

שאלות:

1. אפשרויות שונות להתייחס לשני כתובים סותרים.
2. היחס בין הבעיה של שני כתובים לבעיה של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'.
3. פרדוקס מסדר ראשון ושני.
4. מהי 'הוראה עצמית', ומהי 'נקודת שיווי משקל'?
5. כמה פירושים יש לכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'?
6. על שני מובנים של הרמוניות, זה למעלה מזה.

המידות:

שני כתובים המכחישים זה את זה. 'הצד השווה'.

וַיִּדְבֹר יְקֹקֵק אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְנֵי אֱהֲרֹן בְּקִרְבָּתָם לִפְנֵי יְקֹקֵק וַיִּמְתּוּ: (ויקרא טו, א)

וַיִּקְחוּ בְנֵי אֱהֲרֹן נֶדֶב וְאֶבִיָּהוּא אִישׁ מִחֶתְתּוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֶן אֵשׁ וַיִּשְׂימוּ עָלֶיהָ קִטְרֹת וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי יְקֹקֵק אֲשֶׁר זָרָה אֲשֶׁר לֹא צָוָה אֹתָם: וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי יְקֹקֵק וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיִּמְתּוּ לִפְנֵי יְקֹקֵק: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אֱהֲרֹן הוּא אֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹקֵק לֵאמֹר בְּקִרְבֵי אֶקְדָּשׁ וְעַל פְּנֵי כָל הָעָם אֶפְבֹּד וַיִּדָּם אֱהֲרֹן: (ויקרא י, א-ג)

וַיִּמְתּוּ נְדָב וְאֶבִיָּהוּא לִפְנֵי יְקֹקֵק בְּהִקְרִיבָם אֲשֶׁר זָרָה לִפְנֵי יְקֹקֵק בְּמִדְבַר סִינַי וּבָנִים לֹא הָיוּ לָהֶם וַיִּכְהֹן אֶלְעָזָר וַאֲיִתְמָר עַל פְּנֵי אֱהֲרֹן אֶבִיָּהֶם: (במדבר ג, ד)

וַיִּמְתּוּ נְדָב וְאֶבִיָּהוּא בְּהִקְרִיבָם אֲשֶׁר זָרָה לִפְנֵי יְקֹקֵק בְּמִדְבַר סִינַי וּבָנִים לֹא הָיוּ לָהֶם: (במדבר כו, סא)

(ב) בקרבנתם לפני ה' וימותו, רבי יוסי הגלילי אומר על הקריבה מתו ולא מתו על ההקריבה, רבי עקיבה אומר כתוב אחד אומר בקרבנתם לפני ה' וימותו, וכתוב אחד אומר ויקריבו לפני ה' אש זרה, הכריע בהקריבם אש זרה לפני ה' הוי על ההקריבה מתו, ולא מתו על הקריבה, ר' אלעזר בן עזריה אומר כדאי הקריבה לעצמה וכדאי קריבה לעצמה.¹
(ספרא, אחרי מות פרשה א)

א. תקציר המאמר משנה שעברה

במאמר בשנה שעברה עסקנו בסיבות למוותם של בני אהרן. שני מקורות מקראיים שונים מתארים את הסיבה באופנים שונים, וכפי שראינו תנאים שונים בוחרים בכל אחת מן האפשרויות: יש התולים זאת בקריבה (כניסה אל מעבר למחיצתם, "בקרבנתם לפני ה' וימותו"), ויש שתלו זאת בהקריבה פסולה ("ויקריבו לפני ה' אש זרה").

כאמור, לכל אחת משתי הדעות יש מקור בכתובים, ולכן למעשה יש כאן בעיה של שני כתובים המכחישים זה את זה. כפי שראינו גם במאמר לפרשת בא, תשסה, רי"ש ורי"ע מיישמים את המידה הזו באופנים שונים. רי"ע מכריע לטובת אחד הצדדים לפי כתוב שלישי, ומותיר את אחד הכתובים בלתי מוסבר. ואילו רי"ש נוטה ליישב את שני הכתובים באופן הרמוני כך שהם לא יסתרו זה את זה.

הערנו כי גם רי"ע ימצא פשרה הולמת, במקום בו היא מתבקשת וסבירה מבחינת פרשנות המקראות. רק במקום שאין פשרה סבירה, השאלה היא האם לדחוק ולמצע בין שתי האפשרויות בכל אופן, או שמא להכריע לטובת אחד מהם ולהותיר את השני ללא פירוש.

ראינו שגם במדרש שלנו רי"ע הולך לשיטתו, ולגבי התנאים החולקים (ריה"ג וראב"ע) יש מקום לבחון האם הם צועדים בדרכו של רי"ש. מעבר לכך, קביעה זו חייבה אותנו לחפש מה היה בלתי סביר בהצעותיהם של החולקים, ובכך אילץ את רי"ע לפנות לדרך הדחוקה יותר.

