

הלכה כרבי מאיר בגזרותיו

רבי יהודה אומר אם רצה כותב לכתולה שטר של מאתים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה ולאמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים וזו רבי מאיר אומר כל הפוחת לכתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות: (ה', א)¹

א. פתיחה

נחלקו התנאים לגבי אפשרות הפחתת סכום הכתובה. רבי יהודה סבור שניתן לפחות, באופן מסוים, ואלו רבי מאיר סובר שהדבר בלתי אפשרי. סוגית הגמרא הדנה במחלוקתם (נו.-): מבקשת לקשור אותה למחלוקתם הרוחבית בדין מתנה על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון:

דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה – הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. רבי יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים. (בבא מציעא צד.)

ואכן, במבט ראשון קישור זה נדמה כמתבקש. אמנם המשנה לא מדברת על תנאי אלא על שינוי, ודברי רבי מאיר מזכירים לנו שאין כאן עיסוק בסוגיא ממונית גרידא, אך בכל זאת, העניינים בהחלט קרובים.

אולם, לאחר שסמנה את יעדה מראש, ביחס לכל אחת מהשיטות נתקלת הגמרא באופן מידי בקושי משמעותי בתלית המחלוקות:

בשיטת רבי יהודה, מדייקת הגמרא שהיכולת לשנות את סכום הכתובה מוגבלת רק לכתיבת סכום שונה בכתובה ("אם רצה כותב") אך בלתי אפשרית בתנאי בעל פה. אם כן, היא מקשה, הדבר עומד בסתירה לשיטת רבי יהודה שלפיה ניתן להתנות על מה שכתוב בתורה בדבר שבממון. כלומר, משיטתו במשנה עולה

¹ בכ"י קאופמן, וכן בירושלמי, חלק זה מוגדר כמשנה עצמאית – משנה ב.

שכוחו של האדם מוגבל לפעולה בתוך מסגרת הדין המוגדרת, והוא לא יכול להתעצב על פי דעת האדם באופן מלא. כתירוץ, מסבירה הגמרא כי רבי יהודה סובר שהכתובה היא תקנת חכמים, ודוקא על כן יכולת השינוי בה מוגבלת יותר, כיון שחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. אם כן, בעוד נקודת המוצא היא שרבי יהודה הוא המקל במחלוקת, למעשה מדובר בהחמרה על שיטתו; חומרא הנובעת מהחיזוק שעשו חכמים לכתובה עקב חשיבותה.

הגמרא מעמתת הצעה זו עם שתי משניות שונות (ט', א ודמאי ד', ז), אשר בהן רבי יהודה דוקא מקל בדיני דרבנן ביחס לדיני תורה, ומתרצת בחילוקים שונים. כלומר, לצורך תלית המחלוקות נדרשה הגמרא להציג את רבי יהודה כמחמיר (ביחס לשיטתו הכללית), ולאחר מכן להתמודד עם הקושי שבאמירה זו.

בשיטת רבי מאיר הקושי מובהק עוד יותר: אם כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל – מדוע רבי מאיר דוקא מקיים את התנאי, ומכחו מגדיר את הבעילה כ"בעילת זנות"? מניסוחו החריף של רבי מאיר עולה שלהתערבות האדם בסכום הכתובה משמעות הרסנית: היא עושה את בעילתו לבעילת זנות.

למרבה הפלא, הגמרא אינה מתיחסת לקושי זה בפירוש, אלא מבליעה את פתרונה לו בתוך קושיא אחרת. במקביל למהלכה בשיטת רבי יהודה, הגמרא מדייקת בשיטת רבי מאיר (בצורה הפוכה מדיוקה בשיטת רבי יהודה), שאין כל הבדל בין שינוי בגוף הכתובה לתנאי על פה, ומתוך הנחה שרבי מאיר סובר שתוקף הכתובה מדרבנן, מקשה מדוע הוא סובר שגם בדיני דרבנן כל המתנה עליהם תנאו בטל. כלומר, בניגוד למשמעות הפשוטה של דינו של רבי מאיר, ממנה עולה כי לתנאי יש השפעה משמעותית, הגמרא יוצאת מנקודת הנחה שבמקרה זה התנאי בטל ומתקשה מדוע.

כדי להסביר כיצד הבעילה נהיית לבעילת זנות, על אף שהתנאי אכן בטל והאשה מקבלת את כל כתובתה, מחדשת הגמרא במרוצת המהלך ("אלמא קסבר") חידוש מופלג: התנאי אכן בטל והאשה זוכה בכתובתה, אך כיון שהיא אינה יודעת זאת אזי "לא סמכא דעתה" והבעילה נהיית לבעילת זנות.

נמצא אם כן, כי נסיון הגמרא לתלות את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במחלוקתם ביחס לדין "מתנה על מה שכתוב בתורה", מלבד היותו לכאורה

מאולץ ונובע מדיוקים בלתי מחויבים בלשון המשנה, הוא אף דורש ממנה להעמיד תירוצים דחוקים או חידושים מופלגים.

פעמים רבות מצינו, שרבותינו הראשונים במאמצם לעמוד על "שיטת התלמוד" ולסלול את "אורחא דתלמודא", מזהים דוחק במהלך הגמרא, ומנסים להתחקות אחר המניע שמוביל ומאפשר שימוש באותם "שינויי דחיקי". דומה שבדרך זו יש ללכת גם בסוגיא זו, וכך לשאול: מה הניע ודחק את הגמרא להוציא את המשנה מפשטה ולהביאה לידי מהלך בעייתי זה?²

כדי לענות על שאלה זו ננסה להתחקות אחר הסבר אחר למחלוקת התנאים, המנותק מסוגית "מתנה על מה שכתוב בתורה". קולמוסים ומקלדות נשברו בהסבר המחלוקת כנובעת מתפישות שונות של מטרת הכתובה ודרך פעולתה. על אף חשיבות הדברים, אנו ננסה לדבוק בדרך הגמרא אשר זיהתה את המחלוקת כאן כאבר במחלוקת יסודית רחבה יותר, ולקשור את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה למחלוקת רוחבית אחרת ביניהם. שיטת רבי מאיר היא שתעמוד במרכז עיסוקינו, כיון שהיא בולטת בחריגות לשונה ובדוחק פירוש הגמרא בה, וכן זוכה לעיסוק משמעותי יותר בסוגיות הגמרא. בהמשך ננסה להראות כיצד רבי יהודה, בר פלוגתו הגדול, חולק עליו.

אכן, רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו בשאלות רבות – מדינים מקומיים דרך תפישות הלכתיות מהותיות וכלה בדרכי לימוד והבנת המנגנונים ההלכתיים ומטרותיהם.³ נוסיף על כך את העובדה שהמחלוקת על סכום הכתובה יושבת בצומת דרכים בין תחומים הלכתיים רבים (כיאה למסכת כתובות), ונמצאנו למדים שנתן להציע אפשרויות רבות לקישור מחלוקתם. בדברינו נציע מספר אפשרויות ונדון בהם,

² בנוסף, יש להעיר שהירושלמי בסוגיא זו לא הלך בדרכה של הגמרא ולא קישר את מחלוקת התנאים לשאלת "מתנה על מה שכתוב בתורה". ממילא נמצאנו למדים שקישור זה אינו הכרחי, ובגלל היותו מוקשה יש צורך להבין מדוע הגמרא בחרה בו.

³ המחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה כה יסודית ובסיסית בש"ס, כך שלעתים (לדוגמא – ברכות מט:) הגמרא מתיחסת למשנה שבה מופיעה דעה נטולת שם ("תנא קמא"), החולקת עם רבי יהודה – כמחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה, תוך השענות על הכלל (סנהדרין פו.) הקובע כי "סתם משנה רבי מאיר".

עד שנגיע להסבר הנראה בעינינו כנכון ביותר.⁴ לאחר מכן, נצטרך להסביר מדוע הגמרא אינה נוקטת בו, אלא בחרה בדרכה.

ב. שיטת רבי מאיר

1. שמא תחסיר אות אחת

נוסח גט ושטר הלואה

את לשונו החריפה של רבי מאיר – "הרי זו בעילת זנות", נתן להבין כפשוטה, ולומר כי בשינוי סכום הכתובה יש בעיה מהותית שבעקבותיה חכמים הפקיעו את הקידושין. אפשרות שניה היא שרבי מאיר נקט לשון גוזמא. כלומר, אין קשר מהותי בין הבעיה שבהפחתת סכום הכתובה ליצירת הקידושין, אך כיון שמעשה זה כה חמור בעיני רבי מאיר הוא שוה בעיניו כמפקיע את הקידושין ועושה את הבעילה לבעילת זנות.

בין כה וכה, דומה שנתן להציע כי הפקעה זו (ממשית או לא) נגרמת עקב ההתערבות בנוסח ההלכתי. רבי יהודה מתיר לשנות את סכום הכתובה בנוסחה,⁵ ורבי מאיר בתגובה קובע נחרצות שכל הפוחת מסכום הכתובה שקבעו חכמים בנוסח הכתובה כתובתו פסולה, וממילא הנשואין שנשענים עליה פוקעים.

