כמו שבעולם נמצא דבר מורכב מהפכים, ותוכל לומר על העץ שהוא מתייחס אל יסוד המים וכן הוא האמת שיש בו מן המים, ותוכל לומר שיש בו מן יסוד האוויר וכן הוא האמת שיש בו יסוד האוויר, ולא תמצא דבר פשוט לגמרי. וכן בתורה אין דבר אחד טמא לגמרי שלא יהיה בו צד טהרה, ויש בו צד טומאה ג"כ. וכאשר אחד למד על דבר אחד טהור ונתן טעמו ושכלו לטהרה, הרי אמר בחינה אחת כפי מה שהוא, והאומר טמא ואמר טעמו זה אמר ג"כ בחינה אחת. והיינו דאמר שכולם הם מפי אדון המעשים, ולמה הוצרך לומר כאן מפי אדון כל המעשים ומה ענינו לכאן? אלא ר"ל כמו שהש"י

אדון כל המעשים וממנו נמצא עולם המורכב 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, והש"י ברא את הכל והוא ברא הדבר שיש בו שתי בחינות (שם).

המהר"ל נוקט כאן בסגנונו הרגיל השב ומבאר עניינים שעלו קודם לכן בתוספת נקודות נוספות. שתי נקודות מתחדשות בפסקה זו. נקודה ראשונה המופיעה בתחילת הפסקה היא הרחבת העיקרון של ריבוי הבחינות והשוואתו לנעשה בחוקי הטבע. המהר"ל שחי בתקופת התעוררותו של המדע המודרני הושפע מאוד מהגילויים המדעיים, והקביל הרבה מגילויים אלה לתופעות שאנו מוצאים בעולמה של תורה. גם בטבע וגם בתורה אין דבר שהוא "פשוט לגמרי", ועל כן כל קביעה מעשית ביחס לתמונה המלאה מהווה למעשה התבוננות בחלק מן האמת בלבד.

העיקרית שבנקודות בפסקה זו היא הקביעה כי העולם המורכב הוא פרי יצירתו של ריבוננו של עולם, שברא את העולם בדרך של "דברים מתחלפים". אין זו תאונה היסטורית, כי אם מהות הבריאה כפי שנוצרה כבר בששת ימי המעשה. משמעות הדבר היא שיחסנו לדברי חכמים אינו יחס הקובע כי אחד מהם מכוון לאמת והשני טועה, ולמעשה לא למד תורה, אם כי בשוגג. יחסנו הוא הפוך: כל אחד מהם למד תורה כמו השני, כיוון שהוא למד את אחת הבחינות שריבוננו של עולם ברא בעולמו. בדברים אלה מקבע המהר"ל את היחס למחלוקת ככזו שמבטאת בפועל את ריבוי הפנים של התורה.

## ה

רק לעניין הלכה למעשה אין ספק שהאחד יותר עיקר מן השני, כמעשה ה' אף כי הדבר הוא מורכב, מ"מ אין זה כמו זה רק הא' יותר עיקר. שהרי העץ שהוא מורכב מד' יסודות, העיקר שגובר בו הוא יסוד הרוח כמו שידוע. וכן אף שיש לדבר אחד בחינות מתחלפות כולם נתנו מן הש"י, רק כי אחד מהם יותר עיקר והוא מכריע והוא

הלכה. מ"מ אל תאמר כי דבר שאינו עיקר אינו נחשב כלום, זה אינו כי השומע כל הדעות הרי השיג הדבר כפי מה שיש לדבר בחינות מתחלפות, והרי למד תורה כפי מה שהוא הדבר שיש לו בחינות מתחלפות, רק לענין הלכה אחד מכריע על השני (שם).

המהר"ל מודע לכך כי עמדה זו של חכמים נושאת בחובה סכנה גדולה של אנרכיה. משעה שמקובלות אמתות שונות כאמתות חלקיות, ואין לאחת עדיפות על השנייה, אנו סודקים סדק שיהפוך במהרה לקרע, והתורה תיעשה כשתי תורות. אם אין נקודת אחיזה ויכולת הכרעה בדבר עליונותה של עמדה אחת על השנייה לא ניתן לגבש אורח חיים ציבורי ואישי עקיב ומחייב, ולא תימצא אפשרות לכנס את שומרי התורה תחת דרך חיים אחת.

נדגיש כי התמודדות עם שאלה זו כלל אינה מופיעה בגמרא שלפנינו. הגמרא אינה חוצה את שלב הלימוד לקראת פסיקת ההלכה, כי אם עוסקת בשאלות פנימיות של לומד התורה. לומד התורה נבוך מריבוי הדעות, והגמרא דנה בתפיסת העולם שעליו לאמץ לעצמו מול גיוון זה. בהדרגת לומד התורה הנבוך נעסוק בפרק אחר של חיבור זה. ברם, את המהר"ל סוגיה זו מטרידה מאוד, שכן כאמור בפתיחה לפרק זה מטרתו העיקרית אינה לעסוק בביאור דברי הגמרא במסכת חגיגה כשלעצמם, כי אם להתמודד עם שאלת אופיים של דברי חז"ל.

לפיכך מבחין המהר"ל בין שלב הלימוד לשלב ההלכה. ריבוי הדעות והגיוון טוב הוא לשלב הלימוד. ברם, בשעה שיש לפסוק הלכה יש לתור אחר הדעה שהיא היותר 'עיקר', ואותה לעשות כדעה המחייבת מבחינה הלכתית. גם כאן לומד המהר"ל בדרך של אנלוגיה לחוקי הטבע – על אף העובדה שדברים מורכבים מיסודות שונים יש לכל אחד מהם יסוד עיקרי. כך גם בענייני ההלכה – יש דעה שהיא עיקרית יותר להלכה, ויש לערוך הבחנה יסודית בין השלב העיוני לשלב המעשי. הבחנה זו עומדת במוקד הפרקים המאוחרים יותר של חיבור זה.

בחלק השני של פסקה זו טורח המהר"ל להדגיש כי הבחנה זו אינה שמה את ההלכה בראש הדברים דווקא, ואינה מובילה למסקנה כי המייצג את הדעה שלא נפסקה להלכה השחית את זמנו לריק. יש להבחין בין שלב הלימוד "כפי מה שהוא הדבר" לבין ההלכה, ויש ערך העומד בפני עצמו לכל אחד מן השלבים.

ולפעמים הבחינות שוים לגמרי בצד עצמו ואז שניהם מן הש"י בשוה ואין מכריע. וזהו מחלוקת הלל ושמאי שיצא בת קול אלו ואלו דברי אלקים חיים, ר"ל ששניהם שוים בבחינות שזה כזה, וכיון שהבחינות שוה שניהם דברי אלקים חיים. כי הש"י נתן התורה וציוה הכל לפי הבחינה, שאם הבחינה לטהרה ציוה עליו טהור, והפך זה ג"כ אם הבחינה לטומאה ציוה עליו טמא, וכאשר הבחינות שוים על זה אמר אלו ואלו דברי אלהים חיים, כי המטהר דבריו דברי אלקים שהוא יתברך מטהר מצד בחינה של טהרה זאת, וכן המטמא ג"כ דבריו דברי אלקים שהוא יתברך מטמא לפי בחינה של טומאה (שם).

בפסקה זו שב המהר"ל צעד אחד לאחור, והוא מבחין בין שני מצבים של מורכבות העמדה ההלכתית, הבחנה שנוגעת גם לפסיקת ההלכה. לפיכך יש להקדים את תיאור שני המצבים בשלב הלימוד קודם שנגיע לשלב פסיקת ההלכה.

עד כאן לא נקט המהר"ל בביטוי 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. ביטוי זה מתייחד לדעתו רק למקרים בהם יש שוויון במשקל התורני של שני ההיבטים של הסוגיה. בדרך כלל אין זה כך, ועל כן אין לומר 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', כי אם לטעון שבכל אחד מהצדדים יש לפחות אמת חלקית בלבד, אך לא לקבוע כי הם שווים בערכם. גם פסיקת ההלכה במצב הרגיל היא קלה יותר, בשל העובדה שקל להבחין בין הדעה שהיא היותר עיקרית לבין הדעה המשנית.

כרם, ישנו מצב בו "שניהם שוים בבחינות", לאמור: שתי הבחינות זהות במשקלן העקרוני. זהו מצב נדיר, כפי שיבואר להלן, ובמצב זה בלבד אנו רשאים לומר ששני הצדדים מהווים 'דברי אלוהים חיים'. לא ברור עד תום מה יוצר מצב נדיר זה. כול שאנו יודעים הוא שיש מקרים בודדים בהם ריבוננו של עולם יצק בתורתו שתי בחינות זהות לחלוטין, אך בדרך כלל אין זה כך, ולרוב יש בחינה אחת שהיא היותר עיקרית. ייתכן שהקריטריון לזיהוי מחלוקות מסוג זה אינו תוכני אלא פרסונלי: שמאי והלל לא נחלקו אלא בסוג כזה של מחלוקות. נעקוב אחר שתי האפשרויות בהמשך פרק זה.

ולכך שואל שם, מאחרי כי אלו ואלו דברי אלקים חיים בשווה א"כ למה אמר הלכה כב"ה? ואמר מפני שהם נוחים ועלובין וכו'. ודבר זה, כי הטעם שנתן ב"ש מצד חדוד השכלי שהיו חריפים מאוד, הוא שקול כמו הטעם שנתן ב"ה רק כי הנעלבים ואינם עלובין כו', עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו. ובארנו זה במקום אחר באריכות כי מדה זאת הוא מדת הפשיטות לגמרי, ולכך ראויים דבריו להלכה, כי ההלכה הוא שכל פשוט, והשכל נמשך אחר המדה שיש בו, וכאשר הוא נעלב יש לו מדת הפשיטות ונמשך אחר השכל הפשוט אשר הוא ראוי להלכה כאשר תבין דברי חכמה. לפיכך ההלכה כב"ה, כי דבריו מתחברים אל השכל הפשוט לגמרי. ותדע עוד כי הנוח והעלובן היא מדה ראויה להלכה, כי ההלכה היא הדרך הישר שאינו סר מן היושר, והוא ההולך אל הש"י לגמרי, ולכך נקרא דבר זה הלכה וכבר בארנו דבר זה באריכות...

כאמור לעיל, צעד המהר"ל מעט לאחור, כדי לעסוק במצב שבו הבחינות זהות לחלוטין. כאן עולה שאלת פסיקת ההלכה. במצב הרגיל פוסקים הלכה לאור מה שהוא היותר 'עיקר'. ברם, כאשר שתי הבחינות זהות לחלוטין בעצמתן כיצד ניתן לפסוק הלכה?

המהר"ל מבאר כי חכמינו הפעילו אפוא כלל אחר בפסיקת ההלכה במחלוקות שמאי והלל, וביארו כי הלכה נפסקה כבית הלל בשל העובדה שהיו נוחים ועלובים (על פי הגמרא במסכת עירובין יג ע"ב). אין מדובר בפרס שניתן למי שהוא ענוותן, כי אם לדבר מה שהוא מהותי להלכה. הלכה חייבת להיות במידת ה"פשיטות", כי ההלכה היא "שכל פשוט" שהוא דווקא הראוי להלכה. לא זו בלבד, אלא שדווקא תכונת הנפש של "הנוח והעלובן" מתאימה להלכה, וזו סיבה נוספת לפסיקה כך.

לא נאריך בשלב זה לבאר מהו טיב המונח 'פשיטות' במשנת המהר"ל, ומדוע דווקא לו מעלה גדולה בפסיקת ההלכה. נציין רק את העובדה שהמהר"ל מציין תכונת יסוד של ההלכה בשעה שאין דעה שניתן להצביע עליה כ'עיקר' והיא הפשטות והשכל הפשוט. אנו נשוב לעמדה זו בהמשך החיבור.

## ח

ויש לך לדעת, כי דוקא במחלוקת ב"ש וב"ה אמרו אלו ואלו דברי אלוהים חיים, כי הם היו תחלה במחלוקת התורה, שקודם שהיה מחלוקת ב"ש וב"ה לא היה מחלוקת בתורה כלל, וכאשר באו ב"ש וב"ה היה מחלוקת שלהם עד שדברי שניהם דברי אלוהים חיים כמו שהתבאר למעלה. ואין ראוי שיבואו ישראל ממדריגה העליונה שלא היה בהם מחלוקת בתורה, אל מדריגה זאת שיהיה בהם מחלוקת ואחד מהם דבריו בטלים, ולכך היה המחלוקת אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ואחר כך נתחדש שאר מחלוקת והבן זה מאוד. ובארנו עוד במקום אחר הלשון שאמר דברי אלוהים חיים ואין כאן מקום להאריך (שם, עמ' כא).

המהר"ל רואה צורך להדגיש שוב את החלוקה בין שני סוגים של מחלוקות. ברם, דומה כי ההבחנה בפסקה זו שונה מההבחנה הקודמת, ומרחיבה את תחום המחלוקות עליהן נאמר 'אלו ואלו'. המעיין יבחין מיד כי אין הוא מגביל את 'אלו ואלו' לשמאי והלל בלבד, ובפסקה זו הוא מרחיב את הטיעון גם לבית שמאי ולבית הלל. הרחבה זו מדגישה את העובדה שאכן אין המהר"ל מתייחס דווקא לאישיות של שמאי והלל וביתם, כי אם לממד האובייקטיבי של המחלוקות שלהם. ריבוננו של עולם גלגל כי בשלב הראשון להופעת המחלוקות תופענה מחלוקות המבטאות את האיכות העילאית של המחלוקת – שני צדדים המבטאים באופן מלא את 'דברי אלוהים חיים'. כדי שלא יהיה מעבר חד מדי מתקופה בה אין מחלוקות לתקופה בה המחלוקת רצופה, עקבית ולא שוויונית, הופיעה תקופת ביניים של מחלוקות שבה שני הצדדים מבטאים 'דברי אלוהים חיים' באופן מלא. רק לאחר מכן התפתחה המחלוקת מהסוג המקובל.

בשולי הדברים נעיר כי גם המהר"ל, בדומה לרמב"ם, מבאר את התוספתא שהובאה לעיל כמקור המתאר את ראשית הופעת המחלוקת בישראל, ולא את תולדותיה של הכרעת המחלוקת.

ט

קשה להפריז בחשיבות דברי המהר"ל. התפיסה אותה הוא מייצג, שכאמור לא מופיעה אצלו לראשונה, מעצבת יחס שונה לחלוטין למחלוקת, וכשמדובר במהר"ל היא אכן באה לידי ביטוי בכל משנתו. דוגמה בולטת לדבר היא הדרך בה ביאר את אגדות חז"ל. טיבן של אגדות הוא בכך שהן מביאות תשובות רבות לשאלה אחת, ואמוראים שונים מתרצים תירוצים שונים או עושים אנלוגיות שונות בין תקופות. כשבא המהר"ל לבאר את דבריהם הוא לא הציב אותם כמחלוקת, ולא בחר את דברי האחד והזניח את דברי האחר, כי אם ביאר מה הוסיף כל אחד מהם, ומה טעם יש בהבאת כל אחת מהתפיסות. אין המחלוקת אלא הזדמנות לחשוף אמתות שונות ומורכבות, ודווקא לימוד השיטות השונות מבטיח את תפיסת הדבר כפי שהוא באמת. ניתן לומר בצורה אירונית משהו כי דווקא מקום בו אין מחלוקת סובל מליקוי בהבהרת כל צדדי העניין, שהרי "כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד". לפיכך, על לומד התורה להעמיק את המחלוקת ככול שיוכל, כדי שיצאו אל הפועל כל צדדי ההסתכלות על נושא מסוים. אמונתו צריכה להיות שכולם מבטאים פן מסוים של האמת האלוהית. אמנם, ברוב המחלוקות (למעט אלו של שמאי והלל או של בית שמאי ובית הלל) קיים פן עיקרי ופן משני, אולם אין בעובדה זו כדי לעמעם את החובה להציף על פני השטח את כל הדעות כולן, כולל אלה שמראש ידוע כי תידחנה מהלכה.

חידושו השני של המהר"ל הוא בהבחנה בין שלב הלימוד לשלב הפסיקה וההכרעה במחלוקת. המהר"ל מדגיש כי אין שיטתו מובילה לאנרכיה. הוא עושה זאת על ידי צירוף של שני מקורות שאינם מופיעים בהקשר אחד. הוא פותח בדיון בגמרא בחגיגה הדנה ביחס למחלוקת עצמה, ומסיים בגמרא בעירובין הדנה בשאלת פסיקת ההלכה במחלוקת בית שמאי ובית הלל. בין שני התחומים הוא פורס את משנתו, בדבר פסיקת ההלכה כשיטה שהיא יותר "עיקר". בכך מנחה המהר"ל את הלימוד המורכב והעשיר בשיטות שונות. יש לפתוח ברוחב תודעתו ולכלול את השיטות כולן, ולסיים בהכרעה הלכתית מחייבת.

**פרק שלישי**  
**'אלו ואלו' בתורה שבכתב –**  
**מבוא למשנת הרב מרדכי ברויאר**

א

תפיסת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' מעלה את השאלה היכן התגלתה תפיסה זו בפעם הראשונה. אם אכן אין זו תאונה היסטורית, ואם לא מדובר במחלוקת שמקורה הוא בקשיים בתהליך ההעברה מדור לדור, יש למצוא את מקורה הראשון, ואת התשתית הפנימית היסודית של המחלוקת. ואמנם, ראשונים תלו תפיסה זו כבר בתורה שבעל פה אותה למד משה רבנו במעמד הר סיני:

'אלו ואלו דברי אלהים חיים' – שאלו רבני צרפת ז"ל, האיך אפשר שיהיו אלו ואלו דברי אלהים חיים, וזה אוסר וזה מתיר? ותוצו כי כשעלה משה למרום לקבל התורה 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. ונכון הוא לפי הדרש. ובדרך האמת יש טעם סוד בדבר (ריטב"א עירובין יג ע"ב).

ניתוח דברי הריטב"א מלמד על הנקודות הבאות:

- א. אין זה פשוט לומר כי דברי אלוהים חיים נאמרו כ'אלו ואלו'. הנחת הבסיס היא כי על דברי אלוהים חיים להיות מוחלטים, וככאלה אין הם מאפשרים עמדות מנוגדות. נקודת המוצא הזו מעוררת את שאלתם של חכמי צרפת.
- ב. תשובת הריטב"א מתפצלת למעשה לשני חלקים. בחלק הראשון מערער הריטב"א על ההנחה שלא ייתכן כי מפי עליון יצאו פנים לכאן ולכאן. בשעה שהיה משה במרום נאמרו לו מ"ט פנים לכאן ומ"ט פנים לכאן. לפי פשט דברי הריטב"א נראה כי מדובר במ"ט פנים של פרשנות, ולמעשה מדובר על התורה שבעל פה. ישנן

אפשרויות שונות לפרש כל עניין בתורה, בשל העובדה שביסודו של דבר הוא מכיל בתוכו פנים לכאן ולכאן, וכבר מן השמים נאמרו הפנים השונות.

ג. בחלק השני של התשובה קובע הריטב"א דבר מה מרחיק לכת יותר – ריבוננו של עולם הותיר את ההכרעה בידי בני אדם. כאן מערער הריטב"א על ההנחה כי מפי עליון חייבת לצאת הכרעה חד-ממדית. הריטב"א טוען כי הקב"ה הותיר לאדם מקום נרחב גם בתורה שבעל פה עצמה. הוא לא הכריע, כי אם מסר את הדברים לחכמי ישראל שבכל דור ודור.

עמדה זו היא חלק מאתוס כללי הנמצא בדברי חז"ל בדבר המקום שהותיר הקב"ה למעשה בני אדם. עיקרון זה אינו נוגע לתורה שבעל פה בלבד, כי אם לכל הבריאה. אחד המקורות היסודיים לכך הוא המפגש הידוע שבין רבי עקיבא לבין טורנוסרופוס הרשע:

...מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את ר' עקיבא: איזו מעשים נאים – של הקב"ה או של בשר ודם? אמר לו: של בשר ודם נאים! אמר לו טורנוסרופוס: הרי השמים והארץ יכול אדם לעשות כיוצא בהם? אמר לו רבי עקיבא: לא תאמר לי בדבר שהוא למעלה מן הבריות שאין שולטין עליו, אלא אמור דברים שהם מצויין בבני אדם. אמר לו: למה אתם מוליין? אמר לו: אני הייתי יודע שעל דבר זה אתה שואלני, ולכך הקדמתי ואמרתי לך שמעשה בני אדם נאים משל הקב"ה. הביא לו רבי עקיבא שבלים וגלוסקאות. אמר לו: אלו מעשה הקב"ה, ואלו מעשה ידי אדם! אמר לו: אין אלו נאים יותר מן השבלים? אמר לו טורנוסרופוס: אם הוא חפץ במילה למה אינו יוצא הולד מהול ממעי אמו? אמר לו רבי עקיבא: ולמה שוררו יוצא עמו, והוא תלוי בבטנו ואמו חותכו? ומה שאתה אומר למה אינו יוצא מהול לפי שלא נתן הקב"ה את המצות לישראל אלא לצרף אותם בהם... (תנחומא תזריע ה).

גם כאן מופיע אותו עיקרון. כביכול, צמצם הקב"ה את מעשיו בעולמו והותיר לאדם מעמד בשיפור הבריאה וביצירה בתוכה, וזהו אחד הביטויים העמוקים ביותר של צלם אלוהים שבאדם. הרב י"ד סלובייצ'יק הטיב לתאר נקודה זו:

...בששת ימי הבריאה לא סיים הבורא בכוונה תחילה את הכל במלאכת הבריאה. הבורא הניח את היסוד, צר את הצורה, נטע את הכוחות, קבע את חוקי הטבע; ואולם הוא השאיר פגימות ועניינים שעודם צריכים השלמה ותיקון. בעלי הקבלה אומרים בסוגיה זו כי בשעת הבריאה אירעה שבירת הכלים, ועל ידי כך נתפזרו בתוך היצירה כוחות הרסניים – 'תולדין דתוהו'. נאמר 'ויבדל אלוהים בין האור ובין החושך' – ואולם את החושך עצמו לא ביטל לחלוטין... תעודתו של האדם בתורת יוצר היא להמשיך בתהליך ממקום שבו הופסק.<sup>1</sup>

כוחות יצירה אלו נותרו, אפוא, לא רק בבריאת העולם הפיזי, אלא גם בעולם הרוחני והתורני. גם כאן הותיר הקב"ה מרחב גדול לאדם להכריע בדרכי התורה. היסוד המצוי בדברי הריטב"א משמש בסיס לקביעות רבות של חז"ל, ובראשן הגמרא המלמדת כי ריבונו של עולם אף אמר "נצחוני בני" (בבא מציעא נט ע"ב). אנו נדון בקביעות אלו בהמשך דרכנו.

ד. הריטב"א מציין כי בדרך האמת יש טעם סוד לדבר. אין אנו יודעים במפורש למה התכוון, אולם ייתכן שהוא רומז לתפיסה אחרת שאינה נובעת מהעובדה שהקב"ה הותיר לאדם מקום ביצירת התורה שבעל פה, אלא ממקום עמוק יותר של אחדות ההפכים. נראה כי הוא רומז לדברי המהר"ל שהובאו לעיל, מהם עולה כי הסתירה אינה נובעת מחירות פרשנית שניתנה לאדם, אלא מסיבה מהותית הנוגעת לאופי הבריאה – הבריאה עצמה מכילה בתוכה ניגוד וריבוי, שהרי "אי אפשר שיהיה דעת החכמים על דרך אחד, ואי אפשר שלא יהיה חלוק ביניהם כפי מה שהם מחולקים בשכלם. כי כל דבר ודבר אי אפשר שלא יהא בחינה יותר מאחת לדבר אחד..." (דברי המהר"ל שהובאו לעיל).

## ב

דברי הריטב"א, אפוא, מותירים מקום לשאול האם ניתן לטעון כי

1. הרי"ד סולובייצ'יק, ימי זיכרון, ירושלים תשמ"ו, עמ' 86-87.

הכפילות של 'אלו ואלו' אינה מופיעה בתורה שבעל פה בלבד, אלא שורשה גבוה יותר – בתורה שבכתב. שאלה זו אינה עומדת בסתירה לאמונה העמוקה בהיות התורה שבכתב נובעת מדברי אלוהים חיים שנאמרו למשה פנים אל פנים, שהרי אין מניעה כי דבר ה' עצמו יישא פנים לכאן ולכאן. במבט ראשון אין אנו מוצאים עמדה כזו. אין אנו מוצאים טענה מפורשת בדברי קדמונים כי התורה עצמה בנויה מפנים לכאן ולכאן. להפך, הפרשנות המסורתית המקובלת מבקשת ליישב את הסתירות כולן מתוך הנחה בסיסית כי מדובר בתורה הרמונית אחת: "תני בשם ר' נחמיה 'הית' כאניו' סוחר ממרחק תביא לחמה' – דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר..."<sup>2</sup> מאמר זה מלמד כי אין סתירות בתורה אלא רק השלמות של נושא אחד במקום אחר.

ברם, מקור מרכזי אחר בדברי חכמים מלמד על האפשרות לראות את התורה שבכתב כיצירה שיש בה ביטוי לתפיסת 'אלו ואלו'. מקור זה עוסק בפרשת הבריאה:

א"ר ברכיה: בשעה שבא הקב"ה לבראות את האדם הראשון ראה צדיקים ורשעים יוצאים ממנו, אמר: אם אני בורא אותו ורשעים יוצאים ממנו ואם לא אברא אותו היאך צדיקים יוצאים ממנו, מה עשה הקב"ה הפליג דרכן של רשעים מכנגד פניו ושיתף בו מדת רחמים...<sup>3</sup>

'ה' אלהים' – למלך שהיו לו כוסות ריקים, אמר המלך: אם אני נתן לתוכן חמין הם מתבקעין צונן הם מקריסין, ומה עשה המלך? ערב חמין בצונן ונתן בהם ועמדו. כך אמר הקב"ה: אם בורא אני את העולם במדת הרחמים הוי חטייה סגיאין, במדת הדין היאך העולם יכול לעמוד, אלא הרי אני בורא אותו במדת הדין ובמדת הרחמים והלואי יעמוד.<sup>4</sup>

נראה כי מדרשים אלה דנים ביחס שבין שני הפרקים הראשונים של ספר בראשית. על פי פשט הכתוב הסתיימה בריאת העולם ביום השבת, ושם נאמר כי "ויכלו השמים והארץ וכל צבאם. ויכל אלהים ביום השביעי

2. ירושלמי ראש השנה פ"ג, נח ע"ד.

3. בראשית רבה פרשה ח ד, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 59.

4. בראשית רבה פרשה יב טו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 112-113.

מלאכתו אשר עשה וישבת ביום השביעי מכל מלאכתו אשר עשה" (בראשית ב', א-ב). מפשט הדברים עולה כי הבריאה הסתיימה ואין עוד מה לחולל בעולם הבריאה. ריבוננו של עולם סיים את כול מה שיש לברוא בעולם, ומכאן ואילך דומה כי הבריאה יכולה להסתדר לבדה. ברם, בפרק השני של ספר בראשית מסופרים לכאורה חלק מסיפורי הבריאה מחדש, ובצורה סותרת לזו שנאמרה בפרק הראשון. דוגמה לדבר: האיש והאישה לא נבראו כאחד כבפרק הראשון כי אם בצורה שונה לחלוטין – האיש נברא עפר מן האדמה והופחה בו נשמת החיים מבורא עולם, ואילו האישה נבראה מהצלע. דוגמה זו לא ללמד על עצמה בלבד יצאה כי אם ללמד על הכלל כולו יצאה. כמעט כל דבר המתואר בפרק השני שונה מהנאמר בפרק הראשון.

הפרשנות המקובלת של כפילות זו היא פרשנות הרמונית-כרוניולוגית. לאמור, פרק ב' עוקב אחר פרק א' ומתאר תהליכים שאירעו לאחר תום הבריאה שבפרק הראשון. כך לדוגמה ביאר רש"י:

'טרם יהיה בארץ' – כל טרם שבמקרא לשון עד לא הוא... ואף זה תפרש עדיין לא היה בארץ כשנגמרה בריאת העולם בשישי קודם שנברא אדם וכל עשב השדה עדיין לא צמח, ובג' [= וביום השלישי] שכתוב ותוצא לא יצאו אלא על פתח הקרקע עמדו עד יום ו'... (רש"י בראשית ב', ה).

לפי רש"י, אפוא, הכול אכן נברא בימי הבריאה שבפרק הראשון אולם עמד על פתח הקרקע, ואילו היציאה החוצה בפועל מתוארת רק בפרק השני.

רמב"ן חלק על רש"י בתיאור התנהלות הבריאה:

'וכל שיח השדה' – על דעת רבותינו בשלישי עמדו על פתח קרקע הארץ, ובשישי צמחו לאחר שהמטיר עליהם. ועל דעתי כפי הפשט, כי בשלישי הוציאה הארץ העשב ועץ הפרי בקומותם וצביונם כאשר צותה בהם, ועכשיו יספר הכתוב כי אין נוטע וזורע מהם, והיא לא תצמח, עד אשר עלה אד ממנה והשקה אותה ונוצר האדם העובד אותה לזורע ולנטוע ולשמור... (רמב"ן, שם).

ברם, מבחינה עקרונית גם רמב"ן קיבל את ההנחה שמדובר בשני סיפורים עוקבים, ופרק ב' אירע לאחר שהסתיימה הבריאה המתוארת בפרק א'.

מדברי חז"ל המתוארים לעיל דומה כי הם ביארו זאת בצורה שונה לחלוטין. אין מדובר בסיפורים עוקבים כי אם בסיפורים מקבילים. לאמור, פרק א' ופרק ב' מתארים את אותה בריאה ואת אותו פרק זמן בשני סיפורים שונים, מנוגדים וסותרים. הראיה המרכזית להיותם סיפורים שונים אינה מבוססת על תוכנם השונה כי אם בראש ובראשונה על שמו של הבורא. בורא עולם קרוא בפרק הראשון בשם 'אלוהים', ואילו בפרק השני של הבריאה הוא קרוי 'ה' אלוהים'. שמות אלו מבטאים בחינות שונות של הבריאה עצמה. שם אלוהים מיוחד בדרך כלל למידת הדין, ואילו שם הוי"ה מיוחד בדרך כלל למידת הרחמים. לפיכך קבעו חז"ל כי למעשה מתוארות שתי בריאות. בריאה אחת שעמדה להיות נבראת לבדה במידת הדין – והיא זו המבוטאת בפרק הראשון של ספר בראשית – ולעומתה הבריאה כפי שבאה לידי ביטוי בפועל, שמתוארת בפרק השני של ספר בראשית.

ההבדל בשמות האלוהיים אינו עומד לבדו. קיימים הבדלים סגנוניים רבים בין שני הפרקים. לו היו אלו סיפורים עוקבים היה מקום לצפות כי הסגנון בשני הסיפורים יהיה דומה, והשימוש באותן מילים יהיה עקיב. ברם, ההבדלים הם רבים מאוד. בפרק הראשון מפוצל האדם לזכר ולנקבה, ואילו בפרק השני מדובר על אדם ואישה, ועוד ועוד. הסגנון השונה מאמת את דרך ההסתכלות הכפולה והמקבילה, ומעמיד שאלות רבות בפני התפיסה ההרמונית-כרונולוגית.