ר' יוסי הגלילי סובר שאכן שני הדברים התרחשו, אבל הסיבה למיתה היתה רק אחת. זהו סוג של פשרה בין שתי העמדות. רי"ע דוחה את דעת ר' יוסי הגלילי מחמת בעיות פרשניות שונות.

לעומת זאת, ראב"ע סובר שכל אחת משתי הסיבות היתה מספיקה כדי לחייב את בני אהרן מיתה. לכאורה זוהי פרשנות אידיאלית: היא מאפשרת לנו להעמיד כל פסוק על מתכונתו ולפרש אותו

¹ הנוסח המובא בפרוייקט השו"ת הוא בעייתי מאד, ונראה בעליל כי אינו נכון. השתמשנו כאן בנוסח הספרא המודפס במלבי"ם.

כפשוטו, ולאמץ את שני הכתובים גם יחד, בלי להותיר כתוב אחד ללא פירוש. עוד הערנו כי בכך ראב"ע כנראה מערער על עצם המתודה של שני כתובים המכחישים זה את זה, שכן ברוב ככל המצבים ניתן למצוא פתרון מטיפוס כזה.

עמדנו על כך שר"ע כנראה דוחה את דעתו של ראב"ע מסיבה מתודולוגית כללית יותר. הוא מתנגד לפרשנות שרואה שתי סיבות מספיקות לאותה התרחשות.

בחלקו השני של המאמר עסקנו בשאלה של מישורי הסבר מקבילים. הצענו בקצרה כמה מודלים של יחס בין מישורי הסבר שונים, ולא נחזור עליהם כאן. ראינו כי המתודות הפרשניות שנקטו על ידי התנאים במדרש הזה מקבילות להתייחסות שלנו למישורי הפשט והדרש. שיטת 'שתי הבחינות' של הרב ברויאר מקבילה לפרשנות אותה מאמץ ראב"ע במדרש שלנו: כאשר יש שתי פרשיות סותרות אנחנו סוברים שכל אחת מהן מציגה פן אמיתי מצד עצמו. התמונה הכוללת היא ההרכבה של שתי הפנים. חשוב לציין כי הדבר נכון גם כאשר הפנים הללו סותרות זו את זו. גם שיטת 'שני דינים' של ר' חיים איש בריסק, אשר מיישבת מקורות תלמודיים סותרים באופן דומה, נסמכת על לוגיקה מקבילה. גם הוא פותר את הסתירה בטענה שמתכח את שני הצדדים לכלל תמונה כוללת אחת שנוצרת מהרכבה (לפעמים 'מזגית', אך בדרך כלל 'שכונית') של שניהם.² הבאנו לכך דוגמא מחיוב התשלומים של אדם כאשר ממונו הזיק.

ב. מידת 'שני כתובים המכחישים' והכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'

מבוא

במאמר משנה שעברה הנחנו שדעת ראב"ע היא שכל אחת משתי הסיבות לחוד די היה בה כדי לחייבם מיתה. הסברנו את הסיבה להנחה זו בכך שאם באמת היה צורך בצירוף של שתי הסיבות, אזי שני התיאורים של התורה, הן זה של הקירבה והן זה של ההקרבה, נמצאו לא מדויקים. הבאנו בהערה שהמלבי"ם מביא את הילקוט אשר גורס בדעת ר"ע "שלא מתו על הקריבה לבדה", כלומר הוא סובר שצריך את הצירוף של שתי הסיבות. ומכאן עולה בבירור שדעת ראב"ע היא שכל אחת מהסיבות מספיקה לבדה. גם מדברי ר' יוסי הגלילי עולה תפיסה דומה. משיטתו נראה היה כי רק אחת מהסיבות גרמה למיתת בני אהרן, אף ששתיהן (גם הקירבה וגם ההקרבה) אכן התרחשו.

התמונה העולה מכאן היא שבמצב של סתירה בין שני מקורות יש בפנינו כמה צורות התייחסות אפשריות:

