

# מי השילוח - נורמטיביות ואינדיבידואליזם |

## אלחנן בן סירא

### הרקע ההסטורי לתורתו של הרבי מאיז'ביצא

רבי מרדכי יוסף ליינר מאיז'ביצא (תק"ס- תרי"ד) היה מתלמידי רבי שמחה בונים מפשיסחא (תקכ"ה- תקפ"ז); בהמשך הפך לתלמידו הקרוב ביותר של רבי מנחם מנדל מקוצק (תקמ"ז-תרי"ט), עד שפרש ממנו והקים חצר חסידית משלו, היא חסידות איז'ביצא (בראדיזין).

ר' שמחה ביסס ופיתח את שיטתו החדשנית והקיצונית של רבו "היהודי הקדוש", והוא שהחליף את רבו בהנהגת החצר בפשיסחא לאחר מותו בשנת תקע"ד. חצרו היתה חדשנית ביותר ביחס לחסידויות אחרות שהיו בזמנו, וביחס לעולם החסידי בכלל. חדשנות שיטתו של "היהודי הקדוש", שכאמור היתה גם דרכו של ר' שמחה, היא בדרישתה הקיצונית לאותנטיות אצל החסידים, בתביעה שלה ללמדנות, לחריפות ולהתמסרות, וכן להתעמקות בפנימיות התורה.

נקודה מעניינת נוספת היא השקפתו של ר' שמחה על 'הצדיק', ועל היחס שצריך לשרור בינו ובין עדתו. מבחינת היהודי, הנהירה של ההמון אחר הצדיק אינה מועילה, לא להמון ולא למנהיגם, אלא להפך, מורידה למטה ומפחיתה מערך הרב. ההתעסקות של המון העם ב'מופתים' וביכולות המופלאות של 'הרבי' היא התייחסות לא נכונה הגוררת להפיכתו ממורה דרך ברוחניות, שיכול היה לרומם את העם ע"י תלמידיו, למדרגת 'בעל מופת' או 'עושה נפלאות וישועות'. בנוסף, ההסתמכות על הצדיק כאמצעי וכפתח לפתרון בעיות בעבודת השם ובכלל, יוצרת מצב שהוא ההפך מהנכון על פי גישתו של היהודי, עליה דיברנו קודם, שהיא כולה תביעה להתמסרות, לאותנטיות, וללמדנות בעבודת השם הפרטית.

לאחר מותו של ר' שמחה, בשנת תקפ"ז, החצר מתפצלת לשניים. חלק אחד הוא חצרו של רבי יצחק מווארקה, מתלמידיו, שמתישב בעיירה ווארקה שבפולין ושם ממשיך את החצר הפשיסחאית (בנו של ר' שמחה, רבי אברהם משה, מנהל את חצר אביו בפשיסחא במשך שנתיים בלבד, כיוון שלא האריך ימים ונפטר בשנת תקפ"ט). החלק השני הוא חצרו של רבי מנחם מנדל (להלן רמ"מ), שמקים חצר חסידית בעיירה טומאשוב, חצר שבהמשך עוברת לעיירה קוצק.

דרכו הקיצונית של רמ"מ מתבטאת בתביעה המתמדת שלו מעצמו ומתלמידיו, ובביקורת הרבה שהוא מטיח בהם; נדרשים כישורי למדנות גבוהים כדי לשהות בבית מדרשו, כך לדוגמא, תלמיד שלא העלה סברא במשך שלושה ימים, סולק מבית המדרש. אצל רמ"מ התביעה שראינו אצל היהודי אף מתרחבת ומוקצנת. ישנה תביעה לביטול היש, להתמסרות מוחלטת לעבודת השם, לכנות פנימית עד כדי אכזריות ולמאבק נוקב עם תכונות הנפש הבסיסיות ביותר כמו פחד, בושה והססנות. היתה לו סלידה ואפילו לעג לרצון של תלמידיו 'שיהיה רב ככל הרביים' (הכוונה לעשיית מופתים), ודרשה שהיתה שגורה בפיו היא "אותות ומופתים באדמת בני חם" - הכוונה, שם, ולא אצלנו. הרבי מקוצק בכלל מיעט להיפגש עם תלמידיו. הוא הפסיק כליל להיפגש עמם לאחר הפיצוץ שאירע בשנת ת"ר, ועד ליום מותו כעשרים שנה מאוחר יותר.<sup>1</sup> רבי מרדכי יוסף (להלן רמ"י) משמש 'מעביר הפקדונות', המתווך שמקבל את פניות החסידים אל הרבי. עובדה זו יוצרת מתח בין רמ"י, רמ"מ והחסידים בחצר כיוון שישנם חסידים שלא רואים ברמ"י חסיד ראוי מספיק לכבוד שהוא מקבל. לאורך תקופת ההסתגרות של הרבי מחריף המתח בין רמ"י ורמ"מ, שנוצר גם על רקע חילוקי הדעות ביניהם. חסידים רבים מתאגדים סביב רמ"י כבר בתקופה זו, והם אלו שיעזבו איתו את קוצק בהמשך.

בשמחת תורה של שנת ת"ר, מתרחש אירוע חריג היוצר פילוג חריף בתוך חצירו של רמ"מ, ומפריד ממנו סופית את רמ"י. הלה עוזב את החצר עם חלק גדול מחסידי רמ"מ ומתיישב בתחילה בטומאשוב ולבסוף בראדזין. ישנם כמה עדויות לסיפור, אך ככולם מופיע תיאור מעשה של הרבי מקוצק שפוגע ומרחיק את רמ"י, אירוע שמתרחש סביב 'ההקפות' של שמחת תורה.

חצירו של רמ"י מונהגת על ידו במשך שלוש עשרה שנה, עד למותו, וממשיכו הם בנו רבי יעקב ותלמידו רבי לייבלי איגר. כשש שנים לאחר מותו, מוציא נכדו, גרשון חנוך הניגר לייגר, את תורותיו בספר שנקרא "מי השילוח". שמו של הספר נבחר על פי אמירתו של ר' שמחה על תורתו של רמ"י, שהם "כמי

<sup>1</sup> יש לציין שבתקופה זו הרבי מקוצק עדיין מתפקד בחייו האישיים - על פי הידוע לנו, בזמן זה הוא מחתן את שני בניו ובתו.

