

## המשפט העברי כמשפט דתי (1)

ההלכה, בתור שיטה משפטית, איננה שיטה משפטית רגילה. הדומה בין ההלכה לשיטות משפט רגילות בא לידי ביטוי בכך שההלכה הינה מערכת המציבה נורמות לרבות מערכת הררכית (פרמידת קלזן), ביסוס זכויות וחובות והטלת סנקציות. השוני בא לידי ביטוי בכך שההלכה היא שיטת משפט דתית, ובכך ייחודית.

המשפט מחולק לענפים – משפחות. המשפחות בד"כ מחולקות מבחינה גאגרפית, כדוגמת המשפט הקונטיננטלי והמשפט האנגלו-אמריקאי. ניתן גם לחלק את המשפחות מבחינה תרבותית ובכך להבדילן זו מזו. המשפט העברי הוא בן למשפחה של שיטות משפט – המשפחה הדתית, המשפט השארעי והקוניני (נוצרי) משוייכים למשפה זו גם כן. כיצד ניתן "להכנס" למשפחה הדתית ?

א. (מאקרו) זהות המחוקק – ההדברות בין האדם לאל.

ב. (מיקרו) המען של הנורמה – כאשר הנורמה מופנת כלפי האל (בין אדם למקום), אזי הנורמה הינה דתית. כשהנורמה מופנית לפרטים בחברה (בין אדם לחברו), אז נאמר כי הנורמה אינה דתית.

### זהות המחוקק

לכאורה, ההלכה היא שיטת משפט דתית שהתקבלה בסיני מידי האל. אך זה לא כ"כ ברור, השאלה היא מה מעמדו של המקרא כשיטת משפט ? האם המקרא הוא אכן שיטת משפט דתית ? הגישה הרווחת והפשוטה כי שיטת המשפט המקראית הינה דתית וזאת מכמה סיבות :

א. פרשת משפטים – בפרשה זו שלוש קבוצות של נורמות: רגילות, מוסריות ו-דתיות מובהקות. לא ניתן לחשוב כי שיטת משפט חילונית תאפשר קיום של נורמות מוסריות ודתיות יחד.

ב. הקדמות למינהן כגון "ויאמר ה' אל משה" – המקרא רצה להציג בבירור את זהות המחוקק.

הפרשן קאסוטו טוען כי החוק המקראי אינו חוק דתי וכי האל אינו בהכרח המחוקק. קאסוטו טוען שצריך לפרש את המשפט המקראי על רקע הקשר רחב יותר של שיטות משפטיות שהן בנות זמנו – המזרח הקדום (כגון חוקי חמורבי), שהמשפט המקראי הוא חלק מהן. קאסוטו בוחן את הפתיחות של שיטות המשפט הללו, ומצא כי בהן יש תיאור של הדברות בין האל לבין המלך ומברך אותו כי שילטונו יצליח, מי שמחוקק הלכה למעשה הוא המלך, אין התערבות של האל למעט חיזוק ידיו של המלך. קאסוטו טוען כי גם כך בשיטת המשפט המקראי.

טיעון נוסף לקביעת החילוניות של השיטה הוא כשבוחנים קבוצות שונות של חוקים במקרא, מוצאים כי החוק הוא חוק חסר כדוגמת חוקי הנישואין והקידושין. טענתו של קאסוטו היא שהחוסר הנ"ל הוא הסתמכות של המקרא על כך שבני-האדם ישלימו זאת ממקור אחר.

קאסוטו בסופו של דבר טוען כי שיטת המשפט המקראית היא שיטת משפט חילונית, בזמן שציטוטים כגון "וידבר ה' אל משה" הם השלמות לשיטת המשפט החילונית. קאסוטו נותן דוגמאות לחקיקה

חילונית :

- חוק חלוקת השלל של דוד המלך הוא דוגמא (נדירה) לחקיקה של מלך.
- חוק שמקורו בנוהג פשוט יותר למצוא, כגון פיתוי נערה ותשלום כסף עבור בתוליה. התשלום נעשה עפ"י נוהג.

### **תוכן הנורמה**

ההבחנה בין אדם לחברו ובין אדם למקום מופיעה בהקשר של יום הכיפורים ובנוסף, ההבחנה מופיעה גם במשנה במסכת יומא. מעבר ליוה"כ וחזרה-בתשובה, ההבחנה הנ"ל איננה מופיעה בשום מקום אחר.

**דברים, י"ז ("זקן ממרה") :**

**(ח)** המקרה מחייב ערכאה נמוכה לפנות בשאלתא לערכאה גבוהה יותר, כאשר קיים מצב בלתי מובן או בלתי ידוע – "בין דם לדם" (משפטי רצח או בין דם טמא לדם טהור), "בין דין לדין", "בין נגע לנגע" (אבן עזרא – חבלות, אחרים – טומאה וטהרה).

**(ט)** מגיעים עם השאלתא לערכאה המוסמכת עליה "הכהנים הלויים" ו-"השופט אשר יהיה בימים ההם".

**(י)-(יא)** הערכאה נותנת תשובה ויש לפעול על פיה.

**(יב)** מי שאינו פועל עפ"י החלטת הערכאה הגבוהה – "מת האיש".

ממה נובעות הכפילויות המופיעות בפרשה בשלב השלישי ? השלב השלישי מדבר על "תורה אשר יורוך". מהי תורה, מהו משפט ומהי הוראה ?

### **מהי תורה ?**

תורה, יש לה שתי משמעויות. המשמעות הרחבה גורסת כי התורה היא ארון הספרים היהודי. המשמעות הצרה גורסת כי מדובר בחמישה חומשי תורה בלבד. אך ישנה משמעות שלישית ופחות מוכרת אתה נזכיר עתה. התורה במשמעות הנוספת שלה היא שם לקבוצת חוקים מקדשיים – טומאה וטהרה, וקורבנות.

**ירמיהו פרק יח', יח' :**

ירמיהו מילא כמה פונקציות, הוא כהן, נביא וחכם. מתנקשיו סבורים שיהיו מספיק אנשים אשר יהוו מחליף לירמיהו. הכתוב מחבר בין המילים "תורה" ו-"כהן".

**חגי, פרק ב', י' :**

"שאל נא את הכהנים תורה לאמור". השאלה המתעוררת היא עניינים של טומאה וטהרה.

### **מלאכי, פרק ב', ז' :**

"כי שפתי כהן ישמעו דעת ותורה יבקשו מפייהו". הכהנים הם הרשות המוסמכת אליהם מפנים את השאלות בעניינים מקדשיים.

השלב הראשון בפרשת זקן ממרה מעלה שאלות בענייני "תורה" (בין דם לדם, בין נגע לנגע) ובענייני "משפט" (דבר למשפט). הערכאה המוסמכת לענייני התורה הם הכהנים הלויים, הערכאה המוסמכת לענייני המשפט הוא השפט. בכך ניתן להסביר את כפילות הערכות בפרשה זו. למעשה באופן די סימטרי, שלבים א' ו-ג' מתארים כפילות נורמטיבית – יש מערכת אחת של תורה ויש מערכת אחת של משפט. בשלבים ב' ו-ד' מופיעה כפילות מוסדית – מי מטפל בכל נושא ונושא.

### **בבלי, ברכות יט, ב :**

מדובר בכלל של "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה".  
באילו מצבים ניתן להתעלם מאבידה ?

- כאשר מדובר בכהן והאבידה נמצאת בבית קברות.
- כאשר מדובר בזקן והשבת האבידה אינה לפי כבודו.
- כאשר ההוצאות להשבת האבידה גבוהות מערכה.

התלמוד מעוניין ללמוד כי כבוד הבריות יכול לדחות לעולם לא תעשה שבתורה. בסופו של דבר התלמוד קובע את הכלל "איסורא מממונא לא ילפינן". הכלל תקף אך ורק לעניינים של ממון ולא של איסורא. לא למדים מממונא לאיסורא, ולהיפך ! זאת מכיוון שמדובר בשני תחומים בעלי ראש אחר.

