

ה ק ד מ ה

יסוד החוכמה ועיקר הדרך אשר לפנינו, הינו אמונת חכמים.
 המאמר הזה מהווה נסיון לאמץ את דרכו של המהר"ל מפראג בפירוש
 דברי חכמים, בפירוש המשנה. בכל מקום מצהיר המהר"ל שהחוכמה הפנימית
 אשר הוא מגלה בדברי חכמים באגדה, מתבססת על תבניות חשיבה שבהן הביעו
 כל החכמים חכמתם. המחקר שלי יוצא מן ההנחה שאפשר למצוא את אותן
 תבניות במשנה. דומני שהגישה הזאת ברוח הזמן. האסכולה השולטת
 בפילוסופיה וספרות היום, היא בדרך של ניתוח מבנים, בלעז: "Structural
 Analysis" אראה שגילוי מבנה המשנה יכול להעמיק הבנת תוכנה. וכדרישת
 הדור, הבנה מעמיקה תביא אותנו לשורשים. והם השורשים, היסודות, אשר
 עליהם עומד כל הבנין ושיאפשרו לנו בע"ה לשוב ולכנות את הבית.

המאמר מתחלק לחמישה חלקים. בחלק הראשון יבוא תאור של מבנה
 סוגית "אין בין". נראה שעיקר הסוגיה בנוי מעשר אימרות המתחלקות
 לזוגות, כאשר בכל זוג האימרה הראשונה קרובה לפרט והשניה לכלל. מזה
 יוצאים שני קבצים של חמש אימרות, שהם קובץ הפרט וקובץ הכלל. שלושת
 החלקים הבאים יפרשו את תוכן הקבצים: חלק ב', היבט הפרט, חלק ג' היבט
 הכלל וחלק ד' שילובם. נראה שהאימרות הנוטות לפרט מציגות דרך התפשטות
 החסד, והאימרות הנוטות לכלל, דרך התפשטות (או ליתר דיוק צמצום) הדין.
 כללות המבנה היא שלוב שתי המידות המגלה מידת הרחמים. בחלק החמישי
 נגלה את התבנית הנסתרת אשר לפיה הכל נסדר, ואציג את האפשרות שאנשי
 הכנסת הגדולה קבעו הלכות פורים לפי כללי החוכמה, אשר מתגלים כמבנה
 סוגיית "אין בין".

שלושת החלקים הפנימיים מהווים יחידה בפני עצמה ובה ימצאו פירוש
 המתבסס על סמיכות ההלכות כפי שהן מתארגנות על פי סידור המבנה הכולל.
 כבר נוכחתי לדעת במסכתות הלכתיות, שכדרך הפירוש הזה ניתן להגיע לבתי-
 אב של ההלכות ושורשיהן. תקוותי שאחרים יאמצו את השיטה ויצליחו להתעמק
 בסוגיות אחרות במשנה.

1. הקדמה
2. חלק א': המשנה מפרשת את עצמה - המבנה הגלוי
3. חלק ב': היבט הפרט
4. חלק ג': היבט הכלל
5. חלק ד': ההיבט מבפנים
6. חלק ה': המבנה הנסתר

בחלק החמישי אני חוזר לביתוח המבנה אשר התחלתי בו בחלק הראשון.
מי שרוצה לקבל תמונה כוללת של השלכות המבנה בלי להתעמק ב"דרשנות",
כולל לדלג על שלושת החלקים המרכזיים ולקרוא את החלק החמישי מיד אחרי
החלק הראשון *

מסכת מגילה פרק א'.

אין בין אדר הראשון לאדר השני, אלא קריאת המגילה ומתנות
לאביונים.

אין בין יום-טוב לשבת אלא אוכל-נפש בלבד.

אין בין שבת ליום הכיפורים אלא שזה זדונו בידי אדם וזה זדונו
בכרת.

אין בין המדר הנראה מחברו, למדר ממנו מאכל אלא דריסת הרגל
וכלים שאין עושין כהן אוכל נפש.

אין בין נדרים לנדבות אלא שהנדרים חייב באחריותן ונדבות אינו
חייב באחריותן.

אין בין זה הרואה שתי ראיות לרואה שלוש, אלא קרבן.

אין בין מצורע מסגר מוחלט אלא פריעה ופרימה.

אין בין טהור מתוך הסגר לטהור מתוך החלט אלא תגלחת וצפרים.

אין בין ספרים לתפילין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון
ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית וכו'.

אין בין כהן משוח בשמן המשחה למרבה בגדים, אלא פר הבא על כל
המצוות.

אין בין כהן משמש לכהן שעבר אלא פר יום הכפורים ועשירית האיפה.

אין בין במה גדולה לבמה קטנה אלא פסחים וכו'.

אין בין שילה לירושלים אלא שבשילה אוכלים קדשים קלים ומעשר-שני
בכל הרואה, ובירושלים לפנים מן החומה וכו'.

הערת המערכת:

מחמת אורכו של המאמר ובהסכמת המחבר נפרסם כאן את החלק הראשון
והחמישי ובחברת הבאה את שלושת החלקים האחרים.

חלק א': המשנה מפרשת את עצמה - המבנה הגלוי

מקובל לראות בסוגיית "אין בין" בפרק הראשון של מסכת מגילה
"הלכות שונות המתחילות בלשון אין בין" (קהתי) כלומר, אין קשר בין
ההלכות האלה ובין הלכות קריאת המגילה. רבי אסף אותן והצמיד אותן
להלכה "אין בין אדר" וכו', בגלל דמיון הנוסחה בלבד. אין בין כל
המפרשים המוכרים המפרש סדר האימרות או הופעתן כאן. נראה לי לשער
השערות למה המפרשים לא מתייחסים לנקודה הזאת:

1. הם לא חשבו שיש כאן דבר יוצא דופן שצריך לפרש. לדעתם, אחד
הכללים אשר לפיהם רבי סדר את המשנה הוא דמיון הנוסח.
2. הם חשבו שיש כאן מה לפרש אבל לא עלה בידן לפרשו.
3. קיים קשר של שתיקה. גדולי המפרשים הבינו היטב סדר האימרות.
והם חשבו שמוטב לא לגלות אותו.

אראה שההשערה השלישית, היא הסבירה ביותר. שיש כאן חוכמה פנימית
שנהגו גדולי הדורות לא לגלות בכתב. בצדק ישאל אדם: הלא זה חטא
הגאון לבוא להגיד שאתה מגלה דברים שגדולי הדורות החליטו לא לגלות?
ואני שואל: הלא זו גאון גדולה יותר שאומר שמצאתי דבר, שחכמים
אמיתיים לא מצאו? היתכן שהחוכמה שרבי הטמין במשנה מתגלית עכשיו
לראשונה?

בפרק הראשון של מסכת מגילה עוסקות המשניות הראשונות בקשר בין
זמן ומקום בקריאת המגילה, המגילה נקראת בחמישה תאריכים אפשריים,
בשלושה סוגים של מקומות: כפר, עיר, וכרך מוקף חומה. גם עיון שטחי
באימרות "אין בין" יגלה שהן כלולות מאותם יסודות: זמן ומקום.
ראשון הדברים ש"הצמדו" למשנה, "אין בין יום-טוב לשבת" עוסק בזמן.
והאחרון "אין בין שילה לירושלים" עוסק במקום. בזה אנחנו רואים את
הסימן הראשון של קשר רעיוני אפשרי בין עניני המשנה גרידא ובין "אין
בין". בין היסודות של זמן ומקום יש אימרות שיכולות להתפרש כעוסקות
בחלקים שונים של האדם:

1. נפש, נדרים.
2. גוף, מצרע.
3. מעשים: כהן.

ובכן נראה אולי הנמשך מן העליונים - הגלגל, זמן - עד התחתונים

- האדמה. החזון הזה המצוי בסדר אימרות "אין בין", לא רק מאחד אותן ומקשר אותן לשטף המשנה, אלא גם מהווה היסוד הפילוסופי - מטה-פיסי לחג פורים בכלל והמגילה בפרט. האלוהות לא בזכרת במגילה, כי האדם המצוי בעולם השפל גם מגיע עד העליונים. האלוהות מצויה עם האדם.

רבינו הקדוש ביקש להבהיר את היסודות האלה היטב ומעבר לכל ספק. לכן הוא בנה כאן מבנה כה מורכב, ויחד עם זה כה שקוף, שאין כל קושי להבין אותו, אף על פי שאפשר להתעלם ממנו לגמרי: כדי לראות חזון רבינו הקדוש אשר נמשך מן הנביאים, חזון האדם הגדול, דרושה אמונת חכמים. צריך להאמין שיש חוכמה אמיתית ועמוקה בדבריהם ולא רק "הלכות שונות". כי החכמה הנעלמת נמצאת בסדר הדברים, ואמונת חכמים מניעה את הדורש סדר דבריהם.

