

האם ההלכה היא פלורליסטית?

מבוא

תמונה כללית של הפרשנויות לכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' האם ייתכנו פירושים שונים לכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'? אוטונומיה ואמת: סובלנות במקום פלורליזם מי שהגיע להוראה: 'בר הכי' 'אלו ואלו': המודל הכללי הערה מתודולוגית: המבחן ההלכתי טעות בדיון: 'טועה בשיקול הדעת' ו'טועה בדבר משנה' דין 'לפני עיוור' במצב של מחלוקת הלכתית הפרקטיקה ההלכתית: התבטאויות הפוסק כמסיח לפי תומו סיכום

מבוא

הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מלווה את לומדי התורה ופוסקיה בכל אשר יפנו. על אף שבבבלי הוא נאמר בעיקר בהתייחסות למחלוקת בית הלל ובית שמאי¹, הוא קנה לו שביטה כעקרון על שמתאר את יחס ההלכה למחלוקות בתלמודים, ואף בפוסקים.

לכאורה הכלל הזה הוא בעייתי, ויש שיאמרו אף סתירתו²: כיצד ניתן לומר על שתי דעות מנוגדות ששתיהן גם יחד וברזמנית הן בבחינת 'דברי אלוקים חיים'³? ממבט ראשון נראה שהכלל הזה מבטא את אופייה הפלורליסטי של ההלכה, וגם מגוון הדעות לגבי פרשנות הכלל הזה עצמו המופיעות בהלכה - הוא עצמו מעיד לכאורה על אופי כזה. אולם למעשה אנו נוכחים בטיעון לוגי פשוט שהתמונה הזו חייבת להיות שגויה, ונראה שאכן בפועל מגוון הפירושים אינו כל כך מורכב. אנו ננסה להראות שנוצרת כאן תמונה כוללת אחת שרוב ככל הפרשנים מסכימים לגביה. מכלל דברינו

- 1 עירובין יג, ב. בגיטין ו, ב מופיע הכלל הזה ביחס למחלוקת אגדית בין ר' אביתר ור' יונתן (ראה להלן), אבל קשה לראות שם מקור כללי שניתן להקיש ממנו על כל מרחבי ההלכה.
- 2 ראה ריטב"א עירובין יג, ב.
- 3 קיימות כמה וכמה פרשנויות שונות לכלל הזה, בראשונים ובאחרונים, ואכמ"ל. (פרופ' אבי שגיא בספרו 'אלו ואלו' [הקיבוץ המאוחד, תל-אביב 1996] שירטט מפה מגוונת ומורכבת של ההתייחסויות לכלל זה, ולפי דבריו נראה שכמעט כל האפשרויות התיאורטיות, עשרות גישות שונות, אכן עלו בצורה זו או אחרת במפרשים. וראה עוד להלן).

תצאנה מסקנות ביחס לשאלת הפלורליזם ההלכתי, אך גם מסקנות מתודולוגיות ביחס לכלים בהם יש להשתמש כדי לבחון ולחקור שאלות מטא-הלכתיות בכלל.

תמונה כללית של הפרשנויות לכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

הבעיה היסודית שמלווה את הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מוצגת בצורה הטובה ביותר בנוסח הודעתה של בת הקול, שיצאה ואמרה⁴: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן, והלכה כבית הלל". מחד, שתי דעות מנוגדות מקבלות מעמד של דברי אלוקים חיים; ומאידך, על אף ששתי הדעות הן דברי אלוקים חיים, ישנה הכרעה הלכתית כאחת מהן, כבית הלל. מתעוררות שתי שאלות: א. כיצד שתי דעות מנוגדות יכולות לקבל מעמד של דברי אלוקים חיים? ב. אם אכן שתיהן מהוות דברי אלוקים חיים - מה משמעותה של פסיקת הלכה כאחת מהן?

נראה כי שאלות אלו תלויות באופן עמוק בשאלת היחס בין הלכה לאמת⁵; האם ישנה אמת הלכתית אחת, או אולי ישנן כמה וכמה אמיתות הלכתיות? היו שהצביעו על כך⁶ שהתייחסויות המפרשים לשאלת היחס בין הלכה ואמת מתחלקות לשלוש קטגוריות: הגישה המוניסטית, לפיה יש רק הכרעה הלכתית אמיתית אחת; הגישה הפלורליסטית, לפיה ישנן כמה הכרעות הלכתיות אמיתיות; והגישה ההרמוניסטית, לפיה האמיתות כולן מתלכדות לתמונה כוללת אחת של האמת האלוקית, שכוללת בתוכה את כל הניגודים.

הגישה המוניסטית מצויה לדוגמה בדברי מרן ר' יוסף קארו בכללי הגמרא⁷, שמתייחס לנימוק שנתנה הגמרא בעירובין לכך שהלכה נפסקה כב"ה "מפני שנוחין ועלובין היו", ומקשה:

תמיה לי, אם לא היה הדין כדבריהם, וכי מפני רוב המידות הטובות שבהם קבעו הלכה כמותם? ואפשר דהכי קאמר, מפני מה זכו שיכוונו תמיד האמת עד שמפני היותם אמת קבעו הלכה כמותם.

ר' יוסף קארו מניח שפסיקת ההלכה כב"ה היא מפני שהם זכו לכווין לאמת. לשון אחר: דברי ב"ה משקפים את ההכרעה האמיתית, ודברי ב"ש כנראה אינם אמיתיים. זוהי עמדה מוניסטית.

העמדה המוניסטית מתאימה היטב לסיפא של דברי בת הקול - ההלכה נפסקה כאחת הדעות שכן דעה זו היא האמת. אולם כאן מתעוררת כמובן השאלה לגבי

4 עירובין שם.

5 אין הכוונה כאן לשאלת היחס בין ההלכה לבין המציאות; המונח 'אמת' המשמש אותנו במאמר זה עוסק באמת הלכתית, כלומר אמת במישור הנורמטיבי.

6 שגיאה בספרו הנ"ל הע' 3.

7 בתוך ספר הליכות עולם לר' ישועה הלוי מתלמיטאן, תל-אביב תש"ל, עמ' נא.

הרישא: באיזה מובן הדעה הדחויה היא 'דברי אלוקים חיים'? הרי אינה אמת! וצ"ל שלדעה הדחויה קיים ערך עיוני או מעשי, ולכן נותר לה ערך של 'דברי אלוקים חיים' למרות שאינה 'אמת'.

הגישה הפלורליסטית לצרכינו כאן תוגדר כעמדה לפיה כל הדעות ההלכתיות המוסמכות והלגיטימיות (כמובן שלא כל דעה שהיא) הן אמיתיות באותה מידה⁸. השאלה הבסיסית עמה חייבת עמדה פלורליסטית להתמודד היא הסיפא של דברי בת הקול, 'והלכה כבית הלל' - הכיצד פוסקים הלכה כדעה מסויימת, כאשר כל העמדות במעמד שווה? לפי גישה זו הפסיקה נתפסת כאקט שרירותי שמיועד למנוע מצב בו "תהיה התורה כשתי תורות" וכד⁹.

העמדה ההרמוניסטית אינה שונה מהותית מן העמדה המוניסטית, ועל כן לא נאריך בה כאן (נשוב אליה להלן).

