

מה בין ראייה לשמיעה?

**ניתוח טקסטואלי ורעיוני של יחסי הגומלין בין הסוגיות ההלכתיות
והאגדיות המרכיבות את יחידת הפתיחה של מסכת חגיגה בתלמוד הבבלי**

יצחק בן דוד

תוכן העניינים

3	פתיחה
	פרק א: ניתוח טקסטואלי של יחידת הפתיחה
7	סעיף א: הסוגיה ההלכתית הראשונה
22	סעיף ב: הסוגיה האגדית הראשונה
31	סעיף ג: הסוגיה ההלכתית השנייה
34	סעיף ד: הסוגיה האגדית השנייה
36	פרק ב: רקע מקראי
45	פרק ג: ניתוח רעיוני של הממצא הטקסטואלי לאור הרקע המקראי
54	סיכום

פתיחה

מבוא מתודולוגי

הטקסט התלמודי הוא מארג עשיר ומגוון של מסורות הלכתיות, משא ומתן ביחס אליהם, קטעי מדרש, אגדה, וכן יחידות סיפוריות. לעיתים חלק מן הסוגות הספרותיות הללו מוצאות את מקומן במסגרת יחידה טקסטואלית אחת שמארגנת אותם באופן ברור לכדי מערך בעל רצף ומשמעות. אך יחד עם זאת, הגיוון של הטקסט התלמודי משתקף גם במסגרת העושר הקיים במרחב הבין סוגיית. בהקשר זה עולה שאלת מפתח, שמחקר התלמוד לא הרבה לעסוק בה: מה מידת הקשר הקיים בין סוגיות שונות המופיעות זו לצד זו. באיזו מידה המבנה שבתוכו כלולות יחידות 'סגורות' המתוחמות באמצעות המהלך ההגיוני שמעצב אותן, טעון באמירה בעלת משמעות המתגלמת באמצעות היחסים הפנימיים שבין חלקיו השונים. שאלה זו עולה הן ביחס לסוגיות שמכילות בעיקר חומר משפטי המופיעות בסמיכות, והן ביחס ליחידות תוכן השייכות לסוגות ספרותיות נבדלות. האם, למשל, יש ליחס משמעות להופעתה של סוגיה אגדית ארוכה כשהיא מופיעה במרחב טקסטואלי שמנתח נושא הלכתי כלשהו?

שאלה נלווית לשאלה זו היא עד כמה הזיקה בין יחידות התוכן ה'סגורות' - במידה שזו אכן קיימת - משפיעה ומעצבת את מרכיביה. כלומר, האם שיקול הדעת של העורכים בהנחתן של סוגיות בסמיכות זו לזו הוא מהלך שמתבצע במנותק ולאחר עריכתן הפנימית של הסוגיות עצמן, או שמא המרחב הטקסטואלי הרחב יותר תופס את מקומו בעיצוב החומר התלמודי בשלב ראשוני יותר של עיצוב הטקסט, ובאופן כזה שהוא משפיע על עיצובן ועריכתן הסופית של יחידות המשנה היוצרות אותו.

לשם הבהרה, ניתן לצייר שלוש תמונות פרדיגמטיות שונות לגבי אופן פעולתם של העורכים בכל הקשור ליחס שבין הסוגיה הבסיסית לבין ההקשר הטקסטואלי הרחב יותר שבו היא נמצאת:

א. המרחב הטקסטואלי היחיד שהוא בעל משמעות ספרותית הוא היחידה הסגורה של הסוגיה האורגנית. המיקום של הסוגיה בתוך ההקשר הרחב יותר נקבע על רקע שנע בין מקריות, אסוציאטיביות, שיקולי עריכה טכניים, והרצון לעקוב אחר החומר התנאי המתפרש במסגרתן של הסוגיות האורגניות.

ב. הסוגיות האורגניות נערכות ונחתמות מתוך שיקולים פנימיים, ובמנותק מהקשר טקסטואלי רחב יותר, שיתכן שכלל איננו קיים בשלב עריכת הסוגיות ויצירתן. רק בשלב שני סוגיות אלו משובצות בתוך מרחב טקסטואלי מתוך התחשבות בתוכן, כך

שהמרחב הטקסטואלי בתוכו הן מונחות מעניק להן אולי מימד נוסף של משמעות, אך אינו משפיע על תוכנן.

ג. המרחב הבין סוגייתי קיים כשלד מבני של הסוגיות האורגניות, כך שחלק מסוים מתהליך הגיבוש והעיצוב של הסוגיות האורגניות מתבצע מתוך מודעות למרחב הטקסטואלי הכולל, שמשפיע מצידו על צורת עריכתן הסופית של הסוגיות.

מבחינה הגיונית השאלה הראשונה, אודות עצם קיומו של קשר תוכני משמעותי בין סוגיות סמוכות, קודמת לשאלה השנייה העוסקת במידת השפעתו של קשר זה על עיצובן הפנימי של הסוגיות. שכן, ראשית יש לברר האם מבחינת עורכי הטקסט התלמודי קיים בכלל קשר בעל משמעות בין סוגיות סמוכות, ורק משעה שענינו בחיוב על שאלה זו יש טעם להמשיך ולברר האם קשר זה מקרין ומשפיע על עיצובן הספרותי והתוכני של היחידות שמקיימות אותו.

אך מבחינה מעשית, ניתן בהחלט להפוך את סדר השאלות. במידה שניתן להראות כי יחידות תוכן סגורות לכאורה, משפיעות על המרחב הטקסטואלי שבו הן נמצאות, ומושפעות ממנו, הרי שיש בכך אינדיקציה ממשית לכך כי הנחתן של שתי סוגיות זו לצד זו אכן משקפת זיקה תוכנית ממשית והיא מכוננת יחידה ספרותית רחבה יותר שהסוגיות האורגניות מהוות את יחידות המשנה שלה.

בחיבור זה ברצוני לנתח יחידת טקסט מתוחמת אחת בתלמוד הבבלי ולבחון דרכה את השתקפויותיהן של השאלות הכלליות אותן הצבתי כעת. דומני שבכך יש תרומה לבירור השאלות הללו גם בהקשר הרחב יותר של מדיניות העריכה של התלמוד הבבלי, ואופן פעולתה.

חגיגה - מבוא

מסכת חגיגה היא המסכת העיקרית במשנה שעוסקת במצות העלייה לרגל לבית המקדש בשלושת הרגלים. משניות המסכת פורסות תמונה רחבה בנוגע להיבטים שונים הקשורים במצוה זו, על שני מרכיביה: חובת ההגעה לבית המקדש מחד, וחובת הבאתם של הקרבנות השונים מאידך.

המשנה הראשונה במסכת פותחת בהגדרתה של קבוצת האישים החייבים במצות ראייה¹:

”הכל חייבים בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן וטומטום ואנדרוגינס נשים ועבדים שאינן משוחררים החיגר והסומא החולה והזקן כל שאינו יכול לעלות ברגליו”

¹ הציטוט ממשנת חגיגה כאן ולאורך החיבור כולו הוא על פי כתב יד קויפמן.

האופן שבו מגבשת המשנה את קבוצת החייבים היא על דרך השלילה: לאחר שבמשפט הפתיחה של המשנה נקבע כי 'הכל חייבים בראיה', מונה המשנה את קבוצת האישים (אחד עשר במספר) שפטורים מן המצוה.

קטע פותח זה של משנת חגיגה, מהווה בסיס ליחידה טקסטואלית רחבה הפותחת את מסכת חגיגה בתלמוד הבבלי. יחידה זו מתוחמת בכך שנושא עיסוקה הוא הפיסקה הפותחת של משנת חגיגה, אותה ציטטנו לעיל, המונה את רשימת הפטורים ממצות ראיה. היחידה מסתיימת בשלהי דף ה, ע"ב בנקודה שבה עוברת הגמרא לדון במשפט הבא של המשנה: 'אי זה הוא קטן כל שאינו יכול לרכוב על כתיפו שלאביו'.

במסגרת יחידה זו דנה הגמרא בפטורים השונים המופיעים במשנה, וכן גם בכמה פטורים שלא מצוינים בה, כאשר העיסוק באישים השונים הפטורים מן המצוה, מהווה את מסגרת הדיון הרחבה של כלל הסוגיות המשולבות בה.

התמקדותה של היחידה הטקסטואלית הראשונה במסכת בפרטי הגדרים של אלו שפטורים ממצות הראיה נעוצה לדעתי במשמעות העקרונית שיש לעיסוק באישים הפטורים מן המצוה, וזאת מפני שעיסוק זה נובע מתפיסתנו את הגדרותיה הבסיסיות של המצוה, ומקרינ עליהן. העובדה שאדם מסוים פטור ממצוה מסוימת משקפת את העובדה שהוא איננו יכול לממש היבט מסוים של המצוה, שהוא חיוני להגשמתה. העיסוק בפרטיו ובהיקפו של כל פטור, משקף מצידו את החשיבות היחסית שיש לייחס לדרישה היסודית שהפטור המסוים מהווה את הנגזרת שלה, ביחס לשאר מרכיבי המצוה.

ניקח לדוגמא את הפטור של הסומא. הקביעה הנורמטיבית שגלומה בפטור זה היא שרק מי שיכול לראות מחויב להשתתף במצות הראיה. קביעה זו משקפת את התפיסה שיכולת הראיה הפיזית מהווה מרכיב משמעותי במסגרת המצוה. ממילא, מי שיכולת זו לא מתקיימת בו - לא יכול לקיים את המצוה באופן מלא, ולכן הוא פטור ממנה. מכאן ואילך ניתן לקבוע כי הרחבתו והעמקתו של פטור הסומא תשקף או תכונן גישה שמעצימה את החשיבות של יכולת הראיה במסגרת מצות העלייה לרגל, ואילו צמצומו של הפטור ישקף את התפיסה ההפוכה, שלפיה אין חשיבות מרובה ליכולת הראיה הפיזית במסגרת קיומה של מצות הראיה.

מבחינה זו, ניתן לראות בעיסוק בפרטי רשימת הפטורים ביחידת הפתיחה של המסכת מעין אנליזה של התכנים והדגשים השונים שמרכיבים את מצות הראיה, ומעצבים את דמותה.

מבנה החיבור

החיבור מחולק לשלושה פרקים.

בפרק הראשון מוצג ניתוח טקסטואלי של ארבעת הסוגיות המרכיבות את יחידת הפתיחה של המסכת, כפי שזו הוגדרה לעיל. פרק זה מחולק לארבעה סעיפים (1-4) שכל אחד מהם עוסק באחת מסוגיות המשנה המרכיבות את יחידת הפתיחה הזו, על פי סדר הופעתן במסכת. הסעיפים הראשון והשלישי מנתחים יחידות הלכתיות, ואילו הסעיפים השני והרביעי מנתחים את היחידות האגדיות שמופיעות מיד לאחר כל אחת משתי היחידות ההלכתיות. בשלב זה אני מתמקד בקריאה צמודה ובניתוח של כל אחת מהיחידות כשלעצמה, מבלי לעמוד על המשמעות הרחבה של ניתוח זה.

במסגרת הפרק הראשון, מתגלה הקשר שיוצרת הסוגיה בין מצות הקהל למצות ראייה. **הפרק השני** עוסק בניתוח תמציתי של הרקע המקראי של מצוות ראייה והקהל, וכן של יחסי הגומלין ביניהן.

בפרק השלישי נעשה ניסיון לבאר, לאור הממצאים הטקסטואליים שהוצגו בפרק הראשון, ולאור התשתית המושגית שנבנתה בפרק השני, את משמעות העומק של המהלכים שבוצעו ביחידת הפתיחה של המסכת. במסגרת זו, מתבררים גם יחסי הגומלין הטקסטואליים והרעיוניים בין הסוגיות השונות שיוצרות את יחידת הפתיחה של המסכת.

כפי שיתברר בפרק זה, חשיפתן של יחסי הגומלין בין הסוגיות ההלכתיות והאגדיות (ובעיקר בין הסוגיה הראשונה והשנייה) מסייעת לעגן את המשמעות הרעיונית שאנו מייחסים למהלכים ההלכתיים, בממצא הטקסטואלי הממשי שעולה מן הסוגיות.

פרק א: ניתוח טקסטואלי של יחידת הפתיחה

1. הסוגיה ההלכתית הראשונה

א

משפט הפתיחה של משנת חגיגה הוא: 'הכל חייבין בראיה'. קטע הפתיחה הבבלי למסכת עוסק בשאלה מיהו האדם שבאה לרבות המילה 'הכל'. יש כאן מעין מהלך דרשני שטקסט הבסיס שלו הוא המשנה. המשנה הגדירה שמבחינה נורמטיבית כולם חייבים במצות ראייה, מלבד רשימת החריגים שמפורטת בה. 'דרשת' הבבלי את לשון המשנה מניחה כי ההגדרה הכוללנית הפותחת את המשנה לא באה רק כדי להוות רקע לרשימת החריגים שמופיעה בעקבותיה, אלא היא בעלת מטען נורמטיבי פרטני בפני עצמה - היא נועדה לרבות מקרה קצה מסוים, שבלעדיה לא ניתן היה לדעת בוודאות שהוא אכן כלול בקבוצת החייבים.

נציע ראשית את לשון קטע הפתיחה², כשהוא מחולק על ידינו לפיסקאות המשנה שמרכיבות

אותה.

[ב, ע"א]

הכל חייבין בראיה וכו'

1. הכל לאיתויי מאי לאיתויי מי שחציו עבד וחציו בן חורין

1-א. ולרבינא דאמר מי שחציו עבד וחציו בן חורין פטור מן הראיה הכל לאיתויי מאי

2. לאיתויי חגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני

2-א. הניחא למאן דאמר כולן תשלומין זה לזה אלא למאן דאמר כולן תשלומין לראשון

לאיתויי מאי

3. לאיתויי סומא באחת מעיניו

3-א. ודלא כי האי תנא דתניא יוחנן בן דהבאי או' משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו

² הציטוט כאן, ולאורך החיבור כולו הוא על פי כתב יד מינכן 6 של בבלי חגיגה, שנחשב לכתב היד המובחר של מסכת חגיגה. זאת למעט פתיחת חלק מן הקיצורים, פיסוק, חלוקה לפסקאות, ותיקון שיבושים מובהקים שנפלו בו.

פטור מן הראיה שנ' יראה כדרך שבא לראות כך בא לראות מה לראות בשתי עיניו

אף לראות בשתי עיניו

4. ואי בעית אימא לעולם כדאמרת מי שחציו עבד וחציו בן חורין

4-א. ודקא קשיא לך [הא] דרבינא לא קשיא כאן במשנה ראשונה כאן במשנה אחרונה

דתנן מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי בית הלל אמרו להן בית שמאי תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אינו יכול בת חורין אינו יכול יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנ' לא תהו בראה לשבת יצרה אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר חוב על חצי דמיו וחזרו בית הלל להודות כדברי בית שמאי

הקטע מורכב משלוש הצעות ריבוי שונות. הסוגיה דוחה את שתי הצעות הריבוי הראשונות, בגלל התנגשותן עם מסורות ההלכה של האמוראים, ומאמצת את הצעת הריבוי השלישית. לבסוף, חוזרת הסוגיה להצעת הריבוי הראשונה וקובעת שניתן לקבלה לצד ההצעה השלישית ('ואי בעית אימא...'), וזאת מתוך התחשבות בשינוי דעתם של בית הלל בנוגע למעמדו של חצי עבד וחצי בן חורין.

ידם המכוונת של עורכי הסוגיה ניכרת כאן לעין. על פני השטח נראה כי הרקע לדחייתם של שתי הצעות הפירוש הראשונות הוא אי התיישבותם עם מסורות הלכתיות קיימות: ההצעה הראשונה ביחס לחצי עבד נדחית מפני מסורתו של רבינא הקובע כי חצי עבד פטור ממצות ראייה, וכך גם ההצעה השנייה שנדחית מכיוון שחיובו של חיגר שנתפשט ביום השני תלויה ועומדת במחלוקת אמוראים (לקמן ט.). אמנם, גורלה של ההצעה השלישית מלמד כי סוג אחר של שיקולים מנחה את דרכו של בעל הסוגיה. שכן, הסוגיה לא נרתעת מלקבל את ההצעה שלפיה לשון המשנה בא ללמד כי הסומא באחת מעיניו חייב בראיה, למרות שהיא עומדת בסתירה חזיתית למסורת תנאית מפורשת הפוטרת את הסומא באחת מעיניו³ על סמך דרשת הפסוק, וזאת מבלי שהסוגיה תציג כל מסורת תנאית או אמוראית מפורשת החולקת עליה.

³ כוונתנו כמובן להלכה שמובאת בסוגיה על ידי רבי יוחנן בן דהבאי ובשמו של רבי יהודה הקובע כי הסומא באחת מעיניו פטור מן הראיה, על סמך דרשת הפסוקים. מסורת זו מובאת באותה לשון גם בסוגיות בבליות נוספות (חגיגה ד, ע"ב; סנהדרין ד, ע"ב; ערכין ב, ע"ב). לעומת זאת, במקורות ארץ ישראל אין כל זכר לדיון אודות סומא באחת מעיניו. דינו של רבי יוחנן בן דהבאי אמנם מצוטט כמה פעמים במקורות אלו, אך תמיד בהקשר לעצם הפטור של הסומא, וללא קשר לעניין הסומא באחת מעיניו. לעיתים ההלכה מובאת בשמו של ריב"ד יחד עם הדרשה הגולמית

בסיכומו של הקטע, דווקא הקביעות ההלכתיות שעומדות בסתירה חזיתית למסורות ההלכתיות הקיימות נשארות כעמדות לגיטימיות בפירוש מילת 'הכל' שבמשנה: הן ריבוי של חצי עבד המנוגד לעמדת רבינא⁴, והן ריבוי של הסומא באחת מעיניו המנוגד לעמדה התנאית המפורשת של רבי יוחנן בן דהבאי. מנגד, דווקא העמדה ההלכתית שנתמכת על ידי אחד מהאמוראים, היא שנדחית על ידי בעל הסוגיה, מכוח העמדה האמוראית החולקת עליה.

מבחינה זו נראה כי הסוגיה עצמה מלמדת באמצעות מסקנתה, כי לא השיקולים הגלויים שעולים בה הם אלו שמעצבים את הכרעותיה ההלכתיות ואת מערך הדינים שהיא מציעה להסמך על המילה 'הכל'.