1. לאמץ אחת ולדחות את השנייה.
 2. ליצור פשרה מהותית בין ההסברים, שלוקחת חלק מכל אחד מהם ויוצרת משני החלקים הסבר שלישי. לפי גישה זו כל אחד משני ההסברים הוא חלקי, אך לא נכון במלואו.
 3. פשרה טכנית, כמו גישתו של ריה"ג לעיל: סיבה אחת היא האמיתית והשנייה משנית. או: הסיבה השנייה אכן התרחשה אבל לא השפיעה על התוצאה (היא לא ההסבר).
 4. שתי הסיבות מצטברות ויוצרות את התוצאה ביחד. כאן עולות שתי אפשרויות:
 - א. שניהם יוצרים מצב שלישי, שונה, והוא אשר יוצר את התוצאה (=הרכבה מזגית).³
 - ב. שניהם נחוצים, כל אחד לחוד, כדי להגיע לתוצאה (=הרכבה שכונית).
 5. שני ההסברים אמיתיים, כל אחד בפני עצמו. לשון אחר: די היה בקיומו של כל אחד מהם לחוד כדי להסביר את התוצאה (זו אינה הרכבה כלל).
- ר"ע מאמץ את אפשרות 1 (לפחות בהיעדר אפשרות סבירה מטיפוס אחר). ריי"ש נוטה לאמץ תמיד את אפשרות 2. ריה"ג מאמץ את אפשרות 3. וראב"ע מאמץ את אפשרויות 4 או 5. במאמר השנה נעמוד על השווה והשונה בין אפשרויות אלו שעולות ביחס למידת 'שני כתובים המכחישים' לבין אפשרויות מקבילות שעולות בהבנת הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' ביחס למחלוקות בין חכמי התורה.

'אלו ואלו דברי אלוקים חיים': לעצם הבעייתיות⁴

² על מושגים אלו, השאובים מתורתו של בעל הצפנת פענח, ראה במאמר לפרשת אמור, תשסו (וגם לקראת סוף המאמר לפרשת קרח, תשסה).

³ אפשרות זו שונה מאפשרות 2, שכן כאן מדובר על מיזוג בין שני ההסברים הקוטביים במלואם. שם המיזוג היה בין חלקים שלהם.

⁴ למקורות וניתוח רחב, ראה בספרו של אבי שגיא, **אלו ואלו**, ספריית הילל בן חיים, הקיבוץ המאוחד. הספר מוקדש כולו לבעייה זו. לדעתנו יש בספר כמה וכמה שגיאות בניתוח ומיון המקורות, והוא גם מתעלם מהבעיה המתודולוגית שנעלה להלן. לדעתנו כל הדעות שם אכן מתלכדות לעמדה אחת, ואין כל צורך במיפוי רחב ההיקף שנעשה שם. הסיבה האפריורית לכך היא כנראה ההיבט המתודולוגי שיעלה מיידי. אולם הניתוח שמוביל למסקנה זו הוא רחב, ואין כאן המקום לפרוס אותו במלואו.

הכלל הזה הוא מושכל ראשון בעולמה של ההלכה. אנו נוהגים ליישם אותו כמעט על כל מחלוקת בין חכמי ההלכה. אולם מקורותיו בתלמודים, לפחות אלו המפורשים, מצומצמים למדי. הוא מופיע בשני מקומות בלבד בבבלי, אף שדומה כי רוחו שורה על מקומות רבים נוספים. הבעיה הבסיסית היא שהכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מכיל בתוכו לכאורה סתירה לוגית. כיצד ייתכן ששתי אמירות חלוקות תהיינה שתיהן 'דברי אלוקים חיים'! האם שתיהן אמיתיות בו-זמנית?

הריטב"א בחידושי ערובין יג ע"ב מעלה את הקושי, וכותב כך:

אלו ואלו דברי אלהים חיים. שאלו רבני צרפת ז"ל היאך אפשר שיהו שניהם דברי אלהים חיים וזה אוסר וזה מתיר, ותירצו כי כשעלה משה למרום לקבל תורה הראו לו על כל דבר ודבר מ"ט פנים לאיסור ומ"ט פנים להיתר, ושאל להקב"ה על זה, ואמר שיהא זה מסור לחכמי ישראל שבכל דור ודור ויהיה הכרעה כמותם, ונכון הוא לפי הדרש ובדרך האמת יש טעם וסוד בדבר.

הריטב"א מציע לנו פירוש שהוא עצמו מגדיר אותו 'על דרך דרשי'. הוא טוען שיש גם פירוש 'על דרך האמת', כלומר בדרך הסוד. ומה עם הפשט? דרך כזו הוא אפילו לא מזכיר. נראה כי הקושי הלוגי נותר אצלו ללא מענה.

המסקנה המתבקשת היא לומר שהדבר לא ייתכן, ולאמץ כאן את גישתו של ר"ע, כלומר לפסוק הלכה כאחת הדעות ולדחות את השנייה.

סוגיית עירובין יג ע"ב

המקור הראשון לכלל 'אלו ואלו' מופיע בסוגיית עירובין יג ע"ב. הסוגיא דנה במחלוקת ב"ש וב"ה, ובתוך הדברים הגמרא כותבת כך:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים הלכה כמותנו והללו אומרים הלכה כמותנו. יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן, והלכה כבית הלל. וכי מאחר שאלו ואלו דברי אלהים חיים מפני מה זכו בית הלל לקבוע הלכה כמותן - מפני שנחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן.

