

לא מאפיה: רבנים אינם יוצרים חלות.

נדב שנרב

משקלה הגדול של התורה שבעל פה בתולדות היהדות הרבנית הוא מן המפורסמות שאין צריכות ראייה. כפי שהעיר ישעיהו לייבוויץ, אנו מוצאים בגמרא אפילו דיון בין הרבנים בשאלת הכללתם או אי הכללתם של ספרים ידועים בתוך כתבי הקודש, דיון שהסתיים בקבלתם של שיר השירים ויחזקאל ובדחייתו של, נאמר, ספר בן סירא. עולם הפסק והשו"תים, התקנות ואפילו המנהגים, מלא כולו בהכרעות שנתקבלו על ידי רבנים ומורי הוראה מתוקף סוגים שונים של סמכות: מן הסנהדרין בלשכת הגזית, דרך המרא דאתרא או בית הדין המקומי, וכלה בסמכותם של גדולי תורה ידועים ונעריצים.

בהינתן מצב זה, דומה כי כל דיון בשאלת הסמכות הרבנית הוא מיותר, וכי כל מסקנה שתמעיט מן הסמכות הזו לוקה בסתירה פנימית. עקב כך הופתעתי במידה מסוימת כאשר הרושם הזה בדיוק, כלומר הפחתה ואפילו ביטול סמכותם של מורי הוראה, התקבל אצלי במהלך עיון במספר סוגיות. את הכיוון הזה אנסה לפתח במאמר שלפנינו, אך נראה לי לנכון להעיר מראש על הבעייתיות שבו, ודיון מסוים בשאלה הכללית יופיע לקראת סוף המאמר.

אחלק את המאמר לשלשה חלקים, בהקבלה לשלשה תחומים עקרוניים שבהם נפסקת הלכה. בחלק הראשון אדון בשאלת פרשנות התורה, בחלק השני בשאלת הכח לתקן תקנות ולגזור גזרות, ובחלק השלישי אטפל בסמכותו של בית דין.

א. פרשנות התורה: יצירה או גילוי?

הנושא החשוב ביותר, ולכאורה גם הפשוט ביותר, הוא שאלת הפרשנות הלגיטימית של התורה. על פניו, הקריטריונים בהם השתמשו חז"ל בדרשותיהם ובפרשנותם אינם ברורים לאדם בן דורנו, וקשה למדי להבין מה נקרא בפיהם "פשט" וכיצד הם קבעו את אפני ההבנה¹.

בכל אופן, כדי לשים את הדברים בפרספקטיבה ראויה, אנסה להשתמש באבחנה המקובלת בין מערכת חוקים מכוונת למערכת מכוונת.

¹ ניקח, לדוגמה, פסוקים מפורשים במדבר (ל"ו ח-ט),

"וכל בת יורשת נחלה ממתות בני ישראל לאחד ממטה משפחת אביה תהיה לאשה למען יירשו בני ישראל איש נחלת אבותיו: ולא תסב נחלה ממטה למטה אחר כי איש בנחלתי ידבקו ממות בני ישראל"

על פניו, פסוקים אלו מכילים לאו על העברת נחלה ועשה על בת יורשת להתחתן בתוך שבטה. בכל זאת, בסוף מסכת תענית הגמרא מספרת כי ט"ו באב היה יום טוב לישראל מפני "שהותרו שבטים לבוא זה בזה. מאי דרוש? "זה הדבר אשר צוה ה' לבנות צלפחד ... דבר זה לא יהיה נוהג אלא בדור זה". המלים "זה הדבר אשר צוה ה'" מופיעות גם במקומות אחרים בתורה ששם לא נדרשו דרשות ממעטות כאלו.

מערכת חוקי מכוונת דומה לחוקי הפסיקה. האמירה "בתחום בו שורר שדה מגנטי קבוע ינוע האלקטרון במעגלים" יכולה להיות אמיתית או שקרית, תלוי בהתאמתה למציאות. בכל אופן, אם נניח שזו אמירה אמיתית, אין שום וועדה מכובדת של פיסיקאים שיכולה להחליט, או "לחוקק", את ההיפך. יכול להיות שוועדה כזו, אולי בגיבוי של התקשורת או של שליט אכזר ומשטרתו, תוכל לגרום להרבה מאד אנשים להאמין לדבר השקר שלה ואולי אף לבנות עליו תיאוריות שלמות של כזב, אבל זה לא יהפוך את מסלול האלקטרון מעקום לישר.

בניגוד לכך, במערכת מכוונת החוק קובע. כאשר באנגליה כיוון הנסיעה הוא בצד שמאל של הכביש, ואילו בישראל הנסיעה בצד ימין, אין בכך שום סתירה ולא שייך לדון מי "צודק" ומי "טועה". חשוב שתהיה הסכמה חברתית באשר לכיוון הנסיעה בכביש, אבל לא חשוב מהי, והנושא הזה נקבע באופן בלעדי בידי המחוקק.

הבדל חשוב בין מערכת מכוונת למכוונת הוא ביכולתו של מנסח החוקים (ובאמרי זאת אני מתכוון, במקרים בהן יש ערכאות רבות, לגוף העליון הממונה על הניסוח או על הפרשנות, כמו בית המחוקקים או בית משפט עליון) לטעות. במקרה של האלקטרון, כפי שאמרנו, גם אם כל באי עולם יתכנסו במעמד אדיר ויחליטו פה אחד שהאלקטרון הולך ישר, תהיה זו טעות. שונים הדברים לגמרי במערכת מכוונת. ההחלטה לנהוג בצד ימין או בצד שמאל, ההחלטה כי לשחקני כדורגל אסור לגעת ביד בכדור אלא רק לשוער, קביעת המרחק שממנו בועטים בעיטות עונשין וכדומה – כל אלו הן החלטות שאינן יכולות להיות שגויות, שהרי החלטות אלו מגדירות את המשחק או את הכללים, ולא מגלות אותם. כמובן, ניתן למתוח ביקורת על ההחלטה לפיה בעיטת עונשין תהיה מחמשה מטרים, על בסיס הטענה לפיה אין אפשרות טכנית לשוער לעצור בעיטה כזו ולכן המשחק יהפוך למשעמם, אבל זו כבר ביקורת על בסיס מכוון (יכולת העצירה האנושית, שעמום – כל אלו תכונות אובייקטיביות) ולא על בסיס "אי התאמה לחוקי הכדורגל" שבמהותם נקבעים, ויכולים להשתנות, על ידי איזו ערכאה של ההתאחדות העולמית.

במדינות רבות, חקיקה של בית המחוקקים או פרשנות חקיקה של בית משפט עליון נתפסים כמערכת מכוונת. יכולה הכנסת לחוקק חוק רע (כלומר חוק שיביא תוצאות חברתיות רעות, נאמר) אבל אי אפשר לומר שהיא חוקקה חוק "שגוי", אלא אם כן הוא עומד בסתירה עם חוקים אחרים. טיעון דומה טוענת הכנסיה הקתולית, לדוגמה, ביחס להחלטות שמקבל האפיפיור בתוקף תפקידו ובענייני דת: לדבריהם, מה שהאל דורש הוא לבצע את הוראות האפיפיור, ואם מחר הוא יגיד להיפך – אז רצונו של האל שתעשה להיפך. דוקטרינה זו מכונה "המנע המשגה" של האפיפיור, ופירושה המעשי הוא שיש כאן ענין עם מערכת מכוונת של חוק.

