

# המרד הקדוש של התנאים

---

---

מאיר דוט

---

---

משה הברטל

**מהפכות פרשניות בהתהוותן – ערכים כשיקולים פרשניים במדרשי הלכה**  
הוצאת מאגנס, ירושלים תשנ"ז, 230 עמודים

## א

מעמדם של מדרשי ההלכה בקרב לומדי המשנה והתלמוד נמוך בהשוואה למעמדם של החקירות והפולמוסים הלמדניים. לרוב נוטה הלומד להתייחס למדרשי ההלכה – גם אם אהבת לימוד התורה יוקדת בו – כאל אסמכתא למסורת לימודית או כאל עוגן לפסיקה, ולא כאל לימוד יוצר המכונן את ההלכה. הביטוי "הררים התלויים בשערה" (בבלי, חגיגה, ו')<sup>1</sup> ממחיש בצורה ציורית ונאה את הקשר הדק מן הדק בין ההלכה למקורה במדרש ההלכתי. לפיכך, קל מאוד להזדהות עם עמדתו השמרנית של י"נ אפשטיין בספרו **מבוא לספרות התנאים** (ירושלים תשי"ז), שאין המדרש יוצר הלכה כל עיקר. לדעתו, חז"ל אמנם השתמשו בפרשנותם בכל הדיסציפלינות הפרשניות הידועות לנו, אך במקביל הם הרבו לדרוש בשיטה שקשה – אם לא בלתי אפשרי – לקבלה כמקור יוצר להלכות, אלא, לכל היותר – כאסמכתא לדבריהם. ייתכן שהמדרש בא לעולם מטעמים דידקטיים, חינוכיים או פולמוסיים, בבחינת "הפוך בה והפוך בה דכולי בה", אך יקשה על הלומד לקבל את הכלל, שבגלל "ווי יתירא" יחייבו נאשמים במיני מיתות קשות. עמדה זו, הרואה ב'דרוש' עניין שבדיעבד, מנטרלת את ביקורתו של הלומד המבקש להגיע לחקר תלמודו כפי כשרונו,

1 מושג זה כולל גם דיני נדרים, הלכות שבת, חגיגה והמעילות שהן מקרא מועט והלכות מרובות.

ולהוותו הוא נתקל במוזרויותיו של מדרש הלכה המסרב להיכנע לכללי ההיגיון שלו. והנה, בנקודה שבה נעצר הלימוד המסורתי, המחקר האקדמי מוצא לו לעתים בקעה רחבה להתגדר בה. נראה שדווקא כאן יכולות תפיסות פרשניות של העת האחרונה לתרום להנהרת הסתומות של ה'דרוש'. ספרו של משה הלברטל דן בתפר זה שבין מדרש הלכה להלכה ומציע ראייה מעמיקה והבנות חדשות לגבי פרשנויות חז"ל. כדי להעצים את החירות הפרשנית של חז"ל מציג הלברטל כמה סוגיות מרכזיות שהקו הבולט בהן הוא ניגוד בין הבנת הטקסט באמצעות כללים טכניים פילולוגיים ובין התוצאה המתקבלת כאשר הפרשן משתמש בשיקולים מוסריים וערכיים. ניגוד זה מאפשר, אליבא דהלברטל, להציץ לסדנה היוצרת של התנאים ולהתבונן בהם בשעת מעשה. נתעכב מעט על הדוגמה הראשונה המובאת בספר (עמ' 16) ונעיר הערות אחדות בשוליה.

"הדוה בנידתה", זקנים ראשונים היו אומרים תהיה בנידתה – לא תכחול ולא תפקוס עד שתבוא במים. עד שבא רבי עקיבא ולמד: נכנס הדבר לידי איבה והוא מבקש לגרשה, הא מה אני מקיים "והדוה בנידתה", תהיה בנידתה עד שתבוא במים (תורת כוהנים, מצורע, ט', י"ב).