כדי להקל על הקורא את היופי אשר בסוגיית "אין בין", הדפסתי אותה לפי חלוקתו של רבי. כידוע, החלוקה למשניות אינה שייכת לרבי. במקום שרצה לחלק את הפרקים ליחידות קטנות יותר, הוא השתמש בכלים ספרותיים, כלים שאינם חצוניים לטקסט עצמו. הנוסחה: "אין בין אלא", היא בעיקרה כלי לחלוקה ברורה, וזאת חוכמת-סופרים על שתי פנים. זה חוכמת הסופר במציאת הכלים הנכונים, וזה גם חוכמת סופרים בקורא, הסופר את החלקים. ויסלחו לי חכמים אם גיליתי סוד. אני וכל דורי בשוגג, כי אין מורה שילמד אותנו היתר ואיסור.

רוב המאמרות בסוגיה מובאות בזוגות: "אין בין יום-טוב לשבת", אין בין שבת ליום הכפורים". לכל זוג יש מבנה משותף המצביע על תחום רעיוני. בשלב זה אני רוצה להציג את המבנה הכולל. לכן אני לא אכנס לביתוח התחומים, לשפר את ההגדרות. אסתפק להציע אותם, רק ככלי-עזר לקורא, לארגן את המבנה לעצמו.*

* אחד הכללים שמצאתי במשנה הוא: המשנה מפרשת את עצמה על פי המבנה שלה. ברשימה לפנינו לא ידעתי אם לכלול את האימרה הראשונה בתוך הרשימה או לא. נכון שיש בה הנוסחה "אין בין... אלא", אבל היא עוסקת בעניני פורים. המאפיין את כלל יתר האימרות, הוא שאין להן כל קשר לפורים. מכאן סברו רבים שהיתה בידו של רבי הלכה בעניני פורים מנוסחת "אין בין... אלא", ולכן הוא הוסיף את הדברים האחרים אשר הגיעו אליו באותה נוסחה. אבל לא פחות סביר הוא שכל שלוש עשרה האימרות הן מכלול או מבנה אחד. האימרה הראשונה מפרשת את עצמה - אם לכלול אותה ברשימה או לא, אם סופרים אותה, יש

זוג	אימרות	מבנה משותף	תחום רעיוני
א	2	3	שבת
ב	4	5	נדריים
	6		
ג	7	8	צרעת
	9		
ד	10	11	כהן גדול - פרים
ה	12	13	מזבחות
			מקום, קביעות
			גוף האדם
			זמן, גלגל, רצון ה'
			רצון האדם, נפש, דבור

יש תפקיד חשוב ליוצא מן הכלל. שתי האימרות הבודדות, 6, 9, משמשות מפתח לפתח את המבנה. הן מעידות שיש כאן מעשה סופר מובהק ולא "הלכות שונות". ראשית, הן מחלקות את התבנית לחלקים שווים (2 - 5, 10 - 13) מסביב נקודה מרכזית (7, 8). וכאן יש רמז ברור שאין להפריד בין המבנה ובין התוכן. תוכן הזוג המרכזי אשר מובדל ומודגש על ידי האימרות הבודדות הוא מצרע, היוצא מן הכלל להיות מובדל מחבריו. הצורה הולמת את התוכן.

שני העדים מעידים גם על הזוגות. לכל זוג יש דבר דומה לזוגיותו של שני העדים. הדבר המודגש במבנה, שכל עד מעיד לבד, מצוי בכל זוג. אף על פי שזיהינו מבנה משותף בזוגות, עלינו גם לבחון את יחודיותו של כל אחד מבני הזוג בפרט. זאת העדות אשר בתוכן האימרות הבודדות.

שתי האימרות הבודדות שונות מאד מאד, עד שבאמר שהן שונות בתכלית השווי. הראשונה מדברת על חוויה שהיא מן הפרטיות ביותר של הפרט. השניה מדברת על דברים כלליים חיצוניים, תפילין מזוזה, ולשון

ברשימה שלוש-עשרה אימרות, ואם לא שתיים-עשרה. אם נתעברה השנה, י"ב בה שלושה עשר חודשים ואם לא שנים עשר. האימרה הראשונה נוקטת בשתי האפשרויות, שקוראים באדר ראשון ויום באדר שני. יש לקרוא את הסוגיה גם "חסר", כמו שנה רגילה בת ימינו עשר חודשים, וגם "מלא" כשנה מעוברת בת שלושה-עשר חודשים. זאת אומרת שאפשר וצריך למצוא את המשמעות של סוגיית אין בין ביטוי אופנים: קריאה ראשונה שלפיה יש מבנה בנוי משנים עשר חלקים המתחיל מ"אין ויין יום טוב", וקריאה שניה המתחילה מאדר. המאמר הזה יעסוק ויקרא ויבא ראשונה המתיחסת רק לאימרות אשר לא קשורות לסדרים.

בכלל. העדות אשר בתוכן האימרות הבודדות נמצאת באכונה הזאת בין פרט וכלל. אותה האכונה קיימת בכל אחד מן הזוגות ובאותו סדר כמו שמצאנו בבודדות, הדבר הראשון מתיחס לפרט והשני לכלל. כך:

פרט: 2 4 7 10 12
כלל: 3 5 8 11 13

ניתוח "הפרטיות הכלליות" בכל זוג, שייך לגוף המאמר הזה. אציג אותן כאן בקיצור כדי שיהיה לקורא תמונה כללית.

זוג	מצד הפרט	מצד הכלל
א	אוכל נפש	דינים: בידי אדם, כרת
ב	דריסת רגל	אחריות - הוצאה אל הפועל
ג	יוצא מן המחנה	בכנס למחנה, מצטרף לכלל
ד	קרבן הפרט	קרבן הכלל
ה	קרבנות פרטיים	כלל הקרבנות

מצאנו שיש חמש אימרות בסוגית "אין בין" ושכל זוג נבחן בשלוש בחינות: הצד הפרטי, הצד הכללי והמכנה המשותף. מצאנו גם שרבי סיפק את המפתחות לגילוי המכנה המורכב הסמוי הזה, בתוך שטף המשנה עצמה, דהיינו, שני העדים המתגלים בתוך הבנין. מעשה סופר מופלג ועדות שהמשנה מפרשת את עצמה.

ראינו שיש חמישה זוגות של אימרות ולכל זוג תחום משלו. ראינו גם שבתוך כל זוג האימרה הראשונה נוטה לצד הפרט והאימרה השנייה לצד הכלל. מזה מתחלקים הזוגות לשני קבצים של חמש אימרות, קובץ הפרט (2,4,7,10,12) וקובץ הכלל (3,5,8,11,13). על מנת לבחון כוונתו של רבי בסדר הדברים, נבדוק בנפרד את הצד הפרטי אשר בקובץ הראשון והצד הכללי אשר בקובץ השני. אבל אעיר קודם מספר הערות לגבי עצם השיטה.

אני מחפש משמעות בסדר. ידוע לנו מן הדף הראשון של התלמוד שקיים במשנה מישור משמעות נוסף לזה הגלוי בפשט ההלכות. "מלתא אגב אורחיה קא משמע לן". המשנה באה להודיע לנו דבר נוסף אגב הפשט. ואפילו אם אין זה תופס לגבי כל המשנה, לפחות יש לנו יסוד לחפש משמעות בסוגית "אין

בין". כבר ראינו שיש מבנה מורכב סמוי בשטף האימרות, קשה להניח שהמבנה הזה נבנה ללא כל תכלית. יש אומרים שכל העולם נברא ללא תכלית. אבל אנחנו תלמידי משה רבינו ע"ה גורסים אחרת. וזאת הנקודה אשר במרכז עניין המגילה. יש אפשרות לראות את כל המתרחש במגילת-אסתר כקומדיה של משגים. אין כל אזכור לרכונו של עולם במגילה. אבל תלמידי מרע"ה מוצאים במגילה דווקא בטוי לאלוהות הנסתרת אשר בעולם הזה. סדר האימרות בסוגית "אין בין" מגלה מישור של פנימיות נסתרת בתוך המשנה. וכאן הזיקה האמיתית בין מסכת מגילה ובין חסוגיה הזאת. עמוק עמוק כתוך המבנה שזיהינו מצויים כללי ההנהגה, הדרך אשר לפיה רצון הבורא מוצא ביטוי במציאות של זמן ומקום. הכללים האלה מאפשרים פירוש נאות למגילה, וזאת עדות הגמרא: אחרי למוד ענייני "אין בין", הגמרא יוצאת מגדרה לפרש את המגילה פסוק בפסוק.

וגם אם לא נגיע לעומק הדברים ולהכנה אמיתית של ההנהגה, לפחות נוכל לציין את ראשי הפרקים. יחד עם זאת נלמד להעריך חכמת הסופר האלוף רבינו הקדוש, כי מעל ומעבר לכל, מתבררת תבונתו כמורה-דרך ואומנותו כסופר, חכם מושלם ומורה-דרך לכל עם ישראל. מאז מרע"ה לא נמצאת חוכמה וגדולה במקום אחד, אלא במשנתו של רבי. עוצמתה של חסוגיה שאנו בודקים נובעת מהרכבה מושלמת של מישורים שונים של משמעות אחד על השני. מבחינת הצורה יש כאן מעין עיגול משולש יצירת ספר היצירה, יצירה שיש בה יסוד החיים. צורתה בשינוי מתמיד. הבט זה ואינה. הסתכלנו באוסף אקראי של אימרות שלא היה ביניהן לא כלום אלא הנוסחה "אין בין אלא", וראינו מבנה מורכב פרי סופר, ומיד שראינו את ההיבט של זוגות, נמשכנו לראות את ההיבטים של פרט וכלל. יחד עם זאת מתגלה יסוד של תהליך:

1. הגלגל או רצון ה'.
2. נפש או רצון האדם.
3. גוף האדם.
4. עבודה.
5. מזבח*.