- מממונא זהו תחום היחסים שמסדירים את הכללים בין אדם לרעהו.
- איסורא זהו התחום שבין אדם למקום.

### **האם קיימת גם הפרדה מוסדית לגבי איסורא וממונא ?**

התשובה היא כן. במקורות תנאיים מוצאים מוסד הקרוי "בתי דין של כהנים". להלן מספר מקורות אשר יעידו על העניין:

### **משנה, ראש השנה א, ז :**

לפי דברי תנא קמא, אב ובן יחד לא יכולים להעיד על החודש. רבי שמעון חולק וסבור כי עדות החודש היא תחום מיוחד וכאן קרובים כשרים לעדות. רבי יוסי מספר מעשה באב, בן ועבד שראו את החודש והכהנים קיבלו את עדות האב והבן, אך פסלו את העבד. כשהשלישיה הזו הגיע לערכאה אחרת, של שופטים חכמים, הללו פסלו את הבן וקיבלו את העבד.

### **משנה, סנהדרין, ט, ו :**

כהן ששימש בטומאה, אין מביאים אותו לבית-דין, אלא מוציאים אל מחוץ לעזרה והורגים אותו. ממקור זה למדים שישנם תחומים מסויימים שהכהנים מופקדים על השיפוט שלהם.

### **האם בזמננו הפרדה הזו שבין תורה למשפט נמשכת ?**

באילו עניינים פונים לרבנים בימנו ?

- טקסים דתיים.
- עניינים של ביהכנ"ס (מקדש מעט).
- כשרות.

הרבנים הם למעשה מחליפי הכהנים, והדיינים הם מחליפיהם של השופטים.

## **מדת למשפט (2)**

**מנחם אלון** (חלק א', עמוד 151 ואילך) מדבר על מאפיינים שונים בין החלק הדתי והלא דתי במשפט העברי. המכנה המשותף לשניהם, כדוגמת חשיבה ומינוח. כלומר, מי שלומד סוגיה תלמודית בדיני קורבנות לא ימצא הבדל חד בין הלימוד הזה לבין לימוד של דיני שטרות. ישנם עקרונות משפטיים משותפים גם כן, כגון "שלוחו של אדם כמותו" – מקורו במשנה בעניין תפילה, אך השימוש בכלל זה הוא דוקא בעניינים שאינם דתיים – דיני שליחויות למינהן (קידושין, מכר).

### **מאמרו של אורבך "הלכות ירושה וחיי עולם"**

על אילו הלכות אורבך מצביע שהשתנו בין ההלכה הקדומה וההלכה המאוחרת, בדיני הירושה ?

#### **משנה, בבא בתרא ח, ב :**

מבחינת הכתובים ישנה הגדרה ברורה הקובעת כי יש לבנים עדיפות בירושה, ובאופן כללי לגברים. אם אין למנוח בן, רק אז תקבל הבת את נחלתו. זוהי משנה קדומה שהרי היא צמודה ללשון המקרא.

#### **משנה, בבא בתרא ט, ז ("מתנת שכיב מרע") :**

שכיב מרע מעוניין לחלק מתנות בע"פ ולא בכתב, השאלה אם ניתן לעשות זאת. נכסים שיש להם אחריות – מקרקעין. נכסים שאין להם אחריות – מטלטלין. מקרקעין נקנים בכסף, שטר ובחזקה. רבי אליעזר קובע שאין הבדל אם אדם בריא נותן מתנה או שכיב מרע נותן מתנה, שניהם כפופים לדיני הקניין.

חכמים מספרים על תקדים – אמם של בני רוכל עמדה למות וביקשה לתת לביתה צעיף (כבינתה) ששווה פי 6 מכנסת המינימום השנתית באותה התקופה, וחכמים כיבדו את דבריה. אם כן, מדוע שכיב מרע כפוף לדיני הקניין, שואלים חכמים ?

רבי אליעזר עונה כי אין ללמוד מבני רוכל, מכיוון שהיו רשעים – חכמים הבקיעו את זכותם לרשת את האם והעבירו זכות זו לבת.

אם כן, האם צוואה הניתנת בע"פ צריכה להיות כפופה לדיני הקניין או לא? רבי אליעזר, כאדם שמרן, מתנגד למוסד הצוואה ותומך בסדר הירושה הברור.

#### **תוספתא מסכת בבא בתרא (ליברמן) פרק ח :**

**הלכה ח :** "דייתיקי" – צוואה (יוונית). מדובר בשכיב מרע שכותב צוואה ומפחד מן היורשים, שמא זה לא ימצא חן בעיניהם. לכן נאמר כי כל זמן שהיורשים מקשיבים ומבקרים אותו, זהו ביקור חברותי שאינו מחייב. האקט המשפטי המחייב נעשה בחוץ בין היורשים. ניתן ללמוד מכאן, בין היתר, שצוואה זהו מוסד זר שנכנס מן התרבות היוונית.

**הלכה י :** הכותב צוואה יכול לחזור בו, והנותן מתנה לא יכול לחזור בו. מכאן גם כן למדים שהלכות צוואה הם מאוחרות וזרות.

#### **במדבר לו :**

מקרה בנות צלפחד קובע כי כאשר נפטר אדם ואין לו בנים, הבנות יכולות לרשת את האב רק אם יתחננו עם מישהו ממטה אביהן. המטרה היא לשמור את הנחלות במסגרת השבט ("לא תסב נחלה... ממטה אל מטה"). האם ההלכה הזו תקפה גם בהמשך? **בספר טוביה** חוזרים על הלכת בנות צלפחד.

#### **ספרא אמור פרשה ד :**

ישנן הלכות שהן הלכות קדומות התקפות רק כלפי האבות ולא כלפי הבנים. בספרא הנ"ל מובאת הדוגמא של הלכת בנות צלפחד, אשר לפחות בזמן הספרא – פקעה ואינה תקפה עוד.

#### **משנה, סנהדרין י, א ; משנה, אבות ה, יט :**

בתקופה זו נכנס אלמנט ה"עולם הבא". אם ההנצחה כבר איננה באה להנציח את שם האב, כפי שהיה בתקופה הקדומה, אזי כל דיני הירושה משתנים והכללים אינם אותם כללים כפי שהיו דאז, קרי הבנים בעלי עדיפות.

### הלכה ונבואה (3)

כל הדתות מקורן בהתגלות ואותו הדבר לגבי המשפט הדתי. קלון קושר בין שיטת משפט לבין משטר לבין מדינה. שיטות המשפט הדתיות, הן העברית, מוסלמית והנוצרית, אינן תלויות מדינה. נתחיל בבחינת סממן ההתגלות.

#### התגלות

במדעי הדתות מקובל לחלק את הדתות לשתיים, דתות של **התגלות** ו-דתות **אימננטיות**. הדתות שאנו מכירים בד"כ הן דתות שמקורן בהתגלות-נבואה. דתות המתחילות מתוך האדם, כגון בודהיזם, נקראות אימננטיות – התגלות-פנימית.

**מילר**, אבי מדעי הדתות, טען שבדת אדם לא מסוגל לקשור קשר רגשי עם האלוהות, ולכן הדת זה אוסף תחושות/יחסים בין אדם לבין מילים/תארים בהם הוא מכנה את האל. מילר גילה שבשמות, אשר לשיטתו עליו מבוססת הדת, חוזר תמיד מושג ה"אור". האלוהות אם כן היא איזשהו אור המתגלה לאדם, כהגדרתו (פנימית או חיצונית).

מהו מעמדו של הנביא בעולם ההלכה? מה מעמדם של דברי הנבואה במערכת הנורמטיבית של המשפט העברי?