**השילוח** ההולכים לאט לאט, אבל חופרים עמוק עמוק..."; בנוסף, מ"י הם ראשי התיבות של שמו **מרדכי יוסף**.

נקודה שברצוני להדגיש בהקשר הזה היא הבסיס עליו צומחת תורת רמ"י. כפי שהצגתי, רמ"י גדל על רקע זה של חדשנות, של רדיקליות ושל אמת בלתי מתפשרת. בתורתו של רמ"י, כפי שאדגים במאמר זה, נמצאים יסודות אלו של רבותיו- החדשנות והרדיקליות, חתירתו לעומקה של התורה, שלא להשאירה ברובדה הפשטי, המערכת והגלוי לעין כל. במובן זה, הוא מעין צינור מקשר הממשיך את תורת רבותיו. מאידך, ניתן לראות בתורתו, מעין עידון ו'תיקון' ביחס לתורת רמ"מ, שקיצוניותה היתה בלתי אפשרית למימוש במציאות ואף הובילה למקומות הרסניים וקשים.

### יוסף ויהודה - ארכיטיפים רוחניים

יוסף ויהודה הם דמויות מן המקרא, אשר בהתבוננות של רבי מרדכי יוסף מאיזיביצה הופכות לשני ארכיטיפים, מייצגים של תופעות ושל תפיסות עולם קוטביות; ניתן בלשון אחרת לומר שהם דמויות המייצגות שתי דרכים בעבודת ה', שתי מערכות של הסתכלות על המציאות, שתי פילוסופיות ותמונות עולם רוחניות.

המשמעות של היותם סמלים, מייצגים של תופעה, היא שניתן למצוא את הדפוסים הבסיסיים שלהם בדמויות נוספות, במעשים אחרים, ובתנועות חברתיות-אנושיות שונות.

ספרו של רבי מרדכי יוסף, מי השילוח, הוא ספר המאגד בתוכו דרשות רבות על התנ"ך ועל התלמוד, אשר בחלק ניכר מהן מבקש רמ"י למצוא את הגילוי של שני כוחות אלו, יוסף ויהודה. בדברים הבאים אנסה לאפיין את הדמויות האלו, שהם העקרונות העומדים בבסיס תורתו של רמ"י, ע"פ קריאה וניתוח של דרשותיו בספרו מי השילוח. בנוסף, ברצוני לקשור דמויות אלו לתהליך המתואר בכתיב האר"י ביחס לאדם הראשון ולאשה.

לפני שנכנס אל דברי רמ"י עצמם, ברצוני להקדים כאן הקדמה שיכולה לסייע להבין את החדשנות הרבה שמוצאים בדברי רמ"י, ואת הרדיקליות של פירושו. לפי התפיסה הדתית, הפשוטה והנורמטיבית- ההלכה, כפי שמסורה לנו בידי חכמינו מכל הדורות, היא ההתגלות הנכונה והיחידה של **רצון ה' בעולם**. כלומר,

ההליכה בדרך ההלכה משמעותה ממש עשיית רצונו של הקב"ה. זאת משתי סיבות; האחת, מכיוון שזוהי תורתו ואלו ציוויו, ומכך משתמע כי רצונו הוא שכך ייעשה – שיקוימו אמירותיו. השניה, משום שההלכה היא ההתגלות התובעת היחידה של א-להים בעולם שלנו כביכול, ומשמעות דבר זה היא שהתורה וההלכה הם הדרך היחידה שלנו לגעת בא-להי.

החידוש אולי הגדול ביותר בתורת רבי מרדכי יוסף הוא שהתפיסה הזו היא תפיסה חלקית. הוא כמובן אינו חולק על חשיבותה ועל מרכזיותה של ההלכה ושל התורה, אך הוא מגלה פן נוסף ברצון ה' המכונה פעמים רבות בדרשותיו 'רצון השם האמיתי' – אותו אפשר למצוא בהרבה שמות ולבושים בתורתו. פן נוסף ו'חדשני' זה, הוא גם המרחב אשר, לפי שיטתו, מבטא רמה גבוהה ועמוקה יותר בעמידת האדם מול א-להיו.

אם נסביר מעט ונרחיב את הדברים נאמר, שישנה אמנם מערכת הלכתית קבועה ונורמטיבית של עשיית מעשים שמכוונים לרצונו של ה', רצונו הקבוע שהתגלה לעם ישראל במעמד הר סיני בנתינת התורה, רצון שהוא תביעה כללית מעם ישראל כולו, כחלק מהברית שנכרתה עימם. אבל ישנה גם מערכת נוספת, והיא פנייתו והתכוונותו של האדם אל המימד הקונקרטי והישיר של התגלות רצון השם בעולם, אל התביעה של ה' ממנו אישית ובהווה המידי. התכוונות זו רואה את ההלכה כאמת יחסית ביחס לאמת המוחלטת יותר, שהיא רצון ה' הקונקרטי בכל רגע.

היחס, או נכון יותר- המתח בין שתי מערכות אלו הוא מתח שמלווה את רוב הספר – רבות מדרשותיו ותורותיו של רבי מרדכי יוסף עוסקות בו. זהו גם המתח המהווה בסיס ראשוני להבחנה בין שתי דמויות קוטביות אלו- יוסף ויהודה, ולשיטותיהם המנוגדות.

אם כן, בדברים הבאים ננסה לתת מאפיינים עיקריים השייכים לכל אחד מן הארכיטיפים המסומלים בבסיסם בדמויות האחים יוסף ויהודה. לצורך הענין, נתבונן בדרשה לפרשת 'וישב' בה מתעסק רמ"י באופן ישיר בהגדרה ובאפיון של דמויות אלו.

וזה היה טענות השבטים על יוסף הצדיק, כי גם הוא היה מתנהג את עצמו במידות היראה, ועל זה נאמר במדרש<sup>2</sup> - 'שהיה זיו איקונין דומה לו', והיינו, שהעמיק עצמו לב' מידות הללו ויראה וענוה כדי שילך בטח, ולזה נאמר עליו כי בן זקונים הוא לו, היינו כמו שיעקב אבינו התנהג עצמו במידת יצחק אבינו היינו יראה גם הוא יתנהג עצמו בהמדה הזאת, ובענוה כמו אביו.

ועל זה דקדק עמו הש"י גם כן עד כחוט השערה, כי אף שהמידות הללו טובים, מכל מקום צריך האדם לבטוח בה' גם כן, כי הנעשה מצד האדם אינו בנין עדי עד... היינו כי בנין עדי עד אינו שייך לחלקם (-של מלכי ישראל, א.ב.ס) רק לחלק יהודא...

*(מי השילוח חלק ראשון, וישב, ד"ה וישב יעקב)*

יוסף, כאביו וכאבי אביו, מתנהג במידות היראה והענוה. את המטרה בהליכה ע"פ המידות הללו מגדיר רמ"י כ'הליכה על בטוח' ('כדי שילך בטח'). ההתנהגות במידות אלו היא שגורת את ההתייחסות הא-להית המיוחדת לצדיקים – דקדוק עד כחוט השערה.