משעה שהראינו כי לא מידת ההתאמה או הסתירה שקיימת בין הקביעות ההלכתיות המוצעות לבין המסורות ההלכתיות הקיימות היא שמעצבת את מהלכה של הסוגיה, הרי שעלינו לבחון את תוכן של ההצעות השונות, ולנסות להעריך באמצעות מישור זה את מגמותיו של בעל הסוגיה.

הסוגיה מתייחסת לשלושה אישים שבמשנה נקבע כי הם פטורים ממצות הראיה: עבד, חיגר וסומא⁵. ביחס לכל אחד משלושת האישים הללו הסוגיה לא עוסקת בדין הבסיסי שהוא ידוע ומוסכם, אלא מתמקדת במקרי גבול שלהם ובוחנת האם הפטור כולל גם אותם.

מ'ראה' (תוספתא פ"א, ה"א), לעיתים בלעדיה (ירושלמי פ"א, ה"א ובמקבילות [שבת פ"ט, ה"ג; יבמות פ"ח, ה"א]), ולעיתים גם כדרשה סתמית ללא כל אזכור של שמו (מכילתא משפטים פ"כ, עמ' 333, ובמכילתא דרשב"י שם). המסורת הבבלית הייחודית בנוגע לדינו של רבי יוחנן בן דהבאי שלפיה דרשתו עוסקת במעמדו של חצי סומא, ולא בסומא עצמו, משתלבת היטב במערך הכולל של הסוגיה הבבלית, שכפי שנראה להלן, בוחנת את מעמדם של כמה וכמה מקרי קצה של פטורים חלקיים וחצויים (בנוסף לחצי עבד וחצי סומא המופיעים בסוגייתנו, להלן ישנו דיון גם ביחס לחצי חיגר ולחצי חרש). לא מן הנמנע שהסבת תוכנה של המסורת ההלכתית והדרשנית הנמסרת משמו של רבי יוחנן בן דהבאי, קשורה בשיקולי העריכה והעיצוב הכלליים יותר של הסוגיה הבבלית, שבחלקם נגענו כבר בדברינו בפנים.

יש לציין גם כי הסבת דינו של רבינא, השפיעה כנראה גם על דרשה נוספת שמופיעה בבבלי. בסוגיה לקמן (ד, ע"א) מופיע לימוד ייחודי הממעט את הסומא מהמילה 'רגלים', כנראה מפני שהסומא לא יכול להלך ברגליו עד מקום המקדש. דרשה ייחודית זו קשורה למסורת הבבלית בנוגע לדינו של רבי יוחנן בן דהבאי: מרגע שהדרשה של 'ראה' משמשת כדי לפטור את הסומא באחת מעיניו, מתעורר הצורך לבסס את הפטור הבסיסי של הסומא על פסוק אחר ('רגלים').

⁴ הסוגיה עושה אמנם ניסיון לרכך את ההתנגשות החזיתית בין ההצעה לחייב את החצי עבד לבין דינו של רבינא הפטור אותו ממנה, וזאת באמצעות הטענה ששתי הקביעות הנורמטיביות הסותרות תואמות שני שלבים בהתפתחות הלכתם של בית הלל. אך ברור שהצעה זו היא מלאכותית לחלוטין. מלבד העובדה שהקשר בין השאלה האם האדון מחויב לשחרר את העבד החצוי שברשותו לבין שאלת חיובו במצות ראייה נראה קלוש למדי, הרי שזהו מהלך אנאכרוניסטי לחלוטין. הן עמדתו של רבינא, הן עריכת המשנה, והן דיוניה של סוגייתנו נערכים בשלב שמאוחר בהרבה לעיצוב עמדתם הסופית של בית הלל. כיצד אם כן ניתן לקבוע כי עמדתו של רבינא לא נאמרה אלא ביחס למציאות ההלכתית הקדומה שכבר איננה נוהגת החל מתקופת הבתים? אמנם, עיין גם ברש"י ד"ה משנה ראשונה. דבריו של רש"י, במידה שמאמצים את העיקרון של 'משנה שנשנית לא זזה ממקומה' ביחס לנידון דידן, טובים לכל היותר כדי לנטרל את הרלוונטיות של הדיוק שמעגן את דעתו של רבינא בלשון המשנה. אך אין בהם, כמובן, די כדי לפתור את הסתירה בין הצעתה של הגמרא לבין עמדתו של רבינא, שסוף סוף סבור, חרף חזרתם של בית הלל מעמדתם הראשונית, שיש לפטור את החצי עבד ממצות ראייה.

⁵ שייכותו של הסומא לרשימת הפטורים ממצות ראייה מבוססת על המופיע במשנה, על פי כל עדי הנוסח המצויים בידינו. אמנם, כמה חוקרים (אהצ"י, עמ' 54; שערי תורת א"י עמ' 618; מבוא לנוסח המשנה, עמ' 1307; וראה דבריו של ליברמן, תוספתא כפשוטה, מועד, עמ' 1267, שדחה דבריהם) רצו לטעון כי משנת הירושלמי לא כללה את הסומא ברשימת הפטורים, וזאת מכיוון שהירושלמי לא פירש מילה זו, ובנוסף לכך הזכיר את הפטור של הסומא כמתבסס על דברי רבי יוחנן בן דהבאי המופיעים בתוספתא, ולא על דין משנתנו. במידה שמקבלים סברא זו של החוקרים, ניתן אולי להבין גם את ההבדל הנוסף שבין מקורות ארץ ישראל למקורות בבל שבו עסקנו לעיל בהערה 3. כאמור לעיל,

מסקנת הסוגיה היא שהן חצי עבד והן 'חצי סומא' (סומא באחת מעיניו) חייבים במצות הראיה, כאשר הקביעה ההלכתית הזו נשענת על 'דיוק' בלשון הפותחת את משנתנו: 'הכל חייבים'. ניסיונה של הסוגיה לצמצם ולסייג את הפטור המופיע במשנה ביחס לשני האישים הללו, וזאת בניגוד למסורות ההלכתיות הקיימות ביחס אליהן (קביעתו של רבינא ביחס לחצי עבד, וקביעתו של רבי יוחנן בן דהבאי ביחס לסומא באחת מעיניו), מצביע על מגמתה של הסוגיה לצמצם את חשיבותם של יכולת הראיה ושל החירות האישית במסגרת הגשמתה של מצות הראיה. שכן, כפי שטענו בפרק הפתיחה, העיסוק בזהות האישים שפטורים ממצוה מסוימת מצביע על מרכיבי היסוד של המצוה, ועל חשיבותם היחסית בעיצוב דמותה.

אזכורו של דין החיגר משרת מגמה זו של הסוגיה באופן כפול:

- א. מבחינה עניינית מחלוקת האמוראים בין רבי יוחנן לבין רבי אושעיא שמוזכרת בגמרא ביחס לפטור של החיגר, לא קשורה באופן ספציפי בפטור כזה או אחר. המחלוקת היא כללית והיא נוגעת לשאלת מעמדו של מי שהיה פטור ביום הראשון של הרגל, ונתחייב לראשונה רק ביום השני של הרגל. הצגתה של המחלוקת הזו דווקא בזיקה לפטור של החיגר משקפת את התפיסה שהפטור הפרדיגמטי ביחס למצות ראייה הוא יכולת ההליכה וההגעה להר הבית. החיגר הוא הפטור האולטימטיבי, כיון שההליכה והעלייה לרגל נתפסים כאן כמרכיבים המרכזיים של המצוה כולה. בנוסף לזאת, בעל הסוגיה מציב כאן דווקא את החיגר כמי שמקרה הקצה שמוגדר ביחס אליו (חיגר בראשון ונתפשט בשני) איננו מתרבה לחיוב מלשון המשנה. הרושם שנוצר הוא שהפטורים שמוענקים לעבד ולסומא מקבלים את סיוגם הנלמד כביכול מהמילה הפותחת של המשנה, ואילו הפטור של החיגר נשאר בתוקפו באופן מלא, ולא זוכה לסיוג כלשהו.
- ב. פונקציה נוספת של ההצעה שעוסקת בחיגר היא התרומה שהיא מרימה לחשיפת מגמותיה של הסוגיה. כפי שראינו, סוגייתנו דוחה את ההצעה לרבות מהמילים 'הכל חייבין' את החיגר שנתפשט וזאת מכיוון שמעמדו ההלכתי תלוי במחלוקת האמוראים,

במקורות א"י דינו של ריב"ד מוצג ביחס לעצם הפטור של הסומא, ואילו במקורות בבל הוא מובא כמקור לפטור של הסומא באחת מעיניו. ייתכן כי הבדל זה אינו אלא השתלשלות של הפער בין משנת א"י למשנת בבל בנוגע לעניין הופעת סומא בתוכה. בני בבל שגרסו את פטור הסומא כחלק ממשנתנו, הסבו את דבריו של רבי יוחנן בן דהבאי ממשמעותם המקורית, ופירשו אותם לא כמקור לפטור של הסומא, אלא כדין חדש שבא להוסיף גם את הסומא בעינו האחת כמי שפטור ממצות ראייה. לעומתם, בני א"י שלא גרסו במשנתם את פטור הסומא, פירשו את דברי ריב"ד כפשוטם, כמביעים את הקביעה שהסומא פטור מראיה, תוך ביסוס הפטור על דרשת הפסוק. אמנם, יש לציין כי עצם העובדה שדבריו המקוריים של ריב"ד אכן עוסקים בדינו של הסומא עצמו (ולא בדינו של הסומא באחת מעיניו, כגרת הבבלי) לא יכולה ללמד באופן ודאי על גרסתה המקורית של המשנה. שכן, ייתכן בהחלט שהמשנה אכן כוללת את הפטור של הסומא, ועדיין ניתן לפרש את דבריו של ריב"ד כמוסרו המקורי של דין זה משמו של רבי יהודה, אשר דבריו השתלבו בהמשך כחלק אורגני ממשנת רבי. וראה בדבריו של ליברמן (שם) שהציע להבין באופן דומה את היחס שבין ריב"ד למשנה.

ורק לפי אחת מהדעות (רבי אושעיא) הוא אכן חייב ביום השני. ההצעה לגבי החיגר נדחית, אם כן, על אף שהיא מתיישבת עם אחת מדעות האמוראים, זאת בשעה ששתי ההצעות האחרות התקבלו למרות שהן עומדות בניגוד למסורות ההלכתיות המפורשות היחידות שקיימות. נקודה זו חושפת כי נטייתו של בעל הסוגיה לאשר את הריבויים ביחס לעבד ולסומא, לא נובעת ממידת ההתאמה שבין הצעות אלו לבין מסורות ההלכה (שכן ההצעה העוסקת בחיגר מתיישבת לא פחות טוב מהן עם דעת האמוראים), אלא נובעת ממגמותיו התוכניות, והיא מוכנה להתמודד עם הקושי שנגרם כתוצאה מאי התאמתן היחסית למסורות ההלכה הקיימות.

מבט כולל על מבנה הקטע מראה כי הפיסקאות שפותחות וסוגרות אותו עוסקות בחצי עבד. בפיסקה הפותחת דוחה הסוגיה את הניסיון לרבות את החצי עבד, ובפיסקה הסוגרת חוזרת הסוגיה לניסיון זה ומקבלת אותו. בתווך נמצאות היחידות שעוסקות בחיגר ובסומא. יחידות אלו מקיימות יחס של ניגוד: ההצעה לרבות את חיובו של החיגר החלקי (שנתפשט ביום השני) נדחית, ואילו ההצעה לרבות את חיובו של הסומא החלקי מתקבלת.

מבחינה מבנית, יש להעלות כאן את השאלה הבאה: משעה שהסוגיה הצליחה למצוא דרך לרבות את החצי עבד, מדוע היא מציגה אותה רק בסופו של הקטע, לאחר שהוצעה גם אפשרות הריבוי של הסומא החלקי? מה הטעם לפצל את העיסוק בדינו של החצי עבד בין ראשית הקטע לסופו, ולא לרכז את הנושא ביחידה טקסטואלית סגורה?

הרושם שנוצר הוא כי ההצעה לרבות את הסומא החלקי היא שפותחת את הדלת לחזור ולבסס את ההצעה לרבות את החצי העבד, לאחר שהצעה זו כבר נדחתה בשלב הראשון של הסוגיה. כמובן, שלרושם זה תהיה משמעות רק במידה שיימצא קשר פנימי בין הפטור של העבד לפטור של הסומא, באופן שמסביר את הזיקה שנוצרת לכאורה בין הצעות הריבוי שקשורות לכל אחד מהאישים הללו. אנו נוכל לברר את מידת קיומו של הקשר הזה רק בפרק השלישי.

ניתן לסכם את תרומתו של קטע הפתיחה לתמונה שנוצרת ביחס למצות ראיה באופן הבא: הסוגיה יוצרת ניגוד בין הפטור של החיגר, לבין הפטור של הסומא והעבד. בעוד שביחס לראשון הסוגיה הודפת את הניסיון לדייק מן המשנה את צמצומו של הפטור, הרי שביחס לשניים האחרים הסוגיה מפעילה מאמצים כבירים (דחייתה של מסורת תנאית יחידה במקרה של הסומא, ויישובה המלאכותי של מסורת אמוראית יחידה במקרה של העבד) כדי לאפשר את צמצום הפטור שלהם ביחס לשני מקרי הקצה שעולים בסוגיה. בסיכומו של דבר הפטור של החיגר יצא 'מחוזק' מן הסוגיה, וזאת בשעה שהפטורים של העבד והסומא יצאו מוחלשים ומסויגים.

ראוי לתת את הדעת לכך כי החלשת הפטור של העבד והסומא התבצעה באמצעות מהלכי הסוגיה לא רק במובן ההלכתי הממשי, אלא גם בהיבט הפרשני-צורני.

שכן, העבד והסומא מופיעים במשנה אך ורק כחלק מרשימת הפטורים מן המצוה. באמצעות התשתית הפרשנית שפורסת הסוגיה בתחילתה (שלפיה יש למצוא את התוכן הסמוי שמסתתר מבעד למילה 'הכל'), הסוגיה מצליחה לשלב אותם ככלולים בקבוצת החייבים, שאותה מזכירה המשנה במשפט הפתיחה שלה. הגמרא לא יכולה לבטל את דין המשנה, ולכן היא לא יכולה להעביר את העבד והסומא עצמם להיות כלולים ברשימת החייבים; תחת זאת, היא מגדירה מקרי קצה של שניהם, וקובעת כי חיובם של מקרי הקצה הללו במצות ראייה הוא המובן העיקרי של ההיגד הפותח של המשנה: 'הכל חייבים'. כך הצליחה הגמרא להטעין את המשנה במטען נורמטיבי המתייחס לקטגוריות של עבד וסומא לא רק כחלק מרשימת הפטורים ממצות הראיה, אלא גם כמרכיבים מרכזיים של קבוצת החייבים בה.

ב

[ב, ע"ב]

חוץ מחרש שוטה וקטן

1. קתני חרש דומיא דשוטה וקטן מה שוטה וקטן דלאו בני דיעה נינהו אף חרש נמי דלאו בר

דיעה הוא

2. תנינא להא דתנו רבנן חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר אבל

מדבר ואינו שומע ואינו מדבר חייב

3. תנינא להא דתנו רבנן מדבר ואינו שומע זהו חרש שומע ואינו מדבר זהו אלם וזה הרי הן

כפקחין לכל דבריהן

3-א. וממאי דמדבר ואינו שומע זהו חרש שומע ואינו מדבר זהו אלם

דכת' ואני כחרש לא אשמע וכאלם לא יפתח פיו

ואיבעית אימא כדאמרי אינשי אישתקיל מילוליה

4. והתניא מדבר ואינו שומע ואינו מדבר פטור

5. אמר רבינא ואיתימא רבא חסורי מחסרא והכי קתני

הכל חייבין בראיה ובשמחה חוץ מחרש מדבר ואינו שומע ואינו מדבר שפטור מן הראיה

ואף על פי שפטור מן הראיה חייב בשמחה ואת שאינו לא שומע ולא מדבר ושוטה וקטן פטורין

אף מן השמחה הואיל ופטורין מכל מצות שבתורה

6. תניא נמי הכי

הכל חייבין בראיה ובשמחה חוץ מחרש מדבר ואינו שומע ואינו מדבר שפטורין מן

הראיה ואף על פי שפטורין מן הראיה חייבין בשמחה ואת שאינו לא שומע ולא מדבר ושוטה

וקטן פטורין אף מן השמחה הואיל ופטורין מכל מצות שבתורה

הנושא המטופל בקטע זה של הסוגיה הוא הפטור של החרש ממצות ראייה. במשנה מופיע החרש כפריט בשלישיית הפטורים: 'חרש שוטה וקטן'. קבוצה זו מופיעה פעמים רבות במשנה כקבוצת אישים שלא מחויבים במצוות, ומופקעים מתחומים משפטיים רבים. הופעתו של החרש במסגרתה של קבוצה זו במשנתנו מלמדת לכאורה כי הפקעתו ממצות ראייה לא נגזרת כתוצאה ממעמדו הייחודי של החרש ביחס למצוה זו, אלא היא יישום של הדין הכללי ולפיו החרש - מפאת החשבתו כמי שאין בו דעת - פטור מכל מצוות התורה.

המשפט הפותח את הקטע, שיוצר את הזיקה בין החרש לבין השוטה והקטן, יכול להתפרש בשני אופנים: כעוסק בעילת הפטור של החרש (הוא פטור מכיוון שאין בו דעת), או כעוסק בהיקפו של פטור זה (רק חרש שאין בו דעת פטור מן המצוה). למעשה, נראה כי משפט זה כולל את שני העניינים גם יחד. הופעתו של החרש יחד עם השוטה והקטן מלמדת כי עילת הפטור שלו היא הדרישה הכללית שלפיה אדם צריך להיות בר דעת כדי להתחייב במצוות, כאשר קביעה זו גורמת לכך שהיקף הפטור ייקבע על בסיס ההגדרות הכלליות הקובעות מי נחשב לבן דעת.

ואכן, שני הקטעים התנאיים המצוטטים מיד בהמשך הקטע נועדו להבהיר מיהו החרש שכלול בקטגוריה של אלו שאין בהם דעת. המדובר הוא רק באדם שחסר את יכולות השמיעה והדיבור גם יחד. ליקוי באחת מן היכולות האלו בלבד, אינו מגדיר את האדם כמי שאין בו דעת, וממילא איננו פוטר את האדם מחובתו להשתתף במצות הראיה.

בנקודה זו מתחולל מפנה בסוגיה. שלושת השלבים שהופיעו בקטע זה עד כה - משפט הפתיחה, ושני המקורות התנאיים שהובאו בעקבותיו, ביססו את הקביעה כי החרש המופיע במשנתנו הוא מי שאינו מדבר ואינו שומע, וזאת מכיוון שהוא נחשב - יחד עם השוטה והקטן - לחסר דעת.

