
ליחס הנזירות בישראל



מנחם פירוזי

ישיבת ההסדר ברמת גן

פתיחה

"אמר שמואל כל היושב בתענית נקרא חוטא. סבר כי האי תנא דתניא ר' אלעזר הקפר ברבי אומר מה תלמוד לומר (במדבר ו, יא) וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, וכי באיזה נפש חטא זה?! אלא שציער עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר: ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חוטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה. ר' אלעזר אומר נקרא קדוש שנאמר (במדבר ו, ה) קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו, ומה זה שלא ציער עצמו אלא מדבר אחד נקרא קדוש, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה" (תענית יא).

במאמר קצר זה מבקשת הגמרא במסכת תענית לחשוף לנגד עינינו את הקוטביות החדה הקיימת ביהדות ביחס לדרך הנזירות והפרישות, כאשר מקוטב אחד עומד רבי אלעזר הקפר שלדידו יש לכנות את הנוהג בדרך חיים זו בתואר חוטא, בעוד שמן העבר השני ניצב רבי אלעזר המבקש להדר אדם זה בשם קדוש. המפליא עוד יותר במחלוקת זו היא העובדה ששני התנאים תמכו אשוריהם בפסוקי המקרא, לומר שכבר בתורה ניתן למצוא כביכול, אוקסימורון ביחס לנוהג בדרך הנזירות. בפסוק אחד יקרא הנזיר אדם קדוש, בעוד שכמה פסוקים לאחר מכן מעשהו יחשב כחטא. כפועל יוצא ממחלוקת זו, קיטוב הדעות ביחס לנזירות הלך והשתלשל מן תקופת התנאים עבור בימי הראשונים וכלה בגדולי הדורות. בראש דברינו נערוך תחילה סקירה ממצה של השיטות השונות שדנו בשאלה זו, כדי לעמוד היטב על מידת המחלוקת הקיימת ביחסה של התורה לפרישות.

בגישה הראשונה ביחס לפרישות, יש לציין את חובות הלבבות שהרבה לעסוק בנושא הפרישות בשער התשיעי בספרו- שער הפרישות, שם צידד רבנו בחיי במנהגי פרישות ממה שאסרה עלינו התורה, וגם בדברים המתירים הנכון הוא להינזר מהם. רבנו בחיי מורה לאדם להפחית את מזונותיו באופן הדרגתי, עד כדי יכולת ליישב בתענית ימים מספר בכל שבוע (שער הפרישות, פרק חמישי). גם הרמח"ל מצדד בשיטתו זו של חובות הלבבות, אם כי באופן הנראה מתון יותר.

אמנם בהקדמתו למסילת ישרים מטיח הרמח"ל בנוהגי מנהגי הפרישות

דברים קשים, וקורא למתענים תעניות קשות וטובלי טבילות הקרח והשלג כאנשים העושים פעולות שאין "השכל נח בהם ואין הדעה שוקטה". ברם בהמשך ספרו (פרק יג) מבהיר הרמח"ל את כוונתו לגבי הפרישות ומסייג את התנגדותו הראשונית באומרו:

"עניין הפרישות הטוב שלא ייקח מן העולם בשום שימוש שהוא משתמש ממנו אלא מה שהוא מוכרח בו מפני הצורך אשר לו בטבעו אליו... כל מה שאינו מוכרח לאדם בענייני העולם הרי ראוי לו שיפרוש מהם וכל מה שהוא מוכרח לו מאיזה טעם שיהיה, כיון שהוא מוכרח לו, אם הוא פורש ממנו הרי זה חוטא".

גם ספר חסידיים שנחשב למניפסט של חסידי אשכנז מדבר רבות בשבח הפרישות, ובהינזרות מתענוגי העולם, כאשר התמקדות רבה בו מופנית לנושא הסגפנות כשלב הכרחי ובלתי נמנע בדרך התשובה, ובמציאת כפרה על החטאים היותר חמורים בהם החוטא נכשל. כדוגמא לכך ניתן להביא את דבריו לגבי דרך התשובה לאדם שחטא באשת איש, וכה דבריו בסימן קס"ז:

מי שבא על אשת איש, אם בא לשאול היאך יעשה תשובה... אמרו חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, הרי יש לו לעשות תשובה, דבר השקול למלקות או כרת. וכך הייתה התשובה: אם בימות החורף הוא, כשבא הקרח בנהר, אם רצה, ישבר הקרח וישב במים עד פיו או עד חוטמו, כפי שעה שעה שדבר עמה על העבירה עד שעת גמר העבירה, וכן יעשה תדיר כל זמן שיש קרח. ובימות החמה, ישב בחפירה שהנמלים שם, ויסתום פיו, או בכלי ששם הנמלים, ויהא לו אח"כ כלי מים שירחץ בו. ואם העת באותן הימים שאין קור וחום, יתענה, ורק לחם ומים יאכל בערב".

יתרה מזו אומר האבן עזרא בבארו את פירושה של המילה "נזיר". לדידו, הנזיר קרוי בשם זה, על שם מעלתו המגעת לו בבחורו להימנות על הפרושים, והיא מעלת המלך המונח נזר על ראשו, לומר כי הנזיר נקרא נזיר, על שם נזר הכבוד המורם על ראשו, בבחורו להיות פרוש מענייני העולם. ומוסיף האבן עזרא ואומר שאין לראות בפרושו פרוש דחוק, לפי ש"כל בני אדם עבדי תאוות העולם, והמלך באמת שיש לו נזר ועטרת מלכות בראשו, כל מי שהוא חופשי מן התאוות" (במדבר ו, ז).

כמו כן מצינו שאף הרמב"ן נוקט בשבחה של הנזירות. בבואו לבאר את חובת הנזיר להביא קורבן חטאת בתם ימי נזרו, כותב הרמב"ן "כי טעם הבאת הקורבן הוא, לפי שהיה ראוי שהבוחר להיות נזיר, יזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלוהיו... וכדכתיב כל ימי נזרו קדוש הוא לה', והנה הוא צריך כפרה בשובו להיטמא בתאוות העולם." קרי, הנזיר יביא קורבן על כך שהחליט להגביל את ימי נזרו, ולא בחר להיות נזיר עולם, להתמיד בפרישותו מתאוות העולם בכל ימי חלדו.

אישיות נעלה נוספת, שמצאה לנכון לצדד בסגפנות כדרך חיים המובילה לדביקות בבואה (ואולי באופן הקיצוני מכולם), הוא רבנו אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי ה' (חלק ד', בעניין הפרישות). בו מציג רבנו אברהם את דרך הפרישות כדרך הקדושה וההיטהרות הנעלה ביותר (ישנם הטוענים שהשקפתו הושפעה מהסופיים המוסלמים אשר ריכוזם באותה התקופה במצרים היה רב, ואף הם צידדו באורח חיים סגפני כתנאי התקרבות לה'). לדידו, כלל העם יכול לצאת ידי חובתו בעבודת ה', אם ילמד את התורה ויקיים מצוותיה, תוך הבנת טעמי המצוות וזיכוך המידות על פי הדרכת התורה. אומנם, קיימת גם דרך מיוחדת האצורה לשרידים אשר ה' קורא, ועניינה הוא לא רק הגעה למילוי החובות הדתיות לבואה, כי אם דבקות גמורה בו, המביאה בסופו של תהליך אף להשגת הנבואה. בין השלבים אשר הוא מונה בחלקו הרביעי של ספרו, הוא מציין את הפרישות היתרה כתנאי הכרחי להשגת הנבואה. לדבריו לאדם המתעסק בענייני העולם, לעולם לא תיוותר האפשרות להגיע לקרבה המיוחדת. רק מי שקיבל על עצמו כנורמה תמידית את חיי הפרישות יוכל לזכות לנבואה.

