

אוטונומיה וסמכות ב"תנורו של עכנאי"

דני סטטמן

לזכרו של פרופ' מאיר איילי ע"ה
שהיה מאיר פנים לכל אדם

תקציר ♦ א. מבוא ♦ ב. אוטונומיה ♦ ג. סמכותנות ♦ ד. העימות עם בת קול
בגישה הלא-אוטונומית ♦ ה. סיכום

תקציר

האגדה על מחלוקת רבי אליעזר וחכמים בשאלת טהרתו או טומאתו של "תנורו של עכנאי", ועל האירועים הדרמטיים שליוו מחלוקת זו, הפכה טקסט מוכן בהבנת המשפט העברי. לפי פרשנות רווחת, המסר העיקרי מאגדה זו הוא האוטונומיה העצומה של חכמי ההלכה, החופשיים לפרש את ההלכה לפי הבנתם, בהתאם לפרוצדורות המשפטיות שנקבעו, אפילו נגד דעתו של אלוהים. הבנה זו של האגדה רווחת במיוחד בקרב הוגים ופרשנים הסבורים שיש להתאים את ההלכה (או את "היהדות"), ברב או במעט, לתפיסת העולם המודרנית. לשיטתם, אם התורה היא לא בשמים, הרי שהיא בידינו, כאן על הארץ, ואנו יכולים לפרשה ולעצבה בהתאם לערכים המוסריים והחברתיים הראויים בעינינו. אבל קריאה זו של האגדה נוטה להתעלם מהחלק השני של הסיפור, העוסק בצעדים שנקטים נגד רבי אליעזר כדי "שלא ירבו מחלוקות בישראל". חלק זה מבסס מסר של סמכותנות וציות, ולא של אוטונומיה ועצמאות. הקריאות השונות של הסיפור – זו האוטונומית וזו הסמכותנית – משפיעות על תיחום גבולותיו; אלו הנמשכים להבנה האוטונומית מסיימים את הסיפור במילים "לא בשמים היא" או "ניצחוני בניי"; בעוד ההבנה הסמכותנית כוללת בו גם את סיפור נידויו של רבי אליעזר. טענת מאמר זה היא, שסיפור תנורו של עכנאי, אם הוא בכלל רלוונטי לוויכוח על לגיטימיות השינויים בהלכה, הרי שהוא עשוי לסייע לצד השמרן לא פחות מאשר לצד המחדש.

* המחבר הוא פרופסור בתוג לפילוסופיה, אוניברסיטת חיפה.

** אני מודה ליוסקה אחיטוב, לחיים בורגנסקי, למשה מיה, לסוזן סטון, ולמנחם פיש על הערות מועילות לטיוטות קודמות. תודה גם לעוזר המחקר קלל בייטנר על הסיוע. גרסה קודמת של המאמר פורסמה כנייר עמדה מטעם מרכז פוזן של הפקולטה למשפטים באוניברסיטת חיפה, יחד עם מאמר תגובה מאת ד"ר יונתן יובל. אני מודה למרכז פוזן על ההזדמנות להציג את רעיונותיי, ולד"ר יובל על תגובתו בעל-פה ובכתב.

א. מבוא

האגדה התלמודית המופלאה על המזלוקת שפרצה בין רבי אליעזר וחכמים בעניין תנורו של עכנאי, ועל האופן שבו נדחו כל ראיותיו הנסיות של רבי אליעזר מפני החלטת הרוב בבית המדרש, העסיקה דורות של פרשנים והוגים, במיוחד בעשורים האחרונים. פרשנים ומשפטנים חזרו ודנו בה, וניסו להפיק ממנה תובנות שונות לגבי טבעה של האמת ההלכתית (או המשפטית); לגבי היחס בין סמכות לאוטונומיה, ועוד. לפחות בכל הנוגע למשפט העברי, אגדה זו נתפסת כטקסט מרכזי ביותר,¹ ודומה שניתן לעסוק בה בהיבטים שונים: בהיבט הטקסטואלי – ניתן לנתח את השכבות השונות של הטקסט התלמודי ואת תהליך התהוותו;² בהיבט של מחשבת חז"ל – ניתן להצביע על האופן שבו משתלבת אגדה זו במארג האמונות והדעות של חז"ל;³ בהיבט של מחשבת ההלכה – ניתן לבדוק כיצד הוכנה אגדה זו על ידי הפרשנות הקלאסית. במיוחד בכל הנוגע למעמד האמת ההלכתית;⁴ ובהיבט היסטורי – ניתן לחקור את האירועים והמתחים החברתיים-פוליטיים הממשיים של עם ישראל בארץ-ישראל בתקופה שלאחר החורבן, כפי שהם משתקפים באגדה זו.⁵

במאמר זה אעיר מדי פעם על היבטים אלה, אך ברצוני להתמקד כאן בהיבט אחר, שכמדומני לא זכה עדיין לתשומת לב מספיקה, ולבחון את השימוש שנעשה באגדה זו במסגרת הוויכוח האידאולוגי בין זמננו על לגיטימיות השינויים בהלכה. אנסה להראות שהוגים ופרשנים החשים קירבה לגישה הליברלית – אלה המקוטלגים מבחינה סוציולוגית כ"דתיים-מודרניים", או "שמאלה" מהם: קונסרבטיבים, רפורמים, או חילוניים – נוטים לפרש את האגדה בהתאם למה שאיך המודל האוטונומי. פרשנות זו תנותח בסעיף א.

- 1 לפי הערכתה של סוזן סטון, תנורו של עכנאי הוא "כנראה הטקסט התלמודי המצוטט ביותר בספרות המודרנית" (תרגום שלי). ראו: Suzanne Last Stone, *In Pursuit of the Counter-Text: The Turn to the Jewish Legal Model in Contemporary American Legal Theory*, 106 HARV. L. REV. 813 (1993). לכמה דיונים נוספים בסוגיה זו, ראו למשל: מנחם אלון *המשפט העברי* כרך א 228 (התשל"ח); יצחק אנגלרד "תנורו של עכנאי – פירושה של אגדה" *שנתון המשפט העברי* א 50-45 (התשל"ד); שמשון אטינגר "מתלוקת ואמת – למשמעות שאלת האמת בהלכה" *שנתון המשפט העברי* כא 69-37 (התשנ"ח-התש"ס); David Luban, *The Coiled Serpent of Argument: Reason, Authority, and Law in a Talmudic Tale*, 79 CHI-KENT L. REV. 1253 (1994).
- 2 ראו ניתוחו המפורט של JEFFREY L. RUBENSTEIN, *TALMUDIC STORIES: NARRATIVE ART, COMPOSITION, AND CULTURE* 34 (1999) עם מסירת מאמר זה לדפוס, שמחתי לראות שיצא לאור ניסח עברי של מחקר זה: ג'פרי רובינשטיין "סיפור תנורו של עכנאי: ניתוח ספרותי" *היגיון ליונה* 478-457 (יהושע לוינטון, יעקב אלבריס וגלית תזן-רוקס עורכים, 2007).
- 3 ראו, למשל: אפרים אלימלך אורבך *חז"ל אמונות ודעות* 99 (התשל"ו); מנחם פיש *לדעת חכמה: מדע, דצינוליות ולימוד תורה* 71-62 (1994); MENACHEM FISCH, *RATIONAL RABBIS: SCIENCE AND TALMUDIC CULTURE* 78-88 (1997).
- 4 להצגה שיטתית של פירושי הראשונים והאחרונים, ראו: אנגלרד, לעיל הערה 1.
- 5 ראו, למשל: יצחק בער ישראל *בעמים* 108-109 (התש"ט); גדליהו אלון *תולדות היהודים בא"י בתקופת המשנה והתלמוד* כרך א 196-197 (1977). לאחרונה טענה ורד נעם שברקע הסיפור שלנו מצוי מאבקם של חכמים בגישות כיתחיות או קמי-כיתחיות, שבאות לידי ביטוי בטשטוש המובלע בעמדת רבי אליעזר בין התורה שבכתב לתוויה שבעל-פה. ראו: ורד נעם "בין פולמוס למחלוקת: מדוע נודה רבי אליעזר?" *מסכת* ה 125-144 (התש"ן).

אוטונומיה וסמכות ב"תנורו של עכנאי"

בסעיף ב אנסה לטעון שהפרשנות הליברלית נוטה להתעלם ממודל פרשני הפוך, הוא המודל הסמכותני, שהוא לכל הפחות אפשרי, ולדעתי אף מתאים יותר לאגדה שלפנינו. בסעיף ג אנסה לבסס את ההשערה שהוגים החרדים מפני הלכי הרוח האוטונומיים הנזכרים בסעיף א, יטו לפרש את סיפורנו באופן שימתן את המתח בין הכרעה לפי השכל האנושי המוגבל ובהתאם לצורכי השעה, לבין האמת האלוהית.

ב. אוטונומיה

הבה נפתח בציטוט המקור התלמודי:

תנן התם: חתכו חוליות ונתן חול בין חוליא לחוליא, רבי אליעזר מטהר וחסכמים מטמאין. וזה הוא תנור של עכנאי. מאי עכנאי? אמר רב יהודה אמר שמואל: שהקפיו דברים כעכנא זו, וטמאוהו.

תנא: באותו היום השיב רבי אליעזר כל תשובות שבעולם ולא קיבלו הימנו. אמר להם: אם הלכה כמותי – חרוב זה יוכיח. נעקר חרוב ממקומו מאה אמה, ואמרי לה: ארבע מאות אמה.

אמרו לו: אין מביאין ראיה מן החרוב.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – אמת המים יוכיחו. חזרו אמת המים לאתוריהם.

אמרו לו: אין מביאין ראיה מאמת המים.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – כותלי בית המדרש יוכיחו. הטו כותלי בית המדרש ליפול.

גער בהם רבי יהושע, אמר להם: אם תלמידי חכמים מנצחים זה את זה בהלכה – אתם מה טיבכם?

לא נפלו [=הכתלים] מפני כבודו של רבי יהושע, ולא זקפו מפני כבודו של רבי אליעזר, ועדין מטיין ועומדין.

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי – מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום!

עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: "לא בשמים היא" (דברים ל, יב).

מאי "לא בשמים היא"?

אמר רבי ירמיה: שכבר נחנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בכת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב).

אשכחיה [=מצאן] רבי נתן לאליהו, אמר ליה: מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא [=מה עשה הקב"ה באותה שעה]? אמר ליה: קא חייך ואמר נצחוני בני, נצחוני בני.⁶

נקל לראות כיצד שימש מקור זה בסיס לעמדה האוטונומית. הביטוי העיקרי והמדהים של האוטונומיה מצוי בהיעדר כפיפות החכמים לדבר האל, ובקביעה שהתורה היא "לא

6 בבלי, בבא מציעא נט, ע"א-ע"ב.

דני סטטמן

בשמים" ולכן אין מקשיבים למסוים אלוהיים לגבי פרשנותה הראויה. ביטוי נוסף לאוטונומיה הוא האופן שבו מכריעו את ההלכה בארץ, כלומר בהכרעה "דמוקרטית", על פי רוב. בכך משוחררת ההלכה לא רק מהתערבות אלוהית, אלא גם מהתערבות של נשיאים, כוהנים, גאונים או גדולי תורה. ההלכה מוכרעת ברוב דעות של דיינים כשרים, גם אם רוב זה הוא פחות חכם, פחות מוכשר, ופחות ירא-אלוהים מן המיעוט. בהנחה שפני הדיינים הם, במובן מסוים, כפני הדור, הרי שפרוצדורת הכרעה זו מבטאת באופן מובהק את הרעיון שהתורה היא "שלנו", ובידינו הדבר לפרש אותה לפי הבנתנו. אם תרצה אמור: התשובה לשאלה לאן נוליד את ההלכה, אינה תלויה בסמכויות על-אנושיות (נביא, בת קול), ואף לא בסמכויות אנושיות (גדולי הדור, גאונים) – אלא בהבנתנו שלנו, ובכוחנו לקדם הבנה זו במסגרת חברה נתונה.

המודל האוטונומי מדגיש את הזיקה שבין ההכרזה "לא בשמים היא" בסוגייתנו, לבין הכרזות תלמודיות דומות, התוחמות את ההלכה בגבולות הדיון האנושי הרצינולי, כגון: "אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה";⁷ "אפילו אם יבוא אליהו ויאמר [...] אין שומעין לו";⁸ ועוד. זיקה זו אמורה לחזק את הטענה שלפי "היהדות", העשייה ההלכתית היא אוטונומית, ולכן כל (או כמעט כל) מה שיכריעו חכמים בהתאם לפרוצדורות ההלכתיות המקובלות, יהיה לגיטימי.