8 שגיאה בחלק ב של ספרו טוען כי הגישה הפלורליסטית מצויה אף היא אצל כמה מפרשים. והנה, את חלק א של ספרו הוא פתח בהבאת מקורות שמצדדים בגישה המוניסטית, ורק לאחר מכן הוא התחיל את הדיון בהשלכות שלה; לעומת זאת, חלק ב שעוסק בגישה הפלורליסטית אינו פותח בהבאת מקורות שמצדדים בה, אלא מתחיל ישירות בדיון ובהשלכות. בחלק ג שגיאה דן בגישה ההרמוניסטית, ושם, כבאורח פלא, שוב מובאים בתחילת הדיון מקורות שדוגלים בעמדה זו, והם ר' צדוק הכהן מלובלין, מהר"ל מפראג והראי"ה קוק; רק לאחר מכן מתנהל דיון על ההשלכות של עמדה זו. מסתבר שהסיבה העיקרית לכך שגיאה בחלק ב אינו מביא מקורות לגישה הפלורליסטית היא פשוטה - קשה מאוד למצוא בין פוסקי ההלכה מקורות כאלה; אמנם ישנן אמירות שנראות פלורליסטיות, אך מעט מאוד מקורות, אם בכלל, מבטאים פלורליזם מהותי. לדוגמה, המדרשים שמדברים על מחלוקת במתיבתא דרקייעא לגבי שאלות הלכתיות וראה ב"מ פו, א, ובשו"ת מן השמים סי' ג, או בת הקול בתנורו של עכנאי (ב"מ נט, א) אינם מתפרשים בהכרח באופן פלורליסטי; להיפך, על פניהם נראה שהם מבטאים דווקא עמדה שישנה אמת אחת, שהרי הקב"ה מצדד רק באחת מהדעות. אמנם ישנה כאן סובלנות לדעות אחרות, וקיימת לגיטימציה כלשהי לעמדות לא נכונות, בבחינת 'צחוני בניי' ו'לא בשמים היא' (נשוב לנקודה זו להלן). גם דברי המהרש"ל שמובאים רבות בחלק השני של הספר אינם מבטאים פלורליזם כלל ועיקר; להיפך, הם מבטאים חתירה לאמת האחת והיחידה, ותלות מוחלטת שלה בראיות ומופתים. חידושו של המהרש"ל הוא רק שחיפוש האמת אין פירושו כפיפות מוחלטת לגדולי הפוסקים הקודמים (וראה להלן הע' 24). הוא הדין לרוב ככל המקורות המובאים בחלק השני של הספר ולמיטב הבנתי, המקור היחיד שאולי מתפרש באופן פלורליסטי הוא דברי מהר"מ גבאי, בספרו עבודת הקודש [ירושלים תשל"ג] חלק התכלית, וגם שם יש מקום לבעל דין לחלוק, ואכמ"ל.

9 אגב, ההיפך אינו בהכרח נכון; לא כל מי שמביא נימוק כמו 'שלא תהיה התורה כשתי תורות' דוגל בהכרח במודל פלורליסטי. יתכן שישנה אמת אחת, אולם לאחר שהבירור מסתיים ולא הגענו אליה היה מן הראוי לאפשר לכל אחד לנהוג כהבנתו, ובכל זאת התורה מורה לנו לפסוק הלכה כדי שלא תהיה התורה כשתי תורות ולדוגמא מובהקת לכך - ראה את הציטוט מדברי הראי"ה שמובא להלן בסוף המאמר. [וע"ע במ"ש הרב פרופ' יהודה לוי בענין זה ב'המעין' ניסן תשס"ה (מה, ג) עמ' 69-68].

בפרק זה נראה משיקול לוגי פשוט כי לא ייתכן מצב בו ישנם כמה פירושים לגיטימיים לכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' עצמו. ראינו שבמפרשים עולים כמה כיווני הסבר, או התייחסות, לכלל הזה עצמו. עלינו לשים לב לכך שישנה כאן מחלוקת בין חכמים כיצד עלינו להתייחס למחלוקות חכמים. כעת נשאל את עצמנו: מה עלינו לעשות ביחס לדעות השונות במחלוקת הזו עצמה? האם גם לגביהן נאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'? באיזה מכל המובנים הסותרים והמנוגדים ישמש אותנו הביטוי הזה ביחס לפרשנות של הכלל הזה עצמו?

הבעיה הזו היא לכאורה בעיה ללא פתרון. מי שיטען שיש לפרש את הכלל באופן שכל הדעות אמיתיות, אומר בכך שכולם צודקים גם ביחס לפירוש הביטוי הזה עצמו, ולכן גם הפירושים שלפיהם לא כולם צודקים הם אמיתיים מבחינתו. וכן גם להיפך¹¹.

ניתן למצוא כאן פתרון טכני¹²: הביטוי 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' אינו מוסב על הפרשנויות כלפיו עצמו. זהו פתרון טכני שהוא לכאורה משביע רצון ברמה הלוגית, אבל מהותית הוא אינו מוצדק; מדוע מחלוקת זו יצאה מן הכלל? אם אכן כל הצדדים שעולים על ידי חכמי התורה בכל מחלוקותיהם צודקים, אז מדוע דווקא כאן בסוגיא זו חלק מהם 'הצליחו' לטעות? לחילופין, אם כאן הם טעו, אז מדוע לא להניח שהם טעו גם בשאלות הלכתיות אחרות?

כדי לנתח את הטיעון הפרדוקסלי הזה באופן לוגי היה עלינו לעבור כעת על כל אחת מן האפשרויות שהעלינו לעיל, ולבחון מתוך הפריזמה של כל אחת מהן לחוד את היחס שלה עצמה לכל השאר. לשון אחר: עלינו ליטול כל אחת מן האפשרויות וליישם אותה על המחלוקות בפרשנות הכלל 'אלו ואלו', ולראות האם מתקבלת תמונה עקבית; לאחר שעברנו על כל האפשרויות וניתחנו אותן לשיטתן, עלינו לאמץ את אותה אפשרות שמצליחה לשמור על עקביות ביישום וכלומר אותה עמדה שניתן ליישם אותה הן לגבי כל המחלוקות ההלכתיות והן לגבי המחלוקת הזו עצמה. במינוח מתמטי ניתן לומר כי זוהי 'נקודת שיווי המשקל' של הבעיה.

אלא שמתודה זו רצופה בקשיים שיטתיים. ראשית, למרבה הצער נראה כי ישנם לבעיה זו כמה מצבי 'שיווי משקל', כלומר כמה פתרונות שנותרים עקביים ברמה הלוגית, וכל אחד מהם מכיל קשיים ביחס לתפיסת ההלכה. אין טעם אפילו להראות או להדגים את הקושי הזה, שכן ישנו קושי נוסף שמייתר את הדיון: גם אם נצליח למצוא עמדה אחת צודקת, הרי הוכחנו בזאת ששאר העמדות שגויות. כאן תחזור

10 ראה על כך במאמרנו בדף השבועי 'מידה טובה' לפרשת במדבר תשס"ו.

11 ליתר פירוט, ראה במאמר הנ"ל.

12 נוסח 'תורת הטיפים' של ראסל ווייטהד (ראה בהקדמתם ל**פרינקיפיה מתמטיקה**), אשר נוצרה כדי לפתור פרדוקסים שנובעים מהוראה עצמית. לפי הצעה זו, משפט אינו יכול להתייחס למשפטים באותה רמה היררכית בה הוא עצמו מצוי.

ותעלה השאלה שהצבנו למעלה: אם כן, מדוע לא להניח שחכמי ההלכה טועים גם בשאלות נוספות?