אנו רואים כי מייד לאחר הקביעה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', מופיעה הקביעה 'והלכה כבית הלל'. כמעט תרתי דסתרי. שניהם צודקים ובכל זאת אנו פוסקים הלכה כאחד מהם. האם יש כאן גישה דומה לזו של ר"ע, אשר מכריעה כאחד הצדדים (כך משתמע מהסיפא), או שמא בכל זאת אנו לוקחים את שני הצדדים גם יחד (כפי שמשמע מהסיפא)?

שתי פרשנויות לנימוק של בת הקול

לכאורה השאלה הזו תלויה בפירוש אותו ניתן להנמקה שמביאה בת הקול לכך שאנו פוסקים כבית הלל: "מפני שנחין ועלובין היו, ושונין דבריהן ודברי בית שמאי. ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהם".

לכאורה יש כאן 'פרס' על התנהגות טובה. אם אכן מדובר כאן בפרס, כי אז למעשה אין אמת הלכתית, ופסיקת הלכה אינה חיפוש אמת. קביעת ההלכה היא צעד שנעשה מסיבות פרגמטיות (כדי שלא תהיה התורה כשתי תורות), ולכן אנחנו יכולים להחליט על הצד אותו נאמץ להלכה כרצוננו. מסיבה זו בת הקול מאמצת את דברי בית הלל, שכן מתוך כך נוכל לחנך את הציבור למידות טובות ולתרבות ויכוח נכונה.

אולם יש מי שפירש את הדברים אחרת: מפני שבית הלל היו נוחי נפש והקדימו את דברי ב"ש לדבריהם, יוצא שהם שקלו היטב את דעת ב"ש, ורק אח"כ הכריעו נגדה. מי שנוהג כך, סביר יותר שיקלע לאמת, מאשר מי שאינו שוקל ברצינות את דברי החולק עליו. לפי גישה זו הכרעת ההלכה היא חיפוש אמת, והבחירה בבית הלל לא נעשתה כ'פרס', או כצעד חינוכי. היא נעשתה מכיון שיש סיכוי גבוה יותר שהאמת מצויה בצד שלהם.⁵

לפי הכיוון הראשון המוקד של דברי בת הקול הוא הרישא: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. הלכה כב"ה הוא רק סייג פרגמטי, ותו לא. לעומת זאת, לפי הכיוון השני המצב הוא הפוך: המוקד הוא הסיפא: 'הלכה כב"ה'. השאלה שעולה כאן היא מהו מעמדה של הרישא לפי גישה זו? לשון אחר: באיזה מובן לפי גישה זו 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'?

כיווני ההסבר לכלל 'אלו ואלו'

נראה לכאורה כי במפרשים עולים כמה כיוונים אפשריים בפירוש המימרא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. שני הכיוונים הבסיסיים מתוארים בסעיף הקודם, אך הם מסתעפים למבנה

⁵ בתוד"ה 'כאן לאחר בת קול' בעירובין ו ע"ב משמע שבאמת ההכרעה נוגעת לאמת, שכן הוא מעלה אפשרות שמשקלם השווה של ב"ש מול ב"ה שהי ורוב מספרי נובע מכך שהם היו חריפים יותר. החריפות היא קריטריון לקירבה לאמת, ומשמע שהחיפוש הוא אחרי האמת ולא אחרי הכרעה שרירותית. ישנם מקורות נוספים לשאלה זו, אולם על אף ההשקה החשובה סוף סוף זוהי שאלה אחרת (היחס בין הלכה לאמת).

מורכב יותר (ראה על כך בספרו הנ"ל של אבי שגיא). כיוונים אלו חלוקים ביחס לשאלה מה מעמדן של הדעות השונות בהלכה. שלושת הכיוונים העיקריים הם (המינוח לקוח מאבי שגיא):

1. הגישה המוניסטית. יש הסוברים כי רק אחת מן העמדות ההלכתיות צודקת.
2. הגישה הפלורליסטית. יש גורסים שכולם 'צדקו יחדיו', ולמעשה אין אמת הלכתית במובן אובייקטיבי כלשהו.
3. הגישה ההרמוניסטית. ויש הסוברים שיש לכלול את כל הדעות למבנה מורכב אחד, והוא הוא האמת ההלכתית.

מכלול הדעות מזכיר מאד את האפשרויות שהעלינו לעיל לגבי ההתייחסות למקורות מקראיים סותרים (ישני כתובים המכחישים זה את זה). כל האפשרויות שהעלינו שם רלוונטיות גם לבעיית המחלוקות, ולהיפך (האפשרויות שעולות ביחס למחלוקות ניתנות ליישום גם ביחס למקראות סותרים).