* הערת המערכת:

בחלק ב' של המאמר מוסר המחבר את חמשת החלקים הללו ונותן לחלקים 4-5 שמות: 4 - עבודה-מעשה; 5 - מזבח-מציאות.

ניכר שיש הגיון לסדר התחומים הרעיוניים של חזוגות. כל שלב מוצא ביטוי בשלב הבא אחריו. רצון ה' מוצא ביטוי בנפש האדם אשר נברא בצלם. הנפש מתבטאת דרך הגוף וביטוי לגוף הוא העבודה. והעבודה עצמה באה לביטוי במקום העבודה, המזבח. יש כאן השתלשלות רעיונית מן העליונים - רצון ה' אל התחתונים, מזבח אדמה. וכמה שזה דבר מופלג ונהדר, אין זה אלא תחילת התגלות תוכן הסוגיה. בדיקת דקדוקי צורת המבנה מגלת דקדוקי השתלת רצון ה'.

רק שהדרך כל כך רחוקה מאיתנו, ראיתי צורך להקדים את הדברים האלה לעצם הפירוש. אנחנו רגילים לגלוי בהרחבה. מה שסופר רוצה להגיד יותר, עליו לכתוב מאמר יותר ארוך ויותר מפורט. אבל זה בדיוק ההיפך מדרך המשנה. יש בה גלוי בצמצום. מה שאנחנו נצליח לדקדק יותר בכל פרטי המשנה, נמצא השקפה יותר כללית. זה יסוד הבחנה של חיות שנראית במשנה. הגוף מורכב מאין סוף תאים, וכל תא מהמון ורבבות חלקים חיים עד הד.נ.א.י. עצמו. ובתת חלקי הגוף הקטנים ביותר, הד.נ.א.י, אנחנו מוצאים את כללות הגוף כולו! האבחנה הראשונה שלנו מתבססת על תכונות של פרט וכלל שלפיהם אנו מצליחים לנתח את הגוף לתת-גופים. אבל בסופן של הבחנות אלה להתעלם בהגדרות יותר מדויקות אשר יתגלו. בסוף שלבי הניתוח השונים נגיע ל"ד.נ.א." של הסוגיה, תוכנית מופשטת לחלוטין, שלפיה מורכבת כל אימרה בפרט, ועשר האימרות בכלל!

חלק ה': המבנה הנסתר

כל אימרה של "אין בין" בנויה מארבעה יסודות. שלושה מהם מופיעים במשנה; הרביעי מחויב על ידי הגיון המשנה:

חסד

שבת

יום-טוב

אוכל-נפש

יום-טוב, שבת ואוכל-נפש מופיעים במשנה. אוכל-נפש מציג הבדל בין יום-טוב ושבת. הוא גם מחייב את היסוד הרביעי, הכלל שמאחד את יום-טוב ושבת. (אם לא היה להם דבר משותף, לא היה מתקבל על הדעת לציין את השוני). בזוג הראשון רבי עזר לנו להגדיר את שני היסודות

החסרים, החלק הרביעי של האימרה הראשונה ושניה.

הנה בזוג הראשון יש חלק משותף לשתי האימרות: שבת.

יום-טוב שבת / שבת יום-הכיפורים

שבת כאילו מצטמצמת ומשאירה את יום-טוב ויום-הכיפורים להציג את המיוחד בכל אימרה. דהיינו, לשבת עצמה יש היבטים של יום-טוב ויום-דין. כזכור, בין שתי האימרות של כל זוג, הראשונה נוטה לפרט או לחדד, והשניה לכלל או דין. כאן אנחנו לומדים שאם בתוך כל אימרה נפרדת, המושג הראשון נוטה לחדד והשני לדין. שבת נמצאת לשמאלו של יום-טוב כי דינה חמורים מאלה של יום-טוב. היא נמצאת לימינו של יום-הכיפורים כי דינה קלים, נוטים יותר לחדד, מאלה של יום-הכיפורים. אין להתפלא שהדברים כה מסודרים. הרי רבי אמר לנו שהחכם אומר "ראשון ראשון ואחרון אחרון", וזה הכלל בכל אימרה ואימרה, חסד ודין, חסד ראשון, ודין שני. לכן כאשר אנו בודקים את ארבעת המושגים המושוים בזוג, מתגלה תהליך מחסד אל דין. וכאשר הדברים כתובים על השורה אחת, כמו שראינו ביום-טוב שבת, שבת יום-הכיפורים, התהליך מתבטא גם מימין אל שמאל. זה יתברר עוד כאשר נבדוק את תבנית הזוג.

רבי הכריח אותנו לזהות את היסודות הכוללים. בזוג הראשון הן טוב ודין. ולא נרחיק לומר שבעצם הוא מורה על המקובל עלינו במונחים "חסד ודין". הטוב או החסד בא לידי ביטוי באוכל-נפש, והדין בעושה: "... בידי אדם... בכרת".

יש לנו עכשיו שמונה יסודות בזוג, ארבעה מכל אימרה. אבל עוד לא ציינו יסוד שיביע את כלל הזוג, המשותף לשתי האימרות. בזוג הראשון זה צריך להביע את המשותף ליום-טוב, שבת ויום-הכיפורים. בראשית דברי כאשר הצגתי רשימה של "תחום רעיוני" לזוגות, ציינתי לזוג הראשון "זמן, גלגל, רצון ה'". כל אלה יכולים להתאים כאשר אנחנו בודקים את הדברים האמורים בפירוש במשנה כגון "שבת". אבל כאשר זיהינו את שני הכללים "חסד" ו"דין", נראה לי שמן ההכרח שהכלל המאחד אותם יהיה "רצון ה'". כל מושג פחות מזה כגון "גלגל", יכניס יסוד של עבודה-זרה. מצאנו עכשיו שלושה יסודות של תבנית ה"אין בין הנסתר". הכלל, רצון ה' ושני היסודות שהוא מאחד, חסד ודין. היסוד הרביעי שחסר לנו, הוא ימו "אכל-נפש", הדבר שמלמד על השוני בין חסד ודין. גם המושג הזה די מחויב.

כבר ראינו שפעולת החסד, מה שמוציא אותו אל הפועל, הוא שכר, אוכל-נפש. ופעולת הדין היא עונש "כרת". "אין בין שכר ועונש אלא רצון האדם". מה שהאדם רוצה בו, זה שכר, ומה שבא בגד רצונו, זה עונש. החלק הרביעי בתבנית "אין בין הנסתר" הוא "רצון האדם".

רצון ה'

חסד דין

רצון האדם

המסר הנסתר הוא: באותה הדרך שאוכל-נפש מוציא אל הפועל החסד הנבחן ביום-טוב ושבח, רצון האדם מוציא אל הפועל רצון ה' הנבחן בחסד ודין. זה הטפח המתגלה. ניכר כאן שהיציאה אל הפועל של הנסתר "רצון האדם", הוא עצמו הכלל של הזוג השני! זה יסוד ההשתלשלות. כל תחום מחמישה התחומים שמצאנו (למעשה רק ארבעת התחומים) מהווה היציאה אל הפועל של התחום אשר לפניו. בלשון המקובלים זה נקרא "השתלשלות העולמות". אין זה אלא היציאה אל הפועל של רצון ה'. הינו התבנית המשלבת את הנגלה והנסתר בכל זוג וזוג:

א 1
רצון-ה'

ב 2 3
חסד דין

ג 4 5 6 7
יום-טוב שבת שבת יום-הכיפורים

ד 8 9
אוכל-נפש זדון - עונש

ה 10
רצון-האדם

בתבנית עשרה חלקים. שישה מהם שייכים למשנה $4 = 9$. ארבעה (1,2,3,10) שייכים לנסתר המתגלה על גבי צורת המשנה. החלק האחרון (10) ישמש החלק הראשון (1) בתבנית הבאה. יש לתבנית שתי בחינות של כיוון: 1. מעלה ומטה, 2. ימין ושמאל. בבחינה הראשונה רואים תנועה של "התגלות" או יציאה אל הפועל מלמעלה למטה. בבחינה השנייה כפי שכבר ראינו, יש תנועה מימין אל שמאל מחסד אל דין, זאת אומרת שיש לתבנית התכונות של מערכת צירים קרטסיאנית.

+

חסד - דין

דין

-

אבל יש שוני חשוב ביותר בין תבנית החוכמה ובין מערכת צירים קרטסיאנית. בתבנית שלנו יש שלבים מוגדרים, "אבני שיש טהור". מערכת הצירים מציגה שטף: כאשר אתה בא למקום אבני שיש טהור, אל תאמר "מים, מים". חמשת השלבים המוגדרים א = ה, הם אבני הבנין, הד.נ.א. כל חמשת הזוגות בנויים לפי התכונות של חמשת השלבים האלה.