שניות זו ניתן להבין בשתי צורות: הראשונה שבהן היא שבפרק הראשון מתוארת ה'הווא אמינא' של הבריאה, אך למעשה היא לא באה לידי ביטוי בעולמנו, שכן היא נדחתה מפני הבריאה המתוארת בפרק השני. למעשה, העולם בו אנו חיים בשעה זו הוא העולם המתואר בפרק השני. השנייה שבהן, והיא המקובלת על ידי כל מי שאימץ את צורת ההסתכלות הזו על הבריאה, היא שהבריאה שאנו חיים בתוכה היא בריאה כפולה, והתורה מתארת תיאור סותר של הבריאה ומשקפת בכך את האמת הסודית של הבריאה. הקבלה אימצה הסתכלות זו באופן מוחלט, והיא אכן מדברת על שניות בכל עניין ועניין המופיע בעולמנו –

מרום הספרות העליונות העוסקות באלוהות ועד תחתיות ארץ בתוכן אנו חיים.

## ג

שני סיפורי הבריאה המקבילים אינם נוגעים בתאולוגיה בלבד. יש להם השפעה ניכרת על ההתנהלות בעולם. נדגים זאת שוב על ידי פרשת הבריאה הכפולה של זכר ונקבה. אחת מסוגיות היסוד של עולמנו היא היחס שבין איש לאישה – האם עלינו לאמץ דרך הסתכלות שוויונית באופן בסיסי, אשר אינה נוטה להעצים את ההבדלים בין איש לאישה, ומלבד ההבדלים הפיזיולוגיים היא מדגישה דווקא את הזהות ואת ההקבלה. לחילופין, ישנה גישה הגורסת שאיש ואישה הם שתי ישויות שונות לחלוטין, שההבדל ביניהן רב ועצום. לשאלה זו השפעה ניכרת על ההתנהלות בעולם, על דרכי ההלכה ועל התפיסות השונות הקיימות. אם אכן אנו מדברים על שני סיפורים מקבילים, מדובר אפוא, באמת, על יחס כפול לאיש ולאישה. יש צדדים בהם הם שוויוניים לחלוטין ויש דברים בהם דווקא יש להעצים את ההבדלים ביניהם. עיקר העבודה הפילוסופית והפסיקתית מחייבת אפוא להגדיר שני מצבים מנוגדים – אחד המבטל את ההבדלים בין איש ובין אישה, ואחד המעצים אותם יותר ויותר.

משנתו של הרב י"ד סלובייצ'יק התבססה הרבה על היחס הכפול שבין שני המקורות בבריאה. הוא פיתח משנה שלמה שנולדה מראייה כפולה של שני הסיפורים, ובעיקר בשעה שעסק בשני עניינים יסודיים. הראשון שבהם הוא שאלת יחסי איש ואישה כפי שבאו לידי ביטוי בספרו אדם וביתו.<sup>5</sup> השני שבהם – בספר איש האמונה<sup>6</sup> – בדבר היחס הכפול לשני סוגים של בני אדם: איש ההוד וההדר המתואר בפרק הראשון של הבריאה ואיש האמונה המתואר בפרק השני של הבריאה. איש ההוד וההדר מתואר כ"צלם אלוהים", והוא פועל בעולם מתוך הנעה פנימית לכבוש את העולם ולמשול בו. איש האמונה לעומתו, הוא המתואר בפרק השני של הבריאה, והוא מוצג כאדם שעניינו בעולם הוא למצוא את שאלת פשר הקיום וסוד ההויה.

5. הרי"ד סלובייצ'יק, אדם וביתו, ירושלים תשס"ב.

6. הרי"ד סלובייצ'יק, איש האמונה, ירושלים תשל"א.

גם בסוגיית שני סוגי האדם אנו עוסקים בשאלה שאינה תאולוגית, כי אם נוגעת בשאלת התנהלותו של האדם בעולם. הרב י"ד סולובייצ'יק ביסס חלק גדול ממשנתו על היחס לפעולותיו של האדם בעולם. כאשר הוא מדבר על האדם הראשון הוא כותב:

הבורא ברא את האדם זכר ונקבה, וציווה אותם לכבוש את העולם – 'ורדו בארץ וכבשוה'. איך אפשר לאנוש לכבוש את העולם, ואפילו משהו ממנו, אם לא על ידי תפיסת חוקי הטבע וניצולם לטובת האדם? התקדמות מדעית היא חלק מתעודת האדם בעולמו, שהתווה בעדו בורא עולם...<sup>7</sup>

הקב"ה בירך לא רק את האדם הגשמי אלא אף את האישיות הרוחנית בברכת 'פרו ורבו ומלאו את הארץ'. כלומר: עלו והתפתחו במעלות הרוח, עלו לפסגות הגבוהות של המחשבה והרוח.<sup>8</sup>

ואילו בדברו על האדם השני הוא כותב:

...כדי להשיב על שאלה המשולשת הזאת, האדם השני אינו משתמש בשיטה הפונקציונאלית שהומצאה על ידי האדם הראשון... הוא עומד מול היקום בכל שפע צבעיו הודו ושגבו, ולומד להכירו בתמימות, במורא ובהערצה של ילד המחפש את החריג והמופלא בכל דבר או מאורע רגיל...<sup>9</sup>

מובן הדבר כי לא מדובר בשתי דמויות אנושיות המנותקות זו מזו, אלא במישורים שונים הקיימים באותו אדם:

הדיאלקטיקה המקראית יסודה בעובדה שהאדם הראשון, איש ההדר, השלטון וההצלחה, והאדם השני – איש האמונה הבודד, איש הציות והכישלון – אינם שני אנשים שונים הנמצאים בעימות חיצוני, כ'אני' מול 'אתה', אלא איש אחד השרוי בעימות בתוך עצמו. 'אני' האדם הראשון עומד מול 'אני' האדם השני. בכל אדם מצויים שני אישים, האדם הראשון היוצר ובעל ההדר, והאדם השני הנכנע והעניו... כל

7. הרי"ד סולובייצ'יק, 'וביקשתם משם', איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט, עמ' 155.

8. הרי"ד סולובייצ'יק, ימי זיכרון (לעיל, הערה 1), עמ' 32.

9. הרי"ד סולובייצ'יק, איש האמונה (לעיל, הערה 6), עמ' 19.

אחד מאתנו חייב בעל כורחו להזדהות עם אישיות כוללת הנושאת באחריות הן כיצור בעל הדר והן כיצור בעל ברית. האלוהים ברא שני סוגי ה'אדם', ונתן גושפנקה שלו לשניהם. אם נבוא לדחות צד אחד של האנושות ידמה הדבר כאילו אנו שוללים את התוכנית האלוהית של הבריאה, אשר עליה אמר האלוהים כי היא טובה. לאמתו של דבר, זה עידן ועידנים כבר קיבלו עליהם אנשי האמונה את האדם הראשון...<sup>10</sup>

המבקש, אפוא, לראות את תפיסת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים' בתורה שבכתב, יכול למצוא זאת כבר בסיפורי הבריאה. הכפילות שבסיפור הבריאה לא נועדה ליישוב, אלא להותרתה על כנה, כיוון שהיא משקפת את הכפילות הקיימת בבריאה עצמה.

#### ד

'אלו ואלו דברים אלוהים חיים' היא, אפוא, תפיסה פרשנית לתופעה מקראית של כפילות הקיימת בסיפורי הבריאה. לימים קמה ביקורת המקרא וערערה, הן על היקף התופעה והן על פרשנותה. את הכפילות במקרא היא מצאה לאורך התורה כולה, ולא בסיפורי הבריאה בלבד. היא טענה כי אינם דומים סיפורי האבות המסופרים לאורך ספר בראשית כולו בסגנון אחד לאלה המסופרים בסגנון שני. לא זו בלבד, אלא שיש עקביות בין סגנונות שונים, הממשיכים את הכפילות שבפרק א' ובפרק ב' של ספר בראשית. כך לדוגמה שני סיפורים עצמאיים ומקבילים מתארים מפני מה קרוי יצחק בשם זה – האם בשל צחוקו של אברהם אבינו או בשל צחוקה של שרה. כל אחד מהסיפורים מסופר בסגנון שונה, ואף שמו של בורא העולם מופיע בשני המקורות בצורה שונה. הסיפור המספר על צחוקו של אברהם אבינו נוקט בשם אלוהים, ואילו בסיפור המספר על צחוקה של שרה קרוי ריבונו של עולם בשם הוי"ה. זו דוגמה אחת לעשרות סיפורים המסופרים בסגנון שונה וכפול.

למעלה מכך, אין מדובר בחלק הסיפורי של התורה בלבד, כי אם גם בחלק המצוות. דוגמה לדבר, המצוות המופיעות בספר ויקרא שונות

10. שם, עמ' 50.

לחלוטין מאלו המופיעות בספרים האחרים שבתורה, כגון: בספר שמות מופיעה מצוות השמיטה כמצווה סוציאלית: "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה..." (שמות כ"ג, יא). יכול השנה השביעית מיועד למעשה לאכילת האביונים, ואת השאר יש להותיר לחיית השדה. לעומת זאת בספר ויקרא מתוארת השמיטה כמצווה הנובעת מקדושת ארץ ישראל, והיא חלק ממצוות השבת: "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר. את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ" (ויקרא כ"ה, ד-ה). ההבדלים אינם קשורים ליסוד הרעיוני של השמיטה בלבד, והסתירה בולטת כאשר מדובר בשאלה המעשית מה לעשות עם יכול שנת השמיטה. בניגוד להיבט הסוציאלי המוזכר בספר שמות, כאן מדובר על יעד אחר ליכול: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל" (שם, ו-ז). זו סתירה מינייה וביה.

השנה השביעית היא דוגמה אחת מני רבות. אין אנו עוסקים ביחס בין ארבעת החומשים הראשונים לחומש דברים בלבד, כי אם בעניינים המופיעים בתוך ארבעת החומשים הראשונים. אנו מוצאים הבדלים ניכרים כמעט בכל המצוות המופיעות יותר מפעם אחת, והדברים ארוכים.

כאמור, ביקורת המקרא לא עסקה רק בהרחבת התופעה כי אם בפרשנותה. היא הגיעה בטעות למסקנה כי בשל העובדה שמדובר בסתירה פנימית לא ייתכן ששתי הפרשיות יצאו מאותו מקור, שהרי לו היה הדבר כך לא זו בלבד שלא היו הבדלים בתוכני המצוות, כי אם גם לא היו הבדלים בסגנון המצוות. זה הבסיס למסקנתה שהתורה לא ניתנה ממקור אחד כי אם נלקטה על ידי עורך ממקורות שונים.

ביקורת המקרא עשתה שמות רבות בישראל. מסקנותיה נראו כבלתי-ניתנות לערעור, שהרי העובדות מדברות בפני עצמן. הניסיון לבלום את הביקורת על ידי התעלמות ממנה נועד לכישלון. רוב נאמני האמונה שהתמודדו עמה טענו כי אין היא צודקת במישור העובדות, והוכחותיה כאילו מדובר בשני סגנונות שונים אינן משכנעות. הצלחת ההתמודדות בדרך זו הייתה קלושה ביותר, וניתן לומר עליה כי רוב באיה לא ישובון.

## ה

עד שקם הרב מרדכי ברויאר זצ"ל והציע הצעה שונה לחלוטין להתמודדות עם תופעה זו.<sup>11</sup> הרב ברויאר הציע כי אין לכפור בעובדות. התורה אכן כתובה בסגנונות שונים ויש בה סתירות מרובות. התורה שבעל פה מלמדת על הסתירות הרבות האלה בכך שהיא עוסקת אין ספור פעמים ביישובן. המחלוקת עם ביקורת המקרא אינה נוגעת אפוא לעובדות אלא לפרשנותן. הביקורת ראתה ולא הבינה מה ראתה. היא לא הבינה כי אין לדבר על מקורות שונים כיוון שמקור התורה אחד הוא. ברם, יש לדבר על 'בחינות' שונות, לאמור: כפי שקבעו האגדה ותורת הסוד ביחס לפרקי הבריאה שמדובר בשני סיפורים מקבילים הנובעים מכפילות בבריאה עצמה, כך גם יש להרחיב ולקבוע ביחס לתורה כולה. הסתירה אינה קיימת בתורה בלבד כי אם היא חלק מהמציאות האלוהית ומהדרך בה ברא הקב"ה את עולמו. התורה משקפת כפילות זו בסתירות הפנימיות ובבחינות השונות של מצוותיה וסיפוריה. במצוות אכן יש בחינות שונות. השביעית היא אכן מצווה שיש בה שני יסודות שכל אחד מהם עומד בפני עצמו. ההיבט הסוציאלי של מצוות השמיטה עומד בפני עצמו, והוא אכן מחייב כי את היבול יש להותיר לעניים ולנוזקים לו. ההיבט הקדושתני של מצוות השמיטה עומד אף הוא בפני עצמו, והוא אכן מחייב לאכול את יבול השנה השביעית בקדושה ובטהרה. התורה כתבה אפוא את שתי הפרשיות בנפרד, כדי להביא לידי ביטוי את שתי הבחינות בפני עצמן.

זהו אפוא היסוד הקדום ביותר של עקרון 'אלו ואלו' המצוי בתורה שבכתב עצמה. אין מדובר כאן בשאלה פרשנית בלבד, כי אם במקור שיש בו סתירה פנימית מיסוד מהותו.

11. הרב ברויאר הציג את עיקרי תפיסתו הפרשנית במספר מאמרים שהתפרסמו לאורך השנים. ראה למשל: מ' ברויאר, 'מבוא: הפשטות המתחדשים בכל יום', פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 11-22.

## פרק רביעי

# מהתורה שבכתב לתורה שבעל פה

### א

משנת הרב מרדכי ברויאר חושפת אפוא את המחלוקת ביסוד התורה שבכתב. אין מדובר במחלוקת המצויה באלוהות עצמה. אחדות האלוהים וקביעתו כמקור היחיד והיסודי של התורה נותרת בעינה. מבקריו של הרב ברויאר טעו פעמים רבות בהבנת משנתו. הם ראו בדבריו ערעור על אחדות התורה ופגיעה באמונה כי מסיני באה, וזיהו את משנתו עם ביקורת המקרא. ברם, למעשה משנת הרב ברויאר היא המימוש המלא והמהותי ביותר של תפיסת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. היא מצאה את דברי האלוהים החיים לא רק בפרשנות התורה שבעל פה, כי אם בשורש הכתוב בתורה שבכתב עצמה. תפיסה זו מחזקת אפוא את ההבנה כי אין מקורה של המחלוקת בפגיעה בהשתלשלות התורה, כי אם בדבר מה הקשור בשורש התורה עצמה.

לפיכך, בשעה שאדם מזהה כי קיימות סתירות שונות בתורה שבכתב אין הוא חייב להזדרז ליישבן. אם הוא יעשה זאת הרי הוא לא יבחין בעצמת המשמעויות השונות של כל מצווה וכל סיפור. להפך, טוב יעשה אם יעצים דווקא את הבחינות השונות, וייתן דעתו ככול הניתן לפער בין שתי הפרשיות. בדרך זו הוא יחשוף את הבחינות השונות שבכל עניין, ויוכל לרדת לעומקה של המשמעות המקראית. דווקא על ידי העמדת הפרשיות האחת מול השנייה, ומציאת כל ההבדלים שבין שתי הפרשיות, תתברר לו, ללומד, המציאות המורכבת של העניין עצמו. דרך משל, ככול שישווה בין פרשיות רוצח בשגגה יתברר לו כי למעשה מדובר בשלוש פרשיות העומדות בפני עצמן, ושכל אחת מהן סיבה אחרת לגלותו של הרוצח בשגגה לעיר המקלט, וממילא דינה שונים וסותרים. ברמה אחת, גלותו של הרוצח לעיר מקלט נובעת מזכותו להגנה מפני גואל הדם. מבחינה זו נראה כי הוא חייב לגלות עד שנתקרב דמו של גואל הדם ואין לו עוד סכנה; ברם, ישנה בחינה נוספת, והיא גלותו לעיר המקלט ככפרה על טימוא הארץ בדם נקיים, אף שהדבר לא נעשה בכוונה תחילה.

בפרשה זו אנו מוצאים אפוא כי הוא יושב בעיר המקלט עד מות הכוהן הגדול, כיוון שמותו של הכוהן הגדול הוא כפרה על האומה הישראלית; ישנה פרשה נוספת של גלות לעיר מקלט שבה הגלות היא עונש על הרוצח בשגגה, שכן לא עשה די כדי למנוע את השגגה. יש להדגיש שוב כי יסוד הפרשה וסיבת הגלות יוצרים הלכות שונות שלא ניתן להעלותן בקנה אחד. גם פרשת עבד עברי כתובה בתורה בשלושה מקומות שונים, ודיניהם שונים האחד מהשני – עבד עברי משתחרר בשל זכותו, בשל חובת האדון לשחררו ובשל העובדה שאנו עבדיו של הקב"ה ולא עבדים לעבדים. דיני כל אחת מהפרשיות שונים בצורה משמעותית. דוגמה להבדלים היא השנה בה משתחרר העבד העברי: בעוד שבפרשיות משפטים וראה משתחרר העבד העברי בתום שש שנות עבדות, קובעת פרשת בהר כי הוא משתחרר בשנת היובל. כמו כן, בפרשת ראה נאמר כי דיני עבד עברי ואמה עבריינה זהים לחלוטין והדבר מנוגד לאמור בפרשת משפטים.

בדבריו של הרב ברויאר ישנה גם תפיסה מיוחדת של היחס בין הפשט לדרש. אין הרב ברויאר טוען כי דרשת חז"ל היא פשוטו של מקרא. הניסיונות שנעשו בעיקר במאה הי"ט על ידי רש"ר הירש, מלבי"ם ורד"צ הופמן זצ"ל לקשור קשר ישיר בין השניים, ולטעון שהמדרש מכוון לעומק פשוטו של מקרא נראים מאולצים ובלתי־אפשריים. מאידך גיסא, גם הטענות כי המדרש עומד לעצמו ואין הוא מכוון כלל אל הפשט, כי אם מוציא אותו מהקשרו ודן בו בפני עצמו, אינן טענה המתקבלת על הדעת. הרב ברויאר טוען כי המדרש הוא קריאת הפסוק לאחר המפגש עם הפסוק הסותר אותו. דוגמה לדבר: בשעה שדרשו חז"ל כי "ועבדו לעולם" שבפרשת משפטים משמעו עד היובל, לא התכוונו לומר שמשמעות המילה "לעולם" במקרא יכולה להיות עד היובל. הם אמרו כי לאחר שקוראים את הפרשיות השונות בצורה סינופטית יש לעשות פשרה כדי לאפשר הן את העבודה של עבד נרצע "לעולם", והן את החובה לשחרר את העבד בשנת היובל. פשרה זו היא שהביאה לביאור המילה "לעולם" כ"עולמו של יובל".

## ב

ברם, בסופו של דבר אנו נזקקים לקבוע מהי ההלכה, וכיצד יש לנהוג במצבים השונים של מצוות התורה. בסופו של דבר יש צורך להכריע מה עושים עם יכול שנת השמיטה, מתי גולה רוצח בשגגה לעיר מקלט ומתי הוא עוזב אותה, כמה שנים עובד עבד עברי והאם הוא יכול להירצע, למי נותנים את הבכור ועוד ועוד. כל עוד אנו עוסקים ברמה התאורטית של הדיון יכולה הדעת להכיל בחינות סותרות ומנוגדות. אולם בשעה שיש צורך להפוך את הדיון התאורטי להכרעה מעשית, ולעצב את העולם הממשי בדרך מסוימת, אנו נדרשים להכריע מה יש לעשות.

נעיר כבר עתה כי העלאת שאלה זו נובעת מכך שלאורך ספר זה אנו עוסקים בשאלה בעלת שני שלבים. בשלב הראשון אנו מדברים על שלב הלימוד המעצים את הבחינות השונות והמבקש לבטא את ההיבטים השונים של כל סוגיה. בשלב השני אנו עוסקים בשאלת ההכרעה בין התפיסות השונות, ובקביעת הדרך בה יש להתנהל מבחינה מעשית. לפיכך, היה מקום להניח כעת למשנת הרב ברויאר ולהמשיך לפתח את השלב הראשון – הוא שלב ההבחנה בין השיטות השונות והעמקת ההבדלים ביניהם. אולם, כדי שלא נתחייב לשוב על עקבינו ולעסוק שוב בבחינות השונות בתורה שבכתב, ומפני שלמעשה נוח יותר לסיים את שפתחנו בו, נמשיך אפוא לחלק השני של סוגיית הבחינות ונעסוק בשאלת ההכרעה בין הבחינות השונות.

## ג

הכרעה זו היא למעשה עיקר מטרתם של חכמינו בתורה שבעל פה בחלק המפרש את התורה שבכתב, ובעיקר במדרשי ההלכה. מדרשי ההלכה מעמתים את הפרשיות השונות, וכיוון שהם קובעים כי מקור אחד לפרשיות, הרי שהם מחפשים דרך לממש את הפרשיות על אף הפער שביניהן. היסוד העיקרי של ההכרעה הוא הפשרה, לאמור: חכמינו מחפשים את הדרך להביא לידי ביטוי אופטימלי את הבחינות השונות המצויות בפרשיות. בדרך כלל לא תבוא אף פרשה לידי ביטוי מלא, שהרי לו היה זה כך הייתה הפרשה המנוגדת לה בלתי־משמעותית וחסרת השפעה. אנו נמצא כי כל אימת שחכמים עוסקים ביישוב הפרשיות הם

יחתרו לפסוק לאור יסודות הנמצאים בשתי הפרשיות גם יחד, ובשל כך לא תמלך בכיפה פרשה אחת בלבד. נדגיש כי אין לנו עוסקים במסגרת זו בשאלה מניין לחכמים שכך יש ליישב את הבחינות השונות מבחינה מעשית – האם כך אכן נאמר לְמֹשֶׁה בְּסִינֵי או שהבחינה היא פועל חכמתם של חכמינו, שקיבלו את הסמכות מאת ריבוננו של עולם להכריע בין הבחינות השונות. סביר להניח כי חלק מהכרעות אלה נאמר לְמֹשֶׁה מְסִינֵי וְחִלְקוּ נִלְמַד עַל יְדֵי חֲכָמָתָם שֶׁל רַבּוֹתֵינוּ הַקְדוּמִים, וְהַדְבָר קָשׁוּר בְּסוּגֵיית הַמְדַרְשׁ הַיּוֹצֵר וְהַמְדַרְשׁ הַמְקִיִּים. לְעִנְיָנוּ אֵינָּה הַדְבָר מְשֻׁמָּעוּתִי, שֶׁכֵּן אֲנוּ עוֹסְקִים בְּמִבְנֵה הַהֲכָרְעָה עֲצָמוּ וְלֹא בְּמִקּוּר סְמֻכּוֹתוֹ.

נדגים את דברינו בכמה הכרעות של חכמינו בפרשיות שבהן עסקנו לעיל. נפתח בשאלת השנה השביעית:

‘וְאָכְלוּ אֲבִיוֹנֵי עַמְּךָ’ – כְּתוּב אַחַד אֹמֵר ‘וְאָכְלוּ אֲבִיוֹנֵי עַמְּךָ’ וְכָתוּב אַחַד אֹמֵר ‘לֶךְ וְלַעֲבֹדךָ וְלֹאֲמַתְךָ’, כִּי־צַד יִתְקַיְּמוּ שְׁנֵי מִקְרָאוֹת הַלְלוּ?! כְּשֶׁהַפִּירוֹת מְרֻבֵּין הַכֹּל אוֹכְלִים כְּשֶׁהַפִּירוֹת מְעוֹטִין ‘לֶךְ וְלַעֲבֹדךָ וְלֹאֲמַתְךָ’. רַבִּי יְהוּדָה בֶּן בְּתִירָא אֹמֵר: עַד שֶׁלֹּא הִגִּיעַ שַׁעַת הַבִּיעוּר הָיוּ הַכֹּל מְבַעֲרִין אוֹתָהּ עֲנִיִּים וְעֹשִׂירִים; הִגִּיעָה שַׁעַת הַבִּיעוּר מְבַעֲרִין אוֹתָהּ עֲנִיִּים וְלֹא עֹשִׂירִים.<sup>1</sup>

מבלי להיכנס לדיני השביעית עצמם אנו רואים כי חכמינו השוו בין המקראות השונים והביאו לידי ביטוי כל אחד מהם, אם כי לא באופן מלא. עמדת תנא קמא היא שמדובר בשני מצבים שונים, ועמדת רבי יהודה בן בתירא היא שמדובר בשתי תקופות שונות. זו אחת הדרכים בהן התורה שבעל פה מיישבת בין פרשיות שונות – יצירת מעין ‘אוקימתא’ לכל אחד מהפסוקים. כאמור, אין לנו עוסקים בשאלת מקור הסמכות של חכמים לפרש כך, אלא בתופעה עצמה בלבד.

אפשרות אחרת לקביעת ההלכה בין פרשיות שונות היא דווקא אפשרות של איחוד. דוגמה לדבר מופיעה בפרשת עבד עברי, המקפלת בתוכה מחלוקת עמוקה בדבר דרכי הפרשה שבין הפרשיות השונות. לעיל ציינו את העובדה שאחד ההבדלים הבולטים בין הפרשיות נעוץ

1. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא משפטים פרשה כ, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 330.

בשאלה מהו דין היסוד של עבד עברי – שש שנים או עד היובל. כדי להקל על עצמנו את הדיון נראה את פסק ההלכה ברמב"ם:

מכרוהו בית דין עובד שש שנים מיום מכירתו ובתחלת השנה השביעית שלו יצא בן חורין. ואם פגעה בו שנת השמטה בכלל השש הרי זה עובד בה. אבל אם פגעה בו שנת יובל, אפילו נמכר שנה אחת לפני היובל, הרי זה יצא לחירות, שנאמר 'עד שנת היובל יעבוד עמך בשנת היובל הזאת' וגו'.<sup>2</sup>

המתבונן היטב יראה כי כאן מדובר על איחוד הפרשיות ואוקימתא שלהן גם יחד. אוקימתא – בשל העובדה שמדובר דווקא בעבד עברי שמכר את עצמו. איחוד – בשל העובדה שנקבע כי עבד שמכרוהו בית דין יוצא לחופשי בסיום התקופה המוקדמת מבין שתי תקופות הזמן הכתובות בפשוטו של מקרא. מחלוקת גדולה ניטשה בגמרא עד כמה יש להשוות את שני הסוגים של עבד עברי – זה שנמכר על ידי בית דין וזה שמכר את עצמו. אחת ההצעות נובעת משאלת טיב הקשר שבין שתי הפרשיות:

...ומאן תנא דלא יליף 'שכיר'-'שכיר'? האי תנא הוא, דתניא: המוכר עצמו נמכר לשש ויתר על שש, מכרוהו ב"ד אינו נמכר אלא לשש; המוכר עצמו אינו נרצע, מכרוהו ב"ד נרצע; מוכר עצמו אין מעניקים לו, מכרוהו ב"ד מעניקים לו; המוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית, מכרוהו ב"ד רבו מוסר לו שפחה כנענית. רבי אלעזר אומר: זה וזה אינו נמכר אלא לשש, זה וזה נרצע, וזה וזה מעניקים לו, וזה וזה רבו מוסר לו שפחה כנענית. מאי לאו בהא קמיפלגי? דתנא קמא לא יליף 'שכיר'-'שכיר' ור"א יליף 'שכיר'-'שכיר'!... (קידושין יד ע"ב).

בהמשך הסוגיה הגמרא תולה את ההבדלים בסיבות שונות. במסגרת זו אין אנו עוסקים בהסבר הגמרא, כי אם בשאלה העקרונית שעולה בה, שהיא השאלה האם יש להביא לאיחוד הפרשיות ולקבוע כי בכל עבד עברי חלים הדינים המופיעים בשתי הפרשיות גם יחד, או שיש להבחין בין סוגים שונים של עבד עברי לאור הפרשיות השונות.

2. משנה תורה הלכות עבדים פ"ב ה"ב.

## ד

לעתים אנו מוצאים כי פרשה אחת דומיננטית באופן כה משמעותי עד שהיא מביאה לקריאה מחודשת של הפרשה האחרת. נדגים זאת בקיצור בפרשת בכור. במסגרת סיפור יציאת מצרים התורה מלמדת שעל הבכור להינתן לריבונו של עולם:

והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני כאשר נשבע לך ולאבותיך ונתנה לך. והעברת כל פטר רחם לה' וכל פטר שגר בהמה אשר יהיה לך הזכרים לה' (שמות י"ג, יא-יב).

ניתן לתלות מצווה זו בשני נימוקים עצמאיים. אפשרות ראשונה היא לראות פרשה זו כחלק ממצוות התורה המחייבות השבת תודה לריבונו של עולם, וביטוי תודה זו בדרך של נתינת הראשון לקב"ה. מצוות הבכור דומה בכך למצוות תרומה, חלה וביכורים. אפשרות שנייה היא לקשור את מצוות הבכור ליציאת מצרים, כיוון שהיא נאמרה לראשונה על רקע יציאה זו. במכת בכורות חס הקב"ה על בכורות עם ישראל ולא היכם, וכתודה על כך ניתנים הבכורות לעבודת ה'. מעניין לציין כי הראב"ד מביא בפירושו למשנה (תמיד פ"ג מ"ח) פירוש בשם רבו, שלפיו איסור לקחת חרם מהעיר יריחו, מהווה יישום של מצוות הבכור. כיוון שזו העיר הראשונה שנכבשה על ידי עם ישראל, היא ניתנה לריבונו של עולם כחלק ממצוות הבכורה.

לפי זה היה ראוי כי הבכור יינתן לבית המקדש, ויהיה קרבן לה' או לבדק הבית, אולם בעקבות פרשת קורח ניתן הבכור לכוהנים כתמורה על העבודה שהם חייבים לעבוד במקדש:

כל פטר רחם לכל בשר אשר יקריבו לה' באדם ובבהמה יהיה לך אך פדה תפדה את בכור האדם ואת בכור הבהמה הטמאה תפדה (במדבר י"ח, טו).

כרם, בספר דברים אנו מוצאים הלכות שונות לחלוטין:

כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש לה' אלהיך לא תעבד בבכור שורך ולא תגז בכור צאנך. לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה במקום אשר יבחר ה' אתה וביתך (דברים ט"ו, יט-כ).

ההבדלים בולטים מאוד ונציין שניים מהם בלבד. הראשון שבהם הוא העובדה שלפי הפרשה בדברים יש צורך להקדיש את הבכור בניגוד למה שנאמר בפרשיות האחרות שהבכור מוקדש מבטן ומלידה. ההבדל השני הוא שלפי פשוטו של מקרא הפרשה בדברים מורה שהאוכל את הבכור הוא הבעלים ולא הכוהן. מצוות בכור בהמה טמאה מתוארת באופן דומה לפרשת מעשר שני, והיא אכן סמוכה אליה, ומצויה מיד לאחריה. ההבדל הראשון יושב על ידי חכמים בדרך של צירוף פרשיות כפי שהכרנו כבר לעיל:

...לכדתניא מנין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו שנאמר 'הזכר תקדיש', ורבי ישמעאל אי לא מקדיש ליה לא קדוש קדושתו מרחם הוה? וכיון דכי לא מקדיש ליה קדוש לא צריך לאקדושיה (ערכין כט ע"א).

לפי חכמים מדובר אפוא בצירוף פרשיות: הבכור אמנם קדוש מבטן, אולם יש חובה עצמאית להקדישו. אף שנראה כי מדובר בחובה שאין לה משמעות של ממש, שהרי אם לא הוקדש הוא בכל זאת קדוש, חכמים צירפו את שני הפסוקים וקבעו חובה כפולה. ברם, ההבדל השני נפתר על ידי חכמים באופן אחר. נדגים זאת לאור פירוש רש"י לתורה:

'לפני ה' אלהיך תאכלנו' – לכהן הוא אומר, שכבר מצינו שהוא במתנות כהונה אחד תם ואחד בעל מום שנאמר ובשרם יהיה לך וגו' (רש"י דברים ט"ו, כ).