לכאורה נראית מחלוקת התנאים כמחלוקת לגבי הפירוש המילולי של הביטוי "הדוה בנידתה": זקנים ראשונים מפרשים את המילה "נידתה" מלשון נידוי והרחקה, ולכן אסרו עליה להתקשט, ואילו רבי עקיבא מסביר את צמד המילים כמרחיב את תחום זמן נידתה עד שתבוא במים. היינו מצפים, כי בוויכוח כזה יטען רבי עקיבא שפירושו נסמך על כללי פרשנות המחזקים את טיעונו, כגון על י"ג מידות או על היקף לשוני, אך בטקסט יש דווקא טענה מוסרית: "נכנס הדבר לידי איבה", כלומר, החשש לשנאה ולמחלוקת בין בני הזוג היא העילה הרשמית לפרשנותו. וכדברי הלברטל: "את דעתם של הזקנים הראשונים הוא דוחה על בסיס ערכי מובהק" (שם. הדגשה שלי, מ"ר).

לכאורה אנו יכולים לריות נחת מקטע זה ומקטעים רבים אחרים המובאים בספר בהרחבה, ולהגיע למסקנה, שרבי עקיבא הוא מהפכן דתי המציב את האוטונומיה המוסרית כנגד פירוש פילולוגי פשטני של הטקסט. אך, למגינת הלב, ראוי לצנן מעט את התלהבותנו, וזאת משני טעמים חשובים: הראשון – עצם השיקול הערכי של רבי עקיבא, אשר מניח מעמד נחות של האישה, הנתפסת מצד חיצוניתה ויופייה בלבד "ונמצאת מגנה על בעלה". הטעם השני מתקשר לדעתו של רבי עקיבא במשנה האחרונה במסכת גיטין (ט', י'), שם הוא מתיר לאדם לגרש את אישתו "אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר: 'והיה אם לא תמצא חן בעיניו'". אם נסתכל על הסוגיה בעין בוחנת ניאליץ להודות, כי הגישה המוצגת במסכת גיטין משקפת גישה בעייתית ולא מהפכנית, כי היה אפשר לפרש את אותו פסוק על דרך החיוב, כמתייחס לתכונות ולמידות אופי. דווקא התעקשותו על פירושו זה, המתייחס לחן הגופני

של האישה, גוררת אותו לדחוק באישה שתקפיד על כחילה ופרקוס גם בשעת נידתה, שמא ימאס בה בעלה ויגרשנה. בעלי הפלוגתא של רבי עקיבא (הזקנים הראשונים) סוברים, ככל הנראה, שאין האיש רשאי לגרש את אישתו, אלא אם מצא בה ערוות דבר ממש.

דוגמה קטנה זו ממחישה את הקשיים בתזה המרכזית בספר, שלפיה השיקול הערכי עולה

על פשט הכתוב. קשיים אלו גוברים עוד יותר, כאשר הדיון עובר למישור העיוני-תאולוגי. נציג אפוא את הקשיים האלה כפי שהם מוצגים בספר במפורש, ואציין כי למרות הניסיון להסביר אותם בשיטות הרמנויטיות, קשה לי למצוא בהם הסבר הולם.

---

**כדי להעצים את  
החירות הפרשנית של  
חז"ל מציג הלברטל  
כמה סוגיות מרכזיות  
שהקו הבולט בהן הוא  
ניגוד בין הבנת  
הטקסט באמצעות  
כללים טכניים  
פילולוגיים ובין  
התוצאה המתקבלת  
כאשר הפרשן  
משתמש בשיקולים  
מוסריים וערכיים**

---

1. כתבי הקודש נתפסים כמקור הערכים, ככתבים המחוקקים לקורא את הטוב והרע. כיצד, אם כן, הוא (=הפרשן) יכול להניח הנחות יסוד על אודות הטוב והרע ובאמצעותם לפרש את כתבי הקודש? (עמ' 39).

2. מאחורי הדיון על פרשנות פורמלית או על שיקולים ערכיים בפרשנות עומדת שאלה עמוקה של אמון בפרשן ותהייה על מקומו בפירוש הטקסט (עמ' 38).

