

קונטרס

עלון ישיבת שיח-יצחק



קונטרס

אדר תשס"ט
הגיליון ה-כ"ב

ישיבת "שיח-יצחק"
ע"ש הרב ד"ר יצחק ברויאר זצ"ל
גבעת הדגן 1, אפרת
בשיתוף מוסדות 'אור תורה סטון'

עריכה: צביקה ויינגרטן
סיוע בניקוד: איתמר שחר

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

או באתר הישיבה: <http://www.siach.org.il>

תוכן העניינים

4	הנאה קדושה / עמיחי רוזנפלד
18	בין החברתי לקיומי / איתן אברמוביץ
24	תורה בחילונים תאמין / אריאל סרי-לוי
31	סיפורי דגים / צבי ויינגרטן
35	קידוש ה' ופורים משולש / הרב צבי לשם
39	מְלֻכּוֹתֶיךָ מְלֻכּוֹת / רולי בלפר
62	לראות את היופי / אהרון שלום חבר
63	מילים מחפשות משמעות / אריאל סרי-לוי
67	אמונת חכמים = כפירת טפשים?! / צבי ויינגרטן
78	האמת והשלום – אהבו? / עקיבא סגל
97	כוחה של כיפה / אביעד כהן
102	איסור אכילת מצה בערב פסח / הרב צבי לשם

הנאה קדושה

עיון בסוגיית הפתיחה של פרק "כיצד מברכין"

עמ'א' רזנפלד

לנשמת סבי, הרב שמואל אליעזר ב"ר משה רזנפלד, שהטעימני טעם גמרא

ולנשמת מורי הרב שג"ר, שהטעימני טעם סתמא

את הלימוד של פרק ששי בברכות פתחתי ללא ציפיות מרובות. כשלמדתי בעבר את הלכות ברכות שבפרק הלימוד נפל לפרטי פרטים, לדקדוקי הלכות שחורות כעורב. בשעת כתיבת שורות אינני יכול לומר האם הלימוד הפעם הצליח להחליץ מאותן קצובות, אך לגבי סוגיית הפתיחה של הפרק, התשובה בהחלט חיובית. סוגיה מוכרת זו, שכבר שברתי את שיני עליה לא פעם, הצליחה להעלות חיוך על פני, ופתחה לי מחשבות חדשות על טיבה של ברכה, קדושה, סתמא, עריכה ולכידות. בדברים הבאים אנסה לגבש חלק מהמחשבות ולגלגל אותן לכיוונים שונים.

א.

דרכן של סוגיות פתיחה לגלגל דיון סתמאי מחוסר מימרות אמוראיות. במקרה דנן, סוגיה מסוג זה מסתיימת בסופו של דף לה, ע"א במסקנת הדיון "אלא סברא הוא: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה". אמנם, מבחינה נושאת גבולותיה של הסוגיה אינם תחומים בבירור, והנושאים העולים בחלקה הראשון של הסוגיה ממשיכים להעסיק את הגמרא גם בהמשך, הפעם באמצעות ברייתות ומימרות אמוראיות, שלא זכו לדיון בחלקה הראשון של הסוגיה. המאמץ העיקרי כאן יוקדש לסוגיה הסתמאית שנבחרה לפתוח את הפרק כולו, ואליו ננסה לקשור את הברייתות והמימרות שהובאו בהמשך.

מבנה הסוגיה סבוך ולכן, קודם לדיון התוכני, ננסה לסכם אותו בצורה סכמטית. הסוגיה פותחת בשאלה "מנא הני מילי", המבקשת מקור לברכות הנהנין המנויות

במשנה הפותחת את הפרק, והסוגיה כולה מחפשת תשובה לשאלה זו. פתיחתה של הסוגיה בהצעה ללימוד מברייטא שמקורה בספרא:¹

”קדש הלולים לה” – מלמד שטעונים ברכה לפנייהם ולאחריהם, מכאן אמר רבי עקיבא: אסור לאדם שיטעום כלום קודם שיברך.

סיומה של הסוגיה בקבלת אפשרות אחרת ואף שבשורה הבאה מתברר שמקורה של אפשרות זו בברייטא, המופיעה גם בתוספתא, הגמרא מכתירה אותה דווקא כסברה:

אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה.

מבנה הסוגיה נועד ליצור השוואה ניגודית בין שתי הברייטות, כאשר הברייטא השניה מחליפה את הראשונה. ההבדלים בין הברייטות ניכרים, וניתוח עיוני המשווה ביניהם מעלה תובנות מעניינות, מעבר לניגוד אותו מציינת הגמרא בין לימוד מפסוק לבין סברה.² הנושא של הברייטא הראשונה הוא הפירות – הגדרתם של אלו כקודש הלולים הופכת אותם לטעונים ברכה. הפירות הם אובייקט של קודש הלולים, ומעיצובם ככאלה נולד האיסור המוטל על האדם לטעום קודם שיהלל = קודם שיברך. ניסוח בריסקאי יבהיר את הדברים: בדרך כלל חיובו של הגברא במצווה הופך אובייקט מסוים לחפצא של מצוה. לדוגמא, העובדה שאדם מצווה לקחת ארבעת המינים הופכת את האתרוג שלקח לחפצא של מצוה, ומטיל עליו דיני קדושה שונים. התיאור של הברייטא שונה - הפירות הם חפצא של קודש, היוצר איסור על הגברא לטעום קודם שיברך. אפיונם של הפירות כחפצא של קודש מתאימה למקור הלימוד – עולם הקודש נתפס בדרך כלל כ'חפצא של קדושה'. הסברה המסיימת את הסוגיה הופכת את ה'קטור'. לא נזכר כאן כל אובייקט של קדושה, אלא רק איסור המוטל על האדם. זהו איסור המוטל על הגברא – אסור לאדם להנות מן העולם הזה ללא ברכה. לא הפירות הם הנושא כאן, אלא האדם והנאותו.

קשה להתעלם מכך שיש כאן שתי גישות שונות לחיוב הברכות, ואולי אפילו שתי נקודות מבט שונות על העולם, שהגמרא חפצה לדחות אחת מהן ולקבל את השניה. אך נסיון לאפיינן גישות אלו בשלב זה, ללא עיסוק במה שנמצא ביניהן, השקלא והטריא של

1 ספרא קדושים פרשה ג, ט.

2 מדברי הראשונים ניתן להסיק שסברו שהבדל זה יוצר גם פער בתוקפה של הברכה – לימוד מפסוק הופך את הברכה לחיוב דאורייתא, ואילו לימוד מסברה מותיר אותה מדרבנן. הדברים אינם מפורשים בדברי הראשונים לגבי מסקנת הסוגיה, אך לגבי הקל וחומר שמציעה הגמרא במהלך הסוגיה מעירים התוס' (ד"ה לפניו, וכן ברשב"א ד"ה קל וחומר) "לאו ק"ו הוא דאם כן תהא ברכה דלפניו מדאורייתא". ההוכחה שמביאים התוס' תקפה גם לגבי מסקנתה של הסוגיה, וככל הנראה לדעת התוס' גם הסברה היא מדרבנן.

הסוגיה, יותיר אותן אוריריות ועקרות גם יחד. הנחת היסוד שלי היא שהדיון התלמודי צופן בתוכו את המטען שהגמרא מעוניינת להעמיס על כל אחת מן הברייתות, ומהלך הדיון נועד להעביר את הקורא מתפיסה אחת לאחרת. באמצעות עיון במהלך הסוגיה, בדינמיקה של הסוגיה הסתמאית, נוכל לראות מהו התהליך שהסוגיה מנסה לצייר, ולנסות לדלות אמירה משמעותית על אופיין של ברכות הנהנין.

ב.

כבר בעיון ראשוני בסוגיה עולה הבדל משמעותי שהגמרא מציינת בין פתיחתה של הסוגיה לסיומה. כאשר הגמרא מתעקשת לסיים את הסוגיה בכך שהמקור לחיוב הברכות הוא סברה, מתבלטת העובדה שהלימוד שדחתה הגמרא מתבסס על פסוק. למעבר מפסוק לסברה גב רחב, והוא יכול לשאת על גבו מטען משמעותי רב. נענין עתה בגמרא, שלב אחר שלב, בחיפוש אחר המטען שהגמרא מעמיסה על מעבר זה.

שלב 1: להכי הוא דאתא?

הגמרא פותחת בשאלה פורמלית – הלימוד הכפול שלמדה הברייתא מריבוי המילה הילולים – ברכה לפני ולאחריה, כבר תפוס לצורך זוג לימודים אחרים. עיון בשני הלימודים שמציעה הגמרא מעלה ששניהם בנויים על עקרון אחד – הלימוד הוא מפרשת ערלה ונטע רבעי, והלכות נטע רבעי נלמדות מפרשה זו ולא הלכות ברכה. אך כל אחד מהלימודים החילופיים תוקף צד אחד במבנה שבונה הברייתא.

הלימוד הראשון 'אחליה והדר אכליה' בנוי באותו מבנה שמבקשת הברייתא לבנות – כדי לאכול יש צורך בפעולה שתתיר את האכילה. טענתה של הגמרא היא שלא מדובר על הילול, על ברכה, כפי שביקשה הברייתא ללמוד, אלא על פעולה אחרת, על חילול. פעולת החילול, שהיא היוצרת את החילול, מצומצמת אך ורק לקודש, במקרה הזה – נטע רבעי. אלו דברי הרשב"א בשם הראב"ד בד"ה האי מיבעי:

פי' לא שנחליף את האותיות ונעשה הלולים כמו חלולים, אלא פירושא בעלמא הוא שההלול הזה שאמרה תורה כאן היינו הלול של חלול כשמחללין קדושתו על פדיונו... וכאן גלה הכתוב שהוא בשנה הרביעית דדרשינן האי קודש הלולים, שיהא מהולל כקדש שלא יאכל פריו בלא פדיון שיפדנו בשנה הרביעית.

עיצובו של הפרי בשנה הרביעית כמחויב בחילול הופך אותו למהולל. החיוב בחילול מכניס את הפרי לחלק מעולם הקודש, והיותו בלתי נגיש כקודש הוא ההופך אותו

למהולל. פעולה זו זהה לפעולה שהברכה אמורה לעשות לכל פרי, אף מחוץ לשנה הרביעית.

הלימוד השני שמציעה הגמרא קושר בין החילול ובין השירה בטענה שרק הטעון שירה טעון חילול. שוב חוזר המבנה של הברכה – הקודש שבפסוק **טעון** ברכה בברייתא, וכנגדה טעון שירה בהצעתה של הגמרא. על מנת לסייע לקושיה מביאה הגמרא את דבריו של ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן הלומד שאין אומרים שירה אלא על היין מדבריה של הגפן במשל יותם. היין מוצג בדבריו כאפשרות היחידה המשמחת גם אלהים וגם אנשים, והשמחה היא השירה הנאמרת על היין. הראשונים מעירים שכוונתו של ר' יונתן היא "שאיין אומרים שירה באכילת מזבח... אלא על היין בלבד".³ מבנה הטיעון ברור – ישנה התאמה בין השירה הנאמרת עם אכילת המזבח להילול/חילול הנדרש לאכילת אדם, וזו מגבילה את השירה/הילול ליין בלבד.

אם נשוב לשאלת הגמרא הפותחת שלב זה – "להכי הוא דאתא" נראה שהיא מקבלת עתה משמעות רחבה יותר – הגמרא דוחה את האפשרות ללמוד מ"קודש הילולים" את ברכות הנהנין המנויות במשנה בטענה שאותו הילול איננו ברכה שמברך אדם על כל דבר שהוא אוכל, אלא חילול המצומצם לזמן מסוים ולפרי המשמח אלהים באכילת המזבח.

שלב 2: דאתא בקל וחומר

השלב הבא בגמרא מצמצם את הקושיה לעת עתה רק לשיטתו של הסובר "כרם רבעי". המחלוקת היא האם פרשת ערלה, האוסרת את הפירות בהנאה בשלשת השנים הראשונות ומגדירה אותם כקודש הלולים ברביעית נוגעת לכל פירות האילן, או רק לפירות הכרם. פשט הכתובים תומך בצורה ברורה בשיטת נטע רבעי, ומ"ד כרם רבעי צריך לצמצם את "כל עץ מאכל" לעץ אחד בלבד. האפשרות שעלתה בשלב הקודם היא לטעון שהעץ היחיד שראוי להיות קודש הלולים הוא העץ הטעון שירה, העץ המשמח גם אלוהים. הגמרא מעירה שישנה אפשרות אחרת לצמצם את משמעותה של הפרשה, באמצעות הגזרה השווה שמציע רבי, המלמדת שהתבואה המופיעה בסופה של פרשת ערלה איננה אלא תבואת כרם. קבלת לימודו של רבי מפנה הילול אחד לברכה ויוצר מבנה מעניין – הילול אחד מלמד על הצורך בחילול כרם רבעי – אחליה והדר אכליה, והשני מלמד על הצורך בברכה.

הקושי שעליו מעירה הגמרא בשלב זה הוא הצורך בלימוד לברכה לפנייהם ואחריהם, כפי שנלמד בברייתא. הגמרא בוחרת לשייך את ההילול היחיד לברכה

3 תוס' ד"ה שאין, ובצורה דומה רשב"א ד"ה מנין.

אחרונה דווקא, ולא לברכה ראשונה, למרות שאפשר היה לבנות את הטיעון בצורה הפוכה ולשייך הילול זה דווקא לברכה ראשונה.⁴ הסיבה לכך היא ככל הנראה רצונה של הגמרא לשלב כאן את הקל וחומר המסיים שלב זה בגמרא – "כשהוא רעב לא כל שכן?".

בשלב זה הגמרא מייחסת את הקל וחומר לשיטת כרם רבעי, ובהמשך הסוגיה תכריח הגמרא קל וחומר זה גם לאפשרות אחרת שתציע, לימוד משבעת המינים. אך נראה שהמבנה של הגמרא בנוי בצורה המבליעה את העובדה שגם לשיטת נטע רבעי. הקושיה המכריחה קל וחומר זה לשיטת כרם רבעי קשה גם על שיטת נטע רבעי, שגם הוא זקוק להילול אחד על מנת ללמוד 'אחליה והדר אכליה'. ניכר שהגמרא מתאמצת לשלב קל וחומר זה גם באפשרויות שאותן תדחה בהמשך.⁵

שלב 3: שאר מינין מנין

דרכה של הסוגיה עדיין מוליכה אותה בעקבות שיטת כרם רבעי, ועתה היא תוקפת בצורה שונה. אף אם אפשר ללמוד מקודש הלולים, הרי שלדעה זו הפרשה עוסקת רק בפירות הכרם, וממילא תחומה של הברכה מצטמצם רק לאלו. הגמרא, לעומת זאת, מחפשת מקור לכל ברכות הנהנין, ולא רק לפרי הגפן. הלימוד שהגמרא מציעה בנוי על הצד השווה, כאשר המכנה המשותף הוא "דבר שנהנה וטעון ברכה". בתחילה מנסה הגמרא ללמוד רק מפירות הכרם, ולאחר מכן מוסיפה לכך את הקמה, שגם היא מחוייבת בברכה.⁶ את הלימוד משני אלה יחד דוחה הגמרא במאפיין משותף המכניס אותם לקטגוריה צרה – צד מזבח. הנסיון למצוא מקור בברכה ראשונה באמצעות הצד השווה נתקל בגבולות המקדש. המקורות המפורשים בפסוקים מצטמצמים רק למה שעולה על המזבח – המנחות והנסכים, יין, שמן וקמח. בצורה דומה דוחה הגמרא את הנסיון ללמוד משבעת המינים. צד מזבח אמנם אין להם, אך צד מקדש יש – הם

4 בשלב זה, לימוד אחד תפוס לאחליה והדר אכליה' והשני פנוי ללמוד ברכה. לכאורה מסתבר יותר ללמוד מההילול ברכה ראשונה, וברכה אחרונה ללמוד ממקור אחר, כגון "ואכלת ושבעת וברכת", שנוכח כל הזמן ברקע הסוגיה (ראה רש"י ד"ה קמה וד"ה שבעה). הבחירה של הגמרא בכיוון זה נובעת מהרצון לשלב כאן את הקל וחומר, אך גם מהעובדה שברור שנושא הסוגיה הוא ברכה ראשונה, שבה עוסקת המשנה, ולא ברכה אחרונה המוזכרת רק במשנה האחרונה של פרקנו ובפרק שביעי.

5 המאמץ ניכר אך יותר בהמשך, כאשר לאחר שהגמרא כבר דחתה את הנסיון ללמוד משבעת המינים בטענה "מה לשבעת המינין שכן חייבין בבכורים" היא חוזרת על המהלך המופיע כאן, ומכריחה שגם אפשרות (דחויה!) זו חייבת לקבל קל וחומר זה.

6 רש"י מסביר שחיוב הברכה של הקמה נלמד מ"ואכלת ושבעת וברכת". פסוק זה הוא המקור גם ללימוד משבעת המינים שהגמרא מציעה בהמשך. העובדה שהגמרא איננה מזכירה פסוק זה במפורש, אע"פ שהוא עומד ברקע הסוגיה כאן והגמרא מכירה אותו בתור מקור מברייטות אחרות (ראה בבלי ברכות מח, ב) מחזקת את השערתנו שהנושא של הסוגיה הוא דווקא ברכה שלפני האכילה, ובברכה שאחריה הגמרא איננה נזקקת לדון.

מובאים אל הכהן למקדש כמעין קרבן, ומונפים גם הם לפני המזבח. הגמרא איננה חפצה בצמצום הברכה אל המקדש בלבד, ומסיבה זו דוחה את הלימוד מכרם רבעי.

שלב 4: דלאו בר נטיעה

שלב זה משיב אותנו לנקודת ההתחלה של הסוגיה – אל הצומת שבו פנתה הגמרא לכיוון של כרם רבעי. כאן שבה הגמרא ודוחה גם את הכיון השני, נטע רבעי, שלו הניחה לפני כן. דחייתה של הגמרא בנויה על אותו עקרון כמו הדחייה של כרם רבעי – תחומו של המלמד צר יותר מזה של הלמד. אף אם קודש הלולים הוא נטע רבעי ולא רק כרם רבעי, הרי שבסופו של דבר מדובר רק על מה שהוא בר נטיעה, ולא על אוכל שמקורו בחי, וברכה לאלו מניין?

ג.

מהלך הסוגיה בנוי על שאלה מרכזית אחת שבאמצעותה דוחה הגמרא את הלימוד הראשוני מקודש הלולים. המכנה המשותף של כל השאלות ששאלה הגמרא הוא התחום המצומצם שמאפשר לימוד זה. יריעת הלימוד מכרם/נטע רבעי צרה מלהכיל את מכלול ברכות הנהנין המנויות במשנה, וכל דרך שבה ניסתה הגמרא להרחיב תחום זה לא צלחה. כחלופה לתחום המצומצם של כרם/נטע רבעי מציבה הגמרא את האכילה עצמה, או ליתר דיוק את ההנאה מהאכילה, שהיא המחייבת ברכה. מחייב מסוג רחב הרבה יותר, ובהגדרתו כולל כל דבר מאכל.

אלא שבחינת מהלך הסוגיה מעלה למעבר בין הברייתות מוסיפה הגמרא מעברים נוספים. נראה שהשינוי במקור לחיוב ברכות משתקף במישורים אחרים של הדיון, מלבד המישור שאיתו פתחה הסוגיה, התשובה על השאלה "מנא הני מילי".

השינוי הבולט ביותר בסוגיה הוא השינוי בטכניקת הלימוד. הסוגיה פותחת בברייתא הלומדת מ"קודש הלולים לה" את חיוב הברכה. הברייתא איננה מסתייעת בתיווכה של כל טכניקת לימוד, ורואה את חיוב הברכה כנובע ישירות מהפסוק. בשלב הבא בגמרא מציעה הגמרא להעמיד לימוד זה באמצעות גזרה שווה, ובסופו של דבר מכריחה גזרה שווה זו להסמך על קל וחומר, שאותו היא מצמידה לכל אחד הכיוונים בסוגיה. לאחר שהגמרא פונה אל האפשרות ללימוד בבניין אב ודוחה אותה, מסקנתה של הסוגיה נוטשת את המידות שהתורה נדרשת בהן ופונה אל הסברה, שאיננה נסמכת כלל על לימוד מפסוק. כבר בפתיחה עמדנו על המעבר מלימוד מהפסוק אל הסברה, אך דומה שהוספת גזרה שווה וקל וחומר מציבים את שני אלו על ציר ברור יותר הנע מן

ההתגלות האלוקית בתורה אל הסברה והשכל האנושי. בתפיסה התלמודית, גזרה שווה נתפסת כהלכה למשה מסיני ואין אדם דן בה אלא אם כן קבלה מרבו.⁷ במרכז של הסוגיה מצוי הנסיון ללמוד בבניין אב, שאף הוא בנוי על בסיס בפסוק, שעליו מושלך האפיון ההגיוני של הצד השווה. על כל השלבים בסוגיה כופה הגמרא קל וחומר שגם הוא נזקק אמנם לדיני התורה על מנת להאחז בהם לקבוע מי הקל ומי החומר, אך כולל מידה רבה יותר של מעורבות אנושית, והוא הקרוב ביותר אל הסברה החותמת את הסוגיה.

ברי שאפיונים אלו של המידות שטחיים, אך למרות זאת אפשר לראות בבירור את המעבר ההדרגתי של הסוגיה מן הפסוקים אל הסברה, מן ההתגלות האלוקית אל ההגיון האנושי. ההדרגה שבמעבר מתבלטת כאשר בוחנים ההצעה ללמוד בבניין אב. הצד השווה שהגמרא מציעה "דבר שנהנה וטעון ברכה" משלב בתוכו מושגים השאולים מן הברייתא הפותחת את הסוגיה ומן השורה האחרונה שלה. הגדרת האוכל כ'דבר שנהנה' שאול מסיימה של הסוגיה – "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה", והטרמין "טעון ברכה" שאול מהברייתא הפותחת אותה. הגמרא משתמשת במכנה משותף שמקורו בסברה (כך לפי דרכה של הסוגיה) על מנת לנסות להרחיב את הלימוד מן הפסוק.⁸

המעבר מן האלוהי אל האנושי בא לידי ביטוי במעברים נוספים בסוגיה. כבר עמדנו לעיל על הפער בין הברייתא הפותחת את הסוגיה לבין סיומה, אך עתה מוארים הדברים באור שונה. מחייב הברכה בפתיחתה של הסוגיה הוא העובדה שהפירות הם קודש, שייכותם לצד האלוקי הנבדל של המציאות. בסיומה של הסוגיה המחייב איננו קדושת הפירות ואלוהיותם, אלא ההנאה שהאדם מפיך מהם. לכך נוכל להוסיף את צורת החיוב כפי שהעלינו לעיל – בפתיחת הסוגיה הברכה נעשית על חפצא של קדושה המחויב בברכה, ובסיומה מדובר גברא המחויב בברכה על מנת לענות.⁹ קצה הגרף המסיים את הסוגיה שוב ממקם את עצמו בסובייקט, באנושי.

7 ראה בספרו של ישראל ד. גילת, פרקים בהשתלשלות ההלכה עמ' 373-365.

8 לפי דרך זו אולי נוכל להבין את סיומו של שלב 3 בסוגיה. כאשר הגמרא דוחה את הנסיון ללמוד בצד השווה מכרם וקמה בטענה "מה להצד השווה שבהן שכן יש בו צד מזבח, ואתי נמי זית דאית ביה צד מזבח" היא טוענת שאף זית איננו נלמד בצד השווה אלא כתוב במפורש בפסוק שהרי הוא נקרא כרם. טענת הגמרא אמנם נדחית בדברי רב פפא ש"כרם זית אקרי", אך לדרכנו נראה שמהלך זה נועד להדגיש את מגמת הגמרא בסוגיה כולה. הטענה שזית איננו נלמד מצד מזבח אלא כתוב במפורש מעמידה על המגבלה של הנסיון ללמוד בבנין אב - הוא איננו מצליח לפרוץ את גבולות הכתובים, והצד השווה מצליח ללמד רק את מה שאפשר ללמוד בכל מקרה - מה ש"בהדיא כתיב ביה".

9 גם כאן נוכל לראות את הצעת הגמרא ללימוד בצד השווה כשלב ביניים - אפיונו של החפצא המחויב בברכה הוא העובדה שהאדם נהנה ממנו.

אל מול סיומה של הסוגיה באכילה ובהנאה האנושית נוכל להציב ניגוד נוסף. במהלך הדיון בסוגיה עולה מספר פעמים ההנאה האלקית – הלימוד מקודש הלולים מצטמצם רק למה שמשמח אלהים (מה שבא לידי ביטוי בכך שאין אומרים שירה על אף אכילת מזבח מלבד היין), והצד השווה מצטמצם רק למה שיש בו צד מזבח.

ד.

אך מה משמעותם של חילופים אלו, שמעבר להכתרתם בכותרת כללית של מעבר מאלוהי לאנושי קשה לכנס אותם תחת כיפה אחת? האם אפשר לגבש משלל שינויים אלו אמירה עקרונית אחת? דומני שתיאור מחודש של המתרחש בסוגיה לאחר השגי הסעיף הקודם מאפשרת לכל הפחות קריאת כיוון.

הגמרא מחפשת מקור לדיני המשנה המתיימרים לחייב ברכה על כל דבר שהאדם אוכל – מן הגפן והפת, הזוכים לברכה משל עצמם, ועד למה שאין גידולו מן הארץ, ואפילו למין קללה.¹⁰ טענתה הכללית של הסוגיה היא שהלימוד שהיא מציעה בתחילה מקודש הלולים מצומצם מדי, ואיננו מסוגל להוות מקור לדין המשנה הכללי. כחלופה מציעה הגמרא את הסברה המסיימת את הסוגיה. אך דומה שהדמיון הרב בין המעברים השונים בסוגיה – המעבר בין פתיחת הסוגיה למסקנתה מחד ושאר ההבדלים שנמנו מאידך, איננה מקרית, והיא מנסה להציג טענה חריפה יותר.

מספר רב של מעברים ושינויים מאפשר ליצור מערכת משוואות רבת נעלמים, שבה אפשר לייצג כל נעלם באמצעות חבריו. הסוגיה בוחרת לייצג את התרחבות חיוב הברכה מן הקודש אל ההנאה האנושית באמצעות מעבר מלימוד מפסוק לסברה, כאשר בדרכה היא שוללת את המידות שהתורה נדרשת בהן. הטענה היא שעל מנת לברך על הכל כולל הכל, אין אפשרות להסתמך על ההתגלות כעוגן יחיד. הלימוד מן הפסוקים תמיד ישאר מצומצם לגבולות הקודש. בצורה דומה, הקדושה והברכה שמקורן בפסוקים תמיד נותרים מוגבלים בתוך אובייקטים מסויימים שניתן לקשר אותם באופן ישיר אל מקור הקדושה, אם משום שיש להם צד מזבח או משום שהם משמחים גם

10 משניות א – ג בפרק ו בנויות במתכונת של כלל ויוצא ממנו – לאדמה ולאילן כל אחד יוצא דופן משל עצמו (חוץ מן היין... מן הפת), האילן עצמו הוא יוצא דופן של האדמה (אם אכן הנימוק של משנה ב הוא ש"פירות האילן בכלל פירות האדמה" כפי שמפורש בירושלמי), וכל אלו הם חלק מהכלל של 'הכלי הכולל גם את מה שאין גידולו מן הארץ. כתבי היד של המשנה אינם גורסים את המשפט "על החלב ועל הגבינה ועל הביצים אומר שהכל", ולפי גרסה זו הקטגוריה "דבר שאין גידולו מן הארץ כוללת בעיקר מיני קללה – חומץ נובלות וגובאי, ולדעת ר' יהודה כלל אינה מחוייבת בברכה. הבנה זו מתאימה ללשון הברכה "שהכל נהיה בדברו" מכיון שכפי שכתב העירו (ראה מאמרו של שלמה נאה "עושה שלום ובורא את הכל" בתוך זכרון משה, ספר זכרון לר' משה נאה, ירושלים תשס"ה) המילה הכל משמשת בלשון חז"ל ככינוי לרע. מבנה המשנה והקצנת חיוב הברכות עד לדבר מלמד על כך שברצונה לכלול את כל האכילות, ולחייב ברכה בכולן.

אלהים. כללו של דבר, הנסיון להחיל קדושה וברכה על כל הנאה, על כל פרט במציאות חייב לפרוץ את גבולות התורה. על מנת ש(חיוב) הברכה תחול על כל דבר שהאדם נהנה ממנו יש לחפש את מקור החיוב אצל האדם עצמו, בסברתו ובהנאותיו.

הוספת עוד ניגוד אחד בין פתיחת הסוגיה לסיומה תוכל להרחיב עוד יותר את מערכת המשוואות, ולהוסיף למעגל המשמעויות גם פן הסטורי. הברייתא הפותחת בלימוד מן הקדש המזוהה במהלך הסוגיה עם המקדש והמזבח. אל מול אלו נוכל להציב את הניסוח בו מסתיימת הסוגיה – איסור להנות מן העולם הזה בלא ברכה. מגמת ההתרחבות מקבלת כאן צביון גיאוגרפי. בפתיחת הסוגיה האדם מחויב לברך על הנאתו ממה שמקורו במקדש ובאכילת המזבח, ובסופה הוא מחויב לברך על כל הנאה שנהנה מהעולם הזה. הגבולות הנפרצים כאן הם גבולות המקדש, ומעבר להם ניצב עולם מלא הנאות, שכל אחת מהן מחוייבת בברכה. היכולת לעמוד בתפיסה של ברכה על מלוא כל הארץ נקשרת במעבר אל הסברה, אל היצירה האנושית וההתגלות דרכה.¹¹ אך טבעי הוא לקשור מעבר מעין זה לעולם מחוסר מקדש, לעולם שבו המצוות צריכות להתקיים בגבולין, והקדושה צריכה להתפשט גם כאשר המרכז חסר.¹²

פתחנו בחיפוש אחר אמירה עקרונית העולה מן הסוגיה. את מה שהעלינו עד כה קשה לסכם באמירה עקרונית אחת, מכיון שהסוגיה משתמשת בשלל מערכות דימויים שאותן היא קושרת זו לזו, ובעקבות הדימוי שבו השתמשנו אנו לעיל, אפשר לבטא כל אחד מהנעלמים רק באמצעות הנעלמים האחרים. אך דומה שחלף אמירה ברורה נוכל לחוש את התנועה שאותה מייצרת הסוגיה – תנועה מן המצומצם אל הנרחב והבלתי מוגבל, תנועה הנקשרת למעבר מההתגלות אל ההגיון והסברה, מן המקדש אל העולם הזה, מן הקדשים אל הנאות החולין, מעולם של אובייקט לעולם סובייקטיבי. כמו דרשה חסידית,¹³ תוך כדי הדיון הסוגיה שוזרת את התחומים השונים בצורה שבה לכדי חוט מחשבה המתפתל והולך מן קודש אל חול מבורך, מן הסובב אל הממלא.

11 לכל אלו נוכל לצרף את דבריהם של הראשונים שראו בסיומה של הסוגיה מעבר מחיוב דאורייתא לחיוב מדרבנן (ראה לעיל הערה 2). אמנם, הסוגיה עצמה איננה מכריחה מסקנה כזו (הראשונים מכריחים זאת על סמך הסוגיה בדף כא, א, ואדרבה, כפי שהגמרא מציינת במקומות אחרים – "למה לי קרא, סברא היא" (כתובות כב, ע"ב, וראה גם פסחים כא, ע"ב).

12 מבנה המסכת והברכות והסעודה כעבודה מקבילה לתפילה.

13 דימויים אלו נטלתי מעבודתו של איתן אברמוביץ' נ"ו שפיתח רעיון זה בהקשר של דרושי ר' צדוק הכהן מלובלין, ושיחותי עמו עזרו לי בהבהרת הרעיון, שלוחה לו תודה.

ה.

בעולם המחקר, שבו נמצאת הנחת היסוד שבה פתחתי את הדברים, לפיה הדינימיקה הפנימית של הסוגיה מלאה במשמעות או לכל הפחות מזמינה את חיפוש המשמעות, נוטים בכל זאת להעניק מעמד שונה מעט לסוגיות פתיחה, ולאילו ניתנת גם רשות הדיבור בצורה חופשית מעט יותר.¹⁴ סוגיות פתיחה מתאפיינות באיחורן ובדיון הסתמאי שלהן. את העובדה שהדיון הוא סתמאי קל לזהות בדרך כלל, אך את האיחור נהוג להוכיח בכך שהסוגיה מכירה כבר עריכות של סוגיות אחרות הנמצאות בפנים הפרק. לטעמי, ההכרות עם סוגיות אחרות איננו מעיד דווקא על איחור, ולעיתים הקשרים בין הסוגיות מעידים על עריכה משותפת, או לכל הפחות על עריכה המתבססת על אותם עקרונות יסוד.

בחינת הסוגיות הראשונות בפרקנו מעלה שניתן למצוא קווי דמיון רבים בינו לבין סוגיית הפתיחה. לאחר הדיון הכללי של סוגיית הפתיחה (שממשיך להתגלגל לנושאים שונים כמו היחס בין "ואספת דגנך" לבין "לא ימוש" או בין דורות ראשונים לדורות אחרונים), עוברת הסוגיה לדון בברכת הגפן, וממנה אל השמן וקמח החיטה. שלושת אלו בולטים גם בסוגייתנו, הלא הם הכרם, הקמה והזית, ששלושתם נזכרים בפסוק ולשלושתם צד במזבח. בתוך הסוגיות גם שבה ועולה שאלת היחס בין הכרם והקמה הזוכים לברכה משל עצמם לבין שמן זית שברכתו נותרת בעינה.

תוכנו של הסוגיות הקצרות מלא גם הוא בקישורים לסוגייתנו, ונעמוד רק על כמה מהם. בכל הסוגיות הסוגיה טורחת לקשר את הברכה לשאלה האם האדם נהנה מן הפרי, ובאיזו צורה. לגבי היין טורחת הגמרא להביא את הפסוק מתהילים קד "ויין ישמח לבב אנוש... ולחם לבב אנוש יסעד"¹⁵ ובכך מדגישה את ההנאה האנושית מן הפירות, לעומת שמחת אלוהים הבולטת בפסוק שהובא בסוגיית הפתיחה – "ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים". גם מסקנתה של הסוגיה מושפעת מהשימוש האנושי – הברכה המיוחדת של הגפן והלחם נובעת מכך שהוא סעיד, כלומר שבני אדם קובעים עליהם את סעודתם,¹⁶ ולא מתכונות הטבועות בפרי ומייחדות אותן.

הדיון על ברכת השמן גם הוא בנוי על אותן הנחות יסוד. סיומו של הדיון גזור מסיומה של הסוגיה שדנו בה לפני כן – "כיון דאית ליה הנאה מיניה בעי ברוכי" הוא

14 מאמר הרב ברנדס, וייס?

15 הגמרא מתעלמת באלגנטיות מאמצעו של הפסוק "להצהיל פנים משמן", כיוון שמגמתה כאן היא דווקא להבדיל בין היין והלחם לשמן. סוגיה קצרה זו זוקקת דיון נרחב יותר, שאין לו מקום כאן.

16 קרוב לודאי שהמונח סעיד שבו משתמשת הסוגיה גזור מדברי האמוראים בסוף הסוגיה הדנים בשאלה "אי קבע עלויה סעודתיה".

ניסוח חיובי של "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה". גם האפשרות שלא לברך על מה ש"אוזוקי מזיק" תתכן רק לפי עקרון זה, ולא אם מניחים שישנם אובייקטים המחייבים ברכה.¹⁷ בקביעה דומה מסתיימת גם הסוגיה העוסקת בקמח חיטה, אלא ששם הדגש הוא הפוך – כל דבר שהאדם נהנה מחוייב בברכה, אפילו אם הוא עלול לגרום לו נזק.¹⁸

דרך הילוכנו למדנו שמסקנתה של סוגיית הפתיחה איננה מצטמצמת רק לכאן, ועורכי הסוגיה שהעדיפו את הסברה על פני הפסוק היו מוכנים גם לעצב את הלכות הפרק על פי מסקנתם. ואל יהא הדבר קל בעיניך – קל ללמד שיעור מחשבתי יוצא דופן, אך קשה הרבה יותר להציב אותו כאתוס המכונן הלכות פרטניות. אמנם, בקל ניתן להפוך את המשוואה – ראש לכל התעצבו ההלכות, ולאחריהן התעצבה סוגיית הפתיחה עם האמירה העקרונית. בנידון דידן אין הכרח בדבר, מכיוון שלפחות הסוגיות הראשונות שבהן עסקנו גם הן סתמאיות. אך אם נאמר כך נוכל לראות כאן התפתחות מעניינת ואמיצה לא פחות. אם העדפת ההנאה האנושית כקריטריון לחיוב הברכות קדמה לסוגיית הפתיחה, הרי שהמשמעויות שמעמיסה סוגיית הפתיחה על חידוש זה לוקחות אותו שלב אחד הלאה ומעתיקות חידוש זה לתחומים אחרים. אם סוגיית הפתיחה קדמה לסוגיות בהמשך, הרי שיש לראות את הסוגיות ההלכתיות כנסיון לעצב עולם הלכתי בהתאם לתפיסה המחודשת של סוגיית הפתיחה.

נסיים פרק זה בהערה קצרה נוספת על העריכה. הסוגיה מכתירה את הקביעה "אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה", כסברה, ואיננה טורחת לבסס אותו בפסוק או לתת לו מעמד ותוקף כלשהו, וזאת מהסיבות שהעלינו לעיל. אך כל זאת למראית עין, מכיוון שבשורה הבאה מובא משפט זה כחלק מברייתא ארוכה במעט:

תנו רבנן: אסור לו לאדם שיהנה מן העולם הזה בלא ברכה, וכל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - מעל.

ברייתא זו מובאת כפתיחה לסוגיה קצרה הממליצה ומחייבת ללמוד את הלכות ברכות. אך נראה שסיומה של הברייתא מעניק עומק נוסף לסוגיה שקדמה לה. הביטוי "מעל"

17 דבריו של ר' יהודה במשנה "כל שהוא מין קללה אין מברכין עליו" מתייחסים למינים שהם מין קללה. הטענה של הגמרא היא שלא רק מיני אוכלים מזיקים אינם מחוייבים בברכה, אלא יתכן אוכל שבנסיבות מסויימות איננו מין קללה, ובכל זאת כאשר הוא מזיק אין מברכים עליו.

18 גם הדיון בקורא, העוקב אחר דיון זה בגמרא, ניתן להבחין בקו מחשבה זה. הגמרא דוחה את האפשרות שברכת הקורא משתנה בגלל אופיו של הפרי (סופו להקשות), ומעדיפה את הדעה שמברכים עליו בורא פרי האדמה ומשתמשת לצורך כך בנימוק הנוגע לדרך שימושם של בני האדם – נטעי אינשי אדעתא דהכי. אמנם, כאן ניתן להבחין במעבר לנימוק מסוג אחר – העיסוק איננו בדרך ההנאה אלא בשאלה לשם מה נוטעים בני האדם את הצמח, כלומר האם זוהי ההנאה המבוקשת מן הפרי בדרך כלל.

החותם את הברייתא שאוב מהעולם שבו פתחה הסוגיה, עולם הקודשים. האם יש כאן סתירה לכל המהלך שבנינו עד כה? אפשר שכן, אך נראה לי סביר לא פחות שכוונת הגמרא לסגור את המעגל בכינון סוג אחר של קדושה ומעילה. שוב אין זו מעילה בקודש הגבול בתחום מצומצם, אלא מעילה בעולם הזה, שכל כולו קודש. הדבר ניכר במספר דרשות המופיעות בהמשך:

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה - כאילו נהנה מקדשי שמים, וכתוב: "לה' הארץ ומלואה".

רבי לוי רמי: כתיב "לה' הארץ ומלואה", וכתוב: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"!

לא קשיא, כאן - קודם ברכה, כאן - לאחר ברכה.

