הרב שמואל אריאל

בין מקור ובין פרשנותו

(עיון בסוגיות שעלו בדיון סביב ה'רבדים')

במאמר זה אין מגמתי לעסוק ב"שיטת הרבדים" עצמה, כשיטת לימוד שנלמדת בישיבות תיכוניות מסויימות[1], אלא לעסוק בנושאים העקרוניים שהועלו סביב עניין זה. הדיון שהתפתח סביב נושא ה'רבדים', מתרחב מעבר לגבולות המצומצמים של שיטת הלימוד, ונוגע בנושאים יסודיים, הקשורים ליסודותיה של התורה שבעל-פה. מבחינה זו, יש ברכה רבה בעצם הדיון. מאמר זה, נועד להציע כיווני חשיבה, ואין הכוונה לקבוע מסמרות בשאלות יסודיות אלה. ויהי רצון, שלא אכשל בדבר הלכה, ושהקוראים יבינו את הדברים לאשורם, מתוך שייגשו אל הדברים בנכונות לשמוע ובעין טובה.

בעיה שעלתה רבות בדיון סביב שיטת ה'רבדים', היא שאלת הפער בין מקור ובין פרשנותו, כגון: בין הנראה לנו בפשט המשנה ובין פירוש הגמרא למשנה זו. בעיה זו מתבלטת בדרך הלימוד שהוצעה על ידי שיטת ה'רבדים', ומשום כך עלו בדיון דרכי התמודדות שונות.

א. הגישות השונות להתמודדות עם הפער שבין מקור לפרשנותו

ישנה גישה הטוענת, שאין כל פער. פשט המשנה האמיתי, הוא תמיד כפי שפירשו האמוראים. אם ישנו הבדל בין האופן שבו הבנתי אני את המשנה, ובין האופן שבו פירשו האמוראים את המשנה, עלי רק לחפש היכן טעיתי, ואין כל מקום להציע פירוש אחר במשנה.

גישה שניה טוענת, שכאשר אנו נתקלים בקושי כזה, ודאי שחייבים אנו לברר תחילה היטב, שמא הקושי הוא מדומה, ובעצם פרשנות הגמרא היא היא פשט המשנה. אך ייתכן מצב, שלאחר כל הניסיון ליישב את הדברים, נישאר עדיין בקושי, ולא נוכל לומר בלב שלם שאכן זה הוא פשט דברי המשנה. במצב כזה, לפי גישה זו, אין אנו נדרשים לבטל את הבנתנו כליל, ולעשות את לימודנו ל"דבר שאין הלב מעיד על אמיתתו", אלא רשאים אנו להציע פירוש אחר לדברי המשנה. בדרך זו הלכו לעתים ראשונים ואחרונים[2], וגם אנו רשאים ללכת בה לפעמים.

---

[1] במובן זה, של דרך לימוד, אני מפקפק בתועלתה של שיטת הרבדים, ובחלק מהנחות היסוד העומדות בבסיסה, ואכמ"ל.

[2] עי' בספר 'המחלוקת בהלכה', עמ' 206 ואילך, ובחוברת 'קובץ דברי ראשונים ואחרונים בעניין הבנת דרכי התלמוד' (יצאה לאחרונה על ידי מכון הרבדים), פרק ב'. מקורות נוספים: מאירי (שבת נה, א ד"ה מעיקרי הדת); ב"י (או"ח סי' שיא סוף סעי' ו) בדעת הרמב"ם; מהרש"א (סנהדרין לא, ב ד"ה ירמיה אחי).

בהקשר זה עלתה הטענה שראשונים ואחרונים אלה אינם הולכים בשיטה זו בספריהם, אלא אמרו זאת רק במקומות בודדים. וכגון הגר"א - תלמידיו מוסרים משמו, שניתן לפרש משניות שלא כפירושן בגמרא, וכך מופיע במספר מקומות בפירושו למשנה; אך בביאור הגר"א לשו"ע לא מצינו זכר לשיטה זו.

לענ"ד יש לומר שפירושים מסוג זה יש להם ערך עיוני-תאורטי בלבד, ואילו פסיקת ההלכה נעשית רק על פי פרשנות הגמרא. ומכיון שביאור הגר"א לשו"ע נכתב לשם בירור ההלכה, אין מקום להכניס בו פירושים מסוג זה. כמו כן ידוע, שבדורות הראשונים לא היתה הפרדה בין העיון ובין ההלכה, וגם חידושים שנכתבו על הש"ס, מגמתם היתה הלכתית. ולפיכך, גם אם סברו שבעיקרון יש מקום לפרשנות שונה מדברי הגמרא, הדבר לא בא לידי ביטוי נרחב בכתביהם, שנכתבו להלכה, אלא רק במקומות בודדים, שבהם דיברו לפלפולא בעלמא. רק בדורות האחרונים נוצרה ההפרדה הזו בצורה חדה, בין לימוד עיוני-תאורטי ובין לימוד אליבא דהלכתא, ולפיכך יש יותר מקום לעסוק גם בפשטי משניות וכד', במסגרת הבירור העיוני של הסוגיה.

דוגמא לדבר - כידוע, כמה ראשונים מציעים פירושים בפשטי הפסוקים, שלא כדברי חז"ל. אולם בפירושיהם של אותם ראשונים על הגמרא (כגון פירוש הרשב"ם לבבא בתרא), לא נמצא פירוש של פשט בניגוד לגמרא, אלא הם מבארים תמיד את הדרשות שבגמרא, ללא הבאת הפשט במקביל. וכך גם לגבי פשטי המשניות - מכיוון שספרי הראשונים באו לפרש את הגמרא אליבא דהלכתא, לא הביאו בהם פירושים של פשטי המשניות.

על פי זה נראה לי להסביר נקודה נוספת - מקצת מן המקורות הללו, מסייגים את דבריהם, שניתן לפרש פירוש חדש במשנה, כאשר אין לכך נפק"מ למעשה, או כאשר זו "הלכתא למשיחא" - נפק"מ רק לדברים שאינם נוהגים בזמן הזה. והדבר תמוה - אם אכן מקבלים באופן עקרוני, שייתכן מצב שהגמרא לא כיוונה לפשט המשנה, ורשאים אנו להציע פירוש מדעתנו, מדוע הדבר ייתכן רק בתחומים מסויימים, שאינם נוהגים בזמן הזה, ולא ייתכן שיקרה כך גם בתחומים הנוהגים בזמננו? נראה להסביר, שאין זו אמירה עקרונית, שלא ייתכן מצב כזה גם בדינים הנוהגים בזמן הזה, אלא שמפרשים אלה לא רצו להציע פירושים מסוג זה בתחומים אלו, משום הסיבה שהזכרנו, שלא היתה הפרדה בין העיון ובין ההלכה, ולפיכך בדברים הנוהגים בזמננו, חששו שאנשים יסיקו מן הפירוש החדש

יחד עם זה, יש להדגיש שתי נקודות חשובות:
א. פירוש כזה שאנו מחדשים, כוחו יפה לעיון בעלמא, ואילו ההלכה נפסקת רק על פי הגמרא. כשם שאנו טורחים לברר גם דעות אמוראים וראשונים שלא נפסקו להלכה, כך ניתן גם לברר את פשט המשנה, ולהציע בה פרשנויות חדשות; אך פסיקת ההלכה היא רק על פי דברי הגמרא.
ב. יש להיזהר מפני גישה, שתהפוך את הנקודה הזו למרכז הלימוד, ותחפש בכל מקום את הפער, "במה שונה הגמרא מן המשנה". אם קורה לעתים שנתקלים במהלך הלימוד בתופעה כזו, אין להתעלם ממנה, אלא יש להתמודד עמה בישרות; אך אין לצאת מנקודת הנחה של פער, ולהשתית את יסוד הלימוד על חיפוש "חידושים" כאלה.