על פי עיקרון זה, מבאר הראב"ם הרבה מסיפורי התנ"ך. אברהם הנוטע את אוהלו מחוץ למקום יישוב (בראשית יג, יח), בני"י המקדשים את עצמם במשך שלושה ימים ופורשים מנשותיהם, משה הפורש מהעם ועומד לבדו על נקרת הצור, או עלייתו בגפו להר למשך ארבעים יום, דוד הרועה לבדו את צאן אביו במדבר, ובן עזאי שאינו נושא אישה מחמת חשקו בתורה, הן כולן דוגמאות מייצגות בעיניו לאידאל של החסיד, הפורש מהעניינים של העולם הזה, ועי"כ זוכה לבסוף לנבואה.

גם האורחות צדיקים בשער התשובה (שער עשרים ושש) רואה בחיוב את ענייני הפרישות כצעד חשוב לקראת כפרת החטאים. בספרו הוא מביא

תיקונים סגפניים הבאים לכפר על חטאים מסוימים, כל חטא והסיגוף הנאות לו. ככלל הוא רואה בהכנעת היצר דבר חיובי שיש להאדירו, וכך כתב שם:

הגדר המועיל להכנעת היצר הוא רעבון הנפש, למעט התענוגים וההנאות במאכל ובמשתה, רק שייחנה מן הריח הטוב, והן רחיצת חמין למי שהחמין ערבין עליו, והמאכל המועט יהיה מתובל ומתוקן יפה בעבור שיערב עליו ותהיה נפשו מקבלתו ומתפסת במעט ממנו. ולעולם יניח מעט מכדי צרכו ומהשלמת תאוותו, ולא ישתה יין כי אם מזוג, כדי שלא ישתכר.

הראב"ד השלישי רואה בפרישות מעלה לאדם מעצם היות האדם בעל יצרים. במצב אוטופי בו היה האדם נטול יצרים, לא היה לאדם להיזקק לפרישות כדי להידיבק בה, אך מכיוון שאין האדם במצבו הנוכחי בעולם הזה נמצא בדרגה זו, עליו לענות נפשו בכל דבר שישתוקק אליו. כך מציע הראב"ד להניח המאכל מידו בעודו תאב לאכילה, הנהגה הידועה יותר בשם תענית הראב"ד, לסרב לקבל פיקדונות מחבריו, אם בטבעו הוא מתאוה לגנוב, וכדו' (דבריו הובאו גם באורחות צדיקים בשער הנזכר לעיל). ניתן לראות בדעותיהם של הראב"ד, ספר חסידים ובמספיק לעובדי ה', השתקפות של המגמה הכללית של תורת הסוד, אשר חכמים רבים שהשתייכו אליה, ראו בסגפנות ובפרישות פעולות המקדשות את האדם ומרוממות אותו אל על, מהראב"ד במאה השתיים עשרה ועד רבנו יוסף חיים בספרו לשון חכמים במאה התשע עשרה, אשר גם בו מצויים, כבספר חסידים ובאורחות צדיקים, מיני סיגופים שונים הבאים לתקן את קלקלת האדם בחטאיו, ולזכותו בכפרה על חטאיו.

כנגד דעות אלו יש לראות את דעת הרמב"ם שאמנם אף הוא לא בא לחלוק על הקביעה שאל לו לאדם להיות מסובאי יין ומזוללי בשר, אך אין הוא רואה את ההנאה מעולם הזה כדבר רע אם תהיה מכוונת אמנם לקיום גופו, כאשר אף תכלית זו אינה "כי אם שתמצא הנפש כליה בריאים ושלמים לאחוז בחכמות, ולקנות מעלות המידות והמעלות השכליות, עד שתצמא התכלית של הוית האדם- השגת ה'" (שמונה פרקים פרק חמישי). לדעתו, ההולך בדרכה של תורה, הרי נמצא שהוא מהלך בשביל הזהב, בדרך האמצע, בהיותו חי חיים מאוזנים שאין בהם

משיכה אחר התאוות, ואם זאת אין בה פרישות מחיי עולם. זו ועוד, לדעת הרמב"ם יש לראות באופן חיובי את הנאת האדם מענייני העולם הזה, אם תהיה כל מגמתו להבריא גופו כדי שיוכל להתעסק בעבודת ה'. כמשל מביא הרמב"ם שאדם המצוי במרה שחורה, אין כל פסול בכך שיחליט להסירה "בשמיעת שירים ומיני נגינות, ובטיול בגנות ובבניינים נאים, ובישיבה עם צורות נאות, וכיוצא בזה ממה שירחיב את הנפש, ויסיר דאגת המרה השחורה ממנה. ותהיה כוונתו בכל זה שיבריא גופו, ותכלית בריאות גופו- שידע את ה'" (שם, שם). יתרה מזו, לדעת הרמב"ם מי שבוחר להנהיג עצמו במנהגי פרישות חשוב בעיני רוחו של הרמב"ם כאדם ההולך בדרכם של "כומרי אדום", היינו הנזירים הנוצרים, "אשר דרכם דרך רעה היא, ואסור לילך בה". ולא זו אף זו, כי בעיני הרמב"ם בין החוטאים ייחשב אדם זה (הלכות דעות פרק ג, הלכות א-ב). ואף על אדם המכוון לענות נפשו כדי להשיג כפרה, וזיכך נפש כותב הרמב"ם ש"אינו הולך בדרך טובה, ואסרו חכמים שיהא אדם מסגף עצמו בתענית" (שם, שם, הלכה ד). אומנם, אם יהיה אדם זה נודר, כיוון שהינו חש בנטייה לצד התאוה, ויציאה מדרך המיצוע, הרי שגם הרמב"ם סבור שפרישות זו נאותה ו"הרי זה נאה ומשובח, והרי נאמר: נור אלוקיו על ראשו.. קדוש הוא לה', ושקלו הכתוב בנביאים, שנאמר: ואקח מבניכם לנביאים ומבחוריהם לנזירים" (ספר הפלאה, הלכות נזירות, פרק י', הלכה י"ד), וכך כתב גם בהלכות נדרים (פרק יג, הלכה כ):

מי שנדר נדרים כדי לכונן דעותיו ולתקן מעשיו, הרי זה זריז ומשובח. כיצד? כגון מי שהיה זולל, ואסר עליו הבשר שנה או שתיים, או מי שהיה שוגה בין, ואסר היין על עצמו זמן מרובה, או אסר השכרות לעולם. וכן מי שהיה מתגאה ביופיו, ונדר בנזיר וכיוצא בנדרים אלו, כולן דרך עבודה לשם הם, ובנדרים אלו וכיוצא בהן אמרו חכמים: סייג לחכמה שתיקה".

