

אגדה והלכה

יחסה של האגדה אל ההלכה

סוגיות במסכת ביצה

עבודת גמר בתושב"ע

מגיש: שילה פליישמן, ישיבת 'מקור חיים' | ת.ז. 207740663

מנחה: הרב ד"ר יהודה ברנדס, ראש מכללת 'הרצוג' | ת.ז. 055642789

תוכן העניינים

הקדמה עמוד 3

מבוא עמוד 4

חלק ראשון: מבוא להלכה ואגדה

א. ההלכה והאגדה עמוד 6

ב. הגדרות ההלכה והאגדה עמוד 9

ג. החיבור בין ההלכה לאגדה עמוד 12

ב. שילוב ההלכה והאגדה והשפעותיו עמוד 16

חלק שני: אגדות במסכת ביצה

מבוא לפירוש האגדות עמוד 21

פרק ראשון: 'מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה' עמוד 24

פרק שני: "סמכוני באשיות" עמוד 37

פרק שלישי: דרך המלך עמוד 53

פרק רביעי: 'חיהם אינם חיים' עמוד 74

סיכום וסיום עמוד 87

ביבליוגרפיה עמוד 88

הקדמה

במהלך שנות לימודי בשיבת 'מקור חיים', למדתי להכיר מעט את תורתו הנפלאה של הרא"ה קוק. למדתי מהרב מהו שילוב: בין הקודש ובין החול, בין השכל ובין הרגש, בין הדעת ובין הרצון לחופש מדעה. למדתי להיות מודע לאחר ולקבל אותו, לא להתכחש אליו. במהלך כתיבת העבודה למדתי להכיר את עצמי מעט יותר: הן במובן פנימי, והן במובן חיצוני, כגון בסגנון כתיבה אישי.

בכתבי דברים אלה אני נרגש במיוחד. חש עוצמה, את עוצמתו של עם-ישראל. אולם גם כאב עז וחד, עצב בלתי-נשלט. בחודשים האחרונים העם עבר טלטלות עזות. דווקא הרע, הוא זה שגורם לטוב להתאחד. בסיסה של עבודה זו, זו האחדות השוררת בכל: באלוקי ישראל, בתורת ישראל ובעם ישראל. אחדות זו היא אבן נוספת לבניין בית-המקדש ובדרך לגאולה. באחרית הימים, בזמן 'עקבתא דמשיחא', שזהו למעשה הדור שלנו – עתידה התורה להתאחד עם הקב"ה, וכולם יבינו וישכילו זאת. לא יהיו עוד פירוד, כי אם אחדות מלאה ושלמה.

כעת, ברצוני לכתוב מספר תודות: ראשית, לבורא ברוך הוא, שהביא לי את הכוחות לכתוב, ללמוד ולחדש, ובעזרתו יתברך גם ללמד ולהעביר הלאה לדורות הבאים. שנית, למנחה הרב ד"ר יהודה ברנדס, ראש מכללת 'הרצוג', על תרומתו הנדיבה: הן מתורתו ומידיעותיו הנרחבות, והן מזמנו. למדתי ממנו רבות, והרבה מעבודה זו מבוסס על ספריו ודעותיו, אשר פעמים רבות ראיתי בהם לנכון להסכים ולחשוב כך. שלישית, לשוקי זקבך, אחראי עבודות הגמר, שתמך ועזר בכל שלב. ואחרונים, אלו הורי, אשר תמכו בי בכל עת: הן מבחינה רגשית, והן מהבחינה הפיזית. תודה.

ברצוני להקדיש עבודה זו לזכרם של:

סבי ר' ישעיהו פליישמן זצ"ל, איש חסד ותורה בכל ימיו, הלך לעולמו בכ"ג ניסן תשע"ד.

גיל-עד שאער, נפתלי פרנקל ואייל יפרח זיכרונם לברכה, אשר נחטפו ונרצחו

בגבעותיה השלווים של גוש עציון. במותם ציוו לנו את חיינו, ולאורם נלך.

יהי זכרם ברוך.

'אני מאמין באמונה שלמה בביאת המשיח

ואף-על-פי שיתמהמה עם כל זה אחכה לו בכל יום שיבוא'

שילה פליישמן, שבט תשע"ה.

מבוא

רעיון שילוב ההלכה והאגדה עלה בשנים האחרונות לתודעת המחקר והחוקרים.¹ השילוב בין שתי הסוגות הגיע גם לבתי המדרש.² ישנם רבנים שראו בשילוב חלקי התורה השונים ברכה, והאמינו שזהו חלק ממשי מבואה המתקרב ובא של הגאולה.³ האגדה מכניסה רוח וחיות לחיי ההלכה. בנוסף, הלכות אשר נראות לכאורה כסתומות מתבארות על-ידי האגדה, על-ידי הכנסת דברי טעם, סברה, קבלה וסוד לסוגיה ההלכתית. דורות אלו, של 'עקבתא דמשיחא', נצרכים במיוחד לחיבורים שכאלה, כיוון שדור זה מבקש את חיי הרוח והכוונה.⁴ אולם בכדי שרצון זה יצא לפועל, חשוב להכניס את הרוח לתוך כלי המעשה: הכנסת רוח ומשמעות לחיי ההלכה, שילוב ההלכה והאגדה.⁵ לימוד תורה בצורה שכזו, מפרה את העולמות הרוחניים והמעשיים כאחד. עבודה זו עוסקת בחיבור שבין ההלכה לאגדה.

בחלק הראשון אסקור בקצרה את השיטות והסברות השונות הנוגעות לשילוב ההלכה והאגדה במספר נושאים. פרק זה, הכולל פרק אחד בלבד, מחולק לארבעה חלקים: האחד, על היחסים שבין ההלכה לאגדה כשתי סוגות שונות של דברי חז"ל. השני, עוסק בשאלת הגדרותיהם של האגדה וההלכה. בשלישי יבואו ויוסברו בקצרה דעות ושיטות שונות בנוגע לעצם השילוב בין ההלכה לאגדה; החל מדברי הגאונים, הראשונים והאחרונים, וכלה בדבריהם של חוקרים שונים. בחלק הרביעי בפרק הראשון יבואר מעט על השפעות האגדה על ההלכה: האם היא קיימת ומהי משמעותה.

בחלק השני של העבודה בחרתי בארבע אגדות מרכזיות במסכת ביצה, ודרכם ביקשתי ללמוד על משמעותו של היום-טוב בצורה רחבה יותר. נבחן בחינות שונות של שילוב וחיבור ההלכה והאגדה: הן בהקשר הדינים המקומי-פרטי, והן בהקשר כללי ורחב יותר. ניוכח לראות, כי לא תמיד קיימת אפשרות לחיבור בין ההלכה לאגדה הסמוכה לה. בסוף החלק השני, הסיכום יהווה

¹ ראה: פיינטוך, 'מעשי חכמים' עמ' 1 – 40, וכן: מוסקוביץ, 'לדרכי שילוב', עמ' קצ"ז – קצ"ט.

² ראה: שרלו, 'כניסת אסתר לאחשוורוש', בתוך: 'קביעוני לדורות', עמ' 201 – 217.

³ ראה: הרא"ה קוק, 'אורות הקודש חלק א', עמ' כה.

⁴ בניגוד למאות השנים האחרונות, בהם ביקש העם רק את המעשה ופרטיו, ואיבד את הרוח. כיוון שכך, גם ההתעסקות באגדה התמעטה מאוד, וכמעט אבדה כליל.

⁵ הרא"ה קוק כותב על העניין זה, המיוחד דווקא לדורנו-אנו, רבות. ראה: הרא"ה קוק, 'אורות', זרעונים פרק ב, עמ' קכ – קכא.

כמין אסיף וניסיון לחבר בין כל המסקנות העולות משילוב ההלכות והאגדות בסוגיות השונות, ולהגיע לתמונה כללית העולה מתוך מסכת ביצה בכללותה. דרך פרקים אלו וסיכומם, אגיע למטרתה של עבודה זו: פירוש לאגדותיה של מסכת ביצה, תוך מתן דגש להלכות הסובבות אותן, ויצירת תמונה מחודשת של הלכות והנהגות יום-טוב, כפי שבאים לידי ביטוי מהחיבור שבין ההלכה והאגדה בסוגיות עצמם.

מבוא לאגדה והלכה

במבוא זה נסקור את חקר האגדה וההלכה. ראשית, נעסוק בהגדרתם של מושגי האגדה וההלכה, ולאחר מכן בעניין שילובן זו בזו. הפרקים הראשונים יהוו הקדמה כללית ליחס בין הלכה ואגדה, ובהמשך המבוא נתמקד יותר בחיבור ההלכה והאגדה בפועל, בסוגיות שיש בהן שילוב ביניהן.

א. ההלכה והאגדה

בראשית גישתנו לעסוק במחקר האגדה⁶ וההלכה, עלינו לברר את ההבחנה בין שני המושגים, המבטאים שתי סוגות מובחנות זו מזו. מוסכם על כל הדעות כי שני מושגים אלו קיימים, אולם הגדרה מדויקת של ההבדלים ביניהם והגישה הראויה לקריאתם נתונים במחלוקת. הלומד המסורתי ניגש בתודעה שונה אל כל אחד מסוגי הטקסט, ונעזר בכלים שונים בכדי לפענחו. רבים סבורים, כי הניגוש לסוגיה ההלכתית מעיין בכלים שכליים-למדניים, ואילו זה הניגוש לסיפור האגדי - נעזר בליבו וברגשותיו. גישות אלו מקובלות על הרבה מן המפרשים והחוקרים.⁷ היטיב לתאר את רגשותיהם של אלו הגורסים דעה זו, ביאליק - במאמרו 'הלכה ואגדה':

להלכה – פנים זועפות, לאגדה – פנים שוחקות. זו קפדנית, מחמרת, קשה כברזל – מדת הדין; וזו ותרנית, מקילה, רכה משמן – מדת הרחמים. זו גוזרת גזרה ואינה נותנת לשעורים: הן שלה – הן, ולאן שלה – לאן; וזו יועצת עצה ומשערת כחו ודעתו של אדם: הן ולאן ורפה בידה. זו – קלפה, גוף, מעשה; וזו – תוך, נשמה, כוונה. כאן אדיקות מאובנת, חובה, שעבוד; וכאן התחדשות תמידית, חרות, רשות. עד כאן – על הלכה ואגדה שבחיים; ועל שבספרות מוסיפים: כאן יבשת של פרוזה, סגנון מוצק וקבוע, לשון אפורה בת גון אחד – שלטון השכל⁸; וכאן לחלוחית של שירה, סגנון שוטף ובן חלוף, לשון מנומרת בצבעים – שלטון הרגש.⁹

כלומר מתוך השוני באופי המקור, הגישה וההתייחסות אליו דורשות אופנים שונים. האחת קשוחה וחמורת סבר, ואילו השנייה מקשיבה ומאירת-פנים.

⁶ בהמשך אדון בהרחבה מהי משמעותה של המילה.

⁷ דוגמא לכך ניתן לראות במיעוט עיסוקים של פרשנים בתקופת הראשונים באגדות המובאות בגמרא, והעדפת הסוגיות ההלכתיות-מחשבתיות על פניהן. בראש כולם – חיבורו של הר"ף, שהשמיט כמעט לחלוטין את האגדות שאין בהן הוראה למעשה.

⁸ ההדגשות בקו-תחתון נעשו על-ידי.

⁹ ביאליק, 'הלכה ואגדה' בתוך: 'כל כתבי', עמ' רז.

בניגוד לדעה זו, יש הטוענים כי יש להתייחס באותו האופן לאגדה ולהלכה - אמנם אלו שני סוגים שונים של טקסט, אולם דרושים הם את אותה ההתייחסות. אמנם יש ללומדם בצורות שונות וע"י כלים שונים, בעקבות השוני שבמהות ובסגנון. אולם יש להתייחס אליהם באותה מידה של כובד-ראש ורצינות, בניגוד לרבים אשר נוטים לזלזל באגדה ולבחור בהתעסקות בהלכה לבדה. גם את העמדה הזאת מבטא ביאליק בהמשך מאמרו:

כלום יש לשמוע מזה – כסברת רבים – שההלכה והאגדה הן שתי צורות זו לזו, דבר והפוכו? האומרים כך מחליפים מקרה בעצם וצורה בחומר, ולמה הם דומים? למי שמחליט על הקרח והמים בנהר, שהם שני חמרים שונים. ההלכה והאגדה אינן באמת אף הן אלא שתיים שהן אחת, שני פנים של בריה אחת. היחס שבין זו לזו הוא כיחס שבין המלה למחשבה ולהרגשה או כיחס שבין המעשה והצורה המוחשית ובין המלה. ההלכה היא גיבושה, תמצית האחרונה והמוכרחת של האגדה; האגדה היא היתוכה של ההלכה¹⁰.

טענה זו מסתמכת על כך ששתי הסוגות נשענות על אותם מקורות, התנ"ך והמדרש, ועל כך שאותם החכמים הם שעסקו בהלכה ובאגדה.¹¹ ההבדל בין ההלכה לבין האגדה הוא בבחינת "אחת דיבר אלהים שתיים זו שמעתי"¹² - מקור התורה הינו אחד ויחיד, וחכמים חילקו אותו לכמה נהרות¹³ - מחד גיסא הלכתי, ומאידך - מחשבתי-עיוני ואף רגשי,¹⁴ ממש כשם שהמים והקרח הם אותו החומר. האגדה וההלכה הם אמנם שני צדדים שונים, אך של אותו המטבע.

נחזור ונדגיש: יש להבחין בין הסמכות-אשר גם ההלכה וגם האגדה נשענות על תורת ה' בפי חכמיו, לבין האופי ודרך הלימוד - ששונה מאוד ביניהם. אין לזלזל באגדה, אולם אין להתעלם מכך שהיא דורשת צורת לימוד שונה. במשך השנים רבים נטו לזנוח את ההתעסקות באגדה ולזלזל בה, ויש לתהות על-כך. ניתן לשער כי בעבר החכמים עסקו יותר בחכמה ובהוצאת ההלכה מן התלמוד ופחות ברגש, ומתוך הזנחת העולם הרגשי-הזנחה גם האגדה וניתן לה מקום צדדי. הראי"ה קוק¹⁵

¹⁰ ביאליק, שם.

¹¹ אם כי יש חכמים המזוהים באופן מובהק יותר עם הלכה, פוסקים ודיינים, ויש חכמים, המזוהים יותר עם האגדה. לדוגמה, נאמר על ר' יהושע בן לוי שחזר על כל בעלי אגדה, ולא עמד עד שהגיע ליהודה בן פדייה. (במדרש רבה בראשית, צד, עמ' 1174 - 1175)

¹² תהילים, סב יב.

¹³ הדימוי מבוסס על הנאמר בבבלי חולין, יח ע"ב: 'נהרא נהרא ופשטיה' – כל נהר ופירושו.

¹⁴ ראה: ש. גליקסברג, 'אין למדים מן ההגדות', בתוך: דרך אגדה (יא), עמ' 127 - 129.

¹⁵ הרב קוק מבאר את משנתו במספר מקומות, ובהם: **אורות התורה**, פרק י"ג, פסקאות א, ד, ה, עמ' לז - לח; **אורות התחייה**, פרק נז, עמ' צא; **אגרות הראי"ה (א)**, אגרת קג, עמ' קכב - קכח, ועוד.

וההולכים¹⁶ בדרכו הסבירו זאת בפער שבין תורת חוץ לארץ, לתורת ארץ ישראל. שורש הדברים מצוי כבר בתלמוד: 'מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה'.¹⁷

מצאנו כבר בדברי חז"ל התייחסות לקיומו של הבדל מהותי בין האגדה לבין ההלכה.¹⁸ חז"ל קבעו שהאגדה נבדלת מן ההלכה - הן באופיה הן בלומדיה. כך לדוגמה מובא במסכת חגיגה, שהאגדה מושכת ביותר את ליבו של האדם: "כל משען לחם" - אלו בעלי תלמוד, שנאמר: "לכו לחמו בלחמי ושתו ביין מסכתי". "וכל משען מים" - אלו בעלי אגדה, שמושכין לבו של אדם כמים באגדה. 'גיבור' - זה בעל שמועות ...¹⁹ וכן מצאנו את השבח המיוחד אותו שומרים חז"ל לאותם תלמידי החכמים היודעים אגדה, ב-'אבות דר' נתן':

רבי אלעזר בן שמוע אומר: שלוש מדות בתלמידי חכמים: אבן גזית, אבן פינה, אבן פסיפס. אבן גזית כיצד? זה תלמיד ששנה מדרש. בזמן שתלמיד חכם נכנס אצלו, שואלו במדרש אומר לו, זהו אבן גזית שאין לה אלא פה אחת. אבן פינה כיצד? זה תלמיד ששונה מדרש והלכות. בזמן שתלמיד חכם נכנס אצלו שואלו במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו, זהו אבן פינה שאין לה אלא שתי פיות בלבד. אבן פסיפס כיצד? זה תלמיד ששונה מדרש והלכות ואגדות ותוספתות. כשתלמיד חכם נכנס אצלו, שואלו במדרש אומר לו, בהלכות אומר לו, בתוספתות אומר לו, באגדות אומר לו. וזהו אבן פסיפס שיש לה ארבע פיות מארבע רוחותיה.²⁰

עולה מן הברייתא, שהאגדה היא תחום לימוד נבדל מן ההלכה, ויש בו נופך נוסף על גבי האגדה. קיים שוני בין ת"ח הבקי באגדות, לבין זה אשר אינו בקי בהן. קיימת ייחודיות באגדות שאיננה קיימת בהלכות. מתוך השוני בגישה לתלמידי חכמים היודעים אגדה, יש לגשת אל האגדה עצמה בצורה שונה.

¹⁶ ראה: הרב יובל שרלו, 'תורת ארץ ישראל', במבוא. וכן הרב אברהם הכהן בל"ס, 'זהב הארץ', עמ' 21 – 27. בעניין זה כתב גם הרב יהושע וייצמן, 'מיטב הארץ' במבוא, וכן ב-'ארץ חיים', עמ' 37 – 40.

¹⁷ בבלי ברכות, דף ח ע"א.

¹⁸ במקורות חז"ל, מופיעים בערבובייה המושגים 'אגדה' ו-'הגדה'. מחלוקת לגביהם התנהלה בין פרנקל לליפשיץ. פרנקל טוען כי שני המושגים מתארים את אותו העניין: 'החלק בתורה שבע"פ שאיננו הלכה'. פרנקל גורס כבאכר, כי אין כל הבדל בין 'אגדה' ל-'הגדה'. ההגדה היא לשון חכמי א"י, בעוד בני בבל שינו את המושג ל-'אגדתא', בארמית, וכאשר חזרו והשתמשו במושג זה בא"י, שינו אותו ל-'אגדה'. לעומתו, גורס ליפשיץ כי יש להבדיל: בעוד ה-'הגדה' עוסקת בפירוש הפסוקים בעניינים אשר אינם של מצווה [אשר נראה כי פרנקל הכניסם תחת הכותרת 'מדרשי אגדה', להלן], ה-'אגדה' עוסקת בתורת הסוד. בין שתי השיטות התקיים ויכוח ונכתבו מאמרים המבקרים אלו את אלו, אותם ניתן לראות בהרחבה: **נטועים יא-יב**, עמ' 63 – 79, 81 – 93. בעבודה שלהלן, נגרוס כשיטתו של פרנקל, שלפיה אין להבחין בין אגדה להגדה.

¹⁹ בבלי חגיגה, יד ע"א.

²⁰ **אבות דר' נתן**, פרק כ"ח פסקה ט. (נוסחא א', מהדורת שכטר).

תשומת הלב להבחנה בין הלכה לאגדה כשני עולמות לימוד נבדלים, גרמה לפרופ' פרנקל²¹ להציע פירוש מחודש ומקורי לסיפור המובא בתוספתא בסוטה:

מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ור' לעזר חסמא שבאו מיבנה ללוד
והקפילו (=הקבילו) פני ר' יהושע בפקיעין.
אמר להם ר' יהושע: מה חידוש היה בבית המדרש היום?
אמרו לו: תלמידך אנו ומימך אנו שותים.
אמר להם: אי אפשר שלא יהיה חידוש בבית המדרש.
שבת של מי הייתה?
אמרו לו: של ר' לעזר בן עזריה הייתה.
אמר להם: היכן הייתה הגדה (=אגדה)?...

פרנקל טוען, כי השאלה האחרונה על אודות ההגדה, מעידה על-כך שהשאלה הקודמת, אודות ה"חידוש בבית המדרש" הייתה מכוונת לדברי הלכה. האורחים, אשר היו צעירים יותר מרבי יהושע - חששו לחדש בפניו דבר בהלכה. לכן פנה רבי יהושע אל דברי האגדה שבהם החשש קטן יותר, ואכן האורחים נענו וחידשו לו. על פי דברים אלו, נראה שהדרשן בבית המדרש חילק את דרשתו בין דברי הלכה לדברי האגדה. וכן, שלאגדה היה מעמד שונה בעיני התלמידים לפחות כיון שבעניין זה לא חששו לחדש בפני רבי יהושע.

ב. הגדרות ההלכה והאגדה

לאחר שנוכחנו לדעת כי קיימת הפרדה בין האגדה להלכה, עולה השאלה: כיצד מבחינים ביניהן וכיצד מסווגים כל מקור? כלומר, כיצד נקבע אם מקור תלמודי מסוים שייך ל-'הלכה' או ל-'אגדה'? יש להקדים ולתת את הדעת על הבחנה ראשונית בין מדרש לבין אגדה:²² פרנקל מבחין בין מדרש, שהוא סוג ספרותי לעצמו, שמבוסס על דרשת הכתובים. המדרש נחלק למדרשי הלכה ומדרשי אגדה, ולכן הוא איננו רלוונטי לחלוקה בין אגדה להלכה – כיוון שהוא בהגדרתו לימוד על-גבי פסוקים והוא עוסק בהלכה ובאגדה במידה שווה; בנוסף לכך, קיימת אגדה וקיימת הלכה שאינן מבוססות ישירות על מדרש. עיקר אבחנתו של פרנקל, היא בין המושג הקרוי 'מדרש', לבין מושגי ה-'הלכה' וה-'אגדה' המועדים להתערבב עימו. המדרש דורש את פסוקי התורה ומשם מגיע

²¹ פרנקל, **מדרש ואגדה**, א', עמ' 23 – 26.

²² פרנקל, **דרכי האגדה**, א', עמ' 16.

למקומות שונים, בעוד שההלכות והאגדות מקורן איננו בפסוקים, אלא הלכות שנשנו סתם בלי מקורן, או לחילופין - אגדות שסופרו לא מתוך הקשר מקראי. עניין נוסף שחשוב לציין, הוא כי בעברית המודרנית, משמעותה של המילה 'אגדה' היא סיפור, בד"כ סיפור-בדיוני או סיפור-עם. אולם ברור שבלשון המקורות ובחז"ל, אין זו הכוונה היחידה. אגדה מתייחסת גם למאמרי מוסר, רעיונות הגותיים, פרשנות המקרא ועוד. התחת הגדרת האגדה נכנסים אמנם גם המדרשים והסיפורים, אולם הם אינם אלו שיגדירו אותה.

הגדרה ראשונית, ניתן למצוא בדבריו של ר' שמואל הנגיד: 'הגדה הוא כל פירוש שיבוא בתלמוד על שום עניין שלא יהיה מצווה, זו היא אגדה'.²³ רעיון דומה במקצת ניתן למצוא אצל פרופ' ליפשיץ.²⁴ לדבריו, כל לשון אשר איננה משתמשת במושגים הלכתיים בלבד, אלא גם במטאפורות, משלים ודימויים, מכוונת היא לדברי אגדה.²⁵

יום-טוב ליפמאן צונץ, ראש וראשון לחוקרי האגדה מימי "חכמת ישראל", כותב: '... נמצא שבתחומה של זו נכנס כל דבר שאין בו משום חקירת המצווה הכתובה או הסתגלותה של התורה המסורה. היא פרי עינו הפרטי של היחיד, בעוד שההלכה נובעת מתוך הסתמכות החמורה של הרשות, של בתי המדרש ושל מורי ההוראה. ... ההלכה צריכה להיות נשמעת, שהמודיע עליה שמע אותה; ואילו ההגדה די לה, כדי להיות להגדה, שהגידו אותה בלבד'.²⁶ כלומר, צונץ טוען כי ההלכה נוגעת לאופן קיום המצוות, ולהתאמתן לחיי המעשה במציאות המשתנה. ואילו האגדה – כל מה שאינו בכלל זה. בזאת הוא דומה לגישה של ר' שמואל הנגיד. הבדל נוסף לשיטת צונץ, חשוב ועקרוני, הוא העניין כי ההלכה כפופה לחלוטין לשמועה ומסורת, בעוד האגדה ניתנה להידרש גם ליחיד.²⁷ אם כן, לשיטת צונץ, כל אשר איננו נוגע למצוות, באופן שיהיה - נחשב כ-'אגדה', וניתן

²³ 'מבוא התלמוד' המיוחס לר' שמואל הנגיד, ד"ה 'והגדה'. נדפס במהדורות התלמוד בסוף מסכת ברכות.

²⁴ ליפשיץ, 'ערבות לגוף', עמ' 231 – 245.

²⁵ במאמרו (לעיל הערה 24), מביא ליפשיץ בתחילה מאמר הלכתי המשלב בתוכו לשון מטאפורית- ומתוך כך חוקר הוא את כל העניין מנקדת מבט אגדתי. חשוב לציין, כי הגדרתו של ליפשיץ איננה מספיקה בפני עצמה. זאת, משום שגם עולם ההלכה מרבה להשתמש בדימויים ומטאפורות, כמו לדוגמה: 'משעה שנכנסים הכהנים לאכול בתרומתן' (ברכות, ב ע"א). וכבר הקשתה שם הגמרא, מדוע לא השתמשה המשנה בלשון 'צאת הכוכבים'. ועוד דוגמאות רבות.

²⁶ צונץ, "הדרשות בישראל", עמ' 32.

²⁷ זהו טיעון תמוה. ברור שגם האגדה מבוססת על מסורות, וגם בהלכה ניתנה הרשות לחכמים ליצור ולחדש. לכן, גבול זה רחוק מלהיות ברור.

להידרש. הגדרה זו שונה מעט מקודמותיה, כיוון שלשיטתו של צונץ גם לשון אגדית, אשר איננה מפרשת מצווה אלא גם אם היא עוסקת בה בלבד- הרי זו תחשב כהלכה.

נראה, שעל-אף הרצון להגדיר ולסווג כל מקור אם הוא הלכה או אגדה, ריבוי הדעות של החוקרים מעיד על כך שקווי התיחום אינם ברורים ולא ניתן להגדיר אותם. עם זאת, טשטוש התחומים באזורי הגבול אינו מבטל את ההבחנה הבסיסית בין שני המקצועות הללו. ברור שניתן לומר על מקורות מסוימים שהם אגדיים באופן מובהק, או הלכה באופן מובהק²⁸.

לדוגמה, אין ספק שמשנת הפתיחה של מסכת ברכות העוסקת בזמן קריאת שמע של ערבית היא הלכה,²⁹ וסיפורי הגמרא אודות בכיו של הקב"ה בעת האשמורות על החורבן הוא סיפור אגדי.³⁰ השיבוץ של מעשה בבניו של רבן גמליאל שחזרו מאוחר מבית המשתה ודנו אם לקרוא קריאת שמע, במשנה, מעורר שאלה אם הקטע הסיפורי הזה יכול להיחשב גם כאגדה או שמכיון שהוא מופיע בהקשר של הלכות זמן קריאת שמע הוא נחשב להלכה בלבד. מאידך גיסא, ניתן לומר כי מחלוקת התנאים בשאלה אם הלילה מתחלק לשלש או לארבע אשמורות מוסיפה גם לאגדת האשמורות קשר ומשמעות הלכתית. לדעתי, אין הכרח למצוא כללים והגדרות מדויקות ובהחלט ייתכן שישנם נושאים וסוגיות גבוליים שבהם יש תערובת בין התחומים. אין בכך כדי לערער על עצם ההבחנה, כשם שקיומו של זמן בין השמשות אינו גורע מבהירות ההבחנה בין יום לבין לילה.

אחד מראשוני חוקרי המונחים התלמודיים הצביע על הקושי שבהגדרה. וכך כתב זאת בכר: 'מועטות הן המילים שהאטימולוגיה שלהן כל-כך ברורה ועל אף זאת המשמעות שלהן כל-כך לוטה בחשכה, כמילה "הגדה" ... המונח "הגדה" מציין ללא כל ספק, כל מה שבספרות התלמודית אינו "הלכה", וכן אין ספק שהמונח נוצר כשם פעולה ... לפועל "הגיד" (מן השורש "נגד"), ובכל זאת עדיין לא ברור כיצד לקבוע את משמעות המילה על סמך האטימולוגיה שלה'.³¹ אך פרופ' מוסקוביץ³², טוען שאין בכך כדי למנוע מלהשתמש במונחים אלו, לפחות באותם מקומות שבהם ההבחנה ברורה: כי 'אמנם הגבולים בין ההלכה והאגדה לפעמים מטושטשים מאוד, ויש שקשה

²⁸ וודאי שיש לשאול לגבי הספיקות - אולם לא נעסוק בהן בעבודה, וכן לרוב נתעלם ממקרים בהם לא ברור האם מדובר בהלכה או בהגדה.

²⁹ בבלי ברכות, ב ע"א.

³⁰ בבלי ברכות, ג ע"א.

³¹ בכר, 'המקור של המילה "הגדה" (אגדה)', בתוך 'JQR', עמ' 406 – 429.

³² מוסקוביץ, 'לדרכי שילובן', עמ' קצ"ז.

להחליט על מאמר ידוע אם הוא שייך לסוג ההלכות או ההגדות - אך לצורך מאמר זה, דומה כי אין צורך בהגדרה מדויקת יותר של המושג 'אגדה'...³³, וכן יש לומר לענייננו³³.

ג. החיבור בין ההלכה לאגדה

גם בתלמוד הבבלי וגם בתלמוד הירושלמי משולבים קטעי ההלכה והאגדה זה בזה. אף על פי שהתלמוד נוסד על המשנה, שהיא חיבור הלכתי מובהק, ניתן למצוא בתלמודים אגדות בהיקף רחב מאד. השאלה העומדת במרכז עבודה זו היא, האם למרות השוני בין שתי הסוגות, קיים קשר מהותי בין ההלכה והאגדה. או שמא בשל השוני וההבדל הגדול ביניהן - לא ניתן לתלמוד מזו על זה. קיימות דעות לכאן ולכאן ולהלן נציג אותן. יצוין, שעבודתנו תעסוק בעיקר בסוגיות שבהן האגדות וההלכות משולבות אלו באלו, ולכן סביר יותר לטעון שבמקרים אלו קיים חיבור בין שתי הסוגות.

ראשית, נבחן ונסקור את טענותיהם של השוללים את לימוד ההלכה מהאגדה, ואת החיבור ביניהם. אחד המקורות הבסיסיים המובאים לתמוך בגישה המפרידה היא מימרת שמואל בתלמוד הירושלמי: 'רבי זעירא בשם שמואל: אין למדים לא מן ההלכות ולא מן ההגדות ולא מן התוספות אלא מן התלמוד'.³⁴ רבו הפירושים למימרה זו, ועוד יותר הדרכים ליישומה הלכה למעשה³⁵. כבר המילה 'למדים' טומנת בחובה מספר פירושים: לימוד של משמעות מונח מההלכה ע"י אגדה; מנהג רווח המשתקף מן האגדה, או לחילופין מידע עובדתי המופיע באגדה³⁶.

מהו טעמו של כלל זה? גליקסברג מחלק את התשובות השונות לשלושה חלקים. בתשובות אלו, מובא מדוע אין לתלמוד מן ההלכה לאגדה, והסבר מדוע אין לשלבם.

³³ בחירת האגדות לחלקה השני של העבודה נעשה ע"פ הספר 'עין יעקב' אשר מקבץ בתוכו את כל אגדות הש"ס. לפיכך, האגדות שהובאו הינן אגדות מובהקות, ולא מימרות אשר ניתן לשייכן לשתי המחלקות. אם כי, גם ב'עין יעקב' לעתים אפשר למצוא אגדות "מסופקות", שיש בהן מימד הלכתי. למעשה, עיקר עבודתנו מוקדש להצביע על כך שאפילו לאגדות "מובהקות" יש השלכה על הנושא ההלכתי שבהקשרו הובאו.

³⁴ ירושלמי פאה, ב, ה', י"ז ע"א.

³⁵ עיין גליקסברג, עמ' 127 - 144. גליקסברג מאריך בדיונו אודות מימרה זו, ושוטח בפני הקורא את דרכי הפירוש השונות, אשר מתנגדות ברובן לחיבור ההלכה והאגדה.

³⁶ גליקסברג התייחס במאמרו גם ל-'קטעים הלכתיים שלמים המצויים במקורות המדרשיים' - אשר אליהם לא אתייחס, כיוון שע"פ הגדרתו של פרנקל לעיל (עמוד 4), המדרש הינו סוגה ספרותית בפני עצמו, אשר מכיל גם אגדה וגם הלכה.

(א) ההסבר ראשון מבוסס על דברי הגאונים. כך כותב רב האי גאון: 'האי מילתא אגדתא היא ובה ובכל דדמי לה אמרו רבנן: אין סומכין על דברי אגדה';³⁷ וכן כתב ר' אהרון מגיד: 'והיא דרך דרוש כמין תחבולה ועצה לבל ישכחו השומעים את העניינים האלו הנדרשים להם, ורק אסמכתא להדבר אשר רצו ללמד להשומעים עניין המוסר'.³⁸ כלומר: האגדה נמוכה מן ההלכה בהירארכיה התורנית, ולכן אין היא מחייבת באותה מידה וממילא אין למדים ממנה הלכות.³⁹ הגאונים טוענים כי האגדה באה רק בכדי לסבר את האוזן ולגרום לכך שברשות המוסר וההלכה לעם ימצא עניין וקשב רב יותר. האגדה שימשה אמצעי הסברה והמחשה, בניגוד להלכה אשר קשה יותר להדגים אותה בחיי היום-יום; ולמטרה זו נוצרה האגדה.