כעת, מובאת בגמרא ברייתא הקובעת כי גם מי שחסר רק אחת מיכולות השמיעה והדיבור פטור ממצות הראיה. מסורת תנאית זו משנה לחלוטין את הבנת הפטור של החרש, לא רק בכך שהיא מרחיבה את היקפו של הפטור, אלא בעיקר בכך שהיא מעידה על קיומה של עילה אחרת לחלוטין לפטור זה. לא עוד פטור כללי של החרש על תקן היותו חסר דעת, אלא פטור ממוקד שנאמר באופן ספציפי ביחס למצות ראייה, שתוכנו הוא כי מי שלא יכול לדבר או לשמוע איננו שייך במצוה זו.

אלא שבניגוד לשני המקורות התנאיים הראשונים שהובאו בסוגיה⁶, הרי שלברייתא זו אין כל מקבילה בקבצים תנאיים, במקורות ארץ ישראל, או בכל מקום אחר בספרות חז"ל; הופעתה היחידה היא בסוגייתנו. עובדה זו, כשהיא מצטרפת לכך שברייתא זו סותרת הן את העולה מפשטות משנתנו, והן את הכלל הקטגורי שטבעה המשנה בתרומות (פ"א, מ"ב: 'חרש שדברו בו חכמים בכל מקום שאינו לא שומע ולא מדבר'), מחזקת מאוד את הסברא שמדובר בברייתא בבליית מאוחרת.

בעקבות הבאתה של הברייתא הזו, הסוגיה מאמצת את העולה ממנה, ומפרשת את משנתנו על פיה. באמצעות מהלך של 'חסורי מחסרא והכי קתני', גורסת הסוגיה מחדש את דברי המשנה כך שהיא תעלה בקנה אחד עם ההלכה הבבליית הקובעת כי רק אלו שיכולים גם לדבר וגם לשמוע שייכים במצות הראיה.

עיקרו של הנוסח המחודש של המשנה שמוצע על ידי רבא או רבינא הוא יצירת פיצול בין מצות ראייה לבין מצות השמחה שכנראה מייצגת כאן את שאר המצוות שנוהגות ברגל. בעוד שרק החרש שאינו בן דעת מופקע ממצוות הרגל הכלליות, הרי שביחס למצות הראיה עצמה, ישנו סטנדרט הלכתי מיוחד הקובע שרק אלו שיכולים גם לדבר וגם לשמוע חייבים בה.

מיד לאחת הצעת נוסח המשנה המחודש, מוצגת בגמרא ברייתא המחזקת את הצעת ה'חסורי מחסרא'. אמנם, גם ברייתא זו לא מוכרת לנו מאף קובץ תנאי או אמוראי אחר, ומקום אזכורה היחיד הוא בסוגייתנו. גם כאן נראים הדברים כי מדובר בברייתא בבליית שנוצרה כדי לגבות את המהלך הפרשני שמבוצע על ידי רבא/רבינא למשנתנו.

ראוי להבחין כאן בשני המרכיבים הכלולים במהלך הפרשני הרדיקלי שעורכת הסוגיה הבבליית בפירושה למשנה. ראשית, נוצר כאן פיצול בין המצוות השונות שנוהגות ברגל. בניגוד למשתמע מן המשנה המתייחסת רק למצוה אחת והיא מצות הראיה, הרי שעל פי הנוסח החדש שמוצע לדברי המשנה יש להפריד בין מצות הראיה במובנה המצומצם, לבין מרכיבים נורמטיביים אחרים הכלולים בעליה לרגל (כמצות שמחה ברגלים).

המרכיב השני הכלול במהלך של רבא/רבינא הוא השידוך שנעשה על ידי דבריהם בין מצות ראייה לבין סטנדרט מיוחד בנוגע לפטור החרש. יכולות הדיבור והשמיעה תופסות מקום חשוב

⁶ המקור התנאי הראשון הוא משנה בתרומות פ"א, מ"ב. המקור השני הוא תוספתא שם ה"ב. מקורות אלו מצוטטים פעמים רבות בסוגיות התלמוד הבבלי. יש לציין כי ישנן הבדלי נוסח קלים בין קטעים אלו כפי שהם מופיעים במקורם, לבין צורת הבאתן בסוגייתנו.

יותר ביחס למצות ראיה, מאשר ביחס למצוות הרגל האחרות. רק אלו שיכולים לדבר ולשמוע חייבים בה, וזאת במנותק מבעיית הדעת שמהווה את הבסיס לפטור של החרש בכל מקום.

כדאי כבר כעת לתת את הדעת בקצרה למה שעולה משני הקטעים שאותם ניתחנו עד כה. כפי שראינו, מגמתו של הקטע הראשון בסוגיה הייתה לצמצם את מרכזיות המרכיבים של יכולת הראיה והחירות האישית במסגרת מצות ראיה, ומאיך להעצים באופן יחסי את חשיבותה של העלייה לרגל לבית המקדש. מגמה זו נחשפת מתוך ניסיונה של הסוגיה לסייג את הפטורים שהוענקו במשנה לסומא ולעבד (וזאת בניגוד למסורות התנאיות והאמוראיות בנידון), ומאיך להעצים את הפטור שהוענק לחיגר.

לעומת זאת, עניינו של הקטע השני, אותו ניתחנו כעת, הוא להעצים ולהרחיב את הפטור של החרש. באמצעות מהלך פרשני שמתבסס (כנראה) על ברייתא בבבלי, ובעזרת פרשנות יצירתית של המשנה, מגיעה הסוגיה למסקנה כי החרש שפטור ממצות ראיה הוא לא רק אותו חרש חסר הדעת שבו דיברו חכמים בכל מקום, אלא הוא כולל גם את מי שחסרה לו רק אחת מיכולות השמיעה והדיבור.

ניתן להבחין בכך שהסוגיה הבבליית מכוננת יחס מנוגד בנוגע למעמדם של הסומא והחרש: בעוד שהיא מתאמצת לצמצם את הפטור שניתן לסומא, היא מפעילה מאמץ גדול יותר כדי להעצים ולהרחיב את הפטור שניתן לחרש ממצות הראיה.

נראה כי הסוגיה מנסה ליצור זיקה בין הקריטריונים של הדיבור והשמיעה לבין מצות ראיה, וזאת לצד ניסיונה לעמעם ולצמצם את הקשר הטבעי יותר בין יכולת הראיה לבין מצות הראיה.

1. מאי שנא לענין ראייה דפטירי ומאי שנא לענין שמחה דמיחיבי

דגמר ראייה ראייה מהקהל

2. והתם מנא לן דכת' למען ישמעו ולמען ילמדו

ותניא למען ישמעו פרט למדבר ואינו שומע ולמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר

בקטע הקודם (ב) ראינו כיצד הסוגיה הבבלית טוענת לקיומו של דין ייחודי במצות ראייה הפוטר את מי שאינו שומע או מי שאינו מדבר. כעת נדרשת הגמרא לברר את מקורו של דין זה, ואת הרקע להבדל בין מצות ראייה לבין מצוות אחרות הנוהגות ברגל - כדוגמת מצות שמחה - שמהן נפטר רק החרש שאינו שומע ואינו מדבר.

כמענה לשאלה זו ('מאי שנא לענין ראייה דפטירי ומאי שנא לענין שמחה דמיחיבי?') מציינת הגמרא את קיומה של גזירה שווה בין הקהל לראיה, שממנה למדים כי כשם שהחרש החלקי (שאינו מדבר או שאינו שומע) פטור ממצות הקהל, כך הוא פטור גם ממצות ראייה. תשובה זו מזמינה מצידה את השאלה מה מקור הפטור של החרש החלקי ממצות הקהל, שבה דנה הגמרא בהמשך דבריה.

הקישור שיוצרת כאן הגמרא בין מצות הקהל למצות ראייה מנוסח בקיצור נמרץ, ולא זוכה לכל פירוט או דיון: 'דגמר ראייה ראייה מהקהל'⁷.

אזכור הגזירה השווה בין הקהל לראיה נועד לספק את המקור המקראי-דרשני לדין שהוצב בחלק הקודם של הסוגיה שלפיו גם החרש החלקי פטור ממצות ראייה. כפי שראינו לעיל, שתי הברייתות שמוצגות בגמרא כמקור לקביעה ההלכתית הזו הן ברייתות בבליות יחידאיות שלא מופיעות בקבצים ארץ ישראלים הקדומים מהתלמוד הבבלי, או בכל קובץ אחר של ספרות חז"ל. על רקע זה, לא נופתע לגלות כי כזה הוא גם דינה של הגזירה השווה שמוזכרת כאן כמקורה של ההלכה שנלמדה מן הברייתות הללו. הקבלה זו בין מצות הקהל למצות ראייה על ידי גזירה שווה, לא מצויה אף לא במקום אחד נוסף ברחבי הספרות התלמודית. היא מופיעה אך ורק בסוגייתנו,

⁷ התמציתיות היתרה שבה מנוסחת כאן הגזירה השווה הטרידה כנראה כמה מן הסופרים שהוסיפו לחלק מכתבי היד משפט נוסף שמפרט את הפסוקים שמהווים את הבסיס של הגזירה השווה, וכך מופיעה הגזירה שווה אף בדפוסים שלפנינו. בטקסט המקורי של הגמרא, בכל אופן, אין כל פירוט ביחס אליה, מלבד האזכור הלקוני והגולמי שמתאר את עצם קיומה.

וגם זאת בהקשר מאוד מסוים: העתקת הפטור של מי ששומע ולא מדבר או מדבר ואינו שומע מתחומה של מצות הקהל, והחלתו גם ביחס למצות ראייה⁸. לא ייתכן שהשילוב של הממצאים הטקסטואליים הללו הוא מקרי. הוא מלמד על כך שיש כאן מהלך ייחודי ומגובש של עורכי הסוגיה הבבלית, אשר מגמתו המובהקת היא לפטור את החרש החלקי ממצות ראייה, וזאת על בסיס היקש שבאמצעותו מעצבים את הגדרים הפנימיים של מצות ראייה על פי הגדרים של מצות הקהל. לשם הגשמתו של מהלך זה עורכי הסוגיה מעצבים מחדש את העולה מפשט משנתנו וממקורות תנאיים נוספים ביחס להגדרת הפטור של החרש, וזאת תוך הסתמכות על מקורות תנאיים עלומים מחד ועל דרשה מקורית מאידך.

אך חריגותה של הגזירה השווה שעליה נסמך המהלך ההלכתי של עורכי הסוגיה הבבלית, לא משתקפת רק בכך שהיא לא זוכה לכל גיבוי ממקורות נוספים. גם מבחינה עניינית, המהלך ההלכתי שנעשה באמצעותה נראה מלאכותי ותמוה.

שכן, במסגרת מצות הקהל הצורך ביכולות דיבור ושמיעה ברור ומובן. יש סבירות רבה בקביעה שמי שלא יכול לדבר או לשמוע לא יהיה חייב לקחת חלק במעמד שיעקר עניינו הוא השמעת דברי התורה באוזני העם, וזאת בעיקר כדי שקהל השומעים יעביר את התורה שלמד לצאצאיו. אך קשה להבין את חשיבותם הייחודית של יכולות אלו בתחומה של מצות ראייה הסובבת כולה סביב העלייה להר הבית לשם ראיית פני ה'. המהלך שבו יוצרים היקש בין שתי פרשיות הלכתיות שונות כדי ללמוד ממנו דין אחד בלבד, שאין לו לכאורה כל הצדקה עניינית, נראה על פניו כמהלך חריג ולא טבעי.

לאחר שמציגה הגמרא את הגזירה השווה בין הקהל וראייה, היא עוברת לעסוק ברקע לפטור של מי שאינו שומע או אינו מדבר ביחס למצות הקהל עצמה:

2. והתם מנא לן דכת' למען ישמעו ולמען ילמדו

ותניא למען ישמעו פרט למדבר ואינו שומע ולמען ילמדו פרט לשומע ואינו מדבר

3. למימרא דכל היכא דלא משתעי לא גמר

ולא והא הנהו תרי אילמי דהוו בשיבכותיה דרבי בני ברתייה דר' יוחנן בן גודגדא ואמרי לה בני אחתייה דר' יוחנן בן גודגדא דכל אימת דהוה עייל רבי לבי מדרשא עיילי ויתבי קמיה נידי

⁸ מקום אחד נוסף שבו עולה הצעה לערוך גזירה שווה דומה הוא בסוגיה הבבלית בהמשך הפרק הראשון של מסכת חגיגה, ביחס לפטור של נשים ממצות ראייה. אך אפילו במקור זה הגזירה שווה מוצגת רק כהוא אמינא לא ממושת. ראה לקמן דף ד, ע"א.

ברישיהו ומרחשן שיפוותיהו ובעא רבי רחמי עליהו ואיתסו ואישתכח דהוו גמירי הילכתא
וסיפרא וסיפרי [ותוספתא] וכוליה תלמודא

4. אמר מר זוטרא קרי ביה למען ילמדון

רב אשי אמר ודאי למען ילמדון דאי סלקא דעתא למען ילמדון מלמען ישמעו נפקא אלא ודאי
למען ילמדון

על פי הברייתא, למדים מן המילים 'למען ישמעון' שבפסוק כי מי שאינו שומע - אינו חייב
במעמד הקהל. מ'למען ילמדון' למדים כי גם מי שאינו מדבר פטור ממצוה זו. בתחילה, מבינה
הגמרא כי לימוד זה מניח שמי שאינו יכול לדבר לא מסוגל לעבור תהליך לימודי משמעותי. הגמרא
מפריכה הנחה זו מכוחו של הסיפור על תלמידיו האילמים של רבי. באילמותם, הם הצליחו ללמוד
מפי רבם את התורה כולה. בעקבות הלכה הנלמד מסיפור זה, מציעה הגמרא להבין באופן אחר
את הלימוד, וגורסת כי יכולת הדיבור אכן אינה נדרשת כחלק מההליך הלימודי, אלא רק לשם
העברת החומר הנלמד לאנשים אחרים. כדי למעט את האילם ממצות הקהל, יש לקרוא את
המילה 'למדו' שלא על פי מסורת הקריאה המקובלת: 'למדו', במקום: 'למדו'. לפי קריאה זו,
עולה מהפסוק שרק מי שמסוגל ללמד אחרים, חייב בהשתתף במעמד הקהל.

הסיפור שאותו מביאה הגמרא מתאר תהליך לימודי מאוד מסוים. הפונקציה של התלמיד היא
פסיבית לחלוטין, ולימודו מתבצע אך ורק מכוח היותו קשוב לדברי רבו. משמעות הדבר היא כי די
בשמיעה כדי לעבור תהליך לימודי משמעותי וממצה. תפקידו של הדיבור ויכולת ההתנסחות
האישית משמש במסגרת הסוגיה רק לשם פונקציה שהיא חיצונית לתהליך הלימודי עצמו: העברת
הידע הנלמד לאחרים שעדיין לא למדו אותו.

התמונה שעולה מן הקטע, ומן הסיפור הכלול בו, היא שתהליך לימודי הוא תהליך של קליטה
פסיבית של החומר הנלמד, שאינה מלווה בשותפות פעילה של הלומד. המהלך המרכזי של הקטע
הוא לבסס ולייצב את הקביעה כי אין צורך בכוח הדיבור כחלק מן התהליך הלימודי, והוא נדרש
רק לשם תהליכים שבאים בעקבות הלימוד האישי, ולא נחשבים לחלק ממנו.

1. אמר ר' תנחום חרש באזנו אחת פטור מן הראיה שנ' באזניהם

האי באזניהם מיבעי לי [אזניהם] דכל ישראל

ההוא מנגד כל ישראל נפקא

אי מנגד כל ישראל הוה אמינא אף על גב דלא שמעי כתב רחמנא באזניהם והוא דשמעי

אלא מלמען ישמעו נפקא

2. ואמר ר' תנחום חגר ברגלו אחת פטור מן הראיה שנ' רגלים

והאי רגלים מיבעי ליה פרט לבעלי קבין

ההוא מפעמים נפקא דתניא פעמים אין פעמים אלא רגלים וכן הוא או' תרמסנה רגל רגלי עני

פעמי דלים ואו' מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב

3. דרש רבא מאי דכת' מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב כמה יפין פעמיהן של ישראל בעת

שעולין לרגל בת נדיב בתו של אברהם שנקרא נדיב שנ' נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם

אלהי אברהם ולא אלהי יצחק ויעקב אלא אלהי אברהם שהיה תחלה לגרים

4. אמר רב כהנא דרש רב נתן בר מניומי משמיה דר' תנחום מאי דכת' והבור רק אין בו מים

ממשמע שנ' והבור רק איני יודע שאין בו מים ומה תלמוד לומר אין בו מים אין בו אבל

נחשים ועקרבים יש בו

הקטע שסוגר את הסוגיה ההלכתית הראשונה מורכב משני חלקים, שעוסקים במעמדם של

שני אישים שמקיימים רק באופן חלקי את התנאים לפטור שהוענק במשנה לחרש ולחיגר: האחד

הוא החרש באוזנו האחת, והשני הוא החיגר ברגלו האחת. דיון זה מזכיר לנו את הדיון בקטע

הפותח שעסק גם כן בשני אישים שמקיימים באופן חלקי את התנאים לפטורים אחרים שמופיעים

במשנה: חצי עבד, והסומא באחת מעיניו. בין שתי היחידות ישנן קשרי דמיון חזקים מאוד: כל

אחת מהן עוסקת במקרי גבול של שנים מהפטורים המצוינים במשנה. מבחינה זו, ניתן לומר כי

קטע הסיום של הסוגיה סוגר את המעגל שנפתח בקטע הראשון שלה.

שני החלקים המרכיבים את הקטע שלנו, פותחים במימרות של ר' תנחום הקובעות כי הן החרש באוזנו האחת והן החיגר ברגלו האחת פטורים מן הראיה. מימרותיו של ר' תנחום מגובות בלימוד דרשני מן הפסוקים המעגן את הלכותיו. הסוגיה הסתמית מאתגרת את הלכתו של ר' תנחום בשני המקומות, ומקשה עליו באמצעות הצבעה על כך שמן הפסוקים שהזכיר למדים לכאורה הלכות אחרות. לבסוף, מצליחה הסוגיה לאשש את הלכותיו של ר' תנחום ולהשאיר אותן על תילן.