שני השלבים הראשונים (א,ב) מהווים הפנימיות הנסתרת, כמו שני הזוגות הראשונים. בשלב הראשון מצוי "כלל הכללים" (א). זה הזוג הראשון המציג "רצון-ה'". בשלב השני (ב) נמצאים שני הכללים הפרטיים של שתי האימרות, שהם "נפשות" האימרות. וזה התחום של הזוג השני, "נפש" או "רצון האדם". בשלב השלישי (ג) אנחנו רואים את גופי האימרות. הזוג השלישי הציג גוף. בשלב (ד) מצויות פעולות הנפשות, הדבר המוציא אל הפועל מה שנסתר בנפש. בזוגות זה היה "מעשה". השלב החמישי (ה) מהווה יציאת אל הפועל לכללות הנסתר (א). בזוגות זהינו את זה כמציאות, כללות ההתגלות. אוחו כלל של השתלשלות על כל פרטיו, שמצאנו בעולם הגדול של הזוגות, וצוי גם ההגיון הפנימי של כל זוג וזוג - העולם

הקטן. תכלית של סוגיית "אין בין" היא להוציא אל הפועל תורת הנסתר. נשאר לנו כאן רק לתת שמות לבפשות, חלקים (2,3) בארבע התבניות הנשארות. כללי הכללים, חלק (1) בכל תבנית, הם התחומים שמצאנו בזוגות.

רצון-ה'		רצון-אדם	
חסד	דין	רצון לקבל	רצון לתת
שולט	גוף	נשלוט	נשלט
פרטי	מעשה	כללי	מציאות
זמן	מקום		

זמן דרך התגלות רצון הבורא בבריאה. כמובן השמות הם רק אומדנות. נשאר לנו לבדוק את קשרי סוגיית "אין בין" להלכות קריאת המגילה אשר מצויות באותו פרק. ניתן לעשות את זה על מספר מישורים. בראשית דברינו, הזכרנו שהלכות הפרק עוסקות ביחס בין זמן חמישה ימים - ומקום: כפר, עיר, מוקף חומה, והערנו שבאופן שיטחי ניתן לראות את האלמנטים של זמן ומקום כמסגרת לסוגיית "אין בין". האימרות הראשונות עוסקות בזמן "יום-טוב שבת" והאחרונות במקום "שילה ירושלים". ורמזנו שבין הגלגל - זמן - בשמים ובין מזבח אדמה על הארץ, נמשך האדם בשלוש בחינותיו: נפש, גוף ומעשים. וכל הפירוט של המושגים האלה וקישוריהם שמצאנו, מצדיקים את הנטיה שראינו על פני הדברים. וכן מצאנו חזון האדם הגדול המגשר בין העליונים ובין התחתונים, מרצון ה' בראש, עז המציאות בזמן ומקום. וזה דרך אחת לקשור את ענייני ההלכות לענייני "אין בין". יש דרך אחרת, שהיא נרמזת גם בתלמוד. ראינו בפנימיות של סוגיית "אין בין" פירוט דרכי ההנהגה. ראינו שהבורא נבחן גם כמצוי וגם כנבדל, אע"פ שהבורא אינו מצוי, כביכול, כמגילת אסתר, לימוד ודיו' ההנהגה אשר מתבררים בפנימיות סוגיית "אין בין", מאפשר לימוד "מגילת

אסתר" כ"גלוי הנסתר". דרכי ההנהגה הנסתרות באוסף אימרות שאין קשר ביניהן אלא הניסוח "אין בין... אלא" הן הן דרכי ההנהגה הנסתרות בעולם כולו ובמגילת אסתר בפרט. התלמוד מרמז לזה כי אחרי סיום לימוד ענייני "אין בין", שזה לכל דבר סיום לימוד המשנה, התלמוד מתחיל לפרש את המגילה פסוק פסוק מן ההתחלה. כאילו שלימוד הנסתר ב"אין בין" מאפשר לימוד הנסתר במגילה. גם הקשר הזה בין "אין בין" ובין כללות הפרק במשנה, כמו שהוא אמיתי, אינו מלווה בדיוק המופלא שלמדנו לצפון מן המשנה.

אם כן, אציג קשר שלישי, החוליה השלישית בחוט המשולש, שכן מדקדק בהלכות אשר במשנה. רק שהדרך כל כך רחוקה מכל דבר המצוי גם בגמרא וגם במפרשי המשנה, שאני מתירא מלהציג אותה. אם הראיתי חידוש בביתוח ענייני סוגיית "אין בין", והצגתי גדולתו של רבנו הקדוש בעריכת המשנה והכנסת מישורים רבים של משמעות בסדר הדברים, לא חרגתי מדרכי קודמי, הרי המשנה בסדרת ע"י אדם וזה גדולתו הראויה לגילוי והערכה. וכל עוד שהמחקר מוגבל להכנת דרכה של המשנה לא נשקפת סכנה. אבל כאשר נפנה למהות הדינים עצמם בפרטיהם, נסתכן בנפשנו. כי שגיאת תלמוד עולה בדיון. אבל אני מעיד שכל מה שאמור אינו אלא גישושים פרטיים. אין כל סמכות הלכתית או מחשבתית העומדת אחרי הדברים האלה. רק השכל הטהור עצמו.

אני מבקש להציג כאן את האפשרות שמצאנו, אלמנטים יסודיים ביוחור בתורה שבעל-פה. היסודות אשר לפיהם אנשי כנסת הגדולה קבעו הלכות לדורות. ההשערה הזאת מתעוררת כאשר נבחן פרטי הלכות חמשת ימי קריאת המגילה, "כיצד", כפי שהם משתקפים במשניות הראשונות של הפרק, כנגד פרטי תכונות חמשת הזוגות אשר ב"אין בין".

התאריכים האפשריים לקריאת המגילה:

כפרים	עירות	כרך
11	אדר	
12		
13		
14		
15		

 * * * * *
 * ווקלאות לעומת מסחר בעולמם של חכמים *
 * בתקופת המשנה והתלמוד *
 * מאת: זאב ספראי *
 * * * * *

ה ק ד מ ה

במאמר זה בכוונתי לברר מה היתה התוכנית הכלכלית אותה הציעו חז"ל ולה הטיפו, בתקופת המשנה והתלמוד. בהמשך הדיון אנסה גם לחוות דעה באשר למשמעות הקונקרטית של הדברים. מכל מקום זהו דיון תיאורטי בהשקפת עולמם של חז"ל.

חכמים התייחסו לבעיות כלכליות משני היבטים. האחד דתי-מחשבתי והשני כלכלי-מעשי. ניתן למצוא בדברי חכמים משפטים ורעיונות המבוססים ומשקפים את עולמם הדתי, אך ניתן למצוא גם עצות טובות המבוססות על בסיסו הכלכלי של הדובר. מדרך הטבע במאמר זה מעוניינים אנו בעיקר בדעות מהסוג הראשון, אך ההבחנה בין שני הסוגים היא קשה ביותר, ונעסוק בכך בהמשך דברינו.

הבעיה העומדת בנושא בדיון זה קרובה, במידת-מה לבעיה המוכרת יותר של היחס בין "תורה-ועבודה". אך דמיון זה הוא חיצוני ומטעה. שאלת היחס בין תורה ועבודה מורכבת למעשה משלוש בעיות:

1. עדיפות המלאכה וחיי-מעשה על פני בטלה.
2. האם העבודה וחיי המעשה ("מלאכה") בלשון חכמים) היא ערך ומצווה כשלעצמה? או שמא זו פעולה נחוצה ותו לא? אם כן, וזו הדעה במובאת ברוב המקורות אזי:
3. כיצד יש להתיחס להתנגשות הנובעת מהצורך לעסוק בתורה ובמלאכה, וכיצד יכלכל אדם את מעשיו כך שיוכל למלא שתי מצוות אלו בזמנו

בכפר אני רואה ביטוי לפרטיות אשר מצאנו באימרות הראשונות בזוגות. הכפר אינו מוגדר כלל, הוא יכול להתפשט על שטח יותר גדול מכרך. במוקף חומה אני מוצא ביטוי לצד הכללי, מידת הדין. המתלווה בהגדרה מדוייקת, במקום: על ידי חומה; ובזמן: מימי יהושע בן נון. בעיירה יש מידת ביניים כמידת הרחמים. היא מוגדרת למחצה, מקום שיש בו עשרה בטלנים. אבל הבטלנים יכולים לעזוב את העיירה ולהפוך אותה לכפר.

חמשת התאריכים האפשריים לקריאת המגילה, הם כחמשת הזוגות עצמם. לכל אחד יש אופי מיוחד שלו אשר נקבע על ידי מידת הפנימיות וחיצוניותו, או חסד ודין. ראינו שהזוג הראשון כולו פנימיות או חסד. גם מידת הזיון נכנס לפנים משורת הדין, הקב"ה ויותר על כרת כאשר בית הדין מוציא אל הפועל מלקות. בהלכה, ה-11 שייך לכפר בלבד. אין כל אפשרות אלא לאנשי הכפר לקרוא את המגילה בתאריך זה.