(ב) בעקבות שוני האופי ובתכלית, אין ללמוד מן האגדה להלכה. וכך כתב הרב יחזקאל לנדא: 'אבל המדרשים והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים ועל המשלים שבהם, והכל עיקר הדת אבל אין עיקר כוונתם על פסקי ההלכות, לכן אין לומדים מהם הלכה למעשה'.⁴⁰ בניגוד לדעת הגאונים, טענה זו איננה שוללת את מקומה וכבודה של האגדה, אולם היא טוענת כי אין לחבר בניהם. השוני ביניהם כה גדול, עד כי אין מקום לחבר בין שני עולמות אלו. ר' משה סופר, בספרו 'שו"ת חת"ם סופר', כתב דברים חריפים ברוח זו:

'... שלא ילעג עוד על מנהגי ישראל שנעלם טעמם ממנו, כי ממקור מים חיים הם נובעים, ורגיל אני לומר כל המפקפק על נימוסי ומנהגנו צריך בדיקה אחריו ... וכן אני אומר כל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקות חייב משום זורע כלאים - 'פן תוקדש המלאה הזרע אשר תזרע'. ולעומת זה, המערב ספרי הגיון עם דברי תורה עובר על 'חורש שור וחמור יחדיו'...'.⁴¹

³⁷ תשובות הגאונים החדשות - מהדורת עמנואל (אופק), סימן קנז.

³⁸ בספרו 'בית אהרן', דפוס ר' סנדר דייטש, עמ' רט"ו, טעם א'. חי במאה הקודמת בברוקלין. ספרו נכתב על 'כללי הש"ס וביורורים בשמות תנאים ואמוראים, לברר מי הם מחכמי התלמוד שכל אחד מהם מכונה בכמה שמוח, ומי הם החכמים שכמה מהם מכונים בשם משותף, ועי"ז מתיישבות כמה קושיות וסתירות'.

³⁹ קיימת מחלוקת במחקר, לגבי עמדתם של חכמי אשכנז ביחס ללימוד מן האגדה. יש הטוענים כי ראו בדבר עניין לגיטימי, הגיוני ורצוי, ויש הטוענים כי דחו על הסף לימוד שכזה. ביחס לחכמי ספרד מוסכם הדבר כי לא למדו הלכה למעשה מן האגדות. עיין פיינטוך לעיל, עמ' 7 במבוא, הערה מס' 34.

⁴⁰ ר' יחזקאל לנדא, שו"ת 'נודע ביהודה' מהדורה תניינא, יורה דעה סי' קסא.

⁴¹ שו"ת 'חתם סופר' חלק א (אורח חיים), סימן נא.

נראה בברור מדברי החת"ס,⁴² כי הוא יוצא בחריפות נגד אותם המחברים⁴³ בין הקבלה⁴⁴ להלכה.⁴⁵

(ג) לגודל מעלתה של האגדה, המקפלת בתוכה סתרי תורה נשגבים, אין מקום לערב אותה בהלך המחשבה ההלכתי - שדרכו דרך הפשט, ותכליתו היא המעשה.⁴⁶ מחשבה זו מגיעה ממקומם של המקובלים, המיסטיקנים,⁴⁷ אשר תורתם היא תורת הרוח, הסוד והנסתר. גם הרציונליסטים, אשר לא יכלו לקבל את רוב דברי האגדה כפשטם, רואים באגדה 'רזין דרזין', התורה הנסתרת, בה גלומים הסודות הנשגבים ביותר.⁴⁸

כל הטענות שהובאו לעיל עוסקות בשאלת לימוד ההלכה מתוך האגדה. אולם ניתן להסב אותן גם לעניינו. הראשונה תאמר כי מגודל מעלתה של אגדה אין ללמוד אותה מתוך העיון בהלכה. לשיטה השנייה אין משמעות אמתית לאגדה, כיוון שהיא נוצרה רק בכדי לסבר את אוזן העם, וממילא גם לא היה עניין לעיין בה ולמצוא בה עומק. השלישית טוען, כי אין מקום כלל לחיבור בעקבות גודל השוני, במהות ובתוכן שלהם. אין לערב בין שני נושאים אשר אינם תואמים וזהים.

עד כה בחנו את דברי המתנגדים⁴⁹, וכעת נסקור את טענותיהם של התומכים בחיבור. קיימים מספר חיבורים מתקופת התנאים העוסקים במדרש הפסוקים,⁵⁰ אשר גם מהם לומדים החכמים דברי מוסר ודרך-ארץ; כך שגם מפסוקים שלכאורה הם הלכתיים, ניתן ללמוד הוראות מוסר,

⁴² על-אף שלא מפורש בדברי החת"ס שדעתו תקפה באותו האופן על חיבור האגדה וההלכה, ניתן להשליך וללמוד מעניין אחד על משנהו, כיוון שכאמור, גם האגדה וגם הקבלה- הינם מקורות לא-הלכתיים, ולכן החיבור בינם לבין ההלכה הוא איננו כה ברור ופשוט.

⁴³ על-אף שהחתם-סופר יוצא נגד רעיון זה, מצינו בכמה מקומות כי הוא עצמו שילב בין האגדה להלכה, ולמד ממנה. לדוגמאות רבות לכך, ראו כ"ץ, 'החתם סופר', עמ' 64 הערה 334.

⁴⁴ גליקסברג, 'אין למדים', בעמ' 130, מציין לגבי דבריו של החת"ס, כי: 'במונח "אגדה" אנו כוללים מגוון רחב של מקורות שאינם הלכתיים במובהק'. ולכן, גם דברים אלו אשר נכתבו במקורם לגבי הקבלה- יכולים להיות נכונים גם לגבי האגדה בה אנו עוסקים.

⁴⁵ רבים מפרשים את דברי החת"ס באופן מסויג יותר – כמבואר אצל גליקסברג שם.

⁴⁶ כך לדוגמה מובא על לימוד מאגדה (בבלי בבא-מציעא, דף פד ע"ב) המספרת על ר' אליעזר בר' שמעון שציווה על אשתו שתניח אותו בעליית הבית ולא תקבור אותו, בשו"ת 'ציץ אליעזר' יא, עד, עמ' קצח: '... אין ללמוד במיוחד מאגדה זאת שמופלאת היא ועטופה ברזין דרזין'.

⁴⁷ ראה את דברי הרמב"ם ב-הקדמה לפירוש המשנה אות ה, עמ' נב – נה. וכן ב-הקדמה לפרק 'חלק' אות ג, עמ' קלג- קלה.

⁴⁸ הרשב"א כתב דברים ברוח זו, בחידושי ב-פירוש אגדות - מהדורת פלדמן, עמ' ג.

⁴⁹ עיין לעיל, עמ' 8-9.

⁵⁰ עיין לעיל בדבריו של פרנקל, עמ' 4.

הנכנסים תחת כותרת 'האגדה'. בנוסף, חז"ל הרבו לשבח את תלמידי החכמים העוסקים גם באגדה, ולראות אותם בתור אנשי רוח רמי-מעלה או מנהיגים דגולים.⁵¹ הרמב"ם לפרק 'חלק' בסנהדרין, מחלק לשלוש כיתות: את שמבינים את משלי חז"ל כפשוטם, את המזלזלים בהם, ואת החכמים אשר דורשים את טעמיהם ורעיונותיהם:

'הראשונה ... לפי שלא הבינו החוכמה והם רחוקים מן התבונות ... וזו הכת עניי הדעת, יש להצטער עליהם לסכלותם ... והכת השנייה ... וילעגו על דברי חכמים ושכלם יותר זך מהם. ... והכת השלישית ... והם אותם בני אדם שנתברר אצלם גדולת החכמים ז"ל וטוב שכלם, ממה שנמצא בכלל דבריהם מורים על עניינים אמיתיים למאוד. ... הם מורים על שלמותם, וכי הם השיגו האמת. ... ואם אתה מן הכת השלישית, כשתראה דבר מדבריהם שהדעת מרחיק אותו, תעמוד ותתבונן בו ודע שהוא חידה ומשל, ותשכב עשוק הלב וטרוד הרעיון בחיבורו ובסברתו, ותחשוב למצוא כוונת השכל ואמונת היושר, כמו שנאמר "למצוא דברי חפץ וכתוב יושר דברי אמת" ... וכו'.

נראה שדבריו של הרמב"ם מהווים ביקורת ישירה על עמדת הגאונים. לשיטתו, מאחורי הלבוש האגדי החיצוני של מאמרי חז"ל וסיפוריהם, עמדו דברים נשגבים ועמוקים, וכי יש לדרוש ולחקור בהם היטב בכדי להגיע להבנתם המלאה. דברים כגון אלו כתב גם המהרש"א⁵², וכן פירשו על זו הדרך חכמים נוספים: האבן-עזרא,⁵³ המהר"ל⁵⁴ ועוד.

במאה הקודמת, העלה הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, את נושא החיבור בין ההלכה והאגדה באופן מובהק יותר, ובצורה שונה במעט. למעט העיסוק במהותה ובמשמעותה של האגדה בפני עצמה, קרא הרב קוק ללמוד ממנה אל ההלכה, ואותה מתוך דברי ההלכה; לאחד ולשלב ביניהם. הרב כתב פסקאות רבות על-כך, ולהלן, תחילתה של פסקת 'איחוד ההלכה והאגדה':

"ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה. וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות הפנימית. הננו קרואים לסול מסילות כאלה באורחות הלימוד. שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי."⁵⁵

⁵¹ לדוגמה, דרשת הגמרא בחגיגה שהובאה לעיל עמ' 3. ועיין עוד בביאליק, 'ספר האגדה', עמ' ד – ה.

⁵² בהקדמתו לחיבורו 'חידושי אגדות', הנדפס במהדורות התלמוד לפני מסכת ברכות.

⁵³ ר' אברהם בן מאיר אבן עזרא, בהקדמתו לתורה. נדפס בתחילת פירושו לתורה.

⁵⁴ ראה בספרו 'נצח ישראל', סוף פרק שביעי, עמ' נ – נא.

⁵⁵ הראי"ה קוק, אורות הקודש חלק א', עמ' כה.

הרב קוק כתב ועסק בנושא זה רבות,⁵⁶ כיוון שהוא היווה אבן דרך בתורתו האמונית ובתורתו החברתית: גם את הקצוות, את החלקים השונים ביותר, יש לאחד. כולם מתהווים ממקום אחד, משורש אחד ויחיד, ועל-כן יש לחבר את הנפרדים והשונים. כאמור, סוג לימוד זה מסמל את אידיאל שלמות התורה ואחדותה. לימוד זה מאחד את קצוות התורה, על-אף השוני וההבדל הקיים ביניהם. שמעתי בשם הרב אורי שרקי ששאל את הרצ"ה קוק כיצד מתיישבת תורתו של אביו עם הביקורת של החת"ס על עירוב דברי אגדה בהלכה.⁵⁷ וענה לו: 'זה עירוב וזה איחוד'. ועוד שאל, מתי יודעים שזה איחוד ומתי זה עירוב, והשיב הרצ"ה: 'כשתלמד הרבה תורה תדע'. הרב שרקי מפרש דבריו של הרצ"ה, שהחתם-סופר ביקש למנוע חיבורים שטחיים ובוסריים בין הלכה ואגדה. החיבור ביניהן צריך להיעשות בעומק, איחוד אגדה והלכה הוא חיפוש נקודת האחדות המקורית שבין הסברות ההלכתיות לסברות האגדיות;⁵⁸ בכך תושג המטרה של הרב קוק לאחד, בלא הסכנה שעליה מצביע החתם-סופר: הערבוב. מזמנו של הרב קוק ואילך, רבו החכמים אשר עסקו בדרישת האגדה, ובחיבורה להלכה, ולהלן נעסוק בהם מעט.⁵⁹ כעת יש להעלות את השאלה: האם קיים באופן מעשי שילוב שכזה, ומהם השפעותיו?

ד. שילוב ההלכה והאגדה והשפעותיו

כאמור, לשיטתם של הסוברים שיש מקום לחיבור הלכה ואגדה והוא קיים ביסוד המחשבה של חז"ל ובתלמוד, יש לברר: מה מהי משמעותו והשפעתו של חיבור שכזה? חשוב לציין, כי עד כה עסקנו ברעיון העקרוני של השילוב בין ההלכה לאגדה, כדבריהם של החת"ס והרב קוק. כעת, נתמקד יותר בשאלת החיבור וההשפעה שלהם בתוך התלמוד, ולבסוף בתוך סוגיה אחת.

הקשרים בין ההלכה והאגדה בתלמודים מוסברים בשני מסלולים עיקריים⁶⁰: המסלול הספרותי והמסלול התוכני. המסלול הראשון מזהה סימנים ספרותיים חיצוניים לקשר. לעתים מדובר על פסוק זהה או סמוך בתנ"ך המהווה מקור גם לסוגיית האגדה ולסוגיית ההלכה הסמוכה לה. יש

⁵⁶ ראה עוד: אורות הקודש חלק א', עמ' כה. אורות התורה פרק יא פסקה ב, אגרות הרא"ה חלק א אגרת פט, עמ' צד - צה, ועוד.

⁵⁷ דברי החתם סופר הובאו לעיל, עמ' 8.

⁵⁸ הובא ע"י הרב שרקי בע"פ, בשיעורו.

⁵⁹ אין הכרח להסביר כי החת"ס והרב קוק מסכימים; בהחלט ניתן לומר ששניהם מייצגים שתי שיטות לימוד שונות, וכי הם חולקים ביניהם בדרך הלימוד. אעפ"כ, ראינו כי החת"ס אינו עומד באופן מלא אחרי הצהרתו כי אין ללמוד מן האגדה להלכה, וכי הוא בעצמו עושה זאת. עיין לעיל הערה 43.

⁶⁰ מעובד ע"פ י. פיינטוך, 'מעשי חכמים' עמ' 1 - 40.

שהסוגיה עוסקת באותם אישים, ויש שהמאמרים נאמרו על ידי אותו חכם. במסלול הספרותי, מוסבר הקשר בין ההלכה והאגדה על פי סממנים ספרותיים חיצוניים ואין התייחסות לתכנים משותפים. המסלול האחר הוא מסלול ההסבר התוכני. במסלול זה, מבקשים להצביע על קשר ענייני המופיע במפורש או במובלע. לדוגמה, כאשר נמצא ציטוט חלק מהמקור ההלכתי בתוך דברי האגדה יש להניח שהאגדה מאירה היבט מסוים של ההלכה. יש צורך בשילוב בין שני המסלולים. לעתים הכלים הספרותיים מצביעים על הנקודות המשותפות לשתי הסוגות והתבוננות מעמיקה יותר מאפשרת לזהות את התוכן הרעיוני המשותף, ואת האופן בו הן משלימות זו את זו; מהי תרומתה של ההלכה לאגדה, ומה תרומתה של האגדה להבנת ההלכה.

קיימים אופנים שונים של זיקות ספרותיות ותוכניות בין ההלכה לאגדה בסוגיה. ניתן לראות האם האגדה הותאמה במיוחד להלכה זו. לדוגמה, כאשר האגדה נמצאת בשני מקומות מקבילים, וניכר שיש שינויי נוסח או מבנה המיועדים להתאמתה להקשר ההלכתי, אזי יש יסוד מוצק להנחה שהאגדה הובאה בהקשר ההלכתי ויש לה זיקה אליה. במקרה כזה, כאשר האגדה וההלכה תואמות - ניתן להבין את המסר העולה מן האגדה בצורה שונה - מאשר לו הייתה עומדת בפני עצמה, ללא הקשר ההלכתי. כמו כן, ניתן לראות האם קיימים ציטוטים או הקשרים הלכתיים, גם אם הם אינם מובהקים וברורים בתוך האגדה.

מלבד המסר האגדי העצמאי העולה מן העיון באגדה, ניתן להאיר היבטים מחודשים גם בהלכה הסמוכה לה בסוגיה. כלומר: פעמים שהאגדה מובאת כדי לשמש את ההלכה: האגדה מוסיפה נקודות מבט שונות - רעיוניות, דתיות, מוסריות ועוד, לדיון ההלכתי המעשי והפרטני.⁶¹ מובנים נוספים בהם משרתת האגדה את ההלכה הוא יישום ההלכה בחיי היום-יום של כל אחד ואחד, או הדגשת נקודת מבט הלכתית מסוימת, מבין מגוון הדעות המופיע בדיון ההלכתי.⁶²

⁶¹ דוגמה לכך ניתן למצוא בספרו של הרב יהודה ברנדס, 'אגדה למעשה (א)', בפרק העוסק בפתיחתו של פרק חמישי במסכת ברכות, עמ' 17 – 71.

⁶² קיים אופן נוסף, בו משפיעה האגדה על ההלכה, והוא בפסיקה הלכה למעשה. ישנן סוגיות בתלמודים אשר פסיקת ההלכה מהן נעשית ע"י האגדה המופיעה שם. דבר זה נתון במחלוקת, כאמור לעיל - האם למדים מן האגדות באופן מעשי, או לא. כלומר, במקרה בו האגדה היא זו שתכריע את הכף - פסיקת ההלכה תהיה שונה, וקשורה בשאלה האם למדים הלכה מהאגדה.

בספריו 'אגדה למעשה',⁶³ דן הרב יהודה ברנדס על משמעות החיבור בין האגדה להלכה, ומצביע על כך שהאגדה מסייעת בביצוע המעשי של המגמה ההלכתית, במקום בו הניסוח הפורמאלי והפסקני איננו מספיק בכדי לכוון ברגישות מתאימה את ההתנהלות המעשית.⁶⁴ מחברים נוספים שפיתחו רעיונות דומים הם הרב יובל שרלו⁶⁵ וד"ר שרה ויינשטיין.⁶⁶

בבואנו לעסוק בחיבור בין ההלכה לאגדה, יש לשאול מספר שאלות. חלקן נוגעות להיבט העריכתי והספרותי, וחלקן נוגעות להיבט התוכניים והרעיוניים. רבים עסקו בנושאים אלו, ולהלן אציג את שאלותיהם וחקירותיהם של פרופ' מוסקוביץ'⁶⁷ וד"ר פיינטוך⁶⁸ שסיכמו בעבודותיהם גם את המחקר שקדם להם. פרופ' מוסקוביץ' עסק יותר בשאלות שעניינן הוא ספרותי-עריכתי, ואילו ד"ר פיינטוך עסק בשאלות הנוגעות למהות הקשרים ומשמעותם. במאמרו, מוסקוביץ' העלה שאלות על עצם החיבור בין ההלכה לאגדה: באילו נסיבות ולשם מה הובאו דברי אגדה בחיבורים הלכתיים? מתי ועל ידי מי שולבו דברי האגדה בתלמודי הירושלמי והבבלי, בתוך דברי ההלכה? האם השימוש באגדות בתלמוד הוא אחיד לאורך כל התלמוד כולו, או שמא יש הבדל בין חלקים שונים שלו, או בין אגדות מסוגים שונים המצויות בו?

מוסקוביץ' העלה שאלה נוספת רחבה יותר, בקשר ליחידות גדולות של דברי אגדה המצויים בחיבורים ההלכתיים: האם חומר זה נלקח מן המוכן, מקבצים ערוכים, או שמא נלקטו וצורפו דברי אגדה בודדים אחד לאחד, אולי על פני תקופה ממושכת, עד שנוצרה החטיבה האגדית המצויה לפנינו בחיבור ההלכתי כעת? שאלות כגון אלו הן שאלות המשיקות לשאלת עריכת הגמרא - מי וכיצד ערך אותם. יתכן שבירור השאלות הכלליות הנוגעות לעריכת התלמוד יקדם גם את הדיון בנוגע לשילוב ההלכה ואגדה. בנוסף, כיוון שלא ניתן באמת להפריד ולחלק בין שאלות

⁶³ ברנדס, לעיל, עמ' 11 – 13. דוגמאות לכך ניתן למצוא בשני ספריו 'אגדה למעשה (א) ו-(ב)', בסקירת הסוגיות ההלכתיות לאור האגדות.

⁶⁴ בנוסף, טוען הרב ברנדס כי האגדה משפיעה על הבנת רוח ההלכה, וממילא על אופן הפיתוח שלה ועל הפסיקה. 'אגדה למעשה (א)', עמ' 13 – 15.

⁶⁵ הרב יובל שרלו, 'כניסת אסתר לאחשוורוש', בתוך: 'קיבעוני לדורות', עמ' 201 – 217. במאמר זה הרב עוסק יותר בשאלת פסיקת ההלכה מתוך דברי אגדה, ופחות בהשפעתה של האגדה על ההלכה מבחינת מהותה.

⁶⁶ שרה ויינשטיין, 'הזוג מצידון', בתוך: דרך אגדה ד-ה, עמ' 7 – 26. גם מאמר זה עוסק בנושא, אלא שלא כרב שרלו, ויינשטיין קוראת את האגדה ברקע הלכתי, ולא את ההלכה ברקע אגדתי. לעיל, עמדנו על כך שתי השיטות קיימות ומקובלות, והן שונות אחת מהשנייה.

⁶⁷ מוסקוביץ', 'לדרכי שילובן', עמ' קצ"ז – קצ"ט.

⁶⁸ פיינטוך, 'מעשי חכמים' עמ' 1 – 40.

ספרותיות לשאלות תוכניות, מוסקוביץ' העלה גם שאלות מסוג זה: הייתכן שילוב שכזה? הרי לעיל ראינו כי חלוקות האגדה וההלכה האחת מהשנייה ואם-כן, כיצד ניתן לחבר ביניהן? ועוד מספר שאלות שאת חלקן נפרט לקמן.

שלא כמוסקוביץ', שגם כאשר עסק בשאלות התוכנית, התמקד בשאלת היסוד העקרונית כיצד ייתכן חיבור בין שני עולמות שונים כל כך, פיינטוך עסק יותר במהות השילוב. מתוך הנחה שקיימות סוגיות המשלבות ביניהן את הסוגות - מה מטרתו של השילוב, ומה הוא נועד ללמד. מתוך שאלות כגון אלו מועלים מסקנות ורעיונות שונים - ומהם מגיעים החידושים בחיבור ההלכה והאגדה. שאלות אלו אינן כלליות כשל מוסקוביץ', הנשאלות לגבי כללות החיבור בין הלכה לאגדה, אלא שאלות הנוגעות לכל סוגיה שיש בה חיבור הלכה ואגדה בפני עצמה. התשובות ישתנו בין סוגיה לסוגיה, וכן גם כמובן המסקנות והרעיונות העולים מכל סוגיה.

פיינטוך התעסק בשאלות אלו, ולהלן נביא שלוש מן השאלות העיקריות שמהן מפתח פיינטוך את רעיונותיו⁶⁹: אילו סוגי זיקות קיימות בין האגדות לקטעי ההלכה שסמוכים להם? כיצד משפיעה קריאת האגדה בהקשרה הסוגייתי - על ניסוח, מבנה ספרותי, והבנת רעיונות האגדה? כיצד מושפע הדיון ההלכתי קריאת האגדה בהקשרו? מתוך שאלות אלו, עסקו מחקריהם של פיינטוך ומוסקוביץ' בחיבור בין ההלכה לאגדה; פיינטוך בתלמוד הבבלי בשלושת הבבות, ומוסקוביץ' בתלמוד הירושלמי. במחקריהם ניתן לראות כי הם משלבים יחד את האגדה וההלכה, ולמדים מזו על זו. כל אחד מהם הגיע אל מסקנותיו מתוך שאלותיו - שכאמור לעיל, על-אף השוני בין השאלות, אין מקום כ"כ להפריד ביניהם, כיוון שבסופו של עניין שני החוקרים עוסקים באותו העניין, ומצפים לתשובות דומות - של חיבור בין ההלכה לאגדה בדרך מסוימת.

בעבודה זו, ברצוני ללכת בדרכם של מוסקוביץ' ופיינטוך ולהראות באמצעות עיון בסוגיות אגדה במסכת ביצה, שיש מקום לחבר בין האגדה להלכה, וכי קיימות זיקות ביניהם. בעבודה אראה זיקות על פי סוגי האגדות ושילובן בהלכה. אראה שעיקר ענינה של האגדה הוא בכך שהיא מוסיפה נופך של רוחניות וחיות ליישומה של ההלכה בחיי היום-יום, ודבר זה נכון גם לגבי הלכות יום-טוב, וכפי שיפורט להלן.

⁶⁹ חלק מן התשובות האפשריות לשאלות אלו נזכרו בפתיחתו של חלק זה [ד'. שילוב ההלכה והאגדה והשפעותיו, בעמ' 11].

לאור האמור לעיל אודות הקושי להבחין במדויק בגבולות שבין הלכה ואגדה, בחרתי קטעים שנלקטו מן המסכת לספר "עין יעקב"⁷⁰ ששמשו עבורי בסיס לאגדות שבהן עסקתי.

⁷⁰ הספר 'עין יעקב' חובר ע"י ר' יעקב בן שלמה אבן חביב. ר' יעקב חי בערך בין השנים ה'ר"י עד ה'רע"ו, והיה מגדולי חכמי ספרד, ומנהיג קהילת מגורשי ספרד הגדולה בסלוניקי. הספר 'עין יעקב', היינו החיבור הראשון בספרות האגדה אשר מאגד בתוכו את כל אגדות הש"ס, ורואה בו גוף מידע עצמאי (בניגוד למה שהיה מקובל עד עתה, לראות באגדות ככלי עזר לביסוס רעיונות אמוניים, אשר נבנו ע"פ סדר פרשיות השבוע או נושאים; אולם לא ראו בכל אגדות הש"ס בתור מקור רצוף ועצמאי). החיבור מסודר ע"פ סדר המסכתות בש"ס. בצידו האגדה מובאים פירושים שונים: ה-'עין יעקב', רש"י, המהרש"א ועוד.

מבוא לפירוש האגדות

סוגיות ההלכה והאגדה

התלמוד הבבלי, שברובו הוא ספר הלכה, אוצר בתוכו גם לא מעט קטעי אגדה. בבואנו לדון בסוגיה מסוימת, רבות הפעמים כי אנו נתקלים גם בקטעים ספרותיים, שהם אינם הלכתיים. האגדה טומנת בחובה סוגים שונים של סוגיות: החל מסיפורים מחיי היום-יום של האמוראים השונים, דרך מימרות ותובנות שלהם על החיים, וכלה במעשי מליצה והגזמה. האגדה שזורה בתוך-תוכה של ההלכה, היא אינה חלק נפרד ממנה - וכך גם יש ללמוד אותה. רבים האנשים שבבואם לפרש ולבחון סוגיה - הם מיד משילים מעליה את קטעי האגדה ומתעלמים מהם-מתייחסים אליהם כאל לא חשובים. אנשים אלו לא רק שהם אינם טועים, אלא אף 'חוטאים לאמת ומחטיאים את המטרה', כדברי הרב ברנדס.⁷¹

כאשר לומדים סוגיה המשלבת בתוכה אגדה-אומנם יש לשם לב ולהפריד בין השתיים, אך אין להתעלם מקיומן של שתיהן. לכל אחת מהן מהלך משל עצמה, וכאשר הן נמצאות האחת בתוך השנייה, הן מוסיפות ושופכות אור על הנאמר. אולי אחד מהגורמים להתעלמות מהאגדה - הוא דרך לימודה המיוחד: לסוגיות ההלכיות, קיים סדר מסוים ומאוד ברור: הגמרא מנהלת משא-ומתן בין שני הצדדים, בין שני קטבי מחלוקת ומנסה להגיע לבירור האמת, לבירור ההלכה. על-פניו נראה, כי לסוגיות האגדה לא קיים סדר מסוים, וכי הן אינן מובילות למקום סופי ומוגמר. אך כמו שלסוגיות ההלכה ישנם מושגים קבועים, שבכדי ללמוד את הסוגיה יש להכיר אותם, כך גם לאגדה יש מושגים ודרכי סיפור משלה. רק דרך לימודן בצורה נכונה, נוכל להבין את הנאמר בהן, בדרכיה הנפלאות של האגדה. איני מתיימר בעבודה זו להציע דגם שיטתי ללימוד האגדה באשר היא, אלא להציג בפני הקוראים את דרך בחינת הסוגיות בעבודה זו, המתאימה לדעתי לאגדות שנבחן לאורכה של מסכת ביצה.

⁷¹ הרב ברנדס, אגדה למעשה א', עמ' 17.

דרך לימוד הסוגיות

תחילת הלימוד יעסוק בהבנת פירוש הפשט של האגדה: הן מבחינה מילולית, והן מבחינת מושגים ועקרונות המופיעים בסוגיה ובאגדה. לאחר הבנת פשט האגדה, נבאר את משמעותה על-פי המפרשים השונים, ועל-פי מילות מפתח המרמזות על הקשרים שונים. לאחר מכן, כהקדמה ללימוד הסוגיה, עלינו לבחון את הנושאים העיקריים הנדונים בהקשרה.⁷² הסתכלות ממבט כולל, מבט-על על המסכת, הפרק או המשנה, יעזור לנו בהבנת המסרים העולים מן הסוגיה בכלל, ומן האגדה הטמונה בה בפרט. כאשר אנו יודעים ומבינים באיזה הקשר מובאת האגדה, המסר העולה ממנה הוא שונה לגמרי. לדוגמה,⁷³ ברייתא המובאת במסכת יומא⁷⁴ המספרת על עני, עשיר ורשע הנדונים על מידת עיסוקם בתורה - לעומת דמויותיהם המוכרות של הלל הזקן, ר' אלעזר בן חרסום ויוסף הצדיק, נושאת בחיקה מסר ברור: כל אדם, בנסיבות חייו אשר יהיו, יכול וחייב להקדיש זמן ללימוד התורה. אולם בשבצם את הסיפורים בהקשר של הפרק המסוים הזה, ביקשו עורכי הגמרא להעביר מסר נוסף: ביקורת על התנהלותם של כהני מקדש שני. חשוב להדגיש שבחינה זו הינה ראשונית: היא כמין הקדמה לגישתנו לסוגיה, אך היא איננה כמובן המסר הסופי העולה ממנה.

לאחר שראינו את המתחים והמחלוקות הקיימות בנושא ההלכתי או האגדי המרכזי של הסוגיה - אנו חוזרים שלב אחד אחורה, וחוזרים אל המקורות. כעת, לאחר שיש בידינו נתונים חדשים על הנידון, ניתן לבחון ולקרוא את הפסוקים, המדרשים וההלכות הפשוטות והראשונות בצורה חדשה - כאמור, לאור ההיבטים החדשים בנושא. בקריאה כזו, כל מילה הנאמרת בצורה כזו ולא אחרת, כל משפט המנוסח בדרך זו, ועולה ממנו מסר אחד, מסיבים את תשומת ליבנו. כעת, לאחר שחידדנו את הנקודות החשובות, וכל צד ועמדה ברורים היטב - ניתן לגשת לבחינת האגדה.⁷⁵

לשם חידוד מושגי האגדה המובאת דווקא בהקשר זה, עלינו לבחון, במידה וקיימת, מקבילה שלה. האגדות ברובן לא היו סיפורים שקרו בזה הרגע והוכנסו לסוגיה בנסיבות זמניות-טכניות, אלא

⁷² דרך לימוד הסוגיות מבוסס על שני מקורות: פיינטוך, 'מעשי חכמים', ועל הרב ברנדס, 'אגדה למעשה', א ו-ב. במקורות אלו, העלו הכותבים והציעו גישות שונות במקצת בבואנו לחקור סוגיות אגדיות. בעבודה, לקחתי מעט מכל אחת מן הדרכים, שילבתי ביניהם, ויצרתי כמין סגנון חקירה חדש, אישי.

⁷³ דוגמא זו מובאת בפיינטוך, עמוד 20.

⁷⁴ בבלי יומא, דף לה ע"ב.

⁷⁵ חשוב לציין, כי לא בכל המקרים דרך חקירה זו תעבוד ע"פ דרכה, וכל שלב יגיע במקומו. יתכנו מקרים שונים, שדרך זו אינה תתאים לסוגיה, וע"כ יהיה צורך לשנות מעט מזו.

שולבו בתוכן מתוך מחשבה. האגדות הינן טקסטים אשר עברו ממקום למקום, ועם הזמן והמסירה מדור לדור, גם עברו מספר שינויים בדרך. חוץ משינויים אלו, גם היכן שראו לנכון עורכי הגמרא, הם שינו את לשון האגדה.⁷⁶ דרך השינויים הללו, בהם נוכל להבחין דרך השוואה למקבילה נוכל לראות את מגמת הסוגיה: לאיזו דעה ודרך היא חותרת, ועם אילו שיטות היא איננה מסכימה.

דבר נוסף הנלמד מן האגדה בהקשר זה, הוא מקום הצבתה בסוגיה. כאמור, עורכי הגמרא היו אלו שהחליטו היכן ובאיזו צורה לשבץ דווקא את האגדה הזו, דווקא כאן. ממיקום האגדה במהלך הסוגיה, שכאמור גם מתוך הלך-רוחם של דברי ההלכה ניתן לראות את דעתו ושיטתו של העורך, ניתן ללמוד דברים נוספים: הן על המסר העולה מן האגדה שלעיל ראינו כי הוא עלול להיות שונה לאור ההלכה, והן על דברי ההלכה המובאים בסוגיה. כאמור במבוא, האגדה נועדה לשמש את ההלכה: להכניס לה משמעות וכו'.

לאחר בחינת הסוגיה בדרכים האמורות לעיל, ולאחר איסוף המסרים השונים העולים מן הסוגיה – מההלכה ומהאגדה כאחד, ניגש לסיכום הדברים. כעת, לאחר שהדברים ברורים והובנו כל צורכם, אנו יכולים ללמוד את משמעותה של האגדה בתוך ההלכה: עד כמה היא תרמה לה, והיכן היא הוסיפה. כאן יש לחזור ולהביא את דברי הרב קוק, בתור סיום למבוא חקירת הסוגיות, ופתיחת הבאת הסוגיות השונות:

‘ההלכה והאגדה צריכות הן להתאחד זו עם זו. ההכרח המביא לעסוק בשתייהן יחד, מוכרח הוא להביא גם כן את ההתאחדות הרוחנית שלהן. מה שמרגיש העוסק בהלכה כשנכנס באגדה. וכן להיפך, שהוא נכנס לעולם אחר, נוטל את החלק היותר גדול של ההפריה הרוחנית, הבאה מתוך מנוחת הנפש, שיסודה באחדות הפנימית. הננו קרואים לסול מסלות כאלה בארצות הלימוד. שעל ידיהן ההלכה והאגדה תתחברנה חיבור עצמי’.⁷⁷

⁷⁶ שאלת עריכת הגמרא איננה שאלה כה-פשוטה, ורבו העוסקים בה. נגענו בה על קצה המזלג, בחלקה הראשון של העבודה, שם עסקנו בין היתר גם בתיאוריות הנוגעות לקשרים ה"טכניים" בין ההלכה לאגדה.
⁷⁷ הרב קוק, **אורות א'**, עמוד כ"ה.