רמ"י אף נותן כאן הערכה של הליכה זו של יוסף במידות אלו, הערכה לא לגמרי חיובית. רמ"י רואה בהתנהגות זו אמנם דרך 'טובה', אך היא דרך בה האדם לא בוטח בה', כפי שראוי לו לעשות. הביטחון בה' אינו נוכח כאשר אדם מתנהג ב'ענוה ויראה', כיוון שהאדם מנסה לנהוג בדרך זהירה כדי 'ללכת בטח'- כביכול, הוא **בוטח בהלכה** במקום בהש"י. בדרך זו, מתרחק האדם מהתנועה הספונטנית של הליכה בדרך בה יש ספיקות- היא הדרך בה האדם הולך עם **בטחונו בה'**, שידריך אותו בדרך ישרה. הליכה זו בדרך זהירה ומדויקת, היא שגורת בהקבלה את הבחינה המדויקת והמדוקדקת מלמעלה.

ביקורת נוספת על דרך זו של יוסף נמצאת מעט קודם באותה דרשה:

וזה וישב יעקב בארץ מגורי אביו היינו יראה ובארץ כנען הוא ענוה, ובקש לישב בשלוה, וזאת השלוה היינו, כי כשהאדם מנהיג את עצמו להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה אז הוא בשלוה, ועל זה אמר לו הש"י כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכל כך שמירה ויראה וענוה, כי הש"י חפץ במעשים של האדם כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה, ומעשה שאינה מבוררת כל כך...

<sup>2</sup> בראשית רבה פ"ד, ח.

השמירה של האדם עצמו מכל מעשה רע, מייצרת מצב של ישיבה בשלוח, אבל שלוח זה אינה מתוארת כאן כמצב אידיאלי או אפילו חיובי. הביקורת על ישיבה זו היא 'החפץ של הש"י' במעשי האדם בעוה"ז, מעשים של התנהגות באהבה. אהבה מובאת כאן כניגוד ליראה, כששניהם מהווים מניע או כוונה של מעשה. כלומר, המעשה שהוא חלק מ'שמירה מכל מעשה רע', הסתלקות מספק וקיום מתמיד של הקבוע והמוחלט- הוא מעשה של יראה; לעומתו, מעשה הבא מאהבה הוא מעשה יותר ספונטני, היוצא ממקום אישי ויחודי יותר ומשלב בתוכו יצירה. מעשה זה מאופיין בכך שהלגיטימציה שלו, או החיוביות שלו- מוטלים בספק, הם עדיין לא 'מבוררים' במבט ראשון. האדם נדרש לבצע עבודה פנימית מסוימת כדי להגיע למצב בו הוא יודע שהמעשה נכון ואף הכרחי שיעשה. עבודה זו היא ה'בירור'- מושג החוזר רבות בכתבי רמ"י ונתייחס אליו בהרחבה בהמשך.

כעת נתייחס לחלק אחר באותה דרשה, העוסק ביהודה כארכיטיפ מנוגד ל'דרכו של יוסף' כפי שהצגתי אותה.

...וזאת היא שורש החיים של יהודא להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה, אף שעשה אתמול מעשה כזו, מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית', וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי 'עת לעשות להשם' וכו'.

יהודה אינו מנהיג את עצמו בכללים ובמידות מצמצמות (לכן לא יכול לעשות מעשה כ'מצות אנשים מלומדה', כלומר, באופן טכני-אופרטיבי), אלא פועל בכל דבר כשרצון ה' לנגד עיניו, ומנסה למצוא ולהביט אל ה' בכל מעשיו. ניתן להבחין בפסקה זו בפרמטר נוסף שמאפיין את יהודה, והוא הקונקרטיזם. מעשה שעשה אתמול, כשבירר וראה שהוא רצון ה', לא יכול להיקבע אצלו כהרגל, כמעשה המכוון לרצון ה' באופן מוחלט- כיוון שרצון ה' מהאדם הוא תביעה קונקרטי ודינאמית, ולכן הוא מחפש את ההארה מחדש של רצונו יתברך בכל רגע.

בהמשך הדרשה מסביר רמ"י מדוע מנוגדים תפיסות אלו של יוסף ויהודה:

...ולזה אלו השני שבטים מתנגדים זה לזה, ולעתיד נאמר "אפרים לא יקנא...ויהודה לא יצור..." היינו שלאפרים (יוסף, א.ב.ס.) לא יהיה טענה על יהודא במה שיוצא חוץ להלכה ולא יצר לו מזה, כי יראה הש"י

לאפרים את כוונת יהודא שהוא מכוון לשם שמים ולא להנאת עצמו, וממילא יהיה שלום ביניהם.

מאפיין נוסף לשיטת יהודה הוא החריגה מגבולות ההלכה, וניתן לראות מקטע זה שזוהי הנקודה בה חולקים יהודה ויוסף ועליה 'לאפרים יש טענה' כלפי יהודה. יהודה, אשר מכוון, כפי שאמרנו, לרצון ה' הקונקרטי והממשי, לעיתים יצטרך לפעול נגד ההלכה ("ועניין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה"). טענתו של יוסף על כך, כפי שיוצא מכאן, היא שיהודה איננו פועל מתוך מניע אמת, אלא פועל להנאת עצמו. ממילא הפיתרון שיביא את השלום הוא 'פקיחת עינים' ליוסף, פקיחה שתאפשר לו לראות שבאמת, מכוון יהודה רק לשם שמים ולא למען עצמו, וממילא יבין יוסף את יהודה ויהיה שלום ביניהם. מחלוקת זו יכולה אף להתפרש באופן רחב יותר, על השאלה מהו המקום שאליו יש לכוון את מעשיך, בתור עובד ה'. יוסף יטען בהקשר הזה כי לא ניתן בעולם הזה לכוון לשם שמים באופן נקי ובלי נגיעות אישיות,<sup>3</sup> ולכן, אין לנו להתיימר לנסות זאת, אלא עלינו להסתפק בעשית רצון ה' כפי שמתגלה בעולם ההלכתי. מנגד, דרכו של יהודה היא כי התכוונות שאיננה לרצון ה' הקונקרטי (האמיתי), איננה בחינת תפיסת המועט אלא כמוה כויתור על כל המשחק.