אליהו הנביא הוא שריד של תופעת הנבואה. ע"פ פרשנים הוא עלה בסערה השמימה והוא עדיין נמצא בקרבנו. אליהו עתיד לחדש את דבר הנבואה. כאשר חכמים "נוקקים" לדמותו של אליהו הנביא, הם בעצם אומרים כי הם נוקקים לתופעה הנבואית. נביא דוגמאות לסתירות בפסוקי התורה אשר חכמים שונים נדרשו לעזרה חיצונית כדי להגיע לפתרון:

#### **בבלי, מנחות מה, א:**

מדובר על קרבן חטאת שצריך להקריב בא' בניסן. התלמוד שואל מדוע להקריב חטאת בר"ח, אלא יש צורך להקריב קרבן עולה. **רבי יוחנן** אומר אומר "פרשה זו אליהו עתיד לדורשה". **רב אשי** אומר שבכלל לא מדובר בקרבן של ר"ח, אלא בקרבן מילואים (היום השמיני לחנוכה המשכן היה א' בניסן, ובימים אלו הקריבו מילואים). רב אשי אומר כי קרבנות אלו הוקרבו לא רק בימי משה, אלא גם בימי עזרא. התלמוד מראה כי מחלוקת זו היא מחלוקת קדומה שנחלקו בה תנאים, **רבי יהודה ורבי יוסי**.

בעיה נוספת היא לגבי מאכל של נבלות וטרפות – נאמר רק לגבי כהנים. התלמוד שואל האם לישראל אכן מותר לאכול נבלה וטרפה? **רבי יוחנן** חוזר על העניין של "אליהו עתיד לדורשה". **רבינא** אומר כי איזכור הכהנים רק בא להדגשה, וברור שישראל אסורים בכך. רבינא מוסיף כי כהנים מולקים את ראשו של קרבן עוף ולא שוחטים אותו. מבחינת ההלכה זוהי נבלה שלא נשחטה כדין, אך היה עולה על דעתנו לומר שכהנים הרי אוכלים את קרבנותיהם היתכן כי מותר להם לאכול טרפות אלו? אזי זהו פתרונו של רבינא – אסור להם. **מתוך הדברים הנאמרים, לאליהו הנביא מעמד על מבחינה פרשנית-דרשנית.**

**בבלי, יבמות קב, א :**

המקור עוסק בדיני חליצה. החליצה, לפי הפסוקים במקרא – צריכה להיות חילצה של נעל. נשאלת השאלה האם החליצה יכולה להעשות גם עם סנדל ? רב אומר שאם יבוא אליהו ויאמר "חולצין במנעל", שומעים לו, מכיוון שהוא לא משנה דבר מהדין הנהג. אך אם אליהו יבוא ויאמר "אין חולצין בסנדל", לא שומעים לו. **לפי הנאמר כאן, כוחו של אליהו פחות ממנהגו של הקהל.**

**מעמדם הנורמביטי של דברים הנבואה**

**בבלי, בכורות נח, א :**

מדובר במעשר בהמה, מתנת כהונה. אדם מחוייב לתת מעשר על בהמות שנולדו לו בשנה ז'. נשאלת השאלה מתי מתחילה שנת המס ? אחדים אומרים בא' אלול ואחרים אומרים בא' בתשרי. מה גורלן של ולדות שנולדו בין א' באלול ל-א' בתשרי ? לאיזו שנה הן משתייכות. **בן עזאי** אומר כי ולדות הנולדות באלול הן קבוצה בפני עצמה אשר ניתן ממנה מעשר, היא לא משתייכת לאף שנה. כל זאת אמר בן זכאי מכיוון שלא יכול היה להכריע בין הדעות. התלמוד שואל מדוע בן עזאי לא בחן איזו מן הדעות מסתברת יותר ? התלמוד עונה כי היתה מסורת נבואית מימי חגי, זכריה ומלאכי לגבי התאריך שפותח של שנת מעשר הבהמה, ולכן בן עזאי לא רצה להכריע ולהסתבך בעניין. **דברי נבואה נתפסים כבעלי מעמד עדיף.**

**בבלי, גיטין לו, א :**

הגט נמסר בפני עדים, ואעפ"כ יש צורך לחתום על הגט. אומר התלמוד שהדרישה לחתום על הגט היא דרישה מדאורייתא. היכן ? עונה התלמוד כי עניין החתימה של שטרות וגיטין מקורו בספר ירמיהו. בספא ירמיהו יש תיאור מאד מפורט איך קונים שדה, ובין השאר נאמר שם כי צריכים לקנות את השדה בשטר ולחתום בספר. גט, הוא שטר ! מוזר שהתלמוד כולל את ירמיהו כספר דאורייתא, שהרי הוא ספר נביאים. אמירה זו היא מכוונת – **יש לדברי הנבואה מעמד על.**

**בבלי, חגיגה י, א :**

המשנה במסכת חגיגה מדמה את הלכות שבת וחגיגות ל"הדרים התלוין בשערה", ההלכות הקשורות בהן – הן "מקרא מועט והלכות מרובות". התלמוד מתפלל שהרי ישנם פסוקים מפורשים לענייני חגיגה. התשובה מפי האמוראים **רב פפא ו-אביי**. רב פפא שאל שמא "חגיגה" הכוונה היא להליכה מעגלית, לחוג, ולא קרבן? ועונה כי ישנם שני פסוקים, בספר במדבר וספר עמוס, אשר הקבלה שלהם מצביעה על כך ש"וחגותם" (במדבר) נעשית ע"י "זבחים ומנחה" (עמוס). וכדי לענות על הקושיה מדוע נאמר "תלוין בשערה" במשנה, התלמוד אומר כי לא למדים דברי תורה מדברי נבואה, ולכן אי אפשר לפרש הלכות דאורייתא על בסיס של דברים הנלמדים מנביאים – **לפי מקור זה יש לדברי הנביאים מעמד נחות.**

**בבלי, בבא בתרא יב, א :**

נשאלת השאלה מה ניתן להגדיר כפרדס ? **אבוא** אומר שזוהי חתיכת אדמה שניתן להפיק ממנה פירות  
בנפח 3 קבין. **סומכוס** אומר כי אותו הדבר לגבי קרן – 3 קבין. **רבי יוסי** אומר "אין אלו אלא דברי  
נביאות". רש"י מסביר כי אלו הם לא דברי שבח, אלא דברי גנאי. כלומר, **דברי נבואה = ביזוי**. זוהי  
עדות נוספת למעמדו ההולך ופוחת של דברי הנבואה.

מהו מעמדו של הנביא מבחינה מוסדית כאיש הלכה ? האם הוא באותה דרגה של חכמי הלכה אחרים ?

**ספרי דברים פסקא קעה :**

טקס קרבני שלא נעשה במקדש או במקומות המיועדים לכך – זהו איסור חמור ("הלכת שחוטי חוץ").  
כשאליהו נתן הוראה זו בהר הכרמל, הוא אמר לנוהגים כמוהו לנהוג כנגד דין התורה. אומר הספרי,  
כאשר ההוראה הזו ניתנת כהוראת שעה – יש לשמוע לו. **לפי מקור זה יש לנביא יכולת פסיקה שאינה  
פוחתת מזו של חכמים**, עם מגבלות כמובן.

מהו מעמדו של הנביא כסמכות משפטית ?

**ירושלמי, מגילה א, ה (ע, ד) :**

מדובר בפולמוס שבכתיבת מגילת אסתר, ובכלל בנוהג שלא ממש היה קיים בכתיבת דברים חוץ  
מחמישה חומשי תורה. השאלה שהתעוררה בקטע זה מכוונת כלפי מגילת אסתר. רבי שמעון בר נחמן  
ורבי יונתן אומרים כי ישנם 85 **חכמים** ומתוכם 30 וכמה **נביאים** מצטערים על כתיבת המגילה  
(הסברה היא, עפ"י פרופ' אורבך כי מדובר באנשי **כנסת הגדולה**). במה צערם ? נאמר בנבואת משה כי  
נביא חדש אינו אמור לחדש יותר מאומה. אותם חכמים ונביאים נשאו ונתנו בעניין עד אשר האיר  
מצאו פסוק בפרשת עמלק "ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר". "זכרון" הוא דברי נביאים.  
לסיכום, הנביא אינו רשאי לחדש הלכות מעבר למה שמשה חידש. מאידך, מו"מ שנערך בין חכמים  
שחלקם נביאים בענייני הלכות – התשובה יכול שתבוא מן הקב"ה (ההשראה היא כח מסייע למצוא  
את התשובה בתורה, נביאים או כתובים). **אין לנביא שום מעמד-על מעצם היותו נביא.**