אמר רבי חנינא בר פפא: כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה כאילו גזול להקדוש ברוך הוא וכנסת ישראל, שנאמר: "גזול אביו ואמו ואומר אין פשע חבר הוא לאיש משחית" ואין אביו אלא הקדוש ברוך הוא, שנאמר "הלא הוא אביך קנן" ואין אמו אלא כנסת ישראל, שנאמר: "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך".

כאן הקודש איננו מצומצם רק למקדש, והארץ ומלואה הופכים לקדשי שמים. כוחה של הברכה מקביל הוא לכוחו של הפדיון, ההילול/חילול, המשתף את כנסת ישראל בבעלות על העולם הזה ונותן את הארץ לבני אדם.

ו.

לסיום, עוד הערה קצרה על טיבה של הברכה הנהנין ועל התודעה שהן מבקשות ליצור. נעיין בתוספתא ד, א המקבילה לברייתא האחרונה שבה עסקנו:

לא יטעום אדם כלום עד שיברך שני' "לה' הארץ ומלואה".

הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל, עד שיתירו לו כל המצות.

לא ישתמש אדם בפניו וברגליו אלא לכבוד קונו שני' "כל פעל ה' למענהו".

הקביעה השניה של הברייתא קשה ומסורבלת, כאשר לא ברור היחס בין הברכה לבין המצוות. ליברמן הציע שהמשפט מורכב משני היגדים שונים, כאשר על המשפט "הנהנה

מן העולם הזה מעל עד שיתירו לו כל המצוות¹⁹ הורכב המשפט המוכר לנו מסוגייתנו – "כל הנהנה מן העולם הזה בלא ברכה מעל". קריאה כזו מאפשרת לראות במשפט השני השלמה למשפט הראשון בברייתא - ברכה או מצווה מתירות את האכילה או ההנאה מן העולם הזה.

עד כאן המצב דומה לזה שבברייתא שבגמרא, אך המשפט הבא בתוספתא מעניק למשפט זה שדה פרשני רחב יותר. הקביעה "לא ישתמש אדם בפניו וברגליו אלא לכבוד קונוה" משתמשת במבנה של המשפט הקודם, אך מקצינה אותו. נוכל לצייר את ההשוואה בטבלה הבאה:

מקור	מתיר	אובייקט	פעולה
לה' הארץ ומלואה	ברכה/מצוה	עולם הזה	טעימה/הנאה
כל פעל ה' למענהו	כבוד קונוה	פניו ידיו ורגליו	שימוש

מגמת ההקצנה ניכרת בכל אחד מחלקי המשפט – המשפט הראשון אוסר על טעימה והנאה, לעומת המשפט השני האוסר כל שימוש. המשפט הראשון מעמיד את האדם מצד אחד, ולעומתו את העולם הזה, והמשפט השני מציב אל מול האדם את גופו שלו. כנימוק לכך מציבה התוספתא פסוקים שונים – המקור לאיסור ההנאה ולחיוב הברכה הוא העובדה שהארץ לה', ואילו במשפט השני הבעלות מתרחבת לכל – "כל פעל ה' למענהו" – וכיוון ש"את הכל ברא לכבודו"²⁰ אין להנות מהכל אלא לצורך כך. תביעתו של המשפט האחרון בתוספתא גדול מן הראשון. המשפט האחרון בתוספתא חוצה את אישיותו של האדם ומפריד בינו לבין גופו, כאשר הוא נתבע לחשב כל מעשה, כל תזוזת יד ורגל, ולדקדק בכבוד קונו. פניו ידיו ורגליו נתפסים כמשאבים שהונחו לפני האדם, כמו הנאות העולם הזה, ואין לו להשתמש בהם אלא למענהו.²¹

הניגוד בין שתי המשפטים בולט. בעוד המשפט הראשון מסתפק בדרישה מעשית מינורית, ברכה מתירה את ההנאה, המשפט השני בתוספתא מעמיק אל פנים הנפש

19 שמשפט דומה לו מופיע בירושלמי – "כתיב 'לה' הארץ ומלואה תבל ויושבי בה" - הנהנה כלום מן העולם מעל, עד שיתירו לו המצוות".

20 לשון רש"י במקבילה בבבלי שבת נ, ע"ב.

21 ליברמן פירש משפט זה בתוספתא כך: "לא ישתמש אדם בהם להנאתו גרידא אלא לכבוד שמים, ואם הוא עושה כן הרי כבוד שמים מתירן לו בהנאה". אל מול גישה זו הוא מעמיד את גישת שמאי הטוען ש"יעשה חובותינו עם הגוף הזה" ובעקבותיו ר"א שהיה בועל כמי שכפאו שד. יתכן שדבריו של ליברמן נכונים, וגישה התוספתא מאפשרת ומתירה מעורבות של הסובייקט בהנאת הגוף, לעומת גישת השמוטים המשתמשת בכפיה על מנת לנתק בין הסובייקט להנאה. אך בהקשר של ברייתא זו נראה שהדגש הוא הפוך. המשפט האחרון של התוספתא מקצין את הקביעה ומציב אפילו את גופו של האדם כשייך לקב"ה וקובע תנאים מחמירים לשימוש בו.

ודורש מהאדם עבודה פיצול בין גופו לנפשו ותודעה מלאה בכל מעשה. צירופם של שני משפטים רחוקים זה מזה פורש ביניהם שדה פרשני רחב. בחקר צירופם של אגדה והלכה נהוג לראות את האגדה כיוצרת דרישות מחמירות יותר מאשר ההלכה הקובעת סף ראשוני נמוך, ואת צרופה של הראשונה לשניה כיוצרת דרישה מחמירה יותר מן הדרישה הלכתית המעשית. לפי דרך זו ניתן לטעון שבעוד המשפט הראשון, בעל האופי ההלכתי יותר מבקש רק מעשה, ברכה, על מנת להתיר את האכילה, המשפט השני תובע דרישה 'אגדית' שבה מותר לאכול רק לכבוד קונוהו. במקרה שלנו, נראה שהשדה שבין שני המשפטים מכיל גם פרשנות הפוכה. ההקבלה בין השימוש לכבוד קונוהו לבין הברכה מאפשרת לטעון שאמנם מותר להשתמש בפניו ידיו ורגליו רק לכבוד קונוהו, אך כאשר אדם אוכל ומברך על אכילתו, הרי שהוא מגדיר אכילה זו כאכילה 'לשמה'. הברכה מכוונת את האכילה לכבוד קונוהו, ומאפשרת למשמח אנשים לחזור ולשמח אלהים.²²

השתא דאתינן להכי, נימא מילתא במבנה המסכת. כבר עמדו על כך שמסכת ברכות מציגה את 'המערכת הליטורגית היומיומית'.²³ חמשת הפרקים הראשונים של המסכת משתלבים יפה בנושא זה, כיוון שהם עוסקים במה שבימינו מרכיב את שלושת תפילות הקבע. את צירופן של ברכות הסעודה למערכת זו יש להבין לאור דברינו לעיל. הברכה לפני האכילה הופכת את אכילתו של האדם למעשה מצווה, לפעולה הנעשית לכבוד קונוהו. ממילא, ראויות סעודותיו היומיומיות של האדם לעמוד בשורה אחת עם קריאת שמע ותפילה.

22 בכיוון דומה הולך ר' צדוק (צדקת הצדיק ה) בפיסקה העוסקת דווקא בקריאת שמע: "ואעפ"י שיעקר חיוב קבלת עול מלכות שמים בקריאת שמע, מכל מקום חיובה נמשך לעולם, שאפילו רגע אחד לא יזוז ממנו העול... אבל של שחרית רק בתחילת הקימה וכמו הברכה בתחילת המצוה סגי על כל המצוה אף שנמשכת זמן מה, לפי שקבלת העול די בתחילת המעשה, ואח"כ קדושת המעשה ממשכת. וכמו בלשמה גבי גט... הכא נמי ביום שהוא עת המעשה... מה שאין כן בקומך הוא רק בתחילת יום דאז קמין ועומדין, מה שאין כן כל היום הולך ויושב ולא שייך בקומך. והיינו דעל יום מעשה כללות הקבלת עול מלכות שמים בתחילת היום דיי". הנושא של ר' צדוק שונה, אך את הפער בין קבלת עול מלכות שמים שחיובה נמשך לעולם לבין קריאת שמע הנעשית בבוקר הוא פותר באמצעות הדגם של הברכה הנעשית בתחילת המעשה, וקדושת המעשה ממשכת. בצורה דומה, הברכה הנעשית בתחילת האכילה הופכת את הסתמא ללשמה, ומאפיינת את האכילה כילכבוד קונוהו.

23 ראו מאמרו של ישי רוזן-צבי, "ברכות הראייה והופעת המערכת הליטורגית בספרות התנאית", JSIJ 7.

בין החברתי לקיומי

א"ת אברמוביץ

"לא היינו קרובים האחד לשני, ועם זאת קרובים עד מאוד. בשיחות המועטות שהיו לנו ביטאנו בעיקר כאב על כך שכל אחד מאתנו אינו השני. אני כאבתי את החיסרון הגדול שבי שאיני מכיר את שפתו, ואיני יודע לפענח את בקשת האני העצמי בדרך הסודית המיוחדת שסלל. עוצמה אין סופית הרגשתי במגע אתו, וכזר המצוי בארץ לא לו מגשש באפילה ומנסה להבין מהניגון את המהות, כי את השפה לא הכרתי. הוא ביטא את כאבו ששאלת גאולת העולם, תיקון החברה, עיצובה על פי כללי האתיקה, מוסר הנביאים ויישומו הלאומי היו שפה שהוא לא דיבר."¹

א.

פריצתו של השיח החברתי אל הציבור הציוני-דתי סחפה אחריה רבים, שרתמו את כוחותיהם לכיווני הפעולה וצורות החשיבה החדשות שנפתחו. סביב תנועות השינוי השונות התפתח מרחב של מחשבה ויצירה תורנית, שפיתח (או חידש) שפה ותנועה רוחנית שלא היתה שגורה בציבור עד לא מזמן. באופן טבעי אף תנועה אינה פונה לכולם, ואנשים שונים מוצאים את דרכם למקומות שונים; אך עם זאת נראה שיש לבחון את הפער שנוצר בין השיח החברתי לשיח החסידי-קיומי. פער זה, המודגם בפער שתיאר הרב שרלו בינו לבין הרב שג"ר, הינו עמוק ומשמעותי: נדמה שתנועות אלה מבוססות על הנחות יסוד שונות, עולם נפשי ורוחני אחר, ואף שואבות בדרך כלל ממקורות שונים במרחב התורני. כפי שניסח זאת הרב שרלו, השיח החברתי מרבה לעסוק בשאלות הכלל והחברה, במוסר ובתיקון המרחב המשותף בו חיים בני האדם. הוא יונק את מקורותיו לרוב מעולם ההלכה וממחשבת חז"ל, שהרבו לעסוק בתחומים אלו. השיח הקיומי לעומתו מתמקד בעולמו הנפשי של הפרט, בסוד הקיום של היחיד, ומעמיק בחוויה הדתית הפרטית. מקורותיו לפיכך הם בעיקר המקורות החסידיים והקבליים, שזהו עולמם ושם מקום מחייתם. תנועות אלה עשויות להיפגש בנפשו של אדם אחד, ואיש גם לא יטען בפירוש שאין צורך בשניהם יחד כדי לכונן עולם ואדם טובים יותר; ובכל זאת לעתים קרובות נראה שיש מתח בין השניים ואולי אף ניגוד

1 מתוך הספד שכתב הרב יובל שרלו על הרב שג"ר, פורסם באתר כיפה.

וסתירה. בדברינו להלן ננסה לגעת במתח זה, לבחון אותו מחדש ולהציע דרך אחרת לראות את היחס בין העולמות.

ב.

שאלת הקניין הפרטי וגבולותיו נוגעת בעמדות היסוד של השיח החברתי, שכן היא עוסקת בגבול שבין הפרט לבין הכלל, בין זכותו של היחיד להתנהל בצורה חופשית לבין המקום בו צרכי הציבור דורשים ממנו את חלקם. לשאלה זו ניתן למצוא התייחסות במקורות חז"ל סביב בעיות הלכתיות שונות, שאחת מהן היא השימוש בכלל "כופין על מידת סדום". כפי שהראה אודי אברמוביץ במאמר שכתב במסגרת בית המדרש לצדק חברתי,² ישנה מחלוקת לגבי גבולות השימוש בכלל זה, וכן בשאלת משמעותו; אך ניתן ע"פ אחת הפרשנויות לראות בו מוכנות של ההלכה לפגוע בזכות הקניין של היחיד במקום בו יש בכך תועלת לאדם אחר, ללא פגיעה ממונית בבעלים.

בתוך הדברים מובאת סוגיא בה נראה שנפסק להלכה שלא להפעיל את הכלל של "כופין". במסכת בבא בתרא³ מובא מקרה של אח שקנה קרקע סמוכה לקרקעות אביו, אך כאשר הגרילו האחים את הקרקעות אותן ירשו לא זכה בחלקה הסמוכה לזו שלו. בניגוד לדעתו של רבה, הטוען כי מצד "כופין על מידת סדום" יש לכפות על האחים לתת לאחיהם את השדה הסמוכה לשדהו, פוסקת הגמרא כרב יוסף, הטוען כי האחים יכולים לחמוק מכפייה בטענה ש"מעלינן ליה עלויא כנכסי דבי בר מריון". ע"פ הבנת רוב הראשונים, טענה זו אינה משנה את תמונת המקרה: לאחים אין טענה ממונית שתגרום להם להעדיף את הקרקע בה זכו על פני הקרקע של אחיהם (מעבר ליכולתם לנצל את הגורל כדי לסחוט מאחיהם מחיר מופקע על קרקע זהה לשלו), ובכל זאת ההלכה מגבה כאן מקרה מובהק של "זה נהנה וזה לא חסר". הכותב מנסח את דעתם של ראשונים אלו כך: "רצונו של אדם להרוויח כסף, אפילו שהוא על חשבון חסרונו של אדם אחר (וכך הדבר ברוב המקרים בהם יש פוטנציאל לרווח), אינו נחשב מידת סדום ואנו לא נכפה על האדם לוותר על פוטנציאל כלכלי שכזה!". מסקנה זו מציגה את הפירוש המקובל לסוגיא כדוחה את אפשרות הצדק הגלומה בדין "כופין" בפני החופש הכלכלי האישי בצורתו הדורסנית, זו העומדת בבסיסה של התנהלות הכלכלית המקובלת, בה האדם מנצל את יכולתו להרוויח מחסרונו של האחר.

2 "זכות הקניין בהלכה – כופין על מידת סדום כמקרה מבחן", מופיע באתר כיפה: http://upload.kipa.co.il/media-upload/zedek_morasha/zedek_morasha5689.PDF

3 דף יב ע"ב.

עד כאן הצגנו את הדברים מנקודת מבטו של השיח החברתי. כעת נצטרף לדיון דובר אחר, שייצג עמדה חסידית קלאסית. לדעתם של ראשונים אלה בסוגיא זו מתיחס גם ר' צדוק הכהן מלובלין:

כל הקניינים שלאדם הם שייכים לו בתולדה ובשורשו. וכמו שאמרו בריש סוטה דמכריזין קודם יצירה בת פלוני לפלוני, וכן שדה פלונית לפלוני, שגם זה דוגמת זיווג, שיש לו חיבור בשורש... ועל כן אמרו "מעלינן ליה כנכסי דבי בר מריון, עיין שם בתוס' בשם רבינו תם, שאין רוצה למכור אלא בדמים יקרים. ובבית יוסף בשם תשובות הרא"ש הקשה על זה, דזהו מידת סדום שלא ליתן שלו אלא בדמים יקרים, אע"פ שהוא לא חסר רק שחברו נהנה. אבל באמת לתת את שלו לאחר לא שייך כלל מידת סדום, דאדם רוצה בשלו והוא יקר אצלו... ועל כן אין טעם בחשק ורצון, כי אדם חושק השייך לו ויש לו חן בעיניו יותר מדבר אחר המשובח ממנו.⁴

קטע זה יכול לשמש אותנו להצגת המתח והניגוד שבין השיח החברתי לשיח הקיומי. החשיבה המהותנית שמערב ר' צדוק בשיח ההלכתי-משפטי גורמת לו להקשיח את עמדותיו, תוך התעלמות גמורה ממשמעותן המוסרית – עד כדי ניסוח משפט כמו "לתת את שלו לאחר לא שייך כלל מידת סדום". כאן מונחת נקודת התורפה של חשיבה מעין זו מנקודת מבט חברתית: החיפוש של היחיד אחר משמעות קיומו והחוויה הדתית שלו בעולמו הפנימי, עלול להביא לחוסר תשומת לב לפגיעה שהוא פוגע בעולמם של אחרים, לאובדן הרגישות לצרכי הקיום הפשוטים יותר של הזולת והכלל. העיסוק של היחיד בפנימיותו נוטה לראות את העולם שסביבו דרכה, וכך רכשו הופך לחלק מהותי ממנו וקדימותו על זולתו הופכת מוחלטת. מכאן נובעת יכולתו של ר' צדוק להצדיק את ההלכה הדוחה את הכלל של "כופין על מידת סדום" במקרה זה, בטענה כי זכות הקניין הפרטי עשויה להיות חלק ממשמעות קיומו של היחיד, "דוגמת זיווג", ולכן אין לדחות אותה בפני צרכיו הכלכליים של האחר.

עד כאן באשר לניגוד, אותו אין בדעתנו לשחוק. ובכל זאת, נראה שניתן לקרוא את הדברים גם אחרת: אם נניח כי כל אחת מנקודות המבט אינה עומדת בפני עצמה וזקוקה להעשרתה של זולתה, נוכל לראות כי ר' צדוק עשוי להציע קריאה נוחה יותר בסוגיא גם מנקודת מבט חברתית. כפי שראינו לעיל, קריאתו של אודי אברמוביץ בעקבות פרשנותם של הראשונים לסוגיא הציגה אותה כמאפשרת קניין פרטי דורסני למדי, ומגבילה מאד את יכולתו של הצדק לתבוע את חלקו מהיחיד. לעומת זאת הקריאה של ר' צדוק מאפשרת לראות את הדברים אחרת: הכפייה על מידת סדום אינה

4 דברי סופרים פסקה ג, הר ברכה תשס"ג עמ' 212.

נדחית מפני זכותו של הפרט להרוויח מחסרונם של אחרים, אלא מפני זכותו להעניק משמעות קיומית לרכוש שנפל לידי. הפרשנות של ר' צדוק רואה בסוגיא לא מאבק כלכלי בין בעל הרכוש למבקש הצדק, אלא עימות בין נקודות מבט שונות: המבט הכלכלי, המודד את הדברים ע"פ שווים הכספי, מול המבט הקיומי האישי, הרואה ערך מוחלט בדברים שמשמעות קיומו נקשרת בהם. התעקשותם של האחים על החלקה שלהם מתעלמת משוויה הכלכלי המגדיר את המקרה כ"זה נהנה וזה לא חסר", אך בתוך השיח של ר' צדוק לא רק רשעות ורדיפת בצע סדומיות עשויים לעמוד מאחורי טענה זו. בעבר השני של החשיבה הכלכלית נמצאת היכולת למצוא גם בעולם הקניין הפרטי חוויה דתית משמעותית, שעשויה להעניק לרכושו של הפרט ערך מוחלט שאינו ניתן למדידה ולהשוואה. לעומת זאת, נקודת המבט החברתית המגולמת בחשיבה של "זה נהנה וזה לא חסר" ו"כופין על מידת סדום" תראה במסקנתה של סוגיא זו רק חוסר צדק, שכן ערכו של השדה כמו משמעותו של הקניין הפרטי מתפרשים ע"פ ערכם במרחב הכלכלי-חברתי המשותף, ובו גלויה לעין רק הפגיעה הכלכלית באחר.

אך אם ניישם כאן את הצורך לשלב בין נקודות המבט השונות למרות המתח הקיים בינן, נוכל לראות בדברי ר' צדוק את הצורך ליצור איזון בין הצדדים. זכות הקניין הפרטית עליה מגינה הסוגיא במחיר הפגיעה באחר אינה עמדה חילונית מבית מדרשו של ג'ון לוק, בסיס לצורת התנהלות כלכלית ולהשקפת עולם קפיטליסטית. היא יכולה להיתפס כמרחב בו מוצא היחיד את משמעות קיומו, את העצמיות בה מעוגנת החוויה הדתית שלו. זוהי חוויה דתית שונה, ולפעמים אף מנוגדת לזו של מי שידגיש את החברה הצודקת כבסיס להשראת שכינה; אך דווקא בשל כך נראה שיש צורך ליצור איזון בין הצדדים. קריאת הסוגיא המדוברת דרך שתי נקודות המבט מאפשרת לראות אותה כמציגה את המתח ואת הצורך בשרטוט גבול עדין בין שתי הדרישות: על הקריאה לצדק ולהתחשבות בצרכי הכלל והזולת להיעצר לעתים בפני משמעותו הדתית של עולמו של היחיד, כשם שגם על היחיד מוטל תמיד לבחון את גבולותיה של התמקדותו בעולמו ואת השפעתה על הזולת. השכינה שורה בהופעות שונות בעולמו של הפרט ובמרחב החברתי הצודק, ולכן על שניהם להכיר זה בעולמו של זה ולבחון באופן מתמיד את נקודות המפגש ביניהם.

ג.

לסיום הדברים נציג נקודת מבט נוספת על היחס בין העולמות. באחת מתורותיו עוסק ר' נחמן מברסלב במעלתה של הצדקה:

כי בתחילה, כשמתחילין להתנדב לצדקה, אזי צריכין לשבר את האכזריות שלו להפכו לרחמנות, וזהו עיקר עבודת הצדקה. כי מי שהוא רחמן בטבעו ונותן

צדקה מחמת רחמנות שבטבעו, אין זו עבודה, כי יש גם כמה חיות שהם רחמנים בטבעם, רק עיקר העבודה – לשבר האכזריות להופכה לרחמנות. וזה בחינת "ואת העורבים ציויתי לכלכלך".⁵

בדברים אלה מקבלת מצוות הצדקה משמעות דתית, כחלק מעבודתו הפנימית של האדם הנאבק על מידותיו הרעות. בתוך הדיון שלנו אפשר לראות בכך הפנמה של מעשה בעל משמעות חברתית⁶ לתוך השפה הקיומית, כאשר המוקד של הצדקה עובר מהנתינה לאחר להשפעתה על עולמו הפנימי של הנותן. אך בהמשך הדברים מתרחב הדיון לתחומים נוספים: הניגוד שבין אכזריות חייתית לרחמנות אנושית, בין רכושנות לנתינה מתחלף בניגוד שבין תפיסת עולם מדעית-מכניסטית לתפיסה של רצון אלוהי חופשי: "כי יש חיות רעות... והם חכמי הטבע, שמראים בחכמתם המוטעית שהכל על פי הטבע, וכאילו אין שום רצון חס ושלום".⁷ בהמשך מתוארת הצדקה מחדש כמתמודדת לא רק עם החיה שבאדם, אלא גם עם תפיסת עולם שר' נחמן תופס כלא-אנושית: "וצדקה מועיל לזה... כי עיקר עבודת הצדקה היא בבחינת "ואת העורבים ציויתי לכלכלך" כנ"ל, דהיינו מה שצריכים בהתחלה לשבר האכזריות להפכו לרחמנות, על ידי זה נתהפך הרגז לרצון... נמצא שתועלת הצדקה גדול מאד".⁸

לא ננסה לעמוד כאן על מורכבותו של המהלך שטווה ר' נחמן, אך נראה שניתן למצוא בו קריאת כיוון משמעותית לענייננו. הקשר שהוא יוצר בין האכזריות שבסגירת היד בפני הצדקה, לתפיסת העולם המכנית האטומה שהוא מזהה במדעי הטבע של תקופתו, מחזיר אותנו אל מקורו ה"טבעי" של הקניין הפרטי ע"פ לוק. התפיסה שממונו של אדם שייך לו באופן שאינו ניתן לערעור נכרכת בתפיסה של חוקיות סגורה, עולם שאין בו מקום לרצון אישי – אלוהי או אנושי - הפורץ את החוקים. בניגוד גמור לתפיסה שראינו בדברי ר' צדוק, כאן השמירה על הרכוש נתפסת כהשתלבות בסדר חברתי ובתפיסת עולם המציגה עצמה כטבעית, וכופרת ביכולת של הפרט לחרוג ממנה. העולם הקפיטליסטי, הבנוי על ההנחה כי הקניין הפרטי הוא זכות טבעית, הוא בעיני ר' נחמן עולם בעל חוקיות אכזרית ולא-אנושית, שאינה מאפשרת אמונה, חסד ואף צדק. בעולם כזה מעשה הנתינה הופך לאקט חתרני, לפעולה דתית של התגברות על הטבע

5 ליקוטי מוה"ר"ן תנינא, ד, א.

6 כמובן שצדקה אינה מתכוון לבניית חברה צודקת, אך נראה שבהקשר הדיון של ר' נחמן יש לראות בה ביטוי לתנועה הכללית של צמצום מקומו של האני למען האחר, בעיקר בתחום הכלכלי – תנועה הקשורה למרחב שבין הקניין הפרטי למידת סדום.

7 שם ד, ו.

8 שם ד, ט.

החייתי והפיכת האדם לאנושי יותר. משמעותה הדתית של הצדקה אינה נשאר רק בגבולות עבודתו הנפשית של היחיד, אלא הופכת לקריאה ליצירת סדר חברתי אחר. במקביל, הסדר החברתי הצודק מקבל קומה נוספת – הוא מייצג תמונת עולם שונה, ונקשר ביכולת להאמין בחירות האלוהית והאנושית.

גם לדיון שלנו מוסיפים דברי ר' נחמן קומה נוספת: השיח הקיומי עשוי לא רק להציג נקודת מבט נוספת בה יש להתחשב, אלא גם להוות מסד למרחבים חדשים בתוך השיח החברתי. יכולתו של ר' נחמן להטעין את החתירה לצדק ולשיוויון במשמעות דתית מרחיקת לכת צובעת אותה בגוון חדש: היחיד נדרש לוותר על סגירותו ורכושנותו לא רק כחלק מהתגברותו על מידותיו, אך גם לא רק כדי לתת מקום לטענה הצודקת של הכלל; זוהי תנועה הכורכת יחד את האמונה ואת הצדק, את הפתיחות לאחר עם הפתיחות להתגלות. השיח החברתי אינו הקוטב המנוגד לשיח הקיומי; הם נפגשים יחד בחתירה לעולם אנושי יותר שהוא גם עולם מיסטי יותר, עולם בו רדיפת הצדק של היחיד פותחת פתח להתגלות.

תורה בחילונים תאחין

אריאל סרי-לוי

ולא אתכם לבדכם אנכי כרת את הברית הזאת ואת האלה הזאת – כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו, ואת אשר איננו פה עמנו היום.

דברים כט, יג-יד

א. הקדמה

בשבועות האחרונים נקלעתי לשני דיונים בנושאים קרובים, שנערכו בשני שדות תרבותיים שונים. בעוד הדיון האחד התנהל בעצלתיים בפורום אינטרנטי שרוב חבריו וחברותיו תלמידי או בוגרי בתי מדרש אורתודוקסיים למיניהם – פרץ האחר באינטנסיביות ובסערת רגשות בבניין מדעי היהדות בהר הצופים, שם לומדים יחד כעשרים צעירים משני עברי המגזר והמגדר לקראת הוראת יהדות בתיכונים ממלכתיים בישראל.

הדיון הפנים-דתי עסק בשאלה שאחת מהמשתתפות ניסחה בערך כך: "מה בין לימוד תורה בבית המדרש ללימודי יהדות אקדמיים". מקובל לשרטט בדיון כזה שני טיפוסים אידיאליים – "איש בית המדרש" ו"איש האקדמיה" – ואין מלכות נוגעת בחברתה, באשר שני המוסדות נבדלים זה מזה מהותית בשורת קריטריונים: מטרת הלימוד, מחויבות להלכה, עמדת הלומד כלפי החומר הנלמד ועוד. כנגד זה מזדעק "איש הפתיחות", בוגר ותושב במקומות הידועים, ומבקש להראות מה רבה תרומת האקדמיה ללימוד התורה שלנו, כמה היה חסר בלעדיו. אכן – מודים לו חבריו – יש כלים חשובים, ודברים מעניינים, ולמה לא. ורק לא לשכוח לזכור מה בפנים ומה בחוץ. מותר אפילו (אם אתה מוכרח) לבוא בגופך ממש אל האקדמיה, כתלמיד מן המניין – כל עוד לא תמוש מפניך ארשת ה"אני לא מפה"; כי אחרי הכל, אתה יודע, זה לא הדבר האמיתי. כמדומה לי שהדיון מוכר לכמה מן הקוראים, וכדוגמתו נערך אף בישיבתנו (ועוד אחזור לכך בהמשך).

את הדיון השני קשה לסכם באופן כזה, מאחר שאינו אלא התפרצות אחת של מתח אינטלקטואלי ורוחני, שהוא פרי שנה וחצי של לימוד אינטנסיבי משותף. לפיכך לא את הדיון הנקודתי אנסה לפרוש בדברים שלהלן, כי אם משהו משני צדדיו של המתח שהוליד אותו; משם אמשיך בהצגת הדרך, שבה אני רואה את היחס בין דתיים לחילוניים בתחום לימוד ומחקר התורה, ובעיקרה הטענה כי יש לראות את היהודים

החילוניים כשותפים מלאים ב"עולמה של תורה", ואת עיסוקם במקורות היהודיים כלימוד תורה לכל דבר.

פתרונו של המתח, אותו אנסה להציג להלן, מצריך פתיחות רבה יותר משני הצדדים: הדתי והחילוני. ואולם רשימה זו תתמקד בצעדים הנדרשים, לדעתי, מהציבור הדתי, וזאת משני טעמים: האחד קשור במחבר ובמסגרת – אני רואה עצמי קודם כל כבן העולם הדתי, אותו אני מכיר ואליו אני פונה, ועל כן הדברים מיועדים להתפרסם בעלון בית המדרש בו למדתי. הטעם השני מהותי יותר: בניגוד למקרה ההפוך, חוסר הסובלנות והזלזול שמפגין עולם התורה הדתי כלפי רעהו החילוני איננו מקרי, מקומי או סמוי – הוא מעוגן בתפיסה אידיאולוגית מוצהרת, שכנגדה אני מבקש להציג עמדה אחרת.

הדברים משקפים בסך הכל את מבטי המצומצם, כבוגר ישיבת שיח, הלומד בחוג למקרא באוניברסיטה העברית בירושלים. לפיכך אי אפשר שלא אחטא בפשטנות ובהכללות, כשם שמתחייב מדיון כוללני ב"דתיים" וב"חילוניים". אינני מתיימר לנסח מניפסט ולהעמיד משנה סדורה, אלא לספר לידידי מעט מקורותיי מאז עוזבי את כתלי בית המדרש, ומתוך כך – כמה הרהורים לגבי דתיים, חילוניים ולימוד תורה, בתקווה לעורר מחשבה ודיון נוספים בנושא.

הבהרה אחרונה: על אף מרכזיותם של המונחים "תורה" ו"לימוד תורה" – אינני מעוניין לנסח הגדרה מדויקת של מונחים אלה, ואני בספק אם הדבר אפשרי; אני מקווה שהגדרה חדשה תצמח מאליה מתוך הדברים.

ב. תורה בגלות: הדתי

אותה ארשת "אני לא מפה", אותה תיארתי לעיל, מאבדת משהו מאמינותה כשאתה קם בוקר אחד ומגלה שבמקום פסוק כ"א אתה אומר "פסוק 21", למילה שאינך מבין אתה קורא "שיבוש", ולספר דברים – "המקור הדויטרונומיסטי". דומני שאלה מבין חבריי ללימודים, שאינם בוגרי החינוך הדתי, אינם מסוגלים להבין את החוויה של צפייה במיטב חוקרי תבל רומסים את כל הקדוש לך (לעתים בהנאה מרובה), כשכל שיש לאל ידך לעשות הוא לכתוב לשבוע הבא (עמוד אחד) האם לדעתך נתחבר ספר דברים לפני ספר ויקרא (כגישתו של ולהאוזן) או שמא להפך (כשיטתו של קויפמן).

נכון, יש כמה שמות מוכרים כאן: יעקב, משה, רחבעם (את רש"י באמת לא רואים בזמן האחרון). ואולם הדתי מרגיש לעתים קרובות שכדי להיחשב בן בית בחוג למקרא, עליו לנטוש תחילה את ביתו הקודם. אלוהים איננו עניין למחקר מדעי, וכל עוד אתה מצליח להשאיר אותו בחוץ – אתה בסדר; אבל הישמר לך! לפתח חטאת רובץ, ותיאולוג חשוך לעולם לא יהיה חוקר אמיתי.

וכך, תחת מסגרת שכופה עליו שפה אחת ודברים אחדים, שבה כל לימודיו הקודמים אינם רלוונטיים והרעיונות לאורם הוא חי אינם חלק מהשיח המדעי הלגיטימי, חי לו הדתי בחוסר נחת תמידי – המחקר של הדוסים והדוס של המחקרים, בן בלי בית.

ג. גלות בתורה: החילוני

אם חשבתם שהחילוני מרגיש בבית, כנראה לא דיברתם איתו. בקיבוץ בטוחים שהוא חזר בתשובה (אתם מכירים סיבה אחרת לעבור לירושלים וללמוד תנ"ך?), החברים סתם תוהים על תחומי העניין המיוחדים שלו (שאלה לסטודנטים למדעי היהדות: כמה סטודנטים חילוניים לומדים אתכם?), והוא בשלו, מנסה את מזלו בעולם זר ומוזר, מלא בארמית, טעמים וכתב רש"י.

איזה מזל שבכיסא לידו יושבת סטודנטית עם חצאית, שבוודאי תשמח לעזור לו למצוא בספרייה את מדרש רבי, או רבא, או הדבר הזה שהמרצה אמר. האם היא אי פעם תבקש את עזרתו? אין סיכוי. ולא בגלל פערי הידע, שסגירתם היא עניין של זמן; גם לפרופסור היא לא באמת מקשיבה. כי גם אם יש לו וורטים יפים מדי פעם, והוא בסך הכל לא מזיק, ועם כל הכבוד – בעניינים האלה חילונים הם לא סמכות.

נכון, בתוך האקדמיה המצב יחסית בסדר. כאן מותר ואפילו מומלץ להיות חילוני (אם כי, איכשהו, חצי מהמרצים דתיים). אבל האקדמיה היא לא רק הרצאות אלא גם שיחות בקפיטריה וקבוצות לימוד בספרייה; וגם האקדמיה, תרצה או לא, מתקיימת בתוך שיח ישראלי תרבותי, שבו דבר אחד מוסכם על הכל: התורה היא קניינם החוקי של חובשי הכיפות, ו"עולם התורה" הוא עולמם. וכך, בהתנצלות מתמדת על הפלישה לנחלה לא לו, ובתחושת נחיתות בסיסית, חי לו החילוני שוחר המקרא (שלא לומר: לומד התורה).

ד. בגנות הפרדת הרשויות

תאמרו: המצב שתוארתי לעיל הוא התוצאה העגומה של הניסיון, הנועד מראש לכישלון, לטשטש בין מין ושאינו מינו: יעסקו הדתיים בתורה והחילוניים במחקר ולכולם ייטב. אכן, ההבחנה נוחה לשני הצדדים; גבולות ברורים הם חפצו של כל ממסד. חוקר המקרא איננו טרוד בשאלת הלגיטימיות שמייחסים או לא מייחסים לו חובשי בית המדרש, ולהפך. כאן חוקרים את היווצרות האסופה המקראית על רקע זמנה ומקומה, וכאן לומדים את דבר ה' המתחדש בכל יום.

המחשבה, כי המתרחש בצד האחד איננו רלוונטי עבור הצד השני – מוטעית ופסולה בעיניי, ראשית מן הצד האקדמי: הצגת העיסוק במקרא כמדע טהור, שאין לו יומרות תרבותיות, ואין לו עמדה באשר ליחס בין תוכן הכתוב לבין החברה הישראלית בת זמננו – תפיסה הנשמעת הן מתוך האקדמיה עצמה הן כלפי האקדמיה מחוצה לה – איננה נכונה משלוש סיבות:

א. כבר מראשיתו, לא היה העיסוק המדעי במקרא מעולם מנותק מהשקפה תיאולוגית. כל סטודנט למקרא יודע כי סדרות הפירוש המדעיות למקרא מכילות פירוש גם לברית החדשה; הניתוק בין התנ"ך לבין הברית החדשה, הבלעדי לאוניברסיטאות בישראל, איננו יכול להתפרש כפעולה "מדעית" גרידא, נטולת עמדה אידיאולוגית ותרבותית.

ב. כמדומה לי שזו אינה עמדתם האישית של רבים מחוקרי המקרא בישראל, כפי שהם מביעים אותה בתוך האקדמיה, בספריהם ובשיח הציבורי הישראלי.

ג. זו בוודאי איננה עמדתם של לפחות חלק מהתלמידים היהודיים (המעטים) בחוג למקרא באוניברסיטה העברית (באשר לתלמידים הלא-יהודיים, המוטיבציה הדתית שלהם איננה מוטלת בספק). הר הבית לא נעלם גם כשמסיטים את הווילונות בהר הצופים, והשיח אודות המקרא שמתנהל בין יהודים בארץ ישראל אינו דומה לשיח אודות כל ספרות אחרת, גם אם דרכי הלימוד זהות.

ושנית – מן הצד הישיבתי: אמירות כגון "כל שאין יראתו קודמת לחכמתו אין חכמתו מתקיימת", בתוספת זלזול בתחומי העניין (הנחשבים ביזאריים) של מלומדי מדעי הרוח – נכונים ככל שיהיו – אינם יכולים לכסות על האמת.

מה פירוש "לכסות על האמת"? "אמת"?! מנין צצה מילה אלימה שכזו, שנאסר עליה זה מכבר לבוא בקהל העברי המשכיל? אכן, מילה זו נובעת היישר מהטרמינולוגיה הדתית הנוקשה, ובחסותה אני רוצה להציג שני טיעונים, שנובעים ממערכת האמונות שלי כאדם דתי, ומן המורשת שהנחילו לי אבותיי ורבותיי; טיעונים שמטרתם להסביר למה ההתעלמות והזלזול מצד בית המדרש כלפי לימוד התורה המדעי והחילוני הם בגדר בעיה דתית, שכן הם חוטאים לשני ערכי יסוד דתיים: מידת האמת ומידת הענווה.

ה. מידת האמת

כבר בבני עקיבא למדנו, מתורתו של הרב קוק, את ערכה של הכפירה: בעומקה טמון הסיכוי לנפץ את אלילי האמונה הגסה, הילדותית, ולפתח אמונה מזוקקת ונעלה יותר.

היא שחררה את המסורת מכבליה שלה עצמה, ואפשרה – למי שנענה לאתגר – להעפיל לפסגה דתית חדשה.

אך זו איננה רק "היענות לאתגר"; החיים הם לא תכנית ריאליטי, תודה לאל. נגד החרדים, שבחרו להסתגר בדל"ת אמות של הלכה, למדנו לטעון: זו אינה אמת. זוהי התכחות לגילוי של הקדוש ברוך הוא בעולם; זוהי תפיסה מצומצמת, "אלילות רוחנית", קיבעון שסופו התנוונות.

הדוגמה של "תורה מן השמים" מצויה במצב דומה. עבור בוגר החינוך הדתי, משה רבנו עלה לשמים וקיבל חמישה חומשים מנוקדים ומוטעמים, כתובים בפונט קורן על גבי אש לבנה (ולמתקדמים: עם פירוש רש"י). ומה זו אם לא תפיסה מצומצמת, גסה וילדותית? כיצד היא מסוגלת להתמודד עם טענות נכוחות, המורות אחרת? מדוע כל היכולת הפרשנית העשירה, המוענקת לחניך עולם הישיבות, נעלמת אל מול אחד הטקסטים המכוננים של התרבות האנושית – אל מול דבר מלך מלכי המלכים שהתגלה לבשר ודם?