הערה מתודולוגית: פרדוקס מסדר שני בכלל 'אלו ואלו'

אולם לפני שניגשים לעמדות השונות עצמן, חשוב לעמוד על הערה מתודולוגית מקדימה. כבר עמדנו על כך שהאמירה 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' מכילה לכאורה פרדוקס: שני תכנים סותרים נתפסים כנכונים בו-זמנית. אולם כאן ברצוננו לעמוד על פרדוקס מסדר שני, שהוא מתודולוגי במהותו, ורבים לא שמים לב אליו (כולל אבי שגיא עצמו): ישנה כאן מחלוקת בין חכמים כיצד עלינו להתייחס למחלוקות חכמים.

הזכרנו כי במפרשים עולים כמה כיווני הסבר או התייחסות לכלל הזה עצמו. אם כן, מה עלינו לעשות ביחס לדעות השונות ביחס למחלוקת הזו עצמה? האם גם לגביהן נאמר 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'? באיזה מכל המובנים הסותרים ישמש אותנו הביטוי הזה ביחס לפרשנות שלו עצמו?

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

ניתן למצוא כאן פתרון טכני, נוסח תורת הטיפים של ראסל ווייטהד (ראה בהקדמתם לפרניקיפיה מתמטיקה), שנוצרה כדי לפתור פרדוקסים שנובעים מהוראה עצמית. לפי הצעה זו, משפט אינו יכול להתייחס למשפטים באותה רמה היררכית בה הוא עצמו מצוי. ובהקשר שלנו: הביטוי 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' אינו נסוב על הפרשנויות אליו 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 הם צודקים, אז מדוע בדיוק כאן בסוגיא זו חלק מהם הצליחו לטעות? נעיר כי גם בהקשר הפילוסופי הפתרון הטכני הזה בדרך כלל אינו משביע רצון, ועל כך עמדנו במקום אחר.⁶

נקודות 'שיווי משקל' והפתרון ההרמוני

דומה כי הפתרון היחיד הסביר לפרדוקס הזה הוא שלכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' יכול להיות אך ורק פירוש אפשרי אחד. לשון אחר: אם אנו מפרשים את ההתייחסות הזו באופן שכוונתה לומר שכולם צודקים, אז כל הפירושים לביטוי הזה צריכים גם הם להתלכד בצורה כלשהי זה עם זה, וליצור תמונה שלפיה כל הדעות צודקות באותה צורה. וכך לגבי כל אחד מהכיוונים שעולים בפרשנים. זה עצמו צולח לכיוון ההרמוני בפרשנות הכלל 'אלו ואלו'.

כדי לנתח את הפרדוקס באופן מלא ושיטתי במובן הלוגי, היה עלינו לעבור כעת על חמשת האפשרויות שהעלינו לעיל ביחס למידת 'שני כתובים המכחישים זה את זה', שכאמור הן ישימות גם ביחס לשאלת המחלוקות, ולבחון מתוך הפריזמה של כל אחת מהן לחדוד 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 אחת שמצליחה לשמור על עקביות ביישום (כלומר 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.

אך למרבה הצער נראה כי ישנם לבעיה זו כמה מצבי 'שיווי משקל', כלומר כמה פתרונות שנותרים עקביים. לדוגמא, מי שסובר שבכל מחלוקת הלכתית יש רק אמת אחת והשאר טועים, יאמר כן גם לגבי אלו שחולקים עליו בפרשנות לכלל 'אלו ואלו' עצמו. גם שם רק הוא צודק וכולם טועים. השאלה היא כמובן מי לידינו יתקע שאכן באמת הוא האחד שצודק? מדוע לא אחת מן הדעות האחרות? לחילופין, לפי הדעה שכולם צודקים באותה מידה, אזי גם מי שסובר כי פירוש הכלל 'אלו ואלו' הוא שיש רק צודק אחד, צודק גם הוא.

⁶ ראה שתי עגלות וכדור פורח, הארה 19 וסביבה.

אם כן, לא נוכל להתיר את הסבך בשיטות מתמטיות מופשטות בלבד. הדרך לפתור את הבעיה היא כנראה לבחון גם את הסבירות של העמדות השונות, ולא רק את העקביות שלהן. לדוגמא, הפתרון המוצע למעלה לגבי דעה צודקת אחת בלבד, הוא אמנם עקבי אך בהחלט אינו סביר.⁷ לדעתנו, שתי העמדות לפיהן אין אמת הלכתית וכולם צודקים, ויש רק אמת הלכתית אחת והשאר הן טעויות, אינן עקביות (ראה בקצרה לעיל). אם כן, מצב שיווי המשקל שגם עומד בדרישות המתמטיות לעקביות וגם בדרישות הסבירות הוא הפתרון ההרמוני, לפיו כל הדעות מתלכדות בכדי ליצור תמונה שלימה יותר. אמנם התלכדות זו יכולה ללבוש כמה פנים וכמה צורות.⁸