למרות הזהירות המדעית, דומה שהספר מבוסס על הנחה בדבר חירות הפרשן להזדקק לטיעונים מוסריים, גם בשעה שהם מתנגשים חזיתית עם המשמעות הסבירה והפשוטה של הכתוב. זה שטח מרתק, שבו ניצבת ההלכה בקוטב אחד, וכנגדה ניצבים ערכים אנושיים, שהם, לכאורה, חוץ-תורניים. בהקשר זה מטעים אותנו הלברטל במידע מעניין

על אודות הזיקה בין שני תחומים אלו. כדי שחירות זו תוכל להסתופף תחת מטריית הפרשנות (ולא תגלוש לאנכרוניזם המשעבד את הטקסט לפרשן), הלברטל מציג כמה שיטות להצדקה הרמנויטית הפותחת חלון רחב ממדים בפני הפרשן. חלון זה הוא פרי מחקר בהרמנויטיקה התורם לדיון באותן שאלות קשות שהמדרש התנאי מציג בפנינו. עד כמה התיאוריות האלה מיישבות ומניחות את דעתנו בנושא – על כך ידובר בהמשך.

חומרי הגלם של הלברטל הם מדרשי הלכה תנאיים ידועים, אשר המשותף לכולם הוא מאבק קשה בין משמעות הטקסט, כפי שעולה מניתוח פילולוגי, לבין השיקול המוסרי וערכי החברה. הלברטל בוחר בשש סוגיות בולטות מתוך מבחר גדול של סוגיות. בכך מתאפשרת הזדמנות נאותה להשתלב בבית המדרש התנאי ולנסות לתהות על מפעלם הפרשני תוך ראייה סוציו-היסטורית, בלי לחטוא בפרשנות על פרשנות, שסכנתה מרובה בנסיבות שלפנינו. אף שכל פרשה מתוך שש הפרשיות הנידונות דורשת מהקורא מאמץ, ושפע הפרטים די מלאה, הקורא יוצא והפסדו בשכרו, שכן יש בדברים כדי להרחיב גם את ההשכלה התורנית.

לצורך הבנת שיטתו של המחבר, נתרכז בדוגמה הראשונה של 'בן סורר ומורה'. פרשה זו יוצרת מועקה כבדה בלב המתבונן בה מזווית הראייה של חטא ועונש. קשה מאוד לקבל כי בן "זולל וסובא ואינו שומע בקולנו" יתחייב עונש מיתה חמורה של סקילה. מי שקורא את הטקסט בלי הפרשנות המקלה של חז"ל עלול להגיע למסקנה שהמשפחה היא השולטת בגורל בניה עד כדי נטילת נשמתם. זהותו של הפרט כישות בעלת עמידה משפטית ואחריות פלילית נבלעת בישות המשפחה. גישה שכזו עשויה לקומם כל מי שמאמין כי ישנן זכויות בסיסיות לכל בן אנוש ובכל גיל אשר אי אפשר לערער עליהן.

כאן כדאי אולי לציין בעיה מוכרת: הקורא הדתי, האמון על המסורת, בעיקר זו הדרשנית, מדחיק את קיומה של הבעיה על ידי האחדה של הפסוק עם מדרש התנאים; עם ההצהרה הקשה "כי יהיה לאיש בן סורר ומורה..." הקורא שומע ברקע את דברי המדרש:

וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין איטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ויסקל? אלא ירדה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר נכסי אביו ומבקש למוד ואינו מוצא, ויצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב (מדרש תנאים לדברים, כ"א, כ"א, מהדורת הופמן, עמ' 131).<sup>2</sup>

הקורא הדתי נוטה, כאמור, לבצע בתודעתו האחדה של שני הטקסטים, עד שלעתים הוא טועה לחשוב כי הדברים האלה רמוזים כבר בתורה. גישה זו מדחיקה את האי נעימות המתעוררת למקרא הפרשה, אף שהמדרש התנאי הנ"ל עלול לפתוח סוגיות ערכיות אחרות, קשות לא פחות מן הקודמות. המדרש התנאי מעורר מיד את השאלה, מהי ההצדקה בקביעה: "נידון על שם סופו"? מה טיבו של דין זה, וכי בדטרמיניזם משפטי עסקינן? ! ומה עם אופציית החזרה בתשובה? כיצד נעלם ממדרש זה הקול הפדגוגי המבקש לתקן את חינוכו של הנער כשיתבגר? שאלות אלו נותרות בתוקף בכל הפרשנויות השונות בסוגיית בן סורר ומורה, והן מצמצמות את האפשרות המעשית לקיום בפועל של בן כזה. קשה גם למצוא נחמה בעובדה שלא ההורים ממיתים, ולא הם גוזרים את מיתתו, אלא בית דין הכפוף

2 למדרש זה כמה מקבילות ועיקר פרסומו בא לו על ידי פירוש רש"י על התורה.