על אף שבפרשה זו כלל לא מדובר בכוהן, ביאר רש"י כי זכות האכילה של הבכור היא מתנת כהונה, והמצווה "תאכלנו" מתייחסת לכוהן ולא לבעלים. כאמור לעיל, אין מדובר בפירוש שהוא פשוטו של מקרא, אך גם אין הוא מנותק ממנו. על פי פשוטו של מקרא מדובר אכן בפרשת בכור עצמאית, שכלל אינה קשורה ליציאת מצרים או לנתינת הדבר הראשון לכוהן. זו מצווה הדומה למצוות נוספות בפרשת ראה, שיעדן הוא לחנך את האדם עצמו. בשל כך דיניה של פרשה זו אינם מעניקים את בכור הבהמה הטהורה לכוהן, כי אם מצוות על הבעלים לאוכלו. רש"י אפוא לא ביאר כלל את פשוטו של מקרא, אלא ביאר כבר את דרך

ה'פשרה', וכדי ליישב את הפרשיות השונות הוא קרא את המילה "תאכלנו" שבפרשת ראה כמצווה על הכוהן לאכול את הבכור. ניתן לראות באופן פירושו של רש"י קריאה מחודשת של פרשת ראה, לאור מקומות אחרים בתורה.

## ה

הארכנו הרבה בביאור משנתו של הרב ברויאר בשל שני טעמים. הראשון שבהם הוא מציאת שורש 'אלו ואלו' כבר בתורה שבכתב. עובדה זו מחזקת מאוד את ההכרה כי המחלוקת אינה תוצאה של תאונה היסטורית, כי אם תופעה הנעוצה במבנה היסודי של התורה שהוא גם המבנה היסודי של העולם. הכפילות היא אכן תופעת היסוד של עולמנו והיא משתקפת כבר בתורה שבכתב. לפיכך, בבואנו לדבר על המחלוקת יקל עלינו לראות בה עניין שיש דווקא להרחיב בו ולהעמיק בו. המחלוקת מחייבת אותנו לברר לעומק כל שיטה בפני עצמה, ולא לחוש במצוקה פנימית בשעה שלא כל הדברים עולים בקנה אחד. אדרבא, ביאור הצדדים השונים של הדברים הוא החתירה היסודית לאמתה של תורה. אם נכונים הדברים ביחס לתורה שבכתב הם מקרינים גם על התורה שבעל פה, ועל החובה להביא את הצדדים כולם לידי ביטוי. עמדה זו מחודדת מאוד בדברי הרב קוק בהם נעסוק בהרחבה בהמשך, וכאן נביא רק את עמדתו היסודית ביחס למחלוקת בתורה שבעל פה:

אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא תלמידי־חכמים מרבים שלום בעולם, יש טועים שחושבים, שהשלום העולמי לא יבנה כי־אם ע"י צביון אחד בדיעות ותכונות, וא"כ כשרואים ת"ח חוקרים בחכמה ודעת תורה, וע"י המחקר מתרבים הצדדים והשיטות, חושבים שבזה הם גורמים למחלוקת והפך השלום. ובאמת אינו כן, כי השלום האמתי אי אפשר שיבוא לעולם כי־אם דוקא ע"י הערך של רבוי השלום. הרבוי של השלום הוא, שיתראו כל הצדדים וכל השיטות, ויתבררו איך כולם יש להם מקום, כל אחד לפי ערכו, מקומו וענינו. ואדרבא גם הענינים הנראים כמיותרים או כסותרים, יראו כשמתגלה אמתת החכמה לכל צדדיה, שרק ע"י קיבוץ כל החלקים וכל הפרטים, וכל הדעות הנראות שונות, וכל המקצעות החלוקים, דוקא על ידם יראה

אור האמת והצדק, ודעת ה' יראתו ואהבתו, ואור תורת אמת. על-כן תלמידי חכמים מרבים שלום, כי במה שהם מרחיבים ומבארים ומילדים דברי חכמה חדשים, בפנים מפנים שונים, שיש בהם רבוי וחילוק ענינים, בזה הם מרבים שלום, שנאמר וכל בניך למודי ה'. כי כולם יכירו שכולם גם ההפכים בדרכיהם ושיטותיהם כפי הנראה, המה כולם למודי ה', ובכל אחת מהנה יש צד שתתגלה על ידו ידיעת ה' ואור אמתו.<sup>3</sup>

בביאור משנתו של הרב קוק נעסוק בהמשך דרכנו.

## 1

עניין שני שאנו מבקשים ללמוד ממשנתו של הרב ברויאר זצ"ל הוא שאלת ההכרעה שתעסיק אותנו בהמשך חיבור זה. קביעתו כי חכמי התורה שבעל פה עסקו למעשה (בשעה שדרשו את התורה שבכתב) בקביעת 'פשרה' בין הפרשיות, פותחת פתח של ממש לדיון בדבר היכולת המעשית להביא את הבחינות השונות לידי ביטוי בעולמנו. דרכים שונות עמדו בפני חכמים, והם הציעו מבנים שונים כדי להביא לידי ביטוי את הפרשיות כולן, אף אם הן סותרות. דרכים אלה מלמדות בראש ובראשונה על המגמה – אין מדובר בקבלת פרשה אחת ובדחיית אחרת, כי אם בשכלולן של הפרשיות כולן. לאמתו של דבר, זו אחת ההבנות האפשריות במידה החותמת את הברייתא העוסקת במידות שהתורה נדרשת בהן: "שני כתובין מכחישים זה את זה עד שיבא כתוב שלישי ויכריע ביניהן".<sup>4</sup> ניתן להבין את תפקידו של הכתוב השלישי בשתי דרכים. הראשונה שבהן היא הקביעה שהכתוב השלישי קובע איזה מבין הפסוקים הוא הפסוק ה'נכון'. הבנה כזו היא הבנה בעייתית, שכן יוצא לפיה שפסוק אחד מיותר (זה שהוכרע כמוהו, שהרי הוא נשנה בכתוב השלישי) ופסוק שני אינו נכון. ההבנה האחרת של מידה זו היא שהכתוב השלישי מכריע מהו היחס הנכון בין שני הפסוקים. אין הוא מאמץ אחד מהם בלבד, כי אם קובע יחס נכון וראוי בין שני הפסוקים הראשונים.

3. הראי"ה קוק, עולת ראי"ה א, ירושלים תשכ"ב, עמ' של.

4. ברייתא דר' ישמעאל פרק א ז, מהד' פינקלשטיין עמ' 9.

טענת הרב ברויאר היא אפוא זו: ברוב המקרים אמנם אין פסוק שלישי המיישב את הבחינות השונות, אך זהו בדיוק תפקידם של חכמינו, והם משמשים כפסוק השלישי בין הפרשיות השונות. הם מפשרים ומיישבים, ומביאים לידי ביטוי את מה שניתן לממש בין הפרשיות השונות. מדברים אלה עולה אפוא כי הפשרה איננה נחותה, ואין היא מכוונת לבינוניות מתמדת. נהפוך הוא, הפשרה בין הפרשיות השונות, וסידור יחס מיוחד להבאת כל אחת מהפרשיות למימוש המקסימלי האפשרי, מאפשרת להביא לידי ביטוי את הפנים השונות של כל תחום ותחום שבו עוסקת התורה. עמדה זו תסייע בעדנו בהמשך דרכנו, בשעה שנתור אחר דרכי ההכרעה בעולמה של המחלוקת.

## פרק חמישי

# 'אלו ואלו' במשנת הרב קוק

### א

משנת 'אלו ואלו' אומצה באופן מוחלט על ידי הרב קוק. אחד המאפיינים הבולטים ביותר של משנתו היא העובדה שהדעות השונות מציגות זוויות שונות של האמת. כמעט בכל פסקה בדבריו אנו מוצאים את החיפוש המתמיד אחר נקודות האמת שבכל שיטה. כפי שנראה להלן עמדה זו חלחלה לכל תחום בו הוא דן – למן החיפוש אחר השורש הרוחני של השיטות כולן ועד לעמדתו הפוליטית בשאלות מעשיות ולדרך בה הסתכל על המציאות. נדגיש כבר עתה כי לא יהיה זה נכון לקרוא למשנתו משנה רב־תרבותית. הרב קוק חתר להכרעה בין השיטות השונות. ברם, אינה דומה הכרעה במחלוקת בשעה שאנו מניחים שכל כולה היא תוצאה של תאונה היסטורית לבין הכרעה במחלוקת בה נקודת המוצא היא שבשני הצדדים ישנם יסודות של אמת. ההבדל בין ההכרעות יידון בהמשך בהרחבה יתרה, ואנו נראה כי הרב קוק חתר לאופי אחר של הכרעת מחלוקות, שיש בו משמעות מעשית שונה מזו של ההכרעה החדה והמוחלטת. ברם, קודם שאנו עוסקים בהכרעה אנו חייבים להתייחס באופן משמעותי יותר לנקודת המוצא של הרב קוק ביחס לתופעת המחלוקת כשלעצמה.

נפתח אפוא בהנחות הרוחניות העקרוניות ביחס לדעות השונות:

כל המחשבות הגיוניות הן, ובקשר סיסטמתי הן נקשרות. גם אותן שאין אנו מכירים בהן כ"א בצבוץ רעיוני לבד, כשנחתור יפה אחרי שרשן נמצא איך שהן משתלשלות ממקור ההגיון. כי כך היא תכונת המחשבה. וממילא יודעים אנו שאין שום מחשבה בטלה בעולם כלל, אין לך דבר שאין לו מקום, כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות. ואם יש בהן מחשבות של דופי או של ריקניות, זה הדופי והריקניות הוא רק בסגנון החיצון, אבל כשירדו עד פנימיותן מוצאים אנו בהן יסודי חיים, כי חכמה מקור חיים... ומה זה יפלא, כי חסידי עליון,

ישרי לבב, באמת אין חשך ואין צלמות לפניהם, והם נוטלים מכל ענין ומכל תוכן, קרוב או רחוק, את הטוב, ואת הרעננות, את הקודש שבו, ומקרבים אותו אל הקודש, כמו שהוא באמת קרוב, ואחוד הכל ביסוד הקודש. ומעתה נדע כי כל כבודות שישנה בקליטה של כל מחשבה, ובהסתעפותה בצורה של שכלול מחשבתי הגון, גם במחשבות הטובות בטובן הגלוי, בין שהן של עצמו, בין שהן של אחרים, הלקוחות מפי השמועה, או מכל מיני הסתכלות שבעולם, הוא מפני שלא נתגלה בהן יסודן המפריא. ויסוד עולם זה הוא תלוי בהתגלות המקור של כללות הפריית המחשבות, יסוד החכמה, עבודת ההגיון בכל כחו המחדש. ולכן זאת היא עבודת העיון הקבועה לכל ישרי לב, להמשיך לכל מחשבה את חוט הגיונה המקורי, קו החיים, אות אמת שלה, ואז תשוב לאות חייה, ותחיה את בעליה.<sup>1</sup>

כדי שלא להלאות את הקורא לא הבאנו כאן את הפסקה במלואה, אך גם החלק שצוטט מבהיר את עמדתו היסודית של הרב. נקודת המוצא היא שאין שום מחשבה בטלה בעולם כי כולן ממקור החכמה הן יוצאות. אין הרב עוצם עיניים מראות את העובדה שכלפי חוץ יש מחשבות של דופי ושל ריקנות. הוא קורא לרדת לפנימיותן של המחשבות ושם למצוא את יסודי החיים. דווקא חסידי עליון הם המסוגלים לקחת את הטוב ואת הרעננות בכל השיטות, ובמקום בו לא מוצאים את היכולת לעשות זאת יש להגביר את עבודת העיון הקבועה לכל ישרי לב. על אחת כמה וכמה נכונה הקביעה כי כל המחשבות נושאות תכונה של היגיון בשעה שאנו עוסקים בשאלות תורניות.

## ב

בדרך מסודרת יותר מחלק הרב בין המבט הסובייקטיבי לבין נקודת המבט האובייקטיבית:

מתוך היחס הסובייקטיבי הננו מוצאים סתירות במערכות הרוחניות השונות, וכל שיטה גדולה היא מחברתה, והפנים המאגדים שמתגלים בכל הופעה רוחנית ביחש לחברותיה, מעידים הם על

1. הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, קובץ ה'רעה, כרך ב, עמ' שלו-שלו.

חלוקה. אבל כשאנו מתנשאים לחזון אובייקטיבי, הננו מוצאים את הסיפוק של נטיית האחדות וחפץ השלום שבנו, והננו משערים שאין בעצמותם של דברים פרודים וחלוקים, ניגודים ודיסהרמוניות, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים, כי בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם, וכל ההויה הגשמית והרוחנית לכל צדדיה בכללותה הלא דבר ה' היא. עבודת המחשבה היא עדי עד, להראות את אותם הדרכים שגם ההרגשה הסובייקטיבית שלנו, מבלי צאת מגדרה, תוכל להשיג את התוכן המאחד והמשלים את כל.<sup>2</sup>

הסתירות מצויות דווקא בעולם הסובייקטיבי. דברים אלה מזכירים את משנתו של המהר"ל שדיבר על ההבדלים בין החכמים השונים בשל העובדה ש"בני אדם מחולקים בשכל ואי אפשר שיהיו כל שכלי בני אדם על דרך אחד כמו שיתבאר, ולכך כל אחד ואחד מקבל בחינה אחת כפי חלק שכלו". במישור האובייקטיבי מדובר דווקא על 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', וכל ההוויות כולן הן דבר ה'. שוב קורא הרב לעבודת מחשבה באופן עמוק, עבודה המחייבת להראות את הדרכים בהן ניתן להשיג את התוכן המאחד. בדרכים אלו נעסוק בהמשך דרכנו, וכעת אנו מדגישים רק את נקודת המוצא להתייחסות אל המחשבות השונות.

### ג

רעיונות אלה לא נכתבו רק ביומנו האישי והפרטי, אלא גם היוו הדרכה מעשית שהדריך את האחרים בשעה שהם עוסקים בענייני המחשבה העמוקים. נדגים זאת בשני מקורות: הראשון שבהם הוא באיגרת אישית שכתב, והשני בציפיות שהציב בפני תלמידי חכמים קודם שבא להספיד את חותנו הראשון:

כלל גדול אומר לכבודו, שההשקפה היותר מאירה בענייני אמונות ודעות, כמו בכל ענינים נשגבים, היא לצאת מהחוג הצר, שבו נמצאים שיטות מחולקות, הצוררות זו את זו ומבטלות אלו את אלו, ולבא עד מרום הפסגה, שמשם נשקפות כל הדעות בשרשן, איך שכולן עולות למקום אחד, ורק שינוי תנאים בארחות החיים ובמצב

2. שם, קובץ א תצח, כרך א, עמ' קס.

הנפשות הוא המחלק ביניהן. והחוקר המיושב, המשתמש בשכל ישר, מצורף לרגש בהיר ונכון, ידע איך להוקיר כל דבר בערכו, ואיך לשלב כל הדעות במצב כזה, שכל אחת תשלים את החסרון שיש בחברתה, אפילו במקום שהן נראות כחולקות זו על זו. זאת היא ההשקפה העליונה, הנובעת מההכרה האלקית האמתית, 'הכולל הכל וכלם יחד'. וצריך בזהירות לחלק בין הצעה כוללת זאת, שהיא יודעת להעמיק אל חקר כל אחת מהדעות, ולהוקיר כל רגש כפי עומק שיוויו, ובין הסבלנות הקרה, הבאה מתוך מה שאין העולם הרוחני תופס מקום בנפש: זאת האחרונה מוכרחת היא לסגת אחר מפני האורה וברק החיים, והראשונה תגדל ותפרה תמיד במעלה יותר גדולה, עד אשר תמלא הארץ דעה את ה', שאז 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי', ועם מילוי העושר המדעי והרחבת כל שיטה לפרטיה יהיה גדול כח השלום המקורי המאגד את כולם.<sup>3</sup>

החידוש שיש באיגרת זו הוא במודעות העמוקה לסכנה הטמונה בעקרון 'אלו ואלו'. תפיסה כזו יכולה להביא אל מה שהרב מכנה "הסבלנות הקרה", ובמקומות אחרים קרא לה בכינויים אחרים. משעה שאין האדם רואה את כל האמת מקופלת בדעה אחת עליה הוא נלחם, אלא מבסס את תפיסת עולמו על העיקרון שהאמת מצויה בכל המקומות, הוא יכול להידרדר במדרון החלקלק של אדישות וקרירות ביחס לכל דעה שהיא. שכן, אם יש אמת בכל דעה, הדבר אינו רחוק מהטענה שאין כלל משמעות לאמת, שהרי אין היא מצויה בעמדה כלשהי. הרב אינו עוסק בשאלה כיצד ניתן לחיות חיים של אורה וברק, חיים מעמדה פנימית המעצימה את הדעות כולן, ואנו נצטרך לתת לכך מענה בהמשך דרכנו. מה שאנו מבקשים לציין כאן זו ההדרכה המעשית ליחס בין השיטות כולן, והמודעות לסכנה הטמונה בהדרכה זו. גם בדברים בהם פתח את ההספד לחותנו כתב:

ימים רבים עברו על החכמה המכנית, והחק המלא שגיאה, 'ששני כחות המתנגדים זה את זה הם מולידים שלילה בהפגשם', היה לקו להתעשייה, שהיה לה כעול-ברזל על צוארה. אבל באו הנסיונות,

3. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה א, ירושלים תשכ"ב, עמ' פד.

והתרחבה ההכרה, עד שצעדה בגאון ההחלטה כי לא שלילה יולידו שני כחות המתנגדים בהפגשם, כי-אם 'כח חיובי מחודש', שגם הוא יהיה לכח פועל ליהנות בו בני אדם כשידעו איך להשתמש בו. כחות הרוחניים, המדות והמחשבות, הם יותר רחוקים מלב בני האדם, ויותר מטושטשים בציורם מן הכחות המעשיים. הרבה צריכה עוד המחשבה האנושית לעמול עד שתכיר את ערכם של כחות המחשבה ואופני שימושם, באותה המדה שהיא עכ"פ נכונה להכיר את הכחות המעשיים שבעולמה. על-כן אע"פ שכבר הגיעה הידיעה הכללית עד אותה המדה של ההבנה, שרק ברכה מצויה היא בכחות המעשיים כשהם נפגשים בניגודם, עוד לא התנשאה עד כה להבין גם-כן את אוצר הברכה המוכן מהתנגשות הכחות המחשביים כשהם נפגשים זה בזה במצב הניגוד, – איך שהנה ודוקא הם, לא שלילה, כי-אם חיוב וכח חדש ונאזר בעז הם מולידים, אורח הגון שראוי לקבל פניו באורה וצהלה, בברכת שלום ואהבה. חק התולדה החיובית של פגישת הכחות המתנגדים השלים את הכרת אחדות הכחות שבמציאות המעשית, הפועלת בחומרים. ונושאי דגל האחדות העליונה, המאירה את כל מחשכי העולם עדי-עד, חכמי ישראל אבות-התעודה אמרו לנו זה כבר: 'הללו מטמאים והללו מטהרים, הללו אוסרים והללו מתירין... אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא'. 'ואלו ואלו דברי אלהים חיים'. זהו החותם הגדול של אחדות המחשבה, שמתמם את החזיונות המתנגדים בהפגשם על פני אופק המחשבה והרוח, שמכיר איך שהם מביאים ברכה לעולם. אין לנו רטיה יותר גדולה להמחלה של התפוצצות הכחות, וביותר הכחות הרוחניים של כנסת ישראל, בהחק הנשגב הזה, החובק בזרע-עזו עולמי עד. אמנם המקום המבוצר, שבו צריך שיתגלה החזיון האמתי הזה אצלנו, הוא מיוחד להמחשבה הישראלית, לעומת מה שהמעשה עומד על צביון אחד ומקבל בתוכו את כל הגונים באספקלריא שלו.<sup>4</sup>

4. הראי"ה קוק, אדר היקר ועקבי הצאן, ירושלים תשכ"ז, עמ' יג-יד.

## ד

ניתן לדבר על עמדה זו מהכיוון ההפוך – מאבקו של הרב קוק בקיצוניות. הרב קוק התנגד לקיצוניות, אולם מנקודת מוצא שונה מזו המקובלת. העמדה המקובלת רואה בעמדה הקיצונית חיסרון בשל מה שיש בעמדה זו: קנאות, אגרסיביות, שלילה וכד'. לעומת זאת, הרב קוק לא התנגד לקיצוניות בשל מה שיש בה אלא ובעיקר בשל מה שאין בה. בשעה שאדם נוקט בדרך קיצונית הוא נעשה עיוור לנקודות האמת המצויות דווקא בעמדה המנוגדת לנקודת מבטו הנוכחית. דברים אלה ניסח הרב קוק באיגרת שכתב עם פתיחת בית הספר לאמנות בצלאל:

...נזהרים אנחנו משכרון והפרזה, אפילו מהדברים היותר נשגבים ונעלים. הצדק הוא נר לרגלנו, ואנחנו קוראים במקרא קודש 'אל תהי צדיק הרבה'. החכמה היא אור חיינו, ואנחנו אומרים 'אל תתחכם יותר', 'אכל דבש הרבות לא טוב'. זהו הכלל המקיף את כל חוג חיי עם עולם. מעולם לא נתמכר לאידאה פרטית אחת במידה זו, עד שנהיה טובעים במצולותיה עד לבלי יכולת לתן לנו קצב ומדה להרחבת ממשלתה...<sup>5</sup>

גם באיגרת אחרת התבטא באותה דרך:

ע"כ נראה בענין ההלכה של חופש הדעות, שהיא מתאמת בזמן הזה לרוב בעלי הדעות שבעולם, עד היכן יגיעו גבוליה ע"פ השכל. שמא תאמר שאין לה גבול, לא תוכל כלל לומר כן. האחד שאין לנו אפילו מדה אחת בעולם שלא תהי' הקיצוניות מזיקתה.<sup>6</sup>

שוב יודגש כי האלטרנטיבה לקיצוניות אינה הבינוניות או מה שהרב קוק מכנה "הסבלנות הקרה". האלטרנטיבה בה נדון לקמן היא הקיצוניות לשני הצדדים גם יחד, שהיא שונה באופן מהותי מזו המפשרת.

5. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה א (לעיל, הערה 3), עמ' רה.

6. שם, עמ' יט.

## ה

עמדה זו הנחתה את הרב גם בשעה שהתבונן במציאות הפוליטית. באחת הפסקות הנודעות המנתחות את התנועות הפוליטיות השונות של תקופתו הוא קובע כי בכל תקופה במציאות ישנן שלוש תנועות רעיוניות פוליטיות (לאומית, ליברלית ואורתודוקסית), ושהן מקיימות יחסי גומלין ביניהן. החידוש במשנתו הפוליטית הוא בהדגשה כי כול תנועה זקוקה לתנועה המנוגדת לה, בעיקר כדי להציל את עצמה מידי עצמה, לאמור: הסכנה הגדולה ביותר האורבת לתנועה פוליטית היא דעותיה שלה, בשעה שאין הן מוגבלות על ידי אידאות המנוגדות לה. הלאומיות עלולה להפוך לפשיזם, האורתודוקסיה – לאטומה להומניות הכלל עולמית, והליברליזם – לאבדן זהות ולהתכחשות לאחריות חברתית. על כל אחת מהתנועות לשמוח אפוא בעצם קיומן של תנועות אחרות, ולהתייחס אל עצמה בתור חלק בלבד. נדגיש כבר עתה כי להלן נטען שאין זו התחנה הסופית, ולאחר ההערכה ההדדית עומדת עוד דרך ארוכה בפני מחפשי האמת עד שיגבשו תפיסת עולם מלאה וכוללת. אולם תנאי הכרחי להגעה לאושר האמת הכוללת הוא ההכרה בכך שכל אחת מהדעות מבטאת רק חלק אחד מאותה אמת כוללת. בשל אורכה של פסקה זו, נביא כאן אך חלק קטן ממנה:

...הדבר מובן, שבמצב בריא יש צורך בשלשת הכחות יחד, ותמיד צריכים אנו לשאוף לבוא לידי המצב הבריא הזה, באופן ששלשת הכחות הללו יחד יהיו שולטים בנו בכל מילואם וטובם, במצב הרמוני מתוקן, שאין בו לא חסר ולא יתר, ואז יתדבקו יחד באהבה אצילית ומעשית, הקודש, האומה והאדם, ויחד יתועדו היחידים וגם הסיעות, שכל אחד מהם מצא את כשרונותיו יותר מסוגלים לחלק אחד משלשת החלקים הללו, בידידות הראויה, להכיר בעין יפה כל אחד את התפקיד החיובי של חבירו. וההכרה הזאת תהיה הולכת ומשתלמת, עד שלא די שיכיר כל אחד את הצד החיובי שיש בכל כח, לדבר הגון ומקובל וראוי להשתמש בו להטבה הכללית של מיזוג הרוח וגם להטבה הפרטית של ביסומו של הכח המיוחד ההוא שהוא מוצא את עצמו שרוי תחת דגלו, אלא שעוד הלאה ילך, עד שגם את התוכן החיובי שיש בהצד השלילי שבכל כח וכח, ע"פ

המדה הנכונה, גם כן יכיר לטוב, וידע שלטובתו של הכח המיוחד, שהוא יותר נוטה אליו, צריך הוא להיות מושפע ג"כ באיזה מדה מהכח השולל, שהכח האחר שולל את הכח הזה החביב שלו, מפני שבשליטתו הוא מעמידו על מדתו הראויה לו ומצילו מהגרעון המסוכן של התוספת וההפרזה. וזאת היא העבודה המיוחדת מעבודות הקשות שבמקדש, הקמיצה, שלא יחסר ושלא יותיר...<sup>7</sup>

## ו

עמדה זו של הרב קוק באה לידי ביטוי בצורה מלאה במשנתו. כמעט כל פסקה במשנתו היא דואלית, ונותנת מקום לבחינות שונות. נדגים זאת בעיון מקרי בפסקות הפותחות את ספר עין אי"ה על מסכת שבת:<sup>8</sup> בפסקה א דן הרב במקומו של השכל – מתי יש לבטוח בתוצאות שכלו ומתי אין; בפסקה ב דן הרב ביחס לסייגים – מתי טוב שיהיו סייגים נרחבים ומתי טוב לצמצמם; בפסקה ג דן הרב במצבים שבהם טוב לעסוק במנהגים הנימוסיים ובמצבים שלא טוב לעסוק בהם; שתי הבחינות של פעולת התפילה באות לידי ביטוי בפסקה ד; בפסקה ה עוסק הרב בשתי הנטיות הראשיות שהאדם צריך לקנות למען ילך בדרך ה' התמימה; בפסקה ו דן הרב ביחסים השונים בין האמת המצויה בתפילה לבין האמת המצויה בהתמדת לימוד התורה; בפסקה ז דן הרב בצורך לתת הדרכה הן לנטיותיו החומריות והן לנטיותיו הרוחניות; היחס בין לימוד התורה לבין עשיית הדין והאמת המצויה בכל אחת מהפעולות נמצא בפסקה ח; פסקה ט מתמקדת ביחס בין עבודת הכלל לבין האמת המצויה בדאגה האישית וכן הלאה. כל פסקה מרחיבה באמת המצויה בשני קטבים, ומעמידה כל אחד בפני עצמו, ולאחר מכן דנה ביחס הראוי בין שני הקטבים. כאמור לעיל, בשאלת ההכרעה בדבר היחס הראוי נעסוק בהמשך חיבור זה, וכאן אנו מדגישים את נקודת המוצא בלבד – אין האמת מצויה בהיבט אחד בלבד, ואין היא מצטמקת לתפיסת עולם צרה ואחודה.

7. הראי"ה קוק, שמונה קבצים (לעיל, הערה 1), קובץ ג ב, כרך ב, עמ' ד.

8. הראי"ה קוק, עין אי"ה, שבת א, ירושלים תש"ס.

## פרק שישי

### עשה אונך כאפרכסת

ראיית המחלוקת כעניין שהוא לכתחילה וחלק מדברי אלוהים חיים שניתנו מלכתחילה כשתי בחינות, מחייבת בירור כפול – פילוסופי וקיומי. ההיבט הפילוסופי הוא זה שזרעו נזרעו מעט בפרקים הקודמים, והוא הן בשאלה כיצד ייתכן שממקור אחד יצאו כפילות וריבוי. כפי שראינו, שאלה זו הטרידה את הראשונים, והם עסקו בה רבות בדרכם שלהם. חלק מהתשובות שניתנו בעבר לתופעת הריבוי והמחלוקת תקפים גם להיום, ואנו ציינו אך את הבסיס הראשוני בלבד לדיון זה.

ברם, עמדה זו אינה נותרת במישור הפילוסופי בלבד, אלא מחלחלת גם לשאלה הקיומית. השאלה המטרידה את הלומד אינה רק מדוע תופעת הריבוי אינה סותרת את אחדות השם, וכיצד תורה אחת מוצאת עצמה מחולקת ומקוטבת, אלא גם כיצד ניתן להתנהל במסגרת כפולה ומורכבת זו. שאלות ההתנהלות מתפתחות באופן טבעי מן הפנים אל החוץ. בתחילה זו שאלה הנובעת ממבוכה קשה ומתמימותו של מחפש האמת. השאלה המציקה לו היא כיצד ניתן להתנהל במורכבות רעיונית כה עשירה ולמצוא את הדרכתה של תורה. המבוכה מפנה את מקומה לשאלה מעשית – גם לאחר שתופעת המחלוקת מתבארת ואין היא מביכה ומסובכת נותרה על כנה השאלה כיצד ניתן להתנהל במישור המעשי ומה הן גבולות הלגיטימציה של הבחירה. נדגיש עתה כי אנו דנים בתחילה בשאלת מרחב הלגיטימיות הכללי, ולא בדרכים להגיע לבחירה האחת ה'נכונה', בזאת נעסוק בהמשך. העיון הפנימי הולך ומחייב תשובה גם לשאלה כיצד יש להתייחס מהבחינה המעשית לדעות האחרות, בשעה שבאים במגע עמן. גם כאן מדובר בשאלה של גבולות – איזה מקום רשאי אדם לתת בעולמו המעשי לדעות אחרות שהוא סובר שהן שגויות ואינן מכוונות לאמתה של תורה, אך הן לגיטימיות בעיניו בשל הכרתו כי 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. מעגל נוסף הוא המבט הרחב יותר, המבין כי המרחק בין 'אלו ואלו' לבין אנרכיה, ובין ההכרה בלגיטימיות של הדעות השונות לבין התפוררות הלכידות הפנימית של

החברה מבחינה נורמטיבית הוא קטן מאוד, ומכוח הבנה זו בוקעת ועולה שאלת המענה של ההלכה לסכנת המדרון החלקלק הציבורי.

המכנה המשותף של ארבעת מעגלי הדיון בהם נדון להלן, הוא אפוא מעמדו של היחיד מול ריבוי הדעות, וקביעת גבולות הגזרה להתמודדות זו. מובן מאליו כי אין אנו מכניסים עדיין לדיון את פסיקת ההלכה ומעמדה, ולמעשה זו תפוס בחיבורנו זה מקום מועט, שכן אנו מבקשים להתרכז דווקא במקום בו לא נפסקה הלכה או במקום שבו נותר מקום נרחב לעמדתו של היחיד, וכן בתחומים שבהם על היחיד לחיות חיים אוטונומיים. למעשה, ניתן אף לומר כי בזמננו אנו קשה בכלל להתייחס למושג נפסקה הלכה, שכן נעשתה תורתנו כשתי תורות, ורבו מחלוקות בישראל, עד שאין אנו מוצאים הלכה ברורה ומשנה ברורה במקום אחד, כפי שצפו חכמינו (שבת קלח ע"ב - קלט ע"א). השאלה מה מקומה של האוטונומיה והבחירה במסגרת ההלכה היא עניין שלא נעסוק בו בחיבור זה, וכבר עסקו בו רבים וטובים.<sup>1</sup>

בפרק זה נעסוק בשני המעגלים הראשונים הקשורים בעולמו של היחיד:

- א. מעגל התלמיד, אשר מחפש בתחילת דרכו את דרכי ההתנהלות מול ריבוי הדעות והמבוכה הנוצרת מכך.
- ב. מעגל המכריע, אשר מחפש את גבולות הלגיטימיות של הכרעתו.

