

קונטרס

ישיבת שיח יצחק



– קובץ פנימי –

קונטרס

ניסן תשע"ו

גיליון ל"ו

ישיבת "שיח יצחק"

ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל

גבעת הדגן 1, אפרת

עורכים:

לביא שוורצגורן

יונתן כהן

עיצוב כריכה: איתיאל אטלו

להזמנת הקונטרס ולתגובות ניתן לפנות אל: kuntresiach@gmail.com

■ תוכן עניינים

5	פתיחה
7	בני מלכים שבורי לב הרהורים על ליל הסדר הרב יאיר דרייפוס
10	זה לזה עיון בסוגית משלוח מנות הרב אורי ליפשיץ
23	אלוהיהם ישן האמונה כפירוש חלומות הרב איתן אברמוביץ
35	עיון במשניות פרק 'יש נוחלין' אלישיב שרלו
51	על הצדקה הקהילתית יונתן כהן
87	הספר החתום: השטר כדימוי של מרחב עיון בסוגיות בבא-בתרא בעקבות שטרות, חזקות וקרקעות אלחי זיוון
98	צמצום, סדום ואינסופיות הטרגדיה והפוטנציאל שבצמצום, דרך עיון בסוגיית כופין על מידת סדום ומי השילוח צביקי נוימן
111	נסירת הפרצופים במשנת הראי"ה גילי שטרן
129	זאת תורת האדם כיוונים ומחשבות על לימוד תורה לביא שוורצגורן
145	'היד שנעלמה' - משה המקראי 'דברי הימים של משה' והקפיטליזם המודרני אליהו רוזנפלד
149	מוסף שירה

■ פתיחה

דברים בשולי זמן חורף.

אחת התחושות החזקות בישיבה היא תחושת הפער. פער בין הישיבה למה שמחוצה לה. אפשר לדבר הרבה על תורה וחיים ועל השילוב של שניהם אך בסופו של יום, ישיבה היא מערכת סגורה ששומרת על פער מסוים בין מה שקורה בה להתרחשויות שמחוצה לה.

שוב ושוב בישיבה, בשיעורים ובדיבורים השונים חוזרים ביטויים שונים המתייחסים להתחלה, לפתיחה, לצורך בהליכה עם הדברים. אחרי שישה חודשים של זמן חורף אפשר להבין את הדיבורים הללו מאוד.

אדם לומד, עושה ומדבר והנה הוא בסוף ומה שיש לו זה אוסף של התחלות, פתקים עם שורות קצרות ותזכורות ללמוד דברים שלא יילמדו יותר בזמן חורף הזה. היינו יכולים להתאכזב מזה, לכל אחד יש קול קטן שדוחף אותו לגמור, לסגור פינות בכדי שיוכל לאחוז, להוכיח לעצמו שהנה - עשיתי משו. אבל דווקא באותם פתיחות יש מהלך מלא בנחת ובעונג, כבר חז"ל למדונו שאין אדם יוצא מהעולם וחצי תאוותו בידו והוא הדין גם ביחס ללימוד הבא מתאוה. ההרפיה שמצייר הפתח אינה מנסה לכפות על צד אחד את הצד השני, היא מאפשרת מעבר למקום החידוש בו יתעוררו המתחים ויתפייסו הדברים זה עם זה.

ובהרבה מובנים הפער הזה הוא הכל, הפער שמאפשר לבית המדרש להיות בית מדרש ולרחוב להיות רחוב. וישנו המעבר ביניהם, הפתח, הרגע בו האדם יוצא מבית המדרש אל החורף שבחוץ ושוזר את שניהם על דרך אחת. וזו הנקודה, נקודת המפגש של בין הפנים לחוץ והתוצר של מפגש זה הם הריחות והצבעים שמתערבבים באדם שמוכן להכיל שתי עולמות.

הקונטרס שלפניכם מכיל קובץ מאמרים, שירים וטקסטים מבית המדרש של הישיבה. טקסטים אלו נוגעים בנושאים שונים בהם עסקו כותבי המאמרים בזמן החורף הזה. אפשר לראות בו סיכום, תעודת סיום לעבודה הקשה של זמן החורף. וניתן לראות בו גם התחלה. דווקא עכשיו שאנו בפתח האביב והקיץ יפות ההתחלות השונות שבזמן החורף הזה ללכת עמם הלאה. לשזור דרך הפתח והמעבר לזמנים אחרים את דרכו של האדם בלימוד תורה ובחיים בכלל.

הרב אורי ליפשיץ פרס לפנינו את סוגיית משלוח מנות - הפניה אל האחר ברוח ימי הפורים. גם הרב איתן עסק בימים אלו דרך פסקה של רב צדוק בנושא החלומות, הפרשנות וההתגלות. אלישיב, יונתן, אלחי וצביקי שיתפו אותנו בסוגיות הגמרא ממסכת בבא בתרא שנלמדה בבית המדרש בזמן חורף כאשר אלישיב סקר בעיון את משניות הפרק השמיני, יונתן סיכם את העיון בסוגיית מצוות צדקה, אלחי דן בעולם השטרות וצביקי הציג התבוננות במושג הצמצום דרך סוגיית 'כופין כל מידת סדום'. גילי שטרן כתב והרחיב על מושג הנסירה בסקירה של מקורות ככלים ובפרט במשנת הרב קוק זצ"ל ולביא כתב על לימוד תורה ועל האופציות השונות לגשת לתורה וללמוד אותה.

ראו בקונטרס זה התחלה, התחלה של שיח דיבור ומפגש עם התורה, התחלה שיש לה אמן גדול בה' יתברך, בדרך בה האדם הולך, בפתחים שנפתחים בה ובפערים הטמונים בה. אמן גדול במילים הכתובות שמובאות כאן לפניכם.

לביא ויונתן

בני מלכים שבורי לב

הרהורים על ליל הסדר

הרב יאיר דרייפוס

ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים
מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים
וכל המרבה לספר ביציאת מצרים
הרי זה משובח

בלילה הזה כולנו בני מלכים.
נקראים להתאהב בעצמנו, בהיותנו בני ברית שנפקדנו בסיני אי שם בעבר הקמאי.
מוזמנים להנכיח את היותנו בני מלכים, עם נבחר שבור לב.
כול אחד מלך ליום אחד.
אפילו עני שבישראל לא ייפחתו לו מארבע כוסות של יין.
המציאות הקשה של עם למוד סבל תלאות עוונות ולא טוב,
מותמרת ברוח פלאית לסיפור של תשוקה זיווג וייחוד.

האחרונים הבחינו בין זכירת יציאת מצרים בכול יום לבין סיפור יציאת מצרים בליל
הסדר

הנה בכל לילה יש מצווה של זכירת יציאת מצרים, וא"כ מה נתוסף בליל פסח במצות
סיפור יציאת מצרים שאין בזכירה של כל השנה. ונראה לומר, שיש ג' חילוקים בין
המצוה של זכירת יציאת מצרים להמצוה של סיפור יציאת מצרים: (א) לקיים מצות
זכירה אין צריך אלא להזכיר לעצמו יציאת מצרים, אבל בסיפור יציאת מצרים המצוה היא
לספר לאחר דרך שאלה ותשובה כדכתיב "והיה כי ישאלך בנך וגו' ואמרת אליו"
וכדכתיב "והגדת לבנך וגו'". ובהגדה הבן שואל מה נשתנה והאב משיב עבדים היינו,
וההלכה היא שאפילו אם אחד לבדו צריך לשאול לעצמו ולומר עבדים היינו כדרך
סיפור לאחר. (ב) בסיפור צריך לספר כל ההשתלשלות, וצריך להתחיל בגנות ולסיים
בשבח, ולקיים מצות זכירה סגי בזכירת יציאת מצרים לחוד...

ההבדל שבין העבד לבן החורין הוא שלעבד אין סיפור.
גאולה זהה עם התקשרות הדדית, עם הופעתה של המילה, הדיבור. משעה שעם נוטש
עולם אילם ובא בעולם של קול, של דיבור ושיר, הוא נהיה לעם נגאל.

העבד חי בדממה. אין עימו בשורה להעבירה. בן החורין איש בשורה הוא, דברים רבים בפיו להגידם, והוא להוט למסור את סיפור חייו לכול מי שיאות להאזין. אין פלא כי התורה הדגישה ארבע פעמים את חובתו של האב, העבד שיצא לחירות, להגיד לבניו שנולדו בחירות, את סיפור יציאתו מבית עבדים.

זכירה היא עולם המלל. סיפור הוא הזמנה לפליאה, לקסם, למסתורין, לעמיד חשופה רוטטת מול עצמנו ועצם היותנו.

חייב אדם לראות את עצמו, להשתאות.

לא די לדבר ולזכור את הגאולה.

רוב המלל הזוכר, בדרך כלל רק מקבע ומרדד את הממשות

כמו זוג שעולה על שירטון ביחסים ביניהם, ככול שמתחשבן ויורד לפרטי העבר הלא טוב, רק מתחפר בו יותר.

ברגע שאדם מנסה לטהר את תודעתו ממחשבות, הוא מיד מתחיל לחשוב

המצב ההכרחי של חכמה הוא מצב של מחשבה טהורה ולא מילולית

חכמה נובעת מהצד הימני הלא מילולי של המוח, ממקום שמוחו של תינוק רופס, שם פתחים של נבואות וחזיונות.

חירות הפסח, היא הזמנה להעלות את הדיבור לסיפור.

לספר מחדש את הסיפור של הראשית, לצעוד במנהרת הזמן התודעתית, לפגוש פנים

בפנים את מרבצי התודעה הקמאיים עוד קודם היות

לעורר את המוח הימני, את האזור שהורדם בקללת הגירוש ואשר לצד יתרונות

הירדמותו, סירס את הרוח, את המעוף התשוקה החמלה והעין הטובה

איבדנו את תשוקת המרד, את הקושיות שאין עליהן תשובות

יש בנו חרדות לשכון בחללים פנויים

מחפשים שלווה בחללים מלאים, מוגנים

'בשאלה עומק האמונה' זעק האיז'ביצר את קושיות ליל הסדר

נהמתו של האיז'ביצר אופיינית למפגש חשוף עם חטאי הנעורים שהרי בליל הסדר זו

חוויית התשתית. לפגוש ולשחזר את המקומות הרעים של עם שדבק בו הכיעור

וההשפלה של עבדים.

הסבא מקלם היה זוחל בליל הסדר על הארץ, לשחזר חווייה של עבד בפועל ממש.

המפגש עם הילדות, מעורר בדרך כלל אי נוחות, בושה, הדחקה, גנות.

כול יהודי נקרא לפתוח בגנות, לפגוש את הצדדים הדחויים והמודחקים, את שורשי

הכשלים של דמותו.

זו ההבעה הראשונית וההכרחית של הסובייקט הנגאל, המחפש חירות.

בלילה הזה יהודי איננו איש פרטי.

סבלו האישי וייסורי מאווייו לחירות, מקפלים את הסיפור הגדול של הקיום היהודי

איך נגאלים מסיפורי הילדות, מחטאי הנעורים, מכשלי העבר? איך מסיימים בשבח?

התשובה פשוטה-

בתנועה פנימית של עין טובה, של הבשלת הזקנה, ביכולת להעלות את הסבל

והמילכודים, לסיפור בוגר, ממקום של הכלה ופיוס פנימי.

להתכתב עם ה'לא כלום' שבמעמקי הדמות.
ואני זוכר לא כלום לימד הקבצן העיוור של ר' נחמן
ה'לא כלום' הוא החלל הפנוי, המעורר את נקודת הראשית למעלה מכול חטא ועוון
בליל הסדר אנו מוזמנים ל'לא כלום' של היותנו, לא רק כאינדיבידואלים אלא לשורש
הנעלם של כנסת ישראל, לצורת יעקב שחקוקה שם למעלה.
העין הטובה של הנבואה, יודעת לספר את עוונות המדבר כשובבות נעורים, כסיפור של
תשוקה וכלולות זיווג וייחוד בין כנס"י לקב"ה.
כה אמר ה' זכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולתייך, לכתך אחרי במדבר בארץ לא
זרועה.
חסד נעוריך ? אהבת כלולתייך ? והכתוב זועק מרגלים ועגל ומתאוננים.

העלאת הזכירה של הביוגרפיה שלנו לסיפור, איננה התרפקות נוסטלגית
רומנטית שמכסה על מומים, אלא מבט מפוכח מייסורים של עם שרידי חרב, בענוות
הזיקנה.

ליל הסדר - ראשיתו ברעב, כל דכפין ייתי וייכול, בעוררות התשוקות והדמיונות
ואחריתו בשובע, בפסח הנאכל על השובע, במליאות, בהבשלת הזקנה.

ראשיתו בעוררות התשוקה של אב לבנו ושל בן לאביו
ואחריתו בשכרות כוסות היין שהן הן כוסות הגאולה
שמטשטשות את הגבולות שבין אבות לבנים ובין בנים לאבותם.

ראשיתו במגיד, בדיבור, מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים
ואחריתו בנרצה, בניגון שגבוה מהשפה
ולמעלה מהניגון
בשינה של גאולת שיר השירים.

ראשיתו בהימנעות, ביראה של הצעירות
ואחריתו בייחוד ובזיווג
ובניגונים המתנגנים בערוב הימים...

עבודת הלילה ההוא היא לעורר ולהתעורר.
בלשון הזוה"ק 'לאכללא שמאלא בימינא'.
להציף בדרכים חדשות ישנות את יכולות הפליאה וההשתאות, שאו מרום עיניכם וראו
מי ברא אלה.
להשתעשע עם בני המשפחה, לצאת למסע מבושם עם מילים של הגדה וזכירה, ולנוע
בקלילות מלימוד לסיפור, ומסיפור לניגון, ולהתענג בארבע כוסות של גאולה
המבוקש בלילה הזה הוא להתאהב מחדש איש באשתו ואישה באישה. הורים בילדיהם
וילדים בהוריהם באקלים של סיפורים לא מילוליים, שתייה וניגון עד שיירדם בלב טוב
דלא ידע.

זה לזה

עיון בסוגית משלוח מנות

הרב אורי ליפשיץ

שולחים מנות

ליון קיפניס, משורר הילדים הידוע, מוסיף למסכות והרעשנים של חג הפורים את משלוח המנות:

חג פורים, חג פורים,
זה אל זה שולחים מנות.
מחמדים, ממתקים,
מגד מגדנות.

ואכן, משלוח המנות מופיע כאחת ממצוות החג במגילת אסתר, ומקורו במעשי היהודים אחרי הניצחון והתשועה:

על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות עשים את יום
ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום טוב ומשלוח מנות
איש לרעהו: ויכתב מרדכי את הדברים האלה וישלח ספרים אל
כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרובים
והרחוקים: לקיים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש
אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה: כימים אשר נחו
בהם היהודים מאויביהם והחדש אשר נהפך להם מגיון לשמחה
ומאכל ליום טוב לעשות אותם ימי משתה ושמחה ומשלוח מנות

אִישׁ לְרַעְהוּ וּמִתְנֹת לְאַבְיוֹנִים: וְקָבַל הַיְּהוּדִים אֶת אֲשֶׁר הִחֲלוּ
לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מְרֹדַכִּי אֲלֵיהֶם:¹

המגילה מציינת כי היהודים הפרזים עשו את יום ארבעה עשר יום משתה ושמחה ומשלוח מנות איש לרעהו. נראה שמשלוח המנות (ובעיקר ההדגשה 'איש לרעהו') מהווה חלק מהשמחה וביטוי לרוח הטובה והחגיגית ששרתה על היהודים אחרי ההצלה הגדולה.

מרדכי, מצדו, הופך את המנהג העממי לנוהג כתוב ומעוגן, ומייסד 'בכל שנה ושנה' את ימי הפורים, שכוללים מעבר למה שכבר התחילו היהודים לעשות (משתה, שמחה, משלוח מנות) גם את המתנות לאביונים.

תוספת זו מבליטה עוד יותר, כך נראה, את המעשה המקורי. התוספת של מרדכי משקפת את רצונו לדאוג לציבור בכללו. כך מבואר – "וַיִּשְׁלַח סִפְרִים אֶל כָּל הַיְּהוּדִים". מרדכי גם מאחד את החגיגה – ומכריז על כך שימי הפורים לא יצטמצמו ליום הפרזים (בארבעה עשר), אלא יתרחבו לשני ימים – ארבעה עשר וחמישה עשר,² מה שמכניס גם את אנשי שושן (או את אלו שאינם 'פרזים') לתוך ימי הפורים. ההיבט השלישי הצומח מאותו השורש הוא הדאגה לא רק 'איש לרעהו' אלא גם 'מתנות לאביונים'.

למעשה, מרדכי מרחיב את האירוע המקומי שצמח משמחה ספונטנית ומתחושת רווח והצלה, לכלל 'יום טוב' כללי, חג לאומי בעל אופי ציבורי.

נראה שמרדכי מתבסס בתקנתו על מודל החגים המוכר לו – כפי שמופיע למשל ביחס לחג הסוכות

חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאַסְפָּךְ מִגִּנְךָ וּמִיִּקְבְּךָ: וְשִׂמַּחְתָּ
בְּחֻגְךָ אֶתְּהָ וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמְתְּךָ וְהָלוּי וְהָגֵר וְהִתּוֹם וְהָאֱלֻמִּנָּה
אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

שִׁבְעַת יָמִים תַּחַג לָהּ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' כִּי יְבָרְכֶךָ ה'
אֱלֹהֶיךָ בְּכָל תְּבוּאָתְךָ וּבְכָל מַעֲשֵׂה יָדְיךָ וְהֵייתָ אֶךְ שִׂמְחָ:³

¹ אסתר, ט, יט-כג

² ולכאורה, דבריו מכוונים לכך שכל היהודים יחגגו יומיים, ואכמ"ל.

³ דברים פרק טז, יג-טו

שמחת החג כולל את השיתוף של הגר, היתום והאלמנה. זהו ציווי לנתב את שמחת השפע, הברכה והמלאות לאפיקי נדיבות ונתינה, תוך זכירה שהשמחה היא 'לפני ה' ו'מברכת ה', וממילא יש לדאוג לעניים ולחלשים דווקא בימים אלו.⁴

על אופיו של החג ככולל את הנתינה נוכל ללמוד גם מדברי נחמיה ועזרא לעם במעמד הברית בשיבת ציון:

וַיֹּאמֶר נְחֻמְיָה הוּא הַתְּרִשְׁתָּא וְעִזְרָא הִלְהֵן הַסֵּפֶר וְהַלּוּיִם הַמְּבִינִים אֶת הָעָם לְכָל הָעַם הַיּוֹם קֹדֶשׁ הוּא לֵה' אֱלֹהֵיכֶם אֵל תִּתְאַבְּלוּ וְאַל תִּבְכּוּ כִּי בּוֹכִים כָּל הָעָם כְּשֶׁמָּעַם אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה: וַיֹּאמֶר לָהֶם לָכוּ אֲכָלוּ מִשְׁמִינִים וּשְׁתּוּ מִמִּתְקִים וּשְׁלְחוּ מְנוֹת לְאִין נָכוֹן לוֹ כִּי קֹדֶשׁ הַיּוֹם לְאֲדֹנֵינוּ וְאַל תַּעֲצִבוּ כִּי חֲדוֹת ה' הִיא מְעֻזָּכֶם: וְהַלּוּיִם מַחֲשִׁים לְכָל הָעָם לֵאמֹר הִסּוּ כִּי הַיּוֹם קֹדֶשׁ וְאַל תַּעֲצִבוּ: וַיִּלְכוּ כָּל הָעָם לֵאכֹל וּלְשִׁתּוֹת וּלְשַׁלַּח מְנוֹת וּלְעֲשׂוֹת שְׂמֵחָה גְדוֹלָה כִּי הִבִּינוּ בְּדְבָרִים אֲשֶׁר הוֹדִיעוּ לָהֶם:⁵

נראה שכאן מתפקד 'משלוח המנות' באופן שונה מאשר במגילת אסתר, שהרי המנות כאן נשלחות ל'אין נכון לו', למי שאין לו מן המוכן, למי שחסר, ולא ל'רעהו'. דומות הן יותר ל'מתנות לאביונים' של מרדכי, לדאגה לחלש של חג הסוכות, ובכל מקרה, לחלק מהגדרת היום כ'יום קדוש'.

לעומת זאת, משלוח המנות הספונטני של היהודים הפרזים איננו מטעמי הקדושה של היום או חווית החג המקראית, אלא הוא ביטוי טבעי של השמחה והמשתה, כאותו אדם המביא למקום עבודתו (או לבית מדרשו) בקבוק משקה וכמה עוגיות בעקבות אירוסיו.

המשנה במסכת מגילה מתעלמת ממשלוח המנות לחלוטין. למרות זאת, סוגיה קצרה בבבלי מנכיחה את משלוח המנות, כהלכה וכמציאות, ובה יתמקד עיוננו.

הסוגיה מוסבת על אזכור ה'מתנות לאביונים', המופיע במשנה:

אין בין אדר הראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים.

⁴ להרחבה בעניין זה ראו בדרשה 'ושיבחתי אני את השמחה', בספר הדרשות של הרב שג"ר לסוכות.

⁵ נחמיה ח, ט-יב

בסוגיה ארבעה רכיבים:

הראשון שבהם – משנת רב יוסף:

תני רב יוסף: ומשלוח מנות איש לרעהו - שתי מנות לאיש אחד.
ומתנות לאביונים - שתי מתנות לשני בני אדם.

הרכיב השני הינו סיפור קצר על רבי יהודה נשיאה ורבי אושעיא:

רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעיגלא תלתא
וגרבא דחמרא,⁶
שלח ליה: קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות
לאביונים.

בעקבות סיפור זה מופיע סיפור נוסף, ארוך מעט יותר, על רבה, מרי בר מר ואביי,
כשבעקבותיו עוד תוספת של דברי אביי:

רבה שדר ליה למרי בר מר ביד אביי מלא טסקא דקשבא, ומלי
כסא קמחא דאבשונא.
אמר ליה אביי: השתא אמר מרי: אי חקלאה מלכא ליהוי - דיקולא
מצואריה לא נחית.
הדר שדר ליה איהו מלא טסקא דזנגבילא, ומלא כסא דפלפלתא
אריכא.
אמר אביי: השתא אמר מר: אנא שדרי ליה חוליא ואיהו שדר לי
חורפא.
אמר אביי: כי נפקי מבי מר הוה שבענא, כי מטאי להתם קריבו לי
שיתין צעי דשיתין מיני קדירה, ואכלי בהו שיתין פלוגי. ובישולא
בתרייתא הוו קרו ליה צלי קדר, ובעאי למיכס צעא אבתרה.
אמר אביי: היינו דאמרי אינשי: כפין עניא ולא ידע. אי נמי: רווחא
לבסימא שכיח.⁷

⁶ תרגום: רבי יהודה נשיאה שלח לו לרבי אושעיא ירך של עגל משולש ונוד יין.

⁷ תרגום: רבה שלח לו למרי בר מר ביד אביי שק מלא תמרים וכוס מלאה בקמח קלוי (ומתוק). אמר לו אביי: עכשיו יאמר מרי 'גם כשחקלאי נהיה מלך, הסל לא יורד מצוארו'. חזר ושלח לו הוא שק מלא בזנגביל וכוס מלאה בפלפל ארוך. אמר אביי: עכשיו יאמר מר 'אני שלחתי לו מתוק והוא שלח לי חריף'. אמר אביי:

הרכיב הרביעי הוא תיאור קצר של מעשיהם של שני אמוראים:
אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין מחלפי סעודתיהו להדדי.

ממתנות לסעודה

ראשית, נתבונן בתנועתה של הסוגיה, ובמפת ההקשרים של משלוח המנות.

הסוגיה יוצאת מתוך הזיקה של משלוח המנות והמתנות לאביונים. דברי רב יוסף מחברים אותנו לפסוקי המגילה, המזכירים את משלוח המנות בצמוד למתנות לאביונים, והמחלקים ביניהם (לכאורה) רק בכמות הנמענים – האם לאדם אחד או לשני בני אדם.

נימוקו של הר"ן לפער הזה יכול גם הוא ללמד על הזיקה העמוקה שבין משלוח המנות למתנות לאביונים:

שתי מתנות לאדם אחד. למי שהוא עשיר.

ולאביונים שאינן רגילין כ"כ לאכול די להם במתנה אחת והיא נחשבת בעיניהם כדבר גדול.

על פי הר"ן הסיבה לפער בין הלכת 'משלוח המנות' ו'מתנות לאביונים' איננה רק דרשת הפסוקים (כפי שמבאר רש"י), אלא יש בה היגיון פנימי. נראה מדבריו כי שתי המצוות נועדו להביא את מקבלי המנות/מתנות לאכול ולשמוח, אך קיים פער בין עשיר (הזקוק לשתי מנות כדי לשמוח באכילתן) לבין עני, שגם מתנה אחת נחשבת בעיניו לדבר גדול.

מזיקה זו עוברת הגמרא לסיפור על רבי יהודה נשיאה ורבי אושעיא. סיפור זה מופיע גם בירושלמי, בשינויים קלים.

ר' יודן נשיא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם וחד לגין דחמר
שלח וא"ל קיימת בנו [אסתר ט כב] ומתנות לאביונים

כשיצאתי מבית מר הייתי שבע. כשהגעתי לשם נתנו לי ששים קערות עם ששים מיני קדירה ואכלתי בהם ששים חתיכות. והתבשיל האחרון נקרא 'צלי קדר' ורציתי לאכול את הקערה אחר כך. אמר אביי: זה מה שאומרים האנשים 'העני רעב ואינו יודע', וגם 'מקום לאוכל טעים תמיד יש'.

חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר שלח וא"ל קיימת בנו
[אסתר ט כב] ומשלוח מנות איש לרעהו.⁸

בדומה לדברי הר"ן, עולה מהירושלמי כי הפער בין מתנות לאביונים לבין משלוח
המנות הוא רק בכמות. משלוח של כמות קטנה לאיש עני נידון כ'מתנות לאביונים',
ואילו משלוח של כמות גדולה יותר יכול להיחשב 'משלוח מנות' ממש.⁹

הסיפור בבבלי מופיע באופן שונה,¹⁰ ולפיו רק משלוח אחד שלח רבי יהודה נשיאה
לרבי אושעיא, אך תגובת רבי אושעיא כוללת את שני הפנים – קיימת בנו רבינו
'ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים'. ייתכן ואפשר לראות במשפט זה עדות
לכך ששני חלקי המצווה נתפסו כמשלימים זה את זה, ואולי אף כשתי אפשרויות שונות
לקיום המצווה – בין אם לרעהו ובין אם לעניים.¹¹

הסיפור הקצר של רבי יהודה נשיאה ורבי אושעיא פותח בעדינות פתח לחיבור משלוח
המנות אל סעודת הפורים, בתיאורו את המשלוח ככולל בשר ויין. שני אלו הינם
המשמחים הרשמיים של הגברים בימי החג, כמובא בברייתא בפסחים (ק"ט, א):

תניא רבי יהודה בן בתירא אומר: בזמן שבית המקדש קיים אין
שמחה אלא בבשר שנאמר "וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת
לפני ה' אלהיך", ועכשיו שאין בית המקדש קיים, אין שמחה אלא
בין, שנאמר "וין ישמח לבב אנוש".

הרכיב השלישי בסוגיה ממשיך ומתאר סיפור אודות משלוח מנות.

⁸ תרגום: רבי יהודה נשיאה שלח לרבי אושעיא רבה ירך אחת וכוס יין. שלח ואמר לו 'קיימת בנו ומתנות
לאביונים'. חזר ושלח לו עגל אחד ונוד יין, שלח ואמר לו 'קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו'.

⁹ נראה שדבריו של רבי אושעיא יכולים להיקרא באירוניה דקה כלפי רבי יהודה נשיאה, אירוניה שפועלת
את פעולתה, ומביאה למשלוח העגל ונוד היין. מטבע ימי הפורים ואופים, עוד נפגוש באירוניה מעין זו
בהמשך.

¹⁰ הדברים מבוססים על המופיע בדפוסים שלפנינו. עיון בכתבי היד חושף שינויים שונים. בחלקם (וכך
מביא רש"י) לא גרסו 'ומתנות לאביונים' בסיפא של דברי רבי אושעיא, ובחלקם (וכך מביא הריטב"א)
מופיע הסיפור בדומה להופעתו בירושלמי. עיינו בכל זה בדקדוקי סופרים למגילה, באות ג'.

¹¹ ה'טורי אבן' דן בשאלה האם אפשר לקיים בנתינה לאדם אחד גם משלוח מנות וגם מתנות לאביונים,
ומסיק שלא, עיי"ש.

הסיפור מסופר מבעד לעיניו של אביי, שמתפקד כשליח¹² להבאת משלוח המנות מבית רבה לידי מרי בר מר. בסיפור זה אנו כבר נפרדים מציון המתנות לאביונים, למרות שהעשירות והעוני עוד נוכחים – כך בדברי אביי 'השתא אמר מרי: אי חקלאה מלכא ליהוי - דיקולא מצואריה לא נחית', במובן שפירש אותם רש"י:

הסל שהיה רגיל להוליך בעודנו בן כפר ומאכיל לבהמתו לא יוריד עתה מראשו.

כך אתה נעשית מלך וראש בפומבדיתא ואינך שולח לו אלא דברים המצויין לכל

אמנם כאן אין מבט על העוני של המקבל, אלא על מעמדו הכלכלי והחברתי של הנותן, ובכל זאת זהו אזכור מסויים לענייני העוני בסיפור זה.

בסיפור זה מופיעה לראשונה גם ההדדיות במשלוח המנות, אם כי אין היא מדויקת. מרי משיב לרבה משלוח משלו, שנראה שיש בו 'תשובת המשקל' למשלוח שקיבל, חריפות תחת מתיקות.

דברי אביי המופיעים אגב הסיפור מתיקים את הדיון מנושאו המרכזי, וממקדים אותו במאכלים ובסעודת הפורים. אביי מתאר את השובע, מחד, ואת השפע והמתיקות של המאכלים מאידך, עד כדי רצון לאכול את הצלחות עצמן...¹³

חלקה הרביעי והקצר של הסוגיה מתאר את אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין,¹⁴ שהיו מחליפים את סעודתם זה עם זה. כאן, באופן מובהק אין אזכור של המתנות לאביונים בהקשר משלוח המנות, ולעומת זאת, ההקשר הברור הוא לסעודת הפורים. הדברים מקבלים משנה תוקף על פי ביאורו של רש"י, לפיהם "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשנה סועד חברו עמו", ועוד יותר מכך, לאור הסוגיה הבאה, העוסק אך ורק בענייני המשתה והסעודה (חובת ההתבסמות, סעודת פורים שאכלה בלילה וכו').

לאור דברינו, נראה שמצוות משלוח המנות נמצאת בתווך בין המתנות לאביונים (בתחילת הסוגיה) לבין הסעודה, המשתה והשמחה (בסופה).

¹² בעיני הר"י עטלינגר (שו"ת בנין ציון סימן מד), יש ספק האם אפשר לקיים מצוות משלוח מנות בהבאתן על ידי האדם עצמו. מסקנתו היא שהדבר אפשרי, אך לכתחילה יש לשלוח בידי שליח.

¹³ המהרש"א מציע שאין זה רק ביטוי למידת הטעם של התבשיל, אלא "שהקערה זאת גם כן נעשית מדבר הנאכל כעין שעושין עתה האומנין ע"י בלילות צוקר צורות משונות ושפיר קאמר למיכס ולאוכלה ממש".

¹⁴ שהיו אחים.

התהליך שעוברת המצווה בסוגיה מדורג ומדוד, החל מהזיקה וכמעט ההשוואה בין משלוח המנות למתנות לאביונים, דרך עמעום הזיקה והדגשת העוני בהיבט אחר, ועד להיעלמותה לגמרי. מאידך, הולך וצומח מקומה של הסעודה, שבתחילת הסוגיה לא נמצאת בכלל, אח"כ מבצבצת במשלוחו של רבי יהודה נשיאה, מועצמת בדבריו של אב"י, ובסופו של דבר נוכחת לגמרי במעשיהם של בני רבי אבין ובהמשך הסוגיה.

תמונה זו משקפת נאמנה את מה שעלה כבר בעיון בפסוקים - בין עמדת מרדכי, המחדשת את הפן האלטרואיסטי של פורים, את ה'מתנות לאביונים', לבין הקיום הראשוני של ימי השמחה העממיים, שבמרכזם עמדו המשתה והשמחה, כשמשלוח המנות הוא 'איש לרעהו', וכחלק משמחה זו.

אשר כתב ואשר החלו

מבט נוסף על הסוגיה ילמדנו שהתנועה הזו, מדגש על מתנות לאביונים לדגש על הסעודה והשמחה, כרוך בשינוי ה'אנר ואופי הטקסט עצמו.

הסוגיה פותחת במשנת רב יוסף, ששונה חידוש הלכתי המוסב על הפסוקים. דרשת הפסוקים שלו נמסרת בטופס מוכר לפיו מצוטט חלק מהפסוק, ועל גביו הדין ההלכתי היוצא ממנו, ואחריו החלק הבא והדין שבעקבותיו.

ההמשך בסיפור רבי יהודה נשיאה ורבי אושעיא איננו מדרש הלכה, ופסוקי המגילה מופיעים בו כחלק מהשיח שבין שני האמוראים. האחד שולח בשר ויין, והשני מאפיין את המשלוח במושגי הפסוקים.

החלק השלישי של הסוגיה נעדר התייחסות לפסוקי המגילה, אך מוצבת בו חלופה שחוזרת על עצמה בפי אב"י, בדמות המשפטים העממיים, ו'כדאמרי אינשי'. כמובן שסיומה של הסוגיה בסיפור ה'מחלפי אהדדי' נעדר כל התייחסות לפסוקים או למימרות עממיות באשר הן.

דברים אלו משקפים גם הם את התנועה שבין תפיסת מרדכי את המצווה, מרדכי שכותב ושולח ספרים ובהם פירוט ההתנהגות שלפיה יש להתנהג (כמקובל במלכות פרס ומדי, שם מרבים במשלוח ספרים וכתבים, ו'כתב אשר נכתב... אין להשיב'), לבין המעשים הספונטניים של היהודים באותה התקופה, ששלחו מנות מבלי שנכתב ספר או פסוק כלשהו. חתימת המגילה בקבלתם מנציחה את הפער הזה - 'יְקַבֵּל הַיְּהוּדִים אֶת אֲשֶׁר

הַחֲלוּ לַעֲשׂוֹת וְאֵת אֲשֶׁר כָּתַב מִדְּכִי אֲלֵיהֶם'. היהודים מקבלים הן את מה שכתב מרדכי, והן את מה שהם החלו¹⁵ לעשות, עוד לפני שכתב.

בכך, התנועה מהמתנות לאביונים אל עבר המשתה והשמחה מתלכדת עם התנועה בסוגיה מדרשת פסוקים בית מדרשית אל סיפור מעשה נטול דיון או מדרש.

וקרא זה אל זה

מבט שלישי על הסוגיה, יסייע לנו להתמקד בזווית חשובה של משלוח המנות המעשירה את הדיון עד כה. דברי רב יוסף נאמרים בחלל ריק. 'תני רב יוסף' – ייתכן שלעצמו, ייתכן שבשיעור כללי, ללא נמען מוגדר וללא שיח.

סיפורם של רבי יהודה נשיאה ורבי אושעיא כולל מערכת חברתית מורכבת מעט יותר, רבי יהודה נשיאה שולח, ורבי אושעיא מגיב בדיבור. סיפור רבה ומרי בר מר מורכב – שני האמוראים שולחים זה לזה מאכלים, בעוד אבוי מתפקד כשליח וכמגיב בדיבור ובהערות.

סיומה של הסוגיה בהחלפת הסעודות נמצא כבר בקוטב השני. אין בו דיבור כלל, ויש בו מערכת הדדית (ולפירושו של רש"י, כאמור, יש בו סעודה משותפת ממש).

גם התנועה הזו בסוגיה משתלבת בשתי הקודמות. המעבר הכפול והמדורג מהדיבור אל המעשה (מהפה השונה אל הפה האוכל), ומהיחידאיות אל ההדדיות הוא שיקוף נאמן של הפער בין 'אשר כתב' לבין 'אשר החלו לעשות', של התנועה מהמצווה על האדם לצאת מגדרו ולתת לאביונים לבין השמחה שלו בסעודתו וברעיו.

אז למה לי פוליטיקה עכשיו

בנקודה זו, נכון יהיה להצביע על ממד נוסף הקיים במצוות משלוח המנות. חלק מהראשונים הסיקו מהסוגיה כי משלוח המנות תלוי לא במעמדו של המקבל אלא במעמדו של הנותן. כך כבר ראינו את הסברו של רש"י להערת אבוי אודות מעמדו של רבה וההשלכה שלו על טיב משלוח המנות למרי בר מר. במובן הזה, משלוח המנות לא

¹⁵ למותר לציין ש'החלו' לשון חול...

מתפקד כמתנות לאביונים, וגם לא כחלק מסיפוק צרכי הסעודה,¹⁶ אלא הוא מסמן ומכונן מערכת חברתית ויחסים בין אישיים.

המהרש"א מסביר את אותו משפט שבפי אב"י באופן הפוך מרש"י, אך דומה מבחינת הפרזימה החברתית שדרכה נתפס משלוח המנות. לדבריו "לפי הדרך שכתבנו לעיל דרך לשלוח מנה יפה כל דהו דרך ריעות כמ"ש איש לרעהו... קאמר דרך בדיחותא דאין דרך נכבדים לשלוח מנה גדולה כזו אלא דרך חקלאה הוא לתת מנה גדולה בתוך דקולא".

משלוח המנות איננו פונקציונלי, לצרכי הסעודה, אלא הוא ביטוי לרעות, ולכן דרך האנשים לשלוח 'מנה יפה כל דהו'. משלוח של כמות גדולה מאפיין חקלאים, אך לא נהוג כך בין חברים. תיאור זה מלמדנו על כך שערכו של משלוח המנות במיטבו איננו במושאו – מה שנשלח, אלא בעצם הפניה והמשלוח, ביצירת הקשר עם הזולת ובביטוי הרעות.¹⁷

רעיון זה, צומח גם הוא במהלך הסוגיה. הפתיחה היא בדיון ב'מה ניתן', ההמשך מדגיש את הבשר והיין, בסיפור הבא ניתנים כבר תבלינים, והדגש מוסט על משמעותם, והשיא הוא ב'מחלפי אהדדי' בסיומה. החלפת הסעודות בין שני האמוראים מלמדת שהדבר המרכזי הוא תנועת הנתינה והקבלה, עצם ההחלפה, הקשר, המסילה ההדדית. בכך משתמר ההבדל בין משלוח המנות לבין המתנות לאביונים. בעוד המתנות לאביונים משקפות (ואולי מעצימות) את הפער בין העני לעשיר, בין הנותן למקבל, הרי שמשלוח המנות הוא בין רעים, בין שווים, החלפת טובין (והחלפת טובין חברתיים בכלל זה).¹⁸

ננסה לסכם את דברינו עד כה.

משלוח המנות ששלחו היהודים איש לרעהו, השתלב בתגובתם הספונטנית לעשות ימי משתה ושמחה בעקבות הישועה וההצלה. להבדיל מעשיה פשוטה ולוקאלית זו, מרכזי כותב ומכונן את ימי הפורים כימי חג לאומיים וכלליים, ובכלל זה מצוות מתנות לאביונים, בדגם החג המוכר מן התורה, לפיו השמחה מחייבת נדיבות ודאגה לכלל הציבור.

¹⁶ כמו שהבין תרומת הדשן בסימן קיא.

¹⁷ רעיון זה מנוסח במתיקות על ידי רבי שלמה אלקבץ, בספרו 'מנות הלוי': "משלוח מנות איש לרעהו... כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחוה ורעות, היפך מה שאמר הצורך מפוזר ומפורד". החלוקה בין טעמו של תרומת הדשן (שטעם המצווה הוא לצרכי הסעודה) לבין טעמו של מנות הלוי שהטעם הוא כדי להרבות באחוה ורעות, פרנסה חקירות רבות של אחרונים ונפק"מ הלכתיות שונות, ואכמ"ל.

¹⁸ להרחבה בעניינים אלו, ניתן לראות את המסה של מרסל מוס על המתנה, ואכמ"ל.

הסוגיה משמרת בתנועתה בין ארבעת רכיביה את המורכבות הקיימת בין 'אשר כתב מרדכי' ו'אשר החלו לעשות', וזאת בארבעה היבטים.

ראשית, בזרימה שבין הקוטב שבו משלוח המנות כרוך במתנות לאביונים, לבין הקוטב שבו משלוח המנות מחובר לסעודה ולשמחה, שנית במעבר שמדרשות פסוקים, אל סעודת חברים, שלישית, מהחווייה האינדבדואלית הסגורה אל התקשורת והמפגש הבין-אישיים, ורביעית, בתנועה מ'משהו' שעומד במוקד הנתינה, אל עבר המשמעות החברתית שבעצם פעולת הנתינה.¹⁹

ונהפוך הוא

לקראת סיום דברינו, נתבונן בשני מהלכים שעוברת מצוות משלוח מנות בעיני הב"ח וה'שרידי אש', מהלכים המפשיטים אותה מלבושיה ההלכתיים, ובמובנים רבים משיבים אותה לשורשה.

הב"ח מתייחס בדבריו לדברי רש"י שראינו לעיל, אודות הסבר מעשיהם של האמוראים 'דהו מחלפי אהדדי'. רש"י הסביר ש'זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשנה סועד חברו עמו'. הראשונים הקשו – כיצד ניתן לצאת במצוות משלוח מנות מבלי לשלוח?²⁰ ואף אם נסביר שהמסעיד חברו עימו יצא ידי חובה, מה בנוגע לזה שמתארח השנה?

תשובתו של הב"ח מרתקת. לדבריו-

¹⁹ בשולי הדברים חשוב לציין כי על אף ההבחנה שראינו בין משלוח המנות והמתנות לאביונים, ישנם היבטים שהגבול ביניהם מיטשטש דווקא.

מזווית אחת, הריטב"א מחבר את שתי המצוות הללו ל'דין שמחה'. בעקבות הירושלמי הוא פוסק 'שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות, ולפיכך נהגו ליתן מעות פורים לגוים ואפילו עשירים...'. משלוח המנות מהווה ראייה לכך שגם מתנות העניים אינן קשורות לצדקה. הנתינה היא 'מדין שמחה', וחוזרת אל תיאורי הנדיבות שמכוננת התורה בשמחת החגים.

מזווית אחרת, מציע הרב עובדיה יוסף בתשובתו (יחווה דעת, ו, מה) שטעמה של המצווה הוא 'כדי שתהיה לכל אחד אפשרות לקיים מצות סעודת פורים, כי ישנם אנשים צנועים מחוסרי כל אשר יבושו לפשוט ידם לקבל צדקה לקיים מצות סעודת פורים במאכל ומשתה כדת, אבל כששולחים להם בדרך כבוד משלוח מנות איש לרעהו, לא יבושו ולא יכלמו, ובזה אנו משתפים אותם בשמחת הפורים, על דרך שנאמר (בנחמיה ח') ושלחו מנות לאין נכון לו'.

גם כאן חוזרות שתי המצוות לסעודת השמחה, ולתפיסת נחמיה ועזרא לפיה האחריות על שמחת סעודת החג של העני מוטלת על העשיר. משלוח המנות הוא רק דרך לשמור על כבודו של העני, ולטשטש את המעמדות הרגילים בכל השנה.

²⁰ ראו לשון הב"ח, 'תרצ"ה': 'וקשה לי על דבריו דאם כן לא היו מקיימים משלוח מנות איש לרעהו וא"ת שהיו שולחים מנות איש לרעהו אם כן מאי אתא לאשמועין'.

'כיון דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהא שמח ושש עם אוהביו וריעיו ולהשכין ביניהם אהבה ואחוה וריעות אם כן אם יסעוד אחד עם חבריו ורעהו הרי הם בשמחה ובטוב לב משתה יחד ופטורים הם מעתה מחיוב משלוח מנות והוא הדין בשנה שניה וכן בכל שנה ושנה אם יחזור ויסעוד אצלו כמו בשנה שעברה נמי יוצאין שניהם ידי חובתן, אלא האמת אומר שהיו מחליפין בשנה שניה ועיקרו לא אתא אלא לאשמועיןן האי דינא דבסועד אצל רעהו פטורין שניהם מחיוב משלוח מנות. ולפי זה אין צריך לפרש כלל שהיו עניים²¹ אלא אפילו בעשירים כן הדין אלא שהמה היו אוהבים זה את זה ביתר עוז והסכימו שטוב ויפה להם לשבת אחים יחד בסעודת פורים בשמחה ובטוב לב משתה כברכת ה' אשר נתן להם כן נראה לי דעת רש"י'.

הרי לפנינו שמצוות משלוח מנות לא מומרת רק ל'עצם המשלוח' כפי שהצענו לעיל, אלא שגם המשלוח איננו הכרחי. העיקר הוא אהבת הזולת, השמחה וטוב הלב במשתה יחד, ותו לו מיד. כמובן שהגדרה זו מתרחקת כמטחוי קשת מ'מתנות לאביונים' ומחובת הנתינה, ומושבה קרוב הרבה יותר לתיאור השמחה ומשתה הרעים שבהתנהגות היהודים בימי הפורים.

המהלך הנוסף הוא של ה'שרידי אש', שמתאר בכתיבתו את הרהוריו מימי הפורים – למה אין מברכין על משלוח מנות.

בתשובתו מסתמך ה'שרידי אש' על דברי מנות הלוי,²² ומדייק:

והנה אף שבכל המצות גדול המצווה ועושה ומברכין וציונו - במשלוח מנות טוב שיתן מרצונו החפשי, מתוך רגש של אהבה לאחיו העברי, ואם הוא נותן רק עפ"י צווי הוא מפחית מידת האהבה... ובזה נ"ל לפשוט ספקם של האחרונים אם כופין על משלוח מנות כמו שכופין על הצדקה, שמשלוח מנות ע"י כפיה

²¹ כמו שמסביר הר"ן ומדגיש את מאמצם של שני האמוראים לקיים את המצווה, גם בעוני ודוחק.

²² והחת"ס שציטט אותו, בתשובה קצ"ה

אינה כלום, ושאיני צדקה, דהתם העני מבקש לחם להשביע רעבונו.²³

הדברים מופלאים ממש. את מצוות משלוח המנות לא ניתן לקיים כל עוד היא מוטלת כמצווה על צווארי המקיים אותה. כדי להיות טוב, על הנותן להיות חופשי, לאהוב. כאן גם מתבלט ההבדל ממצוות הצדקה עליה כופים – לאור הצורך הריאלי של העני שבפתח, מה שאין כן במצוות משלוח המנות, שאינה מכוונת למלא צורך או חוסר, אלא להרבות שלום ורעות.

מהלך כפול זה, של הב"ח ושל ה'שרידי אש' ניצב על גבי המודעות לממד הפוליטי-חברתי שכבר ראינו. אחרי שמצוות משלוח המנות איבדה את ה'מנות' כרכיב מהותי, היא עוברת כאן רדוקציה כפולה- הן ביחס ל'משלוח' (בדברי הב"ח) והן ביחס ל'מצווה' (בדברי השרידי אש).

בסופו של דבר, נראה כי רדוקציה כפולה ומשולשת זו קולעת אל המונח בתשתית המצווה, אל אותה התנהגות יהודית ספונטנית של חגיגת ההצלה ושמחת החיים.

ייתכן, וזיקת מצוות מקרא מגילה ומתנות לאביונים²⁴ משקפת את היבטי המצווה והחוק, הספר וה'נומוס', ההלכה והאחריות, ולעומתן מצוות המשתה, השמחה ומשלוח המנות משמרות את ה'נראטיב', של הרכיבים עממיים, הממשיים, הנוגעים בעומק הלב והרעות שבין בני האדם.

²³ ש"ת שרידי אש חלק א' סימן סא

²⁴ שתי המצוות המופיעות ביחד במשנה שבדף ו: וכן בדברי הגמרא – הכורכת אותם, שעניניהם של עניים תלויות למקרא מגילה.

אלוהיהם ישן

האמונה כפירוש חלומות

הרב איתן אברמוביץ'

לפעמים נדמה שדרשות הפורים שנאמרו במשך הדורות כבר בחנו מכל כיוון אפשרי את מושגי ההסתר והגילוי, המקריות וההשגחה, ותיארו עד כלות את תנועות האמונה הנדרשות כדי לעבור ביניהם. ואז פתאום מגיע מישהו שעושה את אותו הדבר – אבל אחרת, שמצליח לגשת אל הסיפור המוכר במושגים חדשים, להצמיח מגוון של כיווני מחשבה בשדה שהיה נראה כבר חרוש לעייפה.

זה מה שמצאתי בתורה של ר' צדוק המובא באות ה בספרו ליקוטי מאמרים,¹ תורה שנראית לכאורה דומה למהלכי הפורים השגורים אצלו, אבל מבט מעמיק יותר מגלה שהיא משהו אחר לגמרי. להלן אנסה להתחקות אחר המהלך העיקרי של תורה זו, להדגיש את הנקודות העיקריות שבה, ולמתוח כמה קווי מחשבה שיחברו ביניהן וגם יוליכו אותנו מהן והלאה, לדרכים חדשות.

וכי יש שינה לפני המקום?

כמו רבות מתורות הפורים של ר' צדוק, גם התורה הזו נפתחת בהצגה של ניגוד פשוט, רק כדי לסבך אותו לאחר מכן. הפעם מדובר בניגוד שבין השגחה למקריות:

התחלת התורה אנכי ה' אלקיך, פירוש – מנהיגך, שידע שה' יתברך הוא המנהיגו בכל דבר, ואין שום מקרה בעולם, רצה לומר הזדמנות דבר מעצמו שלא בהשגחת ה' יתברך וסידרו וסידרו. ודבר זה הוא שורש כל התורה כולה, וכשמגיע לאמונה זו הברורה שוב אין צריך יותר.

התורה כולה נשענת על האמונה ב'אנכי ה' אלוהיך', בהנהגה האלוהית המוחלטת האוחזת בכל פרטי המציאות. מול אמונה זו ניצב כמובן המן־עמלק, ש'שורשו כפירת ההשגחה ולחשוב הכול מקרה'. עד כאן זהו מבנה קלאסי של דרשת פורים; אלא

¹ כל הציטוטים הסתמיים להלן לקוחים מתורה זו.

של תוך המבנה הזה נכנס מרכיב נוסף, הפותח אותו לאופקים מפתיעים. שכן המקריות אינה מזוהה כאן עם הטענה שאין אלוהים, אלא עם הטענה שהוא ישן: 'כמו שאמר המן אלוהיהם ישן... ובעת שינה נקרא מקרה לילה, כי בשינה אין לו דעת והסדר הוא מצד הדעת, מה שאין כן בשינה הוא מקרה'.

מהי משמעותה של הטענה הזו? איך אפשר לומר על ה' שהוא ישן? מדרש אסתר רבה, השם דברים אלו בפי המן, מביא גם את תגובתו של ה' לכך:

'ויאמר המן למלך אחשוורוש ישנו עם אחד'. אותו שנאמר בו 'ה' אחד' ישן לו מעמו. אמר לו הקדוש ברוך הוא: אני אין לפני שינה, הה"ד 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל', ואתה אמרת יש לפני שינה? חייך שמתוך שינה אני מתעורר על אותו האיש ומאבדו מן העולם, הה"ד 'ויקץ כישן ה' ויך צריו אחרו'.²

ישן או לא ישן? לכאורה המדרש דוחה את טענת המן, שכן פסוק מפורש קובע שה' לא ינום ולא ישן; אבל אם כך למה ה' מתאר את עצמו כמי ש'מתוך שינה מתעורר על אותו האיש'? מורכבות דומה עולה גם מדין בגמרא במסכת סוטה, המבוסס על אותם פסוקים. המשנה מספרת על יוחנן כהן גדול ש'ביטל את המעוררים', והגמרא מסבירה זאת כך:

מאי מעוררים? אמר רחבה: בכל יום ויום שהיו עומדים לויים על דוכן ואומרים 'עורה למה תישן ה'". אמר להן: וכי יש שינה לפני המקום? והלא כבר נאמר 'הנה לא ינום ולא ישן שומר ישראל'? אלא בזמן שישאל שרויין בצער ועובדי כוכבים בנחת ושלחה, לכך נאמר 'עורה למה תישן ה'".³

הדיון כאן מהדהד את דברי אליהו המהתל בנביאי הבעל, ומציע להם לקרוא בקול גדול כדי להעיר את אלוהיהם.⁴ בדומה לכך, ליברמן קשר אותו למנהג המקובל במקדשים שונים לפתוח את היום בשירי השכמה לאלים.⁵ השוואות אלו מורות לכאורה על כך שהרעיון של שנת האל הוא ספח אלילי זר. אבל האם הרפורמה של יוחנן כהן גדול נועדה להפקיע את ה' לחלוטין ממושגי השינה והערות? מהחצי השני של דבריו נראה שהוא מבקש לא רק ליישב את לשון הפסוק 'עורה למה תישן', אלא גם להכיל את הקריאה העומדת מאחוריו, התחושה העולה 'בזמן שישאל שרויין בצער' כי המציאות אינה נראית כאילו ה' יתברך הוא המנהיגה בכל דבר'.

² אסתר רבה (וילנא) פרשה ז סימן יב.

³ סוטה מח ע"א.

⁴ שמואל א י"ח, כז.

⁵ שאול ליברמן, יוונים ויוונויות בארץ ישראל, עמ' 255.

מכאן שייחוס השינה לה' אינו סתם תפיסה ילדותית של אל בדמות אדם, אלא שיקוף של הרושם העולה מהמציאות בתקופות מסוימות. עם זאת, מתבקש כאן התיווך של ה'כביכול', שר' צדוק בהמשך דבריו מוצא אותו בלשון הפסוק שהובא במדרש: 'ובאמת נאמר "כישן", ולא ישן ממש'. בזאת חזרנו אל התחום המוכר של תורות פורים – המרחב של מראית העין והסתר הפנים, של שם ה' שאינו נזכר במגילה, של 'המלך' שהוא באמת מלכו של עולם. בכך מוסטת השאלה למקום אחר: מהי המשמעות של מראית העין הזו? האם האמונה שבה פותח ר' צדוק את דבריו מגלה שמאחורי הפרגוד הדברים עדיין מתנהלים כרגיל, שהמלך תמיד היה רק מלכו של עולם, או שתקופות השינה והסתר הפנים משקפות הנהגה שונה, הקוראת לעמדה דתית אחרת? שאלה זו מלווה את המשך דבריו של ר' צדוק, וההתייחסות אליה מעניקה לתורה זו את ייחודה.

אמונה כפירוש חלומות

איך נראה העולם בזמנים בהם ה' (כביכול) ישן? ר' צדוק מסתמך כאן על תיאור הדורמיטא של האר"י:

סוד הפורים. הנה נודע, כי כל זמני הגלות, עומדת הנוקבא רחל עם ז"א (זעיר־אנפין), אחור באחור. אמנם אז היה בסוף אותן הע' שנים של גלות בבל כנודע, ואז היה מתחיל למעלה לעשות תיקון, כדי להחזיר פנים בפנים, אז הוא צריך הפלת דורמיטא בז"א. שהוא הסתלקות המוחין מן הז"א, ונכנסים תוך רחל, ונתקנת פרצופה, ועל ידי זה יכולה לחזור אחר כך פנים בפנים.⁶

לפי האר"י, תכליתה של השינה הוא בניית הנוקבא: במקום לקבל את שפע המוחין דרך זעיר אנפין, מקבלת אותו הנקבה באופן ישיר והופכת לדמות עצמאית. ר' צדוק קושר את המוחין האלו, הבינה היתירה שניתנה באשה, לאמונה הנדרשת מישראל בזמן הגלות:

דודאי כל השפע בגלות נראה כישן, שהרי כל השפע הולך לאומות ובני ישראל קולטין התמצית מהם... דתכלית שלימות בינה יתירה שניתן בה היינו שמבינים גם בעת תוקף ההעלם הגמור שנראה שהכול לאומות העולם, ושהם עיקר בעולם, מכל מקום בני ישראל מאמינין בני מאמינין שבאמת הכול שלהם, וכל העולם כולו לא נברא אלא בשביל ישראל, והם העיקר לא אומות העולם. וזו בינה יתירה להבין זה בעת הדורמיטא ותוקף ההעלם.

⁶ פרי עץ חיים, שער חנוכה ופורים פרק ה.

האמונה כאן מקבלת גוון של התעקשות על הפנטזיה הנרקיססטית של העם הנבחר: אנחנו מרכז העולם, ושום דבר לא ישכנע אותנו אחרת. בינה יתירה נדרשת כדי להחזיק באמונה הזו בתקופות קשות, בהן נראה שהמציאות אדישה אליה לגמרי; בהמשך דבריו שם כותב ר' צדוק שההתעקשות הזו בונה את עם ישראל, והופכת בעצמה למקור של התגלות – ה' מופיע בעולם דרך כוחות האמונה הטבועים בנו, הנדרשים דווקא לנוכח הסתר פניו.

עד כאן התמונה ברורה למדי, ומזכירה קריאות דומות של תיאור הנסירה. אלא שר' צדוק חורג מהמתווה הזה כשהוא מוסיף מרכיב נוסף – ה' לא רק ישן אלא גם חולם: 'וזה עניין תרדמת אדם הראשון, שאמרו על פסוק זאת הפעם שהייתה מפעמתו כל הלילה ובאתה לו בחלום'. ר' צדוק קושר לכאן את המדרש לפיו אדם הראשון זיהה את האישה שהובאה אליו כמי שהופיעה בחלומותיו,⁷ אבל את הרומנטיקה של התיאור הזה הוא מעמת מיד עם מדרש אחר על אותו פסוק, המציב את האישה מול בעלי החיים: 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי, מלמד שבא אדם על כל בהמה וחיה ולא נתקרה דעתו עד שבא על חווה'.⁸ השילוב בין מדרשים אלו יוצר את המבנה הפסיכו-תיאולוגי המורכב והמטלטל שעומד בליבה של התורה הזו:

כי ודאי אדם הראשון כשהעבירו לפניו כל בעלי חיים ונתאווה לדבר זה ולא נתקרה דעתו וכו', ומתוך תאווה זו שלא מצא מילויה נתייגע וישן, ובודאי כל שינתו היה בחלומות אלו ודמיונות. ולהיותה דו פרצופין שמקבלין חיות אחד, וכאשר הוא ישן ונסתלק החכמה שבמוח ניתוסף בה, ואותם דמיונות הוסיפו בה בנין יתר בתכלית שלימות כי הולידו בה גם כן אותם דמיונות וחשקות ובחכמה ובינה יתירה שבה אז נבנית כראוי. וכן למעלה מעלה, כאשר עולה ברצונו יתברך לבקש את כנסת ישראל להשפיע להם ואינו מוצא מהחטאים וכובד הגלות, אז נופל תרדימה שנסתלקו החכמה ובינה ונכנס לכנסת ישראל. וכוח ההשפעה הוא כמו בדמיון, כביכול מחשב רק על כנסת ישראל, ואז הוא התעוררות דעמלק והמן שהם כח המקרים שגוברים בעת השינה שהוא העדר הדעת.

האמירה המופלאה של ר' צדוק כאן, שהשלכותיה מתבררות בהמשך דבריו, עולה מתוך התנועה שהוא יוצר בין המקורות השונים ובין המשל לנמשל. מה מתרחש כאשר אדם אומר לחווה 'זאת הפעם'? כאמור, התיאור הרומנטי יראה כאן התאמה מלאה בין החלום למציאות, בין החיפוש למציאה. זוהי התפיסה הפשוטה של האמונה מול הסתר

⁷ בראשית רבה פרשה יח סימן ד: 'ויאמר האדם זאת הפעם... זו היא שהייתה מפעמתי כל הלילה כולה'.
⁸ יבמות סג ע"א.

הפנים – ה' אמנם ישן ואינו מתגלה, אבל באמת הוא חולם רק עלינו. ר' צדוק רומז כאן למצב מורכב יותר: החיפוש של אדם הראשון נודד בין מגוון של אפשרויות אחרות, ודמיונות אלה הם הרודפים את שנתו. מכאן שכדי לומר 'זאת הפעם' ברגע המפגש עם האשה אין די בזיהוי פשוט, אלא נדרשת עבודה מורכבת של פירוש חלומות שתזהה את מושא התשוקה האמיתי המסתתר מאחורי הדימויים המתחלפים. המפגש הראשון בין איש לאישה, מפגש עליו מושתת העולם כולו, אינו מתרחש באופן ישיר, פנים אל פנים, אלא בתיווך הדימויים המתפזרים בחלום. זוהי משמעותה של הנסירה המתוארת כאן: הסתר הפנים נובע מכך שה' אינו מנהיג את העולם בחכמה, אלא מתוך חלום. הזיקה שלנו אליו תלויה בכך שנצליח לפרש את כל מה שמתרחש כמכוון בסופו של דבר כלפינו. מכך עולה כי האמונה אינה אימוץ של המבט וכוח הרצון כדי לחדור אל מעבר למסך; היא דורשת יכולת יצירתית של פירוש חלומות, כיוון שכפי שכותב ר' צדוק בהמשך 'ההשפעה היורדת לבני ישראל אז כדוגמת חלום שצריך לפתרון, ואינו כמשמעו'.

לפני שנראה להיכן מוליך ר' צדוק את הדברים, נחדד את ייחודה של האמירה הזו מתוך השוואתה לקריאה מוכרת של הנסירה, אותה אפשר למצוא בגוונים שונים אצל הרמח"ל, הראי"ה, הרב שג"ר, ועוד. לפי קריאה זו, הנסירה נועדה לשחרר את האדם מיחסי התלות בה' ולהעניק לו עמידה עצמאית, כדי שתהיה משמעות למעשיו וכדי שיוכל להגיע למערכת יחסים מתוקנת עם בוראו. הנחות היסוד של קריאה זו מציבות את האדם השלם כדמות עצמאית, ואת מערכת היחסים הראויה כמערכת שוויונית. לאור זאת מתבלטת התמונה השונה שמתאר ר' צדוק כאן: הנסירה אינה מכניסה למערכת היחסים ממד של שחרור ושוויון, אלא מוסיפה אליה פן אחר בתכלית – היא מעבירה את המפגש למישור הלא מודע. מכאן שהזוגיות המתוקנת אינה מבוססת על עמידה עצמית מול הזולת אלא על ההתוודעות ללא מודע שלו, ועל היכולת להבין ולהכיל אותו.⁹

כאמור, מכך גם נובעת עמדה אחרת של המאמין מול העולם. אירועי ההיסטוריה אינם ביטוי לתכנית מודעת שמוטל עלינו להבינה כדי לפעול עם אל; אנו עומדים מול סמלים סתומים, ועמדתנו היא עמדת הפרשן.¹⁰ התנועה הקלאסית של דרשות פורים, המבקשת אחר ההשגחה שמאחורי המקריות, מקבלת כאן כיוון שונה: גם כאן ההנחה היא

⁹ תיאור זה מתחבר לדמות האדם בה מתמקד ר' צדוק בהקשרים אחרים: בניגוד לצדיק, ששלמותו תלויה בשליטתו המודעת במעשיו, הרי שבעל התשובה נבחן ביכולתו לפרש מחדש את חטאיו ולהפוך אותם מזדונות לזכויות. אפשר לצרף לכך גם את העיסוק הרב של ר' צדוק בחלומות, וכמובן את 'קונטרס דברי חלומות' שבו רשם את דברי התורה שהתגלות לו בחלומותיו. בהקשר זה בולט גם שבניגוד לפירושי הנסירה שהוזכרו לעיל, ר' צדוק מתמקד בשלב הביניים של התרדמה יותר מאשר במפגש המתרחש בעקבותיו, כשם שבאופן כללי הוא עוסק יותר בתודעה של הגלות מאשר בזו של הגאולה, כפורים יותר מפסח.

¹⁰ בהמשך דבריו מנסח ר' צדוק עמדה זו כשהוא מבקש ליישב את המדרש שבו ה' מתואר כישן עם פירוש אחר לאותו פסוק לפיו ישראל הם הישנים מן המצוות (מגילה יג ע"ב). גם השינה של ישראל מבטאת עמדה פסיבית, אך זו אינה הפסיביות של המטופל המספר על חלומותיו, אלא זו של המטפל המאזין להם ללא התעניינות מוגדרת, כפי שציווה פרויד, כדי לאפשר הענקת משמעות לכל פרט: 'ובגמרא איתא דישאל ישנים מן המצוות, והכל אחד. מצד הדורמיטא ישנים מן המצוות, שהוא כוחות הפעולה, רק החכמה ובינה מתגבר ומכירים שאין מקרה בעולם'.

ש'באמת גם בשינה ובלא דעת אין מקרה', אבל האופן שבו כל פרט בחלום מקבל משמעות אינו מבוסס על חוקיות עקבית והגיונית, אלא על מערכות סמליות מורכבות ופרדוקסליות.