חותמו של הקדוש ברוך הוא אמת ותורתו תורת אמת. למרבה הצער, המבקש את האמת אודות התנ"ך, ואת האמת המצויה בתנ"ך – שתי אמיתות שלא ניתן להפריד ביניהן – לא יוכל למצוא אותה כיום בחינוך הדתי. דורש האמת התנ"כית נאלץ לקיים את דברי המשנה: "הווי גולה למקום תורה".

ישנם סטודנטים דתיים למקרא, שאינם מאמינים שבמחקר המדעי טמונה אמת דתית כלשהי, ועל כן הם בוחרים להישאר בצד אחד: בצד האמונה או בצד המדע: להישאר דתי או להפוך לחוקר. מי שעושה כך, משלם את המחיר ומוותר על התמורה: הוא סובל מהמתח התרבותי שבין שני העולמות, אותו ניסיתי לתאר לעיל (בסעיף ב'), אך אינו נהנה לא מהיתרון האקדמי שמעניקה לו הדתיות ולא מהיתרון הדתי שמעניקה לו האקדמיות.

1. מידת הענווה

בדברים שהצגתי עד כה נשמרה – על אף נימת ההסתייגות – הנחת היסוד הדתית לכל דיון בנושא זה – הנחה שאותה אנסה כעת לערער, על אף שלכאורה גם דברים אלה עצמם מבוססים עליה.

הנחת היסוד היא, שעל השאלות מה נחשב ללימוד תורה ומה לא, ומי ראוי ללמוד וללמד תורה ומי איננו ראוי – מוסמכים להשיב רק שומרי תורה ומצוות אורתודוקסיים. דהיינו: הואיל ואין מחלוקת על כך שאנחנו לומדים תורה, יודעים מהי תורה, "בני תורה" – ממילא יש בכוחנו להעניק או לא להעניק לאחרים את תואר לומדי התורה. ממילא יש לקיים את הדיונים הללו בפורום דתי פנימי. משום כך, ביום העיון בנושא "ישיבה ואקדמיה", שנערך בישיבת שיח, הוזמנו אך ורק אנשי אקדמיה

חובשי כפות; איש לא חשב שחוקר חילוני יכול לחוות את דעתו בשאלה האם עיסוקו האקדמי נחשב או לא נחשב לימוד תורה. והואיל ואחינו החילוניים אינם מביעים באורח חיהם נאמנות לתורה באופן הראוי בעינינו – אין להחשיב אותם, עם כל הרצון הטוב, כלומדי תורה, לא כל שכן ללמוד תורה מפיהם.

נבדוק תחילה את נקודת המוצא, לפיה אין מחלוקת על כך שתורתנו שלנו – תורה היא: למרבה הצער, אכן יש מחלוקת על כך. ככל שנרחיק מבית מדרשנו ניוכח בחוסר הלגיטימיות של לימוד התורה שלנו בתוך העולם הדתי: אין זה סוד שבישיבות ציוניות מסוימות אין מכירים בהגותם ובפסיקתם של ראשי ישיבות ציוניות אחרות, כתורה הראויה להילמד בבית המדרש; קל וחומר העולם החרדי, שלפחות עבור חלקים ממנו, רבותינו אינם רבנים ותורתנו אינה תורה, וספק אם ראויים אנו להיקרא שומרי מצוות וכל שכן בני תורה. ואף על פי כן איננו נוקטים החרמה הדדית, ואנו חולקים כבוד גם לאלה שיש לנו מחלוקת דתית ומוסרית חריפה עם לימוד התורה שלהם ואופן קיומה.

ניתן כמובן להלך בדרך דתית רווחת, ולקבוע כי הדרך המסוימת, שבה נוהגים אנשים מסוימים בקהילה מסוימת ובתקופה מסוימת – היא-היא כוונתו המדויקת של כל פסוק ופסוק בתורה; החורג מנקודה זו הוא "קיצוני" לצד אחד או "חפיניק" לצד שני. אמנם, ראוי לאדם הדתי להשתדל לכוון את אורחות חייו בדיוק רב, ככל שניתן, לרצון ה' וביטוי בתורה. אך בין שאיפה ליומרה יש מרחק. המתפלל "ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל" איננו יכול להצהיר שהבינה כולה כבר ברשותו. והואיל ולא כל הבינה ניתנה לו, ראוי לו ללמוד גם מהבינה שניתנה לאחרים.

התורה מעידה על עצמה באופן ברור כי היא קניינה של האומה הישראלית כולה (אם כי גם בני עמים אחרים חשים קשר אליה ואני מכבד זאת). רצה הקדוש ברוך הוא וכיום רוב היהודים היושבים בארץ ישראל אינם נמנים על הציבור המכונה דתי. אך מכאן ועד הקביעה שהתורה איננה שייכת להם עוד – לדעתי רחוקה הדרך.

ז. העגלה נוסעת אין עצור

אם מקבלים את הטענה, שהתורה היא קניינו של היהודי החילוני כשם שהיא קניינו של היהודי הדתי – אזי, לאמתו של דבר, כל הדיון איננו רלוונטי: אם לימוד התורה החילוני הוא "לימוד תורה" מכוח טענת אמת דתית ובלתי תלויה במוסכמות תרבותיות – מה לי אם הדתיים יכירו בכך אם לא? ועוד: אם החילוניים הם רוב האוכלוסייה היהודית, יבואו נא וייטלו את התורה ברשות הדתיים או בלא רשותם – וכי מי מעכב בעדם?

אני מאמין שניתן ללמוד תורה עם חילונים (ולא רק ללמד אותם) ואפילו ללמוד תורה מהם. בכוחה של התמיכה הדתית לשנות את המוסכמה החברתית ולהעניק

לחילונים תחושת שייכות בעולם התורה, וגם לחזק ולהעשיר את לימוד התורה החילוני, שכן פערי הידע בין בוגר החינוך הדתי ובוגר החינוך הממלכתי עודם גדולים מאוד.

בלי תמיכה זו יתעכב המהפך, אך לבסוף יתרחש; וכאשר הוא יתרחש – נוכל לבחור בין שתי אפשרויות. האחת היא להמשיך להתעלם מתחיית התורה בעם ישראל, להמשיך להתעלם מהחידושים התורניים והרוחניים שמציעה התורה החילונית ועוד תציע, ולהמשיך להיות בלתי-רלוונטיים בשיח הישראלי-חילוני (שהרי בשיח הישראלי-חרדי אנחנו ממילא בלתי-רלוונטיים). חוסר הרלוונטיות של עולם התורה הציוני-דתי רק יחריף, ככל שלימוד התורה החילוני יתפתח ויפרח, עד שלבסוף יוכל כל יהודי חילוני ללמוד תורה כאוות נפשו, באופן עצמאי וטבעי, בלי כל תלות בציבור הדתי. פריחה זו כבר מתרחשת לנגד עינינו, אך יש שמעדיפים לעצום את העיניים. האבסורד בגישה זו הוא שרבים מהמחזיקים בה נוהגים להלין על הבורות והניכור כלפי התורה בציבור החילוני – אך אינם מכירים באפשרות לחזק את הקשר עם התורה ולהישאר חילוני.

האפשרות השנייה היא להצטרף. להצטרף מתוך הכרה אמיתית בלגיטימיות של לימוד התורה החילוני, בכנות שלו ובפוטנציאל האמת שבו; להצטרף למי שרוצה שיצטרפו אליו, מתוך ראיית היהודי החילוני כשותף מלא ושווה בדיאלוג, ולא כאובייקט שיש לחשוש מפניו או להחזירו בתשובה.

אינני טוען ששותפות זו היא טבעית וקלה; בתקופה זו בחיי אני חש מקצת מהקשיים שבה. היא דורשת ויתור וענווה מן הצד החילוני, אך ויתור עמוק יותר מן הצד הדתי. היא איננה דורשת מאיתנו לוותר על עמדתנו, כשם שכל לימוד בחברותא איננו דורש מאיש לבטל את דעתו מפני חברו. אך היא דורשת מאיתנו להכיר גם ביחס אחר כלפי התורה ודרכי לימודה, כיחס לגיטימי בתוך שיח לימוד התורה, שניתן להקשיב לו ואף ללמוד ממנו.

איני סבור גם שהלימוד החילוני, האקדמי והבלתי אקדמי, נטול בעיות (בעיות שנוכל להיות שותפים בתיקונן, רק במידה שניטול חלק ולא נעמוד מן הצד). בחלקים ממנו אף קיימת הבעיה המרכזית, של אי ההכרה בלומד האחר כבן שיח ראוי ולגיטימי. אך כשם שאנחנו מכירים גם בתורתם של אותם רבנים, שאינם מכירים בתורת רבותינו – נוכל גם כאן לעשות את שלנו, להקשיב ולהיפתח לדיאלוג אמיתי, מתוך ענווה ובקשת אמת. ומובטח לנו שניענה – "כמים הפנים לפנים".

סיפורי דגים

צב' ו"גרטן

It's a great world.

(פתגם לועזי ידוע)

אני דייג. אני מעדיף להדגיש את זה כבר בהתחלה, אחרת זה עולה באמצע השיחה כשכבר מתחילים לגלות בי עניין. אני רואה את זה על הפנים שמביטות בי – ציפייה למשהו טוב, לאיש מחשבים, רופא כזה או אחר, מורה לכל הפחות, ואז אני מפעיל את הפצצה, וכמו דריכה על מוקש, העיניים מתרחבות, הפתעה ואכזבה. כבר קרה לי, שאנשים כמו לא שמעו וביקשו שאחזור על המילים, כאילו שלהם קשה לקבל את זה אז הם מבקשים ממני לחזור על מילים שקשות לי יותר, כל פעם מחדש.

עדיף שידעו שאני דייג מהתחלה – ככה אין ציפיות. אם אני אומר משהו מחוכם – ההפתעה והחינוך שמתלווה אליה מכסות על הכל. וחופץ מזה, גם הכיחכוך הקל לפני שאני מוציא את המילים מהפה, נשמע כבוישה של התחלה חדשה.

סיפרו לי פעם על אחד שהוציא דג זהב מהמים, הדג הבטיח לו שלש משאלות ונדמה לי שאותו אחד חי באושר ועושר. אני חושב שהסיפור הזה היה אחד מהגורמים העיקריים שגרמו לכובע הדייגים לעלות על ראשי. קשה להתחרות בחייו של דייג, שמין שלוה נסוכה עליהם, כשהחלום למצוא את אותו דג מדבר, שיבטיח לו עושר ואושר, עומד תמיד מאחורי הסיבוב.

לו הייתי סוציולוג, או פסיכולוג, או אחד האנשים האלו שלוקחים מצב, מנתחים אותו ומצליחים לנסח אותו מחדש בצורה מעניינת – היה לי הרבה מה להגיד. אני חושב שניתן לומר בסוג של וודאות, שההבדל בין המינים משתקף בדרך כלל בפגישות איתי. זה נשמע גאוותני, אני יודע, אבל קשה להאשים דייג פשוט באגו מנופח. בדרך כלל, גברים נוטים לשאלות ה'איך' ונשים 'למה'. נפגשתי עם מכר ותיק לפני זמן מה, והוא מיד פנה לברר מהן שעות הפעילות שלי בתור דייג, ואז, כדרכם של גברים, הוא החווה את דעתו, משהו בסגנון של "איך?! הייתי מת משיעמום", או "איך?! כבר עדיף להיות נהג אוטובוס". לפעמים קורה שיש איזה מישהו שמחייך ונותן לי מקום של כבוד. הוא פותח לי את האפשרות לקרוא את כיליון עיניו ולהבין שלולי היה טבוע

בביסוסו הכלכלי ומצבו המשפחתי, היה ממהר להצטרף לחיפושי וחלומותיי. אותו מכר ותיק לא עשה את זה. בכל מקרה – פה זה נגמר.

אבל קחו כדוגמה את האשה איתה נפגשתי לפני שבוע. אנחנו מתיישבים בפינה שקטה בבית קפה, כוסות הקפה כבר לפנינו. בפגישות הללו אנשים נוהגים לשתות בלגימות מהוססות ובמחשבה כיצד לפתוח את השיחה. אחרי שתיים שלוש לגימות, אני מגלה שהקפה חם מדי בשבילי ומחייך, "אני דיג", אני אומר. היא מחייכת, אני רואה אותה סופגת את המידע ואנחנו מתחילים ללכת סחור סחור. היא מנסה כאילו להתעלם מאותה הודעה ראשונית, לפחות בשלב הזה, ההתחלתי. אבל היא לא תוכל להתעלם ממנו במשך יותר מדי זמן, והיא פותחת בשאלה הגששית, זו שמוצתה עד תום, "נו, דיג אוהב דגים?". אני מחייך בעדינות, מחפש את המפלט מהמצב הלא-נעים שנוצר. אני מכיר את עצמי, ולפני שאני פותח במחשבה הפה עובר למצב אוטומט – אני אומר שאכן, אני אוהב דגים. ואני מתחיל למנות לה את התפריט: סלומון ביין לבן ופטריות כמו שאמא שלי מכינה; ההמצאה האנגלית – נסיכת הנילוס בבישול איטי עם לימון וצ'יפס, או דג על האש עם תבלינים וניחוח; גם התפריט המרוקאי מוצא חן בעיני, ובמצבים מסויימים, אני מוכן לאכול גפילטע פיש. מצד שני, מעולם לא אכלתי דג שעלה בחכתי – אני מעביר אותם הלאה, ובמצבי רוח מסויימים אפילו משחרר אותם חזרה לים הגדול. אני מספר לה את הסיפור על דג הזהב בווריאציה שונה: איש עשיר יצא לאגם ואחרי שעה הוא מרגיש משיכות בחכה. המאבק נמשך כמה דקות ולבסוף הוא מוציא דג זהב מהמים. הדג המסכן, משווע לחירות, ומציע, "שלש משאלות?". העשיר מסתכל בשעונו, נאנח ואומר, "טוב, מה אתה רוצה?".

פניה של הפגושה נרגעות – ניסוח בדיחות הוא לא הצד החזק שלי, אבל לפחות הוכחתי שיש לי חוש הומור, ואפילו הפגנתי רמז להומור עצמי. אנחנו משוחחים במשך כמה דקות על מעשיה, ולבסוף חוזרים לדיג. היא מעוניינת לדעת למה אני עושה את זה וזו שאלה שאני מוצא בה יותר מחצי מחמאה.

במקום תשובה אני מספר לה על רבה בר בר חנה, אותו טייל שראה עולם וחזר לספר על זה ליהודים בבית המדרש. הסיפורים הכי תמוהים בתלמוד, לפעמים מעדיפים הלומדים לדלג עליהם ולעבור הלאה. לפני מאתיים שנה, תוך פחות משנתיים ובמרחק של כמה מאות קילומטרים ופער גדול יותר בהשקפות עולם, הוציאו שניים, הגאון מוילנא ור' נחמן מברסלב, את פרשנותם לסיפורים. אני רואה את עיניה מחפשות אחר הקשר, ומיד מסביר – דגים מככבים בסיפורים האלו.

נו, היא מגלה עניין, ומה הם הסבירו?

רבה בר בר חנה מתאר את כל קורותיו כחלק ממסע – לפעמים מסע שלו במדבר, לפעמים מסיפורי חייהם של נוודים ומלחים שתמיד נמצאים בעין הסערה. הוא מתאר דברים שלא יאומנו, אבל הגר"א ור' נחמן מושכים את זה למסע החיים ומסבירים את

הכל מזווית ראייה מיוחדת ושונה. כשרבה בר בר חנה רואה גל שוטף את הכוכבים הגר"א מזהה את היצר הרע; כשהוא מדבר על דגים, ר' נחמן מתרגם זאת כתיאור של עם ישראל, הנתון בתוך הצרות. היא מתעניינת, אבל ה'למה' הזה עדיין מרחף מעלינו. אני מסביר שאני חש איך כל החיים נמצאים על הקו הדק בין הבנה מטפורית להבנה מילולית – ואיך הדיג תמיד נמצא ברווח שביניהם.

"אז מה אתה עושה שם כל היום?" היא שואלת, מנסה לנסח את השאלה ללא 'למה'. "אני יושב בסירה קטנה", אני מספר, "חכה לימין חכה לשמאל ומחכה באמצע" – תוהה האם הבינה את משחק המילים. החיוך העדין מעיד שהבינה אולם הקרח טרם נשבר עד תום. "ומה אתה עושה בזמן שאתה מחכה?" היא שואלת. פתאום אני מבין שהיא עדיין מחכה למשהו שיאשר, שייתן לגיטימציה. היא מקווה שאענה לה שאני עובד על איזה מחשב נייד, או לומד רפואה באוניברסיטה הפתוחה. "אני בדרך כלל מביא ספר, ללימוד או להנאה – לפעמים יוצא שזה גם וגם", אני אומר.

הקרח לא נשבר ולא נמס – הוא פשוט שוקע לאט. בפניה אני קורא את האכזבה, אבל קורה משהו נחמד – נוצרה אחוות זרים, היא כבר לא צריכה להזדהות עם מעשיי ויכולה להתעניין באמת, אני איבדתי את תחושת המועקה שגורמת לי להתנצל על עצמי. "זה מים", אני אומר, "זו נשמת החיים שלנו. הכל מתחיל משם: האובדן מתרחש כשהנהר נהפך לדם; הגאולה נחתמת כשקורעים את הים; חיי הרוח מתחילים מחדש כשהמים נעצרים ונותנים לך לעבור". הדוגמה האחרונה משאירה אותה בפנים שואלות, "אלישע, תלמידו של אליהו", אני מזכיר. "הדימויים שלנו תמיד מחזירים אותנו למקור מחצבתנו", אני מטעים את המילים, "אנחנו צמאים לרעיונות או שקועים במחשבות. אני מכיר משורר אחד, שנוהג לומר שאדם שחסר לו משהו מדבר מלשון מדבר, אבל אדם שלם יותר דומם, כמו התהומות".

"ואתה מרגיש שלם יותר?" היא שואלת. "לא. אבל זה נשמע נחמד", אני אומר ומחייך. היא מחזירה את החיוך, אני אומר כמו לחש, "כמים הפנים לפנים", היא מנידה בראשה. "אני לא שלם יותר אבל אני עדיין מאמין שהשלמות נמצאת מעבר לפינה". אני מספר לה על דג הזהב שלי, זה שהוביל אותי לחיים כאלו. "אתה מחפש דג זהב שיעניק לך משאלות?!" היא תמיהה. "לא בהכרח", אני עונה, "אני רוצה שהמשאלות יתגשמו, שלי או של הדג, אבל שיהיו משאלות ושהן יתגשמו".

אני נמנע בכוח מלספר לה את הבדיחה על הדיג שהייתה לו יד ארוכה ויד קצרה, שאיבד את כל משאלותיו בגלל פרץ של כעס – הערב התפתח לכיוון של צחוק עדין – אשמור את הבדיחה לפעם אחרת, לאדם אחר. אני משלם ומלווה אותה במין אשליית ג'נטלמניות לדרכה. לפני שהיא אומרת את המילים אני כבר יודע, נחמד מאוד היה הערב, נדבר מחר. ואז כמו מנטרה, המציאות תחזור על עצמה – מחר נדבר: הערב היה מאוד נחמד, ואתה בחור מקסים אבל אני מחפשת משהו אחר. אני אכין לעצמי כוס

שוקו, ומישהו שיראה אותי יחשוב לעודד אותי עם עוד בדיחה שמוצתה עד תום, "אל תדאג, יש הרבה דגים בים", לפעמים הוא יקרוץ.

יש במשפט הזה משהו נורא מייאש. בין כל הדגים הרבים בים, יש רק מעט דגי זהב שמוכנים לדבר, שמבטיחים משאלות או מוכנים להביע אותם. אני מחפש רק אחד, והייאוש אורב אחרי כל דג זהב שעולה בחכה ומגלה את פניו האילמות – אישיות של טונה אבל בצבע אחר.

מה כבר ביקשתי – להיות עשיר? להיות חכם? להיות מאושר?

בסך הכל ביקשתי דג זהב שיעניק לי את שלש המשאלות האלו.

קידוש ה' ופורים משולש

הרב צבי לשם*

היום, בשבת קודש פרשת צו ופורים משולש, אנו נמצאים בעיצומו של ספר ויקרא, העוסק בקרבנות... כמו הבנים, תלמידי הישיבה הי"ד, שנרצחו בעת לימודם, בראש חודש אדר שני.

הפחד יצחק¹ כותב שחג הפורים מבטא את קדושת הזמן של מלחמת ישראל בעמלק. למלחמה זו שתי בחינות: מלחמה הגנתית-פסיבית ומלחמה התקפית-אקטיבית. בפורים מציינים אנו את המלחמה ההגנתית בעמלק, ובפורים דמוקפין – את המלחמה ההתקפית.²

בנתיבות שלום³ מובא שסעודה שלישית היא שיאה של כל שבת, רעוא דרעוין,⁴ וכשחל פורים בשבת קדושת השבת וקדושת הפורים מזדווגות יחד. סעודה שלישית של פורים משולש היא, לפיכך, הסעודה הקדושה והנשגבת ביותר מבין כל שבתות השנה. זהו רגע עילאי שבו אפשר לבקש מהקב"ה כל דבר והעיקר הוא לדעת מה לבקש ולא להחמיץ את השעה הגדולה עם בקשות של מה בכך.⁵

מור"ר הרב שג"ר ז"ל כתב בסוף ספרו אהבוך עד מות⁶ שהמושג "קידוש ה'" נמצא היום בשיח התרבותי-דתי בחברה הישראלית בשימושים שונים ומשונים. אצל ה"חילונים" המושג הוחלף במושג אחר – "קדושת החיים" – לפיו, אין לנו בעצם ערכים שווה למות בעבורם, לא התורה ובודאי שלא הארץ. לכן, כל ויתור מוצדק על מנת להביא את ה"שלום" הנכסף. מצד שני, בחלק מן החברה ה"חרדית" הרחיבו מאוד את השימוש במושגים "קידוש ה'", "ייהרג ואל יעבור" ו"אבזרייהו דעבודה זרה", שגם

* דברים שנאמרו במהלך השלושים לזכרו של הקדוש אברהם דוד מוזס הי"ד,

אצל משפחת מוזס, סעודה שלישית פורים משולש פרשת צו תשס"ח.

1 פחד יצחק, פורים, מאמר טו.

2 ועיי בשפת אמת, פורים תרל"ה, ד"ה מוקפין, שקדושת פורים דמוקפין עולה על זו של פורים דפרזות, מכיון שיש קדושה יתירה בעיר המוקפת חומה (על פי משנה כלים א:ז), ומסתמא כוחות הקליפה שבהן יותר חזקים.

3 נתיבות שלום, מאמרי פורים משולש, "פורים ושבת": ד'.

4 וכדברי האדמו"ר מפיאסצאנא, צו וזרוז מז, "יום כיפור של השבוע".

5 כמו בסיפור שהנתיבות שלום מביא שם בשם הרבי הקדוש מרוזין.

6 עמ' 144-146.

עליהם חייב אדם למסור את נפשו. לכן, "איסור" הגיוס לצה"ל הופך להיות איסור של "ייהרג ואל יעבור", מהלך שמרוקן באופן אבסורדי את המושג "קידוש ה'" מכל תוכן אמיתי. אצל ה"דתי-הלאומי" הנכונות להסתכן מול הטרור והפיגועים על ידי המשך ההתגוררות בישובי יש"ע והמשך הנסיעות בכבישים מסוכנים, נתפסים כביטוי של מוכנות למות על קידוש ה' מתוך אהבת ה' וארצו.⁷

האדמו"ר מפיאסצנא ה"ד, בספרו אש קודש שמאגד בתוכו את הדרשות שמסר בגטו ורשה לפני שעלה על המוקד בחשון תש"ד, עוסק בהרחבה בעניין קידוש ה', נושא שעבור היהודים בגטו היה כמובן מעשי ביותר. הרבי מביא בשם ספר ערבי נחל (בשם תשובת מוהר"ם), ש"קבלה איש מפי איש, שהנהרג על קדושת השם ית' אינו מרגיש יסורים כלל. ואומר הערבי נחל הטעם, שכיון שמתלהב בחשק נמרץ שיהרג על קדושת שמו ית' הוא מעלה את כל חושיו אל עולם המחשבה עד שמתלבש כולו במחשבה, ובטלו חושיו והרגשותיו, וגשמיותו נתפשט מעליו, לכן אינו מרגיש רק תענוג".⁸ אבל נשאלת השאלה, מה נחשבת "מיתה על קידוש ה'" ? בקידוש ה' הקלאסי ("המרטרולוגיה"), של ימי הביניים, נשאל היהודי אם מוכן הוא להמיר את דתו אם לאו. מי שהסכים ניצל ורק מי שסירב נהרג. במצב הזה, ליהודי הייתה בחירה חופשית למסור את נפשו ולמות במהלך קיום המצווה הגדולה של קידוש ה'. אבל מהו דינם של קורבנות השואה – שלהם לא ניתנה האפשרות הזאת? במהלך השואה אפילו מי שבחר חס ושלום להמיר את דתו בכל זאת נרצח כמו כל יהודי אחר.⁹ בשואה, היהודים נרצחו ללא קשר לרצונם או לכוונתם. אם כן, מהו דינם בהקשר של "קידוש ה'" ? שאלה דומה ניתן לשאול לגבי היהודים הרבים שנרצחו רחמנא לצלן בפיגועי הטרור בידי המחבלים השפלים רק בשל היותם יהודים. האם הם מסרו את נפשם מכורח החלטה שקיבלו? הרי ברגעים לפני שמחבל מתפוצץ באוטובוס או במסעדה חס וחלילה, לאדם אין זמן לשקול את צעדיו ולהחליט אם רוצה הוא למסור את נפשו. אלא אם כן נאמר שעצם נוכחותו של יהודי בארץ ישראל ובמקומות שעלולים להתרחש בהם פיגועים מהווה אמירה לגבי כוונתו ונכונותו למות על קידוש ה' אם לכך יידרש¹⁰ (וה' ישמור על עמו ונחלתו).

7 עיי' שם בשם הרב יעקב מדן.

8 אש קודש, דרשה לשבת תשובה שנת ת"ש, עמ' ח-ט. עוד מקור עתיק לרעיון זה נמצא מזמן רדיפות הנוצרים את היהודים בספרד בימי הביניים. פרופ' יצחק בער בספרו תולדות היהודים בספרד הנוצרית מביא את דבריו של הרב אברהם בן אליעזר הלוי, על פי כתב יד שפורסם לראשונה על ידי פרופ' גרשום שלום. בדרשות רבות מתאר הרבי את מיתתו של רבי עקיבא על קידוש ה' ועוסק בכוונותיו ברגע זה. עיי' אש קודש עמ' קיא' ועוד.

9 כמו במקרים מפורסמים של יהודים שהתנצרו שנים רבות לפני השואה ואפילו הגיעו לדרגת כמרים רחמנא לצלן, ובכל זאת נרצחו (בבחינת "ישראל, אע"פ שחטא, ישראל הוא").

10 כמו שכתבנו למעלה בשם הרב שג"ר ז"ל (שאמר בשם הרב מדן).

לאדמו"ר מפאסצנא דרשה נוספת¹¹ שדרש ביום השנה לפטירת בנו יחידו, הרב אלימלך בן-ציון הי"ד, שנהרג בהפצצה גרמנית על ורשה בראשית המלחמה. האדמו"ר עוסק בדרשה בעקידת יצחק, שבסופו של דבר לא הגיעה למימושה המעשי בהקרבתו של יצחק אבינו. "העקדה לא נסיון ליצחק לבד היתה, רק התחלה לעבודה של מסירת נפש לה' ולישראל, וכיון שנסיונו של אברהם ויצחק היה רצון ומחשבה שלא נשלמו בפועל לגמרי...לכן כל מעשה ישראל הנהרגים על ידי עכו"ם שהוא להפך, מעשה בלא מחשבה, תשלום עקדת יצחק היא, ששם היתה התחלה מחשבה ורצון, וכאן הסיום והפעולה, היינו שהעקדה וכל הנהרגים מבני ישראל אחר כך, מעשה אחד הוא[!]" העקידה נתקיימה רק ברובד המחשבת, הן של אברהם והן של יצחק, אבל ברובד המעשי לא הייתה כל הקרבה. לעומת זאת, קובע האדמו"ר, כל היהודים שנרצחו בשואה מבלי שנשאלו לדעתם או שניתנה להם כל אפשרות אחרת, מיתתם היא בבחינת מעשה ללא מחשבה, ההפך מעקידת יצחק! כשמצרפים יחד את המחשבה של עקידת יצחק והמעשה הנורא של השואה, רק אז נמצא "קרבן" שלם לה'! המסר של הדרשה, בסופו של דבר, הוא החשיבות בכך שאנו החיים, נשוב בתשובה אמיתית, גם למען הקרבנות שכבר הועלו לשמים שהרי רק כך יהיה קרבנם בעל משמעות. "לכן ביום כזה ובימים כאלו צריכים אנו לשוב, כי גם כשהקריבו קרבן בהמה היו צריכים לשוב, מכל שכן בקרבנות קדושים כאלו, וכשחס ושלום אין שבים ואין מקבלים על עצמם לעבוד את ה' מעתה, אפשר שואלים נפשות אלו במרום, אם כן, למה נתקרבנו".

נחזור לדברי הנתיבות שלום, שאמר שבעת סעודה שלישית של פורים משולש יש בידינו הכוח לבקש מה' על כל חפצי ליבנו – ואל לנו להחמיץ הזדמנות נדירה זו. "ובמיוחד כאשר חל פורים בשבת שהוא רק אחת לכמה שנים, והעת רצון הגדול של השנה בחי' מה שאלתך וינתן לך מצטרף עם העת רצון של השעה הקדושה של רעוא דרעוין, הרי זה עת רצון גדול מאד שעליו נאמר ואני תפילתי לך ה' עת רצון. אך כל זה בתנאי שלא יבקש על מגפיים¹² בשעה הגדולה הזאת במיוחד צריך לדעת על מה לבקש. הבקשה הגדולה ביותר של יהודי היא לך ה', שיחזור ויתקרב אל ה' ויתדבק בו ית', אלקים ברב חסדך ענני באמת ישעך, זו הישועה האמתית של יהודי כאשר נהיה דבוק בה' ומאמין שהכל בהשגחה פרטית. וכה יעזור השי"ת שימי הפורים האלו תמשך ישועה לכל כלל ישראל הצריכים לישועה". ולכן, עלינו להתפלל עתה ולהתחנן בפני הקב"ה שינחם את בניו, בני ישראל, שלא ידעו עוד צער כלל וכלל. ונבקש גם שנזכה

11 אש קודש, דרשה "בהיארצייט הראשונה של בני הרב החסיד והקדוש זצ"ל, יום ב' דסוכות" שנת תשי"א, עמ' עא-עד.

12 על פי סיפור שמובא שם בשם הרבי מרוזין.

למימוש השלם של דברי המגילה, "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם",¹³ שלא נידרש להקריב קרבנות נוספים ושנזכה לביאת גואל צדק במהרה בימינו, אמן.

ובלע המוות לנצח ומחה דמעה מעל כל פנים.

מִלְכוּתְךָ מִלְכוּת

רוֹלִי בְלִפְנֵי

אֲסַפְּרָה כְבוֹדְךָ וְלֹא קִיאִיתִי, אֲדַמְּךָ אֲכַנְּךָ וְלֹא יִדְעִיתִי
 קִיֵּד נְבִיאֶיךָ בְּסוּד עֲבָדֶיךָ, דְּמִיתָ הָדָר כְּבוֹד הוֹדְךָ

שיר הכבוד

הקדמה

נתבונן באופק הרעיוני הפנים-חז"לי שנפרש על ידי פסוק במשלי¹ – "כבוד אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר". פסוק זה בונה יחס וחילוק קונוניים בין כבודם של מלכים ואלוהים. העיון בכבוד המלך והאל, תוך שימת לב לעומק שהפסוק מעניק להסתר ולגילוי, מאפשר לשפוך אור על הבנת הפסוק ומקומו בספר משלי ובשימוש שעושים בו חכמי התלמוד – בהלכה ובאגדה.

נקודה בודדת זו במרחב התנ"כי מתגלה במבט שני ושלישי כנקודת השבת, סביבה חגים אלוהים ואנשים; מעין נקודה ארכימדית ממנה ניתן להרים את העולם ולבחון אותו במבט פנים אינטימי ומבט חוץ ביקורתי בו-זמנית. המוקד של חקירת כבוד המלכים והסתרת כבוד האלוהים בפסוק הוא הפרדה בין התחום האנושי והאלוהי אך בו-זמנית גם עירובם.

באמצעות עיון בפרשנות הניתנת לפסוק על ידי פרשני המקרא, בעלי ההלכה והאגדה, ניחשף לתפיסת מערך-היחסים של המלך, עמו ואלוהיו ביהדות. תפיסה זו מקבלת ביטוי בהלכה ובהגות, אותו אפשר לראות ביחס לרעיון המדיני והיחס אל חיים פרטיים וקהילתיים בעולם מנוכר ועיון כמו גם בעולם אינטימי ומשפחתי.

תוך בדיקת משמעות ה'חקור' וה'הסתר' דבר, המשמרים ומכוננים את הכבוד במלך ובאל, מופיעות באופן טבעי תבניות קונספטואליות ומציאותיות שלכאורה מנוגדות למבנה המקורי בפסוק, אך משקפות את הלשד הרעיוני בו. תעלה תמונה מורכבת של הסתר האל, ודמות דיאלקטית של המלך הקרוע בין מלכות שמים ומלוכה ארצית. שיטת העבודה ומטרתה אינן להביא בסופו של דבר מתחים אלה לפתרון, אלא להנצחה של הבעיה כמציאות העומדת בפני עצמה, כפילות השמים/ארץ הפרדוקסאלית שמלווה

1 משלי, כה, ב.

את הקיום היהודי. בעייתיות זו היא שמאפשרת לפסוק להיות רלוונטי גם בעולם המודרני בו קרנם של האל והמלך ירדה.

נסה להראות שבסופו של דבר, היום, אפשרית ואף נדרשת קריאה מהפכת של דברי משלי, קריאה בה הכבוד גופא הוא הנבנה – נחקר ומוסתר – באמצעות המלכות והאלוהות.

מבוא

הפסוק – עיון בכלי ההסתר והחקר: ראשית, נתבונן בפסוק ובתפיסת ההסתר והחקירה שהמדרש ופרשני המקרא מפיקים ממנו. הסתר וחקירה אלו של הפסוק מציעים תפיסת סוד וגילוי מרובדת ועשירה של הכבוד, העומדת בבסיס ההתנהלות האישית והמדינית של אדם ועם מול אלוהיו ומול העולם.

המבט ההלכתי: לאחר מכן, נראה את השימוש שעושים חכמי התלמוד ב'הסתר דבר' ברובד ההלכתי, הן כהמשך והן כהנגדה לשימוש של המדרשים בפסוק.

התמונה שנצייר עבור כבודו של המלך היא דיאלקטית, ומהווה את הגילום המלא של דמות האדם המצויה בין שמים וארץ, בין הכבוד הארצי הגלוי לכבוד האלוהי הנסתר.

תוך שימוש בתובנה זו נעיין בסוגיית הכבוד של מלכים בהלכה – מלכי ישראל בפרט ומלכי אומות העולם בכלל.

מבט חוץ-הלכתי, הגותי ואישי: מהלך הסקירה יביא אותנו אל פתחה של המציאות הנוכחית, בה התיחומים בין המלכות, האלוהות והאדם היטשטשו. כולם רוצים ליטול כבודו של אדם, ולא לחקור ולהסתיר כתר מלכים ואלוהים.

נסה להראות שהאופי הכפול של הכבוד – הסתר וגילוי עבור מלכים ואלוהים, חשוב בימינו כבימי שלמה (ואולי אף יותר). העיסוק בכבוד כקטגוריה מרכזית בכל תחומי החברה והנפש מצריך תובנה של אופי כבוד שהינו עמוק מספיק, (ובמונחי עבודה זו:) **בעייתי** מספיק, לתת מענה לצורך בכבוד אנושי שהאדם יזהה כדמותו שלו, וישאף אליו.

נספח: חשוב לציין שבמהלך העיון נעשה שימוש בסתר והגילוי כמאפיינים מרובי-משמעות, הן בפסוק עצמו והן כמפתחות כלליים יותר, הישימים להבנת תהליכים ומצבים שהסוד והגילוי הם חלק אינטגרלי מהם או מתוצאתם הישירה והעקיפה. שימוש זה נעשה כדרך אגב, כאילו מדובר בדיסציפלינה מבוססת. זו איננה קיימת,

והשימוש בה הוא יותר כיוון תוך-כדי-מעשה של שיטת העיון, בה הפסוק עצמו עושה שימוש.

יש צורך בביסוס נרחב, בייחוד בשל הקישורים הלא-טריוויאליים שנעשים כאן בין ההסתר והגילוי כמומנטים הופכיים, תואמים ומקושרים. אין רשימה זו מתיימרת לספק את התשתית החשובה הזו במלואה, אך בכל זאת מובא נספח שמתווה קוים ראשוניים לדמותה של התייחסות זו אל סוגיות שונות. בסוף הנספח מוצעת דוגמא ראשונית מתחום ההסטוריה של הרעיונות המדעיים והמדיניים, שקשורה לכבוד ולהסתר של המלכות, ובה מוצגת אפשרות של כבוד הנבנה מהסתר וכבוד הנבנה מגילוי באנגליה של המאה ה-17.

כְּבוֹד אֱלֹהִים הַסֵּתֵר דְּיָבָר וְכְבוֹד מַלְכִים חֶקֶר דְּיָבָר

משלי כה, ב

הבנת הפסוק הראשונית, ברובד ה'פשט'² של הפרשנות החז"לית למקרא, היא של הוראה הנוגעת ל'חיפוש ודרישה'³, העמידה על מהותם של דברים. הקורא בספר החכמה המשלית-מעשית של שלמה, מונחה לפתח יחס מסוים למציאות של מלכות אנושית, בשונות מתואמת ומשלימה עם מלכות האל.

החקר מופיע שוב בהמשך הפרק,⁴ ומתווה את טווח ההבנה האנושית⁵ בעולם.

ההסתר הראוי למעשי האל מופיע במקומות שונים ובדרגות שונות של הוראה, מהמלצה ועד הזהרה חמורה המלווה באיום על ענישה תואמת. בתווך הזה מצוי הפסוק הנדון, לפיו יש יחס משתנה לתכונה, שבאופן גס היא משותפת למלך האנושי והאלוהי.

2 מה שמכונה 'פשט' עבר שימושים חוזרים ומשתנים לאורך הפרשנות המקראית והתלמודית (והועלה על נס בדורות האחרונים), ואין כאן נסיון ויומרה ליישם שיטה מוגדרת לגמרי של פשט להבנת הפסוק. נציין רק שעל גישתו הפשטנית של הרשב"ם, לדוגמא, נפתח דיון כזה (אלעזר טויטו, בין פשט לדרש – עיון במשנתו הפרשנית של המלבי"ם, דעות מח, תש"מ). הבעייתיות המובנית בפירוש המתיימר לפשטנות, אפילו בפסוקים שאינם מעורפלים כמו דברי משלי, נחקרת גם היא בכיוון של חשיבות המדרש על פני פשט-מסלף (הרב עדין שטיינזלץ, פשוטו של מקרא, דעות כז, תשכ"ב). גם משקפיים פוסטמודרניים מעלות כיווני קריאה כאלה (אליעזר (אד) גרינשטיין, עין תחת עין, שן תחת שן? - פשט, דרש ושאלת ההקשר, רסלינג 5, 1998).

3 מצודת ציון משלי כה, ב.

4 משלי כה, כז: אֶכֶל דָּבַשׁ הַרְבוֹת לֹא טוֹב וְחֶקֶר כְּבוֹד כְּבוֹד.

5 משלי כה, ג: "שְׁמוֹנִים לָרוֹם וְאֶךָךְ לְעֶמֶק וְלֵב מַלְכִים אֵין חֶקֶר". וראו את דבריו של יהודה איזנברג על צימוד פסוק זה לקודמו (בשיעורו במסגרת שיעורי תנ"ך ברדיו- מובא לכתב באתר "דעת"). הוא משלב בין כבוד המלך והאל בהכרה שבמגבלות ההכרה האנושית.