לדיני ראיות (דבר המצמצם עוד יותר את האפשרות הריאלית לקיומו של מקרה כזה). שיטה אחרת מציגה את בן סורר ומורה כגזרת הכתוב. לכאורה זו שיטה קלה, שהרי תמיד אפשר לסגת לעמדה "כי לא מחשבותי מחשבותיכם", ואל לו לבן אנוש להתיימר להבין את כוונותיו של הקב"ה. מסקנה זו מיוצגת בדבריו של רבי שמעון בן אליעזר המוכיח על דרך השלילה:

"בן ולא בת", תניא, אמר רבי שמעון, בדין הוא שתהא הבת ראויה כבן סורר ומורה, שהכל מצויים אצלה בעבירה, אלא גזירת הכתוב היא בן ולא בת (תוספתא סנהדרין, י"א, ו').

יוצא מכאן, שכל מהות דינו של בן סורר ומורה היא פרדוכסלית, שהרי לפי חומרת המעשה דין הוא שיחול על הבת אולי אפילו יותר משיחול על הבן "שהכל מצויים אצלה בעבירה" – כלומר, שהיא יכולה לעסוק בזנות עוד בצעירותה ולהחטיא את הרבים בטרם תגיע לפרקה, ובכל זאת גזרת הכתוב "בן ולא בת" – משמע, הדבר הוא בבחינת חוק שאינו מסור לסברה אנושית. יצוין שגם תפיסה זו מקבלת את הפרשנות אשר מצמצמת עד גבול האפשר את האפשרות הריאלית לקיומו של בן סורר ומורה, ובכך היא מצטרפת לשאר השיטות הפרשניות המבקשות להיחלץ מהאי נעימות הכרוכה בפרשה זו.

שיטה נוספת, המנוגדת לכל הפרשנויות הנ"ל מצויה בתוספתא ומובאת בהרחבה בגמרא:

בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר, כמאן? כרבי יהודה (בבלי, סנהדרין, ע"א, ע"א).

גישה זו נוטלת לעצמה את שיא החירות הפרשנית, ומבטלת לחלוטין את דינו של בן סורר ומורה. במילים אחרות, היא עוקרת דבר מן התורה. ואולם, עקירה זו איננה מחיקה, אלא העמדת הסוגיה בדרגת "דרוש וקבל שכר", בבחינת לימוד תורה עיוני, להבדיל מן המעשי, הגורר הלכה לדין. הספר אינו דן במשמעות התאולוגית של חידוש זה, ודומני שנפתח כאן אשנב קטן לתפיסה מהפכנית שונה מזו

שמוצגת בספר. די אם נרמוז, כי תפיסה זו מצביעה בבהירות על ההבחנה שבין הרובד העיוני שבתורה לבין הרובד ההלכתי המעשי שנועד ליישום במציאות חברתית. דבר זה דומה למצוי בתחום מדעי הטבע, שם קיימת הבחנה בין מדע עיוני מופשט לבין מדע שימושי אפקטיבי הנבחן במעבדה. כשם שאפשר לראות במדעי הטבע את פרשנות האדם על טבע הבריאה, כך אפשר לראות במפעלם של חז"ל במדרשי ההלכה את הפרשנות על

---

**תרומתו של הברטל  
אינה רק בהצגת  
התנאים כמקוריים  
וכמהפכנים היוצרים  
פרשנות חדשה ואף  
נועזת, אלא הוא  
מנסה לצעוד צעד  
נוסף בהבנת  
התפיסה הפרשנית  
של חז"ל ובהצדקתה**

---

ההתגלות התורנית, ושניהם, מדעי הטבע ומדרשי ההלכה, חושפים בכך את החוקיות או את החוקים העומדים בבסיס תורתם. ההלכה היא אפוא הרובד המעשי והיישומי של אותה תורה אלוהית, ולעתים היא יכולה אף לסתור את הרובד העיוני.