הרושם שנוצר באמצעות מהלכי הסוגיה הוא כפול:

- א. ניתן להסיק כי מדובר בלימוד יציב שמתיישב עם מסורות ההלכה האחרות.
- ב. משתקפת עמדתם של בעלי הסוגיה כמי שחפצים להחזיק בהלכותיו של ר' תנחום, וליישבן עם נתונים הלכתיים שיכולים לאיים עליהן.

הצלבתן של קטעי הפתיחה והסיום של הסוגיה הפותחת מלמדת כי הם אוצרים בתוכם את תמצית המהלך שהתבצע לאורך הסוגיה כולה. בקטע הפותח הגיעה הסוגיה למסקנה כי שני האישים הגבוליים בהם עסקה חייבים במצות ראייה, והם אינם נכללים בפטור הקטגורי שהוענק במשנה לעבד ולסומא. בכך שיקפה הסוגיה כי יכולת הראיה והחירות האישית הם מרכיבים שוליים יחסית במסגרת מצות ראייה, ועל כן הפטורים שנגזרים מהם מצומצמים בהיקפם.

לעומת זאת, המהלך של הסוגיה ביחס לשני האישים שמועלים לדיון בקטע הסיום שלה הוא הפוך. כאן הסוגיה מגבה את מסורותיו ההלכתיות של ר' תנחום הקובעות כי הן החרש באוזנו האחת והן החיגר ברגלו האחת נכללים בפטור הקטגורי שהוענק במשנה לחרש ולחיגר. מהלך זה משקף את המרכזיות שרוצה הגמרא להעניק לשמיעה ולפעולת העלייה הרגלית לבית המקדש. מרכזיותם של מרכיבים אלו מתבטאת בכך שהפטורים הנגזרים מהם רחבים יותר והם כוללים גם את מקרי הקצה שהסוגיה דנה בהם, הדומים להפליא למקרי הקצה בהם דנה הגמרא ביחידתה הפותחת, וביחס אליהם הגיעה, כאמור, למסקנות הפוכות.

נמצינו למדים, אם כך, כי המהלך המרכזי של הסוגיה, משתקף גם בקטעי הפתיחה והסיום שלה. עיקרו של מהלך זה הוא גימוד חשיבותה של יכולת הראיה במסגרתה של מצות ראייה, ולצד זה העצמתם של השמיעה והלימוד כמרכיבים מרכזיים של המצוה. מרכזיותם של מרכיבים אלו נגזרת, כפי שראינו, מיחס התלות שנוצר באמצעות הגזירה השווה בין מצות ראייה למצות הקהל.

2. הסוגיה האגדית הראשונה

מיד עם סיומה של הסוגיה ההלכתית אותה ניתחנו בפרק הקודם⁹, מופיעות בגמרא, כמעט ברצף, שתי ברייתות. הברייתות הללו מתארות שני אירועים סיפוריים מעולמם של חכמי יבנה, אשר ביסודם מוכרים לנו גם ממקורות תנאיים ואמוראיים נוספים. אמנם, הופעתם של שני הסיפורים בסמיכות מקום זה לזה, תוך קישור תוכני שנעשה ביניהם, ייחודי לסוגיית הבבלי, ואין לו תקדימים או מקבילות במקומות אחרים. נקודה זו איננה הנקודה היחידה שמייחדת את המקור הבבלי ביחס למקבילותיו, שכן ישנן כמה הבדלי נוסח שאף הם מייחדים את המסורת הבבלית על פני נוסחיו האחרים של הסיפור. בדברינו לקמן, אנו נתמקד בהיבטים שרלוונטיים לניתוח היחידה הרחבה יותר של הסוגיה הבבלית, שברייתות אלו משתלבות בה. נצטט תחילה את הברייתא הראשונה:

[ג, ע"א] תנו רבנן מעשה בר' יוחנן בן ברוקא ור' אלעזר חסמא שהלכו להקביל פני ר' יהושע בפקיעין

אמר להן מה חידוש היה היום בבית המדרש

אמרו לו תלמידך אנו ומימיך אנו שותין

אמר להן אף על פי כן אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש ושבת של מי היתה

של ר' אלעזר בן עזריה היתה

ובמה היתה הגדה היום

בפרשת הקהל

ומה דרש בה

הקהל את העם האנשים והנשים והטף אם אנשים באין ללמוד נשים באות לשמוע טף למה כדי

להעלות שכר למביאייהן

⁹ בין הלכותיו של רבי תנחום לבין הברייתות הסיפוריות מופיעה גם דרשה של רבא הדורשת בשבחם של עולי הרגלים, וכן דרשה של רבי תנחום החורגת לחלוטין מהקשרה של הסוגיה, ששובצה כאן כנראה רק מפאת השירשור הפרסונאלי.

אמר להן מרגלית טובה היתה בידכם ואתם מבקשין לאבדה ממני

כיון שראו שדעתו מיושבת עליו אמרו לו ועוד פתח ודרש את יי האמרת היום ויי האמירך היום
אמר להן הקב"ה ליש' אתם עשיתם אותי חטיבה בעולם ואני אעשה אתכם חטיבה בעולם אתם
עשיתם אותי חטיבה בעולם שמע ישראל יי אלהינו יי אחד ואני אעשה אתכם חטיבה בעולם
[ג, ע"ב] מי כעמך כישראל גוי אחד בארץ

ואף הוא פתח ודרש דברי חכמים כדרבונות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרועה אחד
למה נמשלו דברי תורה בדרבן לומר לך מה דרבן זה מכויץ את הפרה לתלמיה להביא חיים
לעולם אף דברי תורה מכוונין את לב לומדיהן מדרכי מיתה לדרכי חיים

אי מה ד(ב)[ר]בן זה מיטלטל אף דברי תורה מיטלטלין תלמוד לומר וכמשמרות

אי מה מסמר זה [חסר] ולא יתר אף דברי תורה חסרין ולא יתרין תלמוד לומר נטועים מה נטיעה
זו פרה ורבה אף דברי תורה פריין ורביין

בעלי אספות אלו תלמידי חכמי' שיושבין ועוסקין בתורה אספות אספות הללו אוסריין והללו
מתירין הללו מטמאין והללו מטהריין הללו פוסליין והללו מכשירין ושמא יאמר אדם הואיל
והללו אוסריין והללו מתירין הללו מטמאין והללו מטהריין הללו פוסליין והללו מכשירין היאך
אני יכול ללמוד תורה מעתה

תלמוד לומר נתנו מרועה אחד כלן אל אחד נתנן פרנס אחד אמרן [מפי] אדון כל המעשים ברוך
הוא שני' וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר

אף אתה עשה אונך כאפרכסת וקנה לך לב לשמוע דברי אוסריין ודברי מתירין דברי מטמאין
ודברי מטהריין דברי פוסליין ודברי מכשירין

וכלשון הזה אמר להן אין הדור יתום שר' (ע)אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו

המקבילה העיקרית¹⁰ לסיפור זה נמצאת בתוספתא בסוטה (פ"ז, ה"ט-יב). מפאת חשיבותה של מקבילה זו לניתוח הסיפור בסוגייתנו, נצטט כאן את המקבילה הזו במלואה:

מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' לעזר חסמא שבאו מיבנה ללוד והקבילו פני ר' יהושע בפקיעין אמר להם ר' יהושע מה חידוש היה בבית המדרש היום אמרו לו תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין אמר להם אי אפשר שלא יהא חידוש בבית המדרש שבת של מי היתה אמרו לו של ר' לעזר בן עזריה היתה אמר להם היכן היתה הגדה הקהל את האנשים והנשים והטף אמר להם מה דרש בה אמר לו ר' כך דרש בה אם אנשים באו ללמוד נשים באו לשמוע טפילין למה הן באין כדי ליתן שכר למביאייהן

ועוד אחרת דרש את ה' האמרת היום וה' האמירך היום אמר להם הקב"ה כשם שעשיתם אותי חטיבה אחת בעולם אף אני אעשה אתכם חטיבה אחת בעולם הבא

ועוד אחרת דרש דברי חכמים כדרבונות וכמסמרות נטועים מה דורבן זה מכוין את הפרה להביא חיים בעולם אף דברי תורה אינן אלא חייך לעולם שני' עץ חיים היא וגו' או מה דורבן זה מיטלטל יכול אף כך דברי תורה ת"ל וכמסמרות נטועים [או אינן חסירין ולא יתירין תלמוד לומר נטועים] מה נטיעה פרה ורבה אף דברי תורה פרין ורבין בעלי אסופות אילו שנכנסין ויושבין אסופות אסופות ואומר על טמא טמא ועל טהור טהור על טמא במקומו ועל טהור במקומו

שמא יאמר אדם בדעתו הואיל ובית שמי' מטמין ובית הלל מטהרין איש פל' אוסר ואיש פל' מתיר למה אני למד תורה מעתה ת"ל דברים הדברים אלה הדברים נתנו מרועה אחד אל אחד בראן פרנס אחד נתנן רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו

אף אתה עשה לבך חדרים וחדרים והכניס בה דברי בית שמי' ודברי בית הלל דברי המטמאין ודברי המטהרין

¹⁰ מלבד הופעתו של סיפור זה בתוספתא ובבבלי הוא מופיע גם במדבר רבה (פרשה יד, אות ד), ובאבות דרבי נתן (נוסחא א, פרק יח). אמנם, אין כמעט ספק כי מקורות אלו הם מקורות משניים והם מושפעים במישרין מהמקור הבבלי.

אמר להם אין דור יתום שר' ליעזר שרוי בתוכו

בסיפור משולבות שלוש דרשות נפרדות: הדרשה הראשונה עוסקת בפרשת הקהל, הדרשה השנייה עוסקת בדרשת פסוקים מדברים ומשמואל, והדרשה השלישית מוסבת על הפסוק בקהלת, ומתמקדת בדרכי לימוד התורה ומסירתה.

הנקודה הראשונה שבה מתגלה הבדל בין נוסח הסיפור כאן לבין המקבילה שלו בתוספתא הוא בשאלה מי החכם שנושא את הדרשה השלישית. מנוסח התוספתא עולה בבירור כי רבי אלעזר בן עזריה הוא שדורש את כל שלוש הדרשות. לעומת זאת, בנוסח הבבלי הדברים מעורפלים יותר. במקום הלשון 'ועוד אחרת דרש' המופיע בתוספתא לפני הדרשה השנייה והשלישית, הרי שבבבלי מופיע לפני הדרשה השלישית הלשון: 'ואף הוא פתח ודרש', לשון שיכול להתפרש כמכוון לרבי יהושע עצמו הפותח ודורש כמעין תגובה לדרשותיו של רבי אלעזר בן עזריה. הקושי שפירוש זה מעלה הוא שמיד לאחר הדרשה השלישית מופיעים דברי ההתפעלות של רבי יהושע מדרשתו של ראב"ע ('אין הדור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו'). אמנם, גם בנקודה זו הנוסח שבבבלי מתיישב עם הקריאה המייחסת את הדרשה השלישית לרבי יהושע. שכן, בעוד שבתוספתא דבריו של רבי יהושע מוצגים באופן הבא: 'אמר להם אין דור יתום שרבי ליעזר שרוי בתוכו', הרי שבבבלי הנוסח הוא: 'וכלשון הזה אמר להן אין הדור יתום שר' אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו'. הוספת ו' החיבור ניתנת להתפרש כתוספת לדבריו הקודמים של רבי יהושע. לפי קריאה זו, יוצא כי הדרשה הארוכה על הפסוק בקהלת איננה דרשתו השלישית של ראב"ע, אלא המרכיב הראשון של תגובת רבי יהושע לשתי הדרשות של ראב"ע, לאחר שאלו נמסרו לו מפי תלמידיו. מרכיב התגובה השני הוא דברי השבח על דרשותיו של ראב"ע, הסוגרים את הברייתא.

נעבור כעת לנתח את הדרשה השלישית עצמה. דרשה זו מוסבת על הפסוק בקהלת והתוכן שלה קשור באופייה של התורה ובדרכי לימודה. הדרשה מורכבת מפענוח של ארבע לשונות המופיעים בפסוק, שמאפיינים את 'דְּבָרֵי חֻכְמִים'; 'כְּדַרְבְּנוֹת'; 'כְּמִשְׁמְרוֹת נְטוּעִים'; 'בְּעֲלֵי אֲסוֹפוֹת'; 'נִתְּנוּ מִרְעָה אֶחָד'.

ניתן להבחין מיד בניגוד שקיים בין דרשת שתי המילים הראשונות (כדרבנות, כמשמרות), לבין דרשת שתי המילים שמופיעות מיד לאחר מכן (נטועים, בעלי אסופות).

הן הדימוי לדרבן והן הדימוי למשמר מתפרשים על ידי הדרשן כמצביעים על המימד המונוליתי והמקובע של התורה. שני הדימויים אף יוצרים תהליך של העצמה בהופעתו של מימד זה. הדרבן מצביע על הכיוון לדרך מסוימת, אך הוא מיטלטל; הוא מכוון לנתיב מסוים אחד, אך

בנתיב זה מתקיימת תזוזה. כאן מגיע הדימוי למשמר, שמצביע על כך שהתורה נבדלת אף מן הדרבן, בכך שבה לא קיימת כל תנועה ותזוזה. היא יציבה לחלוטין וקבועה במקומה, כמשמר. לעומת זאת, שני הדימויים הנוספים מאזנים את התמונה, ואף מטים אותה לקצה ההפוך. התורה נוטשת כאן את דימויה לקביעותו של המשמר, ותחת זאת עוברת להיות מומשלת לנטיעה שפרה ורבה. בניגוד למסמר שעובדת היותו קבוע במקומו מונעת ממנו כל שינוי וחינוך, הרי שהתורה מאופיינת בקיומה של דינאמיקה יצירתית בתוכה, אשר בדיוק כמו בנטיעה היא לא מאוימת מקביעותו ויציבותו של השורש, אלא דווקא מתאפשרת מחמתו.

לדימויה של התורה לנטיעה מצטרפת דרשת הביטוי 'בעלי אסופות'. כאן מתפורר לחלוטין הרושם שיצרו הדימויים הראשונים לדרבן ולמשמר: התורה מוצגת כמכילה דעות רבות שונות והפוכות הנתונות תמיד בדיון ובשיח פורה בין החכמים.

המתח הבולט בין שני השלבים שבהם נדרש הפסוק מתורגם לשאלה-תמיהה אותה שם הדרשן בפיו של השומע את דרשתו: "ושמא יאמר אדם הואיל והללו אוסרין והללו מתירין הללו מטמאין והללו מטהרין הללו פוסלין והללו מכשירין היאך אני יכול ללמוד תורה מעתה?" התשובה שניתנת לשאלה זו, שצומחת כאמור מתוך המתח שבין שני חלקי הדרשה, מהווה את שובר השוויון בין שני צמדי המילים שנדרשו עד כה, והיא מתבססת על הביטוי החמישי שמופיע בפסוק: 'נתנו מרועה אחד'. הרקע האלוקי המוחלט שמעגן את כל השיח ההלכתי מאפשר את ריבוי הפנים שמתגלה בשיח זה. החותם האלוקי שמוטבע על השיח ההלכתי כולו, לא מעצים את הקושיה שמתעוררת בעקבות גילוי של הגיוון שמאפיין את השיח הזה, אלא דווקא מאפשר אותו ומעניק לו את נקודת האחיזה הנורמטיבית והתיאולוגית שבאמצעותה המערכת שומרת על הלכידות הפנימית שלה ועל תקפותה.

בנקודה זו מתורגם המהלך הדרשני המורכב שנעשה עד כה, לפניה ישירה אל שומע הדרשה, המכילה הדרכה מעשית ורוחנית המורה לו כיצד עליו לנהל את חווית הלימוד שלו בבית המדרש, כנגזרת מתוכן הדרשה שאליה נחשף כעת. במובן זה ניתן לראות במשפט הסיום של הדרשה, שבו נפרשת הפניה הזו, את נקודת השיא של המהלך הדרשני כולו. יחידת סיום זו של הדרשה, כוללת את חילוף הנוסח החשוב והמשמעותי ביותר בין נוסח התוספתא לבין נוסח של הברייתא הבבלי. נציג כאן את שני הנוסחים:

תוספתא: "אף אתה עשה לבך חדרי חדרים והכניס בה דברי בית שמי ודברי בית הלל דברי

המטמאין ודברי המטהרין"

בבלי: "אף אתה עשה **אזנך כאפרכסת** וקנה לך לב **לשמוע** דברי אוסרין ודברי מתירין דברי מטמאין ודברי מטהרין דברי פוסלין ודברי מכשירין"

המסקנה המתקבלת מהשוואת הנוסחים היא שהסוגיה הבבלית המירה את הלשונות הסתמיים המופיעים בתוספתא, ובחרה תחתיהם לשונות אחרים המשלבים את מוטיב ה**שמיעה** כמרכיב מרכזי במסר העולה מן המהלך הדרשני של רבי יהושע.

מוטיב ה**שמיעה** שאותו הכניסו עורכי הבבלי לתוך הברייתא, יוצר קשר חזק כבר ברמה הסמנטית הפשוטה בין הסוגיה הסיפורית שבה אנו עוסקים כעת, לבין הסוגיה ההלכתית שקדמה לה, אשר כפי שהראה ניתוחנו לעיל אחת ממגמותיה העיקריות הייתה לבצר את חשיבותה של ה**שמיעה** במסגרת מצות ראייה.

בשלב זה אינני נזקק לעסוק במשמעות התוכנית של הקישור הסמנטי שעליו הצבענו כעת (לכך נגיע בפרק ג של החיבור), ולכן נפנה כעת לבחון את הברייתא הנוספת שמוצמדת לברייתא הזו, אשר גם בה ניתן לאתר תופעה דומה לזו שגילינו בברייתא הראשונה, ואף בעוצמה גדולה הרבה יותר.

ונימרו ליה בהדיא ! משום מעשה שהיה :

דתנן מעשה בר' יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר' אליעזר בלוד

אמר לו מה חידוש היה היום בבית המדרש

אמר לו נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית

אמר לו יוסי פשוט ידיך וקבל **עיניך**

פשוט ידיו וקבל **עיניו**

בכה ר' אליעזר ואמר **סוד** ייי ליריאו ובריתו **להודיעם**

אמר לו צא ואמור להן אל תחושו למנינכם כך מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי **ששמע** מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית [מה טעם הרבה כרכין כב? שו? עולי מצרים ולא כבשו עולי בבל וקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבא והניחום כדי שיהו עניים נסמכין עליהם בשביעית]

[[תנא]] תנא כשנתישבה דעתו אמר יהי רצון שיחזרו **עיני** יוסי למקומן וחזרו

גם לסיפור זה ישנן מקבילות קדומות יותר בספרות התנאית; שתי המקבילות הן במסכת ידיים, האחת במשנה והשנייה בתוספתא. נצטט כאן את שתי המקבילות הללו:

משנה ידיים ד, ג

... נמנו וגמרו עמוֹן ומוֹאב מעשרין מעשר עני בשביעית.

