

שער ב

האגדה שבמשנה

"רזא דאחד" וסוד הנפש

עיון במשנת סנהדרין פרק ד'

א. לימוד המשנה – לימוד עצמאי

יש לקבוע מקום חדש ומרכזי ללימוד משנה בימינו. אינני מתכוון בזה להענקת מקום יותר משמעותי ללימוד משנה כהקדמה לעיון בגמרא בלבד, אלא בלשון הראי"ה קוק, לזהות דרכה את "השורשים" במוחין של התורה שבעל פה,¹ לראות את המשנה כפי שהייתה בהווייתה, גרעין הנטוע עמוק בדעת עליון, שהצמיח – גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה רעיונית – את סוגיות התלמודים.

במאמרי, "לולב הגזול – ומלאה הארץ דעה: מבנה פרק ג במשנה סוכה", שהופיע בגיליון ג' של כתב העת אסופות, ובו ניתחתי את המבנה של החלק הראשון של פרק לולב הגזול במשנה, כתבתי הקדמה קצרה על החשיבות של לימוד משנה שיטתי לתחיית לימוד התורה בדורנו. אסכם כאן בקיצור את הנקודות שהרחבתי בהן שם:

[1] יש במשנה משום שמירת הזיכרון החי של גילוי תורת ה' בעולם דרך הנבואה שבימי בית המקדש הראשון ובראשית ימי הבית השני. מתוך כך, ניכר בה עדיין השילוב בין פן 'המעשה' לבין פן 'המהות' שבתשתית הדיבור התורני, שילוב שאפיין את הגילוי הנבואי – מה שמכונה היום "החיבור בין הלכה לאגדה".

[2] יש במשנה תיעוד מפורט של עבודת המקדש על כל אופניה מתוך התבוננות ביסודות הקיומיים שלה, וגם תיאור מרתק של היצירה הרוחנית המודעת והמיסורת שעיצבה מחדש את החיבור בין התורה לחיים בשביל העם שחי עם אלוהיו ללא בית המקדש.

[3] יש במשנה תיעוד של עבודת יצירתם של ענקי רוח אמתיים מדור הלל ושמאי עד דורו של רבי יהודה הנשיא, יצירה שביקשה לברר את שורשי מצוות התורה וגם לראשונה להקנות סדר ומבנה לתחומיה השונים.

כעת ברצוני להוסיף לדברים אלה נדבך נוסף בהבנת התרומה הסגולית של לימוד שיטתי של תורותיהם של גדולי התנאים, כפי שזו סודרה במשנה, למציאות חיינו.

בתקופה המיוחדת שבה אנו חיים שוב עומדת על הפרק השאלה לשם מה ולקראת מה לימוד התורה מעבר לעצם העניין החיוני של הלימוד "לשמה". הופעתו המיוחדת של בירור זה היום הנה

¹ ראו במיוחד את חטיבת "אחד הכללות והפרטות" באורות הקדש, א, ע' לט-ס.

על רקע תהייה עמוקה המעסיקה רבים מיושבי בית המדרש היום – אלה במודע ומתוך התמודדות אמיצה ומחייבת, ואלה שלא במודע לעתים מתוך מבוכה ובלבול מסוים: כיצד יהווה לימוד התורה מצע לעיצוב החיים בחברה דינמית ובתרבות אנושית ענפה ובעלת עוצמות יצירתיות מובהקות? אין לענות על שאלה זו בלי להיענות למטרתו של לימוד תורה בהקשר למרחב התרבותי הרחב שבו אנו חיים ויוצרים.

על רקע זה הולך ומתברר האתגר הרוחני והאינטלקטואלי שבלימוד התורה בדורנו: חלק חיוני במיוחד של לימוד התורה היום חייב להיות בהליכה אל השורשים, אל עקרונות ומושגים במקרא ובמשנה המכוננים תחומים רחבים של דעת ושל אורח חיים. זאת משני טעמים – אחד בבחינת "שמור" ואחד בבחינת "זכור".

ראשית, היתה אמונה אצל לומדי תורה רבים בדורות האחרונים שמוטלת עליהם חובה להתגונן מפני התקפות שהוטחו כנגד המסורת היהודית מצד תנועות "חידוש" יהודיות מבפנים ומצד אסכולות אינטלקטואליות ותרבותיות מבחוץ. תחושת המגננה גרמה לעיסוק בתלמוד ובתורה בכלל בבחינת "לשמה" במובנה המצומצם ובלמה את העיסוק במהויות העומדות בשורש השיח התורני בהופעה המקורית שלו, מהויות המכוננות את הבירור ההלכתי במשנה ובגמרא. עם זאת, נדמה שבהווי הישראלי של ימינו חשיפת הערכים שבעקרונות החשיבה התורנית והעצמת היכולת ליישם עקרונות אלו בעיצוב החברה והתרבות - היא העשויה להביא להעצמת מעמדה של מסורת זו היום.

חשוב מזה הנו הצורך לחידוש השפה התרבותית היהודית בחברתנו. ההליכה אל שורשי המושגים שבתורה שבכתב ושבתורה שבעל פה נחוצה בכדי להתמודד עם האתגר המורכב של כינון תרבות אנושית מודרנית בישראל המושתתת על שלושת אלפים שנים של שיח תורני מעמיק ומחודד סביב יסודות המוסר, האמונה והדעת. זהו אתגר שונה ממה שהכיר העם היהודי באלפיים שנות הגלות. עצמיות יהודית תרבותית אינה נקנית אלא בחזרה שיטתית, מבוקרת ומעמיקה אל השורשים של הקיום היהודי מתוך עמידה בלתי מתפשרת על חובת תרגום עקרונותיו הראשוניים, אלה המכוננים דעת ומעצבים אישיות רוחנית יוצרת, והיישום שלהם במציאות ההווה.

אחרי דורות רבים של יצירה מסועפת אנו נתונים שוב בימי בראשית. היצירה המקורית והגדולה שבאמתחתנו מהווה בסיס לאותם 'קודים תודעתיים' המיוחדים לעם היהודי. בניין הדעת יכונן תרבות כאשר מושגי יסוד מן המקרא ייחשפו תוך כדי שרטוט התפתחותם במבנים הרחבים של פרקי משנה, כל זאת מתוך בירור ההסתעפות וההתחדדות של מושגי שורש אלו בסוגיות תלמודיות והיפרטותם לכדי הלכה מעשית והגות בדורות שלאחר מכן. נפנה אל המקרא כדי להבהיר מושגי עומק קמאיים וראשוניים כתשתית לתובנות שנוגעות בקיום האדם ונמשיך לראות כיצד עוצבו תובנות אלו בשפה הרזית של המשנה המאחדת בין הלכה לביין קיומיות, וכיצד משפה מיוחדת זו הותכו הכרעות מחייבות בשיטות חכמים. עבודה זו דורשת מאמץ ומחויבות, אחריות ותעוזה, אך היא מרתקת, מפליאה ומחייה את הנפש באופן ממשי.

במאמר זה נעסוק בשני מושגי יסוד כאלה, כפי שנוסחו בפרק הרביעי במשנת מסכת סנהדרין, על בסיס פרשייה שתומה בספר ויקרא פרק כד – 'נפש' ו'אחד' (או 'אחדות') – ובחיבור ביניהם.

ב. מה פירוש הביטוי "דיני נפשות"?

אחד הביטויים המובהקים להיותה של המשנה שורש וגרעין של 'המוחין' של התורה שבעל פה הוא הצורה שבה מסודרת חטיבה תורנית מסוימת בפרקי מסכת. סדר הפרקים במסכת כלשהי והמבנה הנוצר בצורת עריכתם חושף לפנינו תמיד חלק מהותי של 'המוחין' של התורה בתחום התורני הנידון. מסכת סנהדרין נראית לכאורה כדוגמה פשוטה ויפה לכך. הפרק הראשון במשנה בנוי בסדר ברור העולה כל העת במספר הדיינים היושבים בבתי דין, כל זאת במקביל לחומרת הנושא הנידון – דיני ממונות, קידוש החודש, דיני נפשות, סוגיות לאומיות. ההשתקפות העיקרית של מבנה זה של הפרק הראשון במבנה של המסכת כולה היא בהעמדת בירורי ההלכה בדיני ממונות בתחילת המסכת, ורק לאחר מכן בירורי הלכות דיני נפשות.

במבנה זה של המסכת, הפרק הרביעי מתפקד כפרק מעבר,² כלומר, כפרק הממשיך לעסוק בתחום הלכתי שנידון בפרק הקודם – דיני ממונות – ויחד עם זאת פרק העוסק בנושא חדש, נושא שיידון באופן ממצה בפרקים הבאים. במקרה של פרק ד' במסכת סנהדרין הפרק אף מתחיל בהשוואה בין מה שנידון לפני כן, דיני ממונות, לבין מה שנידון לאחר מכן, דיני נפשות.