הפתרון המתבקש לפרדוקס הזה הוא שלכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' יכול להיות אך ורק פירוש אפשרי אחד, וכל הדעות שראינו צריכות להתיישב עמו. לא יכולה להיות סתירה בין דעות המפרשים ביחס לפירוש הכלל הזה עצמו. יצוין כי למעשה זהו אימוץ של הגישה ההרמוניסטית, שרואה בכל הדעות אספקטים של האמת. ואכן בפרקים שלהלן נראה כי שאר העמדות שנסקרו לעיל אינן אלא ביטויים שונים של הרמוניזם הלכתי¹³.

אוטונומיה ואמת: סובלנות במקום פלורליזם

ההלכה מציגה לנו לעיתים קרובות חזות פלורליסטית, אולם למעשה היא אינה כזו. הלגיטימציה של ריבוי דעות אינה מעידה על כך שאין הכרעה נכונה, אלא שמעבר לשאלת האמת ההלכתית ישנה חשיבות גם לאוטונומיה של ההכרעה ההלכתית. לשון אחר: אין מדובר כאן על פלורליזם (=ריבוי אמיתות) אלא על סובלנות (=מוכנות לקבל עמדות שגויות כלגיטימיות).

הדגמה למנגנון הפעולה הזה ניתן למצוא בדרשות הר"ן¹⁴. הר"ן מניח שההלכה משקפת אמת במובן הריאליסטי, כלומר שציות להלכה מביא תיקון לאדם ולעולם, ואי ציות מקלקל אותם. מותך כך הוא מגיע למסקנה שישנה אמת הלכתית אחת, וכל מה שמנוגד לה הוא שגוי ומזיק. הוא מסביר שלכאורה היה היגיון רב למסור את הכרעת ההלכה לנביא שיגלה לנו את האמת באופן ודאי, אך מכיון שהנבואה אינה מציגה בכל עת הדבר עלול להיות בעייתי. כלומר שהכלל 'לא בשמים היא', שנביא אינו יכול לחדש הלכות ולהכריע מחלוקות וספיקות הלכתיים, נוצר מסיבות טכניות בלבד.

לאחר מכן הוא תמה כיצד אנו מצויים לשמוע בקול חכמים גם במקום שהם שוגים, הרי זה יביא נזק לנפשנו. על כך הוא עונה, שמכיון שהם קולעים לאמת בדרך כלל - הגיוני לקבוע עיקרון כללי שיש לשמוע בקולם; למרות שקיימים בוודאי מקרים שבהם אנו עושים טעות בגלל השמיעה בקולם, בכל אופן הנזק שבאי ציות לחכמים (שגם הוא עבירה על מצוה בתורה) הוא גדול מהנזק שבעבירה עצמה. יתר על כן, הקב"ה ימחוק את הנזק ההוא, מפני ש:

התקון אשר ימשך בנפש מצד ההכרעה למצוות החכמים מורי התורה, הוא הדבר היותר אהוב אצלו יתברך, כאמרו: "הנה שמוע מזבח טוב", בתיקון ההוא יסיר הרוע אשר הוא מעותד להתילד בנפש מצד אכילת הדבר האסור

13 ההנמקה לטענה זו היא כמעט הוכחה למשפט מתמטי, ואין כאן המקום להאריך בכך.

14 מהדורת פלדמן וירושלים תשל"ז עמ' קצח-רא.

ההוא... ולכן ציוותה התורה ואמרה: "לא תסור מן הדבר אשר יגידו אליך ימין ושמאל".

העולה מדבריו הוא שאמנם ישנה אמת הלכתית אחת ואין בלתי, והיא משקפת מציאות כלשהי; ובכל זאת, התורה מחייבת אותנו לשמוע לחכמים ולפעול לעיתים באופן שגוי, בגלל עיקרון צדדי - החשיבות של הציות לחכמים. ההכרעה ההלכתית אינה משקפת רק אמת עיונית-תיאורטית, אלא מעורבים בה גם שיקולים נוספים. לכן זקן שהגיע להוראה, ובהחלט ייתכן שהוא יודע שבי"ד טועה, חייב לשמוע בקולם, ואסור לו להורות אחרת על אף הטעות ולהפוך עצמו לזקן ממרא. לאור הדברים הללו ניתן להסיק, שריבוי הדעות אינו משקף ריבוי אמיתות - אלא את העובדה שלא רק האמת העיונית-תיאורטית קובעת את ההכרעה ההלכתית, אלא שיקולים נוספים. בענייננו מדובר על ערך הפסיקה האוטונומית. נראה זאת כעת בכמה מקורות נוספים. ראשית, ניתן להביא לכך מקור ברור מחז"ל, אשר קבעו¹⁵:

אמר רבי אחא בר חנינא: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין בדורו של רבי מאיר כמותו, ומפני מה לא קבעו הלכה כמותו - שלא יכלו חבריו לעמוד על סוף דעתו. שהוא אומר על טמא טהור ומראה לו פנים, על טהור טמא ומראה לו פנים.

לכאורה היה עלינו לקבוע הלכה כר"מ, שהיה החכם הגדול ביותר בדורו וסביר שקלע להלכה. ובכל זאת, חכמים לא קבעו הלכה כמותו, שכן מעבר לאמת ישנו ערך נוסף, והוא: שנעשה כפי מה שאנחנו מבינים. אי אפשר לפסוק הלכה כחכם שחבריו לא יכולים לעמוד על סוף דעתו. זהו הערך של האוטונומיה של הפוסק, כלומר זכותו ואף חובתו לנהוג ולפסוק כפי שהוא מבין גם אם ההכרעה אינה 'אמיתית'. ובפסיקת הלכה ערך האוטונומיה גובר על ערך האמת.

כהמשך לדברים אלו נביא את דבריו הידועים של המהר"ל, בספרו נתיבות עולם, פט"ו מנתיב התורה:

כי יותר ראוי ויותר נכון שיהיה פוסק מתוך התלמוד, ואף כי יש לחוש שלא ילך בדרך האמת ולא יפסוק הדין לאמיתו שתהיה ההוראה לפי האמת, מכל מקום אין לחכם רק מה שהשכל שלו נותן ומבין מתוך התלמוד. וכאשר תבונתו וחכמתו תטעה אותו, עם כל זה הוא אהוב אל השם יתברך כאשר הוא מורה כפי מה שמתחייב מן שכלו, ואין לדין רק מה שענינו רואות. והוא יותר טוב ממי שפוסק מתוך חיבור אחד ולא ידע טעם הדבר כלל, שהולך כמו עיור בדרך.

קל מאוד לטעות ולפרש את דברי המהר"ל כפלורליזם הלכתי; אבל אם מתבוננים

15 עירובין יג, ב.