ובכן, מה המצב באשר לפרשנות התורה? למען האמת, לבעיה זו מוקדשת מסכת שלמה בש"ס, הלא היא מסכת הוריות, העוסקת כולה במקרה בו הערכאה העליונה של ההלכה, בית הדין הגדול שבלשכת הגזית של בית המקדש – טועה ומטעה.

*"כל דבר שחייבין על שגגתו חטאת קבועה, אם שגגו בית דין הגדול בהוראה והורי להתירו
ושגו העם בהוראתו ועשו העם ואחר כך נודע להם שטעו, הרי בית דין חייבים להביא קרבן
חטאת על שגגתם בהוראה ... (רמב"ם שגגות פ"א ה"א)"*

כאן אנו רואים את העקרון הגדול: להבדיל מהאפיפיור, בית הדין הגדול יכול לטעות. הוי אומר: הפרשנות של הדיינים לתורה אינה "נכונה בהגדרה", איננה הופכת לפרשנות מחייבת רק מפני שהם אותם "הכוהנים הלויים" היושבים ב"מקום אשר יבחר ה' ". מעצם הרעיון של טעות בית דין הגדול, רעיון שסביבו סבה מסכת הוריות כולה, ברור שיש פרשנות נכונה ופרשנות שגויה, ולא שכל מה שעליו הכריזו בית הדין הגדול הופך מכח סמכותם לפרשנות מחייבת.

ועדיין יבוא השואל ויטען – אולי כל זה רק לאחר מעשה? האם לא נכון לומר שכל זמן שבית הדין מחזיקים בעמדתם, פרשנותם מחייבת מכח תפקידם? גם לשאלה זו התשובה היא לא באלף רבתי:

"הורו בית דין לאכול חלב הקיבה כולו, וידע אחד מן הקהל שטעו ואכלו מפני הוראתן, שהיה עולה על דעתו שמצוה לשמוע מבית דין אף על פי שהם טועים, הרי זה האוכל חייב חטאת קבועה על אכילתו ואינו מצטרף למנין השוגגים על פיהם. במה דברים אמורים שהיה זה שידע שטעו חכם או תלמיד שהגיע להוראה, אבל אם היה עם הארץ פטור שאין ידיעתו באיסורין ידיעה ודאית..." (שגגות פ"ג ה"ה)

הרי לפנינו כי מי שידע בטעותם (כמובן = תלמיד חכם שידעתו ידיעה, לא סתם שטות) של בית הדין, אף בזמן שהוראתם חיה ובוטלת, אינו יכול "להתכסות" בפר שהם מביאים, ועל ששגג בדיוק בסברה זו, וחשב כי יש ציווי לשמוע לבית הדין גם אם הם טועים, על זה עצמו הוא מביא חטאת.

אבל הדברים אפילו יותר חריפים. נסתכל על פלוני יוסף בן שמעון מאמאוס פיתוח, לא תלמיד חכם ולא ידען, ששמע כי בית דין הגדול שבירושלים התיר חלב הקיבה ואכל ממנו. אדם כזה הוא אכן פטור מחטאת, ומתכפר לו בפר העלם דבר של ציבור. למה?

היה עולה על הדעת לומר שסיבת הפטור היא אונס. אם יהודי עלה לירושלים ושאל את בית הדין הגדול שאלה, והם הורו לו להיתר, מאי הוה ליה למיעבד? הרי זהו בדיוק הנוהל שעליו המליצה תורה, "כי יפלא ממך דבר למשפט, וקמת ועלית...ועשית ככל אשר יורו לך", לא? נניח אפילו שבית הדין יכולים לטעות, הכל טוב ויפה, אבל האיש הפרטי ששאל אותם ודאי ביצע את ההשתדלות המקסימלית לברר מהו הדין, ואם כן זה שנכשל בעבירה הוא בודאי אונס.

מתברר שאפילו זה לא נכון. בית הדין מביאים פר העלם דבר רק אם הם "הצליחו" להכשיל בעבירה את רוב הקהל (כלומר רוב עם ישראל אכל מחלב הקיבה). אם מיעוט הקהל חטא ההלכה היא כי לא רק שבית הדין פטורים, אלא שכל אחד מהעוברים הוא במעמד של "יחיד שעשה בהוראת בית דין" וחייב חטאת! (הוריות ב:ג, רמב"ם פ"ג סוף הלכה א').

נמצא, שהסיבה היחידה בגינה הרבים לא צריכים להביא קרבן חטאת על חטאם הוא מפני שהם מתכפרים בפר העלם דבר של ציבור. בכל מקרה שפר זה אינו מוקרב, עצם העובדה שיהודי ביצע את הבירור המקסימלי מבחינתו, ששאל את הסנהדרין בלשכת הגזית, לא מועילה מאומה במקרה שהם טעו. ההלכה מתיחסת לטעות בית דין כמו לטעות של רופא: גם אם כינסת קונסוליום של המומחים הכי גדולים, והם נתנו לך תרופה שגויה, אין תועלת בכל הדיפלומות שלהם. מומחיות מועילה אולי להקטין את הסיכוי לטעות, אבל המערכת בכללה היא מערכת חוקים מכוונת ואמירה שאינה מתאימה לאמת היא שגויה, לא משנה מי אמר אותה ואיזה תארים נפלאים הוא נושא.

מערכת קביעת ההלכה, אם כן, נתפסת אצל חז"ל כמערכת של גילוי ולא של יצירה. ישנה איזו שהיא אמת אובייקטיבית הכתובה לפני כסא הכבוד באש שחורה על אש לבנה, ותפקידנו הוא לקלוע אליה. הצלחנו? מה טוב. שגינו? מה רע. בודאי שאנו, כבני אדם, לא יכולים להציע לקדוש ברוך הוא יותר מאשר את המאמץ המקסימלי להגיע אל אותה אמת (כפי שהאריך בעל קצות החושן בהקדמתו), בדיוק כפי שהפיסיקאים או הרופאים אינם יכולים להציע יותר מאשר את המאמץ המקסימלי להגיע אל חוקי הטבע או אל התרופה למחלה. אם איננו מאמינים כי השופט כל הארץ לא יעשה משפט, ודאי שיש לצפות כי כלפי שמיא מי שעושה את המאמץ הסביר מבחינתו יהיה זכאי בדיני שמים, אך כל עוד מדובר על חיובים מן החלק הפורמלי של ההלכה, פרשנות התורה היא מכוונת, ולטעות יש משמעות אובייקטיבית.²

² שימוש רב נעשה באמרת חז"ל "אלו ואלו דברי אלהים חיים" (עירובין י"ג, גיטין ו) בנסיון להראות כאילו האמת ההלכתית איננה יחידה. מעבר לעובדה כי מדובר בדברי אגדה הנזכרים בסך הכל בשני מקומות בש"ס ובזוהרי שאלו ליחס להם משקל העולה על העקרונות ההלכתיים של מסכת הוריות, ראה מאמרו של ידידי הרב מיכאל אברהם "האם ההלכה היא פלורליסטית" ("המעין", טבת תשס"ז) המעמיד את הפרשנות המגזימה של מאמר זה במקומה הראוי.

