

"עביר איניש דינא לנפשיה"

"צדק" ודיכוי מוצדק*

אילן בוכריס

"משום דעיקר הדין דלנפשיה הוא דין אלמות וכוח" – הרב גוסטמאן¹

הערות ספורות אלו על סוגיית עביר איניש דינא לנפשיה חוברו מתוך מגמה של תרגום. אני מבקש לנתח את הסוגיות באמצעות כלים שרובם זרים למרחב הישיבתי ולשפה שלו כדי לאפשר לטקסט לדבר בצורות אחרות, ובכך לגשת אל האלמנטים האידאולוגים שלו. במידה רבה, מגמתי דומה לזו של "מבקר תרבות", קרי: אני מבקש להציף מודעות למנגנונים האידאולוגים השונים אשר מתקיימים בתוך הטקסט, פעמים בצורה גלויה ופעמים בצורה סמויה. מגמה זו מעניקה לטקסט מקום שונה משנתנו לו הפרשנויות המקובלות שאיתן נפגשתי בתקופתי בעולם הישיבות הקלאסי. פעולה של הצפת מודעות מבקשת לצאת מבין כותלי בית המדרש, ולשוב אליהם לאחר מכן. צעד זה נעשה מתוך אמון שאי-אפשר לשמר את הדבקות מבלי להרחיב את השיח הישיבתי².

* יש לראות את רעיונותיי כפיתוח של השיעורים של הרב נעם סמט שניתנו בישיבת שיח יצחק בשנת תשע"ח. תודתי נתונה למודי רוטנברג ולבנימין פרנקל על עריכת מאמר זה והגהתו.

¹ מתוך: קונטרסי שיעורים על מסכתא בבא קמא, שיעור טו, אות ב. הרב גוסטמאן (1906–1991), ניצול שואה, עשה בעצמו דין מחוץ לבית הדין; כך יש לראות את פעילותו כפרטיזן אשר לחם נגד הנאצים. הוא היה אחרון דייני וילנה בתקופת מלחמת העולם השנייה. לאחר המלחמה עבר לארצות הברית, ובשנת 1971 עלה לישראל והקים את ישיבת "נצח ישראל" בשכונת רחביה בירושלים.

² הצורך בהקדמה מסוג זה נובע מהתחושה האינטואיטיבית כי פרשנות זו לעתים יוצאת מגדר הרגיל. אין בכונתי להראות פרשנות "צודקת" לטקסטים אלו, אלא לאפשר גישה נוספת אליהם. גישה זו אפשרה לי לחזור ולהתעמק בטקסטים לאחר שכבר חשתי כי "מיציתי" אותם. עבודה זו נחוצה (ואולי אף הכרחית) כדי לאפשר לסובייקטים כמוני קרבה אל הטקסט, אל הקודש. להרחבה בנושא פעולת התרגום והמצב של הסובייקט הציוני-דתי ראו: הרב שג"ר, שארית האמונה, פרק 5 ('על תרגום וריבוי עולמות').

פתיחה

אל הסוגיה שלנו אנו נגשים לאחר לימודנו בסוגיית "פשרה". סוגיית פשרה היא, במובנים הפשוטים שלה, סוגיית מודרניסטית: בסוגיה אנו פוגשים תמות מודרניסטיות מובהקות – צדק, אמת, שלום, משפט וכו'. השיח מזוהה כשיח בעל ערכים. מערכת הפשרה מערערת על המשפט המקובל, משפט האמת, על ידי מערכת אחרת – מערכת השלום. נראה כי אף הברייתא³ עצמה מודעת לפיצול זה ועל כן דורשת "צדק צדק תרדף – אחד לדין ואחד לפשרה". כלומר, למרות שאין הפשרה מביאה לאמת, הרי שבכל זאת מביאה לצדק, והצדק הוא המגמה של מערכת המשפט. על כן, יש לראות את מערכת הפשרה כמערכת אלטרנטיבית אפשרית וכשרה למהדרין.

סוגיית עביד איניש דינא לנפשיה⁴ (להלן: עאד"ל) שונה למדי מסוגיית פשרה. אני סבור כי אין לראות את סוגיית עאד"ל כמערערת על מערכת ה"אמת" ומציעה מנגנון אחר, קרי – "שלום" – כפי שנעשה בסוגיית פשרה, אלא כמערערת על מערכת המשפט בכלל. להלן אציע קריאה פוסט-מודרנית⁵ ואבקש להראות כיצד תפסו חז"ל את מושג הצדק כסוג של אלימות, ומתוך ראייה כזו הצדיקו את השימוש באלימות מחוץ לבית הדין במקרים ספציפיים שבהם נקבע דין עאד"ל. כלומר, מנגנון ה"צדק הבית-דיני" הוא מנגנון 'דיכוי' לכל דבר ועניין, וממילא עאד"ל הוא פשוט מנגנון דיכוי אחר.