שימת הלב לניואנסים אלה של עריכה איננה נעשית רק לשם לימוד אקדמי כלשהו ואף לא כדי לחשוף את איכויות העריכה והסגנון היפות – והן אמנם יפות ומורכבות, משקפות את חכמת צורת ההבעה של התנאים ושל עורך המשנה, רבי יהודה הנשיא; רק בהקשבה רגישה ומדויקת לניואנסים הללו אפשר לעמוד על כוונותיו של רבי בעריכת המשנה ועל הוראת המשנה ופסקותיה. כאמור, דקויות העריכה הללו חושפות את ה"מוחין של התורה", כפי שאבותינו חכמי המשנה ענקי הרוח והדעת הבינו אותם.

הנה דוגמה פשוטה שתוביל אותנו פנימה לתוך הנושא המרכזי של עיוננו. הביטוי "דיני נפשות" נתפס אצל רבים מאוד, גם אצל תלמידי חכמים מובהקים, כמקביל לביטוי בשפה האנגלית, "capital punishment" – דיוני בית דין בשאלת הטלת עונש מוות בגין חטאים חמורים במיוחד. בהקשר זה, הביטוי "נפשות" מתייחס לעונש, לעונש החמור במיוחד, אולי החמור ביותר – עונש מוות בידי בית דין. אלא שעיון במשנה בפרק הראשון וכן במסכת כולה מוביל למסקנה שונה, בעלת השלכות רבות מבחינת הבנת שורשי התורה בכל הקשור למשמעות הביטוי. המבנה הברור של הפרק ראשון, ושל חלק גדול מהמסכת כולה, יוצר הקבלה ברורה בין הביטוי "דיני ממונות" לבין הביטוי "דיני נפשות". והנה, המילה "ממונות" בביטוי "דיני ממונות" איננה מתייחסת לעונש אלא לטיב הדין, לנושאים שיש לעסוק בהם ולגביהם יש להכריע. "דיני ממונות" הם הליכי משפט המתמקדים בסוגים שונים של התקשרויות בין בני אדם בתחום הממון.

אפשר אף להציע שנקודה זו היא השער למסכת כולה. שני התלמודים עומדים מיד בראש המסכת על כך שבמשנה הראשונה רבי טרח להבחין בין "דיני ממונות" לבין "גזילות וחבלות", שגם הם "דיני ממונות", אלא שבהליכי המשפט ב"גזילות וחבלות" הממון מהווה מהות העונש – פיצוי ממוני או קנס. לעומת זאת, אם הביטוי "דיני ממונות" מתייחס רק ל"הודאות והלוואות",

² כדוגמה לפרק המהווה יחידת מעבר בין נושאים הנידונים במסכת, ראו בספרי, הדרף הקומי – מועד ב ירושלים 2013, פרק טו עמ' 125 – 127, ביחס לפרק ג' במסכת סוכה, המתפקד גם כיחידת מעבר בין שני הפרקים הראשונים של המסכת, העוסקים בסוכה הביתית של האדם, ובין שני הפרקים האחרונים של המסכת, העוסקים בחג הסוכות כפי שחגגו אותו בבית המקדש.

אזי מודגש מעל לכל ספק שהמילה "ממונות" איננה מתייחסת לעונש, אלא לטיב המקרה הנידון בפני בית הדין.

אם כן, על רקע ההקבלה הברורה והמכוננת במבנה המסכת בין הביטוי "דיני ממונות" לביטוי "דיני נפשות", כיצד אפוא יש להבין את משמעות הביטוי האחרון? לאור האמור לעיל, משתמע שגם את המילה "נפשות" אין להבין בהקשר של דיני עונשים אלא, כמו בביטוי "דיני ממונות", כטיב המקרה הנידון בפני בית הדין. על כך יש לשאול: מה הן "הנפשות" הללו? האם בדומה לדיני ממונות, שבהם ישנם סוגים רבים של "ממונות" הנידונים בפני בית הדין, ישנם מקרים רבים ושונים בענייני נפשות, אולי גם סוגים שונים של "נפשות" הנחשפות ונערכות לפני בית דין, כאשר כל מקרה של "נפש" שונה ממשנהו?
כדי להבין את עומק התובנה של חכמי המשנה בעניין זה, נערוך התבוננות בכמה יסודות מרכזיים בפרק הרביעי במסכת, בעיקר במשנה.

ג. שתי משמעויות למילה "אחד"

כאמור, במשנה הראשונה בפרק נערכת השוואה בין דיני ממונות לבין דיני נפשות. המשפט הראשון מעמיד את שתי המערכות בסימן של דמיון אף זהות: "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר: 'משפט אחד יהיה לכם' (ויקרא כד, כב)".³ אלא שטמונה בניסוח המשנה הפתעה מסוימת: על אף החומרה בדיני ממונות בפתיחת המשנה – שגם בהם נדרשת דרישה וחקירה – היוצרת מעין מעמד משותף לדיני ממונות ודיני נפשות, בהמשך המשנה מובאות שמונה השוואות בין דיני ממונות לדיני נפשות ובכולן דיני ממונות "קלות" יחסית בהשוואה לדיני נפשות.

ההבדל הברור בין דיני ממונות לדיני נפשות בהליכי הדין וההכרעה בבית הדין מלמד יסוד תורני חיוני ביותר: ערך החיים במערכת המשפט היהודי מטה את מאזני המשפט מלהיות מאוזנים. התמונה הקלאסית של מאזני משפט החקוקים באבן בראש המבנה של בית המשפט העליון האמריקאי לקוחה מתרבות אחרת, מהתרבות הרומאית. אצל עם ישראל יש מצד אחד תביעת "האמת והדין", בבחינת "יקוב הדין את ההר", אבל מאידך ישנה גם תביעה יותר חזקה לשמירת החיים. על כן, בפרקים הרביעי והחמישי במסכת אנו עדים לשורה של קביעות בנוגע להליכי המשפט הקשורים לדיני נפשות, הנותנות עדיפות לפסיקת "זכאי" על פני "חייב", כמו שבא לידי ביטוי בהשוואה במשנה שבראש פרקנו.

זהו הרקע למעשה עריכה דקה שבדקה, אך בעלת השלכות רבות משקל להבנת עומק ההשוואה בין דיני ממונות לדיני נפשות ולהבנת התכנים המיוחדים של הפרק כולו – השימוש החוזר על עצמו פעמים רבות בפרק זה במילה "אחד" (וכן "אחת"), מילה המופיעה שלוש פעמים בפתיחת המשנה הראשונה ועשרים פעם בפרק כולו.⁴

השימוש החרוג במילה זו בפרק ד' מרשים עוד יותר כאשר לוקחים בחשבון שפרק ה' מהווה למעשה המשך של תחילת פרק ד', מעין הרחבה מפורטת של חלק מן ההחמרות של דיני נפשות

³ משנה סנהדרין, ד, א.

⁴ זוהי הרשימה לפי חלוקת המשניות בדפוסי המשניות: משנה א – 5 פעמים; משנה ג – 4 פעמים; משנה ד – 5 פעמים; משנה ה – 6 פעמים.

בכל הקשור לאפשרות לחייב אדם במיתת בית דין. והנה, גם בפרק ה' חוזרת אותה תופעה חריגה של השימוש במילה "אחד", אף יותר מאשר בפרק ד'.⁵ יתר על כן, בכל אחד משני הפרקים הללו אלו מופיעה המילה "אחד" יותר פעמים מכל פרק אחר בששת סדרי המשנה, כולל הפרקים הדנים במצות קריאת שמע.

יש לציין מיד שרבי, עורך המשנה, בחר לפתוח את המפעל הגדול שלו במצות קריאת שמע, כאשר במוקד קיומה נמצא הפסוק: "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֶחָד" (שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֶחָד),⁶ ביטוי מובהק למצות העדות על אחדות ה' הנאמרת פעמיים ביום. אלא שבאופן מפתיע, בשלושת הפרקים הראשונים של מסכת ברכות, שבהם עיקר העיסוק במצות קריאת שמע במשנת רבי, אין כמעט כל התייחסות לאמונה ב"אחדות ה'" ובחובת העדות על כך. נהפוך הוא! במשנה היחידה שבה קיימת התייחסות לתוכני היסוד התורניים שבפרשיות קריאת "שמע" בחיי יהודים, רבי יהושע בן קרחה מגדיר את שורש האמונה, יסוד התורה, של הפרשייה הראשונה – כנראה גם את פתיחתה המיוחדת – כ"קבלת מלכות שמים",⁷ ולא כאמונה ב"אחדות ה'", ב"ייחוד" או במשהו דומה.

והנה, בשלושת הפרקים הדנים במצוה זו לא מופיעה המילה "אחד" אפילו פעם אחת! ודווקא הפרק הרביעי והפרק החמישי במסכת סנהדרין הם הפרקים אשר נמצאת בהם המילה "אחד" יותר מכל פרק אחר במשנה! ועוד – הפרק הרביעי מסיים במה שמכונה בימינו "דברי אגדה", כאשר האוסף הארוך המיוחד מהווה שורה של תובנות על "אחדות ה'", אוסף שהיינו מצפים לראותו דווקא בפרקים הראשונים של מסכת ברכות; ועוד – מוזכר במפורש איסור האמונה "בשתי רשויות", איסור שגם אותו היינו מצפים למצוא בין המשניות המבררות את הלכות מצות קריאת שמע בתחילת מסכת ברכות.