בדרכו זו של הרמב"ם צידד אף הרמ"א, בספרו תורת העולה (פרק ע), שם כותב הרמ"א שעיקר קדושת הנזיר היא רק שישולמו ימי נזרו, כיוון "שיעמוד אז בעניין מיצוע, לא בשעת נזרו, שאז חטא... כי הרחקת הנזיר הוא רע מצד עצמו ולא נצטווה עליו הנזיר אלא לתכלית טוב, שיעמוד על המיצוע" (היינו שיגיע לדרך האמצע, רק בשעת תשלום ימי נזרו). וכך מליל פום ממלל רברבן, רב סעדיה גאון, במאמר העשירי מספר אמונות

ודעות, בו כתב "כי הפרישות הטובה לאדם כשיתנהג בה במקומה, והוא כשיזדמן לו המאכל והמשתה האסור, והמשגל האסור והמזון האסור, ישלח המידה הזו (=הפרישות) עד שתרחיקהו מכל זה". אומנם אם יבוא לנהוג בה, מפני שהוא סבור שעינוי הנפש וצער הגוף טובים הם לאדם, ומסייעים להקל מעל האדם את הסבל הקיומי, בהיותם מרגילים אותו לחיי תוגה וכאב, הרי דרכו דרך השוטים היא, ואחריתה מות.

כן יש לציין את רבי יהודה הלוי, אשר בספרו "הכוזרי" מביע עמדה זהה לעמדתו של הרמב"ם בטוענו כי:

"התורה האלוקית לא העבירה אותנו בפרישות, אך בדרך השווה, ולתת לכל כוח מכוחות הנפש והגוף חלקו בצדק, מבלי ריבוי בכוח אחד, וקיצור בכוח אחר" (מאמר שני, פסקה 1).

כך מצאנו כי גם רבי יצחק אבוהב הראשון, מחבר הספר מנורת המאור כתב דברים ביחס לפרישות ברוח זו, באומרו: "וגם כן בנזיר, אף על פי שקראוהו רבותינו חוטא, הוא למי שאינו צריך גדר, אבל טוב הוא לגדור עצמו, בראות יצרו מתגבר עליו" (מנורת המאור הנר הראשון, כלל ב', חלק ב', פרק ב'). מעין דברים אלו דיבר אף רבי יונתן מאייבשיץ, וכך כתב בספרו "יערות דבש" (חלק א דרשה יא):

"הלא תודה לאל יש לנו תורת אמת וישרה, וכי אנו כשאר עמים עכו"ם, אשר לדעתם קנין שלימות חמור, עד שיתענו יומם וליל, ומסגפים עצמם בסיגוף עצום... אשר הרבה יושבים במחילות תחת קרקע, ואינם רואים בשנים רבות אור יומם, ושרש עשבים לחמם, ואומרים שזהו לקנין השלימות. ולא כן אנחנו, שהנחיל ה' אותנו תורת אמת ומשפטים ישרים, ולא העמיד עלינו דברים קשים לעשותם... וכל עסקינו בעבודת ה', הכל בדרך הממוצע".

רוח זו הייתה אף עם ספר החינוך באומרו (מצוה שס"ה) כי האדם הפורש מתאוות העולם במידה שהתורה ציוותה עליה, ולא מוסיף על עינויי הנפש הכתובים בה, "אז טוב לו... וזו היא קדושת הנזיר ומעלתו בהניחו את מלאכת החומר, וישבור תאוותיו במה שאינו חורבן גמור אל הבית (היינו לגופו של האדם), כגון מניעת שתיית היין וגידול השעיר, כי בזה יכנע היצר ולא ידלוף הבית בעבורו, ולא יהרסו פינותיו". אומנם אם

יבוא לצאת מגדר שגדרה תורה, ולהפריז בפרישות, "ייחשב לו עוון אחר שהמלך חפץ להיות לו ברייה שכזו", כלומר, ברייה שתיתן לכל חלק מחלקי הגוף והנפש את החלק המגיע לו בצדק. כמו כן, גם הספורנו סבור שהפרישות הנזכרת בתורה היא הרצויה וההכרחית, לומר שאם התגברה באדם תאוה, נאות לו שיפריש עצמו מן היין, שבזה הוא ממעט את התאוה ומכניע יצרו, ולא יתיש כוחו בזה כלל" (במדבר ו, ג). ברם, אף הוא סבור כי פרישות העולה על הפרישות שעליה התורה דברה, היא דבר פסול, ואל לו לאדם לסגף גופו יתר על מה שאמרה תורה, שאם לא כן, נמצא סגפן זה ממעט במלאכת שמים.

לסיכום דברנו נאמר כי כפי שהבאנו, ישנם אפוא שתי גישות מרכזיות ביהדות ביחס לנזירות:

1) שיטתם של המצדדים בנזירות והרואים בה מעלה יתרה הנוספת לבוחר להינזר. לדידם כל מין נזירות טוב ונאות לאדם, גם אם אין התורה מצווה עליו, ורק מהדברים החיוניים ביותר לאדם, שבלעדיהם עלול הוא להפסיק נשמתו, אל לו להיות פרוש.

2) שיטתם של המצדדים בנזירות כאמצעי שעל ידו ניתן להגיע לדרך המיצוע, לשביל הזהב. למי שכבר זכה להיות מבני עלייה ולייך בדרך זו, הרי שהנזירות היא חטא, וקל וחומר לאדם שכלל לא זקוק לה, אך רואה הוא בדרך חיים מעין זו אידאל שאליו יש לשאוף, הרי שיש לראות בו אדם שהולך בחוקות הגויים ובדרך נזירי עכו"ם.

הקדמה

במאמר זה ננסה להציע פתרון לשאלת יחסה של התורה לנזירות. פתרונו יהיה פתרון שינסה ליישב את כל השיטות ולהביא את כל החולקים לעמק השווה. ברצוננו לטעון שאין כלל מחלוקת בין כל השיטות שהובאו בהקדמה, כי אם כולן דיברו בסגנון אחד, וטעם חילוקם נובע מיסוד אחד ושורש עיקרי שנקודת ההשקפה על סוגיה זו תהיה לעולם תלויה בו, ואשר אותו נציג בעזרת ה' בהמשך.

פתרונו יהיה נשען על הסוגיה הידועה במסכת נדרים ובמסכת נזיר, הלא היא סוגיית הנזיר מן הדרום, בהתייחס לאופן הצגתה של סוגיה

זו כפי שהוצגה בתלמוד הבבלי וכפי שנבחרה להיות מוצגת בתלמוד הירושלמי, תוך הסתמכות על האופן השונה שבו מובא סיפור זה בשני התלמודים, כל תלמוד ושינויי הלשון המייחדים אותו, ובעריכת השוואה בין שני התלמודים, כאשר ההשקפה המיוחדת שעליה מתבסס כל תלמוד, מוצאת את אופיי ביטויה במילים המתאימות לכל השקפה. לעניות דעתנו במקורות אלו טמון אותו יסוד שורשי שעל פיו תהיה נסובה כל ההתייחסות לחיי הנזירות, והוא המכריע את אופן התייחסות התורה לנושא זה.

שאלת היחס לנזירות כתלות במקום מגוריו של הנזיר

בבואנו לדון בשאלת היחס לנזירות בישראל, רוצים אנו לטעון כי מיקומו של האדם מהווה גורם מכריע ביחסנו לפרישות. לאמור כי ההתבוננות בנזירות באור חיובי או שלילי תלויה במקום בו מתכוון האדם לחיות את חיי פרישותו, כפי הזמן שהקציב להם.