כבודו של אחד נועד להיחקר,⁶ בעוד שהשני אמור להיות מוגן מפעילות כזו, שהיא חשיפה גסה של סודות עליונים, של כבודם.⁷

מהי ההפרדה בין סודיותו של המלך וסודיותו של האל? האם מעמדו של המלך לא ייפגע כתוצאה מחקירה חודרת לגביו? הלא אפילו תיאור יבש וניטרלי של תכונות כבודו יכול לערער על הילת הכבוד האופפת מלך.

בימים עברו,⁸ כבודו של המלך ושל האל היו שניהם תחום בלתי נגיש לאדם הרגיל, ואף לעיתים היוו אותו כבוד עצמו – המלך היה אל אנושי. אימת המלך המוטלת על ממלכתו היתה כה מוחלטת, ששלמה מכניס אלמנט רדיקאלי לחלל העולם: המלך אינו חסין מפני מבטינו, אבל מבט זה עצמו יכול לסייע למלך הטוב. האל לא רק שאינו נגיש, הוא נסתר.

החקירה בכבודו של המלך מהווה שינוי מהותי⁹ בתפיסת יחס העם והמלך, ויש לכך קשר הדוק עם יחסי העם והאל.¹⁰ המלך לא ממצע ביניהם במובן של כפיפות לסמכות דתית. מעמד המלוכה אינו נפרד מן האל אבל גם לא שייך לתבנית הדוקה עימו שרומסת את האדם הפשוט – שלטון הדת ושלטון החולין.

בעלי המדרש משתמשים בהסתר והחקירה של הכבוד על מנת לתאר את המציאות כולה:

"..בגאווה וכוז"¹¹ זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית סבור שהוא כמגעה ואינו אלא כמבזה.

6 לפי חלק מהפרשנויות המודרניות (ראו רשימה של הופעות תנ"כיות של חקר בויקיטקסט של אראל סגל), 'חקר' זה הוא תיחום, גבול, ולא קביעה חיובית, בכל מקרה (גם אם נקביל זאת לתיחום' שדורש פופר ממבחן המדעיות), עדיין מדובר בנתינת אופי ספציפי למלך.

7 חגיגה טז, ע"א: "...כל שלא חס על כבוד קונו רתוי לו שלא בא לעולם מאי היא? רבי אבא אמר: זה המסתכל בקשת, רב יוסף אמר: זה העובר עבירה בסתר".

8 ראו סקירתו של מזר, בנימין המלוכה בישראל (בתוך: המלוכה הישראלית בראשיתה, מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל; החברה ההיסטורית הישראלית 1975).

9 הכוונה היא לשינוי מהסוג שמציע יהושע ברמן, "כל יחיד הוא מלך", תכלת 26, 2007, הוצאת מרכז שלם, עמ' 65-90. זוהי הפרטה של ברית הווסאלים מחוזה בין מלכים לחוזה בין האל-והעם, וכפי שנראה להלן (מזר) גם בין המלך והעם.

10 הפרטת-הברית (ביזור לכל העם), שהיא בעצם הפשטת-הברית (קשר עם הא-ל), מכוננת יחסי כבוד בין בעלי הברית. האדם ניצב כפרסונה של ממש ביחס אל חייו ואל דתו, ולא כנתין כפוי של מערך פוליטי ודתי שמתבצע הרבה מעליו על ידי אנשי השררה והאיליות.

11 תהלים לא, יט.

אמר רבי יוסי בן חנינה: המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא
המתכבד בכבוד חי העולמים לא כל שכן מה כתיב בתריה "מה רב טובך אשר
 צפנת ליריאיך" אל יהי לו כמה רב טובך.

אמר רבי לוי: כתי' "**כבוד אלהים הסתר דבר וגו'**" כבוד אלהים הסתר דבר – עד
 שלא נברא העולם, כבוד מלכים חקור דבר – משנברא העולם.

ירושלמי חגיגה פ"ב, ה"א [עו, ג]

וירא אלהים את כל אשר עשה וגו', רבי לוי פתח (משלי כה) – "כבוד אלהים
 הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר", רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא אמר:
מתחלת הספר ועד כאן כבוד אלהים הוא הסתר דבר מכאן ואילך כבוד מלכים
חקור דבר, כבוד דברי תורה שנמשלו במלכים שנאמר (משלי ח) "בי מלכים
 ימלוכו" לחקור דבר.

בראשית רבה, ט, א

לפי דברי המדרש, המלך והאל הינם תחומי הבריאה השונים – ששת ימי הבריאה,
 לעומת העולם כפי שהוא, תחום ספרי 'אלה תולדות אדם'. האל הוא הבורא, והמלך
 הוא הדר בבריאה, והם מסמנים את תחומי המקרא השונים בהוראה המשתנה לחקור
 ולהסתיר. על הלומד להסתיר את כבודו של האל הבורא, ולחקור את התנהלות האדם
 והמציאות בה הוא חי.

בקו פרשני זה ממשיכים גם פרשני הפסוק:

רש"י: "**כבוד אלהים הסתר דבר** – כגון מעשה מרכבה ומעשה בראשית.

רש"י המשלב בפירושו לדברי הפסוקים את ביאור הפשט וחומרים מדרשיים,¹² מציע
 את הפסוק כעוסק ישירות בלימוד התורה על רבדיה השונים, ובמסגרת לימודה את
 ה'דבר הגדול' שבה יש להסתיר. לפי חנוך אלבק,¹³ ההסתר מכוון ל"אופן בריאות
 העולם", שאינו ניתן לתיאור בכלי מעשה בראשית ומרכבה – פסיקה ומטאפיסיקה לפי
 הרמב"ם.

12 וראו למשל, אוצר המדרשים (איזנשטיין) (להלן: איזנשטיין) אצילות עמוד 67: "יערישיה בן יוסף פתח כבוד
 אלקים הסתר דבר (משלי כ"ה) מלמד שדברי מעשה מרכבה יהיו בהסתר לפי שזו כבוד אלקים, ד"א כבוד
 אלקים אימת אתה עושה לאלקים כבוד בשעה שאתה עוסק בנסתרות ואל תקרי דבר אלא דיבור."

13 חנוך אלבק, פירוש על המשנה; ירושלים 1956, השלמות ותוספות חגיגה ב, א.

גרסא מעט יותר פילוסופית מוצעת על ידי אבן-עזרא, שמעמיד את התחום הבלתי-נחקר על הבריאה יש-מאין. לפיו, הפסוק נקרא בצורה מעט שונה, והתיאור המוצע בו הוא של המלכים, שכבודם הופך אותם ל'חוקרי דבר', מעין 'gentleman-scholar' ויקטוריאנים שעיתותיהם בידם. אפילו מלכי ההגות האלה,¹⁴ שאין עוצר בהם מלחקור לרום ולעומק, אינם יכולים לעמוד על חקר כבוד האל.

החקירה הנדרשת מן המלכים לפי האבן-עזרא ממוקדת בכבודם שלהם. זוהי הדרישה מן המלך האנושי למיצוי והבאה לשלמות של הצדק אותו הוא אמור לספק לעולם.

מערך מדרשי נוסף העושה שימוש בהסתר של כבוד האל הוא דברי יעקב לבניו סביב מיטתו:

ד"א ויקרא יעקב. זש"ה כבוד אלהים הסתר דבר (משלי כה ב), את מוצא שהראה לו הקב"ה ליעקב אבינו מה שלא הראה לאברהם וליצחק, לא הראה לאברהם אלא מה שלפניו, שנאמר כי את כל הארץ אשר אתה רואה וגומר (בראשית יג טו). ליצחק גור בארץ הזאת (בראשית כו ג). ליעקב הראה לו מה שבפניו ומה שלא בפניו, שנאמר והיה זרעך כעפר הארץ ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה (בראשית כח יד), הרי הראה לו ארבע רוחות העולם, כיון שבא לפטור מן העולם בא להודיע הכל לבניו, אמר לו הקב"ה ומה יעקב כבוד אלהים הסתר דבר, כך את מודיע לבניך מסטי"רין שלי, אין המידות אלו שלך, וכן שלמה אמר הולך רכיל מגלה סוד (משלי יא יג), אין זו שלך, בלעם הרשע הוא אומר אראנו ולא עתה. דרך ככב מיעקב וקם שבט מישראל וגומר והיה אדום ירשה וגומר (במדבר כד יז, יח), זה הולך רכיל, אבל את נאמן רוח מכסה דבר (משלי יא יג).

אגדת בראשית (בובר), פב, ב

יעקב מבקש לגלות את סופם של דברים. הוא מחזיק במפתח שיאפשר לבניו להתמודד עם העולם אליו הם מושלכים. הוא מוכן לחשוף את סודות האל על מנת לגונן על עתיד משפחתו. הקב"ה גוער בו באופן כמעט ידידותי: 'הרי אינך מאלה שחושפים אותי בצורה כה זולה, אתה מנאמני סודי...!', יעקב הוא דמות נאמנה במידה כזו שאף רצונו להפר אמון זה אינו נחשב אצל מפקיד הסוד, הקב"ה, כחריגה אמיתית. יעקב מעומת עם עצמו, והגילוי שהוא רוצה לבצע אינו תואם את מהותו. הוא יודע זאת, ומדרש זה

¹⁴ עם רמיזה עבה של ראב"ע לכיוון המלך-הפילוסוף נוסח אפלטון. היחקור דברי' מקבל מימדים נוספים (וסכנה נוספת) בחשיפה לעולם זה של מחשבה.

בעצם יכול להיקרא כהתרחשות פנימית בנפשו של יעקב, שבסופו של דבר יודע מראש מהי הדרך בה ינקוט אף אם היא תכאיב לו – זאת עשה כל חייו. סיפור זה של המדרש מביא אותנו אל הנקודה המרכזית של חלק זה בסקירה – חובת ההסתרה, וכיוונה:

□ **חובת ההסתרה:** הסתרת של כבוד האל היא שמירת סוד המוטלת על האדם. יאה הוא מלך או אביון, עליו לשמור על סוד, שאף מטרתו לוטה בערפל של הכבוד האלוהי.

□ **כיוון ההסתרה:** במינוח גס נאמר שמדובר כאן בכיוון 'מטה-מעלה', בו האדם שומר על סוד השמים, הנמוך מסתיר את הגבוה.

כיוון הפוך של הכבוד האלוהי בתנ"ך הוא אופן של גילוי אלוהי.¹⁵ למעשה דמות הכבוד האלוהי מורכבת מאד, ומייצגת חשיפה והסתרה המשמשים יחדיו.¹⁶ ההסתרה אותו מבצע האדם איננו המרכיב היחיד בהסתרתו של הכבוד, המורכבת גם ממימדים של גילוי אלוהי (שהוא בהכרח סוג של כיסוי במונחי האדם).

הכבוד האלוהי והסתרתו מגלים פנים מורכבים גם מצד האדם וגם מצד האל. היכולת להסתיר את הכבוד האלוהי מופקדת אצל אלה שכבוד זה במידת מה גלוי להם. כשכבוד האל פועל ונוכח בעולם ביוזמה אלוהית, גם אז הוא מצומד לאדם, בוחן את גבולות הכרתו וקיומו, ומותח את הגבול שבין הסתרה (אותו האדם מבכה) וגילוי (בו האדם לא יכול לעמוד).

* * *

הכבוד-שהוא-הסתרה, כבוד האלוהים, מיושם פעמים בודדות כהנחיה הלכתית בתלמוד.¹⁷ העיון והפסיקה בהלכה ברובן דורשות חשיפה ובירור של הפרטים ההלכתיים, אך לעיתים גם בתחום ההלכתי ההסתרה נדרש. בנקודות אלה התייחסו בין כבוד האל וכבוד המלך מיטשטש.

נתחיל מן היישום של הפסוק על ההלכה עצמה:

15 למשל, הופעות הכבוד בספר יחזקאל, במעשה מרכבה (וכן: ח, ד; מג, ב). החצנת הכבוד היא גם הפנמתו, בפרשנויות השונות לישעיהו ו, ג – "...מלא כל הארץ כבודו".

16 הכבוד והקדושה מופיעים יחד במקומות רבים כצמד דינאמי – שמות כט, מג: "וְנִעַדְתִּי שָׁמָּה לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי"; ויקרא י, ג (מימוש קידוש בכבוד במוות בני אהרון); ישעיהו ו, ג (שילוש הקדושה ממלא את כל העולם בכבוד); ישעיהו נח, יג (כבוד וקדושה בשבת).

17 למרות הדימוי האגדתי שיש לספר משלי, יוצא שבערך 150 מן ההופעות של משלי בתלמוד הן אגדתיות, 441 מופיעות לפחות כאסמכתא הלכתית.

אין שם לא נכרי ולא חמור ולא חרש ולא שוטה ולא קטן, מאי? – אמר רבי יצחק: עוד אחרת היתה, ולא רצו חכמים לגלותה.

מאי עוד אחרת היתה – מוליכו פחות פחות מארבע אמות. אמאי לא רצו חכמים לגלותה – משום (משלי כה) **כבוד אלהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקר דבר**. והכא, מאי כבוד אלהים איכא? – דילמא אתי לאתויי ארבע אמות ברשות הרבים.

שבת קנג, ע"ב

רש"י:

כבוד אלהים הסתר דבר – מותר להסתיר דברי תורה לכבוד שמים.
וכבוד מלכים חקר דבר – אין להסתיר לכבוד עושר אדם וחשיבותו, אלא שב ותחקרהו.

בניגוד למדרש שראינו לעיל בבראשית רבה על ההלכה ככבוד המלכים, כאן ההלכה מהווה בתשתיתה עיסוק בדברי האל.¹⁸ חקירת ההלכה ('מבחוץ') עלולה להגיע אל סלע יסוד זה של סמכות האל בגסות לא מתאימה, ושם לשבור את קרדומה. חכמים מסתירים את כבוד האל, אך זהו גם כבוד העיון ההלכתי עצמו. התבוננות חריפה וביקורתית מדי על התפתחות ומבנה פנימי של מנהגים והלכות יכול לפורר אותם, גם אם עיון זה יקרה בבית המדרש. רש"י מבחין בין מטרות ההסתר השונות, ובעצם מעמיד את היישום של הפסוק כסניף של הלכות הכבוד במקומות רבים, המבחינים בין כבוד ראוי לשאינו ראוי.

המהרש"א כלל איננו מרוצה מהסבר זה של רש"י להבדל שבין כבוד המלכים וכבוד האנשים. הוא משאיר את ההסבר של הפסוק בתוך הנושא של העיון ההלכתי, ומשלב בין הדעות השונות במדרשים:

..והוא דחוק לפי ענינו אבל הפי' הוא כענין שאמרנו כבוד אלהים הסתר דהיינו באיסורי דאורייתא שהם כבוד אלהים ולכך הסתירו דין פחות מד' אמות התם דאיירי ברה"ר ושמא אתי לידי חילול לאתויי ד' אמות ברה"ר וכבוד מלכים

18 מידת החופש האנושי לעומת המחויבות המוחלטת לדיוק ומסורתיות בעיסוק זה, כנראה נמצאת במתח מאז ראשית ימי ההלכה החז"לית. ראו ; Menachem Fisch, Rational Rabbis: Science and Talmudic Culture ; Bloomington, 1997.

דהיינו איסורי עירובין דאינן רק כבוד מלך שלמה ושאר חכמים שתקנו וגזרו אותן חקור דבר להקל בהן לפי הצורך.

מהרש"א חידושי הלכות על עירובין קה, ע"א

המהרש"א נשאר נאמן לאופן פירושו של רש"י על הפסוק¹⁹ כנגד פירושו לסוגיה.²⁰ ההסתר הוא בטעמי האיסורים עצמם, שהם בבחינת 'חוקה חקקתי',²¹ לעומת התקנות והגזירות שהן נחלת האדם ואל לו לחשוב שסמכות חכמים היא מעבר לחקירתו. רש"י במשלי מסביר שההבדל נעוץ בין חלקי התורה המצריכים הסתר – מעשה בראשית ומעשה מרכבה, וחלקי התורה המצריכים עיון והסבר – תלמודם של חכמים.

הגענו אל צומת חז"לית בה כבוד המלכים וכבוד האלוהים מצטלבים. במצב כזה הדרישה לחקירה ודרישת ההסתר מתעמתים. טענתי היא, שתוצאה זו איננה 'כשל מערכת' בהווה, אלא תוצאה בלתי-נמנעת של מציאות בריאה, שהפסוק וחז"ל מכוונים את ההתנגשות הזו לאפיקים שפרדוקסאלית מאשרים את יחסי האדם והאל, ולא מערערים אותם. על מנת להבין את הבעייתיות שבגישה זו, עלינו להכיר את ההפרדה בין תחום הנסתר והגלוי, והכבוד שבכל אחד.

כבוד נסתר וכבוד גלוי

החקירה וההסתר מפרידים בין התחומים השונים, האלוהי והעולמי:

ר' לעזר בשם בר סירה פליאה ממך מה תדע עמוקה משאול מה תחקור במה שהורשיתה התבונן אין לך עסק בנסתרות רב אמר תאלמנה שפתי שקר יתחרשן יתפרכן ישתתקן יתחרשן כמה דת אמר ויאמר יי' אלי מי שם פה וגו' יתפרכן כמה דת אמר' והנה אנחנו מאלמים אלומים ישתתקן כשמועו הדוברות על צדיק עתק הדוברות על צדיקו של עולם דברים שהעתיק מבריותיו בגאווה ובזו זה שהוא מתגאה לומר אני דורש במעשה בראשית סבור שהוא כמגעו ואינו אלא כמבזה אמר רבי יוסי בן חנינה המתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא

19 רש"י, משלי כה, ב.

20 יש לעיין בהבדל בין הפירושים השונים של רש"י בפסוק ובתלמוד. ייתכן והדבר נובע ממעמדה הייחודי של מלאכת הטילטול, ואולי אף משמעויות אוטוריות שרואה רש"י בנושא. על כל פנים, המטרה כאן איננה ללבן סוגיה זו, ובמסגרת סקירה זו, אף ראוי להשאיר את המתח הפרשני על כנו.

21 התבטאות מעניינת מאד של 'אלדד הדני' (אייזנשטיין, אלדד הדני עמוד 21) מציגה את ההלכה כתחום פתוח אבל לא פרוץ: "...והתורה אחת היא בין במשנה בין בתלמוד וממעין אחד הכל שותין, ואין נכון לפרש כל דבר, שנאמר כבוד אלהים הסתר דבר"

המתכבד בכבוד חי העולמים לא כל שכן מה כתיב בתריה מה רב טובך אשר צפנת ליריאיך אל יהי לו כמה רב טובך.

א"ר לוי כתי' כבוד אלהים הסתר דבר וגו' **כבוד אלהים הסתר דבר עד שלא נברא העולם כבוד מלכים חקור דבר משנברא העולם** אמר רבי לוי כתיב הזאת ידעת מני עד אבל את מני שים אדם עלי ארץ

רבי יונה בשם רבי בא כתיב כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך יכול קודם למעשה בראשית ת"ל למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ יכול מששי ואילך תלמוד לומר ראשונים אחר שריבה הכתוב מיעט הרי אנו למידין מששי מה ששי מיוחד שהוא מששת ימי בראשית אף את לא תהא מביא לי אלא את שהוא כיוצא בששי יכול לידע מה למעלה מן השמים ומה למטה מן התהום ת"ל ולמקצה השמים ועד קצה השמים אלא עד שלא נברא העולם את דורש ולבך מסכים משנברא העולם את הולך וקולך הולך מסוף העולם ועד סופו...

ירושלמי חגיגה פ"ב, ה"א [עז, ע"ג]

בן סירה²² מתאר את התלות הרגישה בין כבוד האדם וכבוד האל. אל לו ללומד את סודות האל להתגאות בכך, כיון שזהו בדיוק הכבוד השמור בהסתר. כהמשך לדבריו מובאים דברי רבי לוי שמפריד בין פרשיות בריאת העולם לשאר התורה, כתחומי ה'הסתר דבר' לעומת ה'חקור דבר'. הבריאה היא התחום האלוהי, והעולם הנברא הוא תחומו של האדם. ואין מלכות נוגעת בחבירתה כמלוא הנימה.

אך כפי שראינו לעיל בכבוד ההסתר והגילוי כפי שהוא מתבטא בהלכה, כך גם במובן הכללי יותר של לימוד הסוד והפרדת העולם כולו לתחום הסוד והנגלה, מלכות שמים ומלכות ארץ, איננה קשיחה וסטאטית, בהשארת האדם והאל מנותקים בהזרה מלאה. התפר בין הנסתר והגלוי אינו רק קיים, הוא אינהרנטי וחשוב הן עבור הנסתר והן עבור הגלוי.

הנחיית החקירה לעומת ההסתר אינה מתווה שני מרחבים מבוררים וזרים זה לזה לגמרי. עולם החקירה ה'שקוף' והרשמי מורכב מדיסציפלינות, הנחות מחקר ושאלות הנשאלות מתחת לפני השטח מבלי לקבל מענה ישיר. לכל דבר שנאמר יש תילי תילים של רבדים שלא נאמרים, ויתר על כן צריך שלא יאמרו כדי לשמור על שלימות החקירה והאמת. גם עולם הסוד מוטרד תמידית משאלת ההסתר עצמה – "האם פעולת לימוד

²² ראו ספר בן סירה, פרק י"א. הוא מקשר ישירות בין הסתר כבוד האל-ל והצניעות האנושית.

זו היא הסתר או גילוי? "ו"מהו הסתר נאות או גילוי נאות?"²³ עצם ההפרדה המוחלטת בין הגילוי והכיסוי מגניבה את האחד אל תחומו של השני. לזאת אני מתכוון ב'התנגשות בלתי נמנעת'. אך זוהי בעצם לא התנגשות, כיון שהמחקר הגלוי יודע לזהות בזה הנסתר מימדים וכיווני מחשבה אורגאניים לו, וכן להיפך.

על הנושא הכללי של הבאת הגילוי והכיסוי לדינאמיקה פורה ביהדות לא נעמוד כאן. באנו לראות את כבוד המלך והאל, שעומדים על הגבול בין החקירה וההסתר.²⁴

לשם כך עלינו להכיר את דמותו של המלך בתורה (שבכתב²⁵ ושבעל-פה). דמותו מגלמת בתוכה את הקונפליקט שבין שמים וארץ. המתח שבין משפט המלך כפי שהוא מופיע בספר דברים²⁶ למופיע בספר שמואל²⁷ מובנה במוסד המלכות. הנחיה ביצועית של הכניסה הראויה לארץ, לעומת האיום וההפחדה של המחליפים מלכותו של אלוה במלך בשר ודם, איננה ניתנת ואיננה צריכה ליישוב מלא. המלך הינו גם צו אלוהי וגם חולשה אנושית.

המלך בשר-ודם נמצא במתח מתמיד של מידור בין חובתו כלפי שמים וכלפי עמו. עליו להוות מוסד של שלטון מלא, אך לוותר לגמרי על אגו ועצמיות שתכיל שלטון זה. עליו לחיות חיים כפולים של פועל מבצע ומורה, ותלמיד תמידי עם ספר הכרוך סביב צוארו. מלכותו לא תהיה שלימה מבלי המגע עם מלכות האל וקבלתה המלאה. בהבנת דמותו זו של המלך, חקירתו מקבלת משמעות נוספת. חקר המלך יביא את החוקר ישירות אל פתח הסתר האל.²⁸

23 על הסוד והיחס הטעון אליו בתקופת הפריחה של הספרות הזוהרית ובתי המדרש הקבליים באירופה (חוג הרמב"ן, האחים הכהנים, הראב"ד) ראו משה הלברטל בסתר וגילוי: הסוד וגבולותיו במסורת היהודית בימי הביניים, (ירושלים תשס"א, מבוא [עמ' 7-8], ופרקים יא, יב) הלברטל מבחין בין תפיסות אוטוריטיות הגורסות שקיומו של סוד תלוי בהסתרה והסוואה, לבין אלה המדגישות כי הסוד לחלוטין אינו ניתן לגילוי. להלן נראה הקבלה לחילוק זה בהבנת הפסוק כהנחיה של הסתר לעומת קביעה אוניטית שלו.

לכחינה של המתח בין גילוי וכיסוי, ראו בנספח המצ"ב, פרק ב'.

24 ראו הערה 12.

25 מזר (1953, שם), משווה ומנגיד בין המלוכה בישראל ובסביבה המיידית. לדעת מזר, "מה שמבדיל בין המלוכה בישראל לבין המלוכה בעמים השכנים היא, קודם-כל, שלילת העריצות של המלך. ביטוי לכך היא הברית שנכרתה בבית-המקדש, שבה נתחייב המלך לשמור על החוק והמשפט הכתובים בספר. שנית, מעמדם המיוחד של הנביאים לפני המלך כמביאים לפניו את דבר ה'. ... ונראים הדברים, כי המגבלות שחלו על מלכי ישראל השפיעו לעתים השפעה ניכרת על אורח חייהם ומעשיהם. לא בכדי אומרים עבדי בן הדד, מלך ארם-דמשק, למלכם: 'הנה נא שמענו, כי מלכי בית ישראל כי מלכי חסד הם' (מלכים א כ, לא)"

26 דברים יז.

27 שמואל א' ח. וכן שמואל יז, יד: "ואמרת, אשימה עלי מלך ככל הגוים אשר סביבתי".

28 יש לכך תמונת-מראה בהסתר האל, שמביא ישירות לקיום מידת המלכות. כשישעיהו זורק כלפי לייא "אכן אתה אל מסתתר" – זעקת שבר ותרועת שמחה יחד, הוא מכתוב את 'מלכותו בכל משלה'. נוכחות מושלת היא תוצאת

חז"ל עמדו על חשיבות דמותו הכפולה של מלך ישראל, ואף הכלילו אותה לבחינת אופייה של מלכות אנושית:

תנו רבנן:

– הרואה חכמי ישראל אומר ברוך שחלק מחכמתו ליראיו, חכמי אומות העולם – אומר ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם.

– הרואה מלכי ישראל אומר ברוך שחלק מכבודו ליראיו, מלכי אומות העולם – אומר ברוך שנתן מכבודו לבשר ודם.

אמר רבי יוחנן: לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד אלא אפילו לקראת מלכי אומות העולם, שאם יזכה – יבחין בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם.

ברכות נח, ע"א

בספר ויברך-דוד,²⁹ מבואר שכבוד מלך ישראל הוא חלק הכבוד ולא כולו, כי גם המלך מחוייב למשפט התורה. ואילו מלכי אומות העולם עושים כרצונם, והכבוד כולו שלהם, ולכן אומר "שנתן". נתינה זו היא במונן ברור סוג של ניתוק, לעומת החלוקה של הכבוד מן האל למלך.

כבוד המלכים מקבל ביטוי הלכתי קונקרטי,³⁰ הניתן למימוש גם בתקופת הגלות.³¹ הברכה והבחינה של מלכויות נכונה בהקשרים השונים בהם מצאו עצמם חז"ל – מלכויות ישראליות (כוהניות), שלוחות מטעם מעצמות זרות ומצב של פאסיביות

ההסתר המודגש, שרק בעל האיליות והכוח יכול לה. זהו גלעינו של סוד הצימצום גם בביטויים הקבליים המאוחרים יותר, ואף אצל אביר האמונה של קירקגור.

29 או"ח סי' רכד, בשם הפחד-יצחק (אות מ); מובא אצל הרב יהודה זולדן, ראיית פני מנהיג וברכתו, תחומין כ', 119-130, שם, עמ' 121.

30 הברכה על ראיית המלך מופיעה בהמשך המסכת (ברכות נח, ע"א). בירושלמי (ברכות ג,א; נזיר ז, א) ר' חייא מתואר שפסע על קברים לקראת ראיית מלך שאינו יהודי. עד כדי כך מושרש הנוהג לצאת לקראת מלכים (במעמד קהילתי אף עם ספרי תורה), שבספר חסידים (אות תתקו) מורה שלא לצאת פעם שניה אם זה יבטל מלימוד. הפוסקים המעשיים (חיי אדם כלל סג,ו; ערוך השולחן רכד, ו; קיצור שולחן ערוך ס, ו) נוקטים גם הם בגישה זו. לפירוט ההלכות הנוגעות לראיית פני מלך, ראו הרב יהודה זולדן, שם.

31 הרבה הלכות אחרות, הנוגעות לקדימויות השונות בהלכות הכבוד של מלכים כהנים נביאים וחכמים, מיטשטשים עם הגלות. אמנם הרמב"ם (הלכות סנהדרין ד,יג) מורה כי: "ראשי גלויות שבבבל, במקום מלך הם עומדים, ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום". במסכת הוריות (יא, ע"ב) דעת ר' חייא היא שלו בית המקדש היה עומד, ראש הגלות היה מביא קרבן שעיר לחטאת ולא נשיא הסנהדרין. הראשונים על הגמרא מסבירים ששלטונית היה הנשיא בארץ ישראל כפוף לראש הגלות, למרות העליונות התורנית הארץ-ישראלית בתקופה.

מדינית בגלות. בכל המצבים האלה ראוי לחקור לעמוד על טיבה של מלכות,³² לא רק בהצבה אידיאלית של עם בארצו.

מלכות האל היא היסוד והמקור של מלכות המלכים. ההבדל³³ בין מלכי ישראל ומלכי אומות העולם הוא באופן הקבלה של מלכות זו. לבניו, האל חולק ממלכותו, ננחלה העוברת בירושה או אוצר משפחתי עליו יש לשמור גם אחרי החלוקה. אומות העולם מקבלים את המלכות אבל כנתינה. אי אפשר לשתף בין האל והאדם, ומלכותם של בני אנוש לכל היותר אפשרית כמתנה. אמנם המתנה ממשיכה לקשר בין המקבל לנותן,³⁴ אך אין המקבל כבול בהחלטותיו לגבי ה'נכס' כחולק אותו עם בעליו.

באופן זה ניתן להבין את תפיסת הריבונות האנושית על פי אבות הכנסייה כבעלת לגיטימיות (חלקית) גם בעיני חז"ל³⁵ – אכן לא יכול להיות מגע בין מלכות שמים ומלכות הארץ. לכל היותר תהיה הקבלה בין ירושלים של מעלה וירושלים של מטה,³⁶

32 בשמות רבה (ג, ז) נשלחים משה ואהרן אל פרעה כדי לחלוק לו כבוד (ומצד שני אנושיותו נחשפת כשמשוה מתעמת איתו על היאור בבוקר, כשפרעה חשוף). הרלב"ג (מלכים א כב, טז) מבין את הימנעותו של מיכיהו בן ימלא מלגלות לאחאב את גורלו ככבוד שהנביא חולק למלך.

מקרה מעניין הוא ביקורו של הקיסר וילהלם בירושלים, אליו נמנעו חלק מרבני העיר לצאת, כיון שהוא מלך עמלקי (על בסיס הגמרא במסכת תענית ו, וגרסת ר' יעקב עמדין והגר"א שהגרמנים הם מזרע עמלק). כיוון הפוך לגמרי ננקט בידי הרב עזרא מונק בדרשתו לתמיכה בתפילה לשלום הקיסר וילהלם למרות התבוסה וההתפטרות הבלתי נמנעת ב-1918. הוא הביא בדרשתו דווקא את כשל שאול ועמלק כדוגמא (ד"ר דב לויטן, דף שבועי הפקולטה למדעי היהדות, בר אילן; פרשת תצוה [זכור], תשס"ז, מס' 693).

33 לפי שו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות כה), גם הריצה לפני מלך אומות העולם היא משום כבודו של מלך ישראל ובגדר מצווה על מנת שיבחין בכבודו.

34 ראו למשל במחקריו של מרסל מוס בספרו על המתנה (הוצאת רסלינג 2005), ובעבודתו של אסף שגיב על התורה כמתנה (טרם פורסם).

35 במובן זה שיש מוקד חשוב למלכות השלטונית כפי שהיא אצלנו. בטור או"ח סי' רכד נפסק שמצוה להשתדל לקראת מלכים, אפילו מלכי עוי"ג, בלי ההדגש 'שאם יזכה יבחיני' (כמו"כ בשו"ע סעי' ט), והרמב"ם לא הביא אבחנה זו בהלכות מלכים כלל, אלא בהלכות אבל (ג, ד).

מדברי הראי"ה קוק (עין-איה ברכות נח, א), עמ' 373; ומעין זה בחבש-פאר פ"א) עולה, שכבוד מלכים - גם מלכי אוה"ע - עניינו הוא "להעמיד המוסר והצדק על מכונו הראוי לו". הלוקח חלק במתן כבוד למלך, מועיל בכך גם "בחוק האנושי הכללי, שאליו צריך שתהיה נפש אדם מישראל עורגת". לאחר מכן, "כשידע על נכון את הערך הראוי להינתן למגמתה של כל אומה ואומה... אז ישכיל ויבחיני כמה נשגב הוא האידיאל של מלכות ישראל."

ישנה גם הבחנה בין ברכת החכמה לברכת המלכות: הרב יחיאל אברהם זילבר כתב בספרו בירור- הלכה (סי' רכד), שבמלך חכם יברך יקדים ברכת חכם לברכת מלך.

36 הקבלה מעניינת נעשית בהמשך אותה סוגיה בתלמוד הבבלי (ברכות נח ע"א-ע"ב): "רב ששת סגי נהור הוה, הוה קאזלי כולי עלמא לקבולי אפי מלכא, וקם אזל בהדיהו רב ששת. אשכחיה ההוא מינא אמר ליה: חצבי לנהרא, כגני לייא? אמר ליה: תא חזי דידענא טפי מינך. חלף גונדא קמייתא, כי קא אוושא אמר ליה ההוא מינא: אתא מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קאתי. חלף גונדא תניינא, כי קא אוושא אמר ליה ההוא מינא: השתא קא אתי מלכא. אמר ליה רב ששת: לא קא אתי מלכא. חליף תליתאי, כי קא שתקא, אמר ליה רב ששת: ודאי השתא אתי מלכא. אמר ליה ההוא מינא: מנא לך הא? אמר ליה: דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא; דכתיב (מלכים

או שאיפה נאצלת ובלתי מושגת; זאת אמת הנוגעת לבני אדם. ישראל מחויב לפרוץ אמת זו ולהעמידה על פיה. מגע בין שמים וארץ הינו בלתי-אפשרי והוא מוכרח המציאות. מלך ישראל הוא התגלמות המציאות הדיאלקטית האנושית-אלוהית שנדרשת מאדם יהודי.

דיאלקטיות זו משתקפת במתח המתמיד שבין משפט המלך של שמואל ושל התורה, בין המלך כבעל שררה והמלך שליבו חלל בקרבו,³⁷ עבד האל. אין המלך יכול לעבור על דברי תורה, גם במחיר שררתו.³⁸ כבודו של מלך ישראל הוא חלק בלתי נפרד מכבוד האל,³⁹ וחוסר יכולתו למחול על כבודו⁴⁰ הינה בשורשה תמצית חוסר שליטתו במקור של כבוד זה, בניגוד חריף לשליטה שכבוד זה אמור להעניק לו על סביבתו. זוהי מציאות קורעת עבור המלך: זהו כבודו **שלו**, אך הוא איננו **נגיש** לבעליו.

המלך, אם כן, לא רק עומד כממצע בין העם והאל, ביחד עם הכהן והנביא. המפריד אותו מהם עמוק יותר מן המשותף להם.⁴¹ ומתגלע בתוכו המתח בין האל והאדם, בעצם זהותו. מצד אחד הוא קרוב הרבה יותר לאדם עליו הוא מושל, בהיותו אנושי לגמרי ורק תלמיד של הדת, לא מכונן שלה. מאידך הוא חולק כבוד אלוהי ומוטל עליו לשמר אותו.

א' י"ט) צא ועמדת בהר לפני ה' והנה ה' עבר ורוח גדולה וחזק מפרק הרים ומשבר סלעים לפני ה' לא ברוח ה' ואחר הרוח רעש לא ברעש ה' ואחר הרעש אש לא באש ה' ואחר האש קול דממה דקה. כי אתא מלכא, פתח רב ששת וקא מברך ליה. אמר ליה ההוא מינא: למאן דלא חזית ליה קא מברכת? ומאי הוי עליה דההוא מינא? איכא דאמרי: חברוהי כחלינהו לעיניה, ואיכא דאמרי: רב ששת נתן עיניו בו, ונעשה גל של עצמות."

37 על פי תהילים (קט, כב). אני מעמיד כאן את דוד כאב-טיפוס למלך מסוג זה, כדוגמא שהעמיד לבנו ולכל שושלתו. היחס אל התנהלותו כמכותבת על ידי פסוק זה מובאת אצל חז"ל בניגוד למעשים הנתפסים כלא-ראויים למלכות ולאדם (בבא בתרא יז ע"א, עבודה זרה ד, ע"ב).

38 סנהדרין מט, ע"א, במתן מגבלה לנאמר ליהושע על עוצמת האכיפה שהוא צריך להפעיל (יהושע א, יח), לעומת ההתאמצות (באותו מטבע לשון) שלו בקיום דבר האל (יהושע א, ז).

39 לפי הראייה קוק (עין-איה ברכות נח, ע"א – עמ' 373-375), כבודו של מלך ישראל הוא חלק מהכבוד העליון, כיון שתעודת ישראל היא "הכלל כולו, שצריך שיתכנסו אליו כל הפרטים"; ואילו אצל העמים "לכל אחד מהם יש מטרה ותעודה" נפרדת, הגזורה על פי תכונות אותה אומה, מידותיה וכוחותיה, שהם מתנת ה'.

40 כתובות יז, ע"א (וכן סנהדרין יט, ע"ב): "מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול".

41 הופעות רבות של חיכוכים בין המלך והנביאים או הכהנים מצביעים על מציאות פנימית זו. זוהי גם הביקורת המופנית לכיוון מלכי יהודה, שלקחו את המפריד והפכוהו לעליונות, והביקורת על מלכי בית חשמונאי שניסו לאחד בין התחומים עם תוצאות הרסניות.

בהיותו לב כל העם,⁴² הוא מגלם את הביטוי החריף ביותר של צלם אלוהים הקשור ברהטי אנוש. הפסוק אכן מכוון אל המלך ואל האדם בדרישות מחוברות ומשלימות:

המלך הוא הנדרש לחקור את כבודו, ולהסתיר את כבוד האל; דא עקא, זהו אותו הכבוד! עיקרון מרכזי הוא **שהגילוי והכיסוי מתאחדים** ב'חקור דבר' ו'הסתר דבר' אצל מלך ישראל שמתאר משלי. ההסתר של כבוד האל חושף את כבוד המלכות. כמו כן, הפסוק מכוון אל **כל אחד**: כבן-מלך – שמבצע את אותו תהליך בזעיר אנפין, וכעבד – שחקר המלך משחרר אותו במקום אליו אף אדנות וממשלה לא יכולה להגיע.

אתגר הלכתי,⁴³ משפטי ומחקרי⁴⁴ חשוב הוא לבדוק את ההשלכות של דיני כבוד המלכות כפי שהם נוגעים למציאות המדינית בישראל כיום. אין מטרת רשימה זו להיכנס לעובי הקורה של עיון זה, אלא לדון בביטוי תחום ומוגבל של היחס בין מלכות האל והאדם, ברובד הרעיוני.

נציין רק את זאת, שהתיאור אותו פרשנו מצביע לכיוון של פרדוקסאליות מובנית, כזו שהעיון ההלכתי יכול לתאר וליישם, אך בשום פנים לא להתיר. הנסיונות לתאם בין הלכות מלכים והלכות מדינה לוקים עד כה בחסר מצד זה או אחר, ולא בשל חוסר מאמץ או יכולת. אין אני נכנס כאן לויכוח של היכולת או חוסר היכולת של ההלכה לפעול ברובד השלטוני המלא. אני מצייר את הויכוח כולו כמוטמע מלכתחילה – כנגזרת של היקרעות המלך בין שמים וארץ – עמוק בתודעה היהודית.