**בבלי, תמורה טז, א :**

מדובר על 3000 הלכות שנשתכחו בימי משה. העם ביקש מגורמים מסויימים (יהושע, שמואל, פנחס  
ואלעזר) שישאלו מה דינן של אותן הלכות. כל אחד מן הנביאים הללו סרבו לעשות זאת – "לא בשמים  
היא". מצד אחד הנביא איננו משתמש בכוח הנבואה שלו כדי להזכיר הלכות שנשתכחו, וכשהוא כן  
עושה זאת הוא עושה זאת ע"י כוחות הלימוד והפולפול הרגילים, הרציונלאיים. **קרי, הנביא רשאי  
לחוקק ולפסוק אך לא ע"י כוח הנבואה שלו.**



## מגמות בדברי הנבואה ומעמדו של הנביא

כשמסתכלים על התמונה הכללית, גם ביחס למעמד דברי הנבואה וגם ביחס למעמדו של הנביא, נראה כי ישנן מגמות סותרות. ישנו נסיון לתת לדברי נבואה מעמד-על. מאידך, לגבי הנביא נראה שיש ניסיון לסייג את סמכותו של הנביא. מה סיבת הפער בין המגמות ?

אחד ההסברים הוא המצאותה של הנצרות ברקע של המאמרים. הנצרות משתמשת בכוחות שונים של מופתים והתגלות כדי להאדיר את הדת, ולא פחות מכך – את הצדדים ההלכתיים. הנצרות מעוניינת ליצור הלכה חדשה על-פני זו שבתורת משה. חכמי ישראל שמתעמתים עם הנצרות מנסים להעמיד דברים על דיוקם, וזאת בשני אופנים:

- יש להעמיד את הנביא במקומו.
  - הנצרות מנסה לגמד את מעמדו של דברי הנבואה של היהדות.
- אורבך**, במאמרו (עמוד 22-23), מנסה להסביר מדוע החכמים מנסים להאדיר את כוחו של דברי הנבואה מתוך **מדרש תנחומא**. במדרש זה מתואר הפולמוס בין היהדות לנצרות בעניין מעמדו של דברי הנבואה. נאמר במדרש במפורש כי **דברי הנבואה מעמדם כמעמד דברי תורה**, ונועדו להלחם ב"פושעי ישראל" (נוצרים). הנצרות, מאידך מנסה להפחית ממעמדו של דברי הנבואה.

### **מה פשרן של הדרגות השונות ביחס לדברי הנבואה ומעמדו של הנביא ?**

ישנם שלושה מודלים מחשבתיים ליחסי הלכה-נבואה, שנהגו ע"י הוגי דעות בימי הביניים:

א. **הרמב"ם** – דן בתופעת הנבואה בעיקר בספר "מורה נבוכים", וכשהוא אעושה זאת הוא מדבר על היחס בין הכח הרציונאלי (שכל) לבין הכח המדמה. בפרק ל"ו, הרמב"ם טוען כי פעולת נבואה מורכבת מכח ההגיון, שפועל תחילה, ואז מופעל הכח המדמה של הנביא. נביא שרוצה לפעול במסגרת ההלכה יכול לעשות זאת, אך במסגרת עיון. קרי, **אין לנביא שום מעמד מעבר לאחרוני האמוראים** (כגון **רבינא ורב אשי**). דוגמא נוספת להתייחסותו של הרמב"ם לסוגיה זו – אם יש רוב חכמים כנגד נביאים בסוגיה מסויימת, הולכים אחרי דברי החכמים וזאת מכיוון שמעמדם של הנביאים שווה למעמד החכמים – דעת הרוב קובעת, אין נפקא מינה לכוחות הנבואיים ("אחרי רבים להטות").

ב. **רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי** – דן עם החבר בכל שאלת הקראים ומעמדה של התורה שבע"פ עבורם. כבר בתקופתו של ריה"ל, כוזר היתה מרכז קראי גדול. שאלת הקראים היא שאלה מרכזית בוויכוח שבין הכוזרי לבין החבר. הכוזרי שואל איך לתכן ליישב את כל ההשתלשלות של התורה שבע"פ עם אזהרת ה-"לא תוסף עליי ולא תגרע ממנו" ? החבר עונה כי אזהרה זו נתנה להמון העם, שלא יוסיפו ויגרעו על דברי התורה כמנהג הקראים. הסמכויות שכן יכולות לחוקק הם **הנביאים, הכהנים והשופטים**. כלומר, **הנבואה, בסיגים מסויימים, יכולה להוסיף ולגרוע מן התורה**. בהמשך אומר החבר כי כוחם של הכהנים והשופטים הוא מן השכינה. זהו מודל הפוך מזה של הרמב"ם.

ג. **רב סעדיה גאון "תורת ההכרה"** – רס"ג אומר כי ישנם שני גורמים שבאמצעותם אדם יכול להגיע אל האמת. הראשון הוא כח ההגיון, כח הנבנה בהדרגה. השני הוא הגורם הנבואי, לדברים אשר ההגיון אינו מכסה. על הרקע הזה רס"ג קובע את ההבחנה בין **מצוות שכליות למצוות שמעיות** (אלו הן מצוות שתאורטית ניתן להגיע אליהם מכח התבונה, אך התבונה לא היתה מכריחה אותנו לקיים אותן). רס"ג סבור כי התופעה שישנם שליחים ונביאים היא הכרחית, אחרת היא לא היתה קיימת. לנביא יש תפקיד גם במסגרת המצוות השכליות ולא רק השמעיות, והוא להסבירם ולתקנם לבני-האדם. כלומר, דברי הנבואה ממלאים את החלל אשר נוצר מחוסר התפיסה של ההגיון של האדם. **הנבואה אינה עומדת מעל או מתחת לחכם – שניהם פועלים במקביל.**

השפעת הנבואה מתבטא בשלוש דרגות:

- א. **שימוש ישיר ע"מ לפסוק – הרב ראובן מרגליות**, בספרו **"שאלות ותשובות מן השמים"**, אשר נכתב ע"י **רבי יעקב ממרוש**, אחד מבעלי התוספות. בספר ישנן שו"ת שרבי יעקב נשאל עליהם, ואת התשובות לשאלות אלו הוא נתן מן השמים, מתוך חלום או כח נבואי. בהקדמתו, כותב הרב מרגליות את השימוש שעשו בנבואה במסגרת פסיקת ההלכה לאורך תקופת הדורות. זוהי תופעה שהיתה קיימת בתולדות ההלכה בישראל, כמעט בכל מקום ובכל זמן.
- ב. **עימות של כללי הגיון (עקיף)** – בספרו של הרב דוד הכהן **"קול הנבואה"**, הוא טען כי ישנן שתי מערכות הגיון:

1. **מערכת הגיון עיונית** – היא המערכת המוכרת לנו, וזו מערכת הגיונית הפועלת לפי כללי לוגיקה ומצייתת למדרג הכרתי אשר נוסח ע"י אריסטו.
  2. **מערכת הגיון עברי שמעי** – מערכת זו לא מתחילה מתוך החושים והעיון, אלא מתחילה מתוך השמועה, כלומר אמיתות מסויימות העוברות בדרך של מסורת, או אמיתות המתגלות בדרך הנבואה.
- 13 המידות שהתורה נדרשת בהם, לפי תפיסתו של הרב דוד הכהן, אלו הם כללי הגיון, והינם חלק מן המערכת ההגיון עברי-שמעי. כיצד זה עובד? יש במידות אלו מעט שניתן להסבירם לפי המערכת הראשונה (**"קל וחומר"**). אך רובן, לדעתו, בנויות על דמיון – כך שהסקת מסקנות הלכתיות, מלווה בשימוש בכוחות נבואה.
- ג. **לימוד האגדה (עקיף יותר)** – הרב קוק, באגרת משנת 1908 לרבי יצחק אייזק הלוי, מפרט את ההבדלים בין התלמוד ההבלי לבין הירושלמי, וטוען כי בתלמוד הירושלמי מייחסים הרבה יותר משקל לאגדה מאשר בבבלי. בנוסף הוא טוען כי בירושלמי ישנם מקרים רבים בהם ישנו דיון הלכתי טהור, ללא דוגמאות והתפלפלות (מעין מבט-על). שני ההבדלים האלו נובעים מהיחס של שני התלמודים למעמד הנבואה. הנבואה הינה תופעה אשר מיוחסת לארץ-ישראל, ולכן מייחסים לה בתלמוד הירושלמי ערך רב.