#### א. התלמיד בתחילת דרכו

א

שאלה זו עלתה בכל המקורות שדנו בתופעת 'בעלי האסופות'. ברם, באף אחד ממקורות אלה תשובת חז"ל לשאלה אינה ברורה דיה. מעבר לכך, קיימות בעיות נוסח קשות בדרשות השונות. ברם, אין אנו מתכוונים במסגרת זו להיכנס לבעיות הנוסח, ואין אנו מבקשים לעמוד במסגרת זו על העמדה המדויקת של חכמים כפי שבאה לידי ביטוי באיזה מן הנוסחים, כי אם לעמוד על המקורות כפי שנתבארו במשך הדורות, וכפי שהדריכו דורות של תלמידים.

1. ראה למשל: ז' ספראי וא' שגיא (עורכים), בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל, תל אביב 1997. זהו קובץ מאמרים הודן בנושא ומבליט את יסוד האוטונומיה.

נדגים את דברינו בשניים מהנוסחים, ועל אף הקשיים נבקש למצות את האמור בגרסות השונות, ואת העצה שנתנו חכמים ללומדים הנבוכים:

שמא יאמר אדם בדעתו, הואיל וב"ש מטמאין וב"ה מטהרין איש פלוני אוסר איש פלוני מתיר [למה] אני למד תורה מעתה? ת"ל 'דברים' 'הדברים' 'אלה הדברים' 'כל הדברים' – נתנו מרועה אחד כלם אל אחד בראן פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים ברוך הוא אמרן. אף אתה עשה לבך חדרי חדרי והכניס בו דברי ב"ש ודברי ב"ה דברי המטמאין ודברי המטהרין...<sup>2</sup>

היו שכתבו כי חלק זה של התוספתא מורכב משני חלקים, הדנים בשתי שאלות שונות, והפסקה "ת"ל: דברים הדברים אלה הדברים..." אינה קשורה לשאלה המקורית. כל זה בשל חלקים קודמים של תוספתא זו. ברם, אנו נדון בתוספתא זו כפי שהיא לפנינו, לאור העובדה שבמשך הדורות היא נלמדה כחטיבה אחדותית.

השאלה העומדת אפוא לדיון היא "למה אני למד תורה מעתה?" נראה כי ביאורה הוא התחושה כי אין מדובר בדברי אלוהים, אלא בדברי בית שמאי ובית הלל, שהרי המחלוקת המתמדת ביניהם מלמדת לכאורה שהם מבטאים את עולמם הרוחני הפנימי ולא את דברי אלוהים.

התשובה בתוספתא נחלקת לשני חלקים: החלק הפילוסופי, בו מבואר כי כולם ניתנו מרועה אחד, לאור היסודות שביארנו בפרקים הקודמים. החלק השני והוא העצה הניתנת ללומד – "עשה לבך חדרי חדרי והכניס בו דברי ב"ש ודברי ב"ה..." מה טיבה של עצה זו, וכיצד היא פותרת את בעיית התלמיד השואל?

נראה כי התוספתא מייצעת לתלמיד לא להכריע. עדיין אין חובת ההכרעה מוטלת עליו, והוא יכול להתברך מריבוי הדעות. במקום להטריד עצמו בשאלה מי צודק ואיזו תורה ללמוד, טוב יהיה אם יעשה לבו חדרי חדרי, ויכניס את הדעות כולן לעולמו. תוספתא זו אינה דנה בהמשך עיצוב עולמו של התלמיד, ואינה פותרת את המבוכה הראשונית. להפך, היא מעצימה אותה. המרגוע היחיד לשאלת התלמיד הלומד היא

2. תוספתא סוטה פ"ז הי"ב, מהד' ליברמן עמ' 195.

העובדה שיש לגיטימציה למציאות זו מההיבט הפילוסופי, ושכנראה תימצא לו תשובה בהמשך הדרך.

מקור שני בו נעיין הוא הברייתא המובאת במסכת חגיגה ג ע"ב:

...שמא יאמר אדם היאך אני למד תורה מעתה? תלמוד לומר לומר כולם נתנו מרועה אחד, אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה'. אף אתה עשה אזניך כאפרכסת וקנה לך לב מבין לשמוע את דברי מטמאים ואת דברי מטהרים את דברי אוסרין ואת דברי מתירין את דברי פוסלין ואת דברי מכשירין...

הקשר בין שני המקורות ברור, ואין ספק כי ברייתא זו היא עיבוד מסוים של התוספתא בסוטה. גם ברייתא זו נתנה מענה הן לשאלה הפילוסופית בדבר המחלוקת, והן לשאלה הקיומית, בדבר דרכו של התלמיד. היא יעצה לו לעשות אוזנו כאפרכסת ולקנות לעצמו לב מבין לשמוע את דברי כולם. הברייתא בחגיגה דומה בכיוונה לדברי התוספתא, והעובדה שהיא נקטה בטייפיים שונים כמו 'אוזן כאפרכסת' ו'לב מבין' מדגישה היבטים נוספים של ההתנהלות בעולם מורכב ומסובך. בטייפיים אלה מדגישה הגמרא את הצורך להקשבה פעילה המבקשת דווקא את ריבוי הדעות. האוזן מדומה לכלי קיבול גדול, התר אחר האמתות המצויות בדעות כולן. הלב המבין עוסק בשלב מתקדם יותר מאשר האחסון בחדרי האוזן. הוא עוסק כבר בסוג מסוים של מיון. מהי אותה הבנה אליה התכוונו חז"ל – אין אנו יודעים. ייתכן כי מדובר בהבנה פנימית שמייעדת כל אחת מהדעות למציאות שונה.

## ב

עמדה זו לא נותרה במישור התאורטי בלבד. הספרות הקדומה של חז"ל, המדרש, המשנה הגמרא ודומיהם, נקטו בדרך זו בפועל. הם לא צמצמו את דעת הלומד, ולא יצרו ספרות מוכרעת בה באה לידי ביטוי העמדה ההלכתית בלבד, או עמדת מי מהאומרים אותה. אנו מכירים שכבות קדומות של פרקי משנה מוכרעים (פרק חמישי במסכת זבחים כדוגמה) וקובצי מדרשים של בתי מדרש מסוימים. ברם, ספרי היסוד של התורה שבעל פה נערכו לאור העיקרון החושף בפני התלמידים את רוחב הדעות,

את המחלוקת העמוקה, את דרכי התנהלותה ואת מורכבות הדיון. קשה שלא לייחס משקל רב לעובדה שלאורך מאות שנים, ועל אף קיומן של אלטרנטיבות שונות, התמקד תלמוד התורה בצורה זו של ספרות חז"ל. חז"ל לא נענו לאידאולוגיות שונות המרחפות כיום בעולמנו, אשר חותרות להצבת עמדה חד-ממדית בפני התלמידים, ואף אם עשו זאת לעתים הרי שבמשך הדורות נדחתה דרך זו מפני דרך הריבוי והעושר. הדבר הבולט בדברי התוספתא והגמרא הוא ששני המקורות היו ערים למצוקה הפילוסופית והקיומית שמציאות זו גורמת, ואף על פי כן לא נמנעו מלשבחה ומלתאר את ראשית התנהלותו של האדם בעולם כה מורכב.

יש להדגיש כי בעולמם של חכמים הייתה מודעות לצורך בקביעת עמוד שדרה מסוים, כדי שבכלל ניתן יהיה להתמודד עם עולם הריבוי. בד בבד עם ביקורתה על מי שלומד מרב אחד בלבד, ציינה הגמרא את העובדה שיש להקדים לשלב הריבוי, שלב בעל אופי אחיד ובלעדי:

והיה כעץ שתול על פלגי מים – אמרי דבי רבי ינאי: כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם! אמר להו רב חסדא לרבנן: בעינא דאימא לכו מלתא, ומסתפינא דשבקיתו לי ואזליתו – כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם. שבקוהו ואזול קמיה דרבא. אמר להו: הני מילי סברא, אבל גמרא מרב אחד עדיף כי היכי דלא ליפלוג לישני (עבודה זרה יט ע"א-ע"ב).

אין אדם יכול לראות סימן ברכה לעולם בשעה שהוא לומד מרב אחד. זהו ביטוי נוסף לחשיבות העליונה של עשיית אוזניים כאפרכסת כדי לקנות את דעות כולם. ברם, בשעה שמדובר על 'גמרא', לאמור מקורות היסוד, טוב ללמוד מרב אחד כדי שלא להיכנס לבלבול הלשוניות.

ג

האם ניתן אפוא מענה לתלמיד בתחילת דרכו? נראה שהמענה הוא מענה חלקי בלבד. מחד גיסא, הוא קיבל פתרון לשאלה הפילוסופית בדבר קיומן של דעות כה רבות. הוא למד כי מקור כולן הוא בדברי התורה, והתורה עצמה מעידה על ריבוי הדעות שבה, בנוקטה בלשון רבים –

'דברים'. למעלה מכך, הוא קיבל גם הדרכה מעשית בעלת שני שלבים. כאשר הוא נמצא בשלב ה'גמרא', קרי: לימוד מקורות היסוד, טוב לו כי ילמד מרב אחד, כדי שלא תבלבלנה עליו גרסותיו. מכאן ואילך אסור לו לצמצם עצמו בתחומו של רב אחד כיוון שבדרך זו לא יראה ברכה לעולם. אדרבא, מוטל עליו להכניס לחדרי לבבו את הדעות כולן, ולהרחיב את גבול התייחסותו, כדי שעץ התורה יהיה 'שתול' כל פעם במקום אחר, כפי שביאר רש"י: "נעקר מכאן וחזר ונשתל במקום אחר". ברם, בדברים אלה עדיין לא ניתנה תשובה לשאלת המשך דרכו. מה יעשה עם כל האוצר הגדול שבתוכו בהזדקקו להכרעה, ומה יעשה בשעה שהדברים יהיו סותרים, ולא ניתן יהיה ללכת בכל הדרכים כאחת?

### ב. גבולות הלגיטימיות של ההכרעה

בשלב זה של הדיון אנו איננו תרים עדיין אחר הדרכים לחתור להכרעה ה'נכונה'. אנו נטען בהמשך כי ההכרעה אליה אנו חותרים בסופו של דבר היא אינטגרציה מסוימת של הדעות כולן. ברם, החתירה לאחדות ההפכים יכולה להיעשות בשלב מתקדם בהרבה של הלימוד, ועל כן חייבים לקבוע שלבי ביניים, בהם אין התלמיד מסוגל עדיין לחתור לשילוב הדעות, ועומדות בפניו שתי דרכים בלבד – של המטהרים או של המטמאים, של האוסרים או של המתירים, של המזכים או של המחייבים. ניתן למצוא בדברי חז"ל הדרכה ביחס למציאות זו:

לעולם הלכה כדברי ב"ה, והרוצה לעשות להחמיר על עצמו ולנהוג כחומרי ב"ה וכחומרי ב"ש על זה נאמר 'והכסיל בחשך הולך'. התופס קולי ב"ש וקולי ב"ה ה"ז רשע. אלא או כדברי ב"ה כקוליהן וכחומריהן, או כדברי ב"ש כקוליהן וכחומריהן.<sup>3</sup>

חז"ל עמדו כבר על העובדה שיש סתירה פנימית בדברי התוספתא, שכן היא פותחת בקביעה שהלכה כדברי בית הלל, ומסיימת ברשות הנתונה לאדם ללכת באופן עקבי גם בשיטת בית שמאי. סתירה זו תורצה בדרכים שונות.

3. תוספתא עדויות פ"ב ה"ג, מהד' צוקרמאנדל עמ' 457.

אחת הדרכים מבארת כך:

...ואיבעית אימא הכי קאמר כל היכא דמשכחת תרי תנאי ותרי אמוראי דפליגי אהדדי כעין מחלוקת בית שמאי ובית הלל – לא ליעבד כי קוליה דמר וכי קוליה דמר ולא כחומריה דמר וכי חומריה דמר, אלא או כי קוליה דמר וכחומריה עביד או כקוליה דמר וכחומריה עביד...

רש"י: ואיבעית אימא – הרוצה לעשות דקתני לאו בית שמאי ובית הלל דווקא נקט, על כרחיך כבית הלל בעי למיעבד, אלא אפלוגתא דשאר תנאי בעלמא קאי, דפליגי בעלמא בשאר מילי, כגון אלו מחלוקת דבית שמאי ובית הלל, כלומר כי היכי דפליגי בית שמאי ובית הלל בדברי מחלוקתן (גמרא ורש"י לעירובין ז ע"א).

לאמור: תירוץ זה של הגמרא רואה בתוספתא מפתח להתמודדות עם כל המחלוקות שלא הוכרעו לאורך הדורות. כשם שהיה שלב במחלוקת בית שמאי ובית הלל קודם ההכרעה ששם ניתנה רשות לכל אחד ללכת בדרכו ובלבד שעמד בכמה תנאים, כך ראוי שיהיה בכל מחלוקת שלא הוכרעה. מהם התנאים המצויים כאן?

ראשית, מסגרת הדיון היא בחירתו של התלמיד. הרוח הכללית המצויה בדברי החכמים היא הדרכה לבחור המבקש את דרכו. בולטת מאוד העובדה שאין מדובר בכפיפות לגורם חיצוני, כל עוד לא נפסקה הלכה, ואין שימוש בכלים אחרים מאשר בחירתו של האדם עצמו. התוספתא פונה אל הלומד הנפגש במחלוקת ובעצת השונות, ומניחה כי הבחירה ניתנת לו באופן מלא, והוא זה שצריך לעצב את דרכו. היא מנחה אותו מהי הבחירה הבלתי־ראויה ומהו התחום של הבחירה הראויה, אך יותר מכול מקרינה כי הוא יצטרך לקבוע באיזה נתיב הוא צועד.

התוספתא שוללת את דרכו של הכסיל. אין טעם בחיפוש החומרות של כולם, שכן לא ניתנה התורה על מנת להעיק על שומריה. נראה כי התייחסות זו היא חלק מעמדת חכמים בדבר "דרכיה דרכי נעם", והמבקש דווקא להחמיר כשיטות כולם הרי הוא כסיל.

מאידך גיסא, חכמים שוללים את דרכו של הרשע המחפש את הקולות בכל מקום. ביקורת זו מופיעה גם בדברי חכמים "עמי בעצו

ישאל ומקלו יגיד לו' קרי עליה רב יוסף: כל המקיל לו יגיד לו"4. ריבוי הדעות עלול להיות כר נרחב למבקש לתמרן בין הדעות השונות, ולפטור את עצמו מהמחויבות העולה מכל אחת מהן, וחכמים ראו בו רשע. נוסף על כך, עמדה זו היא גם עמדה הלכתית ברורה השוללת את הזיקה לשתי קולות הסתרי אהדדי.

עמדת חכמים היא שיש ללכת בעקבות אחר אחת מהשיטות. חכמים לא קבעו בשלב זה איזו שיטה מחייבת יותר, ולא הורו ליחיד לבחור בשיטה מסוימת לאור קריטריון מסוים. משעה שעמדת היסוד היא שהדעות כולן מרועה אחד ניתנו אין עדיפות בעולמו של היחיד לדעה אחת על פני השנייה. התביעה ממנו היא לצעוד ביושר פנימי ובעקביות בשיטה אחת, וליטול את המשמעויות השונות של שיטה זו.

מדברי החכמים נראה כי מאבקם בבחירת החומרות שבשתי השיטות גם יחד כמו גם בקולות שבשתייהן אינו נובע מחשש לעולמה של ההלכה. הם לא דיברו בתוספתא זו על הבעיה של עשיית התורה כשתי תורות, ושל סתירה פנימית בעולמו של הקב"ה. הנימוקים שהביאו הם נימוקים קיומיים – בבחירת החומרות נחשפת כסילותו של הבחור, ובליקוט הקולות שבשיטות השונות יוצאת לאור רשעותו. מוקד ההתייחסות הוא לדמות האדם, ליראת השמים שבו, ליושרה הפנימית ולחכמה. על כן באה התביעה לאחידות פנימית.

הפנייה אל יראת השמים של האדם, ואל רצונו להימנע מלהיות מוגדר כ'רשע' מציבה אתגר משמעותי ביותר בפניו. היא אינה מאפשרת לו להסתתר מאחורי הפורמליסטיקה של תהליך הפסיקה, כי אם תובעת ממנו להתייבב נפשית מול ריבונו של עולם, ולהגיע למקום בו יוכל לטעון בפניו שעשה את אשר הבין ביושר מתורת ה'.

הדגשת ממד זה מאפשרת גמישות רבה. כיוון שבמוקד עומדת הכוונה לשם שמים וההימנעות מהכסילות ומהרשעה, אין חובה לדבוק בשיטה אחת לאורך הדרך כולה. החובה היא לחתור ביושר לאמת פנימית וללכת בדרך שאיננה מושפעת ממניעים זרים – גם אם היא מורכבת משיטות שונות. עושר השיטות מאפשר לו לאדם לבחור מתוכן את דרכו – ובלבד שלא יקלקל.

4. ילקוט שמעוני הושע רמז תקט.

אולם, תשומת הלב העיקרית חייבת להינתן לעצם ההדגשה של הצורך ביראת השמים. אין מדובר בכלי המאפשר לנצל את החירות שההלכה מאפשרת, כי אם בכלי התובע מהאדם לעמול על מידותיו וליישרן קודם שהוא בא להתמודד עם הגיוון והריבוי. רק בשעה שכוונתו הפנימית היא לשם שמים, והוא מבקש את דרכה של תורת אמת, אפשר לו להתמודד ביושר עם עולם המחלוקת ולבחור את אשר נראה בעיניו כדרכה של תורת אמת.

## פרק שביעי

# המשמעות הציבורית של המחלוקת

בפרק הקודם עסקנו בהתמודדות עם המחלוקת מנקודת המבט של היחיד. כעת ברצוננו לייחד דברים על נקודת המבט הציבורית והחברתית ביחס למחלוקת. נחלק את דברינו לשני מעגלי דיון:

- א. מעגלו של מי שמתנהל במסגרת ציבורית, המבקש להגדיר את הלגיטימיות של התנהלותו לאור עמדות החולק עליו, בשל הכרתו כי גם דברי החולק עליו הם דברי אלוהים חיים.
- ב. מעגל האחריות הציבורית העוסק במי שמתבונן מבחוץ על תופעת המחלוקת ועל הלגיטימיות שלה וחושש מפני התוצאות החברתיות החמורות אליהן היא יכולה להוביל, עד לקריעת עם ישראל בפועל ממש.

### א. 'לא נמנעו' – ההתנהלות במסגרת הציבורית

א

בחירתו של כל לומד את דרכו קודם שנפסקה הלכה בדבר, נותנת לו מענה למצוקתו ולחיפוש הדרך בתוך ריבוי הדעות אותו הוא פוגש בלימודו. ברם, אין היא פותרת את בעיית היסוד הנובעת מריבוי הדעות בשעה שהוא בא להרחיב את גבולו, ולצאת מבדידותו ומעיסוקו בעצמו אל עבר התאחדות עם מרכיבים אחרים של חברתו. שכן, העובדה שרשות לבחור דרך ניתנת לכל אחד בפני עצמו ובלבד שיעמוד בקריטריונים בהם עסקנו לעיל מביאה בהכרח לאפשרות של בחירות שונות. כל עוד ספון האדם בתוך עולמו אין בכך בעיה הנוגעת לו באופן אישי. ברם, בשעה שהוא מבקש להתחבר אל האחר שבחר בבחירה אחרת, ולבנות עמו דבר מה משותף, יבוא כל אחד עם בחירתו שלו. אם יעמוד כל אחד מהם על הרשות הנתונה לו לבחור בדרך אמת ועל ההבדל ביניהם, לא יצליחו לכונן דבר מה משותף.

שאלה זו אינה תאורטית בלבד, ואף היא כקודמותיה נידונו בהקשר מחלוקות בית שמאי ובית הלל. בין בית שמאי ובין בית הלל היו מאות פסיקות חלוקות, שחלקן לא אפשרו חיים משותפים. הדברים נוגעים בעיקר לפסיקות שונות בענייני אישות, שתוצאותיהן משמעותיות ביותר, ומביאות כמעט בהכרח להגדרות שונות של המעמד האישי. לכך יש השפעות רבות על היכולת להקים משפחה משותפת, ולאפשר נישואין בין בית לבית.

ברם, קודם שניגש למקורות אנו מבקשים להדגיש עניין אחד. אין אנו עוסקים בהיבטים ההיסטוריים של המציאות המשתקפת במקורות אלה. המקורות שנראה להלן משקפים הרמוניה וחיים משותפים בצל מחלוקת בין שני הבתים. ברם, רבים המקורות המדברים על אלימות קשה במחלוקות בין הבתים, ואפילו על גלישתה לשפיכות דמים. הצירוף של מחלוקת קשה בצל הכיבוש הרומי והמרד נגדו, יחד עם אי-תפקודה של הסנהדרין וללא מוסד מוסכם לביורר מחלוקות, השתקף גם בהתנהלות המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל. המקורות בהם אנו דנים הם מקורות מאוחרים יותר, הצובעים מציאות זו בוורוד. ברם, כל זה אינו מגביל אותנו לדון בהם, שכן אין אנו מבקשים לתאר את המציאות ההיסטורית אלא את האפשרויות להתקיים בצוותא בצל מחלוקת, כך שאף אם המקורות כולם היו דמיוניים (מה שאינו נכון, והתמונה כדרכה היא מורכבת), היינו יכולים להשתמש בהם כבואנו לדון בסוגיות העקרוניות של המחלוקת.

## ב

במשנה הראשונה של מסכת קידושין נאמר כך:

האישה נקנית בשלוש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית בכסף, בשטר, ובביאה. בכסף – בית שמאי אומרים: בדינר ובשוה דינר. ובית הלל אומרים, בפרוטה ובשוה פרוטה...

הבה נצייר מקרה תאורטי היכול להתפתח ממחלוקת זו. במעמד נישואין נתן בחור לבחורה טבעת פשוטה שמחירה מעל לפרוטה אך מתחת לדינר. לדעת בית הלל היא נשואה לו, שהרי לדעתם די בנתינת חפץ השווה

פרוטה כדי להגדירה כמאורסת לראשון. לדעת בית שמאי היא נותרה ברווקותה, שהרי לא קידש אותה בשווה דינר.

מאוחר יותר, בחור מבית שמאי שלא החשיב את מעמדה כנשואה נתן לה דבר מה השווה דינר. לדעת בית הלל אין למעשי השני כל משמעות שהרי היא כבר ארוסתו של הראשון, אך לדעת בית שמאי היא ארוסתו של השני, שהרי בשעה שנתן לה את שווה הדינר היא הייתה רווקה לאור פסיקתם. התוצאות אינן מאחרות לבוא: אם תחיה עם הראשון יגדירו בית שמאי את ילדיה כממזרים, שהרי אין היא אשתו; אם תחיה עם השני יגדירו בית הלל את ילדיה כממזרים שהרי היא אשתו של הראשון.

דוגמה זו לא ללמד על עצמה יצאה אלא ללמד על מכלול המחלוקות שבין בית שמאי ובית הלל בדיני אישות, ולתאר תהליך המוביל לקרע בלתי נמנע. אף על פי כן, מתארת המשנה במסכת יבמות את המציאות הבאה:

בית שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים. חלצו, בית שמאי פוסלין מן הכהונה, ובית הלל מכשירים. נתייבמו, בית שמאי מכשירים, ובית הלל פוסלין. אף על פי שאלו אוסרין ואלו מתירין, אלו פוסלין ואלו מכשירין, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי. כל הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין, לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו. (פ"א מ"ד).

במסגרת זו לא נתעמק במחלוקת ההלכתית עצמה, כי אם בעובדה המפתיעה שבית שמאי ובית הלל המשיכו להינשא האחד לשני. לא זו בלבד, אלא שאף בתחומים נוספים בהלכה, קובעת המשנה שלמרות שהיו ביניהם מחלוקות רבות משמעות בתחום הטומאה והטהרה לא נמנעו מלשתף פעולה זה עם זה, על אף שדברים שהם טהורים לאחד טמאים לשני ולהפך.

התוספתא אף היא מציינת עובדה זו, ומרחיבה בה:

אע"פ שנחלקו ב"ש כנגד ב"ה בצרות, ואחיות, ובספק אשת איש, ובגט ישן והמקדש את האישה בשווה פרוטה, והמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק – לא נמנעו ב"ש לישא נשים מב"ה ולא ב"ה

מב"ש, אלא נהגו האמת והשלום ביניהן שנאמר 'האמת והשלום אהבו' (זכריה ח', יט). אע"פ שאלו אוסרין ואלו מתירין לא נמנעו עושין טהרות אלו ע"ג אלו, לקיים מה שנאמר 'כל דרך איש זך בעיניו ותוכן לבות ה' (משלי כ"א, ב). רבי שמעון אומר: מן הספק לא היו נמנעין אלא מן הודאי...<sup>1</sup>

התוספתא מצטטת שני פסוקים כדי להצדיק את השותפות ואת ההכרה ההדדית על אף המחלוקת העמוקה. ברם, כדרכם של חכמים היא מקצרת מאוד, וקשה להבין מהפסוקים עצמם מה כוונתה, וכיצד הם מצאו בפסוקים אלה הצדקה לנוהג ההכרה ההדדית.

נבאר את דברינו: הפסוק הראשון המצוטט הוא 'והאמת והשלום אהבו'. ניתן להבין את מובנו של הפסוק בקשת רחבה של הבנות. נדגים זאת בציון הקצוות בלבד. ניתן לטעון כי פסוק זה מבטא את דחיית האמת מפני השלום, לאמור: כדי שלא להעמיק את המחלוקת ולהביא פילוג על האומה הישראלית הסכימו הצדדים לדחות את עמדותיהם ההלכתיות, ולהתיר נישואין עם אדם הנחשב כממזר, לפי עמדתו של אותו צד. לא ניתן להכחיש שמדובר בפרשנות נועזת מאוד, אולם לא ניתן להתעלם כי בעולמם של חכמים אנו מוצאים כי נדחו דברים רבים מפני השלום, ובמיוחד מידת האמת. אם נקבל פרשנות קיצונית זו ניאלץ להדגיש כי הנישואין ההדדיים אינם נובעים מנקודת האמת שיש בכל אחת מהשיטות, אלא מחשיבותה של מידת השלום. הפסוק הזה בכללו כלל אינו עוסק בחיפוש אחר שורש האמת, כי אם בחובה לנהוג בשלום. ואכן, כשמשנה זו מצוטטת בספר עין יעקב נוספות לה כמה מילים: 'ואמר לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי, ללמדך שאהבה ורעות נוהגין זה בזה, לקים מה שנאמר 'והאמת והשלום אהבו'."

אפשרות קיצונית לצד השני היא לטעון כי נעשו כל הסידורים האפשריים כדי להימנע מכפיית עמדת בית אחד על הבית השני. המוטיבציה לעשיית הסידורים האלה הייתה בקשת השלום, והיא שהביאה לחיפוש הדרכים אשר אינן פוגעות באמת ההלכתית של כל בית. להלן נראה כי זו אכן אחת העמדות האמוראיות, שרוב הראשונים אימצו

1. תוספתא יבמות פ"א הל' י-יב, מהד' ליברמן עמ' 3-4.

אותה. השלום אינו דוחה אפוא את האמת אלא מניע את החיפוש אחר הדרך לקיים את שתי השיטות גם יחד. בין כך ובין כך אין מדובר בהכרה באמת ההלכתית שבכל אחת מהשיטות, כי אם במימוש שמו של הקב"ה 'שלום', וזאת לצד הדבקות באמת ההלכתית של כל צד.

ברם, הפסוק השני המצוטט בתוספתא מלמד כי אנו עוסקים גם ברובד ההכרה ההלכתית. קשה מאוד לעמוד על תוכנו של פסוק זה, והפרשנים הציעו לו פירושים שונים. על חציו הראשון כתבו כי הוא מתאר את תופעת ההצדקה הסובייקטיבית המצויה בלבו של אדם. אדם סובר בדרך כלל שמה שהוא עושה הוא 'זך'. כך כתב כבר תרגום יונתן: "כלהון ארחתיה דגברא תריצין אינון באפוי..."; רלב"ג כתב: "כל דרך איש ישר בעיניו" – כי כל אחד מהדרכים ימצא בו טוב מה אם מועיל אם ערב אם כבוד אם נצוח או זולת זה מהענינים שיחשוב בהם היותם טובות..."; ומלבי"ם כתב: "...למשל דרך הענוה הנדיבות והרחמים הוא הדרך הישר, ולפעמים יצטרך להתנהג בהפך כמו גאווה ואכזריות כנגד צוררי ה' והאדם יטעה בזה, לפי נטיית לבבו, וידמה לו שזה ישר יען שלבבו ובחירתו נוטה לזה". ברם, השאלה החשובה לדיוננו היא מה נאמר בחלקו השני של הפסוק העוסק בתגובה האלוהית, לעובדה שכל אדם סובר שמה שהוא עושה הוא 'זך'. עיון בפרשנים מלמד על שני כיווני חשיבה. חלק ביארו כי רק ריבוננו של עולם הוא המעניק לאדם את ההדרכה הנכונה. אין ללכת לאור ההנחות הסובייקטיביות כי אם לעשות את דבר ה'. כך לדוגמה המשיך רלב"ג את פירושו החלק הראשון של הפסוק: "...אך מי שמיישר הלבבות ומתקנם להגיע אל הטוב האמתי הוא השם יתברך, כי בהגעת זה הטוב ובדריכה אליו יצטרך עזר אלהי לריבוי המונעים אשר לאדם מהדריכה אליו ומפני שאי אפשר שיגיע אלא באמצעות השפע השופע מהשם יתברך". מובן כי אם זה פירושו של הפסוק אין הוא יכול לסייע לדיוננו בשל העובדה שהלוא אנו מבקשים לדעת מהי הדרכת ה' במצבים מסוימים, ואנו מבקשים לברור את דרכנו בין האפשרויות השונות הנתונות במחלוקת, ועל כן האמירה כי עלינו לפנות להדרכה האלוהית אינה אפשרית. מעבר לזה, קשה להבין כיצד פירוש זה מתיישב עם פשט התוספתא.

כיוון שני הוא האישור האלוהי למעשה בני האדם. כך לדוגמה פירש מלבי"ם: "...אבל ה' הוא תוכן לבות – ויודע תכונת הלב ומעגלותיו

מפלס...". ברם, גם לפי פירושו קשה למצוא קשר בין הפסוק לבין התוספתא. על פניו נראה כי הדברים מרחיקי לכת ביותר, שכן נראה כי פסוק זה בא להצדיק את הנכונות של כל אחד מהבתים לקבל את ההלכה הנוהגת בבית השני. ברם, לא ברור כיצד. האפשרות הקיצונית ביותר היא לטעון שריבוננו של עולם מאשר את האפשרות של 'אלו ואלו' גם מבחינה מעשית שכן כוונת כל אחד היא 'זכה' וריבוננו של עולם המביט ללב מאמת את הדרכים בשל היותן זכות. ברם, זהו פירוש מרחיק לכת ביותר, ולא מצאתי מי שמוכן להניח הנחה מרחיקת לכת זו.