מבחינת המודל האוטונומי, אין חשיבות רבה לשאלה המטפיזית על טבעה של האמת ההלכתית – האם יש לה קיום "בשמים" המנותק מהכרעותיהם של בני האדם, או שהיא מכוננת כול-כולה באמצעות ההכרעות האנושיות. הנקודה החשובה היא שההלכה נקבעת על פי שיקול דעתם החופשי של החכמים, ותוקפה תלוי אך ורק בתנאים פורמליים, למשל פסיקה לפי הרוב ולא לפי מיעוט. אם הלכה נתונה עומדת בתנאים הדרושים, הריהי מחייבת. כפי שצוין בהקדמה, הבנה זו של תנורו של עכנאי נתפסת בקרב הוגים מסוימים כמאפשרת גישה חדשנית, שלא לומר מרדנית, כלפי המסורת ההלכתית. כגרסה הקיצונית ביותר היא משמשת כדי לבסס לא פוזות מפרשנות חילונית ליהדות, כפי שניתן למצוא למשל במאמרו של אורי בן-צבי בכתב העת *תחילה*.⁹ לדעת בן-צבי, אף שהיהודי החילוני מנוכר לטקסים הדתיים של המסורת, הוא ממשיך את המסורת היהודית לא פחות מהדתיים. תביעתם של האחרונים לבעלות בלעדית על המסורת – אין לה על מה שתסמוך, שכן ליהדות החילונית יש זכות מלאה לפרש מסוות זו על פי דרכה. ומוסיף בן-צבי:

רק מי שבקי במקורות חש עצמו בן-חורין לבור מתוכם את הרצוי לו והמתאים לצרכיו. מי שלמד את דברי דו"ל (בבא מציעא מט [צ"ל נט. ד"ס]) כי אין סומכין על הנס ואין משגיחין בבת קול, כי ההלכה לא בשמיים היא, יעז לטול חירות לפרשם

7 בבלי, תמורה טו, ע"א.

8 בבלי, יבמות קב, ע"א.

9 אורי בן-צבי "זהות יהודית חילונית – לא בשמים היא" *תחילה* 4 (1991) 39-35. (תחילה"ה הם ראשי תיבות של תנועה חילונית ישראלית ליהדות הומניסטית).

אוטונומיה וסמכות ב"תנורו של עכנאי"

על-פי הגיונו. מי שקרא והפנים את צווי המדרש "אחרי רבים להטות" (שם), יאזור כוח לשנות הלכה ומסורות כדי להתאימן לרוח זמנו.¹⁰

לפי זה, סוגיית תנורו של עכנאי מלמדת אותנו שבכל דור שמורה ליהודים חירות גמורה לפרש את המסורת כפי ראות עיניהם, לבור מתוכה את שירצו, ולהתאימה לרוח הזמן. באופן פרוקסלי, הפסוק "לא בשמים היא", שבמקורו המקראי מופיע בהקשר של עידוד לקיום מצוות, מתגלגל דרך הפרשנות הנ"ל של דברי רבי יהושע כשחרור כמעט גמור מעול זה. מעתה, תוכנו ותוקפן של המצוות תלויים לחלוטין באדם. ברוח דברים אלה מבקר יפתח שילוני, מנהל מכון הטקסים החילוני, את החלטת היועץ המשפטי (כתוארו אז) לאסור עריכת טקסי נישואין אזרחיים ברשויות המקומיות. לדעת שילוני, "טוב יעשה אם יפתח [רובינשטיין] את התלמוד הכבלי במסכת בבא מציעא, דף נ"ט, עמ' א' בסיפור "תנורו של עכנאי", ויגלה כי ההלכה היהודית "לא בשמים היא", וגם לא ברכנות הראשית. היא נמצאת כאן, ממש מתחת לאפו".¹¹ כך גם ניתן להבין מדוע מארגני "חגיגת הלימוד היהודית-ישראלית" הנערכת בכפר בלום מדי קיץ החל משנת 1999, בחרו לכנותה "פסטיבל לא בשמים היא". באמצעות כותרת זו ביקשו להדגיש שהתרבות היהודית אינה עניין לדתיים בלבד, אלא היא יצירה אנושית שבה נוטלים חלק כל היהודים.¹²

לקח רדיקלי פחות מצוי אצל הרב דוד גולינקין, מראשי התנועה הקונסרבטיבית בישראל. בחיבור קצר הפורש את גישת התנועה הקונסרבטיבית להלכה, הוא מסביר כי יש צורך "לסגל את ההלכה להתפתחויות מרחיקות הלכת של המאה העשרים".¹³ בתשובה לשאלה למי יש זכות לבצע סיגול זה, ומי יכול לפרש את ההלכה בהתאם למציאות המשתנה, אומר הוא כי הזכות נתונה לחכמי כל דור, לפי הבנתם שלהם:

המסר של אגדה זו [=תנורו של עכנאי] ברור. ה' נתן לנו את התורה בהר סיני, אבל מאז ויתר על זכותו לפרשה ולשנותה. הוא הטיל אחריות זו על החכמים שבכל דור ודור, החייבים לפרש את ההלכה בהתאם לצרכים ולבעיות שבדורם. דעת הרוב קובעת, לא ראיות מן השמים.¹⁴

אילו הייתה התורה "בשמים"; אילו שמר האל על זכותו לפרשה ולשנותה – לא יכולים היו החכמים שבכל דור לסמוך על שיקול דעתם שלהם כשהם מסגלים את התורה למציאות שבה

10 שם, בעמ' 38.

11 גיליון 112 של "חופש", המופיע באתר www.hofesh.org.il/letters/forum/02/112.html.

12 ביטוי משעשע אך קולע למידת הרווחות של הסיפור על תנורו של עכנאי במסגרות יהודיות ליברליות, מצוי בקטע הבא, מתוך המדור הסטירי "סטירה אחרא" של כתב העת *דעות* בהוצאת נאמני תורה ועבודה (גיליון 34, חשוון תשס"ח, שער אחורי):

- כמה אנשים דרושים כדי להחליף נורה בערב לימוד של דתים-חילוניים?

- עשרה; אחד כדי להחליף את הנורה, ותשעה כדי לדבר על תנורו של עכנאי.

13 הרב דוד גולינקין *הלכה לימינו: גישת התנועה המסורתית להלכה*, 20 (תשנ"ח).

14 שם, בעמ' 21. גם רוברט גורדיס טען שהסיפור מלמד על החובה המוטלת על החכמים לפרש את ההלכה לפי הבנתם. ראו: ROBERT GORDIS, *THE DYNAMICS OF JUDAISM* 79 (1990).

דני סטטמן

הם חיים. הואיל והתורה אינה בשמים, עוברת זכות זו במלואה לבני אדם, ועמה החירות לעצב את התורה ולפרשה לפי הבנתם, ובהתאם למציאות המשתנה.

הבנה דומה לזו של גולניקין מצויה אצל הוגים אורתודוקסים-מודרניים שונים, הסבורים שההלכה יכולה וצריכה להתאים את עצמה, ברב או במעט, לרעיונות מוסריים בני הזמן, בעיקר לאיראלים של שוויון וחירות. הואיל והתאמה זו דורשת פעולות פרשניות חדשניות, מתעורר הצורך לבסס את הסמכות לכך, וסוגיית תנורו של עכנאי אמורה למלא תפקיד זה. כך, למשל, מסביר הרב פרופ' אליעזר ברקוביץ בהרחבה בספרו *ההלכה: כוחה ותפקידה*,¹⁵ כיצד ההלכה יכולה להתמודד עם דאתגר של שוויון הנשים ועם אתגרים מוסריים אחרים בחברה הרמוקרטיית בת-זמננו. בסעיף האחרון של הספר, שהוא "מעין סיכום של השיטה היסודית" שלו, מדגיש ברקוביץ את מה שחיוני לביסוס שיטתו: "מכיוון שהתורה ניתנה לבני אדם, הכרחי הוא שיישומה של התורה לחיי האדם [...] יהיה תפקידו ואחריותו של האדם".¹⁶ לדעתו, זה הלקח מהסיפור על תנורו של עכנאי:

רבי יהושע נתן ביטוי לרעיון שמכיוון שמטרת התורה להתגשם בחי האדם, ובלתי אפשרי הוא מדי פעם בפעם לעלות השמימה ולשאול את כ"ד של מעלה לחוות דעתם, אין מנוס ממנגנון ומסודר אנושי לקבוע את ההלכה על פי הכללים שבתורה לפי מיטב הבנתם של החכמים את העניין שעליו הם דנים.¹⁷

זאת ועוד: הואיל והאמת ההלכתית איננה בשמים – היא איננה "שמימית", אלא קשורה ביכולתו המוגבלת של האדם באשר הוא אדם. יישומה של התורה הוא באחריות האדם, אשר צריך למלא את תפקידו "במסגרת המוגבלת של הבנתו וכישרונותיו".¹⁸ מכאן הבסיס לתזה של הספר כולו: האדם הדתי-מודרני רשאי ואף מחויב לפרש את התורה פירוש מוסרי, ואין בסיס לחשוש שאין לו הסמכות לכך, או שהוא עלול לחטוא לאמת, או שמוגבלותו האנושית מונעת ממנו לבצע את המשימה.

גם חיים ליכט מוצא בתנורו של עכנאי תמיכה במסקנה כי "כזה ראה וחדש" הוא בסיס קיים במסורת היהודית כימי חז"ל. נסיים המאפשר, ואפילו מחייב להשתמש בו בכל דור (ההדגשה שלי, ד"ס).¹⁹ בגיתוח שהוא מציע לסיפור, מודגש הרעיון האוטונומי, "יכולתם של בניו למצוא את דרכם מתוך התורה, תוך שמירת חירותם וחופש הכרעתם".²⁰ משמעותית לענייננו היא העובדה שהגיתוח של ליכט נכלל בספר שכותרתו *מסורת וחידוש*, שיצא לאור על ידי מרכז חילוני ליצירה יהודית בנבעת חביבה.

עבור מנחם קלנר, תנורו של עכנאי מסייע לבסס את הסובלנות הנדרשת לדעתו מצד האורתודוקסיה, כלפי זרמים יהוים לא-אורתודוקסיים, בעיקר כלפי הקונסרבטיבים

15 אליעזר ברקוביץ *ההלכה: כוחה ותפקידה* (התשמ"א).

16 שם, בעמ' 215.

17 שם.

18 שם, בעמ' 216.

19 חיים ליכט *מסורת וחידוש: סוגיות במפרות חז"ל* 4 (התשמ"ט).

20 שם, בעמ' 19.

והרפורמים. בספרו *MUST A JEW BELIEVE ANYTHING?*²¹ טוען קלנר, שהגישה הדוחה את הלא-אורתודוקסים והפוסלת אותם, נובעת מהמחשבה המוטעית, שבמסורת היהודית קיימים עיקרי אמונה תאולוגיים (דוגמות) שאדם חייב להאמין בהן כדי להיחשב יהודי, או לפחות כדי להיחשב יהודי טוב ולגיטימי. מי שאינו מחזיק באמונות הנכונות, הריהו כופר או אפיקורוס, ובתור שכזה הוציא את עצמו מכלל ישראל. לתווית "כופר" יש השלכות הלכתיות חמורות, ומבחינת התודעה החברתית היא מקימה חיץ ברור בין אנשי האור (המאמינים) לבין אנשי החושך (האפיקורסים); בין אלה שבפנים לאלה שבחוץ. הנחות אלה לגבי מרכזיותם של עיקרי אמונה בעולמה של היהדות, מובילות לגישה נוקשה ובלתי מתפשרת כלפי הלא-אורתודוקסים, שהרי הכופרים, כפי שניסת זאת הרמב"ם, "אין להם חלק לעולם הבא, אלא נכרתים ואובדים ונידונים על גודל רשעם וחטאתם לעולם ולעולמי עולמים"²².

התזה המרכזית של קלנר היא, שלהבנה זו של היהדות אין יסוד במקורות הקלאסיים, והיא בגדר חידוש מהפכני של הרמב"ם. במקרא ובספרות הז"ל אין כל ניסיון לפתח תאולוגיה שיטתית, דבר שהיה מתבקש אילו האמונה באמיתות מסוימות הייתה כגדר תנאי לישועה. הדגש במקורות הקלאסיים הוא על מה שחובה לעשות, ולא על מה שחובה להאמין. המהפכה התחוללה כאמור על ידי הרמב"ם, שקבע שמי שאיננו מאמין בשלושה-עשר עיקרי האמונה, הריהו כופר. אצל הרמב"ם הפכה היהדות להיות דת תאולוגית, דת שמייחסת חשיבות עצומה למה שאדם מאמין ולא רק למה שהוא עושה. לדעת קלנר, עמדה חדשה זו לא זכתה לתמיכה רבה בימי הביניים, ורק בתקופה המודרנית הייתה לה עדנה, ככלי במאבק נגד הרפורמה ונגד תנועות אחרות. המפתח להפגת אופיו הנוקשה של המאבק, ובעיקר להשתחררות מהדיכטומיה בין יהודים "טובים" ל"רעים", נעוץ לדעתו בהשתחררות ממורשת הרמב"ם בעניין זה, ובחזרה לתפיסה היהודית המקורית, דהיינו למקרא ולתלמוד. ההבדל החשוב בין תפיסות אלה הוא, שבעוד אמת ושקר הם עניין של כן-או-לא, הרי שהתנהגות נכונה – דהיינו קיום מצוות – היא עניין של דרגה; אין אדם שמקיים את כל המצוות ולעולם אינו חוטא, ואין גם אדם שאינו מקיים שום מצווה. לכן, בעוד יהדות של דוגמה גוררת דיכטומיה של מאמינים וכופרים, טובים ורעים; יהדות "מעשית" גוררת רצף אחד שעליו מצויים כל היהודים, ושבמסגרתו אין יהודים שאינם לגיטימיים, ואין יהודים שבשל אמונותיהם הסוטות הוציאו עצמם כביכול מכלל ישראל – ועל כן אין מקום לַיחס האורתודוקסי הנוכחי המבטא דחייה גמורה של הלא-אורתודוקסים.

