

## על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן

חטא, עונש ותיקון – בין הירושלמי לבבלי

### א. פתיחה

הדיון שלפנינו יעסוק בנקודות המבט הרעיוניות השונות שבהם דנים התלמוד הירושלמי והבבלי במסכת שבת בנוגע למשנה האחרונה בפרק השני: "על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן – על שאינן זהירות בנדה, ובחלה ובהדלקת הנר"<sup>1</sup>. בחינת הרעיונות המרכזיים העולים מתוך סדרת המדרשים העוסקים במשנה זו בכל אחד מהתלמודים תצביע על תפיסות אידיאולוגיות שונות העומדות בבסיסם. טענה זו תתחזק מתוך ראיית מקורות נוספים המשלימים ומבססים את המגמה הרעיונית שבאה לידי ביטוי בכל אחת מהמסורות, המתחדדת בהבדלים שבאים לידי ביטוי בקו התפר שביניהם.

### ב. סוגיית הירושלמי

אדם הראשון – דמו של עולם, דכתיב: "ואיד יעלה מן הארץ" (בראשית ב, ו), וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות נדה לאשה. 'ובחלה' – אדם הראשון חלה טהורה לעולם היה, דכתיב: 'וייצר ה' א-להים את האדם עפר מן האדמה" (שם, ז), ו[א]תייא כיי דמר [ובאה מימרה זו כמו שאמר] רבי יוסי בר קצרתה: כיון שהאשה מקשקשת עיסתה במים היא מגבהת חלתה, וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה. 'ובהדלקת הנר' – אדם הראשון נרו של עולם היה, שנאמר: "נר א-להים נשמת אדם" (משלי כ, כז), וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות הנר לאשה. תני, ר' יוסי אומ': שלשה דיבקי<sup>2</sup> מיתה הן ושלשתן נמסרו לאשה, ואילו הן: מצות נידה ומצות חלה ומצות הדלקה.

<sup>1</sup> משנה שבת, ב, ו.

<sup>2</sup> רבינו חננאל מפרש "דיבקי מיתה" – שדבקה בה מיתה שלא בעיתה. ומוסיף קרבן העדה ובעקבותיו ידי נפש ששלושת דבקי המיתה הנזכרים הם שלושה דברים שמקרבים את המיתה קודם זמנה. במקבילה שבבבלי בשבת, לב ע"א, ובברכות, לא ע"ב, מזכיר הבבלי שתי גרסאות שונות: "רבי יוסי אומר: שלשה בדקי מיתה נבראו באשה, ואמרי לה [ויש אומרים]: שלשה בדקי מיתה", ומפרש רש"י (ד"ה בדקי מיתה), בדקי מלשון בדיקה, "שהאשה נבדקת בהן בשעת סכנה שאם ימצא בה אחד מהן תמות". ומוסיף המהרש"א (שבת לב ע"א, ד"ה בדקי מיתה) ש"בדקי מיתה" הן מלשון "בדק הבית". נראה כי

## [ירושלמי שבת, פ"ב ה"ו]

המדרש שלפנינו מובא בירושלמי במסגרת הדיונים ההלכתיים העוסקים במצוות הדלקת נרות שבת.<sup>3</sup> המדרש מתייחס למחויבותה של האישה בהדלקת הנר<sup>4</sup> וכורך מצווה זו יחד עם קיום מצוות נידה וחלה, שעל שלושתן האישה נידונה בשעת לידתה. "שעת לידה" הוא מצב שבו האישה נמצאת בשעת סכנה,<sup>5</sup> "ואין השטן מקטרג אלא בשעת סכנה".<sup>6</sup>

בפשטות ניתן להבין שהאישה נידונה דווקא על שלוש המצוות הנזכרות, המתאפיינות בכך שהן מיוחדות לנשים: מצוות נידה קשורה במהותה אך ורק לאישה, והאישה אף נאמנת לבעלה בעניין טהרתה.<sup>7</sup> מצוות הפרשת חלה מן העיסה והדלקת הנר לכבוד שבת אומנם חלות גם על גברים, אולם באופן טבעי הן שייכות לאישה משום ש"האישה מצויה בבית ומצוות צרכי הבית תלויין בה".<sup>8</sup> אך המדרש שבירושלמי מרחיק לכת מפירוש זה, כאשר הוא בוחן את מהותן של המצוות הללו בהקשר רעיוני נרחב ומעניק להן משמעות סמלית הקושרת אותן לחטאה של חוה ולקלקול שנגרם לאדם הראשון (להלן: אדה"ר), ולעולם כולו, בעקבותיו. וכך, לתוך ההוויה הפרטית של רגע האישה "בשעת לידתה" המדרש קושר יסודות בראשית שנפגמו בבריאת אדה"ר.

המדרש בודק בדרך אלגורית את מהותן של שלוש המצוות כמסמלות את מעלותיו ושלמותו של אדה"ר לפני החטא. פירושים שונים ונרחבים ניתנו לדימויים מתומצתים אלו, כשכל דימוי מקפל

העובדה שהירושלמי מזכיר רק "דיבקי", תואם את רוח המדרש שבירושלמי, שלא מעמיד במרכזו את נושא השכר והעונש, כפי שנראה להלן.

<sup>3</sup> חשוב להצביע על העובדה כי המדרש שבירושלמי שלפנינו לא מופיע בסוגיה המקבילה שבבבלי, וכן המדרש שבבבלי לא מופיע בירושלמי. ונראה כי לא בכדי הדבר כך, כפי שיובהר בהמשך. מקבילה דומה, אך לא זהה, ניתן למצוא במדרשי ארץ ישראל: בראשית רבה, יד, א; אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק ט, ד"ה על שלוש; תנחומא, נח, א.

<sup>4</sup> המדרש המאוחר בתנחומא (ראו הערה קודמת) מוסיף לעניין הדלקת הנר: "הדלקת הנר, דכתב: 'קראת לשבת עונג' (ישעיהו נח, יג), זו הדלקת הנר בשבת. ואם תאמר לישב בחושך, אין זה עונג, שאין יורדי גיהנום נדונין אלא בחושך, שנאמר: 'ארץ עפתה כמו אופל' (איוב י, כו)". לדעתו של ברגמן, יש לפנינו תוספת מאוחרת, אנטי קראית, שמשקפת את הפולמוס הרבני-קראי, שבו סוגיית דליקת אש בשבת שהובערה מלפני שבת הייתה אחת מסלעי המחלוקת החריפות. ראו: מ' ברגמן, 'עדי נוסח של מדרשי תנחומא ילמדנו', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, ג (תשמ"ה), עמ' 179-173.

<sup>5</sup> וכך עולה גם מתוך ההלכה שיוולדת, כל שלושה ימים מחללים עליה את השבת ועושים לה כל צרכיה. ראו משנה שבת, יח, ג; משנה תורה, הלכות שבת, ב, יג; שולחן ערוך, אורח חיים, של, ג.

<sup>6</sup> ירושלמי שבת, פ"ב ה"ו.

<sup>7</sup> "כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן" (משנה נידה, ב, ד). הרמב"ם פסק: "כל הנשים שיש להן וסת – בחזקת טהרה לבעליהן, עד שתאמר לו 'טמאה אני', או עד שתחזק נדה בשכנותיה [כך בגרסת מהדורת מקבילי; בדפוסים: בשכנותיה]. הלך בעלה למדינה אחרת והניחה טהורה – כשיבוא, אינו צריך לשאול לה. אפילו מצאה ישנה – הרי זה מותר לבוא עליה שלא בעונת וסתה, ואינו חושש שמא נדה היא" (משנה תורה, הלכות אסורי ביאה, ד, ט). משמעות הלכה זו היא שהאחריות למצווה זו מוטלת עליה. ראו גם להלן הערה 13.

<sup>8</sup> ראו משנה תורה, הלכות שבת, ה, ג; שולחן ערוך, אורח חיים, רסג, ג.