כאמור, בפרקנו כתובה המילה "אחד" עשרים פעמים. בחירה מפתיעה אך דרמטית זו בעריכת הפרקים העוסקים ב"דיני נפשות" מלמדת על הזיקה העמוקה והמכוננת בין המושג "אחד" לבין אותה מגמה ברורה לזכות נאשם בדיני נפשות. על רקע זה, מעניין לציין תופעה נוספת של עריכה מכוונת של רבי, עורך המשנה. הביטוי "משתקין אותו" מופיע במשנה רק שלוש פעמים – בשתי משניות העוסקות גם הן, אך כבדרך אגב, באיסור האמונה בשתי רשויות,⁸ ובפרק ה בסנהדרין ביחס לתלמיד שבא ללמד חובה על הנידון בדיני נפשות.⁹ כדי לעמוד על המשמעות של זיקה זו נערוך בירור של הביטוי "אחד" כפי שהוא מופיע לאורך הפרק.

לשימוש במילה "אחד" לאורך הפרק שתי משמעויות שונות, אף סותרות. דוגמה פשוטה לכך נמצאת כבר במשנה הראשונה בפרק. המשפט הפותח את הפרק הוא: "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה". כוונת המשפט היא שלמרות השוני המהותי בין המעמד הקל יחסית של דיון העוסק בדיני ממונות לבין המעמד החמור בהרבה של דיון בדיני נפשות, אין להבחין

⁵ בפרק ה' המילה "אחד" מופיעה 25 פעמים. בסך הכול, בשני הפרקים יחד המילה "אחד" מופיעה 45 פעמים!

⁶ דברים ו, ד. יתרה מכך, לשיטת רבי עצמו, כדעת רבו רבי מאיר, מי שאמר משפט זה בלבד יצא ידי חובת מצות קריאת שמע, עיינו בבלי ברכות, יג ע"א-ע"ב.

⁷ ראו משנה ברכות, ב, ב. בדפוס המשנה מופיע: "עול מלכות שמים", אבל בכתבי היד של המשנה הנוסח הנו כפי שכתבנו למעלה: "שיקבל עליו מלכות שמים".

⁸ האיסור באמונה בשתי רשויות מוזכר במשנה ברכות, ה, ג, כמו גם במשנה מגילה, ד, ט, בהקשר של נוסחאות תפילה פסולות של שליחי ציבור בתפילת שמונה עשרה.

⁹ תודה לאהרלי'ה אדמנית (מן המערכת) על הפניית תשומת הלב לנקודה נוספת זו.

ביניהם בכל הקשור לעיקרון שעליו מושתתת מערכת המשפט כולה. עיקרון זה הוא החיפוש אחר האמת הנוקבת בהליך משפטי, "יקוב הדין את ההר". על כן, שני ההליכים מחייבים באופן שווה "דרישה וחקירה" כדי לחשוף את האמת של המציאות הנידונה וכדי לקבוע הכרעה המשקפת את האמת האלוהית. על אף ההבחנות הרבות בין דיני ממונות ודיני נפשות המחמירות בדיני נפשות, אין ליישם הבחנה זאת בכל הקשור לחיפוש הבלתי מתפשר אחרי האמת, וממילא שני סוגי "הדין" מחייבים "דרישה וחקירה".

על רקע דברים אלו יש להבין את מבנה המשפט הפותח את הפרק כך: "אחד x ואחד y", כאשר המילה "אחד" המופיעה פעמיים, זו אחר זו, מדגישה את הפירוד וההבדל – ההליך של דיני ממונות שונה בדרך כלל מההליך בדיני נפשות, זוהי כוונת הרישא של המשפט – אך לתוכו מותכת ההאחדה בסיפא שלו, שני ההליכים חייבים "בדרישה וחקירה".

מגמת השוני בין דיני ממונות לדיני נפשות אכן מהווה עיקר העניין במשנה זו לאחר קביעת האנומליה, נקודת הדמיון, בסגנון של "הפוך על הפוך" במשפט הראשון. לדוגמה: דיני ממונות נידונים בהרכב של שלושה דיינים ודיני נפשות בעשרים ושלושה; בדיני ממונות לא מעדיפים הכרעת "זכאי" על הכרעת "חייב", אך בדיני נפשות נוהלי הדיון נקבעו שלא ככף המאזניים המאוזנת, זאת כדי להעדיף גזר דין של "זכאי"; בדיני ממונות יש עניין לסיים את הדיון מבלי למתוח זמן, אך בדיני נפשות עדיף לשקול שוב ושוב את הראיות לכאן ולכאן. השימוש פעמיים במילה "אחד", זו אחר זו, כדי ליצור הבדלה והנגדה נמצא שוב במשנה ג:

סנהדרין [הרכב של עשרים ושלושה דיינים בדיני נפשות] היתה כחצי גורן עגולה, כדי שיהיו רואין זה את זה, ושני סופרי הדיינין עומדין לפניהם, אחד מימין ואחד משמאל, וכותבין דברי המזכין ודברי המחייבין. רבי יהודה אומר: שלושה – אחד כותב דברי המזכין ואחד כותב דברי המחייבין, והשלישי כותב דברי המזכין ודברי המחייבין.
[משנה סנהדרין, ד, ג]

יחד עם השימוש במבנה "אחד... ואחד" כדי ליצור הבדלה והנגדה, אפשר למצוא בפרק שימוש אחר במילה "אחד". ההוכחה מן המקרא שיש להשוות בין דיני ממונות לדיני נפשות בדרישה וחקירה הנה פסוק מספר ויקרא: "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם... פִּי אֶנִּי ה' אֶל־לְהִיכֶם"¹⁰. אם כן, המשפט הפותח את הפרק בא במכוון להבליט את הפרדוקס – המילה "אחד" יכולה ליצור האחדה כמו שהיא יכולה ליצור הנגדה.

ד. פרשייה מפליאה

כאן בהקשר זה, עבודה מדויקת על המשנה מחייבת בדיקה של היחס בין הנאמר במקרא לבין השימוש של הנאמר במקרא בדרשת המשנה. עיון זה חושף מיד שלכאורה אין התאמה בין המשמעות המקורית של הפסוק לבין השימוש שלו במשנה. אלא שבניגוד למקובל לחשוב במקרים אלו, אנו סוברים שדווקא הפער הגלוי בין השניים מוביל בדרך העריכה של המשנה לרובד

¹⁰ ויקרא כד, כב.

החבוי, אך העיקרי, של הוראת המשנה, תובנות עומק ממשיות של חכמי המשנה על החיים ועל התורה ועל מה שביניהם.

המשמעות הפשוטה של הפסוק במקרא מעמידה מעין חובה "דמוקרטיה" המשווה לפני בית הדין בין מעמד "הגר" לבין מעמד "האזרח". זוהי לשון הפסוק: "מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כְּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם". וכי כיצד השתמשו חכמי המשנה, ורבי בעקבותיהם, בפסוק המתייחס ליחס משווה בין גר ובין אזרח כדי לחייב יחס משווה בין דיני ממונות ובין דיני נפשות? לעתים יש לזהות בדרשותיהם של חכמים, שהם מחברים בין פסוק אחד לזה שבא לפניו מבלי להתייחס לקביעת סוף פסוק אחד והתחלת משנהו על פי המסורה. בצורה שכזו הם כאילו קוראים את הפסוקים כפי שהם מופיעים ברצף בתורה הכתובה. כתוצאה מכך נוצר המשפט הזה: "וימכה בהמה ישלמנה [דיני ממונות] ומכה אדם יומת [דיני נפשות] משפט אחד יהיה לכם"¹¹. ככל שהצעת הסבר זה נראית סבירה, עלינו לנקוט ביתר זהירות ולא להסתפק בפתרון הקל ובשל כך לפספס את כוונת העומק של הדרשה. יחד עם הניסיון להסביר דרשה מעין זו על בסיס הקשרה הנקודתי, במקרים רבים משמעותה המלאה של דרשה שכזו נחשפת רק מתוך התבוננות בהקשר הרחב שבו מופיע הפסוק המהווה מוקד הדרשה. פסוקי המקרא כולם היו חומר מוכר לחכמי המשנה ואף היוו שפת העומק של תודעתם; אתה לשו את דעותיהם ועיצבו את הכרעותיהם בענייני הלכה ואמונה. ואכן, כאשר בודקים את ההקשר הרחב של הפסוק הנידון, הדוגמה שלפנינו מזמינה אותנו לגילויים מחכימים ויפים במיוחד.

הפסוק המהווה בסיס לדרשה מופיע בסוף פרשת אמור, סמוך לאירוע מיוחד במינו:

וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרַיִם בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצְוּ בַּמַּחֲנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי. וַיִּקַּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיְבַיְאוּ אֹתוֹ אֶל מֹשֶׁה וְשֵׁם אִמּוֹ שְׁלֹמִית בַּת דְּבָרִי לְמִטָּה דָן. וַיִּנְיַחְהוּ בַּמִּשְׁמֵר לְפָרֵשׁ לָהֶם עַל פִּי ה'.