דוגמא לכך נראה מיד מתוך העיון בהמשך התורה, שם מיישם ר' צדוק את העמדה הזו בקריאת המגילה, ומוצא בה כמה מבנים של חלומות ופרשנותם; קודם לכן נצביע על שתי נקודות העולות מהמבנה המתואר כאן. אם נניח לרגע לקושיות התיאולוגיות שמעורר התיאור של ה' כמי שישן וחולם,¹¹ נוכל לראות את החידוש שיש בהצבת החלום במרכזה של מערכת היחסים איתו, כדגם למערכות יחסים בכלל. בתיאור של ר' צדוק המאמין אינו משתמש בחכמתו כדי להבין את חכמת ה' המתגלה בעולם, על מנת שיוכל להזדהות איתו, לאשר את אמונתו ולחוש בטחון בעולם; ההנהגה האלוהית אינה מבטאת כאן חכמה תכליתית אלא מערכת סמלית, שתכלית הבנתה היא יצירת מפגש שלם יותר, הכולל בתוכו גם את הרבדים הלא מודעים.

נקודה נוספת עולה מכאן. פרויד תיאר את החלום כביטוי של משאלה מודחקת, שאינה ניתנת לביטוי מודע. בקטע אותו ראינו מתאר ר' צדוק מבנה אחר – אדם הראשון הפוגש באישה מזהה בה את מי שחיפש למרות שאת שנתו טרדו דמויות אחרות, כשם שבזמן הגלות ה' 'כביכול מחשב רק על כנסת ישראל' למרות שבפועל 'אז הוא התעוררות דעמלק והמן'. לפי ר' צדוק החלום מבטא את התשוקה האמיתית, אך הוא עושה זאת באופן עקיף. היכולת לשחזר את המעקף הזה היא תפקידו של המאמין פותר החלומות, הנדרש לשלב בתוכו את 'אותם דמיונות וחשקות בחכמה ובינה יתירה', ולהוליך את התשוקה שהתגלתה בחלום אל המושא האמיתי שלה.¹² כפי שנראה בהמשך התורה, למהלך זה יש שני צדדים: הוא יושלם רק כשגם ישראל יפגשו את ה' דרך החלום שלהם.

חלום אחשורוש וסיוט המן

בהמשך התורה קורא ר' צדוק את המגילה כסיפור מורכב, ונראה שמשתלבים בו שני חלומות. הראשון הוא זה שהוזכר באופן כללי לעיל – החלום שבו שנת הגלות גורמת לכך ש'כל השפע הולך לאומות'. בסיטואציה של המגילה פירושו של דבר הוא שביחסים עם ה' תופס אחשורוש את מקומם של ישראל:

¹¹ בהקשר זה אזכיר רק שלאקאן טען כי כיוון שה' מתגלה בדיבור, הרי שתודעתו מפוצלת כמו זו של כל סובייקט מדבר אחר, שכן הלא-מודע מובנה על ידי הפער שבין האמירה לבין המשמעויות הנוספות הכלולות בה. על כך ראו בספרו של יצחק בנימיני, השיח של לאקאן, עמ' 302-304.

¹² בשלב זה עולה האפשרות המתבקשת לראות את פתרון החלום כיצירה, ולא רק כפרשנות. אך גם אם נלך לכיוון זה, שלכאורה אין לו אחיזה אצל ר' צדוק, פירוש הדבר אינו שמדובר כאן רק בהשלכה של חלום הנבחרות על ה', שכן הפתרון נוטל חלק ממשי בכינון המציאות. על כך ראו בהרחבה בדרשה 'אור הנר' של הרב שג"ר, בספר 'להאיר את הפתחים'.

והתחלתו מהמשתה דאז התחלת הדורמיטא, כמו שאמרו ז"ל דאמר להם אחשורוש אם יהיה להם כזאת לעולם הבא. דבודאי משתה שהאריך הכתוב בסיפורה אינו דבר בטלה, רק מפני הדורמיטא הוא קיבל כל השפע והיה מעין עולם הבא... דהיינו כל מיני הנאות רוחניות לנפש גם כן. וזה עניין לבישתו בגדי כהונה.

לחלום זה יש גם בחינה נוספת, כדרכם של חלומות בהם אותו סמל עשוי להתפרש בפנים שונות.¹³ לפי בחינה זו אחשורוש אינו תחליף לישראל אלא ייצוג של ה', ה'חולם את עצמו' לתוכו:

כי בנין בית שני על ידי מלכי פרס, כי אז זיווג דפנים בפנים היה גם כן בלא נס מפורסם שלא כדרך הטבע, רק דרך סדין ובהתלבשות דמלכי פרס. ואסתר היא מדת המלכות כנסת ישראל, ואמרו ז"ל בכל מקום המלך סתם במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא מדבר, היינו מצד התלבשותו באחשורוש להשפיע. וזה טעם כוונת מרדכי להצילו מבגתן ותרש, כי הוא הבין גם בעת תוקף החושך דדורמיטא דא את כל אשר נעשה המכון מכל זה... היינו שהשיג שורש עניין אסתר הוא שורש כנסת ישראל, ואינו מקרה שנתפשה ביד אחשורוש... דהבין שהכול באמת בהשגחת ה' יתברך, ועל ידי זה היה בנין בית שני על ידי דריש בן אסתר שעברו היה אחר ההקצה מן הדורמיטא.

מרדכי תופס כאן את עמדת המאמין פותר החלומות: הוא אינו שופט את המציאות מנקודת המבט הפשוטה, לפיה 'ראוי היה אדרבא להצילה ולבקש מיתת אחשורוש', אלא מפרש אותה כחלום שבו אחשורוש מייצג את ה', ופועל בהתאם. אפשר לומר שר' צדוק ממשיך כאן את דרכו של מרדכי, שכן למפגש המורכב הזה הוא קורא 'זיווג פנים בפנים', ותולה בו את בניית בית המקדש 'אחר ההקצה מן הדורמיטא'. יש לשים לב לפרדוקסליות של אמירה זו, שכן באיזה מובן ניתן לתאר את הבית השני כיקיצה, אם גם הוא נבנה ללא 'נס מפורסם' ותחת חסותם של מלכי פרס? פרדוקסליות מכוונת זו עומדת במרכזן של רבות מתורות פורים של ר' צדוק: בסוף דבריו כאן היא מנוסחת כיכולת 'להשיג קדושת ניצוצות קדושות בלא העלאה', ובמקום אחר כ"שועה שהקב"ה מאיר לו גם כשיושב בחושך, ואינו מוציאו ממקום החושך וצלמות לגמרי להביאו למקום האורה.¹⁴ דומה שר' צדוק אינו נדרש להסביר את הפרדוקס הזה כיוון שהוא רואה בו מאפיין מהותי של המצב הגלותי – או המצב האנושי בכלל, וכפי שנראה להלן

¹³ על כל ראו את דברי הרמח"ל, קל"ח פתחי חכמה, פתח ח.

¹⁴ דברי סופרים לב.

זהו מעין מבחן אמונה שעלינו לעמוד בו כדי לזכות להגיע להתגלות הישירה והפשוטה יותר.

מעבר לכך, את השלמתו של מרדכי עם חלום אחשוורוש קושר ר' צדוק ליכולתו להתגבר על חלום אחר, הנראה כמתרחש בתוך החלום הרחב יותר של הגלות.¹⁵ המבנה של חלום זה, שבמרכזו עומד המן, אינו מבנה של התלבשות אלא של היפוך קיצוני:

וזה טעם ונהפוך הוא וגו', שההשפעה היורדת לבני ישראל אז כדוגמת חלום שצריך לפתרון ואינו כמשמעו. ולהיות היהודים עתידים הכוונה באמת עתידים לנקום מאויביהם, כי באמת אז הוא תוקף החשק דה' יתברך לכנסת ישראל, רק שהוא מצד כוח המדמה דרך משל, רצה לומר שאינו בפועל ממש באמת, רק כמו כוח הדמיון אצל האדם. כי אצל ה' יתברך מה שהוא רוצה הרי נעשה תיכף, ומה שהוא בדמיון אין נעשה תיכף. ובודאי אין דמיון לפני ה' יתברך והוא גם כן נעשה, רק שהגוון נראה כמו דמיון ולכך בגוון נראה להיפך. וזה הגוון ההפכי שאינו אמת כלל, זהו שורש עמלק ובאותו עת הוא צומח. וכאשר נדדה שנת המלך הוא מוצא ממש ההיפוך, דדמיונו פעל להיות באמת פנים בפנים על ידי כן ושלא היה דמיון כוזב.

לחלום הפעם יש אופי של סיוט: 'תוקף החשק' מתגלגל בשנאה, המפגש פנים בפנים מופיע כגזירת השמדה. אמנם ר' צדוק מרגיע את חרדות השואה שלנו בהבטחה שזהו רק דמיון זמני, ובסופו של דבר נתעורר ונגלה שהשנאה דווקא הובילה למפגש; אך יחד עם זאת, אי אפשר שלא לתהות מה מלמד אותנו החלום הזה על המפגש המתרחש בעקבותיו. האם ה'גוון' הסייטי מבטא משהו הרוחש מאחורי הקלעים של האהבה? האם כמו במשחק תפקידים מאפשרת ההתלבשות באחשוורוש, שבמסגרתה מופיע חלום זה, להציף תכנים מודחקים שלא יכולים לבוא לידי ביטוי במערכת היחסים הרגילה?¹⁶

¹⁵ הדינמיקה של חלום בתוך חלום נבחנה בהרחבה בסרט 'התחלה', כמו גם האפשרות של חלום משותף בה נעסוק להלן. הדמיון הרב בין שני הדימויים האלו בעולם החלומות דורש שנקדיש להם מבט נוסף, באמצעותו נוכל להבחין בהבדלים היסודיים ביניהם: החלומות בסרט משמשים למניפולציה או לבריחה מן המציאות, ונדרשת קפיצת אמונה כדי להיחלץ מאחזותם ולהתמודד עם האמת המרה. אצל ר' צדוק התנועה היא הפוכה – האמונה היא היכולת להתמסר לחלום ולהתעקש עליו, כדי שאפשר יהיה לפרשו לטובה. בנוסף לכך, בסרט יש בחלומות ממד אלים, וההנחה היא שהלא מודע של החולם הוא תוקפני כלפי מי שחודר לחלומותיו. אפשר למצוא את האפשרות הזו אצל ר' צדוק בתיאור של חלום המן; ועם זאת, האתגר שהוא מציב הוא היכולת לתת אומן בחלום למרות הניכור והתוקפנות, ולמצוא את הפנייה שמאחוריהם.

¹⁶ אפשר אולי להציע נרטיב רחב יותר, שאינו מצוי אצל ר' צדוק כאן אך עשוי להתכתב עם ההיסטוריוסופיה שהוא מציג במקומות אחרים: דמותו של ה' בתורה שבכתב, שהתנועה בין אהבה לאוימי השמדה אינה זרה לה, מודחקת בגלות אל הלא מודע ומופיעה רק בסיפורי חלומות דוגמת מגילת אסתר – או בתורות

ואולי ההתעוררות מהסיוט הזה מאפשרת את ההתעוררות שתיארנו לעיל – לאחר שהאופציה של המן הועלתה ונדחתה, קל יותר לחוש את האהבה המלוכשת בדמותו של אחשורוש.

מעמדת הפרשן אל תוך החלום

עד כאן הסיפור שמספר ר' צדוק דרך המגילה כבר מפותל לבלי הכר, אך למרבה הפלא זה עדיין לא הסוף. נראה שהשאלה שנותרה עדיין פתוחה, עליה עונה ר' צדוק בפיתול הנוסף שהוא מצרף לעלילה, היא השאלה מה גורם לנדידת שנת המלך, להתעוררות מחלום המן בחזרה אל חלום אחשורוש. תשובתו של ר' צדוק ממחישה את הקריאה הכפולה שלו במגילה, שבה המלך הוא בו זמנית גם אחשורוש וגם מלכו של עולם: מה שמוציא את ה' מהחלום על המן הוא מה שמסכסך בין אחשורוש לבינו – הקנאה שמעוררת אסתר כשהיא מזמינה את המן למשתה, שכבר בגמרא מתוארת כניסיון למשוך את תשומת ליבו של ה' ('אולי ירגיש המקום ויעשה לנו נס'¹⁷). את התנועה הזו קושר ר' צדוק הן לדברי הזוהר על השעיר כקרבן לעזאזל, והן לדרשה הידועה של האר"י על הצורך לברך בפורים את הניצוץ הקדוש בעודו לכוד בקליפה.

מה שחשוב יותר לענייננו הוא שתנועות אלו מובילות את ר' צדוק למבט נוסף על חלום אחשורוש, שבו תופסת אסתר מקום אחר – אקטיבי יותר, אך גם פחות מודע:

דבזה יבואר גם כן עניין לקיחת אסתר לאחשורוש, שתמוה מאוד על מה עשה יתברך ככה לפגום צדקת כזו, וגם שתוליד בן ממנו דהוא פגם עצום, והרבה רווח והצללה לפניו יתברך. רק דבאמת זהו סוד הפורים, שנתחדש אז היכולת להאיר לניצוצות קדושות גם בעודו מלוכש תוך הקליפה, והיינו השגת האור של כל הניצוצות קדושות האסורין עדיין בקליפה כמו שהיה באחשורוש. דלא אמרו על אסתר דלא מתהניא מעבירה כמו שאמרו ז"ל ביעל (נזיר כג ע"ב), דהייתה מתהניא גם כן מן הניצוצות קדושות המלוכש, וכוח הרע לא פגע ולא נגע בה כלל. ולידתה לדריוש היא הולידה רק אותו ניצוץ קדוש שבו שבנה בית המקדש, והרע המלבישו אין לו שום שייכות לה וממשות כלל.

ודבר זה הוא סוד כוח הפורים להשיג קדושת ניצוצות קדושות בלא העלאה. דהיינו גאולה דניסן דהוא על ידי העלאה דהללו עבדי

החסידיות, המחזירות אותה אל השפה. אפשר גם לקשור תהליך זה לתהליך שתיאר ז'ורז' בטאיי בספרו תיאוריה של הדת, אך אין כאן המקום.

¹⁷ מגילה טו:

ה' ולא עבדי פרעה, מה שאין כן גאולה דאדר אכתי עבדי
אחשורוש אנן... ודבר זה אי אפשר בדעת אדם להבין כלל... דבר
זה הוא רק עד דלא ידע בהעדר הדעת, אז איש הישראלי בלא דעת
מכוון לקדושה כזו וקולט אור זה, אבל בדעת ושכל אי אפשר
להבינו ולהגיעו כלל.

התיאור כאן מציג תמונה הפוכה ומשלימה לזו שראינו עד כה: אסתר/כנסת
ישראל/המאמין אינם מוצבים כאן בעמדת הפרשן המתבונן במציאות כחלום אלוהי,
אלא בעמדה פעילה; אך בניגוד לתיאורי הנסירה של הרמח"ל והראי"ה שהוזכרו לעיל,
פעולה זו אינה מבטאת מודעות ועצמאות אלא נעשית דווקא מתוך איבוד הדעת. אם
בסיפור המגילה ה' חולם את עצמו לתוך אחשורוש, כעת מתברר שכדי להגיע למפגש
לא מספיק לדעת את האמת מבחוץ כמו מרדכי, אלא נדרשת תנועה של התמסרות
וכניסה לתוך מרחב החלום.¹⁸ את התנועה הזו עושה אסתר כשהיא מוותרת על הבינה
היתירה: זוהי התנועה הפורימית שבה אנו מפסיקים לחשוב על ה' שמאחורי הדברים,
כדי שנוכל לפגוש אותו דרכם, בלי דעת.

אופייה של תנועה זו מתברר מתוך ההשוואה ליעל, שכבר בגמרא, וכמובן גם אצל ר'
צדוק, מוצגת כדגם היסודי של 'עבירה לשמה'. לפי ר' צדוק, ההתעקשות של הגמרא על
כך שיעל לא נהנתה מהמפגש עם סיסרא נועדה לשמר את ההבחנה בין העבירה לבין
ה'לשמה', בין הכוונה והתכלית לבין המעשה, ובמונחים של הדיון כאן – בין סיסרא
לבין ה'. אצל אסתר לעומת זאת הפרדה כזו אינה אפשרית, שכן ה' מלוכש בתוך
אחשורוש, ולכן העבירה ר'הלשמה' כרוכים זה בזה ללא הפרד. מצב זה נובע מאופייה
של שפת החלום בה אנו עוסקים, שבה המציאות אינה אמצעי לתכלית המצויה מחוצה
לה – פיתוי סיסרא על מנת להציל את ישראל – אלא סמל המאפשר מפגש עם החולם
שמאחוריו. לכן התנועה כאן חייבת להיות אחדותית, בלי השניות המאפיינת את
התפיסה הפשוטה של עבירה לשמה.¹⁹ כמו בהלכה לפיה 'המתעסק בחלבים ועריות
חייב שכן נהנה',²⁰ גם כאן ההנאה מבטאת חיבור שמעבר לטעם ודעת, התמסרות
הפורצת את ההבחנות שהכוונה מבקשת לשמר – עד דלא ידע, כאשר אבדתי אבדתי.

אם הריחוק של יעל משקף שניות בין רוח לחומר ובין תודעה למעשה, הרי שמעשה
אסתר מייצג היטב את העמדה הפורימית הפרדוקסלית שתוארה לעיל – זהו מעשה
שמשמעותו חבויה בתוכו, כמו החלום ופתרונו, כמו ההתגלות שבתוך ההסתר. וכמו

¹⁸ נשים לב לכך שמרדכי אמנם מבין את חלום אחשורוש ולכן מציל אותו, אך הוא אינו מבין את חלום המן
ולכן נאבק בגזירתו ישירות. עם זאת, הישועה מגיעה לבסוף דווקא באמצעות אסתר, שאינה פועלת מתוך
ידעית משמעותו האמיתית של החלום אלא באמצעות כניסה לתוכו, בחוסר דעת. מכאן עולה פשט חדש
בלשון המגילה: הישועה בסופו של דבר באמת הגיעה מ'המקום האחר' שהזכיר מרדכי, מתודעה שלא
הייתה נגישה עבורו.

¹⁹ נראה שהדיונים של ר' צדוק על נושא זה נעים בין שתי השפות האלו – לפעמים הצדקת העבירה מוצגת
בשפה תכליתית ולפעמים בשפה אימננטית, וצ"ע.

²⁰ סנהדרין סב ע"ב, וכן במקומות נוספים.

אדם הראשון, המתעורר ומגלה שחוה היא זו שאותה ביקש בחלומותיו, כך גם אסתר מגלה שהעבירה הייתה לבוש למצווה, הזר למוכר. לכן החלק הזה של התורה משלים את האמור בחלקה הראשון: לא מספיק לפרש את החלומות של ה' ולהסב אותם אלינו; עלינו להפנים גם את החלומות המשוניים שלנו לתוך הקשר הזה.

כניסתה של אסתר אל אחשורוש היא כניסה לחלום משותף, בלי לדעת שה' כבר חלם את עצמו לתוכו. לפי ר' צדוק, זוהי ההתגלות היחידה הנגישה לנו בזמן הגלות – רק אם נדע לפגוש את ה' דרך החלומות על אחרים, לקבל רווח והצלה ממקום אחר, נוכל להתעורר ולפגוש אותו במציאות, להגיע מפורים לפסח: 'על ידי הארת פורים שהוא בלא ידע זוכין לקדושת הפסח, שהוא אור בהיר בלא שום הלבשה ובגילוי הדעת'.

צלם האל החולם

מה נשאר בנו מכל הקריאה המורכבת הזו? איך אפשר להוליך לחיי היומיום, בהם אנו נעים בין ערות לשינה? הרב שג"ר אמר לי פעם שהוא נהנה ללמוד תורות של ר' צדוק גם כשהן לא מתחברות לחיים שלו; כשאני שוקע בתורות פרועות ויצירתיות כאלו אני יכול להזדהות עם האמירה הזאת. ועם זאת, אפשר לחשוב על כמה תובנות שעולות מתוך הדברים.

קודם כל, יש כאן אמירה משמעותית על מודעות וחלום בכלל, ועל המקום שלהם במערכת יחסים בפרט. כפי שראינו בהשוואה לפירושי הנסירה, בתיאור של ר' צדוק המתח המכונן של מערכת היחסים אינו בין תלות לחירות אלא בין המודעות ללא מודע, ולכן התהליך הנדרש הוא לא של שחרור ובחירה מחודשת, אלא של הכלת הממדים החבוים. החלומות מאיימים על מערכת היחסים כיוון שהם נתפסים כמסתירים משיכה לכיוון אחר, או בלשוננו של פרויד - משאלה מודחקת. כדי להתגבר על האיום הזה צריך למצוא את הדרך להיפגש גם דרך החלום, לזהות בגרעין החלום את האהבה האמיתית שבמציאות, שהחלום אינו תחליף לה אלא לבוש אחר עבורה. רק אם נצליח לפרש את החלומות שלנו באופן שיוליך אותנו זה לזה נוכל להיפגש באמת, במפגש פנים אל פנים הכולל גם את הלא מודע שלנו.

כיוון שבפורים עסקינן, מתבקש להשוות את התיאור הזה לסיפור שסיפר הבעש"ט על הסוחר ואשתו הצנועה, בו את מקום החלום תופסת התחפושת.²¹ בחלק הרלוונטי לענייננו בסיפור זה, מתחפש הסוחר למלח ומפתה את אשתו כדי לבדוק את נאמנותה, ובסופו של דבר כופה עליה להתרצות לו. גם בסיפור הזה - שהוא כמובן משל על הקב"ה ועם ישראל - האישה מגלה לבסוף שהחטא לא היה חטא כיוון שהמלח היה בעלה. אבל המועקה שמשרה הסיפור נובעת מהמניפולציה החד צדדית העומדת ביסודו: האישה חושבת שנכשלה בניסיון, והסוף הטוב הוא גילוי שמגיע אליה מבחוץ, לכן הבריור שהמלח היה באמת הבעל אינו יכול לחפות לגמרי על הכישלון. בהשוואה

²¹ תולדות יעקב יוסף, פרשת דברים אות ג.

לכך מתחדד החידוש של ר' צדוק כאן: ראשית, כאן מדובר על איבוד דעת משותף ששני הצדדים מתמסרים אליו. בנוסף לכך, מטרתו של תהליך זה אינה לסמן את הגבול בין נאמנות לבגידה, בין האני לאחר, אלא דווקא לייצר את המפגש דרך האחרות: כניסתה של אסתר אל אחשוורוש אינה עבירה המתבררת למפרע כמצווה, מכוחו של 'אחר גדול' שמחזיק את האמת אצלו, אלא חלום שפירושו לטובה נתון בתוכו.

מכיוון אחר, יש כאן הצעה לשפה אחרת בה אפשר לדבר על עמידה מול ה' בכלל, ועל היסטוריה והשגחה בפרט. כמו בסיפורו של הבעש"ט, גם ביחס להשגחה אפשר לחשוב על ה' כמי שמסתתר מאחורי הדברים ואוחז במשמעותם. לחלופין, אפשר ללכת לכיוון האימננטי שהרב שג"ר מפתח בכמה מקומות, לפיו הפרשנות של המאמין מכוננת את ההשגחה, ואמיתותה תלויה בהשראה השורה בתוכה ולא בהתאמתה לאמת חיצונית כלשהי.²² ר' צדוק מציע אפשרות שלישית, שאולי יש בה מידה רבה יותר של מפגש. ה' לא מתואר כאן כשליט הנסתר, אך הוא גם לא מוחלף בהשראה האימננטית של הפרשן; ה' הוא אל חולם, כזה שהיעלמותו אינה מראית עין בלבד אך גם לא היטמעות מוחלטת. אפשר להיפגש איתו, אבל רק באופן עקיף, במקום הרך והעמום שלנו ושליו. כאמור, דמות אל כזו משליכה גם על צלם האלוהים שלנו, שאינו חותר לשליטה ועצמאות אלא להכלה של הלא מודע, של האחרות הפנימית והממדים הלא ברורים.

מן הסתם קשה לקבל את המחשבה על אלוהים ישן וחולם. לכן אולי נכון יותר להתחיל הפוך: האם סביר יותר לראות את מגילת אסתר - או את מהדורת החדשות האחרונה - כביטוי של תכנית מאורגנת? אולי אם נתבונן בעולם בכלים של פרשנות חלומות יקבלו מושגי ההשגחה רלוונטיות חדשה, ונגלה שהמפגש עם ה' דרכו הופך ממשי יותר? לאלוהים פתרוניים.

²² על כך ראו בדרשה 'אור הנר' שהוזכרה לעיל, וכן בדרשה 'מרחב לאמונה' בספר 'בצל האמונה'.

עיון במשניות פרק 'יש נוחלין'

אלישיב שרלו

פתיחה

פרקים שמיני ותשיעי של מסכת בבא בתרא עוסקים בדיני ירושה. ניתן לראות בפרקים אלו מסכת לעצמה, הכוללת כמעט את כל הדינים הרלוונטיים המופיעים במשנה. מבחינה עקרונית, יש ללמוד שני פרקים אלו יחד, אך במאמר זה אנתח את הפרק השמיני בלבד. הניתוח מתבסס על הנחה כי פרקי המשנה נערכו כיחידות ספרותיות מובחנות, שלכל אחת מהן מבנה ורעיון משל עצמה.¹

במאמר אשתדל להציף את המתחים הנמצאים במשניות הפרק, דרך תשומת לב לתוכן המשניות, לסידורן, ללשונון וכן הלאה.

בעיני, נושא הירושה נוגע מאד בשני נושאים משמעותיים: יחסים משפחתיים ומשמעות המוות.

בבסיסן מבטאות הלכות הירושה שיקוף של היחסים המשפחתיים, מי קרוב למי, מי מעניק למי, מי ממשיך את מי וכן הלאה. השאלה 'למי אתה מעוניין להוריש את נכסיך' היא שאלה אקוטית, והקביעות של התורה ושל חז"ל בהקשר זה מרתקות ומלאות משמעות. מאידך, פעמים רבות הירושה היא גם זו שמכוננת את היחסים המשפחתיים, ויעידו על כך משפחות רבות שהשתנו לבלי הכר בעקבות נפילת ירושה כזו או אחרת. גם במהלך החיים עשוי היחס המשפחתי להיות תלוי ביחסי ההורשה, למשל בהעדפה של בן על פני בת, בתככים בין היורשים על הקרבה לאדם הזקן וכן הלאה. כל שינוי בדיני הירושה עשוי לעצב מחדש את המשפחה, לכן גם בהקשר זה השאלה מרתקת.

עניין נוסף הוא שאלת משמעות המוות, ליתר דיוק, מה נשאר אחרי המוות. אדם המתבונן על מותו עשוי להטריד עצמו בשאלה מה יהי אחרי מותי? מי יקבל את רכושי? את עמלי? מי ימשיך את דרכי? מי יישא את שמי? שאלות אלו כרוכות באופן

¹ על כך עיין למשל: אברהם וולפיש, 'השיטה הספרותית בעריכת המשנה על-פי מסכת ראש השנה' (דיסטריציה), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ב. גם אם לא מקבלים רעיון זה, ניתן לקרוא את המאמר כרשימת הערות על המשנה, ולוותר על "האמירה של הפרק".

הדוק בשאלת הירושה, כפי שנראה במהלך הפרק. גם להפך, עשוי אדם להתבונן על אביו שנפטר ולשאול עצמו באיזה אופן הוא מושפע ממנו? באיזה אופן הוא נושא את שמו? כל זאת ועוד טמון, לדעתי, בפרק המשניות שלנו.

מובן שמרבית השאלות לא נדונות בפירוש, אך אני אנסה לדלות אותן מבין השורות של הפרק, ולוואי שאכוון.

פרק המשניות

הנוסח על פי הדפוס, הערות נוסח חשובות ידונו בגוף המאמר. המספור והכותרות שלי, נעשו לשם הנוחות ובהתאם לנאמר במאמר.

נוחלים ומנחילים

1. יש נוחלין ומנחילין
ויש נוחלין ולא מנחילין
מנחילין ולא נוחלין
לא נוחלין ולא מנחילין

ואלו נוחלין ומנחילין
האב את הבנים
והבנים את האב

והאחין מן האב
נוחלין ומנחילין

האיש את אמו
והאיש את אשתו
ובני אחיות
נוחלין ולא מנחילין

האשה את בנה
והאשה את בעלה
ואחי האם
מנחילין ולא נוחלין

והאחים מן האם
לא נוחלין ולא מנחילין:

סדר נחלות

2. סדר נחלות כך הוא
איש כי ימות ובן אין לו
והעברתם את נחלתו לבתו

בן קודם לבת
וכל יוצאי יריכו של בן קודמין לבת

בת קודמת לאחין
יוצאי יריכה של בת קודמין לאחין

אחין קודמין לאחי האב
יוצאי יריכן של אחין קודמין לאחי
האב

זה הכלל
כל הקודם בנחלה יוצאי יריכו קודמין
והאב קודם לכל יוצאי יריכו:

בנים ובנות

3. בנות צלפחד נטלו שלשה חלקים
בנחלה
חלק אביהן שהיה עם יוצאי מצרים
וחלקו עם אחיו בנכסי חפר
ושהיה בכור נוטל שני חלקים:

4. אחד הבן ואחד הבת בנחלה
אלא שהבן נוטל פי שנים בנכסי האב
ואינו נוטל פי שנים בנכסי האם
והבנות נזונות מנכסי האב
ואינן נזונות מנכסי האם:

עקיפת הירושה

5. האומר
איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים
איש פלוני בני לא יירש עם אחיו

לא אמר כלום
שהתנה על מה שכתוב בתורה

המחלק נכסיו לבניו על פיו
ריבה לאחד ומיעט לאחד
והשוה להן את הבכור
דבריו קיימין
ואם אמר משום ירושה
לא אמר כלום
כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף
משום מתנה
דבריו קיימין

6. האומר
איש פלוני יירשני
במקום שיש בת
בתי תירשני
במקום שיש בן
לא אמר כלום
שהתנה על מה שכתוב בתורה
רבי יוחנן בן ברוקה אומר
אם אמר על מי שהוא ראוי לירושה
דבריו קיימין
ועל מי שאין ראוי לירושה
אין דבריו קיימין

7. הכותב את נכסיו לאחרים
והניח את בניו
מה שעשה עשוי
אבל אין רוח חכמים נוחה הימנו
רבן שמעון בן גמליאל אומר
אם לא היו בניו נוהגין כשורה
זכור לטוב:

משנת מעבר- נאמנות

8. האומר
זה בני- נאמן
זה אחי- אינו נאמן
ונוטל עמו בחלקו
מת
יחזרו נכסים למקומן
נפלו לו נכסים ממקום אחר
יירשו אחיו עמו
צוואה

9. מי שמת
ונמצאת דייתיקי קשורה על יריכו
הרי זו אינה כלום
זיכה בה לאחר
בין מן היורשין בין שאינו מן היורשין
דבריו קיימין:

10. הכותב נכסיו לבניו
צריך שיכתוב מהיום ולאחר מיתה
דברי רבי יהודה
רבי יוסי אומר אינו צריך

11. הכותב נכסיו לבנו לאחר מותו
האב אינו יכול למכרו מפני שהן
כתובין לבן
והבן אינו יכול למכור מפני שהן
ברשות האב
מכר האב
מכורין עד שימות
מכר הבן
אין ללוקח בהן כלום עד שימות האב
האב תולש ומאכיל לכל מי שירצה
ומה שהניח תלוש הרי הוא של
יורשין

בנים ובנות

12. הניח בנים גדולים וקטנים
אין הגדולים מתפרנסים על הקטנים
ולא הקטנים נזונים על הגדולים
אלא חולקין בשוה

נשאו הגדולים ישאו הקטנים
ואם אמרו קטנים הרי אנו נושאים
כדרך שנשאתם אתם
אין שומעין להם
אלא מה שנתן להם אביהם נתן:

13. הניח בנות גדולות וקטנות
אין הגדולות מתפרנסות על הקטנות
ולא הקטנות נזונות על הגדולות
אלא חולקות בשוה

נשאו גדולות ישאו קטנות

זה חומר בבנות מבבנים
שהבנות נזונות על הבנים
ואין נזונות על הבנות:

ואם אמרו קטנות הרי אנו נושאות
כדרך שנשאתם אתם
אין שומעין להן

מבנה הפרק

בניגוד לכמה פרקים אחרים בש"ס, כאן אין מבנה ברור ומובהק, אך דומה שניתן להצביע על רמזים של מבנה.

אם נתבונן במושגים המשמשים בפרק, נגלה כי החלוקה הראשית היא בין החלק המשתמש במושג ה'נחלה' (משניות 4-1) לבין זה המשתמש ב'ירושה' (משם והלאה). המשניות האחרונות (12-13) אינן משתמשות באף אחד ממושגים אלו, והן חריגות בהקשר זה. יתר על כן, הצצה חטופה במשניות הפרק הבא תגלה שעל פניו שייכות משניות אלו לשם, מבחינה לשונית ותוכנית.

ניתן לטעון כי משניות אלו הן תוצאה של חלוקה שגויה של הפרקים¹. אף שאין לדחות זאת על הסף, אני אבקש להציע שמשניות אלו מופיעות כאן, בין השאר, כדי להשוות את חתימת שני חלקי הפרק. בסוף כל אחד מהחלקים (חלק הנחלה וחלק הירושה) מופיעה משנה העוסקת ביחס שבין בנים/בנות ועוסקת בעניין המזונות. אם כך, הרי שהחלקים יוצרים מבנה זהה, שעל משמעותו אעמוד להלן.

משמעות החלוקה קשורה בביאור מושגי הנחלה והירושה וניתן להפליג בה הרבה. בקצרה, נראה שהנחלה קשורה לתודעה שבטית/לאומית, אדם דבק בנחלת אבותיו², שמו של אדם קרוי על נחלתו³, בדרך כלל מדובר על קרקע⁴, כזו שעוברת בין הדורות. לעומת זאת, הירושה כרוכה בדבר אנושי הרבה יותר, איזה שימוש יהיו לנכסי הנפטר. אדם שנפטר משאיר אחריו נכסים, מכל מיני סוגים, ויש לפסוק מי יכנס תחתיו וישלוט בכל עמלו.

חלוקה חדה זו אינה קיימת במקרא, אך לדעתי בחז"ל, ובעיקר בפרק במשנה שלנו, היא בהחלט קיימת, כפי שאשתדל להראות להלן.

¹ עיין י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ס, עמ' 996-993.

² ראה למשל במדבר פרק לו' פסוק ז': 'כִּי אִישׁ בְּנִחָלָת מִטָּה אֲבֹתָיו יִדְבֹקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'; וכל ההקשר שם.

³ ראה למשל רות פרק ד' פסוק ה': 'לְהָקִים שֵׁם הַמָּת עַל נַחֲלָתוֹ'; וכל ההקשר שם.

⁴ או על קניין רוחני, ראה למשל מכילתא דר"י מסכתא דשירה פרשה י': 'יבא ישראל שנקראו נחלה לארץ ישראל שנקראת נחלה ויבנו בית המקדש שנקרא נחלה בזכות התורה שנקראת נחלה'.

חלק הנחלה

שתי המשניות הפותחות את החלק הראשון יכולות לעמוד כל אחת לעצמה, וכל אחת בראש הפרק.⁵ משנת 'יש נוחלים' (1) עוסקת ביחסי המשפחה העקרוניים, בחלל ריק, ללא נפטר, ואילו 'סדר נחלות' (2) עוסקת בשאלת הקדימות במקרה בו אדם נפטר ואין לו יורשים או שיש לו יותר מיוורש אחד.

בין שתי המשניות קיים הבדל עקרוני ביותר, בנקודת המבט. משנת 'יש נוחלים' בוחנת את הדברים בצורה מופשטת, בלי שאף אחד נפטר, ומעצבת את יחסי ההנחלה. מדובר בבחינה עקרונית של יחסים משפחתיים והדדיותם. ניתן לומר כי השאלה נשאלת מנקודת המבט של הנחלה עצמה, כיצד היא משרטטת את המפה המשפחתית. לעומת זאת, משנת 'סדר נחלות' בוחנת את הסוגיא מהפרספקטיבה של הנפטר, החיפוש הוא אחרי הקרוב ביותר אליו. אין כאן כלל יחסים של הדדיות (הנחלה 'עוברת' או 'נתנת' ולא 'מונחלת' - למעשה, 'נחלה' חדלה מלשמש כפועל ועוברת לשמש כשם).⁶

אלו שתי דרכים שונות לגשת אל השאלה, הבחירה באיזו מהן לפתוח היא בחירה משמעותית.

יש נוחלים (1)

כאמור, המשנה הראשונה בוחנת את הדדיות היחסים בתוך המשפחה. המשנה בנויה בצורת תמונת מראה, דבר המביא לכמה כפילויות⁷ מוזרות. ייתכן שתמונת המראה באה לבטא את ההדדיות שביחסי הירושה, מדובר בקשר בין שנים, לא בנפטר ויורשו.

עם זאת, קיים קושי גדול יותר בנוגע למשפט הפתיחה. כל רשימה במשנה זו מסתיימת בתבנית קבועה 'נוחלים/לא נוחלים ומנחילים/לא מנחילים'. רק הרשימה הראשונה, רשימת המנחילים והנוחלים, זכתה גם לפתיחה: 'אלו נוחלים ומנחילים'. מדוע צריכה רשימה זו גם פתיחה וגם סיום? הדבר תמוה.

אני מבקש לטעון כי יש בכך עדות לתוספת שנוספה על גבי נוסח מקורי, שכלל לא כלל את הבנים והאב.⁸ הנוסח המקורי החל 'האחים מן האב נוחלים ומנחילים...', ירושת

⁵ ואף נראה שבסדר התוספתא משנה 2 היתה לפני משנה 1.

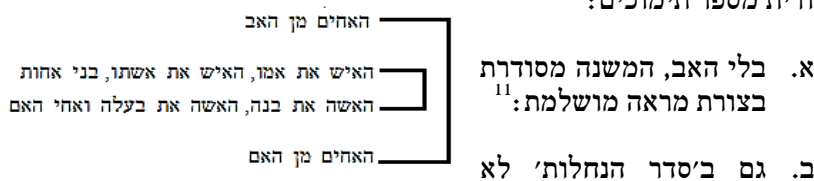
⁶ במשפחה שלי, ניתן לשאול מה היחסים בין האחים באופן כללי, וניתן לשאול מי הכי קרוב אלי, מה סוג הקרבה לאדם ספציפי. לדעתי, באפשרות הראשונה נתפסת הנחלה כמהות משפחתית, שמונחלת מאחד לשני, אך בשניה היא רכוש של הנפטר, שעובר לקרוב אליו ביותר. במובן זה, כבר ב'סדר הנחלות' מתחילה המנגינה של ה'ירושה'.

⁷ שיובילו את הגמרא לשאול 'הא תו למה לי? !'

⁸ אם אין מעוניינים לקבל זאת כטענה פילולוגית-היסטורית, הרי שניתן לקבלה כטענה ספרותית. המשנה עוצבה בדרך זו כדי לבטא את חריגות ירושת האב מהירושות האחרות.

האב נוספה בתחילתו. אם אכן כך, גם ירושה זו נוסחה בצורה של הדדיות, אך הדדיות שונה משל השאר ('האב את הבנים והבנים את האב')⁹.

מעבר לכפילות המיותרת, ניתן להביא לטענה שירושת האב¹⁰ לא נכללה במשנה המקורית מספר תימוכים:



מופיע האב, אע"פ שנרמז בסוף (ומסתבר שגם שם הוא נוסף בשלב שני).

אם כך, ייתכן שזו הסיבה להקדמת יש נוחלים לסדר הנחלות, כיוון שסדר הנחלות עוקב אחרי הפסוק והאב לא מופיע בו.

ג. בתוספתא שנינו שהירושה ממשמשת ועולה 'עד ראובן'.¹² מדוע ראובן ולא יעקב עצמו? ייתכן שזה נובע מכך שהתוספתא משמרת מסורת קדומה שלא הכירה בירושת האב, ועברה רק לאחים.

אם כן, סביר שירושת האב נוספה בתחילה. עניין נוסף עליו יש לתת את הדעת הוא שכל הדין המופיע במשנה זו, גם אם אינו סותר במובהק את דין התורה, הרי שהוא שונה ממנו בתכלית. בפרשת הנחלות אצל בנות צלפחד מופיעים היורשים הבאים בסדר הזה: אם אין בן אז יורשת הבת, אחריה האחים, אחריהם אחי האב, ואם אין אז שארו הקרוב. במשנה לעומת זאת חסרים הבת, אחי האב ו'שאר' - ומופיעים כאן: הבן, האם, האשה ובן האחות. למעשה, החלק היחיד במשנה זו התואם את המופיע בפרשת הנחלות הוא ירושת האחים, וגם בו נוצרה החלוקה בין אחים מן האב לאחים מן האם, שאינה מופיעה בפשט התורה.

כלומר, המשנה מציעה דין אלטרנטיבי, שאף אם אינו סותר בפירוש, הרי שהוא שונה למדי מדין פרשת בסדר הנחלות. ברצוני להציע כי פרשה זו מסתמכת על מציאות הקודמת לפרשת בנות צלפחד, ואם תרצה אמור, על פרשת סוף ספר במדבר (פרק לו).

⁹ משפט זה מיותר, הראשונים כולם מנסים לתרצו, לפי דברי זה בא להדגיש את היות האב יורש, בניגוד למשנה המקורית, וכך כתבו גם חלק מהראשונים (לא לגבי המשנה המקורית).

¹⁰ אני רואה במשפט זה מייצג של ירושת האב את הבנים. מה עם 'הבנים את האב' שוודאי ירשו בכל דין שהוא? מספר אפשרויות:

חלק זה של המשפט אכן הופיע, זה יסביר את הקדמת 'האב את הבנים' ל'הבנים את האב' (שאלת הגמרא). זו ירושה פשוטה וברורה, ואין צורך להזכירה ברשימה זו (יש לזכור כי גם ירושת הבת או אחי האב לא מופיעה כאן).

¹¹ לגבי 'בני אחיות' קיים חילוף גירסה אחות/אחיות, מכאן ברור שבין אם נגרוס 'בני אחות' ובין אם 'בני אחיות', הכוונה לבן אחות הנפטר, שירש את דודו אך דודו לא יורש אותו. שהרי כך זה מקביל ל'אחי האם'.

¹² בכתב יד וינה מופיע 'עד ראובן בן', ליברמן בתוכ"פ עמ' 405 רצה להגיה 'וכן' ולראות זאת כחלק מההלכה הבאה. לענ"ד ברור שהיה כתוב 'ראובן בן יעקב', ונשמט יעקב בכוונה או בטעות.

בפרשה זו דורשים בני מנשה מנשה רבנו שלא יאפשר לבנות צלפחד להעביר את נחלתן למטה אחר, וכך עושה משה, בנות צלפחד מצטוות להנשא למשפחת מטה אביהן.

כלומר, פרשה זו דורשת את השארות הנחלה אצל מטה האב, וכן היא מכירה בירושת הבן את אמו והאיש את אשתו (שהרי רק כך יכולה נחלת הבנות לעבור לשבט אחר). סברה כזו תסביר היטב מדוע לחלק בין אחים מן האב לאחים מן האם, שהרי השבט נקבע על פי האב, והנחלה בין אחים מהם תביא למעבר נחלה ממטה אל מטה. יש להזכיר כי הבת נעדרת ממשנה זו, וכך למעשה נמנעת כל אפשרות של העברת נחלה. דומני כי משנה זו מייצגת את התודעה השבטית בטהרתה, זו שהיתה קיימת בטרם נתחדשה ירושת הבת.

הנחלה במשנה זו שייכת לשבט, למשפחה, והיא מונחלת באופן הדדי בין בני המשפחה. הדדיות זו מתקיימת רק בין גברים, כדי לשמור על 'מטה האב', הנשים יכולות להנחיל ולא לנחול, כיוון שהדבר יביא לתוצאה הרסנית של מעבר נחלה. עכשיו מובן מדוע אין במשנה זו נפטר, האדם הפרטי לא רלוונטי מבחינה זו, הנחלה היא שמכילה את האדם, ולא הוא הבעלים שלה.

אם אחזור למה שפתחתי בו, ייתכן שדווקא ההוספה של ירושת האב את הבנים, הירושה היחידה שעובדת במובהק גם כנגד הכיוון האנליטי (מלמעלה למטה), מדגישה את על-הזמניות של הנחלה. הנחלה היא מהות שכולם נמצאים בתוכה (כל משפחת האב), לצדדים, אחורה וקדימה.

סדר נחלות (2)

משנה זו היא סוג של מדרש הלכה המסכם את פרשת הנחלות של בנות צלפחד. המשנה עוקבת אחרי הפסוקים ודי נצמדת לכתוב שם, מלבד שתי תוספות עיקריות (שהן אחת): כל יוצאי הירך קודמים, והאב קודם לכל יוצאי יריכו.

על פניו, המשנה פשוטה, אך אל מול המשנה הקודמת היא מקבלת משמעות שונה. ראשית, שינוי הפרספקטיבה שכבר ציינתי, כאן יש נפטר, וממילא אין הדדיות. הקשר כאן הוא של "יוצאי ירך", קשרי אבהות, סדר הנחלות הוא מלמעלה למטה, ורק כשאין למי להוריש, הוא "עובר" צעד אחד הצידה. השאלה במשנה זו היא מה לעשות עם נחלתו של הנפטר, מנקודת המבט שלו, לא של הנחלה ולא של השבט, להקים שם המת על נחלתו.

בנות צלפחד הציפו את הבעייתיות של התפיסה השבטית, מחיקת האדם הפרטי (שאין לו בנים). משה נענה להם והורה שיש צורך לשמור גם על נחלת האדם הפרטי, ולהקים את שמו על נחלתו. משנה זו מביאה את פרשת בנות צלפחד להלכה.

בנוסף, ייתכן שיש לראות בביטוי 'יוצאי יריכו' ארמז מקראי. אף על פי שהביטוי נשמע נפוץ, הוא מופיע בתנ"ך רק שלש פעמים, פעמיים לגבי בני יעקב,¹³ ופעם אחת על גבעון.¹⁴ לגבי גבעון, נראה שגם שם הוא רומז ליעקב, שהרי היו לו שבעים בנים, בדומה לצאצאי יעקב. (ובכל מקרה, תמיד מדובר על שבעים נפש, אומה.)

במובן זה, משנה רומזת כי יש לראות כל אדם כאב של אומה. לא השבט הוא הקובע, הנחלה שייכת לאדם עצמו, הוא אבי האומה. ראייה זו מאפשרת את ירושת הבת, שממשיכה את אביה יותר מאשר משפחתו. מצד שני, היא מונעת את ירושת אביו של הנפטר, שיופיע רק ברמז. היחסים אינם הדדיים, כל אב הוא אב של אומה.

במילים אחרות, שתי המשניות מציגות לנו שתי תפיסות שונות של מושג הנחלה. הנחלה של המשנה הראשונה נובעת מתפיסה שבטית ראשונית, לפני שהיא נתקלת בבעיות המציאות (נפטר שאין לו בנים למשל). הנחלה של המשנה השנייה מציגה את מה שקורה לאחר פרשת בנות צלפחד, כשמטרת הנחלה היא הקמת השם של בעליה, לאחר שנפטר ושמו עלול להמחות. שני הרעיונות הללו עדיין שונים מאד מרעיון הירושה, אותו נפגוש בחלק ה'ירושה'.

בנות צלפחד (3)

משנה זו תמוהה, קשה להבין מדוע הובאה בפרק. תשובה ראשונית היא שמדובר בחלק מהמשנה הקודמת, מעין המשך של המדרש הקדום.¹⁵ משנה זו מעידה לנו על היותה של המשנה הקודמת פועל יוצא של תביעת בנות צלפחד.

עם זאת, ניתן לראות שמשנה זו וכן זו שאחריה כבר משלכות מושגים שנראים שייכים לחלק הבא, במובן זה הן מהוות משניות מעבר. כוונתי לביטויים 'חלק' ו'נכסים' ואולי גם למערכת הפעלים 'נתן/נטל'. הדיבור על חלוקת הנחלה מפרק את המערכת ה'אוטופית' שנבנתה במשניות הקודמות. הנחלה לא נשארת שלמה, גם אם היא נשארת בשבט, ואפילו אם תקים את שם בעליה הקודמים, הרי שהיא מתפרקת. היבט כזה גם מחייב לראות את ה'נחלה' כ'נכסים', ביטוי מחולן ורכושני, לעומת הנחלה.

שלב נוסף בקריסת התמונה הראשונית אירע, הירושה נתקלה בכך שיש יותר מיורש אחד, והנחלה מוכרחת להתחלק. התודעה השבטית כבר נסדקה מאד. לשון אחרת, אם בתחילה עסקנו בפרספקטיבה של השבט, ולאחריה בפרספקטיבה של הנפטר, עכשיו באנו לנקודת המבט של היורש.

¹³ בראשית מו' כו', שמות א' ה'.

¹⁴ שופטים ח' ל'.

¹⁵ משנה זו מופיעה בשינויים קלים גם בתוספתא כאן וגם בספרי על פרשת בנות צלפחד, אמנם שם המיקום אינו סמוך להלכות אלו, אך ייתכן שבסידור אחר היה כך.

אחד הבן ואחד הבת (4)

המשנה האחרונה בחלק זה היא הקשה ביותר. המשפט הראשון שלה סתום (מה פירוש אחד הבן ואחד הבת בנחלה? באיזו נחלה?) ואין קשר גלוי בינו לבין ההמשך ('אלא ש...').

אפשטיין¹⁶ טוען שבהלכה המקורית היה 'אחד הבן ואחד הבת בנחלת האם (כלומר, בזה אין קדימות לבן) הבן נוטל פי שנים...'. עורך המשנה מחק את 'האם' במשפט הראשון (כיוון שחולק על דעה זו) והוסיף 'אלא' כדי לקשר בין המשפטים. הוא מביא לכך ראיות רבות.

בין אם נקבל זאת ובין אם לאו, הרי לפנינו משנה שנושאה האמיתי הוא ההבדלים בין ירושת האם לירושת האב, אך היא מתחזה לעוסקת בהבדלים בין הבן לבת. ניתן לראות זאת כהשלמת המגמה של המעבר לנקודת המבט של היורש, שמחליפה את זו של המוריש. עם זאת, נראה שטמון כאן עניין נוסף. נחלת האם מאתגרת מאד מהבחינות אותן ראינו. האם אינה שייכת בהכרח למטה האב, וכן לא נוהגת בה הקמת השם (האשה נקראת על שם בעלה¹⁷). נראה שמסיבה זו לא חלים על ירושה זו דיני ירושה הרגילים, אין בה יתרון לבכור, אין היא משועבדת למזון הבנות, ולתנאים מסויימים¹⁸ אף הבן והבת שווים בה. איך תוסבר נחלה זו בתוך מערכת הנחלה השבטיות או המשפחתית?

נראה שעורך המשנה מבקש לטשטש ירושה זו, בין אם בשינויים הלכתיים (הבן קודם לבת גם בה) ובין אם בשינויים ספרותיים (ההבדל הוא בין הבת לבן ולא בין האב לאם). מצד האמת, ירושה זו אכן שייכת למערכת אחרת, הדומה לזאת שמוצגת בחלק ה'ירושה', אך בצורה זו היא נכנסת לחלק הנחלה.

חלק הירושה

חלק זה, בלא משניות הסיום (12-13) בהן אעסוק בהמשך, נראה אחיד מבחינת לשון, ואף מבחינת תוכן. החריג בתוכו היא משנה (8) העוסקת בנאמנות, עולם מושגים שונה לחלוטין. אמנם נושא המשנה קשור, כיוון שמדובר בהורשה לאדם שלא היה אמור לרשת, אך על פניו לא מדובר בנסיון לשנות את חוקי הירושה, כמו בשאר המשניות.

¹⁶ לעיל הערה 3, עמ' 659-660.

¹⁷ הערה מתבקשת: התפיסה הפטריאכלית המובהקת המיוצגת בדיני הירושה (ובדינים רבים אחרים אצל חז"ל) מאתגרת מאד את הקורא המודרני. גם כותב שורות אלו, המאמין בערכי השוויון ומכיר בסובייקטיות של כל איש או אשה בעולם, מתקשה עם המסרים הללו. אך בכל זאת, יש להקפיד לקרוא את הדברים כפי שהם, מאתגרים ככל שיהיו, רק כך ניתן להתמודד איתם. אל לה לתפיסה המודרנית לשבש (במודע) את קריאת הטקסט כדי להתאימו לתקינות הפוליטית. אני כותב את הנראה לי בפירוש המשניות, את תפיסתי האישית והתמודדותי אשאיר לבמה אחרת.

¹⁸ ר' זכריה בן הקצב ור' שמעון, תוספתא פ"ז ה"י.

מבחינה זו, מתבקש לראות את משנה (8) כמשנת מעבר בין שני חלקים.¹⁹ אם נבקש להגדיר את הנושא של כל אחד מהחלקים, נאמר שהחלק הראשון עוסק באפשרות העקרונית לנשל את הבנים מהירושה, בעוד החלק השני עוסק בדיני צוואה. כלומר, למרות שהנושאים חופפים בדינים רבים, יש הבדל בין דיון עקרוני על אפשרויות עקיפת דיני הירושה, לבין דיון משפטי על חלויות הצוואה, הדיון השני בנוי על גבי הראשון.²⁰

נישול מהירושה

שלש בבות מרכיבות חלק זה, בכל אחת מהן חלוקה בין שני מצבים: ירושה/מתנה, ראוי/לא ראוי לירושה, נוהגים/לא נוהגים כשורה.

לא יטול עם אחיו (5)

דין זה מורכב משני מקרים²¹: 'האומר בני פלוני...' ו'המחלק נכסיו על פיו'. במקרה הראשון ביקש האב לנשל בן מהירושה, בלי דגש על הוספה לאחיו, בשני הוא מבקש

¹⁹ קיימת אפשרות אחרת, לחלק בין 'האומר' ל'הכותב', שאינה מסתדרת עם משנה זו, אך אני מעדיף את החלוקה שלמעלה.

יש להתלבט האם ניתן לתמוך את אחת החלוקות מהתוספתא. התוספתא לפרקנו מחולקת לשני פרקים - ז' וח'. אמנם סדר התוספתא שונה מעט מסדר משנתנו, אך עיקר הסדר נשמר. ההלכה האחרונה בפרק ז' מתייחסת בפירוש לדברי ר' יוחנן בן ברוקה (משנה 6). בפרק ח', ההלכות הראשונות (א-ד) עוסקות באדם ש'כתב נכסיו לאחר', וייתכן אם כן שמוסבות על משנה (7) 'הכותב נכסיו לאחרים'. מצד שני, הן אינן עוסקות ב'הניח את בניו', כך שיתכן שאין הן מוסבות עליה. מיד אחריהן, החל מהלכה ה', עוסקת התוספתא בנאמנות, המקבילה למשנה (8). אם נפרש כי הלכות א-ד עוסקות במשנה (7), אזי החלוקה היא ככל הנראה בין 'האומר' ל'הכותב', אך אם לאו, החלוקה שהצעתי בגוף המאמר מתחזקת. מכל מקום, אין לראות בכך ראיה חזקה מדי.

²⁰ ייתכן שיש להציע תמונה הרמונית יותר- החלק הראשון עוסק בניחות הירושה כשלעצמה, האם יכולה לעבור לאנשים אחרים וכדו', במקביל למשנת 'יש נוחלים', ואילו החלק השני עוסק במוריש ובשאלה כיצד לנהוג בנכסיו, במקביל למשנת 'סדר נחלות'- אם כן, הרי לפנינו שני חלקי הפרק בהקבלה מלאה.

²¹ אפשטיין, לעיל הערה 3, עמ' 617-618, דן במשנה זו באריכות וקובע כי מדובר ב'תרי תנאי'- הרישא והסיפא ('האומר') הם תנא אחד, והמציעתא ('המחלק נכסיו') הם תנא אחר. תנאים אלו נחלקו, לת"ק הבעיה היא רק כשמוריש לאדם שלא שייך בירושה, אבל אם נותן לאחד מבניו במקום בנים אחרים שפיר דמי, לתנא מציעתא גם זה לא אפשרי אם לא בלשון מתנה. ריב"ב חולק על שניהם וסובר שאפשר אפילו למישהו אחר בתנאי שראוי לירשו (אפילו בת במקום בנים).

הוא מביא לדבריו שתי ראיות: פתיחת 'המחלק נכסיו' מיותרת, היה ניתן להסתפק בפתיחת הרישא 'האומר...'. בנוסף, נמצא במדרש ילמדנו משנה זו בשם ר' אליעזר (אלעזר), מה שמוכיח שהיא מקור לעצמה. נראה שניתן להוסיף על דבריו את השינוי 'כתב' בין בתחילה... משום מתנה', שהרי הרישא של המשנה עסקה באומר ולא בכותב (ואם כן, שמא החלוקה המקורית היתה בין אומר לכותב).

אם כדבריו, הרי שעורך המשנה ביטל את האפשרות לשנות את הירושה עצמה, אפילו בבן בין הבנים, אם לא בלשון מתנה, והעמיד את דברי ר' יוחנן בן ברוקה דווקא בבן בין הבנים (כפי שפירשו התוספתא והתלמודים). יש כאן העצמה גדולה של כוח הירושה, דבר המחזק את הכתוב בגוף המאמר.

לחלק את הנכסים בצורה שונה. בראשון הוא מדבר על ירושה, בשני על 'חלוקה' (או בהמשך 'מתנה').

כבר ראינו כי המוטיב של 'חלק' ונכסים מבטא את נקודת המבט של היורש, ועוקף את ההקשר המהותי יותר של הירושה. המחלק לא מחפש את דין הירושה אלא את הבנים שלו, ואת מה שיקרה בנכסיו. נראה שההנגדה המשמעותית ביותר במשנה זו היא בין 'כתב... משום מתנה' לבין 'מה שכתוב'²² בתורה. יש התנגשות בין התורה לבין מה שעושה האב.

המשנה יצרה הנגדה בין הירושה של התורה לבין חלוקת הנכסים של האב שהיא 'מתנה'. בהמשך נראה שלמתנה זו יש חוקים ברורים, אבל ראשית יש להפרידה באופן ברור מהירושה. אפשרות כזאת נפתחת רק אחרי שעזבנו את נחלת הנחלה לטובת הורשת הנכסים. הנחלה שבפרק הקודם עוברת באופן אוטומטי, מבלי קשר לרצון של מי מהצדדים. הירושה, לעומת זאת, עשויה להיות תלויה במוריש או ביורשים.

המשנה מדגישה כי ה'מתנה' עשויה לשמש כ'טריק' בלבד, ואפשר לכתבה בתחילה באמצע או בסוף, העיקר הוא להפרידה מהירושה.²³

ראוי לירשו (6)

הבבא השניה מציגה מקרה שונה, עניינו של האב אינו נישול הבן, אלא הורשה לאחר.²⁴ גם מקרה זה מתנגש עם ה'כתוב' בתורה, התורה לא רק מונעת את נישול הבן, אלא גם אוסרת הורשה לאחר. עם זאת, כאן מכניס ריב"ב אפשרות נוספת, אם מדובר בראוי לירשו זה עובד. יש לדון בשאלה מה הכוונה 'ראוי', שהרי כל אדם ראוי לירשו בתנאים מסויימים, אבל מכל מקום ניתנת כאן שליטה גדולה יותר ביכולת ההורשה. האב יכול לבחור, מתוך ארסנל מסוים, במי לקיים את דין הירושה. לא מדובר כאן על מתנה אלא על ירושה ממש, במובן זה מדובר בפירוק גדול יותר של דין הירושה. אם קודם הותר לעקוף את הירושה בעזרת הצגתה כמתנה, כאן מתיר ריב"ב גם להוריש ממש, בתנאי שהיורש ראוי לירשה. כלומר, האדם חופשי לחלק את נכסיו, בתוך המסגרת שמציבה בתורה.

²² מוטיב הכתיבה בפרק משמעותי אף יותר, וייתכן שבמקורו הוא מנגיד בין הכתוב בתורה לבין הכתוב בדייתיקי (עיין הערה קודמת).

²³ ראובן ירון (השפעות הלנסטיות בדייתיקי, תרביץ כז, 470-474) כותב שהמשנה משקפת נוסח שטרות הלניסטי מקובל, בו באמת היה חובה לכתוב 'נותן', אחרת היה השטר בטל והולכים על פי דיני הירושה. אם כך, הדבר מציב ביתר עוז את דין זה אל מול דיני הירושה האוטופיים של התורה.

²⁴ לפי אפשטיין (הערה 24) בבא זו היא המשך של הרישא של משנה (5), ותבניתם זהה. האומר פלוני יירש/לא יירש, לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה. מכאן חיזוק נוסף לדבריו.

מניח את בניו (7)

המוטיבציה של הנפטר במשנה זו אינה ברורה, האם כוונתו לנישול בניו או שמא לנתינה לאחר. מכל מקום, מדובר באדם שכתב את כל נכסיו לאחרים (כנראה ע"י מתנה כמו משנה א') והשאיר את בניו בלא כלום, ובעצם ביטל למעשה את דין הירושה. במובן זה, הדבר חמור יותר מהמשניות הקודמות.

השיפוט במשנה זו אינו מעשי אלא מוסרי, האם ראוי לעשות כך. מעניין משחק המילים 'והניח את בניו... אין דעת חכמים נוחה...'. משמעות ה'הנחה' בהקשר שלנו היא השארת דברים אחרי המוות. בדרך כלל מדובר על השארת נכסים ('מה שהניח תלוש') או צאצאים ('הניח בנים...'), אך כאן מדובר כנראה על עזיבה, נטישה, הפקרה. הבנים של אותו אדם נשארים ללא כלום.

לטעמי, ושמא אני גולש כאן מדי למישור הספרותי-דרשני, המחלוקת היא על מה שנשאר אחרי אדם כזה. ת"ק סובר שאחרי אדם כזה לא נשאר דבר, דעת חכמים אינה נוחה, אף על פי שאת בניו הוא הניח. לעומת זאת, רשב"ג סובר שהדבר תלוי בהתנהגות הבנים, ואם אינם נוהגים כשורה הרי הוא זכור לטוב. בהקשר זה מדובר במילים פשוטן כמשמען, האדם נפטר ויזכרו אותו לטוב על כך שלא נתן לבניו הפושעים דבר.

בכל מקרה, הירושה כאן הופכת להיות עניין לשיפוט מוסרי, דעת חכמים, עד כמה שונה הדבר מהקביעה הקטגורית- מה שכתוב בתורה!²⁵

אם כדברי, הרי שלפנינו מעבר בן שלושה שלבים, החל מטריק העוקף את הנוקשות של הירושה ומאפשר "לעצב" אותה, דרך השינוי שלה לפי בחירה אישית, ועד לביטולה המוחלט התלוי בשיפוט ערכי.

משנת המעבר- נאמנות (8)

כאמור, משנה זו תמונה במיקומה. היא פותחת פתח לשאלה היסודית, כיצד ניתן לדעת מי הם היורשים. בניגוד לתמונה הטבעית המוצגת עד כה, בה ברור מי היורשים והשאלה היא רק כיצד לבצע את הירושה, בתמונה זו אין דרך לדעת מי ומי היורשים.

הקביעה של המשנה נחרצת- המוריש הוא הקובע מי היורש שלו. האח יכול לכל היותר לוותר על חלקו, אך לא להוסיף על היורשים. אם כך, נראה שנפלה האבחן האחרונה בחומת הירושה. גם הירושה עצמה, בטהרתה, נמצאת בסמכותו של המוריש. במילים אחרות, במקום להערים ולתת את נכסיו במתנה, הוא יכול פשוט להודיע מי בניו ומי אינם בניו. יש לשים לב, האח אמנם אינו נאמן כדי להוסיף את "אחיו" לירושה, אך הוא נאמן כדי להוריש לו, כלומר, המוריש הוא הקובע.

²⁵ בספרי פיסקא לד מופיע: "נתנה תורה דעת לחכמים לדרוש ולומר כל הקרוב בשאר בשר הוא קודם בנחלה". ייתכן שיש קשר בין הרמזים, דעת החכמים מחליפה את הכתוב בתורה בתור אמת המידה של הירושה. הדבר מביא להפיכת הדיון לערכי יותר מאשר להלכתי.

מכאן ואילך הירושה כבר לא נתפסת כמחייבת מוחלטת כפי שהיתה עד כה. הסמכות נמצאת לחלוטין בידי המוריש.

אם תרצה אמור, אחרי המעבר ההדרגתי אל פירוק הירושה, נפרצה הדרך לדיני הצוואה, שכלל אינם מתחשבים בדין הירושה. התברר שגם הירושה עצמה היא פיקציה, וממילא הצוואה היא אופציה מלהיבה.