ב. הבסיס לגישה הטוענת שאין פער

על הגישה הסוברת שלא ייתכן פער בין המשנה ובין פרשנותה באמוראים, יש לשאול שאלה פשוטה - מה הוא הבסיס להנחה זו? בסיס כזה ניתן להציע בשלושה אופנים:
1. האמוראים אמרו את פירושיהם במשנה, מתוך מסורת ברורה שהיתה בידיהם מימי התנאים, ולפיכך ודאי שזו היא כוונת התנא - נוסף על נוסח המשנה המתומצת, התנא ביאר את כוונתו במסורת שבעל-פה, והאמוראים רק מגלים לנו את המסורת הזו.
2. האמוראים אמרו את פירושיהם מתוך רוח הקודש, מתוך ידיעה נבואית מה היא כוונת המשנה.
3. האמוראים פירשו את המשניות מתוך שכלם, אך שכלם היה שכל מוחלט, שכיוון בהכרח לכוונת התנא.

לענ"ד, כל האפשרויות הללו נידחות, מחמת התופעה הפשוטה, שבמרחבי הש"ס ישנן מחלוקות לאלפים בין האמוראים, שנחלקו בפרשנות המשניות והברייתות. אילו בכל משנה היתה בידי האמוראים ידיעה ממקור מוחלט כזה, כיצד נוצרו מחלוקות ביניהם? וכיצד יש לעתים מחלוקת בין הבבלי ובין הירושלמי בפירוש המשנה? ועוד - לעתים האמורא עצמו מפרש את המשנה באופן מסויים, ולאחר מכן חוזר בו, מחמת קושיה. וכמובן, אין שייך שהאמורא יחזור בו, אם דבריו נאמרו מלכתחילה מתוך מסורת או ידיעה מוחלטת אחרת. על כורחנו, האמוראים פירשו את המשניות מתוך סברתם, ולא מתוך מקור מידע מוחלט; ובפרשנות כזו, ככל דבר התלוי בשכל האנושי, ייתכנו מחלוקות וחזרות.
כאן יש להדגיש - ודאי שבידי האמוראים היו מסורות שאינן בידנו, וודאי ששכלם היה בדרגה גבוהה מאד, אך אי אפשר לבוא מתוך כך, ולטעון טענה מוחלטת כזו, שכל פירוש שאמרו האמוראים נובע ממסורת או משכל מוחלט[3].

ג. אפשרות של פער - הסבר העניין

בין המוכנים לקבל את האפשרות שלעתים יש פער בין פשט המשנה ובין פרשנות הגמרא, יש הבדל גישה יסודי, בהסברת עניין זה - מה הביא את הגמרא, לפרש את המשנה באופן זה?

ישנה גישה הטוענת שהדבר נעשה באופן מודע. האמוראים היו מודעים לכך שפשט המשנה שונה מפירושם, ובכל זאת פירשו אותה כפי שפירשו, משום סיבות שונות. דברים בכיוון זה מופיעים בהקדמת פאת השולחן, לר' ישראל משקלוב, תלמיד הגר"א:

> וידע רבינו (- הגר״א) כל חיסורי מחסרא שבש״ס בשיטותיו, שלא חסר כלל בסדר שסידר רבנו הקדוש, ולאו אורחיה לחסר דבר; רק שרבי סבירא ליה כחד תנא ואליביה סתמיה, ואליביה לא חסרה כלל, והגמרא סבירא לה כאידך תנאי, ואליביה קאמרא הגמרא חסורי מחסרא והכי קתני...

דהיינו, שרבי יהודה הנשיא אכן התכוון למה שנראה בפשטה של המשנה, אך האמוראים פסקו הלכה כפי תנא אחר, החולק על המשנה, וכדי ליישב את המשנה עם ההלכה הפסוקה, תירצו אותה באופן של "חסורי מחסרא והכי קתני". על דרך זו יש מסבירים גם פירושים דחוקים אחרים שמופיעים בגמרא, שהאמוראים לא התכוונו לומר שזה הוא באמת פשט המשנה, אלא שהיו בידם מסורות הלכתיות שחולקות על המשנה, ומסיבות שונות רצו שתהיה התאמה

נפק״מ למעשה. מה שאין כן בזמננו, שמקובלת מאד ההפרדה בין התחומים, ואין חשש שמאן דהוא יסיק משיעור עיוני נפק״מ מעשיות.

3 בדברי ראשונים ואחרונים מופיע לעתים הביטוי, שדברי חז״ל נאמרו ברוח הקודש; אך יש להבין את מהותה של רוח הקודש זו. אם נאמר שחז״ל קיבלו את כל דבריהם כאמירה מפורשת משמים, כיצד אירע אפוא, שאמורא אחד קיבל אמירה אחת ואחר קיבל אמירה סותרת? ועוד, הרי ״אין משגיחין בבת קול״, ו״לא בשמים היא״! לענ״ד יש להסביר זאת על פי הרמב״ם (מו״נ ב, מה), האומר, שהמדרגה הראשונה של רוה״ק, אינה ידע א-להי שמופיע אל האדם, אלא רוח השורה עליו, מסייעת לו, ומעוררת אותו לעשות מעשים מסויימים. בהקשר שלנו, יש להסביר ביטויים אלה של ״רוח הקודש״, שהאמוראים זכו להשראה, שעוררה אותם לחדש את חידושיהם בתורה וסייעה להם בכך. אולם אין הכוונה לומר, שהתכנים שאותם אמרו, נמסרו להם מילה במילה מן השמים.

בין המשנה הכתובה ובין ההלכה הנוהגת למעשה, ולפיכך העמיסו בלשון המשנה דחקים, כך שתתאים להלכה הפסוקה.

אף שהדברים נאמרו כפי הנראה על ידי הגר"א לגבי מקומות מסויימים[4], לענ"ד אין לכלול מהם כלל גורף, ולהסביר בדרך זו את כל המקומות שבהם הגמרא נדחקת בפשט המשנה[5]. דרך זו היא קשה מאד, מכמה צדדים:

1. עצם המלאכותיות שבגישה זו. הקורא את הגמרא ורואה בה הסבר למשנה, מתרשם שהדברים הם כפשוטם, שהכוונה היא להסביר את המשנה. ואילו לפי גישה זו, כל ההסבר והפירוש הם רק כיסוי: האמורא יודע שאין זו כוונת המשנה, ומנסה ליישב בכל זאת את מילותיה של המשנה עם דבריו. לשם מה נחוץ המהלך המפותל הזה? ומדוע האמוראים מסתירים מאתנו את האמת, ומכסים עליה באופן זה?