[ויקרא כד, י-יב]

הפרשייה מתארת מקרה סתום של אלימות של איש במחנה כלפי איש אחר כאשר הכלי שהשתמש בו כדי להזיק קשור איכשהו ל"שם" של הקדוש ברוך הוא. מתברר שמשה לא קיבל עדיין בנבואתו את פשר העונש במקרה כזה, ולכן הוא פונה לקדוש ברוך הוא לקבל הוראה בעניין. לכאורה, אין כל קשר בין פרשייה זו לבין הדיון במשנה בפרק ד' במסכת סנהדרין על היחס בין דיני ממונות ובין דיני נפשות. אלא שבאופן מפתיע, התשובה של הקדוש ברוך הוא לבקשת משה יוצרת מערך משפטי אשר מתייחס באופן ישיר לענייננו.

וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. הוֹצֵא אֶת הַמְקַלָּל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשְּׂמֵעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רִאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה. וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר. אִישׁ אִישׁ כִּי יִקְלַל אֶ-לֹהֵיוֹ וְנָשָׂא חֲטָאוֹ. וְנָקַב שֵׁם ה' מוֹת יוֹמַת רָגוֹם וְרָגְמוּ בּוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כְּאֶזְרָח בְּנִקְבוֹ שֵׁם יוֹמַת. וְאִישׁ כִּי יִקַּח כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוֹמַת וּמִכָּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. וְאִישׁ כִּי

¹¹ ויקרא כד, כא-כב.

יִתֵּן מוֹם בְּעֵמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בְּךָ יְעֹשֶׂה לוֹ. שִׁבְרַת תַּחַת שִׁבְרַת עֵינַי תַּחַת עֵינַי
 שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנְתֵּן בּוֹ. וּמִכָּה בְּהִמָּה יִשְׁלַמְנָה וּמִכָּה
 אָדָם יוֹמֵת. מִשְׁפֵּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כִּגְרַת כַּאֲזָרַח יִהְיֶה כִּי אָנִי ה' אֶל-לִהְיֶכֶם.
 וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמִּקְלָל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ
 אֹתוֹ אֲבָן וּכְבִּי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה.

[ויקרא כד, יג-כג]

חלק משמעותי של הוראת ה' למשה אכן עוסקת ביחס בין דיני ממונות ובין דיני נפשות, ואף מבליטה בכוונה את המעמד החמור יחסית של דיני נפשות, בדיוק כפי שמופיע במשנה. כך למשל, בפסוק שכבר התייחסנו אליו: "ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת". אבל לפני שנתבונן בנאמר על כך בפרשייה, חשוב להתייחס לקשיים המתעוררים בה.

[1] למה האריך הקדוש ברוך הוא כל כך בתשובתו? למה לא הסתפק בהוראה לגבי עונש "המקלל", כמו שעשה בשני המקרים הדומים המתוארים בתורה כאשר משה פנה אליו

כדי לברר את הוראתו – פסח שני וירושת הנחלה של בנות צלפחד?¹²

[2] למה הוא חוזר על פרטי דיני נזיקין שכבר נאמרו בצורה מפורשת ומפורטת בפרשת משפטים שבספר שמות?

[3] והחשוב מכול: בסוף ההרחבה בדיני נזיקין, חוזרת הפרשה לעניין המקורי, עונש "המקלל", בתיאור של ביצוע העונש על ידי העם. חזרה זו יוצרת בפרשה מעין עטיפה ספרותית, שבה דיני נזיקין עטופים משני הצדדים בפירוט עניינים הקשורים לסיפור "ברכת השם" – תיאור האירוע וקביעת עונשו של "המברך"¹³ על ידי ה' לפני דיני נזיקין, וחזרה לתיאור קיומו של הציווי בסוף הפרשה. כל זאת מלמד שסיפור "המברך" ועונשו קשור בנימי עומק לא מזוהים ליחס בין דיני ממונות לדיני נפשות. הכיצד?

בהמשך לשאלה האחרונה, המזמינה אותנו להתבונן ביתר שאת ביחסים בין נדבכי הפרשייה, אפשר לזהות תכונה חשובה נוספת בצורת עריכתה, המבליטה את הזיקה החידתית בין תיאור האירוע והעונש ובין ההשוואה שבין דיני ממונות לבין דיני נפשות. לפרשייה מבנה כיאסטי (ניגודי) ברור ומדויק היוצר תמונה שבה הציווי האלוהי להוציא את המקלל מחוץ למחנה ולרגום אותו מחד, ודיני נזיקין בענייני ממון ונפש מאידך – קשורים באופן הדוק שאין להפריד ביניהם.

[1] (יג) וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר.

[2] (יד) הוֹצֵא אֶת הַמִּקְלָל אֶל מַחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסִמְכוּ כָל הַשְּׂמֵעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֵאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה.

[3] (טו) וְאֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר

¹² פסח שני – במדבר ט, טו-טז; בנות צלפחד – במדבר כו, ו-יא.

¹³ הביטוי "מברך" לקוח מהמינוח החז"לי "ברכת השם" לאיסור קללת השם (ראו למשל בבלי סנהדרין, נו ע"א; בבלי כריתות, ז ע"א), שמי שעובר עליו מכונה גם "מגדף" (שם).

- [4] איש איש פי קלל א-להיו ונשא חטאו. (טז) ונקב שם ה' מות יומת רגום ורגמו בו כל העדה פגר כאזרח בנקבו שם יומת.
- [5] (יז) ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת.
- [6] (יח) ומכה נפש בהמה ישלמה נפש תחת נפש.
- [7] (יט) ואיש כי יתן מום בעמיתו פאשר עשה כן יעשה לו.
- (כ) שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן
- [7] פאשר יתן מום באדם כן ינתן בו.
- [6] (כא) ומכה בהמה ישלמה
- [5] ומכה אדם יומת.
- [4] (כב) משפט אחד יהיה לכם פגר כאזרח יהיה פי אני ה' א-להיכם.
- [3] (כג) וידבר משה אל בני ישראל
- [2] ויציא את הקהל אל מחוץ למחנה ויגמו אתו אכן ובני ישראל עשו
- [1] פאשר צוה ה' את משה.

אם כן, מה פשר נבואת ה' למשה המחברת בין העניינים הללו? ומה פשר העמדת הפסוק "שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן פאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" במרכז המבנה?

ה. נפש תחת נפש

כעת אפשר לגשת שוב לדרשה של חכמי המשנה היוצרת בסיס משותף לדיני ממונות ולדיני נפשות כדי לראות את ההקשבה הרגישה והעמוקה לתוכני הפרשייה שדרשה זו משקפת. הדרשה חושפת בפנינו את עומק התובנה במובן המילה "נפש" בביטוי "דיני נפשות" – מילה המופיעה מספר פעמים בפרשייה זו, תופעה משמעותית מאוד על רקע החיבור הנוצר בין פרשייה זו לפתיחת פרק רביעי במסכת סנהדרין.

למעשה, הפרשייה מערבת ומשלבת בין דיני ממונות לדיני נפשות מספר פעמים, לא רק בפסוק "ומכה בהמה ישלמה ומכה אדם יומת"¹⁴. גם בקטעים המקבילים לו במבנה הכיאסטי נאמר: "ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת. ומכה נפש בהמה ישלמה נפש תחת נפש"¹⁵. ניסוח הפסוק הזה יוצר חידה נוספת: כלפי מי נאמר הביטוי "נפש תחת נפש"? האם רק ביחס לחלק הראשון של הפסוק המתאר מעשה רצח אדם, דיני נפשות, או גם ביחס לחלק השני של הפסוק, המתאר הריגת בהמה על ידי אדם, מה שמהווה נזק לרכוש, דיני ממונות? רבי אברהם אבן עזרא פירש את הביטוי "נפש תחת נפש" כפי הנראה בפשט: "והנה נפש תחת נפש משמש לשנים הפסוקים"¹⁶ – כלומר, גם ביחס ל"איש כי יכה כל נפש אדם" וגם ביחס ל"מכה נפש בהמה". מהי המשמעות של ייחוס "נפש" לאדם ולבהמה בקרבה כה גדולה? מה פשר השימוש באותו ביטוי מפתח, "נפש תחת נפש", כדי להתייחס ללא הבחנה לשני המקרים, כאשר העונש באחד הוא מיתת בית דין ובשני פיצוי כספי?

¹⁴ ויקרא כד, כא.

¹⁵ ויקרא כד, יז-יח.

¹⁶ פירוש אבן עזרא, ויקרא כד, יח, ד"ה ומכה.