פרק א

'מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה'

האגדה

תנו רבנן: מעשה ברבי אליעזר, שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב.

יצתה כת ראשונה, אמר: 'הללו בעלי פטסין'.

כת שנייה, אמר: 'הללו בעלי חביות'.

כת שלישית, אמר: 'הללו בעלי כדין'.

כת רביעית, אמר: 'הללו בעלי לגינין'.

כת חמישית, אמר: 'הללו בעלי כוסות'.

התחילו כת ששית לצאת, אמר: 'הללו בעלי מארה'. נתן עיניו בתלמידים, התחילו פניהם משתנין. אמר להם: 'בניי, לא לכם אני אומר; אלא להללו שיצאו- שמניחים חיי עולם, ועוסקים בחיי שעה!'.⁷⁸

בשעת פטירתן אמר להם: "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם".

והא שמחת יום טוב, מצווה היא !

רבי אליעזר לטעמיה, דאמר: שמחת יום טוב רשות.

דתניא:

רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה.

רבי יהושע אומר: חלקהו: חציו לה', וחציו לכם'.

אמר רבי יוחנן: ושניהם מקרא אחד דרשו; כתוב אחד אומר: "עצרת לה' אלוקיך", וכתוב אחד אומר: "עצרת תהיה לכם". הא כיצד? רבי אליעזר סבר: או כולו לה', או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו: חציו לה', וחציו לכם.⁷⁸

⁷⁸ דף טו:

שנו חכמים: מעשה ברבי אליעזר, שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב. יצאה כת ראשונה מהשיעור, אמר עליהם: הם בעלי חביות גדולות. יצאה כת שנייה, אמר עליהם: להם יש חביות. יצאה הכת השלישית, אמר עליהם: הם בעלי כדים. יצאה כת רביעית, אמר עליהם: הללו בעלי כדי קטנים. כאשר יצאה כת חמישית, אמר: הם בעלי כוסות. התחילו הכת השישית לצאת, אמר: עליהם קיימת קללה. נתן עיניו בתלמידים, התחילו פניהם משתנות. אמר להם: 'בניי, לא לכם אני אומר שקיימת קללה; אלא להללו שיצאו, כיוון שהם מניחים חיי עולם, ועוסקים בחיי שעה! בשעה שנגמר השיעור ונפרדו התלמידים מרבי אליעזר, אמר להם: "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדונינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעוזכם".

והרי שמחת יום טוב, מצווה היא! רבי אליעזר לשיטתו, שאמר: שמחת יום טוב רשות. שהרי שנינו: רבי אליעזר אומר: אין לו לאדם ביום טוב אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה. רבי יהושע אומר: חלק את היום-טוב לשניים: חציו לה', וחציו לכם. אמר רבי יוחנן: גם רבי אלעזר וגם רבי יהושע דרשו את אותם הפסוקים; פסוק אחד אומר: "עצרת לה' אלוהיך", ופסוק אחר אומר: "עצרת תהיה לכם". כיצד פסוקים אלו מסתדרים? רבי אליעזר סבר: או כולו לה', או כולו לכם. ורבי יהושע סבר: חלקהו לשני חלקים: חציו לה', וחציו לכם.

⁷⁹ פירוש ומבנה האגדה

כפי שניתן לראות, האגדה מחולקת לשני חלקים: הראשון עוסק בסיפור דרשתו של רבי אליעזר בבית המדרש ביום-טוב, והשני במחלוקתם של רבי יהושע ורבי אליעזר לגבי עניינו של יום-טוב. בסיפורו של רבי אליעזר, הוא כביכול מתרץ את יציאתה של כל קבוצת תלמידים. ככל שהקבוצה יוצאת בזמן מוקדם יותר, כנראה שהם בעלי עסקים גדולים יותר וסבלנותם פחותה, ולכן היא יוצאת מוקדם יותר-ויותר. גודל הכלי, מבטא את רמת המסחר של בעל-העסק: ככל שהכלי גדול יותר, כך בעליו חיים יותר בעולם העסקים ופחות בעולם התורה.

נראה אמנם כי רבי אליעזר לא מרוצה ממעשיהם של תלמידיו, אך הוא איננו כועס עליהם – למעט הכת השישית. רש"י מסביר, כי כעסו של רבי אליעזר דווקא על הכת השישית, הוא משום שכעת בית המדרש כמעט ריק. *התלמידים שנשארו בבית-המדרש, חשבו שרבי אליעזר כעס על הכת*

⁷⁹ פירוש וביאור הגמרא נעשה על-פי פירוש רש"י על-אתר, ועל-פי פירושו של הרב שטיינזלץ במהדורתו. לאחר פירוש פשט האגדה, נציע כאמור מקבילות ופירושים נוספים לחלקיה השונים של האגדה.

השישית שיצאו מאוחר מידי ולא בזמנם, והם חששו שהם מאחרים עוד-יותר מהם לצאת, ולכן התחילו פניהם משתנות. בעקבות כך הרגיע אותם רבי אליעזר, והסביר שהוא כעס על כך שהם יצאו והותירו את בית המדרש ריק. לאחר שנגמר השיעור, נפרד רבי אליעזר מתלמידיו בברכה לאכילת מאכלי יום-טוב בשמחה.

לאחר מכן, סוגיית הגמרא היא מט יותר הלכתית. הגמרא תמחה על כעסו של רבי אליעזר על תלמידיו: הרי שמחת יום-טוב היא מצווה, ואם-כן, מדוע כעס רבי אליעזר על-כך שהם הולכים לקיים אותה? ועונה הגמרא, שרבי אליעזר הלך לשיטתו. קיימת מחלוקת עקרונית בין רבי אליעזר לרבי יהושע: רבי אליעזר סובר שיום-טוב צריך מוקדש או כולו ללימוד התורה, או כולו לאכילה ולשתייה. לעומתו, רבי יהושע סובר כי יש לחלק את יום-טוב לשני חלקים: האחד מוקדש לה' וללימוד תורתו, והשני – לנו, לאכילה ולשתייה. אם-כן, רבי אליעזר הולך לשיטתו – שכאשר לומדים תורה ביום-טוב, יש לעשות זאת כל היום.

מוסיף על-כך רבי יוחנן, ומסביר את מקור דעותיהם של רבי אליעזר ורבי יהושע: קיימים שני פסוקים העומדים בניגוד זה לזה. האחד אומר: "עצרת לה' אלוהיך", שמשמע שיש להקדיש את יום-טוב כולו ללימוד תורה, ופסוק אחר אומר: "עצרת תהיה לכם", שמשמע שעלינו לסעוד את לבנו ולהתענג ביום-טוב. בעקבות ניגודים אלו, העלו התנאים שני פתרונות שונים: רבי יהושע סובר שיש לשלב בין השניים, ולחלק את יום-טוב בין שניהם; רבי אליעזר סובר, שיש לבור באחת מן האפשרויות, ולקיים אותה בכל היום-טוב.

א. שש הקבוצות היוצאות מבית המדרש

כאמור, האגדה מספרת על-כך שרבי אליעזר היה יושב ביום-טוב ודורש בהלכותיו, ובזמן שיעורו יוצאות לאיטן קבוצות של תלמידים. לאחר כל פעם שקבוצה יוצאת, רבי אליעזר מסביר את סיבת יציאתם. הגמרא מעמידה את הסיפור בהקשר מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, כמדובר לעיל. בכדי להבין מעט את מהותן של שש הקבוצות, נקביל אותן על-פי דברי המהרש"א,⁸⁰ לאותן שש הקבוצות של זמני האכילה, המופיעים במסכת שבת:⁸¹

⁸⁰ ד"ה 'התחילו כת שישית לצאת וכו'.

⁸¹ בבלי שבת, דף י ע"א.

בבלי ביצה, דף טו ע"ב	בבלי שבת, דף י ע"א
מעשה ברבי אליעזר, שהיה יושב ודורש כל היום כולו בהלכות יום טוב.	תנו רבנן:
יצתה כת ראשונה, אמר: 'הללו בעלי פטסין'.	שעה ראשונה - מאכל לודים,
כת שנייה, אמר: 'הללו בעלי חביות'.	שנייה - מאכל לסטים,
כת שלישית, אמר: 'הללו בעלי כדין'.	שלישית - מאכל יורשים,
כת רביעית, אמר: 'הללו בעלי לגינין'.	רביעית – מאכל כל אדם,
כת חמישית, אמר: 'הללו בעלי כוסות'.	חמישית - מאכל פועלים...
התחילו כת ששית לצאת, אמר (ר"א): 'הללו בעלי מארה'.	...ששית - מאכל תלמידי חכמים.
	מכאן ואילך - כזורק אבן לחמת...

מתוך תקבולת זו, ניתן להבין את משמעותה של כל קבוצה וקבוצה, על-פי משמעות הקבוצה המקבילה לה. וכך היא ההקבלה: הכת הראשונה היא כנגד הלודים, שהם הכנענים – אוכלי אדם ורעבתנים. הכת השנייה היא כנגד הליסטים, השודדים. הכת השלישית מקבילה ליורשים, שאלו אנשים בעלי הון רב שלא טרחו ועמלו בשבילם, ואין הם עוסקים במלאכה ומחפשים אחרי מזון. הכת הרביעית, בעלי הלגינין, היא כנגד האדם הפשוט והרגיל. הקבוצה החמישית מקבילה לפועלים, והשישית לתלמידי החכמים. אם אדם אוכל לאחר השעה השישית, הוא כבר מזיק לעצמו.

הראי"ה קוק מפרש בספרו 'עין איה'⁸² את האגדה שבמסכת שבת, ולהלן נראה כיצד פרשנותו משפיעה על האגדה שלנו. וכך פירושו: שש הקבוצות השונות של זמני האכילה, מבטאות את יכולתם של סוגי אנשים שונים להתרחק מן הנפש הבהמית; מן הצורך ההכרחי לאכול ולהתענג מתאוות העולם-הזה. הקבוצה הראשונה, הלודים, הינה קבוצה שאין לה כלל שום תרבות.⁸³ הם פראיים, ללא שום קשר לאנושיות ולמוסר, וכלשון הרב: 'הפראים שלא הכניסו עצמם כלל תחת

⁸² 'עין איה', עמ' 6 – 7.

⁸³ וכפי שהובא לעיל על-פי רש"י, הם אוכלי אדם.

סבל התרבות האנושית'. לכן הדחף שלהם לאכול חזק כל-כך: מפני שהם קרובים ביותר אל המדרגה הבהמית הנחותה ביותר. משום כך, השעה ראשונה זו שעת מאכל לודים. לעומתם, הקבוצה השנייה כבר בעלת תרבות מסוימת. אך אותה הכת משתמשת בתרבות רעה: הם גוזלים וגונבים, רוצחים והורגים. אמנם הם בעלי תרבות, אך שם חסר המוסר האנושי הבסיסי. אין ביכולתם להשתמש בתרבות טובה ובמוסריותה. לליסטים יש צדדים אנושיים יותר מללודים, והם בעלי תאוות אכילה-בהמית פשוטה.

הקבוצה השלישית, כת היורשים, אלו אנשים בעלי תרבות ומוסר אשר תאוות האכילה איננה הרצון המרכזי שלהם. הם בעלי נימוס, אולם הם אינם מכירים בטעמה של עבודת כפיים, כיוון שכל ממונם הגיע אליהם בירושה. כוח הנימוס והגינונים מונעים בעדם מלהשתעבד לתאוות האכילה, אולם כוחם שלהם אינו מספיק דיו בכדי לדחות את האכילה זמן נוסף. הקבוצה הרביעית כבר בדרגת המוסר והתרבותיות, ובניגוד ליורשים – הם עובדים בעמל-כפיים ורק על-ידי כך הם משיגים את לחמם. מטרתם היא אחת בלבד: להשיג את מזונם, אין הם מחפשים משמעות ואידיאות במעשיהם. ההבנה שבכדי להתפרנס בכבוד יש לעבוד, מרחיקה אותם מהטבע הבהמי המתאוה למאכלים; העבודה ועמל-הכפיים מרחיקים את האדם מיצר-הרע. קבוצה זו היא כנגד כל אדם, אשר חיים בפשטות – לא מתוך תאוות, אך באותה מידה גם לא מתוך רצון להוסיף טוב ולהשפיע.

הקבוצה החמישית, היא קבוצת הפועלים. אדם שרואה בעצמו פועל, נותן משמעות לעבודתו ורואה בה גם בפני עצמה עניין חשוב, לא רק אמצעי להשגת המטרה. כלומר, אותם אנשים פועלים גם בשביל התפוקה שהם מוצאים מתחת לידם: ברצונם לתקן את התרבות, על-ידי העבודה שלהם; הם פועלים בעולם. אנשים אלו נמצאים כבר בדרגה המרוממת מעל הנפש הבהמית הפשוטה של האדם, ולכן מסוגלים הם להמתין עד לשעה החמישית בכדי לאכול. הקבוצה השישית והאחרונה אלו תלמידי החכמים. תלמידי-החכמים עוסקים בדברים הרוחניים של האנושות, ומחשבותיהם שקועות בדברי התורה ובלמודה. מתוך כך כבר שפל בעיניהם הצד הבהמי שבאדם, והם ממתינים עד לשעה השישית ורק אז אוכלים, בכדי לשמר את נפשם.

על-פי דברים אלו של הרב קוק, מובן מדוע רבי אליעזר משתמש בדימוי לכלים גדולים, ההולכים ופוחתים. ככל שלאדם ישנה תאוה גדולה יותר לי העולם-הזה, הכלי שרבי אליעזר מציין עבורו

גדול יותר; גודל הכלי מסמל את גודל תאוותה של אותה קבוצה. כשם שאין ביכולתם להמתין זמן רב בבוקר עד שמזונם יגיע אל פיהם, כך גם הם אינם מסוגלים לשמוע את שיעורו של רבי אליעזר זמן רב מידי. עניין שני שניתן להסבר על-ידי דברי הרב קוק, הוא כעסו הבוטה במיוחד של רבי אליעזר דווקא על הקבוצה האחרונה. כיוון שהאנשים שבאותה הקבוצה הם תלמידי-חכמים, רבי אליעזר ציפה מהם שישארו עד לסוף דבריו. הוא חשב שביכולתם להתמודד עם תאוותם לאכילה, אך הוא נוכח לדעת שגם הם נכנעים לה. משום שציפה מתלמידי החכמים להתנהגות ראויה יותר והתאכזב, כעס רבי אליעזר עד למאוד, ואף כינה אותם 'בעלי מארה'.

ב. 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה'

התלמידים האחרונים שנשארו בשיעור, נבהלו מכעסו של רבי אליעזר; הם חשבו שכעסו היה משום שהקבוצה השישית איחרה לצאת, ועל-אחת כמה-וכמה הם, שעוד לא יצאו מבית המדרש. עד כה, ראו התלמידים בדבריו של רבי אליעזר לאחר יציאת כל קבוצה, 'הסבר'. דבריו הבהירו מדוע דווקא יצאו, ומדוע דווקא כעת; ועל-דרך זו הם הבינו גם את כעסו כעת.⁸⁴

אולם כוונתו של רבי אליעזר הייתה שונה לגמרי. רבי אליעזר התכוון לבטא בכך את זלזלו באותה הקבוצה היוצאת, לבטא את תסכולו שלרבים אין היכולת ללמוד תורה במשך כל יום-טוב. רבי אליעזר נמצא במקום שונה מתלמידיו, הן מבחינת הסברה והן מבחינה מעשית: המתח הקיים בין רבי אליעזר לתלמידיו, נובע ממחלוקתו עם רבי יהושע. תלמידיו סבורים כי יש לשלב בין שמחת יום-טוב לבין לימוד התורה, בעוד רבי אליעזר מאמין בכל כוחו שיש ללמוד תורה ביום זה. בנוסף, ניתן לומר כי רבי אליעזר היה במדרגה גבוהה משל תלמידיו. היה בכוחו להינתק מנפשו הבהמית במהלך יום-טוב, ולהתמסר כולו ללימוד התורה. תלמידיו לעומת זאת, אף אלו שדבקו בו ביותר ונשארו איתו עד לסוף שיעורו, ראו ביציאת הקבוצות מהשיעור מעשה לגיטימי ואנושי ביותר, ולכן טעו בהבנת כעסו של רבי אליעזר.

הסבר זה מבוסס על דבריו של רש"י. לעומתו, המהרש"א⁸⁵ מסביר כי הם חשבו שרבי אליעזר חושד בהם שגם הם יצאו מבית המדרש, ולכן חששו ממנו. לאחר מכן, הסביר להם שהוא לא

⁸⁴ ה-'פרחי כהונה' מסביר, שהם הבינו את דבריו על חמש הכיתות הראשונות כשבח, ורק על האחרונה כגנאי.

⁸⁵ בד"ה 'התחילו פניהם וכו'.

חושי בהם, אלא כעס מאוד על הכת השישית שיצאה. הסבר נוסף, של החת"ם-סופר,⁸⁶ הוא שהשיעור באופן עקרוני מיועד לעמי-הארצות; אולם גם תלמידיו הקרובים של רבי אליעזר רצו לשומעו, ולכן גם הם נכנסו לשיעור. התלמידים חששו שכעסו של רבי אליעזר מופנה אליהם, כיוון שבכך שנכנסו לשיעור, נתנו כמן 'היתר' לעמי-הארצות לצאת; הם אינם חששו שבית-המדרש יישאר ריק, כיוון שתלמידיו הקרובים של רבי אליעזר מצויים שם, ולכן יצאו. תלמידי רבי אליעזר חששו שהוא כועס עליהם שבעקבות מעשיהם יצאו עמי-הארץ מהשיעור ולא נותרו עד לסופו. רבי אליעזר מרגיע אותם, ומסביר להם שכעסו הוא על הכת האחרונה שיצאה.

טענתו של רבי אליעזר על כת זו חזקה ביותר: 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה', ומתווסף לכך גם כינויים: 'בעלי מארה'. באומרו דברים אלו, הוא מתכוון לכך שהם עוזבים את לימוד התורה והולכים לעסוק באכילת ושתית יום-טוב. רבים מפרשים⁸⁷ כי רבי אליעזר כועס על-כך שהם אינם עושים כשיטתו: או כולו לה' או כולו לכם. עד עתה הם עסקו בתורה, וכעת הם הולכים לעסוק באכילה; בסופו של עניין, הם לא קיימו את עניינו של יום-טוב, כיוון שהם ניסו לשלב בין שני הדברים. החת"ם סופר מבאר,⁸⁸ כי הם הולכים לעסוק רק שעה קלה באכילה ובשתיה וביום-טוב, ואין לכך שום משמעות.

בכדי לעמוד על משמעותו הכללית של המושג 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה', נעיין בהופעותיו השונות בש"ס. המשפט מופיע עוד שלוש פעמים: פעמיים במסכת שבת, ופעם אחת במסכת תענית. להלן נסקור את האגדות בהם מובא המפשט, ונלמד של משמעותו.

הראשון, מובא כאמור במסכת שבת.⁸⁹ באגדה מסופר על רבא שראה את רב המנונא, שהאריך מאוד בתפלתו. רבא התרעם מעט על מעשיו של רב המנונא, וקרא עליו: 'מניח חיי עולם ועוסק בחיי שעה'. באגדה זו, היחס בין ה-'חיי עולם' ל-'חיי שעה' הינו היחס בין לימוד התורה לבין התפילה. המהרש"א מסביר,⁹⁰ שעל התורה נאמר: "כי הוא חייך ואורך ימך"⁹¹ - 'חייך- בעולם הזה, ואורך ימך- בעולם הבא'. כלומר, שהתורה מעניקה ללומדה כמן חיים כפולים: גם כאן בעולם הזה,

⁸⁶ בד"ה 'ועוסקים בחיי שעה'.

⁸⁷ עיין: רבנו חננאל, בעל 'הערוך', החת"ם סופר ועוד.

⁸⁸ בד"ה 'ועוסקים בחיי שעה'.

⁸⁹ בבלי שבת, דף י ע"א.

⁹⁰ מהרש"א שם, ד"ה 'מניחים חיי עולם וכו'.

⁹¹ דברים ל, כ.

וגם לעתיד לבוא לעולם הבא - 'עולם ארוך'. משום כך היא נקראת חיי עולם, לפי ביכולתה להעניק חיים נוספים, מעבר למה שביכולתנו להשיג בתפילה. לעומת-זאת, התפילה היא על חיי שעה: על צרכי העולם-הזה בלבד, וכמו שמפרש רש"י, שעל-ידי התפילה הקב"ה מוסיף לאדם זמן ושעה לחיות בעולם, ולכן התפילה נקראת בפיו של רבא 'חיי שעה'. חיים המוגבלים בזמן, שלא כמו חיי העולם הבא שהם אינם מוגבלים. כלומר: עניין 'מניחים חיי עולם' וכו', מתייחס כאן ליחס הקיים בין התורה לתפילה.

האגדה השנייה מובאת גם היא במסכת שבת.⁹² האגדה מספרת על רבי שמעון ובנו רבי אלעזר שישבו במערה במשך שתים-עשרה שנה, בזמן שגזרת הקיסר מרחפת מעל ראשם ומאיימת על חייהם. לאחר אותם שנים, בהם הסתגפו ועסקו בתורת הנסתר הם יצאו החוצה, אל העולם שמעבר למערה. הסתגפות והתקדשות רבת-השנים עשתה את שלה, וכל מקום בו הסתכל רשב"י והוא אינו מצא-חן בעיניו, מיד שרפו בעיניו. רשב"י רואה אנשים שחורשים וזרעים, ומיד כועס עליהם, ואומר: 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה'. רשב"י, שהיה לאחר שהיה ארוכה בעולם העליון, יוצא ורואה עולם חומרי – עולם בו אנשים עובדים בשדה. אנשים אלו עוסקים ב-'חיי שעה': הם חורשים וזרעים, על-מנת שיהיה מה להכניס לפיהם. המשפט 'מניחים חיי עולם' וכו' במקרה זה, מתייחסת לעליונותה של התורה על עבודת הכפיים הפשוטה,⁹³ של האדם התמים-אשר עושה זאת מתוך רצון להמשיך לחיות, חיי שעה.

הסיפור השלישי והאחרון מופיע במסכת תענית.⁹⁴ שם מסופר על אילפא ורבי יוחנן, ש-'נדחקה להם השעה', ונצרכו לעזוב את ספסל בית המדרש ולצאת ולעסוק במסחר. זאת בעקבות הבנתם של הפסוק "אפס כי לא יהיה בך אביון" בצורה פשוטה: על כל אדם ואדם לדאוג שלא יהיו דלים ואביונים בעם-ישראל. בזמן שהם יושבים ומתדיינים על שיעשו, הם יושבים תחת קיר נטוי מט לנפול. המלאכים שומעים את רצונותיהם, ומלאך אחד מציע לחברו שבעקבות כך שהם 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה', המלאכים יפילו עליהם את הקיר ויהרגו. המלאך השני מהסה אותו, ואומר שלאחד מהם עומדת השעה. רבי יוחנן הוא היחיד ששומע את שיחת המלאכים,

⁹² בבלי שבת, דף לג ע"ב.

⁹³ יש להדגיש, כי זו עבודת כפיים תמימה- ללא אידיאולוגיה העומדת מאחוריה- לעומת מה שנראה להלן בסיפור במסכת תענית, כאשר ר' יוחנן ואילפא יוצאים לעבודה מתוך אידיאולוגיה. בהמשך, ננסה לעמוד על ההבדל הדק הקיים בין שתי האגדות.

⁹⁴ בבלי תענית, דף כא ע"א.

ומבין שלו עומדת השעה. הוא מחליט לחזור לבית המדרש, על סמך דרשה מחודשת של אותו הפסוק, אשר 'בעזרתו' יצא מבית המדרש: "אפס כי לא יהיה בך אביון" - בדברי תורה. כלומר על האדם לא להיות דל בדברי תורה, אלא להוסיף ולהחכים בהם עוד ועוד. רבי יוחנן עובר תהליך, ובסופו של דבר הופך לראש הישיבה. באגדה זו, בדומה לקודמת, המשפט מבטא את יחס התורה לעבודה, אך הפעם לא תמימה ופשוטה - אלא **עבודה אידיאולוגית**, מתוך הבנת וקריאת מצב המציאות.

נראה כי עניינו של משפט זה, הוא להנגיד את התורה אל מול שאר דברים. מעלתה של התורה גדולה למאד, שכן היא נוגעת בעולמות עליונים. ישנו רצון כללי להגדיל את לימוד התורה על-פני שאר העניינים. חשוב לציין, כי זוהי אמרתו של רבי אלעזר, אשר היה תנא קנאי למשנתו: 'או כולו לה', או כולו לכם'.

ג. "חדוות ה' היא מעוזכם" והמחלוקת באגדה

נראה כי לבסוף, רבי אליעזר מתרצה ו-'מתיר' לתלמידיו ללכת לאכול. ניתן לבאר זאת בשתי דרכים: החת"ם סופר מבאר⁹⁵ כי גם בעצם לימוד התורה קיים עונג נפשי. ולכן יש עניין ביום-טוב ללמוד בבחינת של 'לכם', לימוד תורה למטרת התעלות רוחנית והתענגות עליונה. דבר זה מתבטא במיוחד בביטוי 'חדוות ה' היא מעוזכם', כיוון שרואים ששמחתו של הקב"ה, היא המעוז והמקור לאדם. כלומר: כאשר אדם לומד תורה ומענג את עצמו, הוא משמח את הקב"ה; האדם נוגע במקור חוצבו. הסבר אחר, הוא שרבי אליעזר הבין בסופו של עניין לנפשם של תלמידיו, וראה כי ביכולתם ללמוד תורה כל היום, ולכן דרש להם את הפסוק – בכדי שילכו ויאכלו.

כאמור לעיל, נראה כי המתח הקיים בין רבי אליעזר לתלמידיו, הוא על בסיס המחלוקת בינו לבין רבי יהושע. תלמידיו סוברים כי יש לשלב ולקיים גם לה' וגם לכם, בעוד רבם, רבי אליעזר, סובר שיש לעשות או לה' או לכם, כאשר נראה כי רצונו הוא שישבו וילמדו, בתורת 'לה'. בכדי לחדד דברים אלו, הובאה בסוף הסוגיה מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע, עם ביאורו של רבי יוחנן, כמבואר לעיל.⁹⁶

⁹⁵ בד"ה 'אכלו משמנים'.

⁹⁶ עמוד 3.

הסוגיה

הסוגיה נמצאת בראשיתו של הפרק השני במסכת, פרק הפותח בדיני 'עירוב תבשילין'. המשנה מביאה את דיניו של העירוב: אסור לבשל מיום-טוב לשבת, אך אם בישל (ביום-טוב) ליום-טוב והותר- מותר להשתמש בו בשבת. וכן, אדם יכול לערב תבשיל מערב יום-טוב, ולסמוך עליו להכין מאכלים מיום-טוב לשבת.

בגמרא מובאים מספר טעמים להסבר הצורך עירוב התבשילין. השניים הראשונים, מאמרי אמוראים- עוסקים בעניינו של העירוב- מדוע הוצרך כלל, ולטובת מי נתקן. לעומתם, הברייתא המובאת- מביאה מקור מדרשי הנסמך על פסוק מן התורה- מהיכן אנו למדים את העניין שיש מקום לעשות עירוב; היא איננה עוסקת מדוע עושים אותו, אלא על סמכו של העירוב. להלן שלושת הדעות:

- א. שמואל ורבא: כתוב "זכור את יום השבת לקדשו". אם התורה ציוותה אונו על הזכירה, מכלל שיש דבר שבא להשכיחו מאיתנו. ומהו? זהו יום-טוב החל בערב שבת- שאנו מתעסקים בעיקר בו, עלולים לשכוח את השבת. ולכן התורה באת לצוותנו- שכאשר אנו באים ומפרידים מנה טובה ליום-טוב, עלינו לזכור לברור מנה יפה בשביל השבת. כלומר: עיקר התקנה היא בשביל שבת, שלא תשתכח.
- ב. רב אשי: בכדי שידונו קל-וחומר: כמו שאין אופים מיום-טוב לשבת, אף-על-פי שמעלתה של השבת גדולה עד מאוד- כך גם אין אופים מיום-טוב ליום-חול. כלומר: עיקר התקנה, היא בשביל יום-טוב- בכדי שלא יבואו לזלזל בו.
- ג. תנא ורבי אליעזר: נאמר בספר שמות פרק ט"ז, לעניין אכילת המן בשבת: "את אשר תאפו אפו, ואת אשר תבשלו בשל". כלומר: מיתור המילים אפו ובשלו, לומד התנא⁹⁷ כי ישנו יום שישי, שבו אין אנו אופים לשבת כמו תמיד, אלא על האפוי - על מה שכבר נאפה ביום חמישי; ובעצם- יום שישי בו היתר האפייה לשבת הוא רק כאשר ישנו עירוב התבשילין.

את מחלוקתם של רבא ורב אשי ניתן להסביר במספר אפשרויות שונות, אך אנו נבחר בדרך אחת, התואמת את שאר הסברינו: כאמור, חלק ממסכת ביצה עוסק במתח הקיים בין השבת לבין יום-

⁹⁷ ע"פ פירושו של רש"י.

טוב. עניין עירוב התבשילין הוא אחד מנקודות השיא. למשל, יש לשים לב לעובדה כי העירוב קיים רק כאשר היום-טוב חל בערב שבת, אזי יש להניח את העירוב. לעומת-זאת, כאשר הוא חל ביום ראשון - כך שבעצם שבת היא זה החלה בערב יום-טוב - אין אנו מניחים עירוב.⁹⁸

ועל דרך חשיבות השבת אל מול היום-טוב, יש להסביר את מחלוקתם של רבא ורב אשי. רבא, שטוען שעיקר התקנה היא לטובת השבת - בעצם סובר שיום-טוב משתווה בכבודו ובמקומו לשבת- ולכן קיים חשש שבאירוע חד-פעמי שכזה, כאשר חל יום-טוב סמוך לשבת- השבת תשתכח. ולכן לעניין הדיון במקומו של יום-טוב, יש לומר שמעלתו רמה עד מאוד. לעומתו, סובר רב אשי בדיוק להיפך: היה חשש שיבואו לזלזל בכבודו של יום-טוב, ולהתיר הכנה ממנו ליום-חול; אולי יש לחשוש: מקומו של יום-טוב איננו גבוה יתר על המידה מזה של יום החולין, אלא במעט- וא"כ, הייתה קיימת האפשרות שיבוא העם להשוותו לגמרי- ולכן תוקנה התקנה, בכדי 'להציל' את מקומו של יום קדוש זה.

אולם מכיוון בעניין זה כבר עסקנו רבות, ועוד נעסוק בו, נראה כעת אפשרות אחרת להבנת המחלוקת. לא את זו שבין רבא לרב אשי, אלא בין רבי אליעזר, התנא בעל הברייתא, לבין שני האמוראים. לעיל ראינו, כי רבא ורב אשי נותנים הסבר לעירוב התבשילין, ואילו רבי אליעזר מביא סמך להלכה זו. ברצוני לטעון, כי מתח זה מבטא את ההבדל הקיים בין 'מצות דרבנן', לבין 'מצוות דאורייתא'.⁹⁹ ברור כי מקומה של מצוות עירוב התבשילין בהלכה, אחד הוא. אולם השאלה המועילית כאן בגמרא, היא מהו מקור החיוב או האפשרות לעשיית עירוב התבשילין. האמוראים סוברים, כי מקור החיוב הוא מדרבנן - לא קיימים פסוקים עליהם חכמים השתיתו את דרשתם, ולדעתם זו תקנה עצמאית. לעומתם, רבי אליעזר סובר אחרת: לדרשת חכמים יש מקור מוסמך בתורה.¹⁰⁰ עניין עירובי תבשילין, איננו דבר שהוצרך לו הציבור, ורק בעקבות כך נתקן.

⁹⁸ כמובן שיש להסביר זאת בעובדה שמלאכת אוכל נפש הותרה ביום-טוב ונאסרה בשבת- אולם פרט זה ראוי לציון, מכיוון שהוא מדגיש את עליונותה של השבת על-פי היום-טוב, גם אם דבר זה קשור בהכרח בפרטים ובדינים בעצמם ובגופם של היום-טוב ושל השבת.

⁹⁹ קיים חילוק נוסף, בו נעסוק בהמשך, בין המצוות עצמן: קיימת מצוות תלמוד-תורה, שעליה נאמר: "ותלמוד תורה כנגד כולם" [משנה פאה א, א. כלומר: מצוות לימוד התורה שקולה כנגד כל המצוות], לבין שאר המצוות- שעיקר רובן הוא עשיית מעשים מסוימים בעולם הזה.

¹⁰⁰ יש לציון, כי לא בכל פעם שדרשת חכמים נסמכת על פסוק מסוים- בהכרח שמקור הדרשה הוא מפסוק זה. כך למשל, כשהגמרא בסוכה (דף ה ע"ב) אומרת: 'שיעורין, חציצין ומחיצין- הלכה למשה מסיני', ומיד מקשה: והרי יש פסוק ועליו מובאת דרשה: "ארץ חיטה ושעורה..." ושובה על אתר, היא: 'הלכתא נינהו, וקרא אסמכתא

חיבור ההלכה והאגדה

ראינו באגדה את המתח הקיים בין דעתו של רבי אליעזר, אשר משתמש במשפט 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה' כביטוי לעליונותה של התורה במיוחד ביום-טוב, לבין תלמידיו ודעת רבי יהושע. בסוגיית ההלכה, נראה כי מדובר על מתח הקיים בין דברי האמוראים הרואים בעירוב תבשילין סמך מדרבנן, בעוד רבי אליעזר רואה סמך מדאורייתא.