ב. תקנות וגזירות חז"ל: מאי אהנו לך רבנך?

במקומות שונים בש"ס אנו מוצאים שאלות על המציאות הקובעות אם פעולה מסוימת מותרת או אסורה. לדוגמה: אדם בא לאכול פרי ושואל עצמו אם יש בו תולעים, לאכול בשר כאשר ניתן להסתפק אם הבשר כשר, לשתות יין שיש בו חשש נסך וכדומה. ברבים מן המקרים הללו באו רבנן ונתנו כללים לפיהם יש לנהוג: תולעים צריך לבדוק במקום "מיעוט המצוי", בשר ניתן לאכול על פי עד אחד, ניתן להניח שהגוי לא נגע ביין אם ישראל יוצא ונכנס כך שהגוי "מרתת" וכיוצ"ב רבים. אולי הדוגמה הרצינית ביותר בכגון דא היא הלכות "תקנת עגונות", שאין אלא אוסף קריטריונים שקבעו חכמים כדי שניתן יהיה להניח כי הבעל אכן מת ואשתו מותרת להנשא.

אם ננסה לאפיין את הקורפוס הענק של הלכות מהסוג הזה, להבדיל מן הדיון בפרק הקודם, מדובר במקרה בו אין ספק בדיון אלא **במציאות**. כולם מסכימים כי אשה נשואה שבעלה חי אסורה לינשא לאחר, וכי אם בעלה מת היא מותרת, השאלה היא רק אם הוא חי או מת. אין מחלוקת על כך שאסור לאכול בהמה טרפה, אלא שצריך להגדיר מהי רמת הברירה שעלי לבצע כדי לבדוק אם הבשר שבידי אכן מותר באכילה, וכן הלאה. בכל המקרים הללו חז"ל הגדירו, בדיון, את רמת ההשתדלות או את אמת הברירה שעל יהודי לעשות כדי להנצל מן החשש לעבירה. לצורך השוואה, ניתן להתייחס לתפקידן של הלכות אלו כדומה לתפקידן של תמרוך "עצור" המוצב בכניסה לצומת. תמרוך זה מחייב את הנהג לבלום ולהביט ימינה ושמאלה, כדי להקטין את החשש לכך שהוא יכנס לצומת בזמן בו רכב אחר חוצה אותו.

וכעת לשאלה. למה בעצם לי, היהודי הקטן, לשמוע לחז"ל ולהימנע מאכילת בשר שנתעלם מן העין, או לפרוש מאשתי סמוך לווסתה, או להפריש עוד פעם מעשר מדמאי? מה בעצם אני מרוויח מכך? נניח שאכלתי ללא ניפוי קמח שלפי הדין יש לנפוטו, אבל האמת היא שלא היו בו תולעים – האם עשיתי עבירה במובן כלשהו? ונניח להיפך: שאלתי רב והוא פסק לי שאין צורך לנפות את הקמח, אבל בדיעבד התברר איכשהו שהיו בו תולעים: האם פסיקתו של הרב, או של חז"ל, "מגינה" עלי מפני העבירה?

לפני שנמשיך בדיון, ברצוני להציג אבחנה בין הרובד הקשה ובין הרובד הרך של ההלכה. הרובד שאני מכנה אותו "קשה" קשור עם סנקציות וחובות הלכתיים בפועל: חיוב ממון או מלקות או קרבן וכדומה. הרובד ה"רך" קשור עם אותן עבירות שאין להן משמעות מן הסוג הנ"ל, והשתמעותן העיקרית היא בשאלת חשבון המצוות והעבירות כלפי שמיא, כמה חזק צריך לדפוק על הלב בווידי של יום הכיפורים וכן הלאה³.

על פי האבחנה הזו אנסה לאשש את הטענה הבאה: ברובד הקשה של ההלכה אין **שום תועלת** בציות לדברי חז"ל באותן הלכות הקשורות לביטול המציאות. אם הלכת לפי דבריהם ונכשלת אתה חייב, אם צפצפת על דבריהם והצליח לך (כלומר לא פגעת באיסור האמיתי) – הרווחת. על הרובד הרך ניתן גם כן לדון, כפי שנראה להלן.

³ אם להביא דוגמה, פרק הזהב במסכת בבא-מציעא עוסק ברובו בדיני אונאה, אבל רק בחלק ה"קשה" שלהם. הדבר היחיד שמעניין את הגמרא הוא אם ומתי יש יסוד לבטל את המקח או להחזיר חלק מן התשלום. השאלה מהו שיעור האונאה המינימלי **לעניין איסור**, כלומר מה שיעורה של הפקעת מחיר שמעליה עוברים ב"לא תונו", נידונה רק בראשונים. [לדעת ראשונים רבים יוצא כי הוראתו של רבי טרפון לתגרי לוד כי "האונאה שליש במקח" שייכת רק לשאלה מתי הממון חוזר, ואילו איסור דאורייתא של לא תונו עוברים כבר משהו פרוטה, ועדיין "שמחו תגרי לוד" מפני שאותם לא עניינו עבירות ומצוות אלא רק השאלה מתי הכסף נשאר בכיסם]. פרק איזהו נשך, הפרק הבא במסכת, עוסק בריבית, ושם התמונה מתהפכת: למעט סוגיה אחת של ריבית קצוצה יוצאה בדיינים, כל הפרק עוסק בשאלה אילו אופני סחר והלוואה אסורים משום ריבית, בלי קשר לשאלת הסנקציה המונית. כך ניתן לומר שפרק הזהב עוסק ברובד הקשה של איסור אונאה, בעוד פרק איזהו נשך עוסק ברובד הרך של הלכות ריבית.

נתחיל מן המקרה הקלאסי של "תקנת עגונות", כלומר של אוסף הקריטריונים שהציבו חכמים על מנת שנוכל להניח במידה סבירה של ודאות כי אדם פלוני מת ואשתו יכולה להנשא על סמך זה. מה קורה אם האשה נישאה ואחר כך בא בעלה הראשון? המשנה בריש פרק האשה (יבמות פרק י') מונה שורה ארוכה של סנקציות החלות במקרה זה על האשה: "תצא מזה ומזה ... ואין לה כתובה ... לא על זה ולא על זה ... הולד ממזר מזה ומזה ... וחייבת בקרבן (=חטאת, על שחטאה בגילוי עריות בשוגג)".