כידוע על פי התורה שני המקומות המוגדרים אחד מחברו בגדר רוחני תוכני, והמופרדים זה מזה בהפרדה מהותית עצמית, הם ארץ ישראל ושאר אדמת העולם. ארץ ישראל שונה שונה מהותי מארצות אחרות בהיבטים רבים, מהם:

בהיבט התורתי, וכמו שציינו חז"ל בכמה מקומות את ההבדלים שיש בין תורת ארץ ישראל לתורת חול, באומרם כי תורת ארץ ישראל היא תורה של נועם, עדינות נפש אחדות ושלוש, עד שיצאו מגדרם בדורשם את הפסוק "וזהב הארץ היא טוב, אין תורה כתורת ארץ ישראל" (בראשית רבה פרק ט"ז), בניגוד לתורת חו"ל אותה ראו כתורה קשה, בעלת עוז וחמה, שעליה דרשו הפסוק "במחשכים הושבני כמתי עולם- זה תלמודה של בבל" (סנהדרין כד. וברש"י שם).

בהיבט של חובת המצוות, קיים שוני בין ארץ ישראל לחו"ל. בעוד שעיקר קיום המצוות שייך דווקא בארץ ישראל, בחו"ל אין חובת קיום המצוות באה, אלא רק כדי שלא ישתכחו מבני מצוות ה' (רש"י דברים י"א, י"ח. רמב"ן ויקרא י"ח, כ"ה).

בהיבט ההשגחתי, שאין דומה ההשגחה שמשגיח ה' על הארץ, להשגחתו על חו"ל, וכמאמר הכתוב: "ארץ אשר ה' אלוקיך דורש אותה, תמיד עיני ה' אלוקיך בה- וע"י אותה דרישה שדורשה, דורש את כל הארצות עמה" (רשי דברים יא, יב), וכאומרם (כתובות ק"י): "כל הדר בארץ ישראל- דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחוצה לארץ דומה כמי שאין לו אלוה", דהיינו, שתחת הנהגת כוכבי השמיים והמזלות הוא נתון, אך הדר בארץ ישראל הנהגתו היא באופן ישיר ע"י ה' (רמב"ן יח, כה). וע"י האור האלוקי המופיע בה, זוכים לנבואה, לומר כי רק באמצעותה ניתן לזכות בנבואה (כוזרי ב, י"ד).

בהיבט ההענשה על העבירות, כי מרוב חשיבותה וייחודה, ההקפדה על מעשה העבירות יותר גדול בה מאשר בחו"ל, לפי שאין דומה החוטא למלך בפלטרין שלו, לחוטא למלך בשאר ממלכתו, ולפיכך נענשו אנשי סדום בחומרה רבה יותר מאשר שאר העמים החוטאים ששכנו אז בעולם, שהרי יושבי א"י היו (רמב"ן בראשית יט, ה).

אם כן כפי המוכח מדברינו לעיל, צורת השפיטה והתבוננות אחידה על ארץ ישראל ושאר הארצות במשגה יסודו, ואם כך הם הדברים ביחס לעניינים המוזכרים למעלה, ודאי יהיה נכון הדבר אף לגבי צורת שפיטתנו את היחס לנזירות בסקירה אחדותית ללא שימת לב להבדל שראוי שיהיה ביו ארץ ישראל לחו"ל בדוננו בסוגיה זו.

לאור כך ברצוננו לטעון כי בארץ ישראל ההשקפה לגבי הנזירות, אף היא צריכה להיות שונה מן ההשקפה המיועדת לארץ העמים. בארצות הנכר ההשקפה ביחס לנזירות היא השקפה אוהדת, בראותה כמעלה את הפרישות מחיי העולם הזה וחוסר התערבות מתמיד בנעשה בו, מעצם היות העיסוק בו עיסוק המחייב התעסקות עם חיי חומר, שהוא למתבונן מתוך "מבט של חו"ל" עיסוק מחפיר, המרדד את האדם והופכו לחומרי ושפל. בהיפוך מוחלט יש לסקור את הפרישות כשבאים להתבונן בה דרך "מבטה של א"י", מבט זה אינו רואה בחומריות כדבר הרסני אם ניתן לרתום אותו לקודש. יתרה מזו. כי הוא אף רואה בו כדבר המקרב לחיי קדושה והתעלות אם יש בו שימוש באופן מתוקן. אין החול אויבו של הקודש, כי אומנם בכפיפה אחת שניהם יוכלו לדור, ואהבה ושלוש ישררו ביניהם. בארץ ישראל אין מקום למלחמת עזות וחרמה נגד דבר שנראה כמנוגד לקודש

בהשקפה ראשונה, כדרך חכמי בבל שהתנצחו זה עם זה בחמה ובעוז. אלא יש למצוא בכל דבר את גילוי הקודש שבו, ולבון כיצד יש ביכולתו להיות עזר וסיוע להתקרבות לה', כדרך חכמי ישראל שהיו נוחים זה לזה, ומעיינים בכל נושא שיש בו מן הספק ביחד, מתוך כבוד והערכה איש לרעהו.

יסוד דברנו זה, אינו נשען על דעתנו הדלה בלבד, היות ומצאנו לו חבר להיסעד ולהיסמך עליו, ונהי נשענים על צדקת דבריו במאמרינו. הלא הם דבריו של שר התורה הגואלת, מרן הראי"ה זצ"ל, אשר כבר הניח יסוד זה בספרו "אורות". באורות ישראל פרק ט', מבאר הרב את ערך קדושת ישראל גם בצידה הגשמי. לדעתו של הרב גם הגשמיות של ישראל היא בכלל הקודש, והמקום שבו ניתן להיווכח בכך בנקל הוא בארץ ישראל, וכך כתב הרב (שם פסקה ט'):

בארץ ישראל אפשר להשיג איך שהבשר של הגוף הישראלי הוא קדוש ממש כקדושת הנשמה, ואין צורך כ"כ להרגיז את הגוף ממנוחתו הטבעית, כ"א להעלותו ולהטעימו טעם האמת של חיי הקודש השופעים מקדושת הארץ, הספוגים באוירה המחכים של ארץ ישראל.

לומר כי בארץ ישראל, ניתן להיווכח כי גם החומריות משרתת היא את הקודש ומסייעת לו להופיע ולהתגלות בעולם, ובכלל אויביו לא תמנה. ולפיכך אין צריך להרגיז הגוף ממנוחתו ולהפרישו מחומריות העולם הזה. בארץ ישראל ניתן להעלות את עיסוקי העוה"ז למדרגת קודש, ע"י השימוש בהם ככלי המסייע לחיות חיי קודש. דבר זה ניתן להיעשות בהיות הארץ ואוירה המחכים משפיעים מקדושתם על החיים עצמם, ומרוממים אף את חיי הגשם והמעשה למדרגה רוממה.

לעומת זאת, באורות התחייה (פסקה כח, וכך מופיע גם בשמונה קבצים קובץ ב', פסקה שכ"ו) מבאר הרב כי היכולת להבחין בקדושה שקיימת בטבע ולא רק בקדושת הרוח, אין היא דבר הניתן להשיגו בכל מקום, היות ובארץ העמים נתפסים שני הדברים האלו, הגשמיות והרוחניות, כצרים ומנוגדים זה לזה, ולא ניתן לראות איך גם חיי המעשה יכולים להוביל לחיי קודש. וכך אומר הרב (שם):

הקדושה שבטבע היא קדושת ארץ ישראל, והשכינה שירדה בגלות עם ישראל הוא הכישרון להעמיד קדושה בנגוד לטבע. אבל הקדושה הלוחמת נגד הטבע אינה קדושה שלמה, צריכה היא להיות בלועה בתמציתה העליונה בקדושה העליונה, שהיא הקדושה שבטבע עצמה, שהוא יסוד תיקון עולם כולו וביסומו הגמור, והקודש שבגולה יחובר אל קודש הארץ, "ועתידין בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל שיקבעו בארץ ישראל". כשבאים להשכלה עליונה זו של הקדושה השלמה שבטבע, הכוללת בקרבה ג"כ את הקדושה שלמעלה מן הטבע והמתנגדת אל הטבע, אז המלחמה חודלת לגמרי, מדת הדין מתבסמת, והכל נוטה כלפי חסד.