נראה, כי רבי אליעזר היה תנא חריף ביותר, אשר לא היה מוכן לוותר על דבר. הלך הוא עם סברותיו, ואף השתלח עימם בתלמידיו. אום-לפי סופה של האגדה, נראה כי גם רבי אליעזר מבין כי מקומם של סברותיו הוא אצלו, בעולם העליון – עולם התורה. אך אין עניין זה מתאים ושווה לכל נפש. עמי הארצות שבאים לשמוע את שיעורו, אינם מסוגלים לשמוע את דרשותיו במשך כל היום-טוב. צריכים הם מעט מנוחה ופנאי, על-מנת לעסוק באכילה ובשתייה. רבי יהושע, אשר היה אדם צנוע ופשוט וחלק מהעם¹⁰¹, הבין זאת יותר ולכן גם פסק את ההלכה: חציו לה' וחציו לכם. לאנשים הפשוטים אין יכולת להקדיש יום שלם להתעסק בתורה העליונה, והם צריכים את השילוב גם עם חיי העולם הזה.

גם רבי אליעזר מבין זאת אך סובר נראה כי מי שמסוגל – שילך ויעשה זאת. התורה, מקורה עליון וגבוה, ולימודה עדיף על-פני שאר המצוות. כך גם כתבו חכמים: 'ותלמוד תורה כנגד כולם'.¹⁰² כמו-כן מובא באדמו"ר הזקן,¹⁰³ כי לימוד התורה מהווה בעצם התעסקות בגופו של הבורא ממש, כביכול. התורה היא-היא הקב"ה, וכשאנו לומדים אותה - אנו כביכול נוגעים בקב"ה. דרך לימוד התורה, הארתו וגילוי של הקב"ה גדלים. לעומת-זאת, שאר המצוות - הינם רצונו של הקב"ה, שכאשר אנו מקיימים אותם - אזי רצונו של הקב"ה מתגלה. אולם אורו ממש אינו מתווסף.

קדימות יתירה ניתנה גם ללומדי התורה, וכן כותב הרמב"ם, בסוף הלכות שמיטין ויובלות: 'ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם, אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלוקים, ופרק מעל צווארו

בעלמא הוא' [כלומר: הלכות הן, והפסוק הובא רק בכדי שיהיה להן על מה להסתמך- בכדי שהלומדים יזכרו זאת].

¹⁰¹ ראה בבלי ברכות, דף כח ע"א. שם מובא כי היה פחמי.

¹⁰² משנה פאה, פרק א משנה א.

¹⁰³ תניא, קונטרס אחרון על כמה פרקים.

עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם - הרי זה נתקדש קדש קדשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעולם הזה דבר המספיק לו, כמו שזכה לכוהנים ללווים, הרי דוד ע"ה אומר: "ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי".¹⁰⁴

¹⁰⁴ רמב"ם, הלכות שמיטין ויובלות, פי"ג הי"ג.

פרק ב

"סמכוני באשיות"

האגדה

בעא מניה רב אויא סבא מרב הונא: בהמה, חציה של נכרי וחציה של ישראל, מהו לשחטה ביום טוב?

אמר ליה: מותר.

אמר ליה: וכי מה בין זה לנדרים ונדבות?

אמר ליה: עורבא פרח!

כי נפק, אמר ליה רבה, בריה: לאו היינו רב אויא סבא דמשתבח ליה מר בגויה, דגברא רבה הוא?

אמר ליה: ומה אעביד ליה? אני היום "סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים", ובעא מינאי מלתא דבעיא טעמא!

בעו מניה מרב הונא: הני בני באגא דרמו עליהו קמחא דבני חילא, מהו לאפותה ביום טוב?

אמר ליה: חזינא, אי יהבי ליה רפתא לינוקא ולא קפדי- כל חדא וחדא חזיא לינוקא, ושרי. ואי לאו- אסור.

והתניא:

מעשה בשמעון התימני שלא בא אמש לבית המדרש בשחרית.

מצאו ר' יהודה בן בבא, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש?

אמר לו: בלשת באה לעירנו, ובקשה לחטוף את כל העיר, ושחטנו להם עגל, והאכלנום ופטרנום לשלום.

אמר לו: תמה אני אם לא יצא שכרכם בהפסדכם- שהרי אמרה תורה: "לכם", ולא לעובדי כוכבים!¹⁰⁵

שאל רב אויא סבא את רב הונא: בהמה, חציה של נכרי וחציה של ישראל, האם מותר לשחטה ביום טוב? אמר לו: מותר. אמר לו: ומה ההבדל בין זה לנדרים ונדבות? אמר לו: עורב פורח! כאשר יצא, אמר לו רבה בנו: האם אין זה אותו רב אויא סבא שאתה משבח אותו, שאדם גדול הוא? אמר לו: ומה אעשה לו (מה יכולתי לעשות)? אני היום "סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים", ושאל ממני דבר שצריך טעם!

שאלו את רב הונא: אותם בני הכפרים שהטילו עליהם לספק קמח לצבא, האם מותר לאפותו ביום טוב? אמר לו: רואים אנו אם נותנים לחם לתינוק ולא מקפידים - כל אחד ואחד (לחם ולחם) ראויים לתינוק, ומותר. ואם לא - אסור. והרי שנינו: מעשה בשמעון התימני שלא בא אמש לבית המדרש בשחרית. מצאו רבי יהודה בן בבא, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: בלשת באה לעירנו, ובקשה לחטוף את כל העיר, ושחטנו להם עגל, והאכלנום ופטרנום לשלום. אמר לו: תמה אני אם לא יצא שכרכם בהפסדכם - שהרי אמרה תורה: "לכם", ולא לעובדי כוכבים!

פירוש ומבנה האגדה¹⁰⁶

שאל רב אויא סבא את רב הונא: בהמה של שותפים - חציה שייכת לישראל, וחציה שייכת לנוכרי - האם מותר לשחטה ביום טוב? מצד אחד, היא של ישראל - ולכן היא מותרת לשחיטה ביום טוב. אולם כיוון שהיא של גוי - אולי תיאסר לשחיטה ביום טוב, כמו כל שאר בהמות הגויים? ענה לו רב הונא: מותר לשחטה. הקשה עליו רב אויא: ומדוע בהמה זו מותר לשחוט, ונדרים ונדבות אסור להקריב? הרי יש להשוות: נדרים ונדבות הם כמו בהמת השותפים, לפי שגם הם - חציים הולך לאכילת הבעלים והכוהנים, וחצים מוקרב למזבח - ואף-על-פי-כן אסור לשחטם! אמר לו רב הונא: ראה, עורב פורח באוויר! (כלומר הסיח את דעתו מן העניין).

לאחר מכן, שאל רבה בנו, את רב הונא: אין זה אותו רב אויא-סבא שאדוני משתבח בו ואומר עליו כי אדם גדול הוא? ואם-כן, מדוע לא ענית לו על קושייתו, ודחית אותו?! ענה לו רב הונא: ומה היה

¹⁰⁶ פירוש וביאור הגמרא נעשה על-פי פירוש רש"י על-אתר, ועל-פי פירושו של הרב שטיינזלץ במהדורתו. לאחר פירוש פשוט האגדה, נציע כאמור מקבילות ופירושים נוספים לחלקיה השונים של האגדה.

ביכולתי לעשות? אני היום במצב של "סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים", והוא שאל ממני דבר המצריך טעם וסברה דרך עיון מדוקדק, ולכן לא היה ביכולתי לענות לו.

[בהמשך הגמרא, בקטע שבין הסיפורים שלא הבאתי אותו כאן: (א) הגמרא מבררת את הטעם ומחלקת, במקרה של בהמה המשותפת לגוי וישראל, והישראל רוצה לאכול בשר ביום טוב, אי אפשר - לקחת כזית בשר ללא שחיטה, ולכן מותר לשחוט, כדי לאפשר אכילה ביום טוב. אולם נדרים ונדבות אין הם רכושם של הבעלים והכוהנים, אלא הם זוכים בבשר מאת הקודש. כלומר: הבהמה מתקדשת תחילה, נהיית 'של המזבח', ורק לאחר מכן הבשר הופך לרכוש הבעלים והכוהנים; מכיוון שבשעת השחיטה אין הבשר מיועד לכוהנים ולבעלים, אלא לגבוה בלבד - אסור לשוחטם. (ב) רב חסדא פוסק, כי עיסה של ישראל וגוי אסור לאפותה ביום-טוב, כיוון שאפשר לחלוק את העיסה לפני האפייה. והגמרא דנה בנושא זה בהמשך. במהלך הדיון באפיה ביום טוב מופיעה הפסקה הבאה:]

שאלו את רב הונא: אותם היהודים שמתגוררים בכפרים, שהוטל עליהם לספק את הקמח והלחם לאנשי הצבא שבאזורם - האם מותר להם לאפות את הלחם ביום-טוב? ענה להם: יש לבחון: אם נותנים פת לתינוק, והחיילים אינם מקפידים על כך - כיוון שכל פת ופת ראויה לתינוק יהודי, מותר לאפות את העיסה. אולם אם הם אינם מניחים לאחר לאכול מלחמם - אסור לאפות את הקמח.

מקשה הגמרא על פסקו של רב הונא: והרי שנינו: כליל יום-טוב אחד לא הגיע שמעון התימני לבית המדרש. בבוקרו של היום-טוב מצאו רבי יהודה בן בבא, ושאל אותו מדוע לא הגיע אמש לבית המדרש? ענה לו שמעון התימני: אמש הגיעה אלינו קבוצה של חיילים, שבאה בכדי לערוך חיפוש בבתי היהודים, ובקשו לחטוף את כל העיר. בכדי לרצות אותם, שחטנו להם עגל והאכלנו אותם, והם הלכו לשלום. אמר לו רבי יהודה בן בבא: תמה אני אם לא יצא שכרכם בהפסדכם כשחיללתם את יום-טוב, כיוון שאמרה התורה: "(את אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יעשה) לכם" - 'לכם' ולא לנוכרים!

מוכח מדברי רבי יהודה בן בבא, כי אף-על-פי שהאוכל הוא גם של ישראל - כאשר קיים בו חלק בשותפות של גוי, אסור לעשות בו כל מלאכה! רב יוסף מתיר את הברייתא של שמעון התימני בעגל טרפה - שאינו ראוי כלל לישראל, ולכן תמה רבי יהודה בן בבא על מעשהו של שמעון

התימני. אולם אילו הייתה קיימת האפשרות שגם ישראל יאכל ממאכל זה, היה מותר לשחטו ולבשלו ביום טוב גם לדעת רבי יהודה בן בבא.

פרשנות האגדה

כעת, נבאר ונפרש את דברי האגדה. נעסוק בכל חלק במקומו, ולאחר מכן נסכם מובט כללי. סיפורם של רב אויא ורב הונא מופיע באותה הלשון גם במסכת חולין, אך ההבדל הקיים ביניהם הוא שאלתו של רב אויא:

בעא מיניה רב אויא סבא מרבה בר רב הונא:

קולית סתומה לרבי ישמעאל- מהו שתטמא? אית ליה לר' ישמעאל 'את שבא לכלל מגע- בא לכלל משא, לא בא לכלל מגע- לא בא לכלל משא' והכא היינו טעמא- משום דבא לכלל מגע מלפניו; או דלמא לית ליה?

אמר ליה: עורבא פרח!

א"ל רבא בריה: ולא היינו רב אויא סבא מפומבדיתא, דמשבח לן מר בגויה, דגברא רבה הוא?

א"ל: אני היום "סמכוני באשיות", ובעא מינאי מילתא דבעי טעמא.¹⁰⁷

א. עורבא פרח

השאלה שעולה מתוך דברי הגמרא, היא מדוע רב הונא דחה את רב אויא מעליו, ולא הסביר לו בקצרה את טעם דבריו? הרי וודאי היה הטעם סדור וברור בפיו של רב הונא! על שאלה זו, כותב המאירי בספרו 'בית הבחירה':

'לעולם יהא אדם נזהר שלא להכביד במשא ומתן תלמיד חכם שהוא ראהו חלוש - אם מצד חולי, אם מצד שטרח אותו היום בישיבה או בדרשה - ואם עשה כן, והחכם משיבו דרך הדיוטות כאדם המראה עצמו שאינו רוצה להשיב, ומשיאו לדבר אחר- אין למוסר עליו תרעומת כלל, ואפילו היה הלה אדם גדול. מעשה באדם אחד ששאל לגדול הימנו באיסור והיתר, והשיבו שמותר. והיה מטריחו עוד להקשות לו על תשובתו, ואמר לו 'עורבא פרח', עד שהלך לו. ושאלוהו קצת חכמים היאך ביישו מתוך דבריו, אחר שאדם גדול היה. ואמר להם: 'אני היום 'סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים', ובעא מינאי מילתא דבעי טעמא'.¹⁰⁸

¹⁰⁷ בבלי חולין, דף כד ע"ב.

¹⁰⁸ המאירי, 'בית הבחירה', בד"ה 'לעולם יהא'.

כלומר, אין להטריח אדם שנמצא במצב של 'סמכוני באשיות', ועל אחת כמה וכמה תלמיד חכם, ואין להתרעם עליו אם אינו מתייחס אליך. רעיון זה לוקח המאירי מהאגדה, ובתוך כך הוא גם עונה על השאלה שהועלתה לעיל, מדוע דחה רב הונא את רב אויא.

הביטוי 'עורבא פרח', תרגומו: עורב פרח. המפרשים הציעו לו פירושים שונים. ישנם הדורשים אותו לגנאי - ביטוי שמטרתו הסחת הדעת בלבד, כדוגמת רבנו חננאל, שמפרש כי פירוש רב הונא כיוון לכך ששאלתו של רב אויא הינה דעת נערים וקטנים שמשחקים בעורבים; ישנם הדורשים במשמעותו של העורב דווקא, כחתם סופר. החתם-סופר מבאר,¹⁰⁹ כי רב הונא רמז באומרו 'עורבא', לגמרא בעירובין: "שחורות כעורב" במי אתה מוצא דברי תורה? במי שמשחיר פניו עליהם כעורב... וכו'.¹¹⁰ כלומר, בביטוי 'עורבא פרח', התכוון רב הונא לעניין כי חציו של יום-טוב מוקדש ללימוד התורה, וחציו השני מוקדש לאכילה ולשתייה.¹¹¹ בדבריו, רמז לרב אויא כי נגמר זמנו של חלקו הראשון של יום-טוב, המוקדש ללימוד, בכך שאמר לו 'עורבא': כלומר עניין העורב, מי שמשחיר את עצמו על דברי תורה - 'פרח', כלומר עבר זמנו.¹¹²

מפרשים אחרים, דורשים בשבחו ובחכמתו של רב הונא, אשר זו תשובתו לשאלתו המקורית של רב אויא – כפירושו של הרצ"ח לז"ל,¹¹³ שעל-פיו הגדרת המושג הוא בעצם 'עורבא פרח', מלשון לעבור ולפרוח.¹¹⁴ שבעצם אומרו 'עורבא פרח', רב הונא התכוון לכך שכאשר יהודי עושה שותפות עם גוי בבהמה, חלקו של הנוכרי עובר, פורח ומתבטל לגבי שורש חלקו של היהודי, ולכן מותרת הבהמה בשחיטה. וכן בנדרים ונדבות, שחיטתם היא לגבוה, כלומר למעלה - בשביל הקב"ה, כמו עוף זה פורח ועולה מעלה-מעלה.¹¹⁵

¹⁰⁹ בד"ה 'עורבא פרח'.

¹¹⁰ בבלי עירובין, דף כא ע"ב.

¹¹¹ במחלוקתם של רבי יהושע ורבי אלעזר (טו:) בעניין ההתעסקות בדברים שונים ביום-טוב. רבי אליעזר סובר כי יום-טוב הינו בעל הגדרה אחת- או כל היום יושב ועוסק בתורה (לה), או כל היום יושב וסועד, שמחת בשמחת יום-טוב ('לכם'). לעומתו, רבי יהושע סובר כי יום-טוב נחלק לשני חלקים: חציו צריך להיות מוקדש ללימוד ולעוסק בתורה (לה), וחציו השני- אכילה ושמחת יום-טוב ('לכם'). רב הונא פסק כאן כדעת רבי יהושע, שיש לחלק את ענייני יום-טוב לשני חלקים.

¹¹² החתם-סופר ממשיך בדרך זו ומבאר את המשך הגמרא, שכוונת 'סמכוני באשיות', היא שכעת הגיע הזמן לסמוך באשיות ובתפוחים, כלומר במיני מאכל ומגדים- להתענג ביום-טוב.

¹¹³ רבי חנוך צבי הכהן לוין, רבה של העיר בנדין וממנהיגי יהדות פולין. חתנו של ה-'שפת אמת'.

¹¹⁴ מובא ב-'הדף על הדף', בד"ה, 'וכי מה בין זה לנדרים ונדבות' – אמרי לי 'עורבא פרח'.

¹¹⁵ ולכן גם חלקו של השוחט מתבטל לגבי חלקו של גבוה.

פירוש נוסף, כתב האדמו"ר יקותיאל-יהודה הלברשטאם,¹¹⁶ בעל השו"ת 'דברי יציב'.¹¹⁷ שם הוא מבאר, שהמושג 'עורבא', רומז על אותו כלי אשר היה על גג בית המקדש השני- 'העורב', שמטרתו הייתה שלא יעברו עופות מעל למקדש. אולם במקדש ראשון, לא היה קיים כלי זה. ומבאר בעל ה- 'דברי יציב', שבמקדש ראשון שרתה שכינה במקדש, והיא זו שדחתה את העורבים והעופות. אולם במקדש שני, שהשכינה שרתה פחות בקדושה ובטהרה במקדש- העופות היו פורחים ממעל למקדש, ולכן היה נצרך כלי למנוע זאת. על דרך זו, מובא על יונתן בן עוזיאל שבזמן שהיה לומד כל עוף שהיה פורח מעליו היה נשרף - והוא בחינת מקדש ראשון, שלימודו היה בקדושה ובטהרה: השכינה הייתה שרויה אצלו ולכן התורה לא הייתה מתישה את כוחו. אולם רב הונא, לא היה בדרגתו של יונתן בן עוזיאל, אלא בבחינת מקדש שני, אשר לימודו לא היה בקדושה ובטהרה כדרגתו של יונתן בן עוזיאל; 'עורבא פרח' - העורב פורח, ואין הוא בדרגה של מקדש ראשון ויונתן בן עוזיאל. על-כן, התורה הייתה מתשת את כוחו, וכשרב אויא בא לשאול אותו את שאלתו, לא היה בכוחו של רב הונא להסביר את טעמו; ובלשונו של רב הונא: 'סמכוני באשיות'.

אם-כן, בחנו ארבעה פירושים שונים לפתגם 'עורבא פרח', שדרך כל אחד מהם ניתן ללמוד בצורה שונה על יחסו של רב הונא לרב אויא ולשאלתו. רבנו חננאל מפרש תשובה זו כתקיפה וזלזול ברב אויא.¹¹⁸ גם הרב לוין וגם החתם-סופר מפרשים זאת כאי-הבנתו של רב אויא את תשובתו המתוחכמת של רב הונא; אולם הרב לוין מאיר את רב הונא באור טוב ומציג אותו כרב המוכן לטרוח למען התלמיד (שהרי ענה לו לשאלתו), והחתם סופר מציג את תשובתו של רב הונא כמתחמקת - אינה תשובה לעניין, אלא הסבר מדוע לא ענה.¹¹⁹ הפירוש האחרון שהובא, של רבי יקותיאל-יהודה, מסביר כי רב הונא היה תשוש מאוד מלימוד התורה, ולכן לא היה ביכולתו לענות תשובה עם טעם והסבר. בפשט, האגדה מנסה להציג את רב הונא באור מעט שלילי, כרב אשר איננו מוכן לענות במפורש על שאלות תלמידיו.

¹¹⁶ רבי יקותיאל-יהודה הלברשטאם, היה אדמו"ר חסידות צאנז. כיהן בעיר קלויזנבורג, שרד את השואה, ולאחר מכן חידש אותה בניו-יורק שבאמריקה. לאחר שעלה ארצה, הקים את קריית צאנז בנתניה.

¹¹⁷ שו"ת 'דברי יציב', חלק 'יורה דעה', סימן כה.

¹¹⁸ ועל-פי פירוש זה, עולה השאלה שהוצגה לעיל, ונפתרה בעזרת דבריו של המאירי.

¹¹⁹ מטרת שני ההסברים למושג 'עורבא פרח' (של הרב לוין והחתם-סופר), היא בעצם לענות על אותה קושיה חזקה שהצגנו לעיל- מדוע רב הונא מתחמק מלענות תשובה מעט יותר ברורה לרב אויא.

הגם שמפרשים רבים מנסים להגן על כבודו של רב הונא, ולהציג אותו כאדם טוב ומתוחכם, נראה מפשט הגמרא שתשובת 'עורבא פרח' היא בעייתית, וראיה לדבר היא שהגמרא טוענת כנגדה ורב הונא נצרך להתנצל על כך ולומר שהיה בבחינת 'סמכוני באשיות'. היות והנחת העבודה, כפי שביארנו במבוא, היא שיש משמעות לאגדה ויש קשר בינה לבין ההלכה, אעדיף את הפירוש שאינו רואה בהבאת האגדה קישור מקרי אלא מהותי. סביר להניח שקיים קשר בין ההלכה לאגדה, וכנראה אם הגמרא הביאה את דברי של רב הונא, 'עורבא פרח', ואף דנה בהם ובהצדקתם, אין זה מקרה בעלמא. כיוון שהדיון בגמרא על הביטוי 'עורבא פרח' עוסק בשאלת הנהגתו של רב הונא, אני נוטה לקבל את הפירוש שרואה את עיקר הדיון באגדה זו סביב הנושא של כבוד תלמידי חכמים.

ב. סמכוני באשיות

בפסוק זה משתמש רב הונא כמליצה, כתירוץ על מצבו: "אני חבצלת השרון...: סמכוני באשיות רפדוני בתפוחים כי חולת אהבה אני: שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני: ..." ¹²⁰ כיוון שמגילת שיר השירים הינה בעלת רבדים רבים ועמוקים, ¹²¹ רבו מאוד הפירושים על פסוק זה, ¹²² וכל-שכן על שייכותו של פסוק זה בגמרתנו; אך מפשט הדברים נראה כי קיימת כאן מליצה: רב הונא כיוון גם להמשכו של הפסוק 'כי חולת אהבה אני', וכיוון בכך שהוא בעצם חולה ואין בכוחו לענות על השאלה. רב הונא לא היה הראשון להשתמש בביטוי זה, ואף התנאים כבר השתמשו בו בכדי לבטא את מצבם כחולים. וכך מסופר על רבי אליעזר:

'כבר היה רבי אליעזר חולה, ונכנסו ארבעה זקנים לבקרו, ר' טרפון ורבי יהושע ור' אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא. נענה רבי טרפון ואמר, רבי טוב אתה לישראל מגלגל חמה שגלגל חמה מאיר בעולם הזה ואתה הארת לנו בעולם הזה ולעולם הבא. ... נענה ר' עקיבא ואמר: חביבין הייסורין. אמר להם ר' אליעזר לתלמידיו: "סמכוני באשיות", ואשמע דברי עקיבא תלמידי, שאמר: חביבין ייסורין'. ¹²³

¹²⁰ שיר השירים, ה ב.

¹²¹ וכן מסופר בזוהר (מדרש הנעלם בראשית, פרשת וירא דף צח), על חכמים שזכו להבין את עמקות שיר-השירים והיו מוקפים באש, וכשרבי עקיבא הגיע לפסוק "סמכוני באשיות" וכו', לא היה יכול להמשיך וגעה בבכי, מפני הפחד והיראה מהשכינה ששרתה שם – השכינה שגילתה להם את כל רמזי וסתרי שיר-השירים. וכן מובא בזוהר ויקרא, פרשת שמיני, דף מ- מבואר סוד הפסוק.

¹²² ועל מגילת שיר-השירים בכלל, כיוון שרבים דורשים אותה בענייני הקבלה- לכל פסוק ישנם פנים רבות.

¹²³ מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, פרשה י פסקה ו.

נראה אם-כן, כי ביטוי זה שימש פעם בפעם משל למצבו בריאותי. אולם ישנם פרשנים ודרשנים אשר הסבירו ביטוי זה באופן נעלה יותר. רבים המבארים את האגדה על-פי מחלוקתם של רבי יהושע ורבי אליעזר לעיל - בעניין יום-טוב כולו לה' או כולו 'לכם', או חציו 'לכם' וחציו לה'.¹²⁴ רבי צדוק הכהן מלובלין, בעל ה-'פרי צדיק', מבאר בספרו כי פירוש 'אשיות' הוא 'שתי אשיות',¹²⁵ שני סוגים של אש.¹²⁶ האש האחת היא התורה שבכתב, והאש השנייה היא התורה שבעל-פה. מובן אם-כן, כי רב הונא דוחה את רב אויא בטענה כי זמן לימוד התורה שלו עבר. רב הונא דרש את המילה 'אשיות' על ענייני התורה, ובטענה כי כבר עבר וחלף לו חצי היום המיועד ללימוד התורה, רצה רב הונא לדחות מעליו את רב אויא, ולא לענות לשאלתו ההלכתית אשר מונעת ממנו כעת ללכת לאכול, לשנות ולשמוח בשמחת יום-טוב.

דוגמה נוספת לפירוש על-דרך זו, כתב ה-'כלי יקר'. ה-'כלי יקר' בפירושו לתורה,¹²⁷ מבאר כי שתי ה-'אש' הנלמדות מהמילה 'אשיות', הינן אש אחת מלמעלה, ואש אחת מלמטה. ומבאר, כי על-ידי מפגש שתי האשיות, מתכפרים לאדם עוונותיו (על-ידי הקרבת הקורבן), ונרפא לו. כלומר אדם המסוגל להגיע לדרגה של החיבור בין שתי האשיות, הינו בעל דרגה גבוה ביותר. אותו אדם הצליח לחבר בין שמים לארץ, ולהוסיף טוב לעולם - הן ברפואה, הן במחילה וכו'. ניתן להסביר על-פי פירוש זה, כי רב הונא זכה למעלה של החיבור בין שתי האשיות, ושרוי היה במין אקסטאזה - כמין בלבול חושים של אדם הזוכה לראות את הנסתר ממנו. בעקבות כך, לא היה ביכולתו של רב הונא לתת כעת טעם לדבריו - הוא איננו נוכח בעולם זה, אלא בעולמות עליונים וגבוהים יותר.

פירושים אלו נסמכים על-כך שגם כבר במקורות חז"ל, מוצאים כי דרשות הפסוק הן בהקשר לימוד התורה והשגות רוחניות. כך למשל ניתן למצוא במסכת סופרים: 'ר' יצחק פתח: "סמכוני באשיות" - אילו הלכות המאוששות. 'רפדוני בתפוחים' - אילו דברי תורה שריחן יפה כתפוחים',¹²⁸ וכן במדרש: "סמכוני באשיות" - בשתי אשיות: תורה בכתב, ותורה בפה.¹²⁹ חשוב להדגיש, כי דרשות אלו מצויות בעיקר במסכת ביצה ולא במסכת חולין - שם מצוי סיפור דומה

¹²⁴ ראה לעיל, הערה 111.

¹²⁵ 'פרי צדיק', ויקרא, ראש חודש אייר, אות א.

¹²⁶ כן מובא באותו העניין ב-'פסיקתא דרב כהנא' (פיסקה יב): 'שתי אשיות- זו אישו של אברהם אבינו, ובאישו של חנניה מישאל ועזריה'.

¹²⁷ 'כלי יקר', ויקרא פרק א, פסוק ז.

¹²⁸ מסכת סופרים, פרק טז הלכה ד.

¹²⁹ שיר השירים רבה, פרשה ב פיסקה א, ה.

לזה שמובא כאן. בחולין לא מדובר על ענייני יום-טוב, לא קיימת המחלוקת האם יום-טוב שייך כולו לה' או חציו לו וחציו לנו. אין במסכת חולין מקום להתפעמות רוחנית שכזו, לעומת מסכת ביצה – בה ניתן למצוא, כאמור, את עניין לימוד התורה המיוחד ליום-טוב וכו'.

ג. סיפורו של שמעון התימני

הסיפור מופיע גם בתוספתא, אך בצורה שונה במעט. להלן נשווה בין הגרסאות, ונעמוד על ההבדלים החשובים שביניהם:

תוספתא מסכת ביצה, פרק ב, הלכה ו	תלמוד בבלי מסכת ביצה, דף כא, עמוד א
מעשה בשמעון התימני שלא <u>יצא בלילי יום טוב</u> לבית המדרש. <u>לשחרית</u> מצאו ר' יהודה בן בבא, אמר לו: מפני מה לא באתה אמש לבית המדרש? אמר לו: <u>מצוה אחת אירע לי ועשיתי</u> – <u>בלשית של גוים נכנסה לעיר</u> והיו <u>מתיראין</u> שמא יצחיבו (נ"א: יצהיבו) את <u>בני העיר</u> , <u>עשינו</u> להם עגל והאכלנום והשקיננום וסכנום, כדי שלא יצחיבו את בני העיר. אמר לו: תמהני <u>עליך</u> אם לא יצא <u>שכרך בהפסדך</u> שהרי <u>אמרו</u> אין עושין לא לאכילת גוים, ולא לאכילת כלבים ביום טוב.	מעשה בשמעון התימני שלא <u>בא אמש</u> לבית המדרש, <u>בשחרית</u> מצאו [רבי] יהודה בן בבא, אמר לו: מפני מה לא באת אמש לבית המדרש? אמר לו: <u>בלשית באה לעירנו</u> <u>ובקשה לחטוף</u> את <u>כל העיר</u> , <u>ושחטנו</u> להם עגל והאכלנום, <u>ופטרנום לשלום</u> . אמר לו: תמה אני אם לא יצא <u>שכרכם בהפסדכם</u> , שהרי <u>אמרה תורה</u> 'לכם' – ולא לנכרים.

ההבדלים כולם מסומנים בקו תחתון, וההבדלים אשר משמעותם שונה- הובלטו. להלן עיקרי ההבדלים:

- בגמרא לא מוזכר הזמן המדויק בו שמעון התימני לא הגיע. לעומתה, בתוספתא מוזכר הזמן: לילי יום-טוב [על-פי רש"י, השיחה ביניהם התקיימה לאחר יום-טוב; לעומת התוספתא שמדברת שהמקרה קרה בליל יום-טוב, והשיחה התרחשה ביום-טוב עצמו].
- בתוספתא, רבי שמעון מדבר באופן מפורש על כך שהוא עשה מצווה. כמו-כן, הוא מדבר על סתם 'עיר' שקרה בה המקרה, ובנוסף - כאשר רבי יהודה בן בבא מוכיח אותו, הוא מדבר אליו בלשון יחיד: 'עליך... שכרך בהפסדך'. לעומת זאת, בגמרא רבי שמעון לא מזכיר את המצווה שהוא עשה, העיר עליה הוא מדבר היא שלנו: 'עירנו', וכשרבי יהודה בן בבא מוכיח אותו, אותו מדבר אל כל העיר: 'שכרכם בהפסדכם'.
- בגמרא ברור כי הבולשת ביקשה להרע לאנשי העיר. אולם בתוספתא נראה כי הם רק חששו מהם.
- במעשה בגמרא בני העיר 'שחטו' להם עגל- אותה הלשון של שאלתו של רב אויא סבא, בעוד בתוספתא בני העיר 'עשו להם עגל'.
- הוכחתו של רבי יהודה בן בבא בגמרא היא מן התורה: 'שהרי אמרה תורה'. בעוד בתוספתא, הוכחתו היא מן המשפט שהובא לפני התוספתא, שככל-הנראה בעל כוח פחות.

השוואה זו מחדדת את המאפיינים המיוחדים לאגדה המובאת בגמרא. באופן כללי, זו אחת מדרכי המחקר של האגדה. על-ידי תשומת לב לשינויים הנעשים בעקבות שינויי הקשרה של האגדה, אנו יכולים ללמוד על העניינים המרכזיים שהעורך רצה להדגיש לנו. כלומר, מתוך כך שקיים שוני בין מספר מקומות בה האגדה מופיעה, אנו יכולים לראות בצורה בולטת יותר היכן האגדה מתקשרת לסוגיה ההלכתית – במקומות השוני וההבדל. לאחר עיון נוסף בדברי המפרשים והחוקרים, ניתן יהיה לבאר את הקשר שבין הגמרא ההלכתית לגמרא האגדתית. נקודה אחת ברורה אשר מקשרת את האגדה הגמרתית דווקא למקומה, היא עניין שינוי הלשון מ-'עשו' ל-'שחטו עגל'. הערה זו רומזת לנו כי קיים קשר בין השתיים.¹³⁰ נקודות אלו מהוות מעין בסיס, שעליהן יתאפשר לבנות בניין גדול יותר.

מכל ההבדלים שהועלו לעיל, נעסוק בשניים מרכזיים. העניין הראשון הוא שבגמרא לא מופיע הזמן בו היה אמור ששמעון התימני להגיע לבית המדרש, בעוד בתוספתא מבואר שהיה זה ליל

¹³⁰ דווקא, ולא בין ההלכה שבגמרא לבין האגדה שבתוספתא.

יום-טוב. העניין השני הוא המקור ממנו מקשה רבי יהודה על שמעון, הוא דרשה של חכמים מן התורה. אולם בתוספתא, המקור לכך שמעשיו של שמעון התימני לכאורה היו כנגד ההלכה, הוא מדברי חכמים בלבד, המופיעים במשנה.