## תנורו של עכנאי (4)

מקובל בד"כ לפרש מעשה זה באופן של "לא בשמים היא" ולהסיק ממנה שלכוח הנבואי אין מעמד מחייב במסגרת העולם ההלכתי. נשווה כעת, כיצד מובא המעשה בשני התלמודים, הירושלמי והבבלי.

**בבלי, בבא מציעא נט א – ב :**

הסיפור בתלמוד הבבלי מופיע בהקשר **הלכות הונאה**, וכמו שיש הונאה בממון כך גם ישנה הונאה בדברים. "של השערין ננעלים חוץ משערי הונאה" נאמר לפני המעשה. התלמוד מפנה למשנה במסכת כלים, שם דובר על **תנור העשוי חוליות**. מתברר, שהיתה טכניקה לעשיית תנורים בדור שלפני חורבן הבית, לקחו חוליות חוליות של חרס, חיברו אותן בחול, והן מונחות אחת על השניה עד ליצירת תנור – זהו תנור של עכנאי. רבי אליעזר וחכמים נחלקים האם התנור טהור או טמא (נאמר, אם נופל בו שרץ).

**אם התנור טמא – יש לשבור אותו**, שהרי אין דרך לטהר חרס.

מה עיקרה של המחלוקת ?

- **רש"י** תולה את המחלוקת בחומרים מהם עשוי התנור – חוליות **חרס** המודבקות **בחול**. על מה ניתן הדגש, על החול או החרס, מהו החלק העיקרי בתנור ? אם מדובר בחול, הוא אינו יכול לקבל טומאה, וחרס כן מקבל טומאה.
- **הרמב"ם** טוען כי הווכוח הוא בשאלה כיצד לראות מערכת מודלרית המורכבת ממרכיבים – האם רואים אותה כמערת שלמה או כפרטים שבורים ? **כלי שבור** – אינו מקבל טומאה. **כלי שלם** – כן מקבל טומאה. האם התנור יחשב ככלי שלם או ככלי שבור ?

[א]

לפי פשוטה של המשנה, אין ספק כי "עכנאי" הוא בנאדם, מכיוון שהמשך המשנה מדברת על "תנורו של בן-דינאי". אף על פי כן שואלת המשנה מהו עכנאי ? ועונה כי, חכמים היקשו על רבי אליעזר בהרבה מאד שאלות, כמו נחש (עכנא בארמית), עד שבסופו של דבר הגיעו למסקנה כי התנור טמא. ניתן להסיק מכך שהתלמוד מבקר את יחסם של חכמים לרבי אליעזר.

[ב]

**רבי אליעזר**, ניסה להשיב תשובות לחכמים, ולא קיבלו את קושיותיו. רבי אליעזר אם כן, פונה לאותות ומופתים כדי להוכיח את סברתו, עוקר עץ חרוב ונושא אותו למרחק גדול. חכמים אמרו לו – "אין מביאין ראיה מן החרוב", קרי ביקשו ממנו שיוכיח זאת באמצעים קונבנציונאליים. במופת הבא, היטה רבי אליעזר אמת מים לאחור. חכמים אמרו לו "אין מביאין ראיה מאמת המים". במופת השלישי, תיעד רבי אליעזר להפיל את כתלי בית המדרש בעזרת מופת. **רבי יהושע** גער בקירות ואמר להם לא להתערב בהתנצחות הזו שבין חכמים לרבי אליעזר. המשיך רבי אליעזר, ואמר כי השמים יוכיחו את סברתו, וכך היה – יצאה בת קול מן השמים ואמרה שהלכה כמותו. אמר רבי יהושע על כך – "לא בשמים היא".

**רבי ירמיה** מנסה להסביר את מאמרו של רבי יהושע – ישנה התנגשות בין התורה שנתנה מן השמים בהר סיני, לבין בת קול שיצאה לסייע לרבי אליעזר. התורה מן השמים, נתנה גם בכתב, ובה נקבע **”אחרי רבים להטות”** – ולכן יש לקבל את סברתם של חכמים, ולא של רבי אליעזר.

**רבי נתן** מנסה להסביר כי הקב”ה עצמו אמר בשמים באותה שעה **”נצמוני בני”**, כלומר – למרות שזו כביכול לא ההלכה הנכונה, יש לקבל את פסיקתם של חכמים.

מלומדים כגון **השופט זילברג והשופט אלון**, בניתוחם לסיפור **תנורו של עכנאי**, סבורים כי הלכה אשר מקורה בהתגלות על-אנושית נדחית מפני דעת הרוב באותה ההלכה.

[ג]

בשלב זה הסתיים הוויכוח בין רבי אליעזר וחכמים. לאחר סיום הדיון ביניהם, הביאו את כל הטהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפו אותם באש, ואף נידו את רבי אליעזר **”ברכוהו”** – נאמר בלשון הפוכה). **רבי עקיבא**, תלמידו, התנדב ללכת להודיע על כך לרבי אליעזר. לאחר הבשורה, התאבל רבי אליעזר, וכעסו (דמעותיו) גרמו לעולם ללקות בשליש מיבולים שונים (זיתים, שעורה וחיטה) – זוהי עדות נוספת לכוחו של רבי אליעזר. באותו היום קרו אסונות בעולם, **רבן גמליאל** הגיע בספינה ונחשול עמד לטבעו. כשהבין רבן גמליאל כי קרות הדברים הם בגלל רבי אליעזר, פנה לקב”ה ואמר לו שלא קיבל את ההחלטה עבור כבודו העצמי, אלא מטרתו היתה הפחתת המחלוקת בישראל. הים נרגע...

**ירושלמי, מועד קטן ג, א (פא, ג-ד) :**

המשנה במקרה זה מדברת על הלכות **נידוי** – מה מותר ומה אסור לו לעשות. בהקשר זה, מופיע סיפור **תנורו של עכנאי**.

[א]

ללא כל אזכור לוויכוח בין רבי אליעזר לבין חכמים מסופר על רבי עקיבא שהלך להודיע לרבי אליעזר על כך שנידו אותו. רבי אליעזר קם ממקומו, ברצונו להחריב את העולם, ואמר לעץ החרוב שאם הלכה כמותו, יעקר החרוב ממקומו, וכך קרה.

שואל התלמוד מדוע אחרי כל המופתים האלו, לא התקבלה הלכה כרבי אליעזר? **רבי חנינה** עונה כי **אחרי רבים להטות**. מעשה ההשפלה של חכמים, בכך ששרפו טהרותיו בפניו, גרם לרבי אליעזר לקבל את הדין ולהתחיל להקפיד ללכת אחרי דעת הרוב.

[ב]

רק בשלב זה מביא התלמוד הירושלמי את סיפור התנור, או בשמו שם **”תנורו של חכניני”**. זהו רמז לכך שמדובר בשם של אדם. יוצא מכך כי לא נמתחת ביקורת של חכמים, שהוגדרו כנחש בתלמוד הבבלי.

[ג]

המשך הדברים מצביע על הבדלים נוספים בסיפור בין הירושלמי לבבלי. בקטע זה לא נאמר כי רבי אליעזר ביקש מכותלי בית המדרש ('וועד' בלשון הירושלמי) ליטות. יוצא מכך כי כל פעולותיו של רבי אליעזר לא מוגדרים כלל כמופתים, כפי שהם מוגדרים בתלמוד הבבלי. יש לציין כי אף אם המופתים מוצגים בתלמוד הירושלמי, הם מוצגים בצורה מתונה ביותר לעומת התלמוד הבבלי (ע"ע בסקירתו של פרופ' אנגלרד בעמוד 53).

