

עולה א/המדבר

ישיבת ברכת משה מעלה אדומים
עלון מס' 105 || פרשת יתרו || כ"ג שבט ה'תשפ"א

אתיקה ואסתטיקה

בפתח העלון



נראה לאמר שניתן להשתמש באסתטיקה כדי לרומם את האתיקה. עשייתם של דברים – לא רק ברמתם הבסיסית, אלא מתוך השקעה מרובה, ומתוך רצון להגיע ליופי אסתטי – יכולה לרומם אותם.

אנחנו מאמינים שגם בישיבה, בתוך העולם האתי ניתן לתת מקום לאסתטיקה – מקום מסודר ובוקסה מאורגנת בבית המדרש, תפילה מתוך סידור קב ונקי, ושמירה על המראה של ספרי הקודש, יכולים להביא ליחס משמעותי כלפי הלימוד שלנו וכלפי עבודת ה' שלנו.

את העלון פותח **הרב עוז בלומן**, בהסבר על מושגי האתיקה והאסתטיקה וכיצד הם מתחברים עם היהדות. אחריו, **איתמר זמירי** (ח) יתעמק בתרגומים שונים לפירוש הייחודי של הרי"ף על הגמרא. ימשיך אותו **עפרי עזרא** (א), שידבר על ייחודיותה של מידת יראת ה', כפי שהיא באה לידי ביטוי במציאות. לאחריו, **אהרון סקסונוב** (ה) מציג עמדה לגבי שימוש בשפה רוחנית עליונה לתיאור חווית לימוד התורה. חותמים את העלון **נוה שינמן** (ב), שיציע דרך חדשה לעיבוד לימוד התורה שלנו – באמצעות פסוקים, **יוסף אברג'יל** (ה), שיבאר את אחת ממידות לימוד התורה המוכרות ביותר – "הקל וחומר".

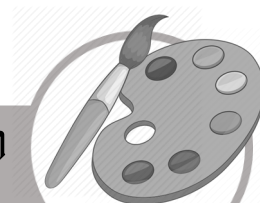
ע"י אלקי

התנאה לפניו במצוות - עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ספר תורה נאה וכתוב בו לשמו בדיו נאה, בקולמוס נאה, בלבלר אומן וכורכו בשיראין נאין

(שבת קלג, ב)

האיזון בין אתיקה לאסתטיקה, בין הנכון ליפה, בין המוסרי למפואר, מתקיים בכל תחומי החיים – החל בדברים הגדולים, כמו ניהול מדינה, כלכלה, רפואה, ספורט וכדומה, וכלה בדברים הקטנים של חיי היומיום, כגון ניהול משק בית, הכנת אוכל לארוחת צהריים ועוד. חיון של האדם הדתי מזמנים לו הזדמנויות רבות ונוספות להתמודדות בשאלות מעין אלו.

אחת מנקודות האיזון המעניינות היא הידור במצוות. לכאורה, היה ניתן לחשוב שאין כל צורך בהידור במצווה, ומספיק לקיים את המצווה ברמתה הבסיסית. אבל למעשה, אנחנו רואים בהלכות רבות, כגון סוכה, לולב, שופר וכד', שיש עניין דווקא בעשיית המצווה מתוך הידור. אמנם הדברון המקורי לקיום המצוות הוא מהפן האתי – משום שזה נכון, אך עדיין ניתן משקל לפן האסתטי – לעשות את המצווה ברמה גבוהה, שיש בה משום ממד של יופי. ויותר מכך – השימוש בממד האסתטי נעשה כדי לרומם את עשיית המצווה, ולתת לפה פן רוחני גבוה.



הרב עוז בלומן

קצת הרהורים על הטוב והיפה

ובשיפוט מסוים (טעם); לשניהם הקשר סביבתי-חברתי; שניהם מחילים מושגים אובייקטיביים בתוך סיטואציות ספציפיות; ועוד. התחומים הלכו והתקרבו זה לזה, וכבר לא היה מדובר בטשטוש מושגי.

מי שחלק על כך והעמיד חץ ברור בין התחום האסתטי והאתי היה עמנואל קאנט. בדיוניו נפרשו ארבעת היסודות של "משפט הטעם" – השיפוט האסתטי של ה"יופי". לדבריו, הפקת ההנאה מן היפה היא "ללא כל חפץ עניין", קרי: הסתכלות נטולת אינטרס ביחס לאובייקט, ואף לא לקיומו במציאות, בעוד ההנאה מן הטוב "קשורה בחפץ עניין".

בתוספת מעט נופך עכשווי נוכל לומר שהאסתטי קורא לנו להיות פאסיביים, בעוד האתי קורא לנו לפעולה. נוסף על כך, קאנט הגדיר את התחום האתי בחומרה וקבע שהמעשה המוסרי הוא רק זה המונע מכוח "הרצון הטוב" בלבד, מכוח הציות לעיקרון התבוני ולתחושת החובה, ולא מתוך נטיית הנפש, בעוד השיפוט האסתטי הוא תוצר הכרחי של האינטראקציה שבין הדמיון והתבונה. חלק ניכר מההפרדה המושגית הקיימת כיום בין התחומים היא פרי משנתו.

אך המטוטלת נעה שוב. תוך פולמוס נוקב עם מסקנותיו של קאנט בשלל תחומים, רקמה ההגות הרומנטית של אחרי זיקות מחודשות בין האתיקה והאסתטיקה. גתה ושילר דנו בחשיבותו של החינוך האסתטי להתפתחותו המוסרית של האדם, וטבעו את המונח "האדם היפה" (או "הנפש היפה") – זה שאינו רק מציית ונכנע לחוקי המוסר, אלא מקיים אותם מתוך טבע נפשו האצילית:

אמנם חכם המוסר [=קאנט] מלמד, שלעולם אין אדם יכול לעשות יותר מחובתו, והדין עמו בלא שיוך בזמן שהוא מתכוון ליחס שבין מעשים ובין חוק המוסר... שכן זו אין בידה לצוות אלא על קידוש הרצון, אבל לא שיהא הטבע מתקדש מעיקרו. נמצא, אין לך מעלה מוסרית מן החובה, אבל יש [מעלה] אסתטית, וזוהי התנהגות הקרויה אצילית

(שילר, על החינוך האסתטי של האדם).

טוב ויפה שהחליטו עורכי העלון להידרש לנושא 'אתיקה ואסתטיקה'. השימוש במילים הלועזיות מסוגל להקל על מיקוד הנושא – שכן 'טוב' ו'יפה' אלו מושגים המשמשים בערבוביה: התנהגות ראויה מכונה התנהגות "יפה" ומעשה רע הוא מעשה "מכוער", אדם יכול להיות "מנוול" וערך יכול להיות "נשגב" – מדובר בשימוש המעלה על פני השטח אינטואיציה אסתטית החבויה בקביעה האתית. כך גם מן הצד השני – האדם היפה הוא "טוב ראי", ועל האור עצמו נאמר "כי טוב". הנה כי כן: טוב ויפה.

כיצד שני תחומים כה שונים – האחד עוסק ב'ראוי' ונוגע לרצון ולמעשה, ואילו השני עוסק ב'מצוי' ונוגע לחושים ולדמיון – נמצאים בזיקה קרובה כל כך?

הואיל ובלועזית עסקינן, נידרש תחילה בקצרה לרקע הפילוסופי של המונחים.

א.

את שורשיהם הפילוסופיים של האתיקה והאסתטיקה ניתן למצוא במונח היווני הרב-משמעי "קאלוס" (καλλος), ששימש הן לציון היופי הנקלט בחושים והן לתיאור כללי של הדבר ההולם את ההקשר שבו הוא נתון – ובכלל זה נורמות-התנהגות וערכים. כך בדיאלוג "היפאס רבה" מציג סוקראטס להיפיאס את השאלה בדבר מהותו של ה"קאלוס" – ושאלה זו תורגמה בדרך כלל כ"מהו היפה?". ברם, לאורך הדיאלוג מתברר שהמונח "קאלוס" מתייחס לקשת רחבה של מושגים, שראשיתה אמנם ביופי הנקלט בחושים, אך מגיעה גם לסגנון לבוש הולם, למשלח יד הגון ואף למושג כללי של חיים ראויים. כאן כבר ניכרת קירבה לתחום המוסרי, ולמושג ה"טוב".

מדידת היחסים שבין האתיקה והאסתטיקה הגיעה לקדמת הבמה במאות ה"ז והי"ח. בנאורות הסקוטית (בהשפעת האמפיריציזם) התפתחו מספר דיונים הנוגעים לכשרים הטבעיים של האדם, והחלו לצוץ עוד ועוד קווי דמיון בין האתי והאסתטי: בשניהם קיימת תגובה רגשית לנוכח מופע חיצוני; שניהם תלויים ברגישות מסוימת

האסתטיקה, כך נטען, מסוגלת להטמיע באדם את הרגישות המוסרית – את היחס הייחודי לכל יחיד ולכל סיטואציה – החשובה לא פחות מקבלת העול של החוק המוסרי.

ב.

לקראת המאה העשרים החלה פושה, בהשפעת הרומנטיקה, עמדה חדשה – שכבר ראתה בשיפוט האסתטי את האתי בעצמו. במחנה ישראל מייצגה המובהק היה מיכה יוסף ברדיצ'בסקי. בשנת תרנ"ה (1895) הגיש ברדיצ'בסקי את עבודת הדיסרטציה שלו לאוניברסיטת ברן, ונושאה היה: "על הקשר בין אתיקה לאסתטיקה". במכתב לידידו הרב והחוקר יהושע טהון, ציין:

בעבודתי על דבר אחדות תורת המוסר והיופי, הנני מנקד את הרעיון: שהטוב והרע תלויים ביותר בצורת המעשים והעיקרים מאשר בחומרם ומהותם; אחרי כי עבירה לשמה גדולה כמצווה שלמה, החוטא הנשגב הוא גוף המוסר [...]. הנני חושב שהיפה, הנשגב, הנעלה, העוז [...] ש [ב]מעשים – רושם שווה כמו בהטבע.