בסוף הספר מביא קלנר את סיפור תנורו של עכנאי כדי לחזק הבנה זו של המסורת היהודית. לדבריו, סיפור זה מלמד אותנו כי:

[T]he ultimate truth taught by the Torah need not necessarily be understood in its detailed specificity for us to live in the world in a decent fashion; while there is one objective 'truth,' the Talmud is interested in arriving at a halakhic determination, rather than at a determination understanding the final truth. We can safely put off determining the

MENACHEM KELLNER, *MUST A JEW BELIEVE ANYTHING?* (1999) 21
 משנה תורה, הלכות תשובה ג, ו. 22

exact truth until 'the earth... be full of the knowledge of the Lord, as the waters cover the sea'; but in the meantime we must know how to live.²³

הקריאה "לא בשמים היא" מבטאת ויחיה עד לאחרית הימים את היומרה לדעת מהי האמת, ומעדיפה על פניה את ההתעסקות בשאלות מעשיות. הואיל ויומרה זו נדחית, אין אפשרות להרביק ליהודי כלשהו תווית של "נופר" בשל דעותיו הסותרות. אין אפוא ניגוד בין תפיסה אורתודוקסית לבין האידאל הליברלי של סובלנות. אדרבה, אידאל זה עולה מתוך מקורות מרכזיים ביהדות.

לדעת אבי שגיא, דחיית בת הקול על ידי רבי יהושע מאפשרת ומעודדת יותר מאשר סובלנות; היא מבטאת עמדה של פלורליזם ביחס לאמת. ההבדל בין סובלנות לפלורליזם הוא שהסובלן משוכנע שהאמת עמו, ואין הוא מכיר בערך העצמי או הפנימי של העמדה הנסבלת. עם זאת הוא סבור, משיקולים פרגמטיים ואחרים, שעליו לסבול את העמדה הטועה, ולרסן את תגובתו ביחס אליה. לעומת זאת, הפלורליסט מייחס לעמדת הזולת ערך עצמי, אין הוא רואה בה סטייה מהנכון, ואין הוא מייחל להיעלמה.²⁴ לדעת שגיא, המודל שניתן למצוא במסורת ההלכתית ביוחס לעמדות שנדחו הוא זה הפלורליסטי; המחלוקת אינה נתפסת כסוג של תקלה או סטייה, אלא כ"תופעת קבע ויסוד מעצב של החיים ההלכתיים", שיש לה "ערך דתי עמוק". תפיסה זו מכוננת את מה ששגיא מכנה: "תרבות האלו ואלו",²⁵ ועל תרבות זו בדיוק מאיימת בת הקול כאשר היא מתפרצת לבית המדרש בקריאה "מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום?". במקום הכרה בריבוי, היא מכריזה על אמת אחת, "מתפקדת כאמצעי לשלילת הדיון הפתוח", ומכחישה את ערכה של המחלוקת.²⁶ תגובתו של רבי יהושע "לא בשמים היא!" דוחה עמדה מוניסטית ומסורתנית²⁷ זו, ומבטאת מתויבות לאידאל הפלורליסטי ול"תרבות האלו ואלו".

אילו התקבלה עמדתו הלא-פלורליסטית של רבי אליעזר, טוען שגיא, היה בכך כדי למנוע מהחכמים "להתמודד כראוי עם בעיות השעה והזמן, שכן בלא המנגנון הפרשני והדרשני, אין פתרון הולם לבעיות חדשות" (ההדגשה שלי, ד"ס).²⁸ אלא שדעתו נדחתה על ידי רבי יהושע, וכך יכולים בעלי ההלכה היום לעשות את שנדרש מהם, דהיינו למצוא פתרון הולם לבעיות החדשיות שמציב העולם המודרני. תנורו של עכנאי הוא אפוא נדבך חיוני בתפיסת עולם הקוראת להתמודד "כראוי" עם בעיות השעה והזמן, התמודדות שכרוכה ללא ספק בפרשנויות חדשניות להלכה, בוודאי יחסית לאלה המקובלות אצל רבים משלומי אמוני ישראל בדורות האחרונים.

23 שם, בעמ' 123.

24 להבדלים אלה בין סובלנות לבין פלורליזם, ראו: אבי שגיא אלו ואלו: משמעותו של השיח ההלכתי 194-190 (1996).

25 שם, בעמ' 221-222.

26 שם, בעמ' 16.

27 על אפיון גישת רבי אליעזר כ"מסורתנית" ועל ההבדל בין גישה זו לגישת רבי יהושע, ראו פיש, לעיל הערה 3. יצחק גילת היה כנראה הראשון שהציע להבין כך את רבי אליעזר. ראו: יצחק גילת משנתו של רבי אליעזר בן הודקנוס 324-325 (1968).

28 שגיא, לעיל הערה 24, בעמ' 13.

אוטונומיה וסמכות ב"תנורו של עכנאי"

ההבנה האוטונומית של הסיפור משתקפת גם בכותרת שבחר שגיא לתת לקובץ מקורות שערך בפילוסופיה של ההלכה – לא בשמים היא.²⁹ כפי שמוסבר בהקדמה, השאלה המרכזית שהקובץ דן בה היא "מה המקום של היצור האנושי בתוך ההלכה?".³⁰ לכאורה, אומר שגיא, ניתן היה לחשוב שבמסגרת הדתית של ההלכה האדם צריך לבטל את "האוטונומיה ההכרתית" שלו בשם הציות לדבר האל, אבל לדעתו, מהמקורות עולה תמונה מורכבת יותר. נקל לראות שבבחירת הכותרת "לא בשמים היא" לקובץ כולו ביקש שגיא להדגיש אוטונומיה זו, כנגד דעתם של המבקשים להחלישה. הבנה זו משתקפת גם בדבריו בפרק הסיכום של הספר *יהדות: בין דת למוסר*, שבו הוא סוקר במבט לאחור את התאוריה המפותחת בספר:

בתיאוריה זו משוקעת ההכרה כי התורה אכן "לא בשמים היא" (כבא מציא, נט ע"א), במובן זה שהאדם איננו יש פסיכי המקבל את התורה כנתין צייתן המחויב לבטל את תבונתו והכרתו הרציונלית מפני "אהבת ה' ויראתו". אדרבה, האדם פונה לאלוהיו כיצור אוטונומי וכשותף פעיל בפירושה של התורה; פירוש המתבסס על אוטונומיה זו.³¹

סיכומו של דבר, המסר העולה מתנורו של עכנאי לפי הבנה זו הוא, שחכמי ההלכה אוטונומיים לחלוטין בקביעת ההלכה ובפרשנותה, ועל כן הם יכולים לשלב בפרשנותם את תפיסותיהם הערכיות והמוסריות, כפי שיראו לנכון. במובנים אלה, לתנורו של עכנאי יש מסר כמעט חתרני. הוא מאפשר, ואולי אף מעודד, פרשנויות חדשניות של ההלכה, בהתאם למציאות המשתנה³²; הוא מעניק לגיטימיות לדעות הלכתיות דחוייות; הוא מנתק את הפעילות ההלכתית מכל יסוד טרנסצנדנטי, וגם מכל סמכות דתית אנושית.³³ התורה איננה בשמים, ואף לא נמצאת בידי מי שבזכות כריזמה או גאונות עשוי לטעון לזיקה מיוחדת לשמים; התורה נתונה בידי חכמים בכל דור ודור, ולהם הסמכות לפרש אותה כפי הבנתם. העיקרון "לא בשמים היא" מבסס אפוא סוג של "אקטיביזם משפטי", שתכליתו הגשמת ערכי התורה, כפי שמכינים אותם החכמים, במציאות המשתנה.³⁴

29 אבי שגיא 'לא בשמים היא': סוגיות בפילוסופיה של ההלכה (סידור ועריכה יהודה נוימן, 1993).

30 שם, בעמ' 7.

31 אבי שגיא *יהדות: בין דת למוסר* 358 (בהשתתפות דני סטטמן, 1998).

32 קבוצת צעירים דתיים ייסדה בתחילת המאה העשרים ואתת תנועה בשם "ציונות דתית ריאלית", ששמה לה למטרה להתוות "דרך חדשה אך אוטנטית לציונות הדתית". אין זה מפתיע שחבריה נטלו בסיפור תנורו של עכנאי כדי לבסס את המסר העיקרי שלהם. משמעות ההפנמה של עקרון "לא בשמים היא", היא לדעתם בחינת התפיסה האידאולוגית לאור המציאות, ואילו משמעות העיקרון "להשגיח בבת קול", היא להיאחו באידאולוגיה "כדי שלא נצטרך להידרש אל המציאות ואל השיח הארצי העוסק בה". ראו מפעל ההתנחלות ברחבי יהודה ושומרון הם בגדר "משגיחין בבת קול".

33 לטענה שתנורו של עכנאי מבטא זרם אנטי סמכותני, ראו: ERICH FROMM, PSYCHOANALYSIS AND RELIGION 45 (1950), המוזכר אצל אנגלרד, לעיל הערה 1, בעמ' 45-46 בהערה 9.

34 לדעת דוד הרטמן, השימוש המדרשי בפסוק "לא בשמים היא" מגלם את התחושה של כשירות אינטלקטואלית שהיא אופיינית לחכמי התלמוד, הבטוחים בזכותם וכיכולתם ליישם את דברי האל בלי להזדקק לנבואה או להתערבות אלוהית [...] לומדי התורה צריכים להפעיל יזמה ויצירתיות

דני סטטמן

לא מפתיע למצוא הבנה מעין זו בקרב הוגים המבקשים לבסס התאמה בין ההלכה לבין התפיסות המוסריות והערכיות המודרניות. הקריאה לבצע שינויים בהלכה כדי ליישבה עם תפיסות אלה, משתמשת כמעט תמיד בשלב כלשהו בסיפור תנורו של עכנאי, כדי להוכיח שהסמכות לבצע שינויים כאלה נתונה בידינו. הסיפור מגויס בהקשר זה כראיה לאתוס הפתוח, הדמוקרטי³⁵ והפלורליסטי של ההלכה ("תרבות האלו ואלו") – אתוס המקל על יהודי הנאמן להלכה להשתלב בעולם הליברלי שבו הוא חי.

ג. סמכותנות

בסעיף זה ברצוני להצביע על הבנה אחרת לסיפור תנורו של עכנאי, שלפיה הוא אינו כולל מסר של חדשנות ואוטונומיה, אלא להפך: המסר שהוא מעביר הוא מסר של סמכותנות וצייתנות. אטען שמצדדי הגישה האוטונומית נוטים לטשטש את ההבחנה בין שאלת כפיפותם של בעלי הלכה להתערבות אלוהית, לבין שאלת כפיפותם למוסדות אנושיים. מה שאכן עולה בבירור מהסיפור הוא שנקביעת ההלכה אין מעמד לבת קול, ובמובן זה ההלכה היא אוטונומית. אבל מהסיפור לא עולה שלפיקך כל חכם וחכם הוא בעל סמכות אוטונומית לפרש את ההלכה כישר בעיניו. אדרבה, סמכות זו מוגבלת באופן חמור.

דרך טובה לפתוח את הדיון היא להתבונן בשני העימותים המצויים בסיפור. עימות אחד הוא בין רבי יהושע וחבריו לבין בת זקול, או, אם תרצו: בין ר' יהושע וחבריו לבין הקב"ה: הראשונים אומרים הלכה כמותם, הקב"ה אומר הלכה כרבי אליעזר, וה"שמים" נדחים מפני "הארץ"; דעת הקב"ה נדחית על ידי דעת חכמים, ועצמאותו של בית הדין האנושי מתבססת. ברם, בסיפור מצוי עימות נוסף, הלוא הוא העימות בין רבי יהושע וחבריו לבין רבי אליעזר. כשם שבעימות בין החכמים לקב"ה צד אחד – הקב"ה – חזק יותר, כך בעימות בין חכמים לרבי אליעזר, צד אחד – החכמים – חזק יותר, בכוח היותם הרוב. אלא שבמקרה הראשון הצד החלש מכריז על אי-כפיפותו לחזק והוא אכן "מנצח" אותו ("ניצחוני בניי"), במקרה השני הצד החלש מפסיד בעימות, ונדרש לציית בלא תנאי למנצחים. משעה שנוצר רוב נגד רבי אליעזר, והראיות שהביא אינן משכנעות,³⁶ הציפייה ממנו היא שיוותר על עמדתו

אינטלקטואליות כדי להשלים את התהליך שתחילתו בהתגלות. ראו: דוד הרטמן "עיון ביקורתי: הרחבת הברית" *המסורת הפוליטית היהודית* 189 (מיכאל וולצר ואחרים עורכים, 2007).