**בבלי, עירובין יג, ב :**

מסופר על התערבות של בת קול במחלוקת שבין בית שמאי לבין בית הלל. בת הקול יצאה ואמרה כי הלכה כבית הלל, אך השוני באותו המקרה הוא שגם הרוב היה עם בית הלל. כלומר, **כוחה של בת קולה יפה כל עוד היא לא מתנגשת עם דעת הרוב.**

לעניין השוני בין התלמוד הירושלמי והבבלי, אומר החוקר א"א אורבך במאמרו "חז"ל – פרקי אמונות ודעות". אורבך מספר על אדם אשר הוכש ע"י נחש, ובא אדם כדי לרפאו בשליחותו של ישו (הנוצרים ניסו להוכיח את כוחו של ישו ע"י ביצוע ניסים). **רבי אליעזר בן דמא** סרב שיושיטו לו את העזרה, ולכן מת.

שני התלמודים מביאים את אותו הסיפור, אך בדרך שונה. **מהו הקשר לסיפור תנורו של עכנאי ?** גם אם ההלכה הנוצרית, נקבעת עפ"י כישוף ונס, לא כך ביהדות. חז"ל יודעים את הסכנה שיש בנסיון לחדש הלכה דרך אותות ומופתים. האלטרנטיבה שחכמים מציגים, בסיסם בסיפור תנורו של עכנאי. רבי אליעזר יודע כי הלכה לא קובעים עפ"י מופתים, אלא עפ"י הרוב – כך מוצג הסיפור בתלמוד הירושלמי (בתקופת התלמוד הירושלמי, היה צורך להתעמת עם הנצרות, מה שלא היה שיקול דעת כלל בתלמוד הבבלי).

## **הלכה למשה מסיני (5)**

זוהי חולית המעבר בין מרכיב ההתגלות למרכיב המסורת. מקובל, באומרנו הלכה למשה מסיני, להתכוון לאלמנט המסורת בהלכה, כמשפט דתי. אנו ננסה להראות שבמידה מסויימת, המוסד של הלכה למשה מסיני הינו דוקא אלמנט התגלותי.

כשמנסים לבחון את השרשרת של הלכה למשה מסיני, נתקלים בשלוש בעיות:

- לכמה הלכות מיוחס התואר הלכה למשה מסיני במקורות התנאיים ? במשנה ישנם שלושה יחוסים להלכות אשר ניתנו למשה מסיני. במקורות נוספים ישנו עוד אזכור. במקורות האמוראיים ישנם 30 יחוסים. הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה מונה כ-22 הלכות. הרב רבי אייר בחרח, במאה ה-17, בספרו "חוות יאיר" הוא מונה מעל 50 הלכות למשה מסיני. במאה ה-20 נעשה נסיון נוסף ע"י חיים ביברפלד בספרו "ואילו ההלכות", ושם הוא מונה יותר מ-100.

מדוע ככל שמתרחקים מן המקור, עולה מניינן של ההלכות למשה מסיני? האין זה אמור להיות הפוך, שההלכות תשכחנה?

• בעיה נוספת, להלן המקורות:

**משנה, ידים ד, ג:**

”בן ביום” – אותו היום שבו הודח רבן גמליאל ושמו תחתו את רבי אלעזר בן עזריה. נשאלה השאלה מה קורה עם יבוליהם של עמון ומואב בהיבט תרומות ומעשרות. מצד אחד, עמון ומואב לא קדושים בקדושת ארץ-ישראל הרגילה, ומצד שני נהגו להפריש שם תרומות ומעשרות – מה דינה של השנה השביעית? איזה מעשר מפרישים, שני או עני? החל וויכוח בין הנשיא החדש, לבין רבי טרפון. רבי ישמעאל טען כי חובת הראיה היא על רבי טרפון, מכיוון שהוא מחמיר (טען שיש צורך לתת מעשר עני). רבי אלעזר בן עזריה טען שדוקא הוא החמיר, אך קביעתו הולכת עם הקו ההגיוני (הגיוני יותר, לכאורה לתת מעשר שני בשנה השביעית) וקביעתו של רבי טרפון איננה הולכת עם הסדר ההגיוני של השנים, ומסיבה זו על רבי טרפון להביא ראיה.

רבי טרפון הביא תקדים ממצרים, בה נוהגים להפריש מעשר עני. רבי אלעזר בן עזריה הביא תקדים מבבל, בה מפרישים מעשר שני. רבי טרפון טען שיש צורך לקחת בחשבון את הקירבה של מדינת החוץ לארץ-ישראל, ומצרים יותר קרובה.

בסופו של דבר, ערכו הצבעה והחליטו כי עמון ומואב מעשרים מעשר עני בשביעית. רבי אליעזר שאל לאחר מכן את רבי יוסי מה התחדש בבית המדרש באותו היום? רבי יוסי סיפר לו. רבי אליעזר שמע, ובכה, ואמר לרבי יוסי כי נתגלה לאנשי בית המדרש סוד מן השמים בזמן ההצבעה, וכיוון אותם להצביע כפי שעשו זאת. אומר רבי אליעזר כי ישנה הלכה עתיקה, הלכה למשה מסיני, כי עמון ומואב נותנים מעשר עני בשביעית.

החובה של הפרשת תרומות ומעשרות, היא חובה מדרבנן. דין תורה קובע כי ישנה חובת הפרשת תרומות ומעשרות רק בישראל. כיצד אם כן יכול להיות שהלכה מאוחרת מדרבנן, מייחסים אותה למשה מסיני?

לפי גישת המסורת, עולה בעיה נוספת כפי שנראה לעיל. הגישה ההתגלותית תתן תשובה פשוטה יותר.

**בבלי, פסחים קי, ב:**

רב דימי אומר כי ישנה הלכה למשה מסיני שלא אוכלים ושותים בזוגות (שתי ביצים, שתי אגוזין) כדי להמנע ממעשי כישוף.

ידוע כי המנהג הזה התפתח במאה ה-3, כיצד אם כן מייחסים את זה למשה מסיני?

בעלי התוספות הוטרדו מן הבעיה הזו מאד, וניסו למצוא פתרונות לכך. **רבינו יצחק מדנפיר (הר"י)** טוען כי ישנן הלכות אשר קוראים להן "הלכה למשה מסיני" באופן מושאל, בנסיון להדגיש כי היא

ברורה. טוען הר"י כי ישנם שני מאפיינים להלכה למשה מסיני. הראשון, **בהירות** – הלכה ברורה. שני, **העדר מחלוקת** – הלכות מוסכמות. מכאן התפתחה ההשאלה, לגבי הלכות ברורות שאין לגביהן מחלוקת (**"אינן אלא כהלכה למשה מסיני"**). בעקבות דבריו של הר"י, נפתח פתח לדורות הבאים לכל מיני אפשרויות, לקבוע מה הם הקריטריונים להחליט כי הלכה מסויימת היא הלכה למשה מסיני. נביא להלן כמה דוגמאות לתאוריות שונות **בעניין**:

- א. **הרב נחמן קרוכמל** בספרו "מורה נבוכי הזמן" מציג את תפיסתו לעניין, וטוען כי כאשר באו ליישם את התורה שבע"פ היו צריכים איזשהי נקודת עוגן, מכיוון שרוו המחלוקות. החכמים דאז התכנסו וניסו לברר מה הן ההלכות שלגביהן אין וויכוחים – אלו הן הלכות למשה מסיני.
- ב. **אייזיק הירש-וייס** בספרו "דור דור ודורשיו" טוען כי במסגרת הוויכוחים של הפרושים לצדוקים, לעיתים חכמים לעיתים נתקעו עם הלכות מסויימות ללא הוכחה שהן אכן נכללו בכתובים, תשובתם היתה כי זו הלכה למשה מסיני, כדי לסגור את הוויכוח עם הצדוקים.
- ג. **ספרי** טוען כי מוצאים את ההלכה למשה מסיני בשימוש אצל חכמים אשר יש להם נטיות חדשניות, כגון **רבי אליעזר ורבי עקיבא**. חכמים אלו פירשו את התורה בדרכים מאד מקוריות, והם היו צריכים לאזן את עצמם עם קבוצה אחרת של הלכות, שהן הלכות מסורתיות, ולאלו הם קראו הלכות למשה מסיני.