## בירור ונגיעות

את מושג ה'בירור', אותו הזכרנו לעיל, נבחן מתוך דרשה אחרת של רמ"י:

וכמו כן היה גם חניות ישראל באובות, כי כל זמן שהיה אהרן קיים היו מנהיגים את עצמם על פי בינת לבבם שהיתה מפורשת להם, והיו הולכים כמו שהבינו מענני הכבוד. אך בעת שנסתלקו ענני כבוד, אז התחילו להתנהג עצמם על פי כללים מדברי תורה, וכמו שעתה 'בזמן שבית המקדש חרב אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד' (ראה בבלי ברכות דף ח, א), ואז התחילו להתנהג עפ"י כללים. וזהו 'אובות' כי אובות היינו כללים כמו שמבואר בפסוק "ואלהי מסכה לא תעשה לך". אך ביען שהבינו כי מהתנהגותם על פי כללים לא יוכל לבם להזדקך, שלא יחטיאו ממטרת רצון ה', וכמו שכתוב 'ובני ישראל

<sup>3</sup> ומכאן תפיסתו שאין לו לקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד, הש"י כביכול מעלים את רצונו מכיוון שבכלים שלנו לא ניתן לגעת בו. ממילא, גם אם ננסה ולפעמים נקלע אל רצונו בעצם פספסנו, כיוון שבשאר הפעמים נחטיא ונהיה כ'עובדים את עצמנו ואת נגיעותינו'.

באו דרך האתרים' (ראה במדבר כא, א) היינו שראו שהם נבוכים כי על פי הכללים לא היה עוד הזמן לבוא בגבול עשו, כמו שאמר יעקב אע"ה "עד אבוא אל אדוני שעירה" (בראשית לג, יד), כי הכנעני היה עמלק כפירש רש"י ז"ל. וראו כי זימן ה' נכחם דבר נגד הכללים, ויעצו עצה שישלכו מאתם כל נגיעתם, ואז יהיה כל הפרת דברי תורה רק מפני שהוא "עצת לעשות לה" כמו שמפורש בענין. וזה שנאמר "ויחננו בעיי העברים" (במדבר כא, יא) היינו, שבררו את עצמם משני לאוין האלו היינו, "לא תרצח" ו"לא תנאף" כי אלו השנים הם יסוד ושורש כל התורה, ולכן העצה לאדם כשיאונה לו דבר שיתראה לו שהוא נגד דברי תורה יברר את עצמו בשני הלאוין האלו... וכאשר בררו את עצמם וסלקו נגיעותם במה שהחרימו וגם בררו את עצמם אז שמע ה' בקולם.

(מי השילוח חלק ראשון, חוקת, ד"ה ויסעו)

רמ"י מאפיין כאן עוד בדרכו של יוסף את ההליכה ע"פ הכללים. דיברנו כבר על ההליכה בדרך ההלכה אל מול ההתכוונות אל רצון השם; כאן מכנה רמ"י את ההלכה בשם כללים (ומכאן נשמע שיהודה הולך ע"פ ה'פרט'- ציונים שהם ליחיד ואינם בגדר חוק קבוע), ואת ההליכה המנוגדת של יהודה כהנהגת עצמך ע"פ בינת לבבך<sup>4</sup>. גם כאן אנו רואים את הביקורת על דרכו של יוסף, שבדרשה היא דרך ההסתכלות הראשונית של בני ישראל, שבהמשך מבינים שמה'הליכה ע"פ הכללים', בתוך ד' אמות של הלכה- לא יוכלו להזדכך ולהגיע למדרגה בה הם קולעים תמיד אל רצון ה' ולא סוטים ממנו.

ניתן לדייק מכאן אף יותר את היחס שבין המרחבים. הכללים הם אכן התגלות של רצון ה' והם גם בהרבה מהזמן 'יקלעו' ויכוונו את האדם לגעת בתביעה הא- להיות ממנו ברגע נתון. אולם, כמו כל מערכת חוקים כתובה וקבועה, היא תמיד יכולה לתאר ולתפוס רק חלק מן המציאות, המורכבת מאינסוף התרחשויות – פיזיות, אנושיות, נפשיות ורוחניות. כך גם בעולמנו ישנם מצבים שחורגים מה'כללים' של התורה, בהם נשמעת תביעה 'פרטית' מהאדם, ישנו 'רצון אחר' כביכול, להש"י מאותו אדם באותו הזמן. במצב כזה, האדם יקבל איתות משמים שיתבטא ברצון או בתאוה מסוימת (לאו דוקא פיזית, היא יכולה להיות גם תאוה לכח או לכבוד). בדרשה זו בני ישראל 'ראו כי זימן ה' נכחם דבר נגד הכללים'; מול תאוה זו האדם צריך לעשות בירור מעמיק של 'סילוק הנגיעות',

<sup>4</sup> לא ניכנס כאן להגדרת מושג זה והתכוונות בו. רק נאמר שבינת הלב קשורה ליכולת עמוקה של הבנה, של שמיעה פנימית- והיא המאפשרת ליהודה להיות קשוב לרצונות שמתעוררים בו ולבחון אותם בכלי ה'בירור'. אדם ללא בינת לב לא מסוגל להקשיב לעומק ולראות ברצונות שלו ביטוי אפשרי לתביעה של הש"י ממנו, כפי שמסוגל אדם שיש לו מעלה זו.



ורק על ידו יוכל האדם לדעת אם המעשה הוא אכן רצון אמיתי של ה' ממנו, ושאינו כאן תאוה או רצון טבעיים ש'מתחפשים' לרצון טוב וחיובי. כמו בדרשה הנ"ל – "יעצו עצה שיסלקו מאתם כל נגיעתם, ואז יהיה כל הפרת דברי תורה (נגד הכללים – א.ב.ס.) רק מפני שהוא "עת לעשות להשם" (להשם דייקא, ולא לצורך עצמם ותאוותם – א.ב.ס.).

אם כן, ה'בירור' ו'סילוק נגיעות' הינם מנגנון הביקורת שידאג לכך שהעשייה של ה'פרט' החורג מה'כללים' תהיה מעשה שאכן מכוון לרצון ה' ולא דמיון של האדם הנובע מתוך 'הנגיעות' שלו (תאוותיו, יצריו או רצונותיו). רק לאחר שוידא האדם שהוא נקי מה'אגו' שלו, ממקומו האישי הפרטי – הוא מגיע למצב בו אין הוא יכול להתעלם ולהמנע מלבצע את אותו מעשה,<sup>5</sup> כיוון שקיימת בו תביעה שאינו אפשרות שיהיה לה מקור אחר מלבד רצון השם ממנו. במצב זה, האדם הפרטי נכלל בתוך העיקרון (החוזר הרבה בדברי רמ"י) של 'עת לעשות להשם הפרו תורתך' – כביכול, ישנה עת, ישנו 'פרט' – מעשי קונקרטי, אשר חורג מגבולות ההלכה, והעשייה שלו היא 'עת' שצריך בו הפרה של התורה. התורה כאן משמעה ביטוי של ההלכה, ביטוי של הכללים; האדם כאילו פועל מתוך צו א-להי זמני, קונקרטי ומדויק שחורג מגבולות הכללים הרגילים.