היטב רואים שהדבר אינו נכון. המהר"ל אינו טוען שאין אמת הלכתית, או שכל העמדות ההלכתיות המוסמכות הן אמיתיות. להיפך, הוא מניח כי יש ויש אמת הלכתית, ואפשרות הטעות רובצת לפתחנו. לכן יש גם חשש שמי שפוסק מתוך עיונו שלו, ואינו נסמך על גדולי הפוסקים, עלול לטעות. ובכל זאת המהר"ל סובר, כמו בעל דרשות הר"ן, שההכרעה ההלכתית אינה רק פונקציה של האמת. ישנו עיקרון נוסף, לא פחות חשוב, והוא האוטונומיה של הפוסק. ובמקום שישנה התנגשות בין ערך האמת לבין ערך האוטונומיה של הפוסק, ערך האוטונומיה גובר על ערך האמת. עליו לנהוג כפי מה שעולה בדעתו מתוך התלמוד, גם אם הוא נוטה מן האמת. אולם בניגוד לנ"ל כותב הר"י מיגאש בתשובה סי' קד¹⁶:

אבל מי שמורה מתשובות הגאונים וסומך עליהם, ואע"פ שאינו יכול להבין בתלמוד, הוא יותר הגון ומשובח מאותו שחושב שהוא יודע בתלמוד וסומך על עצמו. שהוא אע"פ שהוא מורה מסברא בלתי אמיתית מראיות הגאונים ז"ל, מ"מ אינו טועה בזה, לפי שהוא מה שעשה - ע"פ בי"ד גדול מומחה לרבים עשה, ומי שמורה מעיונו בהלכה אפשר שהוא חושב שאותה הלכה מחייבת אותה הוראה, והיא אינה מחייבתה. והטעהו עיונו, או טעה בפירושה. ואין בזמננו זה מי שיגיע בתלמוד לגדר שיוכל לסמוך להורות ממנו.

לכאורה נראה כי תשובה זו מנוגדת חזיתית לדברי המהר"ל שהובאו לעיל. אולם דווקא בגלל הניגוד הקוטבי בין שני החכמים הללו, יש לשים לב למכלול ההסכמות שניתן למצוא אצל שניהם: א. שניהם מסכימים שישנה אמת הלכתית. ב. שניהם מסכימים שהאמת היא חשובה, ולטעות הלכתית יש מחיר. ג. שניהם מסכימים שיש ערך לפסיקה אוטונומית, והוא כנראה גובר על הערך שבאמת העיונית הצרופה¹⁷. ד. שניהם מסכימים שרק מי שהגיע להוראה יכול להורות באופן אוטונומי. המחלוקת ביניהם היא אך ורק ביחס להערכת המציאות: האם יש בדורם מי שנחשב 'בר הכי', כלומר שהגיע להוראה¹⁸.

המסקנה היא שההכרעה ההלכתית אינה משקפת בהכרח את האמת המטפיסטית רוחנית או הנורמטיבית, אלא מהווה שיקלול של כמה ערכים ושיקולים. במקרה שלנו עמדנו על תלותה באמת העיונית, ובערך ההכרעה האוטונומית. אם כן, הלגיטימציה ההלכתית לדעות הלכתיות מנוגדות אינה מבטאת בהכרח הכרה פורליסטית בריבוי אמיתות, אלא התחשבות בערך של ההכרעה האוטונומית, ובחובה של כל פוסק לפסוק כפי הבנתו, גם אם הוא טועה.

- 16 ועי' בספרו של פרופ' מנחם אלון המשפט העברי (מהדורה שלישית, ירושלים, מאגנס תשנ"ב) עמ' 977 ועמ' 1150-1151.
- 17 שהרי גם הר"י מיגאש אומר שאם היה בזמנו מי שראוי להוראה היה עליו להורות על פי עיונו שלו.
- 18 אולי המחלוקת אינה לגבי המציאות, אלא היא נסובה על השאלה ההלכתית מי יכול להיחשב 'בר הכי'.

כמעט כל הפוסקים מציינים כי הפסיקה האוטונומית מיועדת אך ורק למי שהגיע להוראה. מי שלא הגיע להוראה אינו 'בר הכי' לנהוג כך, ולכן הר"י מיגאש וגם מהר"ל מורים לו לפעול באופן לא אוטונומי, כלומר להסתמך על ספרי פסק.

כך גם עולה בפירוש מדברי בעל האגרות משה²⁰, אשר כותב כי מי שהגיע להוראה חייב להורות בעצמו ולא לסמוך על ספרי פסק קדמונים, והוא אף זכאי (ואולי חייב) לחלוק עליהם. מאידך, מי שלא הגיע להוראה ומורה עליו התלמוד אומר 'ועצומים כל הרוגיה'²¹. ברור שיסוד הדברים הוא בכך שערך האמת אינו מתבטל לגמרי מול הערך שבפסיקה האוטונומית; מי שלא הגיע להוראה ומורה עלול להגיע לטעויות חמורות, ולכן אין לו רשות להורות באופן אוטונומי. נראה כי מקור הדברים הוא ברא"ש פ"ד מסנהדרין סי' ו, אשר עומד בהרחבה על הזכות והחובה לפסוק באופן אוטונומי, ומליץ על כך את מאמר חז"ל "יפתח בדורו כשמואל בדורו"²². אך גם הרא"ש מתנה זאת בכך שהפוסק יהיה בר הכי.

הן הרא"ש, והן בעל האגרות משה, ובוודאי המהר"ל בדבריו שהבאנו כאן, עומדים על כך שהגדרת 'בר הכי' היא תלוית תקופה. כולם קובעים כי אין צורך להיות במדרגת משה רבנו או הרמב"ם כדי להורות הלכה באופן אוטונומי. לכל דור ישנם סטנדרטים שמותאמים אליו.

ניתן היה לחשוב שההצדקה לסמוך על הפוסקים של דורנו היא הכורח, כלומר העובדה שאין לנו מנוס, שאם לא כן מי יפסוק לנו הלכה; כך ניתן היה להבין גם מלשונו של האג"מ. אולם כמעט תמיד קיימת האפשרות להחמיר ככל הצדדים והדעות השונות, ובכך 'ללכת על בטוח'; העובדה שפוסקים אינם עושים זאת (ובוודאי לא בעל האג"מ עצמו) מעידה שהם נוטלים לעצמם סמכות לפסוק ולהכריע גם נגד גדולים מהם.

המסקנה המתבקשת היא שהסייג על החובה לפסוק באופן אוטונומי, אשר מגביל אותה רק למי שהוא 'בר הכי', מורה לנו על כך שערך האמת אינו בטל מול הערך שבאוטונומיה; הכרעת ההלכה נקבעת על פי שיקלול של שני הערכים הללו. לכאורה אם התמונה היא פלורליסטית לחלוטין, והכל נקבע על פי דעתו של החכם, אין סיבה להגביל את החובה והזכות לפסוק באופן אוטונומי רק למי שהוא בר הכי! המסקנה היא שישנה אמת הלכתית, או לפחות שישנן דעות אשר אינן יכולות להיחשב אמת הלכתית.

19 ראה על כך ביתר פירוט במאמרי במישרים א (ישיבת ירוחם, תשס"ד).

20 הן בהקדמתו לאור"ח והן בתשובה יו"ד ח"א סי' קא.

21 כך גם עולה מדברי הרמ"א חו"מ סי' כה סוף הל' ב המובאים להלן (ומקורו ברא"ש שיובא להלן).

22 עי' ראש השנה כה, ב.

יכולות להיות שתי סיבות שמצדיקות את המגבלה הזו, שרק על מי ש'בר הכי' מוטלת החובה לפסוק בעצמו:

א. הסיכוי לטעות אצל מי שאינו 'בר הכי' הוא גדול מדי, ולכן המחיר של פעולה אוטונומית עלול להיות גבוה מדי במונחי האמת. אנחנו מוכנים לקחת סיכון לשגיאה כדי לאפשר פעולה על פי ערך האוטונומיה. אבל סיכון גדול מדי לטעות מעלה את המחיר של ערך האמת, ואינו מאפשר לנהוג באופן אוטונומי. ב. הטעות של מי שאינו בר הכי היא רחוקה מדי מן האמת, ולכן היא אינה טעות 'לגיטימית'.