42 רמב"ם, הלכות מלכים, ג, ו: "על הסרת לבו הקפידה תורה שנאמר ולא יסור לבבו, שלבו הוא לב כל קהל ישראל לפיכך דבקו הכתוב בתורה יתר משאר העם שנאמר כל ימי חייו". זאת לעומת הנשיא, שמכונה (לדוגמה תנחומא (בובר) בהר, סימן ח על אלימלך, או באופן כללי יותר תנחומא (בובר) חקת, סימן נב) 'ראש הדור'. ההבדל מתבטא גם בהלכות הכבוד: נשיא שמחל על כבודו, כבודו מחול. מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול.

43 ראו יהודה זולדן, כבודם של הנשיא, ראש הממשלה ורבנים (צהר ו, עמ' 23-40). העיון במאמר הוא פירוט הלכתי ויישום הכללים התלמודיים הנוגעים לכבוד במציאות ההנהגה של העם וקהילותיו לאורך הדורות וכיום.

כמו כן איתמר ורהפטיג / הרב יהודה גרשוני, אין למדין מן המלכות (בתוך אפיקי יהודה – ספר זיכרון להרב יהודה גרשוני זצ"ל, בעריכת איתמר ורהפטיג, הוצאת אריאל, ירושלים, תשס"ה). המחבר עוסק בגבולות אפשרות הפעולה המלכותית – המתח שבין משפט המלך בשמואל ובתורה. הלימוד הלאה למציאות מדינית אצלנו נידון (וכן, באופן כללי יותר: סקירה אופטימית יותר אצל שמעון פדרבוש, משפט המלוכה בישראל, ירושלים תשי"ב).

44 ראו דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים (עורך אביעזר רביצקי, המכון הישראלי לדמוקרטיה, 2005), בעיקר במאמרו של אביעזר רביצקי, האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית (עמ' 42-9). כמו כן, על האבחנה שלא כל מלכות של יהודים היא בהכרח מלכות יהודית (ראו בסוגיה לעיל בברכות נ"ח על ההבחנה ביניהם), ראו אפרים מאיר דת ומדינה במשנתו של עמנואל לוינס (שם, עמ' 420).

* * *

במובן מסויים חלק זה מהווה עיון משלים לזה ההלכתי, שהמשיך את הרצף⁴⁵ ההיסטורי של יחס טעון בין שמים וארץ בתוך הקיום חסר העיגון הארצי של הגלות. למהלכים ההלכתיים לא חסרים טונים הגותיים עשירים, כפי שראינו, אך יש לפרוץ את החיץ המלאכותי שעומד בין השיקולים ההלכתיים והמציאות האנושית והמדינית.

אנו מחפשים את היסודות (הסתר וגילוי, מלך ואל, כבוד) שביטויים בפסוק מציג גישה מכוונת להילוך ב"מבוך הדיאלקטי של אתגר המפגש בין 'מלכות ישראל' ל'מלכות שמים'⁴⁶. אופק העיסוק נפרש בהתבטאות במשלי על החקירה וההסתר בכבודם של מלכים ואלוהים, וראינו כיצד התמונה המצטיירת היא מורכבת ומרובדת אצל האדם ואל.

הדברים להלן אינם, אם כן, פריסה אובייקטיבית של מצב עניינים הלכתי, היסטורי ומדיני, אלא התרשמות אישית מן הפסוק במשלי על כל אלה.

ראינו כי כבוד האל וכבוד המלך שלובים למרות ובגלל האבחנה ביניהם. בקריאה של הפסוק כמכלול שאינו תלכיד של הוראות נפרדות אלא דמות אחת של כבוד, הסתר וחקר, אנו מקבלים מחכמתו המלכותית/אלוהית של שלמה⁴⁷ את משלו: החקר הנכון בכבוד המלך מסתיר כראוי את כבוד האל.

אנו חיים בדור בו כיוון הפעולה היה הפוך מזה מאות שנים: כבוד האל הפך להיות תוצא פילוסופי פסיכולוגי וסוציולוגי⁴⁸ שנחקר בכלים השואפים לחומרת הדין המדעי.

45 בלפר אלה, מלכות שמים ומדינת ישראל, הממד הפוליטי בהגות היהודית (הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, רמת גן 1991).

46 בלפר (1991), שם, עמ' 28.

47 חכמת שלמה המבוססת במשליו היא תוצר יחסו עם הבורא, שהיא יחס-ברית, ורוויה בכבוד אותו הוא נותן ומקבל. הא-ל שבע רצון מגישת שלמה: (מלכים א, ג,יא-יג): "ויאמר אלוהים אליו וען אשר שאלת את הדבר הזה ולא שאלת לך ימים רבים ולא שאלת לך עשר ולא שאלת נפש איבין ושאלת לך הבין לשמע משפט: הנה עשיתי כדברך הנה נתתי לך לב חכם ונבון אשר כמון לא הנה לפניך ואחריך לא יקום כמון: וגם אשר לא שאלת נתתי לך גם עשר גם כבוד אשר לא הנה כמון איש במלכים כל ימיו: ". בקשתו זו מאפיינת התאמה עמוקה לימשפט המלך של שמואל, בניגוד לשימוש המודגש של משפט המלך נוסח דברים יז. שלמה מקבל כבוד כיון שלא ביקש אותו, אלא ביקש להעמיק יחוקר דבר'.

Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Trans. Robert M. Wallace, MIT Press, 2nd edition 1976), especially chap. 4, *Instead of Secularization of Eschatology, Secularization by Eschatology*- pp.37-53. בלומנברג מציג את תפיסת הסקולאריזציה על ביטוייה המקובלים, וחוקר לעומק את מקורה ואופייה. אם עמדתי על סוף דעתו, הוא מעלה סוג של חשיבה התואם לזה שאני מציע בסוף דבריי כאן.

חקר כבוד האל מפרקו מתוכן.⁴⁹ התוצאה הבלתי נמנעת היא היעלמות כבוד המלך. המלכות גופא פורקה ונותחה עד כלות. דיו ודם רב נשפכו על ההנהגה הראויה לו לאדם, ובמידה מרובה נותרנו עם קול ענות חלושה.

ישנו מימד בו הפסוק במשלי איננו מורה על הנחיה, אלא מצהיר על מציאות אותה אי אפשר לשחוק: התוצר של כל החקר באל, רציחתו והאדרתו וחוזר חלילה, אינם משנים את היסטרותו האינהרנטית. במקביל, כל שיטה וישות מדינית עומדת מלכתחילה בפני חקר, ובסופו של דבר, פירוק.

רוצה לומר: הפסימיות האסכטולוגית בה ניתן להציג את מצב העניינים המדיני-דתי בעולם כיום, אינו חופשי מתאומו הלא-זהה: המבט השווינוני, שלא רואה חדש תחת שמש העמים והדתות. אנו נדרשים להתמודד עם מציאות שמצד אחד היא שונה לחלוטין בכל הרמות מן המתואר על ידי שלמה, ובו בזמן תובנותיו תקיפות בזמן הזה כבימים ההם.

האדם, הקהילה והמדינה עברו תהפוכות רבות מאז ימיהם של מלכים ואלוהים. אך החקר ההכרחי למלכות וההסתר המהותי לאלוהות עדיין נוכחים. האלמנט המרכזי בפסוק כיום הוא הכבוד. כבוד האדם. אך על מנת להבין ולתמוך בכבוד זה שאר אברי הפסוק זוקקים העמקה. כעת, המלכות והאלוהות מצויות בכל אחד מאיתנו. היוצרות התהפכו, והכבוד הוא הנושא של הפסוק, ושל אנשים שפעם היו מפנים את מבטם החודר למלכות. כיוון הקריאה של הפסוק משתנה גם הוא: על מנת לשמור על הכבוד, יש לחקור את המלכות ולהסתיר את האל. אם נדקדק בדבר, נגיע למסקנה שהכבוד גופא הוא החקר וההסתר. הכבוד הוא יצור פרדוקסלי של החצנה והפנמה, בד בבד שמירה על מרחב אינטימי ונוכחות טווסית בעולם.

הכבוד כבסיס⁵⁰ לקיום האנושי מצריך היום את אותו מאמץ ששלמה הצביע עליו. לימוד משלי שלמה לאדם שיבור לו דרכו בעולם, אינו מוגבל עבורנו להבנת דמותה של המלכות בימים קדמונים, או אלוהות פורצת של נביאים ואנשי השם. היום כאז, הסתר והגילוי מסובבים את הכבוד ותובעים מאיתנו קיום בלתי אפשרי, משמעותי.

חקר והסתר אלה של מלכות ואלוהות צריכים להתרחש ולפעול: לא רק במרחב הפנים-אנושי כמין בועה מוגנת של כבוד בלתי חדיר,⁵¹ או בהפרטת הכבוד הציבורי

49 וזאת אפילו בחברות שהתודעה הדתית בהן אמורה להיות מושרשת אצל האנשים (נומוגנת מקיבעון וסטגנציה על ידי הפרדת הדת והמדינה). ראו למשל: Stephen L. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion* (New York, 1993)

50 משפטית, מדינית, ובמובן העמוק יותר של אלה, אף אונטולוגית.

51 נביא את דבריו של פרופ' אלעזר וינריב: "...עולים שני מושגים של כבוד האדם. המובן הראשון נידון מפילוסופיית המוסר של קאנט ובייחוד ממושג האוטונומיה האישית. אדם רשאי לחוש מושפל כאשר

למצרך ממנו מגיע לכל יחיד הקצבה⁵² של מדינת 'רווחת-כבוד' (חקר כזה הוא השומט את הקרקע תחת הדיאלקטיקה הדינאמית שמנהלים הכבוד, המלכות והאל). המלכות והאל לא נעלמו, הם רק מסתתרים בין השורות ובתוכנו. הם קיימים במפורש בכל דבר פשוט שאנחנו עושים. אנו נדרשים אל קיום בו לא נתעלם מצדדים אלה שבנו, הדורשים גילוי וכיסוי גם יחד.

ניתן לשמר את אופיו החי של הכבוד, לא רק כקטגוריה קנטיאנית שהאדם ברחוב לא מרגיש את חשיבותה. הכבוד יכול להיות מובן במונחים אנושיים, יום יומיים, מבלי להיות מנותק מן המלכות והאלוהות שהכבוד הוא נחלתם. המתח שבין החקר וההסתרה בכבוד כזה, מציירים את דמותו של (כבוד) האדם, צלמו של האל ומלך בן מלך,⁵³ מלכותו מלכות.

נספח – סתר חקר

"Shall I tell you the secret of the whole world? It is that we have only known the back of the world. We see everything from behind, and it looks brutal. That is not a tree, but the back of a tree. That is not a cloud, but the back of a cloud. Cannot You see that everything is stooping and hiding a face? If we could only get round in front—"

G.K. Chesterton
The man who was Thursday, Ch. XIV

בגוף הדברים לעיל נעשה שימוש אגבי ב'גילוי והסתר' כמינוחים עיוניים-שימושיים הניתנים ליישום על רעיונות, מגמות היסטוריות, ורבדים פסיכולוגיים של תפיסת עולם. הכלים האלה מוצגים כאילו שעל ידם ניתן לגשת לסוגיות סבוכות כמו 'כבוד

האוטונומיה שלו נפגעת, כאשר לא מתייחסים אליו כאל תכלית לעצמה. מובן ראשון זה מתאים לרעיון הדמוקרטיה התנדיינונית המציבה לה למטרה השגת הסכמה. על פי המובן השני, מן הראוי לתת כבוד לאדם באשר הוא אדם, בלי כל אפשרות של הנמקה. כל אדם נידון כבעל רצון לממש את המטרות והאינטרסים שלו. תכונת היסוד המשותפת לכל בני האדם היא הפגיעות והחולשה. מובן שני זה מתאים לדמוקרטיה כשיטה מכנית להכרעה בין רצונות, המציבה לה למטרה להשיג פשרה".

חקירה זו חשובה, אבל לאור דברינו, מפספסת את שורש הדברים בחקירתה את תיחומם.

52 בניסוחו של אלחנן ליב לוינסקי (מחשבות ומעשים III, השלח תרנ"ד, כרך א'): "מטבעות של כבוד".

53 פסקל (הגיגים, 538,542) מסביר שוודאות לכך שאנו במקור בני מלכים (בני אלים) היא במידת אומללותנו במצבנו הנוכחי.

אלוהים הסתר דבר וכבוד מלכים חקור דבר', שעמידה עליהם ושימוש בהם תיתן תובנות בנוגע למושאי הגילוי והסוד. לא ניתן דין וחשבון לגבי יסודות כלים אלה או מעמדם המחקרי. מעמד זה איננו קיים עדיין. יתר על כן, הפסוק הנחקר עצמו מבטא פן חשוב של העיסוק והשימוש בחקר ובהסתר. ננסה כאן להציע קוים ראשוניים לגילוי וההסתר כמפתח.

אומברטו אקו, בתחילת סדרת ההרצאות שקיבלה את השם 'פרשנות ופרשנות-יתר'⁵⁴, מתחם את הפרשנות בין ה'סמיוזיס הבלתי מוגבל'⁵⁵ המניע לפרשנויות מרובות ויצירתיות, והפורמאליות המגבילה של הניתוח הלוגי. הוא מחלק את יסוד המאמץ האנושי בהבנת העולם ומתן פשר למציאות לשני מוקדים שמלווים אותנו משחר ההיסטוריה של הרעיונות.

מן העבר האחד ישנו החקר הרציונאלי, שימור הגבולות והשאירה להנהרה מלאה של האמת. המודוס פוננס הסביר אך הקשיח שנשען על עקרון השלישי-מן-הנמנע (*tertium non datur*). אין אמירות המתחבאות בין השורות. מצד שני יש את המסורת הסודית, המחפשת את האמת דווקא מאחורי המילים, ולא בוטחת בגלוי ובנגיש.⁵⁶ הידע המקורי צריך להיות עתיק, כמו המסורות הברבריות, ההרמטיות והגנוסטיות. הקווים המקבילים של המחשבה האנושית מרכיבים את כלי העיון היסודיים שלו. המילה משמשת הן את תורת הלוגוס והן את הגיון הלשוני של פורט רויאל. המספר הוא גם פיתגוראיזם וגם כימות מדעי לוגיקו-מתמטי.

כפילות זו איננה רק נחלת תולדות הרעיונות; אמנם התורה "לא בשמים היא",⁵⁷ עם כל ההשתמעויות ההלכתיות הנוגעות לחופש היצירה של חז"ל והפוסקים. אך במקביל לכך גבהו דרכי האל⁵⁸ מדרכינו, ולא יכול לראותו אדם ולחיות.⁵⁹ קדש הקדשים איננו נגיש כלל.

אקו תוקע את הטריז בין הרציונאלי והאי-רציונאלי בתחום הפרשנות. אנו רוצים להתמקד בפן מסויים של המומנט המטא-היסטורי שהוא מעמיד: הנגישות האנושית

54 אומברטו אקו, פרשנות ופרשנות יתר; הוצאת רסלינג 2007, עמ' 40-30.

55 לפי מינוחו של פירס.

56 פירוט של חששות אלה צריך לכלול את החשש להבנה על ידי בלתי-כשירים, החשש מניצול לרעה של אמת חזקה מדי, קיצונית מדי עבור העולם. ותמיד ישנו שיח הכוח, שידגיש את שמירת מבנה הכוח הקיים – סמכות של רשות קלריקאלית, אמת מיסטית השמורה להרמיטים והמשתמע מכך לאדם הפשוט.

57 דברים ל, יב. עיון בפסוק מראה כמה התיאור מודע לפרדוקסליות של הצהרת ארציות של אובייקט שבמובחן ניתן משמים, ושזוקק הסבר מתמיד מצד סמכויות מיסטיות (משה הספון באהל ואהרן הנכנס בקדש). הפסוק עושה שימוש מתוחכם בגלוי ובנסתר ביישומם למרחב המוסרי והמחויבות הדתית.

58 ישעיהו נח, ט.

59 שמות לג, כ.

לאמת. הרציונאלי הוא מונח זמני, בעל הקשר של מחקר מדעי ונאותות חברתית. רציונאליות ואי-רציונאליות מתווכחות בשיח חרשים על נושא שמוטמע עמוק יותר בחוויה האנושית, של חוסר הנגישות אל המשמעות, הפשר. המרחב הנפרש בהתמקדות על רובד זה של המחשבה מאפשר הבנה ושימוש בחשיפה ובהסתר, לא רק כאפשרויות שונות של הופעה וחוסר הופעה של מידע. הנסתר שונה מהותית מן הגלוי, מהווה אמת אותה אי אפשר לחשוף בגילוי המידע.⁶⁰

הגבול הדק שבין אינפורמציה לידע, בין ידע לחוכמה, הוא הנושא של העיון בקטבי הנגלה והנסתר – בתורות אזוטוריות ובפילוסופיה של הרעיונות.

כמובן שישנם מצבים בהם ההבדל בין הסיפור המסופר ושאינו מסופר הינו בסך הכול במודוסים של קיום – 'בכוח' (סיפור אפשרי, קיים באינספור הופעות אפשריות) או 'בפועל' (סיפור שמסופר, מוטבע בעולם). לא כל חוסר ידיעה היא נסתרות במובן ה'מיסטריוז'. רוב המצבים האלה הינם של גילוי-בפוטנציה. הסוד במרחב כזה הינו בסך הכול הפרעה להתנהלות תקינה, או לפחות סוג של מנגנון הפעלה עקיף הנצרך גם הוא להתפתחות התקינה של המידע, של הסיפור.

אך במסורת הכפולה המתוארת לעיל, סוג זה של תפיסת-סוד שייך במובהק לזרם הרציונאליסטי. הכיוון ההפוך, יתפוס את הגלוי ככימות והפרטה לא ראויה של אמת עמוקה יותר מכפי שניתן להביע בגלוי. חיתוכים שונים של חוויות-אמת אלה מייצרים אפשרויות שונות של הגלוי. הגלוי תמיד חשוד בזיוף והונאת מחפשי האמת. הדרך מכאן אינה ארוכה לגנוסטיות או לאגנוסטיות – שתי העמדות הקיצוניות; העמדת אמת רדיקאלית בבסיס הכול (לראות לא את שאנו רואים – הוא זיוף...), או הימנעות מימרה לעסוק באמיתות בכלל (שהרי מה שאנו רואים הוא זיוף...).

החקירה או ההסתר כשיאים של התמודדות אנושית עם המציאות, או אף תיאורים של המציאות גופא, אינם מתעלמים זה מקיומו של זה. היחס ביניהם הינו ראשית כל יחס של ניגוד ותיחום. כל צד מבצע דמוניזציה של השני במונחיו שלו, מציירו כסיכון וקלקול של כל היקר והטוב.

בגלגול ההיסטורי של דברים, המתח בין הקטבים מאפשר התפתחויות מעניינות ויצירתיות של פרדיגמות ותפיסות עולם קונספטואליות. המציאות הנחקרת איננה שוקטת על שמריה, היא תמיד נחקרת בניסיון להביאה לבהירות מושלמת, והיא תמיד

60 המציאות נעשית מורכבת יותר כשחוסר הבהירות של שפת המדע עבור ההמון אינה מאפשרת את הנגישות החרוטה על דגל המהפכה המדעית. אמנם כל אחד יכול להגיע אל האמת, אבל תהליך הכניסה ארוך ומייגע, ומותיר במבחן המאמץ והיכולת רוב מוחץ של האוכלוסייה באותה עמדה מוכרת של פאסיביות אל מול אמת מופלאה, מיסטית ומוזרה שנושאים הקלריקלים החדשים (מה שמכונה לעיתים הסקולאריזציה של המיסטיקה).

מובנת כקצה הקרחון של אמיתות עמוקות הרבה יותר. הסוגיות הולכות ומתהפכות בין הנטייה להנהרה ובידור, והשאיפה למציאות אותנטית יותר, שאינה ניתנת לרדוקציה אל המילה והמספר הסופיים (פחות או יותר). מסלולי רעיונות שונים לאורך ההיסטוריה מתווים את עקבותיהם של הגילוי וההסתר המשמשים יחדיו – במעין 'זמן שהוא לא יום ולא לילה',⁶¹ דיסציפלינה שהיא לא חקר ולא הסתר.

הסוד יכול להיות בור פתולוגי של סימולים וסימולי-סימולים בסמיוזיס אינסופי הנושך את זנבו ולא מוביל אלא לעצמו, כפי שמתאר אקו במטוטלת של פוקו, עם הסכנות המשתמעות מכך.⁶² מצד שני, מצויה סכנת הייבוש הכמותי של המציאות, נטילת המשמעות מן העולם בתואנה שזוהי אשליית העצלנות הניו-אייג'ית. כצפוי, עבור נקודות קיצון, השפעתן אינה מוגבלת לסביבה המקומית של חסידי שיטה אחת בלבד, אלא צובעת את המרחב המחקרי כולו בצבעים אופייניים.

סוד וגילוי כמפתח :

חקר ההופעות של נושא (טקסט, רעיון, תופעה וכו') כאובייקט לגילוי או להסתר יכול להפיק תובנות על הקריירה שלו אצל אנשים, ועליו כחלק מתשתית רעיונית של העולם.

יש נושאים המזמינים מעצם טבעם יחס מיסטי, לעומת ההופעות שאינן סובלות כיסוי. פעמים רבות שתי אפשרויות אלה של חקר הסוד (כתופעה מחקרית) משמשות יחדיו, ומביאות למסקנות מפתיעות ביחס לנושאים שלכאורה שייכים במובהק לקוטב אחד.

דוגמא בסיסית של גלגול נושא שכזה היא היחס למספר. בעוד שכיום המספרים הם ההתגלמות של חשיבה כמותית הדורשת חשיפה ושקיפות מלאה, מייסדי חשיבות המספרים לא ראו אותם כך כלל וכלל. הפיתגוראים שביססו הרבה מן היחס שמהדהד עד היום למתמטיקה ומספרים, לא הפרידו בין הפן המיסטי של המספרים והפן

61 הזמן ה'יראוי' ללימוד חכמה יוונית גם עבור מי שיצא ידי חובתו בלימוד כל התורה (למשל בירושלמי פאה פ"א, ה"א טו ע"ג). הפרשנויות השונות לזמן שאיננו יום ואיננו לילה על הפסוק (זכריה יד, ז): "וְהָיָה יוֹם אֶחָד וַיִּדְעוּ לִיקְנֹק לֹא יוֹם וְלֹא לַיְלָה וְהָיָה לַעֲרֵב עָרֵב וְהָיָה אֹר" מציעות את בין השמשות (במובן של ר' יוסף-זמן שאי אפשר לעמוד עליו), היום השביעי, וכן הלאה, זמנים שהם נקודות ביניים בין תחומי הלכה או בין שמים וארץ. דון יצחק אברבנאל (ישועות משיחו חלק ראשון) משתמש ב'לא יום ולא לילה' של זכריה לתיאור זמן גאולי. הוא מדגיש כי זהו זמן בו החושך והאור קיימים יחד, ההפרדה בין הגלוי והנסתר תתפוגג כעפרל לאומים ויזרח כבוד ה'.

62 מוות וחורבן נופלים מכל הכיוונים אל המנסים לגשת אל הסוד אפילו במבט מפקח או באירוניה צינית.

הרציונאלי. שילוב זה הביא לכך שדווקא המספרים האי-רציונאליים (למשל השורש הריבועי של 2),⁶³ הבלתי ניתנים לתיאור מלא, הטילו בהם מורא.⁶⁴

בעמידה על גילוי והסתר של דברים שונים, מעמיקה ההבנה ביחס למורכבות האינהרנטית לעצם תהליך ההסתר והגילוי.

הגילוי נשען על אדניהם של הנחות נסתרות מרובות, שחשיפתן המלאה איננה בהכרח מביאה לישועה אותה מבקשים חסידי השקיפות הבהירה.⁶⁵ גם ההסתר נאבק תמידית עם שאלת החשיפה האינהרנטית לעיסוק בו.⁶⁶ כלומר, היחס בין התחומים אינו רק בניגוד אלא בצמידות ממנה אי אפשר להתנער; ככל שהגלוי חשוף יותר – הוא עומד על בסיס נסתר יותר,⁶⁷ וככל שהנסתר חבוי יותר – היחס העקיף ביותר אליו מהווה חשיפה גסה ובלתי נסלחת.

כיון שכך, העיסוק בכל נושא אינו חף ממימדי הגילוי וההסתר שבו, כשהסכנה האורבת לפתחו תדיר היא הגירסא הפתולוגית, מה שמכונה 'המדרון ההרמיטי' עבור הסוד, ו'תורת הקבוצה הריקה מתוכן' עבור העיסוק הפורמאלי החשוף עד כדי חוסר מובנות.

הגילוי, אם כן, יכול במצבים מתאימים לפרנס הסתר שהוא נזקק לו לשם לכידותו. במקביל, ההסתר אינו יכול לנשום אלא בהיותו הסתר בעולם גלוי, ולא לעבור מדור

63 כפי שמובא אצל אריסטו ב*reductio ad absurdum* (1.23.41a26, 1.44.55a37) – Prior Analytics. עד כדי התפתחות הסיפור לענישת התלמיד שגילה זאת, למרות שקשה להפריד בין הסיפורים השונים – ראו אצל יאמבליכוס 'על החיים הפיתגוראיים', שמתלבט אם מדובר בסיפור ענישה 'מן השמים' של המגלה סודות פיתגוראיים או החושף את חולשת התיאור על ידי הוכחת קיום האי-רציונאליים.

65 דוגמא קלאסית לכך היא השאיפה לקראת סוף המאה ה-19 ותחילת המאה ה-20 לבסס את המתמטיקה כולה לתיאור ריגורוזי מלא (דוגמת קושי וקאנטור) ולכיד, ולאחר מכן הניסיון להעמיד את כולה על תחשיב לוגי (ראסל ווויטהד בפרינקיפיה מתמטיקה ל-64). נסיונות אלה עצמם שיכללו את שפת הלוגיקה המתמטית שבה הביע קורט גדל את משפטי האי-שלמות, ששוללים מן המתמטיקה הלוגית את האפשרות ליומרה של שלמות (יכולת ביטוי ניתנת למעקב) מוחלטת ועקיבות (לכידות פנימית) בו-זמנית, לשפה המתמטית. אין הדבר מביא כלל להתפרקות של מבנה היחקור דבר' כפי שחלק מאנשי ה'הסתר דבר' היו רוצים, אלא מציאת קשר בין התחומים שמפריה אותם באופן שלא ממוטט את מוסדות העולם (שעומד על פילים וכן הלאה עד אינסוף).

66 עם פתרונות רזיים בסגנון 'הנעלם בנעלם יתבאר' של הרב אברהם יצחק הכהן קוק (אורות הקודש, א, צג); הרב דוד כהן (עורך), הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשמ"ה) לחששות הרב חרל"פ על חשיפה של הסוד בלימודו.

67 גם החסידים הראדיקליים ביותר של השקיפות והביסוס הלוגיים אינם יכולים לתת דין וחשבון מלא לעצם הלוגיקה. בפרפראזה לכך, מן המדעים המדויקים, ראו במאמרו החשוב של ויגנר: Eugene Wigner, The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences: Communications in Pure and Applied Mathematics, vol. 13, No. I (February 1960).

לדור אלא בגירסא דקה-מן-הדקה של גילוי לחכם ומבין מדעתו.⁶⁸ פרדוקס זה מובנה במהות הסוד כהופעה לקויה של עצמו לשם עצם קיומו (אף ללא גילוי גס של ממש) מופיע בכל מעגל של תיאור הסוד.⁶⁹

אך הדברים מרחיקים לכת עוד יותר. כפי שישנם האזהרות של הרציונאלי נגד אימות הכאוס האי-ראציונאלי, של בעלי הסוד נגד הולכי רכיל מגלי סודות⁷⁰ עליון ומקצצים בנטיעות, כך פרדוקסאלית עולים כיוונים תואמים והפוכים. העיון הרציונאלי מעלה תובנות אי-רציונאליות מתוכו באופטימיות מביכה, והסוד רואה בחיוב את הגילוי – אלה רק מתי מעט מן ההשלכות השונות של היחס בין הגילוי וההסתר.

פעמים רבות מה שנראה לכאורה כעיסוק בחשיפה או הסתר של אינפורמציה פשוטה, במרחב ניטראלי נטול נטיות מיסטיות או היפר-רציונאליות, מניב פתאום התייחסויות באווירה של שינוי טבעו של הידע המוסתר – או להיפך, הכורח של הגילוי. מינוחים מוכרים מתחומי הסוד והידע האזוטרי צצים שוב ושוב בדיבור על סודות יומיומיים או אפילו משעממים. הדבר נכון לטווח רחב של תחומים: חופש הדיבור והעיתונות, הקריפטוגרפיה, הריגול המדיני והתעשייתי, תיאוריות קונספירציה בדרגות שונות של פנטזיה, אבטחת מידע, כתיבה אידיויסינקרטית בספרות ושירה, ואף סוגיות פילוסופיות כמו ה-PLA של ויטגנשטיין ופיסיקה של 'משתנים נעלמים' להסבר תופעות א-לוקאליות.

בזיהוי מגמות של הסתר וגילוי (שוב, לא רק כטכניקות אלא כמימדים של פשר) מתברר שהסוד הוא סוג אחר של משמעות מן הנגלה גם אם האינפורמציה יכולה לעבור מבחני זהות והתאמה. יש רבדים רבים בהם שינוי זה פועל, חלקם נגלים (כמו תיאור פסיכולוגי בו הסוד משנה את תפיסת מרכזיותו ומיקומו של מידע) וחלקם נסתרים.

על כל פנים, התיזה המוצעת כאן היא שניתן להבין טוב יותר את התפתחותן של יוזמות מחקריות, גרעינון והמניע אותן. התובנה הקריטית כעת, לענייננו, היא שהחקר וההסתר מחוברים לא פחות משהם מנוגדים. היא הכרחית עבור הבנת השלכותיו של הפסוק העוסק ישירות בגילוי וההסתר כמכוננים של כבוד המלך והאל.

68 חגיגה יג, ע"א.

69 ראו זיק דרידה ; מתת המוות ; רסלינג 2008. למרות ההפרדה של דרידה בין הסוד האורגיאסטי לזה של אברהם בעקידה, ובין שני אלה והסוד החברתי- כולם לכודים בפרדוקסליות הסמנטית-אונטולוגית של הסוד-העומד- בפני-גילוי. וראו מאמרי, 'יחדיו נמתיק סוד', בקונטרס לרגל מלאת שלשים לפטירת הרב שג"ר, על אופציה חלופית שמציע הרב שג"ר ליציאה מן המעגל בשפת הדממה או בבאור הנעלם בנעלם.

70 על פי משלי יא, יג. גם בעלי הסוד וגם בעלי ההלכה סומכים פסוק זה על שמירת סודות אנושיים ואלוהיים כאחד (אוצר המדרשים, [אייזנשטיין], לעולם עמ' 294 – מושווה המרכל לשופך דמים). חוסר הדיסקרטיות אף הופכת את האדם למי שממילא מסתבר כאינו-בעל-סוד (זוהר, שמות, יתרו, עא, ב).

לראות את היופי

אהרון שלום חבר

עֲלֵה צֶמַח וְנִמְתַּח לַמֶּרְחֵב
פָּרַח פָּרַח וְנִשְׂאוּ נִחוּחָיו
עֵץ לְכֹלֵב וְנָתַן פְּרוּתָיו
לְנֶעֱר שְׂצַחֵק וְדַבֵּר וְכָתַב.

אֵת עֵינַי לֹא יוֹכְלוּ לִצְעֵף
לֹא עֵשֶׂן הָעוֹלָה מִיַּעַר בּוֹעֵר
לֹא דְמָעוֹת הַיִּזְדוּדוֹת עָלַי קָבֵר
כִּי הַיְפִי הָיָה, זֹאת רְאִיתִי.

אֵל תִּאמְרוּ שֶׁנֶּשֶׁר הָעֲלָה
שֶׁנִּבֵּל הִפְרַח וְנִשְׂרַף הָעֵץ
וּמַת הַנֶּעֱר, וְנִקְבֵּר וְאָבֵד.
אֲמַת הוּא, אֵין בְּחֵשׁ.

אֵךְ אֲמַת אַחֲרַת רְאִיתִי.

עֲלֵה צֶמַח, פָּרַח פָּרַח
עֵץ לְכֹלֵב וְנֶעֱר צַחֵק.
הָיָה הוּא הַיְפִי, טוֹב וּמְתוֹק.
הָיָה הוּא, אֵין בְּחֵשׁ.

מילים מחפשות משמעות

בעקבות ביקורתו של הרלב"ג על תוארי השלילה של הרמב"ם

אריאל סרי-לוי

א

ברשימה קצרה זו אנסה להביא את תמצית דבריו של הרמב"ם¹ על העדר הדמיות ותוארי השלילה, להסביר את ביקורתו של הרלב"ג² על שיטת הרמב"ם, ולשער כיצד היה הרמב"ם עשוי להשיב לביקורת זו. אעשה זאת בזיקה לפרשנותם של שני חוקרים שעסקו בנושא.³

בשולי דבריו (מורה נבוכים, א: לד) על חשיבותה של הגבלת הידע המטפיזי ליחידה סגולה המוכשרים לקליטתו, מבהיר הרמב"ם (א: לה) כי ישנן תובנות מטפיזיות שחשיבותן כה רבה, עד שיש להתאמץ להנחיל אותן גם להמונים חסרי ההשכלה. זאת כנראה משום שלשיטתו (א: לו), אין דין טעות לגבי עובדה פעוטת ערך במציאות – כגון השאלה אם ראובן עומד או יושב – כדין טעות הנוגעת לאל, "שיש לו דרגה איתנה במציאות". הטעות לגבי האל היא בגדר כפירה חמורה, הגרועה מעבודה זרה.⁴ במידה והתובנות הללו נשגבות מבינתו של איש ההמון, עליו לקבלן מתוך אמונה בדבריהם של הפילוסופים, על אף שלא הצליח להוכיח אותן בהוכחה מופתית בעצמו.

1 מפאת קוצר היריעה לא ערכתי דיון טקסטואלי צמוד בדברי הרמב"ם (והרלב"ג). מעט ציטוטים יובאו מספר מורה הנבוכים במהדורת מיכאל שוורץ. הפניות לספר יצוינו בגוף הטקסט, על ידי מספרי החלק והפרק (למשל א: לה).

2 ר' לוי בן גרשם [הרלב"ג], ספר מלחמות השם, דף כב, עמודה א.

3 זאב הרוי התייחס לביקורת של תומאס אקווינס, הקרובה לזו של הרלב"ג. נעזרתי בעיבוד העברי למאמרו: "הדיבור במקרא על אלוהים ועל מלאכים", בתוך: א' לימור ואחרים (עורכים), בין יהודים לנוצרים, ד, תל-אביב תשנ"ג, עמ' 239-252 [להלן: הרוי]. לגוף הביקורת של תומאס לא אוכל להתייחס כאן.

מורתי אסתי אייזנמן עסקה בביקורתם של שני ההוגים, תוך התייחסות למאמרו של הרוי, במאמרה "הערות על התואר 'גשם' אצל הרמב"ם בעקבות תומאס אקווינס והרלב"ג", בתוך: ב' איש שלום (עורך), בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודים מוגשים לשלום רוזנברג, ירושלים תשס"ז, עמ' 265-271 [להלן: אייזנמן].

4 בניגוד לעולה מתיאורים מקראיים (כגון תהלים קטו), מפרש הרמב"ם כי עובדי האלילים אינם רואים במעשי ידיהם אלים ממש, אלא ייצוג של האלוהות, שייטכן שאותה הם דוקא תופסים בצורה נכונה. חטאם אינו אלא הטעיית ההמון, שאינו מפרש נכונה את פולחנם. לעומת זאת, הכופרים בדעות שנציג להלן – הם עצמם טועים או כופרים ביחס לאל, ועל כן הם גרועים מאותם עובדי אלילים.

בין אותן תובנות מטפיזיות, שגם ההמון נדרש לאחוז בהן, נתמקד בעיקרון העדר הדמיות. עיקרון זה, שיש לו השלכות מרחיקות לכת, פירושו הפרדה קטגורית, גורפת וחמורה, בין האל ובין העולם – בין הבורא ובין בריאתו. לפי עיקרון זה, ההבדל בין האל לעולם איננו כמותי, כגון שהאל גדול 'יותר', חכם 'יותר' או יכול 'יותר' מברואיו. ההבדל הוא מהותי, ולפיכך אין ביכולתו של אדם להשיג כל ידיעה ממשית על עצמות האל.

לצד עיקרון האחרות של האל (העדר הדמיות), המונע אפשרות של שיח אנושי אודותיו, נציב עיקרון מרכזי שני: עיקרון האחדות. היות והאל הוא "אחד" – וגם הגדרה זו אין משמעותה לגבי האל כמשמעותה לגבי דבר אחר – הרי שלא ניתן להפריד בין עצמותו לבין תכונותיו. לא ניתן לומר אפילו את ההיגד "האל נמצא", שכן משמעות הדבר תהיה שישנו עצם, ולעצם "אירע אירוע" של מציאות (א: נז); ומשמעות זו סותרת את אחדותו של האל, ש"מציאותו היא עצמותו ואמיתתו, ועצמותו היא מציאותו" (שם).

לפי עקרונות אלה, השוללים כל אפשרות של ידיעה אודות האל, קובע הרמב"ם כי בין התארים הנאמרים על האדם, ובין אותם התארים בדיוק כאשר הם מתייחסים לאל – ישנו "שיתוף השם"⁵ בלבד: "הוא אפוא נמצא לא בתוקף מציאות וכן הוא חי לא בתוקף חיים, יכול לא בתוקף יכולת, ויודע לא בתוקף ידיעה" (שם). תפקידם של התארים, אם כך, הוא לשלול את הפכס. למשל: האמירה שהאל "קדום" איננה מדויקת, שכן היא מניחה שהאל נתון בקטגוריית הזמן, מה שלא ניתן לומר, בחשיבה האריסטוטלית, על מי שאיננו בעל גוף. פירושה של אמירה זו, אם כן, הוא שהאל "אינו מחודש"; באמירה שהאל "נמצא" הכוונה שהוא "לא נעדר"; וכן הלאה. כלומר: היות ולא ניתן לומר היגד חיובי כלשהו על האל, יהיה פירושו של ההיגד רק שלילת הפכו. בכך יבקש הרמב"ם לשלול קטגורית את היותו של האל נתון תחת הזמן והקיום הרגילים. זאת ועוד: באמצעות השלילה (א: נח) – ורק באמצעותה – ניתן להבדיל את האל מישויות מסוימות, מבלי לשתף אותו עם ישויות אחרות באותו היגד עצמו. ככל שמתקדם האדם בהבנת חוקי הטבע (א: נט), הוא מסוגל לשלול, באופן לוגי, קטגורית נוספות לגבי האל. כך תהיה השגתו שלמה יותר, ואולם גם אז – לא תהיה ברשותו כל ידיעה חיובית באשר לעצמותו של האל.

5 הרוי, עמ' 244, מסביר את המונח שיתוף השם: "אין כל דבר משותף בין המשפטים 'אלוהים נמצא' ל'האדם נמצא' אלא עצם התיבה 'נמצא' בלבד".

ב

במהלך לשוני רדיקלי זה, רוקן למעשה הרמב"ם את הדיבור האלוהי באשר הוא מכל תוכן של ממש – זוהי, להבנתי, הביקורת שמטיח בו הרלב"ג. הוא טוען את הטענה הבאה: היות והתארים הנאמרים על האדם נאמרים על האל ב"שיתוף השם" – דהיינו: אין כל קשר בין הימצאותי במשפט "אני נמצא" לבין הימצאותו של האל במשפט "האל נמצא" – הרי שהתארים הנאמרים על האל הם חסרי כל משמעות. זאת מכיוון שתואר, בהגדרה, קונה את משמעותו מעצם ההכללה של כמה דברים ביחד. אני מסוגל להבין את המשפט "האוטו ירוק", כיוון שפגשתי בדברים ירוקים בעבר, ואני מבין שכשם שהם ירוקים, כך גם האוטו ירוק. אבל האמירה "האוטו ירוק, אך איננו ירוק כמו שום דבר אחר שפגשתי" – איננה מובנת; שכן באותה מידה ניתן היה לומר "האוטו צמרירי, אך איננו צמרירי כמו שום דבר אחר שפגשתי", וכן כל תואר אחר!