דיני ירושה

גם בנושא זה אנו מוצאים שלש הלכות²⁶ הקשורות לכותב נכסיו. הראשונה עוסקת בתוקף דייתקי במצבים מסויימים, השניה בנוסח הכתיבה (לכניו!) והשלישית במעמד הנכסים הרשומים בה. ניתן לזהות כאן הדרגה ברמת ההכרה בצוואה,²⁷ כפי שיפורט להלן.

דייתקי (9)

כאמור, עצם ההכרה של המשנה בדייתקי מפתיעה על רקע תחילת הפרק, שהרי לא מדובר על 'מתנה' במובן הקלאסי של המילה, אלא על ציווי המת כיצד לנהוג ברכושו אחרי מותו. נראה לי שגם המשנה מודעת לפער, ורמזה עליו בביטוי הדומה 'יריכו' המופיע בשני החלקים - לעומת 'יוצאי יריכו' הנוחלים בחלק הראשון, נמצאת הדייתקי 'על יריכו' של המוריש וקובעת מה יהיה בנכסיו. המוקד נעתק מההולדה אל עבר הכתיבה (דרך האמירה-נאמנות).

המשנה מחלקת בין מקרה בו הדייתקי נמצאה על ירך המוריש לבין מקרה בו 'זכה בה לאחר', אך מדגישה ששם מדובר 'בין מן היורשים ובין שאינו מן היורשים' - הפוך מדברי ר' יוחנן בן ברוקה לעיל. כלומר, השאלה כבר איננה האפשרות העקרונית להוריש, אלא ההבדל הטכני, האם זכה בה לאחר או לא. להבדל זה מצטרפת הקביעה

²⁶ אם רוצים, ניתן לצייר כאן מבנה כיאסטי. שלש הבבות הראשונות (5-7) מפרקות את הירושה, שלש האחרונות (9-11) מבטאות את המצב לאחר הפירוק (כפי שיוסבר להלן), המשנה האמצעית עוסקת בפירוק, אך מבחינה עקיפה. בין השלשות אפשר למצוא זיקות לשוניות ותוכניות.

²⁷ החוקרים העוסקים בכך (ירון לעיל, קצוף, 'פפירוס ידין שטר מתנה ממדבר יהודה והתפתחות דיני הצוואה בישראל', דברי הקונגרס העולמי למדעי היהדות תשמ"ט ועוד רבים) מחזקים את ההבחנה בין מוסד 'דייתקי' לבין 'מתנה לאחר מיתה', הבחנה שעורכים כבר חז"ל במקומות רבים. לדבריהם (בצורה שטחית) במקור היה קיים הבדל לשוני ודיני בין המוסדות. הדייתקי נכתבת בגוף ראשון ומצווה מה לעשות עם הנכסים (מה שקרוי היום צוואה), בעוד מתנה לאחר מיתה נכתבת בגוף שלישי (מעידים אנו כי...) והיא נותנת מתנה עכשיו, שתחול לאחר מיתה (הפירות עד אז לכותב). המשמעות ההלכתית היא בשאלה האם ניתן לחזור משטר זה או לא. החוקרים עומדים על כך שבמשך השנים נשחק ההבדל ההלכתי, ונשאר ההבדל הלשוני בלבד. הבדלים הלכתיים משניים נוצרו עם הזמן.

מכל מקום, ההבדל בין השטרות בכל תקופה טעון בירור לעצמו. במסגרת לימוד המשנה לא נתתי דעתי יותר מדי להבדל זה, אם כי ראוי לעשות כך.

'דבריו קיימים' החוזרת לחלק הקודם, והביטוי 'לאחר' המקביל ל'הכותב נכסיו לאחרים'.

אם כן, לפנינו תמונת מראה של החלק הקודם, הצוואה שרירה וקיימת.

הכותב נכסיו לבניו (10□11)

כותרת משנה זו מקוממת, מדוע צריך האב לכתוב לבניו, הרי יקבלו את הנכסים מכח הירושה! גם אם ניתן לומר שמדובר כאן על רצון בחלוקה שונה מדין הירושה (בהתאם לכללים שנקבעו בחלק הקודם של המשנה) עדיין נראה שכותרת זו מביעה את ההיפוך שחל, לא הכתיבה בתורה היא שמורשה לבנים אלא כתיבת האב²⁸.

עם זאת, לרבי יהודה יש הגבלה על כתיבה זו (מתנה לאחר מיתה שאינה דייתיקי) והיא צריכה להיות מוקנית מהיום. יש לדון האם מעמד המתנה לפי ר' יהודה שונה מלפי ר' מאיר, או שלדעתו פשוט ניתן לוותר על הכתיבה, אך הדין זהה. לא מצאתי בשלב זה הסבר טוב למחלוקת זו.

המציאות של 'מהיום ולאחר מיתה' מרתקת- האדם קובע שכבר בחייו יתרחש המצב אותו הוא מעוניין לקיים לאחר מותו. ניתן לראות זאת כטריק בלבד (המשך של המתנה שלעיל), אך לדעתי יש כאן יותר מזה. אם בחלק הראשון של המשנה, חלק הנחלות, תואר מצב אידיאלי של נחלות, בלי שאף אחד נפטר, הרי שגם כאן נוצר מצב כזה. במשנת 'נחלים ומנחלים' (1), שיתוף הנחלה בין בני המשפחה מתואר בלי פטירה של אף אחד. המציאות המתוארת במשנה (11) היא מציאות דומה, איש אינו בעלים של הנכסים, איש אינו יכול למכור אותם, רק אכילת הפירות היא שעוברת.

כמובן שהדמיון בין המצבים שנוצרו מדגיש בצורה קיצונית ביותר את הפער ביניהם. בעוד שבמשנה (1) המצב הזה נוצר מתוך הקיום המהותי של ה'נחלה' (שבטיות, לאומיות וכו'), במשנה (11) הוא מגיע מתוך רצון האב וקביעתו לגבי מה שיקרה אחרי מותו.

מעניין שמה שנותר בסוף לדין הירושה הוא מה שהאב תלש (כמה סמלי). כלומר, רק המטלטלים נשארים בירושה, הנחלה (נדל"ן) אינה עוברת.

הגדולים והקטנים (12□13)

המשניות המופיעות בסוף הפרק סתומות ביותר. כפי שכתבתי לעיל, על פניו שייכות משניות אלו לפרק הבא. אין לפסול על הסף את האפשרות הפילולוגית, שחלוקת

²⁸ מי שאוהב מבנים כאלו- ארבע כתיבות בחלק הקודם, ארבע בחלק הזה.

הפרקים לא מדויקת או שהמשנה נוספה באיחור וכדו'. עם זאת, אנסה להסביר את מיקומה של משנה זו כאן.²⁹

ראשית, כבר הצבעתי על הדמיון שבין משנה זו לבין משנה (4) החותמת את חלק הנחלות. שתי המשניות עוסקות בהבדלים שבין בנים לבנות, משנה (4) משווה 'אחד הבן ואחד הבת' ואילו משנה (11-12) מבדילה 'זה חומר בבנות מבכנים'. בנוסף, שתי המשניות עוסקות במזונות. יש להעיר כי משניות נוספות בפרק ט' עוסקות בשני הנושאים הללו, כך שאין זו טענה מכרעת, אך בכל זאת יש בה טעם.

המשניות עצמן עוסקות באדם שהניח בנים גדולים וקטנים או בנות גדולות וקטנות, ובהסדרת יחסי הממון בין הצאצאים. הנקודות הנידונות הן הפרנסה, המזונות והנישואין.³⁰ מסקנת המשנה בסוף היא 'חומר בבנות מבכנים', כך שנראה שמטרתה העיקרית היא בחינת ההבדלים שבין בנים לבנות, בדומה למשנה (4), כפי שהיא מנוסחת לפנינו.

העיקרון המנחה בדין זה הוא חלוקת הנכסים, המטרה היא לחלק את מה שהאב השאיר ולא לשמר שום זיקות, לא פרנסה, לא מזונות ולא נישואין. כלומר, הירושה היא פירוק של המשפחה, היא שואפת לאפס שיתופיות. אפשר לראות גם משנה זו כניגוד של חלק ה'נחלות' (ובמיוחד של סיומו). אם הנחלה היא שימור של השבטיות והמשפחתיות, 'האחים מן האב נוחלים ומנחילים' - אחד הבן ואחד הבת בנחלה' בצורה הדדית, כאן החלוקה היא מוחלטת.

ייתכן שמדובר בנימת סיום קודרת של חלק הירושה (שנמשכת לעומק הפרק הבא) - משמעות הירושה החופשית היא פירוק המשפחה והשבט. לא רק שאין הדדיות, אין יחסים כלל וכלל. תמונת עולם הירושה החופשית מפרקת את המשפחה, כל אחד יכול להיות יורש, ואין להם אלא מה שנתן להם אביהם.³¹

סיכום

גם אם לא כיוונתי לדעת עורך הפרק, ולא צדקתי בכל דברי, נראה שהמתחים הגדולים צפו אל פני השטח.

²⁹ נראה שהתוספתא גם חילקה את הפרקים באופן כזה (אם כי פחות מובהק) אבל לא בטוח שזה מעיד משהו באמת.

³⁰ לגבי בנות, עדי הנוסח הארץ-ישראלים לא גורסים את עניין הנישואים. גם בדפוסים נשמר הבדל בהשמטת המשפט 'אלא מה שנתן להם אביהם נתן'. אין כאן מקום (ולא צורך) בדיון מעמיק בנוסח זה. עם זאת, משמעות המשנה קשה, ולכאורה הרישא והסיפא סותרות ('ישאו קטנים' או 'אין שומעים להם') והתלמודים אכן מתקשים בכך. אפשריין (מלנח"מ 661-660) טוען שיש כאן 'תרי תנאי' ועיין שם.

³¹ ייתכן שהביטוי 'הניח בנים' מתכתב עם 'הניח את בניו', והוא מבטא את הנטישה של האב.

הפרק מקיים מתח בין ה'נחלה' השבטית והטבעית, על כל עומס המשמעות שלה, לבין ה'ירושה' העוסקת ביעוד נכסי הנפטר. כל אחד מהחלקים מגלה גם הוא מתח פנימי, המקרב אותם זה אל זה במידה ניכרת.

חלק הנחלות מבטא מתח בין 'משפחת אב' האידיאלית והטבעית, לבין 'סדר הנחלות' המנסה להתמודד עם המציאות הכואבת (כשאין יורשים וכשיש נפטר). סדר הנחלות כבר מפורר את התמונה הטובה והנעימה של הנחלה, אך הוא נשאר בצורה מסודרת של קרבה לנפטר.

חלק הירושה מצדו מפורר את נוקשותה של הירושה ומציע מנגנוני עקיפה שלה, עד שהוא מגלה שגם הירושה עצמה כלל אינה ברורה ונעימה כפי שתוארה (אין דרך לדעת באמת מי בן של מי). דרך זה יוצרת הירושה מחדש את המצב ה'אידיאלי', נחלה על זמנית שאינה שייכת לאיש, בעזרת בחירתו של הכותב נכסיו לבניו. המוקד עובר מדין התורה אל בחירתו של האב, והוא האחראי למה שיקרה אחרי מותו.

בסוף הפרק מוצגת התוצאה של המעבר לירושה, שמשמעותה פירוק המשפחה אחרי מות הנפטר, אך אולי אין מנוס מכך.

על הצדקה הקהילתית¹

יונתן כהן

פתיחה - רקע: הקהילה

כבר עמדנו על האופי של מסכת בבא בתרא בה באים חז"ל לסדר מערכת חוקים והלכות גם לגבי התחומים שאינם מפרשים בבירור בתורה.² כחלק מעבודה זו הם נדרשים לדון בעיצוב המבנה והמערכת של הציבור והקהילה בישראל. וכך כותבת המשנה:

כופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר
רבן שמעון בן גמליאל אומר: לא כל החצרות ראויות לבית שער.
כופין אותו לבנות לעיר חומה ודלתים ובריח
רשב"ג אומר: לא כל העיירות ראויות לחומה.
כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר?
י"ב חדש. קנה בה בית דירה - הרי הוא כאנשי העיר מיד.³

במשנה זו אפשר לעמוד על שינוי ועל סוג של עלית מדרגה ביחס למשניות שקדמו לה. אפשר להבחין בכך כבר משינוי הלשון - 'כופין' הנושאת קונוטציה ומשמעות תקיפה יותר מהלשונות 'שרצו' ו'מחייבים' שהופיעו לפניה. וגם מצד התוכן, העיסוק הציבורי-כללי שיש לה למול סידור בין שני אנשים פרטיים. מה גם שהחייבים עצמם (ברמה הפיזית) הם על פניו גדולים יותר - "בית שער ודלת... חומה דלתים ובריח" לעומת "כותל".⁴

¹ הערה כללית- מאמר זה הוא בעצם הרחבה וחידוד של סיכום שלי ועל כן הסדר והאופי שלו הוא כפי הלימוד שלי בסוגיא, אני מתנצל מראש בפני מי שלא למד את הסוגיא אם הדבר יקשה על ההבנה, אני חושב שבכל זאת השאלות שהוא מתעסק בהם יכולות לגעת גם במי שמגיע 'מבחוץ'. עוד אציין שרוב הרעיונות והדברים לקמן הם פירות משיעורים של הרב נעם ואלישיב בסוגיה עם מעט הוספות שלי. ודבר נוסף- הסוגיה נפרשת על כארבעה דפים (ז-- יא). כל הציטוטים שאין להם מקורות מופיעים בדפים אלו.

² וכלשון הרמב"ם בהקדמת המשנה: "...אח"כ בבא בתרא וענינה במשפטי חלוקת הקרקעות, ודינים השייכים בבתים משותפים, ודיני שכנים, ובטול קשרי מסחר בהגלות מום, ודינים המסופקים בעניני מקח וממכר והיאך לדון בהם, ודיני ערבות והירושות. ואיחר חלק זה מפני שכולו קבלה ודברי סברא, ולא נתבאר במקרא"

³ פרק א משנה ה

⁴ נציין שבניתוחם את פרק המשנה הציגו הרב אבי וולפיש והרב נועם את משנתנו כעומדת במרכז הפרק [בתמצות נאמר שהמבנה מציג את הכפיה כבאה שבאה אחרי 'שרצו' ו'מחייבין' ושאחריה בא עוד פעם 'שרצו']. המקום היחיד בו אנו מוצאים את הלשון החמורה 'כופין' הוא בהקשר הציבורי.

שינוי זה מביא לניהול של הדיון במישור אחר כפי שקורה בגמרא. הגמרא תוקפת את המשנה בשאלה שאינה שגרתית כ"כ במישור הנזיקי-ממוני:

למימרא, דבית שער מעליותא היא? והא ההוא חסידא דהוה רגיל אליהו דהוה משתעי בהדיה, עבד בית שער ותו לא משתעי בהדיה.⁵

שאלת הגמרא בהחלט משונה- וכי מה הקשר בין גילוי אליהו ומידת חסידות לצורך הבסיסי של קהילה להגן על עצמה? לפני שנפנה לענות על השאלה הזו רק נחדד את ההנחה היוצאת משאלת הגמרא- כפיה על ציבור צריכה לעמוד בקריטריונים מוסריים גבוהים ביותר עד כדי העדפה של חיוב מתן 'אופציה' לגילוי אליהו על פני ההגנה של העיר.⁶

וביחס לשאלתנו- אם נסכים להבין שהגמרא לא באה להסביר מה המשנה התכוונה ב'אמת' ובעצם המשנה והגמרא מתייחסות לדין זה בצורות שונות נוכל לומר שמבחינת המשנה כפיית הבניה של בית שער היא מתוך התאגדות של הקהילה להגן על עצמם בתנועה של התכנסות פנימה והגמרא הופכת את ההתאגדות לתנועה החוצה, סביב המחויבות לעניים נמצאים בחוץ.⁷ אם לנסח את ההבנה הזו בדרך שונה נאמר שאולי הגמרא תמחה על הלשון 'כופין' משום שמדובר בצורך של העיר וברגע שהמימוש שלו יהיה מתוך כפיה הוא יאבד את האיוון ואת ההתחשבות בשיקולים השונים שצריכים להיות סביב בנייתו, קהילה שבונה לעצמה בית שער מתוך חיוב בית השער שלה יהיה אטום יותר מקהילה שיש לה מערכת שיקולים שבתוכם היא באה לאזן בין הצורך בהגנה למודעות ולפתיחות למתן הצדקה ולכניסת העניים. אפשר גם לקרוא את היישוב של הגמרא מתוך הבנה זו:

לא קשיא: הא מגואי, הא מבראי.

ואי בעית אימא: הא והא מבראי

ולא קשיא: הא דאית ליה דלת, הא דלית ליה דלת.

אבע"א: הא והא דאית ליה דלת

ולא קשיא: הא דאית ליה פותחת, הא דלית ליה פותחת.

אי בעית אימא: הא והא דאית ליה פותחת

ולא קשיא: הא דפותחת ידיה מגואי, הא דפותחת ידיה מבראי.

⁵ דף ז:

⁴ את העקרון הזה אפשר אולי לראות גם בביריתא שבהמשך הגמרא: "והתניא: שלשים יום - לתמחוי, שלשה חדשים - לקופה, ששה - לכסות, תשעה - לקבורה, שנים עשר - לפסי העיר" ממנה עולה שהאדם מתחייב קודם לעניים ורק אחר כך לשלום על השמירה.

⁷ נציין שאפשר לשמוע את הביקורת על בניית בית השער כבר במשנה עצמה. הלשון "חומה דלתיים וברייח" מופיעה בתורה בתיאור של ערי העמים היושבים בארץ: "כָּל אֵלֶּה עָרִים בְּצֻרוֹת חוֹמָה גְּבָהָה דְּלָתַיִם וּבְרִיחַ לְבַד מִעָרֵי הַפְּרָזִי הָרְגָה מָאֹד" (דברים ג, ה) ונראה שקשה להעלים מארמו כ"כ עבה.

ניתן לראות מעין תנועה בתיארוצים. הם יותר ויותר מצמצמים לכיוון שבא לתת את האפשרות למי שנמצא בחוץ להיכנס. אפשר אפילו להשתעשע ולקרוא אותם כתסריט בו בכל שלב יש יותר ויותר 'זום' - מהשער הענקי והמאיים עד ידית הדלת. כל מה שנותר לעני בשלב זה הוא - לפתוח את הדלת...

אם כן, הצדקה או לפחות האפשרות למתן הצדקה היא הדבר הראשון שהגמרא דנה עליו בבואה להתעסק עם המערכת הקהילתית. הגמרא תופסת אותה כמרכז של הקהילה ובכך מטרימה את הדיון המרכזי של הסוגיה על פרטי המערכת הזו.

לפני הכניסה לעובי הקורה של סוגיית הצדקה הגמרא מקדימה לעסוק במיסי הקהל הן בשביל להכניס אותנו לאווירה ולצורת חשיבה מערכתית - ציבורית והן בגלל שהכלים ההלכתיים שהיא בונה בדיון זה משמשים אותה בדיון על הצדקה. המס מהווה מוקד התארגנות קהילתית, הוא הביטוי הבולט ביותר לשותפות 'שלנו', המקום בו הכסף הפרטי של כל אחד ואחד הופך לנכס כללי - ציבורי. ובשל היותו מכונן את השותפות הוא גם חושף ונוגע בנקודות הפער ובמעמדות השונים שבקהילה והוא מכריע כיצד הם יבואו לידי ביטוי.

הגמרא מציגה כמה סוגי מס כאשר החלוקה הבסיסית היא בין מס פנימי - קהילתי למס עבור השלטון (נציין שגם בתוך מס השלטון יש חלוקה בין מס המוטל על כל אחד ואחד למס המוטל על הקהילה). אבחנות אלו מתחדדות כשבאים לדון על הפטורים מן המס. מתח זה הנוצר במפגש שבין היחיד לציבור ונסיון הבחינה של כל אחד מהם בנפרד ילווה אותנו לאורך כל הסוגיה.

דיון נוסף הוא סביב השאלה "כשהן גובין, לפי נפשות גובין, או דילמא לפי שבח ממון גובין?" כאשר אפשר להבין את השאלה בשתי צורות - אפשר להסביר את הדילמה כהתלבטות האם להתחשב בשיקולים סוציאליים (מס פוגרסיבי) או לא. ובניסוח תשיתי יותר - האם בניין החומה הוא פרוייקט אינטרסנטי בו מי שנהנה משלם או שהחומה היא חלק מלקיחת האחריות הכללי של הקהילה על עצמה ולכן השותפות תהיה שווה. אפשר גם להסביר שהשאלה היא יותר טכנית, מפני מה מתגוננים - האם הגייס בא על להרוג נפשות או רק לקחת ממון.⁸

ר' יוחנן מכריע כי גובים לפי ממון ואף מוסיף לחיזוק הדבר "ואלעזר בני, קבע בה מסמרות".⁹ הכרעה זו נוטה לטובת העניים ומעמידה את החומה כפרוייקט שרמת השותפות בו נמדדת לפי האינטרס והשימוש בו. טובת העניים כאן אינה באה כחסד וכהליכה לפנים משורת הדין אלא היא ייצור 'דין' שבמהותו מתחשב בעניים. אנו נראה שתפיסה זו של צדקה ממשיכה לאורך כל הסוגיה ההלכתית.¹⁰

⁸ כך הסבירו תוספות, נמוק"י והרבה מן הראשונים.

⁹ לא נכנס כאן לגרסה השונה של השאלה המופיעה בסמוך כ"איכא דאמרי" ממנה עולה לכאורה הכרעה הסותרת את ההכרעה כאן. הרוצה לעיין יראה בתוספות ד"ה 'לפי שבח ממון' ובשאר הראשונים שטיפלו בשאלה זו. בכל מקרה הכיוון שנקטו רוב הראשונים שראינו הוא חד משמעי לכיוון של 'שבח ממון' ועל בסיס הבנה זו נאמרים דברינו.

¹⁰ בכדי לא להרחיב את הדיון יתר על המידה מעבר לנושא שלשמו נתכנסנו הדיון סביב פטור ת"ח ועצם סמכות הקהל נמצא בנספחים.

ב. צדקה במקרא

בטרם נכנס לעובי הקורה של הגמרא ננסה להביט מעט במקורות המוקדמים - פסוקי התנ"ך בכדי לבחון כיצד הכיוונים שבמקורות אלו מתפתחים ומתעצבים אצל חז"ל.

באופן כללי אפשר לזהות שלוש תנועות בנוגע למערכת היחסים עם העניים בפסוקים: (1) בחינת 'סור מרע' - שלא להרע לעניים. (2) קריאה ליחס מתחשב בתוך מערכות החיים הנורמאליות. (3) נהיגה לפני משורת הדין ועשיית חסד. במקרא שני התנועות הראשונות נוכחות ביותר, הצדקה מתוארת כמעט ורק בהקשרים מערכתיים - חברתיים ואין תמונה של אדם פרטי שנותן פרוטה לעני.¹¹ דוגמאות נבחרות:

וּבְקִצְרְכֶם אֶת קִצִּיר אֲרֻצְכֶם לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֶךְ לְקַצֹּר וּלְקַט קִצִּירָךְ
לֹא תִלְקֹט; וְכִרְמֶךָ לֹא תַעֲוִלל וּפְרֹט כִּרְמֶךָ לֹא תִלְקֹט לְעָנִי וְלִגֵּר תַּעֲזֹב
אֹתָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:¹²

מִקֵּץ שִׁבְעֵי שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה; וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוֹט כָּל בַּעַל
מִשָּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יֵשֶׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגָּשׁ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא
שְׁמִטָּה לָהּ:¹³

אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעָנִי עִמָּךְ לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׂה לֹא
תִשְׁימּוֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ; אִם חֵבֶל תִּחְבֹּל שְׁלֹמֶת רֵעֶךָ עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ
תִּשְׁיָבֶנּוּ לוֹ; כִּי הוּא כְּסוּתָהּ כְּסוּתוֹ לְבִדָּה הוּא שְׁמָלְתוֹ לְעָרוֹ בְּמָה
יִשְׁכַּב וְהִיא כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אָנִי:¹⁴

¹¹ גם את הפסוקים: "כִּי יִהְיֶה כֶךָ אֶבְיוֹן מֵאֲמִד אֲחִיד בְּאֶמֶד שְׁעָרֶיךָ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לֹא תִאֲמַן אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת רֵדְךָ מֵאֲחִיד הָאֶבְיוֹן; כִּי פֶתַח תִּפְתָּח אֶת רֵדְךָ לוֹ וְהִעֲבִיט תַעֲבִיטָנּוּ דִּי מִחֲסָרוֹ אֲשֶׁר יִחְסֹר לוֹ" (דברים טו, ז - ח) שלכאורה נראים כצדקה 'קלאסית' צריך לקרוא מתוך ההקשר שלהם - הלוואה לפני שמיטה. אם נדייק את הדברים נאמר שהצדקה המקראית היא אינה חסד אלא חלק ממערכת הן במישור הציבורי והן במישור הפרטי.

¹² ויקרא יט, ט - י מתנות התבואה באות מתוך הבנה שהקרקע אינה לגמרי של 'בעליה' ולכן כחלק ממערכות זו-צריך להשאיר חלק לעני.

¹³ דברים טו, א - ב

¹⁴ שמות כב, כד - כו. גם כאן הציווי הוא בגדר של לא להרע בלבד. אין כאן ציווי על מתן כסף.

יחס כזה פחות מוכר לנו והוא יכול להתפרש באופן מסוים כניכור. אני רוצה להציע קריאה שלו כתודעה מרחיקת לכת שבאה לכוון חברה בה אין עניים.¹⁵ מצע לתפיסה של מתנות עניים כסוג של אבטחת הכנסה, מציאות בה הצדקה נעשית להבניה חברתית.

המקום בו אנו מתחילים למצוא צדקה מהסוג המוכר לנו יותר מתחיל להופיע בנביאים אחרונים בהם הצדקה מקבלת נופח אישי והיא אפילו נתפסת כפעולה דתית שבין האדם לאלוקיו. למשל:

יְדִיהָ שֶׁלַחָה בְּכִישׁוֹר וְכַפִּיהָ תִּמְכּוּ פֶּלֶךְ; כַּפָּה פֶּרֶשָׁה לְעִנִּי וְיְדִיהָ
שֶׁלַחָה לְאַבְיוֹן;¹⁶

לֵהֶן מִלְכָּא מִלְכִּי יִשְׁפֹּר עֲלֶיךָ וְחֻטְאֶיךָ בְּצַדִּיקָה פֶּרַק וְעֹוִיתְךָ בְּמַחֵן עֲנִין
הֵן תִּהְיֶה אֶרְכָּה לְשִׁלּוֹתְךָ;¹⁷

הלוא זה צום אֲבַחְרָהוּ פִּתַּח חֲרָצְבוֹת רֶשַׁע הִתֵּר אֲגִדּוֹת מוֹטָה וְשִׁלַּח
רְצוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל מוֹטָה תִּנְתְּקוּ; הֲלֹוא פָּרַס לָרַעַב לַחֲמֹךְ וְעֲנִיִּים
מְרוּדִים תָּבִיא בֵּית כִּי תִרְאֶה עָרִם וְכִסִּיתוּ וּמִבְּשָׂרְךָ לֹא תִתְעַלֵּם... אֲזִי
תִקְרָא וּיְקוֹק יַעֲנֶה תִשְׁוֹעַ וַיֹּאמֶר הִנְנִי אִם תִּסִּיר מִתּוֹכְךָ מוֹטָה שֶׁלַּח
אֲצַבֵּעַ וְדַבֵּר אֲנִי; וְתַפֵּק לָרַעַב נֶפֶשְׁךָ וְנֶפֶשׁ יַעֲנֶה תִשְׁבִּיעַ וְזָרַח בַּחֲשָׁךְ
אוֹרְךָ וְאַפְלָתְךָ כִּצְהָרִים;¹⁸

אם כן לפנינו שתי תפיסות של הצדקה- הראשונה תופסת אותה כמערכתית-חברתית והשנייה מעניקה לה גוון יותר אישי ודתי. הראשונה נוכחת יותר במקרא והשנייה בנביאים. אני חושב שההסבר לכך הוא שבשפה החוקית- מצוותית של התורה לא שייך

¹⁵ ואכן התורה מבטיחה "אפס כי לא יהיה בך אביון". אני מבין את הפסוק הזה כאידיליה ולא כעמדה מוסרית בשונה מהפסוק "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ".

¹⁶ משלי לא, יט. מתוך הפרק על אשת החיל, עמוד התווך של הבית.

¹⁷ הניאל פרק ד, כד. תרגום: לָכֵן הִמְלִיךְ עֲצָתִי תִיטֵב עָלֶיךָ: וְחֻטְאֶיךָ בְּצַדִּיקָה פֶּדָה, וְעֹוִיתְךָ בְּחֵן עֲנִיִּים, אוֹלִי תִהְיֶה אֶרְכָּה לְשִׁלּוֹתְךָ.

כאן הצדקה מוצגת כמכפרת עוון, מה שמעניק לה ממד אישי ודתי יותר (בין האדם לאלוקיו). השאלה המתעוררת על מעמד זה של הצדקה היא- מה מקומו של העני בתפיסה זו?

¹⁸ ישעיה נח ו- י

הקבלה מעניינת שזיהה חברי לויין היא בין צעקת העני ועניית הנותן ובין נותן הצדקה הקורא לה ועניית ה' לו.

נעיר עוד שדילגנו על פסוקים ח ו-יא ("אֲזִי יִבְקַע כְּשֹׁתֶר אוֹרְךָ וְאֶרְכָּתְךָ מִהֲרָה תִצְמַח וְהִלֵּךְ לְפָנֶיךָ צִדִּיק כְּבוֹד יִקְוֶה יִצְטַדֵּק וְיִנְחֶה יִקְוֶה תִמִּיד וְהַשְׁבִּיעַ בְּצִחְצִחוֹת נִפְשָׁךְ וְעֲצֻמְתֶּיךָ יִחְלִיץ וְהִיִּית כֶּגֶן רִוָּה וּכְמוֹצָא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכָּבְדוּ מִיָּמִיו") הנושאים גוון יותר לאומי משום שהרוח של רוב הפסוקים בפרשה היא אכן יותר אישי. עם כל זאת לא ניתן לדעתי להתעלם מהצדדים הלאומיים- כלל ישראלים שמופיעים בנבואה ומהאופי של כלל נבואות ישעיה שהוא ללא ספק לאומי. צריך עיון מה ההשפעה של פסוקים אלו על הפרשה.

לחייב את האדם הפרטי לתת צדקה משום שצדקה פרטית מטבעה באה מתוך חמלה ורחמים ולכן במישור הציווי הפניה היא לציבור ולחברה. אך הנביאים שמדברים בשפה מוסרית ומוכיחים את העם על אובדן הקומה המוסרית שלהם שיסודה אינו החוק אלא הפן היותר אישי- אנושי שנוהג לפנים משורת הדין.

אנו נראה כיצד הציר : ציבור- חוק, יחיד- חסד יתפתח גם אצל חז"ל ובפרט בסוגייתנו (כמובן שציר זה אינו כ"כ תבניתי וחותר והוא יותר עדין וגמיש. אנסה להציג את המורכבות שלו לאורך הלימוד).

ג. סקירה של סוגייתנו ומקורותיה המקבילים

כעת, ננסה להיכנס בשערי הגמרא. הסוגיה שלפנינו ארוכה יחסית והיא מהמרכזיות ביותר בש"ס בדיון על הצדקה. החפיפה בין הנושאים ההלכתיים לאגדתיים בולטת בה מאוד ואני אנסה להתבונן קצת בתוצרים שחפיפה זו יוצרת. בפרק הקרוב אנסה לסקור מספר מוטיבים ולעקוב אחר השתלשלותם בסוגיה (כמובן שיש הרבה ואני אתן רק כמה דוגמאות שמשכו אותי).

הגבאים

הזכרנו בקצרה את היסודות ביחס לתפיסת הקהילה שמניחה הגמרא בדיונים המטרימים את סוגייתנו, כעת כשהגמרא נכנסת להתעסק בפועל עם מערכת הצדקה היא דבר ראשון פונה לטפל במי שמפעילים את המערכת- גבאי הצדקה:

אמר מר : אין עושין שררות על הצבור פחות משנים.

מנא הני מילי? אמר רב נחמן, אמר קרא: (שמות כ"ח) והם יקחו את

הזהב וגו'. שררות הוא דלא עבדי, הא הימוני מהימן...

מאי שררותא? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: לפי שממשכנין

על הצדקה ואפילו בע"ש.

איני? והא כתיב: (ירמיהו ל') ופקדתי על כל לוחציו, ואמר ר' יצחק בר

שמואל בר מרתא משמיה דרב: ואפי' על גבאי צדקה.

לא קשיא: הא דאמיד, הא דלא אמיד.¹⁹

כבר בקטע קצר זה מופיעות שתי התייחסויות לגבאי הצדקה- מצד אחד הפסוק המקשר בין עבודתם לעבודת הגבאים בבניית המשכן ומצד שני הפסוק "ופקדתי על כל לוחציו" המציג אותם באור שלילי משו. באופן מובהק למדי אפשר לזהות שדווקא היחס הראשון הוא היותר רווח והמגמה של הגמרא היא להציג את גבאי הצדקה באור חיובי, היא

¹⁹ דף ח:

קובעת ש"הימוני מהימן" (למרות שאנו נראה שנושא טעון זה- נאמנות הגבאים מתפתח יותר בהמשך) וכן היא מיד מתרצת ומעמידה את הגבאים כ'לוחצים' רק במצבים מסויימים וממשיכה לשבח אותם:

והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע וגו' (דניאל י"ב) - זה דיין שדן דין אמת לאמתו, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד - אלו גבאי צדקה.

במתניתא תנא: והמשכילים יזהירו כזוהר הרקיע - זה דיין שדן דין אמת לאמתו וגבאי צדקה, ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד - אלו מלמדי תינוקות.

לפני המשך דברינו נביא כמה מקורות נוספים המשקפים את ההתייחסויות לגבאים בכדי להשלים את התמונה:

וגבאי צדקה - משיאים. מאי טעמא? כיון דמנצו בהדי אינשי, דאמר מר: ממשכנים על הצדקה ואפילו בערב שבת, ואם איתא דאיכא - אית ליה קלא. אושפיזכניה דרב אדא בר אהבה גיורא הוה, והוה קא מנצי איהו ורב ביבי, מר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא, ומר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא; אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, תנינא. "שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך" - כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך.²⁰

אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה ולא מן סנהדרין ולמעלה וכל שהוחזקו אבותיו משוטרי הרבים וגבאי צדקה משיאין לכהונה ואין צריך לבדוק אחריהן.²¹

תנו רבנן: לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם - ישא בת גדולי הדור. לא מצא בת גדולי הדור - ישא בת ראשי כנסיות, לא מצא בת ראשי כנסיות - ישא

²⁰ קידושין עו:

²⁰ קידושין פרק ד משנה ה. נבחר שהבדיקה המדוברת כאן לא נוגעת למעשיהם של גבאי הצדקה אלא ליוחסין שלהם.

בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה - ישא בת מלמדי
תינוקות.²²

העולה מן המקורות הללו הוא המעמד של גבאי הצדקה כאבן יסוד של החברה, הם מקושרים למלכים ולשוטרים המקראיים ונתפסים כאלו שמצדיקים את הרבים במעשיהם וכעוסקים במעשה מצווה חשובה מאוד. אפשר להבין שהמקורות מעצבים יחס כזה לגבאים כחלק מהעיצוב הכללי של הצדקה בכלל ושל הצדקה הקהילתית בפרט שיכולה ליפול לפורמאליות אטומה, חז"ל באים ומכניסים לגבאי הצדקה רובד ונופח שחורג מעבר לתפקיד הטכני ומעניק להם גם ממד מוסרי-רוחני. אני חושב שתפיסה כזו של 'הרשות המבצעת' היא נדירה מאוד (ננסה לשער בדעתנו פקיד או שליח של עמותה שנמקם בסקאלה של גדולי הדור וראשי הכנסיות...). אך בכל זאת לא מפתיע לראות שלצד היחס המעריך והמהדיר אפשר למצוא גם יחס שמציג את הגבאים לא רק כ'מצדיקי הרבים' אלא גם כאלו 'דמציני בהדי אנשי'. א"א לחמוק מצד הטכני והנוקשה שקיים בעבודת הגביה. ואכן יחסים אלו יבואו לידי ביטוי גם ברמה ההלכתית:

ת"ר: גבאי צדקה אינן רשאים לפרוש זה מזה, אבל פורש זה לשער
וזה לחנות;
מצא מעות בשוק - לא יתנם בתוך כיסו, אלא נותנן לתוך ארנקי
של צדקה, ולכשיבא לביתו יטלם;
כיוצא בו, היה נושה בחבירו מנה ופרעו בשוק - לא יתננו לתוך
כיסו, אלא נותנן לתוך ארנקי של צדקה, ולכשיבא לביתו יטלם...
ת"ר: אין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם
הגזברין...
א"ר אלעזר: אף על פי שיש לו לאדם גזבר נאמן בתוך ביתו - יצור
וימנה, שנאמר: ויצורו וימנו.

אמירות אלו חושפות צד של חשדנות מסויימת (ומוצדקת) שיש כלפי הגבאים שבאה להדגיש לנו שכמו בכל התעסקות עם כסף, גם צדקה היא נושא טעון הדורש התנהלות זהירה ומדוייקת.²³

כנקודה אחרונה ארצה לבחון את הנושא דרך השוואה בין שני דמויות המתעסקות עם חלוקת הצדקה המופיעות בסוגיה- רבי ובנימין הצדיק:

²² פסחים מט:

²³ בפרק הבא ובנספח ננסה לראות עוד הבטים הלכתיים של היחסים השונים לגבאים ולראשי הקהל.

אמרו עליו על בנימין הצדיק שהיה ממונה
על קופה של צדקה.

רבי פתח אוצרות בשני בצורת.	פעם אחת באתה אשה לפניו בשני בצורת.
אמר: יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא, בעלי הלכה, בעלי הגדה, אבל עמי הארץ אל יכנסו.	
דחק רבי יונתן בן עמרם ונכנס, אמר לו: רבי, פרנסני!	אמרה לו: רבי, פרנסני!
אמר לו: בני, קרית? אמר לו: לאו. שנית? א"ל: לאו. אם כן, במה אפרנסך?	אמר לה: העבודה, שאין בקופה של צדקה כלום!
[א"ל:] פרנסני ככלב וכעורב,	אמרה לו: רבי, אם אין אתה מפרנסני, הרי אשה ושבעה בניה מתים!
פרנסיה.	עמד ופרנסה משלו.
בתר דנפק, יתיב רבי וקא מצטער ואמר: אוי לי שנתתי פתי לעם הארץ!	לימים חלה ונטה למות, אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: רבש"ע, אתה אמרת: כל המקיים נפש אחת מישראל כאילו קיים עולם מלא, ובנימין הצדיק שהחיה אשה ושבעה בניה ימות בשנים מועטות הללו?
אמר לפניו ר' שמעון בר רבי: שמא יונתן בן עמרם תלמידך הוא, שאינו רוצה ליהנות מכבוד תורה מימיו? בדקו ואשכח,	
אמר רבי: יכנסו הכל ²⁴	מיד קרעו לו גזר דינו. תנא: הוסיפו לו עשרים ושנים שנה על שנותיו ²⁵

נקדים ונאמר שהסיפור על רבי מגיע בהקשר של הדיון על פטור ת"ח ממסים הקודם
לסוגייתנו אך בכ"ז כפי שהזכרנו יש לקרוא גם את הסוגיות הללו כמטרימות
וכמקושרות לסוגייתנו.

ברמה הספרותית ניתן לזהות קווי דמיון מובהקים בין שני הסיפורים: רקע התקופה
בשנים הוא שונות בצורת, לשון הבקשה שווה: "רבי פרנסני" גם ההבדלים חופפים
מאוד ברמת הצורה. אם נרצה לעמוד גם ההבדלים ברמת התוכן נראה שבעוד רבי
מעמיד תנאים מוקדמים, חוקר ושואל עד שהוא מוכן לתת מלשונו של בנימין הצדיק

²⁴ דף ח.

²⁵ דף יא.

בוקע רצונו לתת לאותה אישה מזון ללא תנאי אלמלא היה מוגבל מבחינה חומרית. טענות המבקשים גם מקיימות פער- הטיעון של התלמיד לוקח את רבי לכיוון הטבע שמוצג כמי שמצליח להבטיח מזון אף לחיות מלקטות ולא יצרניות (וא"א להתעלם מהרמז שהוא נותן לרבי על 'אכזריותו' כלשונו של רש"י: "...לפי שהעורב אכזרי על בניו והקב"ה מזמין להן יתושין מתוך צואתם ואוכלין") לעומת הטיעון של האשה הפונה לא לטבע אלא לאנושי וחוסר האונים (אפשר גם לקרוא כל טענה כמענה לטענה הקודמת- רבי מדבר בשפה של 'יש ברירה' ואכן מקבל מענה המראה לו מה הברירה ובנימין מדבר על 'אין ברירה' ומקבל תשובה של חוסר אונים מוחלט). ועוד- בעוד רבי מצטער על מעשהו המלאכים רואים במעשהו של בנימין זכות הראויה לשכר. חתימת הסיפור היא החזקה ביותר- בעוד רבי חוזר בו מדעתו ופותח את האוצר לכל בנימין הצדיק זוכה להארה עליונה ולאריכות ימים כאות על יושר וטוב דרכו.

את הפער שהצגנו בין עמדת ה'יש ברירה' לעמדת חוסר האונים אפשר לראות כפער צורני בולט נוסף בין שני הסיפורים. לסיפור על רבי אין אקספוזיציה, הסיפור מתחיל מתוך ההנחה שלרבי יש אוצרות שהוא פותח. אין הקדמה על מיניו לתפקיד זה או מניין יש לו אוצרות ההנחה היא שיש לו. הסיפור ממשיך מכאן להפגנת הכח של רבי שקבוע קריטריונים שיגבילו את קבלת האוכל. הסיום של הסיפור מאוד מעצים את העובדה שהשיקול של רבי הוא לאו דווקא 'פרקטי' - רבי מוותר על ההבחנות ומורה לחלק לכולם אוכל ולא נראה שנוצר מכך כל נזק. לעומת זאת, הסיפור על בנימין הצדיק הוא סיפור של חוסר. בנימין הצדיק הוא דמות לא ידוע ויש להקדים עליו. הוא חסר את העוצמה של רבי. גם קופת הצדקה שעליה הוא אחראי, מתגלה כריקה. בנימין אינו מבחין בין אנשים אלא מונע אך ורק משיקולים פרקטים. החוסר אצל בנימין ממשיך להתגלגל- הוא נעשה חולה. וגם הפתרון הוא 'חיצוני' ובאופן ראשוני הוא אינו שובר את מעגל החוסר- אלא כפי שרבי בנימין פרנס את האשה משלו, כך הקב"ה מפרנס את רבי בנימין משלו, אלא שהקב"ה עצמו אינו חסר דבר.²⁶

מעניין לבחון גם את מיקומם של הסיפורים- הראשון מופיע ממש בתחילת הסוגיה והשני הוא מהחותמים את הסוגיה, אפשר לראות בכך אולי נסיון של הגמרא ללמד על ההתפתחות שנוצרת בסוגיה- מהיחס המנוכר והפורמאלי בנתינת הצדקה ליחס של מסירות נפש ושל מחוייבת מוחלטת לכל נפש ונפש מישראל.^{27 28}

²⁶ תודתי לאלהיו רוזנפלד על הערה זו.

²⁷ איני יכול לפטור עצמי בלא 'למוד זכות' על רבי ולכן אביא כאן את דברי השו"ע בנידון: "רבי שהיה מצטער שנתן פתו לעם הארץ, משום דהיו שני בצורת ומה שהיה אוכל עם הארץ יחסר לתלמיד חכם, הא לאו הכי חייב להחיותו. אם בא לפנינו מת ברעב, חייב להחיותו אף על פי שהוא ספק אם יחסר לתלמיד חכם אחר כך" (יו"ד סימן רנא סעיף יא). אך נשים לב שהשולחן ערוך עצמו מנסה להראות שברמת ההלכה אין ללמוד ממעשה רבי שלא לתת לעם הארץ ושהמחויבות כלפי העניים היא חובה מוחלטת.

²⁸ רעיון דומה אמר הרב אורי על מעשה מונבז המלך שאמר: "אבותי גנזו [אוצרות] ממון ואני גנזתי אוצרות נפשות" הרב אורי קישר את האמירה הזו לדיון על גביה לפי ממון או נפשות מתחילת הפרק. בעוד שם ההכרעה הייתה לצד ה'ממון' שגובר על ה'נפשות', לאחר תהליך שהסוגיה מעבירה אותנו 'הנפשות' מקבלות יחס מועדף מבחינה מוסרית על פני ה'ממון' בסוף הפרק. [בשם ר' אלישיב]

צדקת הגויים

מוטיב נוסף שברצוני לגעת בו הוא הנוכחות של הגויים בסוגיה. חלק זה גם נושא חלקים אגדתיים והלכתיים ואנו רק נסקור אותו ולא ניכנס לעובי הקורה העיונית שלו.²⁹

אפשר לומר שהרוח הכללית שמנשבת המקורות רואה את קבלת הצדקה מהגויים בעין רעה מאוד:

תניא, אמר להן רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: בני, מהו שאמר הכתוב (משלי י"ד) צדקה תרומם גוי וחסד לאומים חטאת? נענה רבי אליעזר ואמר: צדקה תרומם גוי - אלו ישראל, דכתיב: (שמואל ב' ז') ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ, וחסד לאומים חטאת - כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו, כמו שנאמר: (עזרא ו') די להוון מהקרבין ניוחין לאלהה שמיא ומצליין לחיי מלכא ובנוהי. ודעביד הכי לאו צדקה גמורה היא? והתניא: האומר סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה לעולם הבא - הרי זה צדיק גמור! לא קשיא: כאן בישראל, כאן בעובד כוכבים.

נענה רבי יהושע ואמר: ...כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא כדי שתמשך מלכותן, שנאמר: (דניאל ד') להן מלכא מלכי ישפר עליך וחטיך בצדקה פרוק ועויתך במיחן עניין הן תהוי ארכא לשלותיך וגו'.

נענה רבן גמליאל ואמר: ...כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא להתייגר בו, וכל המתיהר נופל בגיהנם, שנאמר: (משלי כ"א) זד יהיר לץ שמו עושה בעברת זדון, ואין עברה אלא גיהנם, שנאמר: (צפניה א') יום עברה היום ההוא.

אמר רבן גמליאל: עדיין אנו צריכין למודעי. רבי אליעזר המודעי אומר: ...כל צדקה וחסד שעכו"ם עושין חטא הוא להן, שאין עושין אלא לחרף אותנו בו, שנאמר: (ירמיהו מ') ויבא ויעש ה' כאשר דבר כי חטאתם לה' ולא שמעתם בקולו והיה לכם הדבר הזה.

נענה רבי נחוניא בן הקנה ואמר: צדקה תרומם גוי וחסד - לישראל, ולאומים - חטאת.

²⁹ הרוצה לעיין יראה את מאמרו של הרב יעקב מידן בנושא בתוך: http://asif.co.il/?wpfb_dl=946

אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לתלמידיו: נראין דברי רבי נחוניא בן הקנה מדברי ומדבריכם, לפי שהוא נותן צדקה וחסד לישראל, ולעכו"ם חטאת.

מכלל שהוא נמי אמר, מאי היא? דתניא, אמר להם רבן יוחנן בן זכאי: כשם שהחטאת מכפרת על ישראל, כך צדקה מכפרת על אומות העולם.³⁰

תרגום מעשי- הלכתי לרוח זו ונני מוצאים ממש בסמוך לסיום הדרשות:

איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא, שדרה ארבע מאה דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו; שדרינהו קמיה דרבא, קבלינהו משום שלום מלכות. שמע רבי אמי איקפד, אמר: לית ליה (ישעיהו כ"ז) ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות אותה? ורבא? משום שלום מלכות. ורבי אמי נמי משום שלום מלכות? דאיבעי ליה למפלגינהו לעניי עובדי כוכבים. ורבא נמי לעניי עובדי כוכבים ייבנהו, ור' אמי דאיקפד הוא דלא סיימוה קמיה.

גישה זו מעוררת שאלה עקרונית- מדוע להתייחס ככה לצדקת הגויים? מה גם שמשמעות פשטי הפסוקים הפוכה מהדרשות (ונשמעת יותר כדברי ר' יוחנן) והנימוקים המובאים נראים קטגוריים ולא משכנעים כ"כ בקריאה ראשונית.

הסבר אפשרי שניתן להציע הוא הסטורי- תלמידי ר' יוחנן אמרו את דברם על רקע החורבן³¹ ורבא נאלץ לקבל את הכסף משום שלום מלכות בשונה מר' אמי שלא היה כפוף לשלטון הפרסי.³² אך דומני שתירוצן זה מסרס את העמדות החריפות שנאמרות כאן ופותר אותם בקש.

תירוצן עקרוני יותר מציע הרב קוק:

דכל הטעם דביבוש קצירה תשברנה, שזה קאי על המשכת המלכות, אין שייך כי אם בצדקה שבית המלכות נותן.³³

³⁰ דף י':

³¹ כך הציע הרב מידן במאמרו

³² כך כתב היעב"ץ בהגהותיו: "נראה משום דרבה היה דר תחת ממשלת שבור מלכא כדאיתא בתוכתי טובא

ור' אמי בא"י היה דר שלא הייתה אימת שבור מלכא עליו כי בעת ההיא הרומיין היו מושלים בא"י".

³³ שו"ת דעת כהן קלב

כך גם עולה מהתבוננות בהקשר הכללי של הפסוק.³⁴ את דברי תלמידי ר' יוחנן אפשר בעיניי גם לקרוא ברוח לאומית ובכך להניח לאותו גוי מסכן לנפשו. אך אם לא נוותר לעצמנו נאמר שאכן חכמים באים להזהיר אותנו מצדקת הגויים וקוראים לנו לנהוג בהם בחשדנות מסוימת.

ואכן ארצה לסיים את הדיון בדבריו של הרב מידן:

חכמי ישראל חשדו בגויים, וגם בטובים שבהם, שהם נותנים את הצדקה כדי לרצות את הקב"ה לכפר על חטאיהם, וכדי לאפשר להם להתמיד בשלטונם למרות מעשיהם הרעים. חכמי ישראל לא רצו לאפשר לגויים לכסות על פשעיהם. אפשר שהם גם חששו שהצדקה לא תעזור להם, ויגרם בכך חילול השם לעיני אותם גויים, שהרי אין הצדקה מרצה את הקב"ה על שום חטא, ו"את כל מעשה, האלהים יביא במשפט על כל נעלם". הצדקה עשויה לעורר את מידת רחמי ה' על נותן הצדקה, בשל רחמיו של נותן הצדקה על העניים. אך מידת הרחמים אינה ויתור על החטא, אלא דחיית העונש עד שיעשה החוטא תשובה ויתקן את חטאו, וממילא יתבטל העונש שהיה ראוי לבוא על החוטא. ואת זה, על פי חששם של חכמי ישראל, הגוי עלול שלא להבין, ונמצא שצדקתו עלולה להביא לידי חילול השם³⁵

הדברים מתחברים לדיון הכללי שלנו לגבי מעשה הצדקה (שנרחיב בו בפרק הבא), מה קורה לצדקה כשהיא הופכת לאקט דתי- מצוותי? היכן המקום לחמלה ולרחמים שאמורים להתלוות למעשה?

במובן מסויים לגויים אין את האינטלגנציה הזו המאפשרת לתת את הצדקה מתוך ציווי אך לו לסרס אותה בכך ולהופכו למעשה דתי אטום. כך אני קורא את דברי תלמידי ר' יוחנן שנראים כתבנתים וכלא מנומקים. לדוגמא טענתו של ר' אלעזר שנראת לי הכי קטגורית מכיוון שלמרות שמנסים להוכיח לו שיש טוב גם במתן צדקה "בשביל שיחיה בני" הוא מחלק בין ישראל לעכו"ם מבלי להסביר. אני חושב שהטעם בדבריו הוא משום שההבדל הוא באמת בעצם הדבר, במקום הלא מנומק בו ישראל פועלים בסופו של יום

³⁴ "כי עיר בצורה בדר נה משלח ונעזב כמדבר שם ירצה עגל ושם ירצה וכלה סעפיה; ביבש קצירה תשכנה נשים באות מאירות אותה כי לא עם בינות הוא על פן לא ירחמנו עשהו ויצרו לא יחננו; והנה פיוס ההוא יחבט יקנן משפלת הנהר עד נחל מצרים ואתם תלקטו לאחד אחד בני ישראל; והנה פיוס ההוא יתקע בשופר גדול וקאו האבדים בארץ אשור והנדהים בארץ מצרים והשתחוו ליקנן בהר הקדש בירושלם" (ישעיה כז, י-יג)

³⁵ מתוך מאמרו את של הרב מידן שם עמ' 83

‘לשמה’ והגויים לא.³⁶ העדינות הזו היא מאוד מאוד פנימית ואפשרית רק לישראל (אני חושב שמה שהגמרא מנסה לעשות כאן בחכמתה הוא לנסות לפתוח קצת את העמדה ה‘סגורה’- פנימית’ הזו וללמד אותנו את הסוד שלה לגבי ישראל).

תהליך שלילי דומה קרה לבני ביחסם לקורבנות- “למה לי רוב זבחיכם אמר ה’” ואנו מוצאים בכמה מקומות שהצדקה באה כתחליף לקורבן- “וא”ר אלעזר: בזמן שבהמ”ק קיים, אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, עכשיו שאין בהמ”ק קיים, אם עושין צדקה - מוטב, ואם לאו - באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע” אולי תחליף זה הוא כפרה על היחס לקרבן, שכן גם כאן ברגע שאין צדקה בא חורבן... כ”כ הפסוק “וחסד לאומים חטאת” שבפשטו מדבר על קורבן חטאת אולי בא לרמוז לנו את הנפילה של הגויים שצדקתם יכולה להפוך ל’חטאת’. ויש עוד מה להאריך בדבר.

על בגדים ותלמידי חכמים

כאמור, אחת השאלות החשובות שהסוגיה מטפלת בהם היא כיצד נתינת הצדקה תבוא מתוך רחמים וחמלה לא תהפוך לאקט המייצר עליונות ופטרונות.

כנסיון מתן פתח לתשובה ברצוני לגעת בשני מוטיבים נוספים שלדעתי קשורים- הבגדים ותלמידי החכמים ולנסות להתבונן ע”י קריאה ספרותית- דרשנית המקשרת בין שני מוטיבים אלו שנוכחותם בסוגיה אינה מובנת.

את תלמידי החכמים כבר פגשנו לגבי הפטור ממיסים אך הנוכחות שלהם לא פוסקת לאורך כל הסוגיה³⁷ התחושה היא שנוכחותם של החכמים מראה ויוצרת את אותה היררכיה מסוכנת שיכולה הצדקה לייצר.

³⁶ לאחר כתיבת הדברים הראה לי לביא בהקשר אחר דברים של רב צדוק שאולי יכולים להתחבר לדיבורים האלו:

“דרך ארץ גם הגוים זהירים ויותר מישראל כי כיבוד אב ואם זהו ממדת דרך ארץ... רק באמת אין זה דרך ארץ כלל כי עיקר הדרך ארץ היינו ההכרה בכל עניני הארץ שהכל מהשם יתברך וכמו שאמרו (ברכות כב.) על ברכת המזון עשאן ר’ יהודה כהלכות דרך ארץ... והכרה בדרך ארץ וישוב העולם באמונה שלימה שהכל מהשם יתברך וזה נקרא עם הארץ שהוא מכלל הארץ הידועה ועוסק בדרך ארץ. אבל דרך ארץ דאומות עכו”ם שאינו מצד ההכרה דלה’ הארץ ומלוואה אין זה דרך ארץ כלל... רק השם יתברך הוא המבדיל מצד הנסתרות שזה נזהר בשביל כבוד שמים לבד אבל זה מצד אהבתו העולם וחפץ בישוב הארץ ואינו מכיר שהשם יתברך ברא הארץ אין זה קרוי בדרך ארץ כלל” (צדקת הצדיק קצא ע”ש באורך). מצד עצם התוכן ר’ צדוק מתייחס לנקודה שונה, אנחנו נסינו להציג את הנפילה שיש דווקא בצד המצוותי ור’ צדוק מדבר על הצד הארצי- אנושי. הצד השווה של שתי הטענות הוא שההבדל בין ישראל לעמים אינו מנומק או ביתר דיוק- הקישור לה’ יתברך שאפשרי רק לישראל.

³⁷ עד כדי כך שבאמצע הדרשה שכבר הבאנו על גבאי צדקה, דיינים ומלמדי תינוקות מהפסוק “והמשכילים יזכירו יזהירו וגו’” נשאלת השאלה “ורבנן מאי?” שנראת על גבול ה’התפרצות’ של חכמים... כמובן ששאלה זו אינה נשארת פתוחה והמענה הוא הפסוק: “ואוהביו כצאת השמש בגבורתו”. אם לנקוט בצעד דרשני מעט אומר שפסוק זה אינו מענה תמים ומנחם בלבד משום שפסוק זה מוטען בדרשה מוכרת וידוע: “ת”ר עלובין ואינן עולבין שומעין חרפתן ואינן משיבין עושין מאהבה ושמחין ביסורין עליהן הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו”. והמבין יבין ואין זה אלא דרוש בלבד וכר’...

גורם נוסף לאותה היררכיה הוא הבגד – "בודקין לכסות ואין בודקין למזונות"³⁸ המקום בו מופיעה החשדנות הוא סביב הבגד, אך גם בלי קשר צמוד לסוגיה הבגד משמש כאמצעי המפריד והחוצץ (הן ברמה המטאפורית והן ברמה הממשית). הבגד מופיע בעוד הקשר משונה בסוגיה שעל פניו נראה לא קשור כלל אך אפשר אולי לראות דווקא בו פתח להבנה של שתי המוטיבים הנ"ל.

בדרשת הפסוק "וילבש צדקה כשריון" מכנה הגמרא את רב ששת,³⁹ אחד הדרשנים "עולא משגשג ארחתיה דאימיה" ולאחר הדרשה היא פונה לברר את פשר הכינוי:

אמאי קרו ליה עולא משגשג ארחתיה דאימיה? דבעא מיניה רב אחדבוי בר אמאי מרב ששת: מנין למצורע בימי ספורו שמטמא אדם? אמר לו: הואיל ומטמא בגדים מטמא אדם... [כאן מובא מ"מ הלכתי שאיני רוצה להכנס אליו ובסופו של המ"מ] אהדר ליה [רב אחדבוי לרב ששת] בבדיחותא. חלש דעתיה דרב ששת, אישתיק רב אחדבוי בר אמאי [נעשה אלם] ואתיקר תלמודיה. אתיא אימיה [דרב ששת] וקא בכיא קמיה, צווחה צווחה ולא אשגח בה. אמרה ליה: חזי להני חדיי דמצית מינייהו! [הדדים הללו שינקת מהן] בעא רחמי עליה ואיתסי. ודאתאן עלה, מנא לן? כדתניא, ר"ש בן יוחי אומר: נאמר כבוס בגדים בימי ספורו, ונאמר כבוס בגדים בימי חלוטו - מה להלן מטמא אדם, אף כאן מטמא אדם.

בסיפור זה עולה שוב ההיררכיה שמייצרים החכמים עד כדי פגיעה קיצונית של שיתוק (וכמה קשה היא היררכיה שמביא לשיתוק ולא לפיריון הדדי). וכל הדיון הוא סביב הבגד הטמא. שבירת ההיררכיה נעשת ע"י אימו של רב ששת שקורעת את בגדיה - צעד קיצוני שבא בתגובה לאטימות שייצר הבגד. א"א להתעלם מהזעקה "חזי להניח דיי דמצית מנייהו!" של האם כבאה לומר - ראה לאן הובילה אותך החכמה שבייסודה היא "אני חומה ושדי כמגדלות, אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות - אלו ת"ח" כפי שנאמר בתחילת הפרק.⁴⁰ האם באה למחות על המקום אליו הגיעה התפיסה שמעמידה את החכמים במערכת נפרדת מהעם.⁴¹

³⁸ אומנם בגמרא הלכה זו עומדת במחלוקת אך בשו"ע נפסק כך "מי שבא ואמר 'האכילוני' אין בודקין אחריו אם הוא רמאי אלא מאכילין אותו מיד. היה ערום ובא ואמר 'כסוני' בודקין אחריו אם הוא רמאי. ואם מכירין אותו מכסין אותו מיד" (יו"ד רנא, י).

³⁹ נקטנו כפירוש רש"י אך הרמב"ן פירש: "לרב אחדבוי בר אמאי קורא כן, שגרם לה לאמו להתבזות לפני רב ששת, ומנקתיה דרב ששת הוא דקאמרה ליה חזי להני דדי אבל לרב ששת לא הוה קרי רבא עולא דגברא רבה הוא גביה, ורב ששת גופיה לא הוי משגשג לאורחתא דאימיה דידיה".

⁴⁰ דף ז. בהקשר של פטור ת"ח ממסים.
⁴¹ ראה בנספח ב' בהרחבה על הדרשה הזו.

ואכן הגמרא מציגה גם תפיסה מתוקנת של הבגד

וכבגד עדים כל צדקותינו, מה בגד זה - כל נימא ונימא מצטרפת
לבגד גדול, אף צדקה - כל פרוטה ופרוטה מצטרפת לחשבון גדול.

אולי כאמירה של שבירת ההיררכיה- של צירוף סך כל החלקים?

ד. כפיה על הצדקה - פרק עיון

אנסה כעת לבחון בצורה יותר עיונית את אחד הדיונים המרכזיים והרחבים בסוגיה- כפיה על הצדקה. דיון זה צומח מתוך הכפיה הקהילתית בה נפגשנו מעט בתחילת הסוגיה. בבסיס הדיון אפשר אולי להעמיד את השאלה מהו מניע לצדקה, האם צו ה' או פעולה של מערכת אזורית- סוציאלית שבאה לסייע לעניים? ועל ציר מקביל, האם מגמת הצדקה היא טכנית- למנוע עוני בעולם או שמא לפעול פעולה מוסרית- נפשית המוסיפה חמלה ורחמנות במציאות? (כהמשך ופיתוח המתח שהצגנו בפסקים בין הצדקה הציבורית- חוקית לאישית- מוסרית).

נפתח בסקירה של המקורות התנאים שכבר בהם ניתן לזהות שני כיוונים מרכזיים.⁴²

'שום תשים עליך מלך' אין לי אלא מלך מנין לרבות שוטרים וגבאי
צדקה וסופרי דינין ומכין ברצועה ת"ל 'מקרב אחיך תשים עליך
מלך' כל שתשימהו עליך לא יהא אלא מן הברורים שבאחיך.⁴³

לעיל כבר ראינו מספר ציטוטים הנוגעים בדמותם של גבאי הצדקה ובחנו את היחסים היוצאים מהם. מקור זה מציג אותם כשליטים וממקם את הצדקה במערכת האזורית- חוקית- חברתית. כיוון דומה עולה גם מהמקור הבא:

תנו רבנן: קופה של צדקה נגבית בשנים ומתחלקת בשלשה, נגבית
בשנים - שאין עושים שדרות על הצבור פחות משנים, ומתחלקת
בשלשה - כדיני ממונות; תמחוי נגבית בשלשה ומתחלקת בשלשה,
שגבויה וחלוקה שוים; תמחוי - בכל יום, קופה - מערב שבת לערב
שבת, תמחוי - לעניי עולם, קופה - לעניי העיר; ורשאים בני העיר

⁴² הערה כללית על אופן העבודה המעט 'תבנית' לאורך כל המאמר: חשוב לי להדגיש שוודאי שיש משהו מגביל באופן הקריאה הזה ולכן צריך לזכור כל הזמן שזוהי רק צורה נוחה ובהירה להציג את העמדות ואת הקולות השונים בסוגיה מבלי להכריח אותם 'לומר משהו' מסויים. אני חושב שמה שמעניין באופן קריאה זו היא ההעצמה של העמדות, ועוד יותר- ההתלכדות שלהם כשמגיעים לפסיקת ההלכה- לראות איפה התמקם כל קול בסופו של דבר.

⁴³ מדרש תנאים לדברים פרק יז

לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו;
ורשאין בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שכר
פועלים, ולהסיע על קיצתן.⁴⁴

ברייטא זו היא בעצם שילוב של שני מקורות נפרדים - משנה⁴⁵ ותוספתא⁴⁶ בפאה, בתוספת פירוש של הבבלי. מתוכה מתגלגלת הגמרא לדיון על כפיה בצדקה. בהתאם לרוח הקהילה המנשבת בסוגייתנו הכפיה במקורות אלו נתפסת כמעריך ציבורי-אזרחי עד כדי הדמיון בין גבאי הצדקה למלך וההצבה של התמחוי והקופה כחלק משאר המערכות הציבוריות של העיר.