נסה כעת להציע תזה נוספת לעניין. כשאנו מביטים במוסד של הלכה למשה מסיני, ניתן להבחין בשני מוסדות נוספים "**הלכתא למשיחה**" – הלכה של המשיח, ו-"**הלכות מדינה**" – הלכות שצמחו מן העם, מנוהג עממי. בהקשה להלכה למשה מסיני, נטען כעת כי אין המדובר בהלכה שנאמרה ממשיח למשה מסיני, אלא משה קיבל כוח נבואי שאפשר לו למסור את התורה ופרשנותה הלאה לעם. הכח הנבואי הזה, לא ניתן אך ורק לו באופן אישי, אלא משה מייצג בכך את עם ישראל לדורותיו.

#### **שמות רבה, פרשה כח, ו:**

טוען המדרש כי במעמד הר סיני נכרתה ברית לא רק בין הקב"ה לבין מי שנכח שאותו המעמד, אלא עם העם לדורותיו – הנשמות שעתידות להבראות. הכח הנבואי שירד לעולם, התקבל ע"י משה אך הוא נועד לנביאים נוספים לאחריו. הקטע מביא הוכחות לעניין זה **ממלאכי ו-ישעיה**.

מה אם כן עומד מאחורי הלכה למשה מסיני ?

נכתב לעיל, כי הלכה למשה מסיני יש בה אלמנט התגלותי. משה בסיני קיבל כח נבואי, והוא אותו הכח אשר עומד לנביאים לאחריו ואף החכמים שבכל דור ודור. לפיכך, הלכות שבאו לחכמים בדרך **השראה**, מקורן במשה מסיני.

**בבלי, סוכה מד, א :**

ישנו דיון בין רבי יוחנן ורבי יהושע לגבי אותו מנהג ידוע של חיבוט הערבה בהושענא רבה. אחד מהם אמר כי ערבה היא יסוד נביאים. התלמוד מגיע למקנה כי רבי יוחנן אמר זאת, כי ישנה מסורת שהוא אמר כך. רבי יוחנן אומר במקום אחר כי ערבה הינה הלכה למשה מסיני – אם כן מדוע אמר כי זהו יסוד נביאים ? רבי אבהו יסה ליישב מחלוקת זו, ואמר כי ערבה היא אכן תורה למשה מסיני, אך עם ישראל שכח ההלכה, וחזרו חכמים ויסדוה.

על דרך הדברים הללו, נגיע לכלל מסקנה כי הלכות למשה מסיני אלו הלכות שלא הגיעו אליהם דרך השיח ההלכתי הקונבנציונאלי, אלא בדרך של ההשראה הנבואית, כח שניתן כבר למשה בסיני, ומשמש את החכמים שבכל דור ודור.

- בעיה שלישית, הועלתה ע"י הרמב"ם, להלן המקורות :

**ספרא בהר, פרשה א :**

מסופר על גישה לפיה ההלכות כולן נמסרו למשה מסיני. הרמב"ם שואל כיצד ניתן להבחין בין הלכה להלכה אם כולן ניתנו למשה מסיני ?

## **הלכתא כבתראי (6)**

הכלל "הלכה כאחרונים", מנוגד לרכיב המסורת, שהרי הוא המקנה עדיפות למאוחרים ולא לקודמים להם.

**כסף משנה, ממרים ב, א :**

רבי יוסף קארו הוא הכסף משנה, נושא כליו של הרמב"ם. מדובר על סנהדרין אשר קבע הלכה מסוימת, וסנהדרין שאחריהם קבעו הלכה הסותרת אותו. אומר הרמב"ם כי הולכים אחר בית-הדין שבאותו הדור.

על גבי הלכה זו, מעיר הכסף משנה ואומר כי אם לבית-דין בכל דור יש סמכות עצמאית, אזי האמוראים יכולים לחלוק על התנאים, וההליך התלמודי המוכר לנו, יפסיק. רבי יוסף קובע כי הכלל ההתנהגותי שאמוראים לא חולקים על תנאים נובע מהסכמה שנעשתה ביום חתימת המשנה. וכן לגבי אמוראים וסבוראים, ביום חתימת הגמרא. אי לכך, הלכה זו אינה חלה על אנשי בית הדין הגדול, טרום תקופת המשנה, טרום ההסכמה.

**סדר תנאים ואמוראים, כה :**

זהו חיבור שכלל-הנראה התחבר בתקופת הגאונים, ומטרתו רישום סדר ההשתלשלות של התורה שבע"פ, וכן קביעה של כללי הלכה שעל-פיהם מכריעים בין המחלוקות שבתלמוד. הכלל המובא במקור זה קובע כי כששני תנאים חולקים זה על זה ולא נאמר עפ"י מי ההלכה, אם אחד מהם הוא רב



ושני תלמיד, ההלכה עפ"י הרב – עד תקופת רבה, ומתקופה זו הלכה כאחרונים, אף אם הוא תלמיד. זהו כלל מהפכני שבא ואומר "עד כאן המסורת, אך משלב זה והלאה הכלה כאחרונים". האם פשוטו כמשמעו ?

**בבלי, יומא ט, ב :**

רבי יוחנן הוא מראשוני האמוראים בארץ-ישראל. מצד אחד הוא לומד בבית מדרשו של רבי (כותב המשנה), ומצד שני הוא מייסד של התלמוד הירושלמי. כך שהוא מעין 'איש תפרי' שמוצאים שלעיתים יכול לחלוק על תנאים, למרות היותו אמורא. מסופר על ויכוח בין בין יוחנן לבין ריש לכיש האם עדיפים הראשונים או האחרונים ? שאלו את רבי אלעזר בעניין, ותשובתו היתה 'תנו עינכם בבירה' (כלומר, ההוכחה היא בבית המקדש, ששם שהו הראשונים, ולכן הלכה לפיהם).

**בבלי, עירובין נג, א :**

הקטע מצביע על גדלותם של הראשונים ותרומתם, לעומת תרומתם ה'מזערית' של האחרונים.

• התפנית :

**בבלי, ראש השנה כה, ב :**

אומרת הברייתא שמשה, אהרן ושמואל הם שווי מעמד, שהכתוב הזכיר אותם באותו הפסוק. המדרש אומר, כי למרות הבדלי המעלה הברורים בין משה לשמואל, ושווי מעמדם, כך ניתן להשוות מעמדם של אחרים 'קלים' יותר, לאנשים 'חמורים' יותר. קרי, מעמדם של אחרונים הוא כמעמדם של ראשונים.

• כיצד הכלל "הלכתא כבתראי" התפתח ?

**תשוא (!)** במאמרו מציין כי האשכנזים סבורים כי כן הולכים עפ"י הכלל הלכתא כבתראי, לעומת הספרדים אשר סבורים אחרת, כמו רבי יוסף קארו שנסען על שלושת עמודי ההוראה. אלון כותב על כך (עמוד 232) שאחרונים אכן יכולים לחלוק על ראשונים, בעולם האשכנזי, לעומת העולם הספרדי הנותן דגש רב יותר למסורת.

**שו"ת הרי"ד, סב :**

האזכור הראשון לכלל הלכתא כבתראי מיוחס רבי ישעיהו דיטראני. בהתייחסו למשל ה"נס על-גבי ענק" הנוצרי (אשר פתר לנוצרים את ההתלבטות אחרי מי ללכת, ראשונים או אחרונים), הוא מתפלמס בקטע זה עם ה"י. הרי"ד סבור שאנו הננסים הרכובים על-פני הענקים, ולפיכך לעיתים יש

באפשרותנו לראות למרחק גדול יותר מהם. כך, האחרונים, אינם חולקים על דברי הראשונים, אלא בוררים מביניהם.

כך בפעם הראשונה אנו רואים כיצד דורות מאוחרים מתמודדים עם סמכותם של הראשונים.