על מנת להמחיש את האבסורד טען הרלב"ג, כי לשיטת הרמב"ם ניתן לומר שהאל הוא "גשם... אבל הוא דבר משותף שתוף גמור עם מה שנקראהו גשם". הרוי ואייזמן דנו בשאלה האם ניתן, לפי הרמב"ם, לומר שהאל הוא גשם; אייזמן⁶ הראתה כי הרמב"ם לא נרתע מאפשרות זו (א: עו, הדרך השנייה).⁷ איני סבור כי ההנחה שהרמב"ם לעולם לא יסכים לתאר את האל כגשם היא שעמדה בבסיס הביקורת של הרלב"ג.⁸ טענת הגשם אינה אלא דוגמא בעלמא, "דרך משל" כלשונו. ולא עוד אלא שבפיו דוגמא נוספת, והיא האפשרות לאפיין את האל כ"בלתי יודע".

דומה שהרלב"ג רואה בהסברים הנלווים לתארים ("נמצא – לא בתוקף מציאות", "חי – לא בתוקף חיים" וכן הלאה) משחקי מילים אפולוגטיים, שעצם ההיזקקות להם מראה את האקראיות ואת חוסר המשמעות שבתארים עצמם. על ידי הפגנת כוחו ב'משחק' זה, ודווקא בדוגמאות "כואבות" עבור הרמב"ם (הגשמות והידיעה), לועג הרלב"ג לאותם משחקי שפה, אותם כאמור הוא רואה כריקים מתוכן.

6 עמ' 266.

7 בסיכומם של הדברים נחלקו הרוי ואייזמן: הרוי טען שהרמב"ם אכן היה מוכן, במידת הצורך, לומר שהאל הוא גשם; ואילו אייזמן טענה שהרמב"ם בשום אופן לא היה מוכן להגיד זאת, על פי דבריו במורה הנבוכים ב: א. אני נוטה לדעת הרוי בשאלה זו; מכל מקום, כפי שאטען להלן, לדעתי זו איננה השאלה המרכזית העולה מדברי הרלב"ג.

8 כך אמנם סבורה אייזמן (עמ' 267): "[תומאס והרלב"ג היו] שבויים בהנחה המוטעית שהרמב"ם לא היה מתיר בשום אופן לתאר את האל כגשם" (כאמור, אייזמן קבעה כי הרמב"ם אמנם הכריע נגד האפשרות לתאר את האל כגשם – אך היה מוכן לדון בה, וראה הערה 7).

ג

דומני שהרמב"ם עשוי היה לקבל את ביקורתו של הרלב"ג באהבה, וזאת משני טעמים. האחד⁹ הוא הקביעה (א: כו) כי הסיבה לייחס לאל תנועה (למשל), היא שההמון תופס תנועה כשלמות והעדר תנועה כחיסרון. רוצה לומר: אכן, אין זה משנה אם נאמר שהאל נע או שהאל עייף – מבחינה פילוסופית שניהם חסרונות חמורים¹⁰ – כל עוד ישנה תועלת חינוכית בשימוש בתואר מסוים, עבור אנשי ההמון. לתארים כשלעצמם, בשעה שהם מוסבים על האל, אמנם אין תוכן.

הטעם השני (שקשור בקודמו) הוא שהרלב"ג הבין באופן עמוק ביותר את תפיסת הלשון של הרמב"ם. אכן, ישיב הרמב"ם: ניתוק הקשר הסמנטי בין "מציאותו" של האדם ובין "מציאותו" של האל מרוקנת את האחרונה מתוכן. בדיוק משום כך, התפיסה הנשגבה ביותר לגבי האל מתבטאת, לפי הרמב"ם, בשתיקה (א: נט). מעיקרון העדר הדמיות נגזר בהכרח, שהדבר היחיד שניתן להשגה הוא הרחבת השלילה; הדיבור אודות האל – כל דיבור – הוא חסר משמעות.

כאמור, הרמב"ם הבחין בין דרגות שונות של ידיעת האל, הנובעות מההעמקה וההרחבה של שלילת קטגוריות בעולם מהאל. אך עם זאת הוא קבע מפורשות שאין בכוחם של תוארי השלילה לייצר כל היגד חיובי לגבי עצמותו של האל, ודבק בפסוק "לֹךְ דְמִיָּה תְהִלָּה" (תהלים סה, ב) כדרך הביטוי הפילוסופית הראויה ביותר. ניתן לסכם ולומר: בהינתן שלגבי האל אין לנו אלא משחקי שפה, מוטב לפחות שנהיה מודעים לכך (ואם אפשר, נשתוק).

9 כאן הלכתי בעקבות הרוי (עמ' 247) ואייזנמן (עמ' 267-268).

10 על כן תמוהה בעיניי קביעתה של אייזנמן (עמ' 270): "לדעת הרמב"ם לא נוכל לייחס לאל גשמיות... מכיוון שגשמיות היא חיסרון בעיני הפילוסוף". והרי גם התנועה היא חיסרון בעיני הפילוסוף!

אמונת חכמים = כפירת טפשים! ?

צבי וינגרטן*

לבקר את התנ"ך

בפירוש המשניות לרמב"ם, בפירושו למשנה הראשונה בפרק העשירי של מסכת סנהדרין (המכונה פרק 'חלק'), מונה הרמב"ם את שלושה-עשר עיקרי האמונה. ובין השאר הוא כותב שם:

והיסוד השמיני הוא תורה מן השמים. והוא, שנאמין שכל התורה הזו הנמצאת בידינו היום הנה היא התורה שניתנה למשה, ושהיא כולה מפי הגבורה, כלומר שהגיעה עליו כולה מאת ה'...

רמב"ם על סנהדרין, י, א

אמונת תורה מן השמים, כפי שחוזר הרמב"ם על דברי המשנה בה הוא דן, היא תנאי הכרחי לזכייה בחלק לעולם הבא.¹ תנועת ביקורת המקרא שהחלה במאה ה-19 איימה וממשיכה לאיים על אמונה זו. לצד עקבות של "עורכים שונים" ובעיות לשוניות, הספק בתיאורי המקרא (הן מבחינה היסטורית והן מבחינה מדעית) כנראה יגרמו, ע"פ משנה זו, להתפקדותם של רבים ממקום מושבם העתידי בעולם הבא.

אולם ישנם מכשלות קטנות וישנן גדולות יותר. אחד הקשיים הגדולים נמצא בקטע באמצע ספר בראשית, רשימת המלכים שמלכו באדום "לפני מלך מלך בישראל":

וְאֵלֶּה הַמְּלָכִים אֲשֶׁר מָלְכוּ בְּאֶרֶץ אֲדוֹם לִפְנֵי מֶלֶךְ מֶלֶךְ לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל. וַיְמַלֵּךְ בְּאֲדוֹם בְּלָע בֶּן בְּעוֹר וְשֵׁם עִירוֹ הַנְּהַבָּה. וַיָּמָת בְּלָע וַיְמַלֵּךְ תַּחֲתָיו יוֹבָב בֶּן זֶרַח מִבְּצֻרָה.² וַיָּמָת יוֹבָב וַיְמַלֵּךְ תַּחֲתָיו חֶשֶׁם מֵאֶרֶץ הַתִּימָנִי. וַיָּמָת חֶשֶׁם וַיְמַלֵּךְ תַּחֲתָיו הֶדְד בֶּן בְּדַד הַמִּפְקָה אֵת מִדְּנָן בַּשָּׂדֶה מוֹאָב וְשֵׁם עִירוֹ צִוִּית. וַיָּמָת הֶדְד וַיְמַלֵּךְ

* הרבה מהרעיונות למאמר שלפניך, הועלו והתפתחו בשיעוריו של פרופ' חננאל מאק ושיחות פרטיות לאחר מכן.

1 ואלו שאין להם חלק לעולם הבא האומר... ואין תורה מן השמים...

2 היו פרשנים מוקדמים שהציעו ש"בצרה" היא אמו של יובב בן זרח – אפשרות שפותחת אופציות פרשניות מרתקות, אך אכמ"ל.

תִּחְתִּי שְׁמֶלֶה מִמְשַׁרְקָה. וְנִמְתְּ שְׁמֶלֶה וְנִמְלַךְ תִּחְתִּי שְׂאוּל מִרְחֹבוֹת הַנֶּהָר. וְנִמְתְּ
שְׂאוּל וְנִמְלַךְ תִּחְתִּי בְּעַל חֲנָן בֶּן עֲכָבוֹר. וְנִמְתְּ בְּעַל חֲנָן בֶּן עֲכָבוֹר וְנִמְלַךְ תִּחְתִּי
הַדָּר וְשֵׁם עִירוֹ פְּעוֹ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהִיטְבָּאֵל בֵּת מְטָרְד בֵּת מִי זָהָב.

בראשית לו, לא-לט

הרשימה מופיעה כחצי-סיומת לפרשה ארוכה שמביאה את העץ המשפחתי (המורחב) של עשו. הסיבות לקושי ברורות – הרשימה, ככל ספר בראשית, לא מוצגת בתור חזון או נבואה, אלא בתור רישום העבר.³ בהנחה שההבנה של הקורא הממוצע, לפיה המלך בישראל הוא שאול, הרי שבפרשיה זו קיימת חריגה מהמתכון הרגיל של הספר (מעבר מדיבור על עבר-הווה לדיבור על העתיד).⁴ ואולם הניסוח עצמו משונה – משום שאף-על-פי שמדובר לכאורה בתיאור עתידי (מתישהו לפני שימלוך מלך בישראל) הטקסט מציג את עצמו בתור תיאור עבר – "אשר מלכו בארץ אדום...".

כהערת אגב, רצוי לציין שלרשימה זו מקבילה כמעט מדוייקת בדברי הימים (א, א, מג-נא)⁵ ושם ההקשר של הרשימה מובן יותר – שושלת היוחסין הישראלית (יעקב ואילך) משמשת כרקע למלכות בית דוד, ולכן יש עניין שגם מלכות אדום תוזכר כחלק משושלת היוחסין שלה.

הסברים והצעות

מדברי רש"י על קטע זה (בבראשית ובדברי הימים גם יחד),⁶ הנסמך על דברי המדרש (בבראשית רבה), קשה להבין במדוייק מהו פירושו אך נראה שרש"י תומך בדעה שמלכים אלו מלכו לפני דוד – מאידך, הוא איננו נותן הסבר לאופן הכתיבה, האם מדובר בנבואה או בדבר אחר.

3 גם אם דבר זה כרוך ביכולת נבואית מסויימת. כמובן, שמעבר לתיאור העבר ישנם מספר תיאורים שמתייחסים להווה, למשל "על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה" (בראשית כו, לג), "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה... עד היום הזה" (שם לב, לג) – אולם אלו תיאורים שמתייחסים להווה של המספר ולכן גם בשבילים אין צורך בכשרון מטאפיזי אלא בידע כללי.

4 גם אם זה נעשה בניסוח של עבר.

5 ההבדלים המשמעותיים (אולני) היחידים נמצאים בהצגת המלך האחרון –

בראשית: "וְנִמְתְּ בְּעַל חֲנָן בֶּן עֲכָבוֹר וְנִמְלַךְ תִּחְתִּי הַדָּר וְשֵׁם עִירוֹ פְּעוֹ וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהִיטְבָּאֵל בֵּת מְטָרְד בֵּת מִי זָהָב. וְנִמְתְּ הַדָּר".

ובדבה"י: "וְנִמְתְּ בְּעַל חֲנָן וְנִמְלַךְ תִּחְתִּי הַדָּד וְשֵׁם עִירוֹ פְּעִי וְשֵׁם אִשְׁתּוֹ מְהִיטְבָּאֵל בֵּת מְטָרְד בֵּת מִי זָהָב. וְנִמְתְּ הַדָּד".

6 על בראשית לו, לא; על דה"י א, א, מג.

הרשב"ם⁷ נסמך על ספר 'יוסיפון' ומציין שעשרות מלכים מלכו באדום לפני "מלוך מלך בישראל". לכן, הוא מציע לפרש ש"כל שרי עם ועם קורא מלך" – כלומר, הכינוי 'מלך' מתאים, לא רק למי שעונה על קטגוריות מלכותיות, אלא לכל מי שמשמש כמנהיג העם. בכך נותן רשב"ם לגיטימציה לפירושו והיא, שהמילים "לפני מלוך מלך בישראל" מדברות במשה. הרשב"ם שנוטה לפשט את הכתובים מציג פה פרשנות לפיה קטע זה איננו מתאפיין בסגנון שונה משאר הספר, ואף הוא מדבר על העבר (כלומר, ההתרחשות לפני כתיבת התורה, לפני משה).

ראב"ע⁸, בן דורו של הרשב"ם, מפרש כמותו אך נותן טעם אחר לדבריו: "והאמת שפירוש לפני מלך מלך על משה מלך ישראל, וכן כתוב ויהי בישראל מלך". כמו כן, הוא כותב ש"יש אומרים כי בדרך נבואה נכתבה זאת הפרשה" כשהוא רומז כנראה לדברי רש"י או אחרים המפרשים כמותו.

הרמב"ן מפרש בדרך דומה לזו של רש"י (ביתר בהירות), שהמלך המדובר הוא שאול או דוד. אך הוא מדגיש את היצמדותו לפשט ומציע שאולי מלכים אלו מלכו הרבה לפני "מלוך מלך בישראל", ואף לפני ימי משה.

במילים אחרות, עולה שלפחות שלשה מפרשני המקרא המקובלים (רשב"ם, ראב"ע, רמב"ן) הסבירו שרשימה זו שנכתבה ע"י משה, נכתבה בהתייחסות לעבר – בהתאם לאופי של ספר בראשית. מדברי האבן-עזרא ניתן להבין שישנה אופציה שניה, פחות ריאליסטית, שהפרשה נכתבה בנבואה.⁹

בני הבקר

בנוסף לפרשנות שמציע ראב"ע, ולצד הפרשנות המקובלת (שייחסתי למעלה לרש"י) אותה מזכיר ראב"ע בהערת אגב, מביא ר' אברהם פירוש שלישי, של אחד המכונה יצחקי.

כידוע, אחת מתכונותיו הידועות של ראב"ע נמצאת בלשונו החדה והתקיפה כשהוא יוצא נגד פרשנים שפירשו באופן שלא מצא חן בעיניו. שניים מאלו שזכו

7 על בראשית לו, לא.

8 על בראשית לו, לא.

9 כאן מתחדד ההבדל בין הגדרות שונות של פשט: לכאורה, המשמעות של המילה, מצביעה על בחירה בדרך הפירוש הקרובה ביותר למשמעות המילים הבסיסית ואילו האופן שבו נהגו שלשת פרשנים אלו היה לפרש באופן הקרוב ביותר לשכל המדעי-הישר. שכן, משמעות המילה "לפני" היא בדרך כלל, "לפני בקירוב", ופירוש המילים "מלך בישראל" הוא בדרך כלל, "שאול" או "דוד". שתי אפשרויות הפירוש (זו שמפרשת "לפני" = הרבה לפני" וזו שמציעה, "מלך בישראל" = משה") רחוקות מההבנה הראשונית אך מקילות על מעקף מכשולים חוץ-מקראיים (וחוסר הנוחות בטענה שמדובר בנבואה).

לקיתונות של ביקורת ובוז כבדרך קבע, היו שני הפרשנים הקראיים: בן זוטא (או: בן זיטא) ובן אפרים. על המילים "ועיני לאה רכות"¹⁰, אומר ראב"ע:

...ובן אפרים אמר שהוא חסר אל"ף, וטעמו ארוכות, והוא היה חסר אל"ף.

ולפי שהשווה את בן אפרים לבן הבקר, לא נמנע מלעשות זאת גם לבן זוטא:¹¹

וכי יגף – אמר בן זוטא, כי 'רעהו' תואר לשור. ולא ראה, כי 'שור איש' סמוך הוא, וכן הוא: 'שור רעהו'. ואין לשור ריע רק בן זוטא לבדו.

'ירידות' אלו ואחרות לא אמורות להפתיע אף אחד, משום שהאבן עזרא עצמו כבר התריע על כך בהקדמתו לפירוש התורה ורמז שם למטרותיו. הוא מציין את "חמש הדרכים" שבהן הולכים מפרשי התורה, וכשהוא מגיע לדרך השנייה, הוא אומר כך:

השנית דרך הצדוקים. המכחישים דברי המעתיקים, שהיו כלם צדיקים... כאשר עשה בנימין, שהיה משמיל גם מימין, כי לא היה בדברי הקדמונים מאמין. וככה יקרה לכל מין. הוא הראנו מערומו מבלי כסות... וככה עשה ענן, ימחה שמו כענן... והלא תכסמו בוש... ולא די לאלה חסרי התבונה, שאין בהם אמונה, עד שיוציאו המלה מהתכונה, כי דקדוק הלשון לא ידעוהו, גם בארצם לא שמעוהו, כאשר עשה בן זוטא, שבכל פרושו יחטא, שפירש "ולא תעלה במעלות" מגזרת מעל. והמ"ם שורש כנו"ן נעל. ולשון רבים: "ונעלות בלות". ואילו היה כמוהו במעלות היה במעלות. רק היא כמו "ומעלות שבע". והנה רצה בן זוטא לעלות במעלות החכמה בהבליו. ונגלה ערותו עליו.¹²

מהביל

אולם, ישנו פרשן מקרא נוסף שראב"ע מרבה לתקוף והוא אותו יצחקי¹³ שהוזכר לעיל. וכשם שהשווה ראב"ע את הקראים להולכי על ארבע כך הצמיד גם לשמו של היצחקי

10 אבן עזרא על בראשית כט, יז.

11 אבן עזרא על שמות כא, לה.

12 הקדמת ראב"ע לפירושו על התורה – שיטה אחרת. שתי מסורות (נוסחים/גרסות) יש להקדמת האבן עזרא לתורה. בגרסה האחרת יש הפניות נוספות למנהיג הקראים 'ענן' וליהודה הפרסי ואילו ההתייחסות לבן זוטא נשמטת.

13 אליקים כרמולי (תקס"ב-תרל"ה, רב, ביבליוגרף ואספן כתבי יד) שיער ש"יצחקי" הוא ר' יצחק בן שלמה הישראלי הרופא, בן תקופתו של רס"ג (המאה העשירית לספ"ה). הוא פעל בצפון אפריקה בעיקר, בידינו פירוש שלו ל"ספר יצירה" ומספר ספרי רפואה (ששימשו במשך שנים רבות כספרי יסוד באוניברסיטאות רבות

שם גנאי "המהביל",¹⁴ ופעמים שאף הזכירו בתור "המהביל" בסתם,¹⁵ ללא ציון שמו. שם זה, הנסמך על המילה "הבל", משמש כביטוי של לעג לכסילות אותו אדם וטענותיו. כאן, מזכיר ראב"ע¹⁶ גם את פירושו:

ואלה המלכים... ויצחקי אמר בספרו, כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה, ופירש הדורות כרצונו. הכי קרא שמו יצחק, כל השומע יצחק לו, כי אמר כי הדד הוא הדד האדומי, ואמר כי מהיטבאל אחות תחפנחס. וחלילה חלילה שהדבר כמו שדבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להשרף. ולמה תמה על שמונה מלכים שמלכו שהם רבים. והנה מלכי ישראל כפלים במספר, ושני אלה המלכים קרובים לשני מלכי ישראל... גם יובב בן זרח איננו איוב כאשר אמר היצחקי המהביל.

למעשה, תוקף ראב"ע ארבע הצעות פרשניות של היצחקי:¹⁷

1. "ויצחקי אמר בספרו, כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה".
2. "כי אמר כי הדד הוא הדד האדומי".
3. "ואמר כי מהיטבאל אחות תחפנחס".
4. "גם יובב בן זרח איננו איוב כאשר אמר היצחקי המהביל".

ייתכן שיש להפריד בין ההצעות השונות – משום שהן אינן נוגעות, לפחות בעינינו, לאותו מישור. שכן, הטענות האחרונות (ב-ד), הינן טענות פרשניות שאמנם נראות תמוהות אך מה בכך? הטענה הראשונה שכנגדה יוצא ראב"ע בשצף קצף ("וחלילה חלילה שהדבר כמו שדבר על ימי יהושפט, וספרו ראוי להשרף") נוגעת כבר למישור של אמונות. מאידך, ברור שיש קשר ישיר בין הטענה הראשונה (1) לבאות אחריה¹⁸ –

באירופה) וספרי פילוסופיה שכתב. כמו האבן עזרא, גם הרמב"ם כנראה הביע בו זלזול, וברשימה של הפילוסופים שקדמו לו כינה הרמב"ם את הישראלי "רופא" (ולא פילוסוף – שהיה בזמנו תואר יותר מכבוד).

מאז ימיו של כרמולי, יודעי דבר לא טענו נגד תיאוריה זו. וגם אם היא איננה נכונה, אין ספק שלא מדובר ברש"י (המכונה יצחקי בדורות מאוחרים יותר) – והדבר ידוע וברור (ניתן להשוות בין הציטוטים של ראב"ע לפירושי רש"י ולראות שלטענה אין בסיס).

14 השווה: פירושו על איוב מב, טז.

15 בפירושו הקצר לשמות יט, יב; כא, ח.

16 ראב"ע על בראשית לו, לא-לג.

17 לא מן הנמנע שליצחקי היו הצעות פרשניות נוספות על הקטע, אלא שראב"ע לא מספר לנו עליהן.

18 אם נשתמש בפרשנות המחקרית (של אסכולת ביקורת המקרא) בתור דוגמה: גם כאשר הפרשנות נוגעת לעניינים שמפרשת ע"פ קריטריונים מסויימים

וברור שפרשנותו של יצחקי (כפי שנכתבה במקור אליו מתייחס האבן-עזרא) שילבה בין השניים. ובמילים אחרות: גם אם אנו יכולים להפריד בין הטענות – חשוב לשים לב שראב"ע וכנראה גם היצחקי לא יוצרים הפרדה דומה.

כפי שציינתי קודם, בהקדמתו לפירוש התורה מספר לנו ראב"ע על חמש דרכים בפרשנות המקרא. להקדמה זו שני נוסחים, אך ביסודם הם מקבילים ומדברים על חלוקה דומה (ההבדלים הם בסדר ובניסוח), ישנן שתי כתות בעלות פירושים פסולים:

1. "האחת היא דרך חכמי הערלים"¹⁹. על דרך זו אומר ראב"ע, שהיא "דרך חשך ואפלה והיא מחוץ לקו עגולה"²⁰.

2. "השנית דרך הצדוקים. המכחישים דברי המעתיקים, שהיו כלם צדיקים"²¹. זוהי דרכם של הקראים.

3. "והשלישית, דרכו בה חכמים ונבונים, והם ראשי הגאונים"²² – זוהי פרשנות רבני המזרח.

4. "הדרך הרביעית, קרובה אל הנקודה, ורדפו אחריה אגודה. זאת דרך החכמים, בארצות יונים ואדומים..."²³

5. הדרך החמישית היא דרכו של הראב"ע בפירושו – דרך הפשט והביאור.

אף על פי שהיצחקי היה כנראה יהודי²⁴ אורתודוקסי (בהגדרות הגמישות של הימים ההם), כינה ראב"ע את אופן פירושו (על פי אחד הניסוחים), "דרך חכמי הערלים". לדברי ראב"ע, עם כל חריפותם, יש לגיטימציה רבה, בעיקר על רקע דברי הרמב"ם איתם פתחתי. ראב"ע מגדיר בתור "דרך חכמי הערלים" כל פרשנות שניגשת לטקסט ללא הנחות מוצא, וגם פרשנותו של היצחקי איננה עומדת במבחן הבסיסי של האמונה, ובאקסיומות, שבעיני ראב"ע אמורות לעמוד לנגד עיניו של הפרשן היהודי לפני שהוא מכיל את פרשנותו על הטקסט.²⁵

19 הקדמת הראב"ע לתורה, "שיטה אחרת".

20 הקדמת הראב"ע לתורה.

21 הקדמת הראב"ע לתורה, "שיטה אחרת".

22 שם. בהקדמת הראב"ע לתורה דרך זו מופיעה ראשונה ואילו "דרך החכמים הערלים" מופיעה שלישית (אלא ששם לא מופיע אותו זיהוי לאומי).

23 הקדמת הראב"ע לתורה.

24 ראה הערה 13.

25 ראב"ע מזהה גם אצל הקראים הנחות מוצא – אלא שהנחותיהם אינן נכונות.

אבל ראב"ע, כפי שניתן לראות, תוקף את הפרשנות של יצחקי בשני מישורים: מבחינה אמונית הוא אומר שספרו ראוי להשרף ומבחינה אינטלקטואלית הוא אומר שיצחקי מדבר שטויות. לכאורה, נראים דברי היצחקי תמוהים: גם אם היינו מניחים ש"הדד בן בדד" המופיע ברשימת מלכי אדום הוא "הדד האדומי", מאיפה הביא את זוג הטענות הנוספות (על מהיטבאל ויובב בן זרח)? ועוד, מהיטבאל הייתה אשת המלך האחרון ברשימה והדד שהוא לכאורה בעלה (שכן אחות תחנחס נישאה להדד האדומי) הוא המלך הרביעי? וכיצד כל זה מסתדר עם הרכיב ההיסטורי שמופיע בתחילת הפרשה, "לפני מלך מלך בישראל"?

אולם ההפתעה, כדרכה, מגיעה מכיוון לא צפוי. רצינות שבטענות היצחקי מתגלה בגלל סוף דבריו ומהטענה המופרכת, "גם יובב בן זרח איננו איוב כאשר אמר היצחקי המהביל". קשה למצוא לדברים אלו יסוד במקורותנו ועדיין מתברר שהדבר אינו מופרך עד היסוד. בתרגום השבעים נכתב ש"יובב בן זרח" הוא "οὗτος ἐστὶν Ἰωβ" (אויטוס אַקְסִין אַיֹּב = הידוע בשם איוב). גם הספר החיצוני 'דברי איוב'²⁶ מכיר מסורת כזו ופותח במילים "ספר דברי איוב הנקרא יובב".²⁷ האם הגיעו לידי יצחקי הספרים הנ"ל? קשה לשער, אך הדבר משאיר בידינו שתי אפשרויות: האחת, שמקורות אלו (או תולדותיהם)²⁸ הגיעו לידינו. אם אפשרות זו נכונה הרי שיש מקום לשער שגם להסברים האחרים שהציע יש ביסוס. האפשרות השנייה היא, שמקורות אלו לא הגיעו לידינו. פירוש הדבר, שיצחקי הצליח להגיע בעזרת 'מוחו הקודח' בלבד לרעיון זה, שנמצא כבר במקורות ומסורות מוקדמים. בכל מקרה, ברור שעל סמך ממצא זה לא ניתן אלהתייחס לדעתו בתור הבלות ותו לא – האחרונה מעידה על הראשונות מן הראוי יהיה לחזור ולבחון אותם מחדש.

26 נמצא בכרך הראשון של א' כהנא, הספרים החיצוניים, תל אביב 1956, עמ' תקטו-תקלח. לספר 52 פרקים קצרים (ממוצע של 8-9 פסוקים לפרק), בהם מתואר בהרחבה ובהגזמה סיפור המסגרת לספר איוב, עם איזושהי מערכה אחת של דיון פסדו-פילוסופי שמקיימים ביניהם איוב והרעים (ואליהוא בתוכם). הספר נחשב לאחד מספרי (סוף?) בית שני המאוחרות. בשלב כלשהו עבר תחת ידיים נוצריות משמשניות, ובכמה מקומות נזכרים ביטויים נוצריים מובהקים (אע"פ שכבר גילאסיוס, האפיפיור מסוף המאה החמישית לספח"נ, הכניס את הספר לרשימת הספרים האסורים לבא בקהל – ראו הקדמת כהנא, שם, עמ' תקטו).

27 דברי איוב א, א. בהמשך מספר איוב שהוא מבני עשו ואשתו השנייה, דינה, היא (כידוע) בת יעקב.

28 קישור זה מופיע במקומות נוספים – תרגומי ארמית ישנים לספר איוב (שייתכן ותרגום השבעים נשען עליהם) ועוד.

תורת ההיגיון

שלש הטענות טעונות ההסבר הן:²⁹

1. "ויצחקי אמר בספרו, כי בימי יהושפט נכתבה זאת הפרשה".
2. "כי אמר כי הדר הוא הדר האדומי".
3. "ואמר כי מהיטבאל אחות תחפנחס".

נתחיל מהשנייה (2):

שמו של 'הדר בן בדר' מתאים לאותו מלך עליו מסופר בימי שלמה, הדר האדומי.³⁰ מאידך גיסא, יש לשים לב שע"פ הכתוב בדברי הימים, גם שמו של "הדר" (הנשוי למהיטבאל בת מטרד בת מי זהב) מתחלף להדר וייתכן שאליו התכוון היצחקי (שוב: הדר=הדר). עוד נחזור לדיון זה בהמשך (אך לעת עתה, ניצמד לאפשרות הראשונה).

על סמך דבריו, נוצרת סתירה עם ההסברים השונים שהצענו למילים, "לפני מלך מלך בישראל". כנראה שהיצחקי מציע כאן אפשרות נוספת: מלכי אדום החלו למלוך לפני שהחלו מלכי ישראל למלוך. בכך יוצר היצחקי הצמדה בין שמונת מלכי אדום ושמונת מלכי ישראל, הקבלה שמופיעה כבר בבראשית רבה:

אמר ר' יהושע בן לוי זה העמיד שמנה וזה העמיד שמונה, זה העמיד בלע יובב חושם שמלה שאול הדר בעל חנן הדר, וזה העמיד שאול איש בשת דוד שלמה רחבעם אביה אסא יהושפט.³¹

שאול	איש בשת	דוד	שלמה	רחבעם	אביה	אסא	יהושפט
בלע	יובב	חושם	הדר	שמלה	שאול	בעל חנן	הדר

29 להסברים שאציע מטרה אחת – להראות שפרשנותו של היצחקי, ביחס לטקסט המקראי, אפשרית. אינני תומך בהכרח ברעיונות שאציע, אך טענתי נשארת בעינה: להצעותיו הפרשניות (מתוך רקע תואם) – יש הגיון.

30 על מנת להקל על הקוראים ניסחתי משוואה: הדר=הדר.

31 פרשה פג, פסוק לא. זהו סדר השמות ברוב כתבי היד, והוא תמוה, הסדר הנכון היה: בלע, יובב, חושם, הדר, שמלה, שאול, בעל חנן, הדר – ואילו כאן הועברו שמלה ושאול קדימה על חשבוננו של הדר. אין לי הסבר לכך (בשלב עדי נוסח לא קיימת בעיה זו: בדפוסים המאוחרים, בילקוט שמעוני, ובכת"י תימני של אדלר. אלבק לא התייחס אליה בהערותיו).

בהמשך הפסקה (במדרש) יש רמז לכך שהמלכות הייתה מקבילה: "בא נבוכדנאצר ביטל את שלאילו ושלאילו...".

סידור זה של המלכים לפיו, מֶלֶךְ "הדר" (אחרון מלכי אדום) עד ימי יהושפט, מקבל חיזוק בתיאור התנ"כי של ימים אלו. בין כל הדברים שעשה יהושפט מופיע לנו פרט היסטורי, מיותר כמעט, "וּמֶלֶךְ אֵין בְּאֶדוֹם נֶצַב מֶלֶךְ"³² – וסביר שזהו קמצוץ מידע חשוב אליו התייחס היצחקי: אם המלכים הללו החלו למלוך רק זמן מועט לפני שאול (בן קיש) והאחרון שבהם סיים את מלכותו בתחילת/בימי³³ מלכותו של יהושפט הרי שמי שאינו חושש מלטעון לעריכה מאוחרת של התורה – יטען לאפשרות הפשוטה ביותר (אחרי רוח הקודש, כמובן): קטע זה, על שושלת מלכי אדום, נכתב במבט לאחור – בימי יהושפט (טענה 1).

מהיטבאל

נשארנו עם טענה אחרונה, הטענה השלישית שציטט ראב"ע, "ואמר כי מהיטבאל אחות תחפנחס". טענה זו איננה פשוטה כל עיקר ואני מתחבט בין שתי אופציות פרשנות. אתחיל בשנייה:

אחות תחפנחס, כזכור, ניתנה ע"י פרעה להדד האדומי לאישה, וסביר להניח שאליה הכוונה.³⁴ אם מהיטבאל היא אשת הדד האדומי הרי שיש לזהותו בתור הדר (שזכור, קרוי 'הדד' במקבילה מדברי הימים). ואם השערה זו נכונה, המסקנה המתבקשת היא שבמשך מספר דורות התגלגלה פרשה זו – עד ימי יהושפט ואז הוכנסה³⁵ לתורה.

האפשרות השנייה היא שנוצרה אי-הבנה איפשהו בתהליך המסירה, בין היצחקי לאבן עזרא או בין ראב"ע למעתיקים. ייתכן שלא נכתב שם "מהיטבאל היא אחות

32 מלכים א כב, מח. רוב פרשני המקרא הסבירו שפסוק זה נכתב למען הבאות – משום שבימי יהורם בנו "פשע אדום מתחת יד יהודה וימליכו עליהם מלך" (מלכים ב ח, כ), אולם היו אחרים שהציעו פרשנות אחרת (ראה מלבי"ם).

33 מלך אדום מצטרף ליהושפט מלך יהודה ויהורם מלך ישראל בירידתם למלחמה נגד מלך מואב (מלכים ב ג, ד-ז). סביר להניח שמדובר בבן חסותו של יהושפט (לא מצויינת הצטרפותו באופן רשמי ללחימה – מלכי יהודה וישראל בוחרים לעבור בארצו ולפתע הוא מופיע כחלק בחילם).

34 האם ידע יצחקי שהפירוש האטימולוגי של "תחפנחס" הוא כנראה – המלכה, ולכן, לא מדובר בשם אלא בתואר (שנכון לכל אחת ממלכות מצרים בימי הפרעונים)? – גם אם יצחקי גר בצפון אפריקה סביר יהיה להניח שלא מדובר ביחיד סגולה ששלט במצרים עתיקה, וככל קורא תנ"ך הניח ש"תחפנחס" (או 'תחפנס' כפי שהשם מופיע בדרך כלל) היה שמה של מלכה ספציפית מאוד.

35 כפי שאומרים הפסוקים (ראו הערות 31, 32) – לא ניתן לאחר זאת יותר. וזאת משום שבימי יהורם כבר פשע אדום תחת יד ישראל והמליכו עליהם מלך, כלומר: בימי יהורם התברר שאלו לא המלכים היחידים שמלכו באדום. עולה מפרשנות זו שהדד, אותו נער קטן שנימלט בימי דוד ב"הכרית כל זכר באדום", היה אחרון המלכים באדום (שושלת שחודשה כעבור כ-100 שנה).

תחפנחס", אלא "מהיטבאל בת מטרד בת מי-זהב היא אחות תחפנחס".³⁶ לשינוי זה משמעות רבה שכן ייתכן וטענתו של יצחקי היא לכך ש"מי זהב היא אחות תחפנחס" – וכנראה מדובר בפרשנות שמות.³⁷ מעבר לסבירות המסויימת של המקרה (שהמלך השמיני יתחתן עם נכדת המלך הרביעי), ניתן פה גם הסבר מרומז לסיבת הייחוס של אשת המלך (במקום ייחוסו של המלך עצמו) – משום שהיא הייתה בת לשושלת המלוכה.³⁸

לתת כבוד

לא הייתי ממהר לפרש את המקרא בדרכו של היצחקי, אם זאת, טענותיו בהחלט אינן מופרכות ורחוקות מהצגת ראב"ע כאילו היו הבל מוחלט. נשארה בפנינו שאלה אחרונה והיא "מדוע ראב"ע תוקף אותו ומציגו כטיפש?". קשה לי להתחמק מהתחושה שראב"ע מתייחס אל טענותיו בזלזול שכזה משום שהשקפתו של היצחקי בעייתית. קרי, טענתו הראשונה של היצחקי לפיה פרשייה זו מאוחרת משאר התורה כנראה הקפיצה את ראב"ע (כפי שאפשר ללמוד מתשובתו על דין הספר) – והוא התייחס לטענות האחרות מתוך כעסו על הטענה ראשונה זו.³⁹

גם אם אני טועה בסדר הדברים, עדיין אופי תגובותיו של ראב"ע קשה בעיני. כפי שאמרתי, קיימת הצדקה מסויימת ע"פ הניסוח המקראי והמקורות החיצוניים לטענות היצחקי, כך שגם אם איני מסכים להם או למשתמע מהם קשה לומר עליהם שמדובר בטענותיו של "מהביל".

36 אולי אפילו נכתב כ'דיבור המתחיל' מתוך הפסוק.

37 וראו רש"י (בראשית לו, לט) שאמר "בת מי זהב – [שהיה אומר] מהו זהב, עשיר היה ואין זהב חשוב בעיניו כלום". האם לא מזכירים דבריו את דברי המקרא על ימי שלמה שנתן "את הכסף והזהב בירושלם כאבנים" (דברי הימים ב א, טו)? ואולי מצא יצחקי גם קשר בין השם "מטרד" והשם "גנבת".

38 עוד כיוון חשיבה: תחפנחס ונוף (ולפעמים: מוף) מוצגות כערים תאומות/אחיות במקרא. הן מובאות בכמה וכמה מקורות יחד, וייתכן שכשם שתחפנחס נקראת על-שם המלכה, כך נוף (ששמה היווני היה: ממפיס) היה שם אחותה של אותה מלכה. הקושי היחיד (ולגבי הרלוונטיות של קושי זה: ראו הערה 32 לעיל) בפירוש זה הוא שתחפנחס אינה קרויה על-שם המלכה (האטימולוגיה של המילה שונה).

39 ייתכן שהאבן-עזרא חשב שהטענות האחרות נבעו מתוך הטענה הראשונה אך מסתבר, שההפך הוא הנכון – בשל טענותיו האחרות הגיע יצחקי למסקנה שהפרשה נכתבה בימי יהושפט. זה המקום (כנראה) להעיר שבמקומות אחרים מציג ראב"ע גישה "סלחנית" יותר לטענות של ביקורת על המקרא. על סופו של פרק נ"א בתהילים ("היטיבה ברצונך את ציון וגו'") מצטט ראב"ע את "אחד מחכמי הספרדים" שאומר, "כי אלה השנים פסוקי הוסיפו אחד מהחסידיים שהיה בבבל...". הוא אמנם ממשיך ונותן פירוש אחר הנוגד פירוש זה, אך פרשנים מאוחרים תקפו את הלגיטימציה שנתן ראב"ע לפירוש זה. ובמקום אחר (דברים א, ב) רומז ראב"ע ל"סוד" שכנראה קשור, גם הוא, לגישה ביקורתית ביחס ל"טקסט" המקראי.

הנטייה הטבעית שלנו היא להניח שאם מישהו לא שותף להנחות היסוד שלנו, הוא נחות, בצורה זו או אחרת. אם הוא לא יודע שיש אלוהים (לחליפין: לא יודע שאין אלוהים) – מה הוא כן יודע?

כמו המשפט האתאיסטי: "אני לא מאמין ואני לא מאמין שאתה מאמין" – שטוענת שבתור אתאיסט, אני יודע יותר ממה שאתה מגלה לי, משמעות הזלזול היא, שבתור מאמין, אני יודע יותר ממה שאתה יודע. אם האחר איננו חולק איתי את אותן הנחות אין זו סיבה לראות בדבריו כסילות גרידא – 'לא כל כופר הוא טיפש בדיוק כמו שלא כל מאמין הוא חכם'. הייתי יכול לסכם את כל ענייני במאמר זה ב12 מילים הללו, אך מצאתי לי מחלוקת מעניינת ונתליתי בה.

האמת והשלום - אהבו?