א. סיפורו של רב חסדא

נפתח בתיאורה של הגמרא את דברי רב חסדא, שמהם מתחיל העיסוק ומתגלגל בסוגייתנו:

שלח ליה רב חסדא לרב נחמן, הרי אמרו: לרכובה – שלש, ולבעיטה – חמש, ולסנוקרת – שלש עשרה, לפנדא דמרא ולקופינא דמרא מאי?⁶

הגמרא פותחת בשאלתו של רב חסדא לרב נחמן. ידוע לרב חסדא כי עונשו של המכה את חברו או המביישו, תלוי באיבר הפוגע: אם הוא בועט בו בברכו, עליו לשלם שלושה סלעים; בעיטה ברגל מחייבת חמישה סלעים, ואגרוף שלושה עשר. אך, שואל רב חסדא, עבור הכאה בקת המעדר או בברזל המעדר מצד הנקב – מהו חיוב התשלום?

³ סנהדרין לב ע"א.

⁴ מארמית, "עושה אדם דין לעצמו" – האם יכול אדם "לקחת את החוק לידיים".

⁵ מקורות ההשראה שלי לקריאה זו הם בעיקר: מישל פוקו, לפקח ולהעניש; ולטר בנימין, לביקורת הכוח; לואי אלטוסר, על האידיאולוגיה.

⁶ ב"ק כז ע"ב.

הרב גוסטמאן פותח את שיעורו בכך שלדעת רב חסדא אין אלימות מוצדקת מחוץ לבית הדין ואין הוא מכיר כלל בדין עאד"ל. לדידו, האלימות היחידה שמוצדקת נתונה בידי בית הדין. לבית הדין הפריבילגיה הבלעדית להעניש על ידי מנגנונים אלימים פיזיים, קרי – מיתות בית דין או מכות. הוא מבקש לפקח על כל אלימות אחרת, ושאלתו היא רק מה הסכום שעל האדם שנהג באלימות לשלם.

הסיפור ממשיך:

שלח ליה: חסדא, חסדא, קנסא קא מגבית בבבל? אימא לי גופא דעובדא היכי הוה?

רב נחמן⁷ מופתע מהעובדה שרב חסדא רוצה לגבות קנסות, הרי אנו חיים במציאות בבליית שבה אין דינים סמוכים וממילא אין לנו רשות לדון דיני קנסות. כלומר, רב נחמן מסכים שעל האדם שהשתמש באלימות לשלם, הוא רק חולק בנוגע לתשלומי קנס לאור בעיה טכנית המגבילה את כוחו של בית הדין⁸.

⁷ לקראת המשך המאמר חשוב להקדים ולהזכיר את דברי רב נחמן בסנהדרין (ה ע"א):
תנו רבנן: דיני ממונות בשלשה, ואם היה מומחה לרבים – דן אפילו יחידי. **אמר רב נחמן: כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי.** [...] איבעיא להו: כגון אנא – דגמירנא וסבירנא, ונקיטנא רשותא. אבל לא נקיט רשותא – דיניה לא דינא. או דילמא: אף על גב דלא נקיט רשותא דיניה דינא?
[...] **שמע מינה: כי לא נקיט רשותא – דיניה דינא, שמע מינה.**

כלומר, רב נחמן הוא האוהר הגדול של המערכת המשפטית, הוא מי שנטל רשות מראש הגולה כדי לדון!
⁸ לכאורה אנו מוצאים סוגיה דומה בסנהדרין (ח ע"א):

תשלומי כפל כו'. שלח ליה רב נחמן בר רב חסדא לרב נחמן בר יעקב: **ילמדנו רבינו, דיני קנסות בכמה?** – מאי קמיבעיא ליה? הא אנן תנן בשלשה! – אלא: יחיד מומחה קמיבעיא ליה, דאין דיני קנסות או לא? – אמר ליה: תניתוה: תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה – בשלשה. מאי שלשה? אילמא שלשה הדיוטות – האמר אבוה דאבוך משמיה דרב: אפילו עשרה והן הדיוטות – פסולין לדיני קנסות. אלא – מומחין, וקאמר שלשה.

בנו של רב חסדא אף סבר שניתן לדון דיני קנסות בכל. הסתמא מצמצמת את שאלתו, אך על פניו אנו רואים כי קיימת מגמה בישיבת סורא לדון דיני קנסות בבבל. הם רק רוצים הסכמה מההגמוניה, קרי: רב נחמן, שופט מקורב לריש גלותא. כידוע הישיבה בסורא ראתה עצמה כממשיכה את המסורת הארץ-ישראלית. על כן, אנו מוצאים אמירות כמו (סנהדרין ה ע"א):

והא רבה בר רב הונא כי הוה מינצי בהדי דבי ריש גלותא אמר: לאו מינייכו נקיטנא רשותא, נקיטנא רשותא מאבא מרי ואבא מרי מרב, ורב מרבי חייא, ורבי חייא מרבי.

רב חסדא: אלימות מוסדית בלבד

הגמרא ממשיכה ומביאה את תגובתו של רב חסדא:

שלח ליה, דההוא גרגותא דבי תרי דכל יומא הוה דלי חד מנייהו, אתא חד קא דלי ביומא דלא דיליה, א"ל: יומא דידי הוא! לא אשגח ביה, שקל פנדא דמרא מחייה. א"ל: מאה פנדי בפנדא למחיה, אפילו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה.