את המילה 'אמש' המופיעה בנוסח הדפוס, וגם בחלק מכתבי היד מפרש רש"י כך: 'כלומר: בין הערביים של יום-טוב'. רש"י שם לב שהגמרא איננה נוקטת בזמן מסוים, ועל-כן, מכאן הוא למד כי עיקר הלימוד אמור להיעשות ביום-טוב עצמו, ולא בלילה, כפי שמבואר בתוספתא. אולם כנגד רש"י, בגרסותיהם של התוספות, רבנו חננאל, המכילתא דרשב"י ועוד, מופיע: 'לילי יום-טוב'. על עניין זה כותב האדר"ת:

'ולכאורה לשון 'אמש' בלשון הקודש היא על הלילה, כמו שכתוב (בסוף פרשת ויצא): "את עניי ואת יגיע כפי ראה אלוקים ויוכח אמש", והיינו שבא בחלום הלילה ללבן... ואולי לא ניהא ליה לרש"י ז"ל לפרש על ליל יום טוב שנתוועדו [=התאספו] בבית המדרש, דוודאי אין זמן לימוד בלילי יום טוב, אלא שהיה זה לעת הערב, שכבר קיימו מצות שמחת יום טוב בכיתם ושוב נתוועדו לבית המדרש, בין הערביים...'¹³¹

כלומר: רש"י לא קיבל את עניין לימוד תורה בלילי יום-טוב. האדר"ת מבאר את סברתו: כיוון שעוד לא עסקו במצוות שמחת יום-טוב על-ידי אכילה ושתייה, כיצד יבואו לבית המדרש ועסקו בתורה? אלא שעיקר הלימוד היה בשעות בין הערביים ביום-טוב עצמו, לאחר שכבר סעדו וסיימו לעסוק במצווה זו. אולם כאמור, בניגוד לרש"י, קיימת הגרסה הנוספת המופיעה בתוספתא, שיש שגורסים אותה אף בדברי הגמרא. אף התוספות מוכיחים מכאן שיש עניין בלימוד דווקא בלילי יום-טוב.¹³² מקור נוסף עליו ניתן להסתמך כי היה קיים לימוד בלילי יום-טוב, הוא מן הגמרא בפסחים.¹³³ שם מובא, כי רק בערב יום-כיפור ובליל הסדר היו מפסיקים ללמוד תורה והולכים לבתיהם. אולם בסתם ערבי יום-טוב, נראה כי היו ממשיכים בלימוד התורה.¹³⁴

ניתן להסביר כי השאלה העקרונית בהבדל בין הגרסאות, היא בהקדמת הלימוד לאכילה, ולהיפך. רש"י כנראה הקפיד על שמחת יום-טוב, שקודמת ללימוד. מצוות לימוד התורה חלה עלינו בכל יום-ויום, ואילו שמחת יום-טוב זו מצווה מיוחדת, שאין דומה לה. אשר על-כן, חשוב כל-כך לרש"י

¹³¹ 'זכור לדוד', ערך 'אמש'.

¹³² תוספות ד"ה 'חוק', בבלי פסחים, דף קט ע"א.

¹³³ בבלי פסחים, דף קט ע"א.

¹³⁴ וכך מוכיח שם תוספות בד"ה 'בערבי פסחים', והוא מקשר עניין זה למעשה המובא בגמרא בבבלי.

שתוקדם מצוות השמחה למצוות האכילה. רש"י סבר כדעתו של רבי יהושע, כי יש לחצות את יום-טוב: חציו 'לכם', לאכילה ולשמחת יום-טוב, וחציו 'לה', ללמוד התורה. לעומת הייחודיות של שמחת יום-טוב באכילה ובשתייה, ניתן לדבר שבח ובמעלת הלימוד ביום-טוב המיוחד מאוד. לא בכדי דרש רבי אליעזר 'או כולו לה' או כולו לכם', כאשר ברור כי כוונתו בכך הייתה כי היהודים ישבו ויעסקו בתורה במהלך כל יום-טוב.¹³⁵ משום כך, העדיפו הגרסות להעמיד גם את הזמן הזה כזמן לימוד תורה, ולא כמיועד לאכילה.

ההבדל השני כאמור, הוא במקור הדין בו השתמש רבי יהודה בן בבא בכדי להקשות על מעשהו של שמעון התימני. בגרסת הגמרא מופיע הלימוד המשמש מהפסוק: "אך אשר יאכל לכל נפש הוא לבדו יאכל יעשה לכם";¹³⁶ בעוד שבגרסת התוספתא מובא המשפט המשמש פתיחה להלכה בה הובא הסיפור: 'שהרי אמרו: אין עושים לא לאכילת גויים, ולא לאכילת כלבים ביום טוב'. מכאן ניתן ללמוד כי לשיטת הגמרא יש למעט רק נוכרים מאכילת יום-טוב, בעוד לתוספתא ממעטים גם נוכרים וגם כלבים.

ניתן לקשר הבדל זה למחלוקת המצויה בהמשך הסוגיה. רבי יוסי הגלילי סובר כי אין היתר אוכל נפש גם לבהמות, ואילו רבי עקיבא חולק, וסובר כי לבהמות מותר, אך לנכרים אסור. רבי עקיבא מנמק את סברתו, וטוען כי לבהמות – אשר על חובת הבעלים לספק את מזונם – מותר להכין. אולם לנכרים, אשר אין היהודי מחויב למזונותיהם, אין היתר להכנת האוכל. בעקבות דברים אלו, ניתן להסביר את מעשה רבי שמעון התימני: רבי שמעון נמנה בין המקלים, רב הונא ורבי עקיבא, ולכן גם התיר בקלות-יחסית את שחיטת העגל לנכרים. רבי יהודה בן בבא, אשר הקשה עליו "לכם" – ולא לנכרים', סבר כרבי יוסי הגלילי המחמיר, אשר אסור להכין מזונות לבהמות.¹³⁷

אולם גם אם זהו אכן סברתו ודעתו של רבי שמעון התימני, מדוע לא היה כאן פיקוח-נפש המתיר לכתחילה את שחיטת העגל, ואם-כן, מדוע הקשה עליו רבי יהודה בן בבא? יש לומר כי במעשה הבולשת ביקשה 'לחטוף את העיר', שניתן לפרש זאת: רצו לקחת את כל ממון העיר. אם רצון הבולשת היה רק לקחת ממון, אין מקום להיתר פיקוח-נפש, כיוון שיש ליתן את כל ממונו בכדי

¹³⁵ על-פי בבלי ביצה, דף טו ע"א. שם מופיע סיפור על לימודו של רבי אליעזר ביום-טוב, בו עסקו בפרק הקודם.

¹³⁶ שמות יב, טז.

¹³⁷ ומסברה רבי יוסי הגלילי לא יתיר בנוכרים, ולכן דעתו מתאימה לזו של רבי יהודה בן בבא.

להינצל.¹³⁸ אולם גם אם פירוש המושג 'לחטוף את העיר' הינו להרוג את כל יושביה, הרי אמור: 'א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק: נמנו וגמרו בעליית בית נתזה בלוד: כל עבירות שבתורה, אם אומרין לאדם: 'עבור, ואל – תהרג!' - יעבור ואל ייהרג! חוץ מעבודת כוכבים, וגילוי עריות ושפיכות דמים'.¹³⁹ לפי זאת, אם אדם מחויב לעבור על חילול יום-טוב, עדיף שייהרג ולא יעבור על-כך. על-פי שני הסברים אלו, של מחלוקת או של איסור המעשה על-אף היתר פיקוח-נפש, תמה רבי יהודה בן בבא על מעשהו של רבי שמעון התימני.

ד. חיבור החלקים

ברצוני לטעון, כי על-אף שהחלק השלישי בפירוש האגדה מובא בשאלה אחרת ונראה כסוגיה נפרדת, קשורים הדברים האחד לרעהו. הסוגיה הראשונה עוסקת בשחיטת בהמה שחציה של נוכרים, וכהמשך ישיר לכך מובא עניין האפייה לנוכרים, ובתוך כך גם לכלבים; המימרות של רב הונא מלוות את כל מהלך הסוגיה.

ברור כי שני הסיפורים האגדיים קשורים באופן ישיר לנושא ההלכתי; בשני המקרים מסופר על השאלות ההלכתיות הנידונות בסוגיה. אולם בכל אחד מן הסיפורים, קיימת הרחבה לנושא שהוא מעבר לסוגיה ההלכתית: כבוד תלמידי-חכמים. בסיפור הראשון, של רב הונא ורב אויא, רב הונא איננו משיב כראוי לתלמידו, ואולי אף התלמיד מטריח את רבו שלא כדן. במקרה השני, רבי שמעון התימני אינו מגיע לדרשת יום-טוב. מה שמשותף לשני המקרים, הוא שבשניהם היו צריכים החכמים לתרץ את מעשיהם: רב הונא על-ידי כך שטען 'סמכוני באשיות', ורבי שמעון בבולשת שבאה לעירו.

נושא נוסף, אך משני, שעולה מן הסוגיה, הוא היחס בין האכילה ללימוד התורה ביום-טוב. זהו נושא מרכזי בפרק ובמסכת ביצה כולה, בעקבות מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע.¹⁴⁰ בשתי הסוגיות נוצר מתח בין הלימוד והאכילה בהקשר של יום-טוב, וניתן לומר כי לפחות באופן מרומז, האגדות מצביעות על ההתנגשות הקיימת בין צרכי האכילה לשם מצווה ומצוות לימוד התורה ביום-טוב; ואולי אף על ההתנגשויות בין צרכינו הרוחניים לגשמיים.

¹³⁸ ראה: שו"ע יו"ד, הלכות עבודת כוכבים סימן קנז, ס"א. וכן: שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן ז, ד"ה 'עוד יתכן'.

¹³⁹ בבלי סנהדרין, דף עד ע"א.

¹⁴⁰ לעיל עמ' 5, וכן עמ' 8.

השפעות האגדה על ההלכה

יש להקדים ולהזכיר את הסוגיה ההלכתית העוטפת את האגדה. בסוגיה זו, קיימים שני סיפורי מעשה אשר מלווים שאלות הלכתיות. זהו אחד ממאפייניה של אגדה זו, ובכך היא קושרת אותה באופן מהודק יותר להלכה. השאלה הראשונה המובאת בגמרא היא לגבי התרת שחיטת בהמה השייכת גם לישראל וגם לנוכרי ביום-טוב. השאלה עולה מכך שמלאכת אוכל-נפש הותרה ביום-טוב לישראל, אך לא לנוכרים.¹⁴¹ רב הונא מתיר, והגמרא הסבירה את טעמו, משום שאין אפשרות לאכול כזית בשר בלא לשחוט את כל הבהמה. כיוון שכך, כל עוד קיים חלק בבהמה השייך ליהודי, היא מותרת בשחיטה ובאכילה ביום-טוב. השאלה השנייה אשר מופנית גם היא לרב הונא, מדברת על כך שבני הכפרים מחויבים מדין המלכות לספק קמח בשביל לאפות לחם לחיילות הצבא. השאלה היא האם מותר להם לאפות לחם זה ביום-טוב. גם במקרה זה התיר רב הונא, אולם רק היכן שהחיילים לא מקפידים אם נותנים לתינוק פת מקמחם. במקרה זה, כל פת שנאפית ראוייה ליהודי, ולכן מותר. נסקור כעת בקצרה את העניינים אותם למדנו, ונדון בשאלת עניין מעשיות אלו במסכת ביצה.

המעשה הראשון הוא על רב הונא שמקל בשחיטה ביום-טוב, ורב אויא שמקשה עליו. רב הונא דוחה אותו, ואביי בנו של רב הונא, שואל אותו על מעשה זה - הרי רב אויא נחשב גם בעיניו לאדם גדול. רב הונא מתרץ לו: 'אני היום "סמכוני באשיות"'. המעשה השני מספר של שמעון התימני, אשר לא הגיע לבית המדרש ללמוד, כיוון שהקל, התיר ועסק באפיית לחם לצבא המלך ביום-טוב. רבי יהודה בן בבא מקשה עליו שתי קושיות: האחת על העדרו מבית המדרש ביום-טוב, והשנייה על עצם ההיתר לאפות לנוכרים לחם ביום-טוב.

בשני הקטעים, קיים צירוף של מעשה הלכתי לפסק ההלכה. המעשיות מכילות הרחבות שאינן נצרכות, לכאורה, להבנת ולהסבר הדין לאשורו. אולם על-פי ההסברים והדעות שהובאו במבוא, ברצוני לטעון כי למעשה, המעשיות ממלאות תפקיד חשוב ועקרוני בהסברת הסוגיה. דרך המעשה נוכל לראות בהלכה היבט משמעותי של יום-טוב, ולא רק עוד דין נוסף בלבד.

¹⁴¹ שו"ע או"ח, הלכת יום-טוב, תקיב, ס"א: 'אין מבשלים לצורך עכ"ם ביום טוב...', על-פי הגמרא (בבלי ביצה, דף כ ע"ב): "לכם" - לכם ולא לנוכרים'.

מעבר לכך ששני המעשים אינם קטעי אגדה מובהקים, אלא מעשים המצורפים להלכה, קיים קשר תוכני ועמוק יותר. מעבר לקשר הלשוני שהוסבר לעיל, בשני הסיפורים מדובר על הקלה במלאכות הנצרכות לשם אכילה ביום-טוב. בנוסף, בשני המקרים מדובר על מתח הקיים בין לימוד תורה ביום-טוב, לבין צרכים אנושיים בסיסיים שונים: רב הונא דוחה את לימודו בתשובת רב אויא, בטענת 'סמכוני באשיות' – שהוא חולה ואינו חש בטוב, ורבי שמעון התימני מנמק את היעדרותו מבית המדרש בעקבות הכנת האכול לצבא המלך. בעקבות קיום צרכים אלו, התבטל לימוד תורה בצורה מסוימת: או בחוסר הבנת הדין אצל רב אויא, או כפשוטו – בסיפורו של רבי שמעון. קשר נוסף הקיים בין שני הסיפורים, שכבר דובר עליו לעיל,¹⁴² הוא הכנסת נושא כבוד תלמידי חכמים: רב הונא נשאל על-ידי אביו על זלזולו לכאורה בדברי רב אויא, והוא נצרך לתרץ זאת ב-'סמכוני באשיות' – כאמור, מחלה. רבי שמעון התימני מותקף על-ידי רבי יהודה בן בבא על-כך שלא הגיע לבית המדרש ועל-כך שהתיר דבר שלכאורה הוא אסור, והוא תירץ זאת באופן חלקי שהבולשת הגיע לעירם. להלן נראה, כי מעבר קשר הפשוט, המעשים באים ללמדנו עניין מיוחד ביום-טוב.

לאור כל זאת, ברצוני לטעון כי המעשים באים ללמדנו על המתח הקיים בין לימוד התורה לבין אכילת-מצווה ביום-טוב, ושניהם נראים כמצודדים בנתינת מקום משמעותי לאכילה. כאמור לעיל, בשני המקרים הרבנים הקלו באכילה, ועל-ידי כך נדחה לימוד התורה; רב הונא נמנע מכך, ורבי שמעון התימני לא הגיע כלל לבית המדרש באותו הזמן. אומנם, קבלת היתר זה והשלכותיו לא היו ברורות ופשוטות: גם רב הונא וגם רבי שמעון התימני הותקפו על מעשיהם והם נצרכו לתת על-כך תשובה ומענה.

ניתן להסביר דבר זה בשני אופנים. הסבר אחד, הוא על דרך מעלת וגדולת לימוד התורה ביום-טוב. לעיל, הובא בשם ה-'כלי יקר' בפירושו לפסוק 'סמכוני באשיות',¹⁴³ על-פי דבריו נראה כי רב הונא היה שרוי במדרגה עליונה של יום-טוב, ולכן לא היה יכול לתת טעם לתשובתו לשאלתו של רב אויא. כלומר, לרב הונא נגלו סודות ורזים עמוקים ונשגבים, וכשדבר כזה קורה, הוא גורם לאדם בלבול חושים וחוסר-יכול תפקוד מלאה בעולם-הזה. על-פי הסבר זה, לימדנו הגמרא את גדולת לימוד התורה המיוחדת ליום-טוב.

¹⁴² עמ' 12.

¹⁴³ עמ' 8.

הסבר שני, הוא לגודל מעלת האכילה ביום-טוב. היהדות מקדשת את החיים ורואה בהם דבר נעלה וקדוש. הקב"ה נתן לנו את החיים בעולם-הזה, ואל לנו להתנזר מהם; אלא דווקא להפך: עלינו לקדש את חיי החול. אמנם לא להיתפס לחיי התאוה והשתוקקות להבלים, אולם כן לחיות בעולם, ולהשתמש במה שנתן לנו הבורא, בצורה טובה וחיובית. וכך כותב 'השולחן ערוך':

'וכן בכל מה שייהנה בעולם הזה, לא יכוון להנאתו אלא לעבודת הבורא יתברך, כדכתיב: "בכל דרכיך דעהו", ואמרו חכמים: כל מעשיך יהיו לשם שמיים, שאפילו דברים של רשות, כגון האכילה והשתייה וההליכה והשיבה והקימה והתשמיש והשיחה וכל צרכי גופך, יהיו כולם לעבודת בוראך, או לדבר הגורם עבודתו. שאפילו היה צמא ורעב, אם אכל ושתה להנאתו – אינו משובח, אלא יתכוון שיאכל וישתה כפי חיותו לעבוד את בוראו'.¹⁴⁴

ברור על-אחת כמה וכמה ביום-טוב, אשר ביום זה שורה קדושה, כי אנו מקדשים את האכילה, ויודעים להעלות ותה לדבר שבקדושה. על-פי דברים אלו, ניתן כמובן ללמוד על גודל קידוש החול, והתבטאותו ביום-טוב. אולם מתוך העיון באגדה נראה, כי שילוב הקודש והחול אינו תמיד פשוט, וכי קיימות לעיתים התנגשויות, ועלינו לדעת ליישם שילוב זה בצורה המיטבית.

¹⁴⁴ שו"ע אר"ח, הלכות ברכות, רלא ס"א.

פרק ג

דרך המלך

האגדה

כדתניא :

לא יאכל אדם שום ובצל מראשו, אלא מעליו. ואם אכל- הרי זה רעבתן.

כיוצא בו: לא ישתה אדם כוסו בבת אחת, ואם שתה- הרי זה גרגרן.

תנו רבנן: השותה כוסו בבת אחת- הרי זה גרגרן. שנים- דרך ארץ. שלשה- מגסי הרוח.

ואמר רמי בר אבא :

חצובא- מקטע רגליהון דרשיעא.

נטיעה- מקטע רגליהון דקצביא ודבועלי נדות.

תורמוסא- מקטע רגליהון דשנאיהון של ישראל, שנאמר: "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה' ויעבדו את הבעלים ואת העשתרות ואת אלוהי ארם ואת אלוהי צידון ואת אלוהי מואב ואת אלוהי בני עמון ואת אלוהי פלשתים ויעזבו את ה' ולא עבדוהו". ממשמע שנאמר: 'ויעזבו את ה', איני יודע ש-'לא עבדוהו'? ומה תלמוד לומר 'ולא עבדוהו'?

אמר ר' אלעזר: אמר הקב"ה: אפילו כתורמוס הזה- ששולקין אותו שבע פעמים ואוכלין אותו בקנוח סעודה- לא עשאוני בני !

תנא משמיה דר' מאיר: מפני מה נתנה תורה לישראל? מפני שהן עזין.

תנא דבי ר' ישמעאל: "מימינו אש דת למו". אמר הקב"ה: ראויין הללו שתנתן להם דת אש.

איכא דאמרי: דתיהם של אלו אש, שאלמלא (לא) נתנה תורה לישראל- אין כל אומה ולשון יכולין לעמוד בפניהם.

והיינו דאמר ר"ש בן לקיש: ג' עזין הן: ישראל באומות, כלב בחיות, תרנגול בעופות. ויש אומרים: אף עז בבהמה דקה. ויש אומרים: אף צלף באילנות.¹⁴⁵

כמו ששינינו: לא יאכל אדם שום ובצל מראשו, אלא מעליו. ואם אכל- הרי זה רעבתן. כיוצא בו: לא ישתה אדם כוסו בבת אחת, ואם שתה- הרי זה גרגרן. שנו חכמים: מי ששותה כוסו בבת אחת - הרי זה גרגרן. שנים - דרך ארץ. שלשה - מגסי הרוח.

ואמר רמי בר אבא: חצב - קוטע את רגליהם של הרשעים. נטיעה - קוטעת את רגליהם של הקצבים ובוועלי נידות. תורמוס - קוטעת את רגליהם של שונאי ישראל (ישראל עצמם, בלשון 'סגי-נהור'), שנאמר: "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה', ויעבדו את הבעלים ואת העשירות ואת אלוהי ארם ואת אלוהי צידון ואת אלוהי מואב ואת אלוהי בני עמון ואת אלוהי פלשתים, ויעזבו את ה' ולא עבדוהו". מתוך שנאמר: "ויעזבו את ה'", אין זה ברור ש-'לא עבדוהו'? ומה בא ללמדנו 'לא עבדוהו'? אמר ר' אלעזר: אמר הקב"ה: אפילו כמו התורמוס הזה- שמבשלים אותו שבע פעמים ואוכלים אותו בסוף הסעודה - לא עשו אותי בני!

שנו משמו של ר' מאיר: מפני מה נתנה תורה לישראל? מפני שהן עזים. נשנה בבית מדרשו של ר' ישמעאל: "מימינו אש דת למו". אמר הקב"ה: ראויים הללו שתינתן להם דת-אש. יש אומרים לשון אחרת: דתיהם של אלו אש, שאם לא הייתה ניתנת תורה לישראל - אין כל אומה ולשון יכולים לעמוד בפניהם. וזהו שאמר רבי שמעון בן לקיש: שלושה עזים הן: ישראל מתוך כל האומות, כלב מתוך כל החיות, תרנגול מתוך כל העופות. ויש אומרים: אף עז מתוך הבהמות הדקות. ויש אומרים: אף הצלף מתוך האילנות.

¹⁴⁶ פירוש ומבנה האגדה

האגדה פותחת בכך שאדם לא יאכל בצל משורשיו, אלא מחלקו העליון, כיוון שאדם שעושה כך, הוא נחשב רעבתן. כמו כן, גם אדם שותה את כל כוסו בת-אחת נחשב כזללן. בעניין זה נשנה

¹⁴⁵ דף כה:

¹⁴⁶ פירוש וביאור הגמרא נעשה ע"פ פירוש רש"י על-אתר, וע"פ פירושו של הרב שטיינזלץ במהדורתו. לאחר פירוש פשוט האגדה, נציע כאמור מקבילות ופירושים נוספים לחלקיה השונים של האגדה.

בברייתא: אדם השותה את כוסו בלגימה אחת - נחשב בזללן. שתי לגימות - זו דרך ארץ, ואדם השותה את כוסו בשלוש לגימות - הרי הוא כגס רוח, ומראה בעצמו עידון יותר מדי.

אמר רמי בר אבא: צמח החצב, אשר מסמל סימן וגבול, מכתת וקוטע את רגליהם של הרשעים אשר רוצים לגזול את רכוש האחר, ולחצות את גבולותיו. הנטיעה מכתת את רגלי הקצבים אשר אינם מסוגלים להמתין מלאכול את הבשר עד להפשטת עור הבהמה, ואת רגליהם של בועלי הנידות, אשר גם הם אין ביכולתם להמתין לטהרת נשותיהם. צמח התורמוס, אשר בשביל לאכול אותו צריך לבשל אותו מספר פעמים, מכתת את רגליהם של ישראל, שנאמר: "ויוסיפו בני ישראל לעשות הרע בעיני ה'... ויעזבו את ה' ולא עבדהו". מכך שכתוב 'ויעזבו את ה'', ברור ממילא שהם לא עבדו אותו! אם-כן, למה נאמר 'ולא עבדהו'? אמר ר' אלעזר: אמר הקב"ה, אפילו כתורמוס הזה, שצריך לבשל אותו שבע פעמים לפני שאוכלים אותו, והוא רק לקינוח הסעודה, לא עשו אותי בני-ישראל [כלומר, גם אחרי שעבדו את כל עבודות גילולים - עדיין לא חזרו אליו].

אמר ר' מאיר: התורה ניתנה לישראל, מפני שהם עזים. נשנה משמו של ר' ישמעאל: "מימינו אש דת למו", אמר הקב"ה: ראויים עם-ישראל שתינתן להם דת של אש. לשון אחרת: מנהגם וטבעם של עם-ישראל אש; שאלמלא ניתנה התורה לעם, לא הייתה אומה שהייתה יכולה לעמוד בפניהם, מרוב חריפות מנהגם; והתורה היא זו שמרסנת ומאפשרת זאת. וזה שאמר ר' שמעון: שלושה עזים (חצופים ומעיזי פנים) הם: עם ישראל מבין כל האומות, הכלב מבין כל החיות, והתרנגול מבין כל העופות. ויש אומרים, אף הצלף מבין כל האילנות.

האגדה נחלקת לשלושה חלקים: הראשון עוסק בענייני נימוסים ודרך-ארץ; השני עוסק בעונשם ובכעסו של הקב"ה על חטאים שונים של העם; והשלישי - עוסק בעזותם של התורה וישראל. נעסוק בכל חלק בנפרד, ולאחר מכן נבחן את הקשר שביניהם ואת משמעותו.

א. נימוסים ודרך-ארץ

ראשית, הגמרא מביאה את האופן בו יש לאכול בצל: מעליו, ולא מראשו. רש"י (וכן המאירי) מסביר, כי מטרת האמירה היא להנהיג את האדם במתינות בזמן האכילה, ולדאוג לכך שהאכילה לא תהיה תוך חפזון. מתוך כך שעל האדם לקלף ראשית את העלים, ורק לאחר מכן להתחיל לאכול את הבצל- הוא מראה כי הוא מנומס ומסוגל לשלוט על תאוות האוכל.

לאחר מכן הגמרא עוסקת בצורה בה על האדם לשנות את כוסו: בשתי לגימות. לגימה אחת, זו גרגרנות; לפי שכאמור, אותו אדם מראה את שליטת האוכל על רוחו, ואת חוסר יכולתו להתאפק ולהתנהג בנימוס ובדרך ארץ. שלוש לגימות, זו גסות רוח, מכיוון שאותו אדם מציג התענגות יתירה ועידון על מאכלות העולם-הזה. נראה, כי שתי דוגמאות אלו מהוות פרטים לכלל גדול יותר הנוגע ליחסם של חכמים למידת המתינות והסבלנות, ולעניין גדול יותר של הוראות דרך-ארץ ומוסר. קיימות הוראות רבות מסגנון זה, וקיימים קבצים רבים של הנהגת מסוג זה. לדוגמה: מסכת אבות, מסכת דרך ארץ רבה וזוטא, ועוד. ישנם דיונים לגבי תוקפן של הוראות אלו; עד כמה הן מחייבות, או שמא הן בגדר 'המלצה' בלבד.¹⁴⁷ ניתן לומר כי דיון זה נכון לגבי הנהגות שבין אדם לחברו – אף שניתן לומר כי מטרתם ליצור חברה יהודית מתוקנת, אידיאלית ועילאית. אך אותם ההוראות לאדם הפרטי, מהוות ביטוי לרצון ליצור אדם שהוא איננו 'נבל ברשות התורה',¹⁴⁸ כלומר: אדם שלא רק מקיים את המצוות בצורתן הפורמאלית, אלא גם חי ברוח התורה.¹⁴⁹

אם כן, נראה שעלינו לנהוג בדרך האמצע: מחד גיסא לא לאכול בגסות, אלא להתנהג בכבוד ובדרך ארץ, במיוחד כלפי סובבי השולחן; ומאידך גיסא, גם לא להתענג בצורה יתירה על תאוות העולם הזה, אלא לספק את צרכינו, ולא להעתיק כל דבר ופרט באכילה.¹⁵⁰ נראה כי דברי חז"ל מכוונים להדרכה כללית בענייני דרך-ארץ, ולא להוראה מקומית בלבד של נימוסי אכילה. רעיון זה נקרא בשם 'דרך האמצע', או 'דרך הזהב'. מפתחו של רעיון זה היה אריסטו, והרמב"ם אימצו גם-כן לדרך היהדות. וכך כותב הרמב"ם:

'הפעולות אשר הן טובות, הן הפעולות השוות, הממוצעות בין שני קצוות, ששניהם רע, האחד מהם ייתור, והאחר חיסור. והמעלות, הן תכונות נפשיות וקניינים, ממוצעים בין שתי תכונות רעות, האחת מהן יתירה והאחרת חסירה. ומן התכונות האלה יתחייבו הפעולות ההן. משל זה: הזהירות, שהיא מידה ממוצעת בין רוב התאוה ובין העדר ההרגשה בהנאה. והזהירות היא מפעולות הטוב, ותכונת הנפש אשר תתחייב ממנה הזהירות היא מעלה ממעלות המידות. ...

¹⁴⁷ עיין: 'אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו', אביעד הכהן, עמ' 3.

¹⁴⁸ מושג זה תבע הרמב"ן בפירושו ל-[ויקרא](#) יט, ב, על הפסוק: "קדושים תהיו כי קדוש אני".

¹⁴⁹ דוגמא לעניין זה, מביא הרמב"ן בהתבססו על דברי הגמרא (בבלי ברכות, כב ע"א): 'מעט במשגל, כמו שנאמר

שלא יהיו תלמידי חכמים מצויין אצל נשותיהן כתרנגולין, ולא ישמש אלא כפי הצריך בקיום המצווה ממנו. ¹⁵⁰ אותה הברייתא מובאת גם במסכת 'דרך ארץ' (פרק ד הלכה ה), אולם שם קיימת תוספת: 'לא ישתה כוס בבת אחת, ואם שתה-הרי זה גרגרן. וכמה ישתה? שנים דרך ארץ, שלשה מגסי הרוח'. כלומר ניתנת כאן לגיטימציה מסוימת לאותו האדם הנחשב כ-'גס רוח', השותה בשלוש לגימות את כוסו. אומנם אין זו הדרך המובחרת, אולם זו גם אפשרות לגיטימית לשתיה כוסו של אדם.

וזאת התורה השלימה, המשלמת אותנו, כמו שהעיד עליה יודעה: "תורת ה' תמימה... מחכימת פתי" - לא זכרה דבר מזה. ואמנם כוונה שיהיה האדם טבעי, הולך בדרך האמצעית: יאכל מה שמותר לו לאכול בשיווי, וישתה מה שמותר לו לשתות בשיווי, ויבעל מי שמותר לו לבעול בשיווי, וישיב המדינות בצדק וביושר, לא שישכון במערות ובהרים, ולא שילבש השער והצמר, ולא שיטריח הגוף ויענהו.¹⁵¹

הרמב"ם כותב כי הדרך הנכונה בה על היהודי ללכת, היא הדרך הממוצעת. לא להקצין בתכונות ובמעלות, אלא לדעת להתנהג על-פי האמצע, הממוצע.¹⁵² בהמשך הפרק, נעסוק בהרחבה במושג דרך האמצע' ובהקשרו לענייני יום-טוב.

ב. חטאיהם ועונשיהם של ישראל

בחלקה השני של האגדה, רמי בר אבא מביא שלושה דברים שעל ידם כביכול נגזר דינם של עוברי העבירה השונים. הראשונים, אלו הרשעים- ובעצם הגזלנים, משיגי הגבול. אלו אותם האנשים שלא שמו כנגד עיניהם את המוסר האנושי הבסיסי, בו אין לחצות את קו הגבול המפריד בין אדם לרעהו. על-כן, אותה הצמח המפריד בין שדות ומהווה גבול, הוא זה שיפרע מהם לעתיד לבוא, ו-'יקצוץ את רגליהם'. החצב, הינו צמח ששורשיו גדלים בצורה ישרה כלפי מטה והם אינם מתפשטים לצדדים, הוא איננו פולש לשטח שאינו שלו, ומכאן מקור שמו: החצב חוצב באדמה ולעיתים אף בסלעים, בכדי לתקוע שורשים. המהר"ל מסביר,¹⁵³ שבכך הוא הולך בדרך הישר ואינו סוטה ממנה, על-ידי כך ששורשיו גדלים רק כלפי מטה ואינם מתפשטים לצדדים, הוא מנוגד לרשעים אשר סוטים ממנה, ומעניש אותם. זהו צמח גבוה, ועל כן, מסמנים על-ידו את הגבולות בין השדות. אותו חצב, אשר משתדל כל-כך להישאר ולהצטנע בתוך גבולותיו - הוא זה אשר 'פרע' ו-'יקצוץ את רגליהם' של משיגי הגבול.¹⁵⁴ וממשיך על דרך זו המהרש"א¹⁵⁵ בשם 'הערוך', כי כאשר אדם גוזל שדה לחברו, חופרים בקרקע. ואם מצאו את צמח החצב (כנראה שהתכוון לבצל שלו), מתפרסם אוו האדם כגזלן.

¹⁵¹ שמונה פרקים לרמב"ם, פרק ד.

¹⁵² אומנם לרמב"ם קיימים שני יוצאי דופן: הראשון, הם החסידים אשר מנהגם היה 'לפנים משורת הדין'. כלומר: נטייה לצד מסוים בכל תכונה. אומנם לא הקצנה, אך לא הליכה בדרך האמצע. השני, הם תכונות שפלות הרוח (הענווה) והכעס, שלא לכעוס אפילו על דבר הראוי.

¹⁵³ נתיבות עולם ב, נתיב הצדקה פרק ג, עמ' קמא.

¹⁵⁴ החצב כמסמן גבול מצוי גם בהלכות פאה בשדה. בירושלמי (ירושלמי פאה, פרק ב הלכה ה) מבואר, כי אם קיימת הפרדה בין שתי שדות על-ידי חצב, למרות ששתי השדות של אדם אחד הן - חייב הוא להשאיר פאה נפרדת לכל אחת. מנהג זה היה קיים אף אצל הבדואים.

¹⁵⁵ בד"ה 'חצובא מקטע רגליהון כו'.

עוברי העבירה השניים, אלו בועלי הנידות והקצבים, אשר אוכלים מבשר שחיטתם עוד בטרם הפשטת העור מעל הבהמה. הבעיה באותם האנשים, היא הפזיזות וחוסר היכולת להשתלט על הריצה לתאוה. קיים איסור לבעול נידה, ועל בעלה לחכות מספר ימים - עד מלאת ימי טהרה - בכדי שיוכל לעשות זאת. כמו-כן גם בקצב: אומנם מבחינה הלכתית ניתנת לו האפשרות לאכול מהבשר לפני הפשטת הבהמה¹⁵⁶ - אולם אין ראוי לעשות כן. רש"י מפרש זאת משום שפעמים נמצאת הבהמה טריפה.¹⁵⁷ על אותם העבירות, 'מעניש' איסור העורלה. איסור זה מתוקפו מצווה על בעל האילן להמתין שלוש שנים, עד אשר יוכל לקחת ולאכול מפרי העץ. אותה המתנה ארוכה בת שלוש שנים, היא זו המלמדת אותנו דחיית-סיפוקים ורצונות מהי. במשך שלוש שנים חל איסור על הפירות, ואסור לאכול מהם בשום אופן. בעקבות מיוחדות של מצווה זו,¹⁵⁸ היא זו ש-'מענישה' את אלו שאינם מסוגלים להמתין - בועלי הנידות והקצבים - והיא זו ש-'קוטעת את רגליהם'.