כלומר, הקדושה המתנגדת לטבע היא הקדושה הקיימת בחו"ל, וקדושת הטבע היא קדושת ארץ ישראל. קדושת הטבע גדולה היא מהקדושה המתנגדת לטבע, ועם זאת, שתי הקדושות נצרכות, לאמור כי רק בשעה שהקדושה המתנגדת לטבע תבלע בקדושת הטבע, תופיע האחדות האלוקית בשלמותה, וע"י יינתן הכוח להביא לתיקון עולם ולגלות אורו של משיח.

לאור פסקאות אלו מדברי קודשו של הרב, ניתן משנה תוקף לטענתנו כי היחס בארץ ישראל לטבע ולחומר, אינו יחס לדבר העומד בסתירה לקודש, כי אם נתיב סלול המסייע בהשגתו. ואומנם על פי דברינו עד עתה, יש צורך לראות אם טענתנו באה גם לידי אימות בתורות של חו"ל ושל א"י, הלא הן התלמוד הבבלי והתלמוד הירושלמי. אם חפצים אנו לאשרר את הקביעה כי בארץ ישראל אף החומר נכלל בקודש, שומה עלינו להתבונן בתלמודה של ארץ ישראל, ולעיין בדבריה ביחס לפרישות והנזירות, מעצם היותה נושאת הרוח הנאמנה של ארץ ישראל.

נבחר לעיין במעשה הנודע "נזיר הבא מן הדרום" המופיע במסכתות נדרים ונזיר (הן בבבלי והן בירושלמי), ולקחתו כמקרה בוחן הבא לבטא את יחס הגישה הארץ ישראלית לחיי נזירות וקידושו של החומר.

בתחילה נביא את המעשה כלשונו, כפי שהופיע בשני התלמודים, כל תלמוד והמילים שנבחרו לתאר מעשה זה, וכך מתוך השוואה בין שני התלמודים, אשר תכלול דיוק בלשונותיהם, שימת הדגש על ההבדלים ביניהם, והניגודים הלשוניים שקיימים בין שניהם, נבוא לידי גילוי

והבלטה של השקפות שני התלמודים ביחס לשאלתנו, ונחשוף כיצד השימוש במילים או בביטויים מסוימים אינם מקריים חלילה, כי אם באים לבטא הלכה למעשה את מבטה של א"י ומבטה של אדמת הנכר בשאלת מקומו של החול ביחס לקודש, וכנגזרת מכך, אם מעלה יש בפרישות מענייני העולם.

הנזיר מן הדרום

כפי שכבר צוין לעיל המקור שעל תשתיתו נבוא לייסד את טענתנו, המעשה בנזיר מן הדרום, מופיע הן בתלמוד הבלי והן בתלמוד הירושלמי, אך בכל אחד מן התלמודים הוא מופיע פעמיים, פעם אחת במסכת נזיר ופעם אחת במסכת נדרים. נציין כי בבואנו לערוך את ההשוואה בין שני התלמודים התייחסנו לשינויים משמעותיים שחוזרים על עצמם בשני המקורות בכל תלמוד, כאשר שאר השינויים האחרים הקיימים בתוך התלמודים עצמם, היינו, בין שני המקורות השונים המצויים באותו התלמוד, אינם משפיעים על הקו הכללי המשתקף מבין שני המקורות הבבליים לקו הכללי המשתקף מבין שני המקורות הירושלמיים. השינויים בתוך התלמודים זניחים לעומת השינויים בין שני התלמודים שהינם דיכטומיים לחלוטין, ואף ניסיון קיבוצם לכדי שיטה מקיפה אחת חדשה, או סותרת את טענתנו, עולה הוא בתוהו.

נביא כעת את שני המאמרים מהתלמוד הירושלמי.

מסכת נדרים פרק א' הלכה א':

אמר שמעון הצדיק: מימי לא אכלתי אשם נזיר אלא אחד. פעם אחד עלה אלי אדם אחד מדרום, וראיתיו אדמוני עם יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו מסודרות תילי תילים, ואמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את השיער הנאה הזה? ונס לי: רבי, רועה הייתי בעירי, והלכתי למלאות את השאוב מים, וראיתי את הבובייה שלי בתוך המים, ופחו יצרי עלי וביקש לאבדני מן העולם. אמרתי לו: רשע! אתה מפחו בדבר שאינו שלך? עלי להקדישך לשמים. והרכנתו בראשי ואמרתי לו: בני, כמותך ירבו עושי רצון המקום

בישראל! עליך הכתוב אומר (שם): "איש או אשה כי יפליא לנדר נדר נזיר להזיר לה".

מסכת נזיר פרק א' הלכה ה':

אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר אלא פעם אחד שעלה אחד אלי מדרום וראיתיהו דמות יפה עינים וטוב רואי קווצותיו תלתלים ואמרתני לו בני מה ראית להשחית השער הנאה הזה נומא לי ר' רועה הייתי בעירי והלכתי למלאות את השאוב מים וראיתי את הבוביא שלי בתוך המים ופחזו יצרי עלי ובקש לאבדני מן העולם אמרתי לו רשע מה אתה מפחז בדבר שאינו שלך עלי להקדישך לשמים וחבקתיו ונשקתיו על ראשו ואמרתני לו בני כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל עליך הכתוב אומר (שם) איש או אשה כי יפליא לנדור נדר להזיר לה'.

קעת נביא את שני המקורות למעשה, כפי שהן מופיעות בתלמוד הבבלי:

מסכת נדרים דף ט עמוד ב':

אמר (רבי) שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום וראיתיו שהוא יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים אמרתי לו בני מה ראית להשחית את שערך זה הנאה אמר לי רועה הייתי לאבא בעירי הלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחזו עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם אמרתי לו רשע למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה העבודה שאגלחך לשמים מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו אמרתי לו בני כמוך ירבו נזירי בישראל עליך הכתוב אומר איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'.

מסכת נזיר דף ד' עמוד ב':

אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא חוץ מאדם אחד שבא אלי מן הדרום יפה עיניים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים אמרתי לו בני מה ראית לשחת שער נאה זה אמר לי רועה הייתי לאבי בעירי והלכתי לשאוב מים מן המעיין ונסתכלתי

בבבואה שלי ופחו יצרי עלי וביקש לטורדני מן העולם אמרתי לו ריקה מפני מה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך שסופך להיות רמה ותולע' העבודה שאגלחך לשמי' עמדתי ונשקתיו על ראשו אמרתי לו כמותך ירבו נזירים בישראל עליך הכתוב אומר (במדבר ו, ב) איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה'

ההשוואה בין שני התלמודים

בבואנו להתבונן בכל ארבעת המקורות, נוכל לראות כי סיפור המסגרת בכולם דומה, והמוטיבים המרכזיים חוזרים על עצמם. בתחילה דנה הגמרא בענייני קורבנות נדרים, ומתוך העיסוק בסוגיה זו, מביאה הגמרא ברייתא שכל עניינה עוסק בהבאת קורבן נדר.