רב חסדא מספר סיפור שבו השימוש באלימות נעשה על מנת למנוע עוולה. הנידון רצה להציל את מימיו, וכדי לעשות זאת היה צריך להשתמש באלימות. לדעת רב חסדא יש לחייב אדם זה בתשלום, כולל תשלומי קנס, על השימוש באלימות. לדידו, אף שהמים שייכים לנידון – אין לו זכות להשתמש באלימות על מנת להצילם. מגמתו של רב חסדא היא להותיר את השימוש באלימות בידי בית הדין, וכך ליצור "סדר" חברתי: המרחב הציבורי שהוא יוצר מאורגן תחת סמכות בית הדין, ומתעצב כמרחב נטול אלימות פיזית. רב חסדא אינו מוכן לאבד את הסדר החברתי למרות העוול שנעשה. האדם יאבד את כד המים שלו, אף שהשדה עלול להתייבש עקב כך. במילותיו של בנימין, רב חסדא יוצר כאן את המשטרה: בית הדין הוא גוף שמכוח החוק מקבל את הרשות הבלעדית להשתמש באלימות, ופריבילגיה זו קיימת עבורו בלבד. ממילא, הוא דורש לגבות מהנידון קנסות, המבטאים את הארכיטיפ של הדין השייך לבית הדין הסמכותי, והם הדוגמה המובהקת של אלימות השייכת רק לבית הדין בעל הסמכות.⁹ כך גם בפסוק¹⁰ העוסק בכינון מערכת המשפט, המבטא באותה נשימה גם את אופייה המשטרי ואת תוקפו הנשען על הצדק: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך [...] ושפטו את העם משפט צדק".

רב נחמן: אלימות ואלימות יתר

בתחילה, רב נחמן היה מופתע מכך שרב חסדא רוצה לדון דיני קנסות בבבל, אך לאחר שרב חסדא מספר לו גופו של עניין, הוא עונה – "מאה פנדי בפנדא למחיה" (בתרגום הרב שטיינזלץ: "מאה מכות במעדר יש לו להכותו"). הוא סבור כי אל לו לרב חסדא לדון את המכה, וכי הנידון פטור לחלוטין. כאן מסתיימים דברי רב נחמן, ואת ההמשך – "אפילו למ"ד לא עביד איניש דינא לנפשיה במקום פסידא עביד איניש דינא לנפשיה" – יש לראות כהוספה של הסתמא.

נדייק בסיפור על מנת להבהיר את שיטת רב נחמן. כבר בשלב המוקדם של הסיפור אנו למדים כי מדובר בעוול: "אתא חד קא דלי ביומא דלא דיליה". אך הסיפור ממשיך ומשתף אותנו בתגובות הצדדים: "אמר ליה: יומא דידי הוא! לא אשגח ביה". בעיניי,

⁹ ראו את סוגיית הפתיחה אצלנו, בסנהדרין (ב ע"א-ע"ב) ובהמשך הערה 13.

¹⁰ דברים טז, יח.

תוספת זו חשובה ביותר, שכן בהתעלמותו מתבטא הגוזל כאדם המוציא את עצמו מהסדר החברתי המקובל: "לא אשגח ביה". לא מדובר כאן על אדם שגוזל ועושה עוול בלבד, אלא על אדם המפר את הסדר החברתי ומייצר אנרכיה במודע. תגובתו של בעל הכד היא: "שקל פנדא דמרא מחייה" (בתרגום הרב שטיינזלץ: "לקח הלה קת של מעדר והיכהו"). נראה כי בתגובתו פועל בעל הכד בצורה שמאפשרת לו להציל את ממונו. מגמתו היא להציל את ממונו בלבד, להציל את עצמו מהעוולה הנעשית לו.

על תגובתו של בעל הכד אומר רב נחמן: "מאה פנדי פנדא למחייה". לדידו, לא היה על האדם להשתמש באלימות בלבד, אלא אף באלימות יתר. המילים "לא אשגח ביה" מסייעות לחשוף את מגמתו המרכזית של רב נחמן. לו היה עניינו של הסיפור תיאור עוול בלבד, די היה בתיאור האלימות שהופנתה כלפי הגוזל מצד הנגזל בכדי לסיים את הסיפור. אך הגמרא התעקשה-כביכול לספר לנו גם את חילופי הדברים, או ההתעלמות והיעדר הדברים, שבין הצדדים, ובכך להוביל אותנו לגופו של עניין: מדובר על אנרכיסט. רב נחמן סבור שלא די בכך שהאדם מציל את ממונו, עליו להחזיר את האנרכיסט לסדרים המקובלים, למנגנוני הדיכוי המקובלים – ובמילותיו של אלתוסר להיות "סובייקט של האידיאולוגיה"¹¹. מי שרב חסדא תופס כאנרכיסט, נתפס בעיני רב נחמן כמחזיר לסדרים