החתם-סופר¹⁵⁹ מדייק את עניין העונש, ומסביר (ע"פ הרשב"א בחידושו על פרק ראשון בחולין) כי המענישים הם בעצם הצדיקים, אשר כן שומרים על מצוות העורלה, וממתינים שלוש שנים עד אכילת הפרי. הראשון אשר חטא בתאוותו לעולם-הזה, בחוסר היכולת להמתין, היה האדם הראשון אשר לא נכנע להצעת חוה לטעום מהעץ האסור. ממשיך החתם-סופר ומסביר, שבדבר

¹⁵⁶ נראה כי אכן ניתן להבדיל בנקודה זו בין בועלי הנידה לקצבים: בעילת אישה בזמן נידתה זהו איסור תורה, ואילו אכילת בשר לפני ההפשטה - אינו בגדר איסור. נראה אם-כן, כי בין השאר האגדה באה לסבר את אוזנינו ולומר: אותו המעניש, על עבירות שונות- ששורשם אחד הוא: חוסר היכולת להמתין בכי לקבל את תאוות העולם הזה. האגדה מלמדת על חוסר-סבלנות גמור לאותם האנשים, אשר אינם מסוגלים להשתלט, ואפילו במעט על יצרם.

¹⁵⁷ ה'פני יהושע' (בד"ה 'בגמרא אורח ארעא קמ"ל כדתניא וכו') מקשה על שיטת רש"י: רש"י בחולין (בבלי חולין, דף י"ב ע"א, בד"ה 'פסח') כותב בסיכום הסוגיה שם, כי אין חוששים לטריפה, חוץ מנקב בריאה. ואם יש טריפה שחוששים לה, מדוע קצב האוכל לפני בדיקת הבהמה מטריפותיה הוא רק בגדר מחוסר 'דרך ארץ', ולא עובר על איסור ממשי של חששת אכילת טריפה? ומתקן, שהחשש לנקב הוא רק בבהמה גסה, אולם בהמה דקה אין חשש זה קיים. ולכן, האגדה כאן דיברה על קצב של בהמות דקות, שאין בעיה הלכתית עם אכילתם לפני הפשטת העור, אלא בעיה מוסרית בלבד.

¹⁵⁸ המרש"א מסביר מדוע דווקא העורלה היא המענישה את שני האיסורים האחרים, ולא להפך- שהרי לכאורה משמעותם היא דיוק אותה המשעות, וא"כ- מה גדול כוחה של העורלה על בעילת נידה ואכילת בשר לפני הפשטה? ומסביר בשם 'הערוך', כי זמן איסור העורלה הוא שלוש שנים, זמן רב, בעוד עניין אכילת הבשר והבעילה הם מספר שעות ימים או שבועות אחדים; ואם-כן יוצא, שדחיית הרצון לפירות העורלה, גדול יותר מדחיית הסיפוק של הקצבים ובעלי הנידות המוזכרים בסוגיה.

¹⁵⁹ בד"ה 'נטיעה מיקטע רגלי דקצבי'.

שכבר כשל בו אדם, קשה מאוד להישמר מהיצר-הרע באותו העניין. לכן הצדיקים, אשר כן מצליחים להתעלות על ייצרם, לשוחטו ולהמתין במשך כל שלוש שנות העורלה עד אכילת הפרי - הם אלו אשר יענישו את הרשעים ההפוכים מהם ההולכים בדרך החטא, הרשעים שכן נכנעים ליצר הרע ונמשכים באופן בלתי-נשלט אחרי תאוותיהם. המהר"ל מוסיף,¹⁶⁰ כי הדמיון לנטיעת בוסר חזק אף יותר: כמו שבשלוש שנות העורלה לא רק שהפרי אסור אלא הוא גם גרוע יותר, כך גם בקצבים ובבועלי נידות: אכילה שכזו היא איננה טובה, וכן הוולדות שיצאו מבעילת נידות יהיו פחותים. בניגוד לחתם-סופר שראה בנטיעה את הצדיקים אשר מענישים את הרשעים, המהר"ל רואה בכך במן המלצה, שפשוט עצם המשעה היה פחות-ערך ולא-מוצלח.

בקבוצה האחרונה של הנענשים, נמצאים כבר 'שונאיהם של ישראל' בלשון סגי נהור, או בלשון ארחת: עם ישראל. התורמוס, הוא זה ש-'יקטע את רגליהם' של ישראל. התורמוס מופיע גם-כן בתלמוד הירושלמי במסכת פסחים,¹⁶¹ שם הגמרא מסבירה מעט על אודות ירק התורמוס, שכאשר הוא בעינו הוא מר מאוד. אולם לאחר שמבשלים אותו, הוא נהיה מתוק יותר. רש"י מוסיף, כי נהגו לשלוק את התורמוס שבע פעמים, בכדי שימתק מאוד - ולאחר מכן היו מגישים אותו כמנה האחרונה בסעודה. הקב"ה קובל על מעשיהם של ישראל: אפילו לאחר שעברו שבע עבירות, שבעה סוגים שונים של עבודה-זרה, וגם לאחר שקיבלו את עונשם - שבעה עונשים¹⁶² - עדיין לא שב ליבם אל ה'. הקב"ה טוען כלפיהם: עם ישראל לא התייחס אל קב"ה אפילו כתורמוס הזה - שמר בתחילתו ולאחר שבעה בישולים נהיה מתוק; אלא על-אף כל האזהרות ושבעת העונשים שלקו בהם, העם ממשיכים להתעלם ממנו ולעבוד עבודה-זרה.

המהר"ל מבאר זאת בצורה שונה מעט,¹⁶³ על דרך 'ירידה לצורך עלייה'. עם-ישראל טען, כי יש לעבוד דווקא את הכוחות החיצוניים אשר הם קרובים ומשפיעים על האדם באופן ברור, ולא את ה' - כיוון שהוא רחוק ולא-מורגש. על זו הדרך היא האכילה אצל התורמוס: הוא מר, וטעמו רחוק מלהיות ערב לחיך, ולכן אין אוכלים אותו. אולם לאחר שמבשלים אותו שבע פעמים, נהיה טעמו קרוב לטעם האדם והוא מתמתק. אך כיוון שהפרי עצמו כבר התקטן, אוכלים אותו רק בסוף

¹⁶⁰ נתיבות עולם ב, נתיב הצדקה פרק ג, עמ' קמא.

¹⁶¹ ירושלמי פסחים, פרק ב, הלכה ה.

¹⁶² כמו שנאמר בפרשיית הקללות בפרשת חוקת (ויקרא כו, יח): "ואם עד אלה לא תשמעו לי, ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטואתיכם".

¹⁶³ נתיבות עולם ב, נתיב הצדקה פרק ג, עמ' קמא.

הארוחה. כלומר על-ידי הזמן הרב בו היה התורמוס רחוק מלהיות בטעם האדם, כעת הוא מזומן ומשאיר טעם מתוק בלשון. אולם עם ישראל לא עשה אפילו כך לקב"ה: גם לאחר שעשה את כל שבע התועבות, ונענש בשבע העונשים, ממשיך הוא לטעון כי ה' רחוק. גם לאחר תקופת גלות ארוכה, הוא איננו מסוגל להרגיש בטעם מתיקות ה'. וטענה זו, כביכול של התורמוס כנגד עם-ישראל, היא זו קוטעת את רגלי הרשעים, ובמובן מסוים היא מהווה קטגוריה חזקה מאוד כנגד העם.

המדרש מזהה את התורמוס כחומר קשה לפיצוח, ממש כמו היצר הרע:

"ויאמר ה' א-להים הן האדם". זה שאמר הכתוב: "לבד ראה זה מצאתי אשר עשה הא-להים את האדם ישר"¹⁶⁴ לא בראו הקדוש ברוך הוא - שנקרא צדיק וישר - את האדם בצלמו, אלא כדי להיות צדיק וישר כמוהו. ואם תאמר: 'למה ברא יצר הרע, שכתוב בו: "כי יצר לב האדם רע מנעוריו"?'¹⁶⁵ אתה אומר שהוא רע, מי יוכל לעשותו טוב? 'אמר הקדוש ברוך הוא: 'אתה עושה אותו רע! למה תינוק בן חמש, בן שש, ושבע, ושמונה ותשעה אינם חוטאים, אלא מבין עשר ואילך, ואז הוא מגדל יצר הרע? 'ואם תאמר: 'אין אדם יכול לשמור את עצמו!', אמר הקדוש ברוך הוא: 'אתה עשית אותו רע! למה תינוק היית ולא חטאת, נתגדלת וחטאת? וכמה דברים קשים יש בעולם יותר מיצר הרע ומרים ממנו ואתם ממתיקין אותן: אין לך מר מן התורמוס ואתה שוקד לשלקו ולהמתיקו במים ז' פעמים עד שהוא נעשה מתוק, וכן חרדל, וצלף ודברים הרבה. ומה מרים שבראתי אותן - ממתיקין לצורכך, יצר הרע המסור בידך על אחת כמה וכמה!¹⁶⁶

המדרש מרחיב את הגדרתו של הרשע המובא באגדה: אין הם רק האנשים העוזי את אלוהיהם ועובדים עבודה-זרה; אלו כל מי שמפנה אצבע מאשימה כלפי קב"ה על שברא את היצר, על שמעמיד אותנו בניסיונות תמידיים. כמו-כן, אי זו רק ענישה, ואין זה התורמוס שעושה זאת. הקב"ה תוקף אותנו במלוא עוזו. עולה מרוח המדרש כי ה' כועס על אות אלו שמעלים טענות מסוג זה כלפיו. הקב"ה קובל על מעשה ישראל: מילא לא הייתם יודעים להמתיק את המר, אך אתם עושים זאת. כנראה שההמתקה נעשית רק לדברים החשובים, ובעצם באמת לישראל אין רצון מלא לקיום המצוות, אלא הם מעדיפים להשליך את חטאיהם על אשמת הבורא יתברך.

ג. עזות התורה וישראל

¹⁶⁴ קהלת ז, כט.

¹⁶⁵ בראשית ח, כא.

¹⁶⁶ מדרש תנחומא בראשית, סימן ז סעיף ז. עמ' כח - כט.

חלקה השלישי של האגדה כאמור, עוסק בחיבור הקיים בין ישראל לתורה. קיימות שתי דעות, מי הוא המתואר כ-'עז': התורה או עם-ישראל. ר' מאיר והלשון השנייה המובאת מבית-מדרשו של ר' ישמעאל טוענים כי ישראל הם העזים - 'מפני שדתייהם של אלו אש' - התנהגותם ומעשייהם של העם הם אש- קשים ובלתי מרוסנים. ר' מאיר ור' ישמעאל רואים את החוצפה ועזות-הפנים כחלק בלתי-נפרד מתכונותיהם של העם. בעקבות כך נתנה להם תורה, וכמו שנאמר עליה: 'מפני שמתשת כוחו של אדם'.¹⁶⁷ התורה היא המרסנת את העם מפני התנהגות שכזו. בנוסף, אילו התורה לא הייתה ניתנת לישראל, לא הייתה יכולה שום אומה לסבול אותם מרוב חוצפתם ועזותם. אין הכוונה חס ושלום שלישארל קיים כוח אדיר שהתורה מרסנת אותו ולא רוצה בו - אלא כמו שעזותו של הכלב משאר החיות היא בכך שהוא אינו מפחד מהן - כך גם ישראל - אין העם חזק יותר משאר האומות, אלא חצוף יותר - מעיז פנים, ואינו יודע את גבולותיו. לשם כך ניתנה לו התורה, שתתיש את כוחו, בכדי שיוכל להישאר חלק מחבר העמים.

הדעה השנייה- הלשון הראשונה מבית מדרשו של ר' ישמעאל- טוענת, כי העזות היא בתורה. התורה כידוע מלאה בגופי הלכות ובפרטי דיניהם, ועל-כך נאמר: "מימנו אש דת למו", הקב"ה נתן להם לישראל דת שהיא אש, המתאימה להתנהגותם ותכונותיהם של ישראל. המפרשים השונים על פרשת 'וזאת הברכה', שם מופיע פסוק זה, מסבירים כי התורה ניתנה ונכתבה באש, ועל-שם כך היא נקראת 'דת אש'. כלומר התורה מסובבת מסביבה בלהבות של אש - קדושה וטהרה, אשר מבדילים אותה משאר חפצי החולין. כמובן שבניגוד לאש של ישראל, המתארת עזות וחוצפה- האש של התורה, מסמלת עניינים בעלי משמעות חיובית דווקא: חום והתלהבות, קדושה ועליונות.¹⁶⁸

המהר"ל¹⁶⁹ ועוד מספר מפרשים¹⁷⁰ שואלים: הרי על-פי המדרש¹⁷¹ מבואר, כי הקב"ה חיזר עם התורה על כל העמים, ושאל אותם לרצונם לקבל את התורה. אם-כן, כיצד אפשר לומר

¹⁶⁷ בבלי סנהדרין, דף כו ע"ב.

¹⁶⁸ נראה אם-כן, כי שתי הדעות מסכימות בכך שהתנהגותם של ישראל עזה- כלומר חצופה ומעיצת-פנים. אולם השאלה הנתונה במחלוקת, היא האם התורה באה כתגובה לתכונות אלו- כמעשה המרסן את ישראל, או שמא התורה 'הותאמה' לישראל- מכיוון שלהם תכונות דומות ושוות- האש, שמסמלת דווקא את הקדושה והעליונות.

¹⁶⁹ נתיבות עולם ב, נתיב הבושה, פרק ג.

¹⁷⁰ כגון: המהרש"א (בד"ה 'מפני שהן עזין וכו'), הפני יהושע (בד"ה 'תנא משמיה דר"מ מפני מה נתנה תורה לישראל מפני שהן עזין'), הדף על הדף (בד"ה 'מפני מה נתנה תורה לישראל וכו'), וכן בד"ה 'מפני מה נתנה תורה לישראל - מפני שהן עזין וכו'), ועוד.

שמלכתחילה הייתה התורה מכוונת לישראל, אם הייתה קיימת אפשרות פוטנציאלית שהיא תגיע לעם אחר, ואז עם-ישראל היה נשאר בעזותו? אולם כיוון שעל אף עם הקב"ה לא 'כפה הר כגיגית', אלא האונס היה על ישראל בלבד. 'הדף על הדף' מוסיף ומחדד, כי עם-ישראל היה העם היחיד אשר היה מסוגל לקבל את התורה גם בכפייה – וזאת, בגלל העזות שבו. על-פי הלשון השנייה, אשר התורה היא עזה, מבואר כי הקב"ה ידע שאף-על-פי שתהייה התחלת לימוד התורה בכפייה, לבסוף הוא יהפוך לרצון. שכאשר יעמדו ישראל על עומק התורה, יגלו שהם עזים כנמרים, כדברי יהודה בן עזי כנמר לעשות רצון אביך שבשמיים.¹⁷² ומכל-שכן אף בלימוד התורה, שבה נאמר: 'לא הביישן למד'.¹⁷³ כלומר, התורה בעצם באה להפר את ביישנותם של ישראל, ולתת להם כוח ואומץ-הן בלימוד התורה, וממילא בשאר תחומי החיים.

המהר"ל מרחיב בעניין זה במיוחד,¹⁷⁴ כי אנשים שהם עזי-פנים, חוטאים במהרה, כיוון שהם אינם מוכנים לקבל את מרותו של הבורא עליהם. לעומתם, האנשים שיש להם בושה, מוכנים הם לסור למרותו של המלך. אין להם רצון למרוד ולעמוד בראש זקוף בכל עת, אלא הם מוכנים להרכין את ראשם בפני הכול-יכול, מתוך ידיעה שהוא קיים ושהוא כזה. לכן, בכדי לאזן את ישראל ולגרום להם לסור למרותו של הבורא ולקיים את מצוותיו, נתן להם הקב"ה את התורה – שמוסיפה להם בושה. כמובן שדברי המהר"ל מתאימים ללשון העזות המוסבת על ישראל. דווקא ישראל הם המוכנים לקבל את התורה, הם עם הסגולה אשר מסוגל להוריד את ראשו בפני המלך. ואכן כך כותב גם החתם-סופר: 'העזות הוא צורך גדול לעבודת ה'.¹⁷⁵ ה-דף על הדף¹⁷⁶ כותב כי קיים ייחוד לישראל על-פני האומות, והוא שלולא התורה שתתיש את כוחם, לא היו מפסיקים לעסוק במלחמה.

מובן נוסף בו ניתן לראות את עזות ישראל הוא בחברה היהודית. ה-דף עף הדף¹⁷⁷ מביאת דבריו של הרב גאנצפריד, שכותב על כך שהתורה מפחיתה את עזות ישראל, מתווסף שלום בעולם. כיוון שאם כל אחד היה חושב שהוא גדול יותר מחברו, היו מתרבות המחלוקות. וזהו מה שכתוב: 'ה'

¹⁷¹ בבבלי עבודה-זרה, דף ב ע"ב.

¹⁷² משנה אבות, פרק ה משנה כ.

¹⁷³ משנה אבות, פרק ב משנה ה.

¹⁷⁴ נתיבות עולם ב, נתיב הבושה, פרק ג.

¹⁷⁵ דרשות החתם-סופר, דף קפח טור א.

¹⁷⁶ בד"ה 'מפני מה ניתנה תורה לישראל – מפני שהן עזין'.

¹⁷⁷ בד"ה 'מפני מה נתנה תורה לישראל וכו'.

עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.¹⁷⁸ ה' ייתן לעם עזות – והם ישתמשו בה בכדי להרבות תורה ועבודת ה' (כמבואר לעיל), ויפנו את כוח העזות למקומות טובים – ממילא יתרבה השלום ויתמעטו המחלוקות בעולם.

לבסוף הגמרא מביאה את דברי ריש-לקיש, כי כשם שישראל הם העזים מבין האומות, כך לכלב יש עזות יתירה מבין שאר החיות, כלומר: יש לו חוצפה, והוא איננו ירא מהגדולים והחשובים ממנו. כמו-כן גם התרנגול מבין כל העופות. יש אומרים אף העז מבין כל הבהמות הדקות, ורש"י מסביר שזאת משום שקשה להתנצח ו-'להתווכח' איתן. ויש אומרים, אף הצלף מבין כל האילנות. התוספות¹⁷⁹ מביא מספר הסברים לכך: שהוא מצמיח שלוש פירות באותו המקום (על האביונות), או לחילופין שהוא מצמיח בכל יום פירות חדשים, ועוד.

אם-כן, ראינו בדברי האגדה שלושה חלקים: הראשון עוסק בנימוסים ובהתנהגות של דרך-ארץ בזמן הסעודה; השני מדבר על עונשם של עובדי עבירות שונות, על ידי חפצים המסמלים את משמעות הקדושה שממול לעבירה; ובחלק השלישי מובא על האש האוחזת בתורה ובישראל, הן בדמות אש קדושה, והן בדמות אש חוצפה ועזות פנים.

ניתן לומר כי חלקה הראשון של האגדה הובא באופן ישיר כסיוע ישיר של דברי הגמרא שהובאו לפניה.¹⁸⁰ אולם חלקה השני של האגדה, נראה כעוסק בנושא אחר לגמרי, וניתן לראות בו כעין מהלך מסוים של הגמרא בדבריה: ראשית, עוסקת הגמרא בחטאם של היחידים, הבודדים-השודדים, הקצבים ובוועלי הנידות. לאחר-מכן עוברת הגמרא לעסוק בחטאיהם של כלל ישראל, ולבסוף – בכדי לסיים בדברי סגוריה על עם-ישראל, הגמרא משתמשת דווקא באותן התכונות וההתנהגויות שלעיל הסבירה אותן כעניינים רעים, וכעת מאירה אותן באור חיובי.¹⁸¹

המשותף לכל החלקים הוא, שכולם עוסקים באיזון בין קטבים ובדרך האמצע. סגנון השתייה צריך להיות על דרך האמצע: לא בקפדנות יתירה, אולם לא בגסות. בחלקה השני של האגדה, היא מבזה את החוצים את הגבולות, את אנשי הקיצון אשר אינם מסוגלים להתאפק מסיפוק התאוה ואת

¹⁷⁸ תהילים כט, יא.

¹⁷⁹ בד"ה 'וצלף באילנות'.

¹⁸⁰ אותם נביא ונסביר להלן.

¹⁸¹ ואולי אף משווה בין ישראל לתורה, באומרה כי גם בתורה יש צד של עזות ואש-כמו שיש בישראל.

עם-ישראל אשר אינו מסוגל למוד בצורה הגיונית – אם ניתן לומר כך – את הזמן בו הוא נמצא בתחתית, עובד עבודה-זרה ואינו שב אל ה'; העם אינו יודע להשתלט על יצרו בתחומים הנכונים, אלא בחלקים מסוימים בלבד. גם חלקה השלישי של האגדה, מדבר על האיזון במציאות בין שני ניגודים: עם ישראל עם כל עוזו מקבל ומתחבר עם התורה בכדי שתאזן אותו; בכדי שיוכלו לו אומות העולם.

הסוגיה

עיונינו בסוגיה העוטפת את האגדה, יתחלק לשני חלקים מרכזיים: הראשון יעסוק ברעיון הכללי העולה מתוך הפרק - פרק ג', והשני יעסוק באופן פרטני יותר במשנה המובאת לפני האגדה, ובדברי הגמרא לפני האגדה.

כאמור, נתחיל את העיון בפרק המשנה של האגדה, פרק 'אין צדין'. שתי המשניות הראשונות עוסקות בצייד האסור והמותר ביום-טוב, ולאחר מכן מובאת המשנה שלנו - העוסקת בשחיטת בהמה גוססת. שאר המשניות (למעט האחרונה, משנה ח'), עוסקות בנושאים שונים הקשורים לשחיטת הבהמה ביום-טוב, כמו לדוגמא: התמנות חבורה על חלקי בהמה, השחזת סכין, הזזת בהמה שמתה, ועוד. המשנה האחרונה עוסקת במכירת במידה (כגון יין ושמן), הן ביום-טוב והן ביום-חול. נראה אם-כן, כי נושא האכילה הינו נושא משמעותי וחשוב מאוד בפרק זה- תוך שילוב מידת המוסריות שבו.

ניתן לראות תבנית החוזרת על עצמה פעמים מספר, במספר מקומות שונים במהלך הפרק. התבנית בנויה משני משפטים: הראשון הינו דין - איסור או היתר מהלכות יום-טוב, ואילו השני - מרחיב או מסייג את הראשון. להלן חלק מאותם הדינים, המובאים בצורה כזו במהלך הפרק:

<u>אבל-</u>	(משנה ג)
נמנין עליה מערב יום טוב, ושוחטין ומחלקין ביניהן.	בהמה מסוכנת לא ישחוט,
	<u>אלא אם כן-</u>
(משנה ז)	יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי.
אין משחיזין את הסכין ביום טוב,	(משנה ו)
<u>אבל-</u>	אין נמנין על הבהמה לכתחילה ביום טוב,
משיאה על גבי חברתה.	

לא נעסוק כעת בפירושים של שלל הדינים המובאים במשניות, אך כאמור לעיל- ברורה התבנית בה בנויות רוב משניות הפרק. ניתן לפרש תבנית זו, כאמירה מוסרית של המשנה: תמיד יש לדעת לנקוט את דרך האמצע, אין להקצין לכיוון מסוים. דברים אלו ניתן להבין כאמור, מסגנון הכתיבה: מובא דין, הלכה מסוימת- המבטאת רעיון הנוטה לצד מסוים (לצד האיסור או לצד ההיתר)- ומיד לאחר-מכן, מסתייגת המשנה מהדין, ומביאה דין אחר, הופכי בדיוק לראשון- צד מסוים שכן יש להתיר או לאסור (בהתאמה כמובן).

רעיון זה, אשר כבר הוזכר לעיל,¹⁸² נקרא בשם 'דרך האמצע'. רעיון זה מפותח בספרים רבים: הן בספרי החוכמה היהודית, והן בספרי הפילוסופיה החיצונית. כך למשל נמצא כלל זה באתיקה של אריסטו, כאשר הוא מכון את כל מידותיו של האדם אל דרך האמצע- לא להפריז יתר על המידה במעשה מסוים, וכן לא להמעיט בו; אלא לנהוג בתכונות הנפש כמידה הראויה לכל אדם. כמו-כן, גם הגותו המרכזית של הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות, 'שמונה פרקים לרמב"ם', מבוססת על עיקרון מרכזי זה, של 'שביל הזהב'.¹⁸³ וכך כותב הרמב"ם בפרק ד':

'וזאת התורה השלימה... ואמנם כוונה שיהיה האדם טבעי, הולך בדרך האמצעית: יאכל מה שמותר לו לאכול בשיווי, וישתה מה שמותר לו לשותות בשיווי, ויבעל מי שמותר לו לבעול בשיווי, וישב המדינות בצדק וביושר, לא שישכון במערות ובהרים, ולא שילבש השער והצמר, ולא שיטריח הגוף ויענהו. והזהיר מזה במה שבא אלינו בקבלה. אמר בניזר: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש", ואמרו: "וכי על אי זה נפש חטא זה? על שמנע עצמו מן היין. והלא דברים קל וחומר, אם מי שציער עצמו מן היין צריך כפרה, המצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה".'

הרמב"ם מסביר באופן הפשוט והברור ביותר, כי על האדם ללכת בדרך האמצע- לעשות כדעת בני האדם, לא לסטות לדעות הקיצון. לדעת כיצד להשתמש באותם הדברים שנתן לנו הקב"ה בעולם- לא להתנזר מהם, אך באותה המידה גם לא לקחת מהם יתר על המידה. הכול כדרך האמצע, כדעת בני-האדם. רמז לכך ניתן למצוא גם בדברי הגמרא מפעם לפעם: 'בטלה דעתו אצל כל אדם'. אדם

¹⁸² בעמוד 3.

¹⁸³ כמובן שיש להבחין בהבדל עז בין טענותיו וסברותיו של הרמב"ם, לבין אלו של אריסטו: אומנם הרבה מדברי הרמב"ם מושתתים על הגיונותיו של אותו פילוסוף, אך מקור הדברים שונה לגמרי, וזאת ניתן לראות לדוגמה בדיון על מידת הכעס: בעוד אריסטו קורא 'עבד' לאותם האנשים שלא קיימת מידת הכעס כלל, תורתנו הקדושה (בבלי שבת, דף פח ע"ב) אומרת על אותם הצדיקים: 'העלובים ואינם עולבים... עליהם הכתוב אומר: 'זאוביו כצאת השמש בגבורתו'. רוח הדברים שונה לגמרי- כאשר הרמב"ם כותב ברוח תורנית עליונה, ואריסטו מתוך מחשבה ארצית-גשמית. רבים דנו בעניין ההבדל (ואם הוא קיים בכלל) בין דעותיהם של הרמב"ם ואריסטו, ואל לנו להכניס עצמנו שם. לדוגמה, ראה: הרמן כהן, 'אופייה של תורת המידות להרמב"ם', עמודים 17 – 59.

העושה מעשי קיצון, אינו מקובל על ההלכה, ומעשיו נחשבים כלא-כלום לגביה. מקום נוסף בו ניתן למצוא את דעותיו של הרמב"ם בדרך האמצע, הוא בדברי בהלכות דעות:

... 'עד שיעקור גובה הלב ממנו ויחזור לדרך האמצעית שהוא דרך הטובה, ולכשיחזור לדרך האמצעית ילך בה כל ימיו, ועל קו זה יעשה בשאר כל הדעות - אם היה רחוק לקצה האחד ירחיק עצמו לקצה השני וינהוג בו זמן רב, עד שיחזור בו לדרך הטובה - והיא מדה בינונית שבכל דעה ודעה'.¹⁸⁴

נראה בצורה ברורה, כי דרך האמצע בשיטת הרמב"ם, הינה חלק קריטי וחשוב בכדי לחיות את חיי היהדות וחיי הקרבה האלוהית. כאשר הרמב"ם מביא דברים אלה בעניין החזרה בתשובה, גדולתם וחשיבותם גדלה לאין-ערוך, שהרי אם אלו אחד ממרכיבי התשובה, הרי דרך האמצע היא אחד מבסיסי היהדות, עליהם מושתת עולם נפלא זה.

את דרך האמצע, ניתן למצוא בפרט כאמור בדיני השחיטה ביום-טוב, ודיני יום-טוב ככלל - כמו שראינו לעיל במשניות הפרק. את הדוגמא המובהקת לכך, ניתן למצוא בעובדה כי מצד אחד הותרה מלאכת 'אוכל נפש'¹⁸⁵ ביום-טוב - מה שאין כן בשבת; בעוד שנאמר: 'רבי אלעזר המודעי אומר: המחלל את הקדשים, והמבזה את המועדות, והמלבין פני חברו ברבים, והמפר בריתו של אברהם אבינו עליו השלום, והמגלה פנים בתורה שלא כהלכה - אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים - אין לו חלק לעולם הבא'.¹⁸⁶ ביזוי המועדות, אף-לא חילולם - עומד באותה הרדימה עם עבירות של הלבנת פנים וחילול הברית. מכאן גם מגיעה התובנה גדולתם של המועדות, על-אף ההיתרים שניתנו בהם.

מקור נוסף בו ניתן לשים לב למקומם המיוחד של המועדות, הוא בשולחן ערוך 'הרב', של בעל התניא: 'כשאדם אוכל ושותה ושם ברגל, לא ימשוך ביין ובשחוק ובקלות ראש ויאמר: 'כל מי שיוסיף בזה ירבה במצות שמחה' - שהשכרות והשחוק הרבה וקלות הראש אינה שמחה, אלא הוללות וסכלות. ולא נצטוונו על ההוללות והסכלות, אלא על השמחה שיש בה עבודת יוצר

¹⁸⁴ משנה תורה לרמב"ם, הלכות דעות פרק ב, הלכה ב.

¹⁸⁵ באופן כללי, מלאכת אוכל נפש הינה מלאכה שנועדה להכנת אוכל לר"ט בלבד - כלומר מותר להכין רק לאותו היום, אך אסור מיר"ט אחד לרעהו, וק"ו מיר"ט ליום חול [לגבי שבת, קיים היתר 'עירוב תבשילין', עליו דנו בפרק ב.].

¹⁸⁶ משנה אבות, פרק יג משנה יא.

הכול...!'¹⁸⁷ אם כן, אנו רואים כי גם במצוות השמחה ביום-טוב¹⁸⁸ קיים אותו האיזון עליו דובר לעיל- בין המותר לאסור. אותן התנודות הקיימות בפרקנו- בין דעות הקיצון, המותר האסור- לעבר מטרת 'דרך האמצע', קיימות באופן כללי בהלכות יום-טוב כמו שראינו, ובאופן פרטני- בפרקנו. נראה בהמשך, כי גם הגמרא וגם האגדה בה אנו עוסקים, מדברו על עניינים מוסריים ודרך-ארץ.

פתיחת הסוגיה שלפני האגדה, מתחילה בהבאת המשנה העוסקת בשחיטת בהמה גוססת ביום-טוב.¹⁸⁹ המשנה מבארת, כי רק במצב בו עומד לרשות השוחט זמן בכדי לאכול כזית בשר צלוי מבהמה זו - מותר לשחוט, כיוון ששחיטה זו נחשבת לטובת יום-טוב, ולכן נכללת בגדר 'מלאכת אוכל נפש'. רבי עקיבא חולק ואומר, שאין חובה שהבשר יהיה צלוי, אלא דיו שיהיה מבית השחיטה- כלומר ניתן לאכילה מיד לאחר השחיטה.¹⁹⁰

בגמרא על המשנה מובא: 'אמר רמי בר אבא: הפשט וניתוח בעולה',¹⁹¹ והוא הדין לקצבים. מכאן למדה תורה דרך ארץ שלא יאכל אדם בשר קודם הפשט וניתוח'. רמי בר אבא מלמד את הקצב, שכמו שקיימת מצוות ניתוח והפשט בעולה, כך עליהם להפשיט ולנתח את בהמותיהם לפני שהם מוכרים אותם. הגמרא מנסה לעמוד על טיבה של סברה זו, ועולות שתי אפשרויות- לאחר שנדחת הראשונה, עולה השנייה: האפשרות הראשונה, דחוקה במקצת. על-אף שימוש רמי בר אבא בדבריו בלשון 'דרך ארץ', הגמרא רוצה להניח שמדובר בסברה טכנית-הלכתית: כלומר הסיבה להפשט וניתוח גם בבהמת חולין, הוא בכדי להוציא מספק שמא הבהמה טריפה- ולכן קודם אכילתה יש לבדוקה. לאחר שאפשרות זו נדחת, מובאת האפשרות השנייה: רמי בר אבא אמר את דבריו, בכדי ללמד את הקצבים דרך- ארץ, כיצד עליהם להתנהג מבחינה מוסרית, פחות מבחינה הלכתית.

ניתן לומר לסיכום, כי גם פרק שלישי בכללותו בדרך הדרש שבו, וגם הגמרא המובאת לפני דברי האגדה בהם עסקנו, דנים בנושא הכולל בתוכו דיונים רבים: המוסריות, דרך האמצע. דבריו של

¹⁸⁷ אדמו"ר הזקן, שו"ע 'הרב' או"ח, תקכט 'דיני שמחת יו"ט', סעיף י"ב.

¹⁸⁸ מצווה מיוחדת שקיימת ביו"ט - אך בשבת לעומתה, אין מצווה שכזו.

¹⁸⁹ בבלי ביצה, דף כה ע"א.

¹⁹⁰ במשנה קיים חלק נוסף המדבר על הולכת איבריה של הבהמה ברשות הרבים: יש להוליכם איברים-איברים, ולא ע"ג מוט בנישאת שני אנשים, כיוון שנראה כך דרך חול.

¹⁹¹ קיימת מצווה בעולה, שלאחר השחיטה יש להפשיט את הבהמה מעורה, ולנתח אותה לנתחים- כלומר לחלק אותה לאיברים.

רמי בר אבא באים ללמדנו, שעל-אף ההיתר לשחוט ולאכול בהמה במהירות בשעות האחרונות של החג, אל לנו לאכול אותה בגסות ובסגנון אכילה אינו ראוי, אלא להגיע לשלב האכילה באיטיות מידתית תוך הכנת הצרכים הדרושים. כמובן שגם דוגמה זו הינה חלק מתורת 'דרך האמצע'. עניין זה יהווה נושא מרכזי לחיבור, לשילוב ולהשפעת האגדה על ההלכה, ולהיפך.