השאלה המסקרנת באמת היא, האם פירושים אלו מייצגים מסורת ישנה או חידוש? בניסיון לענות על שאלה זו מציג הוברטל את הרקע ההיסטורי, ובעיקר את המקורות החוץ-תנאיים, שמהם הוא יוצא להתחקות אחר האקלים הרוחני והתרבותי בקרב היהודים באותם ימים. כדוגמה הוא מביא שני מקורות: יוספוס פלביוס ופילון האלכסנדרוני, המציגים גישות שונות לנושא זה. פלביוס הוא הקיצוני יותר, וגישתו פטרנליסטית מובהקת:

בחורים שנהגו זלזול בהורים ולא יחלקו להם הכבוד הראוי ויזידו נגדם, אם במעשה בושת אם מתוך טפשות, יוכיחו הוריהם תחילה בדברים, שכן יש להם סמכות של שופטים לגבי בניהם... ואולם אם יתברר שדברי ההורים ותוכחת פיהם לקחת מוסר נחשבים כאפס בעיני הבן... יוצא בידי הוריו עצמם אל מחוץ לעיר וכל העם ילך אחריהם וירגמוהו באבנים (פלביוס, **קדמוניות היהודים**, עמ' 65 - 66).

הוברטל דוחה פרשנות קיצונית זו כמסורת אפשרית, ומייחס אותה לסביבה הרומאית שהעניקה זכויות מפליגות לאב על צאצאיו. הוא גם מתקשה לראות בפרשנות של "נידון על שם סופו", ולא כל שכן בפרשנות "לא היה ולא עתיד להיות", כמעוגנות במסורת הפרשנית המקובלת. לדעתו, כל הגישות האלה מחוללות שינוי במסורת, כל אחת מטעמה שלה.

פילון, לטענתו, הוא הקרוב ביותר לפשט. מחד גיסא, הוא מקבל את פסק הדין החמור של בן סורר ומורה, ומאידך גיסא, הוא מסייג את ביצוע הפסק בפרוצדורה משפטית של בית דין כשאר מחויבי המיתה.

תרומתו של הוברטל אינה רק בהצגת התנאים כמקוריים וכמהפכנים היוצרים פרשנות חדשה ("נידון על שם סופו") ואף נועזת ("לא היה ולא עתיד להיות"), אלא הוא מנסה לצעוד צעד נוסף בהבנת התפיסה הפרשנית של חז"ל ובהצדקתה. לכן הוא מחפש "אלו מודלים

הרמנויטיים כוללים ניתן להעלות לצידוק פרשנויות המקנות מקום מרכזי לשיקולים ערכיים בפרשנות, מהי העמדה המשתמעת מהם באשר למעמדו של הפרשן ובאשר לתפיסתו את היחס בינו לבין הטקסט" (עמ' 179).

---

## הוברטל מנסה להעביר את זירת המאבק מתחום נדוש של הלכה ומוסר לתחום ידוע פחות של טקסט ופרשן. מתקבל הרושם, שבכך נמלט המחבר מבעיות עדינות של תאולוגיה לחיקה של ההרמנויטיקה

---

ג

בפרק השמיני והאחרון מוזמן הקורא להיפגש עם תאוריות פרשניות העשויות לספק, לדעת המחבר, הצדקה לאותה העזה שבה נהגו התנאים במדרשי ההלכה.

