

איווי, תפילה ורצון אלוקי

להגותו של תנא שכוח

גד' פ'שר¹

אין זה סוד גדול במיוחד, שבש"ס (בבלי) ישנם פרקים שהעיסוק שלהם הוא בקבוצות שוליים ובהתרחשויות הגבוליות החלות עליהן. לדוגמא, פרק שלישי במסכת ברכות, 'מי שמתו', או פרק שמיני במסכת יבמות, 'הערל'. אולם הפרק שככל הנראה מייצג תופעה זו הוא פרק שלישי במסכת מועד קטן, 'ואלו מגלחין', שרובו הגדול עוסק באבלים ובדיניהם, ובתחילתו ישנה יחידה שלמה העוסקת במצורעים ובמנודים. וכך, אי אז במהלך לימודי את פרק זה, נתקלתי בסוגיה מסוימת שהתחושה שלי ביחס אליה היתה שהיא מנסה לרמוז איזו שהיא אמירה מתחת לפני השטח. ניסיתי לחקור קמעה, והתוצאות הריהן לפניכם. כמובן, כמו שתבינו לאחר הקריאה, אני מתנער מכל אחריות ביחס למה שאני הולך לכתוב עתה.

על מנת שלא להקשות על הקורא, אביא להלן את הסוגיה, ולאחר כל מימרא ומשפט אביא את פרשנותי, להיכן השלב הזה מוביל אותנו (הפיסוק והעימוד הוא כמובן שלי):

משנה ואלו כותבין במועד: קדושי נשים, וגיטין, ושוברין, דייתיקי, מתנה, ופרוזבולין, איגרות שום, ואיגרות מזון, שטרי חליצה, ומיאונים, ושטרי בירורין, גזרות בית דין ואיגרות של רשות.

בבלי, מועד קטן יח, ע"ב

המשנה עוסקת בשאלה אלו דברים מותר לכתוב במועד. הבעייתיות העומדת ביסוד השאלה היא, כמובן, העיקרון המכונן של כל מסכת מועד קטן. מה הגבול של העבודה המותרת? המתח הוא בין האפשרות להסתכל על חול המועד כיום של קודש – אם כי בחלות מועטה, שמאפשרת לעבוד למען אוכל נפש – או האפשרות השנייה, שמדובר בימי חול – ימי עבודה, שחלות קדושה התערבה בהם וצמצמה את אפשרויות העבודה עד לרמת דבר האבד. כך או כך, לענייננו ניתן להציב את ההלכות השנויות במשנה תחת העיקרון של כתיבה שאיננה קונה, אלא רק יוצרת אפשרות לקניין.

1 ברצוני להודות לרב אורי ליפשיץ שסייע רבות בהכנת המאמר, וכמה מהגינותיו וניסוחיו שוקעו במאמר.

דין זה הוא די מובן, אך נראה שיש מה לחקור עליו מבחינה למדנית. אולם בסוגייתנו נראה שמתעלמים מכל המרחב הזה, וכניסוחו של המאירי,² כל המימרות הללו הגיעו עקב סירכא לקידושי נשים, שהם המניע לכל דיוננו על שאלת דבר האבד.³ ומכאן אנו מגיעים לנקודת המוצא של הגמרא:

אמר שמואל:

"מותר לארס אשה בחולו של מועד שמא יקדמנו אחר".

לימא מסייע ליה –

"ואלו כותבין במועד קדושי נשים".

מאי לאו, שטרי קדושין ממש?!

לא! שטרי פסיקתא!

וכדרב גידל אמר רב, דאמר רב גידל אמר רב:

"כמה אתה נותן לבנך כך וכך כמה אתה נותן לבתך כך וכך" – עמדו וקדשו, קנו. הן הן הדברים הנקנין באמירה".

שאלת הגמרא העולה פה, היא "האם קידושין הם דבר האבד ועל כן מותר לעשותם?". ביחס למימרא אמוראית של שמואל שנתפסת כמכרעת, נשאלת השאלה האם המשנה היא מקור לעמדה זו, והתשובה היא שלא. ישנו צמצום של הגדרת הכתיבה לא למעשה הממשי של הקידושין אלא רק כתנאי, כזיכרון דברים. עמדה זו תופסת את מעשה הכתיבה המותר לא כאקט ממשי אלא רק כרושם. אולם יש לשים לב לעוד היבט בניסוחו של שמואל. מה שמטריד את שמואל הוא 'אחר' כל שהוא שיעקוף את החתן בסיבוב ויקדם אותו.