### שו"ת מהרי"ק, פד :

רבי יוסף קולון. בתקופתו, השתוללה המגיפה השחורה באירופה, שכילתה שליש מן האוכלוסיה. על רקע זה, טענו כי היהודים מרעילים בארות. העולם היהודי, גם הוא ספג מכה קשה בעקבות כך. על רקע זה, המהרי"ק רומז כי עד אותה התקופה זו תקופת הראשונים, ואחרי המגיפה החלה תקופת האחרונים – יוצרי העולם החדש (עפ"י מאמרו של פרופ' יעקב ישראל יובל).

המהרי"ק מנסה להסביר את הרציונאל שעומד מאחורי הלכתא כבתראי. הרציונאל הוא, שהעדפת האחרונים, איננה העדפת הדור הנוכחי, אלא הכרעת המחלוקות של הדורות הקודמים. כלומר, אני יכול להכריע בין חכמים שחיו 100 שנים לפני, לבין חכמים שחיו 200 שנים לפני.

### זכות ההכרעה = הלכתא כבתראי.

בקטע זה, המהרי"ק מתייחס לנאמר מקודם לגבי הלכתא כבתראי מתקופת רבה והלאה. עד לדורם של אבבי ורבה, סדר הלימוד בישיבות היה סדר לימוד דווקני ומצומצם, תלמידים היו לומדים על דרך המסורת ומתעלמים מדעות אחרות. מדורם של אבבי ורבה, והילך, ישנה פריצה של הגדרות ובכל בית מדרש למדו גם את הנאמר בבתי מדרש אחרים. על בסיס זה, יש לעשות את ההבחנה שעד לאבבי ורבה, ומשם והלאה. דרך הלימוד החדשנית, של ריבוי דעות, נתנה יתרון לתלמידים על-פני הרבנים.

סיכומו של דבר, הפסיקה האשכנזית היא זו שהלכה עם הכלל הלכתא כבתראי (לעומת תשמא שרואה זאת ככלל טוטאל). ישנם שני גורמים בעולם האשכנזי אשר גרמו לקבלת הכלל, ראשית ה"רנסאנס הקטן" ומשל הננס על-גבי ענק. שנית, כפי שגורס המהרי"ק והבחנתו בין ראשונים לאחרונים. מעבר ל"אשכנזיות" של הכלל, נבחן כעת מה טוענים מקבלי הכלל.

ובחזרה ל**סדר תנאים ואמוראים, כה** – העולה ממקור זה הוא, כאשר תנאים ואמוראים חולקים זה על זה, פוסקים הלכה כראשונים, אלא אם כן ההדיינות התקיים בתקופת רבה והלאה, ואז הלכה כאחרונים. עדיפות זו היא של האמוראים הראשונים על-פני התנאים, ולא לנו.

### רי"ף, סוף עירובין (לה, ב מדפי הרי"ף):

הרי"ף הושפע מדברי הגאונים, ובמקור זה דן במחלוקות שישנן בין התלמוד הבבלי והירושלמי, וקובע כי פוסקים עפ"י הבבלי. הרי"ף טוען כי התלמוד הבבלי הוא מקור **מאוחר**, ואמוראי בבל היו בקיאים בתלמוד הירושלמי ומכיוון שכך הם מתמודדים עם הסברות שלו. אם אחרי התמודדות עם הסברות שלו ובכל-זאת הגיעו למסקנה אחרת – יש לקבל את דבריהם. ביחס בין אמוראי בבל המאוחרים, לבין אמוראי ישראל המוקדמים – יש להעדיף את המאוחרים.

**שו"ת מהרי"ק, פד :**

בהמשך לנאמר לעיל, המהרי"ק חוזר פחות או יותר על דבריו של הרי"ף.

## **הדת כתחליף למדינה – גיור (7)**

הרכיב השלישי של המשפט הדתי, הוא רכיב העל-מדינתיות. המסגרת הריבונית בה חלה שיטת משפט היא מסגרת המוגבל לטריטוריה, לא כך במשפט הדתי מכיוון שהריבון איננה המדינה אלא האל. אי לכך, גבולות הריבוניות של המשפט הדתי הוא העולם כולו. יש לכך שני סייגים :

- התפיסה האלילית – תפיסה זו כן גורסת כי לאל גבולות טריטוריאליים.
- הרמב"ן טוען בפירושו לתורה בכמה מקומות כי מי שמביט בספר דברים, כפשוטו, רואה כי המצוות נהוגות בארץ ולא מחוצה-לה. קיום מצוות בחו"ל היא חובת קיום משנית, ולא ראשונית.

### **כיצד הדת מחליפה את המדינה – ריבונותו של האל**

אחת הדוגמאות לכך היא הגיור, ההסתפחות למסגרת של עם ישראל באופן דתי. האם עושים זאת אזרחית ? או שמא עושים זאת באופן דתי – המרת דת ?

**בבלי, יבמות מו, א :**

מדובר על הרכיבים הכלולים בהליך הגיור – מילה, טבילה, וקבלת מצוות. מה דינו של גר שנימול אך לא טבל ? רבי יהושע מאשר. מה דינו של טובל אשר לא נימול ? רבי יהושע גם כן מאשר. חכמים לעומת זאת, קובעים כי אין אדם גר עד אשר הוא טובל ונימול.

**בבלי, בכורות ל, ב :**

מקור זה דן בהליך של קבלת המצוות. רבי יהודה קובע כי גר חייב לקבל על עצמו את כל המצוות, אפילו הדקדוקים הקטנים ביותר.

**שו"ת אגרות משה, יו"ד ג', קו :**

קבלת מצוות איננה מעקבת את הגיור, והוא יוכר גם ללא קבלת מצוות מלאה. קבלת מצוות היא דרישה לכתחילה.

**גר צדק ו-גר תושב**

מה בין שני המושגים האלו ? כשהמקרא אומר "גר", למה כוונתו ?

**ספרא בהר פרשה ה, א :**

מדובר בחובתו של אדם להחזיק את ידו של אחיו, כאשר הוא רואה אותו מתמוטט. מסביר המקור כי גר-צדק הוא גר אשר קיבל את עול כל המצוות, לעומת גר-תושב הוא אדם אשר עבר "התאזרחות" ומקבל על עצמו מצוות מסויימות (שהן בבחינת חוקי המדינה) אך עדיין "אוכל נבלות".

בתורה המונח "גר" מתייחס לגר-תושב בלבד, אין ולו אזכור אחד לגבי גר-צדק. כעת, כאשר המדינה היהודית נפלה כיצד יסתפח אדם לעם ישראל? מכאן והלאה התפתח המושג של גר-צדק, ההסתפחות הדתית לעם ישראל.

#### **ישעיהו יד, ישעיהו נו :**

במקורות אלו ניתן להבחין בין שני דפוסי הגיור, הגיור המדיני והגיור הדתי. מקור 7, בניגוד למקור 6, מדבר על הסתפחות הגר לאל, ולא לעם ישראל (פסוק ו').

#### **רמב"ם, איסורי ביאה, יד :**

הלכה א: הרמב"ם מפרט כיצד מקבלים את גר הצדק. ראשית, לפני שמדברים עם גר על מצוות, מדברים איתו על המצב הלאומי ורק אח"כ על המצוות, מכיוון שגר מתסתפח קודם כל למסגרת המדינית ורק אח"כ לדתית.

הלכה ח: גר תושב, לפי הרמב"ם, מתקבל רק בזמן שהיובל מתקיים (הראב"ד – שנים בהם מתקיימת חלוקת רכוש, וגרים הם בד"כ אנשים נזקקים). ומתי אכן היובל מתקיים? כשעם ישראל מצוי באדמתו, קרי מצבים בהם המסגרת המדינית חזקה.

אם כן, המילה והטבילה הם הרכיבים הפיזיים הקשורים למרכבי הלאומי בגיור, לעומת קבלת המצוות המתקשר לפן הדתי אשר בגיור. כללו של דבר, הסממנים הלאומיים בגיור חזקים הרבה יותר.