¹¹ בהערה זו אבהיר מעט את אלתוסר על האידיאולוגיה. קיצור הדברים נמצאים באתר "טקסטולוגיה". [ליישום תאולוגי-יהודי של הדברים, עיינו בספרו של ישי מבורך "תאולוגיה של חסר" בפרק השלישי ובפרט סביב הערה 9.] אצטט כאן את המעט הנצרך (ההדגשות שלי):

במאמרו "Ideology and Ideological State Apparatuses" שואל לואי אלתוסר את השאלה המרקסיסטית המסורתית של כיצד נשמרים ומשועתקים תנאי ויחסי הייצור, ובייחוד המרכיב האנושי (כוח אדם), בחברה. תשובתו היא כי שימורו של הסדר החברתי מתקיים דרך שני סוגי מנגנונים. המנגנון הראשון הוא זה הקרוי בפי אלתוסר "מנגנוני מדינה דכאניים" שמשיגים ציות ושיתוף פעולה של האזרחים באמצעים של כוח וכפייה ישירים פחות או יותר, כאלו הם למשל הממשלה, משטרה, בתי-משפט, בתי-הסוהר, הצבא ודומיהם. במקביל אליהם פועלים גם "מנגנוני המדינה האידיאולוגיים" המתבטאים במוסדות כגון דת, מערכת החינוך, התא המשפחתי, המערכת המשפטית, המערכת הפוליטית, ארגוני העובדים, התקשורת והתרבות. מנגנונים אלו פועלים, לפי אלתוסר, בדרך המשיגה ציות של האזרח מרצונו החופשי, כלומר מנגנונים אלו יוצרים מצב בו האדם חש כי הוא בוחר באופן חופשי את מה שבפועל נכפה עליו בידי המדינה ו/או החברה. [...]

ה. האידיאולוגיה מסבה יחידים לסובייקטים

[...] הדרך שבה האידיאולוגיה מכוננת את (ובעצמה מכוננת על ידי) הסובייקט היא דרך מנגנון ה"אינטרפלציה" ("הסבה") בו היא פונה אל היחיד (הקדם-אידיאולוגי) ובעצם פנייה זו כופה את הכרתו של היחיד בעצמו כמושאה של האידיאולוגיה. הספק דוגמא ספק משל שמציע אלתוסר הוא זה של אדם ההולך ברחוב ושוטר הקורא לו "הי, אתה שם!". בעצם העובדה שהאדם מסתובב לשמע הקריאה או נוטה לחשוב שהקריאה מופנית אליו הוא "מוסב" והופך לסובייקט בכך שהוא מזהה כי זה אכן הוא שאליו מכוונת הקריאה, כלומר, האידיאולוגיה מכפיפה את היחידים למרותה אם "היא משיגה מהם את ההכרה שהם אמנם תופסים את המקום שהיא הצביעה עליו בתור המקום שלהם בעולם". מרכיב נוסף בתיאוריה של אלתוסר הוא

המקובלים. בקריאה אלתוסריאנית צמודה יש לקרוא את המשפט "יומא דידי הוא!" כדבריו של השוטר "הי, אתה שם!" – האינטרפלציה (קריאת-הסבה) שמבצעת האידיאולוגיה. כלומר, האידיאולוגיה מבקשת מהאינדיבידואל להיות נאמן אליה, ועל כן להיות סובייקט של האידיאולוגיה. הסובייקט מסרב – "לא אשגח ביה" – זהו הניסיון הכושל של האינדיבידואל להיות מחוץ לאידיאולוגיה, והרי כדברי אלתוסר "היחידים הם כבר/תמיד סובייקטים". ממילא, על מנת להנכיח את התודעה שהיחיד הינו תמיד סובייקט של האידיאולוגיה, עלינו להשיב אותו למרחב האידיאולוגיה המקובלת. כיצד זה נעשה? אנו מראים לאנרכיסט מה היא אנרכיה באמצעות אלימות יתר – "מאה פנדי בפנדא למחייה". כך אנו מכריחים אותו להתנהג על פי מנגנוני האלימות הסמויים המקובלים על האידיאולוגיה¹².

סיכום וחידוד המחלוקת

שני האמוראים דורשים את מעשיו של בעל הכד לגנאי. רב חסדא מגנה את מעשיו בגלל השימוש באלימות. לדידו של רב חסדא, הרשות להשתמש באלימות נתונה רק לבית הדין, ויש לפקח על כל מי שמשתמש באלימות מחוץ לתחומי בית הדין. רב חסדא מבקש לשמור את האלימות במוסד מאוד ספציפי – בית הדין – וכך יוצר סדר חברתי. ברגע שאדם חורג מהסדר המקובל, ומבקש להשתמש באלימות על מנת לבצע דין – עלינו לפקח עליו בצורה קיצונית ולהחזיר אותו אל תוך הסדרים המקובלים, קרי: להבנה כי הרשות ניתנת רק לבית הדין. ממילא, רב חסדא מבקש לחייב את הנוהג באלימות בדיני קנסות – הארכיטיפ של מנגנון הדיכוי הבית-דיני המובהק, אשר מבטא את הסטטוס החברתי של בית הדין כייצוג של "אלוהים"¹³.