לימא מסייע ליה –

"אין נושאים נשים במועד לא בתולות ולא אלמנות ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו".

הא לארס שרי?!

לא מיבעיא קאמר!

לא מיבעיא לארס דלא קעביד מצוה, אלא אפילו לישא נמי, דקא עביד מצוה, אסור.

2 "וטעם רובם מסרך מלאכת האבד" (המאירי על אתר).

3 עיין תוספות ד"ה 'מתקין ליה אבי'.

התנועה השנייה המתבקשת היא לאזן את האמירה הקודמת – שהציגה את האירוסין כמעשה בעל תוקף – בכך שמציגים את הקידושין כאקט אוורירי, לעומת הנישואים החד משמעיים, בעלי התוקף של השמחה – סימן מובהק של דין העומד בפני עצמו. אולם גם צעד זה נדחה על ידי הטיעון העומד על תוקף הדין של מועד, הדוחה אפילו את האווריריות של האירוסין, וכך נקודה זו מדגישה את העוצמה של הטענה הקודמת, על ההיתר לכתוב רק את זיכרון הדברים ולא את המעשה המכונן כשלעצמו. ניתן לחוש כי זוהי העמדה המקבילה לעמדתו של שמואל במסכת יבמות⁴ שעל אדם להיות נשוי אפילו אם אין הנישואים מובילים אותו לפריה ורבייה. על אדם להיות נשוי. והנישואים מתבטאים בצורה עמוקה במושג השמחה.

ואולם:

תא שמע –

דתנא דבי שמואל:

מארסין אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין, ולא מיבמין מפני ששמחה היא לו.

ש"מ.

הדין הוכרע. שמואל פסק. מעשה האירוסין – קרי, הכניסה למצב הגבולי בזמן הגבולי של חול המועד – מותר. מרחב הזמן חסר הביטוי העצמי אינו עומד לעצמו, אלא הוא יכול להכיל בתוכו את ההבטחה ליצירת הקשר רוחני שעומד בפני עצמו במישור אחר לחלוטין. ניתן לומר שלמעשה ההיתר מוחל רק על מעשה האירוסין. זאת אומרת, חול המועד כזמן שיש בו חלות מועד מועטה יכול להכיל רק את הדבר האבד, רק את האירוסין האוסרים, רק את ההבטחה אבל לא את המימוש.

נראה שעל העורך התלמודי לוותר בנקודה זו, שמואל ניצח במישור ההלכתי. אולם אותו עורך מסתורי מסרב לוותר, והוא עובר בחריקה לערעור על הנחות המוצא ההלכתיות של שמואל מעמדה אגדתית.

ומי אמר שמואל שמא יקדמנו אחר?!

והאמר רב יהודה אמר שמואל:

"בכל יום ויום בת קול יוצאת ואומרת – בת פלוני לפלוני, שדה פלוני לפלוני".

4 בבלי, יבמות עז, ע"א וסא, ע"א, ועייך במאמרו של זוהר מאור 'פרו ורבו: בין טבעיות לצלם אלוקים' בתוך ויקרא את שמם אדם.

האם באמת יש פה דבר האבד? האם בכלל משהו יכול להיות דבר האבד? כשהרצון האלוקי מנטרל כל היבט של הכרעה אנושית אודות מה שחשוב ומה שלא חשוב, איזו משמעות ישנה להתעקשות אנושית, לתחרותיות, להישגיות?

אלא שמא יקדמנו אחר ברחמים.

התחינה יכולה לעבוד, יכולה להסיט את הרצון המנוכר לאיזה שהוא מקום. אולם, כמו שמוכיח הסיפור הבא, גם העורך התלמודי עצמו לא בטוח אם שווה לשלם את המחיר.

כי הא דרבא שמעיה לההוא גברא דבעי רחמי, ואמר:

"תזדמן לי פלניא".

א"ל:

"לא תיבעי רחמי הכי. אי חזיא לך – לא אזלא מינך, ואי לא – כפרת בה".