35 לשימוש הנעשה בסיפורנו כדי להראות כיצד יהדות ודמוקרטיה מתיישבות זו עם זו, ראו למשל: www.yehudemo.org/?p=6 וכן

www.hamidrasha.org.il/site/heb/General.aspx?l=3&id=650 (נבדק לאחרונה בחארין 7/1/07), וכן ראו: אשר מעוז "ערכי יהדות ודמוקרטיה" *דוך ארץ, דת ומדינה: אסופת מאמרים והרצאות בנושא יהדות, שלטון וערכים דמוקרטיים* 66 (עמיחי ברהולץ עורך, 2001): "יש ביהדות רעיונות – שהם מרכזיים במשטרים דמוקרטיים – שיש בהם כדי להפחיע, בשים לב לעובדה שמדובר במשפט דתי. כך, למשל, הרעיון בדבר עליונות המשפט ובדבר שלטון החוק ברשויות כולן, לרבות המחוקקת. רעיון זה הגיע לביטוי האופטימלי בשלטונה של החורה בנותנה, ולביטוי ציורי במחלוקת המפורסמת בין רבי אליעזר לחכמים נפרשת תנורו של עכנאי".

36 לדעת פיש, "כל החשובות שבעולם" שהביא רבי אליעזר עסקו לא במחלוקת בעניין טהרתו של התנור, אלא בשאלה מה נחשבת הוכחה תקפה בדיון ההלכתי. ראו Fisch, לעיל הערה 3, בעמ' 80-82. ובהערה 81 בעמ' 218, שם הוא מנסה להוביח ש"חשובות" יש לתרגם למונח 'counterarguments' ולא

אוטונומיה וסמכות ב"תנורו של עכנאי"

שלו, ויכוף את ראשו מפני סמכותם של החכמים. המסקנה המתבקשת היא שלחכם מותר לנסות ולשכנע את חבריו או את המוסדות הלכתיים הרלוונטיים בעמדתו, אבל אם נכשל – עליו לקבל עליו את מרותם, ואין הוא רשאי לחתור תחתיהם וללכת בדרך משלו. מסר סמכותני זה מודגש גם בהמשך הסיפור, שאותו השמטתי במכוון למעלה, משום שלעתים קרובות בעלי ההבנה האוטונומית אינם מחשיבים אותו כחלק מהסיפור. בעבורם, האגדה על תנורו של עכנאי מסתיימת בקריאתו של רבי יהושע "לא בשמים היא", או בתשובת הקב"ה לאלהו "ניצחוני בניי", סיום המדגיש לכאורה את המסר האוטונומי.³⁷ אבל זהו אינו סוף הסיפור בגמרא,³⁸ והמסר העולה מן ההמשך רחוק עד מאוד מהרוח הסובלנית שהוזכרה בסעיף הקודם:

אמר: אותו היום הביאו כל טהרות שטיהר רבי אליעזר ושרפום באש, ונמנו עליו וברכוהו [=קיללו אותו]. דהיינו: נידוהו].

ואמרו: מי ילך ויודיעו?

אמר להם רבי עקיבא: אני אלך, שמא ילך אדם שאינו הגון ויודיעו, ונמצא מחריב את כל העולם כולו. מה עשה רבי עקיבא? לבש שחורים, ונתעטף שחורים, וישב לפני בריחוק ארבע אמות.

אמר לו רבי אליעזר: עקיבא, מה יום מיומיים?

אמר לו: רבי, כמדומה לי שחברים ברילים ממך.

אף הוא קרע בגדיו וחליץ מנעליו, ונשמט וישב על גבי קרקע. זלגו עיניו דמעות, לקה העולם שלישי בזיתים, ושליש בחטים, ושליש בשעורים. ויש אומרים: אף בצק שבידי אשה טפח.

תנא: אך [או אף, כעס] גדול היה באותו היום, שבכל מקום שנתן בו עיניו רבי אליעזר נשרף. ואף רבן גמליאל היה בא בספינה. עמד עליו נחשול לטבעו.

אמר: כמדומה לי שאין זה אלא בשביל רבי אליעזר בן הורקנוס.

Hyam Maccoby, *The Refutations*. וראו לעומתו את חיים מקובי החולק עליו, בתוך *PHILOSOPHY OF THE TALMUD* 177, n. 5 (2002).

37 ראו, למשל: מנחם אלון *המשפט העברי: תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו* א' 232 (1992) האומר, כמשיח לפי תומו: "האגדה מגיעה לשיא תיאורה עם סיומה: אשכחיה רבי נתן... ניצחוני בני, ניצחוני בני" (ההדגשה שלי). אין זה מפתיע למצוא שלדעת אלון, מטרת הסיפור היא להבליט את "סמכותו הייחודית של חכם ההלכה בפסיקתו ולשלטון המוחלט של החוק, אף על מחוקקו, כביכול" (שם). וראו ליכט, לעיל הערה 19, בעמ' 16, הטוען שהאמירה המפורשת והברורה ביותר לגבי חירות המחשבה וההכרעה בהלכה "מצויה בסופו של הסיפור על תנורו של עכנאי", שאותו הוא מצטט עד המילים "ניצחוני בני" (שם, בעמ' 17). כך גם מובא אצל Gordis, לעיל הערה 14, בעמ' 79. באותו אופן מובא הסיפור הקטוע גם באתר משרד החינוך: www.education.gov.il/moe/hagut/shavuot/tanur.htm.

38 יוסקה אחיטוב העיר לי שקריאה מקטעת וחלקית היא נפוצה מאוד, ושייכת, כלשונו, ל"מאפיינים הלגיטימיים דווקא של הקריאה המסורתית". לדעתו, כאן מצוי אחד ההבדלים בין "לימוד תורה בשיח הדתי והמצוותי", שבה קריאה כזו רווחת, לבין "קריאה אקדמית של טקסטים" הנמנעת ממנה. אבל המפתיע הוא שחלק גדול מבעלי הפרשנות האוטונומית שנזכרו בסעיף א' שייכים דווקא לעולם האקדמי.

דני סטטמן

עמד על רגליו ואמר: ריבוננו של עולם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל. נח הים מזעפו.³⁹

אם נפרש את חלקו הראשון של הסיפור כמבטא מסר של אוטונומיה, סובלנות ופלורליזם, קשה יהיה להבין את חלקו השני: אם אין אמת מוחלטת, והמחלוקת היא בעלת ערך פנימי, מדוע צריכים החכמים לשרוף את טהרותיו של רבי אליעזר ולנדות אותו? החוקרים אכן התלבטו בכך והעלו הצעות שונות לפתרון.⁴⁰ אבל לפי עניות דעתי, החלק הראשון איננו מבטא מסר של אוטונומיה ביחס למוסדות ההלכתיים, אלא רק ביחס להתערבות שמימית. דחיית הראיות הנסיות של רבי אליעזר מיועדת להביא אותו לקבל על עצמו את החלטת הרוב ולוותר על דרכו שלו, וכך יש להבין את האמצעים הדרסטיים שנקטים לאחר מכן כלפיו. מטרתם להבהיר לרבי אליעזר, ולא פחות חשוב: לציבור החכמים בכלל, שתורה יוצאת לישראל מבית הדין ביבנה, בהתאם להחלטת רוב הדיינים, ואיש אינו רשאי לדחותה על כסיס מסורות פרטיות, עמדות אישיות, או מה שנתפס בעיניו כהתגלות אלוהית.

הבנה זו עולה במפורש מתגובת רבן גמליאל לנחשול המאיים לטבע את ספינתו. "ריבוננו של עולם", אומר הוא, "גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי, ולא לכבוד בית אבא עשיתי, אלא לכבודך, שלא ירבו מחלוקות בישראל". סירובו של רבי אליעזר לקבל את דעת חבריו, והתעקשותו ללכת עם "האמת שלו", מאיימים על אחדות ההלכה ועל אחדות העם, ולכן מן ההכרח להרחיק אותו מתחום העשייה ההלכתית ו"להיכרל" ממנו.⁴¹ לפי הסיפור, הסבר זה של רבן גמליאל לצעדים החריפים שנקט נגד ר' אליעזר הגדול מתקבל, ו"נח היום מזעפו". עמדת רבן גמליאל כאן מתיישבת וזיטב עם עמדותיו הנוקשות במקרים אחרים שבהם חש איום על הסמכות ההלכתית המקוננת, בראשם המחלוקת הידועה עם רבי יהושע בעניין קידוש החודש,⁴² שבה תבע מרבי יהושע לבוא אליו במקלו ובתרמילו ביום שבו חל, לפי חשבונו של רבי יהושע, יום הכיפורים. בהתאם לכך קבעו חוקרים שונים, שמבחינה היסטורית מטרת הסיפור על תנורו של עכנאי אינה לבשר את החשיבות של אוטונומיה ופלורליזם, אלא להפך: לבצר את סמכות בית הדין ביבנה. לדעת אליעזר גולדמן, אין להניח כי כל פרטי הסיפור הם היסטוריים, אבל יש לו מגמה דידקטית והיא "ביסוס סמכות החכמים הממוסדת בבית הדין הגדול, וכוח הרוב".⁴³ ביסוס זה היה דרוש לדעתו בגלל התורבן, שכן

39 בבלי, בבא מציעא נט, ע"ב.

40 שגיא, לעיל הערה 24, בעמ' 13-16. באותו מקום מפנה שגיא לדוד וייס הלבני: DAVID WEISS (2002) HALIVNI, PESHAT & DERASH 107 ולדוד הרטמן מסיני לציון: *חידושה של הברית* 41-48, 64-62 (1992).

41 הביטוי "בדילים" שבו משתמש רבי עקיבא כדי לרמוז לרבי אליעזר על הנידוי – "כמדומה אני שחברים בדילים ממך" – אינו מופיע בספרו התלמודי בשום מקום אחר במוכן זה, והוא מזכיר את דברי ה' למשה ואהרן בפרשת קורח "היכרלו מתוך העדה הרעה הזאת" (במדבר טז, כא).

42 בבלי, ראש השנה כה, ע"א.

43 דברי גולדמן לקוחים מתוך ראשי פיקים שהכין להוצאה תחת הכותרת "רציונאליזם", שנמצאו באחד התיקים בעזבונו הספרותי. השוו: יעקב בלידשטיין "אפילו אומר לך על ימין שהוא שמאל – לעוצמת הסמכות המוסדית בהלכה וגבולותיה" *בין סמכות לאוטונומיה* 162 (זאב ספראי ואבי שגיא צורכיס, 1997): "מאורעות דוגמת הליכתו של ר' יהושע לרבן גמליאל ביום הכיפורים, ודחיית עמדתו של

בתודעת העם, סמכותו של בית הדין הגדול הייתה קשורה בגורם הכריזמטי של המקדש שבה שכן.⁴⁴ כמו כן, "יש לשער שקיים היה גורם כריזמטי אחר שצריך היה להתגונן בפניו: הנצרות, והיומרות של מִיסדה לקבוע הלכות ברוח הקודש".⁴⁵ כנגד איום זה צריך היה להדגיש שההלכה אינה נקבעת על ידי יסוד כריזמטי כלשהו,⁴⁶ אלא על פי החלטת רוב של דיינים, כפי הבנתם האנושית.⁴⁷

הבנת ההקשר ההיסטורי הזה של הסיפור מקובלת למדי במחקר. בספרו המקיף על רבי אליעזר בן הורקנוס, טען גילת שכל עוד כוח חופש הוראה בתחום ההלכה, ניתן היה להניח לרבי אליעזר להורות ולנהוג על פי דרכו, היא דרכו של בית שמאי. אבל לאחר התורבן היה צורך לקבוע סייגים לחופש זה, "לשם גבושה של ההלכה והעלאת אחידותה, והרחבת פעילות בית הוועד כמוסד קובע ומכריע בחילופי דעות [...] אשר] הביאו את הדברים עד למשבר", שסופו בסיפור שלפנינו.⁴⁸ לדעת גילת, הנידוי הקשה הביא את הקץ על מאבק ארוך וממושך בין רבי אליעזר (ורבו שמאי) לבין החכמים ובית הנשיא. תוצאות הנידוי חרגו הרבה מעבר להלכות טומאה וטהרה של תנורים. עם הנידוי הורחקו הלכותיו של ר' אליעזר מבית המדרש, חברי-תלמידיו רחקו ממנו,⁴⁹ ולעתים אף נמנעו מלהזכיר הלכה בשמו, מחשש שבכך יגרמו לחכמים להתנגד לה.⁵⁰

הצעתי לעיל, שלהחלטה היכן מסתיים סיפור תנורו של עכנאי יש קשר לעמדתו של מפרש הסיפור: אם הסיפור מסתיים ב"לא בשמים היא" או ב"ניצחוני בניי" – הוא מעודד את ההבנה האוטונומית; אם הסיפור ממשיך עד "נת הים מזעפו" – הוא מעודד הבנה הפוכה, המדגישה את חשיבות האחדות, סמכות בית הדין וכפיפות הפרט להחלטות הרוב.⁵¹ ברם,

ר' אליעזר הנחמכת בכת קול על ידי ר' יהושע שנתמך בקולותיהם של רוב חכמי ישראל, הם אבני דרך בבסיסם של המוסדות המרכזיים בישראל".