ברדיצ'בסקי, שהגיע מרקע חסידי, הביא את הרעיון של 'עבירה לשמה' עד לקצה האסתטי שלו: הקריטריון לאתיקה הפך צורני. שיפוט הטעם האתי זהה ואף תלוי בזה האסתטי, משום שאין לאדם יכולת ליצור שיפוטם אתיים אלא באמצעות התפעמות הרוח. ככל שדבר מה הוא "גדול, חזק, בעל עוצמה" – כך הוא מפעים יותר וממילא משפיע יותר על השיפוט, ומכאן – שהוא אתי.

בהמשך העבודה דן ברדיצ'בסקי בהתלהבותם ובהערצתם של אנשים למראה פושעים גדולים, ומביא שלל דוגמאות מן הספרות ומן ההיסטוריה ליחס האמביוולנטי שמפגינים בני אדם כלפי דמויות אלו, של "החוטא-היפה" או "הכופר-הגדול". לדבריו, מעשים "גדולים ונשגבים", חיים בריאים בעלי "יופי טבעי" ו"רגשות עזים" הם-הם החיים הראויים עצמם.

לכותרת הפרק האחרון טובע ברדיצ'בסקי מטבע לשון חודר: "אחדות ההיות וההיות-חייב", וטענתו היא שלא ניתן לחלק באופן מלאכותי בין הטבע ובין החובה, בין

ההתפעלות מאסתטיקה ובין האתיקה, בין החיים ובין האומנות. ההסתכלות האסתטית-אומנותית היא זו המניעה את האדם, וממנה יש לגזור את מושגי המוסר. לדבריו, כל מתקני העולם המוסריים עשו זאת באמצעות כוח היצירה האמנותית שהיה טבוע בהם ובמידה מסוימת אף כפוי עליהם. את חיבורו הוא מסיים בדברים מעין הפתיחה: "ביסודו של דבר, כל אותו פיצול של האדם לצד אתי ולצד אסתטי הינו שרירותי מכל וכל ומחוסר כל תקפות".

עמדתו של ברדיצ'בסקי הייתה מרחיקת-לכת, קיצונית ומסוכנת, ורבות נכתב כנגדה במאספים היהודיים השונים. להלן, בקצרה, שתי תגובות דתיות לעמדה זו.

ג.

סמוך לעלייתו של הראי"ה קוק לארץ נחנך בית הספר לאמנות "בצלאל" בירושלים. פתיחתו הכתה גלים בכל רחבי העולם היהודי. יש לזכור כי "בצלאל" נפתח כעשרים שנה לפני האוניברסיטה העברית, ובכך היה למעשה המוסד הציוני המודרני הראשון שהוקם בארץ ישראל. בתוך חמש שנים מיום הפתיחה היו רשומים בבצלאל למעלה מארבע מאות תלמידים, בכשלושים מחלקות שונות, רובן גם בעלות ממד יצרני מפותח.

באגרת המפורסמת ששלח הראי"ה ל"בצלאל" (אגרות הראי"ה ח"א קנח), לאחר שהוא מתאר את 'הילדה שושנה', הוא פונה לתאר את היחס שבין האסתטיקה והאלילות:

עמנו העתיק בא לעולם ומצא את האנושות בחיתולי ילדותה הפראית, ורגש היופי הפראי, המחוסר זך ועדנה, הולך וכובש לו את העולם, והיופי בעצמו כבר עלול הוא להתהפך בידי ההמון הגס למין גלוסקא-שמנונית ומשקה משכר, אם לא יוכל לינק מהדר האמת המדעית והמוסרית. האלילות סמכה את כפיה, המגואלות וזבות דם, על הפרח הנחמד הזה, על היופי והאמנות...

בשל כך, הוא מדגיש, "מעולם לא נתמכר לאידיאה פרטית אחת במדה זו, עד שנהיה טובעים במצולותיה עד לבלי יכולת לתן לנו קצב ומדה להרחבת ממשלתה".

זהו, אם כן, כיוון ראשון וחשוב לסתירה זו: היופי והטוב הן

אידיאות שונות, ספירות שונות, ולא ניתן להתמכר לאחת מהן ולשעבד את האחרות אליה. יש להגיע לאיזון ביניהן, מיזוג והפריה. כך גם כותב הראי"ה באורות התשובה (יא, ב):

רוח הקדש הכללי, הכולל בחטיבה אחת עליונה את הצרוף של כל הזרמים המיוחדים כאחת, רוח הקודש של הרצון, השכל, היופי, הגבורה והמוסר כשהוא פועם במלואו ובעליוניותו הוא נותן את הניבים אל הנביאים...

וזה הרוח, הכולל את חמשת מיני רוח הקדש האמורים, הוא גם מתנוצץ ומתגלה ברוח התשובה השורה תמיד בכל לב החפץ לעלות מתוך המורד של חטאת האדם וכשלונו - למרומי הקדש, לבקר בהיכל ד'.

ד.

מגיב נוסף ובצורה מפורשת אף יותר היה ר' הלל צייטלין. לדבריו, ברדיצ'בסקי איבד את יכולת השיפוט המוסרית ואת הרגישות לסבל ולכאב:

אינני מוצא, לדאבון נפשי, בכל קינותיו וצעקותיו של ברדיצ'בסקי, שיצטער על צערו של כל שמואל, של כל חיים וכל זלמן ממש, שיכאב לבו על כל עניותו של היהודי היושב בערי התחום, המטופל באשה ובנים ואינו יודע כלל מאין ימצא לחמו... אנחותיו ותקוותיו של ברדיצ'בסקי... הן רק אסתטיות, רק מופשטות, רק כלליות, ואינן כוללות גם השתתפות בצרותיהם הממשיות של בני ישראל.

ברדיצ'בסקי, לדבריו, מסוגל להצדיק את החזק רק מפאת שהוא חזק; הוא מתמסר לגדול וליפה מתוך "תכונה

אסתטית עצומה" ללא כל נימה של חשד או ספקנות.

ברם ר' הלל היה גם ממלהלי היופי, ושמור לו ביצירתו מקום מרכזי. את אחד ממאמריו החשובים, "לחשובנו של עולם", הוא פותח באגדה אודות יופיו הגופני של רבי יוחנן, בה מתואר גם בכיו של רבי אליעזר על כך שיופי זה עתיד לחלוף מן העולם.

על הכל מצא החכם תנחומים: גם על מעוט למוד התורה, גם על מעוט המעשים הטובים, גם על מעוט המזונות וגם על העדר הבנים; באחת – על כל החסרונות המוסריים והחומריים. אלא על מה בכה? על היופי הנתון בעפר, על הנשגב מכל נשגב, שיהיה לרימה ותולעה...

לא על כליון החיים בכה החכם; לזה כבר הורגל האיש, שהיו לו עשרה בנים ומתו. אלא על מה בכה? על כליון הדברים היקרים מן החיים, הנעלים גם עליהם והנשגבים גם מהם, על ההוד העליון, מדת התפארת...

לדבריו, קיים "יופי של מעלה", שבעולם הזה מתגלים לנו רק רשמים מעטים ממנו. ברם, רשמים אלו הם שחוקקים בנו את הרצון הטוב ואת אהבת הטוב. באמצעות אותה התעלות אל העולמות העליונים, העולמות ה"יפים", ה"שלמים" – האדם מקבל השראה, הוראה, חזון ודרך לפעול בעולם. בשל כך יקר הוא היופי. בשל כך מתוארים אבותינו ואמותינו כ"יפים", וירושלים ביופיה. הגעגועים לאותו היופי, כך אומר ר' הלל, הם שמוליכים בנו את המוסר.

הנה כי כן – שני הסברים דתיים לקרבה שבין האתיקה והאסתטיקה, לזיקה שבין הטוב והיפה. לדעת הראי"ה – עמידתן הסמוכה כשתי אידאות עליונות הקוראות לאדם לצאת בעקבותיהן; לדעת ר' הלל – היות היופי ובקשת היופי הסיבה למוסר, המציצה מבין חרכיו.

אמרה ליה בת קיסר לרבי יהושע בן חנניה: תורה מפוארה בכלי מכוער! אמר לה: למדי מבית אביך, במה מניחין יין? אמרה ליה: בכלי חרס. אמר לה: כל העולם בחרס, ואתם בכלי חרס? אתם (בית הקיסר) הניחו (את היין) בכלי כסף וזהב. הלכה ושמה את היין בכלי כסף וזהב והסריח (הבאיש). אמר לה: אף התורה כן. והרי יש אנשים יפים ולמודי תורה! אמר לה: אם היו מכוערים, היו למודים יותר.

(נדרים נ, ב)

שבתקופה זו השמש התורנית שזרחה מאות שנים בישיבות בבל הלכה ודעכה. במקביל, עלו כנגדה מרכזים תורניים עצמאיים במערב הפזורה היהודית. במסגרת תהליך זה, לימוד התורה בארצות המגרב התעצב בהשפעתם הישירה של גאוני בבל. לאורך השנים הגאונים חיברו תשובות וספרים בערבית יהודית, כלומר, ערבית הנכתבת באותיות עבריות. חיבורים אלו עמדו לנגד עיניהם של הרי"ף ורבותיו והיו עבורם למקור ההלכתי השני בחשיבותו אחר התלמוד. בנוסף, במהלך המאה ה-11 התרבות המוסלמית המפותחת השפיעה על היהודים עד שרבים מהם הפכו לבעלי השכלה כללית במדעי הטבע והרוח, השכלה שהייתה כרוכה מטבעה ברמה גבוהה של אוריינות ערבית.