אך ניתן למצוא גם מקורות המציגים כיוון שונה:

'מוצא שפתיך' מצות עשה. 'תשמור' מצות לא תעשה. 'ועשית' הרי
זו אזהרה לבית דין שיעשוך. 'כאשר נדרת' זה נדר. 'לה' אלהיך' אלו
ערכים וחרמים והקדשות. 'נדבה' זו נדבה. 'אשר דברת' זה הקדש
בדק הבית. 'בפיך' זו צדקה.⁴⁷

'מוצא שפתיך תשמר ועשית תשמר ועשית' - להזהיר ב"ד שיעשוך.
רבנן דקיסרין בשם ר' אבינא מיכן למשכון.⁴⁸

ואמר רב חסדא אמר מר עוקבא: מי שנשתטה, בית דין יורדין
לנכסיו, וזנין ומפרנסין את אשתו ובניו ובנותיו ודבר אחר... מאי
דבר אחר? רב חסדא אמר: זה תכשיט, רב יוסף אמר: צדקה. מ"ד
תכשיט, כ"ש צדקה; מ"ד צדקה, אבל תכשיט יהבינן לה, דלא ניחא
ליה דתינוול.⁴⁹

הכיוון שמקורות אלו שונה מהרוח של המקורות הקודמים, הצדקה מתוארת בהם
כמעשה אישי- מצוותי שהתוקף הכפיה שלו הוא מהדין הבסיסי של כפיה על המצוות

⁴⁴ דף ח:

⁴⁵ פרק ח משנה ז: "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מכר בפונדיון מארבע סאין בסלע לן נותנין לו פרנסת לינה שבת נותנין לו מזון שלש סעודות מי שיש לו מזון שתי סעודות לא יטול מן התמחוי מזון ארבע עשרה סעודות לא יטול מן הקופה והקופה נגבית בשנים ומתחלקת בשלושה"

⁴⁶ פרק ד הלכה ט: "תמחוי כל היום קופה מערב שבת לערב שבת תמחוי לכל אדם קופה לעניי אותה העיר אם שהא שם שלשים יום הרי הוא כאנשי העיר לקופה ולכסות ששה חדשים לעניי העיר שנים עשר חדש"

⁴⁷ ספרי דברים פרשת כי תצא פיסקא רסה כד

⁴⁸ ירושלמי ראש השנה פרק א הלכה א

⁴⁹ כתובות מח.

ע"י ב"ד. המיקום של הצדקה הוא לצד הנר וההקדש ולא לצד שאר החובות הציבוריות. אומנם יש לדייק ולהבדיל בין המקרה בו הצדקה באה מתוך נדר (בשני המקורות הראשונים) ולבין הצדקה כחוב אישי עצמאי שאינו קשור דווקא לנדר (במקור האחרון). אך הצד השווה מובהק- צדקה כמעשה פרטי.⁵⁰

ננסה לראות כיצד ביטאו הראשונים את המתחים האלו ובאיזה כיוון הכריע כל אחד מהם.

ממעט הסוגיות שלמדתי אני חש שאפשר לומר שלפעמים הדיון בראשונים נסובב סביב שאלה 'נסתרת' יחסית שאינה כתובה במפורש בגמרא שעולה בדורות הראשונים והדיונים בהמשך המפרשים לפעמים סובבים סביבה.⁵¹ שאלה שכזו שואלים תוספות:

וא"ת והא בפרק כל הבשר (חולין דף קי: ושם ד"ה כל) אמר כל מ"ע שמתן שכרה בצדה אין ב"ד של מטה מזהירים עליה וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח את ידך לו וכתוב כי בגלל הדבר הזה יברך (דברים טו).⁵²

תוספות מקשים על עצם האפשרות של כפיה על הצדקה, הרי הלכה היא שאין כופין על מצוות עשה שמתן שכרה כתובה בצידה. הם מציעים ארבעה תירושים שונים:

1. ר"ת- אכן הכפיה כאן היא רק בדברים ולא במעשים.
2. תירוצ נוסף- הכפיה היא מכוח קבלת הקהל שהסכימו שיכופו אותם.
3. ר"י- בצדקה כופין משום שיש בה גם לאו- "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'".
4. ריב"א- מה שאמרנו שאין ב"ד מזהירין על מצות עשה שמתן שכרן בצדה הכוונה היא שאינם נענשים אם לא כפו וכן משמע בירושלמי (נאמר שהרבה מן הראשונים הבינו שיש מחלוקת בין הבבלי לירושלמי ולכן לא פירשו כך).

ארבעה תירושים אלו הם ביטויים שונים למניעי הכפיה שתחלנו להציג והראשונים צועדים בשבילים של התירושים הללו.

הסיעה הראשונה שבראשה בעל המאור מדברת על הפן הציבורי שבכפיה, בדומה לתירוצ השני בתוספות:

...דמאי דאמרינן התם שממשכנין על הקופה אפילו בערב שבת לא אמרו אלא בדבר שהוא תנאי בני העיר ותקנתם כדקתני התם

⁵⁰ מפאת חוסר זמן ומקום לא אאריך בהבדל שבין הנדר למצווה. הרוצה לעיין יסתכל בראשונים ופרט בריטב"א המובא לקמן.

⁵¹ דוגמא נוספת חוץ מהמקרה שלהלן היא קושיית הרי"ף בסוגיית היזק ראייה שמכניסה את מושג החזקה לדיון.

⁵² דף ח: ד"ה 'אכפיה לר' נתן'

רשאין בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה וכו' עד ולהסיע על קצתן.

וכן מאי דאמרינן⁵³ אכפייה רבא לרב נתן בר אמי ואפיק מיניה ת' זוזי לצדקה עשוי הוא שעשהו [כלומר בדברים] וכפאו עד שאמר רוצה אני אבל ליטול ממנו בעל כרחו בדלא אמר רוצה אני לו לב"ד לעשות כן דאפילו אם נודר כדאתי למיהדר ביה מיקם הוא דקאי בעון אבל לב"ד לית ליה למיעבד ביה.⁵⁴

עולה מכאן שכל אפשרות החיוב היא מכוח קבלת הקהל רק במיסים עירוניים. המקסימום שאפשר לעשות לגבי צדקת יחיד הוא לעשות בדברים וא"א להתערב באופן מוחלט בקיום המצוות האישיות של האדם זאת אפילו אם נדר. המאור הגדול מתעלם לגמרי מהאופי המצוותי של הצדקה ומעמידה רק מהזווית הציבורית שלה (אין הכוונה שהוא מבטל את המציאות של 'מצוות צדקה', אפשר אולי להציע שהוא לא מתייחס למצווה משום שהוא סובר שהכפיה מעקרת את הצד המצוותי שכל עניינו הוא הבחירה החופשית ולכן במישור שבו יש כפיה אכן אין 'מצווה').

לעומת דעה זו עומד הרמב"ן במלחמות שמאפשר לב"ד להתערב גם בצדקת יחיד:

...אין לדקדק ממנה מה שדקדק בעל המאור ז"ל שאם אמר הגאון ז"ל דב"ד דלית להו למעבד מידעם רצונו לומר שאין יורדין לנכסיו למוכרן כמו שעושין בבע"ח ולא משמתין אותו דהא לית להו לעניים עסק דין בהדיא כלל. אבל מ"מ גבאי צדקה ממשכנין אותו משכנו בעלמא עד שיפרע משום דדלמא פשע ובעי משכנו ולכשיתן יחזירו לו משכנו. ואין זה כפיה וגביה כדין ב"ד בבע"ח אלא משכנו בעלמא הוא שגבאי צדקה ממשכנין אותו ולא ב"ד כי לא חלק הגאון ז"ל מעולם בזה דהא צדקה איתקש לנדר וחייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן ומאי שנא וכן נמי חייבי ערכין... ומעשה דרב נתן בר אמי אינו ענין לכאן דהתם לא נדר הוא ולא קופת אנשי העיר הוה אלא עשוי עשיה דכיון דאמיד ולא יהיב צדקה ב"ד מוציאין ממנו בעל כרחו וכן לפרנסת בניו הקטנים אי אמיד כיפינן ליה ולא בעי' שיאמר רוצה אני כדאיתא בפ' נערה

⁵³ גם כן בסוגייתנו. בשל חשיבותו של מקור זה בדיון הראשונים נביאהו שוב כאן: "... מאי שררותא? דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: לפי שממשכנין על הצדקה ואפילו בע"ש. איני? והא כתיב: (ירמיהו ל') ופקדתי על כל לוחציו, ואמר ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: ואפי' על גבאי צדקה! לא קשיא: הא דאמיד, הא דלא אמיד. כי הא דרבא אכפייה לרב נתן בר אמי, ושקיל מיניה ארבע מאה זוזי לצדקה" ⁵⁴ המאור הגדול בבא קמא דף יח. מדפי הרי"ף

שנתפתתה אלא על כרחך קא אמרינן כפי צורך השעה לפי מראות עיניהם של דיינים אלא שלמדו ממנו דממשכנין על הצדקה.⁵⁵

לדעת הרמב"ן אפשר לכפות גם על צדקת היחיד אך אופן הכפיה הוא רק ע"י לקיחת משכון עד שיאמר שרוצה וע"י גבאי צדקה. כלומר, מצד אחד יש אפשרות להתערב בצדקת היחיד אך רק מצד הנדר והמצווה שבה ולא מצד שייכות מעמד של חוב מסויים כלפי עניים (נציין שהרמב"ן מעמיד כאן גדר חדש של "אמיד" בו גם אפשר לכוף לתת צדקה אך זהו רק "כפי צורך השעה לפי מראות עיניהם של דיינים"). עדיין איננו רואים אפשרות לכפיה של ממש לגבי היחיד.

את העמדה המפתיעה והמורכבת ביותר בסוגיה מציב הריטב"א. בארבע מקומות שונים הוא פורס שיטה שעל פניה נראת סותרת ואנו ננסה לתרץ אותה באופן כלשהו בעז"ה.

ולעולם כופין בין בדבר שקבל עליו וחייבו פיו כגון נדרים והקדשות וערכין וצדקות בין בדברים הקדושים מאליהן כל זמן שהן ברשותו בעיניהן וכדאמר התם (חולין קלא.) גבי מעשר ומתנות כהונה אפילו עני שבישראל מוציאין אותן מידו, ולישנא דמוציאין משמע על כרחו בדיון, וכן אמר גבי מתנות כהונה (חולין קלב:) דבי דינא קנסי אטמא וגלימא ומשמתי עליהו.⁵⁶

הא דאמרינן ממשכנין על הצדקה אפילו בערב שבת. משום דכתיב ועשית אזהרה לבית דין שיעשוך כדאיתא בראש השנה (ו.), ואמרינן בירושלמי מכאן למשכון, ואף על גב דקיימא לן (חולין קי:) כל מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצדה אין בית דין מוזהרין עליה ובצדקה כתיב מתן שכרה בצדה בכמה דוכתי, שאני הכא דגלי ביה קרא ועשית אזהרה לבית דין שיעשוך, וטעמא דמילתא משום דהכא באמירתו נתחייב לגבוה או לעניים, וכשם שכופין אותו לפרוע חובו כופין אותו לפרוע מה שנתחייב להקדש שלא יהא כח הדיוט חמור משל הקדש.⁵⁷

הריטב"א עושה את מה שלא עשה הרמב"ן, הוא מעניק לצדקה לא רק מעמד מצוותי איסורי אלא הופך אותה לחוב של ממש כלפי העניים שמאפשר לב"ד להיכנס לכיס

⁵⁵ מלחמות ה' שם

⁵⁶ חידושי הריטב"א ר"ה ו. ד"ה 'ועשית אזהרה לב"ד'

⁵⁷ חידושי הריטב"א קידושין עו:

הפרטי של כל אחד בשביל לגבות את הכסף. כך לפחות עולה מדבריו בקידושין. אך בסוגייתנו ובסוגיה בכתובות הוא מנמק את הכפיה באופן שונה

...לענין צדקה כייפנין מפני מחסורם של עניים וכדכתב רחמנא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך, ואף על גב דההוא גבי נודר כתיב, גלי רחמנא בצדקה שהוציא בפיו והוא הדין לכל צדקה משום מחסורם של עניים.⁵⁸

הא דאמיד הא דלא אמיד. פי' כל היכא דאמיד ממשכנין ואפילו לא נדר בפיו אם ראו שיכול לתת כעובדא דרב נתן, ובדלא אמיד אסור למשכן ואפי' נדר בפיו דאנוס הוא כיון דלא אפשר ליה, והיינו דלא אפליג הכא היכא דלא אמיד בין שנדר בפיו או שפסקו עליו.

ויש אומרים דהכא חדא מינייהו נקט דכי הוציא בפיו חייב הוא משום נדר ולעולם ממשכנין אותו אם יש לו שום דבר ואח"כ אם הוא צריך יתנו לו מן הקופה, ומפרכינן אפוכי מטרתא למה לי, כדי שיקיים נדרו⁵⁹

ממקורות אלו נראה שהריטב"א מעניק לצדקה מעמד נרחב יותר ממצווה בעלמא והוא נותן כוח לב"ד לגבות "משום מחסורם של עניים", הוא מנתק כל קשר לנדר (בין לקולא למי שאינו אמיד ובין לחומרא למי שאמיד). על פניו הדברים עומדים בסתירה, אומנם לא סתירה חזקה במיוחד משום שהריטב"א אינו אומר דברים הפוכים ממש אבל בהחלט ניתן לזהות קשר כלשהו עם הפן המצוותי במקורות הראשונים שאינו קיים במקורות האחרונים. איני רוצה לפתור את הדברים בנימוק שהריטב"א הוא 'פרשן ואינו פוסק'⁶⁰ ואנסה בעז"ה לנסות ליישבה באופן קצת שונה.

רב אברום שפירא⁶¹ הציע לתפוס את הריטב"א כשיטה אחידה העולה מהעקרונות הפזורים במקורות השונים כאשר במרכז השיטה עומד העקרון התופס את הצדקה כחוב. הוא מתרץ שהפטור האמור בסוגייתנו לגבי הנודר במצב שאינו אמיד שכאמור עומד בסתירה לעמדה התופסת את הצדקה כמצווה לפיה לא יועיל ש'אינו אמיד' בא לא משום ש'אינו אמיד' אינו אנוס מצד האמת אלא מצד זה שאינו עומד בקריטריונים של 'מסדרים לבעל חוב' (-) הלכה לפיה אפשר למשכן רק את מי שיכול לדאוג לצרכיו

⁵⁸ שם כתובות מט:

⁵⁹ בסוגייתנו

⁶⁰ על אף שבד"כ תירוץ זה נראה בעיני כמעט בלע'בתי במקרה שלנו יש בו מן האמת שכן אם נסתכל על ההקשר הכללי של הגמרות נראה שהוא משמעותי מיחס לסיבת ולצורת הכפיה.

⁶¹ בחידושי מרן הגר"א שפירא על ב"ב שיעור אחד- עשר.

הבסיסים לשלושים יום). לעומת זאת החיוב הנאמר בכתובות בא מדין נפרד של חובה לתת מזון לבניו ולכן כופים גם את מי שאינו אמיד.

אפשר להמשיך את רוח הדברים הרואה את ההסברים השונים כיוצרים תמונה אחת ומורכבת של הצדקה (ובאופן הכי מובהקת בשיתת הריטב"א) גם כשמגיעים לפסיקת ההלכה ולהתבוננות מחודשת בשאר הראשונים.

במידה מסויימת יש משהו מפתיע בעמדת הראשונים שסוברים שהמניע לכפיה בצדקה הוא הצד הנדרי- מצוותי (בתוכם אפשר לכלול גם את הסוברים שהכפיה באה מכוח קבלת הקהל) משום שהמחשבה הפשוטה היא שהכפיה באה מהצדדים האזרחים ולא המצוותים הנושאים גוון יותר אישי. עוד יותר מפתיע לראות שהכפיה על המצוות אינה באה ומצמצמת את הדיון אלא להפך- למשל בפסיקת הרמב"ם על כפיית שוטה:

ומי שנשתטה או שנתחרש בית דין פוסקין עליו צדקה אם היה ראוי.⁶²

פסיקה זו תמוה ביותר- אם החיוב הוא מדין כפיה על המצוות כציד אפשר לכפות על שוטה הפטור מן המצוות? ואכן כבר עמד על כך בעל קצות החושן.⁶³ בנוסף או בהמשך לתירוצו אפשר אולי גם לתרץ ולומר שאכן לצדקה יש מעמד מיוחד שאנו נכנה- "מצווה חברתית". כלומר, העמידה שבין האדם למקום בלבד אינה הצד הבלעדי של הצדקה- הא ראייה שהחיוב מצליח לחרוג מהגבולות הללו ולחייב גם את מי שבד"כ פטור מן המצוות, וודאי שיש בה גם צד חיוב מעצם העמידה מול העני (הריטב"א בכתובות למשל- "מפני מחסורם של עניים") שמשלים את הצד המצוותי.⁶⁴ בעצם נוצרת התלכדות של המערכת האזרחית והמצוותית כשא"א להסתדר בלי אף אחת מהן- בלי המצווה א"א לכפות ובלי הצד האזרחי הכפיה תהיה מצומצמת.

להשלמת הדיון על הצדדים השונים של הצדקה אני רוצה להביא מעשה המשקף את שתי העמדות הללו בצורה חיה:

פעם אחת יהב ר' טרפון לר' עקיבא שית מאה קונטרין דכסף, אמר ליה: אזיל זבין לן הדא אומנתא דנהוון לעין באורייתא ומתפרנסין מנה. אזל ר' עקיבא יהב שליש לעניים, ושני שלשים חלקם למתניי ולעוסקי באורייתא ולספרייא.
כד אשכחיה אמר ליה: היכן אומנותי?
אמר ליה: קניתי לך בהו

⁶² הלכות נחלות פרק יא הלכה יא

⁶³ סימן רצ סק"ג. עיין שם בתירוץ.

⁶⁴ הרוצה לראות ניסוחים שונים של הסבר זה עיין ברדב"ז על הרמב"ם הנ"ל ובשיעורי רב שמואל רוזבסקי בייחס לקצות לעיל.

אמר ליה: ומה עיסקא, כלום טבא הוא?

אמר ליה: טבא הוא שפיר עד דלית סוף.

עיייליה לבי מדרשא.

אמר ליה: היכן הוא?

אמר ליה: גבי דוד מלכא דישראל הוא, דכתיב פזר נתן לאביונים.

אמר ליה: אמאי עבדת הכי?

אמר ליה: ולא ידעת שנקדימון בן גוריון בשעה שהיה יוצא מביתו

לבית המדרש, כלי מילת היו מציעין לו תחתיו, ובאין עניי ישראל

ונוטלין אותן, ואפילו הכי משום דלא עביד כדאבעי ליה איענש?

אמר ליה: הכי קא אמינא לך, אמאי לא עבדת מרעות נפשי?

אמר ליה: כלום עבידנא אלא מדילך?

אמר ליה: שאני אומר גדול המעשה יותר מן העושה, שנאמר והיה

מעשה הצדקה שלום.⁶⁵

סיפור זה מייצג בצורה נוקבת ביותר את השאלה שהצגנו. בעוד ששאלת ר' טרפון "אמאי לא עבדת מרעות נפשי?" נובעת מהעמדה התופסת את הצדקה כמעשה אישי הפועל על הרחמנות והחמלה של הנותן, מגמתו של ר"ע היא תועלתנית- פרקטית, הוא רוצה שכספו של ר"ט יגיע לעניים- "כלום עבידנא אלא מדילך?" הצד המצוותי בהקשר זה יהי ברמת הלהוציא ידי חובה, העיקר הוא התוצאה הכי פשוטה של הצדקה- לעניים יהיה כסף. ר"ט רוצה להיות שותף בעצמו במעשה הצדקה, ככה אני קראתי באופן פשוט גם את תגובתו של ר"ט "שאני אומר גדול המעשה יותר מן העושה" כלומר, יש במעשה הצדקה צדדים נוספים מלבד הנתינה מכספו של האדם.⁶⁶

⁶⁵ מסכת כלה רבתי פרק ב

⁶⁶ האמת היא שרוב המפרשים הסבירו ש'גדול המעשה' הכוונה לכופה. פירוש שאולי בכ"ז הולך מעט בכיוון שלי הוא הסברו של ה"ט: "גדול המעשה יותר מן העושה- ואין פירושו ששכרו יותר מן העושה ע"י כפייה דהא זה העושה ע"י כפייה הפסיד זכותו. אלא פירושו יותר משאר עושי צדקה אפילו ברצון" (ט"ז יו"ד סימן רמט ס"ק ב) ה"ט מדגיש שצדקה הבאה מכפיה בלבד אינה צדקה ואולי לפיו הכופה יכול להיות גדול אם הוא מספיק רגיש ומותכם בכדי לגרום לנתינה שתהיה בכ"ז מרצון. זהו בהחלט מעשה גדול מאוד. אגב, כך הסביר רב אברום את הסביה לכך שא"א לכפות על הצדקה מכוח 'הפקר ב"ד הפקר'- אם הצדקה תהיה מההפקר הנותן לא מקיים בכך שום מצווה וממילא פקע שם צדקה ממעשה זה. באופן דומה הוא מסביר גם את עמדתו של הרמב"ם שלדבריו תופס את הכפיה כגילוי רצונו האמיתי של האדם ולכן בה נפטר גם מהלאו של 'לא תאמץ את ידך'. ולכן הכפיה חייבת להיות רק בפני- שאל"כ "...הכפייה הזאת אינה משנה דבר במחשבתו של האדם, והוא נשאר בעל לב רע" כלשונו. באופן כללי בשיעוריו מדגיש רב אברום את הפן המצוותי של הצדקה, הוא לוקח אותו ברצינות ואינו משאירו כדון וגדר מצומצם. למשל, הוא מסביר שאפשר לכפות את השוטה ע"פ יסוד של הרמב"ן- "הרמב"ן מחדש פה מצוה חדשה של אמונה. בניגוד לכל המצוות שבהן קיום הכלל: 'לפום צערא אגרא', הרי בצדקה קיים חיוב הפוך- להאמין שאנו נרוויח ממון ע"י נתינת צדקה. כאשר אדם נותן צדקה הוא חייב להאמין שהוא ירוויח לא רק שכר בעוה"ב אלא גם ממון

כמובן שהדברים מורכבים בהרבה מאיך שהצגתי אותם הן במישור הלמדני והן במישור הרוחני אך אני מקווה שבכ"ז הצלחתי לגעתי מעט במרחבים ובממדים השונים של הצדקה שכפי שראינו פנים רבות לה. יהי רצון שמצוות הצדקה שלנו תבוא מלב רחב ומאהבה גדולה לזולתנו, שתצליח להוציאנו מהמיצרים אל מפגש וחיבור עם הסובבים אותנו באמת וביושר. וריבונו של עולם גם ישפיע עלינו מלמעלה בזכות מצווה זו ונזכה ויקוים בנו

וְזָרְחָה לָכֶם יְרָאִי שְׁמִי שְׁמֵשׁ צִדְקָה וּמִרְפָּא בְּכַנְפֶּיהָ וַיְצַאֲתֶם וּפְשָׁתֶם
פְּעָגְלִי מִרְבֵּק.⁶⁷

נספחים

כפי שכבר הזכרנו הרקע לגוף הסוגיה שלנו הוא משמעותי מאוד משום שהוא מניח את היסודות של המערך הקהילתי לפני בואנו לבוא ולבחון איך נראת הצדקה במרחב זה.

ארצה לגעת בשתי נקודות, האחת כללית יותר לגבי עצם סמכות הקהל והשניה יותר ספציפית – פטור ת"ח ממסים. שתי סוגיות אלו הן רחבות מאוד ואני אנסה רק לגעת בכמה נקודות שהיו נראות לי משמעותיות ביותר, וכל המוסיף לעיין יוסיפו לו מן השמיים...

א. סמכות הקהל והפקר ב"ד⁶⁸

הדיון סביב סמכות הקהל הוא יסודי מאוד כעומד ברקע של סוגיתנו אך לא רק בה אלא לדעתי בכל הלכות חושן משפט שהרבה מן נשענות וקשורות בדיון זה. דיון חופף שגם עליו יש לתת את הדעת הוא דין 'הפקר בית דין הפקר'. אפשר לומר ש'הפקר ב"ד' הוא המושג התלמודי המרכזי עליו נשען הדיון המאוחר יותר בדבר "סמכות הקהל" – מושג שהתפתח בתקופת הראשונים ולכן צריך להבחין בניהם מחד ומאידך לראות את נקודות ההשקה ביניהם לאורך הדרך.⁶⁹

ישנם שני מקורות אפשריים ליסוד הדין. הראשון מיהושע והשני מעזרא, נביאם בתמצות:

בעוה"ז. ואם הוא נותן צדקה בלא להאמין בכך הרי הוא עובר על לאו דאורייתא" צדקה היא 'עסק ריווחי' ולכן יכול האפורופוס לרדת לנכסי שוטה לשם כך. אני ממליץ מאוד לעיין בני השיעורים שלו על הסוגיה.

⁶⁷ מלאכי ג, כ.

⁶⁸ בדברים אלו הסתמכתי הרבה מהכתוב באנציקלופדיה התלמודית ערך 'הפקר ב"ד'

⁶⁹ התייחסות רחבה להתפתחות ההיסטורית של המושג אפשר למצוא במאמרו של אברהם גרוסמן – 'יחסם של חכמי אשכנז הראשונים לסמכות הקהל'.

אֱלֹהֵי הַנְּחִלָּת אֲשֶׁר נָחֲלוּ אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וַיהוֹשֻׁעַ בֶּן נֹון וְרָאשֵׁי הָאֲבוֹת
לְמִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוֹרָל בְּשָׁלָה לִפְנֵי יִקְוֹק פָּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיְכַלּוּ
מִחֶלֶק אֶת הָאָרֶץ;⁷⁰

וַעֲתָה תָּנוּ תוֹדָה לִיקְוֹק אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם וַעֲשׂוּ רְצוֹנוֹ וַהֲבִדְלוּ מֵעַמִּי
הָאָרֶץ וּמִן הַנָּשִׁים הַנְּכָרִיּוֹת; וַיַּעֲנוּ כָּל הַקָּהָל וַיֹּאמְרוּ קוֹל גָּדוֹל כֵּן
כְּדַבְּרֶךָ עָלֵינוּ לַעֲשׂוֹת; ...וַיַּעֲמְדוּ נָא שָׂרֵינוּ לְכָל הַקָּהָל וְכָל אֲשֶׁר
בְּעָרֵינוּ הַחֹשֵׁב נָשִׁים נְכָרִיּוֹת יָבֹא לַעֲתִים מְזַמְּנִים וְעִמָּהֶם זִקְנֵי עִיר
וְעִיר וְשִׁפְטִיָּה עַד לְהָשִׁיב חֶרֶן אֶף אֲלֵהֵינוּ מִמֶּנּוּ עַד לְדַבֵּר הַזֶּה;
...וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי הַגּוֹלָה וַיַּבְדִּלוּ עֲזָרָא הַכֹּהֵן אֲנָשִׁים רָאשֵׁי הָאֲבוֹת
לְבֵית אֲבֹתָם;⁷¹

ננסה לעמוד על ההבדלים בין המקורות. הפסוק מיהושע בא בהקשר של חלוקת הארץ שהתבצעה כתנועה פטריארכלית שמלמעלה למטה והיא אכן אולי שייכת יותר לתורה שבכתב ולדור של המקרא. לעומת זאת הפסוקים מעזרא מתארים את העם כמקבל על עצמו את הדין. המצב שנוצר בימי עזרא בו התורה נשתכחה הביא את הקהל לעמדה נבוכה מול התורה ולחוסר ידע מה לעשות איתה. עד שעזרא בא ומכונן תורה מתורגמת והקהל קיבל אותה מחדש. את מהלך זה אולי ניתן לשייך לראשית התורה שבעל פה.⁷²

ברור שחלוקה זו אינה חותכת ובאמת בפועל דין הזה הוא מעגלי- התורה אומרת והקהל מקבל וכן להפך- הקהל מקבל את מה שהתורה אומרת השאלה היא איפה לשים את האצבע ובנקודה זו בהחלט אפשר לראות הבדל בין המקורות.

את שתי התנועות שהצגנו אפשר לראות גם אצל הראשונים. נביא את המקורות התנאים מהם צומח הדיון לפני שנכנס לדבריהם.

כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר
תורה ונביאים
ורשאין בני העיר להתנות על השערים ועל המדות ועל שכר פועלין
רשאין לעשות קיצתן
רשאין בני העיר לומר כל מי שיראה אצל פלוני יהא נותן כך וכך
וכל מי שיראה אצל מלכות יהא נותן כך וכך כל מי שתראה או מי

⁷⁰ יהושע פרק י, נא.

⁷¹ עזרא פרק י, יא- טז.

⁷² עוד על עזרא כנותן 'תורה' ראה למשל בתוספתא מסכת סנהדרין פרק ד הלכה ז.

שתרעה פרתו בין הכרמים יהא נותן כך וכך וכל מי שתראה בהמת
פלנית יהא נותן כך וכך רשאי לעשות קיצתו.⁷³

בהסברו את התוספתא מתרגם אותה הריטב"א למושגים מוכרים, הוא מסביר שהטעם הוא- "משום דהפקר ב"ד הפקר, כדכתיב וכל אשר לא יבוא לשלשת ימים (יבמות פט:). נעיר ונאמר שההבנה הרווחת בראשונים היא שהתוקף של דין 'הפקר ב"ד' הוא מהתורה. אך יש שהבינו שהוא כמו דינא דמלכותא,⁷⁴ ויש שהסבירו את תוקף תקנת ב"ד מדין אחרי רבים להטות.⁷⁵

כפי שציינו המושג המאוחר יותר 'סמכות הקהל' נגזר מהדין הזה תוך שהוא ממשיך את האבחנות השונות שהחלו להיווצר כבר סביב 'הפקר ב"ד'. אחד המקורות המרכזים בדיון ביחס ל'סמכות הקהל' היא תשובה של רבינו גרשום מאור הגולה הדן במקרה בו ספינה מלאה ממון של יהודים טבעה ואחד הניצולים שכר גוי שיעזור לו להציל מן הממון שהיה בתיבות ואותו הגוי הציל את התיבה של ראובן. בתוך כל הבלגאן באו כמה גויים וגנבו חלק מהממון. למחרת, כל גוי שנשאר ונחשד באותה אבדה ולא החזירה העבירו ידו באש כדיני המקום של הגויים והקהילות שהיו נקבצים שם נתעצבו על אבידת אחיהם וגזרו באלה ובשבועה על מי שיגיעו לידו מכל מה שנאבד באותה ספינה שיחזור לבעל אבידה כמנהג הנוהג ברוב קהלות ישראל שכל מי שיפסיד משהו או בגנבה או בשום ענין, שעושיין לו תקנה וגוזרין על כל מי שיבוא לידו אבדה פלונית שאבד פלוני שיחזיר לבעלים. מפה לשם מכר גוי אחד הזהב של ראובן שנאבד בספינה לשמעון וכעת שמעון אינו רוצה להחזיר את אותו הזהב לראובן וטוען שהוא כבר זכתה בו משום שאבדה ששטפה נהר מותרת היא. נשאלת השאלה- האם האמת עם שמעון?

לפי השאלה כך דעתי נוטה, שאין בדברי שמעון ממש מכמה
טעמים:

א. שטוען שאבדה ששטפה נהר מותרת - ...בדיני הגוים, גוי שמציל
מן הנהר נוטל שכר מציאתו בזמן שמודה בה. אבל אם כפר דינו
כגנב ואינו נוטל כלום ומחזיר לבעלים בחנם, וגוי זה שהציל הזהב
כיון שכפר בו בדיני המלכות נעשה כגנב ודינו של שמעון זה
כלוקח מגנב ויעשה בו תקנת השוק כדתנן המכיר כליו או ספריו
ביד אחר, אם יצא לו שם גנבה בעיר ישבע כמה הוציא ויטול
שאלו מדעתו החזיר היה לו כמשיב אבדה והיה נוטל בלא
שבועה.

⁷³ תוספתא בבא מציעא פרק יא הלכה כג. מקור נוסף הוא הבריייתא בסוגיינתו אותה כבר ראינו (לעיל הערה

(44).

⁷⁴ שו"ת דבר אברהם ח"א סי' א, ע"פ רבנו יונה בשמ"ק ב"ב נד ב ונה א שדינא דמלכותא הוא כהפקר ב"ד.

⁷⁵ וע"ע דינא דמלכותא כרך ז עמ' רצט.

⁷⁵ כך משמע מדברי הרא"ש בשו"ת הרא"ש כלל ו סימן ה.

ב. ועוד אפילו יהיה בדיני הגוים, מי שמציל בדיני גוי מנהר זוכה במה שמציל, ואפילו נתיאש ראובן, אפילו הכי כיון שגזרו הקהל, שהיו שם, על כל מי שיבוא לידו כלום מכל מה שנאבד באותה אבדה שיחזיר לבעלים צריך שמעון זה להחזיר אותו היותר לראובן אף על פי שהתורה זכתה לו, שהפקר ב"ד הפקר. ...דתנו רבנן למה לא נתפרשו שמותן של זקנים, שלא יאמר אדם וכו' פלוני כנדב ואביהוא,, פלוני כאלדד ומידד וכו' ואומר וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל וכו' שאפילו וכו' ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים. הלכך מה שעשו הקהלות גזירתם גזירה ומעשיהם מעשה, ואין לשמעון לעבור על גזירתם ויחזיר היותר לראובן ולא יתן עיניו בממון שאינו שלו, כי מטעמים אלו ומטעמים אחרים לא זכה בהן וכן הדין.⁷⁶

נביא עוד תשובה אחת של בעל הכולבו בכדי לנסות לנתח את ההבדלים ואת הנוכחות של השתי התנועות שהצגנו:

...שחייבים כל ישראל לכופ ולהכריח איש את חבירו כדי להעמידו על האמת ועל המשפט ועל חקי האלהים ותורותיו ודבר זה מצינו בתורה בנביאים ובכתובים כתוב בתורה (דברים יז, ט) ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט וכתוב (שם טז, יח) שופטים ושוטרים תתן מלמד שהשוטרים מקבלין שכר כשופטים ושכר אלו ואלו שקולים, בנביאים דכתיב (שופטים ב, יח) והיה ה' עם השופט, בכתובים דכתיב (נחמיה יג, כה) ואריב עמם ואקללם ...לכן כשהקהל מסכימים יחד לעשות סייג וגדר לתורה אין היחיד יכול להוציא עצמו מן הכלל לבטל דברי המרובים לומר לא הסכמתי בהסמכה זו אלא בטל יחיד במעוטו והמרובין רשאים להשביע ולגזור ולפקד ולהפקיר ממנו ולעשות סייג לכל דבר, ומצינו סמך לזה בכמה מקומות בתורה מנין שאינו יכול להוציא עצמו מן הכלל דכתיב (שם כט, יג) לא אתכם לבדכם וכתוב (שם כט, יד) את אשר ישנו פה וגו' ...להפקיר ממון מנין דכתיב (עזרא י, ח) כל אשר לא

⁷⁶ שו"ת רבינו גרשום מאור הגולה סימן סז בקיצור נמרץ.

יבא לשלשת הימים וכו', וכתוב אלה ינחלו אליעזר הכהן וגו' וכי מה ענין ראשים אצל אבות אלא לומר לך מה אבות מנחילים לבניהם כל מה שירצו אף ראשים מנחילים לעם כל מה שירצו, הלכך אין היחיד יכול להוציא עצמו מכלל צבור, ולא מבעיא בדבר שצריך לעשות סייג וגדר לתורה אלא אפילו בדבר הרשות כגון מס ושאר תקנות שמתקנים הקהל לעצמן אין היחיד יכול לבטל ולהוציא עצמו מתקנתן דתניא רשאינן בני העיר להתנות על המדות ועל השערים ועל שכר הפועלים ולהסיע על קצתם, הלכך לא יעלה דבר זה על לב איש לעולם...

אם הוי עוברין בני עיר אחת על התורה או על הדין או שהורו על אחת מכל המצות שלא כהלכה רשאינן בני עיר אחרת לכופם ולהחרימם כדי לחזירם למוטב ואינן יכולים לומר אנו בשלנו ואתם בשלכם אלא כל ישראל מצווין להכריחם שכן מצינו בזקן ממרא ובני עיר הנדחת שיושבי לשכת הגזית כופין אותם ודנין אותם.⁷⁷

אומנם הבאתי רק קטעים קצרים ונבחרים מהתשובות אך דומני שגם מדברים קצרים אלה עולה ההבדל - רבינו גרשום ניגש דבר ראשון לחוקי הגויים וגם לאחר מכן כשהוא בא לדבר על כוח הקהל והוא כן מביא את המקורות מהפסוקים משמע שהתוקף הוא מהכוח שיש בקיבוץ הקהל עצמו. לעומתו, הכלבו מבסס את כל סמכות הקהל על הפסוקים (אנחנו הבאנו כאן רק מקבץ חלקי לשלל המקורות שהוא מפרט) ואף משווה מקנה להם כוח דומה לכוח של לשכת הגזית. אם ננסה להציג את ההבדל בצורה תמציתית (ולכן גם לא הכי מדויקת) נאמר שסמכות הקהל שרבינו גרשום מעצב היא בעלת אופי אזורי בעוד הכלבו מעצב כבעלת אופי הרבה יותר דתי ולכן אולי הוא גם הרבה יותר מדבר על ה'חובה' שבדבר לעומת הגישה הרואה בסמכות הקהל דרך נוחה ויעילה לניהול המערכת הציבורית.

לאחר שראינו את שתי הגישות ביחס ליסוד ולמקור הדין נראה כיצד הן באות לידי ביטוי בהשלכות המעשיות כנשאל לצורך מה מותר לב"ד להפקיר ומה הגבולות של תקנות הקהל?⁷⁸

ניתן להציג חלוקה משולשת לתחומי הפעולה של ב"ד:

⁷⁷ ספר כלבו סימן קמב גם כן בקיצור נמרץ מאוד.

⁷⁸ נזכיר שוב שיש להבדיל בין מושגים אלו.

- א. תקנות וגדרים נוספים בהלכה- התערבות ב"ד היא בתחום הדתי בלבד.⁷⁹ גם בתוך גישה זו יש כמה שיטות. יהיו שיחלקו בין הפקעת איסור לתקנה כגדר וסייג ויאמרו שרק לצורך סיג וגדר מפני עבירה (לדוגמא- פרוזבול) יהיה אפשרות להתערב ובאיסור דרבנן מפקיעים אפילו כשאין משום גדר וסייג. ואף לסוברים שבלא מיגדר מילתא הפקדון הפקר יש מהאחרונים שכתבו הבדל ביניהם, שלמיגדר מילתא הוא מן התורה, כמו ב"חרם כל רכוש" שבעזרא, שהיה לגדר, אבל בלא גדר ההפקדון מדרבנן.
- ב. תקנות וגדרים שאינם קשורים לתורה- בעצם מעין חוקי עזר עירוניים.
- ג. תקנות וגדרים הנוגדים את ההלכה הפשוטה; בנקודה זו מעניינם דברי הרשב"א:

...דברים אלו נראין פשוטים בעיני, שאתם רשאי לעשות כפי מה שנראה בעיניכם. שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם, אלא בב"ד שדנין ע"פ דיני תורה, כסנהדרין או כיוצא בהם. אבל מי שעומד על תקוני מדינה, אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות, כפי השעה, ברשיון הממשלה.⁸⁰

בדבריו נוצר היפוך מסויים, דווקא בית הדין שלא דן מתוקף התורה אינו צריך להיות מדויק בגדרי ההלכה והוא יכול לדון ע"פ שיקוליו ודעתו. וכאן יש לשאול שוב- ומניין מקבל הוא את תוקפו? – מדברי חכמים עצמם. א"כ ההלכה בעצם מייצרת לעצמה מקום בו היא יכולה להיות משוחררת מגדריה המדויקים שלעיתים אינם מאפשרים חופש פעולה.

נוסיף שלכולי עלמא, מי שלא פשע כלל אין להפקיר ממנו משום הפקר ב"ד, ובלי טעם וסברה אין לומר הפקר ב"ד. וכתבו אחרונים שאין אומרים כן אלא בהפקר ב"ד שבתורת קנס, אבל בהפקר בתורת תקנה אין הבדל אם זה פשע או לא פשע, ופעמים רבות מצינו תקנות חכמים משום הפקר ב"ד אף בלא פשיעה.⁸¹

כאמור מושג זה מורכב ורבות הדעות בו, הוא נעשה רלוונטי מאוד כשבאים להפעיל אותו ביחס לשלטון המדינה ולחוקיה ופוסקי דורנו אכן מתייחסים אליו בבואם לדון בשאלת מעמד חוקי המדינה.⁸²

⁷⁹ אפשר אולי למצוא סייעתא לשיטה זו בתבירי התוספתא בה לשון "כופין" מופיעה רק בהקשר של הקודש: "כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים".

⁸⁰ שו"ת הרשב"א חלק ד סימן שיא

⁸¹ וראה למשל בשו"ת יכין ובוועז חלק ב סימן כ

⁸² כך ראה למשל במאמרו של הגר"א שפירא זצ"ל "מבט תורני על חוקי המדינה והתקנת תקנות בימינו" בתחומין חלק ג.

ב. פטור ת"ח

כפי שכבר הזכרנו הגמרא דנה בתשלום מיסי העיר בהיותו אבן יסוד במארג הקהילתי. בתוך הדיון הגמרא פונה לדון במעמד תלמידי החכמים ומספרת:

רבי יהודה נשיאה רמא דשורא אדרבנן, אמר ריש לקיש: רבנן לא צריכי נטירותא, דכתיב: (תהלים קל"ט) אספרם מחול ירבון, אספרם למאן? אילימא לצדיקים דנפיש מחלא, השתא כולהו ישראל כתיב בהו: (בראשית כ"ב) כחול אשר על שפת הים, צדיקים עצמם מחול ירבון? אלא הכי קאמר: אספרם למעשיהם של צדיקים - מחול ירבון, וק"ו: ומה חול שמועט - מגין על הים, מעשיהם של צדיקים שהם מרובים - לא כל שכן שמגינים עליהם.

מארג הדימויים שנוצר כאן סביב חכמים הוא מרתק ומשונה כאחד ויש להתבונן בו. הדימוי הראשון מקשר בין חכמים לחול "המגן על הים" בקריאה פשוטה זו לשון משונה ביותר משום שההבנה הפשוטה היא שהחול מגן מפני הים (כמאמר הכתוב: "גבול שמת בל יעבורון בל ישובון לכסות הארץ") אפשר לתרץ שאין לדקדק בלשון וכוונת הגמרא היא אכן לדמות את החכמים לחול המגן מפני הים אך אני רוצה בכ"ז לנסות להשאר נאמן ללשון הגמרא.

הקישור בין החול לחכמים נמצא ממש בפשט הפסוקים: "וְלִי מָה יִקְרוּ רֵעִיךָ אֶל מָה עֲצָמוּ רֵאשֵׁיהֶם: אֲסָפְרָם מִחֹל יִרְבּוֹן". הגמרא אומנם דוחה את הפירוש הראשון של ריש לקיש אך וודאי שהגמרא באה לומר משהו שהוא אמינא הזו. בדימוי זרע אברהם לחול הגמרא מזכירה לנו שעם ישראל מוגן מעצם היותו זרע אברהם ושלא תתכן עדיפות מהותית של הצדיקים ביחס לשאר עם ישראל מכיוון שמקור ההגנה נעוץ באומה ולא ביחידה.⁸³

אולי בעקבות ביקורת על אבחנה זו הגמרא פונה לדבר על 'מעשיהם של צדיקים' כבאה להדגיש שהעיקר הוא המעשה. אם ננתח את הדימוי ברמה הטבלאית (משל מול נמשל) נראה שהמעשה שווה לחול המגן מפני הים שמסמן את הצדיקים עצמם. הים הוא המקום השוטף והסוער מלא התהומות העלול להציף ולהטביע את העולם אילולא יעצור אותו החול- הכוח הממצע. כך מעשיהם של צדיקים תוחמים ומגנים על תהומות הנפש הסוערת של האדם ובעצם מגנים עליהם מפני עצמם. אדם שאכן יש לו 'חול פנימי' מוגן מפני העולם החיצוני והאוייבים משום שהוא עומד בצורה ישרה ונכונה וחייו אינם מצריכים מלחמה ברע החיצוני. הבנה דומה ביחס לחול ולים נמצא אולי בדברי המהר"ל:

⁸³ רעיון זה וכן הבאים הם ע"פ דבריו של הרב שמעון קליין. ראה:

<https://secure.kipasruga.com/yp/show.asp?id=50923>

פירוש החול הוא בנין על הים, כי הים מצד עצמו לא היה קיום לו, שהארץ דוקא ישוב העולם ולא הים שאינו מן הישוב ומפני שאינו מן הישוב לא היה עמידה וקיום לו... והדבר שנותן גבול לים הוא החול שנאמר (ירמיה' ה') השם חול גבול לים, כי החול הוא קצת מן הישוב, ולפיכך החול אשר הוא על שפת הים שהוא מן הישוב הוא מגין על הים ובזה יש לו קיום עד שהוא עומד במקומו. ולפיכך יליף בק"ו, אף כי אי אפשר לאדם בלא חטא מ"מ יש ללמוד בק"ו ומה אם הים שהוא דבר יוצא מן הישוב ולא היה ראוי שיהיה עומד במקומו ואין שמירתו רק מצד החול שהוא דבר מועט והוא גורם שיש לו קיום, כ"ש שיהיו מעשיהם של צדיקים מגינים עליהם עד שיש קיום להם ואין צריכים שמירה, מצד שיש לו לאדם השכל, לכך נחשב הישוב, ששם האדם שיש לו מעלה נבדלת... ואם דבר זה מגין על הים ומכל שכן שמעשה הצדיקים האלקיים הבלתי גשמיים מגין על גופם הגשמי.⁸⁴

כעת ננסה להתבונן מעט גם במארג הדימויים השני:

כי אתא לקמיה דרבי יוחנן, אמר ליה, מאי טעמא לא תימא ליה מהא: (שיר השירים ח') אני חומה ושדי כמגדלות, אני חומה - זו תורה, ושדי כמגדלות - אלו ת"ח. ור"ל סבר לה כדרש רבא: אני חומה - זו כנסת ישראל, ושדי כמגדלות - אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות.

הדימויים צומחים מהפסוק "אני חומה ושדי כמגדלות". שתי פירושים מוצעים לפסוק זה ונראה מלשון הגמרא שהם משקפים עמדות עקרוניות ולא רק שתי דרשות סתמיות אפשריות. ר' יוחנן מסביר שהחומה היא התורה החוצצת באופן בסיסי בין 'העיר' לעולם שמבחוץ והחכמים הם 'מגדלות' שבעצם מביאים לידי ביטוי את כוח התורה, הם היושבים על המגדל וצופים על החוץ ומזהירים בפועל מפני הסכנות.⁸⁵ לעומת פירוש זה ר"ל מסביר שהחומה המגינה על העיר היא כנסת ישראל והמגדלות אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. כמו שראינו כבר לר"ל חשוב להדגיש שהמעשה הטוב הוא המגן על האדם אך במישור הציבורי ההגנה נובעת מסגולת ישראל הכללית. כלומר בעוד ר' יוחנן תולה את כל ההגנה של העיר בתורה ובלומדיה ר"ל תופס שההגנה תלויה בכנסת ישראל, שכאשר יש בה בתי כנסיות ובתי מדרשות אין לה צורך בחומה ואין לה צורך

⁸⁴ חידושי אגדות חלק ג על אתר.

⁸⁵ "תלמיד חכם שאני דהוי כמגדל וצופה עליו ומזהיר לעם שיהיו נזהרים, וכמו שכתב יחזקאל "צופה נתתיך" והעמי הארץ שאינם נזהרים ונענשים יחושו לעצמם" (חת"ס על אתר)

במגדלים. לפיו המבקש לדעת מהו סוד הקיום או סוד המוגנות של עם ישראל ימצאם בעצם החיים של האומה - בכנסת ישראל. בתי כנסיות ובתי מדרשות הם המקום המביא לידי ביטוי את סגולותיה של האומה.⁸⁶

אני חושב שאחת ההבנות החשובות העולות מהתבוננות זו היא שפטור החכמים ממיסים אינו מוענק כפרס של הקהילה אלא כסיבה מהותית ואמיתית. כשר' יוחנן מסביר שחכמים הם בעצם המגנים בפועל על העיר ור"ל מסביר שחכמים יכולים להסתדר בכוחות עצמם ולכן אין סיבה שהם ישתתפו בתשלום זה. ר' שמעון קליין מוסיף גם הסבר 'חינוכי' משו לטעמו של ר"ל - כבר ראינו שברכת ה' לזרע אברהם עולה בדברי ר"ל, אפשר להסביר שהפטור לצדיקים מהתשלום בא בכדי לשמר את הערך של דאגת ה' להולכים בדרכיו בכדי לקדם את ישראל למדרגתם הראויה והעליונה.⁸⁷

כפי שהזכרנו למעלה הגמרא מחלקת בין סוגי המס השונים. הפטור שדיברנו בו עד עכשיו הוא מהמס העירוני. כעת פונה הגמרא לדון בפטור מהמס הארצי למלכות:

רב נחמן בר רב חסדא רמא כרגא [מס המוטל על כל בני המדינה] ארבנן, א"ל רב נחמן בר יצחק: עברת אדאורייתא ואדנביאי ואדכתובי. אדאורייתא, דכתיב: (דברים ל"ג) אף חובב עמים כל קדושיו בידך, אמר משה לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, אפילו בשעה שאתה מחבב עמים - כל קדושיו יהיו בידך. והם תכו לרגלך - תני רב יוסף: אלו תלמידי חכמים, שמכתתים רגליהם מעיר לעיר וממדינה למדינה ללמוד תורה. ישא מדברותיך - לישא וליתן בדבורותיו של מקום. אדנביאי, דכתיב: (הושע ח') גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים, אמר עולא: פסוק זה בלשון ארמית נאמר, אי תנו כולהו - עתה אקבצם, ואם מעט מהם - יחלו ממשא מלך ושרים. אדכתובי, דכתיב: (עזרא ז') מנדה בלו והלך לא שליט מרמא עליהם, ואמר רב יהודה: מנדה - זו מנת המלך, בלו - זו כסף גולגלתא, והלך - זו ארנונא.

האבחנה הראשונה שאפשר לשים לב אליה היא הנימוק לפטור. בעוד ההסברים הקודמים הראו כיצד חכמים משתלבים במערכת ובתוכה הם מקבלים פטור הנימוקים כאן ממקמים את חכמים ב- x טריטוריה שאינה קשורה כלל למערכת הציבורית. אפשר לנמק את השינוי בכך שהחיוב השתנה - כאן החיוב במהותו הוא על כל גולגולת אך

⁸⁶ את הפער הזה אפשר אולי לדמות לפער בין מעשים טובים ל'למדנות' שבא לידי ביטוי בדיון הפוסקים על מי נחשב תלמיד חכם לעניין הפטור.

⁸⁷ הוא מעיר שלפי הסבר זה יוצא שדעת ר"ל היא 'זמנית' משום שאכן בעתיד כשמדרגת ישראל תתקן כולם יהיו פטורים ממיסים וכל פטור זה הוא מצב ביניים בלבד.

אפשר גם להסביר ע"פ הבחנה בין חכמי ארץ ישראל במימרא הקודמת לבני בבל במימרא זו ולשים לב שהאחרונים חולקים בתפיסתם את הת"ח. לדעתם ת"ח אינו חלק מהקהילה והיא זו שמעניקה לו את הפטור. הוא אדם פרטי שמוגן באופן ישיר ע"י הקב"ה. אנו נראה שההבנות השונות ביחס לסוגי המס יתפתחו יותר אצל הראשונים כאשר אם הפטור הוא פרטי אז תהיה חובה לשלם מס אישי שגזרת המלכות אך אם המס הוא יותר כללי אז הקהילה תיקח אחריות על ת"ח שלה גם במס אישי.

כשעוברים לדברי הראשונים יש תחושה שהדיון נעשה יותר ויותר טעון. ולא פלא, הרי יש משהו משונה בכך שתלמידי חכמים צריכים לדון בהלכה שכה נוגע אליהם ועוד בנושא כה נפיק- תשלום מיסים. ניתן לזהות שתי כיוונים, האחד מנסה לצמצם את הפטור והשני דווקא להרחיבו ולתת יותר תוקף. להלכה הכיוון השני תפס יותר.

אחד המקורות הבולטים בסיעה הראשונה הוא הרמב"ם:

כבר רציתי לא לדבר בזה הציווי, לפי שהוא מבואר, וליודעי גם כן שדברי בו לא יאותו לרוב הגדולים בתורה, ואולי לכולם; אבל אומר ולא אחוש, מבלי לשאת פנים למי שקדם ולא למי שנמצא. דע, כי זה כבר אמר: אל תעשה התורה קרדום לחפור בה, כלומר: אל תחשבה כלי לפרנסה, ובאר ואמר שכל מי שיהנה בזה העולם בכבוד תורה שהוא כורת נפשו מחיי העולם הבא. והעלימו בני אדם עיניהם מזו הלשון הגלויה, והשליכוה אחרי גוים, ונתלו בפשטי מאמרים שלא הבינום - אני אבארם - והטילו להם חוקים על היחידים ועל הקהילות, ועשו את המינויים התוריים לחוק מכסים, והביאו בני אדם לסבור שטות גמורה, שזה צריך ומחוייב, לעזור לחכמים ולתלמידים ולאנשים העוסקים בתורה ותורתן אומנותן. וכל זה טעות, אין בתורה מה שיאמת אותן, ולא רגל שישען עליה בשום פנים...

ואמנם הדבר אשר התירתו התורה לתלמידי חכמים הוא... ושתמכר סחורתם תחילה למה שיימכר, ותתפס להם ראשית השוק דוקא. אלו חוקים שקבע ה' להם, כמו שקבע המתנות לכהן והמעשרות ללוי, לפי מה שבאה בו הקבלה. כי שתי הפעולות האלה יש שיעשו אותן הסוחרים קצתם עם קצתם על דרך הכבוד, ואפילו לא היתה שם חכמה, ולכל הפחות יהיה תלמיד חכמים כמו עם ארץ מכובד. וכן פטרה התורה את כל תלמידי החכמים מחובות

השלטון כולו, מן המיסים... וזה דין תורה, כמו שפטרה התורה
הכהנים ממחצית השקל, כמו שבארנו במקומו, ומה שדומה לזה.⁸⁸

הבאנו קטעים קצרים בלבד מדברי הרמב"ם אך הדברים במקור ארוכים בהרבה. נראה שאולי בתקופת הרמב"ם (ובמקומות מסויימים גם בימנו) דין הגמרא שלנו התפשט וקיבל ממדים גדולים בהרבה ממקורו עד כדי פרנסה שהקהילה מעניקה לת"ח. לרמב"ם מאוד חשוב לחזיר את הדין לממדיו ולגדרו ה'מקורי' לטענתו תוך שהוא מדייק וגובל אותו מאוד. הדיון מתואר כטעון ביותר ולרמב"ם חשוב להשמיע את הכרעתו בנידון. אך גם הרמב"ם אינו יכול להתעלם מפטור המס המפורש בנוסף לעוד כמה דינים שא"א לחלוק עליהם. אותם הוא מסביר כגדרי כבוד או כדימוי לכהנים.⁸⁹ הרוח שמנשבת בדבריו מציגה את הפטור כמאוד מקומי וככזה שאין ליחס לו אמירה מהותית מידי על תפקוד תלמידי החכמים בקהילה. נציין שבהלכות ביד החזקה רוח הדברים שונה והיא נראת הרבה יותר מפויסת ביחס לחכמים.⁹⁰

דברים מרחקי לכת יותר נמצא בתשובת הרדב"ז:

...בנ"ד הבעלי בתים אומרים אין אנחנו צריכין שומרים כי עניים
אנחנו והחכמים צועקים לאמר תעמידו שומרים והם בעצמם
מודים דבעו נטירותא היש מן הדין או כן הסברא שיכופו את
הבעלי בתים להעמיד שומרים ולא יסייעו עמהם.. ואף על פי
שידעתי שיש חכמים שהם חלוקים על זה לעצמם הם דורשין ואין
שומעים להם. ומ"מ אל תטעה בדברי שלא אמרתי אלא בזמן
שהבעלי בתים טוענין אין אנו צריכין שמירה אם לא יסייעו כולם
והחכמים אומרים עכ"פ תעמידו שומרים בכה"ג אני אומר כופין
אלו את אלו ואף על פי שיש טעם אחר כי מסופק אני אם יש עתה
מאן דלא בעי נטירותא איני נכנס בחקירה זו עתה כי דברי יעציבו
את קצת חכמים ולכן השתיקה טובה מהדבור... דהודאת בעל דין
כמאה עדים והא אמרו דבעי נטירותא וכ"ש במה שאני רואה
בירושלם שנתרבה עין הגנבים בשביל החכמים שאין לבושם

⁸⁸ פירוש המשנה על אבות פרק ד, ו.

⁸⁹ כיוון להשוואה זו אפשר לראות אולי כבר בגמרא שמביאה את הפסוק "מנדה בלו והלך לא שליט מרמא עליהם" כראיה מהכתובים לפטור תלמידי החכמים.

⁹⁰ "תלמידי חכמים אינם יוצאין בעצמן לעשות עם כל הקהל בבנין וחפירה של מדינה וכיוצא בהן כדי שלא יתבזו בפני עמי הארץ, ואין גובין מהן לבנין החומה ותיקון השערים ושכר השומרים וכיוצא בהן ולא לתשורת המלך, ואין מחייבים אותן ליתן המס בין מס שהוא קצוב על בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש ואיש שנאמר גם כי יתנו בגוים עתה אקבצם ויחלו מעט ממשא מלך ושרים, וכן אם היתה סחורה לתלמיד חכם מניחים אותו למכור תחלה ואין מניחים אחד מבני השוק למכור עד שימכור הוא, וכן אם היה לו דין והיה עומד בכלל בעלי דינים הרבה מקדימין אותו ומושיבין אותו" [הלכות תלמוד תורה פרק ו, י].

כלבוש הבעלי בתים ונראין מכובדים יותר מהם וכ"ש שיש בדבר ספק נפשות כאשר הוא מפורסם ואין ראוי שיהיה בדבר התרשלות.⁹¹

אומנם בתשובה מסכים הרדב"ז שבמצב נורמאלי בו בעלי הבתים מודים שגם הם צריכים שמירה ותלמידי החכמים טוענים שהם אינם צריכים או שותקים יש לפטרם, אך הוא מדגיש עד כמה הפטור הוא מדויק ומוגדר מאוד ושאינן בו שום צד 'מיסטי' אלא מציאותי וממוני בלבד. לכן, ברגע שת"ח מודים שהם צריכים הגנה זה נחשב ל'הודאת בעל דין'. א"א שלא לשים לב לתרעומת שיש לו על חכמי ירושלים ועל ההיררכיה הקיימת בינם לבין בעלי הבתים. וכמובן שגם בתשובה זו אנו רואים עד כמה הנושא הזה טעון "כי דברי יעציבו את קצת חכמים ולכן השתיקה טובה מהדבור".

אך ישנם גם קולות אחרים המצדדים בהרחבת הפטור עד קצהו. אפשר לומר אפילו בזהירות שקולות אלו הן היותר דומיננטיים. למשל בנוגע לחילוק שראינו בין סוגי המס- הקהילתי והארצי מכריע השו"ע והרמ"א:

דבר שהוא צריך לשמירת העיר כגון חומות העיר ומגדלותיה ושכר השומרים לא היו חייבין לתת להם כלום שאין צריכין שמירה שתורתן שמירתם ולכן היו פטורים מכל מיני מסים בין מסים הקצובים על כל בני העיר בין מס שהוא קצוב על כל איש לבדו בין הקבועים בין שאינם קבועים וחייבים בני העיר לפרוע בשבילם אפילו הקבועים על כל איש ואיש:⁹²

אומנם שוב יש להדגיש שהפטור כאן הוא משמירה ולגבי שכירת פועלים לחפירת בארות וכיוצ"ב "אם דבר שצריך לחיי האדם" השו"ע מחייב את הת"ח לשלם אך וודאי שהפטור כאן הוא רחב ביותר והוא נוגע לחילוק שראינו למעלה- התפיסה בדברים אלו מעמידה את הפטור כלקחת אחריות של הקהילה על הת"ח.

דומני שאחת התשובות מרחיקות הלכת בגישה זו היא של בעל הציץ אליעזר⁹³ שמפאת אורך דבריו אביא רק חלק מהם בלשוני. מרתק לראות שבפתיחת תשובתו הוא ניגש לטפל במשמעות ההסברים השונים של הפסוקים בגמרא בין ר' יחזקאל לר"ל ומחלק בין 'צדיקים' בעלי מעשים טובים אפילו שאין תורתם אומנותם הפטורים גם לדברי ר"ל- "שבפסוק של 'אספרם' לא נזכר דרש של תורה ות"ח כי אם רק מעשיהם של צדיקים ומוסב על מ"ש לעיל מיניה ולי מה יקרו רעין... אבל הקרא של 'אני חומה ושדי כמגדלות' נדרש מפורש על תורה ות"ח". את החילוק הזה הוא נוקט לקולא בשתי

⁹¹ שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תשנב

⁹² שולחן ערוך יו"ד רמג, א- ב

⁹³ שו"ת ציץ אליעזר חלק ב סימן כה. ע"ש באורך.

ההבנות שלו- מחד בשביל פטור לא צריך להיות בגדר של 'תרתו אומנותו' אך מנגד גם ת"ח שאינו מפורסם במעשים טובים יהיה פטור (שהלכה כר"ל) שלימוד התורה הוא העיקר.

הוא עומד על חילוק נוסף במיסים בין שירות 'מילואים'- כלומר כשיש אויבים בפועל ('אגלי גפא' בלשון הגמרא) בעיר ל'סדיר'- שמירה סטנדרטית ושגרתית על העיר ('דשורא' בלשון הגמרא) ופותר את ת"ח משניהם. המרתק הוא שאחת התשובות שהוא נסמך עליהם בפסק זה היא של הרדב"ז שכפי שראינו מסתייג מאוד מהגבולות הרחבים שקיבל הפטור. הציץ אליעזר ממש הופך את התשובה על פיה.

בהתייחסותו לדין המס המוטל על כל אחד מאזרחי המדינה הוא מגדיר את חובת הציבור לשלם על הת"ח כ'איסור'⁹⁴ ובכך מסביר מדוע הציבור אינם נחשבים ל'מוחזקים' בממונם. אך הדגש ששם ציץ אליעזר על התורה מביא אותו גם לידי 'חומרא'- הוא לא מקבל את הדעות הסוברות שיש לתת פטור גם לשמשי ביהכ"נ משום שהם אינם שייכים לתורה. עמדה זו המעמידה את 'התורה' כעיקר סיבת הפטור מביאה אותו להרחיב מאוד את היריעה "נשמע שלא בעינן דווקא חכם תופס בישיבה או בעל הוראה המורה הוראות. אלא אפילו תלמיד ובלבד שעוסק בתורה תדיר ומשיג בה כפי מדת יכלתו... ברור ששפיר נוהג דין ת"ח בזה"ז לפטור ממסים וארנוניות וכדומה". והדברים ארוכים עוד במקורם.

כמו שאפשר להתרשם גם דין זה מורכב ומסועף מאוד וגם לו יש השלכה רלוונטית מאוד בדורנו, רבים הדיונים ההלכתיים והציבוריים שהוא עורר, הבולט והסוער שבהם הוא ביחס לגיוס בני הישיבות לצבא.

*

וה' הטוב יאיר עיננו בתורתו ונזכה להבנה ולידיעה אמתית וישרה. ללמוד וללמד לשמור ולעשות.

⁹⁴ ראינו שהרמב"ם אכן השווה את תלמידי החכמים לכהנים בעניינים מסויימים.

הספר החתום: השטר כדימוי של מרחב

עיון בסוגיות בבא-בתרא בעקבות שטרות, חזקות וקרקעות¹
אלחי זיוון

“כל התורה כולה דמויי מדמינן לה”
(בבא בתרא קל:)

א. עיסוקו בין שטר לחזקה – גט מקושר וחזקת ג' שנים

בפרק העשירי של בבא-בתרא, 'גט פשוט', עוברת המשנה מעיסוק כללי ביחס לקרקע, נחלה, שכנות וגבולות, לעיסוק תמוה מעט בשטרות (או בכינויים לאורך הפרק: 'גיטין'). הפרק נפתח בהעמדת ההבדל בין שני סוגי תצורות של שטר: גט פשוט וגט מקושר.