וכשבא ר' יוסי בן דורמסקית אצל רבי אליעזר בלוד אמר לו מה חדוש היה לכם בבית המדרש היום אמר לו נמנו וגמרו עמוֹן ומוֹאב מעשרים מעשר עני בשביעית בכה רבי אליעזר ואמר (תהלים כה) סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם

צא ואמור להם אל תחושו למנינכם מקובל אני מרבן יוחנן בן זכאי ששמע מרבו ורבו מרבו עד הלכה למשה מסיני שעמוֹן ומוֹאב מעשרין מעשר עני בשביעית.

תוספתא ידיים ב, ט"ז-י"ז

עמוֹן ומוֹאב מעשרין מעשר עני בשביעית ושאר כל ארצות ובבל מעשר עמוֹן ומוֹאב ושאר כל ארצות בשאר שני שבוע אם מעשר עני מעשר עני ואם מעשר שני מעשר שני.

אמר ר' יוסי בן דורמוסקית אני הייתי עם זקנים הראשונים כשבאין מיבנה ללוד ובאתי ומצאתי את ר' אליעזר שהיה יושב בחנות של נחתומין בלוד אמר מה חידוש היה לכם בבית המדרש היום אמרתי לו תלמידך אנו ומימך אנו שותין אמר לי אף על פי כן מה חידוש היום אמרתי לו את ההלכות ואת התשובות במינין וכשהגעתי לזה זלגו עיניו דמעות אמר סוד י"י ליראיו ובריתו להודיעם ואומר כי לא יעשה י"י אלהים דבר כי אם גלה סודו אל עבדיו הנביאים

צא אמור להן אל תחושו למנינכם מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי שקיבל מן הזוגות והזוגות מן הנביאים ונביאים ממש ההלכה למשה מסיני שעמוֹן ומוֹאב מעשרין מעשר עני בשביעית.

מנחם כהנא¹¹ עסק במסורת סיפורית זו, ועמד על חשיבותה הרבה להבנת דרך פעילותו של בית המדרש ביבנה ועמדתו של רבי אליעזר ביחס אליו. על פי ניתוחו של כהנא, האופן שבו

¹¹ מנחם כהנא, 'עיונים בעיצובה של המחלוקת במשנה ובמגמותיה', תרביץ עג, א, עמ' 51-64.

מתואר המפגש בין רבי יוסי לבין רבי אליעזר במשנה, מנסה להציג את תגובתו של רבי אליעזר להכרעתם של חכמי יבנה כתגובה חיובית ואוהדת. לפי קריאה זו במשנה, הפסוק שאותו מזכיר רבי אליעזר מכוון כלפי חכמי יבנה עצמם, שזכו לכוון לאמת האלוקית בבחינת 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם'. בכיו של רבי אליעזר הוא בכי המבטא שמחה והתרגשות לנוכח התגשמותו של הפסוק בקרב תורתם חכמי יבנה.

קריאה זו באה להוציא מידי קריאה הפוכה לחלוטין של הסיפור, שלפיה היסוד הדרמטי שבסיפור הוא תגובתו השלילית והביקורתית של רבי אליעזר כנגד חכמי יבנה. לפי קריאה זו, רבי אליעזר טוען מול חכמי יבנה כי אין למניינם כל תוקף וחשיבות, שכן אותה הלכה שהם סבורים כי העמידו בכוח הכרעתם הריבונית והיוצרת, אינה אלא הלכה מסורתית המקובלת מדורי דורות. הפסוק שמזכיר רבי אליעזר לא נאמר על חכמי יבנה אלא מוטח בהם: אילו הייתם יראי ה', הייתם זוכים שסודו יימסר לכם, כפי שהוא נמסר לי. ומכיוון שלא זכיתם להיודע אל סוד ה', אתם שקועים במין אשליית כוח וריבונית, שלא מעידים אלא על ניתוקכם הטראגי מן המסורת המקובלת ומתכניה.

אף כהנא מודה¹² כי הנוסח המופיע בתוספתא מושך יותר לכיוונה של הקריאה השנייה. לעניות דעתי, על אף קיומה של אמביוולנטיות פרשנית ברורה בשני המקורות הללו (המשנה והתוספתא), נראה כי - בניגוד לדבריו של כהנא - היסוד הביקורתי לנוכח מפעלם של חכמי יבנה לא נעדר משניהם.

יהא אשר יהא האופן שבו נפרש את תגובתו של רבי אליעזר כפי שהיא מוצגת במקורות התנאיים, הרי שהאמביוולנטיות הפרשנית ביחס אליה נעלמת לחלוטין במסגרת הברייתא הבבלית. כאן ברור כי תגובתו של רבי אליעזר היא ביקורתית ואף זועמת.

כלל, מניתוח הבדלי הנוסח שבין שלוש המקורות עולה כי הנוסח הבבלי מבוסס על נוסח המשנה, והוא רחוק מנוסח התוספתא. התוספת העיקרית שישנה בברייתא הבבלית על פני שתי מקבילותיה הקדומות היא המסגרת הסיפורית הפנטסטית שעוטפת את תגובתו התוכנית של רבי אליעזר:

”דתנן מעשה בר’ יוסי בן דורמסקית שהלך להקביל פני ר’ אליעזר בלוד

אמר לו מה חידוש היה היום בבית המדרש

אמר לו נמנו וגמרו עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית

¹² שם, עמ' 61-62, הערה 48.

אמר לו יוסי פשוט ידיך וקבל עיניך

פשט ידיו וקבל עיניו

בכה ר' אליעזר ואמר **סוד** יי ליריאיו ובריתו **להודיעם**. אמר לו צא ואמור להן אל תחושו למנינכם כן מקובלני מרבן יוחנן בן זכאי **ששמע** מרבו ורבו מרבו הלכה למשה מסיני עמון ומואב מעשרין מעשר עני בשביעית...

תנא כשנתישבה דעתו אמר יהי רצון שיחזור עיני יוסי למקומן וחזורו

תוספת זו, הייחודית לברייתא הבבלית, מתפרשת גם היא, בדומה לשינוי הנוסח אותו זיהינו בסיפור הראשון, על רקע ההקשר הטקסטואלי שבתוכו מובא הסיפור בסוגיה הבבלית. לסיפור הראשון החדירו עורכי הבבלי את מוטיב השמיעה. לסיפור זה, הוחדרו שני המוטיבים העיקריים המופיעים בסוגיה ההלכתית שקדמה להבאתה של הברייתא הסיפורית: שמיעה וראיה.

3. הסוגיה ההלכתית השנייה

לאחר הבאתן של שתי הברייתות הסיפוריות, חוזרת הגמרא לעסוק בפרטי רשימת הפטורים המופיעה במשנה. סוגיה זו מהווה ברמה אחת את המשכה של הסוגיה ההלכתית הקודמת, אך כפי שנראה ניתן לראות אותה גם כסוגיה מקבילה לסוגיה ההלכתית הפותחת, וזאת מכיוון שהיא חוזרת לעסוק ברבים מן הנושאים שכבר נידונו במסגרת הסוגיה הפותחת.

בשלב זה, לא ננתח באופן פרטני את הסוגיה כולה; אנו מצטרפים לסוגיה בשלב שבו היא דנה בפטור של העבדים; להלן ציטוט לשון הסוגיה משלב זה, ועד סופה¹³:

1. [ד, ע"א] ... ונשים ועבדים שאינן משוחררין בשלמא נשים כדאמרן אלא עבדים מנא לן

אמר רב הונא דאמר קרא את פני האדון ייי מי שאין לו אלא אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר והא למה לי קרא מכדי כל מצוה שהאשה חייבת בה עבד חייב בה וכל מצוה שאין אשה חייבת אין העבד חייב בה דגמר לה לה מאשה.

אמר רבינא לא נצרכה אלא למי שחציו עבד וחציו בן חורין דיקא נמי דקתני נשים ועבדים שאינן משוחררין מאי שאינן משוחררין אילימא שאינן משוחררין כלל ניתני עבדים סתמא אלא לאו שאינן משוחררין לגמרי ומאי ניהו מי שחציו עבד וחציו בן חורין שמע מינה.

2. החגר והסומא וכו' תנו רבנן רגלים פרט לבעלי קבין דבר אחר רגלים פרט לחגר ולחולה ולזקן ושאינו יכול לעלות ברגליו שאינו יכול לעלות ברגליו לאיתוויי מאי אמר רבא לאיתוויי [ד, ע"ב] מפנקי דכת' כי תבאו לראות פני מי בקש זאת מידכם רמס חצרי [דלא ל'י? נעול? מנע?ל].

3. תנא הערל והטמא פטורין מן הראיה בשלמא טמא דכת' ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה אלא ערל מנא לן

ר' עקיבא הוא דמרבי ליה ערל מטמא דתניא ר' עקיבא או' איש איש לרבות את הערל תניא נמי הכי טמא פטור מן הראיה שנ' ובאת שמה והבאתם שמה כל שישנו בביאה ישנו בהבאה וכל שאינו בביאה אינו בהבאה.

¹³ אנו מדלגים בשלב זה על שתי יחידות המופיעות בסוגיה לפני הדין על העבדים: הקטע הראשון דן בפטור של השוטה, והקטע השני דן בפטור של האישה, הטומטום, האנדרווינוס והקטן.

4. יוחנן בן דהבאי או' משום ר' יהודה סומא באחת מעיניו פטור מן הראיה שנ' יראה יראה כדרך

שבא לראות כך בא לראות מה לראות בשתי עיניו אף לראות בשתי עיניו

כפי שניתן להבחין מיד, וכאמור לעיל, סוגיה זו חוזרת לעסוק בכמה מן הנושאים שהוזכרו ונידונו כבר בסוגיה ההלכתית הראשונה. על רקע הקבלה זו בין האישים שבהם עוסקות שתי הסוגיות, ניתן לעמוד בנקל על ההיפוך הגמור בעמדותיהן ביחס לסטאטוס ההלכתי של אישים אלו בנוגע למצות ראייה.

הפיסקה הראשונה בקטע שלפנינו עוסקת בפטור של העבד ממצות ראייה, ומתמקדת במעמדו של חצי עבד וחצי בן חורין. כזכור, סוגיית הפתיחה הקדישה מאמצים רבים לדחות את דעתו של רבינא ולצמצם את הפטור של העבד, כך שיכלול רק את העבד הגמור. כאן, הפונקציה שממלאת הסוגיה היא הפוכה: הסוגיה מייצרת עבור רבינא קושיה מלאכותית¹⁴, המעגנת את דעתו של רבינא ומשלבת אותה עם דרשת הפסוק שמציע רב הונא. הסוגיה אף ממשיכה ומציגה חיזוק לדעתו של רבינא מלשונה של המשנה עצמה. הן הדרשה והן הסיוע הטקסטואלי מן המשנה מהווים מעין חישובים שבהן מעגנת הסוגיה את דעתו של רבינא ומשריינת אותה. בניגוד גמור לסוגיית הפתיחה שהתאמצה לבטל את דעתו של רבינא, סוגייתנו מפעילה מאמצים דומים אך בכיוון הפוך: לבצר את עמדתו שלפיה גם מי שהוא רק חצי עבד, פטור ממצות ראייה.

מיד לאחר הדיון במעמדו של העבד, עוברת הסוגיה לדון בפטור של החיגר. הגמרא מצטטת כאן את הברייתא שדורשת את המילה 'רגלים' כדי לפטור את בעלי הקבין. גם כאן סוגייתנו אינה עולה בקנה אחד עם המהלך שבוצע בסוגיה הראשונה. בסוגיה הראשונה, הגמרא הדפה את הלימוד שמוצג בברייתא, וטענה שיש ללמוד את הפטור של בעלי הקבין מהמילה 'פעמים'; זאת כדי שאפשר יהיה לדרוש מהמילה 'רגלים' שגם חיגר ברגלו האחת פטור ממצות ראייה.

לעומת זאת, הסוגיה כאן מקבלת את דברי הברייתא ללא כל התנגדות או הסתייגות. בכך היא שומטת את הקרקע מתחת להלכה הקובעת כי החיגר ברגלו האחת פטור ממצות הראיה. משמעות הדבר, כי אליבא דסוגייתנו החיגר ברגלו האחת אמור להיות חייב במצות ראייה, ובניגוד לדעתו של רבי תנחום שהובאה ואושרה על ידי סוגיית הפתיחה.

המרכיב הבא המופיע בסוגייתנו הוא דינו של רבי יוחנן בן דהבאי הפוטר את הסומא בעינו האחת ממצות ראייה. כזכור, סוגיית הפתיחה דחתה את הלכתו של רבי יוחנן בן דהבאי, וטענה

¹⁴ הקושיה שמופיעה כאן בגמרא היא מלאכותית כיוון שבשום מקום לא מצאנו גזירה שווה בין עבד לאישה לגבי חיובן במצוות. הגזירה שווה של 'לה'-'לה' אכן מופיעה כמה פעמים בתלמוד אך תמיד ביחס לעניינים אחרים, ובעיקר ביחס להקבלות הקיימות בין דיני השחרור של העבד והאישה.

שהמילים 'הכל חייבים' הפותחים את משנת חגיגה, מלמדות שגם הסומא בעינו האחת חייב במצות ראייה, ובניגוד לדרשתו של רבי יוחנן בן דהבאי.

גם בנקודה זו, אם כך, מתגלה הפער בין שתי הסוגיות; בעוד שסוגיית הפתיחה חתרה לצמצם את הפטור של הסומא, סוגייתנו מחזירה ליכולת הראייה את מעמדה המרכזי במסגרת המצוה, בכך שהיא מאמצת אל חיקה את דעתו של רבי יוחנן בן דהבאי הפוטר את מי שלא רואה בעינו האחת מלהשתתף במצות הראייה.

הסוגיה ההלכתית הראשונה במסכת עוסקת בארבעה חצאים: חצי עבד, סומא באחת מעיניו, חירש באוזנו האחת, וחיגר ברגלו האחת. המסקנה של סוגיה זו היא שהסומא החלקי והעבד החלקי חייבים במצות ראייה, ואילו החרש החלקי והחיגר החלקי פטורים ממנה.

סוגייתנו היא סוגיית ראי מושלמת לסוגיה הראשונה. לאחר שסוגיית הפתיחה חייבה את הסומא החלקי ואת העבד החלקי במצות ראייה - באה סוגייתנו וסמכה את ידה על הפטור שלהם כפי שהוצע בידיהם של רבי יוחנן בן דהבאי ורבינא.

גם ביחס לחיגר החלקי מתקיים ניגוד בין שתי הסוגיות, אך בכיוון ההפוך. לאחר שסוגיית הפתיחה פטרה את החיגר החלקי ממצות ראייה, חזרה סוגייתנו ועמדה לצידה של הברייתא שממנה משתמע חיובו, לאחר שזו נהדפה כלאחר יד במסגרת סוגיית הפתיחה. מתוך ארבעת האישים החצויים בהם עוסקת סוגיית הפתיחה, ישנה רק אישיות אחת שממנה מתעלמת סוגייתנו לחלוטין: החרש. התעלמות זו משקפת בצורה חדה את יחסי הניגוד בין שתי הסוגיות.

הפטור של החרש ממצות ראייה (כאישיות עצמאית, ולא כפריט בשלישיית חסרי הדעת [חרש, שוטה וקטן]), הוא כולו מהלך נועז ומקורי של סוגיית הפתיחה, שבוצע באמצעות רצף מהלכים פרשניים ודרשניים מפליגים, וכנראה שאין לו כל אחיזה במקורות התנאיים המוכרים לנו ממקומות אחרים. לכן, שלא כמו שאר האישים החצויים שזכו להתייחסות חולקת בסוגייתנו, מקומו של החרש נעדר ממנה לחלוטין. הפטור שזכה להתייחסות כל כך מפותחת ומפורטת בסוגיית הפתיחה, נעלם כלא היה במסגרת סוגייתנו. וכך ראוי, שהרי כל עצמו של פטור זה איננו שייך כלל ועיקר למצות ראייה, והוא אינו אלא פרי מהלך יצירתי ומקורי של סוגיית הפתיחה, שאמנם משקף היטב את מגמותיה העקרוניות ביחס למצות ראייה, אך מנותק מנוף מקורותיה הראשוניים.

4. הסוגיה האגדית השנייה

הסוגיה הרביעית והאחרונה ביחידת הפתיחה של המסכת, היא סוגיה אגדית ארוכה ומגוונת, שמופיעה בגמרא מיד לאחר הסוגיה ההלכתית השנייה שניתחנו בסעיף הקודם, לפני שעוברת הגמרא לפרש את הפיסקה השנייה של משנתנו.

סוגיה אגדית זו ארוכה בהרבה מקודמותיה והיא פורסת יריעה רחבה של עיסוק בתורת הגמול ובבעיית צדיק ורע לו. ככל הנראה, מדובר בסוגיה הארוכה והמגובשת ביותר בתלמוד הבבלי שעוסקת באופן יסודי ומקיף בבעיה זו על כמה מצדדיה המרכזיים. בשלב זה, אין בכוונתנו לנתח את כלל הסוגיה ולעמוד על המבנה הפנימי שלה, ולכן נסתפק רק בהדגשתם של שני מוטיבים הנמצאים בה.

אחד מהחכמים המרכזיים שדבריו כלולים בסוגיה זו הוא רבי יוחנן. ככלל, אמירותיו של רבי יוחנן מאופיינים בהטחת ביקורת כלפי מעלה על מצבו הקיומי של האדם, על חוסר הצדק שמאפיין את ההנהגה האלוקית בעולם, ועל מערכת הגמול הלקויה שמופנית כלפי האדם. נצטט כאן כמה מאמרותיו החריפות המופיעות בסוגיה (ה, ע"א):

1. רבי יוחנן כי מטי האי קרא בכי ותסיתני בו לבלעו חנם עבד שמסיתין עליו רבו וניסת תקנה יש לו

2. רבי יוחנן כי מטי האי קרא בכי הן בקדושיו לא יאמין במאן יאמין...