לדעת רב נחמן, הבעיה במעשיו של האדם הייתה שהוא רק ביקש להגן על ממונו, ולא יותר מזה. יש לקרוא את מילותיו "מאה פנדי בפנדא למחייה" כתביעה לאלימות יתר. רב נחמן מבקש לעודד אלימות יתר במקרים שבהם אדם יוצא בכוונה מהסדרים החברתיים המקובלים. הוא רואה את הגזול בסיפור כאנרכיסט – הרי לא אכפת לו מכך שהוא גוזל,

הטענה ש"היחידים הם כבר תמיד סובייקטים" אפילו עוד לפני היוולדם שכן המסגרת המשפחתית, או ליתר דיוק האידיאולוגיה המשפחתית, כבר מראש מסבה אותו לתפקיד סובייקט מיועד ולכן האידיאולוגיות תמיד מסבות סובייקטים שהם כבר סובייקטים וכך גם יכולות להיווצר מצב של הכפפה לאידיאולוגיות חופפות וצולבות שכן הסובייקט יכול להיות מושאה של הן האידיאולוגיה המשפחתית, הן המשפטית, הדתית וכו' שלכולן הפרקטיקות והפולחנים שלהן.

¹² בהקשר של אלימות יתר, מעניין גם לבחון את המשנה (סנהדרין ט, ו): "כהן ששמש בטומאה אין אחיו הכהנים מביאין אותו לבית דין, אלא פרחי כהונה מוציאין אותו חוץ לעזרה ומפציעין את מוחו בגזירין".
¹³ כך אנו לומדים מתוך סוגיות 'שליחותיהו' – בבא קמא (פד ע"א) וגיטין (פח ע"א). לבתי הדין בבבל אין רשות לדרון בדיני קנסות מפני ש"אלוהים בעיני וליכא", כלומר, באופן פשוט החיסרון הוא בכך שהדיינים אינם סמוכים, ועל כן אינם נקראים "אלוהים".

כלשון הסיפור: "לא אשגח ביה". במקרה כזה, יש להחזיר את הגזול לסדרים המקובלים באמצעות אלימות יתר. כלומר, אנו מראים לאנרכיסט מה היא אנרכיה, ובכך מחזירים אותו למנגנוני הדיכוי המקובלים, לסדר החברתי.

חשוב לראות כי שני האמוראים מבקשים להצדיק את השימוש באלימות יתר. אלימות היתר של רב חסדא באה לידי ביטוי בבקשתו לגבות דיני קנסות, וזו של רב נחמן באלימות פיזית כפשוטו. רב חסדא מתמקד בבעל הכד, אשר השתמש באלימות פיזית, ומבקש להחזיר אותו לסדרים החברים על ידי אלימות יתר סמויה – דיני קנסות. רב נחמן, לעומת זאת, מתמקד בגזול, אשר עשוי היה לגרום לעוול בגרמא (למשל, באמצעות נזק לשדה הגזולה)¹⁴, ומבקש להחזיר אותו לסדרים החברים על ידי אלימות ישירה, אלימות יתר פיזית.

ב. הרגרסיה של הסתמא

כבר בדבריו של רב נחמן – הסתמא מוסיפה על דבריו: "אפילו למ"ד לא עבד איניש דינא לנפשיה, במקום פסידא עבד איניש דינא לנפשיה". כלומר, הסתמא מבקשת לבצע רגרסיה¹⁵ ולהראות שהנידון דידן אינו חורג מהנורמות של דין "עבד איניש דינא לנפשיה". על כן היא ממשיכה:

דאתמר, רב יהודה אמר: לא עבד איניש דינא לנפשיה, רב נחמן אמר:
עבד איניש דינא לנפשיה;
היכא דאיכא פסידא – כ"ע לא פליגי דעבד איניש דינא לנפשיה,

¹⁴ עניין זה חידד לי נעם ישי באמצעות מאמרו של מיכאל ויגודה "עשיית דין עצמית" בספר "דין, דיין, לדון". עיינו שם בעמ' 166: "אמנם בעל הכור יוכל להגיש תביעה נגד חברו בגין גניבת המים, אבל אם נגרמו לו נזקים עקיפים, כגון שהגידולים שלו נבלו או ניזוקו באופן אחר כתוצאה מאי-השקייתם באותו פרק זמן, הוא לא יוכל לקבל על כך פיצוי. נזקים אלה אינם אלא נזקים עקיפים, וכלל הוא במשפט העברי ש"גרמא בנזיקין – פטור מדיני אדם וחייב רק בדיני שמים".

¹⁵ כך בויקיפדיה ערך "רגרסיה (פסיכולוגיה)":

בפסיכואנליזה, רגרסיה או נסיגה היא מנגנון הגנה בו האדם חוזר להתנהגויות המאפיינות שלב מוקדם יותר בהתפתחותו, בו הוא חש נוחות וביטחון רגשי. הדבר עשוי להתרחש במצבים בהם האדם חש משבר מסוים בשלב ההתפתחות שלו, חוסר ביטחון וקושי להתמודד באופן המקובל והתואם את שלב ההתפתחות הבוגר יותר בו הוא נמצא כרגע. לפי התאוריה הפסיכואנליטית של זיגמונד פרויד, הדבר קורה כאשר עולים למודעות דחפים ומחשבות שהאדם חש חרדה רבה מולם ומתקשה להתמודד איתה, ולכן הוא נסוג לאחור, לשלב מוקדם יותר בהתפתחותו, בו הוא מדחיק דחפים ומחשבות אלו אל הלא-מודע, ויכול לחוש יותר ביטחון.