הלברטל מנסה להעביר את זירת המאבק מתחום נדוש של הלכה ומוסר לתחום ידוע פחות של טקסט ופרשן. היסט זה, אף על פי שהוא מטעים את הקורא בתאוריות מעניינות ועדכניות, נראה כאקדמיזציה של הבעיה. מתקבל הרושם, שבכך נמלט המחבר מבעיות עדינות של תאולוגיה לחיקה של ההרמנויטיקה. הקורא, שסקרנותו גורתה במהלך פרקי הספר הראשונים, נותר צמא ובלתי מסופק בתחום האקטואלי והקיומי של היחסים המורכבים הקיימים בין ההלכה למוסר. מועקה זו גוברת עוד יותר כאשר התאוריות הפרשניות מובאות מתחום הטקסטים שאין מקורם בהתגלות אלוהית, ואך טבעי הוא שהחירות הפרשנית עומדת באותו מישור של הטקסטים המתפרשים על ידה. ברם, מה דינו של פרשן, שלפי השקפת עולמו, מקור הטקסט הוא בתורה מן השמים, ועל כן מחויבותו אליו היא בלתי מותנית? יתר על כן, כאשר גם המסורת הפרשנית שבידו נתפסת אצלו כמקודשת, מקורה הקדום רק מעצים בעיניו את ההילה האותנטית. כך יוצא, שעל כורחנו אנו שבים אל הזירה המוכרת של הלכה ומוסר, ואילו זירת הפרשן-טקסט, שאליה ניסה המחבר לכוון אותנו – נותרת משנית.

ד

בחששות לא מעטים אני מבקש להציע דרך שונה להבנת הדברים. לעניות דעתי, הדוגמאות

המוצגות בספר חושפות לפנינו 'מרד-קדוש תנאי', שמרכיביו מוכרים לנו דווקא מן הדורות האחרונים. מרד זה מנסה ליישב את הסתירה הנוצרת בין המסורת המקודשת לבין אינטואיציה מוסרית ומצפונית עמוקה. המרד הוא קדוש מאחר שהוא לשם שמים, ובעיקר בגלל תוצאתו שהיא הזדככות של הראייה הדתית המקבלת ארומה מוסרית המעשירה אותה.

יתר על כן, תפיסה דתית חדשה זו, הצומחת מתוך עימות, נבדקת בשבע עיניים בבדיקות של אינטרסים אישיים וחברתיים, והמאפיין החשוב שלה הוא לא רק בהעמדת המוסר כמות שהוא, אלא גם בניסיון לנפות את הסייגים ואת המגבלות ששיקולים מוסריים לוקים בהם לעתים קרובות. כדאי להעיר שאינטואיציה מוסרית זו באה ממקורות יהודיים, ולא מתורות מוסר חיצוניות. המסורת היהודית רוויה בשיקולים של "מידה כנגד מידה" ובאמירות כגון "שכל דרכיו משפט... צדיק וישר הוא", ובעיקר הקביעה "והלכת בדרכיו", ועל כן לא לוותר על ההגינות ועל דרישת משפט צדק גם כשמדובר בחוקי האל המופיעים בתורת ה'.

**לעניות דעתי,  
הדוגמאות המוצגות  
בספר חושפות לפנינו  
'מרד-קדוש תנאי',  
שמרכיביו מוכרים לנו  
דווקא מן הדורות  
האחרונים. מרד זה  
מנסה ליישב את  
הסתירה הנוצרת בין  
המסורת המקודשת  
לבין אינטואיציה  
מוסרית ומצפונית  
עמוקה**

ואולם, בנקודה זו ממש חוזרת ההכרעה לידי הקורא: האם לראות במדרשי ההלכה חלק ממהפכה (מרד קדוש?) המעשירה את התורה ואת החיים, או לראות אותם כ"כל מה שעתידי תלמיד לחדש כבר נאמר למשה מסיני", ובכך לייחס את פרשנות חז"ל להתגלות אלוהית? כאן אנו שבים לנקודת המוצא בדבר מעמדם של ערכים אנושיים נוכח מסורת וקבלה. יוצא אפוא, ששאלת מעמדם, תעוזתם ומקוריותם של חז"ל כפרשנים נמצאת במוקד הוויכוח בין התפיסה הביקורתית האוטונומית לבין התפיסה ההטרונומית השוללת שיקולים ערכיים ומוסריים בהלכה. הפרקים הנדונים בספר עשויים להוות מצע מתאים לדיון בסוגיה זו, והם רק ראשיתה של דרך שעדיין ממתנה לרוצים ללכת בה.