סוגיית גיטין ו ע"ב

המקור השני שמתייחס למחלוקת באופן של 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים' הוא סוגיית הגמרא בגיטין ו ע"ב. הייחוד במקור זה הוא ששם מופיעה גם הנמקה וביאור לאמירה הסתומה הזו, מה שמחזיר אותנו לשאלת ישני כתובים המכחישים זה את זה.⁹ וזו לשון הגמרא:

דכתיב: +שופטים י"ט+ ותזנה עליו פילגשו, רבי אביתר אמר: זבוב מצא לה, ר' יונתן אמר: נימא מצא לה, ואשכחיה ר' אביתר לאליהו, א"ל: מאי קא עביד הקב"ה? א"ל: עסיק בפילגוש בגבעה, ומאי קאמר? אמר ליה: אביתר בני כן הוא אומר, יונתן בני כן הוא אומר, א"ל: ח"ו, ומי איכא ספיקא קמי שמיא? א"ל: אלו ואלו דברי אלהים חיים הן זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד.

החכמים נחלקים בשאלה מה היה אצל הפילגוש בגבעה. אחד אומר שבעלה מצא לה נימא והשני אומר שמצא לה זבוב. גם ביחס למחלוקת זו (שעוסקת בדברי אגדה) מופיע הכלל 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים הן', אך כאן ישנו גם פירוט: "זבוב מצא ולא הקפיד, נימא מצא והקפיד". מה פשר ההרמוניה שעושה כאן אליהו הנביא בין שתי הדעות? לאיזו מן הסכימות שהוצעו למעלה היא מתאימה?

היה מקום להבין שהיא תואמת לכיוון 2 או 3. למעשה צדק ר' יונתן, שהרי הכעס יצא על הנימא ולא על הזבוב. אמנם יש כאן פשרה זוטא ביניהם, שכן בפועל הוא מצא גם זבוב ולא רק נימא. אמנם מכאן רואים שאין גם הבדל משמעותי בין שני הכיוונים הללו לבין כיוון 1. הרי ברור שמבחינה מהותית ר' אביתר טעה, ולכן יש כאן ברירה והכרעה לטובת אחד הפירושים. אמנם ר' אביתר לא טעה לגמרי, שכן את המציאות הוא הבין באופן חלקי כלשהו.

אולם ניתן היה גם להבין את הגמרא אחרת. ייתכן שמדובר כאן בהצטברות של השפעות: הזבוב עדיין לא הספיק כדי להכעיס אותו, אולם כשהוא מצא גם נימא או אז בערה בו חמתו. כלומר התוצאה הושגה מתוך צירוף של שתי הסיבות גם יחד. כאן אנו מגיעים כבר לכיוון 4. כיוון 5 אינו נראה סביר בלשון הגמרא.

העולה מפירושו של בעל 'נפש החיים' לסוגיא

ר' חיים מוולוז'ין, בספרו **נפש החיים** בשער ד פרק ו מביא את הגמרא הזו, במסגרת דיון על מעמדן של אגדות ושל עמדות שגויות בהלכה. הוא מגדיר את התורה כרצון ה' (וכך גם בעל **התניא**, באותה לשון ממש, בפרקים ג-ה שם), ושואל את עצמו מהו מעמדן של האגדות? הרי הן אינן מבטאות רצון נורמטיבי כלשהו, במובן החד משמעי של ההלכה. אם כן, האם יש להן מעמד של תורה? הוא מרחיב את השאלה לגבי שאלות של תלמידים צעירים, שיכולות להיות שגויות לגמרי, ובודאי אינן קולעות לרצון ה'. לכאורה לפי ההגדרה שלו גם אלו אינם בגדר לימוד תורה.

בתשובתו הוא מבחין בין 'רצון ה'' לבין 'דבר ה''. אמנם עמדות שגויות אינן רצון ה', וכך גם האגדות. אבל שני אלו הם בגדר 'דבר ה'', כלומר דברים שיצאו מפיו של הקב"ה. לכן הקב"ה אומר למשה בסיני את כל מה שתלמיד עתיד לשאול (לפי אחת הנוסחאות למדרש הידוע הזה, ע"ש), כדי לתת לדברים הללו סטטוס של תורה. וכמו שמקובלנו שהוא ורצונו אחד, כך גם הוא ודיבורו אחד.

בשתי הדרכים אנו נדבקים בנותן התורה, או ברצונו או בדיבורו. ר' חיים ממשיך ואומר שהקב"ה במרומיו כביכול מדבר את דברי התורה ביחד עם כל חכם או תלמיד שלומד תורה. הוא מביא לכך ראיה מסוגייתנו, שבמקביל ללימוד סוגיית פילגוש בגבעה, שלגביה נחלקו ר' אביתר ור' יונתן, הקב"ה עצמו כביכול שונה את דבריהם ביחד אתם (ראה בציטוט למעלה).