הסיבה השניה מניחה שישנם שני מעגלי טעות בהלכה: טעויות לגיטימיות וטעויות לא לגיטימיות. טעותו של מי שהגיע להוראה היא לגיטימית, וכאשר השגיאה הצפויה מצויה בתחום הזה - ערך האוטונומיה גובר על ערך האמת. אולם אם הטעות רחוקה מדי אין לגיטימציה לסטייה כזו מן האמת, גם אם המחיר הוא פגיעה באוטונומיה. מי שאינו 'בר הכי' מועד לטעות בטעויות 'לא לגיטימיות'.

כדי להמחיש את המנגנון השני נשתמש במחלוקתם הידועה של ר"ת והמהר"ל בפירוש הגמרא הקובעת שאין מושיבים בסנהדרין אלא מי שיודע לטהר את השרץ מן התורה²³. ר"ת²⁴ דוחה את הפירוש הפשוט של הגמרא, וטוען שאין ערך בפלפולי הבל שכאלה. אולם המהר"ל²⁵ חולק עליו, ומסביר שאכן ישנם טעמים לטהר את השרץ מן התורה כמו שיש טעמים לטמא אותו, וכל הטעמים הללו נכונים; השאלה היא רק מהו המשקל היחסי של הטעמים הללו. זוהי הגישה אותה כינינו לעיל 'הגישה ההרמוניסטית'.

למעשה הדברים כמעט מפורשים בסוגיית גיטין ו, ב, שם נחלקו ר' יונתן ור' אביתר ביחס לפילגש בגבעה. אחד פירש שבעלה מצא לה נימא, והשני פירש שבעלה מצא לה זבוב. על כך מביאה הגמרא שם בשם אליהו הנביא: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", וההסבר: "זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". אם כן, כל אחד מהחולקים תפס פן אחד של האמת, ובמובן הזה שניהם צדקו; השאלה היא מהו משקלו של כל פן כזה, וכאן מגיעה ההכרעה.

גם בשאלות הלכתיות המצב הוא כנראה דומה. ישנם טעמים לכאן ולכאן, וכולם נכונים. במובן זה כל הטעמים שמעלים הצדדים (לפחות אלו שהם 'בני הכי') צודקים. המחלוקת היא מהו המשקל של כל טעם כזה, וכאן חלוקות הדעות, אך ביחס להכרעה הסופית שנובעת מהשיקלול הנכון רק אחד מהחולקים צודק. אמנם דבריו של השני גם הם בתחום הטעות הלגיטימית, והסובר כך חייב לנהוג על פי הבנתו, שכן עבור מי שהוא 'בר הכי' הערך של פסיקה אוטונומית גובר על הערך שבפסיקה אמיתית.

23 סנהדרין יז, א. וראה גם עירובין יג, ב.

24 סנהדרין שם תוד"ה שיודע.

25 דרוש לתורה, דף כד.

כעת נוכל להבין את הסיבה השניה שהעלינו לגבי המגבלה של 'בר הכי'. מי שהוא 'בר הכי', ההנחה היא שהטעמים אותם הוא מעלה הם אמיתיים. על כן לכל היותר הוא טועה בשיקלול של טעמים אמיתיים לשני הצדדים זה מול זה, ולכן גם אם הוא יטעה טעותו מצויה בתחום הלגיטימי²⁶, והוא חייב לנהוג כפי הבנתו גם אם הוא טועה. לעומת זאת, מי שאינו 'בר הכי' יכול להעלות נימוקים שכלל אינם נכונים, ולא רק לשקלל במשקל שגוי את הטעמים הקיימים. לכן אם הוא טועה טעותו עלולה להימצא בתחום הלא לגיטימי, ולכן אסור לו לפסוק באופן אוטונומי. הטעות שלו היא 'רחוקה מדי' מן האמת.²⁷

'אלו ואלו': המודל הכללי

המודל אותו אנו מציעים כאן, הוא כדלהלן: בשאלות הלכתיות רבות ישנם טעמים לכמה צדדים, שכולם נכונים. ההכרעה ההלכתית מתקבלת משיקלול של כל הטעמים והכרעה. האמת ההלכתית היא השיקלול הנכון של הטעמים, וכאן ישנה אך ורק אמת אחת ולפחות לגבי מצב ספציפי נתון ואדם נתון; מי שטועה בכך שהוא משקלל לא נכון טעמים נכונים - טועה טעות לגיטימית; מי שטועה בכך שהוא מעלה טעמים לא נכונים - טועה טעות לא לגיטימית. מי שהוא 'בר הכי' (=הגיע להוראה) הנחתנו היא שהוא יעלה טעמים נכונים, ולכל היותר יטעה בשיקלולם ('טעות בשיקול הדעת'), ולכן לגבי קיימת חובה להורות הלכה כפי מה שנראה לו, והוא אמור לפעול על פי ערך האוטונומיה גם על חשבון ערך האמת; לעומת זאת מי שאינו 'בר הכי' אסור לו להורות לפי דעתו בלבד, שכן יש חשש שהוא יעלה טעמים שכלל אינם נכונים, ואז טעותו תהיה לא לגיטימית. במצב כזה ערך האמת גובר על ערך האוטונומיה.

לפי המודל שהצענו כאן, שלוש הגישות הבסיסיות - הגישה המוניסטית, הגישה הפלורליסטית והגישה ההרמוניסטית - אינן אלא פיסות שונות של אותה תמונה: הגישה המוניסטית נוגעת להכרעה הסופית (כלומר לתהליך שיקלול הנימוקים), ואכן בהכרעה זו ישנה אך ורק אמת אחת. אמנם החובה לנהוג באופן אוטונומי מחייבת את מי ש'בר הכי' וסובר אחרת לנהוג אחרת; הוא אמנם טועה, אך טעותו היא לגיטימית, והוא חייב לנהוג לפיה. גישה פלורליסטית, שרואה אפשרות לקיומן של כמה אמיתות הלכתיות, כמעט שאינה קיימת, ובפרט במקורות הלכתיים; כפי שנראה מיד היא גם לא עומדת במבחנים הלכתיים, ואף אינה מתאימה למה שעולה מן הפרקטיקה ההלכתית. ואילו הגישה ההרמוניסטית עוסקת במישור הנימוקים, ולא בהכרעה הסופית; כפי שראינו - במישור הנימוקים אכן כולם צודקים, והתמונה המלאה היא צירוף כל הנימוקים של כולם, כדעת המהר"ל, וכפי שמצאנו גם בסוגיא הנ"ל: "זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד".

26 להלן נגדיר זאת כ'טועה בשיקול הדעת'.

27 להלן נכנה זאת 'טועה בדבר משנה'.

קשה להסיק מסקנות מחייבות ממה שכותבים במקורות לא הלכתיים. במקורות מסוגים אלו מדברים בעיקר על מגמות ורעיונות, ופחות מציגים משנה סדורה ומחייבת. דומה כי הדרך הנכונה לטפל בשאלות מטא-הלכתיות בכלל היא דרך עיון במקורות הלכתיים ובדרכה של הפרקטיקה ההלכתית, ולראות מה עולה מבדיקה אמפירית כזו לגבי השאלה הנדונה²⁸. הוא הדין כמובן גם לשאלה בה אנו עוסקים כאן, והיא שאלת היחס בין הלכה ואמת.