דומה שגשה זו מקבילה בבירור לעמדת רבי מאיר ביחס לנוסח הגט. בנוסף לתורף הגט – "הרי את מותרת לכל אדם" (גיטין ט', ג); לחתימת העדים, ולתקנת רבן גמליאל הזקן לכתובת שם האיש והאשה (שם ד', ב) – המשנה בגיטין (ח', ה) מחדשת דינים נוספים בכתובת הגט: כתיבה לשם המלכות וציון מקום הכתיבה. על אף שוליות דינים אלו, המשנה קובעת נחרצות שאם לא קוימו הגט פסול לחלוטין.

⁴ במהלך הצגת האפשרויות השונות, לעתים נדון באותן ההלכות והסוגיות בהדרגה תוך הדגשה של שלב אחר שלהן. עקב היקף הדברים והרצון ליצור תמונה רוחבית – לא נעמיק בסוגיות המובאות מעבר לדברי הסוגיות עצמן.

⁵ גשה זו באה לידי ביטוי בגמרא בדברי רבי ירמיה (נו.) ובירושלמי כפירוש הסתמי (ה', ב).

יתרה מזאת, המשנה 'מנצלת' הזדמנות זו ומונה באריכות רבה את ההשלכות השונות של גט פסול: אבדן כתובה, פירות ומזונות משני הבעלים; איזכאותם במציאתה, מעשה ידיה והפרת נדריה, ופסילתה מאכילת תרומה. כלומר, בעבור המשנה, על אף שוליות הדינים זה המקום ללמדנו הלכות גט פסול. הגמרא עומדת על התמיהה שבדבר:

אמר עולא: מפני מה תקינו מלכות בגיטין? משום שלום מלכות. ומשום שלום מלכות תצא והולד ממזר? אין, ר"מ לטעמיה, דא"ר המנונא משמיה דעולא, אומר היה ר"מ: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין – הולד ממזר. (גיטין פ.)

כלומר, בעבור רבי מאיר גם שינוי בפרטים הטכניים ביותר בנוסח הגט – "המטבע" שטבעו חכמים – הופך אותו לפסול, וממילא את הולד לממזר. הביטוי "אומר היה רבי מאיר" מעיד על כך שאמירה זו היתה שגורה ויסודית במשנת רבי מאיר, והיא מקבילה לדבריו במשנתנו: "כל הפוחת... הרי זו בעילת זנות" – "כל המשנה... תצא והולד ממזר".

רבי מאיר סובר שמערכות הלכתיות שונות מבוססות על ניסוחים שקבעו חכמים, והמנגנון ההלכתי יפעל רק על ידי השימוש המדויק בנוסח זה. כל חריגה שולית וקטנה ביותר מהתקן שקבעו חכמים תהפוך את המנגנון לבלתי יעיל לחלוטין, עד כדי עשיית הולד לממזר גם ללא כל קשר בין תוצאה קשה זו לשינוי הבעיית.

אם כן, בדומה לגט, גם במשנתנו רבי מאיר סובר שהתערבות בנוסח הכתובה על ידי כתיבת שובר או שינוי הסכום תהפוך את הכתובה לפסולה.

מקרה נוסף שבו רבי מאיר פוסק על פי עקרון זה, הוא דין שטר שיש בו ריבית:

תנו רבנן: שטר שכתוב בו רבית – קונסין אותו, ואינו גובה לא את הקרן ולא את הרבית, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית. (בבא מציעא עב., על פי התוספתא ה', כב.)

בניגוד לחכמים הסוברים שלכתיבת הריבית אין השפעה על השטר עצמו, רבי מאיר סובר כי כיון שכלל בשטר אלמנט פסול – חכמים קנסו את בעליו ובטלו את תוקף השטר לחלוטין. כלומר, בדומה למקרים שראינו, תוקף השטר נובע מכח חז"ל (או לפחות כפוף למרותם על דרך "הפקר בית דין הפקר"), ועל כן יש

בכחם לבטל את השטר כולו במקרה שבו אדם התערב בו באופן פסול, גם ללא קשר ישיר למהות ההתערבות.

תחומים שונים

בנוסף למקרים מפורשים אלה, דומה שלגשה זו נתן לקשר עמדות הלכתיות נוספות של רבי מאיר מתחומים הלכתיים שונים, כאשר המשותף להם הוא הערך והעוצמה שנותן רבי מאיר למילים הכתובות ולנוסחן המדויק: הצורך בקריאת המגילה כולה בכדי לצאת ידי חובה (מגילה יט.); ההצמדות לנוסח שטר המתנה שלא מצוין בו כי מדובר במתנת שכיב מרע (בבא בתרא קנג.) והטענה שעדים לא נאמנים לפסול את חתימתם על הכתובה (יח:).

במהלך סוגית הגמרא סביב הדין האחרון, הגמרא מיחסת (יט.) לרבי מאיר עמדה, שלפיה "עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו – יהרגו ואל יחתמו שקר". נתן לפרש עמדה זו כממוקדת בחומרת איסור הגזל או עדות השקר, אך דומה שעקרה בהדגשת חומרת כתיבת דבר שקר ו'חילול' המנגנונים הכתובים.

אם נרחיב את תפישת רבי מאיר מנוסחים כתובים לחשיבותם של מטבעות לשון ולעוצמתן של מילים באופן כללי, נתן להסביר כך דינים אחרים בשיטתו: לא שומעים הן מכלל לאו (נדרים יא.); יש צורך בתנאי כפול (קידושין סא.) ואין אדם מוציא דבריו לבטלה (ערכין ה.). כמו כן, הוא נמנה בין התנאים שדרשו לשון הדיוט (בבא מציעא קד.), וסובר ש"תפוס לשון ראשון" (פסחים נט:); כל זאת, מפני שלשיטתו, בעולם ההלכתי לכל מילה יש משמעות בלתי ניתנת לחזרה או לערעור.

דינים וכללים אלו נובעים מהקשרים הלכתיים שונים לחלוטין, אך המשותף להם הוא החשיבות הרבה שנותן רבי מאיר למילים הכתובות והנאמרות ולנוסחן המדויק. יתכן שלכל אחד מהדינים יתן רבי מאיר נימוק מקומי, אך אין זה סותר את מקומם בתפישה כוללת, תפישה אשר המשנה שלנו מהווה לה דוגמא עוצמתית.

על דרך ההשערה, נתן להציע שעמדה זו של רבי מאיר נבעה מהאזהרה החמורה שקבל מרבותיו עת החל לשמש לפניהם כלבלר:

א"ר יהודה אמר שמואל משום ר"מ... כשבאתי אצל ר' ישמעאל, א"ל: בני,

מה מלאכתך? אמרתי לו: לבלר אני, אמר לי: בני, הוי זהיר, שמלאכתך

מלאכת שמים היא, שמא תחסיר אות אחת או תתיר אות אחת, נמצאת אתה מחריב את כל העולם כלו. (סוטה כ.)

יתכן שמאזהרתו של רבי ישמעאל,⁶ למד רבי מאיר בנין אב על חשיבותה הקריטית של המילה הכתובה בעולם ההלכתי ועל ההשפעות ההרסניות של השינוי בה. את הצעתנו, כי רבי מאיר הרחיב עמדה זו מעבר למילה הכתובה לראית הכח הגלום במילים באופן כולל, דומה שנתן לבסס במעלה שהמשנה בסוטה (ט', טו) מיחסת לו: "משמת ר' מאיר בטלו מושלי משלים".

עד כאן לא קאמר רבי מאיר

אלא, שתפישה זו לכאורה נסתרת חזיתית משיטת רבי מאיר לגבי נוסח ברכות הנהנין:

ראה פת ואמר כמה נאה פת זו ברוך המקום שבראה – יצא. ראה תאנה ואמר: כמה נאה תאנה זו ברוך המקום שבראה – יצא, דברי רבי מאיר; רבי יוסי אומר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות – לא יצא ידי חובתו. (ברכות מ: על פי התוספתא ד', ד–ה)

רבי מאיר סובר שנוסח הברכה נתון לבחירת האדם – כל עוד תסוב על המאכל הנדון ותברך את ה', האדם יוצא בה ידי ברכה. רבי יוסי החולק עליו וסובר שיש להצמד לנוסח הקבוע, משתמש במטבע המדויק שיוחס לרבי מאיר ביחס לשינוי בנוסח הגט: "כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים... לא יצא ידי חובתו". הדבר מהווה קושיא משמעותית על הצעתנו ליחס לרבי מאיר תפישה כוללת על חשיבות הנוסח הקבוע בעולם ההלכתי. יתכן שנתן להציע הסברים מקומיים לשיטתו בתחום זה, אך גם כך היא תפגום בתפישה הכוללת.

אם כן, נמצאנו למדים, שבמשנת רבי מאיר מצינו הלכות רבות הנובעות מהחשיבות שהוא העניק למטבע הלשון ההלכתי, ויש בְּכַח תפישה זו להסביר את עמדתו החריפה במשנתנו. לעומת הראיות נצבת קושיא חמורה מעמדתו ביחס לנוסח הברכות ובעקבותיה קשה לראות תפישה זו ככוללת. על כן, עלינו לנסות

⁶ הגמרא מביאה גרסה נוספת של הסיפור לפיה האזהרה נמסרה מפי רבי עקיבא. מעניין לדון ביחס בין הגרסאות בהקשר מחלוקתם המפורסמת אם "דברה תורה בלשון בני אדם".