כי פליגי – היכא דליכא פסידא, רב יהודה אמר: לא עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא; רב נחמן אמר: עביד איניש דינא לנפשיה, דכיון דבדין עביד לא טרח.

המהלך המניפולטיבי של הסתמא כפול: בצעד הראשון, הסתמא טוענת כי סיפורו של רב חסדא הוא מעשה של עאד"ל בדאיכא פסידא (במקום שיש הפסד, קלקול השדה), ובצעד השני היא מבקשת לצמצם כמה שיותר את המחלוקת בין רב יהודה לרב נחמן. לולא הייתה הסתמא מקדמת אותנו בכיוון זה, היינו מבינים בפשטות כי רב יהודה סובר שלא עאד"ל כלל, כלומר, עשיית דין באופן עצמאי אסורה בכל מצב, ואילו רב נחמן סבור שעאד"ל בכל מקום – כלומר מותרת בכל מצב. מכאן המאמר היה יכול לעסוק באנליזה של המושג עאד"ל על ידי סוגיות שונות, אך ברצוני להתמקד בגרסיה של הסתמא עצמה.

כפי שאמרנו, הסתמא מצמצמת את המחלוקת, וטוענת שבמקום פסידא לא נחלקו האמוראים שעאד"ל – כלומר, לכולי עלמא מעשיו של הנגזל בסיפורו של רב חסדא היו מוצדקים. לפיה, האמוראים נחלקו רק במקום שאין פסידא. נסביר את הסתמא על פי פירושו של רש"י:

במקום דאיכא פסידא – אי אזיל לבי דינא דאדאזיל לבי דינא ואתי קא דלי האי ולא ידע מאי דלי או שמא יכלו המים מן הבור ואין לו פרעון לזה דקא מפסיד כי האי גוונא עביד איניש דינא לנפשיה.¹⁶

במקום שיש פסידא – לכולי עלמא אדם יכול לעשות דין לעצמו, כיוון שאם לא יעשה כך – יפסיד בוודאות. המגמה בפסיקה זו היא מניעת עוול, שמירה על ממונו של הנגזל. במקום שאין הפסד נחלקו האמוראים – רב יהודה סבר לא עאד"ל "דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא", דהיינו, היות ולא מדובר כאן על מניעת עוול – אין סיבה לשבור את הסדרים החברתיים אפילו אם האדם צודק לחלוטין, ועל כן ישנה חובה ללכת לבית הדין. רב נחמן, לעומת זאת, סבור כי יש לאפשר עאד"ל, "דכיון דבדין עביד, לא טרח". כלומר, המגמה של רב נחמן לדעת הסתמא היא להגיע בדרך כלשהי לדין אמת, ולא אכפת לו כלל אם דבר זה נעשה בבית הדין או מחוצה לו. באמצעות רטוריקה זו, הסתמא משכנעת את הקורא כי המגמה של רב נחמן היא לפעול למען "האמת" בלבד. בכך הרגריסיה בוצעה בהצלחה: אלימות היתר שהציע רב נחמן מוצגת למעשה כחתימה ל"אמת" באופן נורמטיבי, ועל כן אין לראות את רב נחמן כשיטת החורגת מהסדר. כעת אין לקרוא את מילותיו "מאה פנדי בפנדא למחייה" כדורשות אלימות יתר, אלא כמעין "פתגם" המצדיק את האלימות המוגבלת שבעל הממון ביצע על מנת לשמור על ממונו.

¹⁶ רש"י, שם.

רב חסדא כשותף

יש להבהיר עוד שתי נקודות במגמתה של הסתמא. ראשית, כפי שטענתי לעיל, הן רב נחמן והן רב חסדא דנים את בעל הכר לגנאי, אך הסתמא מבקשת להצדיק אותו כיוון שפעל על מנת להגן על ממונו. אין היא מוכנה להצדיק את רב חסדא, המבקש לגבות קנסות, וגם לא את רב נחמן, המבקש להשתמש באלימות יתר. שנית, הסתמא מבקשת להפעיל מניפולציה על דברי רב נחמן, ואשר לרב חסדא, לעומת זאת – אותו היא מוציאה לגמרי מהסיפור, ואינה מתייחסת אליו שוב. כלומר, מפריע לה דווקא השימוש באלימות פיזית מחוץ לבית הדין, היציאה ממנגנוני הדיכוי המקובלים. בזה היא רואה את רב חסדא כשותף למגמתה; הרי גם הוא סבור שעלינו להשתמש באלימות סמויה בלבד.