בקצה השני ראינו שענין הזוג החמישי הוא המציאות המוגדרת ומוגבלת שכולה דין וחיצוניות, כמו-כן שייך היום החמישי לקריאת המגילה כולו לעיר מוקפת. חומה מימי יהושע בן נון. בזוג הרביעי ראינו "ביטוי חיצוני לפנימיות", ביצוע הדין הלכה למעשה - הזוג הרביעי מציג "המעשה" וזה עיקר ההלכה. ויש רק ליום הרביעי אפשרויות לאנשי שלוש המקומות לקרוא את המגילה.

אני חוזר ואומר ומדגיש, שאין בזה אלא גישוש. הדרך כה חדשה ומהפכנית שעוד אין לנו הכלים הנחוצים למדוד עד היכן אפשר להמשיך. אבל יתכן שיש כאן דרך לגלות את פנימיות התורה שבעל-פה בפנימיות המשנה. ועל ידי כך נזכה לתקן את הכלים ולבנות את בית המקדש בקרוב בימינו. כן יהיה רצון.

1. חלק ב': היבט הפרט
2. חלק ג': היבט הכלל
3. חלק ד': ההיבט מבפנים

(* הערת המערכת

ההקדמה וחלקים א' ו ה'
 פורסמו בחוברת "ביכורים" ב'.

חלק ב': היבט הפרט

נבדוק עכשיו את חמש האימרות הפרטיות (2,4,7,10,12) שהן האימרות הראשונות מכל זוג. תכלית החקירה הזאת היא לדייק בהבנת המושג "פרטי" המשותף לכולן. נתחיל מן הסוף, כי שם הדברים גלויים יותר ונחזור לפי הסדר עד העניין הראשון, יום-טוב. אחרי שנשיג לפי יכולתנו הרעיון המרכזי בפרטיות, נבדוק את התהליך, או השתלשלות, שהזכרנו, ונסה לשחזר את דעתו של רבנו הקדוש בנוגע להשגחה פרטית.

באימרה האחרונה בקובץ הפרט (12) נתפסנו לעניין של במה קטנה כמציגה את הפרטיות, אבל אין זה אלא אחיזת עיניים. אין הבמה עצמה יכולה להביע את הפרטיות. נכון שהבמה הקטנה היא פרטית לגמרי, ובמה גדולה אינה פרטית - מותר להקריב קרבנות חובה על במה גדולה. המשותף להם הוא שאין לא לזה ולא לזה מציאות בעולם, אחרי ירושלים אין היתר. כל הבמות, קטנות כגדולות, מיועדות לפרק זמן מסויים בהיסטוריה. וזו היבט הפרטיות אשר בהן, פרטיות הזמן המוגבלת לעומת קדושת ירושלים תכלית מוגבלת בזמן. לבמות יש מציאות פרטית, זמן מסוים מוגבל לקיומן.

חוץ מהיותו אדם אחד, אין לכהן-גדול כל היבט של פרט במה שהוא כהן גדול. שמן המשחה ושמונת הבגדים באים להכליט אותו כיצוגי, אדם כללי. יש לו חוק אישות לגבי נשואיו השייכים לו בלבד. אין הוא יכול לשמש "פרט" בהשואת פרט וכלל, בקבלת הכהונה הגדולה הוא צריך למעשה להקריב פרטיותו. זה הצד הפרטי אשר באימרה - פרטיות נעלמת. בוודאי הפר הבא על כל המצוות הוא קרבן פרטי לעומת פר יום הכפורים. אבל זה קרבן הנובע מטעות של הכהן הגדול בהוראה שהוצאה אל הפועל בשוגג. דהיינו, אין זה מעצם תפקידו לטעות! כאן יש היבט של פרטיות אבל אפילו כאן הודגש במצווה עצמה שקרבנו הוא קרבן דומה לקרבן כללי - פר. כפרתו היא ביטול פרטיותו. לכן נצטרך לומר שההיבט הפרטי באימרה הזאת הוא ביטול הפרטיות האישית.

המצרע (7) בין מחלט ובין מסגר, צריך לצאת מן המחנה. הוא נעשה פרט גמור בהיותו מבודד לגמרי מן הכלל. המדר הנאה (4) נמצא בבדידות דומה לזאת של המצרע אלא שהוא נמצא בתוך המחנה. מרצונו הוא נעשה פרט כלתי תלוי בזולת - ממדר הנאה. ובסוף באימרה (2) יש ביטוי לאחזי הפרטי, האמיתי היחיד, המניע את הגלגל לפי רצונו. יחד עם זאת באותה

ברור מן הניתוח שאין המונח "פרט" משקף בדיוק את המשותף לחמש האימרות הראשונות. למעשה ביטול הפרטיות של הכהן הגדול מוכח שהמושג "פרט" אינו מספיק מדויק. למדר הנאה, למצער ולכהן גדול יש מימד לכל אחד של שוני או בידוד מן הזולת. כנראה המושג המשותף הוא "נבדל". גם הרגע הכלתי חוזר בזמן, יתואר כנבדל. כמובן, באימרה הראשונה המרמזת לגורם הראשון המשפיע אוכל-נפש, נבדל משמש מונח ידוע לבחנת הבורא כמעל הבריאה, דהיינו "TRANSCENDENT".

חמש האימרות "הנבדלות" מתארות תהליך של העלם האלוהות מן העולם, עד שהוא נעשה נבדל לגמרי. בפרטיות הגמורה של המאורע הנבדלת בזמן ומקום, אשר מצאנו בכמות, יש לפרט קיום שאינו מציג כל תלות בבורא. המציאות החולפת עומדת בניגוד גמור למציאות הנצחית של הבורא. התהליך שמצאנו יתואר כהתעצמות המציאות, או פרישת הבורא מן הבריאה. אנסה עכשיו לשחזר דעתו של רבנו הקדוש באלוהות הנבדלת, כפי שמתפרש בתהליך הטמון בחמש האימרות.

האלוהות נבחנת כגורם הראשון אשר עומד על, או מאחורי, מחזוריות הגלגל. יש בעולם כוחות שאינם בשליטת האדם. יש הקוראים להם "טבע". באימרה הראשונה הם "יום-טוב ושבת", ההיבטים של מחזוריות המעידים על כוח אחד המסדר את הכוכבים כמשמרותיהם, והאדם תלוי לגמרי בכוח הזה כשביל פרנסתו "אוכל-נפש". בסובב הגלגל הארץ נותנת פרותיה. בזה נבחנה האלוהות היטיב, כ"נותן לחם כל בשר כי לעולם חסדו". דהיינו, האלוהות משביע חסד והאדם מקבל. אין בזה שום אזכור לפרטיות האדם. אנחנו מדויקים ומברכים "לכל בשר". ניכר כאן עצם החיות בלבד בלי כל צד של אישיות המקבל. בזה האדם אינו אלא "בעל חיים".

באימרה השניה "המדר הנאה", אנחנו רואים התעוררות העצמאות. האדם רוכש לעצמו מידה של עצמאות על ידי ניתוק תלותו בזולת. זה מעיד על התפשטות החסד. יש לאדם אישיות נבדלת מחברו. אבל בתמורה לקניית המעמד של "נפש נבדלת" משלם האדם בדחיקת המצאות הבורא. "נותן לחם לכל בשר" נעשה "משביע לכל חי רצון". באימרה הראשונה לא היה הפרש בין רצון ה' ורצון האדם, היה "אוכל-נפש בלבד". אבל באימרה השניה יש כבר "כלים שאין עושים בהם אוכל-נפש". דהיינו, יש לאדם רצון יותר גדול

מרצונו להתפרנס. הוא רוצה גם להיות נבדל, להיות "אנוכי". ועצם אמירת המילה הזאת מרחקת את האדם מן היחיד ששמו "אנוכי".

באימרה השלישית "מצרע" החסד הולך ומתפשט. בחסדו הגדול הבורא נתן לנפש הנבדלת כותונת עוד. גוף האדם מבדיל בינו ובין הזולת לגמרי. הגוף מבטיח לנפש את האנוכיות. בזה דייק רבנו הקדוש מאד מאד בבחירת המצרע לייצג כחינת הגוף. המצרע נעשה נבדל לגמרי. הוא צריך לצאת מן המחנה - מחמת גופו. בזה גם פרשנו את "דריסת הרגל" באימרה הקודמת. מה שהמדר הנאה היה מנוע דריסת הרגל מרצון, המצרע מנוע מהכרח. הרצון מתגשם בגוף, אבל כנגד החסד הגדול במתן כותונת עור, סולק האדם מן הגן. הגופניות מביאה טומאה, הרחקת הנפש מן הקדושה.

המודעות למרחק הגדול שנוצר בין האדם לבורא, מעוררת כאדם רצון להתקרב לקדושה. הסמלים של הרחקת המצרע "פריעה ופרימה" הופכים לסמלי התקרבותו של הכהן הגדול "... שמן המשחה ומרבה כגדים". בעבודת הבורא, החסד מתפשט עד מעשי האדם. האדם עובד את האדמה ומקבל פרנסתו מבעל מלאכתו. הבורא מצוי עם האדם במעשיו. הוא מוציא לחם מן הארץ והאדם כליו. האדם הוא הכלי להמשך חסדי ה' בעולם. אבל כאשר פועל רצונו הפרטי הוא מתחייב ב"פר הכא על כל המצוות". עבודת ה' מוכרת כעבודתו כאשר ניכר בה רצונו של מעלה ולא רצונו הפרטי של האדם. עבודת ה' גם מאפשרת לאדם להתקרב עד עשית רצון הבורא, וגם להתרחק עד עשית רצונו הפרטי כנגד רצון הבורא.