3. רבי יוחנן כי מטא האי קרא בכי וקרבתני אליכם למשפט והייתי עד ממהר במכשפים ובמנאפים ובנשבעים בשמי לשקר ובעשקי שכר שכיר אלמנה ויתום ומטי גר ולא יראוני אמר יי צבאות עבד שרבו מקרבו לדונו וממהר להעידו תקנה יש לו

4. רבי יוחנן כי מטי האי קרא בכי כי את כל מעשה האלהים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע עבד שרבו שוקל לו שגגות כזדונות תקנה יש לו

5. רבי יוחנן כי מטי האי קרא בכי והיה כי תמצאן אתו רעות רבות וצרות עבד שרבו ממציא לו רעות וצרות תקנה יש לו ? !

עצם העיסוק בתורת הגמול, ובחיפוש הצדק האלוקי בעולם, מהווה מימוש של הרעיון בדבר יכולתו של האדם לראות את פני ה'. האדם לא מוכן לצמצם את עמידתו מול האל לכדי קיום

המצוות המוטלות עליו, והוא מרהיב עוז בנפשו ומתיימר להבין את דרכיו של האל ואת צורת התנהלותו מול בריותיו. הדברים נכונים על אחת כמה וכמה כאשר האדם מרשה לעצמו לא רק לעסוק בדרכי ההנהגה האלוקיות, אלא גם לבקר את מעשי האלוקים, ולהטיח באל האשמות מוסריות חריפות, כפי שעושה רבי יוחנן. האדם עומד כאן במלוא קומתו האנושית כמי שמסוגל לראות את טביעות ידיו של האל מבעד לנבכי המציאות, ואף לשפוט ולבקר אותו לאור המציאות הנגלית לעיניו במהלך התבוננותו.

נקודה זו מתקשרת גם למוטיב הנוסף שברצוננו להצביע עליו, והוא האמירות המופיעות בסוגיה שמאפיינות ומתארות את המציאות הרגשית שבה נמצא האל במצבים שבהם עם ישראל מצוי בגלות או בצרה. כך למשל בקטע הבא (ה, ע"ב):

“ ו'אם לא תשמעוהו במסתרים תבכה נפשי מפני גוה' מאי מסתרים? אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מקום יש לו להקב'ה ומסתרים שמו.

מאי מפני גוה? אמר רבי שמואל בר רב יצחק מפני גאותן של ישראל שניטלה מהן וניתנה לאמות העולם. רבי שמואל בר נחמני אמר מפני גאותה של מלכות שמים.

ומי איכא בכיה קמי קב'ה? והא אמר רב פפא: אין עצבות לפני המקום שנאמר 'הוד והדר לפניו עוז וחדוה במקומו'.

לא קשיא, הא - בבתי גואי הא - בבתי בראי'.”

הקביעות המצויות בקטע זה, והדיון שמתפתח בו, משקפים ניסיון של האדם 'לראות' את פני אלוקיו, המגיע עד לכדי ניסוחן של אמירות שמתיימרות לאפיין את המציאות הרגשית והתודעתית שבה שרוי האל.

בניגוד לסוגיה האגדית הראשונה שבה נקודת הכובד היתה נורמטיבית, והיא עסקה בשאלות הקשורות בחוק האלוקי ובדרכי לימודו ועיצובו, הרי שכאן לפנינו סוגיה תיאולוגית-מטאפיזית העוסקת בשאלות הקשורות להנהגת הקב"ה את עולמו, ואף בשאלות מטאפיזיות ישירות הקשורות לנבכי נפשה של האלוקות.

פרק ב: הרקע המקראי

במסגרת ניתוח סוגיית הפתיחה של היחידה ראינו כי אחת מנקודות המפתח של היחידה כולה, היא הזיקה שיוצרת הסוגיה בין מצוות הקהל וראיה. בפרק זה ברצוננו להעביר את מוקד עיוננו מהסוגיה הבבלית, ולפנות לניתוח הרקע המקראי של מצוות הקהל וראיה, שמטרתו תהיה לבחון את מידת הזיקה שקיימת בין המצוות הללו במקרא, ואת אופייה של זיקה זו.

ניתוח זה יפתח בפנינו פתח נרחב כדי להבין את מהותו של המהלך הרחב שמתפתח לכל אורך יחידת הפתיחה של המסכת, אשר אחד משיאיו הוא הגזירה השווה שנעשית בין מצות הקהל למצות ראיה.

ראיה

התשתית הנורמטיבית לעליה לרגל לבית המקדש בשלושת הרגלים מתבססת על כמה אזכורים שונים שלה בתורה. למעשה, התורה מזכירה מצווה זו בשלושה מוקדים שונים - שני אזכורים מופיעים בספר שמות, ואזכור נוסף בספר דברים. נצטט את הפסוקים הרלוונטיים בשלושת המקומות הללו:

שמות כ"ג, 14-19

14. שֶׁלֶשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה.

15. אֵת חַג הַמִּצֹּת תִּשְׁמַר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת פֶּאֶשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בּוֹ יֵצְאֶתָ מִמִּצְרָיִם וְלֹא יֵרְאוּ פְנֵי רִיקָם.

16. וְחַג הַקִּצִּיר בְּכוֹרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסֶף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךָ אֵת מַעֲשֵׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה.

17. שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶל פְּנֵי הָאֵלֹהִים ה'.

שמות ל"ד, 18-26

18. אֵת חַג הַמִּצֹּת תִּשְׁמַר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת אֲשֶׁר צִוִּיתָךְ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יֵצְאֶתָ מִמִּצְרָיִם.

19. כֹּל פֶּטֶר רָחֵם לִי וְכֹל מִקְנֶנְךָ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר וְשָׂה.

20. וּפֶטֶר חֲמוֹר תִּפְדֶּה בְּשָׂה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעֲרַפְתּוּ. כֹּל בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרְאוּ פָנַי רִיקִם.

21. שְׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת בְּחֲרִישׁ וּבְקִצִיר תִּשְׁבֹּת.

22. וְחַג שִׁבְעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בַּבּוֹרֵי קִצִיר חֹטִים וְחַג הָאֶסִיף תִּקּוּפַת הַשָּׁנָה.

23. שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פָּנַי הָאֵלֹהִים ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל.

24. כִּי אֹרִישׁ גּוֹיִם מִפָּנֶיךָ וְהִרְחַבְתִּי אֶת גְּבוּלְךָ וְלֹא יִחַמַּד אִישׁ אֶת אֲרֻצְךָ בְּעִלְתְּךָ לִרְאוֹת אֶת פָּנַי ה' אֱלֹהֶיךָ שְׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה.

דברים ט"ז, 16-17

16. שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל זְכוּרְךָ אֶת פָּנַי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמִּצּוֹת וּבְחַג הַשִּׁבְעוֹת וּבְחַג הַסִּכּוֹת וְלֹא יִרְאֶה אֶת פָּנַי ה' רִיקִם.

17. אִישׁ כַּמְתַּנֵּת יָדוֹ כְּבִרְכַת יְקוּק אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָּךְ.

בשלושת המקומות הנורמה של מצות ראייה היא כפולה. היא מורכבת מהוראה חיובית ומהוראה שלילית. סדר הופעתם של שני המרכיבים הללו שונה במקומות השונים. בשני הקטעים מספר שמות מופיעה ראשית ההוראה השלילית ('ולא יראו פני ריקם'), ורק לאחריה, מופיעה ההוראה החיובית ('שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך את/אל פני ה' אלוקיך').

לעומת זאת בדברים הסדר הפוך: ההוראה החיובית מופיעה בתחילה, ולאחריה מופיעה גם ההוראה השלילית. בסמוך לשניהם מופיע פסוק נוסף, שאין כדוגמתו בשני המקורות הראשונים: 'איש כמתנת ידו כברכת ה' אלוקיך אשר נתן לך'.

הבדל נוסף בין הפרשיות בשמות לבין הפרשה בדברים הוא שבעוד שבספר דברים שני המרכיבים מופיעים בצמידות זה לזה, הרי שבפרשיות בשמות ישנו תוכן החוצץ ביניהם (פסוק אחד בפרק כג, ושני פסוקים בפרק לד).

ככלל, ברור כי המוטיב המרכזי של כל הפרשיות שעוסקות בעליה לרגל לבית המקדש בשלושת הרגלים הוא המוטיב של הראייה. הפועל ר.א.ה מופיע במסגרת פרשיות אלו שבע פעמים (יִרְאוּ ו יִרְאֶה בפרק כג; יִרְאוּ, יִרְאֶה ו לִרְאוֹת בפרק לד; יִרְאֶה ו יִרְאֶה בדברים).

אמנם, התוכן הנורמטיבי המדויק המובע בפסוקים אלו אינו ברור לחלוטין, והוא נתון תחת כמה דילמות פרשניות כבדות.

השאלה החריפה והיסודית ביותר ביחס לפרשנותם של פסוקים אלו היא מיהו הנושא ומהו המושא של פעולת הראיה המתוארת בפסוקים השונים; מי, בעצם, רואה כאן את מי: האדם רואה את ה' או ה' רואה את האדם.

על פי נוסח המסורה, עולה כי הנורמה החיובית שמופיעה בפסוקים לא מתארת את ראייתו של האדם אלא את היראותו מלפני אלוקיו. אמנם, כפי שהראה שד"ל¹⁵, נוסח המסורה מהווה ככל הנראה תיקון סופרים שנבע מניסיון לנטרל את פוטנציאל ההגשמה שגלום בפסוקים אלו, ואילו הנוסח המקורי של הפסוקים מתאר את ראייתו של האדם את אלוקיו, ולא להיפך.

ההוכחה העיקרית לטענה זו, אשר שד"ל עומד עליה בקיצור, היא התוכן שמובע בנורמה השלילית הכלולה בשלוש הפרשיות: 'ולא יראו פני ריקם'. אין אפשרות לפרש כאן את פעולת הראיה אלא ככזו המתארת את ה' כמושא ראייתו של האדם¹⁶. לכן, סביר להניח, כי גם הנורמה החיובית מתארת את אותו דבר בעצמו: ראייתו של האדם את פני ה'.

אמנם, כפי שכבר טען שלמה נאה¹⁷, כנראה שלשאלה פרשנית זו יש תשובות שונות בכל אחת מהפרשיות שבהן מתוארת העלייה לרגל.

בפרשה בפרק כ"ג נאמר: 'וַיִּרְאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פְּנֵי הָאֱדֹן ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל'; ואילו בפרק ל"ד נאמר 'יראה כל זכוךך אל פני האדון ה'', בפסוק זה סביר יותר לפרש כי 'פני ה' הם המושא הישיר של פעולת הראיה של האדם, כך שאת המילה 'ראה' צריך לנקד בבנין קל: 'וַיִּרְאֶה', כמתארת את הראייה של האדם.

פרשנות מפוצלת זו מחדדת פן אחר של מצוות הראיה, והוא מרכיב ההדדיות שבין ה' לאדם:

כשם שהאל רואה את האדם המגיע לביתו, כך האדם רואה את האל המתגלה לפניו.

¹⁵ ספר ישעיה מתורגם איטלקית ומפורש עברית מלאכת שד"ל, פאדורה 1867, עמ' 30-31.
¹⁶ הפסוק 'ולא יראו פני ריקם' ניתן להתפרש בשני אופנים השונים זה מזה באופן מהותי. אפשרות אחת היא לפרש שפסוק זה קובע שאסור לאדם להגיע למקדש בידיים ריקניות ועליו להביא דבר מה (קרבן), כדי שלא יראה את פני ה' ריקם. בדרך זו הלכה הפרשנות התלמודית.

לחילופין יתכן, כי לא בא פסוק זה אלא לתאר את עילת החיוב להגיע לבית המקדש בשלוש הרגלים. שכן, אם האדם לא יופיע בזמנים אלו הוא יגרום לכך שפני ה' יראו ריקם, כלומר: יאבד פוטנציאל ההתגלות, והמפגש בין האל לאדם לא יתרחש. ה' יתגלה, אך האדם לא יבוא לראותו. קריאה זו מעצימה את הדגש שניתן לכך שמאורע העלייה לרגל כולל את התגלותו של האל לפני האדם, ולא רק את היראותו של האדם מלפני ה'.

בכל מקרה יש להדגיש כי לפי שתי הפרשנויות הללו הפסוק הזה מתאר אירוע שבו האדם אמור לראות את פני ה', ולא רק להיראות לפניו (פני ה' הם אלו שאמורים להיראות).

¹⁷ שלמה נאה, 'אין אם למסורת או: האם דרשו התנאים את כתיב התורה שלא כקריאתו המקובלת?', תרביץ סא, ג-ד, עמ' 419-412.

הקהל

במסגרת מצות העלייה לרגל, אם כן, אלמנט הראיה הוא שמתאר ומעצב את המפגש בין האל והאדם. על רקע זה ניתן לאפיין באופן חד יותר את אופיו של מעמד הקהל שמתבצע אחת לשבע שנים, באחת מהפעמים שבהם מקיימים את מצות הראיה. הפרשה שמהוה בסיס למעמד הקהל מופיעה במסגרת יחידת הנאומים המסכמים של משה, הסוגרת את ספר דברים. מיד לאחר שמתוארת כתיבת התורה על ידי משה, והעברתה על ידו לבני לוי, נמסר הציווי הבא (דברים ל"א):

10. וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שִׁבְעַת שָׁנִים בְּמַעַד שָׁנַת הַשְּׁמֵטָה בְּחַג הַסֻּכּוֹת:

11. כִּבּוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לִרְאוֹת אֶת פְּנֵי יְקֹנֵק אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת נִגְדֹךָ כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאֲזִנֵיהֶם:

12. הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנְּשִׁים וְהַטָּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וְלַמַּעַן יִלְמְדוּ וְיִרְאוּ אֶת יְקֹנֵק אֱלֹהֵיכֶם וְשִׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת:

13. וּבְנִיחֵם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלַמַּדּוּ לִירְאָה אֶת יְקֹנֵק אֱלֹהֵיכֶם כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר אַתֶּם חַיִּים עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ.

מעמד הקהל מתרחש אחת לשבע שנים, והוא בעצם מתווסף למעמד הראיה שמתרחש בחג הסוכות באותה שנה. אופיו של מעמד הקהל שונה באופן מהותי ממעמד הראיה. למסקנה זו ניתן להגיע בקלות שעה שמתבוננים במילות הקוד שמעצבות את המעמד וקובעות את אופיו. ראשית, הפעולה המרכזית שמתבצעת במעמד זה היא השמיעה: משה מצוה את יהושע לקרוא את התורה באזני העם; בנוסף, הוא מציין שמטרת המעמד הוא 'למען ישמעו', וכן שבני הדור הצעיר המשתתפים גם הם במעמד 'ישמעו ולמדו ליראה את ה' '. אחת לשבע שנים, אם כן, מחליפה השמיעה את מקומה של הראיה בעיצוב אופיו של המפגש בין האל לאדם.

מהותה של התמורה הזו בין ראיה לשמיעה מתבררת כאשר מתבוננים במאפיינים הנוספים שמעצבים את אופיו של מעמד הקהל. המעמד כולו סובב סביב קריאת התורה באזני העם ולימודה. מטרתן של פעולות אלו היא חינוך העם ליראה את ה', ולשמירת התורה וקיום הוראותיה ('ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת').

ניתן להבחין בכך כי שלישיית המושגים שמיעה, לימוד, ויראה מהוות ציר שסביבו נע המעמד כולו. המילים הללו מתארות את מטרתו של המעמד עבור משתתפיו הבוגרים ('למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם'), והן מציינות גם את התכנים שאמורים להיות מועברים לדור הצעיר באמצעות מעמד זה ('ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה').

בעוד שבעליה לרגל מתרחש אירוע שמטרתו עצם המפגש הישיר בין האדם לבין אלוהיו, הרי שכאן מתרחש מפגש שמתווך באמצעות התורה. העם קורא ולומד את התורה כגילוי של הרצון האלוקי, כאשר המטרה העליונה של המאורע איננה מכונסת בעצמה, אלא נועדה להעצים את יראת האל ולגרום לשמירה קפדנית ומלאה יותר של מצוותיו. בעוד שהמפגש שמתחולל במצות ראייה מהווה את אחת מהפסגות של הקיום הדתי, שכן מדובר במעמד שבו זוכה האדם לראות את פני אלוקיו, הרי שבמעמד ההקהל יש למעמד אופי אינסטרומנטלי מובהק: לחשל ולחזק את רצונו של העם לשמור את מצוות התורה, וללמדו את יראת האלוקים. אופייה זה של מצות הקהל מתחזק גם לאור ההקשר שבו היא נאמרת. על ערש דווי, חושש משה להידרדרותו הדתית של העם, ומפאת חשש זה הוא מצווה אותם לערוך מעמד שיבטיח את שימור תודעת התחייבותם של העם בסיני. חששו זה של משה מפורש בפסוקים מיד בהמשכו של אותו פרק:

24. וַיְהִי כְּכֹלֵת מֹשֶׁה לְכַתֵּב אֶת דְּבָרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר עֵד תָּמָם.

25. וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֶת הַלְוִיִּם נֹשְׂאֵי אֲרוֹן בְּרִית יְקֹוֹק לֵאמֹר.

26. לָקַח אֶת סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה וְשָׂמְתֶם אֹתוֹ מִצַּד אֲרוֹן בְּרִית יְקֹוֹק אֱלֹהֵיכֶם וְהָיָה שָׁם בְּךָ לְעֵד.

27. כִּי אֲנֹכִי יִדְעֹתִי אֶת מַרְיָךְ וְאֶת עֲרֻפְךָ הַקָּשָׁה הֵן בְּעוֹדְנִי חֵי עַמְּכֶם הַיּוֹם מִמָּרִים הֲיִתֶם עִם יְקֹוֹק וְאַף כִּי אֲחַרֵּי מוֹתִי.

28. הִקְהִילוּ אֵלַי אֶת כָּל זְקֵנֵי שְׂבֻטֵיכֶם וְשֻׁטְרֵיכֶם וְאֲדַבְּרָה בְּאָזְנֵיהֶם אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וְאֶעֱיֵדָה בָּם אֶת הַשְּׂמִים וְאֶת הָאֲרָץ.

29. כִּי יִדְעֹתִי אֲחַרֵּי מוֹתִי כִּי הִשְׁחַת תִּשְׁחַתּוֹן וְסִרְתָּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתְכֶם וְקָרַאת אֹתְכֶם הָרַעַה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים כִּי תַעֲשׂוּ אֶת הָרַע בְּעֵינֵי יְקֹוֹק לְהַכְעִיסוֹ בְּמַעֲשֵׂה יְדֵיכֶם.