44 לניתוח דומה, ראו: הרב רא"ם הכהן "הבור והמעין" – ר' אליעזר בן הורקנוס ור' יהושע בן חנניה" גולות 204 (התשנ"ז): "חכמי יבנה מבינים, כי עליהם לנקוט בצעדים חריפים כדי לבסס את מערכת הפסיקה הצועדת עתה, אחרי החורבן, את צעדיה הראשונים. גם פסקי ההלכה שפסק ר' אליעזר בטרם נידויו, אם יצאו מתוך אותה תפיסת עולם, שמסוגלת לא לקבל את דעת הרוב מתוך דבוקתה באמת המוחלטת, אינם יכולים להיות מקובלים על ידי החכמים. הפלורליזם הרעיוני חייב להיות מחושק במערכת ברורה של פסיקת הלכה ממסדית, היונקת את כוחה ממעמד הנשיא ומכוח הרוב לפני היציאה לגלות וההתפוררות הסופית של בית המדרש של התורה שבעל פה, כפי שהכירו אותו חז"ל בתקופת הסנהדרין".

45 גולדמן, לעיל הערה 43.

46 לדעת בער, לעיל הערה 5, יש להבין את הסיפור שלנו בהקשר של המגמה "לרסן את כוחו המאגי של החכם היחיד, כדי להגיע לידי הכרעה המחייבת את כולם" (עמ' 108). לפי הבנתו, כל החכמים המעורבים במחלוקת הודו "בכוחו באופיו הפניאומאטי של רבי אליעזר" (עמ' 109).

47 לדעת גדליהו אלון, לעיל הערה 5, בעמ' 197, המאבק של רבן גמליאל והסנהדרין לא היה רק נגד רבי אליעזר בן הורקנוס, אלא נגד חכמים נוספים שהצטרפו אליו, כפי שניתן להבין מדברי התוספתא: "תנורו של עכנאי שעליו רבו מחלוקות בישראל" (עדויות ב, א).

48 גילת, לעיל הערה 27, בעמ' 324.

49 דאו: בבלי, סנהדרין סח, ע"א.

50 גילת, לעיל הערה 27, בעמ' 325.

51 המסר הסמכותני של הסיפור מודגש בפרשנות של סוזן סטון, הטוענת שניתוח "היצוני" של הסיפור בהקשרו ההיסטורי והספרותי – [s]uggests that the Oven of Akhnai narrative affirms the

לאמיתו של דבר גם בכך לא מסתיים הסיפור, אלא הוא כולל פיסקה נוספת. המקשרת אותו לנושא הכללי של הסוגיה:

אימא שלום הביתהו דרבי אליעזר אחתיה דרבן גמליאל הואי [=אמא שלום, אשתו של רבי אליעזר, אחותו של רבן גמליאל הייתה]. מההוא מעשה ואילך לא הוה שבקה ליה לרבי אליעזר למיפל על אפיה [=מאותו מעשה ואילך לא הניחה לרבי אליעזר ליפול על אפיו]. ההוא יומא ריש ירחא הוה, ואיחלף לה בין מלא לחסר [אותו יום ראש חודש היה, ונתחלף לה בין מלא לחסר]. איכא דאמרי: אתא עניא וקאי אבבא, אפיקא ליה ריפתא [=ריש אומרים, בא עני ועמד בפתח, והוציאה לו לחם]. אשכחתיא דנפל על אנפיה [=מצאה (את רבי אליעזר) נופל על אפיו], אמרה ליה: קום, קטלית לאחי [=אמרה לו: קום, הרגת את אחי]. אדהכי נפק שיפורא מבית רבן גמליאל דשכיב [=בינתיים יצא קול מבית רבן גמליאל שמת]. אמר לה: מנא ידעת? [=מניין ידעת?] אמרה ליה: כך מקובלני מבית אבי אבא: כל השערים ננעלים חוץ משערי אונאה.

מבחינה טקסטואלית, ברור שקטע זה אינו המשך רציף של קודמו הכתוב עברית, והנראה כמקור תנאי גם מפתיחתו ("תנא"). קטע זה כתוב ארמית, ונראה כי לכל המוקדם הוא חומר אמוראי שהעורך הדביק יחד, כדי ליצור רצף ולחבר את הסיפור להקשר הכללי של הסוגיה התלמודית העוסקת באיסור הונאה.⁵² זאת ועוד: מבחינה עניינית, יש סתירה של ממש בין המסר של "נח הים מזעפר", לבין מונו של רבן גמליאל שנגרם בשל צערו של רבי אליעזר. אמנם ספינתו של רבן גמליאל לא ירדה למצולות, בזכות העובדה שהצליח לשכנע את הקב"ה בטוהר כוונותיו ובחשיבות עצירת המחלוקת והפילוג בעם – אבל אם כך, מדוע נגזר עליו למות כאשר צערו של ר' אליעזר חזר ועלה השמיימה? ג'פרי רובינשטיין מעיר, בניתוח הספרותי שהוא מציע לטקסט הבבלי, כי "הצלחתו של גמליאל בריסון העונש [=שהגיע לו על הנידוי של רבן אליעזר] הוכחה כיופפת וזמנית".⁵³ אבל הקורא – וגם רבן גמליאל עצמו – נותר בלא כל רמו כיצד יש להבין את השינוי שחל במדיניות האלוהית. אם מתעלמים מהריבוד הטקסטואלי של הסוגיה,⁵⁴ וקוראים אותה ברצף שבו היא ערוכה, דומני שאין מנוס

"halakhic value of institutional authority, uniformity, and order". ראו: Stone, לעיל הערה 1, בעמ' 855. לדעתה, הלקח של הסיפור הוא בדיוק זה שהציע Fiss, המצוטט שם, בעמ' 860, ליד הערה 250: "In legal interpretation there is only one school and attendance is mandatory". וראו גם את הביקורת שכתבה סטון על ספרו של Fisch (לעיל הערה 3), שהתפרסמה בתוך: 49 IYUN 97- (2000), 104, במיוחד בעמ' 104 ובהערה 4.

52 השו"ת רובינשטיין, לעיל הערה 2, בעמ' 57-60, הטוען שהסוגיה הבבליית משקפת עריכה של הסתמאים, שהכניסו שינויים משמעותיים בסיפור המקורי המצוי בירושלמי, מועד קטן, פרק ג.

53 רובינשטיין, שם, בעמ' 45.

54 גם שני הקטעים הקודמים, הפותחים ב"אמרו: אותו היום" וב"תנא", נראים כמקורות שונים, או כגרסאות שונות של אותו סיפור שהעורך הביאם בזה אחר זה. לא נוכל להיכנס כאן לניתוח הטקסטואלי המלא, שמחייב השוואה מעמיקה בין המקבילות של הסיפור בבבלי ובירושלמי. על כך ראו בהרחבה אצל רובינשטיין, לעיל הערה 2.

אלא לפשר בין שני הכתובים המכתישים, דהיינו: שרבן גמליאל נענש לא על עצם הסמכותיות שנקט נגד רבי אליעזר, אלא על מידת הנוקשות של צעדיו אלה.⁵⁵ אם האגדה על תנורו של עכנאי מסתיימת, כפי שכותבים אֶלֶן, ליכט, ואחרים, ב"ניצחוני בניי" – משתמע ממנה שהמסר הוא האוטונומיה העצומה של חכמי ההלכה. ברם אפילו במסגרת זו, האוטונומיה של החכמים ביחס לבת קול היא רק חלק מהסיפור. עדיין ישנו העימות בין רבי אליעזר וחכמים, ואנו רואים כי המסר גם כאן הוא שלחכם היחיד אין אוטונומיה ביחס לרוב, והוא נדרש לציית לסמכותם. בסופו של דבר, הקריאה "לא בשמים היא" מופנית לא לעבר בת הקול, אלא לעבר מי שהעיר אותה – הלוא הוא רבי אליעזר. ראייתך נרחיט, אומר לו רבי יהושע, כשם שנדחו "כל התשובות שבעולם" שהבאת, וכשם שנדחו הראיות מן החרוב, מאמת המים, ומכותלי בית המדרש. "לא בשמים היא", אלא בבית המדרש, ולכן עלייך לציית.⁵⁶ אם האגדה מסתיימת ב"נח הים מזעפון", מתעצם המסר הסמכותני של הסיפור המכוון לא רק לרבי אליעזר הנענש קשות על ערעור סמכות החכמים, אלא גם ל"חתרנים" אחרים, שבנות-קול ממשיות או דמיוניות עלולות לגרום להם לערער על פסיקת הרוב, או על החלטת המוסדות ההלכתיים המקובלים. כפי שהצעת, מסר זה אינו מתבטל לגמרי גם אם כוללים בתוך הסיפור את הקטע על מות רבן גמליאל. דרך אחרת להגיע למסקנה זו היא להתייחס להבדל שבין שני העקרונות ההלכתיים-משפטיים המופיעים בסיפור: עקרון "לא בשמים היא", ועקרון "שלא ירבו מחלוקות בישראל". העיקרון הראשון הוא פרוצדורלי, ולכן איננו מספק טעם להעדפת פרשנות זו או אחרת. משל למה הדבר דומה? נניח שבית המשפט העליון מתלבט בפרשנות של סעיף חוק מסוים, ומנסח כדרכו את ההתלבטות במונחים של חתירה אחר כוונת המחוקק. והנה נפתחת דלת האולם, והמחוקק בעצמו – נניח, יו"ר ועדת חוקה חוק ומשפט, או חברה-הכנסת שיוזם את הצעת החוק – נכנס פנימה, ואומר שהצדק עם שופט פלוני ולא עם אלמוני, ושכך וכך הייתה כוונתו המקורית בחקיקת החוק. מן הסתם יקום אחד השופטים ויכריז, בדומה לרבי יהושע: "לא בכנסת היא! משעה שנחקק החוק והתפרסם כנדרש, אין אנו משגיחין בדברי המחוקק". נקל לראות שרחיית התערבות זו לא תגרור אחריה כל תוצאה לגבי הוויכוח בין שני השופטים באשר לפרשנות החוק, ולא תחזק אף אחד מהם. כך גם היחס לגבי העיקרון "לא בשמים היא": דחיית הלגיטימיות של התערבות אלוהית בפסיקה מותירה את הוויכוח האנושי בין החכמים כשהיה, ואינה מחזקת, במישרין או בעקיפין, עמדה

55 לדעת רובינשטיין, שם, בעמ' 58, אחד ההבדלים הכולטים בין הסיפורים בירושלמי ובבבלי, הוא שבעוד בירושלמי הנידוי נתפס כמוצדק, בבבלי הוא נתפס כחטא שגורר את מותו של רבן גמליאל. אילו הושמט בבבלי הקטע "ואף רבן גמליאל היה בא בספינה", או כל הברייתא שבתוכה קטע זה מצוי, והסיפור היה עובר ישירות מ"אף בצק שבידי האישה טפח" ל"אימא שלום" – זה היה גם המסר בבבלי, כי היה נוצר רצף הגיוני, והמסר השלילי נגד רבן גמליאל היה תד-משמעי. ברם, העורך הבבלי בחר כאמור לכלול הן את הטקסט המזכה את רבן גמליאל, הן את הטקסט המסביר את עילת מותו, ולהשאיר מסר אמביוולנטי. לדעת דניאל בויארין, קביעתו של רבי יהושע "לא בשמים היא" היא "דוגמה לאותה השתלטות מוחלטת של חז"ל – כמובן לא השתלטות עוינת – על חיי הדת ונהגיהם [...] התורה אינה עוד בשמים; היא בארץ, ברשות הממסד של חז"ל". ראו: דניאל בויארין "סיפורן של שתי ערים: יבנה וניקאיה" דצף ותמורה: יהודים ויהדות בארץ ישראל הבינוטית נוצרית 321 (ישראל לזין עורך, 2004). (ההדגשה שלי, ד"ס).

דני סטטמן

חדשנית או שמרנית, מסורתנית או מהפכנית. לעומת זאת, העיקרון השני – "שלא ירבו מחלוקות בישראל" – איננו פרוצדורלי: אלא תוכני. הוא מציב תכלית שאותה ההנהגה הדתית רשאית ואף חייבת להביא בחשבון: למעט מחלוקות ופילוגים ולהגביר את האחידות. תכלית זו נתפסת כחשובה כל כך, שהיא מאדיקה את הצעדים החמורים נגד רבי אליעזר. קבלת עיקרון זה, בניגוד לקבלת עקרון "לא בשמים היא", עשויה בהחלט להשפיע על הכרעת חכמים בשאלות הלכתיות.