ב. כתבי הרי"ף ולשוונותיהם

כתבי הרי"ף כוללים שתי סוגות מובחנות זו מזו בשפתן ובסגנון. נאפיין כל אחת מהסוגות ונעמוד על ההבדלים ביניהן.

הסוגה הראשונה כוללת את התשובות שהשיב הרי"ף בנושאים תורניים שונים לקהילות או ליחידים מיהודי ארצות האסלאם. בשו"ת הרי"ף הנדפס היום לוקטו בסך הכל שלוש מאות ועשרים תשובות. תשובות אלו חיבר הרי"ף בערבית יהודית.

לצד תשובותיו, מפעלו ההלכתי המונומנטלי של הרי"ף הוא ספרו המוכר בשם "הלכות רב אלפס". חיבור זה מתמצת על סדר התלמוד הבבלי את ההלכות הנוהגות למעשה בתקופת הגלות. על פי רוב, הרי"ף מסתפק בהעתקת מסקנתו להלכה בלשונה המקורית מתוך התלמוד. אמנם, בסוגיות מסוימות הוא מרחיב כפי הצורך ואף מביא מפירושי הגאונים. כך או כך, במסגרת חיבור זה הרי"ף מקפיד להשתמש בעברית ובארמית בלבד.

אולם, בשני מקומות בספר ה"הלכות" חורג הרי"ף מדרכו. פעם אחת הוא מחבר פירוש בערבית יהודית לשלוש הלכות במסכת כתובות, ופעם נוספת פירוש

לפני שנים אחדות עסקנו בישיבה בסוגיה תלמודית סבוכה במיוחד בסוף מסכת שבועות. תוך עיון שגרתי בדברי המפרשים נתקלנו בטקסט יוצא דופן המובא כנספח לספר ה"הלכות" לרבי יצחק אלפסי (להלן: הרי"ף). כשם שטקסט זה שפך אור חדש על מהלך הסוגיה, כך בלשונו ובעריכתו מצאנו משום פתיחת צוהר להתבונן בקו התפר שבין היסטוריה ולשון בימי הביניים היהודיים. את השורות הבאות נקדיש לעיון בהיבטים הלשוניים של פירוש זה.

תחילה נשרטט קווי מתאר לדמותו של הרי"ף ולמסגרת ההיסטורית בה פעל. מתוך כך, נסקור את כתבי הרי"ף תוך דגש על לשונותיהם. לבסוף, ננתח מספר מאפיינים המייחדים את פירוש הרי"ף בערבית למסכת שבועות ונדון בסיפורה של הערבית היהודית כפי שהוא עולה מבעד למאפיינים אלו.

א. קווים לדמותו של הרי"ף ותקופתו

הטקסט בו בחרנו להתמקד נכתב במהלך המאה ה-11 על ידי הרי"ף, ממבשרי תקופת הראשונים ומעמודי ההוראה בפסיקת ההלכה הספרדית. הרי"ף נולד באלג'יר בשנת 1013, למד בישיבת קירואן שבתוניסיה מפי חכמי צפון אפריקה ומאוחר יותר היגר לדרום ספרד. בספרד המוסלמית כיהן הרי"ף כראש ישיבה בקורדובה ובלוסנה עד פטירתו בשנת 1103 והוא בן תשעים שנה.

ראשית המאה ה-11 מהווה את שיאו של תור הזהב המוסלמי. בתקופה זו צריחי מסגדים הזדקרו ברצף טריטוריאלי מהודו במזרח ועד חצי האי האיברי בסוף מערב, כאשר מרבית השטחים שנכבשו בשם האסלאם כבר עברו תהליכי שערוך נמרצים. הכובשים הערבים הביאו איתם את שפתם ותרגמו אליה את החיבורים שמצאו בספרות ביזנטין ופרתיה. במסגרת מפעל זה התפתחה הערבית הספרותית כך שתכלול מינוח מקצועי מדויק בתחומי ידע מגוונים, עד שהייתה לשפת התרבות והמדעים בעולם המוסלמי כולו.

אם נעתיק את המבט אל ציר הזמן היהודי, הרי

דומה להלכה במסכת שבועות. פירושים אלו אינם חלק אינטגרלי מספר ה"הלכות" אלא מצורפים לו כנספח, ועל מאפייניהם המיוחדים נעמוד לקמן בהרחבה.

ג. תרגום כתבי הרי"ף לעברית

ספר ה"הלכות" שחובר בעברית ובארמית היה נגיש לכל יהודי יודע ספר. לעומת זאת, תשובות הרי"ף ופירושי הנספחים לתלמוד לא היו נגישים עבור יהודי הארצות הנוצריות, שלא שלטו בשפה הערבית. הצורך בתרגום התעורר לראשונה בצפון ספרד ובפרובנס, שהיו בשליטה נוצרית אך בקרבה גיאוגרפית ותורנית לבתי המדרש של אנדלוס. כמו כן, בעקבות פלישת האל-מוואחידון לספרד והתקדמות הרקונקיסטה, עוד ועוד יהודים שהיו אמונים על מסורת הפסיקה הספרדית מצאו עצמם חיים בצל ממלכות נוצריות ונזקקו לתרגום.¹

תשובות הרי"ף תורגמו בהדרגה לאורך הדורות. שנים ספורות אחרי פטירת הרי"ף תירגם רבי יהודה מברצלונה עשרים ושבע מתשובותיו. כמו כן, במאה ה-12 תלמידי הרי"ף ערכו קובץ מתורגם של תשובותיו בפאס שבמרוקו.² בנוסף, נמצאו תשובות רבות בעברית המובאות בשם הרי"ף בספרי הראשונים והאחרונים.³ השוואה בין ציטוטים שונים של אותה תשובה מגלה לעיתים הבדלים בתרגום, ומכאן שתשובות מסוימות תורגמו כמה פעמים בנפרד.

גם פירושי הרי"ף לתלמוד תורגמו לאורך הדורות. תרגום פירושים אלו היה מצוי בפרובנס כבר במאה ה-12 והוא מובא בספר "תמים דעים" לרבי אברהם בן דוד מפּוֹשְׁקִיָּה, הלא הוא הראב"ד השלישי בעל ההשגות (1110-1198).⁴ הפירושים בערבית למסכת כתובות תורגמו פעם נוספת בראשית העת החדשה בוונציה על ידי רבי מצליח ורבי שלמה מערבי לבקשתו של רבי מנחם עזריה מפאנו (1548-1620). הרב מפאנו הביא תרגום זה לתועלת הלומדים כנספח לתשובותיו.⁵

1. האל-מוואחידון היו שושלת מוסלמית קנאית שפלשה לספרד מדרום במאה ה-12, לא הניחה לקיים את היהדות בגלוי והביאה יהודים רבים להגר צפונה לממלכות הנוצריות. הרקונקיסטה היא כינוי לכיבוש מחדש של חצי האי האיברי על ידי הנצרות, תהליך שהחל במאה ה-8 והסתיים במאה ה-15.
2. מקובץ זה מצטטים רבי יוסף אבן מיגאש (שו"ת הרי"י מיגאש סימן ע"ה) ורבי יצחק בעל ה"עיטור" (ספר העיטור אות המחאה).
3. ראה בתשב"ץ ח"ג סימן רצ"ז מביא שו"ת אלפסי בלשון ערבי, ובתשובות ר' סעדיא אבן דנן בחמדה גנוזה ד' שהביא תשובת הרי"ף שנעתקה מלשון ערבי.
4. תמים דעים סימן ר"כ: "פירוש מבואר בלשון ערבי ואנחנו מצאנו העתקת פירושו בלשון הקדש וזה לשונו..."

יש להעיר אודות הבדל לשוני בין שני התרגומים לפירוש הרי"ף בכתובות. התרגום הפרובנסלי כתוב בעברית צחה בסגנון ימי הביניים, כמקובל בתרגום ספרות המחשבה מבית מדרשם של ראשוני ספרד. לעומת זאת, התרגום שנעשה בוונציה כתוב בלשון חכמים המקובלת בספרות ההלכתית מתקופת הראשונים, שסגנונה קרוב ללשון התלמוד והיא מעורבת מעברית וארמית.

בשלהי המאה ה-19 התרגומים לפירושי הרי"ף הובאו במקומם על סדר ספר ה"הלכות רב אלפס" בדפוס וילנא.⁶ תרגומים אלו הודפסו תחת הכותרת "העתקת פירוש הרי"ף", כאשר בהקשר זה המילה "העתקה" מתבארת כתרגום. במסכת שבועות הודפס התרגום הפרובנסלי המצוטט בספר "תמים דעים". במסכת כתובות הודפסו שני התרגומים הנזכרים לעיל בשני טורים, זה כנגד זה. כך פירושי הרי"ף מודפסים ונלמדים במהדורות השונות עד היום.

ד. ההבדלים בין הפירוש בערבית לבין ספר ה"הלכות"

השורות הבאות יוקדשו לעיון בהעתקת פירוש הרי"ף לסוגיה במסכת שבועות. במסגרת זו נתעלם מההיבטים ההלכתיים של הסוגיה, ונתמקד בניתוח המאפיינים הלשוניים של הטקסט. מאפיינים אלו מתבארים כמין חומר על רקע הדרך הלשונית בה נקט הרי"ף לכל אורך ספר ה"הלכות". ההבדל הפשוט בין ספר ה"הלכות" לבין הפירוש הנספח הוא כמובן שפת החיבור, אולם ניתן להצביע על עוד שני הבדלים חשובים: צורת עריכת הסוגיה מחד, והמבנה הלוגי של הטיעונים מאידך.