ג

קודם שניגש לדברי האמוראים יש לשים לב לפתרונו של רבי שמעון למציאות מורכבת זו. בדבריו ישנה הענקת לגיטימיות בפסיקה לאור שיטת הבית האחר במצבי ספק בלבד. לאמור: כאשר מדובר בהתנגשות חזיתית לא ניתן להכיר בפסיקה החולקת. ברם, כאשר מדובר במצבי ספק, ניתן לשקלל את העובדה שהבית האחר מחזיק בשיטה שונה ולהתבסס עליה. לשיטה זו משמעויות עמוקות בשני היבטים. ראשון בהם הוא ההיבט המעשי. חלק גדול מהפסיקות אכן עוסק בענייני ספק, ואם כן ניתן לסמוך על שיטות שונות במצבי ספק. גם במישור התאורטי יש לעמדה זו משקל רב. הדבר מלמד כי היחס העקרוני לשיטת הבית האחר אינו כאל שיטה שגויה מיסודה, שאין לה בסיס במציאות. ההכרה היא שיש אמת בשיטה זו, ואף שאנו סוברים שהיא אינה השיטה הנכונה, ובמצבי ודאי אין אנו מוכנים לפסוק לאורה, הרי שאנו מביאים לידי ביטוי את יסודות האמת שיש בה גם לפי תפיסתנו בשעה שאנו מסכימים ללכת לאורה במצבי ספק.

ד

כאמור, האמוראים העלו שאלות פרקטיות ועקרוניות ביחס לתוספתא זו. עיקר השאלה מצוי בירושלמי:

ממזירות בנתיים ואת אמר הכין? היך עבידא קידש הראשון בשוה פרוטה והשיני בדינר על דעתיה דבי' שמאי מקודשת לשיני והוולד

ממזר מן הראשון. על דעתו דבית הלל מקודשת לראשון והוולד ממזר מן השיני?  
(ירושלמי יבמות פ"א, ג ע"ב).

לאמור, הירושלמי מפקיע את הדיון מהמישור התאולוגי-תאורטי אל המישור הממשי. הוא מציב את השאלה במלוא העצמה: מדובר בשיטות שונות המגדירות ילדים בהגדרות הלכתיות של 'ממזר', וכיצד ניתן לומר שלא נמנעו?

ניתן לזהות כמה התייחסויות שונות ביחס לשאלה זו בירושלמי (נביא כאן רק חלק מהן):

מקודשת לראשון והוולד ממזר מן השיני. ר' יעקב בר אחא בשם רבי יוחנן מודין בית שמאי לבית הלל לחומרין (שם).

אפשרות זו קובעת כי כאשר הגיעו הדברים לידי מימוש מעשי, לא ויתרו בית שמאי על עמדתם באופן גורף אך הסכימו להחמיר כדעת בית הלל. אם ננתח את משמעות פתרון זה לקיום משותף מדובר למעשה בנכונות של אחד הצדדים להבחין בין עמדתו העקרונית ובין המימוש המעשי של עמדה זו, כל זמן שהוא לא נדרש לעשות דברים הנוגדים את הכרתו ההלכתית.

נדגיש כי אין עיקר ענייננו כאן בביאור הירושלמי כשלעצמו, אלא להראות באמצעותו את המודלים השונים המאפשרים קיום משותף על אף מחלוקת חוצה גבולות.

הגמרא מערערת על ההנחה שפירוש זה אפשרי, שהרי לפיו בית הלל, שאינם מודים לעמדת בית שמאי, אינם יכולים לשאת נשים מבית שמאי. על כן מציע רבי הילא פתרון אחר:

רבי הילא בשם ר' יוחנן אילו ואילו כהלכה היו עושין (שם).

נחלקו פרשני הירושלמי מה טיבו של פתרון זה. הפרשנות המקובלת היא שכולם קיבלו עליהם את הלכות בית הלל. העיקרון הוא שבסופו של דבר, במקום בו יש מחלוקת עמוקה חייב אחד הצדדים לוותר על עמדתו במישור המעשי. אין זה פשוט כלל וכלל לוותר על עמדה עקרונית. הדבר אינו נובע רק מהקושי האנושי הפשוט לוותר על דעותיך, אלא ממישורים עמוקים הרבה יותר. חכם התורה מאמין באמונה שלמה כי דבריו קרובים לפירוש המשמעות המקורית של רצון ה'. על כן עומדת בפניו משימה

להצדיק מבחינה תאולוגית את הוויתור על עמדתו שלו על אף שזהו רצון ה'. לא נאריך כאן בשאלה כיצד ניתן לבסס 'כניעה' במסגרת דיון הלכתי. לעיל עסקנו בדברי הרמב"ם ביחס למהות חובת השמיעה לבית הדין, וראינו כי לדעתו אין מושג כזה של 'רצון ה' המקורי' כיוון שציווי ריבונו של עולם היה להישמע לבית הדין וזו המשמעות המעשית של הליכה בדרכיו. ברם, קשה להעתיק עמדה זו למחלוקת בית שמאי ובית הלל, שכן לא נפסקה הלכה, והמוסד המכריע כלל לא תפקד בתקופה זו, ואם כן יש צורך לבסס עמדת ויתור זו בצורה אחרת. כאמור, לא נאריך כאן בסוגיה מורכבת זו, ונציין רק את עצם קיומה. פתרון מסוג אחר המופיע בסתמא דגמרא הוא:

המקום משמר ולא אורע מעשה מעולם (שם).

מודל זה הוא כמובן בעייתי ביותר. מחד גיסא הוא הנועז ביותר, שכן למעשה הוא מתיר לכל בית ללכת בדרכו ואף על פי כן לשאת נשים מהבית השני. יש להדגיש שוב כי לדעת הירושלמי מדובר אפילו במקרים של ממזרות. מאידך גיסא, קובעת הגמרא כי במישור המעשי מאורע כזה לא אירע מעולם, ולמעשה המוגדרים כממזרים על פי הבית השני התחתנו רק בתוך הבית שלהם עצמם.

קשה להסיק מסקנות מעשיות ממודל זה. האם כוונת הגמרא היא שגם כשאנו נתייצב בפני מציאות מורכבת זו במשך הדורות יותר לנו ללכת כל אחד בדרכו על בסיס ההנחה כי לא תארע תקלה? האם עמדה זו מבוססת על קביעה אמפירית הנוגעת לדרכי התגלותו של הקב"ה בעולם, או שמא זוהי קביעה נורמטיבית שלפיה מותר להתבסס על הנחה זו על אף שהיא איננה ודאית. קשה לדעת.

ה

העמדה האחרונה מופיעה בתלמוד הבבלי, והיא זו שאומצה על ידי רוב פרשני המשנה:

לעולם עשו דמודעי להו ופרשי (יבמות יד ע"א).

לאמור: אף אחד לא ויתר על עמדתו, ולא פסק אחרת כתוצאה מהעובדה שעמדת הבית השני שונה. ברם, נוצרו יחסי אמון עמוקים ביניהם, שאפשרו לסמוך באופן מוחלט על הבית השני. כך פירש גם הריטב"א:

הלכך רבותא דמתני' שאנו נושאים מן הסתם וסומכים על שתיקתם של ב"ש שאלו היתה אסורה להם היו מודעים להם ופרשי, וכדאמרינן לקמן ואין נמנעים מן הסתם דמודעי' להו ופרשי... (חידושי הריטב"א ליבמות, שם, ד"ה "לעולם עשו").

לפי זה המודל העיקרי הוא מודל עצירת המחלוקת. אין הכרה בלגיטימיות של ההליכה לפי עמדות השני, שהרי בית שמאי לא נהגו כבית הלל בשום מצב ואף בית הלל לא נהגו בדרכם של בית שמאי. לפי פרשנות זו, הנקודה שמודגשת במשנה היא שהדבר לא גרם לפסילת נאמנותו של הבית השני, ולחשד בו שיבוא להכשיל את העמדה הנגדית. להפך, הייתה הסתמכות מוחלטת האחד על השני, כך שאם לא נאמר דבר על המעמד האישי, נקודת המוצא הייתה שאין כל בעיה הלכתית לפי שיטת שני הבתים גם יחד.

ו

סיכום המודלים השונים מלמד כי קיים פער גדול בין האפשרויות ללמוד את המשנה ואת התוספתא לפי פשוטן, לבין מה שמתבאר בדברי הגמרא. הגמרא אינה מדברת על מצב כלשהו שבו נהג בית כמנהג הבית האחר מכוח ההכרה שיש אמת בכל הדרכים, ועל כן מותר לפעול לפי הבית הנגדי. השיטות האמוראיות כולן מדברות על הסדרים שונים, אמון בין הבתים, או התערבות אלוהית שמנעה שמקרה כזה יקרה, אך אין אנו מוצאים אפשרות להטות את ההלכה לכיוון אחד הבתים מכוח הנחת אלו ואלו דברי אלוהים חיים.

מסקנות אלה צריכות להילמד בשתי רמות של משמעות. הראשונה שבהן היא היכולת לעצור את המחלוקת. ישנה חשיבות עליונה לכך שעל אף הפער העצום בעמדה ההלכתית ומשמעותו מבחינה מעשית, בכל זאת לא נוצר קרע שמנע חיתון, אמון ויכולת קיום משותפת. במבט ראשון נראה כי אין מדובר בהישג גדול, כי אם בסוג מסוים של הסכמה חברתית. ברם, הבקיא בתולדות מחלוקות בין קהלים שונים – ובעיקר כאשר

המחלוקת אינה נובעת מעמדה אישית בלבד אלא מהכרה אמונית עמוקה כי העמדה מייצגת את רצון ה' ואת התורה המחייבת את כולם – יודע כי ההידרדרות במדרון החלקלק של הפילוג אורבת בפתח. בית שמאי ובית הלל מורים אפוא דרך משמעותית ביכולת לבלום את הנפילה העמוקה למאבק בלתי-מתפשר עד כדי הימנעות מחיתון, ואף שממקורות אחרים אנו למדים כי הופעלו אפילו כלי נשק במאבק בין הבתים, בכל זאת לא נמנעו מלשאת נשים אלו מאלו. יש בכך הוראה של ממש לכל החולקים ולכל המחלוקות שיבואו במשך הדורות. נזכיר כאן שוב כי גם המשנה וגם התוספתא אינן תוחמות את מנהג הבתים לענייני הנישואין בלבד, כי אם מרחיבים התייחסות מופלאה זו גם לענייני טומאה וטהרה.

שנייה במשמעויות היא העובדה שביסודו של דבר תפיסת 'אלו ואלו' אינה מאפשרת לפי פירושי האמוראים כולם עמדה הלכתית פלורליסטית שלפיה כאשר כל דרך נובעת מעמדה נקייה וישרה של חיפוש אחר דבר ה', ניתן ללכת לאורה במצבים בהם יש צורך לבחור דווקא בשיטה אחת.

### ב. מעגל האחריות הציבורית

א

קודם שנתקדם לשאלת ההכרעה עומדת החובה להתבונן על המציאות של המחלוקת בעין רחבה יותר, הנוגעת לא רק להתלבטות האישית אלא גם למבט הלאומי. שכן, עד כה דנו בנושאים הנוגעים לאדם עצמו וליכולת שלו לנווט בין הדעות השונות בעולם בו אין הכרעה, או שהוא לא גיבש לעצמו עדיין את ההכרעה על דרכו. אולם השיקולים כולם נגעו לעולמו האישי, ועיקר הדיון היה על מידת הלגיטימיות של הדעות השונות. אולם, יש לשאלת קיומה של המחלוקת גם מבט כלל ישראלי, והוא העובדה שקיומה של המחלוקת עלול להפוך לסכנה קיומית לאומה כולה.

שתי סיבות מרכזיות גורמות לסכנה הגדולה שכרוכה בעקבה של המחלוקת. הסיבה הראשונה היא העובדה שהמחלוקת אינה נוגעת לעניינים שברוח בלבד, כי אם היא בעלת משמעות מעשית. מחלוקות רבות עוסקות בשאלות עיצוב החברה, דמות רשות הרבים הציבורית, יסודות ממשיים מפלגים וכד'. באחת הדוגמות לכך דנו לעיל, וראינו

כיצד מחלוקת הלכתית שבין בית שמאי לבית הלל עלולה הייתה להידרדר למצב בו לא היו מתחתנים אלו באלו, לגרום בכך לפילוג בלתי-ניתן לאיחוי. אמנם, בית שמאי ובית הלל גילו אחריות גדולה, ולא נמנעו מלשאת נשים אלו מאלו. אולם, אין אנו מובטחים שכך אמנם יהיה לאורך הדורות. נהפוך הוא, בדרך כלל הידרדרו המחלוקות לידי קרע ופילוג, ומחירן היה יקר.

סיבה שנייה נוגעת לנספחי המחלוקות. בדרך כלל מתלווים למחלוקת תופעות שאינן ממין העניין. ניתן לראות זאת יפה במחלוקת קורח ועדתו. מול משה רבנו ואהרן הכהן נוצרה קואליציה, ולקורח התלוו בעלי מחלוקת שניצלו את ההזדמנות ונאבקו על דבר מה אחר לגמרי שאינו ממין העניין. המחלוקת אינה נותרת במגבלות הנושא הנדון, אלא הופכת לנחשול גורף המדרדר את המציאות כולה.

האם זהו שיקול שעל האדם הפרטי לשקול? האם קיימים מצבים שעליו לוותר על עמדתו כדי שלא להחזיק במחלוקת?

השאלה מחריפה בשל דברי רבי משה מקוצי מחבר הסמ"ג (ספר מצוות גדול). בשעה שהוא בא למנות את מניין המצוות הוא מנה את האיסור להחזיק במחלוקת כלאו העומד בפני עצמו:

...ונמנה תחתיו הא דגרסינן בפרק חלק (סנהדרין קי, א) אמר רב כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנא' 'ולא יהיה כקרח וכעדתו' וגו' (לא תעשה, מצווה קנז).

לאמור: קיומה של מחלוקת עלול להפוך לאיסור תורה! ייתכן שהוא עוסק במחלוקת העוסקת בהנהגה הציבורית בלבד, ואינו רואה במחלוקת הלכתית איסור תורה, אולם אפשר שמדובר בכל 'מחזיק' במחלוקת – גם בהלכה – שאינו נענה למוסד ההכרעה הציבורי.

עמדה זו של הסמ"ג היא עמדה חריגה. ברם, החובה לדאוג לאחדות נפסקת על ידי כל הראשונים ומוני המצוות. חובה זו נלמדת מהציווי "לא תתגודדו". וזו לשון הרמב"ם בספר המצוות שלו:

...והנה אמרו שבכלל לאו זה גם כן האזהרה מחלוק בתי דיני העיר במנהגם וחלוף הקבוצים ואמרו 'לא תתגודדו' – לא תעשו אגודות אגודות... (לא תעשה, מצווה מה).

כיוון שכך, מועצמת השאלה האם ישנם מצבים בהם מוטלת על האדם חובה לוותר על עמדתו לא בשל העובדה שאין זה לגיטימי לחלוק, אלא בשל העובדה ששיקול האחדות הפנימית ואחריותו האישית של האדם לכך שלא תהיה מחלוקת גוברים על הנאמנות לאמת הפנימית שלו? מובן מאליו שלא יהיה זה נכון לקבוע כי לעולם יש לוותר מפני המחלוקת, שהרי משמעותה של עמדה זו היא סתירת כל הבניין הגדול הנוצר דווקא מפני המחלוקת. עניין זה מודגש גם אצל מוני המצוות; בשעה שבא בעל החינוך לעסוק באיסור להתגודד הוא ראה צורך לציין את ההגבלות שיש על דין זה:

וכתב הרמב"ם ז"ל [הלכות עבודה זרה פי"ב הי"ד] כי עוד דרשו זכרונם לברכה בכלל אזהרה זו שלא יהו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג במנהג אחד וזה נוהג במנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקת, ולשון 'לא תתגודדו' כלומר לא תעשו אגודות אגודות, כלומר שתהיו חלוקין אלו על אלו. ממורי ישמרו אל למדתי שאין איסור זה אלא בחבורה אחת שחולקין קצתן על קצתן והן שוין בחכמה, שאסור לעשות כל כת מהן כדבריו שזה גורם מחלוקת ביניהן, אלא ישאו ויתנו בדבר הרבה עד שיסכימו כולם לדעה אחת, ואם אי אפשר בכך יעשו הכל כדברי המחמירין אם המחלוקת הוא על דבר שהוא מן התורה, אבל בשני בתי דינין חלוקין והן שוין בחכמה לא נאמר על זה 'לא תתגודדו', והביאו ראיה ממעשה דמסכת חולין שאמרו שם נפקי שיפורי דרב ואסרי, ונפקי שיפורי דשמואל ושרו (מצווה תסז).

## ב

בספרות ההלכה והשו"ת יש אין ספור התייחסויות לשאלת "לא תתגודדו", וליחס בין הנאמנות לאמת ההלכתית לבין החובה לשמור על קהילה אחת. נראה דוגמה אחת הלקוחה מהלכות ספירת העומר:

יש נוהגים להסתפר בראש חדש אייר וטעות הוא בידם. הגה: מיהו בהרבה מקומות נוהגים להסתפר עד ראש חדש אייר ואותן לא יסתפרו מל"ג בעומר ואילך אעפ"י שמותר להסתפר בל"ג בעומר בעצמו ואותן מקומות שנוהגין להסתפר מל"ג בעומר ואילך לא יסתפרו כלל אחר פסח עד ל"ג בעומר ולא ינהגו בעיר אחת מקצת

מנהג זה ומקצת מנהג זה משום לא תתגודדו וכל שכן שאין לנהוג  
היתר בשתייהן (ד"ע). (שו"ע או"ח תצג, ג).

שאלה זו היא פן אחד מתחום רחב יותר בעולמה של היהדות, העוסק  
ביחסים הפנימיים שבין עקרונות שונים. קשה מאוד לנסח כלל גורף  
שיקבע מדד מדויק מתי יש להיצמד לאמת הפנימית גם במחיר הקרע  
שהיא גורמת, ומתי חובה על האדם לסגת מהבנותיו כדי למנוע מציאות  
של מחלוקת. אנו ננסה להתמודד עם שאלה זו בדרך בה הלך אחד מגדולי  
הפוסקים בשעה שדן בשאלה דומה. תלמידיו של גדול פוסקי בגדד, ה'בן  
איש חי', שאלו אותו כיצד ניתן לדעת מתי יש להעדיף את האמת על פני  
השלום ומתי להעדיף את השלום על פני האמת. סוגיות רבות בש"ס  
מלמדות על מצבים בהם האמת נדחית מפני השלום ואנו נזכיר כאן  
שניים מתוכם. ראשונה בהן היא הקביעה שמצווה לשנות מפני השלום.  
ייחודיות סוגיה זו נובעת מעמדת חז"ל שאף הקב"ה שינה מפני השלום:

אמר רבי שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום שנאמר 'אביך  
צוה וגו' 'כה תאמרו ליוסף אנה שא נא' וגו'. ר' נתן אומר מצוה  
שנאמר 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני' וגו'. דבי רבי  
ישמעאל תנא גדול השלום שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו דמעיקרא  
כתיב 'ואדוני זקן' ולבסוף כתיב 'ואני זקנתי' (יבמות סה ע"ב).

שנייה בהן היא יישומה של הלכה זו בשעה שרוקדים לפני הכלה:

תנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים כלה כמות  
שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי  
לביית הלל: הרי שהיתה חגיגתה או סומא אומרי' לה כלה נאה וחסודה,  
והתורה אמרה: 'מדבר שקר תרחק'?! אמרו להם בית הלל לבית  
שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או  
יגננו בעיניו?! הוי אומר ישבחנו בעיניו! מכאן אמרו חכמים לעולם  
תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות (כתובות טז ע"ב - יז ע"א).

מול מקורות אלה נמצאים מקורות מהותיים ביותר בדבר האמת. נזכיר  
בהקשר זה את דברי המשנה באבות (פ"א מ"ח) הרואה באמת את אחד  
משלושת היסודות עליהם העולם עומד. העובדה שגם השלום הוא אחד

היסודות מלמדת שההתנגשות בין הערכים היא בלתי-נמנעת, ובשל כך ביקשו תלמידיו של ה'בן איש חי' שיסדר להם משנה סדורה בתחום:

שאלה: מצינו בענין השקר שהוא חמור מאוד והוא מארבע כיתות וכו' ומצינו שנעשה בו היתר לפעמים שאמרו רז"ל 'מותר לשנות מפני דרכי השלום'... על כן יגיד לנו מורנו אופנים אחרים שיש בהם היתר לשנות כדי שנדע את הדרך אשר נלך בו (שו"ת תורה לשמה, ירושלים תשס"ו, סי' שסד).

ה'בן איש חי' מודע לחוסר היכולת לנסח מדד מובהק כתשובה לשאלה זו ואומר:

המצאות של אופנים שיש בהם היתר לא אעשה לכם מדעתי בדבר זה ורק אביא לכם אופנים הנזכרים בתלמוד ואתם תלמדו מהם וזה החלי בעזר האל צורי וגואלי (שם).

לאמור, במקום לנסות ולנסח תשובה הוא מפרט רשימה ארוכה מאוד של מקורות בהם עולה מדברי הגמרא כי האמת נדחתה מפני השלום. בסוף התשובה הוא כותב:

הרי סדרתי לכם שלחן מלא כמה אופנים בענין השקר וגניבת דעת הנזכרים בדברי רז"ל להיתרא ואתם תדקדקו בכל דבר ודבר ותלמדו דבר מתוך דבר אך תשימו יראת ה' על פניכם לבלתי תעשו קולות חוץ מן השורה בדמיון דחוק... (שם).

לאמור: הדרך להתמודד עם שאלה זו היא בדרך האינדוקציה – לנסות להקיש מהמקרים המובאים במקורות חז"ל על המציאות העכשווית, ובעזרת כלי ניתוח אלה לנסות ולקבוע תשובה אד-הוק לשאלות העומדות על הפרק. כאמור, אף בשאלה בה אנו עוסקים – עמידה על האמת הפנימית מול סכנת המחלוקת – שהיא דומה מאוד לשאלת האמת והשלום, לא נוכל לנסח כללים חד-משמעיים. ברם, ניתן להביא מקורות שונים מדברי חז"ל המתייחסים לסוגיה זו, ודרכם לעמוד על הרוח הכללית. לא כל המקורות עוסקים ישירות בנושא הנדון, אך לכולם השפעה על נושא דיוננו. נדגיש שוב את שהדגשנו לעיל בדבר החובה להתמלא באוצר של יראת שמים בשעה שנכנסים לסוג כזה של דיון. דווקא בשל העובדה שהכול אפשרי והכול פתוח, ולא ניתן לבסס

מחויבות דווקא לאחת מהשיטות, קיימת חובה מכופלת להישמר מפני מדרון חלקלק שידרדר את האדם לחוש שכול מה שיעשה הוא לגיטימי, ואין לו מחויבות לדבר כלשהו מלבד לרצות את תאוות עצמו. החתירה חייבת לנסות ולכוון לרצון ה'. בדבריו מדגיש ה'בן איש חי' את החובה לשים יראת ה' על פנינו ולא לעשות קולות באופן דחוק.

ג

1. דברים מופלגים על האחדות: קשה למנות את מספר המקורות בהם דיברו חכמינו בשבח השלום כמידה כללית. נצטט כאן את אחד המקורות המשמעותיים ביותר:

רבי אומר: גדול שלום שאפילו ישראל עובדים עבודה זרה ושלום ביניה' אמר הקב"ה כביכול איני שולט בהם, שנאמר (הושע ד'): 'חבור עצבים אפרים הנח לו'. אבל אם חלוק לבם מה כתיב (שם) 'חלק לבם עתה יאשמו' הא למדת גדול השלום ושנואה המחלוקת...<sup>2</sup>

2. מקומות שונים בהם נדחתה האמת מפני מידות אחרות: לעיל הבאנו דוגמות למקורות משמעותיים ביותר אשר לימדו כי מידת השלום דוחה לעתים את האמת. הדברים נמצאים הן בניסוחים כלליים המלמדים על חשיבות השלום – אפילו מול העובדה שישראל עובדים עבודה זרה – והן בניסוחים פרטיים אשר מלמדים כי תנאים ואמוראים שינו בדבריהם גם כאשר היה מדובר בעמדת ההלכה כדי שלא לגרום למחלוקת. דוגמה לדבר, ההכרעה כי במקומו של רב ידרשו בהלכות כרב ולא כמקור אחר (פסחים ל"א).

3. איסורי תורה של החזקה במחלוקת: לעיל הבאנו את שני המקורות היסודיים העוסקים בכך. ראשון בהם הוא האיסור של "לא תתגודדו", ושני בהם הוא האיסור להחזיק במחלוקת.

4. שלא תיעשה תורה כשתי תורות: בדברנו לעיל על המשבר שנוצר עקב ימי שמאי והלל הבאנו את דברי חז"ל שקבעו שעיקר הטרגדיה היא שנעשתה התורה כשתי תורות. הרעיון של מניעת ריבוי מחלוקות בישראל

2. בראשית רבה פרשה לח ו, מהד' תיאודור-אלבק עמ' 355-356.

עמד במרכז עמדות רבות בהלכה. כך פסק רבי אלעזר כי אפילו במצב בו הזקן הממרא מבסס את דבריו על הלכה למשה מסיני ובית הדין סובר אחרת נידון הזקן הממרא למיתה:

ורבי אלעזר אומר אפילו הוא אומר מפי השמועה והן אומרים כך הוא בעינינו נהרג, כדי שלא ירבו מחלוקות בישראל (סנהדרין פח ע"א).

עיקרון זה נמצא גם בסיפור הידוע על 'תנורו של עכנאי'. בסיפור זה פגעו חכמים פגיעה קשה ברבי אליעזר, והאגדה מספרת כי "...אף רבן גמליאל היה בא בספינה עמד עליו נחשול לטבעו" (בבא מציעא נט ע"ב). דברי התנצלותו מול ריבונו של עולם כללו את החובה הגדולה למנוע מחלוקת:

...עמד על רגליו ואמר: ריבונו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך – שלא ירבו מחלוקות בישראל... (שם)

חלק בלתי נפרד מהאגדה על 'תנורו של עכנאי' הוא תיאור תגובתו של הקב"ה בשעה שנפסקה הלכה שלא כשמים:

...אשכחיה רבי נתן לאלהו. אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני בני (שם).

5. השלכות רעיוניות של האיסור לסור ימין ושמאל מדברי בית דין: לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם שביאר מפני מה קיימת חובה שלא לסור מדברי חכמים ימין ושמאל גם בשעה שדומה שהם לא פסקו נכונה, ואמרו על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין. הדגשנו שמדובר בתפיסה הרואה את המחלוקת כתאונה, ואף מכירה באפשרות שעמדה מסוימת אינה נכונה. החיוב לציית להוראות בית הדין נובע, לפי גישה זו, מסיבות מבניות. וכך כתב רמב"ן בנוגע להיבט זה:

והצורך במצווה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו

בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן (ס"א לנו) להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל... (רמב"ן לדברים י"ז, יא).

מדברי רמב"ן עולה החשיבות העליונה של הדאגה שלא ירבו מחלוקות בישראל ושלא תיעשה תורה כשתי תורות, עד כדי הליכה אחר בית הדין גם בשעה שאין הדברים תואמים את הימין' כפי שהוא נראה בעיני המתבונן.

ד

מה ניתן אפוא ללמוד ממקורות אלו?

ממקורות אלו עולה כי החובה שלא תיעשה תורה כשתי תורות היא אחד השיקולים שיש להתחשב בו. ככל עניין, לא ניתן לראות בו חזות הכול. הדבר אינו אפשרי במישור העקרוני והפרקטי כאחד. במישור העקרוני – שכן בשם בקשת האחדות תימנע כל אפשרות של התפתחות שינוי וביקורת, וגם הברכה השרויה בעצם קיומה של המחלוקת לא תוכל לבלב. במישור הפרקטי – שכן החובה להתכנס פנימה מכוח סכנת הפיכת התורה כשתי תורות מוטלת על שני הצדדים למחלוקת גם יחד, ולעולם לא ניתן להטיל את החובה על צד אחד בלבד. מישורים אלה מחייבים אפוא לראות את החובה שלא תיעשה תורה כשתי תורות, עניין שיש להתחשב בו, אך לא להשתעבד אליו.

כבואנו לנווט את דרכנו במציאות של מחלוקת, עלינו לשקול האם הנושא העומד לדיון חשוב דיו כדי לערער בגללו את היותה של החברה אחת, ואת אחדותה של פסיקת ההלכה. לעתים הנושא אכן מרכזי דיו כדי לעשות זאת, ואז מוטל עלינו שלא להתחשב בשיקול סכנת שתי התורות, ולהתמודד על האמת, תוך ניסיון לגבש את עולם התורה כולו סביב העניין בו אנו מאמינים. אולם אם מדובר בתחום שאינו כה מרכזי למהות החיים, ואימוץ השיטה המנוגדת אינו מהווה סתירה מהותית לתפיסות

העולם היסודיות – אין הצער שווה בנזק המלך, וחובה על האדם לצמצם עצמו מפני החשיבות הגדולה של השלום.<sup>3</sup>

3. מן הדין היה לעסוק כאן בסוגיית זקן ממרא, שכן היא סוגיית היסוד העוסקת במשמעויות השונות של המחלוקת. סוגיה זו מורכבת ועדינה – יש בה חתירה להרחבת הדין ההלכתי הפתוח ולאפשרות להביע דעות ללא מורא, בד בבד עם חיזוק מוסד ההכרעה הכללי ישראלי. ברם, בשל אופיה המורכב של סוגיה זו רק נציין אותה כאן, ונפנה את הקורא לעיין בסיכומה של סוגיה זו ברמב"ם, הלכות ממרים פ"א-פ"ב.

## פרק שמיני עשה לך רב

### א

עד כה התרכזנו בעיקר בדיון בדבר הלגיטימיות של המחלוקת, והניסיון להקל על האדם את הניווט בתוכה. נושאי הדיון נגעו בשאלות היחס למחלוקת, לבעלי המחלוקת, לדעות החלוקות עצמן ולמשמעות הציבורית של המחלוקת. כל זה מפיס את דעתו של האדם המבקש לגיטימיות להתנהלות שלו בתוך עולם מורכב ומסובך זה. ברם, אין בדברים בהם עסקנו עד כה מענה לאדם החותר למעלה מכך, ומבקש לא את הלגיטימיות לדרכים שונות אלא את חיפוש דרכו שלו. אדם זה היוצא מנקודת הנחה שיש אמת כזו בנמצא, ושהוא מחויב לחשוף אותה, אינו נרגע מהידיעה שיש לגיטימיות לעמדות שונות. כמחפש דרך, תשומת לבו ניתנת לעולמו שלו פנימה. החשיפה לגיוון המופלא ולקשת הרחבה של האפשרויות אינה מטיבה עמו אלא מבלבלת אותו, והוא חש נבוך מול העולם המורכב והעשיר הזה. לעיל ראינו כי חז"ל היו מודעים למצוקה זו ובדבריהם מצוי הצעד הראשון – עשיית האוון כאפרכסת וקניית לב שומע להבין את הדעות כולן. ברם, בדברים אלו אין תשובה לשאלה מהו הצעד השני ומהי הדרך הנכונה והראויה שיקנה לו האדם, לאחר שטרח וכנס לאוצרו את תבואות השדה ואת פרות האילן בעולם הרחב של הרוחניות?