וכעת, האם יהיה הבדל, לגבי רשימת הסנקציות הזו או אפילו חלקה, בין אשה שהתיר אותה הרבי של כפר קאסם על בסיס עדות של עד אחד ששמע מגוי שראה את הבעל מת, לבין מקרה בו העידו שני עדים כשרים ומפורסמים בצדקותם בפני סנהדרין גדולה וזו התירה את האשה לינשא? השאלה הזו עולה, גם במשנה וגם בגמרא, ולהלכה נפסק שאין הבדל. זה שבי הדין פסק והתיר את האשה לינשא, לא מועיל לה אפילו על מנת להפטר מן הצורך בקרבן על שגגתה⁴. הנימוק שמביאה הגמרא (צב.) שם מעמיד את הדברים בצורה חדה:

"מדתני בי מדרשא: הורו בי"ד ששקעה חמה ולבסוף זרחה, אין זו הוראה אלא טעות"

הוא אומר: בעוד שפסיקת ההלכה בה עסקנו בסעיף הקודם היא מעניינם של חכמים, וקיים בה מושג של טעות בי"ד ושל פר העלם דבר וכו', קביעת המציאות איננה נמצאת כלל בתחום הסמכות של בית הדין. השאלה אם החמה כבר שקעה (ויצאה השבת ומותר לעשות מלאכה – ראה רש"י שם ד"ה הורו) או שהיא עדיין זורחת, איננה שאלה הלכתית, ולכן לבית הדין אין לגביה מעמד. הם יכולים לחוות את דעתם כאוסף של אנשים חכמים או בעלי ראייה חדה, אבל אין לאמירה שלהם משמעות הלכתית שהיא מעבר לעצה של אדם פרטי⁵.

המדהים הוא, שהגמרא (וההלכה) מעבירה את התפיסה הזו גם לדיון בהתרת עגונה. לפי דברי הגמרא, מכיוון שמדובר בהכרעה מציאותית – האם הבעל חי או מת – אין ל"היתר" של בית הדין להנשא שום משמעות של הוראת דין. קביעה מציאותית יכולה להיות שגויה או נכונה, ולהכרעה בה אין מעמד של פסיקה⁶. אם כך, בסופו של יום גם אם באו שני עדים שהבעל מת ובית הדין התיר את האשה להנשא, אין לדבריהם משמעות: האשה נישאת על אחריותה בהנחה שהמציאות היא כך, ואם מתברר שהמציאות היא אחרת היא, ולא בית הדין, נושאת באחריות ומשלמת את המחיר.

אם כך, למה בעצם לשאול את בית הדין? מה בכלל הבסיס לכל המשא ומתן ההלכתי העצום בתקנת עגונות? התשובה היא שאכן, מבחינת השאלה ההלכתית העומדת בפני האשה, אין שום צורך ושום תועלת בשאלת חכם. הנה בגמרא מובא מקרה של תרי ותרי (שני עדים שמעידים שהבעל מת, שנים

⁴ כל זה אפילו אם נאמר, בניגוד להלכה שהזכרנו בסעיף הקודם, כי פסק הלכה של בית דין אכן מגן על המציית לו מחיוב קרבן, ראה רש"י יבמות פז: ד"ה ופטורה שהעמיד את המשנה למ"ד יחיד שעשה בהוראת בי"ד פטור.
⁵ כדוגמה נוספת, ניתן להביא את הגמרא נדה יט., המנסה להסביר מה טיבה של שאלה שעליה נאמר "כי יפלא ממך דבר למשפט ... בין נגע לנגע". הגמרא שם מסתבכת בהסברים רחוקים ולבסוף מגיעה למסקנה שהבירור "בין נגע לנגע" עליו מדברת התורה קשור למקרה של בהרת שקדמה לשיער לבן, והשאלה היא אם הנגע טמא או טהור. מה שהגמרא לא מציעה בשום פנים הוא ההסבר הפשוט, לכאורה, שהפסוק מדבר במצב בו הביאו כתם בפני בית הדין ושאלו אם הוא מראה צרעת או לא! זה מפני שקביעה כזו – לא עקרונית-דינית אלא מציאותית – איננה נחשבת להוראה. כהערת אגב משעשעת כדאי לציין כי בהלכה זו (בהרת שקדמה לשיער לבן) פוסק הרמב"ם (טומאת צרעת פ"ב ה"ט) שטמא, ובזה הוא חולק על ... הקדוש ברוך הוא! (ב"מ דף פו), ובכס"מ שם ניסה ליישב.

⁶ ראה גם בשו"ת הרשב"א אלף קפ"ט, שעמד על כך שטעות במציאות איננה דומה לטעות בהוראה. "ואם תאמר א"כ מיכל בת שאול איך הותרה לדוד? זו אינה דומה לזו דהתם אנוסה גמורה היתה שאנוסה שאול והשיאה לפלטי והיא על כרחיה נבעלה וכענין אסתר אצל אחשורוש. אי נמי התם טעות גמור של הוראה היא שהורו לה בבית דינו של שאול דמלוה ופרוטה דעתו אמלוה. ועל הוראה זו נסמכה וטעות כזה כאנוסה הוא. אבל זה אי זה אנוסה היה שתסמוך עליו לינשא. אם כן כל הנשים שזינו נתיר ונאמר סבורה היתה שאינה אסורה בכך. וזה דבר ברור"

שמעידים שהוא חי) שבו בית הדין אינו יכול להכריע, אבל בכל זאת יכולה האשה להנשא לאחד העדים המעידים שמת אם גם "היא אומרת ודאי מת" (רמב"ם גירושין י"ב הלכה כ').

ובכן, מהם בכלל דיני עגונה? למיטב הבנתי, דינים אלו קשורים לפן אחר בתפקידו של הרב, או של בית הדין, פן של השלטת דין התורה במרחב הציבורי. דיני עגונה מנוסחים באופן של "מותרת/אסורה לינשא", "אם נישאת תצא/לא תצא" וכדומה, כלומר הם מהווים **הוראה לבית הדין** להפעיל את כחו על מנת למנוע את נישואיה של האשה במקרים מסוימים, לכפות עליה להתגרש אם נשאה וכדומה. מבחינת האשה, אם היא בטוחה במאה אחוז שבעלה איננו חי, לא צריכה להיות בעיה לברוח למקום אחר ולהתחתן שם בלי שום אישור מאף רב או דיין. פסיקת בית הדין, בין להיתר בין לאיסור, לא יוצרת עבודה שום "חלות" הלכתית. הדבר החשוב היחיד, מבחינת האישה והאיש שרוצה לשאת אותה, הוא השאלה המציאותית⁷.

ומה לגבי הרובד ה"ר"ך של ההלכה? כאן באמת הדברים פחות ברורים. אם חז"ל אומרים לי לברור את הקמח, אבל לי ברור שהקמח הוא ללא תולעים, ונניח שאכלתי ממנו ביני לבין עצמי וכלפי שמיא גליא שלא היו בו תולעים. האם אני עדיין צריך להכות על חטא ביום כיפור עוד כמה פעמים, על זה שביטלתי תקנת חכמים, ואולי גם על זה שעברתי על "לא תסור"? שאלה טובה. יש כמה מקומות בהם נראה כאילו חז"ל יצרו "חפצא של איסור" במקום ספק (דמאי, לדוגמה), אבל בעיני לא מצאתי ראייה ברורה לדבר, (מה שמשקף, בין היתר, את חוסר ההתענינות של חז"ל ושל הפוסקים ברובד ה"ר"ך הנ"ל).

ג. דיני ממונות ונפשות: מי פוסק את הדין?