ההבדל הראשוני ניכר משמותיהם: הגט הפשוט הוא גט רגיל אותו ניתן לקרוא והוא משמש באופן פשוט לרִצָּה והגט המקושר הוא גט שבמהלך כתיבתו מקפלים, תופרים וקושרים אותו מסיבות מסוימות. המשנה הפותחת מציגה הבדלים דיניים נוספים:

גט פשוט עדיו מתוכו, ומקושר עדיו מאחוריו (...) גט פשוט עדיו בשנים, ומקושר בשלשה.

הגמרא פותחת בשאלת מקור הגט המקושר:

¹ המאמר הוא פרי מחשבות שהתעוררו בי בעת לימוד סוגיות שונות במהלך לימוד המסכת בבקאות, סוגיות העוסקות בשטרות, בחזקת קרקעות (ג' שנים) ועוד. סוגיות אלו עוררו את סקרנותי והעלו תמיהות, תהיות וקשרים פנימיים שונים. איני יודע אם הדברים הבאים 'פותרים' את העניין באופן צמוד או לא, האם הם מופרכים או 'נמצאים בגמרא' – בחלקם אני משוכנע שכן, בחלקם לא זו הייתה כוונתי. ובזאת, תודה גדולה לר' יאיר שפתח את לימוד הבקאות, וכן לרב נעם, שנתנו אטמוספירה מצמיחה ורעיונותם שזורים כאן.

מנהני מילי:

אמר ר' חנינא, דאמר קרא: (ירמיהו ל"ב) **שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים**, שדות בכסף יקנו וכתוב בספר - זה פשוט, וחתום - זה מקושר, והעד - שנים, עדים שלשה.

פרס אמר, מהכא: (ירמיהו ל"ב) **ואקח את ספר המקנה את החתום המצוה והחקים ואת הגלוי**, ואקח את ספר המקנה - זה פשוט, את החתום - זה מקושר, ואת הגלוי - זה פשוט שבמקושר, המצוה והחקים - אלו דברים שבין פשוט למקושר.

והני להכי הוא דאתו? כל חד וחד למילתיה הוא דאתא, לכדתניא: (ירמיהו ל"ב) **שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום** - עצה טובה קא משמע לן, ואקח את ספר המקנה - הכי הוה מעשה. אלא, מקושר מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא. וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר? אתרא דכהני הו, והו קפדי טובא ומגרשי נשייהו, ועבדי רבנן תקנתא, אדהכי והכי מיתבא דעתייהו.²

באופן מעניין פרשת קניית שדה חנמאל מופיעה גם כהצעה למקור חזקת ג' שנים:

אמר רב יוסף, קרא כתיב: (ירמיהו ל"ב) **שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום**, שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה. א"ל אביי: דלמא התם עצה טובה קמ"ל! דאי לא תימא הכי, (ירמיהו כ"ט) **בנו בתים וישבו ונטעו גנות ואכלו את פרין מאי קאמר? אלא עצה טובה קמ"ל**, הכא נמי עצה טובה קמ"ל; תדע, דכתיב: (ירמיהו ל"ב) **ונתתם בכלי חרש למען יעמדו ימים רבים**!³

את הדמיון של הלימוד והדחייה בשני המקומות ניתן לראות גם על רקע של קשר מהותי בין השטר לחזקת ג' שנים: במשך שלושת שני החזקה יכולים מערערים חיצוניים לדרוש מהקונה ראייה לבעלותו ועליו להביא שטר. חזקת ג' שנים הופכת את הקונה למחזיק (כעין 'מוחזק' כבמטלטלין, שהרי אין מוחזקות בקרקעות) – כלומר, הבעלים-המובן-מאליו של הקרקע – וחובת הראייה עוברת אל המערערים. כלומר,

² ב"ב קס, ב (בחינוך חלקים שאינם קשורים ישירות). [תרגום: ואלו לכך באים? ! כל אחד ואחד בשביל דבר אחר בא, לכדתניא וכו'. אלא מקושר מדרבנן והכתובים סמך בעלמא. ומה טעם תקנו חכמים מקושר? מקום של כהנים היו, והיו מקפידים הרבה ומגרשים נשותיהם ועשו חכמים תקנה, בין כך ובין כך נחה דעתם. (שלכחן אסור לשאת גרושה, אפילו אשתו)].

³ ב"ב כח:

השטר והחזקה שניהם מהווים ראיה לשדה, באופן כזה שהחזקה בעצם מחליפה את השטר.

בשני אופני הראיה הללו כבר מתבהרת בעייה ביחס לבעלות של קרקע. במטלטלין אנו פותחים בהנחת היסוד ש"חזקה שמה שתחת ידו של אדם – שלו". באופן כללי, עניין הקניין מחייב מערכת הנחות מורכבת, ובראיה דקונסטרוקטיבית קשה להבין מהי בכלל בעלות.⁴ על-מנת לסבר את האוזן ניתן לראות את קניין המטלטלין באופן דומה לקניין חצר (או בעצם להפך): יכולתו של האדם לקנות את הדבר כרוכה בהיותו של האדם נשא של מושא הקניין, ובהיותו של המושא 'מוגבה' על-ידו ומוכנס ל'רשותו'. בקרקע אנו נתקלים בבעייה: האדם אינו יכול לשאת את הקרקע, אלא להפך, הקרקע נושאת את האדם.⁵ ולכן: כיצד ניתן להפוך לבעלים של קרקע?

על שאלה זו אני מקווה כי נהיה מסוגלים לענות ביתר-יכולת בהמשך. בינתיים, נסמן את הטענה כי ניתן לראות בשטר ובחזקה שתי אפשרויות שונות – ואולי הפוכות – של יצירת בעלות.⁶

הסוגיה העוסקת במקורה של חזקת ג' שנים מעלה כמה מקורות אפשריים שונים, הגוזרים כל אחד מהם אופי אחר של חזקה. האפשרות הראשונה (וכנראה הקדומה ביותר) מתארת את החזקה כנוצרת בעקבות פעילות חקלאית, ושלושת השנים פירושה שלושה מחזורים חקלאיים. אפשרויות אחרות מתארות את החזקה כסברא ואומדנא הקשורה לדעת הבעלים הקודמים ובהוכחה פסיכולוגיסטית של המכירה. לבסוף עולה הסבר התולה את החזקה בכך ש"שתא קמיתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי ותלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר." – כלומר, אין אדם שומר את שטרו במשך שלושה שנים ולכן לאחר שלושה שנים יש להניח שהיה לו שטר. יוצא שבעצם החזקה מוכיחה על השטר ולא על הקרקע.⁷

⁴ ואפשר שלכן יש לראות בהלכות אלו גישה נטורליסטית בעלת הגיון טבעי-משפטי, הגיון פנימי, שאולי רק פתחים ודימויים מסוימים יאפשרו להתנסות בו ולהבינו, בהקשר שלנו.

⁵ או בלשונו הבהירה של ה'ברכת אברהם': "משא"כ קרקע שזה גופיה רשות בפ"ע, והאדם בקרקע ולא הקרקע אצל האדם".

⁶ יש כאן מורכבות נוספת, אליה יש לשים לב, עקב ההבדל בין הרבדים השונים של הזיקה לקרקע: הקניין, הבעלות והראיה. שטר משמש באופן פשוט כראיה, אם כי כתיבתו יכולה גם לשמש כ'מעשה קניין'; וכן 'קרקע קנית בכסף, בשטר ובחזקה' מחד, אך מאידך אנו מבחינים בין חזקת ג' שנים המשמשת כראיה על בעלות קודמת ('חזקת ראיה'), לבין חזקה כמעשה קניין חד-פעמי, יוצר וראשוני ('חזקת קניין').

⁷ סוגיית הפתיחה של 'חזקת הבתים' המחפשת מקור לחזקת ג"ש היא סוגיה ארוכה ומורכבת ורבות נכתב עליה. מטרתי כאן היא להציג פרשנות כללית למהלך הסוגיה, על-מנת לשפוך אור על הפסוקים בירמיה המופיעים גם בסוגיית המקור לגט מקושר, ולכן פרטי הסוגיה פחות חשובים לענייננו. כאמור, הסוגיה מביאה כמה מקורות והסברים ודוחה אותם, בגוף המאמר הבאתי רק את עניינם לפי הפרשנות שאני מעלה כאן. המקור הראשון, ה'חקלאי', הוא דעת הולכי אושא המדמים את החזקה לשלושה הנגחות שהופכות שור תם לשור מועד, כלומר לחזקה שהיא תוצר של מעשה. בעקבות כך תולה הגמרא דעה זו בדעת ר' ישמעאל הסובר שלא דוקא שלוש שנים, אלא אפילו "כנס את תבואתו ומסק את זיתיו כנס את קייצו - הרי אלו ג' שנים" והגמרא ממשיכה לחפש מקור לחולקים על ר"י. רב יוסף מביא את המקור מירמיה ודוחים אותו. ולאחר מכן רבא מציג שלושה נימוקים הגיוניים לחזקת ג"ש: השניים הראשונים תולים זאת בדעת

בניתוח רחב של הסוגיה, נראה לומר שהסוגיה נעה מיחס ישיר של הקונה אל הקרקע, ההופך אותה לשלו כך שאינו מצטרף לראיה, אל יחסו לקרקע דרך המוכר והסביבה ולבסוף ליחס אל השדה דרך השטר. אם נלך עם מגמה זו, הנעה לקראת פורמליזציה ביחסים אל קרקע, נוכל לשפוך מעט אור להוכחת רב יוסף מפסוקי ירמיהו, הנמצאת בתוך תנועה ומגמה זו. רש"י⁸ מסביר את הוכחתו כך:

שהרי נביא עומד בעשר ומזהיר על אחת עשרה - ירמיה בשנה העשירית לצדקיהו.

והיה כלוא בחצר המטרה, כדכתיב בספר ירמיה, ושם נאמר לו "הנה חנמאל בן שלום וגו'"

וכתיב בההיא עניינא "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וגו'".

היה מזהיר לוקחי שדות לכתוב שטרות ולהעמיד עדים בחתימתם כי יגלו מן העיר בשנת אחת עשרה כשנלכדה העיר, ולא יחזיקו במקח שלש שנים אלא עשירית ואחת עשרה. אלמא, בהני תרתי שנין לא הוי חזקה. מכאן לחזקה שאינה פחותה משלש שנים.

בפרק לב בירמיה מסופר על חנמאל, בן-דודו של ירמיה, הבא למכור לו את שדהו שבענות. בפתיחת הפרק מתואר: "וְאִזְזוּ חֵיל מֶלֶךְ בְּכָל צָרִים עַל יְרוּשָׁלַם וַיִּרְמְיָהוּ הַנָּבִיא הָיָה כְּלוּא בְּחֶצֶר הַמֶּטְרָה אֲשֶׁר בֵּית מֶלֶךְ יְהוּדָה". ירמיה נמצא במצור-תוך-מצור: הוא כלוא בחצר המטרה והעיר עצמה כלואה במצור הבבלים, נראה שאין עוד תקווה ובטח שאין טעם לקנות שדה הנמצאת בענותות, אך הקב"ה מצווה על ירמיה לקנות את השדה, והוא קונה את השדה במעין מעמד מפורט וטקסי:

(ט) וְאִקְנָה אֶת הַשָּׂדֶה מֵאֵת חֲנַמְאֵל בֶּן דָּדִי אֲשֶׁר בְּעֻנְתוֹת וְאֲשָׁקְלָה לוֹ אֶת הַכֶּסֶף שִׁבְעָה שְׁקָלִים וְעֶשְׂרֵה הַכֶּסֶף:

(י) וְאִכְתָּב בַּסֵּפֶר וְאֶחָתָם וְאֶעֱד עֲדִים וְאֲשָׁקֵל הַכֶּסֶף בְּמֵאזְנִים:

(יא) וְאֶקַּח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הַחֲתוּמִּים הַמְצֻוֶּה וְהַחֲקִים וְאֶת הַגָּלוּי:

(יב) וְאֶתֵּן אֶת הַסֵּפֶר הַמִּקְנָה אֶל בְּרוּךְ בֶּן נִרְיָה בֶּן מַחְסִיָּה לְעֵינַי

חֲנַמְאֵל דָּדִי וְלְעֵינַי הָעֲדִים הַלְתָּבִים בַּסֵּפֶר הַמִּקְנָה לְעֵינַי כָּל

הַיְּהוּדִים הַיֹּשְׁבִים בְּחֶצֶר הַמֶּטְרָה:

(יג) וְאֶצְוָה אֶת בְּרוּךְ לְעֵינֵיהֶם לֵאמֹר:

הבעלים הקודם: "שתא קמייתא מחיל/לא קפיד איניש, תרתי מחיל, תלת לא מחיל" – כלומר, לא ייתכן שהמחזיק ג"ש הוא סתם אדם שפלש לשדה וכנראה שהוא אכן בעלים. והנימוק האחרון, שהוא זה שמתקבל לבסוף, תולה את החזקה בשטר.
⁸ רש"י שם - ב"ב כח,ב.

(יד) פה אָמר ה' צְבָאוֹת אֱלֹקֵי יִשְׂרָאֵל לְקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה אֶת
סֵפֶר הַמִּקְנָה הַזֶּה וְאֶת הַחֲתוּם וְאֶת סֵפֶר הַגְּלוּי הַזֶּה וְנִתְּתָם בְּכָל־
חֶרֶשׁ לְמַעַן יַעֲמְדוּ יָמִים רַבִּים:

רש"י רואה במעשה כתיבת השטר והטמנתו "למען יעמדו ימים רבים" הכנה לקראת הגלות – "מזהיר לוקחי שדות לכתוב שטרות". אין מספיק זמן להחזיק בקרקע ג' שנים ועל-כן יש לכתוב ולשמור את השטרות עד לשיבה מהגלות.

מקור זה של רב יוסף לחזקת ג' שנים בתוך רצף האפשרויות של הסוגיה – רצף הנע, כאמור, מיחס ישיר של הקרקע עצמה אל יחס דרך שטר – מקבל משמעות נוספת: קריאתו של ירמיה לכתוב שטרות על השדות קשורה לעזיבת הארץ. תמונתו של ירמיה הנמצא במצור-תוך-מצור וריחוקו מהשדה הממשית בענות מסמלת את היחס לארץ בזמן הגלות, יחס שעובר מהיחס הממשי אל היחס הפורמליסטי ונעשה באמצעות השטר ומעמד נתינתו.

ב. ספר המקנה: הקרקע הדמיונית של השטר

בשלב זה נחזור לשאלה: כיצד בכלל השטר קונה את השדה? הגמרא בקידושין⁹ מביאה כמקור ליכולת השטר לשמש גם כאמצעי קניין (מעשה קניין) פסוק מירמיה:

ובשטר מנלן? אילימא משום דכתיב: (ירמיהו לב) וכתוב בספר וחתום והעד עדים, והאמרת: שטר - ראייה בעלמא הוא! אלא מהכא: (ירמיהו לב) ואקח את ספר המקנה.

השינוי בין הפסוקים המוכיח את יכולת הקניין של השטר הוא הפיכתו של ה'ספר' ל'ספר המקנה' (רש"י: "אלמא יש קנין אף בספר לבדו"). יש להבין מהי המשמעות של המושג 'ספר המקנה', וכיצד, באופן זה, ניתן לקנות קרקע ממשית 'בספר לבדו' - כיצד ה'ראייה מתעצמת לדרך קניין'.

אולי ניתן להבין את מיקומו של פרק העוסק בשטרות במסכתנו ע"י הדימוי של השטר – או באופן רחב יותר: הטקסט – אל הקרקע והמרחב¹⁰. דימוי זה, שהעסיק גם הוגים פילוסופים שונים¹¹, יכול להתבטא במשמעויות שונות. כ'הצעת-דימוי', אני מציע לראות את משמעויותיו נעות על הציר של הצורה והתוכן – בין דימוי ויזואלי-אייקוני לבין משל רעיוני.

⁹ דף כו:

¹⁰ אנו מוצאים בהרבה מקומות במסכת רמזים לזיקה זו ואף דיבורים ישירים על כך. בתוך הרמזים, אולי הבולט והנהדר ביותר נמצא במשנה (א,ו) העוסקת בדין חלוקת חצר וקרקע ונחתמת באיסור חלוקת כתבי הקודש, גם: השימוש ב'גוויל' כאבן בכותל וכחומר לספר-תורה, הסוגיה (בה נדון בהמשך) של 'אותיות נקנות במסירה' ועוד.

בקצה הצורני ניתן לדמיין את הטקסט כקרקע, את הספר כגאיות ועמקים ואת האותיות כתוואי השטח. אפשר גם להתייחס לטקסט כמפה אינטנסיבית – הפסקאות יכולות לסמן אובייקטים ממשיים במרחב המדומיין, כעין קוי-גובה ושמות-מקומות במפה רגילה. ניתן לדוגמה לדמיין את 'צורת הדף' כעמק (הגמרא) שבשני צדדיו ישנם הרים (רש"י ותוס'). הדימוי הויזואלי, במקרה זה, יכול להמשיך אל דימוי רעיוני-יותר כשהלימוד מדומה לטיול בעמק והעומד על ההרים יכול להבין מה יש בעמק, ולקבל פרספקטיבות שונות לגביו.

דימויים צורניים אלה מלאי תוכן ומשמעות: לעולם הטקסט מתאר מרחב – מרחב שיח או מרחב ממשי, מרחב מדומיין או מרחב לוגי, מרחב סיפורי או מרחב משפטי. הטקסט הכתוב מתייחס למרחב, וכתיבת טקסט היא יצירת מרחב.

בהקשר שלנו, כתיבת שטר קרקע היא מעשה כזה: כתיבת המצרים (הגבולות) של הקרקע, חתימת העדים, אישור הבי"ד על השטר – כל אלה לוקחים דברים מהמציאות הממשית – קרקע, קונה, מוכר, חברה, משפט – ויוצרים מהם עולם דמיוני-נראטיבי החל על העולם הממשי.

ניתן להשוות את זה לארץ ישראל.

הליכותיו של אברהם בארץ לדוגמה. שכם, בית-אל, אלוני ממרא: שמות אלו הינם עדיין אלמוניים וחסרי משמעות למי שקורא את התורה בסדר הפרשות; המזבחות והקריאות בשם ה' של אברהם – כל אלה כמו מושכים 'חוטי משמעות' בין המקומות הממשיים ומתחילים ליצור עולם דמיוני של הקשרים וסיפורים בו הולכים בני אברהם אחריו – "מעשה אבות סימן לבנים". ועל-כן גם כל מעשי הבנים במקומות אלו יהיו ניתנים להבנה על רקע מעשי אבותיהם שם. וכמו בהליכותיו של אברהם – כך גם מעשי יצחק ויעקב ובני-ישראל בחזרתם ממצרים.

למעשה, אפשר להבין ככה את דברי רש"י הראשונים על התורה באופן עמוק יותר: התורה אינה רק מוכיחה שהארץ נתנה לנו מהקב"ה, אלא שהארץ שלנו. שאנחנו מחוברים אליה והיא אלינו. העולם הדמיוני שהטקסט מצייר הופך את האדמה החיצונית והאלמונית לנחלת-אבות מוכרת ומלאה משמעות, לארץ המובטחת.¹²

¹¹ ג'ראר דנט טבע את המושג 'ארכיטקטואליות', ז'ורז' פרק מדגים את העניין ב'חלל וכו': מבחר מרחבים' וב'החיים הוראות שימוש', ואחרים, דוגמת רוברט פארק ועודד מנדה-לוי, השתמשו ברעיון זה כדרך לנתח עניינים אדריכליים וסוציולוגיים.

¹² בהקשרים אחרים התורה היא השרטוט האדריכלי של העולם – 'הסתכל באורייתא וברא עלמא'. לדוגמה, בראשית רבה פרשה א: "בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין, אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן, והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתאות ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה פשפשין, כך היה הקדוש ברוך הוא מביט בתורה, ובורא את העולם, והתורה אמרה בראשית ברא אלוהים, ואין ראשית אלא תורה, היאך מה דאת אמר (משלי ח) 'ה' קנני ראשית דרכו'."

ג. גט מקושר: פורמליזציה וגירושין

בחזרה לדברינו לפני-כן, בהקשר הפוסקים מירמיה ומגמת הפורמליזציה בחזקת ג' שנים, נשאל את השאלה: האם כובד משקלו מונח על העולם הממשי-החיצוני עליו השטר מוסב, או על העולם הדמיוני-פנימי שיוצר השטר? האם המסמן שקוף, או שהוא הופך למסומן מצד עצמו?¹³

נסגור את פתיחת דברינו – סוגיית מקורו של ה'גט-מקושר' – בעניין זה. בתיאור כתיבת השטר אצל ירמיה נראה שישנם שלושה ספרים:

(יא) וְאָקַח אֶת סֵפֶר הַמִּקְנָה אֶת הַחֲתוּם הַמְצוּה וְהַחֲקִים וְאָת:

הַגְּלוֹי:

(...)

(יד) כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְקוֹחַ אֶת הַסְּפָרִים הָאֵלֶּה אֶת

סֵפֶר הַמִּקְנָה הַזֶּה וְאֶת הַחֲתוּם וְאֶת סֵפֶר הַגְּלוֹי הַזֶּה וְנָתַתָּם בְּכָלִי

חָרֶשׁ לְמַעַן יַעֲמְדוּ יָמִים רַבִּים:

כפי המובא בהתחלה, ריבוי ספרים אלו מוליד את הדרשה המלמדת על גט-מקושר:

ומניין לגט המקושר?

אמר רבי אימי: ואקח את ספר המקנה ואת החתום זה המקושר

ואת הגלוי זה הפשוט שבמקושר¹⁴ ואת המצוה ואת החקים שבין

זה לזה, אלא שזה בשנים וזה בשלשה, זה מתוכו וזה מאחוריו.

ורבנן דקיסרין אמרין ואקח את ספר המקנה זה הפשוט ואת

החתום זה המקושר ואת הגלוי זה הפשוט שבמקושר ואת המצוה

ואת החוקים שבין זה לזה, אלא שזה בשנים וזה בשלשה, וזה

מתוכו וזה מאחוריו.¹⁵

כאן יש לתהות על תכליתו של הגט המקושר. בהנחה שהשטר משמש לראיה, מה עוזר שטר שלא ניתן לקרוא אותו?

¹³ השטר, מבחינה זו, משמש כמערך הסימבולי הנמצא על התפר ומרחב המעבר בין העולם הדמיוני-פנימי ובין העולם הממשי-חיצוני. ייתכן והשאלה כאן מעט סתומה, אך אני מקווה שהיא תתבהר בהמשך.

¹⁴ הפרשנים מתלבטים מה זה 'הפשוט שבמקושר': לפי רוב הראשונים – הרשב"ם, האור-זרוע, הרמ"ה ועוד – זוהי העובדה ש"טופס של שטר (הנוסח הכתוב בו) כתוב כולו כעין פשוט". באנציקלופדיה תלמודית הציע אפשרות אחרת, שזה חלק בגט-המקושר שגם לאחר הקשירה נשאר חלק.

¹⁵ ירושלמי ב"ב פרק י, הלכה א.

בסוגיות הגמרא על הגט המקושר דנים הראשונים בצורתו: האם הוא מקופל או נתפר? היכן בדיוק הוא נתפר? ובאיזה קפל כותבים מה? ואולי הוא בכלל קשור ברצועות? המידע שנותנים המילים הכתובות שבגמרא על-מנת לתאר אובייקט מורכב זה מוליד שלל בעיות, והראשונים עמלים לתת פתרונות וציורים שונים.

כאן אנו חוזרים לצורניות של השטר. הגט-המקושר משמש יותר כאובייקט תלת-ממדי מאשר כטקסט וכגליון גלוי וקריא, ובכך הוא עשוי להוות דוגמה למצב שבו השטר הופך ממסמך-שקוף למסומן בעצמו.

בסוף הסוגיה מגיעה הגמרא למסקנה שגט-מקושר הינו תקנת חכמים בשביל "אתרא דכהני הוו, והוו קפדי טובא ומגרשי נשיהו". הגט-המקושר נועד לגרש, או יותר נכון להשהות את הגירושין, להאריך את התהליך הכרוך בהם. בעקבות כך אומר רשב"ם:¹⁶

**וחכמים תקנו לכתוב במקושר כמנהג האומה¹⁷ כדי לתת חילוקים
הרבה וחומרות במקושר משום תקנת הכהנים הקפדנים כדאמרינן
לעיל כדי שלא יהא נוח לגרש נשותיהן.**

בהמשך הוא מוסיף נימוק נוסף ודומה:

**כך מנהגה של אומה זו - דרבנן תקון במקושר כי ההוא מנהג,
להפריד מצות וחוקים בין פשוט למקושר כדאמרן בריש פירקין.**

נראה שיש עניין להוסיף פרטים וחילוקים בגט-המקושר, ואולי זה אף קשור לדברי ירמיה "אֵת הַחֲתוּם הַמִּצָּוָה וְהַחֲקִים". נקודה זו יכולה להתקשר למגמת הפורמליזציה בסוגיית המקור לחזקת ג"ש הרואה באופן זה את הפסוקים מירמיהו – קריאתו של הנביא לעשות שטרות לקראת הגלות – ובהקשר החדש בדברי הגמרא – בצורך לעכב ולהכיל את הגירושין.¹⁸ ניתן לומר בעקבות כך, כי ההבדל בין הגט הפשוט לגט

¹⁶ ב"ב קסד, ב.

¹⁷ שנהגו הגויים בשטרותיהם להוסיף לזמן כתיבת השטר המתייחס למלך עוד שנה, ע"מ לכבד את המלך, והגמרא מביאה סיפור בה נראה שכך עשו גם בגט-מקושר.

בכלל, יש לציין, כנראה שהגט-מקושר אינו המצאה חז"לית (או של הסנהדרין אליבא דהיד-רמ"ה, ראה בהערה הבאה), אלא נוהג-מדינה כללי אותו הם אמצו והעניקו לו משמעות נוספת. ישנם עדויות ארכיאולוגיות שונות לגבי הימצאותן של שטרות כפולים ומקושרים בכורדיסטאן, כתובים ביוונית ומתארכים למאה ה-2 לפנה"ס. לעניין זה יש משמעות ביחס למהות הגט-מקושר, אני חושב, אך קצרה היריעה מלפתוח אותו כאן.

¹⁸ להרחבה מעניינת בקשרים אלו ניתן לראות את היד רמ"ה בסוגיית 'גט-מקושר': '[שני השטרות, החתום והגלוי] אצטריך משום דשדה המכר גופה בענתות היתה דכתיב "קנה לך את שדי אשר בענתות", והיא היתה עיר הכהנים כדכתיב (ירמיה פ"א א) "מן הכהנים אשר בענתות" וכתיב נמי (מלכים א' פ"ב כו) "ולאביתר הכהן אמר המלך ענתות לך על שדך". ואמטול הכי אצטריך תרי שטרי: חד פשוט כמנהג ירושלים שנכתב בה השטר והיו נוהגין בפשוט, וחד מקושר כמנהג ענתות דהוה אתרא דכהני והווי נהיגי במקושר הילכך אצטריך מקושר כמנהג מקום השדה שהיתה בענתות והמוכר עצמו שהיה מענתות".

בהמשך הגמרא, בדחיית הפסוקים כמקור, הוא אומר: "מיהו ש"מ דהאי תקנתא ביומי בית ראשון אתקין דעל כרחין ירמיה הנביא בפשוט ומקושר זבן כדברירנא. (...) ומ"ט תקינו רבנן מקושר אתרא דכהני הוה דהו קפדי טובא, כדכתיב (הושע פ"ד ד) "ועמך כמריבי כהן".

המקושר, הוא ההבדל הזה: בין המסמן השקוף ובין המסמן שאיבד את טעמו הראשון, הגלוי, ונעשה אובייקט-כשלעצמו.

ד. סוגיית 'אותיות נקנות במסירה' והשטר כספינה

לאיסוף הדברים עד כאן:

ראינו את סוגיית המקור לגט מקושר ואת סוגיית המקור לחזקת ג"ש. זיהינו קשר ביניהם: שימוש בפרשת מכירת שדה חנמאל ותפקידם של החזקה והשטר בבעלות על קרקע.

בתוך סוגיית המקור לחזקת ג"ש ראינו התקדמות מחזקה הנוצרת דרך החיבור של האדם לקרקע במחזוריים החקלאיים אל חזקה המגדירה את המחזיק כ'בעל שטר' ובעצם משתמשת בשטר כמתווך-בעלות.

מגמת הפורמליזציה הזו של הסוגיה, הליכתה אל המערכים הפורמלים בבעלות על קרקע על-פני מערכים ממשיים-פיזיים, עזרה לנו ע"מ להבין את הוכחת רב יוסף מהפסוקים בירמיהו, ובנוסף שפכה אור על פסוקים אלה בתיאורם כקריאה לפורמליזציה – "שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום".

מכאן חזרנו אל הגט המקושר, הנטוע היטב בפרשה זו, והבנו אותו כחלופה פורמליסטית לזיקה עם הקרקע בזמן היציאה לגלות. ההבחנה בין הגט הפשוט, הגלוי הכתוב והקריא, לבין הגט המקושר והחתום היא ההבחנה בין יצירת זיקה סימבולית אל קרקע ממשיית ובין בניית עולם סגור באמצעים סימבוליים-פורמליסטים, ארץ-ישראל כארץ דמונית-פנימית אליה נכנסים דרך הקריאה בתנ"ך.

נחתום את הדברים בסוגיה מרתקת נוספת העוסקת בעניין הקשר בין שטר לקרקע, ואולי אפילו באופן ישיר יותר – סוגיית 'אותיות נקנות במסירה', המופיעה כמה פעמים בב"ב. השאלה העומדת בבסיס הסוגיה היא דרך קניית שטר¹⁹ – כיצד קונים שטר? האם השטר הוא כדבר ש"גופו ממון" והוא נקנה במשיכה, או שמא אני צריך לקנות אותו באמצעות שטר אחר?

מקרה הממחיש את העניין הוא מחלוקת רשב"ג חכמים:²⁰

הפסוק האחרון אותו קושר לסיפור היד-רמ"ה נמצא בנבואת פורענות של הושע בה' מכריז על חורבן "יושבי הארץ" (בנ"י) עקב השחתת מעשיהם בגזל, רצח וניאוף, ובה משתמש הנביא הרבה בדימוי העם ל"אשה אֶהְבֶּתָּ רָע וּמְנַאֲפָת". אפשר להתלבט האם ארמז זה מפורש או לא, אך ניתן בעקבות זאת לראות את גירושי הכהן כגירושי העם מהארץ.

¹⁹ לעיון ספציפי בסוגיה זו, ניתן לראות את המאמר "טבעת, כסף, שטרות, חובות וסמלים" בו טוען ברכיהו ליפשיץ שב'אותיות' התכוונה הגמרא לשטר מיוחד "שיש בו התחייבות, או הוראה של המתחייב, והן מאושרות ע"י דמות דיוקן, חתימה או כל סימן אחר", ומוכיח את זה ממקומות שונים.

²⁰ בב"ב קסט, ב.

רשב"ג אומר: הנותן מתנה לחבירו והחזיר לו את השטר - חזרה מתנתו, וחכ"א: מתנתו קיימת.
מאי טעמא דרשב"ג? (...) אמר רבה: באותיות נקנות במסירה קמיפלגי, רשב"ג סבר: אותיות נקנות במסירה, ורבנן סברי: אין אותיות נקנות במסירה.

במקרה הזה, השטר נעשה כמין 'בובת וודו' של השדה:²¹ ברשות מי שהשטר נמצא אצלו – אצלו גם נמצא הנכס אותו רוצים לקנות. דימוי זה מתקשר ישירות לשאלה בדבר יכולת הקניין של השטר ובדימוי המרחב של השטר.

אנו מוצאים בגמרא גם קביעה זוהה הפועלת בכיוון ההפוך: "כיון שהחזיק זה בקרקע - נקנה שטר בכל מקום שהוא". בעקבות קביעה זו טבעו הראשונים את הביטוי "שטרא אפסרא [=אפסר, רסן] דארעא הוא".

לדימוי זה איכויות נוספות כבר: השטר הוא כעין האפסר של הבהמה אותה מגיש המוכר אל הקונה. דבר זה מעלה תמונה של קניין ע"י ביות הקרקע הפראית והשתלטות עליה באמצעים סימבוליים. הנתיבות לדוגמה, מחבר את העניין עם הדימוי הישיר של שטר לקרקע: "דשטר אפסרא דארעא הוא עדיף, דהוי כאילו הוא מחובר בקרקע ונקנה עם הקרקע".

מעניין שדיון זה בו הגמרא עוסקת בהרחבה לא מתחיל בקשר של שטר לקרקע, אלא בקשר של שטר לספינה. שנינו בתוספתא בקידושין:

ספינה נקנית במשיכה. ר' נתן אומר: ספינה ואותיות נקנות במשיכה ובשטר.²²

והגמרא בדף עו. מציעה, בעקבות קושיות שונות, גירסה אחרת:

ספינה נקנית במשיכה, ואותיות במסירה; רבי נתן אומר: ספינה במשיכה, ואותיות בשטר.

מבלי להיכנס להבדלים בין מסירה למשיכה ובכל ענייני הסוגיה שם, ארצה לזהות אודות הקשר בין שטר לספינה: למה התנא קושר את שני הדברים יחד?

אין לי תשובה משכנעת, מלבד היותם של שני אלה יצורי-ביניים הנמצאים בין הקרקעות למטלטלין ובין הממשי למופשט, ומלבד ההקשר: סוגיה זו מופיעה בתחילת

²¹ תיאור מעניין של רעיון זה נמצא בירמיהו פרק נא: "(סג) וְהָיָה כְּכֹלֶתְךָ לִקְרָא אֶת הַסֵּפֶר הַזֶּה תִּקְשֹׁר עָלָיו אֶבֶן וְהִשְׁלַכְתּוּ אֶל תוֹךְ פְּרֵת: (סד) וְאָמַרְתָּ פְּקֵה תִשְׁקַע בְּכָל וְלֹא תִקּוּם מִפְּנֵי הָרָעָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵבִיא עָלֶיךָ וְיָעֲפוּ עַד הָיָה דְבָרִי יִרְמְיָהוּ".

²² תוספתא קידושין פרק א, הלכה ז.

פרק "המוכר את הספינה" בו מסופרות אגדות רבה בר בר חנה. איני יכול להוכיח את זה, אך לתחושתי לאגדות אלו יש קשר לחורבן, לכוחות ההרס הקמאיים-הלוייתנים נמצאים ביים-ולגאולה העתידית. הספינה, בהקשר זה, מהווה את פיסת הקרקע בים החורבן²³ של התהו ש"אי לא דהוה מקרבא ספינתא הוה טבעינן".

אם נלך (או שמא נפליג) לכיוון זה, נשלים את הסיפור: לאחר שהתורה מפסיקה להיות 'מסמן-שקוף' לארץ המטעין אותה במשמעות, והופכת להיות 'ספר חתום'²⁴, מסמן סגור, פורמליסטי, היא משמשת כספינה – כעולם דמיוני סגור המהווה מקלט ומפלט מהחורבן והגלות הממשיים שבחורץ.²⁵

ומי יתן ומתקיים בנו -

כִּי כֹה אָמַר ה': כָּאֲשֶׁר הִבֵּאתִי אֶל הָעָם הַזֶּה אֶת כָּל הָרָעָה הַגְּדוֹלָה
הַזֹּאת כֵּן אֲנֹכִי מֵבִיא עֲלֵיהֶם אֶת כָּל הַטּוֹבָה אֲשֶׁר אֲנֹכִי דֹבֵר עֲלֵיהֶם,
וְנִקְנָה הַשָּׂדֶה בְּאַרְצָהּ הַזֹּאת אֲשֶׁר אַתֶּם אֹמְרִים שְׁמָמָה הִיא מֵאִין
אָדָם וּבִהְמָה נִתְּנָה בְּיַד הַכְּשָׁדִים. שְׂדוֹת בְּכֶסֶף יִקְנוּ וְכָתוּב בְּסֵפֶר
וְחֶתוּם וְהָעֵד עֲדִים בְּאַרְצָהּ בְּנִימָן וּבְסִבְיָה וְרוּשָׁלַם וּבְעָרֵי יְהוּדָה
וּבְעָרֵי הַהָר וּבְעָרֵי הַשְּׁפֵלָה וּבְעָרֵי הַנֶּגֶב כִּי אֲשִׁיב אֶת שְׁבוֹתָם נְאֻם
ה'.

²³ לדוגמה - בבא בתרא עג, א: "אשתעו לי נחותי ימא: בין גלא לגלא תלת מאה פרסי, ורומא דגלא תלת מאה פרסי. זימנא חדא הוה אזלינן באורחא, ודלינן גלא עד דחזינן בי מרבעתיה דכוכבא זוטא, והויא לי כמבזר ארבעין גריי בורא דחרדלא, ואי דלינן טפי - הוה מקלינן מהבליה. ורמי לה גלא קלא לחברתה: חבירתי, שבקת מידי בעלמא דלא שטפתי (רשב"ם: ונחרביה - מפני עון הדור), דניתי אנא ונאבדיה?" וכן: שם עה, א: "ובשעה שצמא (הלוייתן) - עושה תלמים תלמים בים, שנאמר: (איוב מ"א) "אחריו יאיר נתיב". אמר רב אחא בר יעקב: אין תהום חוזר לאיתנו עד שבעים שנה, שנאמר: (איוב מ"א) "יחשוב תהום לשיבה", ואין שיבה פחותה משבעים."

²⁴ ואולי שייך להזכיר כאן: ישעיהו פרק כט: (ח) וְהָיָה כָּאֲשֶׁר יִחְלַם הָרָעַב וְהָנָה אוֹכֵל וְהָקִיץ וְרִיקָה נִפְשׁוּ וְכָאֲשֶׁר יִחְלַם הַצָּמָא וְהָנָה שְ�תֵה וְהָקִיץ וְהָנָה עֵינָי וְנִפְשׁוּ שׂוֹקֵקָה כֵּן יִהְיֶה הַמּוֹן כָּל הַגּוֹיִם הַצָּבָאִים עַל הָרָצִיץ: (ט) הַתְּמַהֲמָהּ וְהַתְּמָהּ הַשְּׁתַּעֲשֻׁעִי וְשָׁעוּ שְׂכָרוֹ וְלֹא יֵינן נָעוּ וְלֹא שָׁכְרוּ: (י) כִּי נָסוּ עֲלֵיכֶם יִקְנוּ רוּחַ תְּרָדְמָה וְיַעֲצֹם אֶת עֵינֵיכֶם אֶת הַנְּבִיאִים וְאֶת רְאֲשֵׁיכֶם הַחַזִּים כֶּסֶף: (יא) וְהָיָה לָכֵם חֲזוֹת הַפֶּלַךְ כְּדִבְרֵי הַסֵּפֶר הַחֲתוּם אֲשֶׁר יִתְּנוּ אוֹתוֹ אֶל יָדֵי הַסֵּפֶר לְאֹמֶר קְרָא נָא זֶה וְאָמַר לֹא אוֹכֵל כִּי חֲתוּם הוּא: (יב) וְנִתַּן הַסֵּפֶר עַל אֲשֶׁר לֹא יָדַע סֵפֶר לְאֹמֶר קְרָא נָא זֶה וְאָמַר לֹא יָדַעְתִּי סֵפֶר:

²⁵ ואולי בספר החתום גם סוד הגאולה:

דניאל פרק יב (ב) וְרַבִּים מִיִּשְׁנֵי אֲדָמַת עֶפֶר יִקְיֻצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לְחַרְפוֹת לְדָרְאוֹן עוֹלָם: (ג) וְהַמִּשְׁפָּלִים יִזְהָרוּ כִּזְהַר הָרָקִיעַ וּמִצְדֵּי הָרַבִּים כְּפֹכִכִּים לְעוֹלָם וָעֶד: (ד) וְאַתָּה דְּנִיָּאל סַתֵּם הַדְּבָרִים וְחַתֵּם הַסֵּפֶר עַד עַתָּה קֵץ יִשְׁטַטוּ רַבִּים וְתִרְבֶּה הַדָּעַת: (ח) וְאֲנִי שְׁמַעְתִּי וְלֹא אָבִין וְאֹמְרָה אֲדִי מִה אֲחֲרִית אֵלֶּה: (ט) וְיֹאמְרוּ לֵךְ דְּנִיָּאל כִּי סִתְּמִים וְחֲתִמִּים הַדְּבָרִים עַד עַתָּה קֵץ: ²⁶ ירמיהו ב

צמצום, סרום ואינסופיות¹

הטרגדיה והפוטנציאל שבצמצום,

דרך עיון בסוגיית כופין על מידת סרום ומי השילוח
צביקי נוימן

יש אכן מחפיר היה הדבר, עד כמה החיים מוליכים את האדם, עד כמה כל זה עלול לעורר צחוק ולעורר בכי. כשהאדם חי, נתון כולו ככלי משחק בידי חושיו, יונק לרוויה משד האם- חוה הקדמונית- אותה שעה הוא אמנם נהנה לפעמים הנאה נעלה, אבל אין שום הגנה מפני החידלון. הריהו נמשל אז לפטרייה זו שביער, שהיום היא עולצת בזיו צבעיה ומחר היא מרקיבה בעפר. ואם הוא מגן על נפשו, כולא את עצמו בסדנא ואומר להקים מצבה לחיים בני החלף- אותה שעה אנוס הוא לוותר על החיים והריהו נהפך לכלי מלאכה בלבד, אותה שעה הוא אמנם עומד לשמש את הנצח, אבל בו בזמן הריהו הולך ומצטמק ומפסיד את החירות, את עתרת החיים והנאתם.²

תוהו ותיקון

דבריו אלו של הרמן הסה הנאמרים בפי גולדמונד מבטאים מתח עמוק בין שתי אפשרויות חיים. גולדמונד האומן נע בין החופש המוחלט, שחרור היצרים וחוסר יציבות לבין העולם המתוקן שבו ניתן ליצור, להתחתן אך להתחייב לשמור על החוקים הקיימים. כל בחירה באחד מן הצדדים טומנת בחובה ויתור על היתרונות שבצד השני, ויכולה ליצור תסכול מחוסר היכולת ליצור את אחדות ההפכים. לאורך ההיסטוריה האנושית התמודדה האנושות עם שאלה זו וניסתה ליצור פתרונות ומנגנונים אשר יאפשרו לה יכולת לחיות בתוך הר הגעש הרועש כל הזמן מלמטה.

¹ דברים שחללו בי מתוך השתתפות בחבורת פנימיות עם ר' אלחנן ניר וחבורת צירופים השנה.

² הרמן הסה, נרקיס וגולדמונד.

בתיאור הבריאה אצל האר"י מתואר תהליך הצמצום של האינסופי על מנת לבנות עולם סופי שניתן לחיות בו. העולם יכול להתקיים, כפי שמסבירים פרשני האר"י, רק בזכות הצמצום, רק בזכות היכולת לוותר על משהו ולהסתפק בחלקיות שאף פעם לא תצליח להכיל בתוכה את הכל. הצמצום מצד אחד מאפשר קיום אך מצד שני הוא פעולה טראגית, פעולה המנציחה את החוסר והאובדן של עולם עשיר ומלא יותר שלא מקבל מימוש. מצד שני, ניתן לראות שהאינסופיות לא נעלמה לחלוטין: ההתמודדות בין עולם התהו, הפרא, האנרגיה הלא נשלטת לבין העולם הקיים המנסה לבנות, ליצור ולחיות בתוך בית, מלווה את העולם מזמן ברייתו ועד חיינו אנו. המציאות נבנתה על גבי 'תהו ובהו' שעל פי התיאורים הקבליים מנסה כל הזמן להתפרץ לתוך העולם ולהטעין אותו באנרגיה חיצונית, ואולי גם הרסנית.

כבר בתיאור בריאת האדם אנו מוצאים בחז"ל אזכור למתח זה:

כשברא הקב"ה אדם הראשון יחיד, אמר לא טוב היות האדם לבדו,
ברא לו אשה מן האדמה כמוהו וקראה לילית,
מיד התחילו מתגרין זה בזה,
אמרה היא איני שוכבת למטה,
והוא אומר איני שוכב למטה אלא למעלה שאת ראויה למטה ואני
למעלה,
אמרה לו שנינו שוין לפי ששנינו מאדמה,
ולא היו שומעין זה לזה.
כיון שראתה לילית אמרה שם המפורש ופרחה באויר העולם,
עמד אדם בתפלה לפני קונו ואמר: 'רבש"ע, אשה שנתת לי ברוח
ממני!³

ויאמר האדם זאת הפעם רבי יהודה בר רבי אמר:
בתחלה בראה לו וראה אותה מליאה רירין ודם והפליגה ממנו
וחזר ובראה לו פעם שנייה,
הה"ד 'זאת הפעם' זאת היא של אותו הפעם,
זאת היא שעתידה להקיש עלי כזוג,
היך מה דאת אמר (שמות כח) 'פעמון זהב ורמון', זו היא שהייתה
מפעמתני כל הלילה כולה.⁴

³ אוצר המדרשים (איזנשטיין), לה, ד"ה 'בתחילה אמר' [ע"פ א"ב דבן סירא, אות ז']:

⁴ בראשית רבה, יח, ד:

כשנבראת האשה נוצר מתח בינה לבין האדם, מתח המבוסס על הצורך בסדר, במסגרת והופעה חיצונית ברורה ומוגדרת. האדם לא יכול לקבל כוח שפורץ לו את המסגרת הזו, ועל כן בסופו של דבר הוא מוותר על האופציה של 'לילית' ומקבל את חוה המבטאת את התנועה של החיים התקינים. לילית מייצגת כאן עולם שלא יכול להתאים לאדם ה'נורמלי', האדם המתוקן. הוא נאלץ כל העת לשים מחסומים לאנרגיית התהו ולהילחם בשביל הגבולות שיאפשרו לו בית. כדי להצליח לחיות בעולם הסופי יש צורך בחסימה של כל כח המאיים לפרוץ את המסגרת בה האדם נתון ושממנה הוא שואב את בטחונו ושלווה. יש צד שבו האדם דווקא יכול להימשך לאינסופיות שמייצגת לילית, למרחב הלא מוגבל שבו כל האפשרויות קיימות ובו הוא לא נאלץ להצטמצם ולחיות רק את החלקיות שבו ובקיום. אך בסופו של דבר לאורך כל השנים האנושות ברובה ביקשה להתגונן ולהיכנס לתוך המרחב המוגן והנקי מכל מרחב של אי ידיעה ושל חוסר הגדרה.

שתי תודעות מפורסמות יכולות להוות דוגמא להתמודדות ובחירה בתוך המתח הנ"ל. תומאס הובס סביב דיון בסמכות השלטון ביחס ל'מצב הטבעי' וזיגמונד פרויד העוסק במתח הקיים בתוך האדם עצמו נעים בין שתי תנועות אלו.

הובס

אחד מאבות המחשבה המדינית, תומס הובס, בבואו להסביר את תפקידה וזכות קיומה של המדינה מתאר ציור של מצב טבעי של בני האדם טרום מציאות של חוק ומדינה:

בזמן שבני אדם חיים בלי כח כללי שישמרם כולם יראים הריהם
באותו מצב הקרוי מלחמה, ומלחמה כזו של כל אדם כנגד כל
אדם⁵

המצב אותו מתאר הובס הוא מלחמת הכל בכל שבו יש אנרכיה מוחלטת המביאה דווקא לפגיעה באחר ולחוסר מציאות תקינה. מציאות ללא סדר וחוקים על פי הובס היא מציאות הרסנית, שלילית שיש להימנע ממנה בכל דרך. הדרך שהוא מציע בכדי להימנע מכך הוא ויתור של בני האדם על הזכויות שלהם, על החירות הקיימת אצל כל אחד ומסירתן לשלטון:

הדרך היחידה להקים כח כללי כזה, שאכן יהיה מסוגל להגן עליהם
מפלישת נכרים ומפגיעה הדדית, ובכך לתת להם צידה כזו של
ביטחון שתאפשר להם לכלכל את נפשם בחריצותם ובתנובת
האדמה, ולחיות בסיפוק, היא שיאצילו את כל כוחם ועוצמתם
לאדם אחד, או לאסיפה אחת של אנשים ובכך יכניעו - כל אחד -

⁵ ליתן, חלק ראשון פרק י"ג.

את רצונותיהם לרצון שלו, ואת שיפוטיהם לשיפוטו. לא הסכמה או הרמוניה היא זו אלא ממש אחדות של כולם באותו איש אחד עצמו, הנעשית על ידי הברית של כל אדם עם כל אדם, בדרך זו שכאילו היה כל אדם אומר לכל אדם: 'אני מוותר על זכותי למשול בעצמי, ונותן סמכות לאדם זה, או לאסיפת אנשים זו.. משה נעשה הרי ההמון שככה התאחד באיש אחד קרוי מדינה, בלטינית סיויט (Civitas). זו היא הולדתו של אותו ליתן אדיר, או מוטב אותו אל בן תמותה אשר לו אנו חבים את שלומנו והגנתנו.⁶

בקטע זה מתאר הובס את הוויתור של כל בני האדם על מקומם הפרטי והפקדת זכויותיהם אצל השליט, על מנת להבטיח את ביטחונם ויציבותם. זהו תיאור קלאסי של ראיית ה"חוץ" כמקום מסוכן ומפחיד שמערער על כל הקיום. האדם על פי הובס מוכן להקריב את חירותו ועצמאותו מהפחד ממעצב של חיים ללא מסגרת וחוקים. העולם שמחוץ למסגרת נתפס כאיום מוחלט על כל יכולת הקיום והסדר התקין של החיים.

פרויד

תחום נוסף שניתן לראות תפיסה זו באופן ברור הוא דרך משנתו של פרויד, אבי הפסיכולוגיה המודרנית. באופן פשוט, ההנחה הבסיסית אצל פרויד היא שאצל האדם קיימים דחפים קמאיים לא מוגדרים שאינם נשמעים למערכת כללים כלשהי. כוחות אלו מאיימים לפרוץ ולשבש את החיים הסדירים של האדם הפועלים על פי מסגרות וחוקים שונים. המתח בין אותו מקום תהומי בלי גבולות וכללים (איד) לבין מערכת הכללים המוגדרת (סופר אגו) הוא היוצר את ההתמודדויות והקשיים שהאדם סוחב במשך חייו. בלשונו של פרויד:

"המצפון הוא תוצאה של ויתור על דחפים".

חוסר האונים של האדם נשאר, וביחד אתו גם הכמיהה שלו לאביו, ולאלים. לאלים יש משימה משולשת: הם חייבים לגרש את אימת הטבע; הם חייבים לפייס את האדם עם האכזריות של הגורל, במיוחד כפי שהיא מתגלה במוות; והם חייבים לפצות את האדם על הייסורים והמחסור שהחיים המתורבתים המשותפים כפו עליו.

⁶ חלק שני פרק יז

אף אדם, כמוני, שמזמן את האכזריים ביותר מבין אותם שדים מרוסנים למחצה שמאכלסים את החיה האנושית, ושמבקש להיאבק בהם, לא יכול לצפות לצאת מהמאבק ללא שריטה.⁷

הדחפים מתוארים כאן כשדים לא מרוסנים שאיתם נלחמים המצפון והתרבות. מלחמה זו גורמת לאדם לחוסר ולקושי אך מציבה אותו כבן הציוויליזציה היכול לבנות את חייו בצורה מסודרת ומתוקנת. האנרגיה הקיימת מחוץ לתרבות היא אנרגיה מסוכנת שיש לחסום ולעצור אותה.

דוגמאות אלו מתוך משנתם של הובס ופרויד הם רק חלק מן האופנים בהם מתחים אלו באים לידי ביטוי. ניתן למצוא ביטויים לכך גם בתחום המשפחה, החינוך וכיו"ב שגם בהם מתעצבים תלוי במידה רבה בצורה שמתח זה בא לידי ביטוי. עד כמה אנו מוותרים על החופש בשביל הכללים המעניקים יציבות?

כופין על מידת סדום

כדי להמחיש את הוויתור והמחיר שאנו משלמים בתהליך הצמצום נפנה לסוגיה תלמודית במסכת בבא בתרא העוסקת בכלל ביחסים של שכנים, ירושות וחלוקת נכסים. הביטוי שעליו נדונה הסוגיה הוא "כופין על מידת סדום" ומהלך הסוגיה מנסה לברר מהי אותה מידת סדום שאותה אנו כופים. אך לפני כן יש לחזור ולבחון את המושג "מידת סדום" כפי שהיה קיים בעולם הטרום תלמודי, אנו מכירים את המסופר בספר בראשית על הפיכת העיר סדום בשל מעשיה הקשים:

וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקֵת סְדֹם וְעִמֹרָה כִּי רָבָה וַחֲטָאתָם כִּי כָבְדָה מְאֹד;⁸

גם יחזקאל מתאר את סדום באור שלילי במיוחד ואף מתאר את מעשיה הבעייתיים:

הִנֵּה זֶה הָיָה עוֹן סְדֹם אֲחֻתְךָ גָּאוֹן שִׁבְעַת לֶחֶם וְשָׁלוֹת הִשְׁקֵט הָיָה לָהּ וּלְבִנֹתֶיהָ וְיָד עָנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הָחִיצִיקָהּ. וַתִּגְבְּהֶינָה וַתַּעֲשִׂינָה תוֹעֵבָה לְפָנַי וְאָסִיר אֶתְהֶן כְּאִשֶּׁר רָאִיתִי;⁹

מעשי סדום אם כן מסמלים חטא חמור וקשה הקשור להתעלמות מצרכי האחר וגאווה כלפי החלשים. הקב"ה מחליט להפוך את סדום עד היסוד עקב חטאים אלו והמשמעות הברורה היוצאת מכך היא פסילה מוחלטת של מה שעיר זו מבטאת. אך לאחר שראינו התייחסות כללית זו כלפי העיר ומעשיה, כאשר אנו מנסים לפרוט התנהגות זו להוראה

⁷ ידורה: מקרה מבחן של היסטוריה

⁸ בראשית יח, כב.

⁹ יחזקאל טז, מט-נ.

יומיומית אנו נתקלים בקשיים. המשנה באבות המתארת טיפוסים שונים של יחסים בין האדם לזולתו מתקשה להגדיר את מקומה של מידת סדום:

ארבע מדות באדם: שלי שלך ושליך שלי- עם הארץ, שלי שלך ושליך
שליך- חסיד, שלי שלי ושליך שלי- רשע: האומר שלי שלי ושליך שליך-
זו מדה בינונית, ויש אומרים זו מדת סדום.¹⁰

חז"ל חלוקים בשאלה מהי מידת סדום, אך יוצא מהמשנה שיש דעה הטוענת שתנועת נפש של אדם שעסוק בעצמו ואינו מוכן להיות קשוב לצרכי האחר היא מידת סדום. אחרי שראינו שסדום היא סמל לרוע בלתי נסלח שיש להוקיע אותו בכל דרך, אנו רואים כאן גם קביעה ערכית של חז"ל הרואה בהתנהגות אגוצנטרית שאיננה פתוחה החוצה השתקפות של התנהגות 'סדומית'. זוהי אמירה חינוכית חד משמעית הקוראת לאדם לא להסתגר בתוך עצמו ולהיות חלק מהחברה בה הוא חי.

חז"ל לא מסתפקים בקריאה ערכית זו והם רוצים לעצב תפיסה זו בתוך המערכת המשפטית, על כן נקבע הכלל התלמודי ש"כופין על מידת סדום". כלל זה מגיח כי החברה רשאית לכפות על האדם להימנע מהתנהגות 'סדומית' ובכך לאפשר חברה עם אמות מידה מוסריות יותר. אלא שהחלטה זו טומנת בחובה מחיר יקר של צמצום ועיקור כמעט מוחלט של האמירה הערכית- חינוכית של חז"ל. כשהתלמוד ניגש לקבוע בפועל מהי 'מידת סדום' אותה ניתן לכפות ולמנוע מהאדם המקרה מצטמצם בצורה שמאבדת ממשמעותו המקורית של המושג סדום.

ההוא דזבן ארעא אמצרא דבי נשיה, כי קא פלגו, א"ל: פליגו לי
אמצראי; אמר רבה: כגון זה כופין על מדת סדום. מתקיף לה רב
יוסף, אמרי ליה אחי: מעלינן ליה עלויא כי נכסי דבי בר מריון!
והלכתא כרב יוסף.

תרי ארעתא אתרי נגרי - אמר רבה: כגון זה כופין על מדת סדום.
מתקיף לה רב יוסף, זמנין דהאי מדויל והאי לא מדויל! והלכתא
כרב יוסף.

תרתי אחד נגרא - א"ר יוסף: כגון זה כופין על מדת סדום. מתקיף
לה אביי, מצי אמר: בעינא דאפיש אריסי! והלכתא כרב יוסף,
אפושי לאו מילתא היא.¹¹

שלושה סיפורים החלוקים בדין בין רב יוסף לאמורא אחר: בשני הראשונים רב יוסף מול רבה, כאשר רב יוסף הוא החולק על רבה. בסיפור השלישי רב יוסף הוא זה

¹⁰ אבות ה, יא

¹¹ בבא בתרא, יב:

שמותקף על ידי אביי. בשני הסיפורים הראשונים רב יוסף לא מוכן להגדיר את המקרה כ"מדת סדום", במקרה השלישי אנו רואים מה הוא כן מגדיר ככה ואביי הוא זה שלא מוכן לקבל את ההגדרה.

בסיפור הראשון אנו עוסקים בקרקע שעומדת להתחלק, ולאחד מהמחולקים יש קרקע סמוכה והוא מבקש שיתנו לו את החלק הסמוך לקרקע שלו. רבה טוען ששומעים לבקשתו ואי אפשר לדחותה. זו מדת סדום - אין הבדל בין חלקי הקרקע, ואין סיבה לא ללכת לקראת בעל הקרקע הסמוכה. רב יוסף טוען שלא מדובר כאן על מדת סדום, אם מישוהו אחר יקבל את הקרקע הסמוכה יוכל למכור אותה אח"כ לבעל השדה השנייה במחיר גבוה, לכן לתת לו את הקרקע הזו סתם כך פירושו להפסיד את שאר האחים.

בסיפור השני מדובר על שתי קרקעות זהות, לכל אחת מהן יש את מקור המים שלה, תעלת השקיה שמגיעה לשדה. כנראה שגם כאן מדובר על מצב שלאחד יש קרקע סמוכה לאחד השדות. גם כאן אומר רבה - שומעים לבקשה שהקרקעות הסמוכות יהיו לאותם בעלים. רב יוסף לא מקבל את זה גם כאן - אין שוויון בין השדות, אולי אחת מהן טובה יותר מהשנייה, מקור המים לה מחזיק מעמד זמן רב יותר, ולכן אין זכות לדרישה לסמיכות הקרקעות.

בסיפור השלישי מדובר על שתי קרקעות שלשתיהן אותו מקור מים. כאן מודה רב יוסף שמדובר על מדת סדום, ועל כן יש זכות לדרוש לסמיכות בקרקעות. אביי חולק על רב יוסף וטוען שגם כאן לא מדובר על מדת סדום מכיוון שיש טענה שכמו שלראשון מועיל שהקרקעות יהיו צמודות כך גם לשני מועיל שהן יהיו בנפרד - זה מגדיל את שמירת השדה שלי. כאן הדחייה לא מתקבלת והלכה כרב יוסף.

גם דברי רב יוסף וגם דברי אביי נראים בעייתיים מאוד. בהסתכלות די פשוטה ניתן לזהות בין הטענות שלהם ל"מדת סדום". האם לא זה מה שהתכוונו כשאמרו מדת סדום? המצב שבו כל אחד דואג לנכסים שלו בלי יכולת ללכת ולוותר קצת למען השני? מה אומרת הטענה - "אולי זה יתייבש וזה לא יתייבש", או "נוכל למכור לו את הקרקע במחיר יקר יותר" או "זה טוב לי שיהיו לו יותר אריסים מסביבי", אלה הרי טענות אנוכיות שמסתכלות רק על צד אחד, בלי שום רצון לתת משהו.

האמירה שיוצאת מגישת רב יוסף ואביי היא "סדומית" במובן מסוים. להעמיד את מדת סדום על משהו כל כך מצומצם של "זה נהנה וזה לא חסר" בהבנה הקיצונית שלו מביא לכך שבאמת כל אחד ידאג לעצמו, "שלי שלי", בלי שום הסתכלות על האחר. אצל אביי אנחנו רואים את השיטה הקיצונית ביותר, הטענה שהוא מביא הרי אומרת שההתנגדות היא בגלל שמה שרע לך טוב לי, אם השדות שלך לא יהיו מחוברות זה מועיל לי, למרות שזה פחות טוב לך. בדברי ר"ת על הסוגיה נוכל למצוא צמצום נוסף של המושג "סדום":

מעלינן ליה כנכסי דבר מריון - ...ופר"ת מעלינן כנכסי דבר מריון
לא ניתן לך זכות שיש לנו בשדה זו אם לא בדמים יקרים כמו בני
מריון שהיו עשירים ולא היו מוכרים קרקעותיהם אלא בדמים

יקרים ותרתי ארעתא אתרי נגרי לא קאי אעובדא דההוא גברא
אלא מילתא באנפי נפשיה כלומר שתי שדות שיש לכל אחד נגר
ורוצה האחד שיחלקו כל אחת לשתיים שיקח חצי שדה זו וחצי
שדה זו אמר רבה כופין על מדת סדום ויטול כל שדה שלם כדי
שיהא לכל אחד חלק אחד מצרא וכן יש לפרש תרתי ארעתא אחד
נגרא שהנגר מפסיק בין שתי השדות ואם יחלקו כל שדה לשתיים
לא יהיה חלקו אחד מצרא והשתא בהני לא שייך למימר מעלינן
נכנסי דבי בר מריון דאטו שם האחד רצה לחלוק לעשרים נאמר
שיחלקו משום מעלינן.¹²

ר"ת טוען שאנו עוסקים תמיד במצב בו הקרקעות שוות. במצב כזה ברור למה רבה
אומר ש"כופין", הרי אין הבדל בין הקרקעות. רב יוסף לעומת זאת מצמצם מאוד את
המקרים בהם יש כפייה, רק במצב בו הטענה נראית באמת קטנונית ומהווה ניסיון
לרווח של הטוען הגורם הפסד לשני, תהיה כפייה. בכל מצב אחר אפשר לטעון נגד
המצרן שאיני רוצה לגרום לו הנאה. על פי שיטה זו, גם אם אני סתם יכול להרוויח
מעצם העובדה שאתה רוצה בשדה זו אי אפשר להכריח אותי לוותר על זכות זו, מה
שאומר שאין זו 'מידת סדום'.

נוכל לומר מהעולה מכאן כי בעקבות הסיפור המקראי על הפיכת סדום, רצו חז"ל
לקבוע אמות מידה מוסריות ולכן קבעו במשנה את ההגדרה ל"מידת סדום". הגדרה זו
כללה (לפחות לפי חלק מרכזי מפרשני המשנה) כל עמדה של אדם המרוכז רק בצרכיו
שלו ולא מוכן לפנות כלפי צרכי האחר. איך שלא נבין את ההגדרה הזו, ברור שיש כאן
אמירה ערכית רחבה הקוראת לאדם להיות קשוב לצרכי האחר ולסביבה בה הוא חי. אך
כשבאו חז"ל ורצו להפוך את האמירה הערכית הזו להגדרה משפטית הם נאלצו לצמצם
אותה מאוד. בתור קריאה ערכית ניתן להרחיב את המושג "סדום" אך כשהיא הופכת
להיות הגדרה משפטית, חז"ל נאלצים להגדיר אותה בצורה מינימלית ביותר כפי
שעושים האמוראים והראשונים. צמצום זה הגיע עד כדי כך שלפי חלק מהראשונים
"מידת סדום" מוגדרת רק כהתנהגות אנטי-מוסרית ברורה, כגון מצב שבו לא יכול
להיות לאחד מן הצדדים שום רווח כלל אפילו לא אל מול הצד השני. כלומר, על פי
הסבר ר"ת לגמרא גם אם הרווח של השני הוא הרצון של הראשון בשדה, אין זה מצב
שניתן לכפייה, וזו לא נקראת מידת סדום לנצל את העובדה שהראשון רוצה את השדה
הזו דווקא. מידת סדום על פי דעה זו מתרוקנת ממשמעותה הערכית והמוסרית אותה
מנסים לכוון חז"ל, ורק מצב בו הסיבה להתנגדות היא מהרווח שאתה תעשה מהפסד
השני ניתן לכפייה.