בתוכו רבדי משמעות נוספים המעוגנים בכתובים ובתודעתנו.<sup>9</sup> במסגרת זו יובאו עיקרי הרעיונות הקשורים לענייננו.

אדה"ר דמו של עולם, דכתיב: "ואיד יעלה מן הארץ" (בראשית ב, ו), וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות נדה לאשה.

המדרש המדמה את אדה"ר ל"דמו של עולם" מתבסס על סמיכות הפסוקים בבראשית פרק ב', המתארים את סדר הבריאה בהקשר לתפקידו של האדם בעולם: "וְכָל שֵׁחַ הַשָּׂדֶה טָרֵם יִהְיֶה בָאָרֶץ וְכָל עֵשֶׂב הַשָּׂדֶה טָרֵם יִצְמַח כִּי לֹא הִמְטִיר ה' אֶ-לֵהִים עַל הָאָרֶץ וְאָדָם אֵין לְעֵבֶד אֶת הָאֲדָמָה. וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה. וַיִּצְרֶה אֶ-לֵהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָ מִן הָאֲדָמָה".<sup>10</sup> וכך מפרש בעל 'קרנן העדה' במקום: "ואדם אין על הארץ שמכיר בטובת הגשמים ויבא האדם ויתפלל עליהן, גם איד לא עלה מן הארץ כשאר שם אדם. אך כשיצר ה' את האדם אז ירדו גשמים וצמחו האילנות והדשאים. הרי כמו שהדם נפש כל בשר, אף האדם דמו של עולם בסיבת הגשם".<sup>11</sup> כלומר, אדה"ר נקרא דמו של עולם משום שעצם בריאתו מניעה את הבריאה כולה, כשם שהדם בזרימתו בגוף מקיים ומחייה את הגוף. תפילת האדם מאפשרת את ירידת הגשם, שהוא הבסיס להתפתחות העולם וצמיחתו.

בעל 'פני משה' בפירושו קושר את הביטוי "דמו של עולם" לתיאור מהות החומר שממנו נוצר אדה"ר: "דכתיב 'ואיד יעלה מן הארץ, והשקה את כל פני האדמה' וכתוב בתריה [וכתוב בפסוק אחריו] 'וייצר ה' א-להים את האדם', לומר שאותה השקאה לצורך בריאת האדם הייתה שהשקה העננים לשרות את העפר ונברא האדם, כגבל הזה שנותן מים ואח"כ לש את העיסה".<sup>12</sup> אדה"ר נוצר מהמפגש של מים ועפר, משמים וארץ, ומכל פני האדמה, שהוכנו לצורך בריאתו. כלומר, יצירת אדה"ר נעשתה מתמצית המושקה של העולם, מדמו של עולם, וכפי שהדם מכיל את תמצית החיים של האדם, כך האדם מכיל את תמצית המהות של העולם.

מתוך שני הפירושים עולה כי אדה"ר נוצר מתוך תמצית תשניתו של עולם, וכן שבעצם בריאתו הביא חיות לעולם והוא הכוח המניע את ההתפתחות והצמיחה בעולם. חטאו של אדה"ר, שנגרם על ידי האישה, קטע את הקשר המהותי והאחדותי הזה. החטא הוריד את האדם מדרגתו ושלמותו הראשונית וגרם לפירוד ולמוות. האישה היא שגרמה לשפיכת דמו של אדה"ר, ומשום כך ניתנה לה מצות נידה, מצווה שהיא כולה באחריותה,<sup>13</sup> ולכן היא נידונה עליה. בשמירה על דם הנידה, כפי שהיא מצווה, היא עצמה תינצל, ותחת המיתה שנגרמה על ידה היא תזכה להביא לעולם לידה חדשה וחיים חדשים.

<sup>9</sup> כאמור, הפירושים במהותם הינם אלגוריים ומובאים בהרחבה בדברי הפרשנים של הירושלמי. ראו פירושי קרבן העדה, עין יעקב, יפה מראה ועלי תמר במקום.

<sup>10</sup> בראשית ב, ו-ח.

<sup>11</sup> קרבן העדה, שם.

<sup>12</sup> פני משה, שם.

<sup>13</sup> "שהרי מסר הכתוב לה דכתיב: 'וספרה לה' (ויקרא טו, כח) – לעצמה, ובשאר המצות והאיסורין אין הנשים נאמנות ואין אדם נאמן על ידי עצמו אבל מצות נדה הטיל הכתוב עליה שתהא נאמנת לבעלה, ללמדך לפי שעל ידה נאבד דמו של בעלה" (קרבן העדה במקום).

‘ובחלה’ – אדה"ר חלה טהורה לעולם היה, דכתיב: ‘וויצר ה' א-להים את האדם עפר מן האדמה’ (בראשית ב, ז) ו[א]תייא כיי דמר רבי יוסי בר קצרתה: כיון שהאשה מקשקשת עיסתה במים היא מגבהת חלתה. וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה.

אדה"ר נוצר ‘עפר מן האדמה’. מתוך הדיוק במילותיו של המדרש בעל ‘קרנן העדה’ שומע רובדי משמעות נוספים, המקבילים בין יצירת האדם לבניית המקדש. ייחודו של אותו ‘עפר מן האדמה’, ‘שהוא נוצר מתוך העפר המשובח מן האדמה, שהיה מתחת למזבח, דכתיב: ‘מזבח אדמה’ וגו’ (שמות כ, כ), שמשם הושתת כל העולם’. פירוש זה קושר בין יצירת האדם לבריאת העולם ומתבסס על מקומו המרכזי של האדם בבריאה.<sup>14</sup> יצירת האדם נעשתה מתוך החלק היותר משובח והיותר מרכזי הנתרם מהארץ.<sup>15</sup> אופן עשייתו של אדה"ר היה כמו האישה ה‘ממחה העיסה במים ומיד מפר[י]שה החלה, אף הקב"ה גבל האדם במי שיתין’.<sup>16</sup> אדה"ר נוצר, הופרש והוגבה מתוך העפר המצוי במקום המקודש ביותר, שהוא גם תשתיתו של עולם. עפר זה גובל בעזרת מי השיתין הטהורים, ומתוך אותה עיסה טהורה בכל מרכיביה הקב"ה יצר את הצורה של ‘החלה טהורה’, חלה מושלמת בחומר, במהות ובצורה, דימוי המסמל את שלמות בריאתו של אדה"ר. לאחר שהאישה פגמה וקלקלה את אותה ‘החלה טהורה’, היא צריכה לתקן את הקלקול הזה באמצעות מצוות הפרשת חלה. ‘ובהדלקת הנר’ – אדה"ר נרו של עולם היה, שנאמר: ‘נר א-להים נשמת אדם’ (משלי כ, כז), וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות הנר לאשה.

נשמתו של אדה"ר בבריאתו הייתה במעלה של ‘נר א-להים’. מעלתו והשגתו של אדה"ר הייתה במדרגה של נשמה שזוכה להארה אלוקית ומשולה בהווייתה לנרו של עולם, שהיה אמור להאיר לעצמו ולעולם כולו. החטא כיבה את הנר הזה, האור הראשוני של העולם אבד; האדם ואיתו העולם כולו ירדו ממדרגתם הרוחנית. כנגד אותו האור שכבה נמסרה מצוות הנר לאישה.

<sup>14</sup> תימוכין לרעיון זה מצויים בתנחומא, פקודי, ד"ה ה' בחכמה יסד ארץ, ושם נאמר: ‘ללמדך שהמשכן שקול כנגד כל העולם וכנגד יצירת האדם שהוא עולם קטן. כיצד? כשברא הקב"ה את עולמו, כילוד אישה בראו, מה ילוד אישה מתחיל בטבורו ומתחיל לכאן ולכאן [...] כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן השתיה תחילה וממנה הושתת העולם’.