ראשית, הפירוש הנספח שונה מספר ה"הלכות" באופן עריכת הסוגיה והצעתה. בשפה הערבית הרי"ף עורך מחדש את הסוגיה ומארגן את שלביה במבנה מסודר, נדבך אחר נדבך, בצירוף הקדמות הכרחיות וסיכומי ביניים. כך, למשל, הוא פותח את פירושו:

5. שו"ת הרמ"ע מפאנו סימנים קכ"ז-קכ"ט: "אלו ג' הלכות ממסכת שיעד הרב זצ"ל להרחיב בהן הבאור בלשון ערבי והעתיקו אותן לי ללשון הקדש שני תלמידי חכמים שהיו נוחים זה לזה בהלכה בויניציא"ה ובקיאים בשתי הלשונות ה"ר מצליח מהגליל העליון והר"ר שלמה מערבי זצ"ל".

6. מסכת כתובות דף נא ע"ב עד נה ע"א בדפי הרי"ף; מסכת שבועות דף לא ע"א עד לג ע"א בדפי הרי"ף. ובמסכת שבועות הקדימו כך: "אמרו המדפיסים בני ראם. הנה המדפיסים שלפנינו אמנם הראו את מקום העתקת הפירוש הנ"ל שהוא בס' ד"ת, אבל לא הועילו בזה מאומה לרובא דרובא של הלומדים יען שהספר ד"ת אינו מצוי ביד כל אדם והוא יקר המציאות מאוד. על כן הדפסנו אנחנו בזה הדף את העתקת הפירוש מספר ד"ת. להועיל בזה לכל ההוגים בהלכה זו."

קודם כל דבר אקדים את העיקר שעליו זאת המשנה סובבת, כדי להקל על המתלמד ולברר פירושה בלשון נמרץ [...] והואיל וידענו העיקר שזה הדין הולך עליו, ראוי לנו שנשוב לפרש אותו מתחילה כל פרק ופרק ממנו, ונאמר...

לכל אורך פירוש הרי"ף הטיעונים מוצגים בזה אחר זה כרצף הגיוני שמוביל למהלך השלם, כך שהלומד מוצא הסברה מסודרת של הסוגיה מהממסד עד הטפחות. עריכה זו עומדת בניגוד בולט למשא ומתן התלמודי, שנוטה להיות אסוציאטיבי וממעיט בהסברים, וכמו כן בניגוד לסגנון המקובל בין מפרשי התלמוד הראשונים והאחרונים שכתבו בלשון חכמים.

הבדל נוסף בין הפירוש הנספח לבין ספר ה"הלכות" טמון במבנים הלוגיים בעזרתם פורס הרי"ף את פרשנותו. הלוגיקה התלמודית כוללת מגוון רחב של ניסוחים תבניתיים להצגת קושיה, סתירה או ראיה. למרות זאת, בערבית הרי"ף מעדיף לנקוט במבנים הלוגיים המקובלים בספרות המחשבה שחיברו ראשוני ספרד, מבנים שמקורם בספרות הפילוסופית היוונית והמוסלמית. לדוגמה, כך הוא מוכיח את הסברו למימרה סתומה שהובאה בסוגיה:

וכשתעין על זאת היטב תמצא שלא יכול להתפרש זולת על זה הדרך, והוא שלא ימלט דעת רבנן מהיותו בנוי אלא על אחד משלושה פנים, האחד... השני... ושני פנים אלו בטלים... אבל הוא על דרך שלישי והוא...

בדוגמה זו הרי"ף מוכיח את פירושו על דרך השלילה: הוא מציג מראש שלוש אפשרויות להבנת המימרה, שולל שתיים מתוכן וממילא מכריח את ההבנה השלישית. זהו איננו מבנה מקובל של טיעון תלמודי, לא בניסוחו ולא בצורת החשיבה העומדת ביסודו. לעומת זאת, ניתן למצוא הקבלות רבות למבנה זה בספרות היהודית הפילוסופית של ימי הביניים, בין שזו נכתבה בערבית או בעברית.

ה. סיפורה של הערבית היהודית

מתוך הצגת הדברים עד כאן, נבקש להציע כי המאפיינים הלשוניים בהם מתייחד פירוש הרי"ף למסכת שבועות מספרים את סיפורה של הערבית היהודית. סיפור זה ניבט מבעד לעצם בחירתו של הרי"ף בשפה הערבית, כמו גם מבעד להיבטים העריכתיים והלוגיים שנספחו לבחירה זו.

ישנן שלוש סיבות שכיחות בשלהן ספרות תורנית מתלבשת בימי הביניים במחלצות הערבית. ראשית, חיבורים שיועדו

ליהודים שאינם יודעי ספר נכתבו בערבית, שהייתה השפה השגורה בפי העם. בין חיבורים אלו, שמטרתם לספק הדרכה או הסברה הלכתית בשפה המובנת לכל, ניתן למנות את ספרות השו"ת ואת פירוש המשנה לרמב"ם.

כמו כן, הערבית הספרותית כללה מינוח פילוסופי רחב ומדויק שנעדר באותה תקופה מהעברית, ולפיכך ראשונים רבים בחרו בזו הראשונה כשפתם של חיבוריהם ההגותיים. הגאונים אף הם חיברו את ספריהם בערבית דווקא, ויש שהסבירו זאת כחלק ממגמתם לשמר את מעמדו של התלמוד כספר הפסיקה הבלעדי בתיווכן של ישיבות בבל.

דא עקא, אף אחת משלוש סיבות אלו לא שייכת בפירושי הרי"ף בערבית לתלמוד. מחד, פירושי הרי"ף מורכבים ופונים לתלמידי חכמים שבוודאי מורגלים בעברית וארמית. מאידך, בכל הנוגע לדיון הלכתי, לשון חכמים מציעה אוצר מילים עשיר ומדויק, עד שאין הצדקה להזדקק למינוח הערבי. זאת ועוד, ספר ה"הלכות" מהווה חיבור הלכתי עצמאי, לשונו היא עברית וארמית והוא חולק תכופות על הגאונים. אשר על כן, לא ייתכן להסביר ספר זה כחלק ממגמתם של הגאונים לשמור על מעמדן של ישיבות בבל. אם כן, השאלה בעינה עומדת: מדוע בחר הרי"ף לכתוב את פירושו בערבית?

ייתכן להציע כי הבחירה בערבית משקפת מעבר לצורת חשיבה תורנית חדשה. באנדלוס של המאה ה-11 מתהווה אליטה יהודית שדוגלת בהשכלה כללית מעמיקה לצד ההשכלה המסורתית במקצועות הקודש. כתוצאה מכך, המחשבה היהודית הולכת ומתרחקת מהאקלים האינטלקטואלי בו פעלו חכמי התלמוד, ומנגד מפנימה את צורת הארגון והמחשבה היווניים כפי שאלו מתווכים ליהודים דרך האסלאם. מתוך כך, כאשר הרי"ף מגיע לסוגיה סבוכה בה לא ניתן להסתפק בציטוט לשון התלמוד, הוא פונה באופן טבעי אל השפה הערבית, על המטען התרבותי והאינטלקטואלי האצור בה.

אמנם, לא לעולם חוסן. עם ירידת קרנה של התרבות המוסלמית ירדה גם קרנה של הערבית. יהודי ספרד הנוצרית חדלו בהדרגה לדבר בערבית. הם קראו את פירושי הרי"ף ותשובותיו מתוך תרגומם העברי, ואת ספריהם שלהם בחרו לחבר בלשון הקודש בלבד. פירושי הרי"ף השתמרו עד ימינו בתרגומם דווקא, ועובדה זו לבדה די בה כדי להעיד על גורלה של הערבית היהודית בראי הדורות.



שהעם יענש על חטאיו, ובוודאי שמראית עין אינה עילה לפטור אותם מעונש.

כדבר הזה מצינו פעם נוספת, בפרשת המרגלים. כאשר הקב"ה מאיים שוב למחות את העם, נראה כי משה מציג טענה דומה אל מול הקב"ה: "והמתה את העם הזה כאיש אחד ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך לאמר: מבלתי יכלת ה' להביא את העם הזה אל הארץ אשר נשבע להם וישחטם במדבר" (במדבר יד, ט"ו-ט"ז).

נראה, כי טענה זו של מראית העין ואמירת הגויים, אפקטיבית מאד אל מול הקב"ה עד כדי אבסורד, בשיטת "פסיכולוגיה הפוכה" שמזכירה לנו טיעונים שאנחנו אומרים לילדים קטנים - "יגידו עליך שאתה חלש" וכד'.

שאלה ותמיהה זו אף מתחדדת מתוך הכרתנו את מצוות קידוש ה', בה, בעתות מסוימות, נדרש מהיהודי לוותר על חייו על מנת שלא לחלל את שמו של הקב"ה. בשעת השמד בכל מצווה ומצווה², ובמציאות היומיומיות, על שלוש העברות החמורות, שאחת מהן כידוע היא עבודה זרה.

אם נתייחס למעשה העגל כמעשה שמבטא חילול ה', הדבר הנכון לעשות, הן לפי מידת הדין והן לפי "מידת האסתטיקה", הוא המתת החוטאים, כדי שייראה בעולם שחילול ה' לא עובר בשתיקה וכדי ששם שמיים יתקדש. וכן כתב רבינו יונה, כי תיקונו של עוון חילול השם הוא דווקא בעשיית קידוש השם³, שמיתה על החטא יכולה להוות קידוש שמו ברבים שתכפר על חילול השם הנגרם מן העגל.

אם כן, מיתת העם על העוון נראית כנצרכת ממידת הדין. נמצאנו בשאלה: מדוע מצד נראותו "משתכנע" הקב"ה כי עליו לוותר על מידת הדין? או, מדוע לקב"ה

2. ע"פ סנהדרין עד, א.