נדמה שבכך ניתן להבין את אריכות הדיבור של הקדוש ברוך הוא במענה לפנייתו של משה. יש לדעת שגם לבהמה, כמו לאדם, יש "נפש". אמנם הנפשות הללו שונות בדרגת חיותן, שהרי המכה איש עונשו במיתתו והמכה בהמה "ישלמנה". בכך הפסוק יוצר, כמו במשנה, גם האחדה, בהקשר התשתיתי של קיומה של נפש, וגם הבחנה עקרונית ביחס לדרגת הנפש ולהבדל בין דיני ממונות לדיני נפשות. יתר על כן, העובדה שהדיבור הנבואי היוצר תשתית משותפת לדיני נפשות ודיני ממונות מהווה תגובה לשאלת משה על עונשו של אדם "המברך" בשם ה' – מלמדת דבר נוקב ומרחיק לכת בהשלכותיו: תחום הנפש והופעתה בדרגות שונות בחיים קשור לתחום שם ה'. ככל הנראה, אפשר היה לפגוע באדם אחר על ידי שימוש בשם ה' ולהזיק לו בכך בגלל סוד זה המפרנס את חיות החי.¹⁷

הדמיון הנוצר בין בהמה לבין אדם, על אף ההבחנה המהותית בדרגה של נפשותיהם, נובע מכך שהשורש של כל נפש, של כל זיקת חיות, יונק מאותו מקום, משם ה' המתגלם בהופעת החיות ביצור החי. על כן, המכה בהמה והמכה אדם הם כמו מי ש"בירך את השם". ולפיכך, כאשר משה מבקש את הוראת ה' על אודות גורלו של מי שהשתמש בשם ה' לפגוע ולהזיק, הקדוש ברוך הוא מרחיב ומלמד על מהות הזיקה בין הנפש ובין סוד שורשה.

על בסיס השימוש של רבי בדרשה הפותחת את דבריו על "דיני נפשות", יש להבין את משמעותו של הביטוי "דיני נפשות" באופן שונה מאוד מהמקובל. עוד נעמוד על כך שבמשנה לאורך פרק ד' ישנן משמעויות שונות הניתנות לביטוי "נפשות". אבל המשמעות הבסיסית המכוננת את כל שאר המשמעויות מבוססת על הנאמר בפרשייה זו, המהווה בסיס לדרשה הפותחת את הפרק. משמעות זו של הביטוי קשורה לפרקים הבאים במסכת, המפרטים את "ארבע מיתות בית דין".

כל אחת ממיתות בית דין קשורה לרובד מסוים בחיותו של האדם; בבחינת "מידה כנגד מידה". אציין כמה דוגמאות: מיתת חנק נגזרת על אנשים שחיללו את חיות הדיבור, כלומר ההיגוי שיוצא בתנועת הרוח והנשימה – זקן ממרא, נביא שקר והמתנבא בשם עבודה זרה; מיתת שריפה, השורפת את המעיין, נגזרת על בשני מקרים של איסורי עריות שבהם אדם פגע בשורש החיות שביכולתו להעניק חיים בברכת מעיו, פגיעה המחללת במיוחד את אחת הקדושות בישראל, משפחה וכהונה – הבא על אשה ובתה וכן בת כהן שזינתה; הרוצח נהרג בסיף, כלי משחית לאלימות בין אדם לאדם.

חלק מהדוגמאות האחרות נראות לכאורה כמקרים הקשים להסבר באופן זה; אך ככלל, בחינת "מידה כנגד מידה" בארבעה מיתות בית דין אכן פועלת כך שמי שמחויב מיתת בית דין נהרג בנקודת החיות בנפשו שבה פגע במעשיו. על רקע זה, יש להבין את משמעות המילה "נפשות"

¹⁷ בירורי שמות הקדוש ברוך הוא ומשמעותם מהווה אחד הזרמים המובהקים במסורת של ספרי הקבלה. אחד החשובים שבספרים אלו שעסק בתחום הזה הוא בוודאי ספרו של ר' יוסף ג'יקטליה, **שערי אורה**. שם בהקדמה הוא תוקף בחריפות את השימוש בשמות ה' לצרכים אישיים, "לעשות מהם גרון לחתוך בו", אלא אם כן זה נעשה לצורך הצלה מגזרה, "כי אותם השמות והשימושים כולם מיני רשת ומכמורת לצורך בהם הנפשות וללכת לאבדון", ואין מן הראוי לעשות זאת כי בכך יש זילות לשמות ה', שהמטרה בידיעתם היא ש"יכיר וידע גדולת מי שאמר והיה העולם... וישתוקק ויכסוף ויתאוה להידבק בו מתוך ידיעת שמותיו יתברך..." (**שערי אורה**, מהדורת יוסף בן-שלמה, ירושלים תשל"א, כרך א, עמ' 45-47). פרשיות רבות בתורה ונבואות של נביאים יונקות מהרחבת המשמעויות הטעונות של שמות ה'. חכמי המשנה ידעו זאת ועיצבו חלק מדרשותיהם על בסיס זה, כפי שניסינו להראות.

בביטוי "דיני בנפשות" במקביל למילה "ממונות" בביטוי "דיני ממונות". כאמור, המילה "נפשות" איננה מתייחסת לעונש אלא לטיב המקרה הנידון בבית דין. במקרים אלו מה שנידון אלו הרבדים השונים של חיות האדם – כלומר, ה"נפשות" השורות בחלקים השונים של גופו וחיותו. על כן, הפסוק "שָׁבֵר תַּחַת שֵׁבֶר עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן" הנו הציר המרכזי בנבואת ה' למשה המחברת בין שם ה' ובין מי שמזיק לנפש, לאחת הנפשות. יש נפשות שונות בחי, מה שמאחד ומבדיל בין אדם לבהמה.

אך באדם עצמו ישנן "נפשות שונות", התגלמויות שונות של שם ה' המכונן את חיות האדם באופן שונה בכל איבר ואיבר. האדם הוא בעל "נפשות" רבות, ויש לבית הדין לדון בהן בכל מקרה שבו האדם חילל אחת מהן. מתוך כך יש להבין, שמטרת בית דין בהליך של "דיני נפשות" היא לבחון את התגלמות שם ה' בנפשות האדם, ולהכריע אם יש צורך לתקן את הפגיעה בנפש בצורת "נפש תחת נפש".

1. שורש אחד – נפשות רבות

אחרי שהתבררה לנו משמעותו של הביטוי "נפשות" בפרק, אפשר לחזור לאותו מעשה עריכה רב משקל שעמדנו עליו בתחילת דברינו – התופעה המיוחדת של חזרה עשרים פעם על המילה "אחד" לאורך הפרק. מתקבל הרושם שקיים קשר אמתי בין החובה להקים "סנהדרין קטנה" של עשרים ושלושה דיינים, המתחייבת בדיון בענייני דיני נפשות, לבין ההופעה החריגה של המילה "אחד" בפרקנו. שורש העניין נעוץ במה שנאמר על הרכב הדיינים בדיני נפשות במשנה בסוף הפרק הראשון.

ומנין ל[סנהדרין] קטנה שהיא עשרים ושלושה [דיינים]? שנאמר [בעניין רוצח בשוגג]: 'ושפטו העדה... והצילו העדה' (במדבר לה, כד-כה) – עדה שופטת ועדה מְצַלָּת, הרי כאן עשרים. ומנין לעדה שהיא עשרה? שנאמר [בפרשת המרגלים]: 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' (שם יד, כו) – יצאו יהושע וכלב [מתוך שנים עשר המרגלים, היות שהם לא הוציאו דיבת הארץ רעה]. ומנין להביא עוד שלשה? ממשמע שנאמר: 'לא תהיה אחרי רבים לרעות' (שמות כג, ב) – שומע אני שאהיה עמהם לטובה; אם כן, למה נאמר: 'אחרי רבים להטות' (שם)? לא כהטייתך לטובה, הטייתך לרעה; הטייתך לטובה על פי אחד, הטייתך לרעה על פי שנים [יוצא שצריכים להיות עשרים ושנים דיינים, כדי שיהיו שנים עשר מול עשרה, על מנת לחייב את הרוצח בעונש מוות במקרה של רצח במזיד], ואין בית דין שקול [במצב זה אם יהיו אחד עשר מול אחד עשר, אין הכרעה לאף אחד מהצדדים, ולכן], מוסיפין עליהן עוד אחד – הרי כאן עשרים ושלושה.

[משנה סנהדרין, א, ו]

על פי הנאמר במדרש ההלכה המובא במשנה, ההרכב של בית הדין בדיני נפשות אמור להיות של עשרים דיינים; אלא שמתעמים הנראים טכניים הוסיפו להרכב עוד שלושה דיינים. על אף שייתכן שהקשר בין עשרים האזכורים של המילה "אחד" בפרקנו ובין דרשה משנאית זו נראה רופף למדי, זיקה לפרקנו אכן קיימת. כאמור בחלק ב' של המאמר, פרק ד' במסכת הנו מעין מעבר במבנה

המסכת מן הדיון בהליכי דיני ממונות שבפרק ג' אל עבר הדיונים בהליכי דיני נפשות שבפרקים הבאים [ועד לסוף המסכת] – כל זאת מתוך הבלטת המגמות הייחודיות והמתמירות, כאשר עומדים על כף המאזניים החיים והמוות; הבלטה שמהווה בסיס להחמרה החשובה ביותר מבין כל ההלכות, שהיא כינון הרכב בית הדין הדין נפשות, הגדול באופן משמעותי מהרכב בית הדין הדין דיני ממונות. ועוד, הוספת שני דיינים להרכב של עשרים דיינים באה על רקע עוד הבחנה המופיעה במשנה הראשונה בפרקנו בין דיני ממונות לדיני נפשות: "דיני ממונות מטיין על פי אחד בין לזכות בין לחובה ודיני נפשות מטיין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה"¹⁸. שתי ההלכות הללו, המייחדות את הליכי המשפט בדיני נפשות, מהוות ביטוי נחרץ לפתיחת המשנה בפרק ד': "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות", מה שמבליט את יסוד ההחמרה היחסית בדיני נפשות.