### סיכום התמונה

כפי שתיארתי בהקדמה לדברים אלו, ישנם שני מישורים שהם חלק מתמונת העולם של רמ"י – רצון ה' המתגלה בהלכה; ורצון ה' 'האמיתי'<sup>6</sup> שהוא אינו קבוע (לפחות מנקודת הראות של האדם).

הצמצום של מעשי האדם לרצון ה' המתגלה בהלכה הוא צמצום שמייצר מצב של שלווה, מצב בו האדם פועל תמיד מתוך ידיעה וודאות בנכונות ובחיוניות של המעשה. במצב זה, האדם הוא בעל מידות 'יראה וענוה' והן שמאפשרות לו

<sup>5</sup> אין בכך כדי לתאר את הסיטואציה כאונס, ודאי שיש לאדם יכולת לא לבצע את המעשה, אך כדי לעשות זאת הוא יהיה צריך להתכחש לעצמו, להתעלם מהקול הפנימי שקורא אליו ותובע ממנו לפעול – ובמובן הזה, האדם כביכול, מוכרח להיענות לאותו קול.

<sup>6</sup> שלעיתים מכנה אותו רמ"י 'עומק רצון השם'.

להישאר בגבולות המסגרת ההלכתית, שנתפסת אצל האדם כדרך נכונה וכ'הליכה בטח'.

לעומת זאת, ישנה פעילות של האדם בעולם שמכוונת אל 'עומק רצון השם', והיא דרכו של יהודה. במקום זה, האדם לעולם נמצא במצב של כניסה לספק, במצב של עמידה מול הבלתי מוחלט. אין בדברים אלו כדי להבחין את יהודה ויוסף בנקודת החופש וההכרח; לא יהיה נכון לומר שליוסף אין בחירה (כיוון שתמיד הוא פועל בגבולות שהוכתבו לו) לעומת יהודה, שכל עניינו הוא מרחב החופש והבחירה מתוך הספק. ההפך הוא הנכון, כיוון שלאחר 'בירור' המעשה ע"י 'סילוק הנגיעות', מגיע יהודה למצב בו **המעשה היחיד האפשרי** הינו המעשה המכוון לרצון ה', המכוון לשם שמים בלבד. פה הפרדוקס: היותור של יהודה על שמירת מערכת החוקים ההלכתית, מציב אותו במצבי ספק ומול מעשה שאינו מבורר, אך בסופו של דבר – יהודה עומד מול מעשה הכרחי, שכביכול אין לו בחירה אם לעשות אותו או לא, כיוון שזהו המעשה שמבחינתו מכוון לרצון ה', וכל סטייה ממנו תהיה 'חטא' (חטא במשמעות 'החטאה' יותר מאשר במשמעות הדתית הקלאסית של 'עבירה') – נטייה מדרכו המכוונת לשם שמים בלבד. יוסף, הבוחר לשמור באופן מוחלט את מערכת החוקים ההלכתית, שהיא מבחינתו הביטוי הנכון ביותר והגלוי ביותר של רצון ה', הוא זה שניצב בסופו של דבר מול הבחירה – הבחירה בהלכה או ההליכה אחר נטיית ליבו ותאוותיו. זוהי הבחירה הדתית הקלאסית, כפי שאנו מכירים אותה- הבחירה בין טוב (שהוא ההלכה, הוא רצון ה') ובין רע (אי שמירת ההלכה, תאוה, רצון חיצוני אחר, נגיעה אישית). בדמותו של יהודה מציע לנו רמ"י דרך הסתכלות מחודשת על עולם הבחירה- הבחירה איננה הבחירה בין **מעשה טוב ומעשה רע**, היא איננה הבחירה אם לעשות או לא לעשות; הבחירה נמצאת דווקא **בשלב הבירור** בבחינה האישית של הרצון- בין רצון טוב ורצון רע. כלומר, הבחירה היא בשלב 'בירור' המעשה, סילוק כל נגיעה אישית וכל אפשרות שתהיה כאן **נטייה מעשיית המעשה לשם שמים בלבד**. ברגע שאדם בוחר לסלק את נגיעותיו הוא כבר בחר ברצון ה' – ומאותו רגע בו 'התברר' לאדם מהו רצון ה', אז כבר אין בחירה, אז האדם כביכול מוכרח לבצע את אותו מעשה (אף שיחרוג מעולם ההלכה) כיוון שהוא רצון ה' הקונקרטי, כפי שהתברר באותו רגע.

## האהבה והיראה במערכת זוגית

ברצוני להתבונן כעת במידות האהבה והיראה עליהם מדבר מי השילוח דרך מושגים מתהליך ה'נסירה' המתואר בכתבי האר"י. האר"י מתאר את תהליך בריאת האשה מצלעו של הגבר כתהליך היוצר שינוי מהותי ביחסים הזוגיים ביניהם, ומתהליך זה, המתרחש אצל האדם הראשון, הוא עובר ומתאר יחסים אלו כמשל למערכות יחסים זוגיות באשר הן (גבר-אשה; קב"ה-שכינתיה).

לפי תיאור זה, לפני שנלקחה מהאדם צלעו, ממנה נבנתה האשה, האשה היתה קיימת באופן פוטנציאלי בתוך גופו של הגבר, כחלק ממהותו, כצלע. המצב הזה נקרא בשם 'אחור באחור' מכיוון שהפניה של האדם לאשה במצב זה הוא בחינת 'אחור', כלומר, לא הארת 'פנים' אלא חיבור הכרחי, קבוע וסטטי של שני כוחות הפועלים מתוך גוף אחד.

יש לציין שהמושגים 'פנים' ו'אחור' הינם מושגים נפוצים בכתבים הקבליים והם לקוחים בבסיסם מהמקרא, בו אנו פוגשים בהם כחלק מתיאור היחסים שבין הקב"ה ועולמו (ובתיאור של יחסים נוספים). פניה של 'פנים' היא פניה של אהבה, פניה בה הרצון והריצוי גלויים והאישיות נפתחת כלפי הזולת. לעומתה, פניה של 'אחור' היא פניה של 'דין', פניה סתומה וחסומה שאינה באמת מעוניינת באחר, ופניה כזו אנו מוצאים פעמים רבות במצבים בהם היחסים בין הקב"ה לעמו אינם שלמים – "כי פנו אליי עורף ולא פנים" (ירמיה ב כז).