3. שגם לעוון חילול ה' אף על פי שאין לו מרפא על דרך שאר העוונות, שאין התשובה ויום הכפורים ויסורין מכפרין, אבל ימצא לו מרפא, אם יעזרהו השם יתברך לבקש תורתו נגד בני אדם, ולהודיע לבני האדם גבורת ה' וכבוד הדר מלכותו, וסר עונו ברוב גודל כשרון המעשה, שהוא בהפך מן המעשה אשר נואל ואשר חטא בו, כמאמר הרופאים על חלי הגוף, כי ירפא בהפכו והעלה ארוכתו בתמורתו [שערי תשובה שער רביעי אות ה'].

אנשים נכבדים אינם רואים פגם בכך שהם עומדים ומונים את מעלות עצמם ומפקירים עצמם בידי מומחים שקובעים להם איך ייראו ומה יאמרו ומה לא יאמרו ואיך יאמרו את מה שרוצים שיאמרו.

(הרב סבתו, מתוך "אמת ורייטינג,

מחשבות לאחר הבחירות" [א, 2019])

ציטוט זה, שהובא בקול קורא לעלון זה, גרם לי לחשוב, והעלה במוחי הלכי רוח מתריסים, לגבי פסוק, שאנו קוראים מידי שנה כמה וכמה פעמים:

למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם להרג אתם בהרים ולכלתם מעל פני האדמה שוב מחרון אפך והנחם על הרעה לעמך.

(שמות ל"ב, י"ב)

פסוק זה, שאנו קוראים כל שנה בפרשת כי תשא ובתעניות הציבור השונות, כבר רגיל באוזנינו. ואף על פי כן יש לשאול: מדוע ששם ה' יתחלל? למה ייאמר שה' -לוהי ישראל יוציא את עמו רק כדי להרגו במדבר? הבקאים בינינו בפירוש רש"י עוד יוסיפו לשאול איך יתכן להגיד כי פרעה צדק באמרתו "ראו כי רעה נגד פניכם"¹, ובכך מתפרש כי היה כוח נוסף בעולם, כוכב רעה שישפיע על בני ישראל ועל ידיו ייפגעו.

אך ניתן לשאול שאלה נוספת, העולה באור אחר הנובע מהציטוט המובא. היחסים בין הקב"ה למשה כאן, נראים כעין היחסים המתוארים בדברי הרב לגבי שליחי הציבור בימינו. הקב"ה "מפקיר" את מידת הדין בידי משה, על מנת שנראותו לא תשתנה, וכדי ש"יאמר את מה שרוצה שיאמר", כלשון רה"י.

אך נשאלת שאלה יותר חשובה. לכאורה, מה אכפת לרבש"ע מה יגידו אומות העולם? מידת הדין דורשת

1. "כתרגומו. ומדרש אגדה שמעתי: כוכב אחד יש ששמו רעה. אמר להם פרעה רואה אני באיצטגנינות שלי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר והוא סימן דם והריגה. וכשחטאו ישראל בעגל ובקש הקב"ה להרגם אמר משה בתפלתו (שמות לב) למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם זו היא שאמר להם ראו כי רעה נגד פניכם מיד וינחם ה' על הרעה והפך את הדם לדם מילה שמל יהושוע אותם וזהו שנאמר (יהושע ה) היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם שהיו אומרים לכם דם אנו רואין עליכם במדבר" [רש"י, שמות יא, י].

בחיפוש אחר מענה לשאלה, נזכרתי בפסוק מוכר:

ידעתי כי כל אשר יעשה ה-לוהים הוא יהיה לעולם
עליו אין להוסיף וממנו אין לגרע וה-לוהים עשה
שיראו מלפניו

(קהלת ג, י"ד)

נראה, מקריאה פשוטה של הפסוק, שמהות בריאת העולם
עבור הקב"ה היא על מנת שייראו ממנו. אבל נצטרך
לשאול, למה?

בעל התומר דבורה, ר' משה קורדובירו, כותב כי כל
המדות כולן נמצאות באדם עקב קיומן ברבש"ע. כל
מעלה שיש באדם יש לה מקור עליון והיא טבועה בנשמת
האדם משום שנברא בצלם, למעט מידה אחת, מידת
היראה. מאחר ואין לקב"ה ממה לירא, נראה כי אין יראה
אמיתית בשמיים, אלא מקומה (או אוצרה, כדברי הגמרא
שהוא מצטט) היא בארץ בלבד⁴.

והאם באמת נוכל להגיד כך? וכי חסרה ח"ו מידה בשמיים,
וכי הקב"ה "צריך" את העולם הזה כדי להשתלם?

ארצה אפוא לנתח מחדש את דברי קהלת, ולטעון כי את
המילים "שיראו מלפניו" ניתן לקרוא בשני אופנים, לא רק
בצורת "יראה" אלא גם בצורת "ראייה". ראייה לאפשרות
קריאה זו ניתן למצוא בפסוקים שלפני ואחרי, בהם מדובר
על ראיית האדם: "וגם כל האדם שיאכל ושתה וראה טוב
בכל עמלו מתת -לוהים היא" (קהלת ג, י"ג).

לא רק על דיוק לשוני ועל סמיכות פסוקים עומד הקשר בין
יראה לראייה, שכן אין ליראה לבוא אלא מתוך ראיית
עוצמתו של הקב"ה בעולם, דרך הנהגתו ובריאתו,
המאדירה את כוחו של הבורא בעיני המתבונן. וכעין זה
כתב ריה"ל בספר הכוזרי:

אמר החבר, זאת טענת המתפלספים. אך אשר
נראה מן הנפש האנושית, שהיא יראה בנוכחות
דברים מוחשיים מפחידים מה שאינה יראה כאשר
נספר לה עליהם, כמו שהיא חושקת בצורה היפה
הנוכחת, הנראית, מה שאינה חושקת כאשר נספר

4. "נקל לדעת כי המדות כולן אהבה חנינה וחמלה נמצאות באדם משום
שנשמתו היא חלק אלוה ממעל. אך אחת היא אשר השם דורש מאתנו מה
שאין אצלו והיא היראה, כי אצלו יתברך לא יתואר יראה חס ושלום, לכך אמרו
אין לו להקב"ה בעולמו אלא אוצר של יראת שמים בלבד", הערות בסוף
הספר, חלק מההקדמה לתומר דבורה שנגנז.

5. מאמר רביעי, ה', תרגום הגר"י שילת.

6. דברים י, י"ב.

אנו רואים שתנועת החוויה המוחשית, הבאה לידי ביטוי
בראייה, היא חלק בסיסי בתכונת היראה של האדם. מתוך
כך, אפשר לדרוש כי נראותו של הקב"ה בעולם היא
כתנועה מקבילה ליראה בעולם העליון. הקב"ה לא יכול
לירא, משום שאין לו ממה, אך הוא יכול להיראות ועל ידי
כך להיות נורא. זוהי תנועה משלימה בעולם, שכן לבני
אדם לא ניתן לירא את ה' אם הוא אינו נראה, אך הקב"ה
עצמו מצד יכולתו ופעולתו יכול להיראות.

אם אכן משווים את ענייני הראייה והיראה ורואים אותן
כשני צדדים אותו המטבע, אנו נמנעים מלומר כי אין עניין
היראה עניין השייך לתחתונים בלבד, ושהשמיים "תלויים"
בו כדי שיתקיים בעולם. עם זאת, רק כאשר הנבראים
רואים את מעשי הקב"ה יכולים הם לירא ממנו, ובכך
תכונה זו באה לידי ביטוי בתחתונים.

לכן, ניתן לאמר כי אין הקב"ה הופך למושלם על ידי בני
האדם כאשר הוא נראה, בכך שבאה לידי ביטוי תכונת
היראה בשמיים, אלא על ידי כך שנראים כוחו והנהגתו של
הקב"ה בעולם, היראה מתאפשרת בעולם הזה.

אם כן, נראותו של הקב"ה משמעותית היא למטרת
העולם. "ה-להים עשה שייראו מלפניו", היראה מרבש"ע
תלויה היא בדרך הנהגתו ובאסתטיקה שלו בעיני
הברואים. אם הקב"ה לא "ישים לב" לנראות שלו, מטרת
העולם, לירא ממנו, תיפגם. על כן נדרש, שכן הקב"ה
"דורש" מעם ישראל "כי אם ליראה"⁶, וכפי שראינו מדברי
קהלת, אך מהאנושות, שיינתן לו הכלי המתאים להופעתו
השלמה – הראייה.

האם משה הוא יועץ לפוליטיקאי, המשליך את מידות
האמת והדין לשם הנראות? כמובן שלא. ולמרות זאת, יש
לקב"ה סיבה טובה להתחשב בנראותו, ועלינו מוטלת
החובה לגדול ביראת שמיים.



השחצנות שלי

נראה ששאלות אלו, יסודן בשאלת היחס לאדם, או ליתר דיוק, לנשמתו. האם נשמת -לוהים בקרבו או שמא דל ונקלה הוא, בזוי וחדל-אישים. האם האדם בצלם -לוהים נברא, או שמא חומר נפסד הוא האדם שצריך לדכא את כל עצמותו בפני ה-ל.

ובכן, מוכן אני לקבל את סברת מי שסובר שבאדם אין כל דבר -לוהי, ואדרבה, עליו לבטל עצמו בפני רצון ה' באופן טוטאלי ולחייב עצמו בתורתו ובמצוותיו, ייתכן אף שיש ממש בטענה זו, כפי שכותב הרב סולובייצ'יק:

כשהאדם מזדמן עם ה-ל לפונדק אחד הוא נתבע על ידי ה-ל להקרבה עצמית המתבטאת במאבק עם יצריו הפרימיטיביים בשבירת הרצון, בקבלת משא טרנסצנדנטלי, בויתור על חמדת בשר מוגזמת, בהסתייגות לפרקים מן הנעים והערב ובהתמכרות אל המר והמוזר... הקרב את קורבנך! זהו הצו העיקרי הניתן לאיש הדת.