עקיבא סגל

במאמר הבא ברצוני לעסוק בשאלת מקומו של השקר הלבן מזווית מחשבתית-יהודית. ראשית כל יש לשאול מהו בדיוק אותו "שקר לבן". דרכים רבות יש לענות על השאלה הזאת, אולם נראה שהמשותף לכולן הוא היותו של השקר בלתי מזיק, ואף מועיל. לכן נעסוק במאמר הבא בשקרים טובים או מועילים, דהיינו שפעולת השקר פוגעת בערך האמת בשם ערך אחר כלשהו. האם האמת נדחית מפני ערכים כמו שלום או צניעות? נראה ששאלה זו אינה שאלה הלכתית גרידא אלא שאלת תשתית הנוגעת בבסיס סולם הערכים שלנו. כפי שנראה בהמשך, זוהי שאלה ידועה בתורת האתיקה הכללית, אולם דומה שעל אף חשיבותה זו עיקר העיסוק בה ביהדות הוא מנקודת המבט ההלכתית, ומעטים הם מקורותינו העוסקים בשאלה זו מנקודת המבט ההגותית-מחשבתית. איני מתיימר כמובן לגעת בכל צדדיה של השאלה, אולם במאמר זה ננסה לדלות ממאגר המקורות הקיימים ולנסות לנסח כיווני מחשבה בנושא.

הדיון הפילוסופי

נושא המאמר מהווה שאלת מפתח בתחום האתיקה הכללית, משום שהוא מדגים באופן חד וברור את המחלוקת בין 2 הגישות העיקריות בתחום: הדאונטולוגית והטלאולוגית.

העיסוק המפורסם ביותר בתחום הוא של קאנט, מי שנחשב למנהיג הזרם הדאונטולוגי. על פי קאנט, המעשה הטוב באמת לא מתבצע מתוך נגיעה אישית, וגם לא מתוך סיבה מקומית או שאיפה להגיע לתכלית כלשהיא, אלא מתוך **חובה** מוסרית בלבד, **חובה** שמקורה ביראת הכבוד (Achtung) שהאדם רוחש לחוקי המוסר. לכן, המעשה הטוב הוא רק מעשה שהוא טוב מוחלט ואובייקטיבי ולא טוב המוגבל לסיטואציה הספיציפית ההופכת אותו לטוב. לכן, מסרב קאנט להכפפת החוק, החובה הכללית, לטובת מטרה ספיציפית הנצרכת כרגע, גם אם מטרה זו טובה היא. המעשה המוסרי הוא רק זה שיהיה מוסרי תמיד, באופן מוחלט ואובייקטיבי שאינו תלוי סיטואציה. וכך כותב קאנט:¹

1 "הנחת יסוד למטאפיסיקה של המידות", הוצאת מאגנס, בתרגומו של מ. שפי, עמ' 37-39.

כיוון ששללתי מהרצון את כל המניעים העלולים להוולד בו מן המחשבה על דבר מילואו של איזה חוק שהוא, שוב אין כאן אלא החוקיות הכללית של הפעולות, והיא לבדה תשמש עיקרון לרצון, והוא: לעולם אין לי להתנהג אלא כן שאוכל לרצות גם כן, כי הכלל המעשי שבידי יהיה לחוק כללי... ניקח, לדוגמה, את השאלה אם מותר לי, בשעת הדחק, להבטיח הבטחה מתוך כוונה תחילה שלא לקיימה...הריני שואל את עצמי: האם רציתי כי הכלל המעשי (להמלט ממבוכה ע"י הבטחה כוזבת) יהא שולט כחוק כללי (הן עלי הן על אחרים)? והאם יכולתי לומר לעצמי כי כל אחד רשאי להבטיח הבטחה כוזבת בשעה שהוא נתון במצוקה ואינו יכול להמלט ממנה בדרך אחרת? ואני רואה מיד כי אני יכול אמנם לרצות בשקר, אבל אין אני יכול לרצות כל עיקר כי השקר יהיה לחוק כללי.

עידון מסוים לעמדתו הנחרצת (ואולי אף הלא-ריאלית) של קאנט נמצא בהגותו של ויליאם דייויד רוס (Ross). רוס הבין שבמבחן המציאות לעיתים חובות מתנגשות ביניהן, ואי אפשר תמיד לפעול לפי כל החובות. לכן הוא טען לקיומה של היררכיה בין החובות, כאשר יש חובות מחייבות "יותר" וחובות מחייבות "פחות". כיצד ניתן להכריע איזו חובה היא חשובה יותר ואיזו פחות? בעזרת אותו הכלי שגרם לנו לנסח את החובות הללו מלכתחילה – **האינטואיציה**, המצפון, החוש המוסרי הטבעי שבנו.

מובן שבתיאוריות הדאונטולוגיות יש חורים רבים, הנובעים בעיקר מהמוחלטות שלהן. בעוד גישתו של קאנט איננה מתמודדת עם מצבים של סתירה בין החובות, ולעיתים דורשת מאיתנו לפעול בהתאם לחובה אף בניגוד לחוש המוסרי האינטואיטיבי שלנו או להיגיון, שיטתו של רוס מתמודדת עם שאלות אלו במחיר תליית המוסר כולו במבחן האינטואיציה, שהוא כמובן עמום ומעורפל, ובכך בעצם מוחק רוס את עבודתו של קאנט ומחזיר אותנו למבוכות המוסריות הראשוניות שהיו לנו לפני פיתוחה של תורת המוסר, כשכל שהיה לנו הוא החוש האינטואיטיבי.

הגישה ה**טלאולוגית**, התכליתית, קוראת לבחון את מוסריותו של מעשה על פי התכלית שלו ולא לדון בחוקים בצורה דוגמטית. על-פי גישה זו, יהיה מותר לאדם לשקר אם התכלית נעלה מספיק כדי להצדיק זאת, מה שמציף כמובן מיד את השאלה מהי התכלית הנעלה. שאלה זו חורגת מעבר לנושא הדיון כאן, אולם בגדול ניתן להגיד שרוב התפיסות הטלאולוגיות רואות את **האושר** (של האדם או של זולתו) בתור תכלית נעלה מספיק כדי להצדיק מעשה שנראה לנו כבלתי מוסרי ברמה האינטואיטיבית.

האגואיזם היא תפיסה הסוברת שהערך החשוב ביותר הוא אושרו של הפרט, ופיתוחה לראשונה על ידי **מקס שטימר** (Stimer). כאשר האדם מצוי בדילמה מוסרית וניצבות לפניו כמה דרכי פעולה, עליו לבחור בזו שתביא לו את האושר הרב ביותר

לטווח הארוך ביותר. אגואיסט שלא דוגל בהדוניזם יצטרך לחוות כאב לטווח הקצר, אך רק כדי להשיג אושר גדול יותר ונעלה יותר בסופו של דבר. כך לפי התורה האגואיסטית יותר לאדם לשקר על-מנת להתחמק מעונש. מובן שתורה זו היא בעייתית הן כתורת מוסר אישית, שתהיה מוכנה לסבול כל עוולה שהיא כל עוד היא נעשית לאחר, והן כתורת מוסר כללית, משום שהיא פשוט קוראת לכל אחד לפעול להשגת אושרו ואינה מתמודדת עם התנגשויות בין אינטרסים של אנשים שונים, ולא מותירה אלא את הפיתרון הפרימיטיבי של "החזק ינצח".

התועלתנות היא תפיסה אתית תכליתית רווחת למן המאה ה-19, שגובשה על-ידי האנגלי **ג'רמי בנת'ם (Bentham)**, אולם את ניצניה ניתן לראות כבר אצל יום ובגירסאות שונות גם אצל הוגים נוספים בני זמנו (כמו בקאריה ופריסטלי). זוהי תפיסה הדוניסטית בעיקרה, הסוברת שהמעשה הטוב ביותר הוא זה המסב את "האושר הגדול ביותר למספר הגדול ביותר" (The greatest happiness for the greatest number) ובמילותיו של בנת'ם עצמו:²

הטבע הניח את בני האנוש תחת ממשלתם של שני אדונים ריבוניים, הכאב והעונג. הם לבדם יצביעו על אשר עלינו לעשות, ויקבעו את אשר נעשה... כל מאמץ בו ננקוט להשתחרר מכפיפותנו לאדונים אלו, יביא רק לאישורה ולהוכחתה. במילים יוכל האדם לנסות ולכפור בממשלתם, אך במציאות נישאר כפופים לה כל העת. עקרון התועלת מכיר בכפיפות זו ומניח אותה בבסיס שיטה זו, שמטרתה להציב את מרקם האושר על ידי התבונה והחוק. מערכות שינסו לסתור אותה דנות בקולות ולא בחוש המידה, בגחמה ולא בתבונה, בחושך ולא באור.

היתרון המרכזי בשיטתו של בנת'ם הוא היותה ברורה ומעשית: המדד היחיד למוסריותו של מעשה מסוים הוא היותו מסב הנאה או כאב. הנאה או כאב הם מושגים מוחלטים הנמדדים בצורה כמותית בלבד. כך, כאשר ניצבות לפני האדם כמה דרכי פעולה, עליו לנסות לחשוב מה יהיו תוצאותיה של כל אחת, והדרך שתסב את האושר הרב ביותר לרבים ביותר – היא הדרך המוסרית. לשיטה זו השקר הוא רע רק אם הוא מסב יותר כאב לנוגעים בדבר מאשר האמת.

ג'ון סטיוארט מיל (Mill) מאמץ את העיקרון של בנת'ם לפיו ההנאה היא לבדה הערך הנעלה, אך מוסיף כי יש הנאות גבוהות ונמוכות, וההנאה נמדדת לא רק כמותית אלא גם איכותית. כך בעת חישוב הדרך המוסרית עלינו לתת משקל רב יותר להנאות

2 "מבוא לעקרונות המוסר והחקיקה", 1789. נלקח מהאינטרנט (למען הכנות).

חברתיות ואינטלקטואליות על פני הנאות יצריות. כמו כן מיל הבין את מה שטען קאנט כנגד גישות טלאולוגיות - שאיננו יכולים לדעת בוודאות לאן יתגלגלו תוצאות מעשינו בסופו של דבר, ולכן בהרבה מקרים הערכתנו את תוצאות המעשה תהיה שגויה. לכן מיל מאמץ את הכללים המוסריים המקובלים בחברה, משום שאלו נוסחו על סמך ניסיון ממושך של אנשים רבים, ותועלתנית כדאי לפעול לפיהם. רק במקרה של התנגשות בין כללים שכאלו יחזור שיקול הדעת לאדם הפרטי שיידרש להעריך כיצד לפעול בכדי להביא את האושר הרב ביותר לכלל.³

נראה שעקב אכילס של התורות התועלתניות הוא הנחת המוצא שלהם שהטוב הוא ההנאה בלבד. דיון נוקב בסוגיה זו נעשה במאה ה-20 בידי ג'ורג' אדוארד מור (Moore), שאמנם הסכים שהתכלית היא הקובעת את מוסריותו של המעשה, אך סירב להכיר בהנאה ובכאב כגורמים היחידים לטוב או לרע, וטען כי השאלה המרכזית שיש לענות עליה כדי לקבוע איזה מעשה יוביל לטוב היא "מהו הטוב?" (אם נחזיר רגע את הדיון אלינו – אם נענה שהטוב הוא רצון הבורא, האם בכל עת עלי לפעול כפי מה שנראה לי שביא לידי הקיום הרב ביותר של רצונו ברגע הנתון, או שמא לנקוט בכללים כתובים מראש גם אם לעיתים נראה שרצונו הוא אחר?)

אולם, נראה שנקודת התורפה העיקרית של כלל הגישות הטלאולוגיות היא מה שמכונה "המידות הטובות המלאכותיות" – דהיינו, מידות שתקפותן היא בכך שהחברה שומרת עליהן באופן כללי. כך הוא המקרה דנן (השקר הלבן) – אם כל העולם יתרגלו לשקר לא יהיה עוד שום ערך לשום אמירה, שהרי אמת המוסר היחידה תהיה עד כמה אמירה זו משרתת את התכלית האישית או הכללית, ולא אמיתותה! על בעיה זו עמד קאנט כשהסביר את ההגיון מאחורי גישתו, והיא ניצבת לפתחה של כל שיטה טלאולוגית.

המקורות התלמודיים

אנו מוצאים 3 סוגיות הלכתיות העוסקות בשאלתנו.

הסוגיה הראשונה מופיעה במסכת יבמות (סה, ע"ב):

3 בהקשר של מיל יש להוסיף שבספרו החשוב "על החירות" (On Liberty, 1859) הוא מגן על זכותו של הפרט לפעול בתחמו וכלפי עצמו בכל דרך שיבחר, וכן מסייג את דבריו של בנתיאם בכך שמדגיש שפעולותינו נקבעות על סמך אמונותינו ואופיינו, אותם אנו רשאים לעצב ולשנות בהתאם להשקפתנו. כך הוא נותן לפרט את החירות לפעול מעבר לחובה המוסרית בהתאם לאמונותיו, ואוסר על החברה להגביל את הפרט אם אינו מזיק לאחרים (על אף שזו טובתו).

וא"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: **"אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנה שא נא וגו'"** (בראשית נ'). ר' נתן אומר: מצוה, שנאמר: **"ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו'"** (שמואל א' ט"ז). דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב: **"ואדוני זקן"**, ולבסוף כתיב: **"ואני זקנתי"** (בראשית י"ח).

מקור זה מציב באופן ברור את ערך השלום כערך עליון שאף ערך האמת נדחה מפניו, ולמענו מותר לשקר – ובשתי הדוגמאות האחרונות ניתן לראות שישנו אפילו חיוב לשקר במצב כזה, ואף הקדוש ברוך הוא עושה כן. מעניין ששלושת הדוגמאות שהגמרא מביאה משלימות זו את זו: הדוגמא הראשונה, המביאה את סיפורם של אחי יוסף שמבקשים מיוסף לסלוח להם בגלל ציווי אביהם שהגמרא מסיקה שלא היה ולא נברא, מציירת לנו מקרה של שקר מתוך פחד, מתוך יראה (אם כי הגמרא רואה אותו מהפן האידיאליסטי יותר כשקר הנעשה לשם השראת שלום). כך גם הדוגמא השנייה, בה רואים בבירור ששמואל מסרב ללכת למשוח את דוד מפחד חרבו של שאול, ואילו ה' אומר לו להשתמש בזבח שיש לו בעיר בתור תירוץ. במקרה השלישי, לעומת זאת, כבר אין אלמנט של פחד – הקב"ה עצמו הוא המשנה, שהרי הוא מגלה לאברהם ששרה צחקה בליבה למחשבה שהיא תלד בזקנותה, ולא מגלה לו ששרה עצמה לא דיברה על זקנותה היא אלא על זקנותו של אברהם. כאן ברור שה' משנה מתוך רצון טהור לשלום בית ולא מתוך יראה ח"ו. כנגד זה, אנו מוצאים את שני המקורות האחרונים כחזקים פחות משום שבשניהם מדובר על הוראה שמימית מפורשת לשקר, מה שמסייג מאוד את היכולת להשליך מהם על מקרים יומיומיים. כאן, דווקא המקרה הראשון נתפס כחזק הרבה יותר, שכן האחים משקרים על דעת עצמם בלבד. בנוסף, שני המקורות האחרונים אינם מכילים שקר "גמור" – שמואל אכן הולך וזובח גם אם אין זו מטרת הגעתו לעיר (ראה מהרש"א על סוגייתנו), ושרה דיברה גם על זקנותה שלה בנוסף לזקנותו של אברהם (ראה את הד"ה הבא במהרש"א).⁴ לעומת זאת, לפי הבנת הגמרא אחי יוסף המציאו את ציווי של יעקב יש מאין, ולא מדובר כאן בשינוי קל אלא בשקר גמור לצרכי שלום. לסיום נראה שגם המקור השני נצרך, משום שהמקור הראשון והאחרון מדברים על שלום-בית, ובשניהם השקר הוא בשם האידיאל של שלום בתוך המשפחה. במקור השני לא די שאין אלמנט משפחתי, אלא אף ציווי המקורי של ה' היה למשוח את דוד בלי להתחשב בתגובתו של שאול, ורק פחדו של שמואל הביא את ה"תירוץ" בדמות הזבח.

4 וראה את הפרשנים על בראשית יח, יג שדנו בשאלה האם אכן שינה הקב"ה, ובייחוד ה"אור החיים", ה"העמק דבר" ובעלי התוספות.

במאמר מוסגר אציין שמעניינת מאוד העובדה שהגמרא בוחרת להרחיק לכת ולחפש דוגמאות אלו, בעוד אנו עדים לשקרים לבנים ברורים ונחרצים הרבה יותר בתנ"ך, כמו שלושת סיפורי "אמרי נא אחותי את".⁵

הסוגיה השניה מופיעה בהקשר של מצוות השבת אבידה במסכת בבא מציעא (כג, ע"ב):

דאמר רב יהודה אמר שמואל: בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו: במסכת, ובפוריא, ובאושפיזא. מאי נפקא מינה? – אמר מר זוטרא: לאהדורי ליה אבידתא בטביעות עינא. אי ידעינן ביה דלא משני אלא בהני תלת – מהדרינן ליה, ואי משני במילי אחריני – לא מהדרינן ליה.

מקור זה דן בשאלת השבת כלים שאין בהם סימן לבעליהם, אם ניכר בהם שאינם חדשים ובעליהם יוכל לזהותם בטביעות עין. הגמרא אומרת שאם תלמיד חכם הוא הדורש – יש להחזיר לו על סמך טביעות עינו שהחפץ שלו הוא, על אף שאין סימן ברור בחפץ, משום שתלמידי חכמים אינם משקרים אלא בשלושה דברים – במסכת, במיטה, ובאורח.

במסכת – שאם ישאלו את התלמיד-חכם האם הוא בקיא במסכת פלונית, יענה שאינו בקי אף אם יודע הוא בעצמו שאינו כן, משום **ענווה** או אולי משום **בושה** – שמא ישאלוהו בה דבר שלא ידע להשיב בו ונמצא מתבייש.

במיטה – כאן מדובר על שקר המתחייב כאשר ישאלו את התלמיד חכם על ענייני מיטתו (יחסי מין על פי רש"י, קרי על פי תוספות). במקרה כזה יש לשנות מפני **הבושה** (כרגש אנושי) או **הצניעות** (כאידיאל).

באורח – זוהי הדוגמה המעניינת מכולן, משום שכאן אין עניין של צניעות ובושה אלא שיקול תועלת גרידא: אם התארח התלמיד-חכם אצל פלוני, ואירחו יפה, ישקר כשישאלוהו ויענה שלא אירחו יפה כל-כך, שלא יקפצו האנשים על המציאה וינצלו את ביתו של פלוני. כאן השקר הותר לצורך **ממוני** משיקולי כסף ונוחות, ומתוך חשש לגמול רעה תחת טובה עם המארח.

מה היחס בין מקור זה לקודם? הנטיה הראשונה היא לראות אותם כמשלימים – הגמרא ביבמות למדה על ערך השלום המתיר את השקר, ואילו הגמרא כאן מוסיפה עליו גם ערכים אוטופיים פחות ואנושיים יותר – מותר לשקר מפני הצניעות, הענווה

5 ליתר הרחבה בנושא עיין בחלקו הראשון של המאמר "שקרים לבנים ושקרים אחרים", מאת יעקב שפירא (באתר דעת).

או אפילו כדי לא לרושש את מי שאירח אותך יפה. כך, הרי"ף כותב שהסיבה שלא נמנה כאן ההיתר לשנות מפני השלום הוא ששם אין מדובר בהיתר לשקר, אלא **במצוה** לשקר, וה"שיטה מקובצת" מסביר שהגמרא כאן באה להוסיף על ההיתר הידוע (והמבוסס מקראית) לשקר מפני השלום. וכן נראה מפסק הרמב"ם, שמנה ארבעה שקרים שאינם פוגמים באמינותו של הת"ח:

במה דברים אמורים, בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל – אלא בדברי שלום, או במסכתא, או במיטה, או בבית שהוא מתארח בו.

כיצד? היה עוסק במסכת נידה ואמר במקוות אני שונה, כדי שלא ישאלו אותו שאלות בעניין נידה, או שישן במיטה זו ואמר בזו אני ישן, שמא ימצא שם קרי, או שנתארח אצל שמעון ואמר אצל ראובן אני מתארח, כדי שלא יטריחו על זה שנתארח אצלו⁶, או שהביא שלום בין אדם לחברו והוסיף וגרע, כדי לחבבן זה לזה – הרי זה מותר; אבל אם באו עדים ששינה בדיבורו חוץ מדברים אלו, אין מחזירין לו את האבידה בטביעות עין.⁷

למרות זאת, נראה שגם הרמב"ם תופס את שלושת המקרים הללו כמדדים ספציפיים לנושא של השבת אבידה, אך הכלל הראשי הוא שמשקרים לכתחילה מפני דרכי שלום, וכך כותב הרמב"ם בהלכות דעות:

תלמיד חכמים – לא יהא צועק וצווח... ולא ישנה בדיבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכיוצא בהן.⁸

אולם לא כל הפרשנים הבינו זאת כך. התוספות טוענים שכל המקרים שנשנו כאן אינם אלא מקרים פרטיים של הכלל הקודם "מפני השלום", שנשאר כלל-העל היחיד שמתיר לשקר. את ההיתר לשקר במסכת, מפרש המהרש"א כקריאה לחכמים להרגיל עצמם להגיד "איני יודע" כדי להרחיק מטעות; את המילה "פוריא" הוא מוציא מידי פשטה (מיטה) ודורש אותה כהיתר לתלמיד חכם להגיד על עצמו בפורים שהוא מבוסס כדבעי גם אם עדיין מסוגל להבדיל בין המן למרדכי; ואת המקרה השלישי הוא מסביר כצווי שלא להודיע את מקום התארחותו ללווי כדי שלא לעודד אותם לפרוץ לשם. כך

6 מכאן למדו האחרונים שלפי הרמב"ם האיסור הוא רק כשעדיין מתארח, כדי שלא יבואו אורחים נוספים בזמנית.

7 משנה תורה, הלכות גזילה ואבידה יד הלכה יג.

8 ה, ז.

שלושת המקרים כבר אינם שקר מוחלט, אלא היתר להגיד "איני יודע" או להעלים עובדות מסוימות – לא להגיד את "כל האמת".

הסוגיה השלישית וככל הנראה המפורסם והפיקנטי מכולם מופיע בבבלי בכתובות (טז, ע"ב), ומופיע פחות או יותר באותו הנוסח גם במסכת דרך ארץ:⁹

תנו רבנן: כיצד מרקדין לפני הכלה? בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה. אמרו להן בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חגיגת או סומא, אומרים לה, כלה נאה וחסודה? והתורה אמרה: "**מדבר שקר תרחק**"! (שמות כ"ג) אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו? הוי אומר: ישבחנו בעיניו, מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

במסכת כלה רבתי¹⁰ מופיע המשכו של הדיון:

ובית הלל, נמי ליכא הכא נאה במעשיה! דילמא נאה מבתי אבות וחסידה במעשיה, דאחזוקי בבישותא לא מחזקינן. ובית שמאי? מי כתיב "משקר תרחק"? "**מדבר**", אפילו סתם. ובית הלל – כי קאמר רחמנא "**מדבר שקר תרחק**", משום "**ונקי וצדיק אל תהרג**", היא לקיומי – שפיר דמי.

ובית הלל, מאי שנא דמותבי מלקח מקח רע מן השוק – ליתבוה מדאורייתא, דתניא: "גדול השלום, שאפילו הקדוש ברוך הוא שינה בו" – מעיקרא כתיב '**ואדוני זקן**', ולבסוף כתיב '**ויאמר ה' אל אברהם למה זה צחקה שרה לאמר האף אומנם אלד ואני זקנת!**' הכי קאמרי: לא מיבעיא דמדאורייתא שפיר דמי, אלא אף לבראיתא שפיר דמי, כלפי איליא, איפוך.

תוספת זו מרככת את עוצמתו של הדיון המקורי בכמה מובנים: ראשית, מופיע גם הסבר למדני יותר לשיטתם של בית הלל – "נאה" ו"חסודה" נדרשים לפי הכלה, כאשר הנחת המוצא המובלעת היא שבכל כלה יש צדדים טובים בהם היא נאה וחסודה.¹¹ בהמשך הפסקה שיטתם אף מעוגנת בפסוקים.

שנית, נשאלת כאן השאלה החשובה מדוע מוכיחים בית הלל את עמדתם בעזרת משלי-שוק כאשר יש להם הוכחה מדאורייתא לשיטתם, ונענית התשובה שהראיה מן התורה ידועה וכנראה שעמדה ברקע של הדיון, ובאים בית הלל להוכיח ש**נוסף** להוכחה

9 פרקי בן עזאי, ד, ד.

10 פרק ט הלכה א, ובש"ס וילנא הוא פרק י.

11 במסגרת אחרת ובזמן אחר יש לעמוד על משמעותו של הכלל "אחזוקי בבישותא לא מחזקינן".

מהפסוקים יש להם גם הוכחה מדרכו של עולם. למרות זאת, אין כאן הכרעה חדה לכיוון אחד, והדיון מסתיים בקריאה לא ברורה להפוך את השיטות. אמנם, רוב הפרשנים לא התייחסו להמשך הדיון הנ"ל, והתמקדו בפירוש הקטע המופיע בגמרא בכתובות בלבד. ולהלן עיקרי השיטות:

הפירוש הראשון, המובא כאלטרנטיבה אפשרית בתוספות ובשיטה מקובצת, מפרש את המילים "כלה נאה וחסודה" לא כפשוטם, אלא שיש להלל את הכלה בצדדים הטובים שבה בלבד ולשתוק לגבי הפגמים שבה, ואילו בית שמאי סוברים שגם בזה יש חשש שקר, ויש להגיד את המילים "כלה כמות שהיא" ממש, ויתפרשו המילים הללו מעצמן לפי הכלה – אם לגנאי לגנאי, ואם לשבח לשבח. ופירש יפה המהרש"א שאין אדם נושא אישה אלא אם כן נאה היא בעיניו, לכך אמרו בית שמאי שיש להגיד "כלה כמות שהיא" – כמו שהיא מוצאת חן בעיני בעלה, ואילו בית הלל סוברים שיש לפרט השבחים שבה, ואין כאן חשש שיבואו לידי שקר כיוון שכבר מצאה חן בעיניו ובחר בה, והרי זה כמו להלל מקח מן השוק בפני אדם שכבר קנה אותו.

אולם, רוב הראשונים (רש"י, תוספות, תוספות ראש, רשב"א, ריטב"א, נימוקי יוסף) אחזו בפירוש אחר, שפירוש המילים "כלה כמות שהיא" הוא שמשבחים אותה במעלות שיש בה, ובית הלל סוברים שעצם השיבוך בדבר אחד ספיציפי יש בו רמיזה לגנאי בדבר האחר שנעלם מן השבח, לכן מפליגים בשבחה שהיא "נאה וחסודה" אף אם יש בה מומים כאלה ואחרים.

האם יש כאן גדר חדש, של שקר מפני מצוות שימוח חתן וכלה? נראה שאין צריך ללכת כל-כך רחוק, וניתן בהחלט להכליל את המקרה דנן בהיתרים הקיימים מפני הבושה או השלום, וכפי שהסביר הריטב"א את המשל המובא על לקיחת חפץ מן השוק: "ישבחנו בעיניו או יגננו בעיניו – פירוש, דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום "מדבר שקר תרחק". למרות זאת, הרש"ש הביא הסבר יצירתי יותר – כמו שלמקח שנלקח מן השוק אין פתק החלפה, ואם תגננו לא תוכל להשיג דבר מלבד להעציב את בעל החפץ, כך, הבלטת חסרונותיה של הכלה ביום החתונה (בשלב האל-חזור) אינה משיגה דבר מלבד העצבת החתן והכלה.¹²

12 פירוש מעין זה הובא בשם הגאונים בשיטה מקובצת.

להרחבה נוספת, מומלץ לעיין בשו"ת תורה לשמה לרבינו יוסף חיים ה"בן איש חי" סימן שס"ד. ר' יוסף חיים נשאל האם מותר לשקר ובאיזה אופנים, ובתור תשובה הביא שורה ארוכה של מקורות תלמודיים שבהם נראה היתר לשקר מסיבה מסוימת, או שמסופר על שקרים ששקרו חכמינו לצרכים שונים, וקרא לשואל להסיק בעצמו על סמך מקורות אלו מתי ניתן לשקר.

הדיון הלמדני בסוגיות – הרב לאו

הרב ישראל מאיר לאו בשו"ת יחל ישראל סימן ל"ט מגיע למספר תובנות למדניות חשובות בסוגייתנו.

את הדיון בסוגייה הוא פותח מהדוגמא השניה שהובאה בגמרא ביבמות לדברי ר' נתן, על שמואל ההולך למשוח את דוד. הוא עומד על כך ששמואל אכן עושה זבח בעיר ואין זה שקר גמור, אולם ציוויו של הקב"ה הוא בלשון "ואמרת לזבוח באתי", משמע שהקב"ה ציווהו להגיד שזו היא מטרת ביאתו ולשקר. הוא ממשיך ומביא את קושייתו של ה"ערוך לנר" שהרי מדובר כאן בפיקוח נפש וברור שהאמת נדחית מפני פיקוח נפש כמו כל מצווה אחרת, ואין ללמוד מכאן שמשנים מפני השלום. בתור תירוץ, מזהה ה"ערוך לנר" את המימרא של ר' נתן כאן עם שיטת ר' נהוראי בנזיר (סו.) שלא התקבלה, לפיה שלוחי מצוה אינם ניזוקים אף במקום שההיזק שכיח, ולכן אין כאן פיקוח נפש. הרב לאו עצמו מביא תירוץ אלטרנטיבי לפיו עצם הציווי המיוחד שנכתב כאן לשמואל לשקר מעיד שמדובר במצווה מיוחדת לשקר, ולא בהיתר הסטנדרטי של פיקוח נפש הדוחה דברי תורה.

ממשיך הרב לאו למקור השני במסכת בבא מציעא (ראה לעיל), ומביא את דברי הרי"ף לפיהם הסיבה שלא נמנה השלום עם 3 המקרים המתירים את השקר היא שכאן לא מדובר בהיתר לשקר אלא במצוה לשקר. לעומתו הוא מציב את דברי הרמב"ם¹³ המוסיף את השלום כמקרה נוסף לשלושת ההיתרים, ומזהה את שורש המחלוקת ביניהם בשאלה האם דבריו של ר' נתן שההיתר לשקר הוא גם מצוה תקיפים או לא: לפי הערוך לנר, ברור שדבריו של ר' נתן נסמכים על הדיעה לפיה שלוחי מצווה אינם ניזוקים אף במקום שההיזק שכיח, דעה שלא נתקבלה להלכה, ולכן שיטתו נפסלת וההיתר לשקר איננו מצוה לשיטת הרמב"ם, ונמנה בשורה אחת עם שאר ההיתרים, לעומת הרי"ף שפסק את דברי ר' נתן להלכה¹⁴.

קעת חוזר הרב לאו למחלוקת התנאים אם ההיתר לשקר הוא גם מצווה, ומקשה על השיטה לפיה מדובר בהיתר בלבד – אם ערך השלום כה גדול עד שהוא דוחה איסור תורה מפורש, ברור שמדובר במצוה! ומתריך:

וצריך לומר שהגדר בזה הוא כך: כאשר עומדים לפנינו שני ענינים שקולים, האמת והשלום, שהרי נאמר בזכריה "האמת והשלום אהבו", י"ל דשניהם שקולים, ויכול כל אחד לבחור לעצמו ללכת בדרך האמת, אע"פ שזה נוגד את

13 בהלכות גזילה ואבידה, הובא לעיל.

14 מחלוקת דומה מזהה ה"דרישה" על הטור בחושן משפט סוף סימן רס"ב בין הרמב"ם לרש"י, עיין שם.

השלום, או ללכת בדרך השלום אע"פ שאינו אמת. ולפיכך אין לשאול כיוון דאין איסור של שקר, ממילא תהיה מצוה של שלום, דכאמור יש איסור של שקר גם במקום של שלום, אלא ששניהם שקולים.

כעת ניצבות בפנינו שתי אפשרויות להבין את הדעה השניה, לפיה יש מצווה לשקר: או קריאה להעדיף תמיד את השלום על פני האמת, והבחנה שמצוות השלום עולה על איסור שקר, או שמדובר בדעה החולקת באופן עקרוני על ההגדרות הללו ורואה את איסור "מדבר שקר תרחק" כאיסור על שקר אגואיסטי בלבד, שאינו חל כלל במקרה של שקר למטרות השכנת שלום.

תמונת העניינים מסתבכת כאשר מצרף הרב לאו את המקור השלישי של "כיצד מרקדין". הוא מדייק מלשון התוספות ששיטת בית שמאי היא שבעת שמהללים את הכלה לפי מידותיה שלה מותר לשנות מפני השלום, רק שאין להסדיר זאת כנוסח הריקוד הקבוע לפני הכלה, וכך הוא מזהה את בית שמאי עם השיטה לפיה מותר לשנות אך לא מצווה. בית הלל, לעומת זאת, סוברים כמו השיטה לפיה מצווה לשנות ולכן הם מעודדים מראש את השבח השקרי "כלה נאה וחסודה" כנוסח קבוע.

בהקשר המקורי, מופיעה מצוות "מדבר שקר תרחק" כציווי לדין ולא כאיסור לשקר ביומיום. כדי להסביר זאת מביא הרב לאו את דברי הרשב"ץ, שטוען שלא ייתכן שלא תהיה לנו מצווה על דיבור האמת ולכן מוסיף אותה למניין המצוות (על אף שאינה מופיעה ברוב מנייני המצוות המקובלים), בין השאר על סמך דבריהם של בית שמאי בסוגייתנו, שהשתמשו באיסור התורה אף מחוץ לגבולות בית הדין. על כך תמה הגרי"פ פרלא: אם נראה מדבריהם של בית שמאי שלשיטתם מדובר באיסור תורה לשקר, הלא על כך בדיוק חולקים בית הלל! ומתרץ שיש להגיד שגם בית הלל מסכימים על קיומו של האיסור, אלא שמחזיקים בדעה שהאיסור נדחה מפני דרכי שלום, כפי שהוכח ביבמות.

כעת מביא הרב לאו את המשך הדיון כפי שמופיע במסכת כלה רבתי,¹⁵ ואת הסברו ב"לחם שערים": בית שמאי מבינים שאין מדובר כאן בשקר גמור, וניתן לפרש שנאה – נאה במעשיה וכו', אולם כיוון שנאמר בתורה "מדבר שקר תרחק" משמע שאפילו חצאי-שקרים שכאלה הם אסורים. תשובתם של בית הלל היא שהאיסור האבסולוטי "מדבר שקר תרחק" נאמר רק במקרה של "ונקי וצדיק אל תהרוג", היינו בדיני נפשות, אולם בסתם שקר שאינו בבית דין האיסור הוא רק על שקר מוחלט ולא על שינוי סתם. כעת משליך הרב לאו מכאן לדיון הקודם: כיוון שלפי בית הלל האיסור לשקר

15 עיין לעיל.

אינו חזק כל-כך מחוץ לכותלי בית הדין, ניתן לדחות אותו מפני השלום. בית שמאי מפרידים את המילים "מדבר שקר תרחק" מהקשרן, ולכן האיסור המוחלט נשאר בכל מצב של שקר.

לסיום מביא הרב לאו את דברי החפץ חיים,¹⁶ המתיר לומר שקר גמור מפני השלום כשאין מוצא אחר, ואת הסברו לכך ב"באר מים חיים", בו הוא מפרט שהפסק נשען על בית הלל, ר' נתן והר"ף, שאכן את כולם זיהה הרב לאו עם דעה אחת, הדעה הסוברת שמצווה לשנות מפני השלום, כנגד הדעה שמדובר בהיתר בלבד אך לא במצווה.

מקורות הלכתיים

מצאנו שני פסקי הלכה קצרים בשולחן-ערוך בנוגע לשניים מהמקורות התלמודיים:

מצוה לשמח חתן וכלה ולרקד לפניה, ולומר שהיא נאה וחסודה אפילו אינה נאה.¹⁷

המוצא כלי מכלים שצורת כולם שווה, אם כלי חדש הוא הרי הוא שלו. ואם היה שטבעתו העין חייב להכריז, שאם יבא תלמיד חכם ויאמר: "אע"פ שאיני יכול ליתן בכלי זה סימן יש לי בו טביעת עין" – חייב להראותו לו, אם מכירו ואמר: "שלי הוא" – מחזירין אותו. כמה דברים אמורים? בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום, או במסכתא, או בפוריא, או באושפיזא, וכשהוא מקפיד על חלוקו להפכו בענין שלא ייראו התפירות המגונות.¹⁸

פירוט דיני הפסק הראשון נמצא בספר "ערוך השולחן":

מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ולרקד בפניה ולומר שהיא נאה וחסודה, שחוט של חסד משוך עליה, ואע"פ שאינה נאה. ואין זה כשקר דיש לומר שהיא נאה במעשים, ועוד שיש אפילו אינה נאה וחוט של חסד משוך עליה ומזה נראית כנאה. אבל אם היא בעלת מום לא יאמר שאין בה מום שזהו שקר גמור אלא

¹⁶ להלן.

¹⁷ אבן העזר, סימן סה סעיף א.

¹⁸ חושן משפט, סימן רסב סעיף כא.

ישתוק מדבר זה וכן ישבחה בדבר נאה שיש בה, שאין לך אדם שאין לו איזה מעלה.¹⁹

הפסק השני מזכיר מאוד את הפסק המקביל בטור, בתוספת שני שינויים: הטור מנה רק את שלושת המקרים מהגמרא בבבא מציעא, ואילו השולחן ערוך בעקבות הרמב"ם²⁰ הוסיף גם את ההיתר לשנות מפני השלום. בנוסף, הוסיף השולחן ערוך את עניין החלוק בהתבסס על הגמרא בשבת קיד ע"א.²¹ גמרת "משנים מפני השלום" לא קיבלה הלכה משל עצמה בשו"ע ורק נוספה להלכה בעניין השבת כלים ששבעתן העין. דיון הלכתי בהיתר לשקר מפני השלום מצאנו בספר "חפץ חיים":

וּלְעֵנֵן מַה לְהִשְׁיב, אִם שׂוֹאֲלוֹ "מַה דִּבֶּר פְּלוֹנֵי אֹדוֹתֵי", תְּלוי בְּזָה – אִם יֵשׁ לוֹ עֲצָה לְהִשְׁיבוֹ, בְּאִפְּן שְׁלֹא יִהְיֶה שֶׁקֶר גְּמוּר וְגַם לֹא יִהְיֶה רְכִילוֹת, יִשְׁיבֵהוּ בְּאִפְּן זֶה, וְלֹא יוֹצִיא שֶׁקֶר מִפִּיו. וְאִם הוּא מְבִין שֶׁחֲבָרוֹ לֹא יִקְבֹּל זֶה לְהִשְׁיבָה – מִתָּר לומר שֶׁקֶר גְּמוּר מִפְּנֵי הַשְּׁלוֹם, אֲבָל לֹא יִשְׁבַּע, חֵס וְשְׁלוֹם, לְשַׁקֵּר בְּשִׁבְלֵי זֶה.

וביתר הרחבה בש"ות הרמ"א:²²

...למדנו מכאן דמותר לשנות מפני השלום ומותר לעבור על מדבר שקר תרחק...
וא"כ אומר שה"ה שדוחה לאו של מוציא שם רע, דמותר להוציא ש"ר אם כוונתו לשמים ולתכלית טוב כדי לעשות שלום, על דרך שאמרו בנזיר פרק מי שאמר הריני נזיר (כג, ע"ב) גדולה עבירה לשמה ממצוה שלא לשמה וראייה מיצל כו', וק"ו הוא מסוטה שאמרה תורה לעבור מצות ל"ת בשביל הבאת שלום בין איש לאשתו. כ"ש בין שארית ישראל המפוזרין מעט הנה מעט הנה שומרי מצות השי"ת ודתו, שעת לעשות לה' להפיר תורתו כדי להביא שלום על ישראל ולהסיר מביניהם דברי ריבות וקטטות אשר בינותם, ולהרים מכשול מדרך עמנו פנות דרך מן התקלות. אך הלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות...