בפרק הקודם ראינו כי לפוסקים אין מעמד הלכתי בקביעות הנוגעות למציאות. על פניו, חריג בולט בתפיסה הזו הוא השיפוט בדיני ממונות ונפשות בבית דין. הכל יודעים כי זהו בדיוק תפקידם של הדיינים: לשמוע את העדים ולהחליט לפי דבריהם אם אכן ראובן הכה את שמעון, אם לוי רצח את יהודה, וכיוצא בזה החלטות הנוגעות לשאלה מה היה בעבר, ויצרות את פסק הדין שאותו אוכפים הדיינים. האם אין בכך חריג בולט, בו ברור שהחכמים מחליטים מה הייתה המציאות?

לדעתי, יש כאן עיוות תפיסתי עקב מצב המשפט בימינו אלה. ברובן ככולן של המדינות כיום יש הפרדה חדה בין הטוענים (בעלי הדין, עורכי הדין, העדים) לבין אלו שתפקידם לחרוץ את הדין (שופטים ומושבעים). הטוענים פורשים את ראיותיהם (הן עדות, הן ראיות נסיבתיות) בפני השופטים, ואלו מחליטים אם לקבל אותן, אם העד או העדים נראים להם אמינים וכדומה.

אולם לא תמיד היו כך פני הדברים. כאשר המלך הנרי השני הנהיג באנגליה את משפט המושבעים, לפני כ-900 שנה, המושבעים היו סוג של **עדים**, כלומר היו לוקחים 12 נאמנים מן הקהילה שיודעים את העובדות בסכסוך (נאמר, סכסוך קרקעות) והם היו נשבעים **לומר את האמת** (להבדיל מהמושבעים היום שמושבעים לשפוט צדק). מכיוון שמשפט המושבעים נערך במקום מושב המלך ולכן היה קשה להגיע לשם, החליפו את אט את תפקיד המושבעים מעדים לשופטים, ולבסוף הגיעו

⁷ דברים דומים שמעתי פעם מהרב זלמן נחמיה גולדברג לגבי הסוגיה בסוף נדרים, בה מבואר שהאשה האומרת לבעלה "טמאה אני לך", כלומר אשה הטוענת שנאפה במזיד ולכן נאסרה לבעלה, הרי ש"תביא ראיה לדבריה" כי בעלה יכול לא להאמין לה. ומה באמת דינה של האשה? הרי היא יודעת את האמת, שהיא אסורה לבעלה. האם היא חייבת לברוח? הרב גולדברג תלה את הדברים במחלוקת הראשונים שם, האם במקרה הזה יש גדר של הפקעת הקידושין למפרע כך שהניאוף אינו ניאוף והאשה מותרת לבעל. מכל מקום, לדעתו אם לא הולכים במסלול הזה, ומניחים שאכן קיים איסור, על האשה לברוח כדי לא להכשל ולהכשיל. גם כאן אנו רואים את אותו העיקרון, שההוראה של חכמים בעיניי ביורר המציאות לא יוצרת "חלות", ואסור לאדם לסמוך על תפיסת המציאות שלהם אם הוא יודע שהיא שגויה.

למצב הנוכחי בו המושבעים הם (דווקא) אנשים שאינם יודעים דבר על הסכסוך, אך עוד בימי המלכה אליזבת הראשונה (לפני כ-400 שנה) ניתן היה להעמיד את המושבעים לדין על שבועת שקר אם הם חרצו משפט שגוי.

לאיזו משיטות אלו קרוב יותר המשפט העברי?

"ומניין לדיין שהיה יודע בדין שהוא מרומה, שלא יאמר אחתכנו והקולר תלוי בצווארי העדים? תלמוד לומר מדבר שקר תרחק. כיצד יעשה בו? ... אם היה לבו נוקפו שיש בדין רמיות ... אסור לו לחתוך אותו הדין אלא יסלק עצמו מדין זה וידונו מי שלבו שלם בדבר" (רמב"ם סנהדרין פכ"ד הלכה ג')

ובכן, מתברר כי לדיין אין יכולת להתנגד לשני עדים. גם אם הוא בטוח שהם רמאים, כל מה שהוא יכול לעשות הוא להסתלק מהדין ולהפיל את הצורך להכריע על דיין אחר. מקובל לחשוב, לאור דין זה ודומיו, ששני עדים הם ראייה ניצחת. לעומת זאת, כאן ברצוני להציע פשר אחר לדין: להבנתי, שני העדים הם אלו שפוסקים את הדין. הדיין רק מספק להם "מטריה" שנותנת להופעה שלהם "חלות" של עדות, כמו הבדיקות והחקירות שמטרתן שיהיה אפשר להזים את העדים. לפי זה גדרם של שני עדים הוא כמו המושבעים בימי הנרי השני (הנוהל המקורי): על פי שניים עדים יקום דבר. הם מכריעים בצד המציאותי (מה קרה), והדיין הוא רק כרוז שלהם.

אולי ניתן לומר אפילו יותר מזה. מה קורה כאשר שני עדים מעידים על אותו מעשה ומכחישים זה את זה. אחד מהם אומר שראה את ראובן מלווה לשמעון 200 זוז והשני טוען כי באותו יום, באותה שעה ובאותו מקום ראה שהוא הלווה לו 300. לפי פסק השלחן ערוך (חושן משפט עדות סימן ל' סעיף ב', ושם בסוף סעיף ג') עולה כי במקרה כזה ישלם הנתבע מאתיים, כיון שיש הסכמה בין שני העדים שהוא חייב לפחות מאתיים. זאת אף על פי שהעדויות עצמה מוכחשת! אם בית הדין אמור לקבל את עדותם של העדים ביחס למציאות, לכאורה אין כאן שני עדים. האפשרות היחידה להבין מדוע העדים מצטרפים היא לתפוס כי העדים לא מעידים על המציאות, אלא על התוצאה, כלומר על כך ששמעון חייב לראובן כך וכך, לא משנה למה. רק באופן הזה ניתן להבין כיצד עדויות סותרות יכולות להצטרף לגבי הסכום הנמוך.

עוד ראייה, שנראית לי חזקה ביותר, היא מדברי הרשב"א שהובאו בשיטה מקובצת (ב"מ צ: ד"ה למימרא). מדובר שם על מקרה בו בבית הדין יש דיין יחיד – זו לא פרוצדורה מומלצת, אבל הלכתית זה אפשרי, שבעלי הדין ידונו בפני דיין אחד, ויש לזה גדר של דין בפני בית דין. הרשב"א דן בשאלה מה קורה אם אותו דיין היה עד לעובדות שבמחלוקת⁸. כלומר ראובן ראה את שמעון מלווה כסף ללוי, וכעת לוי מכחיש והוא בא עם שמעון לדין לפני הדיין ראובן. ועל זה הוא כותב כי

"לא מסתברא שיהא דיין מומחה מוציא ממון על סמך ראית עצמו, דעל פי שנים עדים אמר רחמנא..."

כמובן שאם תופסים כי תפקיד העדים הוא ליצור ודאות אצל הדיין, הדברים מרפסין איגרא. הרי הוא ראה בעצמו! ודאי שזה יותר חזק משני עדים שיעידו בפניו. לכן זה מטה אותנו ישר לכיוון האומר שהעדים הם אלו שחורצים דין והדיינים רק מספקים להם מעטפת שנותנת לסיפור שלהם חלות של עדות. בעיני, הרשב"א הזה הוא מכת מוות לתפיסה שיסוד השפיטה הוא השכנוע של הדיינים⁹.