(בסוד היחיד והיחד עמ' 427)

על פי גישה זו, הנבואה איננה אלא פלא עצום, כאשר דבר ה' נגלה ליציר חומר, דבר שנגד הטבע ממש הוא. אין מטבעו של אדם לגעת ב-לוהות, הנבואה חלה עליו משום מקום כשכר על שלמותו של האדם וכשליחות לעם ישראל. חיצונית היא לו הנבואה, דובבת באזניו את אשר שולח ה' לעמו.

ואמנם, אין אני רואה כך את אישיותו של האדם, וממילא גם את הנבואה. אין האדם ירוד, פסול, עכור. להיפך, נשמת -לוה ממעל בו. ספר העיקרים כותב טענה נפלאה ביותר, באשר לשאלת ההכרעה של האדם איזהו המעשה הנרצה והטוב:

ונאמר כי אחר שאנחנו נמצא פעולות מוסכמות מכל האנשים שהם טובות, כהרחקת העול ועשית היושר ודומיהם, ופעולות מוסכמות מכל האנשים היותם רעות, כעול והחמס ודומיהם, ואנחנו נראה הנפש תשמח ותגיל בפעולות הטובות ותדאג ותתעצב בפעולות הרעות, וכל דבר ישמח בדומה

לפני כחצי שנה, כשהשקנו את כרכי ה'מדברה' הקודמים, התבקשתי לדבר על חווית הכתיבה שלי. מאז אותם דברים זכיתי לקיתונות של בוז מצדם של רבים מתלמידי הישיבה והתגובות נעו בין "איזה שחצן", "חי בסרט" ו"מגזים". ובכן, חלקכם לא שמעתם את דבריי, וודאי אתם מתעניינים מה כבר יכולתי לומר, אז אשתף בקצרה.

עת שקדתי על מאמרי על מסכת בבא קמא ישבתי לי בבית המדרש לילה אחד בהושענא רבה בניסיון להבין מה יסוד הדברים שלמדנו בסדרי הבוקר של זמן אלול. הלימוד התקדם בעצלתיים ולא הצלחתי להבין דבר, עד שלפתע, לעת עלות השמש ב 4:40 לפנות בוקר, הבריקה בי מחשבה קטנה. אותה מחשבה חמקמקה הייתה, הציצה לרגע, ונעלמה מיד. התחלתי במרדף אחריה, התחלתי לצבוע בצבעים שונים את המילים שהופיעו בקובץ word המרושל שלי, מספרים שונים ומשונים הופיעו על גבי המסמך והערות צד רבות נוספו במהרה, עד שקרה הרגע המכונן – הבנתי. או במילים שאמרתי אז: "ראיתי מראות -לוהים".

ובכן, ודאי מבינים אתם למה זכיתי לתגובות מלאות בשחץ קצף – וכי יחזקאל אני, שמעז אני לומר מילים כאלה? מי אני בכלל שאומר ש"ראיתי מראות -לוהים"? – "בסך הכל הבנת סוגייה בגמרא, תירגע ומהר..."

במאמרי הקודם שפרסמתי ב"עולה מן המדבר" ניסיתי לרמוז לנושא הזה, אבל החלטתי הפעם לפתוח אותו באופן גלוי. מי שקשים לו דבריי, מוזמן להפסיק לקרוא כעת, ורק ספויילר קטן: לא, אני לא יחזקאל. מעולם לא הייתי ולא חשבתי להיות. ובכל זאת, אני עדיין מאמין בכל לבי במה שאמרתי.

ועתה ארחיב מעט דבריי בעניין. נראה שהעובדה שעוררתי עליי תגובות כה נזעמות מקרב אנשים שונים נובעת מחוסר הבנה ומשימוש בשפה שונה, שאני רוצה להרחיב בה מעט.

מהי נבואה, בעצם? ומי בכלל יכול להיות נביא? האם שמורה היא הנבואה ליחיד סגולה? האם דבר שהיה ואינו עוד היא הנבואה? האם יכולה הנבואה לחזור מתישהו?

ויצטער בהפך, הנה יראה שהנפש להיותה - להיות תגיל ותשמח בפעולות הטובות הדומות לטבעה להיות כל הפעולות ה-להיות טובות, ותתעצב בפעולות הרעות להיותן חוץ מטבעה ומנגדות אליה, ומזה הצד נוכל לומר כי כבר ילקח ראייה על היות הפעולות רעות או טובות משמחת הנפש או דאגתה, כי הפעולות שתשיש ותשמח הנפש בהם תמיד קודם עשיתן ואחר עשיתן הנה הן טובות, והפעולות שתצטער בהן הנפש ותדאג עליהם אחר עשיתן הנה הן רעות.

(ספר העיקרים ג, ו)

דבריו של הר"י אלבו יכולים להיראות נאיביים במבט ראשון, האם אכן שמחתו של האדם במעשיו מעידה על היות המעשים נרצים וטובים? אמנם כן. אם האדם טהור ביסודו, וטוב וצדק שוכנים בלבו פנימה, הרי שבאופן בסיסי הרגשתו מעידה כאלף עדים על היות מעשיו טובים או רעים. אכן, לעיתים נעכרת נשמתו של האדם, מתכסה כיסוי אחר כיסוי, עד כי קשה לראות את ה-לוה בקרבה, ועדיין, ל-מסתתר. מסתתר, לא נעלם.

ואם כזו היא נשמתו של האדם, גם דבר ה' הבא אל האדם איננו דבר חיצוני, טרנסצנדנטי - להיפך, מתוך קרבו פנימה בא אליו דבר ה', מתוך לבו שומע הוא את דבר ה'. רק נדרש האדם לשמוע את קול ה' המפעם בקרבו, את הקריאה לטוב, לצדקה ולמשפט.

ומיהם הנביאים? אנשים גבוהים מעל גבוהים, שזכו לזכות את לבם ולשמוע את דבר ה' באופן זך ומזוכך, באופן טהור ונקי ללא רבב. דבר ה' נגלה אליהם תדיר, לעולם שומעים הם את ה' מפעם בתוכם וקורא להם לטוב.

ואנחנו, אין אנו בדרגתם, איננו שומעים את ה' תדיר, טבועים אנו בעולם החומר העכור, המחשיך. אך האם איננו יכולים לזכות לשמוע מדי פעם את דבר ה'? האם

איננו יכולים להטות אוזן ולזכות לשמוע לרגע קל - ללא סרק וללא רבב - את דבר ה' בקרבנו?

ובכן, לדעתי יכולים גם יכולים אנחנו. לרגע קל, כשמזכך אדם דעתו, טובע בים של תורה ושל חסד, זוכה הוא לעמוד נקי מול עצמו, ומול ה-לוהים הנמצא בקרבו ולראות לרגע קל ברק זך של שרפי מעלה. כשמתרגש האדם מהבנה קלה בגמרא, איננו אלא אדם הזוכה להקביל פני שכינה, לסכות בצל עליון ולשמוע את דבר ה' לרגע קל. מיד חוזר הוא האדם לקרקע המציאות, איננו זך דיו להמשיך לראות את אותו ברק, אך זוכר הוא את הברק הזה, משתוקק אליו, מתגעגע, עד שיזכך עצמו שוב להקביל פני שכינה שוב, כפעם בפעם. כבר הרב קוק תיאר את חוויתו ה'נבואית':

ואקשיב ואשמע מתוך מעמקי נשמתי, מתוך רגשי לבבי, קול -דני קורא. ואחר חרדה גדולה, הככה ירדתי כי לנביא השקר אהיה, לאמר ד' שלחני ולא נגלה אלי דבר -דני. ואשמע קול נשמתי הומה, ספיחי נבואות הנה צומחות, ובני נביאים מתעוררים, רוח הנבואה הולך ושט בארץ.

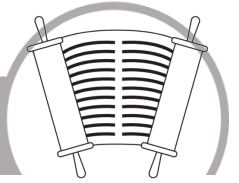
(שמונה קבצים ד, י"ז)

לא לשווא השמיט הרב הנזיר את תחילת הפסקה באורות הקודש. ודאי ידע שיתקוממו על הרב קוק אנשים שיאמרו כי שחצן הוא, נביא שקר. וייתכן שגם אני לא פעלתי בחכמה כאשר אמרתי דברים שאי אפשר לשמוע. ואמנם, אין זה מוריד מאמיתות הדברים. ודאי, אינני בדרגת קצה קרסוליו של הרב קוק, אך ודאי אין הוא מתאר חוויה של אדם יחיד בהיסטוריה, אלא השכיל הוא לתת לחווית האנושות ביטוי נשגב.

אינני יחזקאל. לא ראיתי מרכבה ולא חיות. ובכל זאת, זכיתי לרגע קל לראות 'מראות -לוהים'. בטוח אני שרבים מכם זכיתם לחוויה מעין זו. אני רק לא מפחד לקרוא לה בשמה. ראיתי 'מראות -לוהים'.

א"ר זירא אמר רב הונא: במצוה - עד שליש. מאי שליש? אילימא שליש ביתו, אלא מעתה, אי איתרמי ליה תלתא מצותא, ליתבי לכוליה ביתא? אלא אמר ר' זירא: בהידור מצוה - עד שליש במצוה. בעי רב אשי: שליש מלגיו או שליש מלבר? תיקו. במערבא אמרי משמיה דרבי זירא: עד שליש משלו, מכאן ואילך משל הקדוש ברוך הוא.

(בבא קמא ט, א)



קישור פסוקים ללימוד התורה

ולחפש פסוק אחד לקשר אליו, לאו דוקא פסוק שהופיע בשיעור.

כמובן שללמוד את ספרי תהילים ומשלי, ואת שאר התנ"ך בכללי, יכול מאוד לעזור בכך.