אולם לכאורה נראה כי זוהי שאלה מטא-הלכתית, וככזו לא היינו מצפים שתהיינה לה השלכות הלכתיות. הרי אנו עוסקים כאן בהבנת התהליך ההלכתי, לא בתכנון; אם כן, כיצד נוכל לבחון שאלה כזו מתוך מקורות הלכתיים ממש? האם ישנן נפ"מ הלכתיות לטענות המטא-הלכתיות אותן העלינו?

נציע כאן שתי זוויות מבט, ובהחלט ייתכן שישנן גם זוויות נוספות. אנו נבחן את הסוגיא של 'טועה בשיקול הדעת' ו'טועה בדבר משנה', וכן את הסוגיא של 'לפני עיוור' בנסיבות של מחלוקת הלכתית. שתי אלו הן אינדיקציות הלכתיות לתפיסות המטא-הלכתיות, ולכן ניתן לראות דרכן באופן בלתי אמצעי ואמפירי את יחסה של ההלכה לשאלות של אמת ומחלוקת.

טעות בדין: 'טועה בשיקול הדעת' ו'טועה בדבר משנה'

בהקשר הממוני מבחינים בין שני סוגים של טעויות שעלול הדין לטעות: טעות בשיקול הדעת וטעות בדבר משנה. טועה בדבר משנה הוא מי שפסק הלכה באופן שסותר חזיתית מקור מחייב (משנה, ביחס לתלמודים, וכיום גם מקורות מחייבים נוספים, ואכ"מ). טועה בשיקול הדעת הוא מי שפסק הלכה באופן שאינו עומד כנגד הכרעה הלכתית מחייבת או מקור מוסמך; אם כן, כיצד הגענו למסקנה שהוא טועה? לפי הגישה הפלורליסטית כל שיקול דעת שעומד במבחן המקורות הוא צודק באותה מידה, באיזה מובן יש כאן אם כן 'טעות'? נגד מה עומד הפסק השגוי? מכאן שלא נכון לומר שכל עמדה הלכתית עקבית היא קבילה. ישנן עמדות מוטעות, על אף

28 הגישות השונות שנסקרות בספר אלו ואלו הן הע' 3 הן כולן תוצאה של עיון בהקדמות לספרי הלכה, בספרי מחשבה, ואף במאמרים פובליציסטיים או פירושים לתורה, אך ללא עיון במקורות הלכתיים ממש; זהו מאפיין של חלק ניכר ממחקר המטא-הלכה האקדמי. אולם, כידוע, אין לומדים הלכה אלא אם יאמרו לך הלכה למעשה. רק לשם הדגמה הקורא מופנה למאמרי ה"ל במישרים א, שם עמדתי על דוגמא ממשנתו של המהרש"ל, אשר בהתבטאויותיו ה'פובליציסטיות' הוא נראה כמי שמתעלם לחלוטין מכל הפוסקים שקדמו לו ומכריע אך ורק מדעתו (הוא היה מוכן להכריע בראיות במחלוקת תנאים), אולם כשבוחנים את הדברים בפועל בספר השו"ת שלו מקבלים פרופורציה שונה לגמרי - שם הוא אמנם מגלה תעוזה לא מעטה, אך בעיקרם של דברים הוא עוסק ומברר את משנתם של קודמיו, ואף פוסק בדרך כלל על פי מסקנותיהם.

התאמתן לכל המקורות המחייבים. זוהי ראייה שדוחה על הסף את הטענה אודות פלורליזם הלכתי מהותי.

אמנם לא ניתן להסיק מכאן באופן הכרחי שכל העמדות למעט אחת הן שגויות; המסקנה המחוייבת היא אך ורק שייתכן מצב שבו עמדות מסויימות הן שגויות, גם אם הן עומדות בהתאמה למקורות. אולם אם אכן זהו המצב חוזרת השאלה, כיצד נחלק בין עמדות שגויות לבין עמדות צודקות? המסקנה הסבירה (גם אם לא המחוייבת) היא שאכן בדרך כלל ישנה רק אמת הלכתית אחת, וכל השאר הן שגויות; אפשרי גם שתהיינה מחלוקות בין דעות הלכתיות מוסמכות שבהן נתייחס לשני הצדדים כ'דברי אלוקים חיים', ובכל זאת אחד מהם טועה (אלא שהטעות היא לגיטימית).

במינוחים שהצגנו לעיל נאמר כי טעות בשיקול הנימוקים השונים היא 'טעות בשיקול הדעת'. שיקול דעת הוא מלשון 'משקל', כלומר מתן משקל לא נכון לנימוקים השונים, להבדיל מהתחשבות בנימוקים לא נכונים שהיא המקבילה ל'טעות בדבר משנה'. אם כן, צמד המונחים הזה מקביל למה שכינינו למעלה טעות לגיטימית ולא לגיטימית.

יש להעיר, כי בסוגיית סנהדרין²⁹ ובעקבותיה גם בשולחן ערוך³⁰, הדוגמאות לטועה בשיקול הדעת הן מי שפסק כדעה של פוסק קדום במצב שבו התפשט בציבור מנהג כפוסק שחולק עליו. זו אינה טעות בשיקול דעת כפי שציירנו אותה בדברינו לעיל, אלא טעות שדומה בעצם לטעות בדבר משנה, שהיא מתונה יותר. אולם מן המינוח 'טועה בשיקול הדעת' עולה שהכוונה היסודית היא אכן טעות בשיקול דעת, אלא שכדי לקבוע מדדים הלכתיים ברורים למצב כזה (שהרי יש לו השלכות הלכתיות), והאפשרות ליישם אותן תלויה בהגדרות בהירות וחד משמעיות של מצב כזה) אין כל אפשרות אלא לקבוע קריטריונים אובייקטיביים, כגון התפשטות מנהג מנוגד בציבור; אולם זו אינה אלא אינדיקציה הלכתית אובייקטיבית לטעות בשיקול דעת, ולא הגדרת המושג הזה. ובאמת, בספרות הפוסקים אנו מוצאים לא מעט התבטאויות בנוסח 'טעות בשיקול הדעת' שכוונתן היא לשיקול הדעת שמבוסס על סברא מוטעית, ולא על דעה שלא התקבלה³¹.

29 ה, א; וראה גם שם לג, א.

30 חו"מ ריש סי' כה.

31 ראה ברא"ש הנ"ל, ובשו"ת הרדב"ז ח"ד סי נד, ומהר"ק סי' ח-ג, ודוגמאות מובהקות בשו"ת בית יוסף כתובות סי' א ד"ה 'ועוד דאפילו', והל' גיטין וגירושין סי' יג ד"ה 'מאוד', ועוד הרבה. אמנם בתשובת המבי"ט ח"א סי' סב נראה שהמבי"ט תופס את ההגדרה התלמודית כהגדרה מהותית ל'טעות בשיקול הדעת', אמנם גם שם הכוונה יכולה להיות שהוא רואה באינדיקציה המופיעה בגמרא (שיתפשט המנהג נגד הפסק הנדון) קריטריון מחייב, אך לא בהכרח הגדרה של עצם המושג.

ההיבט ההלכתי השני שניתן לבחון ממנו את שאלת היחס בין הלכה לאמת הוא מצב בו ישנה מחלוקת בהלכה, ואדם א' הסבור כי החתיכה מותרת תוהה האם מותר לו להאכיל את ב' הסובר שהחתיכה הזו אסורה, או להיפך. נראה כי זוהי אינדיקציה לשאלה כיצד על כל אחד מאיתנו להתייחס לעמדות שעומדות בניגוד לשיטתו, ולשאלה האם יש אמת הלכתית.