לאור דבריו ניתן לפרש גם את לשונו של אליהו הנביא, שאומר: 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים'. כזכור, הסוגיא הזו עוסקת בדברי אגדה ולא בהלכה. אם כן, לא מדובר על רצון ה' אלא על דבר ה'.

⁷ הוא כמובן צריך לקחת בחשבון גם את האפשרות שהוא עצמו טועה ומישהו אחר צודק. לדוגמא, הסובר שכולם צודקים (כולל הטועה עצמו!). אם כן, לכאורה העקביות הלוגית-מתמטית דורשת שהצודק יהיה רק הוא עצמו. אבל זה בלתי סביר. זה אמנם פתרון עקבי, ולכן הוא עומד בדרישות המתמטיות. אך מניין לנו הוודאות שאכן הוא עצמו זה שצודק במחלוקת הזו. ובפרט שיש לפרדוקס הזה נקודת שיווי משקל נוספת. אם כן, הפתרון הזה אינו סביר מבחינת תוכנו, גם אם הוא עקבי מבחינה לוגית. זהו מצב מקביל למה שתיארנו למעלה ביחס לתורת הטיפים בכלל (שהפתרון שלה הוא אמנם מושלם מבחינה לוגית, אך הוא אינו סביר מבחינה תוכנית).

⁸ ההנמקה לטענה זו היא כמעט הוכחה למשפט מתמטי (הדורשת גם הגדרות מופשטות ושלבי ביניים), ואין כאן המקום להאריך בכך. ולא באנו אלא להעיר.

וכאשר נחלקים שני חכמים ביניהם הגמר מתייחסת לשניהם כ'דברי אלוקים', כלומר כדבר ה'. יש כאן פתרון מעניין לסתירה שטמונה כביכול בכלל הזה. אמנם רצון ה' הוא רק העמדה האמיתית (ורק בהלכה), אך גם הדעה החולקת היא דבר ה'. הפלורליזם אינו נוגע להלכה עצמה, או לרצון ה'. הקב"ה רוצה אך ורק את הדבר האמיתי. אולם ישנו פלורליזם בתורה, שהיא דבר ה'.

הגישה ההרמוניסטית

נמשיך כעת את הכיוון הזה הלאה. בהלכה ישנם לפחות שני מישורים שונים שחשוב להבחין ביניהם: העובדות המטפיסיות (שהן בעלות אופי נורמטיבי) שההלכה נגזרת מהן.⁹ ומערכת הנורמות שאמורות להנחות את ההתנהגות בפועל. התמונה המטפיסית היא מרובת גוונים, וכל הדעות תופסות חלק כלשהו מתוכה: זבוב מצא ולא הקפיד נימא מצא והקפיד. המציאות הנורמטיבית הזו היא תוצר של דיבור של הקב"ה. כידוע: "בדבר ה' שמים נעשו", כלומר לדיבור של הקב"ה יש תכונה שהוא יוצר ובורא מציאות. אולם בסופו של דבר ההנחייה הנורמטיבית היא אחת, וזהו רצון ה' שמסתעף מאותם חלקים בדיבורו שיש להם השלכות הלכתיות-נורמטיביות. הכלל 'אלו ואלו' בסוגיית גיטין מתפרש כעת באופן הבא: שני הצדדים תופסים משהו מן המבנה המטפיסי הכולל שעומד ביסוד ההלכה, אולם האמת במלוא הופעתה היא המכלול כולו: שילוב בין כל הדעות כולן. לעומת זאת, במישור הנורמטיבי, כלומר ביחס להנחיות ההלכתיות למעשה בהחלט ייתכן שרק אחד מהדעות צודקת. כרקע לדברים עלינו לציין שלפי ר' חיים מוולוז'ין, לימוד תורה אינו מהווה רק אמצעי להגיע להנחייה הנורמטיבית האמיתית, אלא גם אמצעי להידבק בקב"ה דרך דיבורו ורצונו, ולגרום להופעתם של אלו בבריאה.¹⁰

בחזרה לפרשנויות השונות לכלל 'אלו ואלו'