אם כן, האדם והאשה (שהיתה מצויה רק בכח כפי שאמרנו) נמצאו במצב של 'אחור באחור' – היחסים ביניהם בנויים רק על היותם חלק מגוף אחד. הפניה שלהם זה לזו היא פניה הכרחית; כפי שהאדם צריך לאחד מאיבריו, כך היה צריך לאשה, ולהפך. מה שקורה בהמשך הוא שצלעו של הגבר 'נלקחת' – תהליך זה נקרא 'נסירה', ניתוק המהות הנשית מהחיבור ההכרחי והסטטי לאדם והעמדתה כמהות עצמית, בעלת קיום פרטי ובעלת תודעה משלה – זו האשה, 'עזר כנגדו'.

תהליך 'הנסירה' הוא תהליך כואב וקשה<sup>7</sup> (כמו ניתוח במימד הפיזי, וכמו כריתת חלק ממהות האדם במימד רוחני), אך הוא תהליך חיובי שיוצר את האשה אליה מתאוה וכוסף הגבר. הוא התהליך המאפשר את היחסים הזוגיים, את יחסי האישות ואת הבאת הילדים לעולם. ביצירת האשה, נוצרת האפשרות של יצירה אנושית, לכן היא תהליך חיובי (אפשר אפילו לומר, הכרחי) ובונה.

החשוב בעיקר לעניינו הוא מצב היחסים בין האיש והאשה לאחר הנסירה, מערכת יחסים חדשה שמתוארת כיחסי 'פנים בפנים' - פניה שאינה נובעת רק מתוך ההכרח והצורך, אלא פניה שיש בה מעבר - פניה שיש בה אהבה, רחמים, חסד - התייחסות אחד לשני במימדים גבוהים יותר ורבים יותר.

אני רוצה לקשור את שתי מערכות יחסים אלו אל מושגי היראה והאהבה - כתיאור של מערכות היחסים שבין יוסף ויהודה, כל אחד מהם, אל הש"י.

היחסים בין הש"י ויוסף קרובים יותר אל יחסי 'אחור באחור', כל המעשים שעושה יוסף בתוך המסגרת ההלכתית הם מצוות, ציווים, ויוסף כפי שראינו 'שומר עצמו מכל מעשה ומסתלק מספק'. במצב זה, הכח המניע את פעולותיו הוא ההכרח והצמצום שלו לעשייה בטוחה ו'חיובית באופן אובייקטיבי'. במצב זה, כפי שראינו, האדם כביכול אינו יכול לטעות וליפול, הוא 'הולך בטח' ו'יושב בשלום'. אבל ישנה ביקורת על יחסים כאלו, ועל רקע זה של 'הנסירה' אנו מסוגלים להבין יותר את הבעייתיות שבהם. ביחסי 'אחור באחור' אין פניה של אהבה, כפי שראינו, אין פניה מעבר למינימום ההכרחי כדי להתקיים יחד; אבל, "הש"י חפץ במעשים של האדם כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה", הפעולות מתוך מקום של יראה, מקום ששומר על עצמו מלסטות מדרך הישר, הן פעולות טובות אבל אין בהן יותר מזה. האדם נקרא ע"י הש"י לפעול בעולם הזה; המציאות של 'שלום' היא מציאות של העולם הבא, אך בעולם הזה האדם צריך לצאת מהגבולות של עצמו ולפנות אל האחר, לפנות אל אשתו מעבר לסיפוק צרכיה הבסיסיים. כדי שמערכת זוגית תתפקד באופן תקין ניתן להסתפק ביחסי 'אחור באחור' - במצב זה האדם מקיים כלפי אשתו את חובותיו - 'שארה כסותה

<sup>7</sup> ניתן לראות בכאב הפיזי והרוחני את הסיבה להפלת התרדמה על האדם בעת תהליך נסירת הצלע, אבל בתיאור הקבלי גם התרדמה (שנקראת 'דורמיטא') הינה חלק הכרחי שיש לו מטרה וערך משלו ואכמ"ל.

ועונתה<sup>8</sup>. אך האם מצב זה הוא האידיאלי ביחסים שבין איש ואשתו? לפי האר"י, מובן שלא. ישנה תביעה מהאדם לצאת מעבר לגבולות ההכרח, להעניק ולפעול מתוך רחמים, מתוך אהבה.

בדומה לכך, במערכת ביחסים שבין אדם וא-להיו, אדם יכול לפעול בתוך המסגרת ההלכתית, ולהיות ב'שלוה', לקיים את ההלכה באופן מושלם ולהיות ביחסים 'טובים' עם הש"י. אך התביעה והקריאה של רמ"י אל האדם היא להתרומם אל מעבר לתפיסה זו של היחסים, מעבר לעבודת ה'יראה'. מעל ליחסי 'אחור באחור' קיימת אופציה דתית עמוקה וגבוהה הרבה יותר- אופציה זו היא היכולת של האדם לפעול מתוך מקום של 'אהבה', לחרוג מהגבולות של החובות המוטלות עליו (ההלכה, 'הכללים') ולכוון גבוה יותר אל קיום רצון ה' שקולו נשמע בחדריו הפנימיים של האדם לא פעם (אך לא תמיד הוא רגיש מספיק בכדי להתייחס אליהם). עמידה כזאת מול הש"י יכולה להוביל לבסוף למצב של 'פנים בפנים', הוא המצב המתאר את יחסיו של משה עם הש"י- "וְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים"<sup>9</sup>. במצב זה האדם פועל ממקום 'נקי', ללא נגיעות אישיות כלל, ומהעבר השני ישנה פניה של 'הארת פנים' מצידו של הש"י אליו.<sup>10</sup>

### פנחס וזמרי כיוסף ויהודה

בחלק זה ארצה להדגים כיצד רמ"י לוקח את הסמלים- יוסף ויהודה, ומשתמש בהם כדי לפרש ולבאר פרשיה מהתורה והיא "מעשה זמרי ופנחס" המופיע בסופה של פרשת "בלק"<sup>11</sup>. נתחיל בתיאור נקודת המוצא של רמ"י, אותה הוא מביא בתחילת דבריו באופן ברור ומוחלט. ואלו דבריו:

<sup>8</sup> שמות כא, י

<sup>9</sup> שמות לג, יא

<sup>10</sup> אמנם לא מצאתי בכתבי רמ"י את תיאור הפניה בחזרה של הש"י אל יהודה, אך הוספתי אותה בתוך ההקשר של 'פנים בפנים' כתיאור היחסים של יהודה עם הש"י.