המתח שמתקיים בין שתי המצוות, מצות ראייה ומעמד הקהל, בא לידי ביטוי מפורש ומובהק עוד יותר, אם עומדים על פרשה נוספת בספר דברים, שבינה לבין פרשת הקהל קיימים יחסי הקבלה הדוקים. הקשר הציווי על מעמד הקהל, כאמור לעיל, הוא במסגרת דברי הפרידה של משה

מהעם, רגע לפני סיום נאומו הגדול. פרק זה מקביל ברבים מתכניו לדברים אותם אומר משה לעם בתחילת נאומו; פרק ד בספר דברים הוא הפרק שפותח את חלקו הרעיוני-מוסרי בנאומו הראשון של משה (פרקים א-ג עוסקים בעיקר בתיאור היסטוריוגרפי של שנות המסע במדבר), ואלו חלק מדבריו של משה לעם בפרק זה:

דברים ד', 1-24

1. ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ אשר יקנו אלהי אבותיכם נתן לכם...

6. ושמרתם ועשיתם כי הוא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה...

9. רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך.

10. יום אשר עמדת לפני יקנו אלהיך בחרב באמר יקנו אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון לי? וראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון.

11. ותקרבון ותעמדון תחת החר והחר בצר באש עד לב השמים חשף ענן וערפל.

12. וידבר יקנו אליכם מתוך האש קול דברים אתם שמעים ותמונה אינכם ראים זולתי קול.

13. ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים.

14. ואתי צוה יקנו בעת ההוא ללמד אתכם חקים ומשפטים לעשותכם אתם בארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה.

15. ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר יקנו אליכם בחרב מתוך האש.

16. פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל תבנית זכר או נקבה.

17. תבנית כל בהמה אשר בארץ תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים.

18. תבנית כל רמש באדמה תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ.

19. ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים ונדחת והשתחית להם ועבדתם אשר חלק יקנוק אלהיך אתם לכל העמים תחת כל השמים...

22. כי אנכי מת בארץ הזאת אינני עבר את הירדן ואתם עברים וירשתם את הארץ הטובה הזאת.

23. השמרו לכם פן תשכחו את ברית ה' אלהיכם אשר כרת עמכם ועשיתם לכם פסל תמונת פל אשר צוה יקנוק אלהיך.

24. כי ה' אלהיך אש אכלה הוא אל קנא.

ההקבלה המובהקת לפסוקי הקהל מתקיימת בעיקר בפסוק 10. נעמיד את הפסוקים זה מול זה:

10. יום אשר עמדת לפני יקנוק 12. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך
אלהיך בחרב באמר יקנוק אלי אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את
הקהל לי את העם ואשמעם את יקנוק אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה
דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הזאת.
הימים אשר הם חיים על האדמה 13. ובניהם אשר לא ידעו ישמעו וילמדו ליראה את
ואת בניהם ילמדון.
יקנוק אלהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה
אשר אתם עברים את הירדן שמה לרשתה.

כל המוטיבים שמתוארים בפרק ד' במסגרת תיאורו של משה את מעמד הר סיני, מקבילים למוטיבים שנמצאים בפרשת הקהל: הן תיאור היקהלותו של העם, הן הדגשתן של תכליות המעמד כשמיעה, לימוד, ויראת ה', והן אזכור המטרה של לימוד הבנים.

המסר התיאולוגי העיקרי שבו מתמקד משה בדבריו בפרק ד הוא החשש מפני הגשמת האל, ומימושה של העמידה הדתית דרך המדיום של הראיה, ולא באמצעות השמיעה של החוקים והמשפטים. משה מציג את מעמד הר סיני כמעמד שהלקח המרכזי שלו לתודעה הדתית של עם ישראל לאורך הדורות, היא ההכרה בכך שהאדם לא מסוגל לראות את האל, ולכן הדרך היחידה של האדם למפגש עם האל היא באמצעות שמיעה למצוותיו.

זוהי הנקודה שבה ההקבלה המובהקת בין פרק זה לבין מצות הקהל, נטענת במשמעותה העמוקה. עיצוב אופיו של מעמד הקהל, כפי שנעשה על ידי משה בנאום הסיום שלו בספר דברים, נועד לסייע בהפנמתה ובהשתרשותה של התודעה הזאת על לוח ליבו של עם ישראל לדורותיו. מעמד זה המבוסס כולו על מעמד קריאת התורה, לימודה, וקבלת עול מצוותיה, והוא חף מכל מימד של התגלות או התרחשות מיסטית, מגלם באופיו ובתכניו את המסר התיאולוגי העיקרי של משה עם פתיחת נאום בספר דברים.

למעשה, המתח התיאולוגי שמסומל באמצעות פעולות השמיעה והראיה, לא נולד במסגרת הפער שבין מעמד העלייה לרגל בשלושת הרגלים, לבין מעמד הקהל. מתח זה הוא ציר מרכזי בתיאורו של המעמד התיאולוגי החשוב והמרכזי ביותר בספרות המקרא: מעמד הר סיני¹⁸. ניתוח ספרותי של הפרק המתאר את מעמד הר סיני מלמד כי ההתגושות שבין השמיעה לראיה היא אחת מהכוחות החזקים ביותר שמעצבים את אופיו של מעמד זה.

המוטיב המרכזי שמאפיין את מעמד סיני עצמו הוא הדרישה מבני ישראל לשמוע את הקול האלוקי, והאיסור שמוטל עליהם לעבור מן השמיעה אל הראיה: 'וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי' (שמות י"ט, ה); 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנֵּה אֲנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעָבַר הָעֲנָן בְּעָבֹר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְרֵי עֲמֹדִי' (שם שם, ט); 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעַם פֶּן יִהְרָסוּ אֶל ה' לְרֵאוֹת וְנִפְלַ מִמֶּנּוּ רַב' (שם שם, כא).

הגדר הנורמטיבית המונעת את הראייה משתקפת אולי בצורה המובהקת ביותר באחד הפסוקים החידתיים והמופלאים המופיעים בפרשה כולה: 'וְכָל הָעָם רֵאוּ אֶת הַקּוֹלֹת'. כאילו בא פסוק זה לומר כי במסגרת מעמד סיני מופנים כל החושים כולם אך ורק לקליטתו של קול האלוקי הנברא, אך אין בכוחם להתקדם אל מעבר לו, ולהיפגש עם הישות האלוקית עצמה.

הגדר שהונחה בפני הראיה, וחסירת האפשרות למפגש ישיר עם האלוהים, נפרצו במידה רבה בשלב מתקדם יותר של המעמד, שבו עולים משה והזקנים אל ההר (שמות כ"ד). שם דווקא פעולת

¹⁸ למעשה, נדרשת כאן פרשנות מקיפה לאופן הופעתם של מרכיבי השמיעה והראיה במסגרת מעמד סיני וגרורותיו. אמנם, משימה זו חורגת בשלב זה מגבולות הגיזרה של חיבור זה.

הראיה היא הפעולה המרכזית בתיאור עמידתו של האדם מול הא-לוהים: 'וַיַּעַל מֹשֶׁה וַאֲהֲרֹן נֹדֵב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵיוּ כָּמַעֲשָׂה לְבִנְתֵי הַסִּפֵּיר וַיִּכְעָצְמוּ הַשָּׁמַיִם לְטָהָר, וַאֲלֵ אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדֹ וַיִּחַזְזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֵּאָכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ' (שמות כ"ד, י-יא). נציגות נבחרת מקרב העם שעמד למרגלות ההר ושמע את הקול האלוקי, עולה אל ההר ונפגשת פנים ופנים עם הישות האלוקית עצמה.

המתח הפנימי שמתגלה בתוככי הדרמה הדתית של מעמד הר סיני, על שני מרכיביו, מתגלם בהמשך באופן קבוע בדמות המתח שבין מעמד הקהל מחד למצות ראייה מאידך.

כפי שראינו, משה מעצב את מעמד הקהל על בסיס האופן שבו הוא מבין את משמעותו הדתית העיקרית של מעמד הר סיני - הדגשת השמיעה על פני הראייה. לעומת זאת, מצות ראייה היא שמדגישה ומשמרת את הרכיב האחר של מעמד הר סיני, שבו האדם רואה את אלוקיו ונפגש עימו באופן ישיר, ולא רק דרך היענות למצוותיו.

מעמד הקהל יוצר, אם כך, מעין אלטרנטיבה ניגודית לאתוס הדתי שמאפיין את מצות הראייה. אחת לשבע שנים העם יבוא לבית המקדש לא (רק) כדי לראות את פני אלוקיו, אלא בעיקר כדי לשמוע את דברי תורתו, ולחזק את מחויבותו לקיימה.

אך כאן יש להדגיש את הנקודה הבאה: במסגרת ספר דברים, מעמד הקהל לא נועד להחליף את מצות הראייה עצמה, או לשנות את אופייה. המסגרת הנורמטיבית שבתוכה מתקיים מעמד הקהל היא עדיין מצות הראייה: 'בבוא כל ישראל לראות...!'. אחת לשבע שנים, בחג הסוכות, המוקד של העלייה לרגל משתנה והוא נושא אופי של קריאה, שמיעה ולימוד, לצד התכנים הקבועים של מצות הראייה. בכל אופן, בשאר המועדים והשנים מצות הראייה נשארת על כנה, והיא שומרת על מאפייניה המקוריים.

פרק ג: ניתוח רעיוני של הממצא הטקסטואלי לאור הרקע המקראי

בפרק הקודם עמדנו על הרקע המקראי של היחס בין מצוות הקהל וראיה. האופקים שבירור זה פתח בפנינו יכולים לסייע בידינו לחזור אל ממצאי הניתוח של היחידה התלמודית אותה ניתחנו בפרק הראשון, ולעמוד על משמעותה העקרונית.

בפרק זה אנו מתבססים ככלל על הניתוח הטקסטואלי המפורט שנערך בפרק הראשון, ודברינו כאן מניחים היכרות עם הניתוח הזה.

הערה מתודולוגית

שעה שאנו באים לעמוד על משמעות רעיונית של מערכת הלכתית פרטנית כלשהי, אנו ניצבים בפני קושי מתודולוגי עקרוני: כיצד ניתן לחצות את הגשר שבין הקביעה המשפטית הפורמאלית לבין משמעותה הרעיונית? מי ערב לנו שאנו מפרשים באופן נכון את מערכת הפרטים והסמלים שיוצרת את המערכת ההלכתית הנתונה לפנינו?

בעיה זו קיימת ברמה כזו או אחרת בכל פעם שאנו מבקשים לעמוד על המשמעות הרעיונית הרחבה של כל מערכת הלכתית שהיא. אמנם, היא מופיעה בעוצמה יתירה שעה שמנסים לפענח את משמעותם הסימבולית של פרטים הלכתיים. כל זמן שהמטען הרעיוני של מערכת הלכתית טמון בגוף הנורמות שהיא מכוננת, המעבר מהמישור המשפטי למישור הרעיוני הוא חלק ופשוט יותר. לשם דוגמא, אם אנו רוצים לנתח את תפיסותיהם העקרוניות של חז"ל בנוגע למוסד הנישואין ולטיבן של יחסי האישות, עלינו לעיין בנורמות המסדירות היבטים אלו של החיים האנושיים (בעיקר: דיני גיטין וקידושין, יחסי הממון שבין הבעל לאישה במסכת כתובות), ולנסות לעמוד דרכן על השקפת העולם של חז"ל ביחס לתחומים אלו.

כאשר הקשר בין התוכן ההלכתי לבין משמעותו הרעיונית נוצר באמצעות המדיום של הסמל, הקושי גדול הרבה יותר, וזאת משתי סיבות עיקריות:

א. הרבה יותר קשה להוכיח את עצם הטענה לפיה פרט הלכתי מסוים הוא בעל משמעות סמלית. תמיד קיימת האפשרות שמדובר בפרט טכני שאינו אוצר בתוכו משמעות סמלית כלשהי.

ב. הקשר בין הסמל לבין התוכן שמסומל על ידו הוא הרבה יותר עקיף ומעורפל מאשר הקשר המתקיים בין נורמה מסוימת לבין משמעותה הרעיונית.

אחת הדרכים להתמודד עם בעיה בסיסית זו היא לבדוק האם הטקסט שאותו אנו חוקרים כולל, מלבד האינפורמציה ההלכתית הטכנית, גם התייחסות ישירה או עקיפה למימד המחשבתי

והרעיוני שעומדים בבסיסו של המערך ההלכתי. במידה שאנו מאתרים חומרים כאלו, יקל עלינו לפרש באמצעותם את משמעותה של התשתית הנורמטיבית עצמה.

כמובן, שאין די במציאתו של חומר אגדי כלשהו. עלינו להראות כי קיימת זיקה עניינית וטקסטואלית בין חומר זה לבין הידע ההלכתי הרלוונטי. מעבר לכך, לחומר האגדי יש משמעות רק במידה שתכניו מצליחים להתקשר לחומר ההלכתי באופן סביר, וכאשר יש בהם די כדי לבאר ולפרש את מה שנאמר בו. הפרשנות הרעיונית של החומר ההלכתי צריכה להיות סבירה ובעלת היגיון פנימי גם מנקודת המבט של החומר ההלכתי לבדו. תפקידו של החומר האגדי המפורש, הוא לאשש את הפרשנות הרעיונית בכך שהוא מעניק אינדיקציה לכך שהפרשנות המוצעת אכן חושפת את התשתית הרעיונית של המערכת ההלכתית.

הכלי הפרשני הזה ישמש אותנו כעת, שעה שאנו באים לעמוד על המשמעות הרעיונית שמשקפת לדעתנו במהלכים ההלכתיים הפרטניים שמתבצעים ביחידה הפותחת של מסכת חגיגה.

הסיפור על רבי אליעזר כעוגן לניתוח הסוגיה ההלכתית

העוגן הראשוני שבו אנו נאחזים בכדי לפענח את המשמעות הסמלית של המהלכים ההלכתיים בסוגייתנו, הוא הסוגיה האגדית הראשונה, המכילה את הסיפורים על רבי יהושע ורבי אליעזר. כפי שראינו כאשר ניתחנו סוגיה זו, עורכי הבבלי החדירו לתוך סיפורים אלו מילים, ביטויים, ורכיבים סיפוריים שלמים, המקשרים מעשיות אלו לנוף המושגי של פעולות השמיעה והראיה, ושל האיברים שמבצעים פעולות אלו - האוזן והעין.

הופעתם של הרכיבים והביטויים הספרותיים הללו, בתוך סוגיה סיפורית שנמצאת בליבה של סוגיה הלכתית שמתמקדת בענייני שמיעה, ראיה, חרש וסומא, לא יכולה להיות מקרית.

העובדה שניתן אף לראות (על ידי השוואה בין נוסח הסיפורים בסוגיה הבבלי, לבין הנוסח שלהם במשנה ובתוספתא) שרכיבים אלו התווספו לסיפורים תוך שינוי ועיצוב מחודש של מסורות הנוסח הקדומות יותר של סיפורים אלו, רק מחזקת קביעה זו.

הופעתן האמורה של מושגי השמיעה והראיה במסגרת הסוגיה האגדית ממלאת פונקציה כפולה עבור מי שחפץ לנתח את משמעותם הרעיונית של המהלכים ההלכתיים שמופיעים בסוגיות שלפניה ושלאחריה.

ראשית, היא מחזקת את הרושם שהמהלכים ההלכתיים אינם סתמיים או מקריים מנקודת מבט פילוסופית, והם אוצרים בתוכם משמעות סמלית.

שנית, היא מסייעת בידינו להגדיר מהו המטען הסמלי שמשוקע במושגים אלו. שכן, הופעתם של מושגי השמיעה והראיה במסגרת הסוגיה האגדית מנותקת מההקשר ההלכתי הצר, ולכן היא מאפשרת לנו ביתר קלות לעמוד על משמעותם התוכנית במסגרת הסיפורים, ולאחר מכן להתבסס על משמעות זו כשאנו באים להצביע על המשמעות הסמלית של מושגים אלו בהקשרם ההלכתי. המטען הסמלי החזק ביותר ביחס למושגי השמיעה והראיה מופיע בסיפור על רבי אליעזר, ולכן אנו נתמקד כאן בעיקר בסיפור זה.

הביקורת שמפנה רבי אליעזר מול חכמי יבנה היא על כך שהם מפעילים את כוחם הסמכותי והחקיקתי באופן נרחב מידי, תוך שהם מפגינים בורות חמורה ביחס להלכות המקובלות והעתיקות. העצמאות והיצירתיות האנושית השיגו לדעתו את גבולה של הנכונות להטות אוזן ולשמוע את התכנים המקוריים של ההתגלות ושל ההלכה המקובלת.

לביקורת תוכנית זו, התווסף לסיפור הבבלי המרכיב הפנטסטי שמתאר כיצד הוציא רבי אליעזר לתלמידו את עיניו, תוך שהוא דורש ממנו לשמוע את ההלכה המקובלת מדורי דורות. במסגרת סיפור זה, הראיה מסמלת את הפעילות האנושית העצמאית והיוצרת, ואילו השמיעה מתארת את יכולתו של האדם לספוג לתוכו באופן פסיבי את התכנים והנורמות שניתנו בהתגלות ועברו במסורת לאורך הדורות, גם אם נובע מכך שעליו לצמצם את התחום שבו הוא פועל באופן אוטונומי וסמכותי.

ננסה כעת להקיש ממובנם של מושגי השמיעה והראיה במסגרת הסיפור, למובנם הסמלי של מושגים אלו במסגרת הסוגיה ההלכתית.

ראשית, ניתן להבחין בכך כי הוצאת עיניו של רבי יוסי ממקומו, והדרישה שמופנית כלפיו לשמוע את ההלכה המקובלת, הם מעשים שמסמלים בדיוק רב את המהלך הנורמטיבי של הסוגיה ההלכתית: גם היא 'הוציאה ממקומו' את עיניו של העולה לרגל, בכך שהיא החלישה את הפטור שניתן לסומא, ובכך צמצמה את חשיבותה של הראיה במסגרת מצות הראיה. לצד זאת, העצימה הסוגיה את תפקידה של השמיעה, בכך שקבעה כי אפילו החרש החלקי פטור ממצוה זו. הן רבי אליעזר, והן הסוגיה ההלכתית העבירו במעשיהם את נקודת הכובד מן הראיה, והדגישו תחתיה את השמיעה.