אני אתן הדגמה קצרה שחשבתי עליה. הרב אלישע העביר לפני כמה זמן שיחה בנושא "האם אדם יכול להשתנות". בקיצור נמרץ, המסקנה של הרב היתה שמכוח הנשמה, שהיא גבוהה ואידאלית, אפשר להשתנות גם במידות ובתכונות אופי (מי שלא היה, מומלץ לשמוע את השיעור הזה – אין ספק שהתמציתיות הזו לא מספקת כלל בשביל הבנת השיעור, אלא רק כסיכום של תזכורת)

לכן חשבתי על המשפט "וטהר ליבנו לעבדך באמת" כקשור לעניין, ובכך קישרתי לי אותו בראש. אחר כך יצא לי להיזכר שוב בשיעור של הרב אלישע בזכות השיר הזה. כך שמעבר לתועלת בהבנה, ובהתחברות אל הרעיונות בשיעור, יש כאן גם תועלת לזכרון¹.

דוגמא נוספת היא השיחה של הרב ישי בסעודה שלישית לפני כמה שבתות בנושא "לפעול עם ה'". הרב הזכיר שם את חלומות יוסף, ואיך שיוסף פועל במציאות אחרי שהוא יודע את החלום – הוא יודע מתוך החלום האלוקי, מתוך התכנון האלוקי, לפעול בעולם ולממש את הדברים, וכך הוא איננו פועל לבדו אלא עם ה'. בדרך מקרה, בגלל ששרנו אחר כך שיר המעלות, שמתי לב לפסוק "את שיבת ציון היינו כחולמים", שהשיחה של הרב ישי על חלומות נתנה לו פירוש שונה ומעניין.

בבתי המדרש של התנאים, היה סדר הלימוד שונה מעט מאשר בבית מדרשנו. בזמנים אלו, עדיין לא הייתה משנה מסודרת וערוכה לכל. כלומר, הדרך ללמוד את התורה על הסדר היתה ישירות מתוך התורה. כך אנו רואים שבנויים גם מדרשי ההלכה והאגדה – דורשים בהם פסוק אחר פסוק. מן הסתם היו גם עוסקים בדיני נזיקין, טומאה וטהרה בפני עצמם, ולא פשוט לומדים שוב ושוב את כל התורה על הסדר, אך בכל אופן – הלימוד היה קשור מאוד אל הפסוקים.

אם נשווה זאת למציאות הלימוד בתקופתנו, הרי שהבסיס העיקרי הוא לרוב הגמרא ומדי פעם, כחלק מהסוגיה, מעיינים גם בפסוקים. יש גם מי שמשקיע מזמנו ולפני שהוא נכנס למסכת או לעניין כלשהו, לומד קודם בעיון את הפסוקים העוסקים בדבר. כך הוא גם מבין יותר את כוונת התורה, והסוגיה מקבלת פנים נכונות. אך סוף סוף, בעקבות המיסוד של התורה שבע"פ והתרכזות הלימוד סביב המשנה והגמרא – הלימוד שלנו הרבה פחות קשור אל הפסוקים. לא במובן העקרוני – במיוחד בבית מדרשינו, אנו משתדלים ללמוד את הגמרא כשפסוקי התורה מנחים אותנו, ועקרונותיה הם המובילים אותנו. אלא דוקא במובן הטכני, הקישור של הפסוק אל הדין, נחלש מעט. כשאני רואה פסוק בתורה הוא מזכיר לי את הפשט שבו, וכמעט לא מזכיר לי דרשות הלכתיות ואגדתיות הנדרשות עליו.

חיזוק העניין הטכני הזה מסוגל לנסוך רובד מעניין מאוד ללימוד. אם הפסוקים מתקשרים לנו בטבעיות אל הדרשות שדרשנו עליהם בשיעור כללי כזה או אחר, בשיחה כללית של הרב אלישע או בכל שיעור אחר שלמדנו – פתאום כל קריאה בתורה תקבל משמעויות נוספות, תזכיר לנו שיעורים שלמדנו, ותהווה פתח לעיין ולחדש עוד על גביהם.

ההצעה שלי פשוטה: אני מציע לשבת דקה או שתיים אחרי כל שיעור שלומדים בישיבה, כדוגמת שיחה כללית, שיעור של הרב כלילי וכדומה, לחשוב על הרעיון הכללי של השיעור, או על חלק ממנו שהיה מעניין או אהוב במיוחד,

1. אמנם הדוגמא הזאת ספציפית איננה מדברת על עניין הפסוקים, אך את עצם הרעיון של קישור משפט לרעיון שמתחדש לנו, היא ממחישה טוב.



אדוניך כסף או זהב?". האחים טוענים שאין לחשוד בהם שגנבו את הגביע מיוסף, משום שאפילו את הכסף שהגיע אליהם שלא מרצונם הם דאגו להחזיר. אם נצדין (ה.ע.) – נבנה בצורה לוגית) את הטענות שלהם, הוא יראה כך:

הנחה א: האחים לא חטאו באי השבת אבידה.

הנחה ב: גניבה יותר חמורה מאי השבת אבידה.

מסקנה: האחים לא גנבו את הגביע של יוסף.

לכאורה האחים מציגים כאן טענות חזק ונכון, אך עלינו לשאול – האם הטענות הזו תקף? התשובה היא שלא. אפשר ללא כל בעיה לאמץ בחום את שתי ההנחות מבלי לאמץ את המסקנה. אפשר להסכים הן לעובדה המוצגת בהנחה א' והן להיררכיה המוצגת בהנחה ב', ועדיין לחלוק על המסקנה. לדוגמא, אפשר לומר שכל הסיפור הוא הצגה אחת גדולה: האחים קנו לעצמם שם נקי בכך שהחזירו את הכסף שהגיע אליהם בעל כורחם, ובכך פתחו לעצמם את האופציה לגנוב את הגביע ולצאת נקיים גם אם הם יתפסו.

שימו לב שהפרכה זו של הטענות לא מוותרת על הנחותיו אלא אך ורק על מסקנתו. כן הדבר לגבי כל טענות של קל וחומר: מניחים שקיימת היררכיה בין שני מקרים או דינים, מסיקים שפרט מסוים הקיים במקרה הקל צריך להיות קיים גם במקרה החמור, אך המסקנה איננה הכרחית אף אם היא מסתברת והגיונית.

יוצא אם כן שהקל וחומר איננו טענות לוגי תקף, ולכן לכאורה קיימת בו חולשה מסוימת. כעת נראה שדווקא חולשה זו מביאה לו יתרון ייחודי, המייחד את הלוגיקה התלמודית על פני הלוגיקה הכללית.

בחזרה ללוגיקה הכללית

נשוב ללוגיקה הכללית ונשאל את עצמנו שאלה: מדוע בטיעון לוגי תקף אנו מוכרחים לאמץ את המסקנה? כיצד נוצר הקסם הזה? התשובה הפשוטה היא שבעצם, המסקנה עצמה טמונה כבר בתוך ההנחות. אחרי אימוץ ההנחות לא הגענו למסקנה חדשה, אלא חשפנו מידע

טיעון הקל וחומר מוכר וידוע לכל מי שלומד גמרא. אפשר לומר שהוא נחשב לכלי ההיסק החזק ביותר במערכת הכלים איתה נדרשת התורה – י"ג מידות הדרש, והוא אף מכונה בשם "דין" (והלא דין הוא!). ננסה לעמוד מעט על טיבו של הקל וחומר ונראה שהוא פחות חזק מכפי שהוא נראה במבט ראשון, אך דווקא חולשתו היא עוצמתו. בהמשך נפתח מעט את הדברים למישור ההגותי.

לוגיקה כללית

הלוגיקה עוסקת בניתוח של הנחות יסוד ובמעבר מהן אל המסקנות. טענות לוגי תקף הינו טענות בו המסקנה נובעת בהכרח מהנחותיו, לדוגמא:

הנחה א: כל בני האדם הם בני תמותה.

הנחה ב: סוקרטס הוא בן אדם.

מסקנה: סוקרטס הוא בן תמותה.

זהו טענות לוגי תקף משום שכאשר מאמצים את שתי ההנחות שהובאו, מוכרחים לקבל את המסקנה. אין שום אפשרות לקבל את שתי ההנחות ובד בבד להתכחש למסקנה. אם נרצה לחלוק על המסקנה הסופית, יהיה עלינו לוותר על אחת מההנחות שהובילו אליה.

יש להדגיש שתקפותו של טענות לוגי לא קשורה לשאלה האם הוא תואם את מצב העניינים בעולם (אמיתי או שקרי), אלא אך ורק לשאלה האם הוא נובע בהכרח מההנחות שהנחנו. אם נניח שכל חלזון מנגן בסקסופון, ובנוסף נניח שהדף אותו אתם מחזיקים כעת הוא חלזון, הרי לנו המסקנה המוכרחת שהדף המדובר מנגן בסקסופון. זהו טענות לוגי תקף למהדרין, על אף מסקנתו השקרית והמשעשעת. הוא תקף משום שמסקנתו נובעת בהכרח מהנחותיו.

טיעון הקל וחומר

בבואנו לנתח את הקל וחומר, הדברים נראים מעט אחרת. לאחרונה קראנו את פרשת מקץ בה מובא טענות קל וחומר אותו טוענים האחים: "הן כסף אשר מצאנו בפי אמתחותינו השיבונו אליך מארץ כנען, ואיך נגנוב מבית

שהיה קיים מאז ומעולם בתוך ההנחות ובעצם לא התחדש לנו דבר. המסקנה היא ניסוח מחדש של ההנחות. כל הוכחה בעזרת טיעון לוגי תקף נופלת בהכרח בכשל של הנחת המבוקש, שכן אנו בעצם מניחים את המסקנה וממנה מגיעים למסקנה.