בחר הכי שמעיה דקאמר – "או איהו לימות מקמה, או איהי תמות מקמיה".

א"ל:

"לאו אמינא לך לא תיבעי עלה דמילתא הכי?!"

בפרשנות סיפור זה התחבטו רבות הפרשנים. החל משיטת הנימוקי יוסף שמנסה להסביר את הדיון מעמדה למדנית, היינו כיצד מתרחש המצב שתפילת הרחמים מובילה למותו של הבעל – ההצעה מובילה למהלך שבו שתי המימרות עולות כאחד, אדם מסוים זוכה באישה המיועדת לו ואזי הוא מחוסל ומפנה את מקומו לחתן המתחנן. שיטה נוספת שהולכת בכיוון דומה היא שיטת הריטב"א, שמנסה להסביר כי רבא באמת חזה מלכתחילה כי האישה הזו לא מתאימה לו, ועל כן כל אמירתו של רבא היא רק נזיפה ולא אמירה בעלת חלות הלכתית כל שהיא. מול העמדה הזו מוצגת התפיסה הקיצונית לכיוון השני, שיטת רש"י שתפס את התפילה כפשוטה – הבעל שכה ייחל לאותה אישה, רוצה עכשיו לקבור אותה.

ניתן לראות שהפער בין שתי הפרשנויות טמון בתשובה על שתי שאלות. הראשונה – מהי המשמעות של הסיפור ביחס למימרא הקודמת אליו, ומה היא העמדה הטמונה בתוך דבריו של רבא? האם רבא מונע ממנו באופן הלכתי להתפלל, או שהוא רק מתנגד עקרונית? שאלה נוספת מתבקשת בעקבות השאלה הראשונה היא: אם יש כאן סיכון ממשי, למה רבא לא מנסה באופן פעיל למנוע ממנו את התפילה?

נראה ששיטות הנימוקי יוסף והריטב"א מנסות להסביר את ההתרחשות המעורפלת במישור המקומי, למה התכוון רבא ומה היו האפשרויות שעמדו לאותו

איש. אולם בחינה של הסיפור לאור האמירות הקודמות בסוגיה, מובילה אותנו להבנה מעמיקה יותר בשיטת רש"י. הנתון הבסיסי לפרשנות הוא דווקא ההתחמקות של רבא מאמירה חד משמעית. נראה שרבא מודע לחוקיות הפנימית של הרעיונות בסוגיה. וכך – מחד הוא מכיר בעוצמת התפילה ובאיווי שעומד מאחוריה, ומאידך הוא מודע לניכורו של הרצון האלוקי ובנטייתו לפעול על פי החוקיות העצמית שלו. כך שלמעשה הוא ממליץ לאותו אדם לבטל את רצונותיו ותאוותיו, מתוך הידיעה שדווקא המימוש שלהם עלול לטפוח על פניו של האוהב המתוסכל.

לאור מה שנאמר עד כה, פותחת הגמרא בשלב השני בדיון על הפער שבין האיווי לבין התממשות הרצון האלוקי.

אמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי:

מן התורה ומן הנביאים ומן הכתובים – מה' אשה לאיש.

מן התורה דכתיב – "ויען לבן ובתואל ויאמרו מה' יצא הדבר"⁵.

מן הנביאים דכתיב – "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא"⁶.

מן הכתובים דכתיב – "בית והון נחלת אבות ומה' אשה משכלת"⁷.

רבי ראובן בן אצטרובלי הוא תנא די אלמוני מדור אושא, שהיה ידוע במיוחד בנסינותיו לבטל גזירות בממשל הרומי.⁸ נותרו ממנו רק מספר מימרות, אולם שתיים מהן משמעותיות במיוחד לדיונו ונעסוק בהן בהמשך. בשלב זה אנו יכולים לומר שכאן מכריע רבי ראובן בן אצטרובלי באופן כמעט הלכתי, שיסודות מסוימים בהווה מוכרעים באופן מוחלט, אולי אפילו דטרמיניסטי. 'הבאשערט' הופך להיות מושג מטאפיזי.