הקשר עליו עמדנו כעת מתקיים במישור של הסמלים עצמם: הוצאת עיניו של רבי יוסי מקבילה לפטור הסומא שהצטמצם, ואילו הדרישה שהופנתה לרבי יוסי שישמע את ההלכה הקדומה, מקבילה לקביעה שרק מי שיכול לשמוע, יכול להשתתף במצות הראיה.

אך מעבר למישור זה, ניתן להראות כי הקשר מתקיים גם במישור התוכני. כפי שראינו לעיל, כבר במסגרת הסוגיה ההלכתית השמיעה התקשרה לאפיון פסיבי של התהליך הלימודי. תלמידיו האילמים של רבי הוצגו בה כדגם מופת ללימוד תורה איכותי המניב פרי משובח של ידיעת התורה כולה. ממש כמו בסיפור על רבי אליעזר, גם בסוגיה ההלכתית השמיעה מסמלת את הקבלה הפסיבית של הלומד, ואת נכונותו לעצב את עולמו האישי והלימודי על בסיס הידע שמגיע אליו מבחוץ.

ההקבלה התוכנית קיימת גם בנוגע לסמל של הראיה. כפי שראינו בפרק א, הקטע הראשון של הסוגיה ההלכתית שזר יחד שני מהלכים: צמצום הפטור של הסומא חבר לצמצום הפטור של העבד. מסקנת הקטע הראשון של הסוגיה הפותחת הייתה שהמילים 'הכל חייבים' באו לרבות או את העבד החלקי או את הסומא החלקי.

כעת, נחשפת משמעותה התוכנית של הזיקה בין שני הפטורים הללו. כפי שמשקף במעשה של רבי אליעזר, הראיה מסמלת את החירות היוצרת של האדם ואת עצמאותו האנושית¹⁹. תכונות אלו מהוות מרכיבים בסיסים של הראיה גם בהקשרה התיאולוגי: השאיפה לראות את פני האל שלא רק מבעד למעטה הנורמטיבי של רצונו כפי שזה משתקף בהלכה, היא במהותה תפיסה שיש בה יסודות א-נומיים חזקים. לפי תפיסה זו, הקשר שבין האל לאדם יכול להתרחש גם באופן ישיר, ולא רק באמצעות קיומה של ההלכה כמערכת המגלמת באופן בלעדי את הרצון האלוהי.

הקשר בין שני הגורמים הללו מתקיים גם בכיוון ההפוך. משעה שהמרכיב המרכזי בעמידתו של האדם לנוכח אלוהי הוא נכונותו להיכנע לציווי ולשמוע בקולו, היומרה לראות את פני ה' הולכת ומצטמצמת. ראייתו של האלוהי אף יכולה לחבל ולכרסם בסמכותו המוחלטת למול האדם. שכן, בדרך כלל, סמכותו של המצַנֵה מלאה ומוחלטת יותר, ככל שהוא עצמו נמצא מחוץ לטווח השגתו של האדם.

ממילא, צמצום מקומה של הראיה בעיצוב המפגש של האדם עם האל, קשור בטבורו גם לצמצום מקומה של החירות האנושית במסגרת מפגש זה.

¹⁹ הקשר הזה בין הראיה לבין תפיסה המדגישה את חירותו של האדם היא בעלת מסורת ארוכה גם בשפות אחרות, והיא מבוססת כנראה על העובדה שהראיה מהווה קשר בלתי אמצעי של האדם עם המציאות. זאת בשעה שהשמיעה, שמתפקדת בעיקר כחלק מניהולה של תקשורת מילולית, משמשת לקשר מתווך בין האדם לעולם: באמצעות השמיעה אדם יכול לשמוע על הדברים אך לא לראות אותם.

המהלך המשלים את צמצום מקומן של הראיה ושל החירות האישית, הוא העצמת תפקידה של השמיעה, באמצעות הקביעה שיכולת השמיעה מהווה תנאי הכרחי לחיוב להשתתף במצות ראייה. מהלך זה משתלב בעיצוב אופייה של מצות ראייה בשני מישורים משלימים.

ראשית, פעולת השמיעה עצמה מסמלת, כפי שראינו, את העמידה הפסיבית של האדם לנוכח האל, ואת קבלת עול מלכותו וציווייו. מבחינה זו, העצמת הפטור של החרש מהווה את ההשלמה הטבעית למהלך הראשון שצמצם את חשיבותה של הראיה ושל החירות האנושית היוצרת הקשורה בה.

המישור השני שבו מהלך זה משפיע על עיצוב דמותה של מצות הראיה, לא נובע מהפטור של החרש כשלעצמו, אלא מהדרך שבאמצעותה הוא נוצר. כפי שראינו, פטור זה מתבסס על הגזירה השווה שמתבצעת בין מצות ראייה למעמד הקהל. פטור החרש שנגזר באופן טבעי מתכנון הלימודיים והתורניים של מעמד הקהל, מועתק גם למצות ראייה, ובכך משקף את כפיפותה של האחרונה לראשון.

שני המישורים הללו משלימים זה את זה ומשתלבים זה בזה. שכן, כפי שראינו בפרק ב, מעמד הקהל נועד לבסס את תודעת היראה של העם מול אלוקיו, ותפקידו המרכזי הוא לבצר את מעמדה של התורה בלב העם ולהגביר את מחויבותו לקיימה. ממילא, מרגע שמצות ראייה נתונה בצילו של מעמד הקהל, הרי שתכנים ודגשים אלו, מאפיינים גם את דמותה.

הכפפתה של מצות ראייה תחת כנפיו של מעמד הקהל, והעצמת המוטיב של השמיעה במסגרת מצוה זו, הן לא רק שתי פעולות הנעשות בו זמנית, אלא הם גם היבטים שונים של מהלך הגיוני אחד.

לצד העצמת הפטור של החרש, הסוגיה הראשונה מרחיבה גם את הפטור של החיגר. נראה כי הרחבה זו מסמלת את ניסיונה של הסוגיה להדגיש את המרכזיות של פעולת העלייה לרגל לבית המקדש כשלעצמה, כתחליף למרכזיותה של ראיית פני ה', שצומצמה באמצעות החלשת הפטור של הסומא. הפעולה שמשלימה את צמצום מקומה של הראיה שאמורה להתרחש לאחר שהאדם כבר הגיע למקדש, היא נתינת משנה תוקף לעלייה הרגלית לבית המקדש כשלעצמה, אשר הופכת מעתה להיות עיקרה של מצות הראיה. שכן, במסגרת התפיסה שמדגישה את תודעת השמיעה, עיקר העיקרים הוא ביצוע המצוה המעשית על ידי האדם על ידי הגעתו הפיזית להר הבית שלוש פעמים בשנה, ופחות ההתרחשות המיסטית שמתקיימת על ההר עצמו לאחר שהאדם הגיע אליו.

לאחר שהסוגיה החלישה את מקומם של שני הפטורים שמסמלים את אופייה המהותי של מצות ראייה (הפטור של העבד והסומא), היא מסיימת בחיזוקם של שני הפטורים האחרים (החרש והחייגר) המשרטטים תמונה אחרת לחלוטין אודות אופייה ומגמותיה של מצות ראייה. המהלך שמתבצע בחציה הראשון של היחידה, מרחיב ומעצים את המהלך שבוצע על ידי משה בסופו של ספר דברים. משה הוסיף את מצות הקהל לצד מצות הראייה כגורם שמאזן וממתן את המתח המיסטי הטמון ברעיון ההתגלות הישירה של מצות הראייה. בעלי הסוגיה הפותחת של מסכת חגיגה מבקשים לעשות יותר מכך: מצות הקהל ותכניה לא קיימים רק לצד מצות ראייה, אלא הם שותפים בעיצוב אופייה. מוטיב השמיעה חודר גם למצות הראייה, ומתנה את עצם האפשרות לקחת בה חלק.

חציה השני של היחידה הפותחת

המשפט שמסיים את הסיפור על המפגש בין רבי אליעזר לתלמידו, ואיתו את חציה הראשון של היחידה כולה, מתאר כיצד השיב רבי אליעזר את עיניו של רבי יוסי למקומן:
"תנא כשנתישבה דעתו אמר: יהי רצון שיחזרו עיני יוסי למקומן, וחזרו".

במידה רבה נראה כי משפט זה מסמל בתמציתיות את עיקרו של המהפך התוכני שמתחולל בדיוק בנקודה שבה מופיע משפט זה: נקודת המעבר בין חציה הראשון של היחידה (סוגיות 1-2), לבין החצי השני שלה (סוגיות 3-4).

כל אחד משני חצאיה של היחידה, מורכב מסוגיה הלכתית שעוסקת בפטורים ממצות ראייה, ומסוגיה אגדית שמופיעה מיד לאחריה.

על בסיס הדמיון הצורני בין החצאים, והעובדה שקיימת הקבלה בין חלק מן האישים שבהם עוסקות הסוגיות ההלכתיות שמופיעות בכל אחד מהם, ניתן להבחין בבירור בניגוד המתקיים ביניהם.

בעוד שהחצי הראשון, על מרכיביו ההלכתיים והאגדיים, יוצר מהלך מקיף שנועד להעצים את מקומה של השמיעה, ולצמצם את תפקידה של הראייה ושל החירות האישית במסגרת מצות הראייה, הרי שהחצי השני של היחידה משיב את הגלגל אחורנית; הסוגיה ההלכתית הכלולה בו חוזרת להעמיד במרכזה של מצות ראייה את הראייה ואת החירות האישית שמתלווה אליה. יחד עם זאת, היא מצמצמת בחזרה את הפטור של החייגר, ומתעלמת לחלוטין מהפטור המלאכותי של החרש החלקי, אותו 'תפרה' הסוגיה הראשונה בידי אומן.

כפי שראינו, הסוגיה הראשונה עיצבה את דמותה של מצות ראייה מחדש באמצעות הכפפתה למצות הקהל על ידי הגזירה השווה שהוצגה בה. הסוגיה ההלכתית השנייה, מזכירה גם היא את הגזירה השווה הזו, אך רק כדי לשלול אותה:

אמר מר: "זכור" - להוציא את הנשים". הא, למה ליה קרא? מצות עשה שהזמן גרמה היא וכל מצות עשה שהזמן גרמה נשים פטורות!;

איצטריך, **סלקא דעתך אמינא** נילף 'ראיה' - 'ראיה' מהקהל: מה להלן נשים חייבות, אף כאן נשים חייבות. **ק[א]משמע לן!**

שלילת הזיקה בין הקהל לראיה מחזירה למצות ראייה את עצמאותה. משעה שמצות ראייה כבר לא כפופה למצות הקהל, היא חוזרת ומקבלת במסגרת סוגיה זו את צביונה המקורי. יכולת הראיה והחירות האישית מקבלות בחזרה את מעמדן המרכזי במסגרת המצוה, ומן העבר השני הפטור של החיגר מצטמצם למימדיו המקוריים, ואילו הפטור של החרש נעלם כלא היה.

הציר שבין השמיעה לראיה הוא ללא ספק הציר המרכזי שמבדיל בין שתי הסוגיות, כאשר הדמויות הנלוות (העבד והחיגר) מהוות מעין תפאורת רקע למתח הבסיסי שבין שמיעה לראיה, כאשר תפקידה הוא לסייע בחידודם של קווי המתאר של כל אחת מהתודעות הללו, ולאפיין את מרכיביה.

מובהקותה ועוצמתה של כל אחת מן התודעות מוענקות לה, בין השאר, באמצעות הצלחתה לטשטש ולהחליש את התודעה האלטרנטיבית המתחרה בה; ממש כפי שחוש השמיעה של העיוור הוא חד וחריף יותר, וכך גם חוש הראיה של החרש.

אשר על כן המהלך של כל אחת מן הסוגיות הוא כפול: סוגיית הפתיחה מעצימה את הפטור של החרש, תוך כדי צמצום הפטור של הסומא; ואילו הסוגיה השנייה מרחיבה בחזרה את הפטור של הסומא, ויחד עם זאת מעלימה לחלוטין את הפטור של החרש. בכך היא מחזירה את מצות הראיה למקומה המקראי המקורי: מצוה הנושאת בחובה את אתוס המפגש שבין האלוקי לאנושי, ללא זיקה ישירה לעניין מחויבותו של האדם לסור למשמעתו של הציווי האלוקי.

בדיוק כמו רבי אליעזר שהחזיר את עיניו של רבי יוסי למקומו, כך גם החצי השני של היחידה

הפותחת, 'מחזיר את העיניים' למצות הראיה.

תפקידה של הסוגיה האגדית השנייה

הסוגיה האגדית השנייה משתלבת אף היא באפיון הפער שמתקיים בין שני חלקיה של היחידה הפותחת. שכן, סוגיה אגדית זו משמשת עורף רעיוני לתפיסה שמשתמעת מן הפרטים ההלכתיים שמופיעים בסוגיה ההלכתית שקדמה לה.

קביעה זו מתבססת הן על התחום שבו עוסקת סוגיה אגדית זו - עיסוק בתורת ההשגחה והגמול האלוקיים, והן על התכנים והאמירות הספציפיות שעולות בה: הטחת ביקורת כלפי הצדק האלוקי, וכן תיאור המציאות המנטאלית של הקב"ה כשעם ישראל נמצא במצבי משבר.

בשני המישורים הללו, סוגיה זו מממשת את התפיסה שלפיה עמידתו הדתית של האדם לא מצטמצמת בנכונותו לקבל על עצמו עול מלכות שמיים, והיא יכולה ואמורה להתפרש גם לכדי עיסוק בשאלות תיאולוגיות ותיאוסופיות, גם כאשר עיסוק זה מוביל את האדם אל סיפה של מרידה במלכות שמים, ואל עבר פקפוק בקבלת הצדק הבסיסי שמאפיין את הדין האלוקי.

הפער בין הסוגיה האגדית הזו לבין הסוגיה האגדית הראשונה לא מתקיים רק במישור התכנים הספציפיים והתפיסות האידיאולוגיות שמובעות בכל אחת מהן, אלא גם בסוג השאלות אותן הן שואלות, ובתחום הדעת שבו הן מתמקדות.

הסוגיה האגדית הראשונה עוסקת בתורה ובדרכי לימודה והעברתה. היא מתמקדת בשאלות נורמטיביות וחוקתיות מרכזיות: מה מקנה את התוקף לנורמה התורנית? כיצד ניתן לגשר על המתח החריף בין מקורה האלוקי של התורה לבין קיומה המתמיד של המחלוקת? מהם סמכויות החקיקה של החכמים, ומה היחס בינם לבין התוכן שניתן בהתגלות ומיוצג באמצעות הידע שמועבר באמצעות מסורת הדורות?

לעומתה, הסוגיה האגדית השנייה עוסקת בבירורן של שאלות המתמקדות בניסיון להבין ולהתמודד עם דרכיו של האל, ועם אופן הנהגתו את העולם.

אם הסוגיה האגדית הראשונה עוסקת בשאלות של נורמה, הרי שכאן העיסוק הוא בתיאולוגיה. במטאפיזיקה ולא ביוריספרודנציה.

פער מהותי זה הוא אולי הביטוי העמוק ביותר המבחין בין תודעה דתית אשר שמה את החוק ואת ההישמעות אליו במרכז עולמה, לבין תודעה דתית שליבה נעוץ בקשר החי והממשי שבין האדם לבין בוראו.

היחס בין שני חצאי היחידה

כיצד יש להבין את הפער הגדול המתקיים בין שני החצאים של היחידה?

דומה שגם כאן כדאי לנו להיזקק לאפיזודה הפנטסטית אותה הצמידו עורכי הבבלי לסיפור המפגש בין רבי אליעזר לתלמידו, אשר כפי שראינו היא אוצרת בתוכה בתמציתיות את המהלך של יחידת הפתיחה כולה.

מה חשיבותה של החזרת עיניו של רבי יוסי למקומם? על פניו נראה כי מדובר בסרח עודף של הסיפור, שמנותק מליבה של ההתרחשות הדרמתית המתוארת בו.

אם נתבסס על ניתוח הסיפור בדברינו הקודמים, נראה שהחזרת העיניים משקפת את העובדה שגם בעולמו של רבי אליעזר יש מקום לחידוש וליצירה האנושיים, אך לאלו יש מקום רק לאחר שהאדם הפנים באופן עמוק ושלם את כפיפותו למסורת ההלכתית המקובלת.

כנראה שכך עלינו להבין גם את היחס שבין שני חצאיה של היחידה. בראיה רחבה, שני החלקים הללו לא סותרים זה את זה, אלא מצביעים יחד על תפיסת העולם של עורכי הסוגיה שלפיה השמיעה חייבת להיות קודמת לראיה, אך אין בכוחה להחליף אותה. השמיעה ותודעת הכפיפות שהיא מסמלת איננה התכלית האחרונה של ההכרה הדתית, אלא היא משמשת כמבוא הכרחי לעיצוב עולמו של האדם הדתי. לאחר שהשמיעה זוכה להדגשה הראויה בשלב הראשוני, נסללת מחדש הדרך אל הראיה על כל מימדיה.

תפיסה זו, המגולמת בפרטים רבים של יחידת הפתיחה, כמו גם במבנה הכולל שלה, באה להוציא מידי שתי תפיסות אחרות:

מחד, מידי תפיסה המבכרת את הראיה על פני השמיעה, ושאינה מכירה בחשיבותה או בערכה של תודעת השמיעה במסגרת עיצוב התודעה הדתית.

ומאידך מידי תפיסה הפוכה המסתפקת בשמיעה ובתודעת כפיפותו של האדם בפני החוק האלוקי המוחלט, ורואה בה את הביטוי האולטימטיבי לעמידתו של האדם לנוכח אלוקיו.

סיכום

אם צודקים דברינו בניתוח יחסי הגומלין שבין הסוגיות הפותחות את מסכת חגיגה, הרי שאנו ניצבים בפני דוגמה מאלפת של יחידה תלמודית סגורה, שעורכיה שיקעו בתוכה רפלקסיה רעיונית על משמעותם הסמלית של המהלכים ההלכתיים שהתבצעו לאורך החלק ההלכתי שלה.

יחידה זו יכולה לתרום להבנתנו את עולמם ההלכתי של חז"ל בכך שהיא חושפת את קיומו של רובד משמעות סימבולי מודע בתוככי המהלכים ההלכתיים הפרטניים המעצבים את גדריה הממשיים של מצוה מן התורה.

גם מן הבחינה התוכנית יכולה סוגייתנו לשמש כמבוא לבירור עמדתם המקיפה יותר של האמוראים הבבליים ושל חז"ל בכלל בנוגע לשאלות הטעויות והמורכבות של היחס בין ראיית פני ה' והשמיעה בקולו כתודעות יסוד המעצבות את אופיו ותכניו של הקיום הדתי.