כדי לעשות רצון הבורא כרצונו, האדם הפרטי צריך לבטל רצונו, דהיינו להתקרב אותו על במה. הבמה עצמה הינה ביטוי לרצון האדם להתקרב לנצחי, אבל הבמה, כאדם עצמו, אינה אלא מציאות חולפת. אין לאדם הפרטי כל חיבור של הכרח לנצחי. בשלב האחרון של התפשטות החסד, הוקנתה המציאות לבריאה, המציאות של השתנות מתמדת. האלוהות, הנצחי, הסתלקה לגמרי. הקרבת רצונו הפרטי לפני רצון הבורא, הביאה דווקא לביטול אבחנת הבורא כאחר. ההגיון מחייב שהאדם העושה רצון הבורא כרצונו, הוא האלוהים בתחתונים. האלוהות הסתלקה לגמרי ונעשית מצויה לגמרי. כאשר האדם מבחין במציאות כזולת, כנגד רצונו, יש שלושה אספקטים לעולם: האדם, המציאות כנגד, והאלוהים למעלה. אבל כאשר לא נבחן בעולם "אחרות", דהיינו שאין בעולם אלא ביטוי לרצונו, יש אחד גמור בין שלוש החינות, ואין שום זכר לדברים האלה במשנה. מי שירצה

יכול לומר שזו דרשה רחוקה מאד מתוכן ההלכות. אבל מי שיעקוב אחרי התהליך ההגיוני הכמוס, ימצא שזאת המסקנה המחוייבת. יש לאדם אחריות גמורה לפעול בעולם להמשיך הבריאה. זה תכלית החסד, לתת לאדם מציאות עצמית בלתי תלויה באלוהות המצויה מחוץ לבריאה "TRANSCENDENT". האוויר מצוי והשם נבדל.

יש להדגיש שהגישה של רבנו הקדוש לצד הזה של התגלות, או ליתר הדיוק, העלמות ה', היא שלילית. היא מתבססת על טעויות "פר הבא על ה' המצווה", ופרישה מן הצבור "מצרע" "מדר הנאה". כנראה התקופה שבה היו צורך במימד של השגחה פרטית פגה בבנין בית המקדש בירושלים, שאחריה לא היה היתר. המעמד של ההיבט הפרטי מודגש היטב בבחירת "זב" כמפתח, לעומת "יפת יפת" אשר מפתח לכלל.

חמש האימרות כאילו מתלבשות אחת בתוך הבאה אחריה.

נצייר את זה כך:



רבי לא הסתפק ברמזים בתוכן האימרות ללמד שכוונתו כציור הזה. ניתוח מדויק של אופן חיבור האימרות מגלה שהבחנתה של השתלשלות מחוייבת על ידי חוכמת סופר.

2, א	יום-טוב	שבת
ב	אוכל-נפש	
4, א	מדר הנאה	מאכל
ב	כלי אוכל-נפש	דריסת הרגל
7, א	מצרע מסגר	מחלט
ב	פריעה	פריעה
10, א	כהן משוח	מרכה בגדים
ב	פר הבא על כל המצוות	
12, א	במה גדולה	במה קטנה
	פסחים	

חלקתי כל אימרה לשני חלקים א', ב'. בחלק א' נמצאים שני הדברים שהתנא רוצה להשוות. בחלק ב' נמצא הדבר אשר מבחין בין שני הדברים בחלק א'. קריאה בעיון מגלה שהמבחין באימרה הראשונה, אוכל-נפש, הופך להיות חלק מן הנבחן. באימרה השניה, המדר מאכל. בחלק ב' של האימרה השניה, "דריסת הרגל" יעשה מושג מרכזי בחלק א' של האימרה השלישית, כי המאחד את המצרע המחלט והמסגר הוא שאין להם "דריסת רגל" במחנה. פריעה ופריעה, הביטויים החיצוניים לבידוד המצרע, הופכים לסמלים חיצוניים לכהונה - שמן המשחה ובגדי כהן. הקרבן הפרטי "פר הבא על כל המצוות" נעשה הנושא בבמות. ולסגור את המעגל, פסחים מופיעים באימרות הראשונה "יום-טוב", וכזה מצאנו את הטכניקה, חכמת הסופר, שרבי ניצל בבנין הבית שבו מצוי תהליך היציאה אל הפועל של הבריאה.

חלק ג': היבט הכלל

נבחון כאן את ההיבט של כלל שמצאנו באימרה השניה בכל אחד מחמשת חזויות. כמו בחלק הקודם על היבט הפרט, נראה שתפישתנו הראשונה אינה אלא אומדנה. "כלל" לא משקף בדיוק מה שמשותף לחמש האימרות. שוב נתחיל בחיבור מן הסוף, מן הדברים היותר גלויים. כאשר נגמור את הניתוח, ננסה לשחזר דרך חשיבתו של רבנו הקדוש המשתמעת מסדר הדברים.

באימרה החמישית בצד הכלל (13) ישנם שני מקומות כללים: שילה

וירושלים. בשניהם היה מזבח של כלל העם. משניהם קדושתה של ירושלים יותר גדולה כי אין לה גבול בזמן. יחד עם זאת לכאורה יש לשילה מידה יותר גדולה של קדושה כי קדושתה מתפשטת החוצה. שם אכלו קדשים קלים "בכל הרואה", בכל מקום שממנו ראו את שילה. בירושלים אכלו אותם רק בתוך חומת העיר. מכאן אנחנו יכולים ללמוד שמבחינת הכלל, מה שיותר מוגדר יותר חשוב. החיסרון של שילה היה חוסר הגדרה ברורה - הקדושה התפשטה, ולכן הותרו הבמות אחריה. בירושלים הקדושה קבלה גבול והגדרה.

האימרה הרביעית מצד הכלל (11) עוסקת במצב שישנם שני כהנים גדולים, משמש ועבר. "כהן גדול שאירע בו פסול ומינו אחר תחתיו, הראשון קרוי משמש, והשני עבר" (ברטנורה), לשניהם תופסות החומרות בחוקי אישות אשר שייכים לכהן הגדול "שניהם מצווים על הבתולה ומזהרים על האלמנה". שניהם לובשים שמונה כגדים. שניהם נושאים בתואר "כהן גדול". אבל רק אחד יכול להקריב את פר יום הכפורים. כל מה שנוגע לכהן גדול כאדם סובל רבוי. אבל מה ששיך לכלל הכהנים אינו סובל רבוי. מהיבט הכלל הדבר המודגש כאן הוא שאחדות הכלל הוא יחודו.

האימרה האמצעית (8) עוסקת בהבדל בין שני אנשים החוזרים למחנה אחרי תקופת בדוד. אין קושי לזהות את ההיבט הכללי של הצטרפות הפרט לכלל.

באימרה השניה (5) מוזכרים רק דברים ששייכים לפרט בפני עצמו, נדרים ונדבות. אין כל אזכור לציבור. אבל על רקע בן זוגו "המדר הנאה", נראה צד של פתיחות לכלל, לעומת הבידוד של המדר, אפילו שאין כאן מגע עם הכלל, יש מידה של יציאה אל הפועל במינוי הנדבה ואחריותו לנדר.

באימרה הראשונה בקובץ (3) נבחנת הכלליות במישור הדין. דינים נמסרים לכלל, בין שזה הציבור "בידי אדם" ובין שזה הכלל הגדול, בידי "שמים" "בכרת". בבחינת הדין הכלל היותר גדול הוא האדם. כאשר בית-הדין מעגיש, הנענש נפטר בכרת.

נתקלנו בקשיים רבים בנסיון להבהיר התכונה של "כלל" בחמש האימרות **השניות**. הצטרפנו לומר דברים שנוגדים לשכל הפשוט, כמו שבית-הדין יותר כללי מאשר רבונו של עולם. אותו הקושי, או אי הגיון נמצא בכולן. בכל אימרה יש דוגמא של פחות, זה יותר. בית-הדין פחות מן הבורא, אבל דין הבורא כרת, נדחה על ידי דינו של אדם. הנדר פחות מדויק מאשר הנדבה,

אבל האחריות יותר גדולה. המצדע מצטרף לכלל על ידי צנעוט גורו: תגלחת. הכהונה הגדולה סובלת רבוי אבל קרבנס של הרבה כהנים אינו סובל רבוי. קדושת ירושלים יותר מצומצמת מקדושת שילה. הכלל הנצוי בכלם הוא התעצמות על ידי צמצום. זאת המידה הנחוצה לכלל, הצמצום המתבטא בדין, המגביל ומגדיר חופש הפרט. כמובן, בהשקפתו של רבי המרחיב של "דין" יותר גדול מאשר המצוי בבית-דין. זה הצד השני של ההשגחה האלוהית אשר נליצבת כנגד החסד שנוצאנו מצד הפרט. בחסד מה שיותר רחב, יותר מתפשט, מראה חסד יותר גדול. בדין מה שיותר מדויק, יותר מוגבל, מציג יותר טוב מידת הדין. נראה עכשיו שחמש האימרות השניות מציגות תהליך של התגלות רצון ה' על ידי צמצום. ראינו בהשגחה הפרטית, מידת החסד, בטוי לאלוהות הנבדלת או "TRANSCENDENT". בהשגחה הכללית, מידת הדין, נראה כיטוי לאלוהות המצויה "IMMANENT". גם המידות הפוכות וגם התהליכים. בהשגחה הפרטית התחלנו בחיבור של יניקה "אוכל-נפש", וגמרנו באדם בלתי תלוי. בהשגחה הכללית, מידת-הדין, נתחיל בדיון שהוא האדם הקרוי אלוהים, ונגמור בבית המקדש, קדש-קדשים, אבן השתיה שממנה התפשט כל העולם.