הכשל בגרסיה

בכל גרסיה אנו מוצאים כשל מסוים הקשור לחריגה מהסדר שהכרנו. כלומר, לא ניתן לומר שפעולת הרגסיה היא פשוט חזרה למצב הקודם, המצב המתוקן¹⁷. המצב החדש טומן בחובו כעת שארית מהמפגש עם חוסר הסדר, וכל ניסיון למחוק שארית זו נדון לכישלון. בסוגיה שלנו אנו פוגשים שארית זו בהתייחסות האמוראים למערכת הדין. בלשונו של רב נחמן, הסבור שעאד"ל גם בדליכא פסידא – "דכיון דבדין עביר לא טרח". אנו מבינים שהמשפט הוא טרחה מיותרת, והסיבה היחידה ללכת אליו היא, למעשה, כדבריו של רב יהודה: "למה לא".

ניתוח מקרו של המשך הסוגיא

הגמרא מביאה סדרה של ראיות מבריייתות. ארבע הבריייתות הראשונות מקשות על שיטת רב יהודה, הסובר עאד"ל בדאיכא פסידא. ארבע הבריייתות האחרונות מקשות על שיטת רב נחמן, הסובר עאד"ל גם בדליכא פסידא¹⁸. אני סבור כי יש לראות את סדרת הראיות מהבריייתות כניסיון לסטנדרטיזציה. על מנת לבצע את הרגסיה במלואה, עלינו לפרש

¹⁷ ערך "תסוגה, רגסיה (regression)" מתוך "מילון מבואי לפסיכואנליזה לאקאניאנית", דילן אוונס (עמ' 247):

בפרט הוא [לאקאן; א"ב] מבקר את השקפה ה"מאגית", הרואה בתסוגה תופעה ממשית שבה מבוגרים "נסוגים בפועל, חוזרים למצב של ילד קטן ומתחילים לייבב". במובן זה של המונח "התסוגה אינה קיימת[...]" במילים אחרות, "ישנה תסוגה במישור המשמעות ולא במישור המציאות". יש להבין תסוגה זו "לא במובן היצרי וגם לא במובן של עלייתו המחודשת של משהו קודם", אלא במובן של "צמצום הסמלי לדמיוני".

בצורה גסה ניתן לפרש את הסמלי כרובד של החוק ואת הדמיוני כרובד ההזדהות.¹⁸ לניתוח ספרותי של המשך הסוגיה ראו במאמרו של הרב ידידיה לאו "עביר איניש דינא לנפשיה – עיון ספרותי בסוגיה הלכתית" בכתב העת אסיף כרך ה. כפי שכתבתי בפתחה, אין הכוונה של כתיבה זו לתת פירוש צמוד לכל הסוגיה, מה שכבר נעשה בעבר בידי רבים, ומאמרו של הרב ידידיה לאו הוא דוגמה נוספת לכך. בדברים אלו ביקשתי לפתוח אפיק אחר להבנת הסוגיה והמושג עאד"ל.

מחדש כל סיטואציה שבה הייתה לנו אפילו 'הוה אמינא' רחוקה לאפשר חריגה מהסדר. זהו ניסיונה של הסתמא להראות שדין עאד"ל מקובל ונוכח בש"ס והוא חלק מהנורמות המקובלות. זאת אף שלכאורה ניתן לתהות על כל ברייתא עד כמה היא באמת קשורה לדין עאד"ל. כלומר, הסיפור עצמו מערער על הקטגוריות המקובלות – אמת ושלוש – וגורם להן לקרוס, ובכך דורש יציאה מהסדרים המקובלים על ידי אלימות יתר.

סיכום

חשבתי לפתוח את הסיכום של מאמר זה בציטוט יפה של הוגה על אלימות. כמובן, חיפוש קצר בגוגל הביא אותי לציטוטים למען אי-אלימות. הבנתי שלצערי גוגל לא יעשה לי את העבודה. נזכרתי במקולם אקס, בר הפלוגתא של מרטין לותר קינג. שניהם פעלו למען זכויות של אמריקאים אפריקאים בצורה שונה מאוד. אחד ההבדלים הבולטים הוא שבעוד שלותר קינג זכה בפרס נובל לשלום, מלקולם אקס דגל באלימות. ארצה לצטט מדבריו:

בכל פעם שאתה הולך אחרי משהו ששייך לך, כל מי שולל ממך את הזכות לקבל את זה הוא פושע. תבינו את זה. [...] וכל מי שעושה כל מאמץ לשלול ממך את מה שהוא שלך [...] הוא עברייני. אני לא מתכוון לצאת ולהיות אלימים; אבל לצד זאת אתה אף פעם לא צריך להימנע מאלימות אלא אם כן אתה נתקל באי-אלימות. אני לא אלים עם אלה שאינם אלימים איתי. אבל כשאתה מפיל עלי את האלימות הזאת, אז אתה משגע אותי, ואני לא אחראי למה שאני עושה. [...]