אין לנו אלא להיכנס לכבשונו של עולם, ולא לעסוק בשאלות הלגיטימיות בלבד, כי אם בשאלה האם יש בידינו יכולת לפסוע צעד נוסף, ולבכר כיוון אחד על חברו לא מכוח האינטואיציה האישית בלבד או נטיית הלב, כי אם על ידי מדדים אובייקטיביים, היכולים לשמש בידינו כלי עזר לבירור הרצון האלוהי לאשורו.

לעיל הדגשנו כי קדמונינו הראשונים לא הסתפקו בדרך כלל ביסוד 'אלו ואלו'. למעשה, רעיון זה כמעט ולא נמצא בדבריהם. הם חתרו לאותה אמת בלעדית, ואף שהיו מודעים לקושי הגדול להגדיר מהי אותה אמת, ופעמים שהציעו יותר מאפשרות אחת, לא נקטו באותה דרך

הטוענת כי אין אמת בנמצא, או למצער – שאין חובה לחתור אליה. עמדת רמב"ן בסוגיה זו, שהובאה לעיל בדיון על המחלוקת כתאונה או לכתחילה, מבהירה את המורכבות העמוקה המבקשת את ההכרעה אך יודעת כי הכרעה זו אינה דומה להכרעה מתמטית. היא נעשית בעזרת שיקולים שונים, שאת חלקם נביא מציטוט חוזר של דבריו:

...אבל נשים כל מאודנו ודיינו מכל מחלוקת בהרחיק אחת מן הדעות בסברות מכריעות ונדחוק עליה השמועות ונשים יתרון הכשר לבעל דינה מפשטי ההלכות והוגן הסוגיות עם הסכמת השכל הנכון וזאת תכלית יכולתנו...!

לפיכך אנו תרים אחר דרכי הכרעה אפשריות.

## ב

המחשבה הראשונה העולה על הלב היא שאלת הרב. בקהילות תורניות רבות נמצא כי זו התשובה המוצעת למסתפקים למיניהם, ולמי שיש בידו סוגיה ואין הוא מוצא את דרכו בתוכה. הרב הוא השופט בין השיקולים השונים, ודבריו ראויים להדריך את האדם בספקותיו.

יש להדגיש כי ההליכה אל הרב אינה מבוססת רק על המשנה במסכת אבות המציעה לאדם את דרכו ("עשה לך רב" – אבות פ"א מ"ו). מסכת אבות היא החשובה בהדרכות הרוחניות, והגמרא אמרה כי הרוצה להיות חסיד יקיים "מילתא דאבות" (בבא קמא ל"א). לפיכך, יש לראות בהדרכה זו את אחד מהיסודות הגדולים של אדם מישראל, ואנו נעסוק בה בסיום פרק זה. ברם, ההסתמכות על הרב בשעה שמבקש האדם את דרכו בנויה על יסודות הלכתיים משמעותיים הרבה יותר. בשעה שעסקנו לעיל בסוגיית המחלוקת והצענו את שיטות הרמב"ם ורמב"ן שהמחלוקת הן תאונה היסטורית, הדגשנו כי ראייה זו של המחלוקת (ולמעשה גם כל ראייה אחרת) מחייבת מוסד הכרעה. מוסד הכרעה זה הוא בית הדין הגדול בירושלים, ובשעה שהוא קיים הוא המחייב את האומה הישראלית כולה:

1. הקדמת רמב"ן לספרו מלחמות ה', מודפסת בש"ס וילנה לפני הרי"ף למסכת ברכות.

בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה והם עמודי ההוראה, ומהם חוק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר על פי התורה אשר יורוך – זו מצות עשה...<sup>2</sup>

בשעה שקרס בית הדין הגדול ערב החורבן עמדו שתי אפשרויות בפני האומה הישראלית. ראשונה שבהן היא לנהוג במנהג "הכל או לא כלום", ולקבוע כי אין מרכז תורני כלשהו בעולם, ותורת כל אחד תהיה בידו עד לכינונה מחדש של מערכת ההכרעה. ההצדקה האפשרית לעמדה זו נובעת מדברי התורה עצמה, שבשעה שקבעה כי בית הדין הגדול הוא מוסד ההכרעה אמרה "וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה'" (דברים י"ז, ח), ובעקבות זאת פסקה התורה שבעל פה כי סמכויות בית הדין הגדול מותנות בישיבתו בלשכת הגזית. אחד הנימוקים לקביעה זו עשוי להיות מבוסס על ההשפעה של רוח הקודש על הפסיקה, שכן רמב"ן עצמו נימק את ההליכה אחר בית הדין הגדול גם בקביעה "...כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול..." (דברים י"ז, יא). אין אנו נכנסים במסגרת זו לשאלת השפעת הנבואה ורוח הקודש על הפסיקה, אלא מציינים את אחד הקשרים האפשריים בין מקום הפסיקה לבין מהותה. לפיכך, ניתן היה לבסס עמדה שלפיה תורת כל אחד תהיה בידו. ניתן בקלות לנמק את היתרונות כמו גם את החסרונות בעמדה זו, ואנו נקצר במקום שניתן להאריך בו. אפשרות שנייה היא לנסות למלא את הווקום עד כמה שניתן, ובעיקר – להקים מוסד חלקי, שימלא חלק מהפונקציות. זו הייתה המדיניות של רבן יוחנן בן זכאי, שישד את בית הדין הגדול ביבנה. בכך קבע את העיקרון, שאם אין בית דין גדול יש לו ממלאי מקום שסמכותם חלקית. סיפורים רבים המופיעים בחז"ל, שזכו להבלטה מיוחדת, עוסקים בתקופה זו. כך כפיית רבי יהושע לבוא אל רבן גמליאל ביום הכיפורים שחל להיות על פי חשבוננו (ראש השנה פ"ב משניות ח-ט), וכן הסיפור המפורסם על תנורו של עכנאי (ראש השנה נט ע"ב). שני הסיפורים עוסקים במאבקים סביב ניסיונו של רבן יוחנן בן זכאי ורבן גמליאל דיבנה שבא בעקבותיו לכנס את עם ישראל סביב בית הדין החלופי שהוקם ביבנה.

2. משנה תורה הלכות ממרים פ"א ה"א.

עיקרון זה הוא הוא הבסיס למעמד הרב בישראל. שכן בשעה שקרס גם בית הדין הגדול ביבנה, ועם ישראל התחיל לנדוד ולהתפזר בין העמים, העניקו הקהילות מחד גיסא ותלמידי החכמים מאידך גיסא מעמד ל"ממלאי המקום" של בית הדין הגדול שבירושלים. סמכות זו הוענקה בצורות שונות – בין על ידי סמיכה של רב לתלמיד, בין על ידי הקמת מועצות רבנות כמו ועד ארבע ארצות, בין על ידי קבלת הקהל, בין בצורה טבעית ובין בדרכים מגוונות נוספות. הצד השווה שבכולן היא העובדה שבכל קהילה כיהן רב, ומעמד הרבנות ינק את סמכויות הלאו "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל". מובן מאליו כי סמכויות אלה לא היו סמכויות מוחלטות, והיחס לדברי הרב לא היה כאל פסק שהסוטה ממנו נהרג כדין זקן ממרא. היקף הסמכויות, היחס בין הרב לבין ראשי הקהל ומוסדות קהילה אחרים, נמצאים בדיון מתמיד ונבנו דרכים שונות כדי לקיים 'הפרדת רשויות'.

אשר על כן, לכאורה היה מקום לומר שאדם צריך להריץ את התלבטויותיו אל רבו. רב זה יכול להיבחר באופן אישי בנוסח 'עשה לך רב', ויכול שיהיה רב מוסדי כמו 'מרא דאתרא', ראש ישיבה, גדול הדור ומעמדות אחרים. כל אלה הם ממלאי המקום של בית הדין הגדול שבירושלים. פנייה אל הרב נובעת לא רק בשל המבנה המוסדי ומעמד הרב כממלא המקום של בית הדין שבירושלים, אלא גם מכוחן של הנחות מעשיות: הרב למד הרבה תורה והוא בעל ידע נרחב יותר, יש לו ניסיון בשל היקף הפניות אליו והתנסותו, הוא 'נקי' יותר בשל העובדה שאין הוא מעורב באופן אישי בהתלבטויות העצמיות, בדרך כלל הוא בעל פיקחות מהותית הנובעת הן מכישרונותיו והן מעבודתו המאומצת. יש, אם כך, נימוקים רבים המאדירים את עצמת הפנייה אל הרב. לפיכך, יכולנו לכאורה לפתור את התלבטויותינו ולהכריע את ספקותינו בדרך מובהקת זו, שיש לה שורשים בתורה שבכתב, והיא מאפשרת מסלול מובהק להכרעה.

### ג

ברם, הצגת האפשרות של ההליכה לרב כפותר הספקות וכמכריע ההלכות נוגעת בחסרונות רבים – למן בעיית התמימות שבהנחה שהדבר אפשרי, ועד לשאלת האוטונומיה הרוחנית של האדם. נציין כמה מהסיבות

המרכזיות ביותר המחייבות להסיר את תדמית פתרון הקסם של ההליכה לרב, ולהשיב את האדם אל חובת ההכרעה העצמית:

### 1. המחלוקת היא בין החכמים עצמם

בראש ובראשונה ניתן לשלול את ההליכה אל הרב כפתרון כיוון שהדבר כלל אינו אפשרי במישור האמפירי. שכן, המחלוקת עצמה קיימת בעולמה של תורה, ורבנים שונים נוקטים עמדות שונות. בדרך כלל אין מדובר בספק פנימי ובשאלות שיש לאדם, כי אם בהיחשפותו לנוכח עמדות שונות ועולמות רוחניים ותורניים מגוונים. כבר לעיל הדגשנו כי התלמיד הנבון מוצא את עולם לומדי התורה עצמו מעוצב בדרך של 'אסופות אסופות', והוא תוהה כיצד הוא יכול ללמוד תורה מעתה, שכן אלו מטהרים ואלו מטמאים, אלו מתירים ואלו אוסרים, ואם כן כיצד תסייע בעדו ההצעה לפנות לרב?

למעשה, ההצעה לפנות אל הרב אינה פותרת בעיה כלשהי אלא ממירה שאלה אחת בחברתה. תחת לשאול 'באיזו דרך ללכת' הוא שואל מעתה 'איזה רב לשאול', ואם כן מה הועילה ההצעה ללכת אל הרב ומה תיקנה? למעשה, די לנו בטיעון זה כדי לשלול את ההליכה אל הרב כפותרת הספקות וכמכריע המחלוקות, שכן לאור דברינו אפשרות זו כלל אינה קיימת, והיא משאירה את הספק על כנו. אמנם, ניתן היה לטעון כי בחירת רב דומה לנישואין,<sup>3</sup> והיא נעשית פעם אחת בחיים, ומאז צועדים בנתיבו של אותו הרב לאורך הדרך כולה. אולם קשה גם לקבל עמדה זו, הן בשל העובדה שהרב עצמו אינו מומחה בכל התחומים ועל כן יש צורך בבחירות מתמידות, והן בשל הנימוקים המהותיים הדוחים אפשרות זו כפתרון יחיד, שנציג כעת חלק מהם.

### 2. האוטונומיה הקיימת אפילו מול בית הדין הגדול

נקודת המוצא העומדת בבסיס ההצעה ללכת אל הרב עם המחלוקת ועם הספקות היא שהרב הוא ממלא המקום של בית הדין הגדול, ואם כן יש לנהוג בספקותינו כשם שנוהגים בשעה שבית הדין הגדול קיים. הנחה זו

3. דימוי שלמדתי מהרב יהודה ברנדס.

מתבססת על המקור הידוע "ימין ושמאל. אפילו מראים בעיניך על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם".<sup>4</sup> אם אכן חובת השמיעה לבית הדין הגדול משמעה ביטול כוח השיפוט של האדם מול סמכותם של החכמים אנו מוצאים בסיס לטיעון (אם כי כמובן לא הוכחה) כי בכוחו של הרב להכריע את המחלוקות, וכוח שיפוטו של האדם רלוונטי להצגת השאלות אך לא לביקורת התשובות. ברם, עיון מפורט יותר מלמד שלא זו בלבד שיש שיטות שמלכתחילה מאפשרות ביקורת עצמאית גם על בית הדין הגדול, אלא שלא תיתכן כלל שיטה הטוענת שבית הדין הגדול מחוסן מפני טעויות, מכוח העובדה שהוא זה שקובע את תוכנה של ההלכה.

שכן, בירושלמי ישנן שיטות המצמצמות לכתחילה את סמכות בית הדין הגדול:

...ככהדא דתני יכול אם יאמרו לך על ימין שהיא שמאל ועל שמאל שהיא ימין תשמע להם? תלמוד לומר ללכת ימין ושמאל – שיאמרו לך על ימין שהוא ימין ועל שמאל שהיא שמאל.<sup>5</sup>

עמדה מפורשת זו של הירושלמי מלמדת כי קיימת ביקורת על בית הדין, ואם יאמרו לך על ימין שהוא שמאל אין חובה לשמוע להם. אמנם קשה לעצב דרך בה מיושמת עמדה זו, שכן נפתח פתח לכל אדם לטעון על כל פסק של בית הדין כי לדעתו מדובר בימין שהוא שמאל. ברם, עצם קיומה של הגבלת סמכות לבית הדין הגדול, מהווה ציון דרך בקביעת היחס שבין האוטונומיה השיפוטית של האדם לבין הוראות בית הדין הגדול. אוטונומיה זו הולכת וגוברת בשעה שלומדים את דברי התורה שבעל פה על דיני זקן ממרא המופיעים במסכת סנהדרין, ומגלים שעיקר דאגתה של התורה היא למנוע מצב בו הזקן הממרא מורה לאחרים, ואין היא פועלת נגדו בצורה משמעותית בשעה שהוא עושה לעצמו. מובן אפוא מאליו כי בשעה שאנו עוסקים בחובת הציות לרב שכאמור לעיל הוא רק בבחינת ממלא מקום לבית הדין הגדול, סמכות נשיאת האמת המוחלטת על ידו מעומעמת למדי.

4. ספרי דברים פסקא קנד, מהד' פינקלשטיין עמ' 207.

5. ירושלמי הוריות פ"א, מה ע"ד.

לא זו בלבד, אלא שהתורה שבכתב עצמה מניחה כי תיתכן טעות בהוראת בית הדין הגדול, וטעות זו מחייבת כפרה. התורה מלמדת כי בשעה שיוצאת הוראה בשגגה והקהל מיישם אותה ולאחר מכן מתגלה הטעות, אין כל אדם מביא לעצמו שעירת חטאת כדי לכפר על השגגה שיצאה תחת ידו, כי אם הציבור כולו מביא פר העלם דבר של ציבור:

כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה אם שגגו בית דין הגדול בהוראה והורו להתירו ושגגו העם בהוראתן ועשו העם והם סומכין על הוראתן ואחר כך נודע לבית דין שטעו – הרי בית דין חייבין להביא קרבן חטאת על שגגתן בהוראה... ומה הוא הקרבן שמביאין על שגגה זו? אם בעבודה זרה שגגו והורו מביאין פר לעולה ושעיר לחטאת מכל שבט ושבט... ואם בשאר כריתות שחייבין על שגגתן חטאת קבועה שגגו והורו מביא כל שבט ושבט פר חטאת...<sup>6</sup>

העובדה שההלכה מכירה בכך שתיתכן טעות של בית הדין לא אומרת שיש סיוג לחובת הציות מלכתחילה. לכאורה, ההפך הוא הנכון: העובדה שבית הדין הוא זה שצריך להביא קרבן על הוראתו, ולא היחיד שנשמע להוראת הטעות, מלמדת שהאחריות רובצת רק על כתפיו של בית הדין, ולא על כתפיו של היחיד כיוון שזה 'תלה בדעת בית דין'. אולם הדבר מלמד כי אפשר שטיפול טעות אפילו בבית הדין הגדול, קל וחומר בעמדת הרב המקומי.

עצם קיומן של הלכות טעות כלפי בית הדין הגדול עצמו מלמדת כי לא יהיה זה נכון להעניק לרב את הסמכות המלאה להכריע בשאלות שונות ללא כל ביקורת. אמנם, אפשרות הטעות לא ביטלה את מוסד בית הדין הגדול עצמו, אולם המודעות לאפשרות זו מחייבת ערכאת ביקורת עצמית, וזו אפוא מציפה מחדש את השאלה בדבר דרכי ההכרעה. מבחינה מוסדית קשה מאוד להבין מיהו המוסד המבקר את בית הדין, ומי הקובע כי על בית הדין להביא פר העלם דבר של ציבור. אולם לענייננו חשוב ללמוד מהלכה זו כי יש מושג של טעות אפילו בפסיקתו של בית הדין הגדול.

6. משנה תורה הלכות שגגות פ"ב ה"א.

## 3. התחומים בהם עסק בית הדין הגדול

בהמשך לאותו קו חשיבה – חובה לעסוק בבירור תחום עיסוקיו של בית הדין הגדול עצמו קודם שאנו באים להקביל בין מעמדו למעמד הרב. מעבר לדיון במבנה בית הדין ובמקומו ביחס לחובת הביקורת כלפיו, עולה השאלה האם בית הדין הגדול בכלל עסק בכל היקף הנושאים בהם אנו מתלבטים, והאם אכן נהג בעמדה שלפיה 'הכל שפיט'. שאלה זו קשורה לשני נושאים.

ראשית, מבחינה מוסדית יש לדון האומנם ההכרעות הרוחניות כולן ניתנו ביד בית הדין הגדול, או שמא גם בימי שיא תפארתו הוא עסק רק בחלק מהן. שכן, בית הדין אינו רשות ההנהגה היחידה הקיימת בעולמה של תורה. עמו יחד נושאים בהנהגת האומה המלך, הנביא והכוהן, וכל אחד מהם עסק בתחום אחר. לפיכך, יש לדון מה הייתה מלכתחילה 'הפרדת הרשויות' ואילו תחומי הכרעה היו שייכים לבית הדין. מובן מאליו כי לא ניתן לתחום את הדיון כאן, שכן ייתכן שהרב הוא ממלא מקום גם של הנביא ושל הכוהן, ואם כן שאלה זו פחות משמעותית. אולם דיון זה בכל זאת הכרחי, כיוון שיתכן שהרב אינו ממלא המקום של רשות המלוכה, ולפיכך ישנם תחומים שהם עדיין מחוץ לתחום סמכותו.

שנית, אין אנו יודעים עד תום מה היו תחומי העיסוק של בית הדין הגדול. אנו למדים בתורה כי אלו המקרים בהם יש ללכת אל בית הדין הגדול: "כי יפלא ממך דבר למשפט בין דם לדם בין דין לדין ובין נגע לנגע דברי ריבית בשעריך וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים י"ז, ח). המעיין היטב יבחין כי הנושאים כולם הם נושאים הלכתיים. לעובדה זו נתן בעל חובות הלכות משקל נכבד, בקובעו כי הסנהדרין כלל לא עסקו בנושאים רעיוניים עמוקים והטילו את חובת העיסוק בהם על כל אדם ואדם:

וכאשר תתבונן במה שכלל הפסוק הראשון מענייני הדינים תמצאם שאלות הצריכות חילוק והגדרה בדרך הקבלה, לא בדרך הלימוד השכלי. הנך רואה שלא הזכיר בכללן עניין מן העניינים בשכל, לפי שלא אמר אם נסתפקת בעניין הייחוד היאך הוא ובשמות הבורא ותאריו וביסוד מיסודות הדת... שתסמוך בהם על זקני חכמי הדת

ותשען על מסורת קבלתם בלבד, אלא אמר פנה אל תבונתך והשתמש בשכלך בכל הדומה לזה, אחר שתעמוד עליהם מצד הקבלה הכוללת את כל מצוות הדת ויסודיו ופרטיו, וחקור עליהם בשכלך והבנתך וכושר שיפוטך עד שיתברר לך הנכון ויבטל הבטל.<sup>7</sup>

אמנם, הרב קוק טען כי הדבר נתון במחלוקת בבלי וירושלמי, ושיטת הירושלמי היא שיש ללכת לבית הדין גם בענייני אגדה (שהיא סמל לכל הנושאים הרוחניים):

ונראה לע"ד דיסוד הדבר תלוי בחילוק שבין בבלי וירושלמי בסוגיא דזקן ממרא בסנהדרין, בפירוש 'דבר' האמור בפרשה, דהבבלי מפרש 'זו הלכה' וירושלמי מפרש 'זו אגדה'. דבהקדמה לחובות הלבבות כתב דענייני הדעות, שבאמת הן הן ענייני האגדה העיקריים, לא נזכרו במקרא 'דכי יפלא', וזה ראי' דאין זה שייך לחכמי הסמך והמסורת כ"א אפשר לברר ע"פ השכל, וכמה מהגאונים אמרו ע"פ זה שאין האגדות כ"כ מיוסדות להילכתא. אבל היו מהם – כפי הנראה מתשובת רב האי גאון בענייני החכמות – שהיו מחזיקים לעיקר ג"כ ענייני ההגדות...<sup>8</sup>

לענייננו, אם בית הדין הגדול כלל לא עסק בסוגיות מהותיות אלו – מה לנו כי נטיל על הרב סוגיות אלו (אלא אם נאמר שהרב ממלא גם את מקומו של הנביא, והנביא אכן עסק ביסודות אלו, אולם כאן אנו כבר צועדים צעדים רחוקים מדי).

#### 4. חובת האוטונומיה של האדם עצמו

ככול שאנו עוסקים יותר בייחודו של כול אדם ובצלם אלוהים שבו, אנו למדים יותר על החובה לשמור על עצמיות ועל נאמנות פנימית לתורה העצמית של האדם. אנו מוצאים הרבה עצמה בדברים שנאמרו על ייחודו של האדם, על הבריאה החד-פעמית שלו, על תרומתו הייחודית למפגש בינו לבין התורה ועוד עניינים מעין אלו. בעיקר אנו מוצאים חובות אלו במשנת הרב קוק, ולא זו בלבד אלא שהרב היה אמיץ דיו כדי לדבר גם

7. חובות הלבבות, הקדמה, מהר" פלדהיים, ירושלים-ניו יורק תשנ"ה, עמ' י.

8. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה א, ירושלים תשכ"ב, עמ' שמא.

על הנזק שיכול להיגרם מעולם רוחני אחר החודר לאדם. וכך כתב הרב קוק בפירושו לתפילת יום הכיפורים ביחס ליחידותו של הפרט:

אלהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי, ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי – לפני שנוצרתי, כל אותו הזמן הבלתי מוגבל שמעולם עד שנוצרתי, ודאי לא היה דבר בעולם שהי' צריך לי. כי אם הייתי חסר בשביל איזו תכלית והשלמה הייתי נוצר, וכיון שלא נוצרתי עד אותו הזמן הוא אות, שלא הייתי כדאי עד אז להבראות, ולא היה בי צורך כי אם לעת כזאת שנבראתי, מפני שהגיעה השעה שאני צריך למלא איזה דבר להשלמת המציאות. ואילו הייתי מיחד מעשי אל תכלית בריאתי הנני עכשיו כדאי, אבל כיון שאין מעשי מכוונים לטוב התכלית הרי לא הגעתי אל תכלית בריאתי ואיני עדיין כדאי כמו קודם לכן.<sup>9</sup>

ובמקום אחר דיבר על החשיבות בלימוד העצמי:

...והנה כל הלומד תורה הוא מוציא מהכח אל הפעל את מציאות חכמתה מצד נפשו, וכודאי אינו דומה האור המתחדש מצד חיבור התורה לנפש זו לאור הנולד מהתחברותה לנפש אחרת, ואם כן הוא מגדיל התורה ממש בלמודו, וכיון שהקב"ה רוצה שיגדיל תורה, הדרך הישר הוא שילמד האדם מצד אהבתו את האור הגדול, שרוצה השי"ת בגילוי מציאותו, שיתגדל יותר ויותר. ומכל־שכן לחדש בתורה, שהוא ודאי הגדלת התורה ממש באור כפול.<sup>10</sup>

דברים חדים במיוחד כתב הרב קוק בנוגע לסכנות הקיימות בהיזקקות לסעד חיצוני:

כל מה שנכנס בנשמה אחת מהשפעת חברתה, אף על פי שמועיל לה הדבר מאיזה צד, שסוף כל סוף הוא מקנה לה איזו ידיעה, או איזו הרגשה טובה ומועילה לפעמים, הוא עם זה מזיק לה גם כן, במה שהוא מערב יסוד זר במהותה. ואין העולם משתלם כי אם במעמד של שלילת ההשפעה הזרה, ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמור דעו את ה', כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם.

9. הראי"ה קוק, עולת ראי"ה ב, ירושלים תשכ"ב, עמ' שנו.

10. הראי"ה קוק, אורות התורה, ירושלים תשל"ג, פ"ב א.

המהלך השולל את ההשפעות הזרות לגבי כל פרט, אף על פי שנראהו בצורה הורסת, הוא הסתירה המביאה לידי הבנין היותר קיים ויותר משוכלל, והוא המבוא היחידי לחיי עולם הבא, שכל אחד ואחד עושה לו הקב"ה עזר בפני עצמו, עדןך לא נאמר אלא עדןך. ההכרה הכללית באומה להישמר מהשפעות זרות היא יסוד התחייה, והיא חודרת בתור תסיסה פרטית, מחוללת הריסות, עושה מהפכות, ובונה עולמות חדשים, קיימים ובהירים.<sup>11</sup>

כיצד אפוא מציע הרב קוק להתמודד עם שאלה זו? הרב, בדרכו המורכבת משתי האמתות, כפי שתובהר להלן, מציע דרך כפולה, המאפשרת מחד גיסא להעצים את חובת ההזדקקות של אדם לרב ולמי שיפתח בפניו אופקים רחבים, ומאידך גיסא תאפשר לו לעמוד על זהותו העצמית ועל ייחוד נשמתו. את דבריו הוא מבסס על קטע קצר הנאמר לפני התפילה: "לעולם יהא אדם ירא שמיים בסתר ובגלוי, ומודה על האמת, ודובר אמת בלבבו...". הרב ביאר כי שני היחסים אל האמת – יחס של הודאה ויחס של אמת בלב – הם המפתח לשאלה בה אנו דנים:

'ומודה על האמת' – כשהציור של האמת בא לו בתכונה כזאת, שהיא רחוקה ממנו, מפני שלא הגיע בנפשו פנימה לידי אותה ההכרה בהאמת הנשגבה של הפרט הזה, לא יהיה כ"כ בנוס רק בתוך עצמו, עד כדי ההתרחקות מההצצה של אור האמת הרחוק מאתו, שיוכל לטעות שזהו מכלל שמירת צביונו המיוחד, שלא להכניס אל תוכו קנינים של ציור מבחוץ, שאינם עצמיים לו, ושלא נצטירו לכתחלה, מראשית הולדם, בהגיונותיו. אלא שהאדם צריך לדעת, שיחד עם כל הסגולות החשובות, שישנן לשמירת הצביון העצמי, והוקרת האמת הפנימית המיוחדת לו, הוא צריך להתרחב ולהתרומם עד לכדי התפיסה הבהירה של האמת המוחלטה, ואע"פ שבאה היא לו לא מתוכיות הכרתו, אלא ממקום אחר, מהשפעתן של הכרות יותר חודרות ויותר גבוהות מהכרותיו, יהיה מודה על האמת. 'ודובר אמת בלבבו' – שלא יאמר האדם, מאחר שעניו תהינה תלויות לאותו הציור הגדול של האמת, שיבא לו ע"י הערותיהם של

11. הראי"ה קוק, שמונה קבצים, ירושלים תשנ"ט, קובץ ב קעד, כרך א, עמ' שמג-שמד.

אחרים, גדולים וטובים ממנו, לא יתיחד כלל עם נשמתו, לדעת מה שרוחו הפנימי הוגה בקרבו. לא כן הדבר, אלא שיחד עם ההודאה על האמת הרחבה, הבאה מאפקים כ"כ רחוקים, יהיה דובר אמת בלבבו, לדלות את מי האמת ממעמקיו הוא. ויהיה דובר אמת בלבבו.<sup>12</sup>

#### ד

דברים אלה של הרב קוק מאפשרים למצב נכונה את הדרכת חז"ל ביחס ל"עשה לך רב".

טוב לו לאדם כי יהיה לו רב, והדרכת חז"ל "עשה לך רב" היא הדרכה חיונית. הרב יסייע בעד האדם להעפיל לפסגות ולרכוש אופק ראייה רחב יותר ועמוק יותר מזה שיוכל להגיע אליו לבדו. הרב יהווה לגביו מבקר ומשגיח, ויתקן את שגיאותיו הגסות. הרב יהיה לו מקור לחיבור בינו ובין מסורת הדורות כדי שלא יהיה כערער בערבה האוחז בתורה שאין לה בית אב. הרב ירומם אותו גם במישורים המוסריים ויכוון אותו לרכוש את מידתו שלו. מבחינה זו דומה הדרכת "עשה לך רב" להדרכת "וקנה לך חבר" – בשתייהן אין מדובר בכניעה ובביטול, כי אם בהעצמה. ואכן, בדברי פרשני המשנה אנו מוצאים עידוד לעשיית רב, אולם בצורה מוגבלת. כך לדוגמה ביאר רע"ב (במשנה באבות שם): "לענין הוראה מדבר עכשיו. אם בא דין לפניך ונסתפקת בו – עשה לך רב", ולדבריו מדובר במשנה זו במקרים ייחודיים ולא בדרך חיים מקיפה וטוטלית.

ואכן, כל זה ייעשה תוך הקפדה מרובה, הן של הרב והן של התלמיד, לא לטשטש את קיומו העצמי של התלמיד ולא לכבוש את אישיותו. הרב הוא בבחינת מדליק עד "שתהא שלהבת עולה מאליה" (שבת כ ע"א). לפיכך, ההכרעות היסודיות ביותר בחיים יוטלו על התלמיד עצמו, ואין הוא יכול לסמוך עצמו על הכרעותיו של רבו. לפיכך, אין אנו יכולים למצוא את מבוקשנו ב"עשה לך רב".

12. הראי"ה קוק, עולת ראי"ה א (לעיל, הערה 9), עמ' קא-קב.

## פרק תשיעי

# והלכה כבית הלל

### א

שבנו אפוא לשאלה האם ישנה אפשרות לקבוע קריטריונים כלשהם לבחירה בדרך שהיא יותר נכונה מהשנייה ושהיא ראויה יותר להיות המקבילה של 'בית הלל'. אפשרות אחת היא לנסות לעמוד על שיטת בית הלל עצמה ואז לתור אחר המשנה המקבילה לה בימינו. יש לתת את הדעת לכך שדרך זו מניחה שלוש הנחות: ראשונה שבהן היא שמדובר אכן בשיטה סדורה ועקבית, ולא באוסף עצום של מחלוקות, שאינן מבוססות דווקא על שיטה מסוימת, כי אם מהוות מחלוקת עניינית בנושאים שונים – חלקם עולים בקנה אחד וחלקם לא. הנחה שנייה היא שאם אכן מדובר בשיטה סדורה – יש בידינו לעמוד על מהות השיטה, ואנו אכן מסוגלים לשזור את המחלוקות בדרך נכונה. שלישיית שבהן היא ההנחה שאם הלכה הייתה כבית הלל בשנים שבהן נפסקה ההלכה כמותם, היא תיפסק כדרך הנכונה גם היום מכוח אותן סיבות. לאור ההנחה השלישית אין לנו אלא לתור אחר זה הממשיך את שיטת בית הלל.