<sup>15</sup> בראשית רבה (וילנא), א, ד: ‘ר' הונא בשם ר' מתנה אמר: בזכות ג' דברים נברא העולם, בזכות חלה, ובזכות מעשרות, ובזכות בכורים, ומה טעם? ‘בראשית ברא א-להים’, ואין ‘ראשית’ אלא חלה, שנאמר ‘ראשית עריסותיכם’ (במדבר טו, כ), ואין ‘ראשית’ אלא מעשרות, היך דאת אמר [כמו שאמר הכתוב] ‘ראשית דגנך’ (דברים יח, ד), ואין ‘ראשית’ אלא בכורים שנאמר ‘ראשית בכורי אדמתך’ וגו’ (שמות כג, יט)’.  
<sup>16</sup> קרבן העדה, שם. מתוך פירושו, הנתמך בלשון הכתוב, עולה הרעיון המקביל בין בית המקדש, אדם ועולם; רעיון הנלמד בדרך שונה, אולם עולה גם מתוך דברי התנחומא (ראו בהערה 14).

### ג. בין חטא לתיקון

המדרש שלפנינו מתאר אם כן את יסודות הבריאה הראשונית והמושלמת ואת הפגם שנוצר בה לאחר החטא. אדה"ר, יציר כפיו של הקב"ה – מהותו הכילה בקרבה את תמצית העולם (דמו של עולם); יסודותיו בנויים מהמשובח ומהמקודש ביותר והם מושלמים בצורה ובמהות (חלה טהורה לעולם); וכגולת הכותרת ליצירה, לחומר ולמהות, ניתנה לאדם נשמה אלוקית.<sup>17</sup>

המדרש, כפי שהוא מנוסח בירושלמי, מורה על שלמותו של אדה"ר כפי שנברא על ידי הקב"ה – אדה"ר שבו חומר וצורה, רוח ונשמה מכילים את מהותו ויסודותיו של העולם כולו. לא בכדי הירושלמי חוזר שלוש פעמים ומדגיש: "דמו של עולם", "חלה טהורה לעולם", "נרו של עולם". ביסודו של המדרש שלפנינו מצוי הרעיון שהאדם הוא עולם קטן: כל מה שברא הקב"ה בעולמו – ברא באדם. האדם הוא תמציתו של העולם והכול נרמז בו.<sup>18</sup> בחינת אדה"ר ביחס לעולם מקפלת בתוכה גם את זיקתו ותפקידו של האדם בעולמו: האדם הוא הגורם, המטרה והכוח המניע לקיום החיוני של העולם (גשמים, צמחייה); האדם הוא הנבחר שבברואים (חלה טהורה); ותפקידו של האדם הינו גילוי האלוקות בעולם (נרו של עולם). לכן, החטא פגם לא רק בשלמותו של האדם אלא בשלמותה של הבריאה הראשונית כולה. חוה בעצם מעשיה הורידה את העולם ואת האדם ממעלתם הגבוהה והביאה לעולם את המוות.<sup>19</sup>

וכאן שואלים המפרשים על מהות ה"עונש". ה'עין יעקב' שואל: "אם כן מצינו חטא נשכר, שעל שגרמה מיתה ניתנו לה מצוות אלו!". ומוסיף ומקשה ה"פה מראה": "היאך ניתנו לכפרה מצוות דוגמת החטא? והלא אין קטגור נעשה סגור!", ואולי עדיף היה שיהיו לאישה מצוות אחרות לכפרת חטאה שלא מעניין החטא?<sup>20</sup>

על כך עונה בעל 'עין יעקב':

הדרך ישכון אור לצוות לה מצוות באותו הדבר שקלקלה בראשונה [...] והזכיר לשון נתינת מצווה בכל אחד משלושת אלו לרמוז כי בכל עת שתבוא לידה נתינת עיסתה וזמן נידתה והדלקת הנר תזכור מצוותו יתברך בכל אחת מהן ותהיה זריזה בהן וזה יהיה סיבה שלא תוסיף עוד לחטוא ולהחטיא את האדם.

<sup>17</sup> לפנינו סדר הגיוני הבא בשלבים. משום כך נראית לי גרסה זו, כפי שהובאה כאן, זאת לעומת גרסאות אחרות כדוגמת זו של בעל עין יעקב, המשנות את הסדר. ראו ש' ליברמן, הירושלמי כפשוטו: פירוש מיוחד על כתבי-יד של הירושלמי וספרי רבותינו הראשונים ומדרשים בכתבי יד ודפוסים עתיקים, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק וירושלים תשס"ח, עמ' 73.

<sup>18</sup> הרעיון של האדם כעולם קטן הוא רעיון יסוד מרכזי המצוי בווה שהתפתח מאוחר יותר בספרות הקבלה והחסידות (לפנינו, אפוא, דוגמת נוספת לקשר שבין התלמוד הירושלמי לחוכמת הנסתר והקבלה. ראו הרחבה על כך בהמשך). רעיון זה מופיע גם בפילוסופיה של ימי הביניים, כמו למשל אצל הרמב"ם, מורה הנבוכים, חלק א, פרק עב, ד"ה דע כי; וכן אצל הרמב"ן, האמונה והביטחון, כתבי הרמב"ן כרך ב, ירושלים תשכ"ד פרק ד' ד"ה ונחזור לענין.

<sup>19</sup> ראו למשל: "בשעה שברא הקב"ה את האדם הראשון טעו בו מלאכי השרת ובקשו לומר לפניו קדוש...", (בראשית רבה, ח, י, ד"ה אמר רבי); וכן: "'ויאמר א-להים נעשה אדם בצלמנו' – בראו מסוף העולם ועד סופו..." (תנחומא, תזריע, ח, ד"ה ד"א אדם); וכן: "כשביקש הקב"ה לבראות העולם, תחילת ברייתו לא התחיל אלא אדם ועשאו גולם..." (ילקוט שמעוני, תורה, רמז לד, ד"ה הן האדם).

<sup>20</sup> עיינו בעין יעקב ויפה מראה במקום.

ויתרה מכך, הוא מוסיף:

אף על פי שנגזרה מיתה על האדם בסיבת אשתו, עדיין נשאר מקום לשניהם לתקן עותתם<sup>21</sup> [...] וקלקלתו תקנתו. רצוני לומר כי האישה עצמה שגרמה לו מיתה, היא תהיה סיבת השארת נפשו על ידי קיום שלוש מצוות המוטלות עליה חלה ונידה והדלקת הנר בשבת.

כלומר, על פי גישתו של ה'עין יעקב', החטא יתוקן לא על ידי המתת החוטא אלא על ידי נתינת האפשרות לתקן, "וקלקלתו תקנתו" – דרך התקנה היא לצוות לה מצוות באותו הדבר שקלקלה בראשונה.

וכך מבאר גם ה'עלי תמר' בעקבות מאמר הזוהר:<sup>22</sup>

כבוד גדול ופיוס הוא לה שדווקא היא שכבתה נרו של עולם, חוזרת ומדליקה, ולא עוד, אלא שעוונה נעשה לה זכות שעל ידי כך היא זוכה לבנים שהם נר ישראל ולא עוד אלא שדווקא היא נותנת לבעלה חיים ארוכים ההפך ממה שגרמה כלומר מכאן נלמד כבודה וזכותה שעל ידי ההדלקה הגנאי נהפך לכבוד והחטא לזכות ובוה יש לה זכות דווקא להאריך נרו של עולם.

[עלי תמר, ירושלמי שבת, פ"ב ה"ו, ד"ה ובהדלקת הנר]

מתוך הקשבה למילותיו של הירושלמי עולה כי גישתם של מפרשים אלו נעוצה בפירוש הפשוט של דברי הירושלמי. הירושלמי אינו מתמקד בדפוס החיצוני של חטא ועונש אלא בתהליך של קלקול ותיקון. המדרש בירושלמי בנוי משלושה מדרשים קטנים שיש ביניהם הקבלה לשונית מדויקת: אדה"ר [---] היה דכתיב (אסמכתא) [---]; וגרמה לו חוה מיתה; לפיכך מסרו מצות [---] לאשה.