2. אם אכן האמוראים מסתמכים על דעות תנאים חולקות, שאינן מופיעות במשנה, מדוע אין הם מזכירים אותן במפורש, אלא נדחקים כדי לסמוך את הדברים על המשנה בלבד?

3. כידוע, כאשר אין הגמרא מצליחה ליישב את דברי המשנה עם דעת האמורא, גם אחרי כל הדחקים - דעת האמורא נדחית מן ההלכה. ואם מלכתחילה האמורא הסתמך על דעה תנאית חולקת, ומחמת זה נכנס לכל הדחקים בלשון המשנה, מדוע אין הוא מביא עתה את הדעה הזו, ואומר "תנאי היא"?

4. במקומות מסוימים, אנו מוצאים שמפרשים באופנים דחוקים, גם דעות שאינן להלכה. וכגון בסנהדרין (כג, א). ר' מאיר אומרשם , שבעל הדין יכול לפסול את הדיין שברר חבירו ואת העדים שמביא חבירו. הגמרא תמהה על כך קשות: "כל כמיניה דפסיל דייני?!", "פה קדוש יאמר דבר זה?!", ומתוך כך מעמידים אוקימתות שונות בדעת ר' מאיר, אוקימתות שקשה ליישבן באופן פשוט בלשון המשנה[6]. ולפי דרך זו - הרי אין הלכה כר' מאיר! ואם כן, מה המניע של האמוראים להעמיס אוקימתות בדבריו?

4. במקומות מסוימים, הגמרא שואלת במפורש את השאלה, שהאוקימתא היא רחוקה מפשט המשנה. וכגון בריש מסכת שבת: המשנה מתארת הוצאה והכנסה מרשות לרשות. הגמרא (ד, א) מקשה, שאין כאן עקירה והנחה במקום של ד' על ד'. היא מאריכה באוקימתות שונות, ולבסוף (ה, א) דוחה אותן רבא: "איכפל תנא לאשמעינן כל הני?!" - לא ייתכן להעמיד את המשנה במציאויות רחוקות כאלה. והרי אם האוקימתות שמופיעות בכל הש"ס, אין כוונתן לפרש באמת את המשנה, אלא רק להתאים את המשנה עם ההלכה, מה הקושי להעמיד גם כאן את המשנה באוקימתות דחוקות ככל שיהיו, ובלבד שהמשנה תתאים עם ההלכה?

מכל זה עולה שיש ללמוד את דברי הגמרא כפשוטם. האוקימתות באות באמת לפרש את המשנה, ולא רק כדי להתאים אותה באופן כלשהו עם ההלכה. המניע שהביא את האמוראים להעמיד אוקימתות, היה קושי פרשני כפשוטו, שדברי המשנה כפשטם קשה לקבלם, כמו בדוגמאות שהבאנו. מכיון שקשיים אלו הם כל כך גדולים, היתה הגמרא מוכנה להיכנס לדחקים, ובלבד שיימצא הסבר מניח את הדעת לדברי המשנה.

כך הוא גם במקום שיש מחלוקת אמוראים, ואחד האמוראים מיישב את דברי המשנה בדוחק עם שיטתו: מתוך שצד מסוים ברור לו מסברה - אין מסתבר לו, שהמשנה תאמר שלא כסברה זו, והוא מוכן להיכנס לדחקים כדי ליישב את המשנה עם הסברה הנראית לו כנכונה. אך זהו מהלך אמיתי, ובמקום שאין כל הסבר לדברי המשנה לפי דעה זו, אכן נידחים דברי האמורא.

לפיכך גם אין הבדל אם זו דעה שנפסקה להלכה או לא. בכל אופן, יש להבין את כל דברי התנאים גם כאשר מדובר בדעות תמוהות, ואף אם אינן להלכה.

מכך נובעת גם דחייתו של רבא בשבת. גם כאשר עומד בפנינו קושי סברתי, יש גבול מסויים של דוחק שניתן לקבלו כדי לפתור את הבעיה; כאשר הדוחק היה כבד מנשוא, אמר רבא, שאי אפשר כבר לקבל זאת, וחייבים לחפש פיתרון אחר לקושיה.

ד. הצידוק לפרש שלא כדברי האמוראים

מתוך דוגמא זו של דברי רבא בשבת, ניתן להסביר, כיצד הרשו לעצמם לעתים המפרשים לפרש בדברי המשנה פירוש חדש, שלא כדברי הגמרא. כפי שראינו, הגמרא עמדה במתח בין שני קשיים: מחד, קושיה סברתית - הרי צריך עקירה והנחה על גבי מקום של ד' על ד' טפחים, וכיצד המשנה מתארת הוצאה והכנסה מיד ליד? ומאידך, קושי בלשון - שהרי סוף סוף המשנה מתארת זאת, והאוקימתות שניתנו למשנה הן דחוקות מאד. בכל פרשנות דחוקה, יש

---

4 לאמיתו של דבר, איני בטוח שדברי הגר״א שהובאו לעיל הם חד משמעיים, וייתכן שניתן לפרשם גם בכיוון המוצג להלן. ובמקורות אחרים מבית מדרשו של הגר״א ישנן הטיות לכאן ולכאן.

5 הגר״א אמר את דבריו כאן לגבי ״חסורי מחסרא״, ולא באופן כללי לגבי האוקימתות ושאר הדחקים. וגם לגבי ״חסורי מחסרא״, אי אפשר לענ״ד לומר את הדברים ככלל גורף, שהרי ישנם לא מעט ״חסורי מחסרא״ שהם פשט פשוט.

6 ועיין בירושלמי, שישנה גם דעה שמסבירה את דברי ר׳ מאיר כפשטם, ואכמ״ל.

שקילה של שני הצדדים זה מול זה - מידת הקושי הסברתי מול מידת הדוחק הלשוני - והפרשן מכריע לטובת צד זה או הצד השני. השקילה הזו של הקשיים זה מול זה, היא מורכבת מאד, ותלויה בסברת הפרשן - מה נראה לו אפשרי בסברה ובלשון, ומה לא. אין בכך הוכחות מוחלטות, וכידוע, לא פעם אדם אחד סובר שפירוש מסוים הוא פשט אפשרי בלשון, וחברו סובר שזהו דוחק בלתי נסבל. כך למשל בדוגמא זו - האמוראים שלפני רבא, ראו את הדוחק הסברתי כמכריע יותר, ולפיכך היו מוכנים לקבל את הדוחק הלשוני, ואילו רבא סבר שהדוחק הלשוני הוא כבד מדי, ולפיכך יש לשנות את הסברה[7].

ממילא, מובן כיצד קורה לעתים, שפרשנים מאוחרים התקשו לקבל פירושים מסוימים שמופיעים בגמרא, ראו אותם כדוחק גדול מדי בלשון המשנה, והציעו פירוש חדש. אין כאן שאלה מוחלטת של "שחור ולבן", האם הפירוש אפשרי או לא אפשרי, אלא יש כאן שני גורמים העומדים זה מול זה, והשאלה היא היכן נקודת ההכרעה בשקילה שלהם. באופן חשיבה מסויים, דוחק סברתי הוא משמעותי יותר, וגורם להכריע כנגד דוחק לשוני; ואילו באופן חשיבה אחר, דוחק לשוני הוא משמעותי יותר, ועדיף להציע פרשנות אחרת, ובלבד שלא להידחק בלשון.