במס' סוכה (י, ב) מובאת מחלוקת אמוראים לגבי סוכה שנוייה מופלגים ממנה ד' טפחים. ר' נחמן סובר שמוותר לשבת מתחת לאותם נויים, ואילו רב חסדא ורבה בר רב הונא אוסרים. לאחר מכן מתואר מקרה שבו באו שני האוסרים לבית ריש גלותא, ורב נחמן הושיב אותם בסוכה שנוייה מופלגים ד' טפחים מהסכך (שלשיטתם היא פסולה). לכאורה יש כאן עבירה של 'לפני עיוור', שהרי הוא האכיל אותם איסור לשיטתם!

הריטב"א בחידושו על אתר לומד מכאן שהמחזיק דבר מסויים להיתר מותר להאכילו לחבירו המחזיקו לאיסור, ואין בזה משום 'לפני עיוור'. הוא מוסיף מכוח סוגיית חולין קיא, ב שהדבר נכון אך ורק אם הדבר ניכר לאדם האוכל, "דאי לא סבירא ליה לא ליכול", אבל אם האיסור אינו ניכר אסור להאכילו, שכן הגמרא אומרת (בחולין שם): "חס ליה לזרעיה דאבא בר אבא דליספי לי מידי דלא סבירא ליה"³³.

המצב ההלכתי שנוצר לאחר ההסתייגות של הריטב"א אינו ברור. לכאורה אין כאן כל חידוש, שהרי במצב בו האיסור ניכר האדם האוכל יכול להחליט לבד האם הוא סובר שהוא מותר או אסור; במצב כזה אין איסור 'לפני עיוור' על המאכיל, שהרי ההחלטה היא של האוכל. ולכאורה מדאורייתא ודאי אינו אסור, שהרי אין כאן 'תרי עברי דנהרא'.

כדי להבין זאת, נשווה את המצב שנוצר כאן למקרה של הושטת כוס יין לנזיר, שעליו מיישמת הגמרא (ע"ז ו, א) את איסור 'לפני עיוור' מדאורייתא בתרי עברי דנהרא. לאחר הושטת כוס היין לנזיר הרי יש בידו בחירה האם לשתות, והוא ודאי יודע שמדובר ביי. אם כן, מדוע המושיט עובר על 'לפני עיוור'? ברור אם כן שהמושיג 'תרי עברי דנהרא' מדבר על מצב שהנכשל לא יכול היה לעבור את העבירה מבלי הסיוע של המכשיל; אבל העובדה שהנכשל עצמו מחליט לעבור את העבירה מדעתו אינה מהווה פטור למכשיל, כי הוא מצווה שלא להביא את הנכשל למצב שיעבור את העבירה אפילו אם הנכשל יעבור מתוך החלטה מודעת שלו.

אם כן, לכאורה במקרה שלנו קיים הבדל הלכתי ברור בין מצב שבו ראובן מושיט איסור ברור לשמעון, לבין מצב שבו ראובן מושיט לשמעון דבר שהוא עצמו סבור

32 ראה על כך בספר לפני עיוור, הרב יצחק אליהו הכהן אדלר, הוצאת בני תורה ואופקים תשמ"ט) סי' יא.

33 וכן הובא בשו"ת מהרלב"ח סי' קכא בשם הרא"ה, עיי"ש.

שהוא מותר ורק לשיטת שמעון הוא אסור; במקרה הראשון יש איסור 'לפני עיוור', ובמקרה השני אין.

לכאורה מכאן ראה שהאיסור נקבע על פי דעתו של העובר, ואם העובר חושב שהדבר הוא מותר לא יהיה איסור 'לפני עיוור'. אבל זה אינו, שהרי במקרה בו דנה סוגיית סוכה די ברור ששני החכמים לא חזרו בהם, והם עדיין חשבו שאסור לשבת מתחת לנויים כאלה. אם כן, מדוע העובדה שהם היו מודעים למצב מתירה לרב נחמן להכשיל אותם? לכאורה מכאן מוכח שיסוד ההיתר אינו המודעות שלהם, אלא העובדה שרב נחמן עצמו סובר שהדבר באמת מותר, ולשיטתו אין כאן איסור 'לפני עיוור'.

אם כן, המסקנה היא בדיוק הפוכה ממה שחשבנו לעיל: האיסור הוא אובייקטיבי, ולכן לא חשובה דעתו של הנכשל לעניין החלטותיו של המכשיל. אם המכשיל חושב שהאיסור לא קיים אין כאן בעיה, ולכן מותר לו להאכיל גם את מי שחושב שהדבר אסור. סוף סוף, בפועל אין כאן עבירה. אלא שכעת עולה השאלה מן הצד השני: מדוע כשהנכשל אינו מודע לכך אסור להושיט לו את האיסור? הרי בפועל אין כאן הושהה של איסור, וממילא גם לא צריך להיות כאן איסור של 'לפני עיוור'!

על כרחנו אנו מגיעים למסקנה שבמצב כזה אמנם לא נפגע הערך של האמת ההלכתית, שכן לדעת המכשיל האמת ההלכתית היא שהדבר מותר, אבל נפגע כאן הערך של האוטונומיה. כפי שראינו למעלה, אדם צריך לפעול באופן מודע ולפי ההחלטות והסברות שלו עצמו. אם אני מכשיל אותו בכך שהוא אינו פועל על סמך מיטב שיפוטו, גם בזה יש איסור של 'לפני עיוור'.³⁴

נסכם את הטיעון שבכאן. לפי התמונה הפלורליסטית, שהאמת ההלכתית היא רק לפי דעתו של האדם, לא היה מקום להתייר הכשלה מן הסוג שעשה רב נחמן. לעומת זאת, לפי העמדה המוניסטית נראה שבכל מקרה היה מותר לו להכשיל את חבריו, שכן סוף סוף לדעתו האמת ההלכתית היא שהם לא עברו איסור. המצב המורכב שתיארנו כאן, אשר מבחין בין מצב שבו האיסור ניכר לבין מצב שבו האיסור אינו

34 יש לציין כי זהו חידוש בגדרי 'לפני עיוור' שאסור לפגוע באוטונומיה ההלכתית ולא רק באמת ההלכתית; אבל יש לזכור כי איסור 'לפני עיוור' כולל גם סתם הבאת נזק על אדם, ואפילו נזק שאינו הלכתי כלל (כמו נפילה לבור). ולכן יש שכתבו שהכשלה באיסור דרבנן היא עצמה איסור 'לפני עיוור' מדאורייתא, דלא גרע מהבאת משהו רע שאינו הלכתי כלל על חבירו שגם היא אסורה משום 'לפני עיוור'. שו"ר שכן כתב להדיא הכתב סופר חיו"ד סי עז לגבי הנדון דידן. נוסף כי אכן יש מהפוסקים וראה, למשל בספר פרי חדש 'מנהגי איסור' סי' כג, ותפארת ישראל עדויות פ"ד מ"ח) שהבינו שבכה"ג לא יהיה איסור 'לפני עיוור' מדאורייתא וראיתם מיבמות יד, א, שם מתואר שב"ה וב"ש היו מודיעים זה לזה על קיומו של איסור לשיטתם, וכנראה שלשיטתם פגיעה באוטונומיה אינה ממש 'לפני עיוור'. משיטה זו מוכח בעליל כדברינו, שכן יסודה הוא בהבחנה בין פגיעה באוטונומיה לבין הכשלה באיסור ממש. אמנם כמה וכמה פוסקים ראו גם בזה איסור תורה וראה, למשל, בנין ציון סי' סב והכת"ס הנ"ל ועוד.