להגדיר אותה מחדש, או לחפש תפישה כוללת אחרת שיש בכחה להסביר את משנתו הכללית ובפרט את לשונו החרیפה במשנתנו.

2. חכמים עשו חיזוק לדבריהם

הגמרא בפרק הראשון של מסכתנו (י.) דנה האם הכתובה היא דין דאורייתא או תקנת חכמים. ממהלך הסוגיא עולה שהדבר נתון במחלוקת חכמים ורבן שמעון בן גמליאל, אך משטף משניות המסכת וממרוצת הגמרא, עולה בפשטות שהכתובה היא אכן תקנה מדרבנן, או לפחות נמסרה לידי חכמים.⁷

גם אם לא נקבל הנחה זו, ביחס למשנה שלנו, פתיחת המשנה – "אף על פי שאמר" – לכאורה מעידה בבירור שהעיסוק הוא בדין דרבנן.⁸ מטרת דברי התנאים השונים המובאים בה היא לומר ש"אף על פי" שחכמים תקנו בכתובה סכום מסוים – יש בכח האדם לשנות סכום זה על פי רצונו. כלומר, תקנת חכמים איננה מחייבת אלא מהווה הצעה או ברירת מחדל מומלצת בלבד, וכל החפץ בכך רשאי לפחות או להוסיף עליה.

אם כן, יתכן שמטרת דברי רבי מאיר היא לחלוק על נקודה זו בדיוק. רבי מאיר סובר, כי על אף שמדובר בתקנת חכמים 'בלבד', כל שינוי בה אסור לחלוטין וממילא יעשה את הבעילה לבעילת זנות. למעשה, יתכן שהיא הנותנת: כיון שמדובר בדין בעל תוקף חלש יחסית, ראו חכמים צורך לעשות לו חיזוק ולקנוס בהפקעת הקידושין את העובר עליו.⁹

ואכן, גשה זו לפיה חכמים עשו חיזוק לדבריהם מיוחסת בפירוש לרבי מאיר במקום אחר.

⁷ ראו לדוגמא: ד', ז; לט.; נד.; שבת יד.; גיטין מט: ועוד.

⁸ ראו לדוגמא: מגילה א', ג; שבועות ז', ז ועבודה זרה א', ט.

⁹ ניתן להתלבט האם ההפקעה נובעת מכך שהנשואין נשענים על הסכמה ציבורית ועל דעת חכמים ("כדת משה וישראל"), ועל כן בלתי אפשרי לצור קידושין החורגים מתקנת ומרצון חכמים; או שמא אין קשר מהותי בין ההפקעה ובין המעשה הבעיתי. בכל אופן, רבי מאיר סובר שהסטיה מרצון ומתקנת חכמים חמורה ביותר וממילא גוררת תוצאות הרסניות. לשונו החריפה נועדה להביע את התנגדותו המהותית לדברי התנאים הקודמים לו.

הסוגיה בבבא מציעא

המשנה במסכת בבא מציעא (ד', ח) מונה את דיני הוספת ה"חומש" השונים בהלכה, וביניהם גם את דין תשלום קרן וחומש במקרה של אכילת תרומת מעשר של דמאי, שחיוב הפרשתה הוא מדרבנן בלבד, בשוגג. בפתח סוגית הגמרא, מעיד רבא על רבי אלעזר שהתקשה במנין התרומות שחיוב הפרשתן מן התורה יחד עם תרומת המעשר של דמאי שחיובה מדרבנן, בחדא מחתא. כתשובה, מביא רב נחמן את יחושו של שמואל את דברי המשנה לרבי מאיר:

אמר רבא: קשיא ליה לרבי אלעזר תרומת מעשר של דמאי: וכי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה? אמר רב נחמן אמר שמואל: הא מני – רבי מאיר היא, דאמר: עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה. (בבא מציעא נה:)

כלומר, רבי מאיר סובר באופן רוחבי שחכמים נתנו לדיניהם חומר המקביל לזה של דיני התורה, ועל פי גשה זו יש להסביר את הדין המפליא של המשנה. כראיה לקיומה של שיטה זו, מביאה הגמרא את עמדתו של רבי מאיר בהלכה מהלכות גיטין:

דתניא: המביא גט ממדינת הים, נתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם – יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר... ולרבי מאיר, משום דלא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם – יוציא והולד ממזר? – אין, רבי מאיר לטעמיה, דאמר רב המנונא משמיה דעולא, אומר היה רבי מאיר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין – יוציא והולד ממזר.

גם בהלכה זו, רבי מאיר נוקט בלשון חריפה – "יוציא והולד ממזר". הגמרא מתקשה בהבנת הדין על פי המנגנונים ההלכתיים הרגילים, ועל כן סומכת אותו בשיטתו הרוחבית של רבי מאיר לפיה כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין – "יוציא והולד ממזר". ממילא מוכיחה הגמרא שאכן רבי מאיר נוקט באופן רוחבי שחכמים עשו חיזוק לדבריהם.

דומה שיש כאן מקום להעמיק מעט במשמעות שלבי המהלך בגמרא.¹⁰ בפשטות, עמדת רבי מאיר עוסקת בשינוי נוסח הגט, ומצביעה על החשיבות שרווח רבי מאיר לנוסחאות הכתובות שתקנו חכמים. אך הגמרא מביאה עמדה זו כנימוק

¹⁰ בהמשך המאמר נעסוק בשלבים נוספים של מהלך הגמרא.

להקפדתו של רבי מאיר על אמירת "בפני נכתב ובפני נחתם", שאינה שייכת לנוסח הגט. כלומר, הגמרא מנתקת את הכלל ממשמעותו הפשוטה ומפרשת אותו בצורה מרחיבה יותר כחומרא כללית בדיני דרבנן בגיטין.¹¹ אלא, שהגמרא עושה קישור זה רק בכדי לבסס את העמדה שהיא מיחסת לרבי מאיר לפיה הוא סובר שבכל תחומי התורה חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, וכך להעמיד בשיטה זו את דברי המשנה המחודשים. אם כן, נמצא שהגמרא מבינה את אמירתו המקומית (יחסית) של רבי מאיר בדבר חשיבות ההקפדה על נוסח הגט כמצביעה על עמדה רוחבית עוד יותר שלו, לפיה חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. ממילא, יתכן שנתן להסביר את משנתנו על פי עמדה זו שהגמרא מיחסת לרבי מאיר בפירוש. במטרה להפוך אותה לתקנה יציבה וקבועה – רבי מאיר סובר שחכמים עשו חיזוק לדבריהם, ואסרו כל שינוי בפרטי תקנת הכתובה.

הסוגיות ביבמות ובגיטין

פסק נוסף של רבי מאיר המוסבר על פי עמדה זו, מובא בסוגיא ביבמות:

לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו, ואם נשא – יוציא, ולא יחזיר
עולמית, דברי ר' מאיר; וחכמים אומרים: יוציא, ולכשיגיע זמנו לכנוס –
יכנוס... עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם – אלא משום דרבנן, וחכמים עשו
חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. (יבמות לו:)¹²

כדי שתוכלנה המניקה – להניק את בנה, והמעוברת – ללדתו בשלום, הן אסורות להנשא. רבי מאיר קונס אדם שעבר על האיסור, ואוסר את האשה עליו גם לאחר תום תקופת ההריון או ההנקה. הגמרא מיחסת את דעתו לגשתו הכללית לפיה חכמים עשו חיזוק לדבריהם,¹³ ועל כן למרות שאין כל הגיון מהותי לאוסרה עליו לנצח, חכמים קנסו את העובר על איסורם בכך.

¹¹ על פי הפרשנות שהצענו לכלל בשלב הקודם, ניתן לומר שהגמרא מרחיבה את הכלל להקפדה על נוסחים ולעמידה על כוחן של מילים באופן כללי, מעבר למילים הכתובות בלבד. על כן, לתפישתו של רבי מאיר לאמירת "בפני נכתב ובפני נחתם" משקל שוה לדיוק בכתובת נוסח הגט.

¹² בהמשך המאמר נעסוק במהלך הגמרא ביתר פירוט.

¹³ הגמרא אינה קושרת בפירוש את הדבר לעמדה מוכרת המיחסת לרבי מאיר אלא מציעה ליחס לו עמדה זו, אך החיבור בין הדברים מתבקש ביותר (גם אם הגמרא

סוגיא רחבה ומרכזית בהקשר זה, המעמדת בין עמדות רבי מאיר ורבי יהודה, מופיעה בפרק החמישי של מסכת גיטין (נג:–נד:). במסגרת דיון בשאלת היזק שאינו ניכר, הגמרא מציעה להציב את השאלה, האם הוא נחשב היזק או לא, כמחלוקת בין רבי מאיר ורבי יהודה:

לימא כתנאי: המטמא, והמדמע, והמנסך, אחד שוגג ואחד מזיד – חייב,

דברי ר"מ; רבי יהודה אומר: בשוגג – פטור, במזיד – חייב. (גיטין נג:)

רב נחמן בר יצחק דוחה את ההעמדה, ומציע להסביר את מחלוקתם בשאלה האם קנסו "שוגג אטו מזיד" – האם חכמים אסרו את התוצאה האסורה גם כשנוצרה בשוגג, כדי להדגיש את חומרת המעשה במזיד. הגמרא טוענת שהצעה זו נסתרת הן ביחס לרבי מאיר והן ביחס לרבי יהודה מכך שבדין מעשה שבת רבי מאיר מקל ודוקא רבי יהודה מחמיר. הגמרא מתרצת:

דר"מ אדרבי מאיר לא קשיא, כי קניס – בדרבנן, בדאורייתא – לא קניס...

דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא, כי לא קניס – בדרבנן, בדאורייתא – קניס.

כלומר, רבי מאיר מחמיר וקונס בדיני דרבנן כדי להדגיש ולחזק את תוקפם, ובכך הוא הולך לשיטתו כפי שהגמרא מיחסת לו במספר סוגיות (כפי שהראנו). רבי יהודה לעומתו, סבור שיש צורך בקנס רק ביחס למעשה חמור, ועל כן הוא קונס רק באיסורי תורה אך לא באיסורים מדברי חכמים.

לאורך יותר מדף, מעמדת הגמרא העמדה זו עם סוגיות שונות. אולם, ביחס להצעה זו הגמרא יכלה לקושיות הרבות, והסבירה את המקורות השונים על פי המחלוקת שהיא יצרה האם קונסים שוגג אטו מזיד בדרבנן או בדאורייתא. למסקנת הסוגיא מחלוקת זו היא יסודית ואיתנה, והיא העומדת בבסיסן של מחלוקות רבות בין רבי מאיר לרבי יהודה.¹⁴

עצמה לא התכוונה אליו). בנוסף, הגמרא כאן נוקטת שלפי רבי מאיר חכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. אין כאן המקום להאריך בהבדלים בין המושגים. לעניננו נצא מנקודת הנחה שהמושגים להם הוא תוספת משקל הנתנת לדיני חכמים.

¹⁴ כמובן שישנם שיקולים נוספים המשפיעים על השאלה האם לגזור. ביחס לשיטת רבי יהודה, הגמרא בפרק הראשון של מסכת פסחים (י:–יא:): דנה באריכות בשאלה מתי רבי יהודה גוזר ומתי לא, ועושה זאת תוך שימוש בשיקולים נוספים מלבד תוקף האיסור.

אם כן, דומה שאך מתבקש להוסיף למחלוקות אלו את מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במשנתנו. רבי יהודה סובר שאין צורך בעשיית חיזוק או בקנס בדיני חכמים עקב חומרתם הפחותה, וממילא האדם רשאי לשנותם. לעומתו, רבי מאיר סובר שחכמים עשו חיזוק לדבריהם ובנוסף לתוספת איסורם וקנסות, חלק מחיזוק זה הוא האיסור לשנות את המנגנונים שקבעו חכמים והקנס שבא בעקבותיו.

עד כאן לא קאמר רבי מאיר

כאמור, הגמרא בסוגיתנו הסבירה את עמדת רבי יהודה כסובר שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, ועל כן נדרשה לתרץ שתי משניות שבהן רבי יהודה מקל בדיני דרבנן. כלומר, עמדה הופכית מזו שהראנו שמיוחסת לו במקומות שונים. קשה לומר האם למול עיני הגמרא עמדה שיטת רבי יהודה כפי שעוצבה בסוגיות בגיטין ובפסחים, או שמא היא התמודדה עם המשניות הקשות באופן מקומי. ברור בכל אופן, כי הגמרא מסרבת לשייך את המחלוקת במשנתנו למחלוקת רוחבית זו, ולשם קישורה למחלוקת בדבר מתנה על מה שכתוב בתורה מעדיפה ליחס לרבי יהודה שיטה הופכית ממנה.

בהמשך דברינו ננסה להסביר מדוע נקטה הגמרא בדרך שנקטה, אך כבר כאן נצביע על קושי בהצעה זו. אמנם הסוגיות שהבאנו מעצבות שיטות מוגדרות בשאלת הקולא והחומרא בדיני חכמים, אך קשה לומר שאלו עמדות מוחלטות. רבי מאיר ורבי יהודה נחלקו לאורכו ולרוחבו של הש"ס במחלוקות רבות מספור סביב דיני חכמים, ועמדת רבי מאיר כאן אינה הגורם היחיד בעיצוב עמדתו הכללית. הסוגיות קושרות עמדה זו לתחומים הלכתיים שונים, אך דומה שכדי לסמוך עליה בהקשר שלנו, יש לנסות להגדיר אותה בצורה מצומצמת ומדויקת יותר.

3. הלכה כרבי מאיר בגזרותיו

בשתי ההצעות שפרשנו עד כה, הראנו כיצד הסוגיות השונות מפתחות אמירות מרכזיות במשנתו של רבי מאיר לכדי משנה סדורה, במנותק מהשדה ההלכתי שבו הן נאמרו. על פי דברינו, מלבד קישורי הגמרא המפורשים, עמדות אלו עומדות בבסיסן של תפישות הלכתיות רבות של רבי מאיר בתחומים מגוונים, או כתפישה כללית במנותק מתחום הלכתי ספציפי.

אולם, אם נביט באמירות מהן הגמרא בונה עמדות אלו במקורן, נמצא מכנה משותף מובהק:

אומר היה רבי מאיר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין – יוציא והולד ממזר. (בבא מציעא נה: ועוד)
האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה – הרי זו מקודשת, ותנאו בטל, דברי רבי מאיר. (נו. ועוד)
המביא גט ממדינת הים, נתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם – יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר. (בבא מציעא שם ועוד)

שלשת ההלכות, שעליהן מבוססות התפישות הרוחביות המיוחסות לרבי מאיר – שייכות לעולם האישות.

הגמרא בודדה בין אמירות אלו וכדי להרחיב כל אחת מהן לכדי תפישה עצמאית ניתקה אותן מהקשרן, אך דומה שאם נאחד מחדש את הדבקים נמצא כי עמדתו השורשית ביותר של רבי מאיר היא **החמרה בדיני אישות**.¹⁵

רבי מאיר סובר, שלמרות התבססותו על רצון האיש והאשה, בעולם האישות אין לאדם שום אפשרות לשנות את דברי התורה, עקב השלכתו על איסורים חמורים בהווה ובעתיד. בדיני חכמים, עקב תפקידם המרכזי בגדירת גדר הצניעות ושמירת טהרת ישראל שעברה מדור לדור עוד מימי דוד, עזרא ונחמיה והלל ושמאי, חכמים עשו חיזוק לדבריהם וקבעו כי כל סטיה קטנה מן הדין קבעו או ממטבעות ניסוחם יוביל לתוצאות הרסניות. לעתים תוצאות אלה הן השלכה ישירה של המעשה הבעיתי, ולעתים נוצרו כגורם הרתעה על ידי חכמים במטרה למנוע מעשים חמורים יותר, או כדי להדגיש את החשיבות העליונה שבהצמדות להוראות חכמים בתחום זה. כרם ישראל נתן לנוטרים.

השימוש התדיר בלשונות החריפים "הולד ממזר" ו"בעילת זנות" משמש את רבי מאיר בצורה מגמתית: להתנהלות אסורה בעולם האישות השלכות חמורות

¹⁵ אין בכונת הדברים לערער על התפישות הרוחביות שיחסנו לרבי מאיר, אך כיון שהוכחנו כי הן אכן אינן מקיפות ומוחלטות, יש להעדיף גשה מצומצמת יותר. כפי שהראנו, גשה זו נובעת מהאמירות המרכזיות של רבי מאיר שעליהן מבוססות עמדות אלו, ועל כן היא יסודית ואיתנה יותר, ולכן עדיפה להסבר משנתנו על פיה.

וקשות, ואותן רבי מאיר בא להדגיש כאשר הוא מציג את עמדתו החולקת והמחמירה.

גשה זו עומדת בבסיס הסוגיות המרכזיות שדנו בהן, והיא חפה מהקושיות שהצגנו ביחס אליהן בנסיונות לבנות מהן בניני אב. אם כן, דומה שהיא העומדת גם מאחורי שיטתו במשנתנו:

רבי מאיר אומר כל הפוחת לכתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות.

לא משנה כיצד נבין את מטרת הכתובה – רבי מאיר סובר שבהיותה חלק משמעותי מעולם האישות ובניית הנשואין, אזי כל הפוחת מהסכום שנקבע לה – בעילתו בעילת זנות. הוא אינו משתייך למערכת ההלכתית של הנשואין שהופקדה בידי חכמים.