כל מקור נפתח באמירתו הנחרצת של שמעון הצדיק כי מימיו לא אכל קורבן נזיר אלא פעם אחת בלבד, ומשם עוברת הברייתא לדבר על המקרה החד פעמי שבו ההין שמעון הצדיק לאכול. בכל מקור מסופר כי אירע מקרה, ובא לפני שמעון הצדיק אדם שהגיע מן הדרום. אדם זה מתואר ע"י שמעון הצדיק כיפה מראה, בעל עיניים יפות ושערות מתולתלות המסודרות בסדר מופתי ומלא חן. כאשר מבין שמעון הצדיק, כי האדם הבא לפניו מבקש להקריב קורבן נזיר, אשר בו נדרש המקריב לגלח את כל שער ראשו שגדל במשך כל ימי נזרו, הוא מגלה את תמיהתו לרצונו של המקריב לנדור מלכתחילה קורבן, בעוד הוא יודע כי הקרבנו תחייב אותו לאבד את כל שערו הנאה. כתשובה לפליאתו משיב אותו אדם כי מוכרח היה לגלח את שערו, בעבור יצרו שהתגרה בו בשל יופיו. כי ביום מן הימים, בשעה שירד לשאוב מים מן הבאר, כדי להשקות את צאנו, ראה הלה את בבואתו משתקפת לה במימי המעיין. כתוצאה מראיתו את בבואתו, החל יצרו של איש הדרום להסיתו לדבר עבירה. יופיו הביאו לכדי גאוה, ובכך נפתח פתח ליצרו הרע לעוררו לדבר עבירה, שהרי אין היצר הרע מתעורר להתגרות באדם, אם לא תוקדם להתעוררותו, התעוררות גאוה בנפש האדם (מהר"ל דרך חיים פרק שלישי משנה א'). אדם זה, בראותו כי יצרו גובר עליו ומסיתו, חש כיצד נפלט הוא מן תכונתו הטבעית, בהיות היצר הרע מתלבש על לבו, ומביאו להיות נפרד מעצמיותו, ומיהר להשיב מלחמה. פנה הוא אז אל יצרו שהתלבש בו ויאמר: רשע, מדוע הינך מתעורר מרבצך ומבקש להסיתני, וע"י דבר שאינו שלך, תבקש לאבדני

מן העולם. וכיוון שהתלבש בעצמיותו, דימה האדם כי אפילו השיער אינו שייך לו עוד, כי אם תחת רשות היצר נכנס (בן יהוידע נדרים ט:). אז אמר האדם, אם שערי הוא סיבה שיצרי יוכל למשול בי, הרי שעלי להסירו ממני, ובכך לא יהיה עוד ליצר יתד להיאחז בו. לפיכך, קם ונדר להיות נזיר, ובסופו של עניין להביא לידי איבוד שערו. בשמוע שמעון הצדיק את דברי הנזיר קם ונשקו, וברכו כי כמותו ירבו נזירים בישראל. נזירים שכל תכלית נדרם, הוא אך ורק לשם שמיים כנדרו. ולפיכך, וודאי עליו דיבר הכתוב כאשר אמר "איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה", והיינו, שתהיה כל נזירותו לשם שמיים, ואומנם כזו ממש היא נזירותו.

עד כאן הובא המעשה בכללותו, וכפי שאמרנו ניתן לראות כיצד מסגרת הסיפור בכל מקור דומה, והקווים הכלליים בכל סיפור שבים על עצמם. אומנם כאשר נבוא לעיין בפרטי המעשים של כל מקור, ובשינויי הנוסח בכל תלמוד, נראה איך בשינוי של מלל ספור, טמונה ההשקפה של כל תלמוד ביחס לנזירות, ביחס ההפוך לחלוטין ליחסו של התלמוד השני.

נערך תחילה בטבלה, את השינויים הלשוניים שקיימים בכל תלמוד, ונציגם זה לעומת זה, על מנת לחדד את השוני שביניהם.

תלמוד בבלי (נדרים ט:; נזיר ד:)	תלמוד ירושלמי (נדרים פרק א הלכה א, נזיר פרק א הלכה ה)
1. מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד	מימי לא אכלתי אשם נזיר אלא אחד
2. אמר לי רועה הייתי לאבא בעירי	ונם לי רבי רועה הייתי בעירי
3. אמרתי לו רשע! למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך	אמרתי לו רשע! אתה שאינו שלך
4. במי שהוא עתיד להיות רימה ותולעה	-----
5. העבודה שאגלחך לשמיים	עלי להקדישך לשמיים
6. אמרתי לו: בני, כמוך ירבו נזירי נזירות בישראל	ואמרתי לו: בני, כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל

עתה נבאר את כל ההבדלים כפי שהופיעו בטבלה, ונוכיח כיצד מתוך ניסוחו של הירושלמי ניתן לראות את יחסו הצונן לפרישות ולנזירות, וכיצד לעומתו, הבבלי מראה יחס אוהד.

תלמוד בבלי	תלמוד ירושלמי
1. מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד	מימי לא אכלתי אשם נזיר אלא אחד

כפי הניתן לראות, כאשר הירושלמי מביא את הצהרתו של שמעון הצדיק, הוא מביא כי שמעון הצדיק לא הכניס לפיו אף אשם נזיר, ואפילו אשם נזיר טהור, בעוד מהבבלי משמש שרק אשם נזיר טמא לא אכל שמעון הצדיק, אך אשם נזיר שהובא מאדם שהצליח לשמור בטהרה את כל ימי נזרו, ההין שמעון הצדיק לאכול מקרבנו (וכך כתב גם קורבן העדה). יש לראות את סיבת ההבדל בין שתי הגישות כתלויה ביחס הכללי לנזירות.

הירושלמי שאינו רואה צורך להרגיז את הגוף ממנוחתו, ומביט בשלילה על חיי הנזירות, סובר כי שמעון הביע התנגדות כללית לחיי הנזירות בכללם, ולפיכך לא הסכים לאכול מאף סוג של אשם נזיר. ורק כאשר הוא הכיר שהנזיר מן הדרום היה אנוס לנדור, וכל נדרו היה לשם שמיים באופן מוחלט, התיר שמעון הצדיק לעצמו בפעם זו לאכול מאשם הנזיר, בבחינה של הוראת שעה הייתה.

מנגד הבבלי אינו רואה בחיי נזירות פגם, והוא אף מייחס להם חשיבות ומעלה. לפיכך, רק מקורבנות אשם נזיר טמא לא היה שמעון אוכל, מפני שריבוי ימי הנזירות יתר על מה שהייתה הכוונה מלכתחילה, גורם לנזיר להתחרט על עצם נדרו, ועלול להיחשב כעקירת הנדר מעיקרו, כך שאין עוד צורך להביא אשם נזיר, ואם בכל זאת יביא, נמצא ששחט חולין בעזרה, והתחייב בנפשו. ולכן מקורבנות אשם נזיר טמא יש להימנע, אך באשם נזיר טהור שאין עוד חשש זה מתקיים, לא קיימת עוד מניעה מלאאכולו, מה גם שיש בכך משום מעלה לאכול מקורבן שהוקרב בשל קבלה נעלה שקיבל עליו האדם.