⁸ אם יש יותר מדיין אחד שהיה עד לעובדות אפשר כמובן להעמיד בית דין אחר ולהזמין את שני הדיינים שראו את המקרה להעיד בפניו, ולדעות מסוימות הם יכולים להעיד אפילו בתוך בית הדין "שלהם".
⁹ אמנם, ברמב"ם סנהדרין פכ"ד ה"א כתב כי

"יש לדיין לדון בדיני ממונות עלפי הדברים שדעתו נוטה להן שהן אמת והדבר חזק בלבו שהוא כן אף על פי שאין שם ראייה ברורה... אם כן למה הצריכה התורה שני עדים, שבזמן שיבואו לפני הדיין שני עדים ידון על פי עדותם אע"פ שאינו יודע אם באמת העידו או בשקר"

במאמר מוסגר אוסיף כי לפי הרשב"א הזה הנסיונות להגניב את ההכרעה לפי ראיות נסיבתיות לתוך המשפט העברי נראים אבסורדיים. הרשב"א כאן אומר לנו שאם הדיין יודע במאה אחוז את המציאות, כי הוא ראה אותה במו עיניו, עדיין הוא לא יכול להוציא ממון ללא תמיכה של שני עדים. ברור שהוכחות מטביעות אצבעות ובדיקות DNA, או מהיעדר אליבי וכדומה, אינן יכולות להיות חזקות יותר ממראה עיני הדיין, ואם זה לא מספיק וצריך שני עדים, כל שכן בראיות נסיבתיות.

ד. קידוש החודש:

אם יש סוג של פסיקה המוצגת כנמצאת בסמכותם הבלעדית של חכמים, הנתונה ממש לשרירות לבם, בלא שיהיו מצווים לכוון לאיזו אמת חיצונית, הרי שמדובר בקידוש החודש. הסיפור על רבי יהושע בן חנניה ורבן גמליאל, מן המשנה במסכת ראש השנה, הוא אחד המפורסמים בש"ס. לרבי יהושע בן חנניה היו סיבות לחשוב שהעדים שהעידו על ראית הירח החדש היו עדי שקר, ושלא יכול להיות שהם אכן ראו את הירח. לכן הוא סבר שקידוש החודש על ידי רבן גמליאל הוא שגוי, ושהחודש צריך להיות מלא. את תשובתו של רבי עקיבא לרבי יהושע מנסח הרמב"ם (קדוש החודש פ"ב ה"י) כך:

"בית דין שקדשו את החודש, בין שוגגים בין מוטעין בין אנוסים, הרי זה מקודש וחייבים הכל לתקן המועדות על יום שקדשו בו. אע"פ שזה ידע שטעו חייב לסמוך עליהם, שאין הדבר מסור אלא להם, ומי שצוה לשמור המועדות הוא שצוה לסמוך עליהם שנאמר אשר תקראו אתם וכו"

רבי יהושע בן חנניה סבר בתחילה כי, כמו בתקנת עגונות, השאלה המציאותית היא השאלה החשובה היחידה. האם בעלה של זו מת? האם הירח החדש נראה ביום שלשים? בית הדין אינו יוצר חלות הלכתית בפרוצדורה שלו, אלא רק מספר לנו את תוצאות בירוריו לגבי מועד הופעת הירח בשמים, ולכן אם הירח לא הופיע (כמו גם במקרה שבעלה של אשה זו חי) לא יועילו כל ההכרזות והקידושים הבומבסטיים שבעולם והחודש לא התחיל. את התפיסה הזו שלל רבי עקיבא: להבנתו, קדוש החודש אינו כמו התרת עגונה. בקדוש החודש מעשיהם של בית הדין יוצרים חלות שאיננה תלויה במציאות שאותה היא אמורה לבטא.

אך מתברר כי דווקא הרחבת הסמכות הזו מדגישה את תלותם המוחלטת של הדיינים בעדים, ואת העובדה שאין לבית הדין מעמד בשאלת קביעת המציאות. זה שהחלטת בית הדין על קידוש החודש יכולה להיות מנותקת מהמציאות האסטרונומית, עדיין לא פוטר את הצורך בעדי קידוש החודש! זה לא שהדיינים יכולים להתכנס ולהחליט לקדש את החודש בלא עדות, שהרי מה בעצם משנה אם הירח נראה והיכן. סוגיה ארוכה במסכת ראש השנה (כ.י.; וראה רמב"ם קדוש החודש סוף פרק ג') דנה בשאלה כיצד פועלים כדי להכריז על ראש חודש שלא ביום בו נראה הירח החדש (בפועל – להקדים את ראש חודש ליום ל' של החודש הקודם למרות שהירח עדיין לא נראה, או להיפך לדחות את ראש חודש ליום ל"א למרות שהירח נראה בליל ל') ומסקנת הגמרא וההלכה¹⁰ היא שזה נעשה על ידי **דיין כוזב ועדויות שקר**: בית הדין יכול "לאיים על העדים" שבאו להעיד על ראית החודש בליל

ומכאן משמע לכאורה שראיות נסיבתיות יכולות להיות קבילות ושישנו מסלול עוקף עדים העובר דרך הכרת המציאות של הדיין. אבל מה נעשה והדוגמאות שמביא הרמב"ם בהלכה הארוכה הזו לא "סוחבות" פרשנות כה מרחיקת לכת. לא מופיעה שם אף דוגמה שבה מוציאים ממון ממוחזק שטוען ברי בלא ריעותא הלכתית, אלא רק היפוך של שבועה אם הדיין חושב שפלוגי אינו נאמן או הוצאת פקדון מיתומים שאינם יכולים לטעון ברי וכדומה. באמת אינני מבין כיצד מיישבים את הפרטים בגוף ההלכה שם עם הכללים שבסופה.

¹⁰ בדברי הרמב"ם ספ"ג מקדח"ח הפרטים המעשיים – באילו סטואציות בית הדין מנסים להזיז את קדוש החודש – קצת שונים, אבל התמונה הכללית לענייננו זהה. באחד המקרים הרמב"ם אפילו פוסק שאם העדים לא מתפעלים מאיומי בית הדין ועומדים בדעתם, חובה על בית הדין לקבל אותם.

ל" ולהכריח אותם לא להעיד ("שיחרישו", כפי שאומר רש"י), ולחילופין הדיינים יכולים לאיים על העדים "שיאמרו ראינו ויעידו שקר" כדי לקדש את החודש יום קודם¹¹.

הוא אומר: מותר לבית הדין להכריז במודע על קידוש החודש ביום שונה מהיום בו נראה הירח החדש, ולהכרזתם זו יש תוקף מחייב, אבל כדי לעשות זאת הם חייבים להביא עדי שקר בשביל לרמות את עצמם. זוהי פרוצדורה שנראית מגוחכת ואולי אף מטורפת, אלא אם כן מבינים את העיקרון לפיו לבית הדין אין עיניים. הוא לא יכול לראות מציאות אלא בתיווכם של עדים, כפי שבארנו לעיל.