ג. אמוראי נינהו ואליבא דרבי מאיר

1. שיטת שמואל

לאחר שהצענו תפישה עקרונית אשר יתכן כי ממנה נובעת עמדת רבי מאיר במשנתנו, ננסה להסביר מדוע הגמרא לא בחרה בדרך זו. לשם כך, נראה שיחוס עמדה זו לרבי מאיר אכן נעשה כבר בגמרא, אך מסוגיות הגמרא השונות עולה שהיא עברה מספר תהליכים עיצוביים שהובילו לבסוף להעדרותה מסוגיתנו. דומה שניסוח קולע לעמדה שהצענו העניק לה האמורא שמואל. לאחר ביאור המשנה (בסוגיא בה עסקנו בראש המאמר), נגשת הגמרא לדון בפסיקת ההלכה:

אחתיה דרמי בר חמא הות נסיבא לרב אויא, אירכס כתובתה, אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, הכי אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים: משהא אדם את אשתו שתים ושלש שנים בלא כתובה. אמר ליה אביי, והא אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזרותיו! אי הכי, זיל כתוב לה.

(נו:–נז.)

בנסיון לפסוק במקרה של כתובה אבודה, הגמרא מביאה מסורות הפוכות בשם שמואל: רב יהודה מסר משמו שמשנתנו נאמרה רק בשיטת רבי מאיר, אך חכמים

חולקים עליו וסוברים שנתן להשהות את האשה ללא כתובה.¹⁶ לעומתו, רב נחמן מסר בשם שמואל כלל נחרץ: "הלכה כרבי מאיר בגזרותיו", הנוגע למקרה זה. בטרם נשוב לדברי רב יהודה בשמו, ננסה לעמוד על משמעות דברי שמואל שנמסרו מפי רב נחמן. מה הן אותן 'גזרות' שבהן שמואל קובע שהלכה כרבי מאיר?

ביטוי זה מופיע בסוגיא נוספת, הערוכה במסכתנו במרחק של מספר דפים:

הרי שהיתה רדופה לילך לבית אביה, או שהיה לה כעס בבית בעלה, או שהיה בעלה חבוש בבית האסורין, או שהלך בעלה למדינת הים, או שהיה בעלה זקן או חולה, או שהיתה עקרה וזקנה, איילונית וקטנה, והמפלת אחר מיתת בעלה, ושאינה ראויה לילד – כולן צריכות להמתין שלשה חדשים, דברי ר"מ, רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד; ואמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזרותיו. (ס:)

דרך כלל, על אשה להמתין שלשה חודשים לאחר שנתגרשה או נתאלמנה עד שתנשא בשנית, כדי למנוע ספקות ביחס לזהות אביו של בנה. רבי מאיר סובר, שגם במקרים (הרבים!) אשר בהם אין בכך הגיון מהותי (כי מסבות שונות אין חשש שמקור הולד בבעלה הראשון) – על האשה להמתין לפני שתנשא בשנית. כלומר, לשיטת רבי מאיר, גזרת חכמים היא מוחלטת ואינה כפופה לשיקולים 'נקודתיים', ועל כן שייכת בכלל המקרים. זאת כיון שרק כך יש בה הגיון מהותי: רק אם הגזרה תשמר כמחייבת וטוטאלית, היא תוכל לפעול את יעודה לאורך זמן ולשמור על יחוסם של בני ישראל.

¹⁶ על פי הסברנו במשנה, היחס בין מקרה זה למשנתנו ברור: לפי רבי מאיר, כל שינוי בכתובה הופך אותה לפסולה וכך ממילא ניתן להשוות מקרה זה למקרה שבו הכתובה איננה. בשיטת הגמרא ההשוואה מתבקשת הרבה פחות, ומבוססת על מנגנונים סבוכים: בשני המקרים נדמה לאשה כאילו אין לה כתובה – כי הבעל שינה מסכום הכתובה (וממילא גרם לביטולה) או כי היא אבדה, אך למעשה חיוב הכתובה עומד על תלו – כי תנאו של הבעל בטל או כי חיוב הכתובה מבוסס על תנאי בית דין ולא על שטר הכתובה.

אכן, ניסוחה הכוללני של המימרא – "הלכה כרבי מאיר בגזרותי", מאפשר לה להתפרש כשייכת בכלל תחומי ההלכה; אך הופעתה בשלש סוגיות בלבד בכל הש"ס, אשר שלשתן שייכות בעולם האישות, יתכן ומצביעה על שייכותה לתחום זה באופן בלעדי. אדרבה, דומה שדוקא ציטוט הלשון הסתמית מבטא עמדה סדורה של שמואל הנוגעת לנושא הנדון, ללא צורך ביתר ביאור לשוני.

ואזדא שמואל לטעמיה

ראיה משמעותית לכך ששמואל אכן הבין את שיטתו של רבי מאיר כפי שפירשנו אותה, היא העובדה ששמואל עצמו הלך בדרך זו – והחמיר וגזר בדיני אישות. עיון רוחבי במסכת קידושין מעלה כי בסוגיות רבות הציג שמואל עמדה מחמירה, אשר חוששת לחלות הקידושין ומצריכה גט בשביל לנטרל קידושין אלה, גם במקרים בהם אין הגיון לחשוש למעשה הקידושין. דומה כי מאחורי עמדה זו עומד הקו המנחה של רבי מאיר אותו אָמַן שמואל בפירוש, שלפיו בתחומי האישות על החכמים לנקוט בגשה מחמירה בשביל לשמור על טהרת ישראל ויחוסם.

נביא לעמדתו של שמואל שלש דוגמאות בולטות ממרחבי מסכת קידושין:¹⁷

א. קדשה בתמרה (יב.-:) – בניגוד לדברי המשנה המפורשים (קידושין א', א) כי לצורך קידושין כסף יש צורך בפרוטה או בשוה פרוטה, שמואל סובר שגם במקרה שבו הקידושין נעשו בחפץ שאינו שוה פרוטה – יש לחשוש לקידושין, שמא חפץ זה שוה פרוטה במקום אחר ("במד"). שימושו בלשון גוזמא – "אפילו עמדו כור תמרים בדינר" מעיד על כך שהחשש איננו כפוף להגיון מהותי, אלא מהוה חומרה וגזרה, ואכן יש להדגיש: למעשה, דינו של שמואל עוקר לחומרא את דין המשנה, וממנו יוצא שלמעשה בכל קידושי כסף יש לחשוש לקידושין. ההגיון הגזרתי

¹⁷ מובן שמסכת קידושין איננה משקפת את כלל סדר נשים, אך כיון שהדינים שבהם היא עוסקת תדירים יחסית ומרכזיים לעולם האישות בחרנו בה כדוגמא מיצגת. לסוגיות נוספות מהמסכת שניתן לזהות עם טענה זו ראו דפים כא:: נט.; נט:: סה.; ע:: ופא::

ביחס לעמדתו בנדבכים נוספים של עולם האישות, נביא כדוגמא את הקישור הבא: "ואזדא שמואל לטעמיה, דאמר שמואל: כל מקום ששנו חכמים גט פסול - פסול ופוסל, חליצה פסולה - פסולה ופוסלתה מן האחין" (גיטין כד:).

בכך ברור: קביעת חלות הקידושין על פי בקיאות האיש והאשה במדד המחירים המדויק ובשוויו של כל חפץ עלולה להוביל לטעויות הרסניות, ועל כן בוחר שמואל לקבוע מראש ובצורה מוחלטת – כל חפץ שוה פרוטה.

ב. קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה (מד:) – דרך כלל, כדי לקדש קטנה יש צורך בדעת אביה, כיון שהיא עדין נמצאת ברשותו ואין מעשה הקטנה כלום ללא ידיעתו ואישורו. בכל זאת, פוסק שמואל כי קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה צריכה גם גט וגם מיאון. במענה לתמיהה העולה בגמרא ביחס לפסק, מסביר רב אחא בריה דרב איקא כי הוא נובע מחשש כפול: יש צורך בגט מחשש שמא האב יתרצה במעשה הקטנה כשישמע עליהם ואז הם יחולו למפרע (חידוש כשלעצמו), ויש צורך במיאון שמא האב לא יתרצה בקידושין, ועקב נתינת הגט יחשבו שאחותה אסורה על האיש כאחות גרושתו. נמצא ששמואל חושש לשני הצדדים האפשריים, כאשר גם בכל אחד מהם בנפרד החשש איננו מובן מאליו.

ג. קידושין כפולים בספק בוגרת (עט.-:) – הגמרא מציירת מקרה שבו איש קִדַּשׁ את בתו בדרך – כדין אב היכול לקדש את בתו בעודה נערה, ולאחר מכן היא קדשה את עצמה בעיר כאשר אנו יודעים שהיא בוגרת. מעשי הקידושין סותרים זה את זה: אם הבת נערה היא לא מסוגלת לקדש את עצמה ואם היא בוגרת האב לא יכול לקדש אותה. כתוצאה מכך, לכאורה רק אחד ממעשי הקידושין אפשרי וממילא בעל משמעות. כיון שהיא בוגרת לפנינו, ההנחה הסבירה היא שמעשה הקידושין שלה הוא זה שחל, וכך פוסק רב. לעומתו, סובר שמואל שיש לחשוש לשני מעשי הקידושין, כי אין ידוע איזה מהם חל, ועל כן הוא מצריכה שני גיטין. כאשר רב יוסף בריה דרב מנשיא מדוויל הקל כרב, שמואל מתח עליו בקורת חריפה ותהה האם אותו חכם סובר שזכה למנה יתרה של חכמה המאפשרת לו להתיר את שאסרו חכמים. על פי דברינו, הבקורת מקבלת משמעות עמוקה יותר: החמרת שמואל איננה נובעת מהגיון

מהותי אלא מגזרת חכמים, ועל כן עומק דעתו של רב יוסף (לשיטתו),
לא יועיל לו.¹⁸

אם כן, במקרים אלו שמואל מציג עמדה מחמירה החוששת לחלות הקידושין, וכך הוא מצריך גט גם ללא הגיון מהותי במטרה לגדור גדר בדיני אישות. מעל גשה זו, חופפת קביעתו הנחרצת של שמואל הנותנת לה ביטוי עוצמתי:
כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם.