<sup>11</sup> היחידה הסיפורית השלמה היא 'חטא בני' בשיטים עם נשות מדין, ותחומה הוא במדבר כ"ה, א- יח; אך פרשנותו של מי השילוח, וכן חלק זה של המאמר ידון רק בחלק מן הסיפור- כפי שנכתב בגוף המאמר- מעשה זמרי ותגובת פנחס- המתואר בפסוקים ו-ח, בנוסף, נשתמש בשמות הדמויות הפועלות הנמצאות רק מאוחר יותר בפסוקים יד-טו.

ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר שזמרי היה נואף ח"ו, כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה...  
(מי השילוח, חלק א, פנחס, ד"ה וירא פנחס)

נקודת מוצא זו היא נתון, שנשמע מניסוחו שהוא אקסיומה פרשנית, לפיה הקב"ה לא יביא בתורה פרשה שנושאה הוא נואף<sup>12</sup> - אם כן יוצא שזמרי לא היה נואף, וכלל לא יעלה על הדעת לומר כן. אמירה זו כשלעצמה הינה אמירה רדיקלית וחריגה מאד ביחס לפרשנות המסורתית לסיפור, ובכלל, ביחס לאופן בו הסיפור נתפס בפשטות בקריאה חפה מהנחות, שהרי התורה מתארת בגלוי את זמרי כשהוא לוקח אשה מדינית לעיני כל ישראל, וזאת על רקע החטא-יחל העם לזנות אל בנות מואב. אם כן, נצטרך לפרש את דבריו של רמ"י באופן אחר. אמירתו של רמ"י איננה אמירה על המציאות, על העובדות הנראות לעין, קביעתו צריכה להתפרש ביחס למימד עמוק-נסתר של הסיפור, אשר, כפי שנראה, במקרה שלנו הוא מרחב הכוחות המניעים את הפועלים בסיפור. נוכל לנסח ע"פ הסבר זה את דברי רמ"י מחדש- לא יעלה על הדעת לומר שכוונתו של זמרי במעשה הניאוף היתה רדיפתו אחר תאוה פשוטה הנובעת ממקום יצרי-אימפולסיבי. דברים אלו יובהרו ויבוססו בהמשך.

מקרה זה בדרשת רמ"י הוא דוגמא מצוינת לדרך פרשנותו בכלל, ובפרט ביחס לדבריו על ה'פסוק התשיעי' שבפרשת השבוע. רמ"י כותב על פסוק זה- "בכל מקום נמצא בפסוק התשיעי כונה עמוקה מכפי שנראה לעין כל על פי פשוטו"<sup>13</sup>, ובדבריו אלו נמצא כלל שהוא אבן יסוד בתורת רמ"י בכלל. בדרשותיו חותר רמ"י לגעת בעומק הדברים ובפן הנסתר שלהם, הרבה פעמים 'על חשבון' היצמדות לפשט ובדרך כלל אפילו בסתירה אליו. רמ"י מציג לקורא גישה ותביעה לפיה על האדם לחפש בתורה הבנות עמוקות ונסתרות יותר מאלו שנראות לו בקריאה הפשוטה של הדברים.

<sup>12</sup> טעם הדבר לא ברור, אך ניתן לשער שמדובר אולי בשיקול רעיוני-רוחני לפיו, לכאורה, ראוי לתורה הקדושה שלא לכתוב על מעשי ניאוף. מבחינת הנושא של הסיפור כולו, זמרי הוא רק חלק ממנו- ולא ממנו 'נעשתה פרשה זו בתורה' אלא מחטא בני"י בשיטים ומההדים הרבים שהוא יוצר- זמרי הוא רק אחד מן הפועלים בסיפור, וכל המעשה שלו ותגובת פנחס עליו הוא רק חצי מנושא הסיפור. הסיפור יכול היה לעמוד בצורה יפה גם בהשמטת חלק זה ממנו.  
<sup>13</sup> מי השילוח, חלק ראשון, בלק ד"ה 'ויאמר'.

שיטה פרשנית זו היא הכרחית לחיפושו של רמ"י אחר עומק רצון השם, כפי שהצגנו אותו לעיל, ולא את רצון השם המתגלה באופן פשוט, קבוע וכתוב. לכך ניתן להוסיף גם את התייחסותו הרבה למניעים של האדם ולתהליכים נפשיים אותם הוא עובר; כשאלו לא נמצאים בכתוב והוא משלים אותם מתוך 'דרישתו' את הפסוק וחיפושו אחר 'עומק הדברים'. לעיתים קרובות, כמו בסיפורנו, יש סתירה בין ה'פשוט' של הסיפור לבין ה'דרש' (מימד העומק שמעניק לו רמ"י), כך גם טוען רמ"י עצמו על 'הפסוק התשיעי' שמכיל בתוכו הבנה הפוכה מפירושו המילולי של הפסוק. במקרים אלו, רמ"י ידחה את הפשוט ויסביר מדוע ראוי לקבל את פרשנות העומק שלו לסיפור.<sup>14</sup>

במילים אחרות, הפסוק התשיעי מהווה דוגמה לשיטה פרשנית כוללת לפיה יש תמיד לחפש בכתוב בתורה את מימד העומק, בו טמונה בדרך כלל הבנה חדשה ומפתיעה, שתהיה הפוכה במשמעותה מהפירוש המילולי הפשוט.

כעת נחזור לדברי רמ"י על הסיפור:

אך יש סוד בדבר הזה, דהנה יש י' נקודות בזנות, הנקודה הא' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצה"ר. ואחר זה יש עוד ט' מדרגות, ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להימלט מעבירה, עד המדרגה ה', היינו מי שמרחיק עצמו מן היצה"ר ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו, עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה, ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר ואייה בת זוגו ממש וזה הענין היה גם כאן. כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מחמת שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה; ופנחס אמר להפך, שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה... וזה שמרמוז הגמרא (סנהדרין פב:) ו' ניסים נעשו לפנחס, וכדאיתא שם אלו פירש זמרי והרגו לפנחס היה פטור, כי באמת היה כאן שקול דעת, כי גם על פנחס היה מקום לבעה"ד לחלוק שמצוי בו מדה הנראה לעינינו שהוא כעס כמו שבאמת טענו עליו זאת, והיה הדין בזה שודא דדייני...