ידוע כי מאות המשפטים המוכרים לנו בגיאומטריה נגזרים כולם ממערכת אקסיומות מצומצמת וקטנה. הניתוח הלוגי עוזר לנו לחלץ מידע שלכאורה לא ידוע לנו בצורה ישירה, אך הוא כבר נמצא בידנו, כלומר בהנחותינו. זהו יתרונו-חסרונו של הטיעון הלוגי התקף. מצד אחד הוא הכרחי ולא מפריח השערות בעלמא, מסקנותיו הכרחיות מתוך הנחותיו. אך מאידך הוא ריק ולא מחדש לנו שום דבר, אלא רק חושף בפנינו את מה שידענו תמיד באופן מעורפל.

בטיעון קל וחומר המצב הוא בדיוק הפוך. המסקנה לא נגזרת בהכרח מההנחות, אך זוהי גופא הבשורה שלו – הוא מוסיף לנו מידע חדש שלא היה קיים לנו קודם, ועל כן לא נופל בהנחת המבוקש. מתוך הנחות שמכילות מידע מסוים, אנו מבצעים קפיצה אל מידע חדש שלא נמצא בתוך ההנחות. חוסר תקפותו של הטיעון היא הנותנת לנו את היכולת להגיע למידע חדש ולא רק לנתח ולנסח באופן חדש את המידע שכבר קיים בידנו. כאשר התלמוד משתמש בקל וחומר הוא ניצל מכשל הנחת המבוקש של טיעון לוגי תקף, ובכך מגיע אל מידע חדש שלא ידענו קודם ולא רק מנסח מחדש את הנחות היסוד שלו.

נציין בהזדמנות זו את הרב רבינוביץ זצ"ל שבפתיחה לעבודת הדוקטורט שלו, העוסקת בסטטיסטיקה והסתברות בתלמוד, מעלה את השאלה כיצד ניתן להשתמש בכלים סטטיסטיים לצורך הכרעות הלכתיות. הרי סטטיסטיקה לא יכולה לומר לנו בדיוק את האמת, אלא רק מציגה את התפלגות התוצאות אם יקרו הרבה מקרים. כיצד אפשר להכשיר חתיכת בשר שנמצאה ברחוב על סמך העובדה שיש רוב של חנויות כשרות בעיר? הרי יכול להיות שאותה חתיכה אכן הגיעה מאחת החנויות הלא כשרות. הרב מנתח שני כלים הלכתיים, בהם הקל וחומר, ומראה שחז"ל אכן השתמשו בכלים סבירים אך לא לוגיים טהורים כאשר נשאו ונתנו בהלכה, וממילא אין כל גריעותא בשימוש בכלים סטטיסטיים כאשר באים לפסוק הלכה.

האם לוגיקה כזאת קבילה?

אך כאן יש לשאול מה היא אותה הצדקה למעבר מההנחות אל המסקנה בטיעון הקל וחומר. הרי אם אין קשר הכרחי ביניהם, אפשר להניח הנחות אקראיות לחלוטין ומתן לקפוץ אל כל מסקנה שרק נרצה. נוכל להניח שאלכסון של ריבוע ארוך יותר מהצלע שלו, ומכאן להסיק שהלכה כרבא במחלוקותיו עם אביו חוץ מיע"ל קג"ם.

ברור שטיעון שכזה אנחנו נדחה על הסף, אך עלינו להבין במה הוא שונה מהותית מהטיעון של אחי יוסף או מכל טיעון אחר של קל וחומר שאנחנו כן מוכנים לקבל, הרי בסופו של דבר שני הטיעונים לא תקפים (לא נובעים בהכרח מההנחות).

כנראה שפשוט יש לנו את היכולת לדעת ולראות מה נחשב לסביר ומה פחות. מהי אותה יכולת ההבחנה? מה מצדיק אותה? דומני שההסברים מפסיקים כאן, שהרי הם חייבים להיפסק איפה שהוא. אולי זו הנקודה הראשונית שעליה אנחנו מסתמכים גם אם אין לנו אפשרות להצדיק אותה במילים, פשוט ברור לנו שככה נכון והגיוני (גם אם לא הכרחי). ולכן את הטיעון של אחי יוסף נשקול ברצינות ואל הטיעון של האלכסון לא נתייחס אפילו, על אף שאין ביניהם הבדל מהותי.

יש שיכנו זאת אינטואיציה, שכל ישר או הגיון שמעי, אך הסמנטיקה פחות חשובה לעניינו. היכולת הבסיסית להבחין בין נכון ללא נכון, בין סביר ללא סביר, בין מוסרי לאכזרי, נטועה בתוכנו ואין לנו את היכולת לתת לה הצדקה, אך ברור לנו שהיא נכונה ומשקפת באופן מסוים את האמת. מהנקודה הזאת כולם חייבים להתחיל. הרי גם מי שמשמש רק בטיעונים תקפים ומסיק מסקנות מוכרחות מתוך ההנחות, עליו לשאול את עצמו מדוע הוא הניח דווקא את אותן הנחות ולא הנחות אחרות. וכן מי שמטיל ספק באותה אינטואיציה בסיסית צריך לשאול את עצמו מדוע הוא לא מטיל ספק בהטלת הספק שלו.

ייתכן ונקודה זו באה לידי ביטוי בעניין נוסף. אצל המקובלים נהוג להבחין בין הדין לחסד. הדין מייצג את ההצדקה ואת שורת הדין, ואילו החסד פועל מחוץ לגבולות הדין. המקובלים אומרים שהדין שבדין הוא חסד,

ואולי הכוונה היא שההצדקה להצדקה היא בעצם חסד – מקורו אינו במישור ההצדקה הרגיל. אם נשאל את עצמנו מה ההצדקה ללוגיקה, ניתקל בבעיה שהרי לא נוכל לענות על שאלה זאת באמצעות לוגיקה, שהרי גם עליה נשאל שוב את אותה שאלה.

אין עונשים מן הדין

לסיום, נציע מתוך הדברים הסבר לכלל שאין עונשים מן הדין.

הגמרא במסכת מכות דורשת את הפסוק "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו" – כאשר זמם ולא כאשר עשה. כלומר, כאשר עדים משקרים ורוצים לגרום לבית הדין להעניש אדם חף מפשע, הם יקבלו את אותו עונש בעצמם כאשר הם ייחשפו. אך התורה אומרת שהם ייענשו אך ורק אם הם נחשפו לפני שהספיקו לבצע את זממם בחף מפשע. אם כבר בוצע העוול, הם לא יקבלו את העונש.

זהו דבר תמוה ביותר, שהרי אם על תכנון עוול שלא

הספיקו להוציא אל הפועל העדים נענשים, קל וחומר שכאשר הם הצליחו במזימתם אז יש להענישם. על כך הגמרא אומרת שאין עונשים מן הדין, כלומר לא מטילים עונש על אדם מכוח היסק של קל וחומר.

לאור הדברים שראינו הדברים פחות תמוהים, שכן היסק של קל וחומר הוא לא הכרחי. אין הכרח שעל מעשה חמור יותר יש לקבל את העונש המוטל על המעשה הקל יותר. אך עדיין יש קושי מסוים, שכן ראינו שאנו לא נדרשים לטיעון מוכרח כי אם לטיעון מסתבר והגיוני, ומדוע אם כן לא נעניש את העדים הזוממים לאחר שהצליחו במזימתם?

אפשר להציע שאמנם אנחנו מקבלים טיעונים לא תקפים כאשר מדובר בניתוח של הלכות ושל דינים שונים, אך כאשר מדובר במעשה בעל אופי שלילי, כהוצאה להורג, הלקאה וענישה כספית, אנחנו דורשים טענה חזקה יותר ולא מסתפקים בקל וחומר.



הגיע הזמן לקפסולות אמיתיות

להגשת מאחרים לעלון שבת זכור הרצוני או ההיתולי
מולחנים לפנות אלינו – עילי ואכיתר (ז)



חגגנו השבוע את חג האילנות
וכהכנה קהוט עשינו עם הלכות שונות
אך במקום לנטוע ולהקים מחנות
הכנו בבית מגשי פירות ומגדנות

בישיבה היינו שישה שבועות
ברב קו לא היו נסיעות
אחרי כ"כ הרבה זמן שאמותינו מתגעגעות
עכשיו אנו בבית עד להודעה חדשה, שעות ע"ג שעות

מזל טוב!

נפתלי (ה) ביקש מאליענה את ידה
היא אמרה, כן אין זו אגדה
עוד מעט תהיה הרקדה
ואת ברכותינו קחו לצידה

עלון שבת זכור מתקרב
ואיתו בפתח פורים אורב
כשאנו נרקוד בגרון חרב
הלהקה תשיר בקולה הערב

החותם — הכותב חרוזים באישון
יואב טנא — א. חידודי לשון

הסגר השלישי בשבוע הוארך
אבל אל יהי בליבכם מורך
להתרכז בזום זה לא מופרך
כל עוד שומעים והדיליי לא נשרך

להתחסן כל המדינה רצה
על סוף התקופה האפלה דצה
במסיכות ובמחיצות קצה
לכן בכתפה מחט ננעצה

הישיבה השיקה את מדברה ברכות
כל הכבוד לעוסקים במלאכה, המחזיקים במושכות
וכמובן לצוות מדברה על אמרות התורה הערוכות
ובהצלחה לכותבים של שבת על הכתיבה ועל המשימות
הכרוכות



עורכים ראשיים: עילי שאלתיאל, אביתר גילאי
עורכים לשוניים: אורי פלינט, שילה הרטוב, אביחי
משורר
עורך גרפי: איתן שור | שידוך: עילי שני, ישי שטיין
הפצה לחיילים: ישי נסים, בצלאל גורן