(קידושין ו; יג.)

עקב תוצאותיהן החמורות של דינים אלו, והאפשרות לצור עיוות שלא יכול להתקן – על דיני האישות להיות נדונים אך ורק על ידי דינים הבקיאים בהם. מי שלא הגיע לדרגה זו – "לא יהיה לו עסק עמהם". מעבר לבקיאות ההלכתית, דומה שהביטוי "יודע בטיב" מבטא גם את הצורך להבין את העומד בבסיס חומרא זו.

אם כן, ביחס למשנה שלנו, פסקו של שמואל כפי שהובא מפי רב נחמן לפיו הלכה כרבי מאיר **בגזרותיו**, מהוה חוליה בגשתו הרוחבית של שמואל המחמירה וגודרת גדר בעולם האישות.¹⁹

על דרך ההשערה, נתן להציע ששמואל בחר לנקוט בגשת רבי מאיר מתוך שאיפה לשמור על טהרת היחוס של הקהילה היהודית בבבל.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כל ארצות עסה לארץ ישראל, וארץ ישראל

עסה לבבל. (קידושין סט:)

אמר שמואל משמיה דסבא: בכל בחזקת כשרה עומדת, עד שיודע לך במה

נפסלה. (שם עא.)

¹⁸ מכנה משותף נוסף לשלש הדוגמאות שהבאנו, הוא שבשלתן פסיקתו של שמואל עוררה בקורת, תמיהה, ואף מחלוקת מעשית.

¹⁹ מבחינה תכנית ניתן לבאר את הדבר במספר דרכים. כאפשרות אחת, ניתן להציע ששמואל פעל לביסוס מעמד הכתובה כהופכת את הקשר הזוגי לבר קיימא.

דומה, שאת דבריו של אותו 'סבא'²⁰ קבל שמואל בתור פקדון: יהודי בבל נמצאים כעת בחזקת כשרות (אולי בניגוד למצב הרעוע יותר של יהודי ארץ ישראל); וכאחד ממנהיגיהם המובהקים, על שמואל לדאוג שהמצב ישאר כך.

2. שיטת רב נחמן ורב יהודה

עד כה, הראנו כיצד משמעות פסקו של שמואל לפיו הלכה כרבי מאיר בגזרותיו, היא נקיטתו בשיטת רבי מאיר המציבה קו מחמיר וגוזר גזרות בעולם האישות. מכאן נבקש להראות כי התמונה בענין עדינה ומורכבת יותר. שמואל אכן נקט בדרכו המחמירה של רבי מאיר, אך לא העתיק את שיטתו אחת לאחת, וממילא שיטתו שלו אינה מקבילה לחלוטין לזו של רבי מאיר.

דוגמא מובהקת לפער זה היא סוגית עדי הגט. לאורך מסכת גיטין, פרושה מחלוקת התנאים בענין זה: רבי אלעזר נקט שעדי המסירה הם היוצרים את הגירושין, ולעומתו עמדת רבי מאיר היא שהעדים החתומים על הגט הם המגרשים – "עדי חתימה כרת". לכאורה, רבי מאיר הולך בכך לשיטתו:

על דרך הכתב נתן לומר שרבי מאיר מניח את מרכז הכובד ההלכתי של הגירושין במילים הכתובות, ובנתינת התוקף להן על ידי החתימה הכתובה ולא במעשה הנתינה. על דרך חיזוק כח חכמים נתן לומר, שהעצמת משמעות חתימת הגט וקיום חתימות אלו גורם לכך שכתובת הגט תעשה תחת עינו הפקוחה של בית הדין.²¹ בנוסף, מדובר בעמדה מחמירה שנועדה להפוך את נתינת הגט למעשה מבוקר ומסודר יותר, וכך למנוע תקלות ובעיות.

²⁰ לדיון אודות זהותו של אותו סבא, ראו: הראל שפירא. "לזיהויו של 'ההוא סבא'". שאנן: שנתון המכללה האקדמית הדתית לחינוך, קרית שמואל, חיפה יח, 2012, עמ' 151–171. במסגרת המאמר, הרב הכותב דן במהות המסורת המזהה את אותו סבא עם אליהו הנביא, ולמסקנה הותיר את השאלה לפתחו של אליהו. אם ננקוט בפירוש זה, נמצאנו למדים שבעיני שמואל השמירה על טהרת היחוס ביהדות בבל היא משימה שהוטלה עליו משמים.

²¹ מובן שגם רבי אלעזר, בר פלוגתתו סובר שיש חשיבות רבה לכתיבת הגט, כי אין אשה מתגרשת אלא בכתב. למעשה, רבי אלעזר סובר (גיטין ג:) שיש צורך בכתיבה לשמה ("וכתב לה"), ורבי מאיר לעומתו סובר שדין ה"לשמה" שייך גם הוא לחתימת הגט, וביחס לכתיבת הגט הוא היה אומר שאפילו מצאו באשפה חתמו ונתנו לה כשר (גיטין כו:). כדי לא לסטות יתר על המידה מנושא עיסוקנו, נאמר בקיצור נמרץ,

בשלהי המסכת (גיטין פו:): הגמרא מביאים אמוראים רבים הפוסקים (כמעט) פה אחד שאין הלכה כרבי מאיר אלא כרבי אלעזר, ולעמדה זו שותף גם שמואל.²² נמצאנו למדים, שברמת המנגנון ההלכתי שמואל איננו הולך בהכרח בדרכו של רבי מאיר. אם כן, דומה שיש לדרוש את דבריו וכך להבין את עמדתו בצורה מדויקת יותר: "הלכה כרבי מאיר בגזרותיו" – אך רק בהן, ולא דוקא במנגנונים ההלכתיים עצמם. שמואל מאמץ את גשתו הכוללת של רבי מאיר לפיה יש להחמיר ולגזור בדיני האישות, אך הוא מפעיל אותה רק ברמת גזרות החכמים העצמאיות, החמרות מעבר דיני התורה במקרי ספק וכדומה.

נתן להבין עמדה זו בשתי דרכים. דרך אחת, היא ששמואל נוקט בקו פחות רדיקלי מזה של רבי מאיר. אכן, יש חשיבות לשמירה על גדרי הצניעות והטהרה, אך שמא מתוך זיהוי של שינוי מגמה ציבורי או ראייה אחרת של המציאות, שמואל סובר שאין צורך להפעיל מגמה זו גם בניתוח ודרשת גופי התורות, אלא די להחמיר בדיני ספקות או להוסיף בגזרות. דרך אחרת היא לומר ששמואל איננו חולק על המגמה ועל חומרתה, אלא שלשיטתו העקרונית על גופי ההלכות להלמד ולהדרש במנותק משיקולים טקטיים או תפיסתיים, חשובים ככל שיהיו. הללו יכולים לבא לידי ביטוי באמצעות סָגִיגים וגזרות, כלים המסורים בידי חכמים מסיני.²³

דומה, שבמתח זה שבהבנת גשתו המורכבת של שמואל נחלקו גדולי תלמידיו – רב נחמן ורב יהודה. מחלוקתם באה לידי ביטוי במסורת הכפולה שהביאו בשמו בסוגיתנו, שכעת יש בידינו להבינה במלואה:

אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, הכי אמר רב יהודה אמר שמואל: זו דברי ר' מאיר, אבל חכמים אומרים: משהא אדם את אשתו שתיים ושלש שנים בלא כתובה. אמר ליה אביי, והא אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כרבי מאיר בגזרותיו!

שכנראה הדבר נובע מכך שלרבי מאיר מוקד הציווי והחלות בגירושין אחוד ולא מפוצל, וכאמור – אכמ"ל.

²² יתרה מזאת, יתכן ולמעשה לשמואל יש חלק משמעותי בביסוס קביעה הלכתית זו. עיינו בדבריו ביחס למשניות המסכת: גיטין כא:; כג. ו-כו, ואכמ"ל.

²³ סוגיא זו היא דקה ועמוקה ביותר, ובאותה המידה עקרונית ביותר לסוגיתנו. ואין בידינו להאריך, והכתוב מסרו לחכמים.