נאמר כבר עתה כי שלוש ההנחות מפוקפקות – ייתכן שהן נכונות, אך מאידך ניתן גם להטיל ספק בכל אחת ואחת מהן. שכן, אין זה ברור כלל ועיקר שמדובר בשיטה עקבית. למעלה מכך, קשה לנו לדעת מה עמד במוקד המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל. הרבה מאוד הצעות נכתבו על כך – חלקן ידועות יותר, וחלקן נאגרו בעבודת הדוקטורט של ד"ר אריה חיון,<sup>1</sup> שאנו ניעזר במבוא לעבודתו בחלק מהדברים שנכתוב להלן (אם כי האחריות לדברים מוטלת עליי בלבד, ובמקומות מסוימים סטיית מעט מסיכומיו). ד"ר חיון הקדיש את עבודתו למתודה חדשה לחיפוש נקודת המחלוקת שבין בית שמאי ובית הלל, אך כדרכן של

1. א' חיון, בית שמאי ובית הלל: חקר משנתם ההלכתית והרעיונית, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ד.

עבודות אקדמיות הוא פירט במבוא לעבודתו את ההצעות השונות שנאמרו עד היום. לפיכך, המבוא לעבודתו הוא אוצר בלום לבירור המחלוקת, ובירור זה מפלס גם דרך לבירור שיטתם של בית הלל בהלכה ובמחשבה. ברם, עצם העובדה כי הוא סקר הצעות מגוונות רבות וסותרות מלמדת כי לא בקלות נצליח לעמוד על שיטת בית הלל לאשורה. גם אם נצלח את המשוכה הזו ונניח כי עמדנו על יסוד שיטתם של בית הלל, המסקנה שעלינו לאמץ את שיטת הממשיך את דרכם של בית הלל בימינו אינה הכרחית. שכן, ייתכן שהלכה נפסקה לדורות כבית הלל באותן מחלוקות שעמדו על הפרק בשעתן, אולם בימינו המצב שונה. לא זו בלבד, אלא שישנה מסורת (ויש להדגיש כבר עתה שאין לכך מקור קדום כלל) כי לעתיד לבוא הלכה כבית שמאי (ולא רק במשניות בודדות שכבר כיום נפסקו כבית שמאי). איני מכיר עד תום את מקורה של מסורת זו, ואני מסתמך כאן על אזכורה בסידור הגר"א בברכת יוצר אור,<sup>2</sup> אולם עצם קיומה מלמד על כך שייתכן ובמצבים שונים הלכה תהיה דווקא כבית שמאי, והדבר מערער את תקפותה של ההנחה הוודאית כי הממשיך את דרכם היום – הלכה כמותו. למעלה מכך, סביר להניח כי אף אם שלוש ההנחות נכונות, עדיין לא יהיה זה קל לקבוע מי ההולך בדרך ה'נכונה', שכן מחלוקת גדולה תפרוץ ביחס לשאלה מיהו אכן ממשיך דרכם של בית הלל, והמחלוקת הזו עצמה תחייב הכרעה שכלל לא יהיה קל לקבל.

אף על פי כן נראה כי ברכה מרובה עשויה לצמוח מניסיון לעמוד על יסוד דרכם של בית הלל, ולו מפאת העובדה שניסיון כזה יפתח בפנינו אופקים חדשים. אולם ייתכן וכי פרי לימודנו בתחום זה יהיה משמעותי אף הרבה יותר, שכן ייתכן שההנחות שהנחנו לעיל נכונות, ולפיכך תיפתח בפנינו האפשרות לעצב את הדרך הראויה יותר בתחומים הלכתיים שונים.

חשוב להדגיש יסוד עיקרי אחד: לא אנו המצאנו את הספק, ולא דורנו שלנו חידש את ההתייחסות לעניינים גבוהים כ'מורכבות', 'התלבטות' וכד'. שאלות אלו ליוו את בני האדם לאורך הדורות, ואף ההלכה מלאה דרכים שונות להכרעה במצבי ספק. ראש לכללים הוא

2. סידור אשי ישראל, ירושלים תרצ"ה, דף מט ע"ב.

הרוב המכריע (אף כי לא בהכרח הוא הצודק, כפי שראינו הן בתחילת דברינו ביחס לשיטת הרמב"ם, הן בדיני פר העלם דבר של ציבור, והן בדיני זקן ממרא), ואף שאין אנו יכולים להפעיל אותו כעת באופן מעשי, אין אנו רשאים להתעלם ממשקלו הנכבד בהכרעת ההתלבטויות. אנו מוצאים נימוקים הלכתיים אחרים, כגון הלכה כר' יוסי שכן נימוקו עמו, או הלכה כר"א בן יעקב שמשנתו קב ונקי. במקום אחר כתבנו באריכות על דיני הספקות כמבוא להתמודדות עם מצבי הספק.<sup>3</sup> אנו בוחנים עתה רק נקודה אחת, והיא ללמוד את משמעותה של ההכרעה כדעתם של בית הלל, ובכך אנו מבקשים להטעים מעט מן המזומן למי שמתכוון להיכנס לנושא במלוא היקפו.

ניתנה ראש אפוא ונתייחס לחלק מהשיטות שביקשו לעמוד על עקרונות דברי בית הלל.

## ב

ראשית, נפתח בציון כמה עובדות. נכון הוא שבחלק גדול מהמחלוקות בית הלל מתירים ובית שמאי מחמירים, והגמרא אף מציינת זאת כמה פעמים. קיים אפוא פיתוי אינטלקטואלי לומר שבדיונים השונים שאנו מקיימים היום יש להכריע לעולם לצד הקולא, ואנו שומעים טענה זו פעמים רבות מפיהם של אלה שאינם נאמנים לשמירת תורה ומצוות. ייתכן שעמדה זו נכונה, אולם ייתכן שהסיבה לכך נעוצה בכלל בתחום אחר. הנושא הנתון בוויכוח בין בית שמאי לבית הלל עשוי להיות היחס להלכה הקדומה וליכולת החידוש של תלמידי החכמים. בית שמאי מייצגים את הנאמנות להלכה הקדומה ובית הלל מבססים את עולם התורה שבעל פה על יכולת החידוש. מטבע הדברים, עמדה זו גורמת לכך שבית שמאי יחמירו בשל התעלמות מוחלטת משאלת המציאות המשתנה, ובית הלל יעניקו לה משמעות הלכתית והיא שתעודד אותם לדון בשאלות משתנות של השעה. אם אכן המחלוקת אינה נעוצה בעמדה העקרונית שיש להקל כי אם בשאלת היחס להלכה הקדומה, הרי

3. 'י שרלו, 'כל דרך איש ישר בעיניו ותכן לבות ה': פרקים ראשונים בקיום במציאות ספק', בתוך: א' ויצמן (עורך), הישן יתחדש: הגות ומחשבה מזוית מחודשת (חמ"ד), תשנ"ט, עמ' 67-11.

שעשויה להיות לכך משמעות עמוקה עם כינונה מחדש של מדינת ישראל (וראה להלן, סעיף ח, א בפרק זה). אולם ייתכן שאנו יכולים ללמוד הרבה מעובדה זו, ולהיות נאמנים להלכה דווקא על ידי אימוץ דרכי התמודדות עמוקות יותר עם המציאות המשתנה. טענה זו מוליכה אותנו לבעיה נוספת בהסקת מסקנה זו, שכן פעמים רבות אנו מתלבטים בימינו מיהו המחמיר ומיהו המקל. לעתים נראה אינטואיטיבית כי דרך מסוימת מחמירה, אולם בניתוח עמוק יותר אנו למדים כי הדרך השנייה מחמירה אף היא, אולם בתחומים שונים מזו הראשונה.

## ג

עניין שני נוגע לאופי הבתים וייתכן שהוא קשור בנושא הראשון. חכמים ציינו כי אחת הסיבות שנפסקה הלכה כבית הלל היא העובדה ש"נוחין ועלובין היו" (עירובין יג ע"ב). כדרכנו, נפצל קביעה זו לשתי הנחות העומדות כל אחת בפני עצמה. הנחה ראשונה היא הנחה אמפירית, הקובעת כי אופיים של בית הלל היה ענוותני ונוח. יש לשים לב שמדובר בקביעת אופי קולקטיבי של האווירה בבית זה, וכאמור ייתכן שהדבר קשור בנטייתם לקולא, אלא שלא ברור מה גרר את מה. הנחה שנייה, נועזת בהרבה, היא הנחה רוחנית-פילוסופית שקובעת כי הלכה נקבעה כמותם בשל אופיים המיוחד, הקשור גם בעניין נוסף שציינו חכמים והוא נוהגם להקדים את דברי בית שמאי לדבריהם. כמעט בכל מקום בו מובאת מחלוקת בית שמאי ובית הלל נמצאים דבריהם של בית שמאי ראשונים. כיוון שכנראה לא נתגלו מקורות בהם כתבו בית שמאי על עצמם ועל עמדתם, אלא רק ציטוטים של דבריהם על ידי בית הלל, הדבר מלמד על הדרך בה נהגו בית הלל לצטט את דברי בית שמאי.

שתי הקביעות הן בעלי משמעות גדולה מאוד. לאור דברי הגמרא, עולה שהלכה נפסקת כדעת מי שמקדים דברי אחרים לדבריו. נראה כי אין מדובר רק בהתנהגות ראויה לאור תורת המידות, כי אם בדבר מה עמוק יותר שיש לו גם השלכות תוכניות. לעולם ההלכה תיפסק כמי שהאזין בראש ובראשונה לדברי הצדדים האחרים של הסוגיה, ורק לאחר שעמד על תוכנם ועל טיבם הביע את עמדתו. בדרך זו הוא זכה לשני עניינים שיביאו לידי פסיקת הלכה כמותו. עניין אחד הוא העובדה שדעתו כוללת גם את הדברים שלמד מהדרך השנייה – בין אם בכלל דבריו

דבריהם, ובין אם למד בדרך השלילה כי מה שאמרו אלה שקדמו לו אינו נכון. עניין שני הוא העובדה שדעתו שלו עמדה במבחן, שכן היא נבחנה לאור עמדת השני, ולעתים חזרו בהם בית הלל מדבריהם, כפי שנאמר בירושלמי סוכה (פ"ב, נג ע"א). דברים יפים על שני עניינים אלה כתב החתם סופר במכתבו למהר"ץ חיות:

...שלא יהי' כוונת המתווכחים בדין בין ריב לריב ובין דם לדם, לנטות דעת חברו לדעתו, כי מה לי ולו, אך יהי' הויכוח להעמיד סברתי ודעתי על פי שכלי, באופן מה שחברי טען נגדי אראה במחשבתי אם כנים דבריו אחזור בי, ואם לא נראים לי דבריו אני עומד על דעתי, ומה לי בכך אם יודה לי או לא כי אין כוונתי לנטות דעתו לדעתי, וכן יהי' דעת חברי שכנגדי להעמיד סברתו לעצמו, ואחר הויכוח הזה אחרי רבים להטות...<sup>4</sup>

ניתן אפוא לקבוע כי לצורך בחירת הדרך הנכונה יש לצרוף אותה מול הדעות האחרות, ולמעלה מכך – יש לנסות לכלול בתוכה את נקודות האמת המצויות בדרך החולקת. אנו נעסוק בכך בפרק הבא.

משמעות הקביעה הראשונה אף היא גדולה מאוד. הלכה נפסקה כבית הלל בשל העובדה שנוחים ועלובים היו. בשאלת הקשר בין המידות האישיות של בית הלל לבין ההכרעה לפסוק הלכה כמותם, נאמרו דברים רבים. יש שביארו זאת כמתן תמורה ראויה למידותיהם הטובות, ולא קשרו בין העמדה עצמה, עולמם הרוחני של הנוחים והעלובים לבין פסיקת ההלכה. ברם, יש שביארו כי מדובר בדבר מה מהותי ועמוק מאוד. דוגמה לדבר היא עמדתו של המהר"ל אשר קבע כי ההלכה נפסקת כדעת הנוחים והעלובים מסיבות מהותיות הנוגעות לאופיה של ההלכה, ולא כמתן שכר לבית הלל על התנהגותם. את עמדתו המפורטת הצגנו לעיל בפרק השלישי.

#### ד

עניין שלישי נוגע לאידאולוגיה ההלכתית המופיעה בדברי שני הבתים, ולעמדה הפילוסופית שמשמעת מעמדותיהם ההלכתיות. כשאנו בוחנים

4. שו"ת חתם סופר או"ח, ירושלים תשל"ב, סי' רח.

את העמדות הרבניות המנתחות את יסוד המחלוקת אנו מוצאים כי בדרך כלל נטו לראות עמדה עקרונית משותפת המתבטאת בחלק גדול ממחלוקות אלה. שתי הגישות הידועות ביותר הצועדות בנתיב זה משותפות לרבי יוסף ראזין (הרגאצ'ובר)<sup>5</sup> ולרב שלמה יוסף זיין.<sup>6</sup> טענתם היא שבית שמאי ובית הלל חלוקים ביניהם בשאלת היחס בין המטרה לבין הדרכים להגיע אליה. עמדת בית שמאי התמקדה במטרה, וטענה כי יש להתחיל ממנה ולראות אותה נגד עינינו בשעה שאנו עוסקים בהלכה. העמדה ההלכתית צריכה להיות נאמנה באופן מלא לחזון, ולאורו יש לעצב אותה מבחינה מעשית. עיקרון זה אינו קשור דווקא לחומרא ולקולא. הדלקת שמונה נרות ביום הראשון של חנוכה אינה חומרא, אלא מימוש של עקרון החזון, שמשתקף בכך שפותחים בהדלקה המלאה. כמוה הקביעה כי על הקידוש לפתוח בברכת השבת, ואילו על ברכת הגפן להיאמר אחריה, בשל העובדה שמטרת הקידוש היא השבת ולא כוס היין. לעומת זאת, בית הלל התבוננו על הדרכים. זהו המשך של דברי מייסד הבית – הלל הזקן, שלא דחה את הגר שביקש ללמוד את התורה כולה על רגל אחת, כי אם פתח ב"מה ששנוא עליך אל תעשה לחברך", והציע לגר לצעוד בהמשך הדרך הארוכה (ראה: שבת לא ע"א).

כאמור, עמדה זו אינה קולא דווקא, כי אם תפיסה עקרונית ביחס להתבוננות בעולם. ניתן לקשור מחלוקת זו גם בשאלות תאורטיות ומופשטות. אחת הידועות היא מחלוקת הבתים העוסקת בסדר בו נברא העולם (בבלי חגיגה יב ע"א). המחלוקת נובעת מהעובדה כי התורה אינה נוקטת בסגנון אחיד בשעה שהיא מציגה את בריאת השמים והארץ. בפתיחת ספר בראשית נאמר: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (א', א), ואילו בפתיחת הסיפור המקביל של הבריאה אנו מוצאים שתי צורות הצגה באותו פסוק: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים" (שם ב', ד). השינוי בסדר הופעת השמים והארץ – פעם השמים קודמים ופעם הארץ קודמת הוא הבסיס למחלוקתם. הקשר בין העמדה ה'היסטורית' לבין העמדות ההלכתיות בולט מאוד: בית שמאי הם הסוברים שהשמים נבראו תחילה, לאמור –

5. צפנת פענח, ניו יורק תשמ"ה, עמ' 180.

6. אישים ושיטות, ירושלים 1979, עמ' 116-118.

יש להעמיד תחילה את השמים ולאחר מכן לבסס את המהלכים המניעים לקראתם; ואילו בית הלל סוברים כי הארץ נבראה תחילה, ועמדה זו משפיעה גם כן על דעתם ההלכתית.

## ה

עניין רביעי הוא שאלת המעמד החברתי. היו שכתבו בעבר כי בית שמאי היו חלק ממעמד העשירים ועל כן פסקיהם נוטים לטובתם ואילו בית הלל נטו לטובת המעמד הנמוך. עמדה זו אינה עומדת במבחן המקורות, וקשה למצוא עמדה עקבית הנוטה לכאן או לכאן. לעתים מדובר במחלוקות בנושאים הקרובים האחד לשני, שבאחד מהם פסק בית שמאי נוח יותר לעניים ובשני דווקא קשה יותר, וכמובן הדברים נכונים גם לגבי בית הלל. ברם, בעניין אחד אנו מכירים מחלוקת עקרונית בין הבתים, והוא לגבי ענייני החינוך. החינוך אותו מציעים בית שמאי הוא חינוך אליטיסטי יותר, והם נוטים להרחיק תלמידים טובים פחות ואילו עמדת בית הלל קרובה יותר לעמדה הדורשת חינוך לכול.

## ו

עניין חמישי הוא עמדתם המדינית. ייתכן שפן מסוים במחלוקת המתמשכת בין שני הבתים נגעה גם למלחמה ברומאים. יש לזכור כי עיקר פעילותם של שני הבתים הייתה בעשרות השנים שלפני החורבן, וכיוון שכך ניתן להניח כי שאלת המאבק ברומאים לא פסחה על שני הבתים. מובן כי ייתכן ששני הבתים הסכימו על המדיניות הרצויה כלפי הרומאים, אולם ייתכן שהייתה מחלוקת ביניהם גם בתחום הזה. ארבעה סוגים עיקריים של מקורות משמשים לקביעה כי המחלוקת ביניהם הייתה גם בתחום המדיני-ביטחוני. הסוג הראשון הוא כמה מקורות קדומים (למן מדרשים קדומים ועד ליוספוס) מהם ייתכן שעולה (אם כי יש להדגיש שלא בבירור) שאכן בית שמאי תמכו במרד בצורה אקטיבית, והרומאים אף חיפשו אותם לאחר מלחמת החורבן וביקשו לנקום בהם על עמדתם במרד. הסוג השני הוא הניסיון לזהות דמויות שונות עם הבתים – כך לדוגמה שיוכו של רבן יוחנן בן זכאי לבית הלל (אם כי גם בית שמאי למדו ממנו), ומאידך שיוך אפשרי של זכריה בן אבקולס לבית

שמאי. הסוג השלישי הוא הלכות שונות מהם נראה כי עמדת בית שמאי הייתה קיצונית יותר ביחס למאבק ברומאים. דוגמה לדבר הן גזרות מיוחדות של הרחקה מהגויים (י"ח דבר), היתר מובהק של מלחמה בשבת שמיוחס לבית שמאי וכד'. הסוג הרביעי הוא התחושה הבסיסית ש'נוחין ועלובין היו' משפיע לא רק על המחלוקת הפנימית אלא גם על תפיסת החיים הכוללת.

נדגיש אפוא כי אם נכונים הדברים אין מדובר בעמדה הנוגעת למרד בלבד. היא חלק מכל הכיוון ההלכתי והרוחני של הבתים, ואף משפיעה עליהם. הבאנו עניין זה במיוחד – על אף שהוא שוזר רק חלק קטן מהמחלוקות ההלכתיות המובהקות בין שני הבתים – כדי להדגיש את העובדה שמדובר אכן בשתי תפיסות עולם המשפיעות על קשת רחבה מאוד של נושאים.

## ז

ניתן למנות עוד ניסיונות רבים לקבוע את הקו המנחה של בית שמאי ובית הלל ואנו הדגמנו כאן רק חלק מניסיונות אלה. ברם, די בחמשת העניינים שצינו לעיל כדי להוכיח את מה שטענו בתחילה. שכן, נראה מהדברים כי אכן מדובר בשיטה של בתים. קשה אמנם לעמוד עליה, אולם מדובר בשיטה ולא באוסף מקרי של מחלוקות. יתר על כן, לא זו בלבד שמדובר בשיטה עקבית אלא שייתכן מאוד שחלק מהקווים שנמתחו לעיל הם קווים נכונים, ויסוד השיטה של בית שמאי ובית הלל נחשף על ידי החכמים והמלומדים שעסקו בעניין במשך שנים רבות.

כאמור לעיל, גם אם מדובר בשיטה וגם אם נצליח לעמוד על טיבה ועל השאלה העקרונית שאכן נתונה שם במחלוקת, עדיין אין בידינו כלי מובהק לדעת כמי הלכה כיום, בשל העובדה שכלל אין זה ברור שאם ההלכה הייתה כבית הלל בימים בהם היא נפסקה, הדבר מחייב שעל אותו קו הלכתי למשול בכיפה בזמן הזה. כנגד זה ניתן לטעון שתי טענות. הראשונה שבהן היא הטענה שכיוון שהלכה נפסקה כבית הלל לדורות אנו חייבים ללכת בדרכם (לאחר שהגדרנו אותה היטב) גם כיום, שאם לא כן תיווצר סתירה פנימית בהלכה עצמה – עניינים שנפסקו לפני דורות יתנהלו בדרכם של בית הלל, ואילו שאלות חדשות תהיינה בדרך שאינה מחויבת לשיטתם.

טענה שנייה נוגעת למונח 'פסיקת הלכה'. קשה לדעת מפני מה נפסקה הלכה כבית הלל. כנראה שחברו סיבות שונות, ביניהן סיבות היסטוריות כדוגמת המכה הקשה שספגו בית שמאי במלחמת החורבן, בשל העובדה שהיו קנאים יותר. ברם, ברור שלא בית הלל יכלו להכריע שהלכה כמותם כל עוד עמדו בית שמאי נגדם, שהרי ודאי הוא שכל בית סובר שהלכה כמותו. את ההלכה צריכים לקבוע דורות מאוחרים יותר, אשר קיבלו על עצמם את עמדת אחד הבתים. קבלה זו לא נעצרה מיד לאחר החורבן, והיא שהביאה להלכה כפי שהיא היום. נראה, אם כן, שההכרעה לפסוק כבית הלל ממשיכה להיות תקפה ורלוונטית גם כיום.

#### ח

על אף הספקות, הבה נמשיך מכאן והלאה את קו המחשבה העולה מההנחה שהוכרע לדורות כבית הלל, לאחר שנדגיש שוב, ובפעם האחרונה, שמדובר אך ורק בפיתוח קו מחשבה ולא בהוכחה חד-משמעית שכל האוחז כיום בשיטת בית הלל הוא זה שהלכה כמותו. אנו רק מניחים שכך הוא, ומנסים לבחון את משמעותה של הנחה זו. את הצגת המסקנות האפשריות נבחן לאור חמשת הקווים המנחים שסקרנו לעיל:

א. גם כיום יש לאמץ את יכולת הפיתוח של חכמים ושל חידוש הלכות חדשות ולהעדיף אותה על נאמנות קפדנית להלכה הקדומה בלבד. אדגיש כבר עתה כי בית הלל אינם 'רפורמים' – הם מקבלים את עולה של ההלכה ואת כוחה של המסורת. השאלה הנתונה בוויכוח היא עד כמה יש בידי חכמים לפתח מתוך המסורת הקדומה ולימוד המקורות היסודיים קווים מתחדשים בעולמה של הלכה, מול העמדה של חובת נאמנות כמעט קפואה אל ההלכה הקדומה. פסיקת הלכה כבית הלל משמעותה הצבת אתגר משמעותי ביותר לפני החכמים – לבחון מחדש את המציאות ולהתמודד עמה גם בכוח של חידושי הלכות. אנו זקוקים לכך היום בצורה משמעותית ביותר בשל השינויים האדירים שהעולם עובר ועם ישראל בתוכו. נזכיר רק שניים מהשינויים העצומים – הקמת מדינת ישראל שהשיבה את החשיבה הציבורית הכלל ישראלית לחיים ומחייבת התמודדות מערכתית כוללת עם המציאות המתחדשת, והשינוי הכלל

עולמי ביחס ל'אחר' ומעמדו המשפיע השפעה ניכרת על כל אלה שאינם גברים יהודיים דתיים.

ב. הלכה תיפסק גם כיום כמי שפסיקתו תיעשה לאחר ששמע את דברי האחרים. שמיעה זו אינה חובה פורמלית בלבד, כי אם הליך מהותי וזאת ביחס לשתי נקודות שהדגשנו לעיל. הראשונה שבהן היא פיתוח משנה שתכלול כמה שיותר מהעמדה של הצד האחר. בעניין זה נעסוק בפרק הבא. הנקודה השנייה קשורה ביכולת הביקורת העצמית, והנכונות להודות ולקבל את העמדה הנוגדת, כאשר קיימת תחושה פנימית שהצדק עמה.

ג. הלכה תיפסק כמי שיציע דרך לרבים לטפס מהנמוך לגבוה. אין עניינה של ההלכה בצדיקים בלבד, והיא לא פותחת בשמים, ומציבה יעד שרק בודדים יכולים לעמוד בו. הצעת הדרך אינה יכולה להיות לבחורי ישיבות ולבוגרות מדרשות בלבד, כי אם חייבת להיות הלכה ציבורית. ניתן לאפיין את ההלכה שנפסקה כהלכה 'דמוקרטית' לא במוכנ של אופן קבלת ההחלטות, המתקבלות על ידי פוסקי ההלכה בלבד, כי אם בכך שהיא מכוונת לכולם, וכולם יכולים לעמוד בה. אחד הדברים המאפיינים את ההלכה שהיא פונה בעיקר אל המעשים ופחות אל הכוונות, המחשבות וההבנות העמוקות. מובן הדבר שטוב לטפס מהעולם המעשי כלפי מעלה, אולם שמירת ההלכה אינה מותנית בטיפוס. לפיכך, המציע דרך רוחנית הפונה לכולם ומיועדת לכלל הציבור בדרך שמלמטה למעלה קרוב יותר לעמוד על יסודות האמת של דרכה של תורה.

ד. דרך חיים על פי תורה חייבת לכלול לא רק את כל סוגי האנשים כי אם גם את כל סוגי המעמדות. בכלל, הפסיקה כבית הלל מחייבת לחשוב במחשבה ציבורית רחבת היקף. מחשבה כזו מחייבת הבנה שלעתים יש צורך להתמודד עם תלמידים שאינם עומדים בכל הקריטריונים הנדרשים, עם מצבים משתנים ועם הכרה עמוקה בכך שעל התורה לעצב חברה ולא רק את הקשר של היחיד לריבונו של עולם. כיוון שמדובר בדבר מה שהוא ציבורי ומחייב התייחסות לציבור כולו לא ניתן להתרכז בקבוצה מצומצמת של אנשים, ויש לפתוח את המאמץ לכיוון שכולם יכולים להיות שותפים בו.

ה. העניין החמישי נוגע לעמדה המדינית. לא ניתן להכחיש את המרכזיות של השאלה הזו במציאות הישראלית של היום. כשם שבימי בית הלל נושא זה השפיע בצורה משמעותית מאוד על אופי הבתים ועל התייחסותם לשאלות הלכתיות, הרי שקשר כזה קיים גם בימינו. מעניין לציין כי בציבוריות הישראלית נודע משקל נכבד לעמדתו המדינית של רבן יוחנן בן זכאי, והוא מופיע בכל דיון ציבורי בדבר דרכה של תורת ישראל במצבים מדיניים מורכבים. לא נעסוק במסגרת הנוכחית בשאלה 'מה היה אומר היום רבן יוחנן בן זכאי', אולם נראה שלא יהיה זה רחוק מן האמת לומר שהמבקש להיות מורה דרך לכלל ישראל בנושאים הציבוריים השונים חייב לכלול בדבריו גם גבולות למאבק, ולהימנע מדרך של 'הליכה עד הסוף'.

## פרק עשירי

# הקנאות המכלילה

### א

הדיון בעמדת בית הלל ואימוץ ההנחות השונות או דחייתן, אינם מטשטשים את העובדה שזהו חלק מסוים בלבד מהחיפוש אחר דרך האמת. לפיכך, נותרה עדיין השאלה האם יש בנמצא מאפיינים נוספים לבחירה בדרך הקרובה יותר למה שאנו מכנים בשפה המדוברת 'דרך האמת'.

בפרק האחרון של דברינו, המהווה גם סיכום לספר כולו, אנו מבקשים לעמוד על עיקרון יסודי המצוי בצורה עקיבה ושיטתית במשנת הרב קוק זצ"ל, המהווה נדבך חיוני בבחירת דרך בין האפשרויות השונות. העיסוק בעיקרון זה הוא בבחינת המשך לעיסוקנו לעיל בגישתו של הרב קוק לנושא. כזכור, עמדתו היסודית של הרב קוק היא שהשיטות כולן מבטאות חלק מניצוצות האמת הכוללת, ובכל אחת קיימים יסודות אמת. לפיכך, שאלת ההכרעה עולה במשנתו ביתר שאת, בעיקר בשל המחיר הכבד של כל הכרעה. שהרי, כל הכרעה לכיוון אחד מאבדת את הטוב הצפון בעמדה החולקת עליה. הרב קוק אמנם עסק בכך רבות: הן במישור התאורטי בכתבו על דרכי הכרעה, והן במישור המעשי – בשעה שהוא דן עם אחרים בנושאים שונים, וכן באופן שבו ביאר בספרו עין אי"ה רבים ממאמרי חז"ל בדרך מיוחדת, שהביאה את כל הכיוונים האפשריים לידי ביטוי. בולטת בדבריו פסקה המיוחדת לעניין זה, המהווה בסיס למאמרים רבים, ואף לספר שלם (של הרב יוסף קלנר<sup>1</sup>). בפסקה זו<sup>2</sup> דן הרב בעיקרון הכולל של היחס למחלוקת. את הרקע העקרוני לה ניתן להבין מהשורות הראשונות. הרב עוקב אחר המאבקים הרוחניים השונים המתנהלים בתקופתו בעוינות גדולה בין הצדדים, ואף שהוא כואב בכאב עצום את החדירה של דעות זרות למחנה ישראל הוא

1. 'קלנר, הקריטריון לאמת הקריטריון למוסר: פלורליזם פנטיזם וכלליות, ירושלים תשס"ז.

2. 'ראי"ה קוק, 'למלחמת הדעות והאמונות', אורות, ירושלים תש"י, עמ' קכט-קלב.

מבקר את התגובה האופיינית של נושאי התורה ולומדיה – מאבק בלתי-מתפשר לחשיפת השקר שלדעתם מצוי כולו בעמדות החולקות, וטענה שהאמת כולה נמצאת ברשותם, תוך שלילה מוחלטת של כל אפשרות אחרת. עמדה זו גורמת לתגובות נגד ואכן מדובר במאבק מתמיד ולא בניסיון לבנות עולם חיוני של ממש. הרב מבכה את המציאות הזו, וגורס כי ברכה מרובה אינה עולה ממנה. לפיכך הוא פונה להציע דרך אחרת, המהווה למעשה הנחיה לא רק כיצד יש להתמודד עם דעות אחרות, אלא כיצד לבחור דרך של ממש.

טענתו העיקרית של הרב קוק ממשיכה דברים שעמדנו עליהם לעיל ביחס לשיטתם של בית הלל. הרב קוק מגדיר מחדש 'קנאות ברוכה' מהי. כדי להבין את דבריו נשוב להגדיר את 'הקנאות הממארת' על פי שיטתו. הבעיה בקנאות אינה בשל מה שיש בה – להפך, מה שיש בה הוא מבורך מאוד: נאמנות לדרך, מוכנות לשלם מחיר, בדרך כלל הסתפקות במועט, מסירות לרעיון וכד'. הבעיה בקנאות היא על מה שאין בה. היא חד-צדדית, ועל כן היא מבטאת רק בחינה אחת של האמת. נשוב לציטוט שהבאנו לעיל מדבריו באיגרותיו:

לכללות חמדת היופי האמנותי, המתגשם ביצירות מעשיות, מעשי ידי אדם, מתיחש עמנו לעולם ביחש טוב וחביב, אבל גם מוגבל. נזהרים אנחנו משכרון והפרזה, אפילו מהדברים היותר נשגבים ונעלים. הצדק הוא נר לרגלנו, ואנחנו קוראים במקרא קודש 'אל תהי צדיק הרבה'. החכמה היא אור חיינו, ואנחנו אומרים 'אל תתחכם יותר', 'אכל דבש הרבות לא טוב'. זהו הכלל המקיף את כל חוג חיי עם עולם. מעולם לא נתמכר לאידאה פרטית אחת במדה זו, עד שנהיה טובעים במצולותיה עד לבלי יכולת לתן לנו קצב ומדה להרחבת ממשלתה.<sup>3</sup>

## ב

מהי אפוא הקנאות המבורכת?