<sup>21</sup> פירוש זה רואה גם את האדם כשותף למעשה החטא. גישה זו מצויה במקורות נוספים של חז"ל, כגון בבראשית רבה: "וייצר ה' א-להים וגו' (בראשית ב, ז) – מלך במשפט יעמיד ארץ ואיש תרומות יהרסנה' (משלי כט, ד), 'מלך' – זה מלך מלכי המלכים הקב"ה, 'במשפט יעמיד ארץ' – שברא העולם בדין. 'בראשית ברא א-להים' (בראשית א, א) – 'ואיש תרומות יהרסנה' – זה אדם הראשון שהיה גמר חלתו שלעולם" (בראשית רבה, יד, ב, ד"ה וייצר). רעיון זה חוזר פעמים נוספות אצל חז"ל, ראו למשל: שמות רבה, לב, א; אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק מב. הנושא יובא להלן בעיון במקבילה שבבבלי.

<sup>22</sup> ובלשון הזוהר: "נר של שבת לנשי עמא קדישא אתייהבת לאדלקא וחברייא הא אמרו דאיהי כבתה בוצינא דעלמא ואחשיכת ליה כו' ושפיר, אבל רוא דמלה, האי סכת שלום מטרוניתא דעלמא היא ונשמתינ דאינון בוצינא בה שריין, ועל דא מטרוניתא בעיא לאדלקא דהא בדוכתהא אתאחדת ועבדת עובדא, ואתתא בעיא בחדוה דלכא ורעותא לאדלקא בוצינא דשבת דהא יקרא עלאה היא לה וזכו רב לגרמה למזכי לבנין קדישין דיהון בוצינא דעלמא באורייתא ובדחלתא ויסגון שלמא בארעא ויהיבת לבעלה אורכא דחיינ בגין כך בעיא לאזדהרא בה" (זוהר, בראשית, מח ע"ב). [תרגום: (מצוות) נר של שבת לנשות העם הקדוש ניתנה להדליק. והחברים הרי אמרו שהיא כיבתה את נר העולם והחשיכה אותו וכו', אבל סוד העניין, זה סוכת שלום מטרונית העולם היא ונשמות של אלו הנרות בה שורים, ועל זה המטרונית רוצה להדליק שהרי במקומה מתאחדת ועושה מעשה, ואישה צריכה בשמחת הלב ורצון להדליק נר של שבת שהרי כבוד עליון הוא לה וזכות גדולה לעצמה לזכות לבנים קדושים שיהיו נרות העולם בתורה וביראה וירבו שלום בעולם ונותנת לבעלה אורך החיים. לפיכך צריכה להיזהר בה.]

בתחילה מתואר מצב ראשוני נתון המתייחס לסגולתו של אדה"ר, ומיד אחר כך מובאת האסמכתא לכך בכתוב; בהמשך מצוין הקלקול שנגרם לו על ידי חוה; ולבסוף מובא התיקון שנמסר לאישה על מנת להתמודד עם הקלקול שנגרם בגינה. ההקבלה הלשונית המדויקת מדגישה בחלקה הראשון – בתמציתיות החוזרת על עצמה – את הפער בין מה "שהיה מלכתחילה", במקור הטהור, לבין המוות המאפס את הכול; ובהמשכה מדגישה את התיקון: לפיכך מסרו לאישה מצוות נידה, חלה ונר. באותה נפילה הירושלמי רואה את תפקידה של האישה לתקן את החטא ולנסות להעלות את העולם בחזרה לדרגה שלפני החטא.

הביטוי "לפיכך" יוצר הקבלה ויחס ישיר בין הקלקול לתיקון. מול הסמליות שבפגימה שהתרחשה בעבר, בזמן התהוות האדם ובריאתו, באה מצווה מוחשית לשם תיקון אותו פגם. הירושלמי כדרכו נוגע במהותו של החטא מנקודת מבט פנימית ותוך ניסיון להבין את משמעותו ואת השלכותיו, ועם זאת הוא מחפש דרך אמיתית להתמודד איתו ולתקנו. ובנקודה זו הירושלמי מאיר שהתיקון יבוא דווקא מאותה נקודה של שבר ובאותם הכלים עצמם. השבירה מאפשרת בנייה מחודשת, ויחד עם זאת האדם אינו יכול ליצור יש מאין אלא עליו לעבד עיבוד מחודש את השלמות שנשברה. לכן השבירה איננה סוף פסוק, אלא תהליך של זיכוכ שמתוכו האדם משתמש בשברים כדי לברוא עולם חדש.<sup>23</sup> הביטוי "לפיכך נמסרו (מצוות אלו) לאשה" מתאר בדיוק לשוני רב את מטרתן של מצוות אלו, הבאות לתקן דווקא ממקום שקלקלו ומאותו דבר שבו קלקלו. לאישה ניתנו מצוות עשה מוגדרות ומדויקות שאותן היא צריכה לקיים בפועל ודווקא דרכן ובאמצעותן היא תתקן את מה שקלקלה ותשיב לעולם את אבדתו.

נראה כי ביסוד הגישה של המדרש שבירושלמי, מובע הרעיון שניתן לו ביטוי מאוחר יותר בספרות הקבלה והחסידות. רמח"ל,<sup>24</sup> בן המאה ה-18 באיטליה, אומר:

והדבר מבואר מעצמו, שהמדרגה התכליתית, אשר היא תהיה סוף כל עילוי האדם, היא הנקבעת ראשונה, כי מאז התאצל הנשמה ממקורה, צריך שיהיה בחקקה השלימות היותר גדול שתוכל להגיע אליו בסוף הכל, אלא שיאמרו לה מלמעלה: לכו ומעטי את עצמך, עד אשר תשוב אל מקומה הראשון בהתעלותה על פי מעשיה. אך לא שבריאיתה ממועטת בתחלתה, ויהיה עילוייה מרובה אחריה, כי אין כל חדש תחת השמש, אבל הסדר הפך מזה, כי בכחה הגדול מאז תתאצל, אחר – ימעטו לה, עד אשר תשוב לאיתנה. ועל כל פנים – סוף המעשה תחילת המחשבה. על כן שלימות האדם הוא הנקבע ראשונה, ואחריו – מיעוטו, לשוב במעלות אשר ירד בו, להתעלות אל שלימותו כאשר הוחק לו מתחלה.

<sup>23</sup> ועוד בהרחבה בנושא זה, ראה הרב שג"ר, לוחות ושבירי לוחות: הגות יהודית נוכח הפוסט מודרניזם, אלון שבות 2013, עמ' 63-66. בפרק זה בספרו הרב שג"ר דן בשבירת הכלים הקבלית בהקשר לתהליכים הפוסטמודרניסטים שהוא מזהה בדורנו.

<sup>24</sup> במסגרת זו התייחסתי לדברי רמח"ל, אולם ברוח זו, עם הבדלים מסוימים, ניתן למצוא גם בדברי האר"י והרב קוק. לעיון נרחב בנושא זה ראו: י' אביב, 'היסטוריה צורך גבוה', משה בר-אשר (עורך), ספר היובל לרב מרדכי ברויאר: אסופת מאמרים במדעי היהדות, ירושלים תשנ"ב, כרך ב, עמ' 709-771.

[דעת תבונות, סימן פח]<sup>25</sup>

וכך גם בהתייחסו לבריאת אדה"ר:

ונמצא, שחידש מתחלה האדון ב"ה ההשפעה הצריכה להוויית האדם במציאותו השלם והמעולה, והרי זה מציאות עליון בכח אל האדם; ואחר כך רצה להשפיל מציאותו, שלא יהיה בעילוי הראוי לו, אבל פחות מזה, כדי שישאר לו מקום להשלים עצמו בהתעלותו אל המדרגה העליונה ההיא הראויה לו.