נראה לי לומר שיש כאן מתח גדול בין הרצון לקרוא לקריאה ערכית והכוונה מוסרית
כוללת לבין הרצון להכניס את מערכת הערכים הזו אל תוך קטגוריה משפטית אשר

¹² תוספות שם, ד"ה מעלינן ליה

מצמצמת מאד את תוכן האמירה וממסמסת את הרעיון העומד מאחוריה. החוק מטבעו הוא צמצום של מערכת ערכית רחבה שאינה יכולה לקבל ביטוי שלם בתוך מערכת משפטית של סעיפים והגדרות. אמות המידה המשפטיות הנתונות לחוקים והגדרות אינן יכולות להוות אמות מידה מוחלטות של ערכים ומשמעויות רוחניות. אדם שיצא זכאי בדין אינו מנוכח בהכרח מהתנהגות מוסרית כזו או אחרת. אך מאידך, זוהי אמת המידה הניתנת לכימות ולהגדרות ועל כן המצר: האם אנו בוחרים לא לוותר על מוסר וערכים מופשטים שאינם יכולים להיכנס להגדרות ועל כן נשאר בעולם ללא חוקים וכללים או שמא אנו מוכנים לוותר על ממדים לא מוגדרים על מנת לקבל יכולת למדוד לשפוט ולנהל חיים ברורים ויציבים.

האם ניתן לומר דברים אלו גם על החוק האלוקי? האם על פי זה, התורה והמצוות הם ויתור על מרחב רחב יותר שהדת מצמצמת?

דת ודתיות

לא אֶרחֵף בְּחָלָל
מְשַׁלַּחַת רֶסֶן
פֶּן יִבְלַע עֵנִן
אֶת הַפֶּס הַדְּקִיק שֶׁבְּלִבִּי
שֶׁמִּפְרִיד בֵּין טוֹב לָרַע
אֵין לִי קִיּוֹם
בְּלִי הַבְּרָקִים וְהַקּוֹלוֹת
שֶׁשֶׁמַּעֲתִי בְּסִינִי.
(זלדה)

בשיר הזה זלדה מבטאת תנועה דומה. החלל האינסופי אינו מאפשר קיום, ועל כן זלדה זקוקה להתרחשות של סיני. התורה שניתנה בסיני היא המעניקה את הפס המפריד בין טוב לרע, את אמות המידה המוסריות המאפשרות מסגרת ואורח חיים. הדת אולי באה להיות כאן הצמצום של החלל המאפשר קיום. לכתחילה אולי היינו רוצים "לרחף בחלל משולחי רסן" אך אין שם קיום, גבולות והגדרות ועל כן אנו עלולים להיבלע. מציאות זו של קיום בצמצום היא כנראה הכרחית, אך האם היא טובה או שהיא טרגדיה? יש בה בשורה או שמא היא תסכול מתמיד? אצל זלדה ניתן לראות את שני הצדדים: מצד אחד היא מדברת על הקיום שנותן לה סיני אך מצד שני התיאור של החלל ללא רסן נשמע רומנטי ומושך יותר מהתיאור הקשה של הברקים והקולות. הרב קוק מתייחס באופן ישיר במספר מקומות לצמצום המרחב האלוקי לתוך הדת, החוקים והמסגרת ורואה זאת באופן שלילי:

מה שאין אלהים מושג כי אם מתוך הדת, זה הפיל את העולם בעומק השפלות. האלהים צריך שיהיה נודע מכל החיים, מכל

ההויה, וממילא יהיה ידוע בכל החיים ובכל ההויה. הדת היא אמצעי עוזר להכשיר את המעשים, המדות, הרגשות, סדרי החברה החיצונים והפנימיים, באופן מתאים המכשיר את החיים ואת ההויה לדעת אלהים. אלהים איננו מתגלה בתוך הדת כי אם באותה המדה שהדת עצמה היא חצובה ממה שלמעלה מן הדת. דת זהו השם הנאות אצל כל עם ולשון, לא כן בישראל. תורת חיים איננה דת לחוד, תורת חיים שלנו היא התגלות אלהים, המתגלה מתוכה ביחד כמכל ההויה. התורה וההויה, בהיותם לאחדים מגלים הם את אלהים בחיים, בתוך הנשמה הפרטית והכללית. הקודש והחול הוא חלוק מצד הדת. הדת תשים משטרה על עניני הקודש, ותניח את ידה מעניני החול. זהו מושג מחוייב ממושג הדת. האלהים הוא מתגלה מן הכל, מתוך הקודש ומתוך החול.¹³

החוקים, וההגבלות שהדת יוצרת הם הכרחיים וחשובים על פי הרב קוק אלא שהם צמצום. צמצום שאי אפשר להישאר בו, וישנו צורך להשאיר את המרחב האינסופי, האלוקי כעומד וחי בפני עצמו. המסגרת הדתית היא רק כלי ואמצעי ואיננה יכולה להיות תחליף לעבודת אלוקים. עולם התהו אינו יכול לאבד מקיומו ומממשותו ולהצטמצם לתוך עולם התיקון. המתח חייב להישמר ועולם התיקון חייב לאפשר מרחב קיום לעולם התהו, לאלוקות האינסופית.

ההדרכה הרגילה של תום ויושר, בשמירת המידות הטובות וכל דת ודין, זהו ענין תהלוכות עולם התיקון. וכל ההתפרצות מזה, בין מצד קלות הדעת והפקרות ובין מצד עלית דעת והתעוררות רוח עליון הוא מענין עולם התהו... נשמות דתהו גבוהות הן מנשמות דתיקון. גדולות הן מאד, מבקשות הן הרבה מן המציאות, מה שאין הכלים שלהם יכולים לסבול. מבקשות הן אור גדול מאד, כל מה שהוא מוגבל, מוקצב ונערך אינן יכולות לשאתו.¹⁴

אמירתו החדה של הרב קוק על היתרון של עולם התהו יוצרת תנועה חדשה שלא הייתה קיימת עד כה. אם עד עכשיו פגשנו בעיקר ברצון לרסן ולחסום כוחות תהומיים הרב קוק מדגיש דווקא את הפוטנציאל הקיים בהם, את היתרונות הגדולים שאנו לא רוצים לאבד. כוחות אלו על פי הרב קוק יכולים לחדש ולפרוץ בסופו של דבר את העולם

¹³ הראי"ה, פנקס הדפים א' 20

¹⁴ אורות, זרעונים, נשמות של עולם דתהו.

היציב והסטטי. רק עידון והכוונה מתאימה של כוחות התהו ולא ויתור עליהם יכולים "לגלות את אמיתת התיקון והבניין, בעזר רוח שך שכל צלול ואמיץ ובאומץ נפש של הרגשה והתגלות מעשית קבועה וברורה". הרב קוק כדרכו מתאר איזה מצב אידיאלי שלא קיים לגמרי בתמונת היהדות המסורתית הנראית לנו כיום. הוא מנסה לעורר את העולם הדתי מההיקבעות שלו בתוך עולם הכללים המוגדר שמכסה ומעלים את עולם התהו. עולם הטומן בחובו יתרונות גדולים בעבודת ה' ובמרחב הדתי כפי שהוא יכול להיות. גם בעולם היהודי בסופו של דבר זה מה שעשינו, ויתרנו על אותן אנרגיות כדי לבנות עולם מתוקן דתי בורגני המעקר כוחות קמאיים שיכולים להפרות ולחדש.

הביקורת של הרב קוק על העולם הדתי מנסה להציג דגם אידיאלי אך לא משהו ברור שניתן להיאחז בו. מהו סוד הפיצוח של המתח המובנה בין החופש לכללים ובין האינסופיות והגבול? ניתן אולי למצוא כיוון לכך אצל מי השילוח בדרשה על פרשת יתרו.

אנכי ה' אלקיך, ולא נאמר אני, כי אילו היה כתיב אני, היה משמע שגילה אז הקב"ה לישראל את כל אורו בשלימות ולא יוכלו אח"כ להעמיק בדבריו, כי כבר גילה הכל, אך הכ"ף מורה שאינו בשלימות ורק דמות ודמיון הוא להאור שיגלה הקב"ה לעתיד.¹⁵

יש כאן תרגום חסידי לתהליך הצמצום. הקב"ה אינו מתגלה בשלמותו בעולם על מנת לאפשר תנועה. התנועתיות הכרחית על מנת שהאדם יוכל לפעול, לזוז ולגלות את עצמו. אם הכל ניתן על מגש של כסף בצורה מלאה האדם נשאר תקוע, ללא משמעות וללא יכולת לפגוש את החופש ואפשרויות הקיימות בעולם. דווקא החיסרון מאפשר מפגש עם האינסופי. המלאות היא סופית, קבועה וסטטית ואינה מאפשרת יצירתיות, פריצה ומימוש.

וזה שנשמך מהקדושה מאמר לא תעשה לך פסל ואיתא בזוה"ק משום דכתיב פסל לך, ע"כ נאמר לא תעשה לך פסל ולא תעביד לך אורייתא ואחרא. והעניין בזה כי מלת פסל הוא דבר מחותך במידה וקצב ובהשלמה בלי חסרון שום דבר בעולם וזאת אינו נמצא רק בתורת מרע"ה אבל בשכל אנושי אין באפשר לתקן דבר כזה בשלימות הגמור.

כאשר השכל האנושי ינסה ליצור תורה אחרת הוא ייצור בעצם פסל. הניסיון לייצר מערכת חוקים הוא ניסיון המועד מראש לכישלון מפני שהוא תמיד יהיה מקובע, כבול לכללים ולא יצליח להכיל בתוכו את האינסופיות. החיתוך, המדידה והירידה לפרטים הקיימים בכל תורה יוצרים בהכרח חיסרון ועל כן זהו פסל שאין לעשותו. החיסרון אם

¹⁵ מי השילוח, פרשת יתרו. ד"ה אנכי ה' אלקיך. כל ציטוטים ממי השילוח להלן הם מהפסקא הזו.

כן, מוצג בחלק זה באור שלילי לעומת הפסקה הקודמת שבה הוא הוצג באופן חיובי כמשהו המייצר תנועה והתקדמות. איך יכול החיסרון להיות גם פוטנציאל חיובי של אפשרות לחופש ובריחה מהקיבעון ומצד שני גם להיות את הפסל בעצמו מכיוון שהוא ביטוי לצמצום האור והיצמדות לכללים? מי השילוח מוצא את הפתרון לשאלה זו בתורת משה:

שאמר ליה קיסר לר' יהושע בן חנניא גם אני יכול לעשות תורה כמשה וגזר שלא יבערו אש ג' ימים ובתוך כן ראה עשן יוצא מבית אחד והשיב לו הקיסר כי שר אחד חולה והוכרח להתיר לו. והאמנם כי גם אצלנו הדין עפ"י תורתנו הקדושה כי פקוח נפש דוחה שבת, אך החילוק כי המחלל שבת על פי פיקוח נפש אינו מתנגד לתוה"ק, כי גם זאת נצטוונו שפקוח נפש ידחה שבת. וכן בכל מקום שהוא עת לעשות לה' נרמז הציווי של הפרו תורתך ולכן התורה כוללת כל הרפתקאות שיעברו, ואורה מקיף כל האופנים וכל ההתהוות שאפשר להתהוות.

מי השילוח מתאר כאן דרך המדרש את הבעייתיות של החוק. החוק שנותן הקיסר לא יכול להקיף את כל המקרים והתגובות ועל כן הוא מוצא אותו כחסר. החיסרון נובע מהעובדה שהחוק לא יכול לתת מענה לכל מרחב החיים האינסופי ותמיד יימצאו סיטואציות שהחוק לא יתאים להם. איך התורה מוצאת מענה למתח זה ולמה היא מצליחה להיות "שלימות גמור"? על כך עונה האיז'בצאי שהתורה היא שלימה מפני שהיא סותרת את עצמה. השלימות של התורה היא בכך שהיא מכירה בחיסרון שלה. החוק המכיר במוגבלותו ומאפשר מיניה וביה את היכולה להפר אותו הוא החוק היכול להקיף את כל המציאות. החיסרון המובנה של חוק וכלל שהופך לפסל נעלם בחוקי התורה מפני שהוא חוק עם פרצה מובנת. הוא אינו סגור ויציב אלא עדיין מאפשר תנועה ומרחב.

החיסרון כפי שראינו לעיל הוא המאפשר תנועה וחופש ועל כן הוא נצרך לאדם הרוצה לשמור על מפגש עם האינסופי. השלמות היא מחסום שאינו מאפשר לאדם מרחב התקדמות ומשאיר אותו במקומו המוגבל. מי השילוח מחבר כאן בין השלמות האלוקית למערכת חוקית אנושית: שניהם לא מאפשרים תנועה ומפגש עם האינסוף, השלמות מצד אחד היא ללא חסרון ועל כן היא אולי סוג של פסל ומערכת החוקים מצד שני היא חסרון גדול מדי שמשאיר מאחור עולם שלם שלא יכול להיכנס לתוך הגבול. אינסופיות מוחלטת מצד אחד ומערכת כללים מוגבלת מהצד השני הם בעצם תמונת ראי היוצרת תמונה דומה של קבעון, חנק וחוסר אותנטיות.

התורה מצליחה להתגבר על הסתירה הזו בכך שהיא יוצרת מצד אחד מערכת כללים מוגבלת אך מצד שני היא מאפשרת חסרון מובנה בתוכה. החיסרון שלה מוציא ממנה את הקיבעון והצמצום ומאפשר לה להיות רלוונטית בכל מרחבי הקיום. הצמצום מקבל

פה מקום מעצם הימצאותה של מערכת מצוות אך החיסרון שלו מתבטל מכיוון שיש בו אפשרות של חופש ומפגש עם האינסוף שבתוכו. בתוך עולם התיקון של עולם התורה והמצוות יש פגם מובנה במערכת שהוכנס על מנת לאפשר בתוכו מרחב של תהו ויכולת לסתור אותו מכח זה.

סיכום

האנושות לאורך כל ההיסטוריה מתמודדת עם עולם התהו המאיים עליה, על ידי הדיפה והצבת מחסומים. עולם התיקון הכולל חוקים, מסגרות והגדרות ברורות מעניק ביטחון לאדם ומזמין אותו להתעלם, להדחיק ולחסום את האנרגיות של החופש המוחלט שאינו יכול לשאת הגבלות וכללים. הקב"ה בעצמו נצרך לתהליך זה של צמצום על מנת לבנות עולם מתוקן והעניק לעולם המוגבל מערכת חוקים וכללים של תורה ומצוות המתאימה לעולם התיקון שבו אנו חיים. אך מערכת זו כוללת בתוכה גם ויתור על המפגש עם האינסופי ויכולה בסופו של דבר להיחוות כצמצום המביא במידת מה למחנק ולעולם של כללים ללא רוח מחייה כפי שמציג זאת הרב קוק. הכנסה של מושגים מופשטים ערכיים לתוך מערכת משפטית יוצרת גם היא תנועה דומה של עיקור ממשמעות רחבה כפי שראינו בסוגיית "כופין על מידת סדום", מה שמציב בפנינו אתגר של חיים תקינים ואפשריים שמשמרים בתוכם את העושר והמרחבים האינסופיים שבקיום. מי השילוח מראה את גדולתה של התורה בכך שהיא כוללת בתוכה סתירה מובנית המאפשרת להפר את הכללים בסיטואציות כאלו או אחרות. חוק המעניק אפשרות להתנגד לו הוא מצד אחד עולם מצומצם של תיקון אך מצד שני מאפשר חורים של עולם ללא גבול. השלימות המתגלה דרך התורה היא שלימות המכילה בתוכה את החיסרון שלה בעצמה, ללא החיסרון היא נהיית פסל שאינו מצליח לפגוש את האינסופיות.

נסירת הפרצופים במשנת

הראי"ה

גילי שטרן

"וזאת היא נחלת ד' בכל דרך הקודש, הפרדה על מנת התחברות"¹

במאמר זה אבקש לנתח את מוטיב הנסירה הקבלי השזור לרוחב את הגותו של הרב קוק בווריאציות שונות. הבנתו את הנסירה מביאה את מנעד הפרשנויות שקדמו לו בעניין זה לאופק חדש.

עניין הנסירה

ניכרת לעין הכפלות והסתירה שבין פרק א' לפרק ב' בבראשית, אודות תיאור בריאת האדם, פעם כזכר ונקבה גם יחד ופעם כזכר בלבד, שמציעו נבראה האישה רק לאחר מכן. לשם פתרון הבעיה פרשו חז"ל כי למעשה האדם נברא אנדרוגיניוס, או דו-פרצופין,² היינו יישות אחת המורכבת מזכר ונקבה. רק לאחר מכן, וכתגובה לבדידותו, הוא ניסר ופוצל לשניים הידועים כאדם וחוה. אגדה זו, שנולדה בתור צורך פרשני ליישוב הכתובים,³ התפתחה בספרות הקבלית לדימוי מיתי מסועף ומשמעותי, שחורג

* אנצל במה חשובה זו בכדי להודות בכל לב לרב פדיה נגר שאצלו זכיתי ללמוד מהלכים רבים אשר כמה מהם טמונים במאמר זה. כל שכתבתי לא היה נולד בלעדיו, ועם זאת אם משהו איננו מכווין הרי שהוא נובע, כמובן, מקוצר דעתי. אודה גם לרב חיים וידאל שהואיל בטובו להעניק לי מנה אחת אפיים של מקורות רבים ומגוונים בעניין הנסירה...

¹ שמונה קבצים, ז סט-ע.

² אמר ר' שמואל בר נחמן: בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, דיו פרצופים פָּרָא, וְנָסְרוּ וְעָשְׂאוּ גִבִּים - גב לכאן וגב לכאן" בראשית רבה, פרשה ח (וילנה), פרשה ח, סימן א. הדעה הקודמת שם דורכת באותה מגמה, אלא שנראה כי לדידה החיבור בין הזכר לנקבה היה חזק עוד יותר: "אמר רבי ירמיה בן אלעזר: בשעה שברא הקדוש-ברוך-הוא את אדם הראשון, אֲנֶדְרוּגִינוּס פָּרָא. הדא הוא דְּכתיב: "זָכָר וְנָקְבָה פָּרָאם וַיִּבְרָךְ אֹתָם וַיִּקְרָא אֶת שְׁמֵם אָדָם בְּיוֹם הַבְּרָאָה". אין בכוונתי להיכנס למשמעויות של הבדל זה.
³ באגדת חז"ל, לעומת המשתמע בדיאלוג "המשתה" של אפלטון על האנדרוגיניוס הקדמון, לא מסיקים שום מסקנה מן העובדה הזו. לדידם, זו עולה מן הפסוקים, כתיאור של מהלך העניינים לאשורו. ראו א, אורבך,

הרבה מעבר לרצף האירועים שליוו את יצירת האדם הראשון, ואף מעל ומעבר למתן פשר לדחפי הארוס המאפיינים את הקיום האנושי. נסירת הפרצופים מן המצב האנדרוגיני הינה מיסודות החיים האלוהיים כפי שהם מתבטאים בעולם הספירות. העיסוק נסוב על האל כשלעצמו, גם אם בשפה אנתרופוצנטרית. המקובל בן המאה השלש-עשרה רבי טודרוס בן יוסף אבולעפיה כתב:

דע שקבלה הוא בידינו שדו-פרצופין היו לאדם הראשון... וידוע
תדע שכל חלקי הקבלה הנכונה בכללן ובפרטיהן כולן על יסוד זה
הם בנוין וסביב סביב לנקודה זאת הם סובבין והוא סוד עמוק
שהרי הררים תלויין בה.⁴

"סוד עמוק" זה נפרש בכתבי האר"י בהרחבה יתרה. נבחן בכלליות את משמעותו של מיתוס⁵ הנסירה כפי שהתפרש בכתבי האר"י וכפי הצורך הנוגע אל ענייננו. גרעינו של זה, בתיאור דינמיקה של יחסי זוגיות בין הישויות האלוהיות זעיר אנפין (להלן - ז"א) ונוקבא (להלן - נוק'), הלא הם הקב"ה והשכינה. יחסים אלו מתארים את המעבר מדין לחסד, מקלקול לתיקון, וממצב של הפניית גב לגב אל עבר שיבה פנים בפנים. הליך זה, העוקב את שארע לאדם וחיה בגן-העדן,⁶ עובר בתרדמה (של ז"א), נסירה ומצבי הגדילה שיש על הזוג לצלוח מאז על מנת לאפשר את התיקון הנכסף. סופו - בזיווג ובהולדת שפע ונשמות אל העולם הארצי:

וסוד הענין, לפי שאחוריים של ז"ן (ז"א ו - נוק') הם כולם דינין, כי
כולם הם סוד אלהים, ולכן הם דבוקים זה בזה אחור באחור.
וכשרצה המאציל העליון להחזירה פנים בפנים עם בעלה, הוצרך
לנסר כל הדינין אשר באחור הז"א, ולתתם כולם אל הנוקבא, וישם

חז"ל אמונות ודעות, י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים, עמ' 201, וכן יונה פרנקל, מדרש ואגדה, האוניברסיטה הפתוחה, רמת-אביב, תל-אביב, תשנ"ז, עמ' 72-74.

⁴ מצוטט אצל אליט וולפסון, "מין ומינות בחקר הקבלה", קבלה, כתב עת לחקר כתבי המיסטיקה היהודית, עורכים: דניאל אברמס ואברהם אלקיים, כרך שישי, תשס"א, הוצאת כרוב, לוס אנג'לס, עמ' 261. וולפסון כתב על כך: "חידוש המקובלים בפילוסופיה הדתית של היהדות היה להגדיר את ייחודו של האל כזיווג בין זכר ונקבה... אבולעפיה לא הגוים ברטוריקה שלו. אפשר לראות בסמל האנדרוגינוס-בלשון המקובלים 'סוד דו פרצופים'-את עצם המסורת הקבלית".

⁵ אין בכוונת שימושי במונח מיתוס לאורך המאמר לבטל את הריאליזם הממשית של התיאור אלא להעצימו במובן של סיפור מכונן, המשפיע על ריטואלים או תפיסות עולם של מאמיניו.

⁶ "הנה אחר שנברא אדם הראשון והתפלל ועשה מצות והיה כורת הקליפות ולא היה יכולת להם להתאחז באותם האחוריים אז בא ענין הנסירה", שער הכוונות, ראש השנה, דרוש א. ולענין הרייתמוס האלוהי העוקב: "ודע כי להיות כי ביום ר"ה נברא העולם לכן חוזר להיות ביום ר"ה שבכל שנה ושנה כענין מה שהיה ביום ר"ה שבו נברא העולם והוא כי חוזרין זוכרא ונוקבא לעמוד אחור באחור וצריכים נסירה וחזרת פנים בפנים וחיבוק ונישוק וזווג וזה נמשך מראש השנה עד ח' עצרת", שם, דרושי חג הסוכות, דרוש ג.

חסדים במקומן, בסוד ויסגור בשר תחתנה, ואז יהיה הזכר כולו חסדים, והנוקבא כולה דין, ובזה אין להם שום דבקות זה עם זה אב"א, ויפרדו איש מעל אחיו, ואחר כך יתבסס דיני הנוקבא, ויחזירה פנים בפנים.⁷

"נישואין קדושים" אלו אינן מנותקים מן המתרחש אצל הנתינים בארץ. בידיו של האדם (היהודי בכלל והמקובל בפרט) מופקדת האחריות להפעיל את תהליכי הנסירה השמימיים בכדי להביא לידי התאחדותו השלמה של זעיר אנפין - הוא הקדוש ברוך הוא, עם הנוקבא - היא שכינתו: "וטעם הדבר כי האדם התחתון על ידי מעשיו גורם זיווג עליון".⁸ בזיווגם זה תלוי כל השפע המגיע לעולם, ובתוכו גם נשמות בני אדם, אשר בדומה להולדת הגופים נוצרות מכח זיווג עליון של פן זכרי ונקבי: "ובכל פעם ופעם שיש זיווג עליון אנו מעלין ע"י תפלינו ניצוצות הקדושה שבו בבחי' מ"נ (מ"ן נוקבין) ... ואז יתחברו עמהם מ"ד (מ"ן דוכרין) ע"י הזיווג זכר ונקבה ומב' בחי' אלו נוצרים ונבראים הנשמות".⁹

עד כאן תמצות מהלך הנסירה, כפי שנתן לחלץ מתוך המסורות השונות והמורכבות של האר"י לצורך הנוגע לעניינו.

מגמות בפרשנות המיתוס

אסקור כמה מן הרעיונות והפרשנויות של מיתוס הנסירה הלוריאני כפי שהתגלגלו עד למנוחתם במשנת הרב קוק. לשם כך אפנה לאופני תרגומו בשתי שלוחות מנוגדות. הראשונה של הרמח"ל והשנייה של מדגם מייצג מראשי החסידות. בעוד אצל האר"י מתפקדת הנסירה כמיתוס קלאסי, בו הדמויות של ז"א ונוק', כדוגמא, משקפות את

⁷ פרי עץ חיים, שער השופר, פרק ד.

⁸ עץ חיים, שער ח, פרק ו. וראה גם דבריו בעניין הכוונות בתפילה: "הכלל העולה... כמה גדולה ונפלאה מעלת אדם העושה כסדר שאמרנו שיכוין אל הזווגים הנעשים בכל יום... ואין ספק שהיודע לכוין כל זה על אמיתותו גורם שהזווגים הנז' נעשים ע"י על ידו ממש ואין קץ ותכלית לשכרו ואין למעלה ממנו". שער הכוונות, ירושלים תרס"ב, נד ע"ב.

⁹ מ"ן נוקבין הינו מונח המציין את זרע' השכינה המעורר מולו את המ"ן דוכרין (מ"ד) - שפע הדוכרא. אלו מאפשרים בחיבורם את הרקמות הוולד.

¹⁰ עץ חיים, שער לט, פרק א. וראה גם שער מאמרי רשב"י, באור זוהר ח"ב רנד ע"ב: "וזהו סוד תיקון התפילות שתיקנו לנו חז"ל כדי לעשות תיקון למעלה בכל עת מאלו שלשה תפילות ולהחזירם פנים בפנים במקומם לפי שעה בעת הזיווג ומבררים קצת ניצוצות מועטות מאותן המלכים ומעלין אותם בסוד מ"ן נוקבין עם חיבור מ"ן דוכרין העליונים ומחיבורם נוצרים נשמות בני אדם". נמצא כי שיבתם של ז"א ונוק' פנים בפנים מלבד שמועיל לעצמם, בהשבתו את האיוון השמימי אל שיווינו, מועיל גם לזולתם, בכך שמוביל ללידת אלמנט חדש אל המציאות - נשמות בני אדם הבוקעות מתוך ההווה ההרמונית של ז"א ונוק' בתיקונה.

החיים האלוהיים כהווייתם (חרף כל האזהרות כנגד ההגשמה וכיוצ"ב), הרי שאצל רבים ממפרשיו הובן הריתמוס של הקבלה בכלל ושל הנסירה בפרט כדרך הבעה של משל הנדרש לפענוח. בעת המודרנית התפתחה קשת של גישות בחקר המיתוס, אודות אופן ההכרה שיש ליחס לו מעבר למשמעו הפשוט, החל מהגישה הרה-מיתולוגית (או הסימבולית) עובר בדה-מיתולוגית ועד הגישה האינסטרומנטלית.¹¹ בחינת אסכולות הפירוש של המשל הקבלי להלן מעלה התאמה אל גישות אלו. פרשנותו של רמח"ל, הולמת את הגישה הרה-מיתולוגית בחקר המיתוס, שמבינה את תפקידו של המיתוס בהוראת אמיתות מן התחום האלוהי, אלא שבשונה מן המיתוס הקלאסי עצמו, היא איננה סבורה שיש להבין אותו באופן מילולי, כפשוטו, באשר תפקודו כשל שפה שנועדה לפתוח צוהר להבנת מציאות מטפיזית שמעבר לגוף התיאור עצמו. אצל הרמח"ל הקבלה הינה משל להנהגה האלוהית: "כל חכמת האמת אינה אלא... פרטות ידיעת ההנהגה בכל חקוניה ומסיבותיה".¹² הפרשנות החסידית, שיותר מרחיקה לכת בניטוק הנמשל מן השדה האלוהי, תואמת את הגישה הדה-מיתולוגית - שמעבירה את האמת הנלמדת מן התחום התיאוסופי או הקוסמולוגי אל תחום החיים הרוחניים-פנימיים של האדם. היא נוקטת בפסיכולוגיזציה של המיתוס: "כי עיקר האדם הוא בחינת ז"א כידוע"¹³ והוא הדין לגבי יתר הפרצופים האלוהיים. בעוד אצל רמח"ל הקבלה בעיקרה מסמנת את העולם האלוהי, גם אם באופן סמבולי, אצל הוגי החסידות מופנה המבט בעיקר אל המרחב האנושי. הדברים מורכבים יותר במשנת הרב קוק.

תפיסתו הסטרוקטורליסטית¹⁴ של הרב קוק את המיתוס הקבלי כללה הן את ההפנמה אל הפסיכולוגיה של היחיד, והן את מובנה בתור ההנהגה האלוהית, אלא שהרחיבה את

¹¹ בחקר המיתוס הגישה הרה-מיתולוגית (התחילית 'דה' מבטאת את הביטול של המשמעות המיתולוגית בתור סמן לעולם אלוהי, ולמצער היא מסירה ממנו את המוקד) מכירה בערך הקוגניטיבי של המיתוס, אולם מעבירה את האמת הנלמדת מהתחום התיאוסופי או הקוסמולוגי לתחום החיים הרוחניים-פנימיים של האדם. היא נוקטת בפסיכולוגיזציה של המיתוס. הגישה הרה-מיתולוגית (התחילית 'רה' מבטאת את ריענון המשמעות שיש לתת לגולמיותו של המיתוס הנידון), לעומתה, מבינה את תפקידו של המיתוס בהוראת אמיתות מן התחום האלוהי, לא האנושי, ובכך הינה שמרנית יותר מקודמתה, אלא שבכל זאת, בשונה מתפקודו הקלאסי של המיתוס, היא איננה סבורה שיש להבין אותו כפשוטו, באשר הוא מתפקד בתור שפה שנועדה לפתוח צוהר להבנת מציאות מטפיזית שמעבר לגוף התיאור עצמו. המציאות המטפיזית בלתי ניתנת להכרה בדרך הרציונלית, ועל כן רק השפה המיתית שמשמשת בכלים השונים מהרציונליות תוכל לה. בניגוד לגישות אלו, הגישה האינסטרומנטלית (או התועלתנית), כלל לא מקבלת את אמיתות התיאור המיתי, אף לא באיזהו רובד נסתר ועלום, וסבורה חלף כך, שתפקידו אך ורק לשמש כ"אמונה הכרחית" שמטרתה לא לתאר את המציאות האלוהית אלא לעצב את המציאות האנושית. לעולם אין המיתוס אמיתי או שקרי, אלא מועיל או בלתי-מועיל, פרגמטי או לא. ראו בהרחבה אצל תמר רוס, "מיתוס סטרוקטורה ומציאות בכתיבי הרב קוק", אשל באר-שבע ד (תשנ"ו), עמ' 240-249.

¹² קל"ח פתחי חכמה, א.

¹³ רבי נתן מברסלב, ליקוטי הלכות, הלכות נטילת ידיים, הלכה ג'.

¹⁴ תמר רוס, שם, שם, נוקטת כי תפיסת העל של הרב קוק את המיתוס היא סטרוקטורליסטית. בחקר המיתוס כונתה הנחת העבודה של השקפה זו "הנחת המכלול" שעיקרה - טויות זיקות וקשרי גומלין בין כל הפרטים שבהוויה: "אף על פי שהמציאות מורכבת מיסודות קטנים רבים, יסודות אלה תמיד כפופים לכללים החלים

תחולתם של שני מישורים אלו גם אל מבנים חברתיים גלובליים, כמו גם אל ה'תדר' הפנימי של כלל המציאות: אם בחסידות התנקז המיתוס אל נפש האדם הנעלה בלבד (פסיכולוגיה מיסטית), אצל הרב קוק חל זה גם על החברה האנושית בכללותה (סוציולוגיה), ובעוד לרמח"ל מייצגת הקבלה את ההנהגה האלוהית גרידא (תיאולוגיה), לדידו של הרב קוק הוא הדין גם אל כלל המציאות הפיזית (אונטולוגיה): התפקיד המרכזי של המיתוס הוא בהעמדת מבנה ארכיטיפי, כזה שמהדהד את דופק החיים הפנימיים של עולם האלוהות ובתוך כך מציב דגם של מכניזם נסתר החל על כלל המציאות הלא-אלוהית, לרבות ביטוי הרוח של היחיד והחברה לענפיהם. עיקר המבנה של דגם מיתי זה מייחס "מתח ניגודי המעוגן בחיי האלוהות עצמה" ודרכי הפגתו ככזה, הוא "מנהיר דפוס קבוע של אינטגרציה בין יחסי הכוחות הדיאלקטיים הפועלים גם בחברה האנושית, ומשמש כלי להפגת המתחים במציאות המורכבת, בשמשו לה דוגמא".¹⁵ התשתית של השקפה זו היא "הנחת המכלול" שטווה זיקות וקשרי גומלין בין כל פרטי ההווה: מראש הדרגות הרוחניות ועד עומק החלקיקים האטומיים¹⁶ מפעפעת אותה קונסטרוקציה, באשר כולם מקשה אחת. משום כך יכלה משנתו של הרב קוק, היוצרת את הדפוס הזה וגם מגיבה אליו, לכלול גם היא את כלל הדעות שלפניו לכדי מגבש הרמוני אחד.¹⁷

מגמות שונות בפירוש הנסירה

יישום תפיסות אלו בחקר המיתוס ביחס לנרטיב של הנסירה העלה את הממצאים הבאים: במשנת הרמח"ל נסוב זה על אידאל הבחירה החופשית, ואילו בחסידות דווקא להפך, אל ביטולה של זו נוכח האלוהי. ההגות החסידית הפנימה את המיתוס בתור פרקטיקה אנושית-פסיכולוגית המעודדת את האדם לערכים של 'ביטול' והשלכת

על הסטרוקטורה כולה. אין משמעות לכל תופעה בודדת בחיי הרוח, הגשם והחברה, אלא מתוך התייחסות למכלול "והמכלול הזה, אכן כולל הכל - גם את האלוהות עצמה. להמחשה, האדם איננו אלא חלק ממכלול: "הכל מוליך אותנו למקום אחד, **שלא יש נשמה בודדת**, גרגרית, גדועה, בהווה כולה, הכל מחובר משורג וארוג", שמונה קבצים, ג, צה. והאלוהות היא המכלול המתגלה בפרטים: "כל מה שהדעה מתעלה, מתקרב האדם והעולם לגודל האלהי, וברוממותו העליונה של האדם והכרתו הגמורה, מוצא הוא **שהכל הוא כלול באלהים**, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההווה איננו כי אם התגלות אלהות, הזורחת בגווניו שונים לפנינו", שמונה קבצים, א, קכט.

¹⁵ תמר רוס, שם, עמ' 246. להלן אראה כי כי מתח זה איננו אלא המגובש במיתוס הנסירה.

¹⁶ "שהכל מתפעל מן הכל, והכל פועל על הכל. אין לנו אטום גשמי, ולא רוחני, שאיננו פועל ונפעל על מלא ובמלא כל." אורות הקודש ב, שנה, וכנ"ל בגוף המאמר. ראו על כך אצל תמר רוס, "היבטים פמיניסטיים בתפיסתו האוטופית של הראי"ה", בתוך: דרך הרוח, ספר היובל לאליעזר שביד, כרך ב, עמ' 727.

¹⁷ למעשה האר"י למד מן הקונקרטי האנושי אל האלוהי המופשט, היינו מסיפור אדם הראשון (כפי שהובן בחז"ל) אל האלוהות. החסידות החזירה את המתואר באלוהות אל תוכני נפש האדם, ומה שעושה הרב קוק הוא להראות כי שניהם צודקים באשר האדם הינו חלק מהאלוהות והאלוהות מתגלמת גם באדם, ועל כן המתואר על זה תקף גם לגבי זה. באחת-המיתוס חובק כל.

הבחירה והדעת אל מול האל בכדי לזכות לדבקות בו ולשפע רוחני. כך, תורגמו כל יחסי ה'אחור' וה'פנים' בין הפרצופים כסמלים למצבי תודעה וריכוז שונים בפנימיות האדם גופא: תרדמתו של ז"א הינה מעטה קריאה לאיון וביטול תודעתו, והנסירה - לכיתות עצמי ושפלות. ומנגד אצל הרמח"ל פורש המיתוס כמשל תיאולוגי-היסטוריוסופי שמתאר את צפונות ההנהגה האלוהית, המעניקה ערך לבחירה החופשית של האדם למולה, ולא אל ביטולה, וזאת בכדי שיוכל להתדמות לאל בסוברניות חירותו, וכך להיות ראוי ליהנות מטובו בזכות ולא בחסד.¹⁸ אצל הרמח"ל ז"א הוא קוד להנהגת המשפט האלוהי, נוק' - לכלל נשמות ישראל, ונסירתה הינה ביטוי להפרדה האפיסטמית¹⁹ שיש בינם לבין השפע האלוהי, הפרדה שמתנה את אופציית הבחירה החופשית בהתאם לתכנית ההיסטוריוסופית של האל.²⁰ אם בחסידות מושגת הדבקות מכח ביטול הבחירה והשבתת ה'אגו' המנוגד לאל, הרי שההפך נכון אצל רמח"ל שעודד את העצמת הבחירה ואת השאיפה להדמות לשלמותו העצמית של האל. דבר זה ממחיש כיצד את אותו הרעיון - הנסירה - ניתן לקחת לכיוונים מנוגדים בתכלית: בקרב הוגים חסידיים יזדהו בעיקר עם תנועת השינה של ז"א²¹ (כי הלא גם ז"א נכלל בנפש

¹⁸ ראו דרך השם, חלק א פרק שלישי, אות א. תפיסתו את הנסירה כחלק מדרכי ההנהגה האלוהית, המגיבה לאנושי, מסייעת לרמח"ל לתאר את הנהגה זו, הכללית מטבעה, בהתאם למצוי בעולם האנושי, בעוד הפנמת הקבלה אל הפרטיקולרי, אל נפש האינדיבידואל, אפשרה להווי החסידות לא רק לתאר את המצוי אלא גם לעודד אל הרצוי: טרנספורמציה דתית אצל היחיד הנעלה. כך, רמח"ל יכול לתאר, בצדק, את המצב האנושי הנטורליסטי כעומד על יסוד הבחירה החופשית, ומתוך כך הוא מקדש את הבחירה הזו ומעניק לה פשר דתי. את המצוי הוא הופך לרצוי. לעומת זאת, בחסידות מהווה הבחירה רק נקודת מוצא אותה יש על היחיד הנעלה להדוף בכדי לפרוץ אל האלוהי. בכך דוחפת אותו החסידות לשינוי אל עבר הרצוי.

¹⁹ בתחושת הנבדל כי יש לו בחירה חופשית אוטונומית. על מדוכה זו ישב יוסף אביב"ב בספרו "זוהר רמח"ל-המסיבות המתהפכות", בו הוא הציג שתי עמדות בספרות הרמח"ל בעניין הממשות האוטולוגית של הבחירה החופשית. תמיר גרנות, לעומתו, נקט בפשטות כי הבחירה הינה רק מראית עין אשלייתית המתפקדת כל זמן שלא מתגלה הייחוד בקץ ההיסטוריה, ראו תמיר גרנות, יסודות תפיסת ההיסטוריה במחשבת הרב, (מבוא, חלק ג'), ישיבת הר עציון, בית המדרש הווירטואלי <http://www.etzion.org.il>.

²⁰ כללים ראשונים, כח: "ענין אחר באחור, ופנים בפנים, והנסירה, שיעורי הקריבות או הריחוק של התחתונים עם המשפיע העליון נשער בענין האחר ופנים. כי האחוריים הם בחינת ההרחק, כאדם שפונה מחבירו שהופך עורף אליו, והפנים הם בחינת הקירוב... והנה אפילו קודם רדת הנשמות לעולם, הנה מצד מציאותם העצמי הם נסבלות ממנו ית', ואינם נפרדות ממנו, ונהנים מאורו, ואדרבא, אין להם כח וזולת מה שמקבלות ממנו, אך בבושת הפנים, כמאן דאכיל דלאו דיליה. וזהו מצב נוק' שזכרנו אב"א, שכל כוחה אינו לה אלא מז"א... אבל ברצות הקב"ה שתהיה העבודה בבני אדם, שהיא מה שאינו בידי שמים, הנה יצטרך שהרצון העליון יתן להם ענין שבו לא יהיו צריכים לו ית'... ויוכלו לפעול מצד עצמם כבחירתם. וזה נעשה במה שאימא (ג. ש- אמא היא שם קוד לספירת הבינה המאופיינת בחירות, ונגע בזה להלן) יוצאה מז"א, ונכנסת בנזק', ונוסרת אותה ממנו, ובונה אותה שלא על ידו. וזה מה שנותן בשורש התחתונים כח בלתי מצטרף אל ההארה העליונה, אלא מוטבע בעצמם, שלא יפעלו בכח מוכרת, אלא בכח בחירי. והיא הנותנת להם שבח ומעלה, שמשם והלאה נוגע להם לבוא אל פני המלך, וליחשב אצלו כאשה לבעלה, ושיהיה המלך פונה אליהם באהבה, כי הם המשוונים לשבח מכל שאר הבריות, שיש להם המעשה הבחירי הזה".

²¹ כך, לדוגמא, מסר רבי פנחס מקוריץ, אמרי פנחס, אות קו-קז: "בר"ה נפלה שינה על ז"א... ע"כ עצה היעוצה לאדם שיהיה בעיניו לשוטה. נמצא שהוא בעיניו דומה ממש לאין... ועצה לאדם שיעשה עצמו אין ושפל רוח, ומוחין דקטנות הוא דין כדי שיקבל חיות חדשה לו ולכל אשר לו ולכל בני אדם הנלוים אליו". גם בכתבי רבי נתן מברסלב ניתן דגש לא על תהליך "כניסת הדעת" אל הנוקבא אלא דווקא ליציאתה של

האדם)²² ה"ביטול" ו"השלכת המוחין" של החסיד,²³ בעוד לרמח"ל הזדהות האדם היא עם הנוק', שאליה נכנסים המוחין וכוח הבחירה (מן הנוק') ומעלה, ז"א וכלל הפרצופים הם מסמני ההנהגה האלוהית ולא ניתן להחילם על נפש האדם. גם עקרון הדורמיטא לא מתממש באדם).²⁴

גם בעניין הנסירה, כמו בכללות הנרטיב הקבלי, משלב הרב קוק למעשה בין החסידות והרמח"ל ומוסיף עליהם. מן החסידות ינק בעיקר את הצורה ומן הרמח"ל את התוכן: החסידות לימדה אותו את עצם אפשרות הלבשת הנרטיב הקבלי כולו על נפש האדם,²⁵ והרמח"ל העניק את המשמעות של הנסירה כעידוד להעצמת הרצון והבחירה

הדעת מן הזכר: "וזהו הבחינה השניה של ראש השנה המבואר בכוונות דאפיל דורמיטא עליה וכו' כי השניה הוא בחינת ביטול כי יש בחינת כסדר ושלא כסדר. שהם בחינת חכמה ומלכות, אדם וחיה. וצריך לבטל בחינת חיה לבחינת אדם... על כן צריך אז לבטל עצמו לגמרי בבחינת שינה דהיינו לסלק ולבטל דעתו לגמרי כאלו אין לו שום דעת כלל. רק להמליך אותו יתברך באמונה ובתמימות גמור בלי שום חכמות... וזהו בחינת השניה של ראש השנה שנעשה אז כמבואר בכוונות. ומבואר שם שהשניה היא שמסתלקין המוחין מז"א... כי עיקר האדם הוא בחינת ז"א כידוע". ליקוטי הלכות, הלכות נטילת ידיים, הלכה ג'. וראו גם בדברי הבעש"ט, כתבי קודש דכ"ב ע"ב, ובצפנת פענח דף פו עמוד ג, המובא גם בליקוטי בעש"ט חלק ב' עמ' תשע, אות א'שכח.

²² בעוד אצל הרמח"ל מלבד הנוק' - המסמנת את כלל ישראל - מסמנים הפרצופים האלוהיים את עולם ההנהגה האלוהית ומעלה, הרי שבגישתם הדה-מיתולוגית של ראשי החסידות שוכנים כל אלו בנפש האדם היחיד, ברזולוציה חדה. זה מה שמאפשר להם לייחס את תרומת ז"א אל פסיכולוגיית הביטול שלהם. הברל עקרוני נוסף שבחסידות ישנה גמישות מרבית בהחלת הפרצופים האלוהיים בנפש האדם. בעוד אצל הרמח"ל, שחיבר פירוש סיסטמטי לקבלת האר"י, לכל פרצוף וספירה ישנה תחולה קפדנית ומדוקדקת בלתי ניתנת לשינוי.

²³ גם כאשר התמקדו אלו בפירוש אקט הנסירה עצמו, התפרש זה כהוראה לכיתות עצמי ולהכנעה ה'חותכת' ו'מנסרת' את גאות האדם. כך, לדוגמא, כתב רבי נחמן מברסלב: "זבחי אלקים רוח נשברה (תהלים נ"א): "כשנתקלקל האמונה, נמצא מחזיר פניו מהשם יתברך... והשם יתברך גם כן מסתיר פניו ממנו, נמצא הוא אחר באחר. וצריך להביא על זה עולה. ובחינות עולה הוא כשמשבר את רוחו בקרבו, ומתבייש וחושב בעצמו, איך נפילתי ונשלכתי משמים לארץ. שהייתי במקום גבוה כזה, ועכשו נפילתי והחזרתי פני מהשם יתברך, ונשארתי אחר באחר. ומרחם על עצמו, כי אין רחמנות גדולה מזו. וצריך לזה נסירה, כמו שהיה אצל אדם הראשון, שנברא דו פרצופין אחר באחר ואחר כך נסר והיה פנים בפנים. והנסירה היא בחינת שם חת"ך, כמו שכתוב בכוונות "פות'ח את ידך", סופי תבות חת"ך, היינו שחותך ומנסר את עצמו. והשם חת"ך נעשה על ידי שמשבר את לבו, כי כשמשבר את לבו בודאי מאנח ומוציא רוח ומכניס רוח... וזהו בחינת נסירה, ובא אל בחינות פנים בפנים". רבי נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, מהדורא קמא סימן קח.

²⁴ מחלוקת זו בין הרמח"ל לחסידות, הינה חוט השני השזור את הגותם של אלו ביחס לאידאל השלמות האנושית. משנת רמח"ל הולמת את "תורת ההתדמות", בדחף להתדמות פוזיטיבית אל שלמותו העצמית של האל, להיות כמוהו, ואילו משנת החסידות הקוויטיסטית תואמת את הביטול הנגטיבי נוכח האלוהי: להתבטל אליו ולא להשאיר יישות מנוגדת לו. אצל הרב קוק יש במובן מה משיגים, מחד פעילות האדם עומדת בניגוד אל שלמותו הפסיבית של האל כי בסיסה בהשתלמות אקטיבית, אך מאידך יש בפעילות זו התדמות אליו כי זו תנועה של האל הפנתיאיסטי עצמו. כלומר התנועה של ההיות כמו האל (רמח"ל) מתבצעת הלכה למעשה על ידי השוונות המוחלטת ממנו (כמו בחסידות). השוונות היא-היא הזהות. ואכמ"ל. לדוגמא, בפנקסי הראי"ה, ג, עמ' קלו: "כשם שבבחי' נוק' בעולמות מורשר עניין הקלולים, בבחי' ב"ן, כמו כן בנפש האדם. וכשם דסלקא עד א"ס, עטרת בעלה בעולמו, כמ"כ באדם".

החופשית.²⁶ כך, כמו בהגות החסידית יתפרש הליך הנסירה לכל שלביו (אחור, תרדמה, נסירה, יקיצה ופנים) כתקף על שלבי צמיחתו של האינדיבידואל. גם את גמישות המונחים והיכולת להחיל אותם בחופשיות פרשנית על הנפש האנושית הדינמית, נטל הרב קוק מן החסידות. לכן נפש היחיד עשויה לייצג גם את הנוק' וגם את הז"א, במצבי אחור או פנים, תרדמה או נסירה, וכל זאת בהתאם לנסיבות. ניתן להראות כי ישנן אופציות מגוונות. יש ומצב האחור - המתפרש כתכונות ההכרחיות שמוטבעות באדם - הוא רצוי, והנסירה לא קיימת,²⁷ (בעניין המוסר הטבעי המוטבע בכל אדם מלידתו המעניק לו מצפן מוסרי לכל ימיו), ויש שהאחור לא רצוי ומתבקשת הנסירה ממנו, אם בדפוס סלקטיבי²⁸ (בנוגע לחינוך התרבותי, שם נצרכת ההפרדה בגיל ההתבגרות מן האופי הכפיייתי של החינוך בילדות, תוך הותרת עצם התכנים של חינוך זה), ואם בדפוס טוטלי²⁹ (בנוגע לחיפוש העצמי של האדם, שם עיתים על המתלמד למרוד במלמדיו בכדי לשמוע את קולו האישי, האוטנטי), ועוד מורכבויות נוספות. את היתכנות המבניות (צורה) שאב מן החסידות, וזה באופן כללי, אך מן הרמח"ל לקח את עצם משמעותה של הנסירה (תוכן) בהאדרת משקל הבחירה החופשית של האדם, ולא בביטולה כהעדפת החסידות:

הענין של חיבור אחור באחור ברוחניות לפני הנסירה, ואחר כך באה הנסירה, היינו הטבעיות הישרה בכל ענין, באמונה, ביושר, בטבע, שהוא דבר טוב שאינו נותן מקום לקלקול. אבל מכל מקום אותו החופש הראוי לתן מקום לתיקונים גדולים גם כן אין כאן, על כן **מנסרין, מביאין רגשי חופש** שאפשר גם כן להיות נפרדים חד מחד, ובבחירה מתחברין. בזה מופיעים דברים גדולים בעולם ובאדם ובכל ההווה.³⁰

מלבד זה שהוא מעכל לתוך הגותו את מפעלם הפרשני של קודמיו הוא מוסיף עליהם בהתאם לגישתו הקונסטרוקטיביסטית: על החסידות הוא מוסיף את התחולה הכללית

²⁶ בקצרה, בעניין כלל המשל הקבלי השפיע הרמח"ל על הרב קוק בתפיסת ההנהגה ההיסטוריוסופית עליה מורה הקבלה, ובעניין הנסירה הוא השפיע על הצבת כוח הבחירה החופשית כבסיס עליו פועלת הנהגה אלוהית כוללת זו. זהו המבנה של סיפור הנסירה בדעת הרב קוק, אליו אדרש להלן בפרוטרוט: האלמנט הראשוני והשלם ייקרא במינוחי האר"י "זעיר אנפין", אשר במצבו הראשוני וההכרחי מצוי במצב "אחור" - הנטול מהפנייה האינטנציונליות של ה"פנים". הגורם הנפרד ממנו יכונה - "נוקבא", שמסמלת את עקרון הבחירה בגורם הראשוני - "ז"א" - מרצון. הפרדתם צורך חיבורם הלא היא ה"נסירה", ומפגשם המשוכלל, יתואר כ"פנים בפנים" ו"זיווג". כשמכך נולדת מציאות חדשה תקרא זו "לידה" או "יציאת נשמות".

²⁷ עולת ראייה, א, עמ' שצב.

²⁸ עין איה, ברכות יז, עמ' א.

²⁹ ערפלי טוהר, ירושלים תשמ"ג, סב, אורות הקודש א, עז.

³⁰ פנקס הדפים ג', 32.

של כל הנרטיב הקבלי. מעתה, לא על נפש היחיד שזוכה לכך באופן אקסקלוסיבי, אלא על כללות החברה פועלים המבנים הקבליים בכלל, ושל הנסירה בפרט: ³¹ כשם שביחיד ישנו כורח בניתוק מאלמנט היסוד (ז"א) בכדי לצמוח למעלה גבוהה יותר (פנב"פ), כך גם האנושות כולה, כתנועה תרבותית, עוברת ממצב לניגודו על מנת להוליד סינתזה חדשה:

כבתחילת היצירה (אצל אדה"ר) בבנין עדי עד הולכת ההופעה בתולדות בני אדם, ³² שתמציתה מוכרת בתולדות ישראל. תרדמה נופלת, ואין הנושאים והנפעלים יודעים את העשוי עמם. צלעות נלקחות ונחתכות, מהם נעשים בנינים מחוטבים, שבאה אחר כך הודאה, זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי. ³³

עמוק מכך, גם על ההווה כולה חלה דיאלקטיקה זו כך שעם בריאתה היה עליה להינתק (ב'צמצום') מאלמנט היסוד ('א"ס') בכדי להשתלם אל מעלה גבוהה יותר (השלמות המשתלמת). ³⁴

במובן זה נמצא הרב קוק מרחיב לאין-שיעור את יישומה של התבנית הקבלית מעבר לאפליקציה שלה על נפש היחיד כפי שנדרש בהגות החסידית. זה מבחינת הקונסטרוט, הצורה, אך הם הדברים גם ביחס להעצמת התוכן שייסד הרמח"ל. הלה אמנם הבליט את חשיבות הבחירה של האדם ולא שאף לבטלה כבמשנות החסידיות, אך זאת דאג

³¹ הרב קוק מבין כי על מנת להיטיב להבין את שלבי הנסירה, יש לנתח היטב את המשל ברמת הפרט הסיפורי. אדם הראשון, נושא סיפור הנסירה, הוא אמנם אדם יחיד, אך יש ללמוד על תהליכי "מאקרו" מתוך מציאות ה"מיקרו". תפיסה מיתית זו של האדם רווחת בקבלה. כך כתב רבי יצחק דמן עכו: "האדם הוא עולם קטן, והעולם שהוא הבנין, אדם גדול", והרב קוק מחזיר מחרה אחריו- האדם הפרטי בכלל, והאדם הראשון בפרט, מהווים מעין "מאקרואנתרופוס" המקפל בקרבו את שורש האנושות כולה, ועל כן יש להבין את מה שמתרחש בהם כדי ללמוד משם את האופק ההיסטורי של כלל האנושות.

³² השוו להכללתו את האנושות בריתמוס הנסירה, מתוך הפסקה המצוטטת לעיל: "כנסת ישראל הולכת ומתפרדת מהטבעיות של היהדות, מהקישור של האמונה בטבע, והוא הדין לכללות האדם". שם, שם. ראו גם מאמרי הראי"ה, חלק א, לתקופת המעבר: "המין האנושי משתלם במהלך גדול דורות מתוך חיבור יסוד הטבע ויסוד הבחירה החיים עוברים מן המצב האינסטינקטיבי אל מצב ההכרה"..." "צריכים לעשות את המעשים הקודמים בעצמם לא מתוך דחיפה פנימית עיוורת כי אם מתוך הכרה פנימית ברורה כך הוא גם בנוגע לקיום הדת והאמונה באנושיות הכללית".

³³ שמונה קבצים קובץ ה', מב, פסקה הנוגעת לנסירה. איחוד זה מופיע בקבלה, כעיקרון כללי של "זיווג הפרצופים": "הפרצופים מסמלים אמנם מבנים של אידיאלים, אולם הם עומדים בסתירה אלו לאלו ויכולים להגיע ליד איוון אך ורק על ידי זיווגם. זיווג הפרצופים הוא ההקבלה הקבלית של הדיאלקטיקה ההגליאנית". שלום רוזנברג, "סתירות ודיאלקטיקה במוסר החברתי, בהגותם של הראי"ה קוק ושל הרב א"ש תמרת", בתוך: חברה והיסטוריה, בעריכת יחזקאל כהן, משרד החינוך ירושלים תש"מ. אמנם, אני מנסה להראות כי המודל המדויק טמון ביחסי הנסירה' דייקא, ואם כן הפרצופים הרלוונטיים ביותר לתיאור

הולם של המנגנון ההיסטורי הם ז"א ונוק' דייקא. ³⁴ אדרש לכך להלן.

לתחום רק בנוגע אל החירות לבחור במטרות נורמטיביות מוכתבות מראש. הרב קוק, לעומתו, מאדיר את כח הבחירה כשלעצמו בכל היבטיו ולא בעולם התורני בלבד: "צד הבחירה... היא היצירה בצלם של מעלה לפעול בבחירה ושקול דעת".³⁵ בעוד ורמח"ל ממוקד בהחלת הנסירה (מחוללת הבחירה) על גורם יחיד - נשמת האדם טרם הבראה,³⁶ בבחירתה במישור של התורה והמצוות בלבד,³⁷ ולתחולה מוגבלת בזמן - עד עידן השכר,³⁸ מייחס הרב קוק את הבחירה החופשית לכל המציאות על תנועתה האבולוציונית בכלל,³⁹ ולמין האנושי על שלל היבטיו התבוניים והתרבותיים בפרט, ולנצח נצחים.⁴⁰ זאת, משום שלדידו הבחירה לא נוצרה בתור מכשיר המסייע לאדם להגיע אל השכר, אלא היא תכלית וסיבה לעצמה, בתור האספקט הרצוני של החכמה האלוהית הנצחית. כשם ששלמותו של האל "הכרחי המציאות", היא סיבה לעצמה, כך גם הופעתו בתוך עולם משתנה, בחירי, ו"אפשרי המציאות" הינה סיבה לעצמה, ותחולתה טוטלית.

³⁵ עולת ראייה, א, עמ' שצב.

³⁶ "והנה הנשמות עצמן טרם רדתן לגוף אינן אלא ככל שאר הנבראים - תלויים בבורא ית', לפי שאין להם שם עבודה בבחירה, רק אחר רדתן לגוף אז ניתן להם הבחירה", דעת תבונות, מהדורת פרידלנדר, עמ' קסח'. אקט הולדת הנשמה של הוא גופא הנסירה: "וזה נעשה במה שאימא יוצאה מז"א ונכנסת בנזק' ונוסרת אותה ממנו, ובונה אותה שלא על ידו. וזה מה שנותן בשורש התחתונים כח בלתי מצטרך אל ההארה העליונה, אלא מוטבע בעצמם, שלא יפעלו בכח מוכרח, אלא בכח בחירי". כללים ראשונים, כה, בתוך: דעת תבונות, מהדורת פרידלנדר, עמ' רעו'-רעד'.

³⁷ מן הבחינה הנורמטיבית - רמח"ל מלמד שבעצם מלבד בתחום אחד, הלא הוא קיום המצוות, אין בחירה לאדם - והוא תלוי "אחור באחור" באל: "כל מה שנוגע למצווה או עבירה... כולו מסור בידו של האדם, אין לו מי שיכריחוהו עליו כלל... ואשר אינו ענין לא למצווה ולא לעבירה, הנה ענין האדם בהם כענין שאר המינים במקריהם. שהנה יובא להם מכח עליון שינועצו אליו". מאמר העקרים. המצוות הן המבוא הבלעדי אל שכר ה"פנים בפנים", עיין דעת תבונות, אות מ'.

³⁸ "ולא עוד, אלא בהיות הכוונה בהסתר פנים שזכרנו, רק כי יחזור ויגלה אותם וישוב ירחמנו, הנה אפילו הבחירה הזאת שהוא מניח לנו עתה... אין סופה להתקיים כך, אלא הזמן ששיערה המחשבה העליונה היותו צריך ומספיק לכל הנשמות אשר עשה, שבו יתוקנו... ואחר יחדש עולמו להיות בני האדם כמלאכים ולא כחמורים... שהקב"ה... יסיר יצה"ר מבני האדם ויכריחם לעבדו... שסוף כל סוף תסור הבחירה מן האדם". שם, סימן ס'.

³⁹ ראו יוסף בן-שלמה, שירת החיים, פרקים ה-ו, יב.

⁴⁰ הנוקבא שמקבלת את המוחין איננה רק ייצוג לנשמות ישראל, כדעת רמח"ל, אלא היא כלל ההוויה הנבראת: "האלהות העולמית, כלומר ההוויה של העולמים, החיות שלהם, הקיום, המציאות, הרוחניות והעצמיות, המעדנתם, הממלאתם ישות, המעלתם תמיד ממדרגה למדרגה, הכל הוא בכלל אור מלכות, ה"א האחרונה של שם הוויה, המתגלה בשם האדנות". צמיחתה נצחית: "עדי עד לא תחדל מהתעלות, כי זו היא פעולה אין סופית", אורות הקודש, ב, עמ' תקטו. ומהותה-חירות והופעת הרצון: "חופש החיים, חופש המוחלט, מצד מקור ההוויה, החופש שבמושג האלהי... זוהי הצורה היותר פנימית שבההוויה. זאת היא השכינה... היא האם, המשפלת עצמה עד תחתית המדרגה של העולל... ומקור שרשה הוא מרום ונשא יותר מכל חקי ההוויה", שמונה קבצים, א, קמז. וכן בשמונה קבצים ב קמד: "הרצון המסותר שבכללות החיים... החיים הקדושים שבכללות ההוויה, שהנם מלאים שאיפת קודש לנועם העליון של אור ד' בעולמו, אור השכינה, נשמת העולמים, הוד האידיאליות האלהית החיה בכל. ברוך כבוד ד' ממקומו".

הנסירה ותנועת ההשתלמות

המתח המתקיים במודל הנסירה, בין הכרח דטרמיניסטי לרצון ספונטאני, עומד, לדידו של הרב קוק, בתשתית המציאות: מעיקרו הא"ס הינו שלמות הכרחית כוללת בדומה לז"א ונוק' במצבם האנדרוגיני ('אחור באחור'-המציין הכרח).⁴¹ הצמצום של הא"ס מקביל לנסירה⁴² ממנו - וזאת בכדי להצמיח את הזולתיות - הנוק' ('ריכוז מלכותי')⁴³ שהיא איננה אלא הבריאה המהווה הוספת שלמות - 'השתלמות'.⁴⁴ שבירת הכלים הכואבת כמו ניתוח נועדה לגרום לנברא ליצור את עצמו בעצמו - ובמילים אחרות להעניק את ערך החירות אל הנוק'.⁴⁵ התכלית תהיה בחיבור רצוני של ההשתלמות והשלמות מתוך "שוויון"⁴⁶ (קומתה שווה לשלו פנים בפנים):

⁴¹ את מצבו המוכרח של הא"ס תיאר יפה יוסף בן שלמה, שירת החיים, עמ' 42: בו ומבחינתו (של האל) אין לא בריאה ולא חופש אלא מציאותו הכרחית בלבד... הוא שולל בכלל את מציאותו של עולם בלתי שלם, כלומר את עצם אפשרותו של תהליך ההשתלמות ושל החופש המפעיל אותו... אין סוף מחייב את עצמו כשלמות, אך החיוב העצמי הזה מהווה גם את שלילת הניגוד של השלמות, כלומר שלילתה של ההשתלמות או של העולם. כדי שיתהווה עולם מחוץ לאל צריך שהרצון האלוהי יתגבר על השלילה הזאת על ידי שלילתה. הגדרת ה"תווה" הראשונה בתוך האל ליצירת ישות מחוץ לישותו שלו, כשלילת השלילה-זהו ניסוח... של תהליך מטפסי המכונה בקבלת האר"י "צמצום": האל מצמצם כביכול את אין-סופיותו כדי שיתפנה "מקום" להתהוות העולם. שלילת השלילה או הצמצום, הוא אפוא התנאי לעצם האפשרות של תהליך ההשתלמות. עקרון שלילת השלילה, שגם אותו שאב הרב קוק מתורת הרמח"ל, (ראו קל"ח פתחי חכמה, פתח כד) מקביל לנסירה - ומשמעו הירוס הקיים בכדי להותיר חלל ולהציע אפשרות למציאות אחרת, חדשה, המונעת מרצון.

⁴² תבנית זו לא הייתה זרה לחדי עין במסורת הפרשנות הקבלית. לדוגמא: "והנה ידוע שענין הנסירה הוא צמצום", ספר מאור ושמש, מכון אבן ישראל, ירושלים תשנ"ב, רמזי שמיני עצרת, עמ' תשכח.

⁴³ שמונה קבצים, ז, עא. הציטוט המלא: "באין סוף מונחה היא השלילה של אפשרות התוספת, כי מה יוסף על אין סוף, על השלמות... ויש מכון לריכוז מלכותי, לכונן השלמה בלתי פוסקת המתעלה בגרעון המכשיר את התוספת, בצמצום המכשיר את ההרחבה".

⁴⁴ צריכה ההווה העולמית להתהוות, ולהיות לפי זה מתחלת מתחתית היותר שפלה, כלומר ממעמד של החסרון המוחלט, ושתלך תמיד הלון ועלה להעליה המוחלטת, אורות הקודש ב, עמ' תקלב. פרט זה מקביל לשלב הבא מיד לאחר נסירת הנוק' - חזרתה לנקודה אחת שורשית, ממנה עליה לגדול. ראו עץ-חיים שער לו פרק א מ"ב.