אנחנו צריכים להעלות את המאבק לזכויות האזרח לרמה גבוהה יותר – לרמה של זכויות האדם. בכל פעם שאתה במאבק על זכויות האזרח, בין אם אתה יודע את זה או לא, אתה מגביל את עצמך לתחום השיפוט של הדוד סם. אף אחד מהעולם החיצון לא יכול לדבר בשמך כל עוד המאבק שלך הוא מאבק לזכויות האזרח. זכויות האזרח שייכות לענייני הפנים של הארץ הזאת. [...] אתה מבלה כל כך הרבה זמן בלנבוח את עץ זכויות האזרח, ואתה אפילו לא יודע שעל אותה קומה צומח עץ זכויות אדם.¹⁹

מלקולם אקס סבר כי על ידי האלימות האדם יכול לפעול למען זכויות האדם, שהן גבוהות יותר מזכויות האזרח. על השחורים לפעול מחוץ לגזרת החוק כדי לזכות בזכויות אלו.

19 מתוך נאומו המפורסם: "The Ballot or the Bullet" (1964), התרגום שלי.

המילים שלו מהדהדות את הסוגיה שלנו: לקחו לבעל הדין את כדו, התנהגו כלפיו בצורה אלימה וממילא "אתה משגע אותי, ואני לא אחראי למה שאני עושה". הוא מחליט לפעול למען מה ששייך לו, הרי מי שגנב ממנו "הוא עברייני". מתוך כך הוא משתחרר מ"הדוד סם"; הוא בוחר לפעול לא מתוך זכויות האזרח אלא מתוך זכויות האדם, הוא בוחר להיות אלים. הוא מבין שהחוק במקרה הזה אינו צודק ואינו יכול להיות צודק. אחרת, הוא יפסיד את שלו. בניגוד למלקולם אקס, בסוגיה שלנו פגשנו דעות קיצון של שני אמוראים, רב חסדא ורב נחמן, אשר רצו לאפשר אלימות יתר (בכיוונים מנוגדים) בסיטואציה של מניעת עוול, כדי לשמר את הסדר החברתי. שניהם חשבו כי אלימות יתר דווקא יכולה לשמר את הסדרים המקובלים, להעמיד את "הדוד סם" על מכונו. בגמרא סופר לנו כי בעל הכד השתמש באלימות על מנת לשמר את כד המים שלו ובכך מנע את שדהו מלהתייבש.

רב חסדא סבר כי אלימות צריכה להתבצע רק על ידי בית הדין, ממילא הוא תופס את בעל הכד כאיום על הסדרים אף שהוא פועל מתוך רצון למנוע עוול בלבד. על כן, עלינו להענישו בצורה מוגזמת (דיני קנסות) כדי שהוא יבין מי בעל הכוח כאן – האלוהים. בכך, רב חסדא מעניק לנו מבט אחרת על התנהגותם של בתי הדין גם בימינו-אנו. בניגוד אליו, רב נחמן סבר כי עלינו לעודד את בעל הכד להשתמש באלימות יתר. בכך שאנו נותנים לאזרח, לאדם, להיות אלים בצורה יתרה בסיטואציות אלו, אנו מאפשרים לו-עצמו להחזיר את החברה לסדרים המקובלים. רב נחמן תופס את גוול הכד כאדם בעיית מופני שהוא אנרכיסט. למיטב הבנתי, דבריו של רב נחמן, בניגוד לאלו של מלקולם אקס, מאפשרים לנו לראות כי לעתים מעשים אלימים קיצוניים שנעשים נגד השלטון – בעצם נעשים למענו; הם משמרים את השלטון. פתח זו מאפשר לנו לראות מחדש תנועות עכשוויות רבות (כמו #metoo), אך אין אלו מעניינו של מאמר זה.

קריאה זו של דברי רב נחמן ורב חסדא אפשרה לקרוא מחדש את הסתמא דגמרא ולהבין בדיוק יתר את הרגרסיה שהיא מבצעת, אפשר לומר שבהצלחה. הסתמא דגמרא חוששת מהאנרגיות האלימות של רב נחמן (רב חסדא נתפס כפחות בעייתי מפני שהוא שומר את האלימות בתוך מסגרת בית הדין). על ידי הרגרסיה, רב נחמן כבר אינו נראה פועל למען אלימות יתר אלא למען הצדק הפשוט ואין לקחת את דבריו בצורה מילולית. הסתמא דורשת מאתנו לקרוא את הסיפור של רב חסדא ורב נחמן בצורה אחרת לגמרי. אך אפילו לאחר ביצוע הרגרסיה והסטנדרטיזציה אנו עדיין פוגשים שאריות של הדעות הקיצוניות של רב נחמן ורב חסדא. אנו מבינים כי ההליכה לבית הדין הופכת להיות עניין של "מה בכך", "למה לא" – "דכיון דליכא פסידא ליזיל קמיה דיינא". בכך אנו למדים כי סיפורו של רב נחמן ורב חסדא גורם לקריסה של קטגוריות הצדק המקובלות: אמת ושלוש. הצדק מאבד את הטוטליות שלו והופך להיות לוקלי, לא נותנים לו לצאת מחוץ לבית הדין. קריאה זו מאפשרת לנו להבין כיצד ה"צדק" פועל למען שמירת הסדרים ומתגלה כ"דיכוי מוצדק".