תלמוד בבלי	תלמוד ירושלמי
2. רועה הייתי לאבא בעירי	רועה הייתי בעירי

אף בבואנו להתבונן על הבדל זה, ניתן לראות בנקל כיצד השקפתו של כל אחד מן התלמודים מיטיבה להשתקף דרך שינוי הלשון שביניהם. בעוד שהירושלמי מביא כי הנזיר היה רועה צאן מצד עצמו, רצונו לומר, שהיה עוסק ברעיית צאן מצד עצמו, ולא מתוך כפייה הבאה עליו מבחוץ, הבבלי כותב שהיה רועה צאנו של אביו, לומר כי לא היה לו רכוש מצד עצמו, ומה שהוצרך לעסוק ברעיית צאן, היה מפני שאביו הפקיד בידו את האחריות לרעות את צאנו. לרמוז, כי אילו היה הדבר תלוי בו, לא היה מפנה ליבו לעולם לבוא ולהתעסק במלאכה זו. בכל המקורות שהובאו, מבקש התלמוד להעמיד את הנזיר כדמות האידיאלית של הצדיק. יש באופן תאורו איפה, רמז בולט כיצד צריך צדיק להיראות, לפי כל אחת מההשקפות.

לתלמוד הירושלמי הצדיק אינו אדם שבוחר להיות חסר רכוש ופרוש מכל הנאות העולם, וגם כאשר עליו להתעסק בענייני העולם, הרי שהוא עושה זאת מתוך הכרח וכפייה, ובעל כרחו נגרר לידי חיוב זה, וכפי מה ששמעו מהתלמוד הבבלי ומלשונו, כי אם אדם שהוא בעל רכוש היודע כיצד להשתמש בו באופן חיובי, וגם עבודתו הגשמית לא להרפה תחשב לו, כי אם אורח חיים מתוקן ובריא, שעל פיו יש להיות לכתחילה.

תלמוד בבלי	תלמוד ירושלמי
3. למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך	מה אתה מפחז בדבר שאינו שלך

גם דרך הבדל זה ניתן לחזות כיצד שינויי הלשון הקיימים בין שני התלמודים, באים לשקף את הלך רוחם השונה ביחס לפרישות. כאשר הבבלי מביא את שיחו של הנזיר עם יצרו, הבבלי אומר כי הנזיר, כמייצג של הדמות האידיאלית של הצדיק, רואה בכל העולם כדבר שאינו שייך לאדם. הוא תובע את יצרו על כך שבחר להסיטו להתעסק בענייני העולם הזה, לומר, כי ההשקפה הנכונה ביחס לעולם הזה הוא כדבר שאינו שייך לאדם, וככזה עליו להימנע מלהשתמש בו. אמרתו של הנזיר באה איפה

לומר, כי לא ראוי לאדם להתעסק כלל בענייני החומר, ומתוך כלל זה יש לצאת ולדון גם לגבי שערו שלו, שגם הוא בכלל החומר ייחשב, והכלל יילמד על הפרט, לומר כי גם ההתגאות בשיער, דבר מגונה הוא.

לעומת זאת התלמוד הירושלמי ממקד את מילותיו של הנזיר, דווקא לגבי השיער כדבר שאינו שלו, לומר כי אכן השיער כפרט אינו של האדם, אם אומנם השיער מביא לידי גאווה ושקיעה בחומר, אך אין לצאת מעניין זה וללמד על כל החומר כדבר רע, שאל לו לאדם לקרוב אליו ולהנאות ממנו. בעת שמעורר השיער את האדם לחטא, הרי הוא יוצא מתפקידו שייעד לו הבורא, וממה שנקבע שיהיה השימוש בו לאדם, כי לא לשם עשיית חטא ניתן לו השיער, ואכן אין הוא עוד שלו. אך לגבי שאר החומר והגשמיות, שעל ידם לא בא הנזיר לידי חטא, אין לומר כי אין הם עוד שלו, וכיוון שעל ידם לא בא האדם לשם מעילה, הרי עדיין הוא עושה בהם את התפקיד הראוי להם, ועדיין תחת ידו הם, ולשלו יחשבו.

תלמוד בבלי	תלמוד ירושלמי
4. במי שהוא עתיד להיות רימה ותולעה	אין מקבילה למשפט זה בירושלמי

הבדל זה הוא אחד מהבולטים ביותר מבין ההבדלים הקיימים בין שני התלמודים. בעוד הבבלי כותב כי הנזיר הכריז כי גופו של אדם עתיד להיות רימה ותולעה, ולפיכך אין לו לבוא לידי גאווה, כי כיצד יתגאה לב אדם בדבר שהיום קיים ולמחר למאכל תולעים יהיה, בירושלמי, הנזיר כלל לא מזכיר נקודה זו. ובאמת אף שינוי זה יש לראותו לאור ההשקפות המנוגדות של הבבלי והירושלמי. הבבלי, כחלק ממגמתו לגלות סלידה כלפי החומריות של עולם זה, מבקש להנציח תפיסה זו ע"י הצדיק האידאלי. בכך שהנזיר מן הדרום אומר כי סופו של הגוף יהיה למאכל רימה, רוצה הבבלי להדגיש את אפסיותו של הגוף, של החומר, וכדבר כה מאוס שאין כדאיות להשקיע בו, אף לבוא ולהזניח לחלוטין את העיסוק בו, ע"י פרישות ונזירות. כנגדו סובר הירושלמי כי אין לראות בגוף החומרי דבר שפל שיש לשקצו, היות ואף החומריות היא מכשיר עזר הבא לסייע בהגעה לדבקות בה'. ולפיכך גם הוא בכלל הקודש יהיה. משום כך אין שייכות להבאתו של משפט מעין זה בדברי הירושלמי,

בהיותו סותר את השקפתו של הירושלמי, קל וחומר אם היא יוצאת מפיו של אדם הבא לגלם צדיקות אידאלית.

תלמוד בבלי	תלמוד ירושלמי
5. העבודה שאגלחך לשמיים	עלי להקדישך לשמיים

אף באמצעותו של הבדל זה, ניתן להיווכח כיצד תפיסותיהם של הבבלי והירושלמי מגולמות דרך שינוי הלשון בכל אחד מהם. כאשר הנזיר מן הדרום מחליט שעליו להיפטר משערו, גורס הירושלמי, כי הנזיר מבקש "להקדישו לשמיים", כלומר, אין הוא רואה צורך לעקור מן השורש את צדו החומרי ולהשחיתו. חלף זאת הוא מבקש להסתייע בו, כדי להשיג קרבה אל הקודש, כדי לקדש את החומר עצמו. אין הוא רואה בחומר אויב, אלא הוא מכיר בו כנס שבעזרתו ניתן להתנוסס, ולהגיע אל רום מעלות הקדושה. אומנם השיער יגולח, אך לא כדי להשחיתו, כי אם להשתמש בו כגשר לקודש. ומכל זה נלמד שהאמת היא בקידוש חיי החומר ולא בהתנזרות מהם. לעומתו, הבבלי שרואה בחיי החומר דבר שפל שיש צורך להתנתק ממנו, ולוודאי אין לראות בו ככלי המוסיף קדושה, גורס כי יש "לגלח את השיער", דהיינו, היחס לחול חייב להיות בדרך ההשחתה והאיבוד, שהרי עצם הימצאותו מביאה לסילוק חיי הקודש. רק בגילוח השיער והשחתתו, ניתן יהיה לחמוק מידו של היצר הרע, ולא ליפול במצודתו.