19 יש לשים לב שלפי רוב הראשונים שיטה זו היא היא דעת בית שמאי, ומכל מקום, פסק זה נובע מהדעות המזהות שיטה זו עם בית הלל, כפי שאכן נראה ממסכת כלה.

20 בהלכות גזילה ואבידה, הובא לעיל.

21 להרחבה עיין בבית יוסף שם.

22 סימן יא.

אולם יש לשים לב שבשני המקורות האחרונים ננקטה רק לשון "מותר" ולא לשון "מצוה". את האחרונה נמצא בספר חרדים, שהביא את שיטת ר' נתן בגמרא ביבמות במלואה להלכה:

מצוה לשנות מפני השלום, שנאמר "ויאמר שמואל איך אלך", וכתוב "ויאמר ה' עגלת בקר תקח ואמרת לזבוח לה' באתי", ה' צוה לשנות, סוף פרק ו' דיבמות (סה ב):

בספרות המוסר דברו רבות על הרחקת השקר מכל וכל, ואת ההיתרים לשקר הם נטו לציין בקצרה ולסייגם. כך בסיום שער השקר בספר ארחות צדיקים הזכיר את ההיתרים הללו, וסיים "בכל אלו שהתירו חכמים לשנות, אם יוכל לעשות שלא ישקר – הוא טוב יותר ממה שישקר", וכן בסוף אות ל"ה בספר מנורת המאור, ובשל"ה "ואף על פי שמצוה לשנות מפני השלום, מכל מקום אם יוכל לעשות המצאה שיפוייס זה שכנגדו בלי לשנות, אזי מדבר שקר ירחק".²³ ביטוי הלכתי לגישות אלו נמצא בספר אליהו רבה,²⁴ שהביא בשם ספר חסידים ש"הא דמותר לשנות מפני השלום, היינו בדיבור שכבר עבר. וביבמות דף סה אמר ר' אילעא מותר לשנות וכו' שנאמר אביך צוה וגו' ר' נתן אומר מצוה שנאמר ויאמר שמואל וגו'. וצריך לומר דסבירא ליה לספר חסידים כר' אילעא וצריך טעם למה ואפשר דסבירא ליה כר' נתן, והא דנקט מותר היינו לאשמעינן דלהבא לא דין שאינו מצוה, אלא אפילו איסורא איכא וקל להבין. וצריך לומר דהא דאמר לזבוח לה' באתי מיקרי עבר".

לעומת זאת, בספר היראים במצווה רל"ה מציג בפנינו גישה טלאולוגית גרידא: השקר האסור הוא רק שקר המביא לידי רעה, ואת כל איסור "מדבר שקר תרחק" הוא מפרש כאזהרה מפני שקר המביא לידי רעה:

צוה יוצרינו כפ' ואלה המשפטים "**מדבר שקר תרחק**" חייב להתרחק מכל שקר שיוכל לבוא שקרו לידי היזק חברו...²⁵ אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו, דדבר למד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג כי לא אצדיק רשע. והא דתניא בכתובות פ"ב (ט"ז ב') כיצד מרקדין לפני הכלה ב"ש אומר כמות שהיא וב"ה אומר כלה נאה וחסודה אמרו ב"ש לדבריהם הרי שהיתה חגרת או סומא היאך יאמר כלה

23 מסכת סוכה, ענייני עמוד השלום.

24 אורח חיים סימן קנו סעיף ב.

25 ע"פ תיקון הנוסח ב"תועפות ראם" שם.

נאה וחסודה והתורה אמרה מדבר שקר תרחק – ההיא יש בו רעה לבריות כדברי
ב"ש שנראה כגונב דעת הבעל.

בשור"תים נמצאנו למדים על עוד סוג נוסף, מעניין במיוחד, של שקר מותר: שקר לטווח הקצר כדי לגלות את האמת לטווח הארוך. דיון זה מגיע כתוצאה משאלה שנשאל ה"שבות יעקב", על דיין היושב בבית דין של גויים, אם יכול לשקר ולהגיד "איני יודע" כדי שיצטרכו להוסיף דיינים וכך תתברר האמת טוב יותר ויציא הצדק לאור. ה"שבות יעקב"²⁶ דן בקצרה בנושא והתיר את השקר על סמך ההיתר לשנות מפני דרכי שלום. החיד"א הביא תשובה זו בספרו "ברכי יוסף"²⁷ סתר את דברי ה"שבות יעקב" ואסר את השקר משום חילול השם ועיוות הדין. אולם בשור"ת "רב פעלים"²⁸ דן ה"בן איש חי" באופן נרחב בשאלה, ובהסתמך על הסיפורים בגמרא בעירובין נא ובפסחים כז. הגיע למסקנה שיש להתיר שקר זה על אף דברי החיד"א.

המהר"ל – אמת ארצית ואמת שמימית

המהר"ל דן בסוגיות אמת ושקר ב"נתיב האמת" שבספרו "נתיבות עולם". הוא פותח בהקדמה חשובה על הטוטאליות של האמת ויחידאיותה אל מול גמישותו ורבגוניותו של השקר, ומזהה את האמת עם הקיום בעוד השקר הוא ההעדר. לאחר מכן הוא מצטט את הסיפור המובא במסכת סנהדרין צז, ע"א:

אמר רבא: מריש הוה אמינא ליכא קושטא בעלמא. אמר לי ההוא מרבנן ורב טבות שמיה, ואמרי לה רב טביומי שמיה, דאי הווי יהבי ליה כל חללי דעלמא לא הוה משני בדבוריה: זימנא חדא איקלעי לההוא אתרא וקושטא שמיה, ולא הווי משני בדיבוריהו ולא הוה מיית איניש מהתם בלא זימניה. נסיבי איתתא מינהון והווי לי תרתין בנין מינה. יומא חד הוה יתבא דביתהו וקא חיפא רישה. אתאי שיבכתה טרפא אדשא. סבר: לאו אורח ארעא, אמר לה: ליתא הכא. שכיבו ליה תרתין בנין. אתו אינשי דאתרא לקמיה, אמרו ליה: מאי האי? אמר להו: הכי הוה מעשה. א"ל: במטותא מינך, פוק מאתרין ולא תגרי בהו מותנא בהנך אינשי.²⁹

26 חלק א, סימן קלח.

27 חושן משפט, סימן יח אות ד.

28 חלק ג, חו"מ סימן א

29 בתרגום חופשי: אמר רבא: תחילה הייתי אומר "אין אמת בעולם". אמר לי אותו הת"ח ורב טבות שמו, ויש אומרים רב טביומי שמו, שאם היו נותנים לו כל חללי העולם לא היה משנה בדיבורו: פעם אחת נקלעתי לאותו

המהר"ל כדרכו מפרש את הסיפור בצורה אלגורית, ומסביר שהמקום ששמו "אמת" מסמל את מעלת האמת השלמה, המצדיקה את הקיום ("קושטא קאי" – לדברי אמת יש קיום, בעוד לדברי שקר אין) ורב טבות או רב טביומי מסמל את האדם המושלם שכולו טוב שהגיע למקום הזה.³⁰ ובמקום האמת הוא הכל מתקיים כסדר בצורה ישירה ונכונה, ואיש לא מת טרם זמנו. כך נשיאת אשה מהמקום הוא מסמלת נשיאת אשה ראויה ומתאימה, וגם שני הבנים מסמלים את הישר והמסודר – 'שניים' הוא מספר הילדים שבו יוצאים ידי מצוות פרו ורבו.

האם צריך היה רב טבות לשקר לשכנה כדי לשמור על פרטיותה וצניעותה של אשתו? כבר ראינו שאחד משלושת ההיתרים לשקר הוא בענייני המיטה, דהיינו בצניעות. אולם על אף שמצד הדין מותר היה לו לשקר, בזה ששקר (כנראה לראשונה בחייו) איבד את מעלת האמת השלמה שבה היה נמצא, מה שמסומל בגירושו מהמקום ההוא בידי אנשי המקום, ולכן גם איבד את שני ילדיו שבאו לו רק מצד המעלה ההיא. כאן מטווה המהר"ל את ההפרדה בין הרצוי למצוי: רב טבות מסמל את המעלה הגבוהה ביותר, את האדם השכלי והשלם שהגיע למעלת האמת השלמה, ולאדם כזה אין ראוי לשקר אף למטרת הצניעות שכן שקר כזה מוציא אותו ממקום האמת השלמה. אולם כיוון שהאדם המצוי איננו שם, הותר לו לשקר לפי מדרגתו ולבטל לעיתים את ערך האמת מפני ערך הצניעות.

המהר"ל ממשיך ומזהה את רב טבות עם משה רבינו, שעליו נאמר "ותרא אותו כי טוב". משה הגיע למדריגת האמת (שהרי הוריד לנו תורת אמת), נשא אשה הראויה לו – צפורה, והוליד שני בנים. אולם לא ניתן בעולם הזה לשמור על מדריגה אוטופית זו, ומשה נאלץ לוותר עליה בעבור הצניעות (דבר הראוי מצד הצניעות אך פוגם באמת), ולכן שני בניו מתו – לא זכו להגיע למדריגת האמת והרי הם כמתים.

ממשיך המהר"ל ומביא מדרש נוסף:³¹

א"ר סימון: בשעה שבא הקב"ה לבראת את אדם הראשון, נעשו מלאכי השרת כיתים כיתים וחבורות חבורות - מהם אומרים אל יברא, ומהם אומרים יברא.

מקום ו"אמת" שמו, ולא היו האנשים שם משנים בדיבורם ולא מת איש מהם בלא זמנו. נשאתי אישה מהם והיו לי שני ילדים ממנה. יום אחד היתה יושבת אשתו וחופפת את ראשה. באה שכנתו ודפקה בדלת. חשב שאין זה דרך ארץ ואמר לה: אשתי איננה כאן. מתו לו שני הבנים. באו אנשי המקום לפניו, שאלו אותו: מה זה? אמר להם: כך וכך היה המעשה. אמרו לו: בבקשה ממך, צא ממקומנו ולא תגרה בנו את המוות.

30 המהר"ל אף מתעכב רבות על הניואנסים שבין "טבות" ו"טביומי", דבר שלא נעשה במסגרת זו. להלן נשתמש בשם "רב טבות" בלבד.

31 בראשית רבה פרשה ח, פיסקה ה.

הדא הוא דכתיב: 'חסד ואמת נפגשו, צדק ושלוש נשקו'. חסד אומר: יברא, שהוא גומל חסדים; ואמת אומר: אל יברא, שכולו שקרים. צדק אומר: יברא, שהוא עושה צדקות; שלום אומר: אל יברא, דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה? נטל אמת והשליכו לארץ, הדא הוא דכתיב 'ותשלך אמת ארצה'. אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה: "רבון העולמים, מה אתה מבזה תכסיס אלטיכסייה שלך? תעלה אמת מן הארץ!" הדא הוא דכתיב: 'אמת מארץ תצמח'.

מסביר המהר"ל, שהאמת היא מידה נוקשה וטוטלית שאין אדם יכול לעמוד בה, בעוד החסד הוא בהגדרתו לפנים משורת הדין, טוב לב שקיים באדם ומצדיק את בריאתו. הצדק מתפרש כאן כצדקה, שהיא זהה לחסד, בעוד השלום נתפס כשלמות, עוד מידה אוטופית שאין האדם יכול לעמוד בדרישותיה. כדי להצדיק את בריאת האדם, אם כן, השליך הקב"ה את האמת לארץ, ובכך פגם בנוקשותה של האמת השמימית והפך אותה לאמת ארצית ירודה. אולם האמת לא בוטלה לגמרי, אלא הוצמחה מחדש במימדים ארציים. למרות שבעולם הזה האמת נפגמת לעיתים, תמיד מדובר בהיתר זמני, הוראת שעה, ומיד חוזרת האמת לאיתנה וצומחת שוב. ייסוד אופציה זו של ביטול אמת זמני, הוא שהצדיק את בריאת האדם.³²

שיטתו של הרב עמיאל

הרב משה אביגדור עמיאל (1882-1946), מראשי הציונות הדתית ורבה הראשי של תל-אביב בשנות ה-30, דן בנושא מאמרנו במגנום אופוס שלו – "דרשות אל עמי", חלק ב'. בדרשה ו' בספר הוא מנסה לעמוד על היסודות המפרידים בין בית שמאי ובית הלל, ומזהה את בית שמאי עם מידת האמת, ואת בית הלל עם מידת השלום. וכך הוא כותב.³³

ובאומרנו שב"ה נטו יותר אחרי השלום אין כוונתנו חלילה לומר שנטו מדרך האמת אף כחוט השערה, אלא שיש באמת שני מינים – אמת מופשטה ואמת מציאותית. הראשון היא אמת שאינה נחשבת עם תנאי המציאות, אך דנה באופן מופשט על מה שצריך להיות, על הבכח, והשני היא אמת השוקלת גם את תנאי

32 מעניין לציין שרי' צדוק (פרי צדיק, פרשת ויצא אות א') נקרא גם הוא לסוגיה אותה ראינו בדברי המהר"ל: אמנם צד השלום גובר על צד האמת, ומשנים מפני השלום, אך האם לא נפגמת בשינוי זה מדת האמת? אך בעוד שתשובתו של המהר"ל היא שעל אף שמצווה לשנות שינוי זה פוגם במידת האמת השלמה למי שהשיגה, ר' צדוק הכהן מגיע בסופו של דבר לדעה ההפוכה: השקר שנעשה מפני השלום איננו שקר, והוא איננו פוגם במידת האמת כלל, עיין שם.

33 עמ' 54-55, ההדגשות במקור.

האפשרות, את הדבר באשר הוא שם, שאינה מסיחה את הדעת כי מלבד הבכח יש גם הכפועל שלפעמים אינם מתאימים יחד. וזה ההבדל בין האמת של ב"ש להאמת של ב"ה.

אם כן, הרב עמיאל עושה כאן הבחנה בין האמת המופשטת של בית שמאי, הדוגמטית, הדאונטולוגית, אם נרצה, לבין האמת המציאותית של בית הלל המתחשבת בתנאי השטח ומגמישה את ערך האמת על-מנת להשיג את ערך השלום.³⁴ כידוע לכול, הלכה כבית הלל, ואכמ"ל.

כך, הוא מביא לדוגמא את המחלוקת במסכת חגיגה³⁵ האם שמיים נבראו תחילה או ארץ נבראת תחילה. בית שמאי סוברים שהשמים נבראו תחילה,³⁶ שכן השמים הם סמל הרוח ומסמלים את הרוחניות אליה האדם שואף. לעומתם, בית הלל סוברים שהארץ נבראת תחילה שכן "כפועל ממש הנה סוף סוף אין הדבר כן, והוא מרגיש את הארץ יותר מכפי שהוא מרגיש את השמים בקרבו".

כן הוא מבאר את דברי הברייתא "שני שנים ומחצה נחלקו ב"ש וב"ה, הללו אומרים נוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא והללו אומרים נוח לו לאדם שנברא יותר משלא נברא",³⁷ שעל-אף שהברייתא סתמה ולא ביארה מי אמר מה ברור לאור שיטתנו שהדעה הראשונה היא של בית שמאי והשניה היא של בית הלל,³⁸ שהרי "זוהי תכונתה של האמת המציאותית, שאינה חושבת הרבה עם מה שהיה יתכן או בלתי יתכן להיות או לא להיות, אך מביטה על הדבר באשר הוא שם, וכיון שבין כך ובין כך האדם כבר נברא אל לנו לחשוב במופלא ממנו, ומסתמא כך נוח לו". ואכן, כל יסודה של הגישה התועלתנית הוא בהסתכלות האפוסטריורית, במקום ניסוח כללים מופשטים אפריוריים.³⁹

ממשיך הרב עמיאל ושוזר את שיטתו במחלוקת נוספת:⁴⁰

34 ואכן מוכח מהסיפור בביצה כ. שהלל עצמו שינה מפני השלום, עיין שם.

35 דף יב.

36 יש לשים לב לדמיון המצוללי בין "שמים" ו"שמאי".

37 עירובין יג, ע"ב.

38 מה שנראה הגיוני גם מהבחינה המחקרית, שהרי בדרך כלל במחלוקות ב"ש וב"ה מובאים דברי ב"ש בראשונה, ואף כאן נאמר שנחלקו ב"ש וב"ה ולא להיפך.

39 אמנם הרב עמיאל לא מביא את המחלוקת בדבר "כלה נאה וחסודה", אולם זו מתבקשת כאן ומתאימה ככפפה ליד.

40 ברכות נג, ע"א.

תנו רבנן: היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם. ב"ש אומרים כל אחד ואחד מברך לעצמו, וב"ה אומרים אחד מברך לכולן, משום שנאמר: "**ברוב עם הדרת מלך**" (משלי י"ד, כ"ח).

מסביר הרב עמיאל, שלשיטת בית הלל הדרת המלך היא דווקא ברוב עם, משום שלדעתם יש חשיבות עליונה לריבוי האנשים, בניגוד לבית שמאי שהעדיפו יותר את המיעוט האליטיסטי של "בני העליה". לבית שמאי יש אמת אחת עליונה שהמיעוט הזה מזהה איתה, והיא לבדה נחשבת, לעומת בית הלל המקבלים אמיתות הרבה הנובעות מההשקפות השונות של האנשים השונים, שכולם נחשבים על אף ריבויים. דברים אלה שהרב עמיאל שם בפיהם של בית הלל תואמים את עיקרי הגישה התועלתנית כפי שהיא באה לידי ביטוי בניסוח המפורסם – "The greatest happiness for the greatest number".⁴¹

ומסיים הרב עמיאל:⁴¹

אולם כל המדמה כי כיון שהלכה כב"ה שוב כל דברי ב"ש היא משנה שאינה צריכה אינו אלא טועה גמור. ברם הדבר, כי טובים השנים מן האחד וזה בלי זה, לו גם ב"ה בלי ב"ש לא יתכנו כלל, כי את זה לעומת זה עשה לנו אלקים... כשיש כתה ידועה שדוגלת בשם האמת בקיצוניותה הנפרזה, אזי מביאה זאת גם למתנגדיה שימצאו את שביל הזהב. אם הראשונה מכרזת על מה **שצריך** להיות, אז גם **אפשר** להיות של הצד השני מקבל אופי אחר... בקצור "האמת והשלום אהבו", **והאמת** תמיד באה בראשונה כי **השלום הוא המסובב ממנה**. וזה גם הטעם שבכל מקום הקדימו את ב"ש לפני בית הלל, אם כי ההלכה היא תמיד כפי דעת האחרון, אבל סוף סוף ב"ש יהיו הסבה לב"ה, וע"ז נאמר "אלו ואלו דברי אלהים חיים". ואמנם לא תמיד תהיה הלכה כב"ה, ולפי דברי המקובלים הנה לעתיד לבא ההלכה היא דוקא כב"ש. כי אמנם עכשיו מוכרחים בני האדם להתנהג לא כל כך עפ"י האמת המופשטה, אך עפ"י האמת המציאותית, אבל לעתיד לבוא, בעולם שעולו אמת אזי תקח האמת הראשונה את משפט הבכורה, ואז הלכה כב"ש שהאמת הזאת דגלו.

41 עמ' 57.

כוחה של כיפה

אביעז כהן

הנסיעה שלי לניגריה לצרכי עבודה, הגיע אלי בהפתעה גמורה. בדיוק סיימתי את לימודי באוניברסיטה, למדתי גיאוגרפיה ועפ"י שיחות עם בוגרים שונים הבנתי שאוכל להיות לכל היותר מורה לגיאוגרפיה. זכרתי את המורה לגיאוגרפיה שלי בחטיבת הביניים, כתם טחינה קבוע לו על חולצתו, נאלץ להסביר פעם אחר פעם אל הזווית של כדור הארץ אל מול השמש.

על כן החלטתי לנסות את מזלי בכל התחומים האחרים האפשריים. והודעתי לקרובי וחברי שאני מחפש אחר עבודה. שלחתי גם קורות חיים למספר חברות כוח אדם, ואף ניסיתי את כוחי בהדרכת טיולים תוך כדי חיפוש אחר עבודה קבועה ומכניסה.

בינתיים ניצלתי את הזמן לטיולים ברחבי ארץ, בצהריים אחד כשאני ישוב עם חבר במעיין, מתענג על טעמו של קפה טורקי מורתח שבע פעמים תחת עץ התאנה צלצל הפלאפון.

מקפיד הייתי שהפלאפון שלי יהיה במצב רוטט כדי לא להפריע לשלום הציבור, אך בשלווה שהייתה שרויה על המרחב, קשה היה להתעלם מן הרטט. על הקו היה אריה באום.

באום היה חבר של אבי עוד מנעוריו בעפולה, לאחר הצבא עבר לאילת, אך למרות השנים הרבות שחלפו והמרחק, באום ואבי שמרו על קשר ובכל פעם שירדנו לאילת ביקרנו בביתו של באום.

תחום עיסוקו של באום לא היה ידוע עד לאותה שיחה, אך כנראה אבי סיפר לו שאני מחפש עבודה והוא התקשר אלי. באום סיפר לי שבשנתיים האחרונות הוא הבעלים של חוות עופות ענקית הממוקמת באבאוקוטה, איפה? שאלתי? סליחה, אבאוקוטה בניגריה אמר באום, שעתיים נסיעה מלאגוס. כבוגר לימודי הגיאורפיה, צברתי בקיאות מסויימת בערים שונות בעולם, אך את המקום הזה לא הכרתי.

באום הזמין אותי למשרדו בתל אביב, הוא יטוס מאילת מחר בבוקר, נפגש באחת עשרה במשרדי ברחוב הארבע 5 בתל אביב, אתה יודע איפה זה? שאל, ואני שיקרתי ואמרתי, בוודאי.

משרדו של באום לא היה מרשים במיוחד, בפתח המשרד ישבה מזכירה ששיחקה במשחק הקלפים של ווינדוס וכשראתה אותי הרימה ראשה לקראתי, באום ערך בינינו הצגה. זו חיה, היא יד ימיני.

מהר מאוד פנה באום לעניין שלשמו באתי למשרדו, האם יש לך ניסיון בתחום העופות? חשבתי לעצמי, כשהייתי בישיבה התיכונית הייתי במגמת חקלאות, פעם ביום הייתי הולך לאסוף ביצים ומנקה את לשלשת התרנגולות שנותרה עליהם. באום התרשם מאוד מניסיוני אך אמר שחוותו היא חווה לפיטום עופות ולא חווה למטילות. אבל לא נורא, אמר, אתה תילמד מהר מאוד.

אתה תצטרך לשהות בניגריה מספר חודשים, אני נמצא שם הרבה, המקום בסדר גמור, במתחם שלנו יש כל מה שצריכים בשביל לחיות טוב. אתה נוסע שבוע הבא, אמר, חיה תטפל לך בכל הארגונים.

נבהלתי מן ההחלטיות של באום, אך לא העזתי להעלות את הפקפוקים שניקרו בי באותו רגע לפניו.

אה, עוד משהו אחד, נזכר באום, אין לך מה לדאוג על השכר שלך, אני כבר סגרת את זה עם אבא שלך.

בניין ממול נמצאת לשכת הבריאות המחוזית, גש לשם והתחל בסדרת החיסונים. חשוב שתלך עכשיו כי אחרת לא תספיק לעשות את כל החיסונים הנדרשים.

השבוע שלפני הנסיעה עבר עלי ביעף בין נסיונות לברר דרך האינטרנט מהו המקום המדובר, פרידה מן המשפחה ומן החברים שהרימו גבה על הנסיעה הדחופה. וכן קניות קדחתניות של מזון כשר.

כשהגעתי לשדה התעופה, נרגש ונחפז נשאתי איתי את כל טוב מגה, משקל המזוודות היה כבד פי שניים מן המותר אך למזלי בפעם הזאת באום נסע איתי כך שחילקנו את המשקל בינינו. הוא שאל אותי למה לקחת כ"כ הרבה אוכל? חבל שלא אמרתי לך, לפני שנסעתי בפעם הראשונה עברתי קורס שחיטה, הדבר היחיד שצריך לעשות זה לקחת אחת ממאה אלף העופות ולשחוט אותן, את הבישול כבר תעשה בשבילנו תרזה המבשלת. לשמע חדשות אלה שמחתי מאוד, תוך סיום רסק התפוחים התפל שהיה חלק מן הסעודה הכשרה שהוגשה ע"י חברת התעופה הטורקית.

כאשר נחתנו בטורקיה ארבע שעות לפני טיסת ההמשך לניגריה, באום הסיר את כיפתו מראשו והחל חובש קסקט חום מפוספס שגרם לו להראות יהודי אף יותר משנראה עם כיפתו.

ברגע זה התחלתי קצת להתלבט, מה יהיה עליה על כיפתי אותה שמרתי על ראשי באדיקות שנים כה רבות? לא הכנתי עצמי לאירוע זה ועל כן לא התאבזרתי בכובע ראוי על אף שירשתי את אוסף הכובעים העשיר של סבי החורג יוסף. האופציה היחידה

הייתה הורדת הכיפה והנחתה הזמנית בכיס. ברקע הדהדו קולות הכרוז שהכריזו על הטיסות שנחתו מטריפולי ומקראצ'י שבפקיסטן, אך שדה התעופה לא היה נראה לי כלל כמקום פוטנציאלי להתעוררות של בעיות בטחון, ועל כן שמרתי את הכיפה בראשי.

הטיסה בת שש השעות ללאגוס, העיר הגדולה בניגריה עברה לאט ולצידי ישב בחור ניגרי שעד שאמרתי לו מניין אני כלל לא העלה על דעתו שאני יהודי מישראל. כאשר נחתנו בשדה התעופה הכאוטי של לאגוס התחלתי להבין במעט מה זו אפריקה. כבר ביציאה משדה התעופה, הצטופפו להם עשרות כרותי ידיים ורגליים וכן חלפני כספים לאין ספור שהתחננו למעט כסף, אך האומללות הזו לא העיבה על חגיגת הצבעים אליה נחתנו, אם בתוך שדה התעופה היה צבע העור הלבן הדומיננטי ורוב הבגדים היו מערביים לחלוטין, מחוץ לשדה התעופה התהדרו האנשים בלבושים בצבעים מרהיבים. צהוב, ירוק סגול ואף טורקיז מזעזע בהקו אלי מכל עבר ולכל חליפה כזו הכוללת מכנסיים וחולצה תואמים, התלווה גם כובע הדומה לכובע טבחים.

הנהג בשיא (שם ניגרי נפוץ) שחיכה לנו עם שלט ועליו שמותינו, לקח אותנו לרכב וכך החלנו בנסיעה.

אבאוקוטה רחוקה משדה התעופה מרחק שעה וחצי אך מכיוון ששעת הלילה מסוכנת לנסיעה בשל סכנת הליסטים האורבים על הדרך, בחרנו להישאר באותו לילה ובשבת שלאחריה בעיר לאגוס ולנסוע לעיר המרוחקת ביום ראשון הבא עלינו לטובה.

בנסיעה של 20 דקות בכבישים מתפרקים הגענו אל המתחם של חברת סולל בונה בשכונת איקוי, שכונה זו טובלת בירק, אך בינות לבתים המסובבים בחומות ובגדרות תיל הביוב זורם בחופשיות. שני שומרים מנומנמים פתחו לנו את שער המתחם ופגשתי לראשונה בישראלים החיים במתחם, אלו בירכוני לשלום ומיד גמאו בצמא את כותרות ידיעות אחרונות שאספתי בטיסה.

את שעות הלילה שנותרו לפני השינה ניצלתי לעיקולה של מציאות חיי החדשה ולמאבק חסר פשרות ביתושים העלולים להביא איתם את המלריה – גורם המוות מספר אחת בניגריה.

את הבוקר שלמחרת פתחתי בהיכרות עם רוז ומרגרט הדואגות לכל צרכי הבית הכוללים בישול, נקיון, וכביסה. אלו, שכבר הוכנו להרגלי האכילה השונים שלי מבעוד מועד נכוננו להפתעה בכך שלמעשה סירבתי לאכול מכל היוצא תחת ידם. מרגרט טענה בתוקף, ואחזה בטיעון זה גם לאחר זמן רב של היכרות שהסיבה שאני לא אוכל מן האוכל שהיא מבשלת היא משום שהיא אישה ואני איני אוכל ממה שמבשלת אישה, לא עזרו כל הסברי על מצוות הדת היהודית. גם איציק ויהודה הם יהודים והם אינם מסרבים לאכול מן האוכל שאני מכינה, אמרה מרגרט.

אך נניח לה למרגרט במחשבותיה, ונפנה לאותה שבת ראשונה. מספר שעות לפני כניסת השבת התחלתי בהכנות, סגרתי את אור המקרר, כיוונתי את שעון השבת בכדי שיהיה לי אור לתפילה וחיברתי את הפלטה. תפילת קבלת השבת עברה עלי בהנאה מרובה, מחדרי הקט בקעו קולות שירה אדירים ששיוו לי תחושה של תפילה רבת משתתפים, המנגינות התגלגלו על פי בטבעיות גמורה ואף הדפסתי לעצמי את אחד מעלוני השבת האהובים עלי כדי שיהיה לי מה לעשות בקטעי התפילה המתמשכים. סעודת השבת שלאחריה הייתה אף היא מסבירת פנים, החבר'ה הישראלים שמחו לקראת הקידוש ונהנו ממבחר המזון שהבאתי עימי מן הארץ. בקושי הרב נפגשתי למחרת. כולם הלכו לעבודתם כביום רגיל ונותרתי לבדי בבית עם רוז (מרגרט יצאה לחופשת סוף שבוע) התפללתי תפילת שחרית בנחת, ולאחריה סעדתי את ליבי בצ'ולנט שספג את טעמה של השבת במשך כל הלילה. אך להפתעתי, משהו לא עבד, הנוסחה הפשוטה והמנצחת של השבת הישראלית לא הגיעה עימי לניגריה. הכבדות המבורכת שמגיעה לאחר אכילת הצ'ולנט ושולחת את רבבות עמך ישראל למיטותיהם ארבע שעות בלבד לאחר שיצאו ממנה, ולאחר מכן הקימה האיטית, השיחות המשפחתיות הנעימות ברוח אחר הצהריים, ותחושת הנחת האינסופית המלווה את שעות הדמדומים שלפני יציאת השבת, נותרו מאחור.

בכל ימי הייתה השבת זמן שמעל לזמן, וכאן בניגריה, הזמן עמד לו מלכת עד כדי כך שייחלתי לצאתה של השבת. התהפכתי על משכבי מספר שעות, פתחתי ספר אחד ולאחר מספר דפים בהם לא מצאתי מזור, פניתי לאחר, גם בו לא מצאה נפשי מנוח. בכל כמה דקות התבוננתי על השעון שמחוגיו נעו בעצלתיים מסרבים להביא לקיצו של היום. בצר לי פניתי אל הרחוב, מתוודע לאיטי למציאות שמעבר לחומות המתחם, או ליתר דיוק יוצא ממתחם קטן למתחם גדול יותר, גם הוא מוקף בחומה.

צעדי הראשונים מחוץ לחומה היו מהוססים, עדיין לא היכרתי היטב את המציאות הניגרית וכל ניגרי תמים שהילך לצידי נדמה כפוטנציאל למעשה הונאה.

צעד אחר צעד, החל הביטחון העצמי לחזור אלי, לא הרחקתי ממקום המגורים וכבר קראו לי בני המקום והחלו לקשור שיחה. היו אלו שני מאבטחים בכניסה לבית מפואר שמדבריהם התברר שמדובר במרכז רפואה סיני, משראו את הכיפה לראשי החלו מתעניינים במוצאי, בלא לחשוב יותר מדי השבתי להם שאני מפולין, נתון שהיווה לטעמי הסבר מספק לכיפה שעל ראשי, הלא גם האפיפיור מפולין וגם הוא חובש כיפה. אלו, שכנראה דת לא עניינה אותם החלו לשאול על נבחרת הכדורגל של פולין, ולא חשדו בדבר גם כאשר לא הייתי מסוגל למנות ולו כדורגלן פולני אחד.

מעודד מהקשר החם שיצרתי עם בני המקום, שבתי אל חדרי והחלתי בעריכת הסעודה השלישית, נתתי קולי בשיר ואף זכיתי להרגיש את עליית העולמות גם בחדרי שבשכונת איקו, לפתע התחושה שאני היהודי היחיד המקיים מצוות סעודה שלישית

בעיר זו או אף בארץ זו נסכה בי גאוות יחידה, ואם בתחילה התביישתי ושרתי בקול נמוך, בשעה זו החלתי נותן קולי בשיר ולא חששתי מתגובותיהם של חברי לבית, מתוך תחושה זו אף זכיתי לאחר את צאת השבת בכמה דקות תמימות. ולא תהיה קלה בעיניכם אותה תוספת שבת.

עם צאת השבת הוזמנתי ע"י חברי לבית לצאת עמם לאחת המסעדות באזור, אומנם לא יכולתי לאכול הרבה, אך חסד נעשה עם שומרי הכשרות – הבירה מותרת בכל מקום, ופעולתה על רוח נכאה ברוכה גם במסעדה לבנונית בליבה של עיר ניגריה.

יצאנו לאי ויקטוריה, מרכזו העיסקי של העיר לאגוס בשעות היום ומרכז המסעדות והמועדונים בשעות הלילה. בניגוד לפקקים האינסופיים שאפיינו את שעות היום, הנסיעה בשעות הלילה הייתה חלקה לחלוטין, למעט מחסום משטרתי ממנו שוחררנו לאחר טיפ קטן, הדרך עברה ללא תקלות. עם הגיענו לרחוב בו ממוקמת המסעדה, נעצרנו בשער הכניסה למסעדה, שני צפצופים העירו את המאבטחים בכניסה ואלו פתחו את השער לרווחה, עם שני הרכבים שלנו נכנס רכב נוסף, ככל הנראה של חוגגים נוספים.

פתחנו את דלת המסעדה והחלנו לתור אחר מקומות ישיבה. לא עברה חצי דקה, והחלו נשמעים קולות ירי מן הכניסה. צעקות סבבו אותנו מכל כיוון. ולאחר רגע עמדו בכניסה שלושה רעולי פנים נושאים רובים בידיהם. כולם על הרצפה, הגבוה שבהם צעק. ברגע זה הבנתי שהם נכנסו במכונית שנכנסה אחרינו. אחד מן השודדים התקרב כשהוא מכוון את נשקו לעברי, לאחר שבוששתי להשתטח על הרצפה, דחף אותי באגרסיביות, תן לי את כל החפצים שלך צעק, חמלתי על זכרונות הפלאפון שלי שנאגרו כ"כ הרבה שנים, ותהיתי מה הוא יעשה איתו, אך כל מה שהיה עלי, ארנק ופלאפון, נתתי לו ללא היסוס. השודד התבונן בפלאפון ונראה מאוכזב, היה זה דגם מן הפשוטים ביותר, ולשמחתי הוא זרק אותו בעצבנות על הרצפה, בשעת נפילתי נשמטה הכיפה מעל ראשי ועמדה לה ממש מתחת למקומו של השודד, הוא שב והסתכל עלי ונעץ עיניים בכיפה ששכבה לה מתחת לרגליו. אתה יהודי? הוא שאל, לא רציתי לשקר ועניתי באופן אינסטינקטיבי בחיוב. קום על הרגליים הוא אמר.

בראשי כבר דמיינתי את עצמי נעול בחדר כשנדרש כופר של מיליון דולר לשחרורי, אך להפתעתי השודד השיב לי את הארנק, שם את הכיפה על ראשי ואמר לי בכמעט לחישה, אני לא רוצה להסתבך עם יהודים. שב בצד ואל תדבר עם אף אחד. לאחר רבע שעה השודדים יצאו מן המסעדה עם שלל של עשרות ארנקים, פלאפונים ושעונים. אני השבתי את הכיפה לראשי והידקתי אותה לראשי כפי שלא הידקתי אותה מעולם.

איסור אכילת מצה בערב פסח

הרב צבי ליש

בירושלמי פסחים כ"א כתוב: "א"ר לוי, האוכל מצה בערב פסח כבא על ארוסתו בבית חמיו, והבא על ארוסתו בבית חמיו לוקה!" מסביר קרבן העדה, "שקרוב יום מועד הנישואין ולא כבש יצרו להמתין, כך זה לא כבש ליצרו להמתין באכילת מצה עד הערב." מה המשמעות העמוקה של השוואה מוזרה זו? המהר"ל (הלכות ההגדה) מוסיף קצת מדע. "אם אוכל מקודם הוי כאילו בועל ארוסתו בבית חמיו דהוי כאילו בועל נדה. וטעמא כי המצה יש לפניו ז' ברכות, וברכת נשואין גם כן יש לה ז' ברכות" (תספרו – זה נכון!). הרב משה פיינשטיין ז"ל (אגרות משה או"ח א:קנה) מסביר שלפני ערב פסח אין איסור לאכול מצה, ואז המצה נחשבת כמו "פנויה". בערב פסח המצה אסורה, ובליל הסדר, לאחר ז' ברכות, המצה מותרת, כמו האשה לאחר הז' ברכות של החופה. כמובן שגם פנויה אסורה, אבל עד האירוסין אין קשר משפטי בינה ובין החתן, כמו שאין קשר משפטי בין היהודי ובין המצה לפני ערב פסח. בערב פסח יש קשר למצה (האיסור) שהופכת להיתר (ומצה) בליל הסדר. ואומרים בשם הגרי"ד בשם הגר"א שכיסוי המצות בסדר הוי כמו כיסוי פני הכלה בחתונה!

הבית יעקב בספר הזמנים להגדה מעמיק בנושא ומסביר שיש שלושה שלבים ביחס בינו ובינה. לפני האירוסין, מכיון שאין קשר כלל בין האיש והאישה, גם אין חשק ביניהם, כי אין האדם חושק אלא למה ששייך לו באמת. (ויש להתאבל מרות על פריצת דורינו וד"ל). רק לאחר האירוסין יש משמעות לזה שהזוג אינו מתיחד, ותקופה קשה זו גם מעניק משמעות לזה שהם יתיחדו לאחר החופה. השלב האחרון הוא היחוד הגמור שבא לאחר החופה. כמו כן, לפני ערב פסח, אין קשר בין היהודי ובין המצה, ולכן מה שהוא עושה אתה אינה חשובה. אבל בערב פסח, על ידי ההמנעות ממצה (ומחמץ, הס"א של המצנ), אנו מרביחים את הזכות "להתיחד" עם המצה בליל הסדר. זה מסביר גם את מנהג מקצת חסידים שאוכלים מצה כשהם מעוטפים לגמרי בטלית, כמו חדר יחוד. אפשר גם להבין עכשיו את דברי המהר"ל שהבא על ארוסתו כבא על הנדה, כי בשניהם האשה באמת שייכת לבעלה, אלא שזה עדיין לא הזמן הנכון. ועל זה שמעתי מבני ר' ציון שליל הטבילה דומה לליל החופה, ולכן בזמן הנדודת האשה כמו ארוסה. ומסביר הרב צבי פסח פראנק ז"ל שהבא על ארוסתו מבטל את "חיבת ביאה ראשונה", כמו שהאוכל מצה בערב פסח מבטל את חיבת אכילת מצה בליל הסדר.

הבית יעקב ממשיך וכותב שבערב פסח המצה נמצאת עדיין בבית אביה – אצל ה', שעוד לא מסר אותה ליהודי להנות ממנה. בסדר אנחנו מתיחדים עם המצה, ולדברי

אנחנו גם הופכים להיות מצה, וזה רמז לאחדות עם ה' שנרגיש בגאולה העתידית. כמו שהזיווג רק משמעותי לאחר תקופות של געגועים ותשוקה (אירוסין ונדות), גם יחוד עם ה' (גאולה) משמעותי רק לאחר תקופה של חוסר (גלות). כל זה מרומז בדיני מצה בערב פסח ובליל הסדר.

יהי רצון שתשוקתינו העזה לה' תביא לנו את הגאולה השלמה בניסן זה!