כהנגדה לכך, מוצגת עמדה של רבי ראובן לגבי המרחב העצמי של האדם:

ואמר רב משום רבי ראובן בן אצטרובילי, ואמרי לה במתניתא תנא א"ר ראובן בן אצטרובילי:

"אין אדם נחשד בדבר אלא א"כ עשאו, ואם לא עשה כולו, עשה מקצתו, ואם לא עשה מקצתו, הרהר בלבו לעשותו, ואם לא הרהר בלבו לעשותו, ראה אחרים שעשו ושמה".

5 בראשית כד, נ.

6 שופטים יד, ד.

7 משלי יט, יד.

8 עיין איכה רבה א, מג ד"ה 'תנו רבנן'.

הקביעה שמציג כאן רבי ראובן בן אצטרובלי היא ממש מתבקשת לאור תחילת סוגייתנו – מה שמתאווה אליו האדם הוא ההתרחשות במציאות. התאווה הפנימית תמיד תיחשף כשחבר השופטים הוא ההמון, העד שעומד מן הצד ומזהה את התאווה המגונה, ואין זה משנה עד כמה היא היתה מודחקת ושולית.

לאור אמירות אלו בגמרא אנו יכולים לבחון שתי מימרות נוספות של רבי ראובן בן אצטרובלי שהתחושה ביחס אליהן היא שסוגייתנו ממש מתכתבת איתן. המקור הראשון הוא תוספתא⁹ המספרת על ויכוח בינו לבין פילוסוף בטבריה, ויכוח שעסק בסעיף מתוך שאלת ההשגחה, ויש בה כדי להאיר היבט מסוים בדיוננו. וזה לשונה:

פעם אחת שבת ר' ראובן¹⁰ בטבריה, מצאו פלוספוס אמר לו, איזה הוא שאנו שבעולם? אמר לו זה הכופר במי שבראו. אמר לו: היאך? כבד את אביך, לא תרצה, לא תנאף, לא תגנוב, לא תענה, לא תחמוד, דהא אין אדם כופר בדבר עד שכופר בעיקר, ואין אדם הולך לדבר עבירה אלא אם כפר במי שצוהו עליה.

אמירה זו יכולה להתפס כ'וורט' דרשני קלאסי המדבר על הכרה בבורא עולם כמקור רוחני מחייב, אך מספר מאפיינים חריגים בדרשה מזמינים התייחסות מעמיקה יותר. כשהאמירה הבסיסית היא שמדובר פה בוויכוח עם פילוסוף ולאור מגעיו עם אומות העולם, ניתן להעלות השערה כי רבי ראובן מציב את ההכרה במוחלטות הבורא כמקור לכל התנהלות רוחנית. אין כאן גלישה לדיונים פילוסופיים אודות חלות המעשה המוסרי, אלא יש כאן התבוננות באלוקים כמעשה מכוון.

בעוד שהתוספתא בשבועות הציגה את הגותו של רבי ראובן ביחס לאלוקים, אנו יכולים למצוא מימרא יוצאת דופן באבות דרבי נתן,¹¹ שיכולה לשקף בצורה עמוקה יותר את יחסו לטבע האדם:

רבי ראובן בן אצטרובלי אומר: היאך מתרחק אדם מיצר הרע שבמעיו, לפי שטיפה ראשונה שאדם מטיל באישה הוא יצר הרע.

ויצר הרע אינו שרוי אלא על מפתחי הלב, שנאמר: "לפתח חטאת רובץ" אמר לו לאדם בשעה שהתינוק מוטל בעריסה האיש מבקש להורגך, הוא רוצה שיתלוש ממנו בשער תינוק מוטל בעריסה הניח ידו על גבי נחש או על גבי עקרב ועקצתו, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו הניח ידו על גבי גחלים ונכוה, לא גרם לו אלא יצר הרע שבמעיו, לפי שיצר הרע זורקו בכת ראש אבל בוא

9 עיין תוספתא שבועות ג, ז.

10 הקישור בין רבי ראובן של תוספתנו לבין רבי ראובן של הסוגיה נעשה ע"י האנציקלופדיה התלמודית של מרגליות, אולם קישור זה מתבקש לאור העובדה שאין תנא אחר ששמו ראובן.

11 אבות דר' נתן (נוסחא א), פרק טז.

וראה בגדי או בטלה, כיון שהוא רואה את הבאר, הוא חוזר לאחוריו, לפי שאין יצר הרע בבהמה.