כל גלוי רוח כללי לפי התגברות הכללות שבו כך הודאות מתחזקת

3. הראי"ה קוק, איגרות הראי"ה א, ירושלים תשכ"ב, עמ' רה.

בקרבו ולפי מדת ודאותו, כשם שאינו נותן מקום לספק, כך איננו מותר את זכותו לאחרים לשתפם עמו; הכלליות הודאות והיחוד תלויים הם זה בזה.<sup>4</sup>

הקנאות המבורכת מתאפיינת בשלושה עניינים שיש בה. היא כללית, היא ודאית בלב החושב אותה והיא רואה עצמה כיחידה, ובשל כך היא קנאית. המכנה המשותף בינה לבין הקנאות הנמוכה מצוי בעובדה ששתיהן אינן מסוגלות לקבל דבר מה שהוא מחוץ להן, והן נאמנות באופן מוחלט לדרכן. ברם, בעוד הקנאות הנמוכה שוללת ונלחמת בדרכים אחרות, הרי שהקנאות המבורכת כוללת אותן בתוך עצמה. היא מכירה שאין האמת מצויה בממד אחד, אלא היא מבקשת לשזור את נקודות האמת שיש בכל הדרכים בתוך עולמה הפנימי. בשל כך היא אינה מנהלת מאבק נגד הדרכים האחרות, אלא מבקשת לנסח כתוב שלישי.

### ג

מדוע, בעצם, קנאות כזו כה מבורכת?

הכלליות אינה סבלנית על פי הצורה החיצונית של הסבלנות, אבל בתוך קנאותה נמצא גרעינה הפנימי של יסוד הסבלנות. הסבלנות החלשה, המחלשת את החיים, באה מתוך גלוי־רוח פרטיים שאינם משוקים בטלה של הכלליות, והקנאות הממארת באה מתוך גסות־רוח, המביאה לחשוב את גלוי־רוח פרטיים שהם עומדים במעלת ההכללה העליונה; מפני שהם רק גלויים פרטיים אינם יכולים להחיות את כל גוני הרוח שחוץ מחוגם, ובצרות־עינים ביתר הגלויים שאינם יכולים לכללם אינם כִּי־אם ממעטים את התפשטות החיים וממעטים את דמות גלוי־הרוח. אבל ההכללה העליונה נותנת דוקא על ידי מרחבה ודאותה את התכונה העדינה בדיקנות היחוד, המביאה את הקנאה המשובחת המולידה את גאונות־הרוח, המסירה מדרכה כל רפיון של קטנות פרטית, כל ספק וכל שיתוף, 'ה' בדד ינחנו ואין עמו אל נכר'. ומתוך שהיא כללית, מפני שבתוכה כלול כל, אינה יכולה על פי טבעה להוציא כל דבר משלטונה והכללתה ולכל היא

4. הראייה קוק (לעיל, הערה 2).

נותנת מקום, אבל בזה היא רק מרבה את הופעות האורה בתוך כל סגנוני החיים וגלויי-הרוח, וחפץ הסבלנות היסודי שלה הוא לתן מקום לכל נטיה של אור, של חיים ושל הופעה רוחנית. יודעת היא כי בכל יש ניצוץ אור, הניצוץ האלהי הפנימי זורח בכל אחת מהאמונות השונות, בתור סדרי חנוך שונים לתרבות האנושית, לתקון הרוח והחומר, השעה והעולם, היחיד והצבור שלה, אלא שהם בהדרגות שונות. כשם שכח-הצומח אחד הוא ומתגלה בארז אשר בלבנון ובאזוב אשר בקיר, אלא שבראשון הוא בא בצורה עשירה ומרובה ובשני בצורה עניה ומעוטה, כן אור הניצוץ האלהי בא בגבוהה שבדתות ואמונות באופן עשיר ודרך רוממה ובירודה שבהן באופן מטושטש, בעוני ושפלות... (שם).

קנאות כזו מבורכת, אם כך, בשל העובדה שאין בה תחום שאין לו מקום. היא אינה שוללת תפיסה כלשהי עד היסוד. היא מבקשת לאחד שיטות שונות, לגבש מפתח שיאפשר להביא כל עניין לידי ביטוי. היא מאמינה כי יש ניצוץ אלוהי בכל תחום ובכל מקום, ובשל כך היא אינה עוינת דבר כי אם מבקשת את השלמת הכול.

בשפה פשוטה יותר: הקנאות המבורכת היא עשירה מאוד, ומאפשרת לאדם להביא חלק מכל צדדי האמת. הזוכר את מה שלמדנו לעיל בשיטת הרב ברויאר, ימצא מקבילה מעניינת מאוד. כזכור, הרב ברויאר טען כי תפקידה העיקרי של התורה שבעל פה הוא להביא את כל הבחינות השונות בתורה לידי מימוש בדרך האופטימלית. ברם, הדרך העיקרית האפשרית היא כעין 'פשרה' בין האידאות השונות, שאף לא אחת מהן תמשול בכיפה לבדה, וכל אחת תפנה מעט מקום כדי שגם השנייה תוכל לבוא לידי ביטוי. הרב קוק טוען טענה דומה ביחס לתורת האידאות בכללה. הוא קובע מעין אמת מידה לבחירת הדרך הראויה לו לאדם – על דרך זו להתאפיין בעושר רוחני שמקורו בריבוי המגמות והכיוונים המצויים במכלול השלם של עולם האידאות. במקום בו נמצא הצמצום וקטנות המוחין לא נמצאת אותה דרך ראויה.

ד

נעיר כאן כי דבריו של הרב קוק מנוגדים מאוד לעמדת ה'רב-תרבותיות' הגורסת כי כלל אין אמת אחת בנמצא. בחיבורנו זה לא התייחסנו לעמדה הפוסט-מודרנית, בעיקר בשל העובדה ששדה דיוננו אינו פילוסופי ואינו דן בשאלה האם אמת מוחלטת קיימת אם לאו. הדגשנו בדברינו לעיל כי חיבור זה מיועד למי שעולמו הרוחני דוחה את העמדה הפוסט-מודרנית בקיצוניותה, אך הוא מתעשר מפריצת החד-ממדיות הטמונה בה. הוא מכיר בכך שאין האמת מתכנסת במקום אחד ובתפיסה אחת, אך אין הוא מוכן לטעון כי לכל העמדות משקל דומה ולפיכך אחת היא באיזו דרך יבחר האדם. אי-הנכונות לקבל את העמדה הפוסט-מודרנית מבוססת בראש ובראשונה על המציאות הנפשית שדומה לזו שעמד בה מלך כוזר בתחילת ספרו – הוא חש בכל נימי נפשו כי ישנה דרך ראויה וכי על האדם לחתור אליה, ואין נפשו מוצאת את מרגועה בתפיסה הטוענת כי לא ניתן כלל לדבר על דרך מעין זו. אדגיש כי ביקורתי על עמדת ה'רב-תרבותיות' הקיצונית היא רחבה הרבה יותר, ונוגעת ליסודות פילוסופיים כמו גם למשמעויות אתיות נרחבות, אולם לא זה הנושא שאנו דנים בו כעת.

ה

כאמור, הרב קוק לא רק דרש עובדה זו אלא גם יישם אותה בפועל. פעמים רבות מיושמת משנתו זו בהתייחסותו לדעות השונות בתחום הלאומי ובמבנה החברה, ובחלק מהדברים עסקנו לעיל. לפיכך, ננצל את ההזדמנות ונעסוק בסוגיות הנוגעות דווקא לחייו הפרטיים של האדם. חיים אלה מורכבים מאוד ויש בהן אמתות סותרות ששתיהן ראויות לבוא לידי ביטוי. הרב קוק הכיר בכך וביקש לא אחת לנסח את אותו כתוב שלישי המכריע ביניהם.

דוגמה בולטת לדבר היא העבודה המוסרית של האדם. בדברנו על מוסר בהקשר זה אין כוונתנו לעסוק ב'אתיקה' הדנה מהו המעשה הנכון, אלא במילה 'מוסר' כפי שהיא מקובלת בעולם הדתי – תורת שיפור המידות, התשובה, ההתעלות הרוחנית וכד'. אנו מכירים שני כיוונים רחניים. האחד המובע תדיר בדבריהם של ראשי תנועת המוסר, ובו אנו

מדברים על תיקון המידות מכוחם של הפחד והיראה. האדם מתבונן על עצמו כמי שעלול ליפול בכל עת ונקרא לחשב את חשבונו של עולם; הוא מזכיר לעצמו את העובדה שאם יסטה מהדרך יאבד את הטוב הצפון לו בעולם הבא; הוא מזכיר לעצמו את יום המיתה, את חיבוטי הקבר, את עונשו של הגיהנום וכד', ובתבולות אלה הוא עושה מלחמה עם יצרו. כיוון רוחני שונה הוא הכיוון הפונה לאדם דווקא מכוחו של צלם אלוהים שבו, מכוחה של האמונה בנפש הטובה שבאדם, ברצונו להידיבק בריבונו של עולם, באור המאיר וכד'. עמדה זו מקובלת למדי בקרב נושאי דברה של החסידות אם כי אין ספק שהיא קדומה מאוד. בין שתי הדרכים נסוב ויכוח של ממש.

והנה, הראי"ה קוק ביאר אגדה בש"ס הדנה בשאלה זו.<sup>5</sup> חז"ל אומרים:

...הרגיל בחרדל אחת לשלושים יום מונע חולאים מתוך ביתו, אבל כל יומא לא! מאי טעמא? משום דקשה לחולשא דלבא (ברכות מ ע"א).

הראי"ה לא ראה בדברים אלה המלצה רפואית כי אם עמדה רוחנית. החרדל בואר על ידו כדרך השורפת והמייסרת. לפיכך הגמרא מלמדת כי לא טוב לו לאדם לחיות באופן מתמיד על דרך זו, וטוב דווקא כי יאכל מזון טבעי ובריא גם במישור הרוחני. מזון זה הוא האמונה באופיו הפנימי של האדם, עד שבמקום אחר כתב "האדם הישר צריך להאמין בחייו...".<sup>6</sup> ברם, גם לעמדה המייסרת נועד תפקיד. תפקיד זה מסומל בחרדל, שהוא טוב כאשר הוא בא לעתים נדירות ורחוקות האחת מהשנייה. על כן, לא טוב לו לאדם להיות "רגיל בחרדל", אך מדי פעם עליו להזהיר את עצמו בסגנון דרך המוסר המייסרת והשורפת.

המעייין היטב יראה כי הכתוב השלישי מכריע מהו היחס הראוי בין שתי הדרכים, ומביא את הטוב שבהן לידי ביטוי. סוגיה זו לא ללמד על עצמה יצאה כי אם ללמד על הכלל כולו יצאה, וניתן לומר כי כל משנתו המוסרית של הרב קוק בנויה בדרך זו, ואין בה ולו הדרכה אחת שהיא חד-ממדית, או דרך אחת שהיא נכונה תמיד. אין מדובר בהדרכות הנוגעות למידות פרטיות בלבד, אלא גם למשנה שלמה. כדאי לעיין

5. הראי"ה קוק, עין אי"ה, ברכות ב, ירושלים תש"ן, פרק ו לא, עמ' 182.

6. הראי"ה קוק, אורות התורה, ירושלים תשל"ג, פי"א ב.

באיגרת לרב חרל"פ בה הרב מתאר את הצורך בחיבור חדש על התשובה.<sup>7</sup> הוא מדגיש כי על אף החיוניות בהתאמת התשובה לנפש הדור – כי כל זמן מאיר בתכונתו – חיבורו לא יבוא לבטל את הקניינים הרוחניים השונים שניקנו בדרך המוסר הישנה, כי אם ילמד כיצד להשתמש בה, יחד עם השינוי הכולל שתביא משנת התשובה המיועדת לימיו של הרב קוק.

## ו

האם משנתו של הרב קוק יכולה להוות אפוא חתימה לדברינו? האם מצאנו את המקום בו נפגשות הדעות השונות? האם יש בידינו אמת מידה סופית ומוחלטת המאפשרת זיהוי של הדרך הראויה לאדם?

התשובה היא חיובית במידה מסוימת בלבד, וזאת משתי סיבות. ראשונה בהן היא העובדה שהכתוב השלישי עצמו עשוי להיות נתון במחלוקת. שהרי דרכים שונות אפשריות כדי ליישב כיוונים רוחניים שונים, ואין כל ודאות כי הכתוב השלישי שהאחד מציע יהיה קרוב לזה שהשני מציע. אמנם, הפערים חייבים להצטמצם, ולא תיתכנה עוד עמדות קוטביות, שהרי שני 'הכתובים השלישיים' יביאו לידי ביטוי את שני הכתובים המכחישים זה את זה. ברם, עדיין ייוותר פער גדול של עמדות ושוב נמצא את עצמנו מול שוקת שבורה בבקשתנו לעצב את הדרך הנכונה מבין האפשרויות השונות. ואכן, היו שטשטשו בעיה זו, ועל כן סברו כי משעה שאין אנו פלורליסטים אלא מכריעים לצעוד בדרך מסוימת אנו יודעים כי אנו צועדים בדרך הראויה, ולא שמו את לבם לעובדה כי אנו רחוקים מלדעת בוודאות דרך זו.

סיבה שנייה היא הסכנה הקיימת בכל הדרך בה צעדנו, ושהרב קוק היה מודע לה מאוד, וכינה אותה בשם "הסבלנות הקרה", ולא זו בלבד אלא ששמו של חיבור קצר זה נועד להתמודד עמה. ישנו גבול דק מאוד בין הכרה באמת הקיימת בכל התנועות כולן וניסיון לבנות דרך חיים שתביא לידי ביטוי את ניצוצות אמת זו, לבין אדישות, ניהליזם ואסקפיזם. המדרון החלקלק הוא המדרון מעמדה שבכול יש אמת לתהום של אין משמעות לחיפוש אחר האמת כלל, ואין הבדל של ממש בין

7. הראי"ה קוק (לעיל, הערה 3) ב, עמ' לו-מ.

בחירת דרך אחת לבחירת רעותה הטובה ממנה. נדגיש כי אין אנו מדברים עתה על עמדה פילוסופית אלא על השפעה נפשית, ועל דרך חיים שאדם בוחר לעצמו. החיק החמים והנוח של הסובלנות עלול לעקר מהאדם כל מוטיביציה ורצון לתור אחר דבר מסוים בשל הסיבה שהוא נכון יותר בעיניו.

קשה מאוד לחוש מחויב לעמדה שמראש מסמנת את עצמה כמי שמבקשת לפשר בין עמדות שונות. לעיל ציינו כי נוח לאדם הקיצוני במשנתו הפילוסופית ואנו כאן ממשיכים טיעון זה ומתארים את הנוחות שיש לקיצוני במובנו המקובל גם בתחום עולם התחושות, הרגשות והמחויבות. כיוון שאמת אחת בלבד מציפה את עולמו הפנימי, היא בוערת בתוכו ומכוונת אותו לפעול בצורה מעשית בדרך המיוחדת בה בחר.

לעומתו, ההולך בדרכה של הקנאות הרחבה והעשירה נתון במלכודת. מחד גיסא, תחושת האמת הפנימית שלו עשירה פי כמה, והעובדה כי משנתו מכניסה תחת כנפיה עולמות אחרים, מחזקת אותו בצדקת דרכו ובשלמותו הפנימית בדרך בה פסע. ברם, הכרתו בדרכן של עמדות רוחניות אחרות, שמהן הוא נטל חלק מסוים בלבד, יחד עם העובדה שתיתכנה דרכים נוספות הצועדות אף הן בדרכו של 'הכתוב השלישי' אך מיישבות בין שני הכתובים בדרך אחרת, מצטרפות לכך שמשנתו מלכתחילה נראית כסוג מסוים של פשרה, שהרי היא מפשרת בין הכתובים השונים. הדבר גורם לכך שהוא מתקשה מבחינה נפשית לחוש מחויבות מושלמת לדרכו, שכן מראש הוא רואה אותה פגומה במידה מסוימת ונמצאת רק במצב של חתירה לשלמות. אמנם, הרב קוק כתב כי דרך זו היא דרך קנאית מאוד, שכן הוא קשר בין המרכיבים השונים – הכלליות, היחידאיות והוודאיות – אולם, פעמים רבות, כאן מתגלה חיסרון נוסף של קנאות זו, הגורמת לעתים לחוסר רצון לרדת לעולם המעשה ולממש את האופטימום האפשרי. כל עוד נותר האדם בעולם הרוח הוא יכול להכיל בקרבו סתירות פנימיות ואף להתברך מהן. ברם, בשעה שהוא נתבע לרדת מעולמו הפנימי לעולם המעשי הוא חסר בחוסר רצון פנימי להמיר את האידאוליות המורכבת והעשירה בצמצום מעשי שהוא חלקי בלבד, ומכאן עלולה לצמוח אדישות, רדידות ועולם קר ומנוכר למציאות הממשית.

ללמדך, שאין מסגרת מחשבתית המבטיחה עולם מתוקן, ולעולם אנו חייבים לשוב אל האדם ואל ההנעה הפנימית שלו. עולם אנרגטי ומחויב עלול להתגלות כעולם צר ומצומצם; עולם עשיר ומורכב עלול להתגלות כעולם המוביל לאדישות. סופו של דבר הדרך הטובה שיבור לו האדם אינה מותנית בתפיסתיו הרוחניות בלבד, ולכן נותרת על כנה החשיבות העמוקה של יראת השמים שהיא האוצר הגדול – יראת שמים המניעה אותו להיות כעץ שתול על פלגי מים, שתורתו ומעשיו מרובים הם.

## ז

הבה נסכם אפוא את הדרך בה צעדנו: התחלנו במתן לגיטימציה לקיומן של דעות שונות, אולם לא עצרנו בקביעה כי ייתכנו שני הפכים בעניין אחד, אלא טענו שלאמתו של דבר לא תיתכן אמת אחת בלבד, בשל אופיה של הבריאה ואופיו של עולם הרוח. עולם המחלוקת אינו מתחיל בתורה שבעל פה ואינו נובע מההבדלים שבין החכמים בלבד, וראשיתו נעוצה בתורה שבכתב ובבחינות השונות שבתורה. לפיכך מוטל עלינו לנסח עולם רוחני הנותן מענה לשתי שאלות בסיסיות. ראשונה בהן היא כיצד מתקיימת חברה מתוך מחלוקת ומהם הגבולות הנדרשים. לשם כך העמקנו בדרך בה הצליחו בית שמאי ובית הלל להימנע מהחרמת נישואין הדרדית, וניסינו ללמוד ממנה כיצד יכולים אנו לחיות בחברה בה יש דעות שונות גם בנושאים היסודיים ביותר לקיום.

השאלה הבסיסית השנייה נגעה לשאלת בחירת הדרך האישית. שאלה הקיום בתוך מחלוקת גורמת לא אחת למבוכה פנימית אצל המאמין כי ישנה אמת ראויה יותר מהאחרות, אולם הוא חש שאין בכוחו לחשוף אותה בתוך ים הדעות השונות הניצב בפניו. כיוון שכך הוא חש עצמו מתוסכל באופן מתמיד, כאותו תלמיד שתיארנו בתחילת דרכנו היושב מול תופעת תלמידי החכמים היושבים אסופות אסופות ועוסקים בתורה, והוא תמה היאך אני לומד תורה מעתה. לפיכך ניסינו לפלס לו דרך, הן בעזרת הקשר בינו לבין רבו, הן בעזרת כמה תובנות העשויות להנחות את דרכו מכוח העובדה שהלכה נפסקה כבית הלל על אף ש'אלו ואלו דברי אלוהים חיים', והן בניסיון למצוא לפחות אמת מידה אחת: ככל שעשירה תהיה דרכו ותכלול את האמתות השונות המצויות גם

בתפיסות האחרות תיוולד בו אמת פנימית בוערת שתקשור את עצמיותו בדרך אותה הוא בירר ושם תיוולד בו אף תחושת קנאות עמוקה לדרך זו. אנו זקוקים יותר ויותר ליכולת ההתנהלות בעולמה של מחלוקת. שתי סכנות הולכות ומתעצמות בחברה בה אנו חיים. ראשונה בהן היא סכנת הפילוג והקרע בשל אי-יכולתם של בעלי דעות שונות, אף אם כולן יונקות מהתורה, לחיות חיים משותפים. סכנה שנייה היא סכנת הבלבול והתסכול, המובילה לא אחת לשתי תגובות מסוכנות – קיצוניות ממאירה מחד גיסא ואדישות וייאוש מאידך גיסא. לפיכך ביקשנו בדברינו אלה לתור אחר דרך שתאפשר הן קיום מתמיד בעולם מחולק ומקוטב והן בירורה של אמת פנימית עזה ועשירה שהיא היא תמצית חייו של האדם. יש בהם ניסיון למצוא מעט מיישוב הדעת המאפשר הן קיום חברתי בתנאי מחלוקת והן פילוס דרך בתוך המורכבות בתוכה אנו חיים.

# ביבליוגרפיה מקוצרת לעיון נוסף

## לפרק הראשון

על תופעת המחלוקת:  
ש' אטינגר, 'מחלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה', שנתון המשפט העברי כא, תשנ"ח-תש"ס, עמ' 37-69.  
ד' דישון, תרבות המחלוקת בישראל: עיון במבחר מקורות, ירושלים תשמ"ד.

## לפרק השני

על המשקל הגדול של ספר באר הגולה במשנת המהר"ל ראה אצל א' נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, ירושלים תשס"ג.  
א' שגיא, 'אלו ואלו' – משמעותו של השיח ההלכתי: עיון בספרות ישראל, תל אביב 1996.

## לפרקים השלישי והרביעי

על שיטת הבחינות של הרב ברויאר:  
" עופר (עורך), 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה.

## לפרק החמישי

צ' ירון, משנתו של הרב קוק, ירושלים תשל"ד, עמ' 347-355.

## לפרק השישי

ש' נאה, 'עשה ליבך חדרים חדרים', בתוך: א' שגיא וצ' זהר (עורכים), מחויבות יהודית מתחדשת, תל אביב תשס"א, עמ' 851-876.

\* המחלוקת בישראל היוו נושא לדיון רחב מאוד, שרשימה ביבליוגרפית מלאה עליה תהיה ארוכה מחיבור זה עצמו. על כן, רשימה ביבליוגרפית זו נועדה רק כדי לאפשר את תחילת השיטוט בעולם הקסום של הדיון על המחלוקת.

#### לפרק השביעי

ד' דישון (ראה לעיל בפרק הראשון).

#### לפרק השמיני

י' שרלו, 'מדבר שקר תרחק (קיצור הלכות שקר)', צהר א, תש"ס, עמ' 24-13.

#### לפרק התשיעי

ח' שפירא, 'פולמוסי הבתים: המחלוקת המטא-הלכתית בין בית שמאי לבית הלל', עיוני משפט כב, 2, תשנ"ט, עמ' 461-497.

#### לפרק האחד עשר

ב' איש שלום, 'הסובלנות במשנת הרב קוק ושורשיה העיוניים', דעת 20, תשמ"ח, עמ' 151-168.

י' שרלו, 'הסובלנות במשנת הרב קוק – בחינה מחודשת', בתוך: א' בזק (עורך), על דרך האבות, אלון שבות תשס"א, עמ' 499-516.

#### ביבליוגרפיה כללית

ח' בן מנחם ואחרים (עורכים), המחלוקת בהלכה, חלק א – כרך א, בוסטון תשנ"ב, כרך ב, בוסטון תשנ"ד; חלק ב – ירושלים תשס"ג.

## מפתח מקורות

### תנ"ך

י"ז, ח 95, 90	<b>בראשית</b>
י"ז, יא 91, 90, 20	א', א 105
ל"ב, יב 113	א', ד 34
	א', כח 39
<b>שמ"א</b>	ב', א-ב 36-35
ט"ז, ב 82	ב', ד 105, 35
	ב', ה 36
<b>ישעיהו</b>	י"ח, יב-יג 82
י"א, ט 56	נ', טז-יז 82
	<b>שמות</b>
<b>ירמיהו</b>	י"ג, יא-יב 48
ל"א, לג 97	כ', א 64, 23, 7
	כ"א, ו 44
<b>הושע</b>	כ"ג, ז 82
ד', יב 68-67	כ"ג, יא 46, 41
ד', יז 84	
י', ב 84	<b>ויקרא</b>
	כ"ה, ד-ז 41
<b>זכריה</b>	כ"ה, ו 46
ח', יט 73	כ"ה, מ 47
	<b>במדבר</b>
<b>תהילים</b>	י"ז, ה 80
א', ג 65	י"ח, טו 48
	י"ח, יח 49
<b>משלי</b>	
כ"א, ב 73	<b>דברים</b>
כ"ה, כז 112, 58	י"ד, א 84, 81, 80
ל"א, יד 35	ט"ו, יט-כ 49-48

רש"י בראשית ב', ה 36  
 רש"י דברים ט"ו, כ 49  
 רמב"ן בראשית ב', ה 36  
 רמב"ן דברים י"ז, יא 86-85  
 רלב"ג משלי כ"א, ב 74  
 רבי מנחם רקנאטי 23  
 מלבי"ם משלי כ"א, ב 75-74

**קהלת**  
 ב', יד 66  
 ז', טז 112, 58  
 י"ב, יא 7

**פירושים לתנ"ך**  
 תרגום יונתן, משלי כ"א, ב 74

## ספרות חז"ל

**יבמות**  
 פ"א מ"ד 72, 73  
**אבות**  
 פ"א מ"ו 89  
 פ"א מ"ח 82  
**זבחים**  
 פ"ה 64

**פירושים למשנה**  
 רמב"ם, הקדמה 15-19  
 ראב"ד, תמיד ג, ח 48  
 רע"ב, אבות א, ו 99

**תוספתא**  
 חגיגה ב, ט 13-17  
 יבמות א, י-יב 72-73  
 סוטה ז, יב 63  
 עדויות ב, ג 66

**מדרשי אגדה**  
 בראשית רבה פרשה ח, ד 35  
 בראשית רבה פרשה יב, טו 35  
 בראשית רבה פרשה לח, ו 84  
 תנחומא תזריע ה 33  
 ילקוט שמעוני הושע רמז תקיט  
 67-68

**מדרשי הלכה**  
 ברייתא דרבי ישמעאל א, ז 51  
 מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא  
 דכספא משפטים פרשה כ 46  
 ספרי דברים פסקא קנר 93

**משנה**  
**ברכות**  
 פ"ח מ"ד 16  
**ראש השנה**  
 פ"ב משניות ח-ט 90

**קידושין**  
 פ"א מ"א 71

בבא קמא	תלמוד בבלי
ל ע"א 89	ברכות
בבא מציעא	לה ע"ב 21
נט ע"ב 85,34	מ ע"א 116
סנהדרין	נב ע"ב 17-16
פח ע"א 85	שבת
פח ע"ב 17-13	כ ע"א 99
קי ע"א 80	לא ע"א 105
עבודה זרה	קלח ע"ב - קלט ע"א 62
יט ע"א-ע"ב 65	עירובין
ערכין	ז ע"א 67
כט ע"א 49	יג ע"ב 119,103,57,32,30-28
עין יעקב יבמות	פסחים
(לפ"א מ"ד) 73	ל ע"א 84
פירושים לגמרא	ראש השנה
רש"י עירובין ז ע"א 67	נט ע"ב 90
רש"י עבודה זרה י"ט ע"א 66	חגיגה
חידושי הריטב"א עירובין יג ע"ב	ג ע"ב 64,25,23,7
32	יב ע"א 105
חידושי הריטב"א יבמות יד ע"א	קידושין
78	יד ע"ב 47
תלמוד ירושלמי	יבמות
ראש השנה פ"ג, נח ע"ד 35	יד ע"א 77
סוכה פ"ב, נג ע"א 104	סה ע"ב 82
יבמות פ"א, ג ע"ב 77-75	כתובות
הוריות פ"א, מה ע"ד 93	טז ע"ב - יז ע"א 82

## ראשונים

מורה נבוכים	רמב"ם
ג, מח 21	משנה תורה
ספר המצוות	הלכות ממרים פ"א-פ"ב 87
לא תעשה מה 80	הלכות ממרים פ"א ה"א 90, 20
חובות הלבבות, הקדמה 95-96	הלכות מעילה פ"ח ה"ח 21
מלחמות ה' לרמב"ן, הקדמה	הלכות עבדים פ"ב ה"ב 47
89, 22	הלכות שגגות פי"ב ה"א 94
סמ"ג, לא תעשה קנו 80	הלכות עבודה זרה פי"ב הי"ד 81
ספר החינוך, תסז 81	אגרות הרמב"ם
	אגרת לר' פנחס הדיין 20

## אחרונים

שו"ע או"ח תצג, ג 81-82	אישים ושיטות (הרב שלמה יוסף זיין), עמ' 116-118 105
שו"ת חתם סופר או"ח רח 104	באר הגולה (מהר"ל)
שו"ת תורה לשמה (בן איש חי)	הקדמה 23-24
שסד 83	א 24-30, 34
הראי"ה קוק	ב 23
אגרות הראי"ה	סידור אשי ישראל (הגר"א)
א עמ' יט 58	דף מט ע"ב 101
א עמ' פד 55-56	עבודת הקודש (ר' מנחם בן גבאי)
א עמ' רה 58, 112	ג, כג 23
א עמ' שמא 96	פרקי מועדות (הרב מרדכי ברויאר) מבוא 42
ב עמ' לו-מ 117	צפנת פענח (ר' יוסף רזין)
אדר היקר ועקבי הצאן עמ' יג-יד	עמ' 180 105
57-56	

הרי"ד סולובייצ'יק	אורות התורה
אדם וביתו 38	ב, א 97
	יא, ב 116
איש האמונה 38	
עמ' 19 39	'למלחמת הדעות והאמונות',
עמ' 39-40 50	אורות עמ' קכט-קל
	111, 113-114
'וביקשתם משם', איש ההלכה	
גלוי ונסתר עמ' 155 39	עולת ראי"ה
	א עמ' קא-קב 98-99
ימי זיכרון	א עמ' של 50-51
עמ' 32 39	ב עמ' שנו 97
עמ' 86-87 34	עין אי"ה
	ברכות ב פ"ו לא 116
	שבת א 60
	שמונה קבצים
	א, תצח 54-55
	ב, קעד 97-98
	ג, ב 59-60
	ה, רעה 53-54



## ספריית הגיונות

1. יובל שרלו / והיו לאחדים בידך – מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק.
2. משה מיה / עולם בנוי וחרב ובנוי – הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה.
3. ישראל רוזנסון / שפוט השופטים – עיונים פרשניים בספר שופטים.
4. יואל בן-נון / פרקי האבות – עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית.
5. הרב יהודה עמיטל / והארץ נתן לבני אדם – פרקי הגות וחינוך.
6. 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר – קובץ מאמרים ותגובות.
7. יהודה ברנדס / במלכות הקדושה – ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין – אדמו"ר ציוני בתל אביב.
8. אמנון בזק / מקבילות נפגשות – מקבילות ספרותיות בספר שמואל.
9. הרב אהרן ליכטנשטיין / באור פניך יהלכון – מידות וערכים בעבודת ה'.
10. יעקב מדן / תקווה ממעמקים – עיון במגילת רות.
11. יובל שרלו / והלכה כבית הלל.