בהלכה המוזכרת באימרה הראשונה (3) האלוהים מוותר לבית-דין. כאשר בית הדין מוציא את עונשו אל הפועל הדין של כרת מתבטל. אף על פי שזה וויתור גדול מאד, אין לו כל זכר בעולם הזה. אנחנו לא יכולים להבחין בחיות שבית הדין מקנה לנענש על ידי העונש. מידת האלוהות נעלמת. אין לבת-קול כל מעמד בבית-דין. היא גם לא נחוצה, כי יש לבית דין עצמו כוח להחיות את המת. אבל אין כוח זה מיוחד ליהודים ולא נחוצה השקפה אלוהית לראות אותו. על זה אמרו, "הוי מתפלל בשלומה של מלכות, שאלמלא מוראה איש את רעהו חיים בלעו". סמכות הדין מאפשרת חיים.

אין כוחו של בית-הדין יפה להקנות חיים על ידי פסיקתו אלא על ידי הוצאת הדין אל הפועל. המלקות עצמן מוציאות את המזיד מכרת ולא פסק הדין. אבל בתחום היותר מצומצם, נפשו של אדם המתבטאת בנדרים ונדבות, החיות באה עם הפסק-הדין עצמו, החלטה שהוא גומר בנפשו. המשותף לנדרים ונדבות אינו הקרבן. למעשה רק הנדבה קרבן "הר זו". הנדר אינו אלא פעולה נפשית בלבד "הרי עלי", המשותף להם הוא הדיבור "הרי". וזה הדיבור המוציא את הנפש מכרת אל החיים כמו מלקות בית-דין.

וכוח הדבר היותר מצומצם יותר גדול. הוויכוח נחיות מיד ועושה פעולה מידית. הנדבה יוצאת מבעלותו ברגע שהוא אומר "הרי זו". אבל בית דין זקוק לאמצעי, מלקות, להוציא את החוטא מרשות הבורא בכרת, אל רשות עצמו. גם מרחב הפעולה של הנפש יותר גדול מזה של בית-דין. כוחו של הבית יפה להענש את החוטא ולהושיב את המחלוקת בין שכנים. אבל אין לו כל כוח יוזם כדוגמת נדרים. הנפש שואפת לפעול בזולתה, הקרבן, אבל כאן גם היא זקוקה לאמצעי להוציא אל הפועל דינה. בכל דבר שיסודו בדיבור, כנדבה, כוחה של הנפש יפה. אבל כאשר האדם מתחייב בנפשו כנוסח הנדר "הרי עלי", כוחה של הנפש מתעלם ובמקומו בא האמצעי, הגוף. כגון העלם הבורא בהותרו לבית דין, מתעלמת הנפש בגוף. אבל כושר פעולתה גדילה על ידי צמצום זה. הנדבה המיועדת על ידי הדיבור יכולה למות לפני הקרבתה. ואז לא יהיה לנפש קרבן. אבל כאשר הנפש מוותרת על כוחה לפעול ישירות וסומכת על הגוף "עלי", סיכוייה להקריב קרבן גדלים.

כאשר יוצא הדין והוקנו לנפש החוטאת חיים, גמר בית הדין תפקידו ומתעלם. כאשר הנפש נכנסת לגוף ומקנה לו חיים גם היא מתעלמת. תכלית הדין לצאת אל הפועל על ידי מלקות. תכלית הנפש לצאת אל הפועל על ידי הגוף. כביסת הנפש לגוף מוצאת ביטוי במשנה על ידי כביסת המצרע הטהר אל הממחנה. הנפש יצאה מבידודה בעולם הנפשות ונכנסה לגוף. בזה היא מוציאה את הגוף מכרת, מבידוד מחוץ למחנה.

המצרע נחשב למת. גם הוא מטמא באוהל. כאשר חוזרת בו נפשו, הוא דומה לנולד. הנפש שהולידה אותו חייבת בדבר דומה לקרבן היולדת, צמורים. הגוף שמקבל את הנפש חייב להפסיק להיות גולם ולקבל על עצמו צמצום הדין, תגלחת. צמצום הגוף נותן ביטוי לשליטת הנפש על הגוף.

יש כמה דמיונות בין הצפורים של המצרע ובין שעירי יום הכפורים. צפור אחד משתלח, והשני נשחט על מנת להשתמש בדמיו. דם השעיר מועיל ויחזור ויחוקדש, דם הצפור כטיהור הגוף. עולה מזה ועוד הקבלות, שהגוף נשחט ויחוקדש, והנפש לכהן, כאשר הגוף מוותר על גופניותו מתגלה בעולם הטהור הטהור. אבל פעולת הכהן הגדול אינה נגמרת בלבישת שמונת הבגדים וישיבת הנפש אינה מסתיימת בהשתלטות על הגוף, היא רק נעלמת בתוכו כגור הכהן הגדול בקודש הקודשים.

כאשר הנפש מנדבת את הגוף, פעולתה נגמרת בגוף, אבל כאשר האדם

מנדב, הוא מתחייב לפעולה שאינה מוגבלת בגוף. לכן אין הפעולה המיועדת לטובת האדם עצמו, מוציאה אותו אל הפועל. האדם יכול למות, אם הוא לא הוציא את הנדר אל הפועל, אחריותו עליו. באופן כללי, כל עוד שאדם דואג לטובתו הפרטית, לא תעשה נפשו רושם בעולם. מה שהוא עושה לעצמו יכול למלא צורכי הגוף. בזה אין הבדל בין גוף שיש בו נפש, וגולם שהוא בחזקת מת - הרשעים הנקראים מתים בחייהם, פעולת הנפש מתגלית בצמיון. כאשר אדם עושה דבר בשביל הזולת בלי תמורה, מתגלה פעולת הנפש. גורו, טובתו, מצטמצמים ונעלמים ונשארת הפעולה עצמה. לא שמונת הבגדים ולא עצם השם כהן-הגדול מוציאים את הכהונה אל הפועל, אלא פר יום הכפורים ועשירית תאיפה. הוד הנפש אינו בהידור הגוף אלא כפעולה הנעשית למו הזולת, אבל גם מה שהוא עושה בשביל זולתו יכול להתפרש כעשייה גם לטובתו הפרטית. אותו הזולת יכול פעם להחזיר לו טובה. המציאות האמיתית של הנפש תתגלה בגוף הציבור, בשליחות הציבור. העיסוק בצרכי ציבור מקנה לאדם עולם הבא, מציאות שהיא מעל לפרטיות המוגבלת. זה הוד הכהן, שימוש הציבור. שני כהנים יכולים ללבוש שמונה בגדים, אבל רק אחת יכול לעבור עבודת הכהן הגדול.

פנימיות האדם מתגלה בצמצום. הוויכוח על טובתו למען השליחות הציבורית מגלה פנימיות האדם בפועל. זה הדבר שהוא התחייב בנפשו באומרו "הרי עלי". הרי עלי לוותר על שלי כדי להגשים את נפשי. אבל סופו של דבר, פר יום הכפורים נקרב רק פעם בשנה. כל פעולה נפרדת של העוסק בצרכי ציבור נגמרת בביצועו. המציאות הגמורה נקנית על ידי תקון הכלים, תקון המוסדות הציבוריים והחברתיים. בנין בית המקדש בירושליו הכנים לעולם מידה של קדושה נצחית. וזה הצמצום הסופי, כאשר העם פועל פעולתו בשביל זולתו. תקון הכלים, הוא תקון היכולת של הציבור לפעול כגוף אחד. חזון הנביאים, תקון החברה, ובנין בית המקדש הם דבר אחד. בצד הפרט ראינו תהליך של העלם ההשגחה האלוהית והופעת האדם הבלתי תלוי. בצד הכלל ראינו תהליך הפוך, העלם הרצון הפרטי והתגלות הקדושה הניצחית. ציירנו את התהליך הפרטי כהתפשטות השפע האלוהי, חסד. התהליך המקבל בצד הכלל יצויר כצמצום הדרגתי.

חסד	ו'ין
נפש	נפש
גוף	גוף
מעשה	מעשה
מציאות	מציאות

מצד החסד התחלנו בקדושה וגמרנו כחול. מצד הדין התחלנו בזדונות וגמרנו בבית המקדש. מידת החסד הולידה את מידת הדין. בהסתלקות מידת הדין מתגלה פנימיות העולם, בית המקדש. כאבות: אברהם מציג מידת החסד, יצחק מידת הדין ויעקב המידה האמצעית, הפנימיות "הקול קול יעקב". ישראל מהווה פנימיות העולם, שילוב מידת החסד ומידת הדין. כדי לשלב את ביתוח הכלל וניתוח הפרט, עלינו להכבס לפנימיות סוגיית "אין בין".