גלוי, ניתן להבנה טובה מתוך המודל שהצענו כאן; לפי המודל הזה ישנה אמת הלכתית אחת שנובעת משיקלול נכון של כל הנימוקים, וכל אדם אמור לפעול לפי מיטב הערכתו לאותה אמת. אך בנוסף ישנו ערך של הכרעה אוטונומית, ולכן יש משקל הלכתי לדעתו של האדם גם אם היא אינה קולעת לאמת. גם רב נחמן שחשב שחבריו טועים חייב להעניק משקל למה שנראה בעיניו כטעות לגיטימית שלהם, ואסור לו להכשיל אותם בזה.

המסקנה העולה מכאן היא שמצאנו סוגיא הלכתית אשר פושטת את השאלה המטא-הלכתית בדבר ריבוי אמיתות במחלוקת הלכתית. ראינו שבאמת ישנם שני רבדים: האמת ההלכתית, שהיא אחת, ובנוסף אליה ישנה גם החובה לפעול באורח אוטונומי. לשני הערכים הללו ישנה חשיבות, והצירוף של שניהם הוא אשר יוצר את ההכרעה ההלכתית (=מה מוטל על האדם לעשות). כפי שראינו למעלה, תמונה זו מכנסת שנים מתוך שלושת הכיוונים שעולים בדרך כלל בהסבר הכלל 'אלו ואלו' תחת קורת גג אחת (וכבר הערנו שהכיוון השלישי, כלומר הגישה הפלורליסטית, הוא פשוט שגוי).

הפרקטיקה ההלכתית: התבטאויות המוסק כמסיח לפי תומו

כשנבחן את שיחם של הפוסקים לפי תומם, נגלה תפיסה ברורה אודות קיומה של אמת הלכתית ברורה וחששות מטעות. יש לכך דוגמאות רבות מספור³⁵. אחת מהן מצויה במכתבו של הראי"ה אל בעל השדי חמד³⁶:

דבאמת, אין לומר שמה שראו שהאחד חריף או יותר מקובל מרבתינו הוא הכרח גמור שההלכה כדבריו, דלפעמים הקטן מכיון אל האמת יותר... ראו חז"ל לקבוע כללי הלכות הוא מפני שרבו מחלוקות החכמים ברוב דיני התורה, וחשו למחלוקת בישראל ושלא תיעשה תורה כשתי תורות... וכיון שהוצרכו לקבוע הלכה לצורך הגדול הזה... על כן הכריעו מה שמצאו יתרון בהאיש. אבל כיון שדבר זה אינו בירור גמור, ולא נעשה כי אם לצורך תיקון העולם...

הראי"ה 'מסיח לפי תומו' שישנה אמת הלכתית, והפסיקה חוששת כל העת מטעות, וזאת דווקא בתוך דיון שעוסק בלגיטימיות של הדעות השונות. ובכל זאת, לפי דבריו

35 הזכרנו לעיל את דבריו של בעל האגרות משה שמאריך בכך. דוגמא נוספת מצויה במהרי"ק סי' קסה שדן בכללי ההלכה שבתלמוד ובשאלה האם יש להכריע בסוגיות שאינן מעשיות, וברור מדבריו שהוא רואה בהלכה מהלך של חתירה לאמת, והוא רק מוסיף שלפעמים קביעת ההלכה אינה רק באמצעים של בירור האמת אלא גם מכוח שיקולים נוספים, כעין מה שראינו לעיל מדרשות הר"ן ועוד. השיקולים הנוספים הללו יוצרים מראית עין פלורליסטית של ההלכה.

36 'דיהטא דחקלאי, שד"ח כרך א (אסיפת דינים) עמוד יט ד"ה 'ובדבריו'.

לפעמים ההכרעה ההלכתית מתחשבת בגורמים נוספים מעבר לשאלת האמת, כפי שראינו לעיל. למיטב ידיעתי, אנו לא מוצאים כלל אמירות של פוסקים לפיהן אין כל בעיה לפסוק שלא כפי האמת כי אין אמת, או שכל דעה מוסמכת היא אמיתית מבחינה הלכתית; מסקנתנו היא שאמנם קיימים מנגנונים שיוצרים מראית עין פלורליסטית של ההלכה, אך זו אינה דמותה האמיתית.

סיכום

המושג של האמת והסטיה מן האמת כל כך שגור בפייהם של הפוסקים, עד שאפשר להסיק בוודאות שהטענות בדבר פלורליזם מהותי בהלכה אין להן אחיזה של ממש במקורות ההלכה, ובודאי שלא בפסיקת ההלכה בפועל. דעה זו נוצרת בדרך כלל מעיון במקורות לא הלכתיים; עיון בהלכה עצמה, ובדיקת התייחסויות אינטואיטיביות של הפוסקים בעבודתם, מצביעים על המודל המוניסטי-הרמוניסטי אותו הצענו. מראית העין הפלורליסטית של ההלכה נוצרת בדרך כלל מן העובדה שישנה לעיתים לגיטימציה הלכתית להכרעות שלא על פי האמת מכוחם של ערכים נוספים (סמכות הסנהדרין, אוטונומיה של הפוסק, תיקון העולם וכדו'), אולם זו אינה גישה פלורליסטית - אלא סובלנית. במקרים רבים קיימת אמת הלכתית אחת בלבד, ובכל זאת ההלכה נוקטת בסובלנות כלפי מי שנוהג אחרת על אף שהוא טועה (לפחות אם טעותו היא לגיטימית, ואם הוא 'בר הכי'), וזאת בגלל התייחסות לערכים נוספים מעבר לערך האמת. כפי שראינו, ישנו פלורליזם מסויים בהלכה ביחס למישור של הנימוקים, שכן אנו מסיקים לעיתים קרובות שהנימוקים ההלכתיים כולם צודקים גם יחד; זהו פלורליזם מתון, שכן הוא אינו מכיר בריבוי אמיתות, אלא בתרומתן של כל האמיתות החלקיות לאמת האחת והשלימה - ההרמוניזם. הרבה פחות מכך ניתן לראות פלורליזם במישור של שיקלול הנימוקים הללו וההכרעה ההלכתית, שם אנו מדברים בעיקר על סובלנות כלפי הראויים לכך ('בר הכי'), אך לא על פלורליזם מהותי³⁷.

37 באופן עקרוני ניתן גם להתייחס למכלול המשוקלל של האמת עם הערך שבפסיקה אוטונומית כמה שקרוי 'אמת הלכתית', ולומר שההלכה נוהגת רק על פי האמת. לדוגמא, במקרה של דרשות הר"ן שהובא לעיל ניתן לומר כי ההכרעה של הזקן לנהוג כפי פסיקת הסנהדרין היא היא ההכרעה ההלכתית האמיתית, ואין בה כניעה של ה'אמת' לערך הסמכות, שהרי הסמכות גם היא ערך הלכתי, וגם לגביה ישנה 'אמת' הלכתית, שהרי 'לא תסור' גם הוא אחד הלאוין בתורה, ויש לקחת גם אותו בחשבון כאשר בוחנים מהי האמת ההלכתית. הגדרה כזו כמובן מרוקנת לגמרי את הדיון שלנו מתוכנו, אך זוהי התייחסות סמנטית שאין לה כל משמעות מהותית לנדון דידן.