ה. דיון ומסקנות

בדפים הקודמים העליתי כמה וכמה ספיקות ופקפוקים לגבי סמכותם של חכמים, החל מבית דין הגדול שבלשכת הגזית וכלה במורה הוראה מקומי. לצורך הדיון שבהמשך אני זקוק רק למסקנה אחת, כמעט ברורה מאליה, של הדיון הנ"ל.

לכל צורך פרקטי שהוא, פסיקתו של רב איננה יוצרת "חלות" הלכתית

כפי שראינו, למשפט הנ"ל יש הגבלה רחוקה אחת: אם סנהדרין יושבת בלשכת הגזית, ואם היא פסקה הוראה בטעות בדבר ששגגתו חטאת קבועה, ואם עשו רוב ישראל על פיהם, אז ישנו גדר הלכתי של פר העלם דבר והצבור פטורים מחטאת.

מעבר לסיפור הזה שממילא לא יכול להתקיים בזמננו מכמה וכמה סיבות, בכל המקרים בהם אנו נתקלים חשוב לחדד את האבחנה הפשוטה הזו: רב הוא מגלה ולא יוצר, הוא יועץ מומחה ולא ממציא-מחדש, הוא צודק או טועה בדיוק כמו רופא או יועץ השקעות, ואינו סוג של אמן או של סופר הבורא את יצירותיו בלי קריטריוני התאמה חיצוניים. כאשר רב או קבוצת רבנים מוציאים פסק הלכה, נאמר, שצריך לברור תירס לפני שאוכלים אותו, או שאסור להשתמש במכשיר כלשהו בשבת, או שאסור/מותר להמר בקזינו וכן הלאה – לא נוצר שום דבר חדש¹². מה שהיה קודם נשאר גם עכשיו, האסור אסור, המותר מותר, ומשמעות ה"פסק" היא שמעכשיו השומע קיבל חוות דעת של מומחה האומר לו מה היה מותר או מה היה אסור גם לפני שהוא שאל את השאלה.

ומכאן לכמה הערות:

1. בדורנו העני זכינו להופעתם, מכיוונים שונים, של כל מיני פרשנויות פוסט מודרניות של ההלכה. הפוסט-מודרני אינו מכיר כלל בקיומה של אמת אובייקטיבית, ובעיניו כל דעה (גם תגלית מדעית) משקפת את היצירותיות האמנותית של ממציאה, והתקבלותה מראה על יחסי כח חברתיים ולא על התאמה יותר גדולה עם האמת שמחוצה לה.

¹¹ לגבי השאלה אם יש בדבר משום איסור לא תענה וכיצד הותרה עדות שקר, עין חת"ס כתובות לב. ד"ה מה "דאין זה נכנס בגדר עדות שקר כשעושה ברצון אותו שהועד עליו ושגם הב"ד יודעים ואינו מטעה אותם זה אינו נכנס בלאו דלא תענה ברעך"

¹² רבים מאמינים כי בענייני היתר עגונה הפוסקים מגלים בדיוניהם מידת גמישות שאינה מצויה בדיונים הלכתיים אחרים. גם אם הדבר נכון, אין להביא ממנו ראיה. ראשית, מפני שאותם תרגילים הלכתיים נעשים בעיקר כדי להתחמק מחומרות מסמרות שער שמעמידה הגמרא בדרך להוכחת המוות של הבעל; אבל חשוב מכך, במקרה של עגונה השאלה הראשית היא מציאותית (האם הבעל מת) ולא הלכתית, והפוסק המתיר פועל, בראש ובראשונה, מתוך שכנוע בסיסי שאכן בעלה של זו אינו בחיים עוד. שום פוסק (יש לקוות) לא עושה מניפולציות הלכתיות להתרת עגונה אם הוא סובר שהאיש עדיין חי.

בעיני פוסט מודרניזם זה הוא אוסף מפותל של דברי הבל מוחלטים. ניתן יהיה להתייחס להוגיו ברצינות כאשר ייקחו ברצינות את טענתם לפיה אין מושג של התאמה לאמת חיצונית, יפסיקו להשתמש באנטיבייטיקה ויחליפו אותה במרקחות עשבים שאמניות (אפשר לקוות כי אופן פעולה כזה גם יחסוך, עם הזמן, את הצורך בוויכוח אתם). מאמר זה אינו המסגרת הנאותה לדיון מקיף בתופעה, אבל חשוב להזכירה כדי לשים את הדברים שנכתבו כאן ושנשמעים במקומות אחרים בהקשרם הנכון.

2. אין הלכה פרטית. בהינתן שני מקרים זהים, התוצאה ההלכתית צריכה להיות שווה. אמנם מופיעות בהלכה אמירות כמו "אפשר להקל במקום צורך גדול" או "במקום הפסד מרובה" וכדומה, המראות כביכול על הרלוונטיות של גורמים שאינם קשורים לשאלה הספציפית, אבל מקרים אלו הם די נדירים. כפי שכתב הרמ"א בהקדמתו ל"תורת חטאת", "לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה או לעני ... או לכבוד שבת, והוא מטעם כי באותם המקומות היה נראה לי כי היתר גמור אליבא דהלכתא רק שהאחרונים ז"ל החמירו בדבר לכן כתבתי שבמקום דלא אפשר יש להעמיד הדבר על דינו". אין זו הלכה משתנה אלא פשוט המלצה להחמיר במקום שאין בכך טרחה מרובה.¹³

אשר על כן, אני חש קושי רב כאשר אני שומע כל מיני סיפורים על רבנים מהוללים שכביכול, או אולי באמת, היו "עונים לכל שואל לפי מה שהוא" וכיוצא בזה. בעיני אין אלו סיפורי צדיקים אלא – אם הם נכונים באופן כללי – השמצה של אותו "גדול" כשקן וצבוע.

בדומה, טורדי מנוחה הם הסיפורים החוזרים ונשנים על כל מיני פוסקים (בעיקר בשאלות פריון - מניעת הריון, הפלות) שאינם מוכנים לעמוד מאחרי פסק ברור אלא דורשים מכל זוג לבוא אליהם עם הסיפור שלו וכביכול מקבלים החלטה על סמך כל מיני פרמטרים פרטניים. אם התפיסה שלהם היא שמדובר בדברים המותרים אלא שאינם רוצים לפרסם ההיתר כדי שלא תפרץ איזושהי גדר – מילא¹⁴, אבל נדמה כי לפעמים מדובר באנשים החושבים כי באמת יש הלכה לראובן והלכה לשמעון, או גרוע מכך: מרגישים כי הקדוש ברוך הוא מונח בשיפולי גלימתם וההלכה היא נחלתם, בה הם מספקים היתרים כדרך שבעלי נחלות בימים עברו היו מוכרים רישיונות צייד. לא זה הדרך.

3. הכיוון הנוסף שעליו ראוי להעיר, קשור לשאיפות של שינויים בהלכה.

אין זה סוד כי בחלקים גדולים מן הציבור הדתי לאומי יש שאיפה להכנסת שינויים מסוימים בהלכה הנהוגה. ישנו מנעד רחב של נושאים שבהם אנשים חשים אי נוחות ביחס למנהג הרווח, אם משום שהוא יוצר בעיה פרקטית (תפילות ארוכות), אם משום שהוא עומד בסתירה לתרבות השלטת ולסטנדרט המוסרי בחברה הכללית (פמיניזם) וכיוצא בזה רבים.