רב יהודה מוסר, כי שמואל למד שמשנתנו נאמרה על ידי רבי מאיר, אך חכמים חלקו עליו ועל כן אין לה נגיעה להלכה. דחית משנה שלמה על הסף איננה ענין של מה בכך, ועל כן דומה שיש להבין כי שמואל מזהה את יסוד משנתנו עם שיטתו הרוחבית של רבי מאיר, ומדגיש כי לישומיה הקיצוניים אין מקום בתפישה ההלכתית המרכזית. אביי מתעמת עם רב יוסף בשם המסורת של רב נחמן, המאמץ את שיטת רבי מאיר גם כאן, וסבור שמשנה זו אינה "חוצה את הקוים", אלא מהוה אחת מן הגזרות המשרתות את המגמה שרבי מאיר הוביל, מגמה עליה סמך שמואל את שתי ידיו להלכה.²⁴

3. שיטת אביי ורבה

עמדתו של רב נחמן ביחס לשיטת שמואל לפיה הוא סובר שהלכה כרבי מאיר בגזרותיו, מובאת בסוגייתנו בפני רב יוסף על ידי אביי. נראה כי גם לפרט זה יש משמעות בהבנת השלב הבא בדיון, ובהבנת העדרות שיטתו של רבי מאיר כפי שהצגנו אותה מהסוגיא בדף נו. בשביל להבין זאת, עלינו לשוב למקורות היסוד בשיטת רבי מאיר.

כאמור, הסוגיא המרכזית הדנה בשיטת רבי מאיר ביחס לחומרת דיני חכמים ולשאלה האם חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה באופן רוחבי, היא הסוגיא בפרק הרביעי במסכת בבא מציעא. בשביל לענות על תמיהתו של רבי אלעזר מדוע המשנה מחמירה בדיון תרומת מעשר של דמאי, פורשת הגמרא (כפי שהצגנו בסעיף 2 שבפרק הקודם) את עמדת רבי מאיר לפיה חכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה, עמדה המבוססת על דבריו בעולם האישות. כיון שהמשנה אינה

²⁴ ראו עוד מסורות סותרות בשיטת שמואל ביחס לחומרת דיני יחוד בקידושין פא:— פב: וכן בבבא בתרא קה.—: בדיון בשאלת "זו וסבירא ליה" או "זו ולא סבירא ליה" בשיטת שמואל.

על דרך ההשערה ניתן להציע, שמחלוקת רב נחמן ורב יהודה קשורה לשיקולים חברתיים-תורניים מהותיים: הגמרא בקידושין (ע.—): מביאה סיפור קשה שבו רב יהודה בא לבית רב נחמן עקב הזמנה לדיון, ועל כל צעד ושעל משלח בו האשמות חמורות על התנשאות וניתוק מהעם, תוך שימוש תוקפני במסורות מפי שמואל. יתכן שסיפור זה מהוה פתח לאיבה שרב נחמן המקורב לריש הגולה ספג (וע"ע לדוגמא גיטין לא: ובבא מציעא סו.), ואם נסביר שרב נחמן פעל להחמיר בדיון יחוס ולשמור על טהרת השכבות העליונות בחברה, ניתן להבין כיצד מגמה זו התחברה לתחושות בקרב העם והחכמים כלפיו, ואכמ"ל.

מיוחסת בפירוש לרבי מאיר, הגמרא מעמתת הצעה זו עם עמדותיו בעולם המעשר ומצליחה לישב את ההצעה. בתום דיון זה, מקשה אב"י מזוית שונה:

אמר אב"י: רבי אלעזר שפיר קא קשיא ליה, ושמואל לא שפיר קא משני ליה. דקשיא ליה לרבי אלעזר מיתה דבידי שמים, ומשני ליה שמואל מיתה בית דין, דלמא שאני מיתה בית דין דחמירא. (בבא מציעא נו.)

דומה, שקושייתו של אב"י מבטאת אמירה משמעותית בענינו. תורף טענת אב"י היא שרב נחמן הרחיב את שיטת שמואל יתר על המידה: שמואל מאמץ את עמדת רבי מאיר ביחס לדיני האישות בלבד, ולא בכלל דיני חכמים. גשתו המחמירה של רבי מאיר (ושל שמואל) מבוססת על חומרתו של עולם האישות – "מיתה בית דין דחמירא", ועל כן בלתי אפשרי לישמה בעולם המעשר ("מיתה בידי שמים") הקל בהרבה. לא מדובר בפער כמותי אלא בהבדל יסודי – שיטת רבי מאיר (ושמואל) עוצבה סביב עולם האישות, ועל כן היא כלל אינה רלוונטית לישום בעולמות הלכתיים אחרים.

לאחר שהגמרא דנה בדברי אב"י, היא מביאה את עמדתו החותכת של רבא:

רבא אמר: שמואל שפיר קא משני ליה, שם מיתה בעולם.

במשפט קצר זה, רבא מבטל לחלוטין את כל דברינו במאמר זה. רבא מסרב לקבל את יחודו וחומרתו של עולם האישות בעמדתו של רבי מאיר ושל שמואל. לשיטתו, תפישות הרחב שנקטו בהן התנאים והאמוראים שייכות בעקר במישור התוקף (דאורייתא, דרבנן וגזרה), במנותק מהתחומים ההלכתיים השונים. על כן, אין כל מניעה להוכיח מעמדת רבי מאיר בעולם האישות לעולם המעשר.

מחלוקת זו בין רבא ואב"י באה לידי ביטוי נוסף בסוגיא ביבמות שהזכרנו לעיל. כאמור, בסוגיא זו מציעה הגמרא להסביר את פסיקת רבי מאיר ביחס לנישואי מינקת ומעוברת על פי שיטתו הרחבת, שלפיה חכמים עשו חיזוק לדבריהם (ועל פי הצעתנו – בעולם האישות בַּיחוד). הצעה זו באה כתגובה לדברי רבא:

אמר רבא: ר' מאיר ור' אליעזר אמרו דבר אחד. (יבמות לו.)

לתוכן דבריו של רבי אליעזר אין משמעות רבה לענינו, אך רבא מציע לצרף את דינו עם דינו של רבי מאיר לכדי אמירה אחת. כלומר, גם בסוגיה זו, עמדתו של

רבי מאיר איננה נובעת מתפישה יחודית, אלא נתן לזהות אותה עם עמדות הלכתיות אחרות. אביי חולק על מהלכו של רבא בתוקף:

א"ל אביי: ממאי? דלמא לא היא, עד כאן לא קאמר ר' אליעזר הכא... אי נמי, עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם – אלא משום דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, אבל הכא מדאורייתא, מפרש פרשי מינה.

כלומר, מאחורי פסקיהם של רבי מאיר ושל רבי אליעזר עומדות תפישות רוחביות מהותיות. על כן, על אף הדמיון החיצוני בין הדינים – ההשוואה ביניהם שגויה לחלוטין. אביי אינו בא להראות שדבריו של רבא אינם מוכרחים, אלא לומר שבהקשר זה עצם גשתו בלתי אפשרית – לא נתן לנתק עמדות מקומיות מהקשרן ומהגשות ההלכתיות הרוחביות שעליהן הן מבוססות. פעמים רבות, מתחת לפני השטח של משנה יחידה עומדים יסודות תפיסתיים רחבים, והשוואה בין דינים שונים על בסיס התוצאה הסופית הנראית על פני השטח תחטא לטעמם.

אביי ורבא בסוגיתנו

מחלוקת זו באה לידי ביטוי גם בסוגיתנו. בניגוד לאביי, המנסה לעצב את שיטת רבי מאיר בשאלה האם חכמים עשו חיזוק לדבריהם או לא – רבא דבק בתירוץ מקומי המבוסס על קלות דין הדמאי, והוא זוכה לומר את המילה האחרונה בסוגיא.

אכן, דומה שסוגיא זו (נו.:-) נאמרת בשיטת רבא – שאינו מקבל את הצגת גשתו רבי מאיר כמחמירה בעולם האישות, ועל כן מחפש דרך אחרת להסביר את שיטתו ואת מחלוקתו עם רבי יהודה במשנה. כאמור, רבא מעדיף שיקולי תוקף, ועל כן מזוית זו נגשת הגמרא למשנה – עמדתם הרוחבית של רבי מאיר ורבי יהודה בשאלת מתנה על מה שכתוב בתורה. ממילא מובן מדוע אין בסוגיא זכר לעמדתו הרוחבית של רבי מאיר כפי שהצגנו אותה. זאת בניגוד לסוגית פסיקת ההלכה (נו.:-נז.), בה המילה האחרונה נאמרה על ידי אביי שהציג בה את עמדת שמואל כפי שנמסרה על ידי רב נחמן; כלומר, העמדה שאנו יחסנו לרבי מאיר ולשמואל. אם כן, נמצאנו למדים שבשתי סוגיות הגמרא הנסובות סביב המשנה בחרה הגמרא לתת מקום הן לעמדת רבא הן לעמדת אביי: הסוגיא הראשונה (נו.:-) העוסקת בפרשנות המשנה נאמרה בשיטת רבא המדגיש את שיקולי התוקף,

והסוגיא השניה (נו:--נז.) העוסקת בפסיקת ההלכה מובלת על ידי אב"י ומוכרעת על פי דבריו כי הלכה כרבי מאיר בגזרותיו בתחום האישות. הפוך, אולי, מכפי שהיה מצופה.