[שם, סימן קכו]<sup>26</sup>

דבריו של רמח"ל תואמים את המדרש שאנו עוסקים בו. המדרש מתאר את שלמותו של אדה"ר שלפני החטא במדרגה עליונה, במצב של "בכוח" שניתן לו מראש, זאת כדי שתובן מהות הנפילה ויחד עימה יסומן מראש מחוז החפץ שאליו יש לשאוף ולחזור במסגרת התיקון. אותו ניסיון ורצון בלתי פוסק לשוב אל ההוויה שלפני החטא הוא מהות חייו ועבודתו של האדם, כפי שמבטא זאת הרב קוק:

תקופת התווה בעולם, [...] שבאה אחרי הנפילה התהומית של האדם בחטאו, היא סיגלה, בכל שפלותה, את האדם להיות דורש את האור האלוקי. גם בהיותו במצב ירוד נורא ומגושם מאד [...] חתר האדם מחתרת גם במחשכים ואיך שהיה רוחו מעורפל, לא חדל לבקש את ההתקשרות האלוקית הטבעית כל כך לנשמתו.<sup>27</sup>

[שמונה קבצים, ח, פסקה קפח]

נראה כי מעבר להסתכלות על שעת הלידה כזמן של סכנה ושעת דין של שכר או עונש לאישה היולדת, הירושלמי קושר את שעת הלידה עם חטאה של חוה תוך בחינת הקשר המהותי ביניהם. המדרש בירושלמי מכיר במציאותו של החטא כחלק מהוויית הקיום האנושי, שהוטבעה בו עם חטאו של אדה"ר, אולם בה בעת הוא מכיר באחריות ובחובה של האדם לתקנו ובכך להשתתף באופן פעיל

<sup>25</sup> רמח"ל, ספר דעת תבונות: על יסודות האמונה, הנהגותיו ית"ש מראשית הבריאה עד תחיית המתים, תכלית האדם והבריאה, בני ברק תשנ"ח, עמ' עו-עז.

<sup>26</sup> שם, עמ' קטו. לעיון נרחב במשמעות חטאו של האדם הראשון ראו רמח"ל, שם, עמ' קז-קטז. כאמור, קיימת התאמה רעיונית בין המדרש בירושלמי שלפנינו לבין תפיסתו של רמח"ל בעניין חטאו של אדם הראשון. נושא נרחב זה דורש פיתוח רעיוני שלא כאן מקומו.

<sup>27</sup> גישה זו, באה לידי ביטוי גם בדבריו של האדמו"ר השלישי בחסידות חב"ד, ה'צמח צדק', וכן סבו, בעל התניא, וביאורם כפי שמובאים בחסידות מבוארת: "ומובן ופשוט ששבירת הכלים שבעולם התווה כך בכוונה תחילה, שכך הוא רצונו של הקב"ה שיהיה עולם כזה שהכלים לא יכילו את האורות הגדולים וישברו. והטעם לכך, שיהיה עולם גשמי שיהיה מלא קלפות, עולם שאין שם גילוי אלוקות ואור הקדושה מסתתר בו בתכלית, ובני ישראל על ידי עבודתם יגלו את אור הקדושה שבו [...] כי זהו סוד כל ענין מעשה התחוננים וזהו עבודתם שניתן להם [...] במה שנתן בתחלה מקום להתהוות הרע, וחזרתו לטוב הוא על ידי נשמות ישראל" (ר' מנחם מנדל שניאורסון, דרך מצותיך: הוא ספר טעמי המצוות, ניו יורק תשל"ג, מצוות המילה, חלק ב, פרק א).



בהמשכת מעשי הבריאה. לכן הירושלמי רואה ערך בעצם הניסיון האנושי להתמודד עם החטא ולתקנו. תיקון זה יבוא דווקא באמצעות האישה ועל ידה ויבחן דווקא בשעת הלידה. הירושלמי במדרש שלפנינו מקביל למעשה את שעת הלידה לשעת יצירת אדה"ר, וטוען כי האישה במעשה הלידה הופכת להיות שותפה פעילה וממשיכה לקב"ה בבריאת האדם בכך שהיא מביאה חיים חדשים לעולם. לשם כך, עליה לתקן את אותם יסודות בראשיתיים שהיא פגמה – ובכך היא זוכה להמשיך את מעשי הבריאה ולהתחבר למעשה הקב"ה, יוצר אדה"ר, תוך ניסיון אנושי להמשיך את אותו תהליך של תיקון שמטרתו להשיב את השלמות הבראשיתית למקורה.

#### ד. בין הירושלמי לבבלי

נפנה כעת לעיון במדרש שבבבלי שייערך תוך ציון ההבדלים הבולטים בינו לבין המדרש שבירושלמי שנידון לעיל.

משנה. על שלש עבירות נשים מתות בשעת לידתן: על שאינן זהירות  
בנדה, בחלה, ובהדלקת הנר.

גמרא. נדה מאי טעמא? אמר רבי יצחק: היא קלקלה בחדרי בטנה –  
לפיכך תלקה בחדרי בטנה. תינח נדה, חלה והדלקת הנר מאי איכא  
למימר?

כדרש ההוא גלילאה עליה דרב חסדא, אמר הקדוש ברוך הוא: רביעית  
דם נתתי בכם – על עסקי דם הזהרתי אתכם; ראשית קראתי אתכם –  
על עסקי ראשית הזהרתי אתכם; נשמה שנתתי בכם קרויה נר – על  
עסקי נר הזהרתי אתכם. אם אתם מקיימים אותם – מוטב, ואם לאו –  
הריני נוטל נשמתכם.

[בבלי שבת, לא ע"ב – לב ע"א]<sup>28</sup>

הדיון בבבלי מתחלק לשניים: בחלקו הראשון הבבלי מפריד בין נידה לשאר העבירות והוא מביא מדרש בשם ר' יצחק: "היא קלקלה בחדרי בטנה, לפיכך תלקה בחדרי בטנה". הביטויים "קלקלה" – "לפיכך תלקה", הם ביטויים קשים המתארים בלשון חד-משמעית את המעשה השלילי ואת הקשר הישיר שבין החטא לעונש. ומה רב ההבדל בין ה"לפיכך" שבירושלמי, שמזמין בעקבותיו את המצוות המתקנות, לבין ה"לפיכך תלקה" שבבבלי המזמין את העונש. דא עקא, יחסי גומלין אלו אינם נותנים טעם לשתי המצוות הנוספות – החלה והדלקת הנר, ומשום כך הבבלי מביא מדרש נוסף הבוחן את משמעות קיומן של שלוש מצוות אלו מנקודת מבט אחרת. מדרש זה שבבבלי שונה מהמקבילה בירושלמי בכמה נקודות מרכזיות:

<sup>28</sup> מקבילה למקור שלפנינו מופיעה בילקוט שמעוני, תורה, רמז לא. מעניין לציין כי במקור זה מופיע הנוסח הבבלי של המדרש, למרות שההקדמה לו מקבילה דווקא לסוגיה שבירושלמי.

1. המדרש שבבבלי לא עוסק כלל בחטאו של אדה"ר.<sup>29</sup> על פי המסורת בבבלי, שלוש המצוות הנזכרות אינן נבחנות בהקשר לבריאת אדה"ר, ואין במדרש שום רמז לחטא הקדמון ולתוצאותיו. אפילו בחלקו הראשון המדרש מדבר על "היא קלקלה"; המדרש נוקט בלשון סתמית המכוונת לקלקלתה של כל אישה בחטאה באשר "היא", ולא מתייחס דווקא לחוה. הבבלי באופן ניסוחו מרחיק את האישה מהאחריות הבלעדית לקיומן של המצוות הנזכרות. מצוות הפרשת חלה והדלקת הנר חלות גם על האנשים.<sup>30</sup> האישה אינה מושא הדברים, כדרך שמובא בירושלמי, אלא המדרש שבבבלי פונה בלשון רבים לעם ישראל ככלל וכפרט – "בכם", "אתכם", "אתם" ו"נשמתכם". מגמה זו מתחזקת גם לנוכח העובדה כי בבבלי בולט בחסרונו משפט הסיכום המופיע בירושלמי, המציין בפירושו "לפיכך מסרו מצות [--] לאשה".