⁴⁵ "למה באה השבירה. לפי שהא-להות נותנת היא לפי כחה, והמקבל מוגבל הוא, אם כן תהיה הטובה מוגבלת, על כן נותן הוא הטובה בלא שעור, לפי מדתו, ותהיה א-להית בלתי גבולית, ואף על פי שלא יוכל המקבל הנברא לקבל, כי אם כשישבר לגמרי. ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי, להתאחד בא-להות, ובוה יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלמות של בורא, ויתעלה ממעל לגבול של נברא, מה שלא היה אפשר בלא שפעת רב טוב למעלה ממדרגת אפשרות קבלתו, שהיה תמיד רק במדרגת נברא, ולא במעלת בורא כלל". שמונה קבצים א, תסב. מלבד נחיצות הצמצום בכדי שיתפתחו הכלים מן הנקודה הנמוכה ביותר, נצרכת גם הקטסטרופה שמרסקת את אותה נקודה עצמה. זאת, כדי שתבנה מחדש בכוחות עצמה. בנייתו של הכלי מחדש מחוללת בו - ולבריאה המקופלת בו - חירות טרנספיגורטיבית המעלה אותו מ'מדרגה של נברא' למדרגה של 'בורא'. הוא זה שיוצר את עצמו אקטיבית, ולא נעזר מבחוץ. בכך הוא מזוהה עם האלוהים שבהגדרתו הוא בעל חורין והוא סיבת עצמו.

⁴⁶ "עד שישתוו יחד צורת ההשלמה הגמורה, וצורת ההשתלמות הבלתי פוסקת", שמונה קבצים, ב, שיח.

ולעד לא תכלה הופעת ההתעלות, ותוספות האור, העדן והחיים, ההולכים ומתבסמים, ומתמלאים תמיד ערך יותר גדול ונשגב, עד שישתנו יחד צורת ההשלמה הגמורה, וצורת ההשתלמות הבלתי פוסקת, הבאה מסבת החסרון הקדום.⁴⁷

ניתן להראות כי זוהי ממש החלת הנרטיב של הנסירה על כל המבנה הקבלי וממילא על המציאות כולה. כשם שהפרדות הנוק' מן ההכרח שבז"א נחוצה בכדי לשחרר מתוכה כוחות של בחירה עצמית בז"א, עד שתשוב אליו מתוך שוויון, כך הפרדות הבריאה כולה מן ההכרח של שלמות הבורא נועדה לשחרר ממנה כוחות של חירות והשתלמות עד לשיבה שוויונית אל שלמותו. הבריאה כולה אינה אלא השכינה שננסרה, נתלשה ונפרדה משלמותו של בעלה, הבורא. מאז, כל שאיפתה לצאת מדרגתה הנמוכה ולשוב ולהתחבר אליו, מתוך בחירתה ורצונה. ומשזה יקרה, יחזרו שניהם לאחדותם הקמאית, נשכרים מכל התלאות שעברו בדרך, ושלמים יותר משהיו אי פעם. שוב ניכר כיצד מן החסידות, למד הרב קוק ל'חלף' את ערכי הקבלה בהחלתם על מציאות לא-אלוהית (לכאורה), ומן הרמח"ל הוא למד להשתית את ערך הבחירה הרצונית כיסוד מוסד בכלל מציאות לא-אלוהית זו.⁴⁸

השלכות מעשיות-הנסירה והחילון

החלת השפה הקבלית על כלל המציאות ורשת זיקותיה הובילה את הרב קוק אל לוז החידוש הרדיקלי המלווה את כל הגותו: 'העלאת' החילון. עקרון זה המתבסס על גילויי אברי האורגניזם האלוהי⁴⁹ בכל פינות המציאות, גם השליליים ביותר, בולט במיוחד בפרשנותו הקונקרטית את ה"סוד" הטמון בתנועת החילון, כקלקול שנועד לתיקון: בתור הוגה מודרני ומעורב,⁵⁰ מלכתחילה כבר נתפסת אצלו הדתיות הגלותית כמזג שיש להעבירו. יפה הייתה בשעתה בחינת כח משמר בגלות האיומה אולם עתה כוכבה דעף.⁵¹ חרף מעלותיה בשימור המסורת, היא סובלת מקיום רוטיני, מתוך אינרציה

⁴⁷ שמונה קבצים, ב, שיח.

⁴⁸ זאת מלבד הפן המוכר של "היסטוריה צורך גבוה" שגם אותה קיבל מהרמח"ל וכפי שגילה כבר הרב הנזיר. ראו יוסף אביב, "היסטוריה צורך גבוה", בתוך: "ספר היובל" לרב מרדכי ברויאר, אקדמון בית ההוצאה של הסתדרות הסטודנטים, האוניברסיטה העברית, ירושלים התשנ"ב.

⁴⁹ ראיית כל צדדי המציאות גם במופעה ההרסניים ביותר, כתנועות חלקיות המשלימות כמו פאזל את השלם האלוהי מוצאים אנו כבר אצל רמח"ל. אולם בעוד אצלו הרע משלים את הטוב על דרך השלילה, הרי שאצל הרב קוק הוא חלק מן הטוב ומן השלמות והמלאות האלוהית הכוללת-כל. על כך ראו בהרחבה אצל יוסף אביב, שם, שם.

⁵⁰ ראו בנימין איש-שלום, "הרב קוק בין שפינוזה לגיטה", בתוך: "קולות רבים-ספר הזכרון לרבקה ש"ן אופנהיימר", כרך ב', האוניברסיטה העברית ירושלים תשנ"ו עמ' 528.

⁵¹ מאמרי הראי"ה, חלק א', לתקופת המעבר.

והכרח, בכפיה וללא הארת פנים רצונית.⁵² היא מרוחקת מן הטבעיות ועל כן חסרת ויטאליות, מחמת הפחד מן ההשלכות היא מתנגדת לתבונה, ואין בה עוד את היצירתיות העסיסית הנובעת מעצמיות נשמת האדם.⁵³ לתוך קלחת בעיות זו מחדירה ההשגחה האלוהית את מסור המנתחים, שנועד להפריד בכאב את האברים הנגועים באורגניזם הלאומי. כאשר תנועת החילון נפרדה מדרכם של שלומי אמוני ישראל, פעל אקט הנסירה בשתי מגמות במקביל - הן בדפוס נסירה שלילית (נסירה 'מ') - בריחוק מפגמים המצויים באומה, דוגמת החלשת הטבעיות והחיבור לארציות,⁵⁴ והן בדפוס נסירה חיובית (נסירה 'ל'): הרב קוק מחדש שמלבד הרס הדת, השלילי ביסודו, מביאה החילונית בכנפיה גם תנועה נפשית של שיבה אל העצמיות ועמה עלייה של התבונה - "בהירות הדעת", כמו גם חירות וכח רצון:

אי-אפשר לאדם להפרד מדבקות האלהית, ואי-אפשר לכנסת-ישראל להפרד מצור ישעה אור ד' אלהי ישראל. אבל אי האפשרות הזאת, ההולכת ומופיעה בכל הדורות, יש בה הכרח טבעי, שאיננו נותן מקום לבהירות הדעת לגלות את פעולתה. על כן באים ימים שתדמה נופלת על האדם, והפרצופים ננסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי, ובכללות התרדמה, במקום צלע מחוברת, חיבור טבעי, גב לגב, עומדת תפארת אדם בכליל הדרה,⁵⁵ שהבחירה השכלית מכרת לומר זאת הפעם עצם מעצמי ובשרי, והעולם מתכוון בהופעת חיים ותולדות קיימות עדי עד.⁵⁶

⁵² אורות הקודש ג, עמ' עה.

⁵³ את תלות החסרון בגלות הוא מאריך לבאר במאמרו ההיסטוריוסופי "למהלך האידיאות בישראל": "סגנון של פרושיות של 'מה חובתי ואעשנה' בעבודות קטנה מלאה זועה ורפיץ. 'אורות, עמ' קיד. 'הוא אובד את רצונו ואת עצמיותו המהותיות שלו...האדם נעשה זוחל ובטלן על ידי יראת שמים שאין בה דעה'. כך הוא מתבטא על העולם החרדי שב'ישוב הישן': 'הגוף הכפוף את הפנים הצמוקות ואת העצבות המפיקות פחד ומורך לב, את העיניים התועות המראות ייאוש ושנאת החיים' (אגרות א, עמ' קפה, 'יפו תרס"ח). וראו מיכאל נהוראי, 'תורת ארץ ישראל בשיבה המרכזית', דעות כז, תשכ"ה עמ' 20-21.

⁵⁴ שמונה קבצים ג, רלט.

⁵⁵ ניכרת בהתבטאות זו התכוונות אל רוח ההומניזם שהעמידה את רוממות האדם במרכז עולמו.

⁵⁶ להקבלה לפסקה זו ראו גם: "החוצפה דעקבתא דמשיחא מתבטאת בכפירה. ויסוד הכפירה בא מצד חוסר הנטיה של אמונה. וחוסר נטיה זו בא, מפני שהעולם עומד מיכן כבר להארה גדולה, שכל צפוני צפונות יהיו מובנים, ועין בעין יראו כשבו ד' ציון. ע"כ הולך הוא כשרון האמונה ומפנה את מקומו לכשרון יותר נעלה ונשגב ממנו, שהוא כשרון הדעת, וישרים הם דרכי ד', צדיקים ילכו בהם. ואם כשרון האמונה מתדלדל בהם באיזה מדה, מכירים תיכף לספוג במדה זו את אור הדעת הממלא את מקומו, ואת האמונה מעלים הם אל מקום היותר נשגב, שגם בהיותם מוארים באור דעת, הם צריכים עדיין להארת אמונה בבחינה עליונה זו. ובזה הם הולכים מחיל אל חיל, ויראו אל אלהים בציון ברב עז ותעצומת קדש", שמונה קבצים, ח, רכא. החזרה על המילה "דעת" מכוונת אל כניסת הדעת אל הנוק' בתהליך הנסירה. הנוק' מקבלת מוחין ודעת, כמו גם כח רצון לפי הרמח"ל, והיא נבנית מנקודתה העצמית, "מלכות דמלכות" וכך הולכת וגדילה עד למפגשה השווה עם ז"א, פנים בפנים.

שלשת אלו - עצמיות, חירות, ותבונה, הינם מרכיבי תשתית להוויה מלאה והוליסטית של האדם השלם.⁵⁷ פירות אלו צומחים בשדה החברה החילונית עקב היפרדותה מהדת, עמידתה על עצמאותה והחיפוש התבוני אחר דרך חיים כללית שאינה מוכתבת מבחוץ.

בהתאמה מלאה למודל הקבלי עוקבת גם תנועת החילון את הדיאלקטיקה של הנסירה, אחד לאחד: ראשיתה בנסירה של הנוק' (הפרדות החילוניים מן הדת), ו"בנייתה שלא על ידו" של ז"א (= האל, מושא הדת), בכך שמקבלת את המוחין (התבונה) שלה מאמא (חירות)⁵⁸ ולא מז"א כבעבר. אחריתה - שטרם התממשה - ניתנת לניבוי על בסיס השלבים הבאים במודל: שיבתם המחדשת של החילוניים אל הדת ממקום של בחירה, (המקבילה אל שיבת הנוק' ליחסי פנים בפנים עם ז"א) תזין את שני המגזרים בעם ישראל: הדתיים (המייצגים את ז"א) יקבלו מכך את פירות החירות והדעת שצמחו אצל החילוניים, והחילוניים (מייצגיה של טבעיות הנוק') - את אוצרות ערכי הדת שנשתמרו בינתיים בידי אחיהם הדתיים. בעקבות הדפוס של שילינג לאיחוד ניגודים,⁵⁹ אגדיר חיבור זה כ"חיבור שכני" ("התחברות שכונת" בלשונו של הרב קוק)⁶⁰ בו שני המגזרים מאחדים כוחות ונותנים בזה את מה שחסר לזה (שלב זה הוא המקבילה לזיווג בין ז"א לנוק').⁶¹ בנוסף, וברובד עמוק יותר, מתקיים גם "חיבור מזגי" בנוסח הגליאני, בו השלם נמצא גדול מסך חלקיו בהופיעו הוויה שאינה מקיימת רצף עם סיבותיה. (שלב זה הוא המקבילה ל"לידת נשמות חדשות" מזיווג ז"א ונוק'). בין המגזרים המתחברים תופיע סנתזה חדשה לגמרי. צבע חדש. לא רק תורה שמשולבת עם תבוניות ורצון חופשי אלא הופעתה של נבואה עליונה שכמותה לא היה מעולם: "בני החצפנים פורצי הדרכים והגדרים, עתידים להיות נביאים מהמדריגה היותר עליונה,

⁵⁷ בנימין איש-שלום הרחיב על תכונות אלו בתפיסת האדם של הרב קוק. ראו ב"מושג החירות של הרב קוק", בתוך: יובל אורות, הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, עורכים: בנימין איש שלום ושלום רוזנברג, הסוכנות היהודית לארץ ישראל, ספריית אלינר, 2005, עמ' 317-319.

⁵⁸ את הנסירה של נוקבא מזעיר אנפין מבצעת אמא, היא ספירת בינה: "זוה נעשה במה שאימא יוצאה מז"א, ונכנסת בנוק', ונוסרת אותה ממנו, ובונה אותה שלא על ידו" כללים ראשונים, כלל כה. לאור האמור מגמת הנסירה הינה בשחרור מתלות אל עבר חירות. אין פלא שמוטיב החירות של ה"פנים" ניתן על ידי ספירת בינה, שאחד מכינוייה בקבלה הוא "חירות": "וכבר הודענוך כי כל מיני חירות וגאולה תלויה בספירה זו....", רבי יוסף ג'יקאטיליה, שערי אורה, הוצאת מוסד ביאליק, י-ם, תשמ"א, כרך שני, עמ' 58-59.

⁵⁹ במשנתו של הרב קוק ניתן למצוא עקבות הן לעמדתו של שילינג, שגרס שבדיאלקטיקה שבין תזה ואנטיזה "אין ויותר על הקטבים המבטאים את המקור המטפיסי שמאחדם" - עמדה החותרת להצבתן של התזה והאנטיזה זו לצד זו ב"איחוד שכני". לעומת המודל ההגליאני הרי ש"מודל שכזה אינו מאפשר חידושים של ממש". תמר רוס, היבטים פמיניסטיים, עמ' 750. הגל לעומתו "יצר דיאלקטיקה המבליעה את התזה ואת האנטיזה בסנתזה חדשה, והקטבים כשלעצמם מאבדים את תפקידם לאחר יצירת הסנתזה" - ובכך שילובם של סתירות במציאות לכדי "איחוד מרכיב" יצור מהות חדשה השונה מסך חלקיה. הרב קוק הכיר את שניהם, ראו אבינועם רוזנק, "אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה-קריאה חדשה בכתבי הראי"ה קוק", אקדמות יד, תשס"ד עמ' 3.

⁶⁰ שמונה קבצים ג, מו.

⁶¹ כן בקבלת הרש"ש מכונה הזיווג גם 'חילוף', ובכתבי החסידות רווח המונח 'התכללות' המכוונים לאותו תהליך שציינתי, בו כל צד מקבל ונותן לזולתו.

ממדריגתו של משה רבנו ומזיהרא עילאה דאדם הראשון.⁶² סגולותיה העיקריות של דרגה זו- ביכולתה לגלות את השלמות האלוהית באופן שאינו דואליסטי אלא הוליסטי - עד מצב של קידוש החומר וחיפוש עליונותו על הרוח.⁶³ חידוש זה שינבע מקרב "בני החצפנים" שישבו לכוור מחצבתם, נובע במישרין מתכונת החיבור, זיווג ה"פנים בפנים" של כל המרכיבים שהופרדו: של התורה והעצמיות האנושית, של נושאי המסורת יחד עם פורקי העול, של הרוחניות בד בבד עם החומריות. דווקא אלו שנסרו לגמרי והציצו אל לוו עצמיותם יזכו לגלות את האחדות המוחלטת.⁶⁴ רדיקליות מחשבתו של הרב קוק נחשפת מהאופן בו הוא צופה את סוף התהליך, בו הדבקות הנבואית באל שתפציע לאחר עידן הכפירה תתממש באחדות הרמונית ה'כופרת' בצורך לחשוב על אלוהים. השניות הקיימת בין בורא לנברא תתבטל. כאן מתברר מההפך השלם בו הדתיות העמוקה ביותר תופיע בלבושים של מעין אתאיזם שפינוציסטי.⁶⁵

תכלית הנסירה - השלמות המשתלמת

לאחר שידעה מצבי אחר ותלותיות שבה הנוקבא אל בעלה בשני שלבים. שלב השוויון - זיווג פנים בפנים, זו דתיות רצונית. ושלב הולדת הנשמות החדשות, זו הדתיות

62 ערפילי טוהר, עמ' יז'. ראו באריכות אצל אליעזר שביד, "נבואה מתחדשת לעת ראשית הגאולה", דעת 8.

63 "הופעת הקודש באור כל החול כולו, הופעת הרוחניות המזוככת בתוך כל החומריות, הופעת הנפש בתוך כל הבשר", שמונה קבצים ז, ריב. וכן שם, ד סב: "הקודש שבחול, שירד עד לידי חולין הגמורים, הוא יותר נשגב וקדוש מהקודש שבקודש, אלא שהוא מסתתר הרבה. ואין קץ ותכלית לתיקוני העולם שיבאו מכל הטוב הבא לעולם בדרך חול... והיה לעת ערב יהיה אור" (השוו לעליית הנוק' להיות עטרת בעלה, המשרת על תדר זהה). דרגה זו היא הגבוהה משל נבואת משה, וכפי שהסבירה תמר רוס: "הדופי שבנבואת אספקלריא מאירה... אינה בגשמיותה, אלא דווקא באופי רוחניותה, שהצריך מידה כלשהי של הפרדה בין גשם לרוח והתכחשות להוויה הטבעית [פרישה מהאשה] כדי להקלט". תמר רוס, מושג האלוהות של הרב קוק, דעת 9, עמ' 59.

64 שמונה קבצים ז, קפב.

65 "הצורך לחשוב על אלוהים היא ירידה גדולה, שהיא דרושה לאדם בתור רפואה. הכפירה היא הכנה שלילית לצורך העילוי העליון שלא יהיה שם צורך לחשוב על דבר אלהות, כי אם עצם חיים יהיה אור אלוהים", פנקסי הראי"ה, פנקס ה, 1046. מקור דומה: "מה שמחשבין בדבר עצמיות האלהים, ומכוונים לזה במחשבה למרכז העבודה, כלומר למלא את רצונו של אלהים, מצד עצמותו האישית, היא בזמן הזה מאבדת כל סגולה והוד אלהי, והיא משפלת את הנפשות לשפלותה של האליליות הפעוטה, שהיתה מכוונת לעומת הילדות הפראית של האדם. האדם המפותח עולה הוא בהבנתו להכיר שכל מה שאנו פונים אל ההשלמה של ההכרה, של הטוב, של האומץ, של כל הנשגב, בזה אנו רואים את האלהים", פנקסי הראי"ה, פנקס ד, 22. מקור נוסף המעלה על נס את החיבור לאלוהות החבויה בעצם הטבעיות של החיים, התואם למגמת השיבה אל הטבעיות שהרימה החילוניות: "כל זמן שאין האדם חושב כי אם על החיים שבחיים, שבחיים שהוא רואה שומע ומרגיש, הכל חי אצלו, וממילא הוא בא למצב של השלמת החיים שבקרב. אבל כיון שהוא בא למדה זו, להעתיק את חי העולמים אל מקום מיוחד, מסתלק זוהר החיים של כל העולם ממנו, ואיננו שב אליו כי אם כשיבא לידי מדה זו שתשכיל אותו שכדי למצא את חי העולמים איננו צריך להביט באיזה מקום מיוחד. על כן כמקדם יכול הוא בלא שום רפרוף למצא את החיים שבחיים בחיים עצמם, בחיים שלפניו, במציאות המשתטח ביפיו וכל גווניו לעיניו", פנקס הדפים, 24.

החדשה כנ"ל. אך השלב השלישי בריתמוס הנסירה הוא המפתיע ביותר. זהו המצב בו הנוק' מתעלה על בעלה ומשפיעה לו. בהיפוך שלם מנוקדת המוצא הופכת אשת החיל להיות עטרת בעלה.⁶⁶ עניין זה יתרחש כאשר תנועת ההשתלמות שבהוויה (המקבילה אל הנוק' הקוסמית) תתחבר אל שלמות הא"ס (המקביל אל ז"א) ותוסיף את ערכו השלם על ערכה המשתלם. אך זה לא יקרה מעצמו, גאולה זו תבוא לעולם אף היא מכח בחירתם החופשית של בני האדם שהם מייצגי ערך הרצון של הנוק' הכוללת:⁶⁷ לאחר ש'חופשיים' יבחרו מרצונם בדת תכחד התלות, והנוק' תעמוד פנים בפנים עם ז"א, בשווה. תוצרי האיחוד יופיעו בדמותם של ענקי רוח, נשמות חדשות.⁶⁸ זהו השלב בו הנוק' מולידה מז"א ילדים. דתיות חדשה.

אותם 'ילדים', בבחירתם החופשית, מובילים את כלל סביבתם ובהמשך את ההוויה כולה להתאחדות מושלמת עם בוראה, "אחדות הכוללת".⁶⁹ בלעדי מפעלם זה הייתה ממשיכה פעולת ההשתלמות ההדרגתית לדחוף קדימה את ההוויה לעד, אך לעולם לא הייתה חוברת אל שלמות הא"ס, שמטבעה איננה ברת השגה.⁷⁰ רק רצונם החופשי של

⁶⁶ מקור באר"י, ראו פרי עץ חיים, שער השבת, פרק כ: "נקרא רחל אשת חיל עטרת בעלה, והוא סוד עולם הבא, שהצדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם... ואז היא למעלה ממקום זעיר אנפין שבחול, בהיא רשימו הנשאר שם, ואז היא עטרת בעלה ממש, גדולה ממנו ולמעלה ממנו, וזה סוד עולם הבא צדיקים יושבים ועטרותיהם בראשיהם".

⁶⁷ כאמור לעיל, בעקבות הרמח"ל נקט הרב קוק שהרצון החופשי ניתן בנוק' הננסרת. והן הדברים פה. עליית הרצון היא בנייתה המתפתחת של הנוק', כנסת ישראל. והשוו דברים זהים בשמונה קבצים, א, תצ: "רצון האדם בהוויה כולה... עליית הרצון למקורו, והתגלותו בפעולה. זה האידאל איננו נפסק מ'ישראל', זאת היא עליית השכינה התדירית" וכתוצאה מכך מתחולל זיווג עם הז"א "האלוהות המוחלטה" ונולדות הנשמות: "ואז רצון ההוויה כולה, אור הרצון של הופעת גילוי האלוהות המוחלטה, מתגלה עליו. והכל מתחדש באור גדול, בחיים חדשים... בנשמות חדשות".

⁶⁸ שמונה קבצים, ב, רנ, וכן שמונה קבצים א תתפח. וראו את הבנת הרב שג"ר מושג זה, עשרות שנים אחרי חזונו של הרב קוק בנהלך ברגש עמ' 234: "אני באמת חושב שהיום יש הרבה נשמות חדשות. יש היום חברה שאני פוגש, כל מיני צירופים חדשים, "לא שערום אבותינו"... אני באמת חושב שזה אחד הסימנים לביאת המשיח; כתוב שבזמן הגלות אין נשמות חדשות, הכל מיחזור של החומרים הישנים. זה כמו התחושה כשאתה פוגש מישהו ומיד אתה אומר "כבר פגשתי את הטיפוס הזה", למרות שלא באמת פגשתי אותו, הוא רק וריאציה של מישהו שכבר פגשתי... לעתים מאוד נדירות אתה פתאום פוגש צירוף חדש ממש, אתה מופתע, ברגע הראשון אתה לא יודע איך לקלוט את הצירוף הזה, והיום, ברוך ה', יש כל מיני צירופים חדשים, אני מרגיש באמת את זה. אם נדבר בלשון משיחית, שהרבי היה אוהב לדבר בה, זה אחד מסממני הגאולה. בעולם הדתי, אם אני משווה את זה לדור שלי (למדתי בכרם ביבנה), הדמויות היו משעממות, בנליות, כולם אותו דבר; כיום ברוך ה' יש באמת חידושים, במובן המקורי והעמוק ביותר של המילה." אין זה המקום להרחיב בהבדלים ביניהם בהבנת מונח קבלי זה.

⁶⁹ "יכולים אנו להמשיך נשמות גדולות בעולם, שיהיה להן רצון אדיר, וכוח גדול, להביא גאולה לעולם... הכל תלוי ברצון שלנו", אורות הקודש, ג, עמ' סט.

⁷⁰ במקומות מסוימים הרב קוק מתאר את השאיפה של ההשתלמות כאסימפטוטית משום שדרגות הביניים הן אין סופיות והן אינן יכולות לגשר בין הבורא המושלם לנברא המשתלם. כביכול חלל הצמצום הוא אין סופי כשם שהאל המצוי "מעבר לו" הוא אין סופי, ובין הנקודה התופחת לבין דפנותיו יש מרחק בלתי מוגבל. ראו יוסף בן-שלמה, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", עיון כרך לג', טבת-ניסן תשמ"ד, עמ' 294. לעומת זאת יש והרב קוק מתאר את העתיד בו ההשתלמות תהא שווה לשלמות, כאשר תשיק עצמה אל האין סופי, והגורם היחיד שיבדיל בינה לבין השלמות לא יהיה אלא זיכרון העבר המשתלם

בני האדם, יכול להוביל את המציאות כולה בדרך של קפיצה ודילוג אל מעבר לערכה. אז הטבע ישתנה והמוות יובס.⁷¹ בעקבות תיקון הצדיקים את כללות הוויה, יכולה המציאות להתעלות בערכה על שלמות הבורא, כי חבירתה אליו מושלמת "בכל שיעור קומתה"⁷² עד כדי בליעת כל אין סופיותו בקרבה – בתוספת על כל האלמנטים הבחיריים ההשתלמותיים שאצורים בה. רגע אחד לפני יהיה זה בלתי אפשרי שתחשב הנוק' יותר מבעלה, משום שז"א - אבא - א"א - א"ס - כל הפרצופים האלוהיים, תמיד 'יכילו' יותר מהנוק', שכן הם המשפיעים והיא מקבלת השפע. רק שעה שכלל הבריאה תזדכך והאחיזי עם אור הא"ס יהיה מלא - רק אז תהיה הנוק' הכוללת את הזכר (ואת כלל הפרצופים הנחשבים עתה כולם כאחד בערך של נוק' אחת אל המשפיע הא"ס)⁷³ נחשבת כגדולה ממנו. שכן בנוסף לשלמותו - אותה היא שואבת ממנו בהתחברותה לו - היא מביאה תוספת משלה שלו אין - וקטור התנועה וההשתלמות הבלתי פוסקת: "ותהיה הצורה של ההשתלמות הבלתי נפסקת מתעלה על ההשלמה הגמורה, אשת חיל עטרת בעלה".⁷⁴ מעתה הנוק' הבלועה ופתוכה בא"ס היא גם שלמות וגם השתלמות בעת ובעונה אחת, והיא תהילתה.

איסוף המהלך מעלה על נס את הדיאלקטיקה השוררת בהוויה. דיאלקטיקה זו על כל ניגודיה היא הדרך להוביל אל ההרמוניה האחדותית. כל כולה של ההפרדה נועדה להוסיף למשוואה את אלמנט הרצון החופשי. אותו רצון חופשי שייוולד הוא עצמו זה שגם עשוי להוביל לא את השיבה אל המקור בלבד, כי אם גם את ההתנשאות מעליו

כשעוד הייתה זו הוויה חסרה. זיכרון זה הוא שימשיך לדחוף את הבריאה לדינמיות בלתי פוסקת. ראו תמר רוס, "תורת האלוהות של הרב קוק", דעת 9. נראה כי אין זאת אלא כי הדבר אינו מוכרע ומותנה בבחירתם החופשית של בני האדם. רצונם ופעילותם הוולנטרית היא שעשויה להוביל את המציאות מרדיפה בלתי פוסקת אלי מגע בא"ס והשתוות אליו, עד כי אף תתעלה ההשתלמות על השלמות.

⁷¹ ראו תמר רוס, "אל-מוות, חוקיות הטבע, ותפקיד ההשגה האנושית בכתבי הרב קוק", דעת 36 (תשנ"ו) 35-46. מרתקת העובדה שיחד עם הריתמוס האלוהי העצום בדפוס האבולוציה ההשתלמותית ישנה חשיבות יתירה אל היחידים לעורר מ"ן (= מיין נוקבין) מלמטה למעלה. היה מקום לצפות אל ההפך, שהגאולה בו תבוא מתוך עצם דחף פעולת ההשתלמות שבקוסמוס, בבחינת "בעיתה". אך נראה כי כאן זה המקום בו מתחבר ערך הבחירה בהגות הרב קוק יחד עם מושג ההשתלמות באופן אורגני. את ה"מכה בפטיש" יעשו הצדיקים שהם בחינת הרצון שבנוק' העולמית המעלה מ"ן ומעוררת את ההשתלמות לסיים פעולתה בדרגה הכי גבוהה, כמו ב'דילוג'. זהו המעבר מן השלב הראשון והשני ביחסי זו"ן אל השלב השלישי - מיחסי פנים בפנים - עובר בלידת נשמות הצדיקים - אל עטרת בעלה באיחוי אוניו-מיסטי נטול שניות.

⁷² שמונה קבצים, ב, סב, בהתאמה לעץ החיים, שער לו פרק א מ"ב, שם מוצג הספקטרום השלם של תנודות גודלה של נוק': "הנה תכלית המיעוט אשר בה אינה פחות מנקודה א' כלולה מ" שהיא נקודה מלכות האחרונה שבה כנ"ל ותכלית גידול שלה הוא שיהיה בה כל הי"ס שלה ותהיה עם ז"א פכ"פ שזה לגמרי וישתמשו ב' מלכים בכתר א'".

⁷³ הזיווג עם שלמות הא"ס עצמו הוא התכלית הסופית של כל מהלך ההיסטוריה, והתרחשותו מותנית בזיווג של כמה שלבים הקודמים לו, של מלכות עם תפארת, ושל הללו עם אבא ואמא ובהמשך עם פרצוף אריך ורק אז כל המבנה המורכב הזה - הנחשב אז כולו כנוקבא ביחס לא"ס, מתייחד עם שלמות הא"ס ביחודא שלים. לסיכום העניין ראו רוס, מיתוס, עמ' 254.

⁷⁴ שמונה קבצים, ב, שיח.

לכדי שלמות משתלמת ואחדות מתברכת. הווי ש"הכל תלוי ברצון שלנו".⁷⁵ מבנה אופטימי זה הוא העומד בבסיס פרשנותו הכוללת של הרב קוק את מיתוס הנסירה, ממנו למד כי מנקודה קטנה ותלותית, הופכת הנוקבא - בכח רצונה - להיות עטרת בעלה.⁷⁶

⁷⁵ אורות הקודש, ג, עמ' סט.

⁷⁶ בשולי הגיליון אוסיף כי לפלא הדבר שמשנתו הענפה של הרב קוק על הנסירה ועליית הנוקבא, התעלמה כמעט כליל מיישום פרשנות זו על האפליקציה הקרובה אליה ביותר-והיא היחסים בין המינים בעולם האנושי. קריאתו של הרב שג"ר את האר"י כן נראית כמענה הולם ומדויק לתחושה זו: "מלכתחילה במצב הגלות האשה מקבלת את המוחין מהאיש, והיא צריכה להשתחרר ולקבל את המוחין שלה ישירות מהאם כדי להגיע למצב של 'פנים בפנים'. בעלי הסוד מלמדים שבתחילה היו איש ואישה דבקים זה בזה אחר באחר, במצב של תלות אינפנטילית, ואינם מסוגלים להתבונן זה בפני זה. אח"כ הייתה נסירה והם נפרדו זה מזה ונהיו לשתי ישויות בנות חורין. בשלב זה האשה לא מקבלת מוחין מהאיש. בשלב הסופי, וממקום של חופש, יגיעו לתיקון של פנים בפנים. הפנים של האיש מאירים לפני האשה, פני האשה מאירים לפני אישה. זו כבר מערכת יחסים שניתן לתארה כחיים חירותיים ללא תלות משעבדת. זוהי גאולה. מפתח לתת פירוש מודרני לתובנה קבלית זו שהאשה מקבלת מוחין מהאיש בכך שתודעת העצמית של האשה מעוצבת במבט הגברי. פרויקט השחרור, היינו הנסירה, הוא השחרור הפמיניסטי-כינן תודעת עצמיות נשית מקורית". הרב שג"ר, הקול הנשי בלימוד הגמרא, מסכת, חוברת ה', תשס"ו, עמ' 34, הע' 15. על פשר התעלמות זו של הרב קוק ראו לעת עתה רוס תמר, "היבטים פמיניסטיים בתורתו האוטופית של הראי"ה קוק", בתוך: "דרך הרוח- ספר היוכל לאליעזר שביד", כך ב', הוצאת מאגנס ירושלים, תשס"ה. אני מתכוין בעז"ה להתייחס לכך במאמר נפרד.

זאת תורת האדם

כיוונים ומחשבות על לימוד תורה

לביא שוורצגורן

חלק ראשון

יום חמישי בלילה שיעור דחוי במהרי"ל בלוח עם הרב נעם. הרב נעם מבקש מכל אחד לומר במילה מה הוא מחפש כשהוא לומד תורה. כתרגיל לפני הלימוד. אני מיד נלחץ, במילה? מה אני מחפש בלימוד תורה? במילים ממש ולא רק בתחושות מעורבות? בהמשך אני נרגע יותר וזורק, אחרון בסבב, איזה משהו על חיפוש. פונים ללימוד שלשמו התכנסנו. ומאז השאלה לא עוזבת אותי.

ולא כי זה פעם ראשונה שאני שומע את השאלה הזו. אני שואל את השאלה הזו את עצמי כל יום כמעט בזמן החורף הזה, הרבה מאוד מהשיעורים ובכמעט כל סדרי צהריים. ובעקבות השאלות התעסקתי בזה קצת ולמדתי מקורות כאלה ואחרים ודיברתי עם אנשים כאלה ואחרים ועם עצמי יותר מכולם. אבל מה שהתחוויר לי פתאום שאחרי כל חודשי הלימוד האלה אין לי יותר מידי דברים קונקרטיים לומר. וזה מטריד אותי מאז ועד לרגע כתיבת שורות אלו. וזה מה שאני אנסה לעשות במאמר הזה, להביא כמה מהנקודות, המחשבות והכיוונים שלמדתי וחשבתי עליהם בזמן החורף הזה, להתמקד בכמה נקודות עיקריות ולהציג איזושהי תמונה של השאלה ששאל הרב נעם ואחרות נוספות עליה- מה אדם מחפש שהוא לומד תורה? ויותר מכך- מה קורה כאשר הוא אכן יושב ולומד תורה?

אין לי כל התיימרות להביא כאן את התמונה במלואה, אבל אכן ישנו ניסיון להציג את תמונת העולם העכשווית שלי, שלפחות מבחינתי, היא העיקר.

הגורם הנוסף

אני רוצה להתחיל מהכיוון העמוס ביותר מבחינתי ביחס לשאלה. ישנם מונחים ושפות רבות שניתן להשתמש בהם ביחס לשאלת הגורם הנוסף שבתורה, אני אנסה לשזור את המונחים והשפות השונות למהלך אחד.

תפיסת הגורם הנוסף כפי שנכנה אותה מעתה והלאה מניחה כי יש בתורה ובלמוד התורה דבר מה שהוא מעבר לקריאת הטקסט הנתון בפני האדם. אך יש לדייק – אין כאן תפיסה תועלתנית שרוצה לראות בתורה מדיום או כלי. המוטיבציה ללימוד ומשמעותו עדיין נתונים בו עצמו אך לא בידע הקונקרטי שהוא מעניק אלא במה שהוא חלק מתהליך הלימוד אך גם חורג מגבולותיו.

ניתן לדמות את הגורם הנוסף לשימוש המתמטי ב-x. גורם שהינו חלק מהתהליך ומהפרקטיקה של הלימוד אך בו בזמן הוא שומר על עמימות ואינו נגלה. החתירה אליו היא המוטיבציה שהלימוד נענה אליו באופן תמידי. ההכרה שיש מעבר לטקסט ולאמירה הקונקרטית, וש'המעבר' הזה יכול להיחשף על ידי פנים ודרכים שונות לו רק אלמד היא הביטוי הבסיסי לאותו נעלם הקיים בתורה. אותו גורם נוסף שמעבר לסך חלקיו של הלימוד.

כך אומר רבי נחמן:

לְמַשָּׁל: אֲצֵל כָּל מַצּוֹה יֵשׁ דְּבָרִים שְׂסָבִיבוֹת הַמַּצּוֹה כִּי מִלְּבַד הַצּוּוֹי הַנֶּאֱמָר בַּתּוֹרָה לְקִיָּם הַמַּצּוֹה יֵשׁ עוֹד לָזֶה דְּבָרִים בַּתּוֹרָה כְּגוֹן "וַיִּדְבֹּר ה' אֶל מֹשֶׁה" וְשָׂאָר דְּבָרֵי הַתּוֹרָה שְׂסָבִיבוֹת הַמַּצּוֹה וְעִבּוּדָה שִׁישׁ בְּדְבוּרֵי הַתּוֹרָה הָלְלוּ שְׂסָבִיבוֹת הַמַּצּוֹה הֵם בְּחִינַת 'נִשְׁמָע', בְּחִינַת נִסְתָּר כִּי הַמַּצּוֹה בְּעֶצְמָהּ אֵינוּ יְכוּלִים לְקִיָּם אֶף הָעִבּוּדָה שִׁישׁ בְּאֵלוּ הַדְּבוּרִים אֵין אֵינוּ יוֹדְעִים וְזֶה בְּחִינַת 'נִשְׁמָע' בְּחִינַת נִסְתָּר וְזֶה בְּחִינַת תּוֹרָה וְתַפִּילָה. 'נַעֲשֶׂה' הוּא בְּחִינַת תּוֹרָה הֵינוּ הַנִּגְלּוֹת מֶה שְׂיוֹדֵעַ לְקִיָּם וְ'נִשְׁמָע' הֵם בְּחִינַת נִסְתָּרוֹת בְּחִינַת דְּבוּרֵי הַתּוֹרָה שֶׁהֵם הַדְּבוּרִים שֶׁל הַתּוֹרָה שְׂסָבִיבוֹת כָּל מַצּוֹה שֶׁהֵם בְּחִינַת נִסְתָּר כִּי "לֹא שָׂאִינוּ יוֹדֵעַ אִיךָ לַעֲבֹד בְּזֶה אֶת הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, בְּחִינַת תַּפִּילָה, שֶׁהִיא דְּבָקוּת."¹

רבי נחמן מתייחס כאן ליחס שבין המושגים תורה ותפילה אך מזהה את שניהם בציווי של התורה. בציווי יש צד המזוהה כ"נעשה" – החלק הגלוי של התורה שמיקומו ותפקודו ביחס לאדם הלומד הוא ברור לנו. אך בנוסף לכל דיבור ברור ונהיר כזה יש את "הדיבורים שסביבות המצווה" המזוהים כ"נשמע" וכתפילה. נשים לב שרבי נחמן נותן דוגמא מהתורה עצמה כאשר הוא מצטט את הפסוק הנפוץ כל כך "וידבר ה' אל משה לאמור". פסוק זה מבטא את מה שמעבר לדיבור ולמילים הקונקרטיות והברורות. רבי נחמן מקשר את העמידה מול "הדיבורים שסביבות המצווה" לתפילה. לעמידה בפני גורם נסתר שאינו גלוי לפני אך אשר דווקא אי התגלותו והפער שיש ביני לבינו מאפשר דבקות. רבי נחמן פותח לפנינו שתי דברים עיקריים, הראשון הוא זיהויים של הדיבורים שסביבות המצווה והקישור בינם לבין הגורם הנעלם והנסתר בלימוד תורה והשני הוא האופציה שדיבורים וגורמים אלו בתורה פותחים בפניו של הלומד.

¹ ליקוטי מוהר"ן קמא תורה כב אות ט

על דברים אלו מביא הרב שג"ר בשיעורים על ליקוטי מוהר"ן² את דבריו של לווינס אשר מחלק בין 'האמירה' ל'נאמר'. ישנה האמירה הגלויה והנתונה לפני וישנו הנאמר שעומד מאחוריה. לאור זה האמת את הלימוד הפונה אל הנסתר מנקודת מבטו שלו.

אפשר להדגים זאת באופן פשוט: בן מבקש מאביו 'בוא איתי לשם'. הנגלה הוא רצון להגיע למקום מסוים מסיבה מסוימת; אולם יכול להיות שבעצם הבן רוצה קצת תשומת לב מאביו.

כך גם הדרישה האלוקית מאתנו מכילה יותר מאשר את עצם הצייוי הקונקרטי. באבחנה של עמנאל לווינס זהו ההבדל שבין 'האמירה לבין 'הנאמר'. האמירה היא גלויה; הנאמר הוא מה שמסתתר מאחוריה. המצווה היא 'אמירה' והדיבורים שסביבות המצווה, בלשונו של לווינס, הם 'נאמר'. הדיבור החיצוני מכיל בתוכו אמירות נוספות רבות שהן בחינת הנסתר, כי ברגע שהנסתר מתגלה, נעשה נסתר אחר עמוק ופנימי יותר. בכל אמירה ניתן לחפש את הרצון האמיתי הפנימי, וברצון זה ניתן להעמיק עוד ועוד.³

וכעת יש לשאול, אצל רבי נחמן מהו אותו גורם נוסף- נסתר? מהם אותם דיבורים שסביבות המצווה שהאדם תר אחריהם, שגילויים והמשך החיפוש אחריהם מהווה את תהליך הלימוד שתואר להלן?

כיום מה שמושך את האנשים בלימוד התורה הוא ה'נשמע' הנסתר- בחינת המקיף, ההילה, המילים הגבוהות. לא פעם ראיתי שאנשים לומדים תורה כמו מיסטיקה, ללא כל ניסיון להבין אותה, ולהפכה ל'תורה דיליה'. כוחה של התורה הוא דווקא בהיות נסתר... רגע הופעת הנסתר הוא השגה חדשה המחוללת פאזה אחרת, מרתקת ומענגת של קיום, התחדשות עצומה... ההתחדשות אינה חייבת להיות דרמטית, זו יכולה להיות תובנה חדשה בפסוק שאתה רגיל לומר בתפילה כבר כמה שנים; פתאום טעמת בו ניואנס חדש, טעימה חדשה.⁴

הרב שג"ר מדבר על לימוד שאינו מכוון לתוכן של הטקסט עצמו אלא לחוויה שהוא מעניק במסגרת לימודו. התורה מכילה גורם נוסף שהחשיפה שלו מביאה להתחדשות והתענגות. כך הופך הנסתר למעשה, הלימוד כולו מונהר מעצמתו של חשיפת הנסתר

² חשוב לי להדגיש שאיני מתיימר להיצמד לדבריו של הרב שג"ר ולפרשנותו בעניין. בעוד הוא משך את הפסקה הנ"ל לכיוון של קיום המצוות (כהמשך למכלול פרשנותו על התורה הנ"ל) אני מבקש לראות בפסקה זו פסקה המתייחסת לתורה בהקשר של דיבורו. הדבר הבא לידי ביטוי בדוגמא של רבי נחמן שמתייחסת לכתובים עצמם.

³ שיעורים על ליקוטי מוהר"ן חלק א' עמ' 284-285

⁴ שם עמ' 285-286

שבתורה. החידושים והטעמים השונים שנמצאו בלימוד מביאים את האדם להמשיך וללמוד ולשים באופקיו את הנסתר העתיד להתגלות.

רב צדוק

כיוון שונה ביחס לשאלת הגורם הנוסף נראה ברב צדוק דרך בפסקאות בצדקת הצדיק הדנות בלימוד תורה. ננסה להציג תמונה כללית שתשזור את המושגים המרכזיים שהוא דן בהם.⁵

התורה נקרא שוועה.. כי על ידי דברי התורה קוראים לקב"ה כמ"ש על פסוק כי שם אקרא ברכת התורה ע"ש. כי התורה כולה שמותיו כו'. כי השם הוא המידות ואין סוף עצמו אין לו שם כלל כמ"ש בזוהר, רק מידותיו ר"ל רצונו המתפשט בברואים... ולימודה דהיינו ידעת זה נקרא קריאה.⁶

התורה כולה שמותיו של הקב"ה מגדיר רב צדוק. השם מזוהה עם המידות שמזוהות עם התפשטות רצון הקב"ה בברואים, ולמעשה, בלומדי התורה. התורה מובנת משמותיו של הקב"ה שבאים לידי ביטוי באדם המפנים את רצונו של הקב"ה. מכאן מגדיר רב צדוק את הלימוד כקריאה. הקריאה היא הקריאה בשם המזוהה כ"שוועה". כחיפוש מסוים. אך נשים לב למשפט האחרון "ולמוד ידיעת זה נקרא קריאה" הלימוד של המידות, של שמות הקב"ה הוא הקריאה עצמה, הנסיון ללמוד את רצונו של הקב"ה ולהכיר את שמותיו מזוהה כקריאה למשהו אחר. ביחס לשאלת 'הגורם הנוסף' רב צדוק מעניק לנו כאן זווית חדשה- לומד התורה מעוניין במה שנתון בתורה עצמה אך הלימוד הוא קריאה אל מה שמחוץ ללימוד. בפסקאות הבאות ממשיך רב צדוק להסתובב סביב נקודה זו ולהציג כיצד ואיך קריאה זו והחיפוש אחר הגורם הנוסף שבתורה, זה שאינו מוגבל לטקסט הנתון, בא לידי ביטוי בלימוד.

נראה דבתחלה צריך לייגע שיהיה הדברים יוצאים מן הלב אבל אחר כך זוכה לדיבור ולגרסא; הגם שלא ידע מה קאמר... כי מפי הגבורה היינו שכינה מדברת מתוך גרונו שזה נקרא דברים היוצאים מן הלב.. אלא לשון דברים אשר דבר וגו' משמע משפה

⁵ חשוב לי לומר כי הפסקאות המצוטטות הם פסקאות מורכבות וקצת מבלגנות. עולם המושגים שרב צדוק משתמש בו הוא רחב ויש קושי לעשות זיהויים בין עולם מושגים אחד למשנהו ולייצר מהלך קוהרנטי המבוסס על רעיון תשתיתי אחד. על אף המורכבות הרעיונית של רב צדוק משמעותיים בעבורי משום שהם מצגים תמונה מורכבת השווה שלבים רבים ביחס בין באדם לתורה. מומלץ ללמוד את הפסקאות עצמם משום שמעבר לכך שהנם נפלאות מאוד הם נותנות תמונה רחבה יותר לגבי יחסו של רב צדוק ללימוד תורה ולהתרחשויות השונות שבלמוד זה.

⁶ צדקת הצדיק קפב

ולחוץ דלא ידע 'כו' פי' מדרגת הדעת שהוא מדרגת משה שכינה מדברת וכו' רק מפי עצמו.⁷

וההתחלה לדברי תורה הוא מצד הבחירה, זה נקרא שמות בני ישראל; והסיום שמות הקב"ה אמר להפך בתחלה תורת ה'. שכסבור שזה נבדל מצד מידת הבחירה אז לה' הארץ ואחר הברכה שמכיר שהכול שלו אז והארץ נתן לבני אדם.⁸

רב צדוק מדבר על התחלת הלימוד, התחלת הלימוד הוא מ"דברים היוצאים מן הלב" פניית הלב אל התורה. בציטוט השני אומר רב צדוק שמבחינת האדם זהו ה"תורה דיליה", המקום בו רצונו של האדם נוטה אל התורה והוא בוחר להשקיע ולעמול בה. מה קורה לאחר שהאדם עמל ולומד את התורה? רב צדוק מדבר על כך שהתורה הופכת לגרסה, ל"פוטוטי דאורייתא" - הלימוד כבר אינו קשור לנטיית הלב הפונה לתורה בשוועה, בקריאה בשם ה' אלא הופך להיות חלק מהפרקטיקה של האדם מהעולם והדיבור שלו. רב צדוק משלב כאן את האמירה "שכינה מדברת מתוך גרונו" שנאמרה על משה ומסביר שבשלב הזה התורה כבר אינו של האדם. האדם מדבר אך דיבור זה הוא מן השפה ולחוץ כאשר מי שמדבר למעשה הוא הקב"ה. בהקשר הזה ניתן לראות במעבר שמתאר רב צדוק מעבר מהמקום בו התורה נקראת שוועה ושמות ה' נתונים בה למקום בו השכינה מתמקמת באדם והופכת להיות המניע ללימוד שלו. ובהפוך על הפוך - דווקא דרך הלימוד שהינו גרסה, דיבור בעלמא שנראה כמנותק מרגשותיו ודמיונותיו של האדם דווקא הוא מתגלה לפי רב צדוק כדיבורים היוצאים מן הלב. וכפי שאומר רב צדוק בציטוט האחרון, האדם סבור שכאשר ליבו, חשקו וקריאתו פונים לתורה התורה מגיע ממנו אך למעשה דווקא אז התורה ממוקמת כחיצונית לו והגורם הנוסף שלה מזוהה כנסתר שיש לקרוא לו, רק לאחר שהאדם לומד ומכיר בשמותיו של הקב"ה ובנוכחותו התורה חוזרת אל האדם, הקב"ה נוכח במוטיבציה ללימוד ומשחרר את לימודו של האדם ל'פוטוטי דאורייתא'.

ומה ביחס לשאלת הגורם הנוסף? ראינו בציטוט הראשון כי הגורם הנוסף מתגלם בשמות הקב"ה ולימודם שמזוהה כקריאה אל מה שמעבר ללימוד. כאן התמונה נעשית מורכבת יותר, הלימוד הופך לחלק מחייו של האדם והגורם הנוסף כעת עומד בתשתית הלימוד של האדם והופך לאימנטי לו.

כיצד הוא בא כעת לידי ביטוי? נשים לב לאמירה של רב מצדוק כי מעלת "שכינה מדברת מתוך גרונו" קשורה ל"דעת" ונפנה לפסקה נוספת.

כי שלושה מדרגות, חכמה בינה ודעת. חכמה מה שמקבל מאחרים וזה מה שקיבל מרבו. ולהבין דבר מתוך דבר, הוא על ידי

⁷ צדקת הצדיק קפג

⁸ צדקת הצדיק קפד

התחברות... זוהו עיקר החברה לחדד זה את זה שיתחדשו דברי תורה על ידם. דלכן מצטרפים לזימון כדאיתה בברכות ולא פריך וחדוד גברא... וזה לשון חידוד, מן חד, שנעשה אחד ומחובר שאינו מתפרד... דוגמת חג הסוכות שהוא זמן שמחתנו ומשם שואבים רוח הקודש, דדעת היינו רוח הקודש וזהו אחר חכמה ובינה ודעת המחבר כנודע... ואז עולים לגדולה דהיינו שזוכין לתלמידין, שזהו מדרגת הדעת המחבר.⁹

בפסקה הקודמת לפסקה הזו מדבר רב צדוק על הלימוד מרב. הלימוד מרב מזוהה כתחילת הלימוד בו התורה נתפסת כחיצונית לאדם. הפניה לרב והלימוד ממנו מתקשרת אל נטיית הלב לתורה והנסיון להתקרב אל מי שהשכינה מדברת מתוך גרונו ולמעשה מי שהגבולות בינו לבין התורה מטושטשים. לאור זה מתקשרת פסקה קפב (מהציטוט הראשון) והלימוד מהרב הופך להיות לימוד שמות ה', לימוד שהוא הקריאה והשוועה אל מעבר ללימוד.

בפסקה זו ובזו שאחריה מדבר רב צדוק על הזמן בו האדם מסיים ללמוד מרבו ופונה ללימוד מחבריו. הלימוד עם החברים אצל רב צדוק מזוהה עם מדרגת הבינה, האנליזה והחידוד שמביאים לחידוש שממוקם במדרגת הדעת. הדעת כפי שאמרנו מתקשרת לגורם הנוסף שהפך לאימננטי ללימודו של האדם לאורך תהליך הלימוד שלו. כעת הגורם הנוסף מתגלה בדיבור בין החברים ובחידוש. היינו- לאחר שהגורם הנוסף התבטא בשוועה ובקריאה כעת הוא מתבטא בניסיון לחדד את הלימוד ולחדש ממנו, להוציא דבר מתוך דבר ולמעשה- להוציא מהלימוד דבר שלא היה בו קודם. דבר נוסף, הדיון עם החברים אינו רק כלי לחידושים אלא גם המרחב בו החידוש נוכח ומתקיים. יש כאן צעד נוסף מהמקום בו האדם עומד מול התורה והגורם הנוסף הוא ביחסים שבינו לבינה לפניה של האדם לחבריו ויצירת המרחב בו התורה נוכחת כחידוש וכחידוד, ולמעשה כמה שמעבר לה.

אחר פטירת הרב ואבדו עשתונותיו כדרך שנאמר אל תבטחו וגו' ומתחיל להכיר כי באמת ה"י מלמד תורה לעמו ישראל.. הכרה זו נקרא יראת שמים. ואז נדברו וגו' ומבקש לקנות חברים כעניין שחברייך יקיימו בידך שהוא מצד היראה שמא ישכח ח"ו כדרך רבי אלעזר בן ערך וזהו יראת שמים.¹⁰

בפסקה זו ממשיך רב צדוק עם המעגל שבנה. הוא ממשיך לדבר על מות הרב והפניה לחברים. אך הוא מכניס כאן גורם נוסף- היראה מפני השכחה. היראה מפני השכחה

⁹ צדקת הצדיק קפו

¹⁰ צדקת הצדיק קפה

מביאה את האדם לחבריו לצורך עיבוד, חידוד ושינון. בהמשך הפסקה מדבר רב צדוק על האמון בקב"ה הנדרש כאשר האדם פונה לחבריו ועל הגילוי לאחר מכן, כשהתורה מתחדדת ונוכחת שהקב"ה אכן שמר על האדם. דרך החברים החידוש והדעת כגורם הנוסף של התורה הנוכח מחוץ לטקסט חוזר האדם אל הקב"ה הנוכח בתהליך לימוד התורה. כך נסגר מהלך מעגלי ששלבו האחרון יהיה כאשר האדם ילמד תלמידים, אז הקב"ה והשוועה תנכח בו כ"שכינה מדברת מתוך גרונו" והדעת והחידוש יהיו אל מול התלמידים.

ואם נסכם את הכיוון של רב צדוק- הגורם הנוסף נתון בתורה כשמותיו של הקב"ה אשר לימודם הם הקריאה והשוועה למה שמחוץ לנתון בפני האדם. תהליך הלימוד מעביר אותו למצב של עמידה מבחוץ ופניה לתורה, לעמדה בה התורה ונוכחותו של הקב"ה הנם חלק מאישיותו ומהלימוד היום יומי שלו. אז פונה האדם אל חבריו ומבקש את החידוד ואת הדעת שמהווה את הגורם הנוסף שבתורה, זה שנתון מעבר לה ומנכיח אותה בשיח בין החברים. הפניה לחברים מחזירה את האדם לנוכחות של הקב"ה הקיימת בתורה. הכרה זו מאפשרת לאדם הן להכיר בנוכחות השורה בתהליך הלימוד כולו והן בדעת ובחידוש שיופנה כלפי התלמידים שלהם, התורה נקראת שוועה.¹¹

ז'יז'ק

אך השאלה ראויה להישאל היא כיצד נוכח 'הגורם הנוסף' בלימוד התורה? האם בתחושת חיפוש? האם בהכרה בחוויה כלשהי ביחס לתורה? לפני שנמשיך לכיוונים

¹¹ פסקה קפז יכולה להוות סיכום נפלא לכיוון עליו דנו ברב צדוק, בנוסף היא אפשרת לגעת עם הלשון ועולם המושגים הרחב והמגוון שהוא משתמש בו בדיון זה:

הדברי תורה הם עוז לאדם כמו שנאמר (קהלת ז' י"ט) והחכמה תעוז וגו' ואיזה גבור הכובש וכו' שעל ידי זה מתגבר על יצרו כמו שאמרו (קידושין ל' ב) משכחו לבית המדרש וכמו שאמרו (שם) בראתי יצר הרע בראתי תורה וכו' שזהו אלמלא הקדוש ברוך הוא עוזרו וכו' והעזר והסייעתא הוא על ידי דברי תורה שמאיר לו. והסייעתא לדברי תורה הוא רב וחברים ותלמידים ואנו מבקשים וחנונו מאתך חכמה בינה ודעת שהם שלושה הנזכרים כנוכח לעיל (אות קפ"ו) יהיה מאתך בלא סיוע בני אדם וכדרך שאמרו (בראשית רבה ס"א א') באברהם אבינו ע"ה רב לא היה לו וכו' וכמו שנאמר (משלי ב' ו') כי ה' יתן חכמה מפיו וגו' :

ועל זה ניתנה תורה לישראל שהיא תהיה הרב והחבר וכמו שפירש רש"י (אבות א' ו') על קנה לך חבר יש אומרים ספרים. ובאמת הספרים הם רבותיו וכמו שכתב בשבות יעקב חלק ב' מהאי טעמא להיות כמורה בפני רבו כשיכול להסתכל בספר. רק זהו בהתחלה ואחר כך כשמחדש חידושין על ידם נעשו מדרגת חבר :

וזה שאמרו (שיר השירים רבה סוף פרשה ג' ב') לא זו מחבבה עד שקראה בתי וכו' אחותי וכו' אמי וכו' ואמי היינו מדרגת תלמיד והיינו דלבסוף נעשית תורתו וכאלו הוא המוליד הדברי תורה עצמה שניתן למשה מסיני כי ממש פנים חדשות באו לכאן. כמו דרך משל על ידי פירוש חז"ל בכתובים ודאי הם נקראים בוגיה של תורה וזהו על ידי ספרים שחיברו הם ללמד חדשות לאחרים ואורייתא וקודשא בריך הוא חד לכך לא זו מחבבה עד שקראה אמי שהם הולידו שורש התורה והחכמה בעולם :

והיינו באתערותא דלתתא בחשק עצום הקודם שזהו בתחילה כנוכח לעיל (אות קפ"ד) נקרא בתי. ואחר כך שבא אתערותא דלעילא לסיוע ונתחדש לו חידושין ונולד היראה כנוכח לעיל אז נקרא אחותי ואז הם מתיחדים וכמו שמוכח בוזהר (ח"א קי"א ב) על פסוק (בראשית כ' י"ב) אמנם אחותי וגו' ותהי לי לאשה. והיינו על ידי ההכרה שהחידושין הם מהשם יתברך שזהו ענוה ולשמה שמכיר שאין לו מגרמיה כלום אז מצליחין ועולה לגדולה להיות נקרא אמי כמשפט אחר הברכה וההכרה שהכל מהשם יתברך אז השם יתברך אומר שהכל שלו גם האתערותא דלעילא הוא משלו כטעם תנו עוז [היינו דברי תורה כנוכח לעיל] לאלהים כי על ידי אתערותא דלתתא שלו הוא שנוולד זה :

נוספים ביחס לשאלת לימוד התורה, כיוונים שגם יאפשרו לנו לענות על השאלות הנ"ל ברצוני להביא קטע של סלבוני ז"ק שאול יעזור להנהיר את כיווני המחשבה ביחס לגורם הנוסף שבלימוד התורה.

במובן המדויק הזה הקו המפריד בין הסימבולי ובין הממשי הוא החווה הסימבולית מובהקת, למעשה המחווה המכוננת של הסימבולי, הכניסה אל תוך הממשי איננה גורמת נטישה של השפה, זינוק אל תוך הממשי הכאוטי, אלא להפך, זניחה של עצם ההתייחסות לנקודת ייחוס חיצונית כלשהי החומקת מן הסימבולי... זה לא שאנו זקוקים למילים על מנת לציין אובייקטים, לייצג את המציאות בסמלים, ואז כתוספת ישנו איזה עודף של המציאות, ליבה טראומתית הממאנת לייצוג סימבולי. את מוטיב האפלות הזה, בדבר הליבה החומקת מאחיזת של השפה, ליבה של מציאות עליונה שאין לכנותה בשם, יש לדחות מכל וכל, לא מתוך אמונה נאיבית שניתן לכנות בשם כל דבר, לתפוס כל דבר באמצעות תבונתנו, אלא בשל העובדה שזה-שאינו לקרוא-בשמו הוא תולדה של השפה. המציאות נוכחת לנגד עינינו הרבה לפני השפה, ומה שהשפה עושה, במחווה היסודית שלה הוא בלשונו של לאקאן- ההפך הגמור ממתן שמות למציאות: היא חופרת בה חופר, היא פותחת את המציאות הנראית/ נוכחת אל הממד של הבלתי חומרי/בלתי-נראה. כאשר אני רואה אותך. אני רק רואה אותך; אבל רק כינויך בשם מאפשר לי להצביע על התהום המצויה בך מעבר למה שאני רואה.¹²

ז"ק מדבר על כך שלא ניתן באמת לומר: זה הנתון, הגלוי, הנוכח, ומאחוריו ישנו הנסתר האינסופי. לא ניתן לומר כך משום שאמירה זו עצמה היא הבניה של הדבר הנתון בפני. וביחס ללימוד- אני יכול לומר- זה הטקסט. יש מאחוריו עומקים עצומים של נסתר שלא ניתן לדבר עליהם. אבל דיבור זה יביא לגלישה תמידית מהנתון אל הבלתי נתון ועלול להשאיר את האדם חסר כל. אתה יכול להתפלסף עד מחר על דף הגמרא, בסופו של דבר הוא יאמר את אשר יאמר ואתה תישאר בלעדי האמירה הקונקרטי של וועם כמה משחקי שפה, "וורטים" שאין להם אחיזה. ואם נחזור לרב שג"ר על תורה כב- אנשים לומדים ללא כל רצון לגעת בתוכן אלא לשם הגישה אל הנסתר, האם אכן יש נסתר? בסופו של יום דף הגמרא הוא דף גמרא והחוויה לעתים נחוות לעתים לא. ההצעה שמציע ז"ק היא אחרת, אומר ז"ק- אל תתפוס את

¹² הסובייקט שאמור להאמין עמ' 81-82

השפה, את הלימוד לצורך ענייננו, ככלי באמצעותו עליך להנכיח את המעבר לו. אלא תראה בשפה, בלימוד, דיוק ומתן שמות למציאות הנתונה לפניך (לצורך ענייננו מדובר בטקסט מסוים) עוד לפני הלימוד. דיוק שיפתח את המציאות הקונקרטית לעומקים של נסתר ושל מעבר, שיפתח אותה לגורם הנוסף. הגורם הנוסף לא נוכח כי השפה הגדירה אותו אלא כי השפה מדברת על משהו קונקרטי בו בזמן מנכיחה את מה שמעבר לקונקרטי. בזה שקראתי לך בשם, שהטענתי את העולם שלי במטען מסוים אמנם כיוונתי לעולם שלי אך בו בזמן פתחתי אותו למעבר לו.

בהמשך נראה את המהרי"ל בלוח שמושך לכיוונים כאלו באופן קצת שונה. ראינו שרב צדוק מזכיר את אופן הלימוד של הגרסה הנוצר בעקבות השכינה השורה על האדם בלימוד אך הוא הוא- החוויה של הלימוד היא חוויה פשוטה בתכלית הפשיטות של "פטפטי דאורייתא" דווקא בא השכינה מדברת מתוך גרונו של אדם. דווקא היא יכולה לפתוח את האדם אל השוועה ואל הדעת. אל הגורם הנוסף שבתורה.

החיסרון וההשלמה

אבל השאלה שמטרידה אותי כעת היא מדוע שהאדם יפנה אל אותו גורם נוסף החורג מהתורה? מה מביא את האגם לחפש את הגורם הנוסף? האם אין דרך אחרת להנכיח את הגורם הזה? ויותר מכך- האם הוא הכרחי לחיים? האם אדם לא יכול לחיות חיים נורמליים ומלאים גם ללא אותו גורם נוסף?

בזמנו שאלתי שאלה דומה את הרב אלחנן והוא ענה לי שאכן, לדעתו אדם לא הולך ללמוד תורה אלא אם כן הוא מרגיש שיש פער מסוים בינו ובין המציאות הפשוטה. הכרה בכך שהוא לא לגמרי בסיפור. וממקום כזה האדם ניגש ללימוד תורה.

מחלוקת מעניינת בהקשר הזה ניתן לראות במסורת איזביצ'ה. מי השילוח ונכדו בעל הסוד ישרים מפרשים באופנים הפוכים את הפסוק "ועשו ארון עצי שיטים אמתיים וחצי אורכו ואמה וחצי רוחבו ואמה וחצי קומתו". השאלה שמטרידה את שניהם היא המידות הלא מושלמות של הארון, והיחס בין המידות הלא מושלמות של הארון למידות המושלמות בחלקן ובכולם של כלי המקדש האחרים.