מה יכולה להיות השלכתו של ניווח זה על המחלוקת בת זמננו לגבי גבולות גמישותה של ההלכה? האם הוא מתוק את הגישה החדשנית או שמא את הגישה השמרנית ביחס להלכה, למשל בכל הנוגע לשינויים במעמד האישה? בשלב זה של הדיון, דומה שהתשובה מובנת מאליה: סיפור תנורו של עננאי מחזק, אם בכלל, דווקא את הגישה השמרנית והסמכותנית.⁵⁷ אילו היו המתנגדים לרפורמות במעמד האישה מבססים דבריהם על התגלות נסית או על בת קול מלמעלה, ניווח היה בדין לדחות את עמדתם על סמך האמירה החד-משמעית של סוגייתנו, שאין משיחין בבת קול. אבל כמובן, לא על ראיות כאלה מבססים הם את עמדתם, אלא על ראיות רגילות מהספרות ההלכתית, ואת הצעות החידוש הם דוחים דרך דיון הלכתי-רציונלי רגיל. כמצב עניינים זה, עקרון "לא בשמים היא" אינו מסייע למבקשים לחולל שינוי. עליהם להראות, ראשית, שעמדתם מבוססת כראוי מבחינת ההלכה, ושנית, שרשאים הם להמשיך להחזיק בעמדה זו למרות היותם מיעוט בקרב פוסקי ההלכה. מבחינה זו, העימות בין רבי יהושע ורבי אליעזר לא מספק להם סיוע. טלו למשל את הפולמוס שהסעיר את היישוב בארץ בראשית המאה העשרים לגבי מתן זכות בחירה לנשים.⁵⁸ רוב הרבנים, ובכללם גדולי הפוסקים בארץ באותה עת, סברו שפעולה כזאת נוגדת באופן חמור את ההלכה. אף הרב קוק, שבו תלו תקוות שיתיר, הצטרף לאוסרים, וטען "שהרבנים שהודיעו את האיסור מצד הדין עד כה, שאבו את דעתם מן התורה, הנביאים והכתובים, מן ההלכה ומן האגדה, המורה שרוח האומה כולה, בצביונו וטהרתו, עומד הוא נגד החדוש המודרני הזה".⁵⁹ בנסיבות אלה היו רבני תנועת המזרחי, שתמכו במתן זכות בחירה, בגדר מיעוט מבוטל. ניתן לדקלם בין התעקשותם על האמת שלהם אל מול הרוב, לבין התעקשותו של רבי אליעזר מול חבריו. אם ניתן למצוא לקח רלוונטי לפולמוס זה מסיפור תנורו של עננאי, הרי הוא שאופוזיציונרים עקשנים כמו רבי אליעזר צריכים לקבל עליהם את דעת הרוב, ועל כן "המזרחי" צריך היה לכאורה להיכנע לעמדת הרבנים בעניין זכות בחירה לנשים, כמו גם לעמדתם בעניין המפעל הציוני כולו.

יש להדגיש: בשום אופן אינני מכקש לקבוע שההצעות לשינויים הלכתיים, אם במעמד האישה ואם בתחומים אחרים, הן נעדרות בסיס. אלא שלטענתי, הצעות אלה אינן יכולות להתבסס על אגדת תנורו של עננאי אשר מדגישה דווקא את חשיבותה של האחידות

57 יושם אל לב שדעת החכמים שהתקבלה בסוגייתנו היא דווקא זו האוסרת והמחמירה – רבי אליעזר מטהר את התנור ואילו חכמים מטמאים אותו. אוטונומיה נכרכת כאן דווקא עם החמרה, בעוד השימוש באגדה זו בקרב חכמים בני-זמננו (כמנווירט בסעיף א), הוא בדרך כלל כדי לאפשר עמדה מקלה.

58 לתיאור הפולמוס ראו: מנחם פרידמן *חברה ודת: האורתודוקסיה הלא-ציונית בארץ-ישראל תרע"ח-תרצ"ו* / 1918-1936 פרקים 6-7 (התשל"ח).

59 שם, בעמ' 165, ליד ה"ש 63.

ההלכתית, ואת סמכותם של מנהיגי הציבור לאכוף אהירות זו באמצעים העומדים לרשותם. מסרים אלה של אהירות וסמכות העולים מסיפורנו אינם תומכים ביזמותיהם של יחידים לחולל שינויים ומהפכות, אלא הם בולמים אותן במידה רבה. אם היחידים אינם מצליחים לשכנע את הרוב או את המוסדות המקובלים – עליהם להיכנע ולוותר על עמדתם, כדי "שלא ירבו מחלוקות בישראל". אם יש הצדקה ל"מרד הקדוש" של הציונות ושל הפמיניזם הדתי, היא איננה מבוססת על תנורו של עכנאי.

כנגד דברים אלה ניתן לטעון, שהרוב שנחשב לעניין הכרעה הלכתית כלשהי, אינו נקבע על ידי מניית דעות כל הרבנים בתקופה נתונה, ודאי לא על ידי מניית דעות כל הרבנים מכל התקופות, אלא על ידי ספירת קולותיהם של הרבנים "הרלוונטיים". לפי זה, רבני עדה מסוימת עשויים לקבוע, בהחלטת רוב משלהם, עבור בני עדתם כיצד לנהוג, ואילו רבני עדות אחרות יכולים לקבוע לבני עדותיהם לנהוג אחרת. באופן דומה, עשויים לפסוק רבני מגזר מסוים, למשל רבני הקיבוץ הדתי, בהחלטת רוב משלהם לנהוג בדרך מסוימת, גם אם מדובר בדעת מיעוט בין כלל הרבנים. כדי לדעת אם קטניות מותרות בפסח או לא, איש אינו מציע למנות את דעות כל הפוסקים, האשכנזים והספרדים, וללכת לפי הרוב. לשון אחר, ייתכן שבמציאות ההיסטורית הנוכחית שבה אין סמכות הלכתית מקובלת, מפוצלת הסמכות לקהילות שונות ולרבנים שונים, ולכן רעיון ההכרעה על פי רוב כבר אינו רלוונטי, אלא אם מדובר בהכרעה הניחנת בתוך בית דין. אבל דומה שמצב עניינים זה הוא בדיוק המצב שממנו חרד רבן גמליאל – "שירבו מחלוקות בישראל", ולכן תנורו של עכנאי אינו מקור טוב כדי לבסס פיצול מהסוג האמור. שנית, יש אולי מקום להבחין בין מחלוקות בין עדות, כמו לגבי קטניות בפסח, שבהן קיימת הכרה, לפחות דה-פקטו, בלגיטימיות של מנהגים מתחרים, לבין מקרים שבהם אין הכרה כזאת, ויתרה מזאת: יש ניסיון לארגן קבוצה פוסקים גדולה, בכמות או באיכות, נגדו. כאשר רוב מניין ובניין של פוסקי אשכנז מתעלה על ההבדלים והפולמוסים הרגילים ביניהם, במיוחד אלה שבין חסידים ומתנגדים, ומתארגן להכריז מלחמה על הציונות⁶⁰ – קשה לומר שמדובר בעניין "סקטוריאלי" שלפיקך אינו מחייב את המיעוט. כך גם לגבי הפסיקה בעניין בחירת נשים שהוזכרה לעיל, שבה התכנסו יחדיו פוסקים שונים ושיתפו ביניהם פעולה כדי להכריע בשאלה נתונה.

כשם שהסיפור אינו מעורר פלורליזם בתחום ההלכתי-מעשי, כך הוא גם לא מעורר ולא מבטא פלורליזם בתחום האמונות התאולוגיות, וזאת בניגוד לדעת קלנר שראינו בסעיף הקודם.⁶¹ הסטייה של רבי אליעזר, כפי שהיא נתפסת בעיני חבריו, אינה סטייה בתחום התאולוגי, אלא בתחום ההלכתי או המטא-הלכתי,⁶² ובכל מקרה, היחס לסוטה, כפי שעולה

60 ראו הספר *אור לישנים* (שלמה זלמן לאנדא ויוסף ראבינאוויץ מו"ל, התר"ס), שבו פרסמו גדולי הרבנים בליטא וגדולי הארמו"דים החסידיים את דעתם האנטי-ציונית. לסקירה קצרה של יזמה זו, ראו: אהוד לוז *מקבילים נפגשים: דת ולאומיות בתנועה הציונית במזרח-אירופה בראשיתה (1882-1904)* פרק 8, במיוחד בעמ' 276-279 (1985).

61 ראו ליד הערה 23.

62 לדעת פיש, הבעיה שמועלית בסיפור היא מטא-הלכתית כולה. ראו Fisch לעיל הערה 3, בעמ' 87. זאת בניגוד לדעת אחרים, במיוחד בווארין, שעמם הוא מתפלמס שם. לדיון ביקורתי בגישתו של פיש, ראו מקובי, לעיל הערה 36.

מהחלק השני של הסיפור, רחוק מלבטא סוג של קבלה סובלנית. אם אנו מחפשים כיסוס ליחס סובלני כלפי רפורמים וקונסרבטיבים – אין לחפשו בסיפור שלפנינו.⁶³ המסר האנטי-פלורליסטי שעולה מסיפורנו, במיוחד מהחלק השני שלו, נראה מנוגד למסר הפלורליסטי העולה מהקביעה הידועה "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".⁶⁴ הוא גם מנוגד לטענותיהם של חוקרים שונים על כן שחכמי ההלכה ראו "במחלוקת ובגיוון הנורמטיבי תופעת קבע ויסוד מעצב של החיים ההלכתיים",⁶⁵ ועל כך שדור יבנה במיוחד, בהנהגת רבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה, תפס את התורה כפלורליסטית באופן הכרחי.⁶⁶ בחינה יסודית של עניין זה חורגת מהמסגרת שקבענו לעצמנו כאן, ולפיכך אסתפק בשלוש הערות קצרות. ראשית, אין מניעה להניח שספרות חז"ל כוללת גישות שונות בשאלת הפלורליזם, ושלפיכך גם אם הגישה הפלורליסטית היא הדימיננטית, אפשר שהיו גם קולות אחרים, המבוטאים בתנורו של עכנאי. שנית, כפי שהעירה סוזן סטון, רק לעתים נדירות ניתן למצוא בתלמוד מקרים של "פלורליזם משפטי אמיתי", שבהם התלמוד מכיר במפורש בשתי נורמות סותרות כתקפות במידה שווה.⁶⁷ שלישית, התמונה המוצעת כאילו חז"ל חיו, באופן כללי, בשלום עם מחלוקות, ואף ייחסו להן ערך חיובי, נראית לעתים כמשאלת-לב יותר מאשר כמשקפת מציאות היסטורית. דוגמה חשובה בדקשר זה היא היחסים בין בית שמאי לבית הלל. לפי המשנה והתוספתא במסכת יבמות, למרות מחלוקות עמוקות בענייני אישות, "לא נמנעו בית שמאי לישא נשים מבית הלל ולא ביח הלל מבית שמאי אלא נהגו האמת והשלום ביניהן, שנאמר "האמת והשלום אֶהְבּוּ" (זכריה ח, יט)."⁶⁸ לכאורה, זהו ביטוי נהדר של הכרה בפלורליזם, אלא שלדעת ההיסטוריון ישראל בן-שלום, "מותר יהיה לפקפק בתמונה האידילית" המצטיירת ממקורות אלה,⁶⁹ והתמונה ההיסטורית הממשית הייתה קרובה יותר לקרע, כמעט פילוג, מאשר לחיים הרמוניים מתוך הכרה בלגיטימיות של העמדה האחרת.⁷⁰

ד. העימות עם בות קול בגישה הלא-אוטונומית

לפי הגישה האוטונומית שהוצגה בסעיף א, קיים עימות חמור בין בת הקול לבין חכמים, אשר מכריעים בכוח שכלם האנושי וגדה. מכאן נגזרת המסקנה שבאופן כללי, הפעילות ההלכתית היא אוטונומית, רציונלית, וחופשייה מהתערבות שמימית. הצבעתי על זיקה בין פרשנות זו לבין קריאה לשינויים ולגמישות בהלכה, ואם כך, יש לצפות מהוגים ופוסקים

63 לדיון רחב יותר בתזה של קלנר, ראו הסקירה שפרסמתי בתוך: 52 I JOURNAL OF JEWISH STUDIES (2001) 202-206.

64 בבלי, עירובין יג, ע"ב. פרשנים וחוקרים ניסו ליישב ניגוד זה. ראו המקורות הנזכרים אצל אטינגר, לעיל הערה 1, עמ' 47.

65 שגיא, לעיל הערה 24, עמ' 221.

66 Fisch, לעיל הערה 3, בעמ' 82.

67 Stone, לעיל הערה 1, עמ' 839, וההפניה שלה לבן-מנחם, בהערה 141.

68 תוספתא יבמות, א, י.

69 ישראל בן-שלום בית שמאי ומאבק הקנאים נגד יומי 234 (1993).

70 השוו גם לדעתו של מרטין גודמן הנזכרת אצל בוויארין, לעיל הערה 56, בעמ' 302, שלפיה אחרי יבנה, ה"סובלנות" כלפי השונה הייתה פחותה במובנים רבים בהשוואה לתקופה שלפני כן.

אוטונומיה וסמכות ב"תנורו של עכנאי"

החוששים משינויים אלה לקריאה אחרת-של הסיפור, אשר תחליש את המתח בין בת הקול לבין השכל האנושי האוטונומי, ותעניק יחס חיובי יותר להסתמכות על בת קול, תוך החלשת היסוד האלוהי שבה, או החלשת היסוד האנושי-ארצי שבהכרעת חכמים.