מה שמעצים את הרושם שאכן קיים קשר אמתי בין החובה להקים "סנהדרין קטנה" של עשרים ושלושה דיינים לבין ההופעה החריגה של המילה "אחד" בפרקנו הנו התוכן המיוחד של המשנה האחרונה בפרק, משנה המתארת את פתיחת הליך הדיון בבית דין הדין דיני נפשות. במסגרת ה"איום" של בית הדין של עשרים ושלושה על העדים שבאו להעיד כנגד נאשם בהליך משפטי שעלול לגזור עליו גזר דין מוות, מובאת סדרה של אמירות שכולן עוסקות בצורה זו או אחרת גם ביסוד הפירוד בעולם והאחדות הרזית שבשורשו וגם בהרחבת המובן של המילה "נפשות" בהקשר לבריורי המשנה.

לא ברור אם כולן נאמרות כחלק מחובת "איום" הדיינים על העדים בהליך של דיני נפשות, או שחלקן מהוות תוספת של עורך המשנה. אך אין לשאלה זו כל קשר לחשיבות העובדה שהסדרה כולה עוסקת בשורש האחד בעולם, בהופעת נפשות רבות ובזיקה בין אמונה באחדות ה' ובין שורש האחד בקיום האישי של נפש האדם. יתר על כן, כל הנאמר במשנה האחרונה מסביר את היחס הדיאלקטי שבין שני השימושים המנוגדים של המילה "אחד" במשניות הקודמות – בעולם של פירוד, גילויי האחדות בא מתוך סגוליות של "כל אחד ואחד". להלן השלבים השונים של הדיון בעניין זה:

[1] "דיני נפשות – דמו ודם זרעיותיו [של הבל שנרצח על ידי קין]

תלוין עד סוף העולם"¹⁹.

כל אדם הנו "אחד", הופעה שלמה של גילוי שורש החיות. יחד עם זאת, כל אדם הוא שורש לרבים שיבואו מתוכו – זהו יסוד ההורות באדם, המגלה את שורש ה"אחד" של הבריאה כולה. בכל אבא ואימא טמונה הפוטנציה להפרות עולם שלם, "אחדים" רבים, אשר גם כל אחד ואחד מהם יתקיים כשתי הוויות – כאחד מני רבים בזרע הוריהם וכ"אחד" חדש שיהווה מקור ראשוני ואחדותי של רבים אחרים שיבואו ממנו.

[2] "דבר אחר [המשך השימוש בסיפור רצח הבל על ידי אחיו קין,

שהיה בסיס לשלב הקודם]:

¹⁸ משנה סנהדרין, ד, א.

¹⁹ משנה סנהדרין, ד, ה.

דְּמִי [לשון רבים – הכיצד?] אחיך': שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים".²⁰

אמנם גוף האדם הנו מציאות של האחדה, מה שמתבטא בדם הזורם בעורקים, לא באיברים המחולקים זה מזה ושכל אחד מהווה מעין "נפש". אלא שבמעשה רצח, היסוד האחדותי שבשורש קיום האדם מפורק ומפורד, מפוזר על העצים ועל האבנים ברסיסי חיות, זרוק אל תוך עולם שבו השורש האחדותי של החיות מתגלה בריבוי ובפירוד – באותם עצים ואבנים, יצורים בעלי חיות מצומצמת לעומת דם האדם המהווה "נפשו".

בנקודה זו המשנה חושפת את מגמתה המתמיהה בהעמדת יסוד ה"אחד" במרכז פרקנו – האחדות היא הבסיס להופעת הריבוי, זהו שורש האמונה באחדות ה' והעדות על כך בעולם הנראה לעין כעולם של פירוד. אך אותה אחדות משתקפת בזעיר אנפין בכל אדם ואדם, כלומר כל "נפש אחת" הנו גילוי של יסוד האחדות שבשורש הקיום, אך גם בסיס לקיום הריבוי בעולם הזה. ומיד הנגזר מכך, אדם אחד, כל אדם, מכיל בתוכו "עולם מלא":

[3] לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת [בחלק מהגרסאות – "מישראל"],²¹ מעלה עליו הכתוב [איזה כתוב? – נדמה ש-"ויברא א-להים את האדם בצלמו" (בראשית א, כז)] כאילו איבד עולם מלא; וכל המקיים נפש אחת [מישראל], מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא.²²

רבים רואים בדרשה זו אחת מיסודות היהדות. ובכן, מה משמעותה המדויקת? הביטוי "לפיכך נברא אדם יחידי" מהדהד עם דברי רבי ישמעאל בן רבי יוסי במסכת אבות, "אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד".²³ בכך נחשף עוד פן ב"רזא דאחד". אין "יחידי" אלא בורא העולם, ועל כן אין יושב במשפט יחידי אלא השופט העליון. אך הוא דווקא ביקש לברוא כל אדם ואדם "יחידי", כמוהו, כל אחד ואחד מעין שיקוף מסוים לאחדותו, עולם קטן בעל נפשות רבות, שיקוף של הבריאה כולה, בעלת נפשות רבות, והכול משקף את שורש האחד, שורש כל הנפשות כולן. והנה המסקנה הברורה: כיון שכל אדם הנו רק שיקוף "אחד" של האחדות

²⁰ שם.

²¹ בכתבי היד של המשנה ובגרסת הרמב"ם בפירושו למשנה המילה "מישראל" אינה מופיעה, והיא, ככל הנראה, תוספת מאוחרת. ראו על כך: א"א אורבך, "כל המקיים נפש אחת..." (סנהדרין ד, ה): גלגוליו של נוסח, תהפוכות צנזורה ועסקי מדפיסים", **תרכיץ** מ (תשל"א), עמ' 268-284. אמנם, יש לציין שבמשנה **תורה** הרמב"ם הביא את שני הנוסחים: בהלכות רוצח ושמירת הנפש, א, טז, בהקשר של מצות "לא תעמוד על דם רעך" שחלה רק כלפי יהודים ולא כלפי גויים, הרמב"ם הביא את הנוסח: "שכל המאבד נפש אחת מישראל... וכל המקיים נפש אחת מישראל..."; ואילו בהלכות סנהדרין והענישין המסורין להן, יב, ג, הרמב"ם הביא את הנוסח: "שכל המאבד נפש אחת... וכל המקיים נפש אחת", ללא המילה "מישראל".

²² משנה סנהדרין, ד, ה.

²³ משנה אבות, ד, ח.

המקורית, "אין דן יחידי אלא אחד"; אין "אחד" בין עשרים ה"אָקד"ים שבסנהדרין הקטנה שיכול לדון יחידי.

צורתו המפתיעה של גילוי "היחידי" באנושי כשיקוף של "יחידו של עולם" הנו הבסיס לשלבים הבאים בדרשות המשנה. כאמור, לא ברור לנו אם שלבים אלו של העמדת רז האחד והריבוי בעולם מהווים חלק מ"דברי האיום" של בית הדין.

[4] [ועוד תשובה לשאלה, "למה נברא אדם יחידי?"] "ומפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: 'אבא גדול מאביך'; ושלא יהיו המינים [אנשי הכתות הנוצריות והגנוסטיות] אומרים: הרבה רשויות בשמים".²⁴

גילוי האחד בעולם של ריבוי, וגילוי האחד כשורש הריבוי הנם הפוכים. בעולם האדם, העובדה שכל אדם הנו שיקוף מסוים של האחד מכונן יסוד שוויוני ודמוקרטי – "שלום הבריות"; בעולם הבורא פירושו של ה"אחד" הנו במוחלטות שלו – אין "שתי רשויות". הנגדה זו שבין עולם האדם לבין עולם הבורא בהבנת ה"אחד", והשלכותיה, מהווה בסיס להמשך:

[5] ולהגיד גדולתו של הקדוש ברוך הוא: שאדם [מלך בשר ודם] טובע כמה מטבעות בחותם אחד [דיוקנו של המלך] וכולן דומין זה לזה; ומלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון, ואין אחד מהן דומה לחברו, לפיכך כל אחד ואחד [!] חייב לומר: בשבילי נברא העולם.²⁵

ההנהגה של "מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" איננה כהנהגת שליט בשר ודם. אין הוא מחפש לשמור את מעלת ייחודיותו לעצמו, להישאר היחיד הכופף על התלויים בו ביטול השוני והייחודיות של כל אחד ואחד, כך שכולם ישקפו את דיוקנו המלכותי, בדומה למלך בשר ודם הטובע מטבע חדש בדיוקנו, כמו שעשו הקיסרים ברומא כדי שכל בני האימפריה יכירו בהם. רצונו של מלך מלכי המלכים, "יחידו של עולם", הוא להעניק חיות לבריותיו, קרי לברך את כולם בייחודיות, להעצים את הסגוליות הפורה.