מתוך כך, יש גם תשובה לשאלה הנשאלת, שהאמוראים הרי היו גדולים מאתנו, ואם כן, כיצד אנו מרהיבים עוז להציע פירוש שונה משלהם?

ראשית, יש לציין, שאי אפשר לקבוע בהכרח, שהקטן יותר בחכמה, לא יוכל לעולם לכוון לפירוש טוב יותר מאשר הגדול ממנו. הרי ידוע המשל של "ננס על גבי ענק". אנו באים לאחר דורות רבים של בירור הסוגיות; והבירור המקיף הזה יכול לעתים להאיר את עינינו למצוא פירוש חדש, שלא יכול היה להתגלות קודם שנשלם הבירור.

אך לאור הדברים דלעיל עולה תשובה מהותית יותר. החכמה אינה רק עניין כמותי, שניתן לדרג בו באופן מוחלט קטן מול גדול. ההכרעה השכלית בנויה על דרכי חשיבה, הנחות יסוד, תפישות בסיסיות, שעומדות ביסודה של כל הבנה ופרשנות. דרכי החשיבה הללו, עשויות להשתנות מדור לדור. גם הקטן בחכמה, יכול לעתים לראות דברים חדשים, מתוך שזווית ההסתכלות שלו ודרכי החשיבה שלו הן חדשות.

יטען הטוען, שאם אכן אנו מזהים הבדל בין דרך החשיבה של האמוראים ובין דרך החשיבה שלנו, הרי עלינו לשנות את דרך החשיבה שלנו, כך שתתאים לדרך החשיבה של האמוראים. התשובה לטענה זו, קשורה בהשקפה יסודית על התורה שבעל-פה. התורה שבעל פה היא גילוי נשמות ישראל שבכל דור ודור, ובכל דור ישנן הופעות חדשות, דרכי לימוד חדשות וכלי חשיבה חדשים. אינה דומה דרך הלימוד של הרמב"ם לדרך הפלפול שנהגה בפולין, ודרך הלימוד של בעלי התוספות אינה זהה לדרך הלימוד של ר' חיים מבריסק. כל דור מוסיף משלו לבניין התורה שבעל פה, אם מעט ואם הרבה; וכל מפגש של נפש מישראל עם דברי התורה, מאיר אור חדש, שאינו נוצר בלימודן של נפשות אחרות (אורות התורה ב' א). ודאי, שיסודו של לימוד התורה הוא הקבלה מן הדורות הקודמים; אך על גבי זה, תפקידנו להוסיף את הגילוי המיוחד שלנו. לא לחינם הוריד הקב"ה בדורותינו נפשות מסוג מסוים ודרכי חשיבה מסוימות, אלא כדי שיתגלו גילויים חדשים בתורה. אי אפשר להכחיש את העובדה, שגם בדורנו, עם כל קטנותנו, מתחדשים כלי חשיבה וניתוח חדשים, ומתגלים אורות חדשים, ואין זה בא לפסול את דברי הראשונים ודרכי לימודם חלילה, אלא להוסיף עליהם, בבחינת "מקום הניחו לי אבותי להתגדר בו". כפי שבתורה שבכתב ישנם "פשטות המתחדשים בכל יום" (רשב"ם בראשית לז, ב), וגם בדורנו מתחדשים פשטים חדשים ודרכי לימוד חדשות בלימוד התנ"ך, כך גם במשניות ובמימרות, רשאים אנו להוסיף גם את פירושינו שלנו, על גבי פירושיהם של קודמינו. בכל זאת, כמובן, הדברים צריכים להיעשות בזהירות יתרה - לא כל תלמיד מתחיל יכול לקפוץ ולחדש פירושים מבלי שעמל תחילה לעיין בפירושי חז"ל ורבותינו הראשונים והאחרונים, ובירר מה גרם לקדמונים לפרש אחרת, ואיזו סברה עמדה בבסיס דבריהם. וגם כאשר אנו מציעים פירוש חדש, הדבר צריך להיעשות בענווה ומתוך יראת כבוד כלפי רבותינו, ומתוך הפנמה אמיתית של הנקודה הזו, שפרשנויות שונות אינן בהכרח "אמת" ו"טעות", אלא נובעות מדרכי חשיבה סובייקטיביות ושונות.

ה. מסורת וחידוש בתורה שבעל-פה

דומה, שאחד הדברים שגורמים להתנגדות כלפי גישה זו, שייתכן במקרים מסוימים פער בין המשנה ובין הגמרא, היא התחושה, שדבר זה מערער את כל יסודה של התורה שבעל-פה. שהרי, אנו אמונים על כך, שמשה קיבל בסיני, מלבד התורה שבכתב, גם תורה שבעל-פה, וממנו נמסרה התורה מדור לדור. מהותה של התורה שבעל-פה היא הרציפות וההמשכיות, העתקת השמועות בנאמנות מרב לתלמיד. ואם ייתכן מצב שבו יש הבדל בין כוונת המשנה ובין פירושה על ידי האמוראים, הרי זה מבטל את הרציפות של המסירה, וההלכה הספציפית הזו לכאורה כבר אינה המשך של הקבלה מסיני.

יש לשים לב לכך ששאלה זו היא שאלה כללית החורגת מנד"ד. במקומות רבים ישנה מחלוקת אמוראים בפרשנות המשנה. אם כל מהותה של התורה שבעל פה היא רק רציפות המסירה, עולה לכאורה, שמבין דעות האמוראים, רק

[7] עיין שם, שרבא מחדש סברה, שידו של אדם חשובה לו כדי על ד'.

דעה אחת היא בגדר 'תורה', וכל שאר הדעות אינן בגדר 'תורה' חלילה, שהרי אין הן ממשיכות בנאמנות את מסירת המשנה. כיצד נוכל לומר "אלו ואלו דברי א-להים חיים", בשעה שרק דעה אחת היא אמת, והאחרות אינן אלא טעות חלילה? וכך גם בכל מחלוקת בין הראשונים בהבנת דברי הגמרא. האם נאמר שרק הדעה שכיוונה לפשט הגמרא הרי היא בגדר 'תורה'? ומה נאמר במצב של מחלוקת בין עדות ישראל, שאלו נוהגים כפי פרשנות אחת ואלו כפי פרשנות אחרת? האם נאמר שהמנהג שלא כיוון לפרשנות הנכונה הרי הוא מחוץ לגבולה של תורה, חלילה?

עלינו להרחיב מעט בעניין יסודי זה, ואז נשוב ונבדוק את השלכותיו לסוגייתנו. כידוע, הרמב"ם בהקדמת פירוש המשנה, מחלק את דיני התורה שבעל-פה לסוגים שונים - ישנם דינים שמקורם בקבלה מסיני (הלכה למשה מסיני, ופירושים מקובלים); אך ישנם גם דינים, שמקורם בדרשות חכמים, שדרשו את התורה כפי רוחב דעתם. וכך מחלק הרמב"ם גם בהלכות ממרים (א, ב):

...אחד דברים שלמדו אותן מפי השמועה והם תורה שבעל-פה, ואחד דברים שלמדום מפי דעתם באחת מן המידות שהתורה נדרשת בהן ונראה בעיניהם שדבר זה כך הוא, ואחד דברים שעשאום סייג לתורה... כל אחד ואחד מאלו השלושה דברים - מצוות עשה לשמוע להן...