(מי השילוח, חלק א, פנחס, ד"ה וירא פנחס)

<sup>14</sup> ביחס לדוגמה שהבאנו לעיל, הפשוט הוא שזמרי נואף, אך העומק הוא שאין במעשה זמרי ניאוף אמיתי מבחינת כוונות המעשה - רמ"י לוקח את ה'פשוט' ודוחה אותו מפני ה'דרש' באמירה עקרונית, לפיה לא יתכן שהקב"ה יעשה מהנואף פרשה בתורה.

לפי דברים אלו, זמרי עובר את התהליך הפנימי שתיארנו לעיל – רצון או תאוה לעשיית מעשה, הגוררת בירור מול המעשה וסילוק הנגיעות. תהליך זה מביא את האדם למצב בו 'אין בכוחו' לא לעשות את אותו מעשה ולממש את הרצון הזה שעלה בו, ואז הוא יודע שהוא מכוון לרצון הש"י.

רמ"י מתאר כאן ציר שבצידו האחד נמצאת 'בחירה מוחלטת' ובצידו השני 'הכרח מוחלט' (העדר בחירה). אדם השמור מכל תאוה רעה, כזמרי, הוא אדם שכשמופיעה אצלו בכל זאת תאוה או רצון לדבר רע, הוא יכול לדעת בודאות שיש בעומק אותה התאוה דבר שהוא רצון הש"י ממנו.

בזמרי עולה תאוה לאותו מעשה, אל כזבי בת צור, והוא מיד מקשר ומבין שהיא בת זוגו המיועדת לו. הוא מבין דבר זה כיוון שהוא מכיר את עצמו ויודע שהוא 'שמור מכל תאוה רעה', וממילא, אין כאן תאוה אלא יש בו איזו קריאה פנימית מהותית לעשיית המעשה הזה. זמרי מבין, שכזבי היא בת זוגו מששת ימי בראשית, ורמ"י מושה את המצב הזה למצבם של יהודה ותמר, כאשר זמרי משחק את תפקידו של יהודה. לא מתואר תהליך של 'בירור נגיעות' כיוון שזמרי כבר שמור מכל תאוות רעות. כלומר, אין לו נגיעות כלל, מבחינתו כל רצון שעולה בו – הוא רצון שבשורשו מכוון לרצון ה'.

לפני שניכנס להסביר את דמותו של פנחס ואת מאבקו עם זמרי, נביא קטע מהמשך דברי רמ"י:

...ופנחס מחמת שהיה בא מזרע יוסף שנתברר בסיגופים ונסיונות בענין זה ולכך הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי, ועל זה נאמר (הושע יא, א) "כי נער ישראל ואוהבהו", וזה ממש ענין פנחס שהיה דן את זמרי לנואף בעלמא, ע"כ דן אותו 'קנאין פוגעין בו'<sup>15</sup> ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל, עד שמרבע"ה לא הכניס את עצמו לזה לדונו במיתה, ונמצא שפנחס היה במעשה הזה נער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק ע"פ עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו.  
(מי השילוח, חלק א, פנחס, ד"ה וירא פנחס)

פנחס, מזרעו של יוסף, מוקבל בדברי רמ"י לדמותו של יוסף. פנחס לא יכול היה לראות את מה שמתחולל בתוך נפשו של זמרי, ולכן דן אותו מיד ע"פ השפיטה

<sup>15</sup> חלק ממשנה בסנהדרין (ט, ו), "...הבוהל ארמית- קנאין פוגעין בו..."



החיצונית של מעשהו – מעשה של ניאוף בעלמא, ומכאן הוא מגיע למעשה הקנאות שלו, שהרי 'קנאין פוגעין בו'. אולם, ע"פ רמ"י, פנחס הוא כנער, שלא יודע את עמקות הדברים אלא רואה אותם רק בשכל אנושי, שהשגתו מוגבלת ונמוכה. ניתן לומר שהשכל אנושי עליו מדבר רמ"י משמעותו לא רק רמה נמוכה של השגה, אלא אף תיאור של הסתכלות שבוחנת ב'כללי האנושות', ולכן משיגה את הדברים בכלי השכל של העולם הזה. פנחס מודד את זמרי ביחס לאמות מידה כוללניות, והוא לא יכול כלל להבחין שיש כאן יותר מזה, שבזמרי יש כרגע כוונה עמוקה שטבועה בו- אמת פנימית שהוא בלבד חש בה.

משמעות המושג שודא דדייני<sup>16</sup> בהקשר הזה היא שהשפיטה בין זמרי ופנחס, במאבק ביניהם ביחס לאותו מעשה, היא איננה שפיטה רגילה בה יש שני צדדים וע"פ ראיות ועדויות ניתן להכריע; אלא, ישנה סיטואציה בה הדין אינו נוטה לאחד הצדדים באופן 'אנושי' (באופן שניתן לשקול את הדברים בבית הדין ולהכריע). לא ניתן להכריע את הספק. במצב זה יש מקום לשיקול דעתו של הדיין, לנקודת מבטו, להבנתו את רוח הסיטואציה- להכרעת הספק לטובת אחד הצדדים.<sup>17</sup>

אם כן, רמ"י משתמש בדמויות הארכיטיפיות יוסף ויהודה כדי להקבילם לשתי דמויות מנוגדות אחרות, ובכך להסביר ולהבהיר את מחלוקתם ואת מאבקים. פנחס מסמל את הצד של יוסף, שאינו מסוגל לראות במעשה המנוגד להלכה כוונה פנימית טובה (ולכן 'הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי'), והוא מכריע את הדין מיד לחובתו של הפועל בו. מכאן יוצאת קנאתו של פנחס לה', וזהו הרקע להריגתו את זמרי. בניגוד לפנחס, זמרי מוקבל ליהודה, שפעולתו מכוונת תמיד לרצון הש"י, והוא אינו בורח מן הספק, דוקא בספק מוצא זמרי את הפוטנציאל הכי גבוה למגע עם הש"י – כיוון שהוא הרי יודע שאין בו תאוה, לכן הוא יודע שמקור תשוקתו (שהיא מקור ספיקו) הוא מקור גבוה ועמוק (כביכול, לא ממנו). בנקודה זו, יוצא זמרי מתוך הכרח, מתוך ידיעה ברורה שהדבר חייב שיעשה.

<sup>16</sup> הגדרת המושג מאתר 'ויקישבה' - כשלא יכולה להיות שום אפשרות לברר את הספק, לא כעת ולא בעתיד, הדיינים מחליטים בעצמם למי לתת את הממון (הסוגיה העוסקת בדין זה היא במסכת בבא בתרא לד).

<sup>17</sup> רמ"י סובר שכאן משה היה הדיין, ומחמת קרבתו לפנחס שפט לטובתו, ולכך יצא זכאי.