2. כפי שראינו לעיל, על פי המדרש שבירושלמי המצוות נתנו לאחר החטא ככפרה עליו; ואילו על פי המדרש שבבבלי, המצוות הללו מבטאות את ייחודו של עם ישראל בהיותו נבחר על ידי הקב"ה. על כן הקב"ה מזהיר עליהן ואי-קיומן מחייב עונש: "רביעית דם נתתי בכם", "ראשית קראתי אתכם", "נשמה נתתי בכם". כנגד "רביעית דם"<sup>31</sup> – על עסקי נידה הזהרתי אתכם; כנגד הראשית שהיא כינוי לעם ישראל, כנאמר: "קִדְשׁ יִשְׂרָאֵל לָהּ רֵאשִׁית תְּבוּאָתָהּ"<sup>32</sup> – באה המצווה המכוונת לכולם של "רֵאשִׁית עֲרֹסְתֶכֶם חֶלֶה תְרִימוּ תְרוּמָה";<sup>33</sup> וכנגד הנשמה המכונה נר – "נֵר ה' נִשְׁמַת אָדָם"<sup>34</sup> – מכוונת מצוות הדלקת נרות שבת.<sup>35</sup> המדרש פונה לעם ישראל, אנשים ונשים כאחד: "קראתי אתכם", "נתתי

<sup>29</sup> אכן בנקודה זו הבבלי שונה אף מהמקבילות הנוספות: בראשית רבה, יז, ח; קהלת רבה, ג, יד; תנחומא, נח, א; תנחומא, מצורע, ט. כל המקורות הללו שונים זה מזה בפרטים מסוימים, אולם בכלם משולב באופן כלשהו חטאה של חוה. <sup>30</sup> עליו תמר במקום, עמ' ג, ד"ה לפיכך מסרו מצוות הנר לאישה: "אולם לפי הטעם הבבלי [...] נראה שאין אלו מצוות מיוחדות לאשה אלא שוה בהם האיש לאשה. ורק מפני שהנשים מצויות יותר בבית ועוסקות במלאכת הבית מצוות הן על הדבר הזה יותר מהאנשים, ויש לו לאיש להזהיר אותן על זה [...] וכן משמע בשבת [דף] כ"ג שאין לה לאשה שום זכות על מצוה זו יותר מהאיש [...] אבל כשהאיש רוצה להדליק הרשות בידו. ואכן בסידור רב עמרם גאון ובסידור רבי סעדיה גאון מזכירים סתם מצוות הדלקת הנר בשבת ולא מביאים כלל שזוהי מצווה המוטלת על הנשים דווקא [...] שבסלוניקי היו תלמידי חכמים מדליקין בעצמם נר שבת ולא הנשים...". וכן נמצא במשנה תורה, הלכות שבת, ה, ג. ובשולחן ערוך, אורח חיים, רסג, ג.

<sup>31</sup> רביעית הדם היא כמות הדם הקטנה ביותר הנחוצה לתחילת היווצרותו של האדם כך על פי רש"י, ומוסיף ומבאר הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ) בפירושו במקום, שחכמים הגיעו לקביעת שיעור זה מתוך קביעת שיעור הדם המצויה בעוברים בשלב מסוים של התפתחותם. משום כך, אפשר לקרוא לרביעית הדם, 'דם הנפש', שהיא כמות הדם הנחוצה לחיי האדם בראשיתם.

<sup>32</sup> ירמיהו ב, ג.

<sup>33</sup> במדבר טו, כ.

<sup>34</sup> משלי כ, כז.

<sup>35</sup> פרשנויות רבות ניתנו לסמליות של שלוש מצוות אלו. יש הרואים מצוות אלו כמכוונות כנגד שלושת כוחות הנפש – הטבעית, הרחוקת והשכלית, כך על פי פירושו של מהרש"א במקום. ברוח זו מפרש גם מהר"ל, הרואה את שלוש המצוות הללו כמכוונות לשלושת הכוחות שיש באדם – כוח גופני, כוח נבדל מהגוף אך מחובר אליו וכוח נבדל לגמרי מהגוף, ראו מהר"ל, חידושי אגדות, שבת, לא ע"ב. לעומת זאת, יש הרואים בהן כמייצגות את שלמות הבית וחיי המשפחה, שלמות החברה וקדושת עם ישראל, ראו ביאורו הנרחב של הרב קוק בעניין, עין איה, ירושלים תשנ"ד, שבת לא-לב, עמ' 162-

בכם", "הזהרתי אתכם". בלשון חריפה וחד משמעית מבטא המדרש שהשמירה על אותן מצוות הוא התנאי לעצם קיומנו.

3. ההבדל הרעיוני בין שני המדרשים בא לידי ביטוי גם בעיצוב התחבירי שלהם. כל אחד משני המדרשים בנוי ממשפטים מקבילים בעלי מבנה תחבירי זהה, אולם בהשוואת המבנים התחביריים של המשפטים קיים הבדל בעל משמעות רעיונית. המדרש בירושלמי בנוי על משפטים המכילים ארבעה חלקי משפט מקבילים המתארים תהליך: שלמות – עיגונה בכתובים – קלקול – תיקון. לעומת זאת, המשפטים במדרש בבבלי בנויים משני חלקי משפט החצוי לשניים, כאשר חלקו הראשון קשור למתן המצווה ואילו בחלקו השני מובאת אזהרה על שמירתה: "[...] נתתי (קראתי) בכם – על עסקי [...] – הזהרתי אתכם". המשפט המסכם מקביל לקודמיו, כשהוא מדגיש את התנאי והעונש: "אם אתם מקיימים אותם – מוטב; ואם לאו – הריני נוטל נשמתכם".<sup>36</sup> המשפטים החצויים והחזרה שלוש פעמים על הביטוי "הזהרתי אתכם", מבטאים יחסי גומלין קיצוניים וחדים של שכר ועונש. התנאי הינו חד-משמעי, ומידת הדין ניצבת חדה כתער בין המצווה לאי-קיומה, ללא פתיחת מרחב של תיקון. לאור ההבדלים הללו ניתן לקבוע כי מתבהרות המגמות השונות של שני המדרשים, בירושלמי ובבבלי. שני המדרשים מציגים תפיסות עולם שונות ביחס למקומו של החטא בעולם ולדרכי ההתמודדות איתו: האחת קוראת לעונש, ואילו השנייה קוראת לתיקון. אל מול התנאי החד-משמעי והמוחלט של הבבלי,<sup>37</sup> מודגשת עוד יותר המגמה של הירושלמי המחפש את המשמעות הפנימית של הנפילה ואת הדרך לתיקון ולכפרה<sup>38</sup> והיודע גם את הדרך הנעה בין "זגרמה לו מיתה" לבין "לפיכך מסרו לה". המדרש שבבבלי, לעומת זאת, לא מותיר שום דרך ביניים. לחטא ולנפילה אין מקום. העולם מתנהל על פי חוקיות של שכר ועונש – "אם אתם מקיימים אותם – מוטב, ואם לאו – הריני נוטל נשמתכם". המדרש משתמש במטבע לשון של תנאי חד-משמעי שלא ניתן להימלט מעונשו.

<sup>36</sup> היחס לשכר ולעונש על פי שני התלמודים הוא נושא רחב שיש לבחון ביסודיות ובוהירות רבה. מתוך העיסוק הצנוע שלי במקבילות הסיפורים מתחזקת אצלי ההנחה כי הבבלי במדרשו ובסיפוריו מצביע על קשר ישיר בין החטא לעונש. לעומת זאת, התלמוד הארץ-ישראלי, מתוך הסתכלות פנימית בעלת אופק רחב ומתוך מציאות ארץ-ישראלית מורכבת, בוחן את משוואת השכר והעונש בצניעות רבה תוך קבלת הבלתי מובן וההשלמה איתו. ניתן להביא לכך דוגמאות רבות, וראו למשל במקבילות הסיפור על נחום איש גמזו בירושלמי פאה, פ"ח ה"ח לעומת בבלי תענית, כא ע"א; וכן סיפור מותו של ר' עקיבא בירושלמי ברכות, פ"ט ה"ה לעומת בבלי ברכות, סא ע"ב.