ישנה גישה המצמצמת חלק זה של יצירת חכמים, כאילו המדובר הוא רק בדינים בודדים שלגביהם לא נמסרה מסורת מסיני, ועיקר מהותה של התורה שבעל-פה היא הקבלה מסיני והמסירה של קבלה זו מדור לדור. אך בדברי הרמב"ם מפורש, שהדינים המחודשים על ידי חכמים הם רבים מאד - הרמב"ם בפיה"מ שם (וכן במקומות נוספים) קובע, שכל מקום שבו אנו מוצאים מחלוקת בדין כלשהו, הרי זו ראיה שדין זה אינו מקובל מסיני, אלא מקורו בדרשתם של חכמים. ומכיוון שהמחלוקות בש"ס הן רבות מאד, הרי שמניין רב מאד של דרשות הוא יצירה ולא מסורת. וכמובן, ישנן גם דרשות חכמים שלא נפלה בהם מחלוקת, וממילא חלק היצירה הוא גדול עוד יותר. יתרה מזו - בהקדמת ספר המצוות, בשורש השני, מגדיר הרמב"ם בפירוש, שחלק זה כולל את את רוב דיני התורה! וזו לשונו (בתרגום הרב קאפח):

כבר ביארנו בהקדמת חיבורנו על פרוש המשנה, כי רוב דיני התורה נלמדים בשלוש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן, ושהדין הנלמד במידה מאותן המידות פעמים יש בו מחלוקת; ושיש שם דינים שהם פירושים מקובלים ממשה רבנו, ואין בהם מחלוקת...[8]

יש המקשים על דברים אלה, מן המאמר הידוע[9], שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, ניתן למשה בסיני. ולכאורה משמע מכאן, שכל התורה כולה היא מסורת מסיני, ולא חידוש של חכמים. אולם בדברי חז"ל עצמם אנו מוצאים את הביאור למאמר זה בסדר אליהו זוטא (פר' ב):

פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ומצאני אדם אחד, ובא אלי בדרך מינות, ויש בו מקרא ואין בו משנה. אמר לי, מקרא ניתן לנו מהר סיני, משנה לא ניתן לנו מהר סיני. ואמרתי לו: בני, והלא מקרא ומשנה מפי הגבורה נאמרו.

ומה בין מקרא למשנה? משלו משל, למה הדבר דומה? למלך בשר ודם שהיה לו שני עבדים, והיה אוהבן אהבה גמורה, ונתן לזה קב חיטין ולזה קב חיטין, לזה אגודה של פשתן ולזה אגודה של פשתן. הפיקח שבהן מה עשה? נטל את הפשתן וארגו מפה, ונטל את החיטין ועשאן סולת, בירדה טחנה, ולשה ואפה, וסידרה על גבי השולחן, ופרס עליה מפה, והניחה עד שלא בא המלך. והטיפש שבהן לא עשה ולא כלום. לימים בא המלך בתוך ביתו, ואמר להן, בניי, הביאו לי מה שנתתי לכם. אחד הוציא את [פת] הסולת על גבי השולחן, ומפה פרוסה עליו, ואחד הוציא את החיטין בקופה, ואגודה של פשתן עליהן - אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה. הוי אומר, איזה מהן חביב? זה שהוציא את השולחן ואת [פת] הסולת עליו...

אלא כשנתן הקב״ה תורה לישראל, לא נתנה להן אלא כחיטים להוציא מהן סולת, וכפשתן להוציא ממנו בגד...

המדרש פותח בקביעה, שגם המשנה נאמרה מפי הגבורה; אך הוא ממשיך ומסביר קביעה זו - המלך לא נתן לעבדיו את המוצר המוגמר, אלא רק את חומר הגלם. ובנמשל - אמנם התורה שבעל פה מקורה בסיני, אך אין הכוונה שכל פרטיה נמסרו בסיני, אלא הקב"ה מסר למשה רבנו את התורה שבכתב ואת יסוד התורה שבעל-פה: ההלכות למשה מסיני והפירושים המקובלים. מתוך בסיס זה, עמלו חכמי ישראל שבכל הדורות, פירשו את התורה ודרשוה והסיקו את כל פרטיה. התורה שבעל-פה כולה גנוזה וצפונה בתוך החלק המסור מסיני, כפי שהלחם גנוז בחטים והמפה בפשתן; אך עדיין ההוצאה מן הכוח אל הפועל היא ביד חכמי ישראל, שדרשו את התורה בעצמם והוציאו את כל פרטיה לאורה.

---

8 הערת המערכת: בנושא זה, עי' בהרחבה במאמרו של הרב מיכאל אברהם בגיליון זה.

9 ירושלמי פאה ב, ד; וכעין זה בבבלי ברכות ה, א.

מתוך דברי המדרש הללו עולה עוד נקודה מהותית. יש המסבירים, שבעצם כל התורה נמסרה למשה רבנו, אלא שבמשך הדורות נשכחו דינים שונים, ומשום כך נצרכו חכמים לדרוש דרשות מדעתם. דעה זו מקבלת את העובדה שדינים רבים נדרשו על ידי חכמים, אך היא רואה מצב זה כמצב דיעבדי, מחמת השכחה, ומלכתחילה מהותה של התורה שבעל-פה היא העברה מדור לדור בלבד. בדברי המדרש, אנו רואים שאין זה כך - מלכתחילה לא נתן הקב"ה לישראל לחם מעובד, תורה מוגמרת, אלא רק את יסודה של התורה, ומלכתחילה רצה הקב"ה, שחכמי ישראל הם שיוציאו את הלחם מן החיטה, וידרשו את כל פרטי התורה שבעל-פה. והדברים מופיעים ביתר חדות בירושלמי (סנהדרין ד, ב):

> אילו ניתנה התורה חתוכה, לא היתה לרגל עמידה. מה טעם, "וידבר ה' אל משה" - אמר לפניו, רבונו של עולם, הודיעני היאך היא ההלכה? אמר לו, "אחרי רבים להטות" - רבו המזכין זכו, רבו המחייבין חייבו, כדי שתהא התורה נדרשת מ"ט פנים טמא ומ"ט פנים טהור.

זו היא המגמה הא-להית מלכתחילה, שחכמי ישראל ידרשו את התורה. לא רצה הקב"ה לתת "תורה חתוכה", שכל פרטיה ודקדוקיה נמסרים מפי הגבורה, ותפקיד הדורות הבאים יהיה רק להעבירם בדייקנות מדור לדור; אלא רצה שהתורה תתגלה בכל צדדיה ואפשרויותיה, ומבין האפשרויות השונות שיעלו חכמי ישראל, תוכרע ההלכה על פי רוב הדעות. ולשם כך נתן הקב"ה רק את התורה שבכתב ויסוד התורה שבעל פה, כדי שתהא התורה נדרשת על ידי חכמי ישראל, בכל הצדדים לטמא או לטהר.