בכך מתגלה לפנינו זיקת העומק שבין שני השימושים השונים של הביטוי "אחד" בפרק, והזיקה בין תופעה זו לבין המשמעות של הביטוי "נפשות": שורש ברכתו הסגולית של כל "אחד ואחד" באופן ייחודי הוא עצם היותו ביטוי סגולי בזעיר אנפין של שורש ה"אחד" המוחלט. עצם קיומן של "נפשות רבות" המשקפות כל אחת את שורש ה"אחד" באופן המיוחד לה, הנו הוכחה שהבורא מעוניין דווקא בה, בהמשך קיומה, מה שעושה אותה ביטוי ל"ייחודו של עולם" מטרת העולם כולו, כמו כל אחד ואחד אחר. על כן יש לבית דין להקפיד מאוד לנסות לזכות בדיני נפשות.

²⁴ משנה סנהדרין, ד, ה. בכמה מקומות במשנה מצאנו התייחסות לאמונת המינים, ראו למשל: משנה ברכות, ט, ה; משנה ברכות, ה, ג, ומשנה מגילה, ד, ט – באופן מרומז.

²⁵ שם.

ז. קבלת מלכות שמים – יחיד ויחידו של עולם

הזכרנו למעלה שבאופן מפתיע המילה "אחד" מופיעה בפרקים במסכת סנהדרין הדנים בחומרת דיני נפשות, ולא בפרקים הראשונים של מסכת ברכות המבררים את הלכות מצות קריאת שמע, אשר במוקד שלה נמצא הפסוק: "שָׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֶחָד-לֵהֱיָוָה ה' אֶחָד".²⁶ אך מתוך ההתבוננות בפרק ד' במסכת סנהדרין הולך ונחשף הקשר החבוי בין אמצע מסכת סנהדרין ובין פתיחת מסכת ברכות והמשנה כולה.

שני ביטויים מרכזיים המופיעים במשנה האחרונה בפרקנו הנם ייחודיים ויחידאיים בששת סדרי המשנה. שני הביטויים – "מעלה עליו הכתוב" ו"מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" – מופיעים, נוסף על פרקנו, רק בפרקים האמצעיים במסכת אבות. עניין זה מעורר תהיה מיוחדת משום שלכאורה אין כל קשר בין שני הביטויים באופן שהיה מחייב שהם יופיעו שוב יחד במקום כלשהו במשנה.

לגבי הביטוי "מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא", כינוי מיוחד מאוד לכנות בו את ה', יש להדגיש נקודה נוספת. המשנה ממעטת מאוד בשימוש בשמות של ה'. בניגוד גמור לספרי המקרא, שבהם מופיעים שמות שונים, המהווים הופעה מרכזית בתופעת ההתגלות הנבואית בישראל, המשנה – באופן הדרוש מאתנו התייחסות והעמקה – שותקת בעניין זה. המקומות במשנה שבהם נמצאים שמות של ה' מהווים, כמעט ללא יוצא מן הכלל, ציטוטים מהמקרא או מהתפילה. כאשר המשנה מתייחסת בהקשרים שונים באופן ישיר למציאותו של אלוהים, תמיד נמצא כינויים שבהסתר. מחד, אפשר למצוא שימוש בכינוי "המקום", כינוי שהתחדש אצל חכמי המשנה – "ברוך המקום",²⁷ "לצאת ידי המקום",²⁸ ובמסכת סנהדרין עצמה, "המקום מצטער על דמם של רשעים"; ומאידך, "אבינו שבשמים",²⁹ או פשוט "שמים" – בביטוי השכיח "לשם שמים",³⁰ או למשל, "ויהי מורא שמים עליכם".³¹

נדמה שהשימוש בכינויים הללו ולא בשמות המובהקים המופיעים במקרא מלמד על תחושת ההסתור במפגש בין ישראל לקדוש ברוך הוא לאחר חורבן בית המקדש השני, עת התגבשותה של המשנה. על רקע זה, יש להבין שהשימוש בביטוי "מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא", גם הוא תוצר של חכמי המשנה, מהווה חריגה שאין כמותה בכל ששת סדרי המשנה, והזועק להסבר המניח את הדעת. מה פשר ההבעה המפורשת כל כך מול תחושת ההסתור השולטת בכל סדרי המשנה?

כאמור, ביטוי מיוחד זה מופיע במשנה שוב רק בפרקים ג' ו-ד' במסכת אבות על יד הביטוי "מעלה עליו הכתוב", המופיע גם הוא חוץ מפרק ד' במסכת סנהדרין רק בפרק ג' במסכת אבות. זאת ועוד, הביטוי במסכת אבות בשלמותו הוא, "מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו".³² אין

²⁶ דברים ו, ד.

²⁷ משנה מידות, ה, ד.

²⁸ משנה שקלים, ג, ב.

²⁹ משנה סוטה, ט, טו.

³⁰ משנה אבות, ב, ב; ב, יב; ד, יא; ה, יז.

³¹ משנה אבות, א, ג.

³² משנה אבות, ג, ז: "רבי שמעון [או רבי יעקב] אומר: המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר, מה נאה אילן זה ומה נאה ניר זה, מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו"; ומיד במשנה אבות, ג, ח: "רבי דוסתאי ברבי ינאי

לפקפק בזיקה הברורה לנאמר במשנה האחרונה בפרק ד' במסכת סנהדרין. הביטוי "מתחייב בנפשו" אינו משלים את "מעלה עליו הכתוב" בפרקנו; אך אין ספק שהוא מהדהד באופן ברור וחרוף אתו. ראשית, הביטוי "מתחייב בנפשו" הנו לשון המתאימה לדיון שבפרקנו ובמשנה האחרונה בו סביב דיני נפשות והאיום על עדי נפשות. אבל באופן יותר משכנע – הביטוי "מעלה עליו הכתוב" במשנה האחרונה בפרקנו מופיע בקטע על "כל המאבד נפש אחת [מישראל]... כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת [מישראל] כאילו קיים עולם מלא". גם השפה, ועוד יותר התוכן החד והנוקב של שתי הפסקאות ממש מושחחים זה עם זה על גורל הנפשות ועל ייעודם בעולם הזה.

הזיקה המובהקת שנוצרה בין המשניות במסכת סנהדרין ומסכת אבות הולכת ומתעצמת בחיבור שנוצר על ידי השימוש החריג בביטוי "מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" רק בשני המקומות הללו בכל המשנה כולה.

במסכת אבות ביטוי זה מופיע במשנה הראשונה של פרק ג' ובמשנה האחרונה של פרק ד'. המבנה של חמשת הפרקים של מסכת אבות הוא 2-1-2-3³³. שני הפרקים הראשונים משרטטים את העברת המסורת ממשה רבנו שקיבל תורה מסיני עד הדור של רבי יהודה הנשיא.³⁴ הפרק החמישי הוא פרק בפני עצמו, המאופיין במשניות הפותחות במספרים היורדים ברצף מעשרה, דרך שבעה וארבע, ועד לשלושה ואמירות כפולות היוצרות מעין "כללים זוגיים" ביחס לכל מיני תחומים. קשה יותר לזהות את לכידותם של שני הפרקים האמצעיים. נסתפק כאן בשתי הערות על כך: האחת, מופיעים בשני הפרקים הללו הארבעה שנכנסו לפרדס, עניין רב משקל להבנת הנאמר בשני הפרקים. חשיבותה של עובדה זו מודגשת למשל בהופעתו של אלישע בן אבויה בשמו וכמי שמלמד תורה כמו כל החכמים האחרים במסכת אבות – הופעה חד-פעמית בכל המשנה.³⁵

משום רבי מאיר אומר: כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאלו מתחייב בנפשו, שנאמר: 'רק השִׁמְרֵם לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך' (דברים ד, ט). יכול אפילו תקפה עליו משנתו? תלמוד לומר: 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך' (שם), הא אינו מתחייב בנפשו עד שישב ויסירם מלבו."

³³ הפרק השישי במה שמכונה היום "פרקי אבות", איננו חלק ממסכת המשנה, אלא ברייתא שהנה תוספת מאוחרת למסכת אבות. כך למשל, בכתבי היד של המשנה וכן בפירושו המשנה של הרמב"ם פרק זה אינו קיים. פרק זה, המכונה "קניין תורה", נוסף, ככל הנראה, על מנת ללמוד את מסכת אבות בשבתות שביין פסח לשבועות, וכיון שיש במסכת רק חמישה פרקים, צירפו את פרק "קניין תורה" על מנת ללמוד לפני חג מתן תורה.

³⁴ אמנם שלשלת המסורת המתוארת בפרק הראשון מגיעה לרבי ולבנו כבר במשניות הראשונות של פרק ב'. אבל מיד חוזר רבי, עורך המשנה, לסב סב סבו, הלל הזקן, וממנו הוא מתחיל שוב לתאר את שלשלת המסורת, אך הפעם, שלא כמו בפרק הראשון שבו תוארה השתלשלות הנשיאים, שלשלת המסורת הנה דרך תלמידי רבן יוחנן בן זכאי ותלמידיו שהיו רבני רבותיו.