כל מידות הארון היו חצאים כי לקנות דברי תורה צריך לידע שחסר לו והוא עומד באמצע, ובלי דברי תורה אינו שלם, כי אין ה' יתברך משפיע דברי תורה רק למי שמכיר שהוא חסר מהם ונצרך להם להשלים חסרונם, אבל אם רק חומד ומתאוה להם כמו לחכמה אחרת אם כן הרי גם המלאכים חמדו לה כמו שנתבאר בחלק ראשון וזה היה תשובת אליהו זכור לטוב לאותו תלמיד בני לא שכה האיש לדברי תורה אלא א"כ מוסר נפשו למיתה עליה לכבוד שמיים... וכן מצינו שאליהו שאל להציד בני מי למדך ואמר

לך שתביא פשתן ותארגהו מצודות וכו' היינו שאמר לאלהו ז"ל
אם תדע שחסר לך דברי תורה כמו לחם אז תבין יראת ה'.¹³

העניין שהארון אינו בשלמות באורך וברוחב ובקומה, ובשלחן הגם
שבאורך וברוחב היה בשלמות, עכ"ז בקומה לא היה שלמות,
ובמזבח הזהב היה הכל בשלמות גמור. העניין הוא כי מצד הש"י
תורת ה' תמימה היינו שהתורה הוא בשלמות גמור וכדאי' שני
אלפים שנים קודם בריאת העולם היית התורה גנזה אצלו ית'.
ועוד היכן הוא בשלמות עד שבעה"ז מראה עצמו חסר והאדם
יכול להשלימה וכדאי' בזה"ק אורייתא וקב"ה ישראל כלהו חד,
היינו שישאל יכול לחברן, והאיך הוא משלימה כדאי' יגעתי ולא
מצאתי אל תאמין שהאדם כל פעולותיו מוציא בד"ת. וזה השלמות
שלה, והשולחן רומז לפרנסה ואי' מפתח של גשמים ביד הקב"ה
הרי הוא בשלמות גמור אבל בקומה אינו בשלמות היינו להעמיד
דבר אל שורשה העליון זה אינו יכול להיות אלא ע"י האדם חוץ
ממזבח הזהב שהכול בשלמות היינו העומק טוב שנמצא בכל
דבר.¹⁴

לדידו של מי השילוח האדם נתון באמצע¹⁵ והדרך לקנות תורה היא על ידי הכרה
בחסרוננו של האדם. אם נחזור לדיבור של הרב אלחנן לעיל נוכל לנסח ולומר שגם מי
השילוח דורש מהאדם להתבונן על עצמו העומד באמצע ולראות בעצם העמידה
באמצע חיסרון, הכרה בפער שבין הדמות העומדת באמצע לכאורה לחסרון הנתון
באדם. הכרה בפער שמאפשרת לתורה להיכנס פנימה. נשים לב שמי השילוח בסוף
דבריו מציין את המבוקש של אותה הכרה בחיסרון, מצב בו האדם זקוק לתורה מכוח
חסרוננו ו"אז תבין יראת ה'". זה מחזיר אותנו לשאלת הגורם הנוסף שבתורה. העובדה
שהאדם חסר מאפשרת לו לקנות את התורה וממילא את הגורם הנוסף שלה. אותו גורם
נוסף שכמו שנראה בהמשך מכוננת את הקשר בין האדם לבין אלוקים.

בעל הסוד ישרים, נכדו של מי השילוח, רואה את הדברים בצורה הפוכה. לא התורה
היא המושלמת אלא דווקא זו שמתגלה כחסרה. האדם הוא היכול להשלים אותה
ובאמצעות עבודתו ולימודו להגיע לאחדות האדם התורה הקב"ה. המהלך של הסוד

¹³ מי השילוח ח"ב פרשת תרומה ד"ה "ועשו ארון"

¹⁴ סוד ישרים פרשת תרומה על ד"ה "ועשו ארון עצי שיטים"

¹⁵ מעניין יהיה לחשוב האם יש כאן התכתבות עם "דרך האמצע" של הרמב"ם ועם הגישה הרואה בעבודת
ה' חלק מהאיוונים בין הגורמים השונים בעולם.

ישרים מעניין לענייננו משום שבחינה של דבריו תגלה שהגורם הנוסף שבתורה, זה שחורג מגבולותיה אך נתון בה, הוא שלמותה של התורה שגנוזה אצל הקב"ה. בכוחו של הלימוד להשלים את התורה המתקיימת בעולם כחסרה, האם התורה תושלם אי פעם? או שמא רק ב"להעמיד לבוא" המעורפל? אני נוטה לומר שלדעתו התשובה היא לא. חוסר שלמות של התורה אחוז בחוסר שלמותו של העולם והתנועה להשלמת של התורה מהווה את התנועה של האדם אל עבר הגורם הנוסף, אל עבר האפשרות ליצור את הדבר השלם, אותה אפשרות שהנה הגורם הנוסף של התורה ובו בזמן הנה התורה עצמה.¹⁶

ואם נחזור אל מי השילוח, הפער שהאדם מכיר בו ומביא אותו אל התורה, אותו הפער שמנכיח את הגורם הנוסף שבתורה הוא זה שמבקש להביא את התורה אל האדם ללימוד אותה וליצור ממנה במובנים רבים "לעשות לה דירה בתחתונים" בפרפרזה לאמירה החבדית. גם הסוד ישרים בדיוקו כי השלמת האדם את התורה מאפשרת אחדות של האדם עם התורה והבורא מכוונת אותו אל המבוקש של שאלת הגורם הנוסף. וכעת נתקדם צעד קדימה ונשאל- מה נוצר לאחר שהאדם ניגש ללימוד בין אם זה מרצון ובין אם זה מהכרת פער וחיפוש אחר הגורם הנוסף? איזה מערכת בונה לימוד תורה כזה? איזה מערכת יחסים בין האדם לתורה והאדם לקב"ה?

מן הנבדל אל האדם ובחזרה

וכעת נשאל- מה נוצר לאחר שהאדם ניגש ללימוד בין אם זה מרצון ובין אם זה מהכרת פער וחיפוש אחר הגורם הנוסף? איזה מערכת בונה לימוד תורה כזה? איזה מערכת יחסים נוצרת בין האדם לתורה והאדם לקב"ה? כדי לענות על שאלות אלו נעזר במהר"ל שבדיוניו בתפארת ישראל דן בהרחבה בשלות אלו ודומות להם.

המהר"ל תופס את התורה כנבדלת, אינה חלק מסדר העולם וניתנה לו מחוצה לו. סדר החוקים שלה הוא אינו סדר העולם אך מציית לו ומתכתב אתו מאידך. לאור הנחה זו בונה המהר"ל בספרו בתפארת ישראל מערכת שנעה על הציר מהנבדל למציאות אל האימננטי לה. ננסה לגעת במערכת המורכבת הזו בנסיון לענות על השאלה מה לימוד תורה, ועוד יותר מכך- לימוד המבקש את המעבר לנתון מכונן בעולמו של האדם ובמערכת היחסים שבינו לבין הקב"ה.

כבר דיברנו על הפער שהאדם חש ששיש בינו לבין העולם, פער שבה לידי ביטוי בתחושת החיסרון. אצל המהר"ל הפער הוא אונטולוגי ביחסים בין האדם למציאות. בניגוד לבעלי החיים שחווים אחדות בין הכרתם לבין העולם בו הם נוטלים חלק האדם תמיד חש בפער שבין ישותו לבין העולם שמסביבו. פער זה הוא המאפשר לאדם

¹⁶ אני חושב שניתן למצוא כיוונים דומים שמתייחסים לגורם הנוסף של התורה כאליה עצמה רק בפאזה אחרת בפסקאות שונות של הרב קוק כך לדוגמא.

להתייחס לתורה, לקבל אותה ולהשיג דברים על ידה. התורה גם היא שומרת על פער מן המציאות וזה הוא נקודת הייחוס של האדם אליה, הפער ומה שיכול לצמוח ממנו.

התורה היא אמנם נבדלת אך היא מקיימת מערכת קשרים וזהויות עמוקה עם העולם. לדוגמא- מספר המצוות והעבירות מותאמים לימות השנה ולגופו של האדם. קשרים אלו לדידו של המהר"ל הם המקומות בהם התורה יכולה להשתלב בחייו של האדם. ממילא נקודות זיקה אלו יעמדו במרכז הדיון שלו על השפעת התורה על האדם.

בפרק י של תפארת ישראל מתאר המהר"ל את התאמתם של ששת סדרי המשנה לנושאים בהם הם עוסקים. ההתאמה נעשית באמצעות הדימויים שבדרשה החזלי"ת על הפסוק "והיה אמונת עתך חוסן ישועות חכמה ודעת"¹⁷ נקפוץ לסוף הדיון בו אומר המהר"ל כי סדר הקודשים מזוהה עם החכמה, החכמה היא אינה ידע ביחס לעולם אלא דווקא גישה אל מה שמעבר לו. ובמקרה שכאן- סדר קודשים העוסק בעבודת הקב"ה. לאחר מכן ממשיך המהר"ל ומזהה את סדר טהרות עם הדעת.

שהדעת הוא מופשט לגמרי יותר מן החוכמה ולכן אמרו במסכת ברכות גדולה דעת שנתנה בין ב אותיות ה' שנאמר כי אל דעות ה' ורצו בזה כי מי שיש בו מדרגת דעת הוא שיש לו דבקות לגמרי אל ה' יתברך.¹⁸

לפני שנמשיך נשים לב, על מה מדבר המהר"ל? על סדר קודשים וטהרות. במה עוסקים סדרים אלו? סדר קודשים הוא סדר פרקטי מאוד שאחוז בפעולות ההקרבה השונות ובגופים המוקרבים וסדר טהרות אחוז בכלים, בגוף הטמא ובפרקטיקה של טומאה וטהרה במקרים שונים. את הסדרים הללו מזהה המהר"ל עם החכמה והדעת ובהמשך הפרק עם הדבקות בה' והגישה לאהבת ה' ולמערכת היחסים של האדם עם הקב"ה. כפי שאמרנו, לשיטת המהר"ל התורה נבדלת מהעולם והיא אינה חלק מהסדר הטבעי שלו אך מאידך היא מתכתבת עם סדריו השונים, עם האדם ואורח חיים. התכתבות זו היא שער הכניסה שלה אל העולם, האדם הלומד תורה ומאמץ את אורח יומה והשקפתה מכונן את הזיקה שבין התורה לעולם. בהקשר של סדר טהרות- אדם יודע שיש טמא ויש טהור, הטמא והטהור הזה מתכתב עם פעולות האדם והכלים אותם הוא בונה וכדומה, התכתבות זו מכוננת את השפה של הטומאה והטהרה ביחס למציאות הנתונה כך שהתורה נהיית אימננטית לשיח של האדם עם עולמו. אך בו בעת, אותו סדר טהרות מזוהה עם מדרגת הדעת ועם הגישה אל העולם המושפט והנבדל. למעשה אותם מושגי שיח ביחס לעולם שהאדם מקבל יוצרים זיקה בין התורה לעולם מחד אך מאידך מכוננים את הנבדל.

השפה בנויה מהשלכה של מטען אותו אנו נושאים על אובייקטים שונים. בהקשר זה אין הבדל בין השפה הדתית לשפה האנושית אך הרב שג"ר זצ"ל עומד על הבדל שכן

¹⁷ שבת כ:

¹⁸ תפארת ישראל פרק י

קיים בין השפות. בהתייחסותו להמהר"ל ולתפיסתו את התורה והמצוות הוא נכנס לדיון דרך מצוות ציצית. מה זה ציצית? הרב שג"ר אומר שהקדושה של הציצית לא נובעת מהמעשה, מהאקט ההלכתי, אלא מהעובדה שאני מתייחס לחפץ בעולם על ידי ההלכה. בהקשר הזה השפה ההלכתית מכוננת עולם שונה מהשפה חילונית, השפה הדתית מכוננת לעולם אבל היא לא מולכת עליו מבחוץ אלא הופכת לסדר שלו. הציצית היא לא בגד עם חוטים שיש לו משמעות, היא 'ציצית'. אין צורך להוסיף את הציווי, לחשוב על הציווי בעת המעשה, השפה כבר כוללת את הכל בפנים. התורה אינה חווייתית, היא שפה שאנו מדברים, שפה היוצרת סדר.

מחד התורה נתפסת כשפה, כזאת שעצם הפער שלה מהמציאות יוצרת יחס והשלכה אליו אך מאידך כזו ששפתה שלה עצמה מניחה פערים בתוך המציאות- טמא וטהור, קדוש ומחולן. התורה היא הנבדל המכונן את עולמו של האדם הפוגש אותו. אך דווקא על ידי כך היא משמרת את היותה נבדלת, את היותה מהעליונים.¹⁹

החכמה (שהיא התורה) מזוהה בסוף פרק י' מזוהה כשער. לימוד התורה הוא הקפיצה פנימה, אל השער, התורה היא שפה שמאפשרת לי להתייחס לעולמי אך שפה כזו שמודעת באופן תמידי לאופן הפעולה שלה ולכך שהיא מכוננת את פערים, הפערים שבין התורה לעולם שבין האדם לקב"ה ושכין האדם לעולם.

אם כן, המהר"ל מדבר על כינונה של מערכת, מערכת של שפה שמופנת לאדם ולעולמו ומשתלבת בו ובאופיו הרלטביסטי והיחסי. אך כאמור, השתלבות זו מניחה בתוכה את הנחות היסוד של המוחלט והמובדל. כך האדם המקבל עליו את התורה מקבל גם שפה שהנה חלק מעולמו ובו זמנית מכוננת בו את המוחלט הנבדל. בהקשר של לימוד תורה חשוב לראות את ההקדמה לתפארת ישראל שמה מסביר המהר"ל את אפשרותו של האדם לטעות בכל הקשור בלימוד תורה ואת הלגיטימיות של הטעות בלימוד. הלימוד מכוון להבנת האמת אך את זו שמעבר למציאות הגלויה. התורה חופשית מהקשר משום שההקשר שלה הוא הקב"ה. המעגל הנוסף שמעבר לה, המעגל הנוסף שהיא בעצמה מכוננת.²⁰

¹⁹ ובשפתו של הרב שג"ר:

"הציות שלא מצד הבנה מבטא מוחלטיות, האדם כקיים לעצמו נמצא תמיד במצב יחסי רלטביסטי, הדבר נובע מעצם התודעה האנושית כאפשרות, הסופיות בהכרח יחסית. הנכונות לציות הינה הודאה במוחלט שמעבר להבנה. "מצד השי"ת" ולכן הגזירה הינה הגילוי של השי"ת הפריצה מעבר לסובייקטיביות והיחסיות האנושית, וזה המובן הראשון של המצוות כגזירות שעליהם מדבר מהר"ל. הציות הוא גילוי של הא"ס, העצמות. מכאן גם הציון האונטולוגי, היינו ישות המצוות כמו אופי הציות הינם ביטוי של הכרחיות המציאות. המציית מגלה כושר בעצמו, ובונה ישות מוחלטת" (מתוך כת"י שעוד לא ראו אור)

²⁰ לסיכום, ואולי אף להרחבה, נוסף ניסוח נפלא של ז"ז'ק לעניין: "הפרדוקס הזה מסמן את הסדר הסימבולי כסדר של הווירטואליות: למרות שזהו סדר שאין לו קיום "לכשעצמו" ללא תלות בפרטים המתייחסים אליו, דהיינו, כפי שהגל ניסח את זה ביחס לעצם החברתי, למרות שהוא קיים בפועל רק במעשיהם של הפרטים, בכל זאת הוא העצם שלהם, ה- לכשעצמו האובייקטיבי של קיומם החברתי... בה בשעה שהוא לכשעצמו, קיים ללא

ביקורת תגובת הלומד

הדיון עד כאן מביא אותי לשאלה - כאשר אני פותח ספר מה אני מנסה לעשות? מהכיוונים שהצגנו אודות התנועה כלפי הלימוד, תנועה שיש בה הכרה של הפער שבין האדם לעולם, פער שקשור גם לפער של התורה והשוועה אל הגורם הנוסף אני רוצה להתקדם צעד אחד קדימה. הרי לאדם יכולות להיות מוטיבציות שונות ללימוד תורה אך מה קורה כאשר האדם נכנס לעניין ולומד?

בספרו 'מעשה הקריאה' מציג וולפגנג איזר את התאוריה המתודולוגית והביקורתית שלו ביחס לספרות. התאוריה של איזר מניחה ש'ההתרחשות' בקריאה נתונה במרחב שבין הטקסט לקורא. ולמעשה, בין הטקסט שבנוי מראש באופן מסוים כלפי הקורא לבין הקורא שקורא באופן מסוים - מתעכב על דברים מסוימים, משלים פערים בעצמו בכוחות אחרים וכדומה. רעיון דומה מצוי בספרו של המהרי"ל בלוך "שעורי דעת". נצטט קטעים קצרים משניהם ונעמוד על הכיוון שהם פותחים בפנינו.

עוד יותר יש לראות גדלותם וכחם לאלה מידיעתם להבחין ולהכיר מהיכן קבלו אור תורתם עד שידעו לעיין בפרטות באיזה אופן חדר להם אור החכמה מרבם וזכו ע"ז לאורייתא והרגשתם הייתה כה דקה וחדה, עד כדי להכיר ולהרגיש בבהירות כ"כ כי עיקר קבלת אור החכמה שלהם הי' ממה שראו כדשי' דר"מ או אצבעתי' דרבי אמנם אין לשער את גודל התועלת בעד האדם כשידע וירגיש מאיזה מקום ובאיזה אופן הוא מקבל השפעת החכמה כי ע"ז יבחין יותר בחכמה צמה ויכיר ביותר את רכושו אשר דבש על ידה.²¹

בזה מובן לנו שהרבה דברים ישנם שעושים רושם על נפש האדם ומניעים אותה אף שהאדם בעצמו אינו יודע ואינו מרגיש. ולכן הסימנים הנעשים בקרבנה של סוטה מכיון שיש להם איזה יחס וזכרון דרך העברה, לענין מעשה בהמה ושאר הדברים המבוארים פועלים ועושים רושם על האדם אעפ"י שהוא בעצמו לא שם דעתו ורעיונו לזה ואינו מבחין כלל ברושם שנעשה בנפשו.²²

תלות סובייקטיבית הוא "נקבע" על ידי הסובייקט כבלתי תלוי, דהיינו הוא קיים באורח בלתי תלוי בסובייקט רק עד כמה שהסובייקט מכיר בו ככזה, רק עד כמה שהסובייקט מתייחס אליו כבלתי תלוי" (הסובייקט שאמור להאמין עמ' 188)

²¹ שעורי דעת עמ' 35

²² שעורי דעת עמ' 35

כפי שנאמר כבר משימתו של הפרשן צריכה להיות הבהרה של המשמעויות הפוטנציאליות של הטקסט ואל לו להגביל עצמו לפרשנות אחת. ברור שהפוטנציאל הטוטלי לעולם אינו יכול להתממש בתהליך הקריאה אך עובדה זו בדיוק היא שמעניקה חשיבות כה רבה לכך שראוי לתפוס את המשמעות כמשהו שמתרחש, כי רק אז אפשר להיות מודעים לגורמים המעצבים את יצירת המשמעות.²³

נפתח במהרי"ל בלוח. במאמר 'צורת התורה' הוא מדבר על כך שלתורה יש את החומר שלה, הלא הוא הטקסט הנתון והידע הקונקרטי, ויש את הצורה- הדבר שאינו ניתן לניסוח קונקרטי וקשור לחוויה של הלומד. אפשר לזהות את 'צורת התורה' עם הגורם הנוסף שדנו עליו קודם, זה הנתון בתורה אך גדול מסך חלקיה. הנקודה המעניינת במהרי"ל בלוח לטעמי היא בבקשתו מהלומד להיות מודע בלימודו לאותה צורה שיש בתורה ולראות כיצד ואיפה בלימוד הוא מוצא פתח אליה. המהרי"ל בלוח מכוון את הלומד להיות קשוב ללימוד ולחוש מתי נוגעים בו הדברים, אם זה באמירה מסוימת או באופן אמירת הדברים על ידי רבו. כך או כך הוא שם דגש על המודעות להתרחשות בלימוד.

ויותר מכך בפסקה השנייה, שם הוא מרחיב את דבריו ומדבר על תת מודע שיש ללומד. בהקשר של הציטוט מדובר על פרשיית סוטה ועל הדרישה של חכמים את מנחות הסוטה באופנים שמדגישים את חטאה. לדידו של המהרי"ל אדם שבה לחזות במחזה של האישה הנחשדת המובאת למקדש מגיע עם מטען מסוים. הקורבנות השונים ואופן העבודה מתכתב עם אותו המטען שהוא נושא. מטען זה יכול, כפי שמרחיב המהרי"ל שם, להיות בתת המודע של אותו יהודי, ובהקשר הכללי של המאמר שם, של הלומד. הוא אינו צריך להיות מודע לו באופן ישיר אך וודאי למהרי"ל שכך הוא הדבר. שאופן הגשת הדברים, אופן הכתיבה של הטקסט המונח לפני הלומד ותוכנו משפיעים על הלומד גם אם אינו יודע כך. כל לומד נושא מטענים שונים שהלימוד מתכתב אתם באופן ישיר ומשפיעים על הלומד.

מכאן נמשיך לאיזור. איזור מדבר על הקריאה כהתרחשות. מושג נובע מהנחת היסוד שלא ניתן לדבר על משמעות אחת המונחת בטקסט אשר הקורא הפרשן או לצורך ענייננו הלומד יכול לחשוף. הטקסט בנוי באופן מסוים שמזמין את הקורא על מטעניו השונים, המוטיבציות לקריאה והשאלות שהוא שואל- להתרחשות דינמית מאוד שמשתנה בין אדם לאדם. אך הוא מדגיש שאין זה סותר את אופן הבניה של הטקסט שעדיין עומד לכשעצמו. ואם נקשר את זה לדיבורנו הכללי- אדם יכול לבוא עם מוטיבציות שונות ללימוד, עם כיוונים שונים ושאלות שונות וכאשר הוא ניגש ללמוד, עליו לשים לב למה שמעורר אותו בקריאה, למקומות בהם הוא נעצר ולדברים עליהם

²³ מעשה הקריאה עמ' 20

הוא שואל. מודעות זו מבחינה כי החשיבה על לימוד תורה ועל המוטיבציות שלו פותחות את האדם למרחב של משמעויות וההתרחשות בלימוד שלא היה מגיע אליהם לפני כן. התרחשות שמתכתבת מחד עם המוטיבציות של האדם ומאידך עם הטקסט הנתון בפני האדם.

חלק אחרון

בזמנו ניגשתי לרב דרייפוס וביקשתי לדבר אתו על הישיבה ועל לימוד תורה. מה קורה בסוף? לאן כל זה הולך? שאלתי אותו. הרב דרייפוס השיב לי ששאלה זו מטרידה גם אותו אך ברור לו שבסופו של יום לא משנה מאיזה כיוון ניגש לדיון אנו נדרשים לאמון בדרך שאנו הולכים בה ובקשרים שהיא מפתחת עם התורה. אמון שמניח שלא תמיד ניתן לדעת את הסוף או מה יהיה ויצא ממנו.

השתדלתי לפתוח לאורך המאמר כמה כיוונים שחברו יחדיו ביחס לשאלת לימוד התורה. ישנם עוד כיוונים רבים ומרתקים. אך בחרתי להביא את אלו שנראו לי נוגעים בנקודות רגישות ומדויקות מחד ומאידך כאלה שיכולים להתחבר לכדי משהו שיהיה יותר מאוסף רעיונות.

ומה עושים מכאן? דיברנו על לימוד תורה. נחמד. עכשיו אדם יפתח ספר. בסופו של יום אדם לומד כי הוא לומד, ואם הוא לא ירצה לא יעזור המוטיבציות השונות שיסתובבו לו בראש. זו טענה שאני באופן אישי חושב שהיא נכונה מאוד. אך אני מרגיש שהדבור על המוטיבציות השונות בלימוד תורה הן בכלל והן במאמר הזה בפרט מניחות הנחת יסוד משמעותית מאוד שיכולה להתפתח למקומות מרתקים. הנחת יסוד שמניחה שהאדם לא צריך להיות נאמן למתודה מסוימת או להדרכה אלא נאמן ללימוד התורה שלו. ואדם שנאמן ללימוד התורה שלו יודע שיכול להיות שיקום יום אחד ויהיה כך ויחוש כך כלפי התורה וכלפי רצונו ללמוד ויכול להיות שיקום למחרת וירגיש אחרת. הדיון על המוטיבציות השונות מאפשר להיפתח למגוון האפשרויות שלימוד תורה פותח בפני אדם. מגוון זה מלבד הפוטנציאל הגדול שיש לו ביחס ללימוד עצמו מעלות נוספות יש לו לטעמי בכך שיש ביכולתו לפתח הבנות חדשות למושגים בסיסיים שמשמעותם לעתים סתומה כמו דבקות בתורה. אדם שמניח כי ישנם מוטיבציות רבות ללימוד והן מסוגלות להביא אותו למגוון של חוויות לימוד, השגות שונות ופתחים ושערים שיפתחו הוא אדם שלטעמי יש לו גישה לחוויית דבקות שקשובה מאוד לאדם הלומד ומביאה אותו אל התורה, וכן קשובה מאוד לתרה הנלמדת, חוויה זו מאפשרת קשר אינטנסיבי ומרתק עם התורה. כזה שלא מניח את התוצאה מראש ומאפשר להיפתח לעולמות חדשים של משמעויות וקשרים עם התורה ומסביב לה.²⁴

²⁴ ישנם מושגים נוספים שאני חש כי ניתן לעורר דיון לגביהם, ענווה וכבוד לתורה אהבת תורה עמל תורה וכיוצא באלו. מכיוון שאין לי מחשבות מסודרות בנושא אני משאיר אותם כאן. כל הרוצה יבוא וייטול.

'הייד שנעלמה' - משה

המקראי

'דברי הימים של משה' והקפיטליזם המודרני

אליהו רוזנפלד

בפגישה הראשונה שלי עם ספר 'דברי הימים של משה', חיבור יהודי בערך מהמאה העשירית שמספר את סיפור חייו של משה, התחושה המרכזית הייתה הפתעה. הופתעתי מכמות המוטיבים העממיים שעלו במשך הסיפור יחד ובצמוד למדרשים, מהחריגה מהטקסט המקראי, אך יותר מכל, הופתעתי מהסגנון בו סופר הסיפור. התחושה שלי הייתה שהסיפור של משה לא רק עבר שינויים ברמת התוכן, אלא שהתפיסות היסודיות שבבסיס הסיפור השתנו. בדברים שלהלן ברצוני להציע כמה מחשבות על סגנון הסיפור באמצעות צמד מונחים כלכלי. אומנם בדרך כלל העולם הספרותי והכלכלי אינם פוגשים זה בזה, אך אני מאמין שבמקרה זה דווקא קריטריונים אלה, יוכלו לעזור ולהעיר את גלגול סיפורו של משה, מהמקרא, ועד לספר 'דברי הימים של משה'.

אחד הוויכוחים האינסופיים שניטשים בעולם הכלכלי הוא בין מערכת מרובת רגולציה ובין עקרון היד הנעלמה. בלי להיכנס למושגים ולוויכוח עצמו (ניסיון שיהיה מעל ליכולותי) נראה לי שקשה להתעלם מהעובדה שאחד ממושגי התשתית הקפיטליסטים מהווה מטאפורה כל כך עוצמתית. בהסבר המתעלם מהציוריות שבמושג, היד הנעלמה היא בעצם המחשבה שאדם פועל בכיוון אחד, אך בלא ידיעתו הוא נמשך על ידי כוח מסויים לכיוון אחר. אך מדוע דווקא יד? נראה לי שהציור הלשוני מבוסס על ראיית האדם כעיוור שנעזר בידו של אדם אחר המראה לו את הדרך. האדם, אינו רואה את היד או את הכיוון אליו בו הוא מוֹלֵךְ. הוא פשוט הולך ובאורח פלא מגיע ליעדו.

לעומת זאת, תפיסת הרגולציה מניחה שאנשים אינם יכולים פשוט ללכת. על האנשים לדעת לאן הם הולכים, מה משמעות ההליכה וחשוב מכך מהם גבולותיה - לאן מותר ואסור ללכת. בניגוד ליד הנעלמה, הרגולציה מניחה שהאדם לעולם אינו עיוור. האדם תמיד פוקח את עיניו ובוחר מסלול. מכיוון שכך, לא ניתן להסתפק בלטיפה בלתי נראית של איזו יד אנמית – יש צורך ביד חזקה ונוכחת. עינים פקוחות זקוקות לדיבור מפורש, לא לדיבור משתמע.

הסיבה שאני מלאה אתכם בפירוק הלשוני הזה היא שאני חושב שהוא ממצה בצורה יפה את אחד ההבדלים המשמעותיים בין חיי משה כפי שהם מסופרים בתורה ובין חיי משה כפי שהם מתוארים בחיבור 'דברי הימים של משה'. לדעתי לרצף האירועים בתורה יש יד מכוונת מתחילה ועד סוף. התורה, מציגה לנו פעם אחר פעם את התוכנית האלוהית הגדולה. במילים אחרות, להיסטוריה של התורה יש כיוון ויש מכוון. בהמשגה של הפורמליסטים הייתי אומר שהתורה אינה הגלם אלא סיפר. הרצף הכרונולוגי הקושר בין האירועים אינו מספיק שלעצמו והוא דורש מעין מטא-נרטיב שימלא אותו. כך לדוגמא, העבדות שתהיה גורלם של בני ישראל במצרים נמסרת כבר לאברהם. כמעט בכל שלב בתורה אלוהים ניצב ממעל, מנחה ומזיז את הסיפור לפי התוכנית הגדולה.

אך התובנה הזאת נכונה לא רק לגבי התוכן של הטקסט אלא גם לגבי הצורה שלו. התחושה היא שהתורה אינה בנויה מרצף פשוט של אירועים. ניתן לראות זאת הן בחריגות מסדר ההתרחשות (המתבטא היטב בכלל הידוע 'אין מוקדם ומאוחר בתורה') אבל גם באופן שבו ההתרחשויות נקשרות זו לזו. ההתרחשויות אינן נקשרות זו לזו בצורת 'ואז...ואז' אלא בצורה המבטאת את העובדה שיש כאן מעשה רקמה, ויותר מכך שיש כאן רוקם.

התורה שמספרה הוא מספר כל יודע (למעט ספר דברים בחלקו), מדגימה היטב פואטיקה של רגולציה. ההנחה היסודית בתורה היא שלא ניתן להניח להיסטוריה להתקדם כדרכה – ההיסטוריה, עלולה לבחור בנתיבים שגויים וללכת למקומות אסורים. הרגולטור, במקרה של התורה הוא האל. האל, מכיר את הכיוון של ההיסטוריה, של העם, ויותר מכך, את הכיוון של הטקסט. מכיוון שכך, הוא קובע רגולציה מאוד ברורה – את הטקסט יוליך הנרטיב האלוהי, שיקבע כיצד יובילו האירועים זה לזה. הן מצד התוכן והן מצד הצורה.

ההשלכה של סגנון זה על אופן הסיפור של חיי משה היא משמעותית ביותר. משה, אינו המוקד של הסיפור אלא מהווה חלק קטן בפאזל האלוהי. משה של התורה יכול לחוות, להתרגש או להתעצבן, אך לעולם לא כ'משה'. סגולותיו, הם הסגולות של עבד האלוהים, מנהיגו של עם ישראל. משה שנכשל, הוא שליח שנכשל. משה שעושה ניסים, הוא שליח שעושה ניסים. במילים אחרות, גם שמסופר על חיי משה לא סיפורו של משה לפנינו, אלא סיפורו של הרגולטור, המספר, האל.

על 'דברי הימים של משה' ניתן לחשוב בדיוק באופן ההפוך. דברי הימים של משה, ספר שלוקח את סיפורו של משה, ומייצר מעין 'ביוגרפיה' של חייו תוך הרחבות ושינויים, במובנים רבים הוא ספר נעדר רגולציה. נראה לי שאחת התופעות הבולטות כשקוראים את החיבור היא האקראיות של החיבור בין האירועים. האירועים אינם מתחברים זה לזה בעזרת נימוק היסטורי, או אפילו בשל נימוקים פנימיים של הדמויות. האירועים השונים הם מעין השתלשלות – אירוע שמוביל לאירוע בסוג של אינרציה שאינה פוסקת (עד מותו של משה). במובן זה, קשה להמעיט בעומק הטרנספורמציה שספר זה מבצע בנוגע לחייו של משה (וזאת אף בלי להתייחס לשינויים בתוכן העלילה). ספר דברי הימים של משה, לוקח את ספר הרגולציה, ומשכתב אותו מחדש

בלעדיה. כך הופך הסיפור מסיפורו של הרגולטור, לסיפורו של משה. אך הפעם, לא סיפורו של משה כמנהיג או כשליח, אלא של משה עצמו, איש שחי והתהלך בהיסטוריה כעיוור, מולך על ידי יד נעלמה.

אך נראה לי שצריך למתן מעט את האמירה – גישת היד הנעלמה אינה קוטבית לחלוטין לגישת הרגולציה. שתי הגישות מניחות ממד מסויים של 'התערבות', של נוכחות של גורם נוסף מלבד האדם המהלך. אלא שבעוד הגישה האחת רואה באדם 'אדם רואה' המודע למהלכי הרגולציה ולהתייחסותה אליו, הגישה השנייה רואה באדם אדם עיוור, שאינו מודע לא לכיוונו ולא לאן מכוונת אותו היד הנעלמה. חשוב להדגיש – היד הנעלמה אינה רק גישה 'מתארת' – כלומר, היא לא רק מספרת לנו מה מתרחש במציאות. היא קובעת שכך המציאות צריכה להתבצע. העיוורון הוא תנאי הכרחי לשוק וכתוצאה מכך על השוק להתנהל על ידי יד נעלמה.

אם כך, קשה לומר שהרגולטור נעדר לחלוטין מדברי הימים של משה. אומנם הסיפור הוא סיפור המדווח על רצף אירועים, אך הקורא, אף בלא להכיר את הסיפור המקראי, יכול לחוש כבר מתחילה כיצד ההיסטוריה כולה, יחד עם האל, משנסת את מותניה בשביל לעזור למשה להגיע לגדולה. משה, אומנם מתהלך כעיוור נוכח ההתרחשות (כאשר ההתגלות תופסת נפח מינורי בסיפורי) אך בלא ספק מולך לאורך כל הדרך על ידי אותה היד הנעלמה. במובן זה, הנעלמות של היד, אינו רק בחוסר הידיעה של משה, אלא גם בטקסטורה הטקסטואלית. חיבור האירועים כתגובות שרשרת לא מוסברות הוא הטכניקה של היד להעלים את נוכחותה.

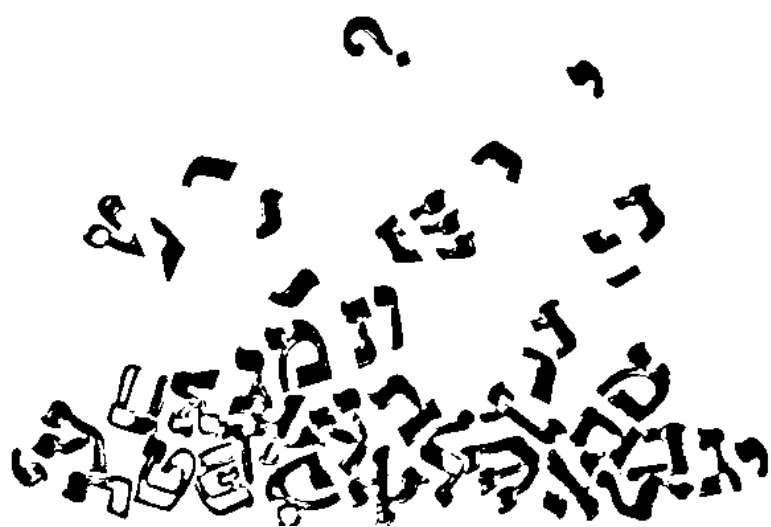
המעבר מסיפור 'רגולציה' לסיפור 'יד נעלמה' הוא במובנים מסויימים המעבר מתודעה של התגלות לתודעה של הסתר. הסיפור המקראי, מעוצב כולו כסיפור המבוסס על תודעה של התגלות. רק האל המתגלה, שפונה לנביאים, לשליחיו ולעמו, יכול להוות רגולטור היסטורי וספרותי. המעבר מתקופה של תודעת התגלות לתקופה החסרה תודעה זו מכתיב ממילא גם מערכת כלכלית אחרת – מערכת בה הרגולטור מעלים את נוכחותו. לא עוד תוכנית ברורה מובנה ומובנת, אלא תוכנית המובנת בדיעבד באופן שיוצר לא פעם אירוניה.

משה, בסיפור המקראי יכול להיות רלוונטי לקוראיו ושומעיו במאה 11 בדרכים מגוונות. אך נראה שאלמנט משותף לכולם יהיה הפער בין התודעות. השומע יכול להתענג על אפשרות של עולם של התגלות, עולם מובנה ומתוכנן, אך הסיפור לא יפגוש את מציאותו הנוכחית, את העולם נטול ההתגלות בו הוא נמצא. במובן זה, דברי הימים של משה, הוא אדפטציה של סיפורו של משה לעידן נטול ההתגלות. הפואטיקה של הסיפור, פואטיקת היד הנעלמה, ממשיכה לשמר את קיומו של האל הרגולטור, אך מתוך עמדה המשיקה למציאות הנוכחית של השומעים. האל הנעלם, המסתתר ממאמיניו נעלם אף מהסיפור. במובן זה, הסיפור שואב את הפואטיקה שלו מעולמם של המאזינים. השומעים, יכולים להזדהות עם משה, מכיוון בדומה להם, אף הוא מולך בלא ידיעתו, על ידי האל הנעלם.

ההמשגה הכלכלית הזו, משמשת לא רק כאפשרות להבנת היחסים בין הטקסט המקראי העוסק בחיי משה ל'דברי הימים של משה' אלא גם כסוג של גשר בין טקסט זה ובין קורא בן המאה ה-21. המאה ה-20, במובנים רבים היא המאה של הקפיטליזם, מאה בה הפכה היד הנעלמה למושג יסוד באידאולוגיות רבות. במאה זו, כבש לו הקפיטליזם פסגה אחר פסגה והפך במובנים רבים לנחלת הכלל. ככל שהזמן מתקדם, האדם המערבי משליך יותר ויותר את יהבו על היד הנעלמה שתוליך אותו למקום הנכון אף שאין לו מושג מהו מקום זה וכיצד יגיע לשם. במובן זה יש דמיון ניכר בין השומע הדתי בן המאה ה-10 לבין הקורא המערבי בן המאה ה-21 – זה וזה מולכים על ידי יד נעלמה ואף מוכנים להתמסר לה. אלא שבעוד בעבור הקורא בן המאה ה-10 פואטיקה של יד נעלמה היא מצב זמני בעוד 'הגאולה' כרוכה ברגולציה האלוהית, בעבור קורא בן זמננו פואטיקת היד הנעלמה הופכת לפואטיקה היחידה האפשרית – השוק, אינו סובל רגולציה מפורשת, ומתחנן שזו תהפוך נעלמה.

בֵּין הַשּׁוּרוֹת

מוסף שירה



סדר השירים

- 153 והנראה לומר
 אלחי זיוון
- 154 ויכולו השמיים והארץ
 דניאל מנחם בראון
- 155 שחרית
 דניאל מנחם בראון
- 156 שמותיו בפי
 דניאל מנחם בראון
- 158 *
 אלעד שרייר
- 159 ישיבה. אנשים. חיים
 לביא שוורצגורן
- 162 שיר יצא יין
 אבישר הר שפי
- 164 אליך יהודה
 דביר מימון
- 166 ממקום אחר
 יונתן כהן
- 168 מחבואים - סיפור
 אליעזר קופלוביץ

והנראה לומר

אלחי זיוון

והנראה לומר הוא
 דִּישׁ בִּי אֵיזָה סֶדֶק.
 דָּהָא כָּל הֶנָּה הִרְקוּיּוֹת וְהַסִּיבּוּבִים,
 בְּאֵרוֹת כּוֹזְבִיּוֹת, רוּצָה לוֹמַר:
 רָגַע וּכְבָּר הַפִּימִים חוּמִּיקִים
 וְלִית בִּי אֶלָּא סֶדֶק.
 תַּדַּע,
 דָּהָא שׁוּב וְשׁוּב
 הִדְרָכִים נִפְתָּחוֹת
 הָעֵינִים נִסְגְּרוֹת
 וְנָהִי דְאֵין עָלֵינוּ דְבָר
 אֵין מִכָּל-מָקוֹם אֵיזָה מִשְׁהוּ מִתְדַּפֵּק
 וְאֵינוּ יוֹדַע
 (וְיֵשׁ שְׁפָרְשׁוֹ: מִתְפָּרֵק
 וְהָנָה לִיה כְּמִתְפַּקֵּעַ).
 וְהִיוָּעָא לָנוּ מִזָּה הוּא
 דִּישׁ בִּי אֵיזָה סֶדֶק.
 וְלֹא דְלִיפָּא לְמִיקָם עָלִיה כָּלִל,
 אֶלָּא דְהוּלָף וְחוּזָר בְּעוֹלָם
 הוּלָף וְחוּזָר וּמְלוּיּוֹ אֵינוּ שָׁבַע.
 וְעַל כֵּן, נִרְאָה לוֹמַר,
 דְּעוֹד מְעַט וְאֵנִי גוֹרָע.

ויכולו השמיים והארץ

דניאל מנחם בראון

הקרה מלִטְפֶּת פָּנִים זְעִירוֹת

חֲרוֹשׁוֹת קִמְטֵי זֶמֶן

שֶׁל מוֹצָאֵי שְׁבָתוֹת ;

קִמְטִים שֶׁל אַחֲרֵי

קִמְטֵי נִשְׁמָה יִתְּרָה שְׁעִזְכָּה.

קִמְטִים שֶׁל שִׁשֶּׁת יְמֵי מַעֲשֶׂה ;

ו' קְצוֹוֹת לְקַבֵּיָה הַמְשַׁתְּהָה

בְּאוֹר לִפְנֵי הַמִּפְגָּשׁ.

לְאוֹת הַבְּרִיאָה

דֹּאגַת הַבְּרָה

הַטְּבָעִית.

רְחוֹף בְּחִלְל,

הַלֵּב וְהַעֲיִנִּים תְּרוֹת

אַחַר מִסְלּוֹל נְחִיתָה-

לִפְנֵי שִׁיכְלוֹ הַשָּׁמַיִם.

וְהָאָרֶץ

מִבְּקָשׁ לְהִנִּיב

וְהַקְרָה מִתְעַקֶּשֶׁת לְהִשִּׁיב-

לֹא.

אוֹמְרִים-

עוֹד תִּלָּחֵם וְתִצְלַח אֶת הַיָּם.

וְאֲנִי מְשִׁיב-

אֲנִי

וְאֵיזָה צָבָא ?

שחרית

דניאל מנחם בראון

לַחֲבֹשׁ אֶת הַלֵּב הַנּוֹזֵל שֶׁל הַלֵּיל
 לְכֹלֵא אֶת הַמִּבְקֵשׁ לְהַמְלִיט.
 לַעֲטוֹת גּוֹף רוֹעֵד בְּכַנְפֵּים
 בְּבִקְרָה בְּבִקְרָה.
 תְּמִיד תְּכִי חֲשׂוֹךְ לִפְנֵי עֲלוֹת
 וְהַכְנָפוֹת
 נוֹשָׁאוֹת הַקְּצוֹת אֶל עַל.
 לַעֲטוֹף יָד נְטוּיָה בְּשִׁלְשָׁלוֹת מֵתוֹת
 בְּגִדְרֵי חֵדָּה
 לְחַתֵּם אֶת הַבְּרִית בְּבִשּׁוּר
 שְׂבָעֵתִים.
 לַעֲטוֹר אֶת הַמַּצָּח
 זָהָב שְׁחֹר.
 לְחַתֵּם עַל חוּזָה שְׁנִפְרָע
 מִיְּדֵי יוֹם.
 עַל קְלָפוֹת דְּקֻדּוּשָׁה אֲנִי חוֹתֵם-
 חוֹקֵק בְּסִפְיָן הַלְּשׁוֹן אֶת הָאוֹתִיּוֹת
 וְהָאוֹר מִפְּצִיעַ.

שמותיו בפי

דניאל מנחם בראון

מלכתחלה

שמותיו בפי הם אֵלִים.

ומתוך האֵלִים

יְהוָה-

אֱלֹהִים.

וכַשְׁקוֹרָא-

בשפּתֵים חתומות.

זֶה קוֹרֶה בְּלִבּוֹ פְּנִימָה.

שמותיו בפי הם תֵּלֶם

מִרְצֵף הָדָר,

טַחב מְלֻטֵּף בְּעֶצְמָה.

תֵּלֶם כִּימִיו שֶׁל עוֹלָם

שֶׁבְנָה בְּכַבֹּדוֹ

לְבָנָה לְבָנָה

אוֹת אוֹת.

שמותיו בפי הם עֵלֶם

זָרִיז, שְׁדוּף.

כּוֹבֵשׁ אֶרֶץ רְצוּא וְשׁוֹב.

וכַשְׁעֵלֶם עוֹלָה עַל שְׁפָתִים נִשְׁבָּרֶת בְּרִית.

פֶּתַע, עֵלֶם לְאָה.

כַּשְׁתֵּלֶם עוֹלָה עַל שְׁפָתִים

זֶהֱרַבְּקָהָה.

בְּשֹׂאֲלָם עוֹלָה עַל שְׁפָתַיִם

בְּשֶׁהֶלֶב רוּצָה

יֵשׁ לוֹ אֵיךְ לְצַעֵק אֶלֶף שְׁמוֹת.

לֹא צָרִיךְ לְהִמָּתִיק סוֹד.

*

אלעד שרייר

כָּל שַׁחַר,
אָנִי נִיגַשׁ
נוֹשָׂא כָּפִי מַעֲלָה,
אֶל הַסֶּפֶל.

נוֹעֵץ כֶּף בִּקְרָקַע,
וּמוֹרִיק.
חֶלְקֵת שָׂדֶה,
רִגְבִי חוֹל וְגִיר.

מִשְׁפִּיעַ שְׂפַע,
מְרוֹוה חֶלְקֵתִי,
הַשְׁחוּמָה, הַצְּרוּכָה.
מִבְּהִיר דִּינִיָּה.
נוֹשָׂקָה בְּשִׁפְתֵי.

כְּעִבּוֹדֵת שְׂדֵי.

ישיבה. אנשים. חיים

לביא שוורצגורן

.1

העולם מציץ כאן מהחלונות
לֹאט לֹאט נוגע בקצוות הגוף
בשתיקת המרחק בלילות הארבים
לזכר שהפער משתרר את הדבור
הגבולות צועקים את הנוכח.

.2

ויש להתייחס גם לזמן שעובר
לדבורים המשתחררים אל החלל
את הציורים נתן לראות רק בעינים
בהספקה הרפה הזו
להביט סביב ולומר: עולם
ללכת מהמטה אל החוץ ולומר: דרך.

.3

גבולות השפה נמתחים בגעגוע השפמה
שהאמונה היא לומר כן לעולם
היא לפנות אל האויר אל פסיעות
הרוכנים אל האדמה בלילות
ובכל זאת אנו מתפללים על הכל הפה שישוב
רכות בקשת הישיבה בשלוחה
ובאפק של כל זה-אתה.

.4

שָׁמַשׁ מִשְׁתַּקְפָּת בַּחֲלוֹנוֹת
 בְּעִנְפִים הַמְצִיזִים הַמְסַפְּרִים אֶת סִפּוֹר
 הָרוּחַ הַלֵּבָן שֶׁבֵּין הַמַּלִּים
 הַמְקִיף אֶת הַשָּׁחַר שָׁחַר שֶׁל הַקִּיּוֹם
 שֶׁפָּשוּט הוּא, וּמֵתֵר בּוֹ לְגַעַת
 וְאוֹתָם לְלַמֵּד
 וְכִמְהָ עוֹלָמוֹת שֶׁהֵם פּוֹתְחִים בְּפָנֵינוּ
 וְכִמְהָ שְׁתִּיקוֹת.

.5

אָדָם עוֹמֵד לְהִתְפַּלֵּל עַל הַמְּחִילָה
 עַל הַזְּמַן הַהוֹלֵךְ וְנִפְרָשׁ לְאֵין סוֹף לְפָנָיו.
 כִּי בַּחוּר אֶחָד שׁוֹכֵב בַּמִּטָּה מִתְחַבֵּא מִתַּחַת לְשְׂמִיכוֹת מְקוּלוֹת
 הַפּוֹלֵק שֶׁל הָרוּחַ מִהָעוֹלָם הַמְּאֻבֵּק עֲצָמוֹ לְדַעַת
 וּבַחוּר שֶׁיּוֹשֵׁב וְלוֹמֵד חֲבֵרוֹתָא מְדַבֵּר וְחוֹשֵׁב עַל הַבְּחוּרָה
 שִׁיּוֹם אֶחָד יֵשֵׁב אֶתָּה בְּדִיִּט. וְנֶאֱנַח קְלוֹת כִּי מָה לוֹ וְלָזָה
 וּמָה יִהְיֶה עַל הָעוֹלָם
 בְּשַׁעַת צְהָרִים שְׁרִיחַ שֶׁל תְּפִלָּה לֹא דִבֵּק בָּהּ.

.6

הַשָּׁמֶשׁ שׁוֹקַעַת מִהָעֵיִפוֹת
 וְאָדָם אֶחָד סוֹגֵר אֶת הַסֶּפֶר
 מִטְשֵׁטֶשׁ אֶת צְבָעָיו
 מִצִּפָּה בְּקִטְיָפָה אֶת הַשָּׁמִים
 שֶׁרֶק יָרִים רֹאשׁוֹ וְיִתְפַּרְבֵּל בָּהֶם
 עִם רַעְיוֹן אוֹ שְׁנִים וְאֶחָד וְחֲצִי סֶפֶר

ובשעות אלו מתנקזים אנשים לחללים סגורים והוא
מבקש רק את השקט שמסביב
בעולם שקדם העולם
מציר ברוח,
עוד לילה מלילות החרף.

שיר יצא יין

אבישר הר שפי

ואיך להשיב אותך

מן הדאיה

מחבוקה ודבוקה

איך לגשוף אותך

מעמק הגרון

כאד חם

על הגוגיות הקרות

העולם

*

אחרי שהשקנו אותך ביינ

שרווינו איתך תפוחים

ששקרנו לך

את כל האמת

את כל האמת

*

להשיבך אל ערבות השלג שבין איש לאחיו

אשה אל רעותה חירות בדיבור כנוס

ועולם שאוזל ממנו אלוהיו

כדם מן הגוף

החם

*

בְּהִצָּצוֹת חֲטוּפוֹת אֶת

מִסְרָבֶת לְהִסְתַּגֵּל

לְשׁוֹב אֶל פְּנֵי הַיִּבְשָׁה

וּמָה עֲלִינוּ?

שְׁאֲנוּ תוֹבְעִים אוֹתָךְ בְּדִין תּוֹרַתְנוּ הַקְדוּשָׁה

בְּדִין שְׁאָרוֹ כְּסוּתוֹ וְעוֹנָתוֹ

בְּדִין שֶׁקֶר בָּאֵן.

אליך יהודה

דביר מימון

אליך יהודה אליך עמי חי.

אליך יהודה אליך עמי חי עמי חי !!
 העם שתינוקנו נזרקו ליאור חי
 העם שנושרף עצמו למות באשויין חי
 אשנה ואש לש וקבל עם ועדה אומר
 עמי חי אלו קיי חי עדי עד.

בעדינות, ובפראות, זעקה, דממה
 באיתכסיא, ואיתגליא אמרת לא ! לא ! לא !
 התפללות לעד אף העם האלקים
 עוד לא הקיצו מתרדמתם.

נלאה אתה כואב אתה עורו עורו
 זעקת בכית...
 הס כפלב בשעתו, שלהבת אש במאכלת
 העקדה, בדממת קום העם, בגדר השושנה
 אפנה אליך.

שמע האזן !
 זעקותיך שישעו לבי, חדרו אל נבכי נשמותי
 חדרי נפשי חשכו.

אף על משכבי בלילות בקשתי

ובהלכי הפרוודור חיפשתי
 מה אומר אני? מה אספר?
 על עולם, על ילד, על אלוֹקִי
 אחרי שלמה מלך בירושלים
 דוד רועה נאמן ופסיעות אבות.

אך על גב זאת אמרת אתה
 על שחייד קשר במטפחת להזכיר
 לנו משהו, ולא ידעת מהו.

בעצם מבלי משים ספרת שעולם חדש יכון
 האלוקים שלכם לא אלוֹקִי
 הבנת גאלה על מושגיכם והבנתכם תדלג
 במחשכים מושבכם.

מי יתן ואציף את קולך האמתי
 הנשחק והמשחק (ובכלל מי יתן ויצוץ אמת)
 בצרות עין האופפת עולמנו.

ממקום אחר

יונתן כהן

בפורים הקרוב נוציא מארון הקדש
את בקבוקי השתייה עטופי מעילי קטיפה רכים,
נעבירם לראשי הקהל שיחבקו אותם ברעד
ונקירף את חלל בית המדרש שלוש פעמים
בפל נדרי.

בישיבות של מעלה-מטה ומעלה.
כל נדרי וחרפי ומעילי וכוסותי
כל למודי ודקדוקי והשראתי
כל מיטתי ועיפותי ושנתי
מיום כפורים שעבר
עד יום פורים
הבא עלינו לשלום,
יהא רצוא ויהא שרון.

~ ~ ~

בפורים הקרוב נתאזר בגרטל
ובנענועי תפלה נתלה עצמנו
על עץ גבוה.

ולפני שנעלה על גרדום הפרוק
נבקש מהתלין את כוס מרי הנפש,
'לחיים, לחיים'... נמלמל
והוא, יתפס אותנו בשתי ידיים
ויפרץ אחוז טרוף
במחול פרוע ומתגלגל.

וכשנתעורר אפופי חמרמרת וצחנה

עַל רִצְפַת הָאָבֶן הַקָּרָה שֶׁל בֵּיתֵנוּ
 נָקוּם חֲבוּטִים וְכוּשְׁלֵי בְרָפִים
 נִחְלִיף בְּגָדִים, נִתְקַלַּח
 וְנִבְקֶשׁ רַק כּוֹס מַיִם וּמִצָּעִים צְחוּרִים.
 רַב מְרִדְכֵי הַבְּטִיחַ פַּעַם :
 רִנּוּחַ וְהַצְלָה יַעֲמֹד לָנוּ-
 מִמָּקוֹם אֲחֵר.

מחבואים

אליעזר קופלוביץ

"עכשיו אתה קולט?" שאל אותי שוב מיכי פסיכי - ככה קראו לו כל החברה בשכונה - "תנסה להסביר לי שוב" ביקשתי, "ואם אני לא אבין אז אני כבר אסמוך עליך". בחיי שאם לא הייתי כל כך נואש, לא הייתי סומך על מיכי פסיכי.

"אוקיי. אז התיאוריה שלי היא כזאת: כשאתה שומע רעש או צליל חלשים, נגיד שיר- אז אתה שומע מטושטש, כן? הצליל לא ברור. וכשהרעש מתחזק? פתאום אתה שומע ברור, חלק. וכאן אני מתקרב לקאצ'. נמשיך להגביר את הרעש- כשאתה נמצא בהרקדות או בהופעות, ויש איזה בס חזק שדופק ומאיים לקרוע את הרמקול- משהו בתוכך רוטט, מתרגש, אתה מבין? הלב פועם ביחד עם הבס, אנשים יכולים להיכנס לאקסטזה, ומה שהכי חשוב- פתאום אתה שומע עוד יותר ברור, יותר מובן. ועכשיו אנחנו מגיעים לכאן" - מיכי פרס ידיים והסתובב במקום, בצחוק מטורף, מחווה בידיו על העמק הרחב השומם והיבש, עם רכס ההרים שמקיף אותנו באופן- "התיאוריה שלי היא שאם אתה שומע צליל שהוא הרבה יותר חזק מהצליל העוצמתי של ההופעות- אתה מגיע לאלוהים. או לפחות לאיזו התגלות נחמדה ככה".

עדיין לא הבנתי לגמרי מה הקשר, אבל משום מה סמכתי עליו. בשנה וחצי האחרונות מיכי עבד על ארבעה רמקולים בגובה שבע מטר, כדי לממש את התיאוריה שלו.

"לכמה דציבלים הרמקול הזה יכול להגיע?" שאלתי.

מיכי חשב כמה רגעים, ואמר "קצת יותר משני מלאנתלפים דציבלים וחצי".

"אחי. אתה פסיכופט".

* * *

הכל התחיל בגיל ארבע, אמרתי להם שאני לא מעוניין לשחק איתם, כי אני לא מכיר אותם ואני אפילו לא יודע איך הם נראים, אבל הם אמרו שאין לי ברירה. אז הסתובבתי לעץ והתחלתי לספור. "...תשעים ושמונה, תשעים ותשע, מאה! מי שעומד מאחורי ומלפני ומצדדי הוא העומד!" הסתובבתי חזרה, התחלתי לחפש ואחרי חמש דקות

ראיתי אותו עומד מולי, קשיש נחמד עם זקן לבן. הסתובבתי במקום ורצתי חזרה לעץ בכל כוחי- "אחת שתיים שלוש אלוהים!" קראתי בשנייה שידי נגעה בעץ. הוא חיך אליי ברכות, והביא לי סוכריה על מקל. מיד אהבתי אותו. למחרת בבוקר הוא אפילו הוא עזר לי לכסח את רפי הבריון, שגדול ממני בשנה והציק לכל הבנות בגן, ובצהריים הוא מצא לי את הגולה השווה שאיבדתי.

במהלך השנים הבאות מצאתי אותם, אחד אחרי השני. אחרי אלוהים מצאתי את רגש, אחריה את רוע, אחריו את רצון, ואז את יצר טוב ויצר רע (מצאתי את שניהם סבוכים מסביב לעמוד, כל אחד פנה לכיוון אחר והם שכחו שהזנבות שלהם מחוברים...). אחריהם את מודעות ואז את זולת. וככה המשיך לו המשחק, בנחת ובתום. יום אחד הכל התפקשש. הייתי בן חמש עשרה, והסתובבתי לרגע, רק לרגע! כשהסתובבתי חזרה עוד הספקתי לראות את כולם בורחים, במרחק של חמישים מטר, נעלמים מאחורי הבניין שבפינת הרחוב. רצתי לשם, אוחו בתקווה קלושה, וכשהגעתי מעבר לפינה מצאתי שם דווקא את רצון, גבו כפוף וידיו על ברכיו, מתנשף ומזיע- "אין לי כוח" הוא אמר בקול חלוש. אחרי כמה דקות, כשהוא חזר לעצמו, הוא סיפר לי מה קרה: "איך שהסתובבת, גברת רזה וזריזה הגיחה מאחורי אבן, ושחררה את כולם. רצון עוד הספיק לשמוע את מודעות שואלת אותה לשמה, והתשובה- השכלה". השתגעתי, מתוך ייאוש בעטתי בכל הכוח בדבר הראשון שראיתי, נקעתי את הרגל והבנתי שלא חכם לבעוט בשפת המדרכה.

לקח לי עוד כמה שנים למצוא שוב את כולם, אחד אחרי השני, אפילו את השכלה מצאתי, אבל את אלוהים? עברו שנים ואין זכר.

אמנם היה איזה משהו, אבל אני נוטה לא לייחס לו חשיבות: באזור גיל עשרים, התייאשתי מהמשחק, עצמתי עיניים, ופתאום הרגשתי איזו נקודה ריקה בתוכי, נקודה של אין, וחשבתי שזהו זה, סופסוף מצאתי אותו, והוא אפילו דיבר איתי ואמר לי חיכיתי לך אבל מיד אמרתי לו אתה בכלל אמור להיראות כמו קשיש נחמד עם זקן לבן והוא הסביר לי שבשביל ילד בן ארבע הוא קשיש נחמד ובשביל בחור בן עשרים הוא משהו אחר לגמרי ואמרתי לו אני לא קונה את זה ואיך אפשר בכלל לבסס חיים על ריק ואין וגם הקדוש הזה נשמע קצת נדוש, ואמרתי לו את כל זה והוא צעק לי שאם אני

ממשיך ככה אני עוד אהפוך אותו ליש אבל לא הבנתי מה הוא רוצה ממני אז המשכתי לדבר ולהתלונן אבל הוא כבר לא היה שם.
יותר לא שמעתי ממנו.
ומה לא עשיתי בשביל למצוא אותו? ! או לפחות חלק ממנו, כל דבר שאפשר להיאחז בו. טיילתי בכל העולם, פגשתי אנשים- וכלום.
בדרום אמריקה פגשתי את מיכי, חבר ילדות שלי, שיתפתי אותו במשחק הכושל שלי, אמרתי לו שאני חייב לגמור את המשחק, והוא מיד הצטרף אליי.
בחור תמוה, המיכי הזה.

* * *

עמדנו שם, מיכי ואני, אבודים בעמק הירח שבצ'ילה, רוח קרירה נשבה באמצע הלילה, כשמרחק של עשרה מטרים מכל אחד מארבע הרוחות מאיימים עלינו רמקולים שחורים ועצומים. מיכי עמד שם, עם הפלאפון ביד, מחובר בבלוטוס לארבעת הרמקולים, וחיוך זדוני. הוא נראה כמו שהיד עם שלט, שרק מחכה לאישור ללחוץ על הכפתור ולפוצץ ולהתפוצץ.
ואני, כמו בן ערובה, רגע לפני הפיצוץ של השהיד, רועד, מזיע מפחד.
"מה בכלל בחרת? אופרה? הקלטה של רימון הלם?"
"בסוף שיבת המלך, כשהר הגעש מתפוצץ, יש קטע נחמד" אמר בעליזות כל כך מנותקת מהסיטואציה.
"נו שוין, שיהיה". בשלב הזה כבר לא ממש היה אכפת לי. "ואתה אומר שבדקת הכל בדיקה יסודית ומקיפה ושזה בטוח לגמרי?"
"לא". מיכי עצם את עיניו, ראיתי את האגודל שלו נע לעבר המסך.
"מה?! דפקתי את הספרינט של החיים שלי. הספקתי לרוץ שני מטר כשהשהיד לחץ על הכפתור.

* * *

אני עדיין לא מבין למה כולם התלהבו דווקא מהעובדה ששמעו את הרעש עד בוליביה, פרו, ודרום מערב ברזיל.

* * *

נפלתי על ברכיי, הרגשתי את הקרקע החולית הנעימה, גבי זקוף, פניי למעלה וידיי פרושות, כנידון למוות המקבל עליו את גזרת החרב המונפת.

הו, כמה שמיכי צדק. זה היה הרבה יותר מבס חזק.

למשך חלקיק שנייה כל הגוף שלי דפק, רטט. כל איבר בגוף שלי פעם והתמתח-הרגשתי כל חוליה וחוליה בעמוד השדרה שלי, הרגשתי את הכליות, הריאות, פתאום הייתי מודע לכל מערכת העורקים בתוכי, לזרימת הדם לרקמות וחזרה ללב דרך הוורידים. הרעש גרם למוח שלי להגיע למקומות שלא הכרתי בתוכי, חלקים רבים ונרחבים מהלא מודע שלו וצצו לתחום המודע, והורגשו ונחוו בבהירות שלא הכרתי עד אותו רגע.

אחרי אותו חלקיק שנייה, עור התוף שלי נקרע, דם ניגר מתוך שני האוזניים, הראיה שלי התחילה להיטשטש עד שאיבדתי הכרה.

התעוררתי אחרי כמה דקות, אני משער, ראשי על שלולית קטנה אדומה וחמימה, זחלתי שני מטר חזרה לתרמיל, ותלשתי מהר שתי פיסות צמר גפן מהגוש שמיכי הכין מראש. ראיתי את מיכי כבר עם צמר גפן באוזניים, גם לו היו שני שובלים של דם קרוש משני צדדי הראש. צעקתי לו "מיכי אני ארצח אותך! אני לא מאמין שהלכתי אחריך!" אבל לא נראה שהוא שמע אותי וגם אני לא שמעתי את עצמי. ראיתי את השפתיים שלו זזות, הוא ניסה להגיד משהו אבל לא שמעתי אותו.

הבזק בצבע כחול בהיר האיר לרגע את כל העמק, נראה כי מקור האור הגיע מהשמים. הסתכלתי למעלה וראיתי אותו יורד אלינו, קשיש נחמד עם זקן לבן. הוא נראה כעוס ושמעתי קול מתרעם בתוך הראש שלי "מי עושה פה רעש באמצע הלילה? אלים ישנים פה מעליכם, נו באמת, טיפ טיפה התחשבות". ואז אלוהים הסתכל עלינו, ואז על הדם ועל עור התוף הקרוע שלנו, ואז הוא הסתכל מסביב על הרמקולים. אלוהים עשה אחד ועוד אחד והבין מה הולך פה.

חיוך רחב ומשועשע עלה לו על הפנים. בתיאום עם תזוזת שפתיו המחוייכות, שמעתי בראשי את אלוהים מפטיר "איזה דבילים..." ואז הוא נסק השמימה ונעלם בין העננים. הבזק נוסף של אור ירוק בהיר חתם את המאורע.

המשחק נגמר.