כמובן שאפשר לבוא ולהתווכח על כל אחד מן הדינים הפרטיים הללו, וברור שניתן לשאול מה בין אנשים הרוצים לשנות היום לרבני הריפורמה של אמצע המאה ה-19 או להזדקק לפירושים שונים לאותה פסקה מפורסמת של הרב קוק ולפיה "לפעמים יש צורך בהעברה על

¹³ בכל מקרה, מדובר במספר נמוך ביחס של פוסקים (בעיקר באיסור והיתר) בתוך הים הגדול של ההלכה. בגמרא הלימוד מהלכה שנפסקה לאדם בסיטואציה ספציפית הוא המקרה הרווח, ואיש אינו מעלה בדעתו לומר שרובא פסק כך בגלל שהשואל היה עני או שסבתו היתה צולעת.

¹⁴ גם גישה זו אינה חביבה עלי, אבל אפשר להודות שכבר בגמרא הופיעו פסקי הלכה ש"אסור לאמרם בפני עם הארץ" או מפני "שאינם בני תורה". אגב, כל פסקי ההלכה האלו מופיעים שחור על גבי לבן בשלחן ערוך, מה שמראה כי המחבר חשב שרק בני תורה יקראו את חיבוריו, או לחילופין סבר כי מי שמסוגל לקרוא בספרו אינו "עם הארץ" במובן שהתכוונו אליו חז"ל.

דברי תורה, ואין בדור מי שיוכל להראות את הדרך, בא העניין על ידי התפרצות... שמדאבת את הלב מצד חיצוניתה, ומשמחת אותו מצד פנימיותה".

מעבר לאותן שאלות רחבות, בהן אין כוונתי לדון כאן, ישנה גם בעיה טכנית. נניח לרגע שאכן צריך לשנות פרט X או כלל Y . מי אמור לתלות את הפעמון על צוארו של החתול? מיהו זה שיכניס את השינוי?

לי נדמה (ואולי אני טועה בכך) שחלק גדול ממבקשי השינויים הללו חיים בציפיה לרבי גורבאצ'וב, כלומר לרב שיעשה ליהדות את מה שגורבאצ'וב עשה לקומוניזם: עלה אט אט במעלות המפלגה עד שהגיע להיות בעל הסמכות, ואז הכניס שינויים מרחיקי לכת בנהגים הקיימים.¹⁵

ובכן, הנה הבשורות הרעות (או הטובות, תלוי בנקודת המבט): **רבי גורבאצ'וב לא יגיע.** הסיבות לכך הן בדיוק אלו שנידונו כאן: להבדיל ממערכות חוק ומערכי שלטון מודרניים, ההלכה איננה יצירה אלא גילוי, והשאלה מה אמר פלוני לא מעלה ולא מורידה. גורבאצ'וב יכול היה לשנות את החוק ברוסיה, אבל הרבנים לא יכולים לייצר הלכה חדשה כשם שקונוסוליום של רופאים מכובדים לא יכול לבטל את הסרטן, או לגרום לגזר לרפא פרקינסון. כאשר רבנים נאנחים על כך ש"אין בידינו כוח לשנות", הם לא מתחמקים – הם אומרים את האמת. להיפך, כאשר מצדם של רבנים מסוימים מופיעות מין קריצות עין ואמירות בסגנון של "ספר לנו את הבעיה שלך ואנחנו כבר נסדר משהו"¹⁶, יש מקום לחשוד בשרלטנות או בגרוע מכך.

מה צריכים לעשות חובבי השינויים בכל זאת? שאלה טובה. כפי שכתב הרב קוק בקטע שצוטט לעיל, יש כנראה דברים שצריכים לבוא על ידי התפרצות, או אם להיות חריף יותר, על ידי פניה ישירה, עוקפת הלכה ועוקפת תורה, אל שאלת רצונו של הקדוש ברוך הוא. סוף סוף, הסוגיות של "עבירה לשמה" ושל "פושעים יכשלו בהם" ודומותיהן מוכיחות כי העיקר הוא לעשות את רצון השם, ואם מישהו משוכנע במאה אחוז כי ברגע זה נותן התורה רוצה שהוא יעשה כך וכך, זה מה שהוא צריך לעשות גם אם בתורה עצמה מפורש להיפך.¹⁷ במידה מסוימת זה גם מה שעשה הרדב"ז כאשר טען כי אדם אינו חייב להציל את חייו של חבירו על ידי שינוי שיכרתו לו איבר מפני ש"דרכיה דרכי נועם", כלומר, מפני שישנם איזה עקרונות בסיסיים שגוברים על השיקול ההלכתי הקר.

אין ספק שיישום רחב של אופן ההתנהגות הזה יעורר בעיה סוציולוגית קשה. אם כל צרוע וכל זב יתחיל לעשות חשבונות ישירים מול רצון הבורא ויצפצף על השולחן ערוך תיווצר אנרכיה שלא תאפשר קיום בצוותא של קהילת עובדי השם בשום פורמט שהוא. עד כמה אנו

¹⁵ ההשוואה לגורבאצ'וב בעייתית משהו, שהרי מדיניותו הוליכה בפועל לקץ המשטר הקומוניסטי ולהתפרקות ברית המועצות. השוואה מוצלחת יותר היא לרפורמות המוצלחות מאד שעשה דנג סיאו פינג בסין שלאחר מאו, אבל זהו מקרה פחות מוכר.

¹⁶ אלא אם כן מדובר בפתרון טכנולוגי וכדומה.

¹⁷ בעולם הישיבות מקובל לספר משל העוסק במלך שהיה לו שר, והוא שלח אותו בשליחות למדינה שכנה, והתנה אותו כי בשום פנים ואופן לא יפשוט שם את החולצה שלו. במסיבה שנערכה לכבוד השר החלו לטעון כנגדו שהוא גיבן, והתערבו אתו על סכום כסף עצום כדי שיפשוט את חולצתו ויראה להם שגבו ישר. השר התפתה וחשב שודאי אם יחלוק את הרווח מההתערבות עם המלך הוא ודאי ימחל לו על שהפר את התנאי. רק כשחזר השר למקומו אמר לו המלך שהוא התערב עם המלך השני, על סכום גדול פי מאה, שהשר יעמוד בנסיון ולא יפשוט את החולצה.

המסר של הסיפור הזה הוא לא לעשות את החשבונות של הקדוש ברוך הוא, או, אם נרצה, שההלכה מכילה עקרון על האומר שצריך לשמוע לה גם אם נדמה לנו שאין זה רצון השם, מפני שרצונו היותר מכריע הוא שנקיים את התורה. המשל אולי נחמד, אבל העובדה שיש מושג של עבירה לשמה, ושהגמרא יכולה לשבח את בנות לוט ולומר שיעל במעשה שלה עם סיסרא היתה צדיקה יותר מארבע האמהות, מראה שהוא לא נכון.

אמורים לחשוש לבעיות כאלו? גם זו שאלה טובה, אבל עדיף להתלבט בה מאשר לצפות לשווא להכרעותיהם האמיצות של הרבנים הנאורים.