וכך כותב הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה (מהדורת הרב קאפח, עמ' יא) - הוא מביא את הדעה שהזכרנו, כאילו כל המחלוקות נובעות משכחת המסירה, ותוקף אותה בחריפות:

> ...אבל סברת מי שחשב, שגם הדינים שיש בהם מחלוקת קבלה ממשה, ונפלה בהם מחלוקת מחמת טעות בקבלה או שכחה... הנה זה, חי ה', דבר מגונה ומוזר מאד, והוא דבר בלתי נכון ולא מתאים לכללים, וחושד באנשים שמהם קבלנו את התורה, וכל זה בטל...

וממשיך הרמב"ם ומסביר, שהמחלוקות נפלו מחמת שינויים בסברה, שחכמים למדו את התורה כפי שכלם, ובמקומות שבהם היה הבדל בהכרעה השכלית, נוצרה מחלוקת.

וכך מסביר הריטב"א (עירובין יג, ב), את המאמר "אלו ואלו דברי א-להים חיים":

> 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...

והיינו כדברינו, שפרטים רבים מאד מלכתחילה לא נמסרו למשה רבינו בסיני באופן חתוך, אלא הקב"ה הראה למשה רבנו את האפשרויות השונות, והשאיר את ההכרעה בידי חכמי ישראל.

כפי שראינו, בכל דיון פרשני משולבים שני מרכיבים: סברת הפרשן, והדקדוק בלשון המקור אותו הוא מפרש. בתפישה המבססת את קדושת התורה שבעל פה רק על רציפות המסורת, כל כוחם של דברי האמוראים הוא רק ביניקתם מן התנאים, וממילא הצד העיקרי הוא דקדוק הלשון, לכוון בדיוק לכוונתו של התנא. סברת האמורא רק יכולה לסייע לו בהכרעה למה התכוון באמת התנא; אך בסופו של דבר, השאלה המכרעת היא כוונת התנא בלבד, וסברת האמורא מצד עצמה אין בה קדושת תורה שבעל-פה. ואילו בתפישה שהצגנו, יש ערך של תורה לסברתם של חכמי ישראל שבכל דור, שמחדשים בתורה שבעל-פה כפי רוחב דעתם. הצד של הדקדוק בכוונת המקור, הוא משמעותי, אך אינו הגורם הבלבדי, וגם לסברת הפרשן יש ערך. וכגון במחלוקת אמוראים - לשתי הדעות יש ערך של תורה שבעל-פה, מתוך היותן סברות של חכמי ישראל. אמנם מגמתם של האמוראים היא לכוון לדעת התנאים, אך אין זה הצידוק הבלבדי המקיים את דעתם. אלו ואלו דברי א-להים חיים, למרות שהתנא התכוון רק לאחת מן הדעות. ואף אם ייתכן, שבחלק מן המחלוקות המרובות, נפסקה הלכה כדעה שאינה מכוונת לדעת התנא, הרי זו תורת אמת, חלק מן התורה שבעל-פה, גילוי רצונו של הקב"ה, שרצה שהתורה תתגלה על ידי חכמי ישראל שבכל דור ודור.

ו. מקור הסמכות של המשנה והגמרא

כידוע, האמוראים אינם חולקים על התנאים, ובמקום שמובאת ראיה ממשנה או ברייתא כנגד דברי האמורא, דבריו נדחים בתיובתא. לפי דרכנו, שייתכן לעתים הבדל בין פשט המשנה ובין פרשנותה בגמרא, יוצא לכאורה, שבמקרה כזה, בסופו של דבר דברי האמורא שונים מכוונת התנא, וההלכה נפסקת שלא ככוונת המשנה. אמנם מדברינו לעיל עולה, שהאמוראים לא התכוונו לחלוק על התנאים, אלא לפרש את דבריהם; אך סוף סוף, אם אירע שפרשנות זו לא כיוונה לדעת התנא, נמצא שבפועל נוצרה חריגה מדברי המשנה.

או באופן אחר יש לשאול - אם אכן אנו מחדשים הסבר אחר במשנה, מדוע לא נפסוק הלכה כפי פרשנותנו, אלא נקבל את ההלכה שנפסקה בגמרא?

כדי לענות על שאלה זו, יש לברר? מה הוא מקור הסמכות של המשנה לעומת הגמרא, ושל הגמרא לעומת הדורות שלאחריה?

יש המסבירים, שהחכמים המאוחרים אינם חולקים על הקודמים להם, משום שבידי הקודמים היתה מסורת שאיננה בידי המאוחרים. גישה זו חוזרת שוב לתפישה, שהתורה שבעל-פה מבוססת בעיקרה על המסירה.

לכאורה, גם לאחר המקורות שהבאנו לעיל, שחלק גדול מן התורה שבעל-פה הוא חידוש ולא מסורת, עדיין ניתן לטעון, שאין חכמים מאוחרים יכולים לחלוק על קודמיהם, משום שעליהם לחשוש, שמא הדין הספציפי הזה מקורו במסורת, ועל דין שנמסר בסיני ודאי שאי אפשר לחלוק. אך הדברים אינם נראים, מכמה סיבות:

1. לפי זה, אין זה דווקא במעבר תקופות, בין תנאים לאמוראים ובין אמוראים לראשונים וכד', אלא כל חכם מאוחר אינו רשאי לחלוק על קודמיו, שעליו לחשוש שמא דבריהם נאמרו במסורת. והרי כידוע, אין האמוראים המאוחרים נמנעים מלחלוק על קודמיהם, ורק על התנאים הם נמנעים מלחלוק. כלומר, שמן הסתם אין לחשוש שמא הדין נובע ממסורת, אלא ניתן להניח שמקורו בסברה, ולחלוק עליו.

2. כך רואים בדברי הרמב"ם (הקדמת ספר המצוות, השורש השני) - הוא מסביר כיצד יש להבחין בין דין שמקורו במסורת ובין דין שמקורו בדרשת חכמים, ואומר, שמן הסתם אנו מניחים שדין מסוים הוא מחודש על ידי חכמים, אלא אם כן יש בדברי חז"ל אמירה מפורשת המלמדת שמקורו של הדין הוא במסורת[10].

3. כפי שכבר הזכרנו, הרמב"ם קובע, שדבר שנתון במחלוקת הרי זה סימן שאינו מסורת אלא מסברתם של חכמים. והרי כידוע, גם בדינים ששנויים במחלוקת בין התנאים, האמוראים מקבלים את סמכותם של התנאים, אף על פי שדינים אלה אין מקורם במסורת מסיני. כלומר, שסיבת הסמכות של התנאים אינה משום המסורת.

הסבר אחר טוען, שהחכמים המאוחרים אינם חולקים על קודמיהם, משום ירידת הדורות. אולם דברים אלה, מנוגדים לדברי הרמב"ם (בהל' ממרים ב, א-ב):

> בי"ד גדול **שדרשו באחת מן המידות** כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בי"ד אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו - הרי זה סותר ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר "אל השופט אשר יהיה בימים ההם" - אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.
>
> בית דין **שגזרו גזרה או תקנו תקנה** והנהיגו מנהג... ועמד אחריהם בית דין אחר וביקש לבטל דברים הראשונים... אינו יכול עד שיהיה גדול מן הראשונים בחכמה ובמנין...