השפעות האגדה על ההלכה

עד כה בחנו ועיינו בדברי הגמרא המובאים בסמוך לאגדה, וכמו-כן גם באגדה עצמה. ראינו כי הגמרא מסכמת בדיונה כי איסור אכילת בשר לפני הפשט וניתוח הבהמה הינו מוסרי - 'לימדה תורה דרך ארץ'. תחילת האגדה מדברת גם-כן על הנהגות דרך ארץ ונימוס, כדוגמת: 'לא ישתה אדם כוסו בבת אחת, ואם שתה- הרי זה גרגרן', וכיוצא בזה. נראה כי כוונת עורך הגמרא בהביאו קטע זה, היא להראות כי יד חכמים נמצאת גם באותם הדברים שאינם מוגדים כ-'הלכה', אותם התחומים שאינם כלולים בין ארבעת קירות התורה שבכתב. חכמים, הינם מפרשי התורה שבכתב- על-ידי כתיבת התורה שבעל-פה. כיוון שהתורה לא כוללת בתוכה את כל הנהגות האדם היום-יומיות, חכמים הם אלו שבאו ותיקנו אותם, על-פי אותם כללים ורעיונות מוסריים שהתורה חייבה במקומות מסוימים. ועל עניין זה כותב ה-'מגיד משנה':

'ועניין... הוא שתורתנו התמימה נתנה בתיקון מדות האדם ובהנהגתו בעולם כללים באמירת: 'קדושים תהיו'. והכוונה כמו שאמרו ז"ל: 'קדש עצמך במותר לך' שלא יהא שטוף אחר התאוות, וכן אמרה: 'ועשית הישר והטוב'- והכוונה שיתנהג בהנהגה טובה וישרה עם בני אדם. ולא היה מן הראוי בכל זה לצוות פרטים, לפי שמצוות התורה הם בכל עת ובכל זמן ובכל עניין ובהכרח חייב לעשות כן, ומדות האדם והנהגתו מתחלפת לפי הזמן. והאישים והחכמים ז"ל כתבו קצת פרטים מועילים נופלים תחת כללים אלו, ומהם שעשו אותם בדין גמור ומהם לכתחילה ודרך חסידות, והכול מדבריהם ז"ל. ולזה אמרו: 'חביבין דברי דודים יותר מיינה של תורה, שנאמר: "כי טובים דודיך מיינך"'.¹⁹²

כלומר על כל אותם הפרטים הקטנים, ההתלבטויות המוסריות הקטנות של כל אדם בכל יום ויום-התורה מצווה באופן כללי: "קדושים תהיו", וכן מורה: "ועשית הישר והטוב בעיני ה' אלוקיך". המצוות הכתובות בתורה הינם מתאימות לכל זמן, וכל ההנהגות המוסריות- משתנות מעת לעת ומאדם לאדם. לכן, לא היה זה מתאים שהתורה תכתוב פרטים מדויקים של נימוסים ומוסריות - אלא היא כתבה קווים כללים, שעל-פיהם חכמי כל דור ודור הורו את אנשיהם לנהוג.

¹⁹² מגיד משנה על הרמב"ם, הלכות שכנים, פרק יד הלכה ה.

ה-'מגיד משנה' מוסיף ומחלק בין הוראות חז"ל אותם הם הופכים לחלק מהדין- חובה מוסרית- אנושית בסיסית, אשר נכנסת לספרי ההלכה מצד תוקפה – לבין אותם הנהגות ו-'המלצות' שמוגדרים בתור 'לפנים משורת הדין'.¹⁹³ ניתן לומר כי אותו החילוק בין החובה לרשות בהלכות המוסר של חז"ל, קיים בין חלקה הראשון לחלקה השני של האגדה: חלקה הראשון של האגדה, כמצוטט לעיל- מדבר על הנהגות הסעודה. נראה כי אלו המלצות של חז"ל, על התנהגות הנימוס של האדם: כיצד יעשה ולא יימאס על חבריו. לעומת זאת, חלקה השני של האגדה משלב בתוכו שני עניינים: האחד, אלו אותם עניינים מוסריים - כדוגמת קצבים שאוכלים בשר לפני הפשט בהמה; השני, אלו אותם הלכות חמורות- כגון בעילת נידה, גזילת שטח וכו'. דין של עושי עבירות אלו, אף-על-פי שתוקפם, מקורותיהם וענייניהם שונים- אחד הוא. כל אחד נענש על-ידי סמל המוסריות של העבירה על הוא עבר.

נראה אם-כן, כי בשילוב העברות זו בזו, רוצה להעביר שני מסרים: האחד, העניין עליו דובר בגמרא. אומנם מסקנת הסוגיה היא שאיסור האכילה לפני ההפשטה הוא מוסרי; אולם בכך שהאגדה מציגה את עבירה זו יחד עם בועלי הנידה, עם עונש משותף לשניהם, היא מדגישה לנו את הצד ההלכתי שבדבר. אין הנהגה משותפת לכל ענייני דרך ארץ של חז"ל. עניין זה הלכה מוסרית הוא. על המסר השני, ניתן לדבר באופן כללי יותר: גם אותן ההנהגות ו-'דרך ארץ' שמלמדים אותנו חז"ל - אל לנו לזלזל בהם, אלא להתייחס אליהם בכובד-ראש, כאל הלכות מן התורה עצמה: עונשיהם עלולים להיות חמורים כדיני התורה.

ניתן לסכם עד כה, כי עיקר השפעת האגדה בשני חלקיה הראשונים על ההלכה המובאת בגמרא, הינה בעיקר בתחום מעלת הלכות המוסר- עד כמה הן חשובות, וכמה מעלתן גבוהה. כמו-כן, האגדה נוטה לדחוק בדעה הסוברת כי אכילה לפני הפשט הבהמה הינה בעיה הלכתית (אם כי לא מאותו העניין המובא בגמרא, עיין לעיל), על-אף שבסיכום דברי הגמרא משמע אחרת.¹⁹⁴

¹⁹³ מושג 'לפנים משורת הדין' נמצא במספר מקומות. הראשונים דנו בנושא בפרק שני במסכת בבא-מציעא, האם אדם שמצא אבידה חייב להחזיר אותה לבעליה על-אף שהם התייאשו ממנה. מצד הדין הוא איננו חייב, אולם בגמרא נאמר שהיו אנשים שעשו כך משום 'לפנים משורת הדין'. הראשונים כאמור על אתר, דנו האם כלל זה מחייב הוא- ונכלל כבר כחלק מהדין, או שעדיין נותר הוא בהגדרתו המקורית- כרשות ורצון טוב של בעל המעשה. לכן הגדרת מושג זה איננה ברורה לגמרי.

¹⁹⁴ קיימות מספר דוגמאות לכך שהאגדה המובאת בגמרא לאחר דיון הלכתי, באות בכדי להדגים את קיום אחת הדעות במחלוקת במהלך חיי היום-יום. כמובן שכאשר נראה באגדה כי מציאות כזאת אפשרית, והסברה

כאמור וכמוסבר לעיל,¹⁹⁵ העניין המאחד את דברי האגדה הוא הנהגת דרך האמצע. ניתן לראות זאת בבירור בדברי האגדה: דרך האמצע היא דרכם הכללית של חז"ל, וביתר שאת ועוז ביום-טוב, שהוא מבטא את השילוב בין מלאכות המותרות בו, לבין האיסורים שבו. כאשר משלבים בין הדברים, נוצר שלום ועולה האחדות מבין החלקים הנפרדים של האומה ופרטיה. היכולת לשלב, הינה יכול אדירה, המצליח ליישמה בחייו האישיים והכלליים באופן מעשי, לא רק שחייו יהיו מלאים בשלום ובשלווה, יחסרו מחלוקות ומריבות, אלא הוא אף יזכה ללכת לאורה של התורה, כפי שהדריכו אותנו חז"ל.¹⁹⁶

השפעות ההלכה על האגדה

כמו שהבאנו במבוא לחלק זה, ראינו כי קריאת האגדה מתוך דברי ההלכה מעלה מסר מעט שונה. דרך התבוננות בדברי האגדה מתוך מאמרי ההלכה, נוכל להשכיל לבחון צדדים נוספים באגדה, וכמו-כן, להסביר את הקשר הקיים בין שלוש האגדות.

כאמור, קריאת האגדה מגיעה מתוך הלכות נימוסי אכילת הבשר. מתוך כך, ניתן לדבר על עניין המידתיות והשיעורים- דבר המשותף לשלוש חלקי האגדה. דבר זה מסביר החת"ם סופר¹⁹⁷ בחידושו על האגדה: לעיל, דיברנו על מספר מובנים של עזות ישראל. אחד מהם, הוא אי-יכולתם של ישראל להשתלט על עצמם- יש להם עזות פנים וחוצפה. החת"ם סופר מדגים זאת בכך שמצוות רבות שניתנו לעם ישראל הינם סייגים וגדרים למצוות ועבירות אחרות חמורות יותר. דוגמא לכך, היא מצוות הגזל- אותה המצווה שלא בכדי מובאת גם באגדתנו: קיים איסור גזל, ובכדי למנוע מישראל לעבור עליו, הקב"ה 'נאלץ' לצוות אותנו מספר מצוות נוספות הגודרות ומסובבות סביב לאיסור הגזל. לעומת זאת, מצוות בני-נח מעטות הן: שבע מצוות בלבד, ותו לא. שאר העמים לא נצרו לגדרים ולסייגים רבים בכדי שלא יעברו על אותם העבירות. החת"ם סופר מסביר שההבדל בין ישראל לעמים נובע מכך שאברהם אבינו- אבי האומה הישראלית, עמד כנגד העבודה-זרה של דורו 'עז כנמר'- ומכאן מגיעה תכונת העזות של ישראל.

מתקבלת על הדעת- הפועל היוצא הוא כי בכוונתו של מביא האגדה (או לחילופין: עורך הגמרא), היה להצדיק ולהסכים עם דעה מסוימת. אולם כאן כאמור, האגדה פועלת באופן הפוך מסיכום הגמרא.

¹⁹⁵ עמ' 11.

¹⁹⁶ וזהו בעצם העניין של השילוב בין ההלכה והאגדה ע"פ הרב קוק (באורות הקודש, עמ' כה). לקחת שתי סוגות של מקורות שונים, שלכאורה הם נראים כשתי קצוות, שונים זה מזה בכלית השינוי, ולחברם ביניהם.

¹⁹⁷ חידושי חת"ם סופר על מסכת ביצה, מהדורה תניינא ע"מ פו.

כאמור, מתוך קריאת כל האגדה בעניין המוסריות, ניתן להבין את הקשר בין שלושת חלקי הגמרא, ומכאן- את הקשר הגמרא לכל חלקיה של האגדה: הגמרא מדברת על מוסר אכילת הבשר,¹⁹⁸ ולאחר מכן מביא סיוע מברייטא העוסקת בנימוסי אכילה באופן כללי. חלקה השני של האגדה עוסק בגדולתן של הוראות המוסר של חז"ל, וחלקה השלישי עוסק בצורכם המיוחד של ישראל על-פני שאר העמים בהוראות מוסריות, במיוחד בשעה בה התאוה גוברת עד מאוד. ניתן לקשר עניין נוסף המופיע בגמרא, דווקא לציון שבחם של ישראל- שעל אף שקיימת בהם עזות רבה לעניינים מסוימים, לדבר אכילת הבשר- מסוגלים הם להשתלט ולהתאפק בעד עצמם. כלומר גם הגמרא עצמה, ניסתה לשמור על איזון: מצד אחד לטעון טענות כנגד ישראל ולבזותן, בכדי שיחזרו בתשובה; ומצד שני, עולה מהגמרא שבחם של ישראל, גדולת מעלתן. הגמרא מזכירה את עניין איסור אכילת הבשר לפני הפשט וניתוח כעניין של 'דרך ארץ'. מושג זה הינו בעל שני פירושים:

הראשון הינו המסורתי, המקובל והנפוץ יותר: מוסריות, התנהגות ראויה לשמה. אדם טוב מתנהג ב-'דרך ארץ', כלומר בנימוסים- בחדס ובנחמדות כלפי האחר. כך מקובל לפרש את המאמר המקובל מחז"ל: 'דרך ארץ קדמה לתורה'¹⁹⁹ - כלומר קודם ללימוד התורה הקדושה על האדם להתנהג בצורה הגיונית ונימוסית עם שאר בני אדם. לפני שהוא נגש ללמוד את מצוות ש-בין אדם למקום, עליו לממש את מצוות 'בין אדם לחברו'.

הפירוש השני, הינו בעל פן מעשי יותר. ישנם המפרשים (רבנו יונה, הרמב"ם²⁰⁰ ועוד) את המושג 'דרך ארץ' כמלאכה, לימוד דרכי העולם הזה. אמרתו של ר' אלעזר בן עזריה: 'אם אין תורה אין דרך ארץ, אם אין דרך ארץ אין תורה',²⁰¹ מתפרשת אם-כן, על-פי דבריו של רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא: 'כל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עון'.²⁰² כלומר יחד עם

¹⁹⁸ לענ"ד, ניתן לומר כי הגמרא לא עסקה בנימוסי האכילה דווקא בבשר. במסכת חולין (דף פד) עוסקת הגמרא בכך, שיש לאכול בר דווקא כשהאדם מתאוה אליו מאוד ולא מסוגל להמתין ולהתאפק מלאכול. אולי משום שאכילת הבשר בזמנם (ואף בזמננו) נעשתה מתוך תאוות אכילה רבה, היה צורך להדגיש את נימוסי אכילת הבשר.

¹⁹⁹ למימרה זו לא קיים מקור. זו אמרה שהתגלגלה עם השנים, ומבטאת רעיון כללי של חז"ל שמתבטא במספר מקומות שונים, בעיקר במסכת אבות.

²⁰⁰ בפירושם על משנה אבות ב, ב; וכן ג, יז.

²⁰¹ משנה אבות פרק ג, משנה יז.

²⁰² משנה אבות פרק ב, משנה ב.

התורה, מחויבת להגיע גם המלאכה- ובתוך כך גם לימוד המלאכה, ומה שנקרא: 'לימודי חול'- לימודים הקשורים לענייני העולם, ולא בהכרח קודש.²⁰³ על דרך זו פירשו גם שאר המפרשים.²⁰⁴

כלומר: אם אנו אומרים כי תקנת האכילה הינה תקנת 'דרך ארץ' מצד המוסר שבמושג, על-פי הפירוש שהובא ראשון- הרי שגם בעניין זה נכנסת עזות ישראל לעניין, לפי שצרכים אנו הוראות נימוסים מיוחדות. אין זו הוראת העולם, כיוון שברור שכך נוהגים- נימוס וכבוד בזמן האכילה. אולם אם אנו רואים את מושג 'דרך ארץ' כאן כמושג של לימוד דרכי העולם הזה- הרי שזו תכונה בסיסית השווה לכל שאר האומות, ואין ישראל 'מתעלים' על התאווה לבשר משאר העמים- אלא התנהגות זו שווה לכולם, ומכאן- לימוד זכות על ישראל.

יתר על-כן, יש ללמד זכות נוספת על עם קודשינו: אם אכן כך, שאין תאוותם של ישראל לבשר גדולה מזו של שאר האומות, עולה השאלה: מדוע נכנס קטע האגדה העוסק בעזות ישראל למקום זה בגמרא? ניתן לומר שמתוך כך שעזות ישראל לא נמצאת בתאוות העולם הזה - ממילא כל הכוחות הגדולים הטמונים באומתנו מופנים כלפי שמיא - אל התורה, אל הרצון ואל ההשתוקקות לבורא. כוחות הטומאה שהיו אמורים למשוך אותנו כלפי מטה, הפכו לכלים לטהרה, ומאפשרים לנו את ההתקרבות לה'.

אפשרות נוספת ליישב בין שתי פירושי המושג 'דרך ארץ', הוא בהקשר יום-טוב: בימי החול הרגילים, אכן תאוות הבשר גדולה על האדם. לכן, נצרך הוא להוראה מיוחדת מחכמים באילו נימוסים עליו לנקוט בזמן האכילה. לעומת-זאת, ביום-טוב, כאשר האדם מתעלה מעלה ומגיע לדרגות גבוהות מאלו של יום החול- מסוגל הוא גם להשתלט על תאוותיו. דבר זה נאמר דווקא ביום-טוב, משום שבו מצווים העם לאכול בשר ולשתות יין – שעל-ידי שמחים בחג.²⁰⁵ על-ידי חובת האכילה ביום-טוב, מתעלה הבשר, ופוחתת התאווה האנושית אליו, וישראל לא נצרכים להוראה מיוחדת מחז"ל - אלא זהו מנהג 'דרך ארץ', כולם נוהגים כך.

²⁰³ לענ"ד, יש כמובן לגרוס גם את ענייני העולם, אך עם זאת- להכיר בכך שהכול מאת הבורא יתברך, וכי כל מה שנלמד בתחום 'לימודי החול' יכול בעצם להיכלל גם הוא בתחום 'לימודי הקודש'.

²⁰⁴ כמובן גם מכאן נלמד עניין 'דרך האמצע' עליו דובר לעיל- לא להתמסר ולהישאב לתאוות העולם, אלא לחבוש גם את ספסלי בית המדרש; ובו-בזמן לא לשכוח את חובת פרנסת הבית וכו', לימוד תורה תוך שילוב לימוד אמונת הקב"ה מתוך מעשיו בעולם.

²⁰⁵ בבלי פסחים, דף קט ע"א: 'אין שמחה אלא בבשר ובין'.

עולה אם כן מחיבור הלכה והאגדה, שני נושאים מרכזיים, בניתן לחברם ולראותם כאחד, וביום-טוב כמייצג שיטה זו. הדרכותיהם של חז"ל בענייני דרך-ארץ, הם לא רק המלצות לחיים טובים יותר ומאושרים. אלא אלו הדרכותיה של התורה באופן מעשי. בכדי להיות 'יהודי', לא מספיק רק לקיים את הלכות 'שולחן-ערוך' על כל דקדוקיו ופרטיו. צריך גם לדעת ללמוד גמרא, צריך גם לדעת כיצד לנהוג כיהודי בחיי היום-יום. להיות אדם מוסר, ולא בעל מוסר סתמי של אומות העולם. אלא ישראל עזים הם, ולכן גם המוסר שלהם יהיה חזק וברור יותר. העם לא מוכן לוותר על דבר, להעלים עין. כל פרט ופרט יש לו משמעות, גדולה ועליונה מתייחסים לכל אדם ולכל מעשה. הדרכות חז"ל הם הכרחיות לנו בכדי לקיים אורח-חיים יהודי.

ומהנראה בדברי האגדה, עולה עי דרך זו היא דרך האמצע. שילוב העולם הוא דרך המלך. אין אנו מתעלמים מהפרטים, וכמו-כן אין העם מגדיל ומעצים את שאין לו חשיבות. כל אחד מקבל את מקומו הראוי לו, ובכך משתלבים כולם בדרך תורת ישראל, הלא היא דרך המלך, מלכו של עולם.

פרק ד

חייהם אינם חיים

האגדה

אמר רב נתן בר אבא, אמר רב: עתירי בבל יורדי גיהנם הם.
כי הא דשבתאי בר מרינוס אקלע לבבל,

בעא מנייהו עסקא- ולא יהבו ליה. מזוני מיון- נמי לא זינהו.

אמר: הני- מ-'ערב רב' קא אתו, דכתיב: "ונתן לך רחמים ורחמך" -

כל המרחם על הבריות, בידוע שהוא מזרעו של אברהם אבינו. וכל מי שאינו מרחם על הבריות - בידוע
שאינו מזרעו של אברהם אבינו.

ואמר רב נתן בר אבא אמר רב: כל המצפה על שלחן אחרים- עולם חשך בעדו,

שנאמר: "נודד הוא ללחם איה ידע כי נכון בידו יום חשך".

רב חסדא: אמר אף חייו אינן חיים.

תנו רבנן: ג' חייהן אינם חיים, ואלו הן:

המצפה לשלחן חברו,

ומי שאשתו מושלת עליו,

ומי שיסורין מושלין בגופו.

ויש אומרים: אף מי שאין לו אלא חלוק אחד. [ות"ק- אפשר דמעייין במאניה].²⁰⁶

אמר רב נתן בר אבא אמר רב: עשירי בבל, יורדי גיהנום הם. כמו שמסופר על כך ששבתאי בר
מרינוס הזדמן לבבל, ביקש מהם עסק - ולא נתנו לו. אוכל לאכול - גם כן לא האכילוהו. אמר: הם
- מ-'ערב רב' באים, לפי שכתוב: "ונתן לך רחמים ורחמך". כל המרחם על הבריות, בידוע שהוא

²⁰⁶ דף לב:

מזרעו של אברהם אבינו. וכל מי שאינו מרחם על הבריות - בידוע שאינו מזרעו של אברהם אבינו. ואמר רב נתן בר אבא אמר רב: כל המצפה על שלחן אחרים - עולם חשך בעדו, שנאמר: "נודד הוא ללחם איה ידע כי נכון בידו יום חשך". רב חסדא: אמר אף חייו אינן חיים.

שנו חכמים: שלושה הם שחייהן אינם חיים, ואלו הן: המצפה לשלחן חברו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שייסורים מושלים בגופו. ויש אומרים: אף מי שאין לו אלא חלוק אחד. והתנא ששנה את הברייתא לא הזכיר זאת, כיוון שהוא יכול לנקות את כליו מן הכינים.

פירוש האגדה²⁰⁷

אומר רב נתן בר אבא: עשירי בבל יורדי גיהנום הם, כיוון שהם אינם מרחמים על הבריות. הוכחה לכך מצאנו בסיפורו של שבתאי בר מרינוס, שכאשר נקלע לבל, רצה להלוות מעשירי בבל כסף, בכדי לעשות בו עסקים, וייתן להם מחצית מן הרווחים, והם לא הסכימו. לאחר מכן, ביקש מהם שיתנו לו מעט מזון בכדי שיוכל להתקיים, ולא נתנו לו. בעקבות כך, דרש עליהם שבתאי בר מרינוס: אותם עשירי בבל - הם אינם מזרע האבות, אלא מזרע ה-'ערב רב' שיצא עם ישראל ממצרים; לפי שנאמר: "ונתן לך רחמים ורחמך" - מי שהוא מזרע אברהם, קיבל מאת הקב"ה את מידת הרחמים, ולכן הוא מרחם על הבריות. אולם מי שאינו מרחם, הרי מוכח עליו שאינו מזרעו של אברהם אבינו. וכאלו הם עשירי בבל, שאינם מוכנים לחוס ולרחם על הנוודים העוברים בעירותיהם.

אמרה נוספת של רב נתן בר אבא: מי שמצפה מחברו שיפרנס אותו וייתן לו מזונות, עולמו נהיה חשוק בשבילו, שנאמר: "נודד הוא ללחם איה ידע כי נכון בידו יום חשך".²⁰⁸ כלומר: אדם שמחפש אוכל, ולעולם אינו קובע לעצמו סעודה - עולמו מחשיך בעדו. רב חסדא מוסיף: אף חייו הם אינם חיים. כלומר: חייו אינם מלאים, הם חסרים עניין מרכזי מאוד.

שנו חכמים: שלושה סוגי אנשים 'חיייהם אינם חיים': המצפה ומחכה לחברו שיפרנס אותו, ומי שאשתו היא זו שמושלת בו, ומי שייסורין שולטים בגופו והוא סובל מהם רבות. ישנם המוסיפים גם אדם

²⁰⁷ פירוש וביאור הגמרא נעשה ע"פ פירוש רש"י על-אתר, וע"פ פירושו של הרב שטיינזלץ במהדורתו. לאחר פירוש פשט האגדה, נציע כאמור מקבילות ופירושים נוספים לחלקיה השונים של האגדה.

²⁰⁸ איוב טו, כג.

שיש לו חלוק אחד בלבד, שכיוון שאינו יכול לכבס אותו, הכינים מצערות אותו.²⁰⁹ אולם ת"ק לא אמר זאת, כיוון שיכול הוא לנקות את בגדו מן הכינים, על-אף שהוא לא מוריד אותו ממנו.

חלקי האגדה

ניתן לחלק את האגדה לשלושה חלקים מרכזיים: הראשון, עוסק בעשירי בבל- על חוסר נדיבות ליבם וכו'. חלקה השני עוסק באותם האנשים אשר אינם מפרנסים את עצמם, אלא רוצים את רחמיהם של האחרים, שיחוסו עליהם ויזונו אותם. החלק השלישי עוסק בשלושה סוגי אנשים אשר 'חיהם אינם חיים'.

מן החלק הראשון של האגדה, בו מסופר על שבתאי בר מרינוס, ניתן ללמוד על מידת החסד, אשר נובעת מתוך מידת הרחמים. בנוסף, נראה כי קיים קשר בין רחמי שמים עלינו לבין רחמינו על אחרים: רק ישראל, אשר זוכים ליחס מיוחד מאת הבורא, זוכים גם לקבל את מידת הרחמים ממנו, וממילא משפיעים את החסד גם על הזולת. בחלק השני, מדובר על המצפה לשולחן חברו, אשר עולמו חשך בעדו. המצפה לשולחן חברו הינו עני, ולהלן נבחן מספר פירושים על 'עניותו' של אותו אדם. באגדה השלישית, נבחן את סוג האנשים אשר 'חיהם אינם חיים', ואת משמעותו של המושג: המצפה לשולחן חברו, מי שאשתו מושלת בו, ומי שייסורין מושלים בגופו. נסביר בכל אחד את עניינו ואת הסיבה בעקבותיה אמרו עליו דברים כגון אלו. לאחר לימוד הסוגיה ההלכתית העוטפת אגדה זו, נוכל להבחין במיוחדותה של האגדה דווקא כאן, ועל המסר הרעיוני אותו היא מביעה.

א. שבתאי בר מרינוס

אומרה של מימרה זו, הוא רב נתן בר אבא, בשם רבו – רב. רב ירד פעמיים לבבל: בראשונה בכדי לשאת אישה, ובשנייה בכדי להשתקע בבבל ולהפיץ בין עמי-הארצות את התורה. רב אמנם היה חסיד ונהג במנהגי חסידות רבים, אולם הוא גם קידש את ערך החיים ואהבתם. כמו-כן, הורה רב לתלמידיו גם להימנע מסיגופים ומתעניות, ואמר להם: 'עתיד אדם ליתן דין וחשבון על כל שראתה עינו ולא אכל'.²¹⁰ מימרה זו, 'עשירי בבל יורדי גיהנום הם', באה כהמשך לתורה זו. רב,

²⁰⁹ כיוון שיש לו רק מלבוש אחד, אין לו אחר לזמן בו הוא מכבס את השני, ולכן הוא לא יכבס את בגדיו.

²¹⁰ ירושלמי קידושין, פ"ד סוף ה"ב.

אשר דגל בהכנסת התורה גם לחיים הפשוטים, על-ידי קידושם, כעס על העשירים שגרים בבבל והם תחת מרותו, על אשר הם מונעים מהעניים כל אפשרות לקבל את צורכיהם מהעולם-הזה.

המושג 'יורדי גיהנום' הינו נדיר ברחבי הש"ס, ומופיע פעמיים בלבד. נעמוד על משמעותו של הגיהנום, ועל הנכנס לתוכו. הגמרא בבבא-בבא-בבא עוסקת בענייני צדקה, ובנוסף מזכירה גם את מעלתה כהגנה מפני דין הגיהנום.²¹¹ וכך מובא בגמרא:

א'ר חייא בר אבא רבי יוחנן: כתיב: "לא יועיל הון ביום עברה, וצדקה תציל ממות"; וכתוב: "לא יועילו אוצרות רשע, וצדקה תציל ממות". שתי צדקות הללו למה? אחת- שמצילתו ממיטה משונה, ואחת- שמצילתו מדינה של גיהנום. ואי זו היא שמצילתו מדינה של גיהנום? ההוא דכתיב ביה: 'עברה', דכתיב: "יום עברה היום ההוא".²¹²

ר' חייא שואל, מדוע נאמר פעמיים "וצדקה תציל ממות". ומשיב, אחת בכדי להציל ממיטה משונה, והאחת בכדי להציל מדין הגיהנום. אותו היום בו נשפט האדם לגיהנום, נקרא 'יום עברה', ומכאן דרשה זו. מכאן אנו למדים כי המושג 'יורדי גיהנום', נמצא דווקא בעניינים של נותני הצדקה. רב נתן בר אבא לומד בעצמו את העניין ההפוך: עשירי בבל, אותם האנשים שאינם נותנים צדקה - הם אלו שירדו לגיהנום וישפטו שם.

מיד לאחר דבריו של רב נתן בר אבא, מביאה הגמרא דוגמה לדברים אלו מסיפורו של שבתאי בר מרינוס.²¹³ שבתאי, אשר אינו מקבל סיוע מידיהם של עשירי בבל, מיד דורש עליהם: 'הני- מערב רב קא אתו', כלומר: הם וודאי אינם מזרע ישראל, כיוון שאין בליבם רחמים. במדרש מובא על ה-'ערב רב':

... עד שהיו במצרים אמרתי לך (הקב"ה למשה): "והוצאתי את צבאותי את עמי", אמרתי לך שלא לערב בהם ערב רב. אתה, שהיית ענו וכשר- אמרת לי: 'לעולם מקבלים השבים!', ואני הייתי יודע מה הם עתידין לעשות. אמרתי לך: 'לאו!', ועשיתי רצונך. והם- הם שעשו את העגל- שהיו עובדים עבודת כוכבים- והם עשו אותו וגרמו לעמי לחטוא...²¹⁴

²¹¹ עיין עוד בצדקה המצילה מהמוות: בבלי שבת, דף קנו ע"ב.

²¹² בבלי בבא בתרא, דף י ע"א.

²¹³ שבתאי בר מרינוס נזכר גם בבבלי בבא-מציעא, דף יז ע"א. שם נראה כי היה אדם עשיר. ניתן לשער כי היה עשיר שירד מנכסיו, ולאחר מכן בא לבקש אצל חבריו מעט מזון, והם הפנו אליו את עורפם ולא הסכימו.

²¹⁴ מדרש רבה שמות, כי-תישא, פרשה מ"ב אות ו.

לעניינו, עולה מן המדרש כי מה שגרם בסופו של דבר לערב-רב להצטרף לעם-ישראל, הוא ענוותנותו של משה. באמירה: 'לעולם מקבלים השבים', משה כביכול מכריע את הקב"ה, ומצליח להחשיב את אנשי הערב-רב שהדבקו בישראל כחלק מהעם. הענווה של משה, התבטאה בכך שהיה מוכן להכניס ולגייס חלק מהמצרים. חסדו של משה, הוא שהכניס את הערב-רב לעם. אותה התכונה אשר הייתה קיימת למשה, החסד והענווה, חסרה לערב רב.

בהתבסס על מדרש 'ויקרא רבה',²¹⁵ כתבו מספר דרשנים ואדמו"רים על עניין הערב-רב כ-שאור שבעיסה, וכמי שהחסיר את ביטחונם של ישראל באביהם שבשמיים. וכך למשל כותב ה-'מנחם ציון'²¹⁶ על פרשת בלק: 'הם הערב רב שהיו ביניהם חסורי בטחון, שהיו מתפשטים ללקוט ויצאו למרחקים, ושטותא נקט לגרמייהו, כי להשלימים באמונה ובטחון היה יורד לפתח אוהליהם ולא היו צריכים לצאת'. עולה מדברים אלו, כי הערב-רב מבטא היפך יהודי: היהודי מאמין בבטחון ובאמונה שלמה בבורא ברוך-הוא, נותן צדקה וגומל חסדים, בעוד הערב-רב נוהג להיפך.

משה, אשר ראינו לעיל כי ניסה להשפיע על הערב-רב ולהכניסם באופן מלא תחת כנפי השכינה, לא הצליח במשימתו. וכך כותב המהרש"א על מיוחדותו של החסד היהודי:

'... אמר הכתוב: "מהר יקדמונו רחמיך כי דלוננו מאד" - לפי שתלה הכתוב רחמי שמים עלינו ברחמים שלנו על עניים ליתן צדקה, התפלל דוד: 'מהר יקדמונו רחמיך' - מרחמים שלנו על עניים, 'כי דלוננו מאד' - מליתן צדקה, 'עד שתרם עלינו' - מקודם, לתת לנו - שנוזכה לרחם עליהם...'.²¹⁷

דוד מכיר בבעייתו של העם היהודי בנתינת הצדקה, ולכן הוא מתפלל על-כך. הרחמים הינם מרכיב חשוב בהוויית העולם, בצורת התנהלותו: רק לאחר שאנו נרחם על העניים שלנו, הקב"ה ירחם על עמו. שבתאי בר מרינוס לומד, כי אדם שלא קיימת בנפשו תכונות החסד והרחמים, האכפתיות וההבנה שאנחנו עם אחד ולא חלקים מפורדים,²¹⁸ הוא לא מישראל. כנראה שאותם הבבליים שלא ריחמו עליו אינם יהודים אמיתיים.

²¹⁵ ויקרא רבה פרשת אמור, פרשה כז, פסקה ח: '... וגם ערב רב עלה אתם, הם עשו את העגל, והיו מונין להן ואמרין להן: 'אלה אלהיך ישראל!'

²¹⁶ רבי מנחם מענדיל זצוק"ל מפרסיסק ורמינוב.

²¹⁷ בד"ה 'כל המרחם וכו'.

²¹⁸ ראה בעניין אחדות העם ופרטיו: 'תניא' לרבי שניאור זלמן מלאדי, פרק לב.

במדרש מופיע רעיון דומה לזה של שבתאי:

"ונתן לך רחמים ורחמך" – לך רחמים ולא לאחרים רחמים. מיכן היה רבן גמליאל ברבי אומר: כל זמן שאתה מרחם על הבריות, מרחמים עליך מן השמים. אין אתה מרחם על הבריות, אין מרחמים עליך מן השמים. והרבך, כמה שנאמר: "והרבתי את זרעך ככוכבי השמים כאשר נשבע לאבותיך" – הכל בזכות אבותיך.²¹⁹

ממדרש זה ניתן לראות מקור לכך שקיים קשר בין האבות לרחמי שמיים, ובין רחמי שמיים לרחמינו על הבריות: כל מי שמרחם על הבריות יש עליו רחמי שמיים – שהם מגיעים בזכות אבותינו.²²⁰ כמו-כן מובא בגמרא, גם-גן בשמו של רבן גמליאל ברבי: 'תניא: רבן גמליאל ברבי אומר: "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך", כל המרחם על הבריות – מרחמין עליו מן השמים, וכל שאינו מרחם על הבריות – אין מרחמין עליו מן השמים'.²²¹ עולה מדברים אלו, כי ישנה מיוחדות של עם-ישראל, אשר בזכות אבותיו הוא זוכה לרחמי שמיים, ובזכות כך הוא יכול גם לרחם על אחרים. מכאן נלמד, כי מי שאינו מרחם על אחרים, אינו מזרע הקודש של האבות; חסרה בו התכונה הבסיסית של החסד והרחמים, ההבנה כי אנו עם אחד וערבים זה לזה.