לאור דברינו יוצא שהגישה ההרמוניסטית ביחס לכלל 'אלו ואלו', מתייחסת לרובד הנורמטיבי (=רצון ה'). הגישה ההרמוניסטית מתייחסת לרובד המטפיסי (=דבר ה'). הגישה של פלורליזם מהותי, לדעתנו אינה קיימת בהגות היהודית. לדעתנו אין עמדה שגורסת שאין כלל אמת הלכתית. מעבר להתבטאויות שונות בספרי הגות, הדברים עולים בבירור מתוך התנהלות ההלכה עצמה.¹¹ מעבר שיטתי על כל הגוונים המוצגים בספרו של שגיאה, מעלה כי את כולם ניתן למפות לתמונה המוצגת כאן, אך דיון מפורט שכזה הוא מעבר לתחומי של המאמר הנוכחי. אנו מגיעים למסקנה שהפרשנות לכלל 'אלו ואלו' עצמו חייבת להיות הרמוניסטית. אם נתייחס למסקנה זו כנקודת שיווי משקל נשים לב לכך שהמונח 'הרמוניות' מתפרש כאן בשני מובנים, זה למעלה מזה: היחס למחלוקות הוא הרמוניסטי (=האמת מורכבת מאיחוד/מיזוג של כל הדעות). והיחס לכלל 'אלו ואלו' עצמו גם הוא הרמוניסטי, כלומר מורכב ממיזוג של כל ההתייחסויות השונות (לכאורה) לכלל הזה. אם כן, אכן הגענו לנקודת שיווי משקל.

היחס ל'שני כתובים המכחישים זה את זה'

על אף הדמיון, ישנם כמה הבדלים בניתוח בין הפרשנויות לכלל 'אלו ואלו' לבין ההתייחסויות למצב שבו יש 'שני כתובים המכחישים זה את זה'. בשני כתובים סותרים כלל אי אפשר לומר שאחד מהם שגוי. לכל היותר יכולה להיות הנחייה טכנית להתעלם ממנו ולהשתמש בכתוב שלישי כמכריע. לגבי שני כתובים לא נכונה הטענה האפריורית אותה העלינו ביחס לכלל 'אלו ואלו', לפיה יש רק אפשרות אחת נכונה. הכלל 'אלו ואלו' בעצמו מתייחס למחלוקות, ולכן יישום התשובות לשאלה כיצד להתייחס למחלוקות לגביו עצמו היא הוראה עצמית, ולכן היא מוליכה ללולאתיות. אולם ביחס לשני כתובים מכחישים אין בעייתיות מסוג כזה. ניתן לומר שהפרדוקס מסדר ראשון קיים בשניהם, אך הפרדוקס מן הסדר השני (המתודולוגי) קיים רק ביחס לכלל 'אלו ואלו'. אם כן, התמונה אליה הגענו ביחס לכלל 'אלו ואלו' אמנם פותחת במפה ששרטטנו מתוך עיון במצב של שני כתובים מכחישים, אך המסקנה אינה חוזרת בהכרח להתיישים שם. אמנם אפשרות 4, שהיא המקבילה העיקרית (אך לא היחידה) לגישה ההרמוניסטית יכולה להתפרש כמכילה חלק מן האפשרויות האחרות, אך בהקשר זה אין כל הכרח לפרש אותה כך.

סיכום

במאמר כזה אין ביכולתנו להקיף סוגייה כה רחבה כמו הכלל 'אלו ואלו'. רצינו להראות בקצרה כיוון של ניתוח אשר מותיר אותנו בהתאמה לקביעה האפריורית אותה הבאנו לעיל, שלכלל 'אלו

⁹ אנו מניחים כאן אופי ריאליסטי ולא נומינליסטי של ההלכה. על אף שהחוקרים כידוע נחלקים לגבי זה, יש לכך ראיות ברורות מן ההלכה עצמה, ואכ"מ. ראו מאמרו של מ. אברהם, 'משמעותה של בעלות על ממון: בין הלכה למשפט', שנשלח למשפט ארץ ג, ומראי המקומות שם.

¹⁰ קביעה זו מוליכה אותנו לדיון בסוגיית 'תלמוד גדול שמביא לידי מעשה', שגם אותה אין להבין כפשוטה, ואכ"מ.

¹¹ דוגמא בולטת לכך היא מושג כמו 'טועה בשיקול הדעת', ואכ"מ.

ואלו יכולה להיות רק פרשנות נכונה אחת, והיא כנראה כוללת את מכלול ההתייחסויות (הלגיטימיות) כלפיו. זה עצמו מביא אותנו לגישה ההרמוניסטית, ובאמת ראינו שבסופו של דבר הגענו אליה בהכרח, ובשתי המשמעויות (זו היתה נקודת שיווי המשקל של הניתוח שלנו). העמדה אותה הצגנו מקבילה לאפשרות 4 שהעלינו במאמר משנה שעברה ביחס לישני כתובים מכחישים, אך לאור האמור כאן נראה שהיא כוללת במידה מסויימת את שאר האפשרויות כחלק ממנה. שאר האפשרויות נותרות תקפות ביחס לישני כתובים מכחישים, אך לא ביחס לכלל 'אלו ואלו'.