בעניין ההסתמכות על התגלות מן השמים, ידוע כי למרות דברי רבי יהושע "לא בשמים היא", הסתמכו פוסקים שונים על מה שהם תפסו כמסר אלוהי,⁷¹ ותשובות הלכתיות מעין אלה לוקטו בספר התשובות שו"ת מן השמיים של ר' יעקב ממרויש.⁷² אין מדובר בחכמים שוליים או תימהוניים; גם הראב"ד, מבקרו של הרמב"ם, לא נמנע מלהזכיר בהקשרים הלכתיים את מה שהורו לו מהשמים: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים".⁷³ לדעת אורבך, תשובותיו של ר' יעקב ממרויש הן פרי התקופה והסביבה – יהדות אשכנז וצרפת במאה השלוש-עשרה, שהייתה ספוגה מעשי נסים וסיפורי נפלאות וחסידות המביאה לידי רוח הקודש, וההלכה לא ניצלה כליל מהשפעתם של גורמים אלה.⁷⁴ גם אם צמיחתה של גישה זו הייתה קשורה לאשכנז וצרפת של המאה השלוש-עשרה, ניתן למצוא פוסקים מאוחרים יותר שאימצו אותה, לפחות באופן חלקי. כך, למשל, אומר החיד"א, ר' חיים יוסף דוד אזולאי (1724-1806), בספרו *יוסף אומץ*, בדיון בשאלה אם נשים רשאיות לברך על נטילת לולב:

ולענין הלכה: אני תכל, מעת שראיתי מה שהשיבו מן השמים לרבינו יעקב ממרויש, כמו שהבאתי בספר הקטן ברכי יוסף סימן תרנ"ד אות ב', נהגתי לומר לנשים שיברכו על הלולב, וכמנהג קדום שהיו נוהגות הנשים בעה"ק ירושלים ת"ו. והגם דמרחן ז"ל פסק שלא יברכו, נראה ודאי דאילו מרחן ז"ל שלטו מאור עיניו הקדושים בתשובות רבינו יעקב ממרויש, דמשמיא מיהב יהבי כח לברך לנשים, ודאי כך היה פוסק ומנהיג. ובכי האי לא שייך לא בשמים היא דכיון דיש הרבה גדולים בפוסקים דסבירא להו דיברכו אהניא לן לפסוק כמותם כיון דאית לן סיעתא דשמיא.⁷⁵ (ההדגשה שלי, ד"ס).

לפי גישה זו, התגלות מהשמים אמנם אינה מכריעה לבדה במחלוקת אנושית, אבל יש לה כוח להצטרף לדעות אחרות, ולחזק את כוחן אל מול הדעות הנגדיות. אם יש "הרבה גדולים בפוסקים" המחזיקים בעמדה מסוימת, מותר להיעזר בשמים כדי להצדיק את הפסיקה על פי דרכם ולא על פי הדעה הנגדית. אם נשליך רעיון זה על סיפור תנורו של עכנאי, נוכל לשער שאילו רבי אליעזר היה מצליח לגייס עוד כמה חכמים שיסברו כמוהו, מותר היה לו להיעזר בבת קול כדי לדרוש שההלכה תיפסק כדעתו.

71 על הנטייה ל"נפנוף המתמיד בדגל 'לא בשמים היא', והתעלמות משפע המקורות העוסקים בפסיקה מכוחה של הוראה נכואית ובת קול", העיר בצדק יובל שרלו במאמרו "על ההבחנה בין רפורמה להתחדשות דתית" *אקדמות* ז' 117 (התשנ"ט).

72 *שאלות ותשובות מן השמים לדבנו ר' יעקב ממרויש* (מהדורת ר' ראובן מרגליות, התשי"ז).

73 הראב"ד, *השגות למשנה תורה*, לולב, פרק ח הלכה ה.

74 אפרים א' אורבך "הלכה ונבואה" *תרכיץ* יח, 22 (התשי"ז) [אפרים א' אורבך, *מעולמם של חכמים* 42 (התשמ"ח)]. וראו שם גם בה"ש 188-189.

75 החיד"א, *יוסף אומץ* סימן פב דין ו.

דני סטטמן

גם הרב קוק מצמצם את האיסור להשיגה בבת קול, וממילא מחליש את המעמד האוטונומי של החכמים ביחס ל"שמים". לדעתו, האיסור חל רק במקרים שבהם הפנייה לבת קול היא פרי יזמה אנושית, כמו רבי אליעזר ש"הזמין" תשובה מהשמים. אבל אם בת הקול מופיעה מעצמה, "בלא הזמנה" – אין מתעלמים ממנה, ומותר בהחלט להסתמך עליה. זאת ועוד: אפילו במקרה של פנייה לבת מול, ההסתמכות עליה אסורה רק אם המצב ההלכתי ברור גם בלא התייעצות עמה, למשל כאשר יש רוב חד-משמעי לדעה מסוימת (כמו בתנורו של עכנאי). לעומת זאת, כאשר המצב ההלכתי אינו ברור, ההסתמכות מותרת:

שאם ישנם שני צדדים ע"פ פלפולא דאורייתא, שכל צד מראה פנים בתורה, אלא שההכרעה אינה ידועה, אז אפשר להכריע מן השמים עכ"פ לדינא, כדקיי"ל כב"ק וב"ה [=כפי שהכריעה הב"ק לטובת בית הלל במסכת עירובין, יג, ע"ב], שהיו טעמים ע"פ תורה הידועה לנו לשני הצדדים, אלא שהיתה ההכרעה בלתי ידועה וע"כ [=ועל כן סמכו אב"ק [=על בת קול]].⁷⁶

דרך אחרת להחליש את הניגוד בין האוטונומיה האנושית לבין בת קול, היא באמצעות החלשת היסוד האלוהי שבה. דוגמה נואלפת לגישה זו מצויה אצל אחד מחשובי ההוגים החרדים ברור הקודם, הרב אליהו דסלר (1891-1953), בספרו *מכתב מאליהו*. הרב דסלר פותח את הדיון בתמיהה המתבקשת מן הסיפור: "איך בת קול ששמעו כל חכמי ישראל, בשעה שעסקו בפסק הלכה לאמתה, תזיה שלא כתורה?"⁷⁷ התשובה נעוצה לדעתו בהכנה נכונה של המושג בת קול:

שמיעת בת קול היא השגת האמת שמושגת לאדם לא רק בשכלו ובחיצוניות לבו, אלא ממקור פנימי ועמוק שאינה מורגשת כלל כבאה מן ה"אני". ומה ששומע אדם באופן זה היא השגה עמוקה וברורה כל כך שאין שייך להרהר אחריה בשכלו כי היא המסקנה הסופית של פנימיותו. ולכן בת קול קרובה לרוח הקודש.⁷⁸

שמיעה של בת קול היא שמיעת האזינה הפנימית הבוקעת ממעמקי נפשו של האדם, אף שנדמה לאדם כאילו היא באה מבחוץ. מכאן מסיק הרב דסלר, שאם הנקודה הפנימית והעמוקה של האדם יש בה שקר, "מוכרח שגם ה"בת קול" שלו יהא בה מן השקר" (שם). ראייה לכך הוא אלישע בן אבויה, ששמע כביכול בת קול מכריזה "שובו בנים שובבים חוץ מאחר",⁷⁹ אף שהכרזה זו ודאי שקרית, שכן הקב"ה רצה בתשובתו. אלא שבנקודה הפנימית של אלישע בן אבויה היה שקר, ולכן גם ב"בת קול" שלו יש שקר. אם תרצו, בת הקול היא השלכה (פרוייקציה) של היסודות העמוקים באישיותו של האדם, ועלולה להיות ביטוי ליצר הרע.⁸⁰ לענייננו: הואיל ורבי יהושע ותבריו העריצו את רבי אליעזר

76 הראייה קוק שו"ת משפט כהן, בית הבחירה, סימן צב, בעמ' קעו (התשל"ט).

77 הרב אליהו דסלר *מכתב מאליהו* חלק חמישי 220 (התשנ"ו).

78 שם, בעמ' 220-221.

79 בבלי, חגיגה טו, ע"א.

80 מכתב מאליהו לעיל הערה 77, בעמ' 248, שם הוא כותב על כך שהיצר הרע הוא "כל כך פנימי וטמון, עד שיכול להשתמש גם בכלי זיין של 'בת קול' (כמו שמצאנו גבי אחר)".

הגדול,⁸¹ הם "שמעו" בת קול שאמרה להם שהלכה כרבי אליעזר, כיוון ש"בעומק פנימיות מהותם הרגישו הכרח לבטל דעתם נגדו ולפסוק כמותו". העימות לא היה אפוא בין מִסְרָ אלוהי מפורש, לבין עמדה אנושית של חכמים, אלא בין עמדתם השכלית של החכמים לבין תחושתם הפנימית העמוקה שאין לחלוק על רבי אליעזר הגדול. זאת הסיבה שבת הקול אומרת שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום, ולא רק, כפי שניתן היה לצפות, בעניין העומד על הפרק – התנור.⁸² רבי יהושע נדרש לגייס מאמץ ניכר ("עמד ר' יהושע על רגליו") כדי להתעמת עם קול פנימי זה ולהגיע להכרה שהוא מוטעה, וכי יש להכריע נגדו ולטובת עמדת החכמים. הם הבינו ש"התורה מיוסדת בגדר כזה, שמה שהשכל הישר של רוב חכמי ישראל מכיר מתוכה, זהו תורה מסיני, היינו גילוי עליון שאין למעלה ממנו". מה שרוב החכמים מסכימים עליו הריהו האמת, לא משום שהם מכוננים את האמת, כבעמדה הקונסטרוקטיביסטית,⁸³ אלא משום שיש להם כוחות מיוחדים לחשוף אותה, והם לעולם אינם מכזיבים.⁸⁴ לפי תפיסה זו, בת הקול בתנורו של עכנאי לא ביטאה את האמת האלוהית, אלא היא ייצגה אינטואיציה עמוקה – ומוטעית – של רבי יהושע וחבריו. מכאן, שאם האידאל האוטונומי דורש מן הפוסק לדבוק באמת הפנימית שלו, אפילו כנגד דעת עליון, הרי שלפי הרב דסלר התמונה הפוכה: האמת הפנימית דווקא צריכה להתכופף מפני "שכל התורה", שנחשף דרך החלטת הרוב בבית המדרש. שמה ניתן להסיק מכך, שלדעת הרב דסלר אילו נתגלתה בת קול "אמיתית", שאינה ביטויי למהות הפנימית של האדם אלא היא ביטויי אונטטי ו"חיצוני" לדבר האל, היו החכמים מחויבים לציית לה?

אנו רואים שאצל הרב דסלר יש החלשה גם של היסוד האלוהי כבת קול, באמצעות פירושה כפרוייקציה של פנימיות האדם, וגם של היסוד האנושי בהכרעת חכמים, וייחוס איכות מיוחדת לשכלם של גדולי התורה, המאפשרת להם לחשוף את התורה מסיני. דברים ברוח זו מצויים בספר מרכזי נוסף של ההגות החרדית בת זמננו, הספר *עלי שור* מאת ר' שלמה וולבה (2005-1914). לדעת הרב וולבה, הידיעה של תלמידי החכמים מאופיינת בוודאות מיוחדת, משום שמקורה בתורה. אפילו את ידיעתם הוודאית על המציאות העובדתית בעולם, הם קונים לעתים מהתורה ומדברי חז"ל, ואינם זקוקים לאימות חושי. כך למשל, כאשר רבן יוחנן בן זכאי פוגש את אספסיאנוס קיסר, הוא פונה אליו בתואר "מלך",

81 הרב דסלר, שם, מצטט את שיר השירים רבה פרשה א, ד"ה "לריח שמניך": "ואבן אחת הייתה שם והייתה מיוחדת לו [=לרבי אליעזר] לשיבה. פעם אחת נכנס ר' יהושע, התחיל נושק אותה האבן ואמר: האבן הזאת דומה להר סיני, וזה שישב עליה דומה לארון הברית".

82 גם רבנו נסים שם לב לנקודה זו והציע פרשנות נועזת שלפיה בת הקול התכוונה לומר ש"בכל מקום זולתי זה המקום" הלכה כמותו, וממילא אין ניגוד בין הכרעת חכמים למסר האלוהי. ראו פירושו לברכות יט, ע"ב הנוכח אצל אטינגר, לעיל הערה 1, בעמ' 69.

83 ראו: שלום רוננברג לא בשמים היא: תורה שבעל פה – מסורת וחידוש פרק ג 22-27 (התשנ"ו).

84 הרב דסלר הוא מאבות התפיסה החרדית של "אמונת חכמים", שלפיה גדולי ישראל לעולם אינם טועים. בהתאם לכך טוען הוא שהרבנים באירופה שלפני השואה לא טעו כאשר הורו לקהילותיהם להישאר באירופה. ראו: "מכתב בדבר אמונת חכמים", בתוך *מכתב מאליו* כרך א 75 (התשל"ג). להצגת תפיסתו של הרב דסלר, ראו: מאיר רוט "סמכות החכמים במשנת הרב דסלר" בתוך ספראי ושגיא, לעיל הערה 43, בעמ' 146-156.