כלומר, שרק בגזרות, תקנות ומנהגות צריך בית הדין השני להיות גדול מן הראשון כדי לחלוק עליו; ואילו בדרשות התורה אין הגבלה כזו, ובית הדין השני יכול לחלוק על הראשון גם אם הוא קטן ממנו. וזה כדברינו לעיל, שגם הקטן יותר עשוי לעתים לכוון לפירוש אמיתי יותר מן הגדול ממנו.

הכסף משנה (הל' ממרים שם), שואל את השאלה: אם אכן בי"ד מאוחר רשאי לחלוק על קודמו אף שהוא קטן ממנו, מדוע אין האמוראים חולקים על התנאים, ואין אנו חולקים על הגמרא? וזו תשובתו:

> ואפשר לומר, שמיום חתימת המשנה, קיימו וקבלו, שדורות האחרונים לא יחלוקו על הראשונים; וכן עשו גם בחתימת התלמוד, שמיום שנחתם לא ניתן רשות לשום אדם לחלוק עליו.

דהיינו, שהמשנה והגמרא מחייבות, לא מתוך שכל דבריהם הם מסורת, ולא מתוך גדולתם של התנאים והאמוראים, אלא מחמת קבלת עם ישראל, שקיבל על עצמו את סמכותם של המשנה והגמרא. והדברים מבוארים בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה:

> ...אבל כל הדברים שבגמרא הבבלי, חייבין כל ישראל ללכת בהם, וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. הואיל וכל אותם הדברים שבגמרא **הסכימו עליהם כל ישראל**, ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם, והם ששמעו הקבלה בעיקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבנו עליו השלום.

הרמב"ם מזכיר בסיום את עניין המסורת, שחכמי הגמרא קיבלו את הקבלה ממשה רבנו; וזה ודאי, שקבלת המסורה איש מפי איש היא יסוד מרכזי בתורה שבעל פה ובמקור סמכותם של חכמים. אך יש לשים לב, שהוא כותב: "והם ששמעו הקבלה **בעיקרי התורה** כולה" - לא כל פרטי התורה מקורם במסורת, אלא רק עיקרי התורה, שורשיה ויסודותיה, וכפי שהארכנו לעיל. ומשום כך, אין הרמב"ם יכול להסתפק בנימוק זה, אלא הוא מקדים לו שני נימוקים אחרים: קבלת כלל עם ישראל, והסכמת כלל חכמי ישראל. באותם פרטים שאין מקורם במסורת, אלא הם חידוש של חכמים, הנימוק לסמכותו של התלמוד הוא קבלת עם ישראל וחכמיו.

הגר"א וסרמן (קובץ שיעורים, ב"ב סי' תרלג) מחדד נקודה זו, ומוצא לה נפקא מינה:

---

10 בפירושם של דברי הרמב"ם הללו, ישנה כידוע מחלוקת גדולה, ונשתברו עליהם קולמוסים רבים; ועיין במאמרי על נושא זה, שנדפס ב"גולות" א', ובפרט בפרק ג' ראיה ה', שהדברים שם נוגעים לענייננו.

וחידוש גדול נמצא בחידושי הרמב״ן - ב״ב קל״א - דהא דמותבינן תיובתא מתנא לאמורא, הוא רק אם דברי התנא נשנו **במשנה או בברייתא**; אבל אם הן **בלשון מימרא**, אפשר לחלוק על דברי התנא. וכן כתב שם בשיטה בשם רבינו יונה...

ונראה טעם החילוק הזה, משום דמשניות ובריייתות נסדרו בהסכם כל חכמי הדור... אבל מימרא נאמרה על דעת עצמו של התנא שאמרה. ולפי זה נמצא, דהחילוק אינו בין תנאי לאמוראי, אלא בין משנה ובריייתא למימרא...

דהיינו, שדברי התנאים אינם מחייבים את האמוראים מחמת עצם העובדה שהתנא אמר כך, אלא מחמת הסכמת כלל חכמי הדור; ולפיכך סתם מימרא של תנא אינה מחייבת, אלא רק משנה ובריייתא, שהן מבטאות את הסכמת חכמי הדור. הנימוקים של גדולת התנאים וקדימתם בשלשלת המסירה, שייכים לגבי כל אמירה של התנאים; אך הוא מעמיד את סמכות התנאים דווקא על הקבלה של כלל חכמי ישראל.

הראי"ה קוק זצ"ל מבאר גם הוא נקודה זו (אדר היקר, עמ' לט):

...רבים חשבו, שעיקר יסוד הקיום לתורה שבעל-פה, הוא רק מה שמקובל באומה מגדולתם של חז״ל וקדושתם... ואלה לא ידעו, שערכם הגדול של חז״ל ורוממות מעלתם הא-להית הוא דבר אמת לעצמו, והוא יכול גם לתת תבלין, להנעים ולשפר את הנטיה ללכת בדרכיהם, אבל היסוד הקיים עדי עד, הוא רק **קבלת האומה לדורותיה** בדרכי חייה...

ובבאר אליהו (סי' כה ס"ק ו), מוסיף הראי"ה טעם בעניין קבלת התלמוד:

...אבל על דברי הגמרא אין שום דרך לשנות איזה דבר בהוראה, **שכן קיבלה עליה האומה כולה** מאז נחתם התלמוד הבבלי, והיא עצת ד׳ קורא הדורות מראש... שכך מוכרח להיות לפי מצב האומה בגולה, שיבוא בפרק זמן ההוא של רבינא ורב אשי חיתום נמרץ של סוף הוראה.

דהיינו, שמצד עצם כללי ההלכה, ניתן היה גם שלא לקבל קבלה מחייבת זו, ולהמשיך את שלשלת התורה מבלי להגביל את יכולתם של חכמי הדורות הבאים לחלוק על דברי התלמוד; אך מחמת מצב עם ישראל בתקופת הגלות, היה צורך ליצור חיתום של הפסיקה, ולפיכך התקבלה קבלה זו. ונראה להסביר את הדבר - כולנו מודעים, להבדלי הפסיקה שבין עדות ישראל השונות; אולם ברור, שאילו היה עם ישראל יוצא לגלות מבלי לקבל על עצמו את סמכותו של התלמוד, היו הפערים בין עדות ישראל גדלים לאין ערוך. ההסכמה הבסיסית על המחוייבות לדברי הגמרא, מצמצמת את הטווח האפשרי של המחלוקות, ובסופו של דבר ההלכה בבסיסה היא אחת, בכל תפוצות ישראל; וללא הסכמה זו, היתה התורה נעשית כמה תורות. וזו היא עצת ה', שלפני התפזרות עם ישראל בקצוות הארץ, תתקבל ההסכמה על התלמוד, שתשמור את אחדות עם ישראל ואחדות התורה.