<sup>37</sup> קו מחשבה זה של הבבלי בא לידי ביטוי במדרש נוסף העוסק באותו עניין: חנה, אמו של שמואל, עקרה ולא זוכה ללדת. על כך היא "תובעת" כביכול את הקב"ה שאינו מקיים את חלקו. על פי אותו עולם חתונ של שכר ועונש, חנה רשאית לתבוע את שכרה אם קיימה את חלקה בחוזה. "בעני אמתך, אל תשכח את אמתך, ונתתה לאמתך. אמר רבי יוסי ברבי חנינא: שלש אמתות הללו למה? אמרה חנה לפני הקדוש ברוך הוא: ריבונו של עולם, שלשה בדקי מיתה בראת באשה, ואמרי לה: שלשה בדקי מיתה, ואלו הן: נדה וחלה והדלקת הנר. כלום עברתי על אחת מהן?" (בבלי ברכות, לב ע"א). במדרש זה נתחלפו היוצרות. הנברא בא בטענות לבוראו. חנה היא התובעת כביכול את הקב"ה למשפט. בשם אותה תביעה חד-משמעית שתובע הקב"ה מבניו, בעולם של שכר ועונש שהכול מדוד בו, חנה יכולה לדרוש את המגיע לה.

<sup>38</sup> על כך ראו א' הכהן בל"ס, אורות הירושלמי, ירושלים תשס"ו, 'היחס אל המשבר', עמ' 114-115. הרב בל"ס טוען כי הרעיון שכל משבר הוא קרש קפיצה לעלייה נשגבה יותר הוא רעיון בולט בירושלמי, והוא מביא לכך מספר דוגמאות מתוך מסכת תענית, למשל: פ"א ה"א; פ"ב ה"ד; פ"ג ה"ו.

ברקע המדרש שלפנינו מהדהדים מדרשים בבליים נוספים המקבילים לו מבחינה רעיונית ולשונית: על פי המדרש שבבבלי, לפני לידתו של האדם, אומרים לו: "והוי יודע שהקב"ה טהור ומשרתיו טהורים, ונשמה שנתן בכך טהורה היא. אם אתה משמרה בטהרה – מוטב, ואם לאו – הריני נוטלה ממך".<sup>39</sup> וכך לשונו של הבבלי גם בהקשר למתן תורה: "אם אתם מקבלים את התורה – מוטב, ואם לאו – שם תהא קבורתכם";<sup>40</sup> או – "אם ישראל מקבלים התורה – אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו".<sup>41</sup> ושוב, גם בנושא מרכזי זה של מתן תורה, אין למשפטי תנאי אלו מקבילה במדרשים העוסקים במתן תורה המופיעים בירושלמי.<sup>42</sup> סביר להניח שעורכי הירושלמי והבבלי הכירו את המדרשים המובאים בשני הקבצים,<sup>43</sup> אולם כל אחד מהם בחר מתוך כוונה תחילה לשבץ בכל קובץ את המדרשים המבטאים את תפיסת עולמו.<sup>44</sup> וכך, ניתן לראות הבדלים עקביים באופן שבו הירושלמי והבבלי דנים בחטא העגל (המובא בהקשר למתן תורה) ובחטא אדה"ר. הבבלי מעמיד בצורה חדה את החטא והעונש: "אם אתם מקיימים אותם – מוטב, ואם לאו – הריני נוטל נשמתכם".<sup>45</sup> לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי חוזר גם כאן רעיון השבירה והתיקון,<sup>46</sup> ועל פי המדרשים בירושלמי, חוה פגמה בכריאה הראשונה המושלמת, בדומה לחטא העגל שפגם בקבלת לוחות

<sup>39</sup> בבלי נידה, ל ע"ב.

<sup>40</sup> בבלי שבת, פח ע"א; בבלי עבודה זרה, ב ע"ב.

<sup>41</sup> שם ושם.

<sup>42</sup> ירושלמי תענית, פ"ד ה"ח. ראוי לציין כי קובץ המדרשים המופיעים בבבל ביחס למתן תורה (בבלי שבת, פח-פט) לא מופיעים בירושלמי, ולהיפך, למדרשים המופיעים בירושלמי ביחס למתן תורה, אין מקבילות בבבלי.  
<sup>43</sup> דרכי היצירה והמסירה של אגדות חז"ל העסיקו חוקרים רבים. ההנחה המקובלת כיום בין החוקרים היא כי עורכי הקבצים השונים שאבו ממקור אגדי קדום, וכל עורך עיבד אותו לפי צרכיו. עוד בסוגיה זו ראו: ל' מוסקוביץ, 'היחס בין התלמוד הירושלמי לבין ויקרא רבה: בחינה מחודשת', דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, ג(1) (תשנ"ד), עמ' 38-31; ח' אלבק, מדרש בראשית רבא: על פי כתב יד בכריטיש מוזיאום, עם שינויי נוסחאות משמונה כתבי יד אחרים ומדפוסים ראשונים ופירוש מנחת יהודה, ירושלים תשנ"ו, חלק ג, מבוא, עמ' 66 ואילך; מ' מרגליות, מדרש ויקרא רבה: יוצא לאור על פי כתבי יד ושרידי הגניזה, עם חילופי נוסחאות, הערות וביאורים, ניו יורק וירושלים תשנ"ג, חלק ה, מבוא, עמ' 17 ואילך; ע' מאיר, סוגיות בפואטיקה של סיפורי חז"ל, תל אביב תשנ"ג, עמ' 120. מכל מקום, בדיון שלפנינו סביר להניח שעורכי הירושלמי הכירו את המקורות במכילתא דרשב"י, פרקים יט-כ, וספרי דברים, פיסקא שמג, שהם מדרשי תנאים הקדומים לירושלמי, ובכל זאת לא השתמשו בהם.

<sup>44</sup> במסגרת מאמר זה לא ניתן להרחיב בהשוואת מקבילות הירושלמי והבבלי העוסקים בחטא העגל ומתן תורה. במקום אחר עסקתי בהרחבה בהשוואה שבין הירושלמי לבבלי ביחס למתן תורה והפרק יראה אור בספר שאני עמלה על כתיבתו. די אם אציין כי גם בנושא זה כל אחת משתי המסורות ממשיכה את אותו קו מחשבה יסודי שראינו בהתייחסות לחטאה של חוה – דבר המעיד על מלאכת עריכה מחושבת ועקבית הנשארת נאמנה לתפיסת העולם שלה.

<sup>45</sup> בבלי שבת, לב ע"א.

<sup>46</sup> מתוך העיון בסיפור חטא העגל בירושלמי בתענית פ"ד ה"ח, עולה כי התורה בתוכניתה המקורית ניתנה מידי הקב"ה מתוך רצון לחלוקה שווה בין שמים וארץ. שבירת הלוחות אינה מתפרשת כעונש, אלא כתוצאה מתבקשת מתוך חטא העגל. יחד עם זאת, דבקו ותחנוניו של משה להוריד את התורה לארץ, מורידה לוחות שניים שבהם שוב שותפים (באופן שונה) א-להים ואדם. פעולתו זו של משה היא גולת הכותרת של כל מעשיו, והיא זו שלפי הירושלמי, חותמת את מפעלו ואת הפסוק האחרון בתורה: "וגברה ידו של משה וחטפן ממנו הוא שהכתוב משבחו בסוף ואומר 'לכל היד החזקה' (דברים לד, יב) – ייא שלמא על ידה דגברת עליה מינאי" [קרבן העדה: "הקב"ה משבחו ואומר יהא שלמא (שלום) ליד דגברה יותר ממני"]. כלומר, גם במדרש זה, מצוי מצב אידיאי, שבירה ותיקון. עיון נרחב ומדוקדק במדרש זה, יובא אי"ה בספרי שאני עמלה בכתיבתו.