דני סטטמן

לא משום שהגיעה אליו ידיעה מרימא על מעמדו של אספסיאנוס, אלא על בסיס דרשת הכתוב שמוכיחה זאת:

[..ריב"ז] היה חי על דבר ה', ואינו זקוק כלל לאישור מהמציאות החיצונית כי אמנם הוכתר אספסיאנוס למלך. או מוכרח מדרשת הפסוקים כי ירושלים תפול ביד קיסר, והגיע זמנה לנפול, הרי דברי"ז מחייב כי אמנם מלך הוא!⁸⁵

לעומתו, נוח לא חי על דבר ה', אלא ייחס חשיבות למה שענינו רואות במציאות הממשית, ולכן בא אל התיבה "מפני מי המביל", דהיינו, על פי רש"י, "כשרחקהו המים". נוח היה מקטני האמונה, שכן הביא בחשבון את המציאות החיצונית, "כי מה לה למציאות החיצונית במקום שיש דבר ה'!"⁸⁶

לשכלו של התלמיד החכם יש מעמד מרכזי בהלכה. מדובר בשכל "המבסס מחקר והילך-מהשבתו על דבר ה' [...]. כי שכל בלי תורה מן הנמנע שיגיע לידי אמת מוחלטת". לדעת הרב וולבה, את זאת אנו רואים בסיפור תנורו של עכנאי.⁸⁷ בניגוד להבנה האוטונומית של הסיפור, הלקח שהוא לומד איננו על סמכותו של השכל האנושי, על פגמיו וחולשותיו, מול דבר ה', אלא על הוודאות העצומה והבלתי מעורערת של "השכל המבוסס בדבר ה', בתורה מן השמים". העובדה שהחורה לא בשמים היא מוגבלת אפוא על ידי כך שאלה המפרשים אותה פועלים מחוץ שכל המבוסס בתורה מן השמים. מכאן ברור שהביטוי "לא בשמים היא" אינו מובן כהיתר לפי שאת התורה בכל דרך שבה יחפוץ האדם, ואינו יכול להוביל להכרעה שרירותית. בהקשר זה מצטט הרב וולבה מהספר *אוד ישראל* של רבי ישראל סלנטר: "לא בשמים היא, והתורה ניתנה לבני אדם, אך לא בשביה היא אצלם להתנהג בה כחפצם, רק כבעל דעת ישרה להקים הסיבות הטבעיות המובילות להמסובב, היא ידיעת האמת".⁸⁸ (ההדגשה שלי, ד"ס').

אם לחכמי ישראל יש ודאות מוחלטת באמת, אשר מבוססת על דבר ה', כיצד תוסבר העובדה שבת קול מהשמים קבעה שהם טועים, והלכה כרבי אליעזר? אין זה מפתיע למצוא שהרב וולבה מאמץ כאן את פרשנותו של רבנו נסים גאון,⁸⁹ הטוען שאותותיו של רבי אליעזר, ובכלל זה יציאת בת קול, לא היו אלא ניסיון של הקב"ה לחכמים, לבדוק אם יעמדו על דעתם ויפסקו הלכה בהתאם לשכלם המיוחד, או שיתפתו ללכת אחר האותות. סְמִי מכאן כל ניגוד אמיתי בין רצון שמים לבין הכרעתם האוטונומית של בני אדם.

החיבורים *מכתב מאליהו ועלי שוור* הם ספרי מוסר מרכזיים בישיבות החרדיות, והשערתו היא שהכיוון הפרשני המוצע בהם לתנורו של עכנאי מייצג מגזר זה. לפי כיוון זה, ההכרזה "לא בשמים היא" לא באה להקנות לכל חכם, או לכל מי שמוחזק ככזה על ידי אחרים, את הסמכות ליישם את ההלכה לפי הבנתו העצמאית במציאות המשתנה, אלא מטרתה לבסס את הסמכותיות של חכמים ששכלם נועגן לחלוטין בדבר ה', והם אינם מייחסים חשיבות

85 ר' שלמה וולבה *עלי שוור*, חלק ראשון, רי"ט (התשל"ח).

86 ש.ם.

87 ש.ם.

88 ר' ישראל סלנטר *אוד ישראל*, סימן כט. מצוטט אצל הרב וולבה *עלי שוור*, חלק שני, תקנ"ג (התשמ"ו).

89 בפירושו לבבלי, ברכות יט, ע"ב. לניתוח דברי הר"ן, ראו רוזנברג, לעיל הערה 83, בעמ' 73.

למציאות החיצונית אלא רק לדבר ה'. כיוון פרשני זה הוא היפוכו המוחלט של הכיוון שהוצג בסעיף א, שלפיו ניתנת לחכמי כל דור סמכות בלתי מוגבלת לפרש מחדש את התורה, לפי הבנתם את המציאות הממשית.

לסיום סעיף זה, מעניין לבחון איזו עמדה בולטת יותר בתולדות ההלכה שלאחר יבנה – האם זו של רבי אליעזר או זו של רבי יהושע. לפי הקריאה האוטונומית, העיקרון "לא בשמים היא" מעניק לבעלי ההלכה אוטונומיה רחבה וחופש לפרש את התורה וליישמה לפי הבנתם, אפילו נגד דעת בת קול. אבל כבר כימיה הראשונים של התורה שבעל פה הצטמצמה חירות גמורה זו מול התורה, ובמהלך ההיסטוריה היא הלכה והתמעטה עוד יותר.⁹⁰ משעה שנחתמה משנת רבי, אין אדם רשאי לחלוק עליה, ואין בית דין רשאי להימנות ולבטל את דיניה בכוח "אחרי רבים להטות". כאשר שנים אחר כך התפשט התלמוד הבבלי בקהילות ישראל והתקבל כמחייב, לא ניתן היה לחלוק על פרשנותו בלא לפרוץ גדר. לדעת רבים, גם פירושי הגאונים והראשונים מחייבים את הדורות שאחריהם, ואין אפשרות לדורות אחרונים להימנות ולבטל את דברי הראשונים. צאו וראו: בבית מדרשם של רבי יהושע ורבן גמליאל ניתן היה לדחות אפילו מסר ישיר משמים על בסיס סמכותם הרחבה של החכמים לפסוק את הדין לפי הבנתם ובהתאם לרוב הדעות. ואילו בבית המדרש של האחרונים אסור לדחות אפילו את דבריו של חכם שחי כמה מאות שנים קודם לכן, קל וחומר את דברי התלמוד, קל וחומר בן-בנו של קל וחומר את דברי המשנה. ואין צריך לומר שבמסורת החרדית של מאה השנים האחרונות, בעקבות התפשטות הדוקטרינות של "אמונת חכמים" ו"דעת תורה" – ההגבלות על החופש המוקנה לדיין ולפוסק חמורות עוד יותר. אינני טוען שההגבלות על האמוראים ביחס לתנאים, על הגאונים ביחס לאמוראים, וכך הלאה מונעות לחלוטין פרשנות יצירתית, לעתים מרחיקת לכת, אבל הן בלא ספק מגבילות אותה ומצרות את צעדיה – בניגוד לרוח המנשבת מדברי רבי יהושע בסוגייתנו.

הזכרתי לעיל את האופן שבו הציג מנחם פיש את המחלוקת בין רבי אליעזר לחכמים כמחלוקת מטא-הלכתית בין עמדה "מסורתנית" לעמדה "אנטי-מסורתנית". לפי העמדה הראשונה, התורה נמסרה בסיני ומשם נמסרה מדור לדור, ולכן תלמוד תורה "איננו, ואף אינו יכול להיות, מפעל פרוגרסיבי. לכל היותר יכול דור אחד לרשת בשלמותו את מורשת קודמו, אך מטבע הדברים הולך ופוחת הדור".⁹¹ לדעת פיש, עמדה זו הוצגה בתלמוד לא רק כדחוייה על ידי הרוב, אלא כ"בלתי לגיטימית, כנופלת מעבר לגבולות הסובלנות של 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'".⁹² אבל, כאמור לעיל, תולדות ההלכה מספרות דווקא את התחזקותה של עמדה זו, עד להתקבלותה הרחבה בקרב שלומי אמוני ישראל היום. התפיסה שמייחס פיש למסורתניים, שלפיה דור אחד יכול לכל היותר "לרשת בשלמותו של מורשת קודמו" – אינה רחוקה מתפיסתם של האמוראים ביחס לתנאים, של הגאונים ביחס לאמוראים, של האחרונים ביחס לראשונים, וכך הלאה. על כן מי שצוחק אחרון, לפחות לפי מראייה ההלכה במאות האחרונות, הוא דווקא רבי אליעזר ולא רבי יהושע, אף שהאחרון זכה לחיוך תמיכה רגעי מאת הקב"ה, כפי שדיווח אליהו הנביא לרבי נתן.

90 אני מודה לרב חיים בורגנסקי שהפנה את תשומת לבי לנקודה זו.

91 פיש *לדעת חכמה*, לעיל הערה 3, בעמ' 63.

92 שם, בעמ' 71.

ה. סיכום

במאמרו על פירושי האגדה הנדונה הזעיר אנגלרד כי "גישתם הערכית של המפרשים הופכת את פירושם ביטוי להשקפת עולמם".⁹³ הרבנים שהצגתי במאמר זה מספקים הדגמה נוספת לכך: הוגים יהודים הסבורים שיש להתאים את ההלכה (או את "היהדות") לתפיסת העולם המודרנית, פונים לא אחת לסיפור ונורו של עכנאי כדי לשאוב ממנו הצדקה, או לפחות השראה, להתאמה זו. לפי הקריאה שהם מציעים, המסר של הסיפור הוא האוטונומיה הרבה המוקנית לחכמים שבכל דור בעיצומו ההלכה, הכול בהתאם להבנתם ולתפיסת עולמם. אם התורה לא בשמים היא, הרי שהיא בידינו, כאן על הארץ, ואנו יכולים לפרשה ולעצבה בהתאם לערכים המוסריים והחברתיים הנראים לנו ראויים.

טענתי הייתה שקריאה זו נוטה להתעלם לחלוטין מהחלק השני של הסיפור, העוסק בצעדים שנקטים נגד רבי אליעזר כדי "שלא ירכו מחלוקות בישראל". חלק זה מבסס דווקא מסר של סמכותנות וציות ולא מסר של אוטונומיה ועצמאות. בראייה לאחור, גם החלק הראשון של הסיפור מבטא מסר זה: בעוד במישור היחסים בין האדם לאל, האדם הוא עצמאי ומצווה לפעול בהתאם להבנתו האוטונומית, במישור היחסים בין היחיד לרבים, היחיד כפוף לרבים ומצווה לבטל דעתו מפני דעתם. הקריאה האוטונומית נוטה להתעלם מהעובדה שהאמירה "לא בשמים היא", מכוונת בהקשרה לא כדי להביע דעה מטאפיזית או תאולוגית, אלא כדי לדחות את ראיוחיו של רבי אליעזר ולהכריח אותו לקבל את דעת הרוב. הואיל והתורה אינה בשמים, אין לרבי אליעזר דרך להימלט מכפיפותו חסרת הפרשות להחלטת הרוב ולסמכות הנשיא. קריאות שונות אלו של הסיפור משפיעות על תיחום גבולותיו; אלו הנמשכים להבנה האוטונומית מסיימים אותו ב"לא בשמים היא" או "ניצחוני בניי", ואלו הנמשכים להבנה הסמכותנית כוללים בו גם את הסיפור על נידויו של רבי אליעזר.

העולה מכל זה הוא שסיפור תנורו של עכנאי, אם הוא בכלל רלוונטי לוויכוח על לגיטימיות השינויים בהלכה, עשוי לסייע דווקא לצד השמרן – אם אכן צד זה משקף רוב מניין ובניין של הרבנים – יותר מאשר לצד החדשן.

לאור הזיקה בין פרשנות מסוימת של הסיפור הנדון לבין תפיסה דתית המדגישה את הערך של האוטונומיה האישית ואת אפשרות החידוש – יש לשער שאלה המתנגדים למסר האוטונומי ישו לאמץ פרשנויות אחרות לסיפור, המחלישות את הניגוד בין "השמים" לבין "הארץ", והמרככות בהתאם לכך את האוטונומיה של האדם ביחס לאל וביחס להלכה. דומה שפרשנות זו עולה יפה עם תפיסתם והעצמית של בעלי ההלכה במאות האחרונות, הרואים עצמם כמוגבלים באופן משמעותי על ידי החכמים שלפניהם, ומנועים מלחלוק עליהם ולפלוס דרכים חדשות. אף שרבי אליעזר הובט ונודה באותו עימות קשה ביכנה, העמדה המסורתנית שאותה ייצג לא הובסה כלל, אלא הייתה, ועודנה, אופציה חיה. ימים יגידו אם ניסיונם של בעלי המודל האוטונומי לחזור ולדחות עמדה זו, ולהחזיר ליושנה את עטרת גישתם של רבי יהושע וחרביו, יעלה יפה, או שמא ייה של העמדה המסורתנית היא שתהיה על העליונה. הסיפור התלמודי עצמו אינו מאפשר כמובן לנבא דבר בעניין זה.

93 אנגלרד, לעיל הערה 1, בעמ' 47.