הטכניקה להבטחת ההשתלשלות הרעיונית מצד הכלל, זהה לזאת שציינו בסוף ניתוח התיבט הפרטי. לא נאריך כאן לציינה, נסתפק ברישום הדברים, בצורה של נבחן ומבחן כמו שעשינו שם.

3	א	שבת	יום הכפורים
	ב	זדונו	
5	א	נדריים	נדבות
	ב	אחריות	
8	א	טהור	מהחלט
	ב	תגלחת	צפורים
11	א	כהן משמש	שעבר
	ה	פר יום הכפורים	
13	א	שילה	ירושלים
	ה	כל הרואה	לפנים מן החומה

חלק ד': התיבט מבפנים

כל הפירוש הארץ הזה אינו אלא דקדוקים, ביחס בין צורה ותוכן. ומופלא הוא שהניתוח הביא אותנו לזהות שתי מידות, מידת החסד ומידת הדין המצטמצם, אשר הן עצמן משקפות התכונות של תוכן וצורה. שילובן יביא אותנו לכללות הבריאה, מידת הרחמים.

הדבר המובהק ביותר בהשתלבות הצורה והתוכן בסוגיית "אין בין", הוא מרכזיותו של גוף האדם. זה הזוג המרכזי, השלישי. הוא מובלט על ידי שתי האימרות הבודדות (8-9) המופיעות לפני ואחרי הזוג השלישי (7-8). אין ספק שגופו ניצב במרכז עולמו של כל אחד. הוא מחלק את חווית הפרט לשני סוגים: החוויה הפנימית, והחוויה החיצונית. הגוף עצמו שייך לשתי החוויות ומתווך ביניהן. במבנה "אין בין", שני הזוגות הראשונים (2-5) מתייחסים לחוויה הפנים-נפשית, ושני הזוגות האחרונים (10-13) מתייחסים לחוויה החיצונית. גוף האדם היינו הכפורת המפרדת.

הסימטריה הצורתית משתקפת בסימטריה רעיונית. הזוג החמישי מציג כללות החוויה החיצונית, המציאות. הזוג הראשון מציג כללות החוויה הפנים-נפשית, עולם התפשטה הגמורה העל-אנושית. בזוג השני מוצגת הפנימיות הפרטית, הנפש. בזוג הרביעי נמצא הצד החיצוני של הזוג השני, המעשה הפרטי. הגוף הנמצא באמצע, הזוג השלישי, הוא הכלי שעל ידו הכוח המופשט המצוי בפנים, יוצא אל המציאות בפועל.

שתי המידות שמצאנו, חסד-דין, מתיחסות גם הן לבחינות של פנים וחוץ. הדין הוא החיצונית, הגבול, המוגדר. החסד, הוא הפנימיות, המתפשטת, הבלתי מוגבלת. הגוף המצוי בין שתי המידות, צריך לשמור על האיזון ביניהן. כאשר החסד מתגבר על הדין, יהיו לגוף "חיים פרטים" שלו כביכול, כדוגמת המצורע. הצרעת מהווה התפשטות החסד על הגוף עד כדי לבדוד את הגוף מן הנפש, הבא לביטוי בסלוקו אל חוץ המחנה, ובפרעה, שהיא התגברות הגוף על הנפש. מצד שני, כאשר מתגבר מידת הדין, האדם יקריב את עצמו למן הכלל. המשך קיום הפרט צריך להיות בין שתי הקצוות, בשמירת האיזון בין שתי המידות.

הזוג השני עוסק כנדריים ונדבות, השלכות הפנימיות על החיצונית. כאן מידת החסד גוברת על מידת הדין, ובעיקר מתייחסים הדברים למישור

הפנימי. יש ביטוי כחיצוניות הנדרים ונדבות, אבל אין צורך בהם להמשך קיום העולם, הם בפירוש לפנים משורת הדין, חסד. אבל הביטוח למידת החסד. המדר הנאה. כן נחוץ לקיום אישיות הפרט. אם הוא תלוי לגמרי בזולת, לא תהיה לו הגדרה עצמית. הוא לא ידע להבחין בין "שלי" ובין "שלך" וכסוף לא יוכל לומר "אני". וזה יסוד הנפש, אמירת "אני". לכן הוא זקוק למידה של עצמאות אשר מוצג במדר הנאה.

הזוג הרביעי, להבדיל מן השני, עוסק בקורבנות חובה. מידת הדין מתגברת על מידת החסד. יש כאן השלכות החיצוניות על הפנימיות. כאן מידת החסד נבחנת כפרטיות-יתר ומחייב כופר הבא על כל המצוות. מידת הדין. הוא הנחוץ. פר יום כפורים. החסד מחייב רק בפנימיות הדין עצמו: המעשה, הקרכת הקרבן, יותר חשוב מן הכהן-גדול. וכאן מצאנו יסוד הסימטריה הרעיונית בין הזוג השני והרביעי. בזוג השני המעשה חשוב רק כביטוח לפנימיות העושה. בזוג הרביעי העושה חשוב רק כפנימיות המעשה. המעשה דורש מי שיעשה אותו, מי שיקריב את הפר ואת אישיותו. הוא עצמו לא מציג כל פנימיות פרטית שלו. לעומת זאת בזוג השני, המעשה אינו נחוץ כלל, אלא לתת ביטוי לפנימיות המדר.

בזוג הראשון יש לנו רק פנימיות, חסד. אפילו מידת הדין נכנסת לפנים משורת הדין לגמרי, ומלקות בית דין פוטרת מכרת. למעשה אין כאן אלא אוכל-נפש. גם המאפיין את מידת הדין הוא הקנאת החיים. הדין קיים כדי שלא יוצר מצב של "איש את רעהו חיים בלעו". כנגד הזוג הראשון, הזוג החמישי עוסק בחיצוניות הגמורה, מידת הדין. החסד התפשט עד שלא נשאר בעולם כל אזכור לתלות הנברא בבורא. למציאות הפרטים הנפרדים הוקנתה ישות, הכל נסדר לפי חוק ודין. הפנימיות יצאה אל הפועל והתעצמה בירושלים, בית המקדש, קודש קודשים, אבן השתייה. והאבן היא יעקב.

בציור עכשיו שילוב שני התהליכים ההפוכים:

זוג	תחום	פנימיות / חסד
א	רצון ה'	
ב	נפש	
ג	גוף	
ד	מעשה	
ה	מציאות	

חיצוניות / דין

התהליך המשולב מראה יציאת הפנימיות אל הפועל בחיצוניות, כמדרש שהעולם נברא מאבן השתיה. אבל במשנה אין ספק שהעולם נברא דרך גוף האדם, וזה משמעות בריאת האדם בצלם אלוקים. מבחינת הבנת האדם, הוא הגורם המכריע בהמשך הבריאה. כל המציאות מהווה יציאה אל הפועל של רצון ה'. האדם, על שלוש בחינותיו, נפש, גוף ומעשים, ישמש הכלי להתגלות רצון הכורא בבריאה. הבריאה לא נגמרה, רצון ה' עדיין מתגלה, והאדם הוא הגורם הישיר להתגלות. ואין אדם אלא ישראל. לפי היסודות האלה אפשר להתחיל לפרש את המגילה, כמו שעושה הגמרא.

בציג בציור הבא הסימטריה הרעיונית.

רצון ה'	נפש	גוף	מעשה	מציאות
---------	-----	-----	------	--------

הגענו לשלב האיחוד. לפני עינינו, שתי מידות, חסד ודין, יזדווגו ויתעלמו. במקומם תופיע המידה השלישית, רחמים. אין לרחמים כל אחיזה במציאות של חמשת הזוגות, אבל לא באו שני הקטבים, אלא להעיד על ההנהגה שכולה יושר ולא נוטה לא לחסד ולא לדין. היא מחוייבת על ידי שתי המידות שמצאנו. אבל כאשר היא מתגלה, היא מבטלת אותן. היא בחזקת נסתר ומרכיבה שליש מכללות ההנהגה. נראה עכשיו המשמעות האמיתית לאימרה שהמגלה טפח בנסתר, מסתיר טפחים בנגלה. תפקידן של שתי האימרות "אין בין" בכל זוג הוא להצביע על "אין בין" שלישי נסתר העולה על גביהן. רבי התחיל מן האימרה הנסתרת, והרכיב את שתי האימרות הנגלות כדי להציג אותה בהסתרה. ה"אין בין" השלישי של הזוג הראשון, צריך להיות "אין בין חסד ודין אלא רצון האדם בלבד". נלמד את זה עכשיו מניתוח ההגיון החנימי של הזוג הראשון ונגיע לתכנית מופשטת שתאפשר גילוי כל יסודות תורת הנסתר. חפילתי שגילוי זה ישיש תכליתו של הרחמים וברחמים רחיק יווצו עלינו ונזכה לראות בבניין ביתו בקרוב כימנו.