הראשונים האלוקיים. אך עם זאת ולמרות זאת, בתיקון החטא החוטאים הופכים להיות שותפים פעילים לקב"ה ומשתתפים בשכלול העולם.<sup>47</sup>

בדרך דומה, אם כי לא בהקבלה מילולית, ניתן לראות את ההבדל שבין שתי המסורות גם ביחס למשמעותו של יום הדין.<sup>48</sup> יום הדין בירושלמי לא עוסק בפנקסאות הפרטית של חישוב ועיתוי של חטא ועונש, גזר דין, מחילה ותשובה; לא תפיסה צרה של התחשבנות של שכר ועונש היא זו שעומדת במרכזו של יום הדין. על פי הירושלמי, ביום הדין אנו נבחנים האם השכלנו להיות שותפים של הקב"ה ולהמשיך את שכלול העולם בעזרת הכלים שהקב"ה נתן לנו; האם הצלחנו להוציא מהכוח אל הפועל את הייעוד שהקב"ה ייעד לנו; האם כבניו של הקב"ה אכן אנו ממלאים את התפקיד והמטרה שלשמה באנו לעולם.<sup>49</sup>

ואולי ברובד רעיוני נוסף, בקו התפר שבין המסורת הארץ-ישראלית לזו הבבלית, נבחנות זו לצד זו באופן עקבי שתי גישות – הנקראות בפי הרמח"ל 'הנהגת השכר ועונש' ו'הנהגת הייחוד'. הנהגת השכר והעונש היא הנהגה הגלויה, הנהגת המשפט שהוא דרך השכר והעונש הפועלת בעולם של טוב ורע, והיא שופטת כל פרט ופרט וגומלת אותו על פי מעשיו, לטוב או לרע; לעומת זאת הנהגת הייחוד היא הנהגה הנסתרת של העולם, ההולכת אל התכלית של השלמות הכללית ודואגת לתיקון הבריאה בכללותה.<sup>50</sup>

<sup>47</sup> כפי שמבטא זאת הרב קוק: "למה באה השבירה? לפי שהאלוקות נותנת לפי כוחה והמקבל מוגבל הוא [...] ואף על פי שלא יוכל המקבל הנברא לקבל כי אם שישבר לגמרי, ויבנה בתשוקתו לשוב למקורו הבלתי גבולי [...] ובוזה יעשה הנברא את עצמו, ויהיה במדרגת השלימות של הבורא, ויתעלה ממעל לגבול של הנברא." (הרא"ה קוק, אורות הקודש, ירושלים תשמ"ה, חלק ב, עמ' תקכ"ז).

<sup>48</sup> ירושלמי ראש השנה, פ"א ה"ג, ולעומתו – לא בהקבלות מילוליות (שאינן קיימות, כאמור), אלא בהקבלות העוסקות באותם נושאים – ראו בבלי ראש השנה, טז ע"ב – יט ע"א.

<sup>49</sup> כאמור, אין השוואה של מקבילות, משום שהתכנים שונים, ויש ללמוד כל מקור לגופו. די אם נעיר כי המדרש המסיים את תיאור יום הדין שבירושלמי עוסק ב"מתנות" שהקב"ה הוריש לנו כדי שנמשיך לפתח את מעשי הבריאה, ועל זאת אנו נידונים ביום הדין. "ר' קריספא בשם ר' יוחנן: לשעבר 'אלה מועדי ה', מיכן ואילך 'אשר תקראו אותם' (ויקרא כג, ד). א"ר אילא: אם קריתם אותם – הם מועדי, ואם לאו – אינן מועדי. אמר ר' סימון כתיב: 'רבות עשית אתה א-להי נפלאותיך ומחשבותיך אלינו' (תהילים מ, ו) – לשעבר רבות עשית, מיכן והילך נפלאותיך ומחשבותיך אלינו. א"ר לוי: למלך שהיה לו אירלוגין, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי יוסה בר חנינה: למלך שהיה לו שומרה, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי אחא: למלך שהיה לו טבעת, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר רבי חיה בר בא: לנגר שהיה לו כלי נגרות, כיון שעמד בנו – מסרה לו. אמר ר' יצחק: למלך שהיה לו אוצרות, כיון שעמד בנו – מסרה לו. ורבנן אמרי: לרופא שהיה לו נרתיק של רפואות, כיון שעמד בנו – מסרה לו". ראו גם ירושלמי ראש השנה, פ"א ה"ג.

<sup>50</sup> ראו דעת תבניות, סימן קנב, עמ' קנ; סימן קסו, עמ' קפד-קפה ואילך. נושאי יסוד אלו מצאו את ביטויים בתורת הקבלה והחסידות. ואכן רב המשותף בין גישתו של הירושלמי לתורות שהתפתחו בוותר ובספרות הקבלה והחסידות. נושא חשוב זה דורש מחקר מעמיק בפני עצמו, אך ראו לעת עתה, א' הכהן, 'התלמוד הירושלמי וחכמת הח"ן', מחניים 6 (תשנ"ד), עמ' 51-60. מאמר זה סוקר את זיקתה של חכמת הנסתר וספרות הקבלה לתלמוד הירושלמי ולחכמים שעסקו בו, כגון קשרים לשוניים ושמות החכמים הנזכרים. הירושלמי, וגם זוהר, מתהלכים באותם מקומות בגליל, מדברים אותה שפה, עוסקים במעשה מרכבה, זוהר מכיר ומוזכר את הירושלמי במאמריו, ובהמשך, מקובלי ירושלים וצפת שחיו במאה ה-16 (דוגמת ר' מנחם לונזאנו ור' אלעזר אזכרי), עסקו בתלמוד הירושלמי, חיברו עליו פירושים ושיקעו בכתיבהם הקבליים מקורות מסוגיותיו. מעט מן המעט מכך ניסינו להראות בדיון זה (וכאמור, דעה זו מתחזקת בעיקר לנוכח היעדרותם של מדרשים אלו בתלמוד הבבלי).

שתי הנהגות אלו אינן שתי הנהגות הפכיות ומתנגדות, אלא אדרבה, העיקר היא הנהגת התיקון הכללי (הנהגת הייחוד); אלא שידע האדון ב"ה בחכמתו הנשגבה, לסדר חוקי שכר ועונש ראויים לשמש כל זמן סיבוב ההנהגה הזאת, ויהיו חוקים מתייחסים ונאותים ומשתווים בתוכיותם אל גלגולי ההנהגה של התיקון. ועל כן לא תצא ההנהגה של שכר ועונש חוץ ממרכז הנהגת התיקון הכללי, אדרבא, הנה היא משתווה אליה ומתחברת עמה, ודברי ההנהגה של התיקון עצמה, יימשכו ויבואו בדרכי השכר והעונש.<sup>51</sup>

[דעת תבונית, סימן קע, עמ' קצד]

הנהגת השכר ועונש והנהגת הייחוד הן פניה השונים של אותה השגחה אלוקית, אולם הראייה האופקית הרחבה הבוחנת את משמעותם של האירועים בהקשרם הרעיוני, האמוני וההיסטורי הנרחב ביותר היא נחלתה של תורת ארץ ישראל, כפי שעלתה מתוך מציאות חייה והווייתה הקיומית. ה"כאן והעכשיו" יקבלו את עונשם או שכרם, אולם יש לראותם כחלק מתהליך אלוקי שיש לו שבירה ותיקון, נפילה וייעוד, ויש לו יד מכוונת. בתהליך זה האדם אינו רק נברא העושה את רצון בוראו ועל כך הוא נשפט ומקבל את ענשו, אלא הוא שותף במפעל האלוקי וככזה הוא לוקח אחריות על מעשיו. האדם "גרם" לחטא, ו"לפיכך" הוא זה שעליו לתקנו מאותו מקום שקלקל ובאותם כלים שבהם נצטווה על ידי הבורא, כשהמטרה היא לא רק הענשת החוטא אלא הכרת חלקו של האדם בתהליך התיקון ששייב לעולם את דמו, חלתו ואורו הראשונים.

<sup>51</sup> לעיון נרחב בתפיסה זו והשוואתה לתפיסותיהם של האר"י והרב קוק, ראו במאמרו של י' אביב"י (לעיל, הערה 24). ואכן, גישתו זו של הירושלמי מעוגנת היטב בתפיסה הקבלית.