בעוד אב"י ממשיך את דרכם של רבי מאיר – שמואל – רב נחמן, נתן להציע מספר הסברים להבנת גשתו של רבא. על פי דבריו בסוגיות השונות שהבאנו, נתן להציע שהוא דוחה את זיהוי גשתו הרוחבית של רבי מאיר כפי שהצגנו אותה, או שככלל הוא מתנגד להתייחסות לעמדות הלכתיות רוחביות בתחומים שונים. אולם דומה שנתן להציע אפשרות נוספת. כפי שהראנו ביחס לעמדתו של שמואל, גשתו של רבי מאיר, המפעילה קו מחמיר בתחומי האישות, עברה ריכוך במהלך הדורות. יתכן אפוא, שבדורו של רבא היא הגיעה לידי מיצוי: הסכנות שראה רבי מאיר בדבר הפגיעה בטהרת ישראל חלפו. היחוס הבבלי שעליו שקד שמואל לשמור – אכן נשמר, ועמל תלמידיו למצוא את האיזון העדין בין השימור לשינוי נשא פרי. בדורו של רבא, אם כן, לא היה עוד צורך בגשה זו:

כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקעינהו רבנן לקידושי מיניה. (ג.)

יש בכחם של חכמים להפקיע קידושין ולהתיר אשת איש לבעלה מכח ההנחה הפשוטה והברורה שהקידושין נוצרו רק על פי רצונם. מובן שמאמר זה לא היה נכון אלמלא הוא היה מבוסס מציאותית. אם כן, נתן לומר שבדורו של רבא²⁵ התהליך הושלם: כעת, ההנחה המציאותית הברורה היא שעולם האישות כפוף לדעתם ולדבריהם של חכמים. הסיג נבנה, והפרישה מן העריות שמרה על קדושת ישראל.

ד. סיכום

מטרת המאמר היא להסביר את המשנה השניה של הפרק החמישי, בדגש על שיטת רבי מאיר שכל הפוחת מסכום הכתובה שקבעו חכמים – "הרי זו בעילת זנות", ואת שתי סוגיות הגמרא הנסובות עליה (נו:--נז:; נז:--נז.).

²⁵ למעשה, קשה לומר מי בעליה של מימרא חשובה ומפורסמת זו, החוזרת פעמים רבות בש"ס. תת הדיון בין רבינא לרב אשי בדבר הפקעת קידושי ביאה לכאורה מעיד שדבריהם נסובים על מסורת קדומה יותר. אם כן, ניתן ליחס אותה לרבא רבם או לפחות לדורו.

פתחנו את המאמר בהצגת הקשיים הרבים העולים מהסוגיא הראשונה (נו.-:): עקב בחירת הגמרא להסביר את מחלוקת התנאים ביחס למחלוקתם הרוחבית בדבר מתנה על מה שכתוב בתורה, ובעקבותם שיערנו שהגמרא נדרשה לכך עקב רצונה להמנע מהסבר אחר.

ניסינו להתחקות אחר הסבר זה תוך התמקדות בשיטת רבי מאיר. על ידי עיון רוחבי בעמדותיו בסוגיות שונות ומשיטתו הרוחבית כפי שהיא מוצגת בסוגיות שונות העלנו שתי הצעות:

א. העצמת משמעותן של מילים ושל נוסחים הלכתיים.

ב. חומרא כללית בדיני דרבנן – "חכמים עשו חיזוק לדבריהם".

לאחר שהראנו כיצד שתי דרכים אלו אינן שלמות, בחרנו בדרך שלישית, מצומצמת יותר, אשר לפיה רבי מאיר נוקט בקו מחמיר בעולם האישות במטרה לגדור בו גדר.

ביחס לסוגיא השניה (נו.-:נז.), עיינו במשמעות פסקו של שמואל לפיו "הלכה כרבי מאיר בגזרותיו". הצענו שמשמעות אמירה זו היא נקיטת גשתו המחמירה והגוזרת של רבי מאיר בעולם האישות, וביססנו הצעה זו תוך עיון במשנתו של שמואל. לאחר מכן, הצענו שתלמידיו – רב נחמן ורב יהודה, חלקו בהבנת גשתו סביב השאלה עד כמה הוא מקבל את עמדת רבי מאיר..

הראנו כיצד מסקנת הסוגיא השניה מובלת על ידי אביי, המזהה את שיטת רבי מאיר כשיטה רוחבית, כפי שהראנו שבא לידי ביטוי בסוגיות השונות. זאת בניגוד לרוב שנראה שמתנגד ליצירת או נתינת מקום לעמדה זו. על כן, שיערנו שהסוגיא הראשונה נאמרה בשיטתו, ובמאמציה להמנע מגשתו של אביי היא נדרשת לדחקים אליהם היא מגיעה.

ה. מילה לסיום

באופן כולל, נתן לומר שמאמצי הגמרא מתרכזים בשני מוקדים בסיסיים:

א. ישוב והעמדת שיטות התנאים והאמוראים.

ב. פסיקת ההלכה מתוך עמידה על טעמה.

חלוקה זו באה לידי ביטוי בסוגיתנו: הסוגיא הראשונה מנסה לישוב את שיטותיהם של רבי מאיר ורבי יהודה על פי עמדותיהם העקרוניות; והסוגיא השניה פוסקת הלכה בשאלת הפחתה מסכום הכתובה.

הקדמנו את המוקד הראשון לשני בכוונה תחלה, כיון שאמנם גם הוא יגדל, אך אחיו הקטן גדול ממנו: רוב רובה של הגמרא היא עימות מתמשך של דברי התנאים והאמוראים עם מקורות שונים הנוגדים את דבריהם, או עם דברי עצמם. פעמים רבות מתבררת ההלכה אגב כך. כדי לישוב סתירות ועימותים אלו נדרשת הגמרא לחילוקים ולדחיות המבוססים על הסברא.

במילים אחרות, המשא ומתן ההלכתי מבוסס בעקר על 'ראיות'. כדי לישוב ביניהן, או כדי להחליפן במקרה נדיר של העדרות, נדרשת הגמרא ל'טענות'. אולם כמעט תמיד, הדיון יוצא מתוך 'חזקות' שונות ומבוסס עליהן – גישות עקרוניות לתחומים ועמדות רוחביות של התנאים והאמוראים. לעתים 'חזקות' אלו מונחות על השולחן, אך פעמים רבות הן דוממות מתחת לפני השטח, ונתן לזהותן רק באמצעות האזנה עדינה לדברי הגמרא וקישור בין סוגיות שונות – "סדנא דארעא חד הוא". כך, מבט רוחבי על סוגיות שונות מאפשר לזהות מכנים משותפים שונים ביניהם, וכך להבין את העמדות שהן נובעות מהן.

המשיכה שבעיסוק ב'טענות' רבה. שם מצוי טעם הדין ועקר משמעותו, סובר המעיין. שם שרוי לשד החיים של הסוגיא, ומשם נובעת הקריאה הא–להית שהוא מבקשה. זוהי ארץ של אפשרויות בלתי מוגבלות, אשר בה כל העולה על כח דעתו יתכן.

אולם דומה שעל החפץ ללכת בדרכם של רבי מאיר ורבי יהודה, של רב ושמואל, של רב נחמן ורב יהודה, ושל אביי ורבא, לבחור בדרך אחרת. זאת מפני שכאמור, כיוון פעולתם היה בעקר לרוחב – הם עמלו לזהות ולעצב עמדות רוחביות, ולהבין את דברי התורה שבכתב ושבעל פה בצורה מקיפה.²⁶ כפי שהראנו במאמר זה, הבנות האמוראים בתפישתם הרחבת של רבותיהם או של האמוראים, הן אבני הבנין של סוגיות הגמרא, ופעמים רבות הן העומדות בבסיס מחלוקותיהם.

²⁶ דרך לימוד זו מורכבת פעמים רבות מהשערות ומדימוי מילתא למילתא. גם אנו איננו יכולים להמנע מאתגר אימננטי זה, והשתדלנו להצמד לאמתתם של דברים.

זאת, בעקבות ההבנה שעל אף החשיבות, ההוד וההדר שבכל קוצו של יוד – מרכז התורה בכללותיה. פרטים קטנים שנדמים כתמוהים או נטולי משמעות, מובנים לאשורם רק כשהם מזוהים כאבר קטן בתוך אמירה א–להית או עמדה חז"לית גדולה.

נסיים בדברי הרב קוק, המדגישים את החשיבות הרוחנית של דרך לימוד זו בדורנו:

החוצפה דעקבתא דמשיחא באה מפני שהעולם הוכשר כבר עד כדי לתבע את ההבנה, איך כל הפרטים הם מקושרים עם הכלל, ואין פרט בלתי מקושר עם הגודל הכללי יכול להניח את הדעת. ואם היה העולם עוסק באורה של תורה במדה זו, שתגדל הנשמה הרוחנית עד כדי הכרת הקשור הראוי של הפרטים עם הכללים הרוחניים, היתה התשובה, ותקון העולם, הבא אתה ועל ידה, מופיעה ויוצאה אל הפועל...

ואנו מוכרחים להשתמש בתרופה העליונה, שהיא הוספת כח בכשרון הרוחני, עד אשר הדרך איך להבין ולשער את הקשור של כל עניני הדעות והמעשים התוריים עם הכלל היותר עליון יהיה דבר המוכן והמוצק בדרך ישרה על פי הרגשות הנפשות השכיחות, ואז ישוב כח החיים הרוחניים כמעשה וברעה להופיע בעולם, ותשובה כללית תחל לתת את פריה.

(אורות התשובה ד', י')