

צמצום, סדום ואינסופיות¹

הטרגדיה והפוטנציאל שבצמצום,

דרך עיון בסוגיית כופין על מידת סדום ומי השילוח

צביקי נוימן

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

תוהו ותיקון

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

¹ דברים שחלחלו בי מתוך השתתפות בחבורת פנימיות עם ר' אלחנן ניר וחבורת צירופים השנה.
² הרמן הסה, נרקיס וגולדמונד.

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

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

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

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

³ אוצר המדרשים (איזנשטין), לה, ד"ה 'בתחילה אמר' [ע"פ א"ב דבן סירא, אות ז']:
⁴ בראשית רבה, יח, ד:

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

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

הובס

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

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

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

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

⁵ לויטן, חלק ראשון פרק י"ג.

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

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

פרויד

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

"המצפון הוא תוצאה של ויתור על דחפים".

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

⁶ חלק שני פרק יז

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

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

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

כופין על מידת סדום

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

וַיֹּאמֶר ה' זַעֲקַת סֹדֹם וְעֹמֶרָה כִּי רָבָה וַחֲטָאתָם כִּי כַבְּדָה מְאֹד;⁸

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

הִנֵּה זֶה הָיָה עֹן סֹדֹם אֲחֻתְךָ גְּאוֹן שִׁבְעַת לָחִם וְשִׁלּוֹת הַשֶּׁקֶט הָיָה לָהּ וּלְבִנּוֹתֶיהָ וַיֵּד עָנִי וְאֶבְיוֹן לֹא הִחֲזִיקָה. וַתִּגְבְּהֶינָה וַתַּעֲשִׂינָה תוֹעֵבָה לְפָנַי וְאָסִיר אֶתְהֶן כְּאִשֶּׁר רָאִיתִי;⁹

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

⁷ ידורה: מקרה מבחן של היסטוריה

⁸ בראשית יח, כב.

⁹ יחזקאל טז, מט-נ.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁰ אבות ה, יא

¹¹ בבא בתרא, יב:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹² תוספות שם, ד"ה מעלינן ליה

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

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

דת ודתיות

לא אֶרְחֵף בְּחַלְל
 מְשַׁלַּחַת רֶסֶן
 פֶּן יִבְלַע עֵנֹן
 אֶת הַפֶּס הַדְּקִיק שֶׁבְּלִבִּי
 שֶׁמִּפְרִיד בֵּין טוֹב לָרַע
 אֵין לִי קִיּוֹם
 בְּלִי הַבְּרָקִים וְהַקּוֹלוֹת
 שֶׁשֶׁמַּעְתִּי בְּסִינִי.
 (זלדה)

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

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

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

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

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

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

¹³ הראי"ה, פנקס הדפים א' 20
¹⁴ אורות, זרעונים, נשמות של עולם דתהו.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

סיכום

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