³⁵ משנה אבות ד, כב. דברי אלישע למעשה מתארים את עצמו: "אלישע בן אבויה אומר: הלומד ילד למה הוא דומה? לדיו כתובה על ניר חדש. והלומד זקן למה הוא דומה? לדיו כתובה על ניר מחוק", והם מהדהדים עם דברים שנאמרו עליו במסכת חגיגה בהקשר של סיפור הארבעה שנכנסו לפרדס. יתר על כן, דברי החכמים שהובאו סביב דבריו שם מתייחסים בבירור למסע הקשה שהלך בו: "שמואל הקטן אומר: 'בנפל אויבך אל תשמח ובקשלו אל יגל לבך, פן יראה' ורע בעיניו והשיב מעליו אפו' (משלי כד, יז-יח)... רבי יוסי בר יהודה איש כפר הבבלי אומר: הלומד מן הקטנים למה הוא דומה? לאוכל ענבים קהות ושותה יין מגתו. והלומד מן הזקנים למה הוא דומה? לאוכל ענבים בשולות ושותה יין ישן. רבי אומר: אל תסתכל בקנקן, אלא במה שיש בו. יש קנקן חדש מלא ישן, וישן שאפלו חדש אין בו. רבי אלעזר הקפר אומר: הקנאה והתארה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם."

ההערה השנייה המבססת את הטענה ששני הפרקים הללו הם יחידה אחת קשורה ישירות למוקד הדיון שלנו. הכינוי המיוחד והחריג של ה' בכל ששת סדרי המשנה, "מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא", מופיע בפתיחת הפרק השלישי ובסיומו של הפרק הרביעי. יתר על כן, הכינוי הזה מופיע בשני המקומות הללו במסכת אבות יחד עם ביטוי מפתח נוסף, המלמד על התוכן המיוחד של הכינוי: "ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון? לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא" / "ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא". חשוב לענייננו לעמוד על הקשר בין שתי המשניות, זו הפותחת את פרק ג' במסכת אבות וזו המסיימת את פרק ד':

עקביא בן מהללאל אומר: הסתכל בשלשה דברים ואין אתה בא לידי עברה. דע מאין באת, ולאן אתה הולך, ולפני מי אתה עתיד לתן דין וחשבון. מאין באת – מטפה סרוחה; ולאן אתה הולך – למקום עפר רמה ותולעה; ולפני מי אתה עתיד ליתן דין וחשבון – לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

[משנה אבות, ג, א]

הוא (רבי אלעזר הקפר) היה אומר: הילודים למוות, והמתים להחיות, והחיים לדון. לידע להודיע ולהנדע שהוא א-ל, הוא היוצר, הוא הבורא, הוא המבין, הוא הדיין, הוא עד, הוא בעל דין, והוא עתיד לדון; ברוך הוא, שאין לפניו לא עולה ולא שכחה ולא משוא פנים ולא מקח שוחד, שהכל שלו. ודע שהכל לפי החשבון. ואל יבטיחך יצרך שהשואל [המוות] בית מנוס לך, שעל כרחך אתה נוצר, ועל כרחך אתה נולד, ועל כרחך אתה חי, ועל כרחך אתה מת, ועל כרחך אתה עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

[משנה אבות, ד, כב]

אם כן, הזיקה בין שתי המשניות ברורה לחלוטין. האדם חי מתוך תביעה של עמידה לפני מלך מלכי המלכים ומצוותיו. חייו ניתנו לו ממנו, ועל כן נושא האדם באחריות נוקבת לענות לו על מעשיו. כל זאת נודע לו מתוך מודעות המוות השוכנת עמוק באישיותו ומתוך הידיעה המחייבת כול, שעתידי הוא "לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא".

והנה, זה ממש משקף את הזיקה בין האזכורים של "המתחייב בנפשו" המופיעים כאמור בכל ששת סדרי המשנה רק בפרק ד' במסכת סנהדרין ובמרכזה של מסכת אבות. כל האזכורים הללו מתייחסים למצבים שונים שבהם נפש האדם עומדת בטלטה של חיים ומוות, משום התביעה הגורלית לתת דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים; מחד, במעשים שבהם "מתחייב אדם בנפשו", כפי שמתואר במשניות במסכת אבות, ומאידך, באיום על עדי נפשות שאם יאבדו נפש אחת [מישראל], או יקיימו אותה, יש בכך משום איבוד או קיום עולמו של בורא העולם.

ועוד, במשפט האחרון בפרק ד' במסכת סנהדרין חוזרת המשנה לתאר בביור את המשך "איום" הדיינים על עדי נפשות, "ושמא תאמרו: מה לנו לחוב בדמו של זה? והלא כבר נאמר:

‘ובאבד רשעים רנה’ (משלי יא, י)³⁶. סיומת זו לפרק שעסק בחיבור בין גילוי ה“אחד” בעולם לבין השורש הפנימי של “דיני נפשות” מלמד שחיבור זה קשור בתפיסת חכמי המשנה להבנת שני הביטויים הנוספים המהדהדים בכל משניות אלו, “מעלה עליו הכתוב” בעניין יעודה של הנפש וחובת האדם לתת דין וחשבון על מעשיו לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא.

והנה העיקר: כל המהלך הזה, היוצר השקה ברורה בין המשניות העוסקות ביסודם של “דיני נפשות” לבין מסכת אבות, מגיע למיצויו בתיאורה של הזיקה הפלאית בין שורש האחד בעולם לבין סגוליות נפשו של כל אדם ואדם, כל אחד ואחד שחייב לומר: “בשבילי נברא העולם”, ביטוי הממצה עד תום את כל מה שמשמע מבריאת כל נפש ונפש כיצירה סגולית של מלך מלכי המלכים באופן ש“אין אחד מהם דומה לחברו”. כלומר, כל אדם ואדם משקף בזעיר אנפין את “יחידו של עולם”. אך האמירה “בשבילי נברא העולם”, המתבססת על פלא הייחודיות והסגוליות של כל נפש ונפש, איננה מזמינה את האדם להתרברב או לחיות חיים של סיפוק עצמי, אלא של עמידה לפני מלך מלכי המלכים בתביעה של לקיחת אחריות על חייו הייחודיים, שכל העולם נברא כדי שהם יתהוו.

אם כן, השימוש בביטוי – “עתיד ליתן דין וחשבון לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא” – מעמיק את הבנתנו בנאמר בשימוש באותו ביטוי בפרקנו במסכת סנהדרין. בכך שהאדם נברא “יחיד” הוא מהווה שיקוף מיוחד במינו, שיקוף שאין דומה לו בין בני אדם, ל“יחידו של עולם”; שהרי “מלך מלכי המלכים טבע כל אדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהן דומה לחברו”³⁷. אבל המתחייב מהשתקפות פלאית זו היא שכל יחיד ויחיד יש לו אחריות כלפי יחידו של עולם לגבי הופעת החיות המיוחדת, שאין דומה לה, שהוא מגלה בעצמו. אמירה זו מהדהדת עם מה שכבר נאמר על שורות התלמידים בבית דין, “כל אחד ואחד מכיר את מקומו”³⁸. בנימה דומה תיאר הראי”ה קוק את חובת העמידה של האדם לפני בוראו כביטוי למיצוי ברכת סגוליות נפשו:

העולם הרוחני בונה כל אחד ואחד לעצמו בקרבו. כל תכונה
ההקשבה אינה כי אם הכשרה לַפְנֵי הַנְּצָחִי הַעֲצָמִי שֶׁל הַיְחִיד, כֵּל
מֵרֶכֶז הַתּוֹרָה הוּא הַפְּסוּק שֶׁל שְׁמוֹ הַפְּרָטִי. זֶה כֵּל כּוֹבֵד הַדִּין, כֵּל
עוֹמֵק הַשְּׂאֵלָה, כֵּל אִיּוֹם הָאֲחֵרִיּוֹת, כֵּל חִיבוּט הַקֶּבֶר...
[אורות הקדש, ג, עמ’ קלט; שמונה קבצים, ז, קפב]

מתוך כך מתברר שפרקנו מהווה בסיס להבנת הנאמר במסכת ברכות על מצות קריאת שמע; אולי הוא מהווה ניסוח מעורר התפעלות של עורך המשנה להציע בפרק אחד הסבר לנאמר בפרק הנמצא במסכת רחוקה ממנו.

מהי “קבלת מלכות שמים”³⁹ ומהי “קבלת עול מצוות” אם לא העמידה של כל “אחד ואחד” בקבלת אחריות על יחידותו, על סגולת חיות נפשו בין כל הנפשות שנבראו, לפני מלך מלכי

³⁶ משנה סנהדרין, ד, ה.

³⁷ שם.

³⁸ משנה סנהדרין, ד, ד.

³⁹ ראו לעיל, הערה 7.

המלכים הקדוש ברוך הוא – כל יום, בוקר וערב. ועוד, מה יותר ראוי לתאר בפרק שעיקרו בירור המעמד המיוחד, המחייב והמחמיר של ישיבת בני אדם בהרכב של בית דין החייבים לערוך דין וחשבון על כל סוגי הנפשות הבאות לפנייהם לעמוד בטלטלת החיים והמוות, להכריע בענייני נפשות – כל זאת על רקע שאין דן יחידי אלא אחד. האמונה באחדות ה' והעדות על כך כוללת כל זאת.

”ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד”.