תלמוד בבלי	תלמוד ירושלמי
6. בני, כמותך ירבו נזירי נזירות בישראל	בני, כמותך ירבו עושי רצון המקום בישראל

גם באופן ברכתו של שמעון הצדיק לנזיר, ניתן לראות בחוש כיצד השקפתו של כל תלמוד משפיעה על אופן הצגת הברכה. בירושלמי נאמר כי שמעון הצדיק בירך את הנזיר שכמותו ירבו עושי רצון המקום בישראל, כלומר, כיוון שהתגבר עליו יצרו, והיה מוכרח לבוא לידי נזירות, הרי הוא חשוב כמי שעשה את רצון ה', ואעפ"י שאין ראוי להיות נזיר, מכל מקום ההכרח לא יגונה.

ואומנם כיוון שמעון הצדיק כי דווקא אנשים כערכו, החפצים לעשות את רצון ה' בעולם ירבו, אך לא אנשים הפורשים מהעולם, כי אפילו אם ירצו לעשות את רצון ה', לא ילכו בדרכו ויהיו אף הם נזירים, אלא ימצאו דרך שונה להפיק רצון מה', מפני שנזירותם היא נגד רצון ה', ובסתירה למצב הראוי שיהיה - חיי חומר המוקדשים לשם השגת הקודש. ולפיכך בדרך שכמותו יהיו רבים - מצד עוצם מדרגתו, אך לא שיתרבו העושים כמעשהו, כי המעשה מצד עצמו רע, ואין לברך שיתרבה העניין הרע בעולם, ואף הנזיר אם לא שהיה אנוס לכך, לא היה לו לנהוג כן. כנגדו הבבלי הרואה בפרישות מהחומר וההתנזרות ממנו מעלה, מביא ששמעון הצדיק בירך את הנזיר בהתרבות נזורי הנזירות לה' כמותו, לומר, כי וודאי שחשיבות רבה ומעלה גדולה יש בהתרבותם של נזורי נזירות בישראל, וראוי להתפלל שדרך ההנהגה הטובה תתפשט בעם, ומכל מקום יש לקוות שכל אלו הנוודים, ינדרו מתוך כוונה טהורה כנזיר זה, ותהיה כל כוונתם לשם שמיים כמותו.

סיכום

כפי שניתן להיווכח במאמרינו, קיימת מחלוקת בסיסית בין ההשקפה הארץ ישראלית להשקפה החוץ ארצית ביחס לנזירות. מחלוקת זו נזכרת בפירוש בדברי הראי"ה, ומשתקפת בבהירות בכל תלמוד, במעשה הנזיר שבא מן הדרום, בשעה שבאים לדקדק בלשון התלמודים, ולדוק כיצד בחר כל תלמוד לנסח מעשה זה. מעתה נותר לנו ליתן ראש, ולשוב לשאלה שעמה פתחנו את מאמרינו: מה יחס התורה לנזירות? ועל פי העולה ממאמרנו, יש להשיב כי היחס לנזירות תלוי במקום בו האדם מתכוון לחיות בו את חיי נזירותו.

לפי באורנו זה, נבוא להבין בנקל מהו השורש שממנו נבעו שתי הגישות הקוטביות שהבאנו בחלק "הפתיחה" לדרך החיים הסגפנית.

האסכולה הראשונה, שבראשה עמדו חובות הלבבות, הרמח"ל ועוד, צידדה בפרישות כדרך חיים, והרימה על נס את הפרישות גם מהדברים שהתורה לא אסרה על עמ"י, הושפעה מקו המחשבה של חוץ לארץ, כמקום שבו לא ניתן לחבר חיי חומר לקודש. החומר עומד בסתירה לקודש, ולפיכך יש צורך להיבדל ממנו כדי לזכות לקדושה.

לעומתם, האסכולה השנייה של הרמב"ם, הכוזרי ועוד, הוזנה מההשקפה הארץ ישראלית שבעינייה חיים מתוקנים, הם חיים בהם האדם מכנס את החומר לרשות הקודש, ונעזר בו כדי להגיע לקודש עצמו, ובהיות החומר משמש אמצעי להשגת הקדושה, מתקדש החומר בעצמו. אומנם, גם ההשקפה הארץ ישראלית מכירה בכך שלא כל האנשים מסוגלים לחיות חיים תקינים, ומשכך ניתנת האפשרות לאדם לקבל על עצמו נזירות, ואף זו לא לכתחילה, כי אם בדיעבד, בבחינה של פרישה לשעה מועטת מאורח החיים הראוי, על מנת לתקן את המעוות וליישר את העקלקל, כדי שבגמרו של תהליך לשוב לדרך הישרה- החיים המאוזנים, בהם כל חלק בגוף ובנפש מקבל את חלקו המגיע לו בצדק, ואינו מושלך בקרן זוית.

סוף דבר

בדורנו, דור הגאולה, אשר איניו "יכול לשוב מיראה, אבל מאוד מוכשר הוא לשוב מאהבה", כלשונו של הרב קוק במאמר הדור, ניתן לראות בחוש עד כמה הדרכתה של ארץ ישראל היא התואמת את תהלוכת נפשו של הדור. אין הדור רוצה להזניח את חייו הארציים, אך לא מפני תאוות חומר, כי אם מיכולתו לחוש את רצון ה' לגבי אופי עבודתו, עבודה שתהיה בבחינת "בכל דרכיך דעהו"- ואפילו בדרכים הגשמיות. שואף הוא להגיע לדבקות בה' מתוך אהבה הפותחת את סגור ליבו של האדם, ומעניקה לו את היכולת להתבונן כיצד הטבע והחומר עצמו מכריז על מציאות ה'. להשיג, ולו במקצת, את האחדות הכוללת שמתגלית דווקא בארץ ישראל. וכלשונו של הרב קוק זצ"ל (אורות הקודש ב', עמוד תכ"ג):

"אווירא דארץ ישראל הוא המחכים, הנותן הארה בנשמה להשכיל את היסוד של העולם המאוחד. בארץ ישראל יונקים מאור החוכמה הישראלית, ממהות החיים הרוחניים המיוחדים לישראל, מהשקפת העולם והחיים הישראלים, שהיא ביסודה ההתגברות של העולם המאוחד על העולם המופרד".

בוחר הוא להפנות עורף לעבודה הבאה מיראה, המטילה אימה בליבו של אדם, ומשיתה כסות על עיניו לבל יחוש את ה' בבריאתו. לדור שרוצה להתערות בקודש של החיים עצמם, יש צורך לעסוק דווקא בתורתה של ארץ ישראל, אשר היא "תורת

אמת ותורת חיים גם יחדיו" (אורות התורה פרק יג, פסקה יב).

ואומנם תואמת היא תורתה של ארץ ישראל- תורתו של התלמוד הירושלמי לדור הגאולה, להיות עוסקים בו תדיר, שהרי תלמוד זה עצמו מכונה "תורת הגאולה", וכפי שאומר הזוהר על מגילת רות (ד, ד): "על הגאולה ועל התמורה (רות ד, ד) - גאולה, דא תלמוד ירושלמי. תמורה, דא תלמוד בבלי". וביאר הרב קוק (אורות התחייה פסקה נה) כי "אור הגאולה הוא תלמוד ירושלמי, העומד לעומת התמורה שהוא תלמוד בבלי, שהוא האור של ישיבת מחשכים שבארעא דמחשכא". ולפיכך אין נאות יותר לשניהם מאשר להצתות זה עם זה. ויהי רצון שנוכה אף אנו להיות הולכים ומתבסמים מאור התורה הגואלת, ולהיות ניזונים מצוה דבש אמריה ומרוממות השקפותיה, בגאולה השלימה במהרה בימינו.