נראה כי שבתאי השתמש בכוונת-תחילה בביטוי 'זרעו של אברהם אבינו' בדרשתו. בקבלה ובחסידות, שבעת אבות האומה²²² מוקבלים כנגד שבע המידות הקיימות בעולם ובנפש.²²³ על-פי הקבלה זו, עיקרו של אברהם הינו מידת החסד: היכולת להיפתח כלפי האחר, כמו גם היכולת לתת. המהרש"א מביא לכך סמך מן הפסוק שנאמר על אברהם: "כי ידעתי למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט..."²²⁴ – כלומר אברהם הוא זה אשר יצווה לדורות הבאים אחריו את מידת הצדקה אשר עיקרה באופן ברור נמצא במידת החסד. בעקבות עניינים אלו השתמש שבתאי בר מרינוס דווקא באברהם, כאב אשר ממנו לא יצאו עשירי בבל, כיוון שמידתו העיקרית של אברהם – החסד – חסרה בהם.²²⁵

²¹⁹ מדרש 'ספרי' דברים, פרשת ראה, פיסקה צו.

²²⁰ רעיון זהה ניתן למצוא במדרש: 'פסיקתא זוטרותא' (לקח טוב) בראשית, פרשת ויחי, פרק נ.

²²¹ בניגוד לדבריו המובאים במדרש, כאן רבן גמליאל לא מקשר את מידת הרחמים אל האבות.

²²² אברהם, יצחק, יעקב, משה, אהרן, יוסף ודוד.

²²³ חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות.

²²⁴ בראשית יח, יט.

²²⁵ וכן מובא בבבלי יבמות, דף עט ע"א: 'שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנים וגומלי חסדים. רחמנים, דכתיב: "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך" ... כל שיש בו שלשה סימנים הללו- ראוי להדבק באומה זו'.

החת"ם סופר מסביר את דברי שבתאי באופן נוסף, אותו ניתן להסביר על-פי המדרש שהובא לעיל. החת"ם סופר מסביר,²²⁶ כי כל מי שיש בליבו רחמים, בידוע שריחמו עליו מן השמיים. לפי המדרש שהובא לעיל, הקב"ה לא חפץ בכך שהערב רב יכנסו תחת כנפי השכינה, ולכן הוא גם אינו מעניק להם רחמים. משום כך אין להם גם רחמים בליבם, ובעקבות דברים אלו מבין שבתאי בר מרינוס כי עשירי בבל, אשר אין בליבם רחמים – כנראה שגם הקב"ה לא מרחם עליהם, ולכן הם מזרע הערב רב.

ב. המצפה על שולחן אחרים

פשטה של פסקה זו, היא ביקורת על העניינים המתדפקים בדלתות אחרים ונסמכים על שולחנם. מעבר לכך שאותו האמורא אמר את שתי המימרות, קיים קשר תוכני: ביקורת זו מהווה כמעין ניגוד לדברי שבתאי בר מרינוס: אמנם שומה על העשירים, כמו גם על פשוטי העם, לתת צדקה לעניים ולא לקמוץ את ידם; אולם אסור לאדם שיגיע לדרגת עניות ולהסתמך על שולחן אחרים. על האדם לזון ולפרנס את עצמו, ולא להסתמך על חובת הכלל לדאוג לו. אותו אדם, 'עולמו חשך בעדו', ו-'חיייו אינם חיים'.

ה-'תורת חיים' מסביר את לשון האגדה 'המצפה', ומחלק בין נתינת מזון מאת הקב"ה לבין נתינת המזון על-ידי בשר ודם.²²⁷ מזונותיו של אדם קצובים משמיים בכל שנה ושנה, ועל-כן יודע הוא שבסופו של דבר מזונו יגיע אליו. אולם כאשר אדם מקבל מזון מחברו, אין הוא יודע לעולם אם יקבל ממנו אם לאו. לכן אדם הנסמך בדרך קבע על שולחן חברו, אינו יודע אם עתיד הוא לקבל את אוכלו. תמיד נמצא הוא במצב של ציפייה, רוצה לדעת מה יקרה: הוא אינו מובטח כי האוכל יגיע אל פיו. מסיבה זו מנסחת הגמרא בלשון 'המצפה', כיוון שאין אדם שאוכל על שולחן חברו מובטח כי האוכל יגיע בסוף אל פיו.

להלן נביא שני פירושים העוסקים בהבנת המימרה 'עולמו חשך בעדו'. המהרש"א²²⁸ מפרש חלק זה על-פי הנאמר במסכת יומא: 'אינו דומה מי שרואה ואוכל, למי שאינו רואה ואוכל. אמר רב יוסף: מכאן רמז לסומין שאוכלין, ואין שבעין'.²²⁹ על-פי אמירה זו, מובן מדוע מי שמצפה לשולחן חברו,

²²⁶ בד"ה 'ונתן לך רחמים וכו'...'.

²²⁷ בעל ה-'תורת חיים': ר' אברהם חיים שור, על: בבלי עירובין, דף יח ע"ב.

²²⁸ בד"ה 'עולם חשך בעדו'.

²²⁹ בבלי יומא, דף עד ע"ב.

'עולם חשך בעדו'. אותו אדם שמצפה לשולחן חברו נחשב כעיוור, כסומא, ולכן 'עולמו חשך בעדו'. אדם שאינו יודע בבטחה מהיכן יגיע מזונו, אדם שתמיד מצפה לאוכלו - נחשב כעני, כיוון שהוא לעולם אינו שבע. רב חסדא, שמוסיף על האמרה הראשונה וטוען אף כי "חיי אינן חיים", מוסיף על-כך ומקצין את ההשוואה, ומשווה חיים כגון אלו ליום המיתה. דברי רב חסדא מתבססים על המימרה: 'עני חשוב כמת'.²³⁰

הפירוש השני, הוא של החת"ם-סופר. החת"ם-סופר²³¹ רואה בנסמך על שולחן חברו ש-'עולמו חשך בעדו' עני בממון, ובנוסף על-כך גם בדעת ובחוכמה. עניים שהם תלמידי-חכמים, מקיימים בבעל הבית: 'יותר ממה שבעל-הבית עושה עם העני, העני עושה עם בעל-הבית'.²³² כלומר: עני שמבין כי במובן מסוים גם הוא גומל חסד עם בעל-הבית, כיוון שהוא נותן לו זכות לגמול חסדים, מסוגל לראות גם במעשיו שלו בחינה של חסד. התלמיד-חכם מרגיש מחויבות לבעל-הבית, ומתוך רצון להחזיר לו טובה תחת טובתו, רואה הוא במעשיו משמעות חסד. אולם עני עם-הארץ אשר רואה בקבלת הצדקה מבעל הבית רק קבלה ללא שום נתינה מצידו, 'עולם חשך בעדו'. עני זה, אשר אין לו רצון וממילא הוא איננו מחפש משמעות של חסד במעשיו, מקבל את דין הגיהנום שלו כבר כאן, בעולם-הזה.

כמו בפירושו של המהרש"א, גם כאן רב חסדא מקצין את העניין. מובא במסכת אבות על אדם שיגע בעמל-כפיים ולבסוף נהנה ממנו: "'יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" - 'אשריך' בעולם הזה, ו-'טוב לך' לעולם הבא'.²³³ כלומר רק מי שיגע ועובד עולם הזה, זוכה ונהנה בעולם הבא. ולכן, המצפה לשולחן חברו אף חייב בעולם-הבא אינם חיים. כיוון שבעולם הזה הוא לא ידע לתת משמעות לקבלתו מאחרים, הוא לא עבד על-כך שזו תהיה נתינה אף עבורו, גם בחיי העולם-הבא חייב לא יהיו שלמים.²³⁴

²³⁰ בבלי נדרים, דף סד ע"ב.

²³¹ בד"ה 'כל המצפה על שולחן אחרים וכו'.

²³² מדרש רבה רות, פרשה ה אות ט.

²³³ משנה אבות, פרק ו, משנה ד.

²³⁴ חשוב לציין, כי הרבה ממופעיו של הפסוק "נודד הוא ללחם" וכו' המובא בגמרא, עוסקים בעניים, אשר תרים אחר מזון: הן במובן הרוחני והן במובן הגשמי. ניתן ללמוד מכאן נקודת-זכות: על-אף שאין העני מבין את גמילות-חסדיו עם בעל הבית, עדיין מחפש הוא לחם, נותר הוא בחיפושיו למעשים בעלי משמעות; לחיים הן בעולם הזה והן בעולם הבא.

ראינו עד כה כי מי שאינו גומל חסד עם אחיו שנמצאים במצוקה כלכלית איננו מזרע האבות, וחסרה בו מידת הרחמים. אולם גם לא נחסכת ביקורת מן העניים, אשר 'עולמם חשך בעדם' - אם מפני שלעולם לא ישבעו, אם מפני שאינם רואים חסד במעשיהם. רב חסדא מעביר ביקורת חריפה יותר, וטוען ש-'חייהם אינם חיים': כלומר, הוא חשוב כמת, או שאף חייו בעולם-הבא אינם שלמים.

ג. חייהם אינם חיים

בגמרתנו מוזכרים שלושה ש-'חייהם אינם חיים': המצפה לשולחן חברו, מי שאשתו מושלת בו, ומי שייסורים שולטים בגופו. ברייתא זו הובאה כהוכחה וסיוע לרב חסדא, שכן מצינו נוסחים נוספים של שלושה שחייהם אינם חיים, ונראה כי הגמרא בחרה דווקא בנוסח זה, בכדי להסמך עליהם את דברי רב חסדא. נוסח אחד מופיע במסכת פסחים: 'תנו רבנן: שלושה חייהם אינם חיים: הרחמנין, והרתחנין ואניני הדעת'.²³⁵ נוסח אחר מופיע באבות דרבי נתן: 'שלושה חייהם אינם חיים, אלו הן: המצפה לשולחן חברו, והדר בעלייה, וכל שאשתו מושלת עליו. ויש אומרים: שייסורין מושלין בגופו'.²³⁶ וכן מובא במסכת דרך ארץ: 'הוא היה אומר: יושבי כפרים והולכי מדברות חייהם אינם חיים...'.²³⁷

על היחס בין שתי הברייתות המופיעות בתלמוד - בפסחים ובביצה - שואלים התוספות²³⁸ בפסחים על ההבדל בין הברייתות, ועונים: אותם שלושה המנויים בפסחים, אלו תכונות אשר הקב"ה טבע אותם בנפשו של האדם. אין עניינים אלו תלויים בהנהגת האדם, אלא אלו תכונות הטבועות בו מלידתו. לעומת-זאת, האנשים המנויים במסכת ביצה, אלו אנשים שבעקבות מעשיהם הגיעו למצב זה: אדם שאשתו מושלת בו מלמד על חולשת אופיו, או לחילופין, אדם אשר אין בידו אלא חלוק אחד מלמד על חוסר יכולתו להצליח בעסקים, וכן הלאה.

לעיל²³⁹ הוסבר עניין 'המצפה על שולחן חברו, כמי שחייו אינם חיים. המהרש"א²⁴⁰ מסביר את המושג 'ומי שאשתו מושלת בו', על-פי הפסוק: "ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא

²³⁵ בבלי פסחים, דף קיג ע"ב. וכן מופיע במסכת כלה רבתי, פרק ט.

²³⁶ אבות דרבי נתן, נוסחא א', פרק כה.

²³⁷ מסכת דרך ארץ, פרק 'רבי שמעון'.

²³⁸ בד"ה 'שלושה'.

²³⁹ עמ' 9.

מצודים..."²⁴¹ ומפרש ה-'מצודת דוד', שקהלת מעדיף מיתה בזויה על-פני חיים עם אישה שכזו. ועל-פי זאת מובן מאמר הגמרא 'חיו אינם חיים': כיוון שמיתה, אף שהיא בזויה, עדיפה על-פני חיים עם אישה שמושלת בבעלה – חיים שכאלו אינם בעלי ערך רב.

למושג 'מי שייסורין מושלים בגופו', קיימים מספר פירושים. המהרש"א²⁴² מפרש שהכוונה היא לייסורין שלא מאהבה, אלא שהם מגיעים לאדם בעקבות חטא שהאדם עשה. אולם אדם ששולט בייסורין שלו, אלו ייסורין שמגיעים מאהבה. אלו ייסורין שאדם מקבל על עצמו על-מנת לטהר ולכפר על עצמו, מעבר לנצרך. דוגמה לייסורים מאהבה, ניתן למצוא אצל רבי אלעזר: כאשר רצה בהם, קרא להם '[אחיי ורעיי בואו]', וכשרצה שיסורו ממנו, הם הלכו '[זילו (=לכו)], מפני ביטול תורה'.²⁴³ אך אדם אשר לא מקבל על עצמו את הייסורין מאהבה, אלא הקב"ה מוריד לו אותם בתורת עונש – אזי הייסורין מושלים ושולטים בגופו. אדם שהשליטה בגופו מעבר לכוחו, 'חיו אינם חיים': הוא איננו מסוגל לשלוט בזמנו ולהחליט מה הוא עושה, כיוון שהוא תלוי בכל עת בייסוריו.

בעל ה-'חכמת שלמה'²⁴⁴ מבאר את דברי המהרש"א באופן שבו כאשר הייסורים אינם מאהבה, הם מבטלים את האדם מלימוד התורה. אולם כאשר האדם מקבל אותם על עצמו מאהבה, הם אינם מבטלים אותו מתורתו.²⁴⁵ התורה היא מרכז חייו של האדם, ולכן בזמן שייסוריו מבטלים אותו מהלימוד, חייו של האדם אינם חיים; מקור-חייו אבד לו, כיוון שהייסורים ששולטים בו. אולם כל עוד ביכולת האדם ללמוד תורה בלא שהייסורין מונעים זאת ממנו, אזי חייו נחשבים, והוא ממלא אותם בתוכן ובמהות. על דרך זו, שפירוש 'חיו אינם חיים' כדרך משל לאדם שחייו ריקים מתוכן וממשמעות, כותב רבי צדוק הכהן מלובלין:

'ואין הכוונה בשלוה גופנית לבד ולהתענג בחמודות עולם הזה ודאי אינו חיים, ולא דיברה תורה במתים, אותם שבחייהם קרויים מתים (ברכות י"ט א), ובתמיד (ל"ב א): 'מה יעשה אדם ויחיה? ימית את עצמו. מה יעשה אדם וימות? יחיה את עצמו'. ואין נקרא 'חי' אלא הדבוק

²⁴⁰ בד"ה 'ומי שאשתו מושלת וכו'.

²⁴¹ קהלת, פרק ז פסוק כו.

²⁴² בד"ה 'ומי שייסורין מושלים וכו'.

²⁴³ בבלי בבא-מציעא, דף פד ע"ב.

²⁴⁴ המהרש"ל, ר' שלמה לוריא, נכתב כהערות והוספות על המהרש"א.

²⁴⁵ וכך במעשהו של רבי אלעזר: כאשר רצה ללכת ללמוד בבית המדרש, סילק מעליו את הייסורים בכדי שיוכל ללמוד.

בהשם יתברך, כמו שנאמר (דברים ד' ד'): "ואתם הדבקים וגו' חיים כולכם", ואין נקרא 'חי' אלא כשהחיות דבוק בו ואין נפרד, ועל כן אמרו (ברכות י"ח ב): "בן איש חי" - צדיקים שבמיתתן קרויים חיים. וזהו נקרא 'חי' סתם, דאין חיות אלא הנמשך מחי העולמים...²⁴⁶

כלומר אדם 'חי', זו אדם הדבוק במקור הכוחות והחיות העליון, אשר שם יושב הבורא יתברך. רק אדם שמידבק בקב"ה ובתורתו, נחשב חי. לכן מי שאינו מסוגל לעסוק בתורה, חשוב כ-'מת'.²⁴⁷

באגדה מוזכר קטע נוסף, העוסק במי שאין לו עוד חלוק. רש"י מסביר, שכיוון שהוא אינו יכול להורידו ולהוציא את הכינים מבגדיו, הוא טרוד מהם וסובל מהם - וכיוון שכך חייו אינם נחשבים חיים. הסיבה שהתנא של האגדה לא הזכיר עניין זה, היא שלשיטתו ישנה אפשרות שהאדם כן יוריד את בגדו, ינקה אותו מן הכינים - ולא יטרד מהם עוד. בעניין זה, בולטת נקודת העניות, שהיא זו שגורמת לאדם לחיות בצורה לא רגילה.²⁴⁸

בחנו את שלושת חלקי האגדה: הראשון, המדבר על מידת הרחמים והחסד הטבועות בנו כממשיכי דרכם של האבות הקדושים. השני מעביר ביקורת חריפה על המסתמכים על שולחן אחרים, והשלשי עוסק באנשים אשר השליטה בחייהם אינה תחת ידם.

הסוגיה

המשנה²⁴⁹ עוסקת בדיני נרות ביום-טוב. מובא במשנה, שאסור לחקוק בטיט צורת נר, כיוון שמלאכה זו נחשבת כעשיית כלי, דבר האסור ביום-טוב. כמו כן, אסור לכבות עץ בוער בכדי להשתמש לאחר-מכן בגחלים, כיוון שגם זו נחשבת עשיית מלאכה האסורה ביום-טוב. בנוסף, אסור לחתוך פתילה לשני חלקים בכדי להשתמש בה בשני נרות - שוב, כיוון שזו עשיית מלאכה. רבי יהודה חולק, וסובר שמותר לחצות את הפתילה, אן חותכים אותה על-ידי האש.

²⁴⁶ דברי סופרים, אות ו.

²⁴⁷ גם רבי נחמן מברסלב בספרו 'ליקוטי מוהר"ן' בתורה ס"ו, רואה באנשים הזקוקים לזולת 'מתים' מבחינה רוחנית. גם בשעת התפילה נזקקים הם לחוות דעתם של חבריהם, מה הם חושבים עליהם כעת, ומה יקרה אם יעשו כזאת וכזאת. אותם אנשים, חיהם אינם חיים ועולמם חשך בעדם. הם חייבים להתפלל ביחידות בכדי שתפילתם תצלח, אולם או-אז מאבדים הם את אפקט הציבור, בעל העוצמה והכוח.

²⁴⁸ מקום נוסף בו מוזכר 'מי שאין אלא חלוק אחד', הוא בדיני כיבוס בחולו של מועד, בבבלי מועד-קטן, דף יד ע"א, וכן דף י"ח ע"א.. מבין רשימת האנשים שהיו אנוסים מלכבס מלפני המועד, מוזכר גם אותו אדם עני, אשר אין ביכולתו לכבס את בגדיו באופן קבוע. נראה כי זהו צד נוסף של רחמנות כלפי אותם האנשים, אשר ממונם אשר בידם איננו רב.

²⁴⁹ בבלי ביצה, דף לב ע"א.

הגמרא על עניין חיתוך הפתילה, שואלת לדעת רבי יהודה, מדוע אסור לחתוך בסכין ומותר באש; הרי גם כאן וגם כאן הוא מתקן ויוצר כלי! עונה רבי חייא, שבזמן שהוא חותך את הפתילה, שתי ראשיה צריכים להיות מונחים בתוך הנרות; וכך – נראה שהוא מתכוון להדלקה בלבד, ולא לתיקון הכלי, לתיקון הפתילה. מוסיף רב נתן בר אבא בשם רב, שמותר למחוט את הפתילה ביום-טוב. רב חנינא בר שלמיא מסביר את דבריו, ומבאר כי כוונתו היא שמותר להסיר את הפחם שבראש הפתילה, בכדי שהיא תדלק טוב יותר. לאחר דבריו מובאת ברייתא בשם בר קפרא: שישה דברים נאמרו בנר, שלושה להחמיר ושלושה להקל. להחמיר: אסור לשזור פתילה ביום-טוב, אסור לחרוך אותה באש בכדי שתדלק טוב יותר ואסור לחתוך אותה לשניים (כנאמר במשנה). להקל: מותר למעוך את ראש הפתילה ביום-טוב, בכדי שתתקשה ותדלק טוב יותר. מותר לשרות אותה בשמן כדי שדליקתה תהיה יפה, ומותר לחתוך אותה על-ידי האש, כפי שהוסבר לעיל. לאחר דברים אלו, מובאת האגדה בא עסקנו.

חיבור ההלכה והאגדה

אמנם קיים קשר בין שלושת חלקי האגדה, אולם בין האגדה להלכה העוטפת אותה קיימת זיקה אותה לא ראינו עד כה. המאחד את ההלכה והאגדה הוא אומרם: רב נתן בר אבא בשם רב. מי שהתיר להסיר את הפחם מפי הפתילה, הוא זה אשר השתלח בעשירי בבל הקמצנים, ובעניים הנסמכים על שולחנות אחרים.

הקשר בין שלושת חלקי האגדה, מתבטא במתח הקיים בין שליטתו של הבורא באדם ובעולם, לבין שליטתו של האדם בחייו הפרטיים. ראינו, כי המשותף לשלושת האנשים אשר 'חייהם אינם חיים', הוא העבודה כי הם אלו שגרמו לעצמם להגיע למצב זה, ומשום כך 'חייהם אינם חיים'. אנשים אלו איבדו את השליטה ואת היכולת לנתב את חייהם בצורה הנכונה; ישנם דברים חזקים מהם השולטים בהם: הכסף, האישה והייסורין. לאדם אשר נמצא תחת עול זה, אין חירות. אין לאנשים מסוג זה את היכולת ללמוד תורה ולהתחבר לקב"ה; הם נחשבים 'מתים' מבחינה רוחנית. כנגד אנשים אלו, יוצא רב נתן בר אבא באומרו על המצפה לשולחן חברו 'עולמו חשך בעדו'. כוונתו לומר כי הם כבר איבדו את חייהם, אין להם כבר שום משמעות. נראה שרב נתן יוצא נגד אנשים אלו, ולא רוצה שיגיעו למצב זה.

לעומת חוסר השליטה של אנשים אלו בחייהם, נמצאים מן העבר השני עשירי בבל. לא בלבד ששולטים הם בחיי עצמם, אלא הם הגיעו אף לדרגה של שליטה באחרים. מתוקף היותם עשירים, עליהם לזון ולפרנס את עניי העיר. אולם כיוון שקיימת בהם תחושה של עוצמה ושליטה בכל, אין הם מוכנים לסור למרותו יתברך, לשמוע בקולו ולקיים את מצוות הצדקה. רב נתן בר אבא, בשמו של שבתאי בר מרינוס אשר חווה זאת על בשרו, משתלח באותם עשירים, וקורא להם 'ערב רב', אנשים שלא מזרע הקודש.

נראה כי האגדה באה ללמדנו את מקומנו בחיים: מחד גיסא לדעת לשלוט ולנהל את חיינו בצורה המיטבית ביותר; לא לוותר ולא להפסיק לעמול. אולם מאידך גיסא, כאשר קיים גילוי שכינה, כאשר מתגלה חוסר-דעת, אל לנו להלחם באלוקים ולנסות לשלוט גם עליו; אלא עלינו לתת לו את המקום – גם לשתף אותו בחיינו. אם רואים את הקשר האגדה הרחב יותר התוך הלכות יום-טוב, נראה כי האגדה השחילה מסר לעניינינו של יום-טוב: אמנם הוא חג קודש, הכתוב בתורה וציווי מאת ה' יתברך. אולם קביעת לוח-הנשה והחודשים נעשה בידינו בלבד, ובית-דים של מעלה 'כפוף' כביכול לבית של מטה בעניין זה. יום זה משלב בין הצורך שלנו לשלוט על חיינו לנהל אותם, לבין המקום אותו אנו צריכים לתת לקב"ה.

סיכום וסיום

לאחר שבחנו את האגדות השונות והעלנו מסקנות, נראה כי העניין המרכזי המדובר ביום-טוב, הוא המתח בין לימוד התורה לבין האכילה, בהתבסס על מחלוקתם של רבי אליעזר ורבי יהושע. המתח הזה, בין הרצון להתעלות בזמן זה, לבין הרצון גם להתענג פה בעולם, מוביל לכך שיום-טוב מסמל את דרך האמצע, שילוב הדברים. יום-טוב הוא מייצג דרך הזהב, המקום בו כולם יכולים להיכנס יחדיו, ולכולם יש מקום. גם לעמי הארצות מותר ללמוד מפיהם של קדושי עליון, אשר כל תורתם והגותם היא בשמי-שמיא.

כעת, ברצוני לחזור להודות להקב"ה, שנתן לי חכמה ובינה, לדעת להשכיל וללמוד בתורתו. כמו-כן, גם לרב יהודה ברנדס, אשר הולך אותי במעלה לימוד התורה, וכיוון אותי להגיע לנקודות הנכונות. כעת, לאחר לימודה של מסכת ביצה, או בשמה האחר – מסכת יום-טוב, נוכל לחוות את החגים בצורה שונה מעט, עם יותר תשומת לב לזמן המיוחד הזה: המקום של קידוש החול, שילוב הרוח עם האדמה.

ביבליוגרפיה

ספרות הקודש

מדרש זוהר:

1. בראשית רבה (מהדורת י. תיאודור - ח. אלבק, ספרי ואהרמן, ירושלים תשכ"ה)
 2. שמות רבה (מהדורת אביגדור שנאן, ירושלים תשד"מ)
 3. ויקרא רבה (מהדורת מרדכי מרגליות, ניו-יורק וירושלים תשנ"ג)
 4. תנחומא - בראשית (מהדורת 'זיכרון אהרן', ירושלים תשס"ח)
 5. ספרי דברים (מהדורת פינקלנשטיין, ניו-יורק תשכ"ט)
 6. פסיקתא זוטרית - לקח טוב (מהדורת שלמה באבער, ירושלים תש"מ)
 7. שיר השירים רבה (דפוס שמשון דונסקי, מאנטרעאל תשט"ז)
 8. רות רבה (דפוס שמשון דונסקי, מאנטרעאל תשט"ז)
 9. פסיקתא דרב כהנא (הוצאת אום על-ידי חברת 'מקיצי נרדמים', ניו-יורק תש"ט)
 10. מכילתא דרבי ישמעאל (דפוס שלמה פרופס תע"ב)
 11. אבות דרבי נתן (נוסחה א', מהדורת שכטר)
 12. זוהר – ויקרא (הוצאת מפעל הזוהר העולמי, בית שמש תש"ע)
 13. מדרש הנעלם – בראשית (הוצאת מכון דעת יוסף, ירושלים תש"ס)
- רמב"ם:** ה"ד החזקה ונושאי כליו | הקדמה פירוש המשנה | הקדמה לפרק "חלק" | שמונה פרקים | ראשונים ואחרונים **על התורה והש"ס:** מאירי – בית הבחירה | רשב"א – פירושי אגדות | מהרש"א – חידושי הלכות | מהרש"א - חידושי אגדות | חידושי החת"ם סופר | פני יהושע | הדף על הדף | עין יעקב | כלי יקר | זכור לדוד | תורת חיים | מהרש"ל |
- ש"ע ושר"ת:** שולחן ערוך ונושאי כליו – אורח חיים | שולחן ערוך – יורה דעה | שולחן ערוך 'הרב' לרבי שניאור זלמן מלאדי- אורח חיים | חת"ם סופר (א) – אורח חיים | ציץ אליעזר (יא) | נודע ביהודה מהדורה תניינא – יורה דעה | דברי יציב – יורה דעה | מנחת שלמה |
- מחשבה וחסידות:** פרי צדיק – ויקרא | דברי סופרים | ליקוטי מוהר"ן | נתיבות עולם (ב) | נצח ישראל |
- הרב קוק** (מוסד הרב קוק ירושלים): אורות התורה | אורות התחייה | אגרות הרא"ה (א) | אורות הקודש | עין איה – שבת א-ב (כרך שלישי) | אורות [זרעונים] |

1. הרב הנגיד שמואל, "מבוא התלמוד", נדפס במהדורות התלמוד בסוף מסכת ברכות.
2. הרב מגיד אהרן, "בית אהרן", כללי הש"ס, ניו-יורק תשכ"ב.
3. הרב סופר משה, "דרשות החת"ם סופר", כרך ראשון, הוצאת 'מכון להוצאת ספרים וחקר כתבי-יד ע"ש החת"ם סופר ז"ל', תשל"ד.
4. "שומרי מצוותיה – מצוות השבת והמועדים", מכון 'חכם לב יקח מצוות', ירושלים.
5. הרב שטרנבוך משה, "מועדים וזמנים השלם – חידושים ביאורים והארות", שיעורים על-סדר מסכתות ראש-השנה, ביצה, יומא, סוכה.דפוס ש. וינפלד, ירושלים תשכ"ט.
6. תשובות הגאונים החדשות, מהדורת עמנואל (אופק).

ספרות כללית וספרות מחקר

1. ביאליק חיים נחמן, כל כתבי ח. נ. ביאליק, תל-אביב תש"ט.
2. ביאליק חיים נחמן ורבניצקי יהושע חנא, "ספר האגדה – מבחר האגדות שבתלמוד ובמדרשים", תל-אביב תרצ"ט.
3. בכר בנימין זאב, "המקור של המילה 'הגדה' (אגדה)", בתוך: Jewish Quarterly Review (JQR), כרך רביעי.
4. בלס אברהם הכהן, "זהב הארץ", בית אל תשנ"ד.
5. ברנדס יהודה, "אגדה למעשה (א) - עיונים בסוגיות משפחה, חברה ועבודת השם", ירושלים תשס"ה.
6. ברנדס יהודה, "אגדה למעשה (ב) - עיונים בסוגיות אגדה משולבות: אגדה, הלכה ומעשה. ספר שני: אדם בחברה", ירושלים תשע"ב.
7. גליקסברג שלמה, "אין למדים מן ההגדות: על משמעות הכלל ותוקפו", בתוך: דרך אגדה יא, ירושלים תשע"א.
8. הכהן אביעד, "אל תדין את חברך עד שתגיע למקומו - על שיקול דעת שיפוטי ומגבלות השפיטה", התפרסם באתר מכללת הרצוג 'דעת' לימודי יהדות ורוח תשס"ט.
9. ויינשטיין שרה, "הזוג מצידון - רקע הלכתי לסיפור אגדה". בתוך: דרך אגדה ד-ה, ירושלים תשס"א-תשס"ב.
10. ויצמן יהושע, "ארץ חיים: עיון בענייני ארץ ישראל: קדושתה, תורתה ומצוותה", ישיבת הסדר מעלות תשנ"ה.

11. ויצמן יהושע, "מיטב הארץ: כללי לימוד ושיעורים לאורה של תורת ארץ ישראל", ישיבת מעלות תש"ע.
12. כהן הרמן, "אופייה של תורת המידות להרמב"ם", תירגם מגרמנית צבי וויסלבסקי, בתוך: אסופת מאמריו המתורגמים של כהן: 'עיונים ביהדות ובבעיות הדור', ירושלים תשל"ח.
13. כ"ץ אליעזר, "החת"ם סופר", ירושלים תש"ך.
14. ליפשיץ ברכיהו, "ערבות לגוף הלכה ואגדה", בתוך: מחקרים בתלמוד ובמדרש - ספר זיכרון לתרצה ליפשיץ, ירושלים תשס"ה.
15. ליפשיץ ברכיהו, "על הראשונות אנו מצטערים - תשובה לפרופ' יונה פרנקל", בתוך: נטועים י"א-י"ב, ישיבת הר עציון תשס"ד.
16. מוסקוביץ ליב, "לדרכי שילובן של אגדות בירושלמי- בירורים ראשוניים", בתוך: 'אסופות - ספר שנה למדעי היהדות', ספר אחד עשר, ירושלים תשנ"ח.
17. מוסקוביץ ליב, "הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים", האוניברסיטה העברית תשס"ט-2009.
18. מרגליות מרדכי, "אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים (א)-(ב)", ישראל תשס"ז.
19. סמט אלחנן, "ההרחקה מגובה-לב ומכעס - אל הדרך האמצעית או עד הקצה האחר?" (עיון בהלכות דעות פרקים א-ב), בתוך: מעליות כ' - עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם, מעלה אדומים תשנ"ט.
20. ספראי שמואל, "יחס האגדה להלכה". בתוך: "דור לדור - משלהי תקופת המקרא ועד חתימת התלמוד", ירושלים תשנ"ה.
21. פיינטוך יונתן, "מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)", רמת-גן תשס"ט.
22. פליישמן דניאל, "עיונים בהלכות תלמוד תורה", גוש עציון תשע"א.
23. פרנקל יונה, "מדרש ואגדה-כרך ראשון", האוניברסיטה הפתוחה תשנ"ז-1996.
24. פרנקל יונה, "מדרש ואגדה-כרך שני", האוניברסיטה הפתוחה תשנ"ז-1996.
25. פרנקל יונה, "סיפור האגדה - אחדות של תוכן וצורה", הקיבוץ המאוחד תשס"א-2001.
26. פרנקל יונה, "דרכי האגדה והמדרש", הוצאת מסדה, גבעתיים-תשנ"א, 1991.
27. פרנקל יונה, "מקומה של ההלכה בסיפורי האגדה", בתוך: מחקרי תלמוד א', ירושלים-תש"ן.
28. פרנקל יונה, "האגדות בספרות התלמודית - נחזור על הראשונות", בתוך: נטועים י"א-י"ב, ישיבת הר עציון תשס"ד.

29. צונץ יום טוב ליפמאן, "הדרשות בישראל", Gottesdienstlichen Vorträge der Juden, תורגם לעברית על-ידי חנוך אלבק, ירושלים תש"ז.
30. שרלו יובל, "כניסת אסתר לאחשוורוש - עיון בשאלת פסיקת הלכה מתוך דברי אגדה". בתוך: 'קיבעוני לדורות', ישיבת הר ברכה תשס"א.
31. שרלו יובל, "תורת ארץ ישראל: לאור משנת הראי"ה", הגולן תשנ"ח.