התפיסה כי יצר לב האדם רע מנעוריו אינה חריגה בקרב מחשבת חז"ל, ומימרתו של רבי ראובן משולבת בתוך פרק שלם באבות דרבי נתן העוסק ביצר הרע ובמקום המרכזי שהוא תופס בנפש האדם. אולם המגמה החד משמעית בדבריו של רבי ראובן בן אצטרובלי כמו שהיא מוצגת באדר"נ ובסוגייתנו, היא כי יצר הרע הוא היסוד שיצר את האדם וגילויו האמיתי הוא המקום ההרסני, האובדני, של נפש האדם, או בניסוחים מודרניים – 'תנטוס'.

כך שבאיזשהו מובן, טהרת הלב הופכת מאידיאל דתי לכורח הישרדותי.

מתיב רבי יעקב "ויחפאו בני ישראל דברים אשר לא כן על ה' אלוהיהם"¹²?

התם להכעיס הוא דעבוד.

תא שמע "ויקנאו למשה במחנה לאהרן קדוש ה'"¹³.

רב שמואל בר יצחק אמר:

"מלמד שכל אחד קנא לאשתו ממשה".

התם משום שנאה הוא דעבוד.

יש לזהות – מוסיפה הגמרא – את המומנטום של ההתרחשות. השנאה והכעס של בני ישראל היו בסופו של דבר משוללי יסוד. העד יכול להיות גם עד עוין, ונשאלת השאלה מתוך כך, מה צריכה להיות העמדה של החשוד התמים? וכאן מציעים שני אמוראים מאוחרים מהלך על בסיס דברי רבי ראובן בן אצטרובלי.

ת"ש אמר רבי יוסי – "יהא חלקי עם מי שחושדין אותו בדבר ואין בו".

ואמר רב פפא – "לדידי חשדון ולא הוה בי".

לא קשיא – הא בקלא דפסיק, הא בקלא דלא פסיק.

וקלא דלא פסיק, עד כמה?

אמר אביי:

"אמרה לי אם – דומי דמתא יומא ופלגא". והני מילי דלא פסק ביני ביני, אבל פסק ביני ביני לית לן בה. וכי פסק ביני ביני לא אמרן אלא דלא פסק מחמת

12 מלכים ב יז, ט.

13 תהילים קו, טז.

יראה, אבל פסק מחמת יראה לא. ולא אמרן אלא דלא הדר נבט, אבל הדר נבט לא, ולא אמרן אלא דלית ליה אויבים, אבל אית ליה אויבים, אויבים הוא דאפקיה לקלא.

העמדה שמוצגת במשפט האחרון של הסוגיה כתגובה (אולי כאקורד סיום) להגותו של רבי ראובן בן אצטרובלי, היא שהביזוי העצמי יש בו משהו ראוי, אולי אפילו מטהר. אבל על מנת שיהיה לו ביסוס, יש צורך שאותו אדם יהיה נקי לחלוטין מהמבט של ההמון העוין שמשליך מעצמו אל האדם החף מפשע.

השאלה האחרונה שנשארנו איתה היא למעשה השאלה שאיתה פתחנו את המאמר. מה ראו עורכי הסוגיה שלא לפתוח את הדיון הלמדני המתבקש על שאלת החלויות של כתיבה בחול המועד, אלא לקדם את הסוגיה לדיון בנושאים אודות הוויית האדם ורצון האל תוך מיקוד בהגותו של תנא עלום?

ההסבר המתבקש מבוסס על ההבחנה ששמה לב לכך שברצף המימרות בסוגיה אנו רואים כי שמות מוסרי השמועה מסודרים באופן כרונולוגי. אולי אפשר לטעון כי עורכי הסוגיה זיהו את הגותו של רבי ראובן בן אצטרובלי כזרם עומק מתחת לפני השטח שהשתקף בהגותם של אמוראים מכול הדורות. אולם לאור האמירה המוקדמת שלנו בתחילת הדיון על עיקרון השמחה אצל שמואל, אנו רואים כי האמוראים מקיימים יחס אמביוולנטי להגותו של רבי ראובן – מחד הם אמנם מזדהים עם רעיונותיו, אך מאידך ישנו מאמץ גדול בכל אחד מחלקי הסוגיה לצמצם את הפרספקטיבה החותכת של התנא השכוח.