ז. שאלת הפער — לאור סמכות המשנה והגמרא

דרך זו שהצגנו לגבי סמכות המשנה והגמרא, יש לה כמה השלכות לגבי שאלת הפער, מצדדים שונים:

1. לגבי השאלה, שהאמוראים אינם חולקים על המשנה, ואילו לפי דברינו נמצא, שבמקרה כזה נפסק למעשה שלא ככוונת המשנה:

א. לפי הדרכים הראשונות שהבאנו, סמכות דברי המשנה היא מצד עצם הדין הפרטי, שבכל דין האמת היא כדברי התנאים, משום גדולתם או משום המסורת שבידם, ולפיכך אין האמוראים חולקים עליהם. ואילו לפי הדרך שהצגנו, סמכות המשנה אינה מצד אמיתת הדין הפרטי, אלא מצד הקבלה הכללית שקיבלו האמוראים עליהם את דברי התנאים. לפי דרך זו, גם אם אירעו לעתים חריגות, ובפרט זה או אחר נפסקה ההלכה שלא כפשט המשנה, אין בכך ערעור של סמכות המשנה, שכן באופן כללי עדיין היא מחייבת. להמחשה - עם ישראל קיבל על עצמו באופן כללי את סמכות השו"ע, ואף על פי כן, ישנם דינים בודדים שבהם מנהג כלל ישראל הוא בניגוד לפסיקתו. אמנם פוסק בדורנו לא יפסוק מעצמו כנגד השו"ע, אך בנושאים שבהם התקבלה ההלכה אחרת, אנו מקבלים זאת, ואיננו רואים בכך ערעור על סמכות הפסיקה הכללית של השו"ע. וכעין זה[11] גם לגבי המשנה והגמרא - כפי שהסברנו לעיל.

ב. לפי הדרכים הראשונות, הסמכות באה "מלמעלה", כפויה על האמוראים ולא מתוך רצונם, שכן זו היא האמת ואי אפשר שלא לקבלה; בעוד שלפי הדרך שהצגנו, הסמכות נובעת "מלמטה", מתוך קבלת האמוראים את סמכותה של המשנה. ממילא, כיוון שסמכות זו נובעת מקבלת חכמי אותו דור, הרי היא יכולה לקבל הגדרות שונות, על פי דעתם של המקבלים. מכיוון שהאמוראים היו מודעים לאפשרויות הפרשניות השונות, שהרי לא פעם הם עצמם נחלקים בכוונת המשנה, לא מסתבר, שהם קיבלו על עצמם את דברי המשנה באופן מצמצם, שכל אמירה שאינה מכוונת

---

[11] יש כמובן הבדל בין המשל לנמשל, שהרי סמכות השו״ע לא היתה כסמכות המשנה, ובדורות שלאחר כתיבתו עדיין אנו מוצאים לא מעט פוסקים שחולקים עליו להדיא, בעוד שהמשנה התקבלה מיד עם כתיבתה (מלבד הביטויים ״תנא הוא ופליג״, לגבי אמוראים מסויימים בדור הראשון), ואין האמוראים חולקים עליה להדיא. אך העיקרון הוא דומה.

בדיוק לדעתו של התנא הרי היא בטלה. אלא הקבלה היא רחבה היא יותר, שמשאירה מקום לפרשנויות שונות, וכל דעה פרשנית בתוך לשון המשנה, הרי היא בכלל קבלה זו ויש לה מקום. גם אם קמי שמיא גליא שהתנא התכוון לפרשנות אחרת, עדיין דעה זו היא לגיטימית, שכן היא נמצאת בתוך התחום הרחב של הקבלה[12].

1. לגבי השאלה, מדוע אנו מחוייבים לפסיקת הגמרא, ולא לנראה לנו בפשט המשנה:
א. לפי הדרכים הראשונות עולה, שיש הבדל מהותי בסמכות בין דברי התנאים לבין דברי האמוראים. ולפי זה, אם אנו מביאים הסבר חדש בדברי המשנה, נמצא שההלכה הפסוקה אינה כפי הדין המוסמך יותר, דין התנאים. ואילו לפי דרכנו, סמכויות המשנה והגמרא הן שוות במהותן, ששתיהן מחייבות מצד קבלת עם ישראל. בזמן הגמרא, המשנה היתה מחייבת יותר מדברי האמוראים, משום שטרם התקבלה הגמרא; אך לגבינו, אדרבה, קבלת הגמרא היא המחייבת, שכן זו היא הקבלה המסכמת של עם ישראל. ולפיכך, גם אם המשנה התכוונה להסבר אחר, הרי הסמכות המחייבת לגבינו היא סמכות הגמרא.
ב. יתרה מזו - יש לצרף לכאן את דברינו בפרק הקודם, על כך שחכמי תורה שבעל-פה שבכל דור מחדשים בתורה, ודבריהם כולם הם אמת, כחלק מהתגלות התורה. בהבנה השטחית, אם מביאים הסבר למשנה, הרי כביכול נתגלה לנו "הדין האמיתי", ודברי הגמרא הופכים חלילה להיות שונים מן האמת. אך על פי היסודות שהצגנו, עולה שאין כאן אמת אחת ויחידה, אלא "אלו ואלו דברי א-להים חיים", שכל דעות וסברות חכמי ישראל הם חלק מאמיתתה וקדושתה של תורה שבעל-פה. במובן זה, דברי האמוראים ודברי התנאים הם כולם אמת, וההכרעה ביניהם, כדברינו בפרק זה, אינה על ידי בירור אובייקטיבי-מחקרי של "מה הוא הדין המקורי", אלא על ידי קבלת כלל ישראל וחכמיו. וכדברי הריטב"א שהבאנו לעיל.
על פי הבנה זו, פרשנות חדשה במשנה, אינה מערערת כלל את סמכות ההלכה - גם אם גילינו עוד צד מן הפנים הרבות לאיסור ולהיתר, עדיין ההלכה מוכרעת על פי הסכמת חכמי ישראל, שסמכו את ידם על התלמוד.

דברי הריטב"א הללו, פותחים פתח להאיר את הצד הרוחני שבעניין זה, שלא נוכל במסגרת זו להאריך בו. הכרעת חכמי ישראל וקבלת כלל ישראל, אינן רק דבר טכני, שיש ללכת אחר הרוב כדי למנוע מחלוקות, אלא עניין מהותי - מהותה של התורה שבעל פה, הוא ביטוי נשמות עם ישראל, המתגלה דרך חכמי ישראל שבכל דור ודור, "וחיי עולם נטע בתוכנו". זה הוא רצון הקב"ה בנתינת התורה, שהכרעת הדין תתקיים על ידי כלל חכמי ישראל, ומתוך כך קבלתם והסכמתם הן הגילוי של רצון ה' בעולם.

---

12 אין כוונתי כאן לגישה שאותה שללתי לעיל, שהאמוראים מוכנים "להכניס" פרשנויות בלשון המשנה, אף שהם מודעים לכך שאין זו הכוונה, ובלבד שלשון המשנה סובלת פרשנות זו. כפי שטענתי לעיל, המאמץ של האמוראים הוא מאמץ פרשני אמיתי, לברר את דעת המשנה; אלא שלא קיבלו עליהם קבלה מוחלטת, שכל מי שלא הצליח לכוון לכוונת התנא דבריו בטלים.