

הרב יובל שרלו

נגנזה הנשמה במשנה

על אתגר האגדה בלימוד התורה שבעל פה

א. מבוא¹

טענתו הגדולה של מורנו ורבנו הגדול, הראי"ה קוק, בעניין אתגר האגדה מורכבת משני שלבים. השלב הראשון הוא הייעוד ללמוד אגדה. הרב קוק כתב על כך במקומות רבים ועסק בכך רבות.² קריאתו היא ללמוד אגדה באותה דרך ובאותו היקף שבהם אנחנו לומדים הלכה. יתר על כן, כשהוא דיבר על האגדה, הוא דיבר עליה במובנים הרחבים של המונח: יש ללמוד לא רק את החלק האגדתי שבתלמודים ולא רק את מדרשי חז"ל, אלא את כל העולם האמוני והרוחני.

הוא קרא לייסוד בתי מדרשות העוסקים בכך, על כלל המשמעויות הנובעות מכך – להביא שיטות שונות בכל נושא, מחלוקות, לדון ולברר אותם לעומקם וכיוצא בזה. שיעור בבית מדרש כזה יראה כמו שיעור כללי בגמרא בישיבות. בהיבט הזה ניתן לומר שחזונו של הרב התממש באופן מעורר התפעלות – אך חלקי. מחד גיסא, בכל בית מדרש, בכל ישיבה ההולכת בדרכו, מקצה אל קצה, נמצאים – לצד כרכי תלמוד, ראשונים, אחרונים וכדומה – גם ספרי אגדה, מחשבה ואמונה. מבחינה זו, החזון הולך ומתגשם. אומנם, לא הלכנו רחוק כחזונו המלא של הרב, כי הרב דיבר ממש על ייסוד בתי מדרש לאגדה במובן הרחב והמלא של המושג, וזה עדיין כמעט ולא התממש בימינו. יחד עם זאת, ניתן לומר שהתקדמנו בכך.

ברם, החידוש היותר משמעותי של הרב קוק היה שהאגדה וההלכה מקיימים בתוכם רצף, לאמור: התבוננות בחלק ההלכתי מלמדת שההלכה היא לבוש של האגדה. לטענה זו יש הרבה מאוד משמעויות ולכיוונים שונים, ומתוכן נעסוק רק בזו הקשורה לדרך תלמוד תורה ונותיר את האחרות לדיונים אחרים.

השלכה זו ניתנת להדגמה אפילו דרך לימוד השולחן ערוך. לאורה, מוטלת חובה ללמוד את השולחן ערוך בשתי תנועות המשלימות זו את זו. ראשונה בהן היא הלימוד הקלאסי – לימוד ההלכה למעשה. אנחנו לומדים שולחן ערוך כדי לדעת מהי ההלכה ומה עלינו לעשות. למעשה, הספר פותח דיון הלכתי, שעליו הגיבו החכמים שהגיעו בעקבות השולחן ערוך – הט"ז והש"ך, המגן אברהם, הקצות והנתיבות, הבן איש חי, הפרי מגדים וכף החיים ועוד כהנה וכהנה. לימוד השתלשלות זו לרוחבה ולעומקה הינו חלק בלתי נפרד מהבירור ההלכתי.

בד בבד, השולחן ערוך הוא גם גיבוש דברים שקדמו לו. המובן המקובל של משפט זה הינו עיסוק בשלשלת המקורות שהביאו בסופו של דבר לפסק ההלכה של רבי יוסף קארו. אולם כוונתי היא למובן

¹ יסודו של המאמר בדברים שנאמרו בעל פה ועובדו לאחר מכן למאמר כתוב.

² כגון בפתיחה לאדר היקר, בחלק הנקרא "מעט צרי".

נוסף – השולחן ערוך מלביש את כל הרעיונות האגדתיים בלבוש מעשי. לדוגמה, נניח שאנו עוסקים עתה בהלכות תפילה. בשולחן ערוך כתוב שצריך להתפלל בעמידה, לאור הלימוד בגמרא מהפסוק "וְרָגְלֵיהֶם רָגְלֵי יִשְׂרָאֵל" שנאמר על המלאכים בחזון יחזקאל.³ אך מעבר לקביעה הפרקטית, לקביעה זו יש גם משמעות פנימית ביחס לתפילה עצמה. שוו בנפשכם שבשולחן ערוך היה כתוב שצריך להתפלל בישיבת יוגה. אין ספק שאם אכן זו הייתה ההלכה – היא הייתה משקפת תפיסה אחרת של מהות התפילה והאמור להתרחש בה. כלומר, כל צורה מעשית של התפילה היא אמירה עמוקה ופנימית על מהות התפילה. אם אכן ההלכה הייתה לשבת בישיבת יוגה ולהתפלל, היא הייתה אומרת שהתפילה היא התכנסות פנימית, ריכוז ומדיטציה, הבאים לידי ביטוי בישיבה מסוימת. כשההלכה פוסקת שהתפילה היא בעמידה היא מבטאת את היסוד של העמידה לפני ה', את השותפות שבין תפילת המתפלל עם מלאכי השרת⁴ וכדומה.

בהלכות תפילה יש כמאה הלכות הנוגעות לצד הגופני של התפילה: כיוון התפילה, צורת העמידה, מתי כורעים ומתי משתחוים, דין החזקת חפץ בתפילה, הרחקה מריח רע, על מה מותר להסתכל וכיוצא בזה. 'שפת הגוף' היא חלק אינטגרלי מהתפילה וחלק מהאמירה של ההלכה על מהותה של התפילה. כל אחת מהלכות אלו, מי פחות ומי יותר, מביעה משהו ואומרת דבר מה על התפילה. ההלכה, לפי זה, היא סוף איסופו של תהליך רוחני, המתגשם בסופו של דבר בצורה מעשית. על כן, כל דבר שאנחנו לומדים בהלכה מחייב לברר גם מה הוא משקף ואיזה עולם רוחני מקופל בו. בירור זה מכנס את ההלכה ואת האגדה לרצף אחד.

נדגים זאת כעת ממשנת הפתיחה של מסכת סנהדרין הקובעת: "דיני ממונות בשלושה".⁵ גם כאן מדובר בהלכה שיש ללמוד אותה בשני כיוונים משלימים. ראשון שבהם הוא העולם ההלכתי, המברר שאלות כגון: מניין שדנים דווקא בשלושה; אילו שלושה; כיצד נעשה המעבר ממומחים להדיוטות; מה מעמדו של דיין יחיד מומחה וכדומה. ברם, משנה זו היא גם שיעור עמוק מאוד באגדה. ראשית, צריך לפצח את המושג 'דין': מה היה חסר העולם בלא קיומו של הדין? איזו בעיה הדין בא לפתור? אט אט אנו מבינים שהצורך או החלל שקיים בעולם בלא הדין נובעים מהעובדה שכולנו בני אדם ויש בינינו קונפליקטים.⁶ ישנן דרכים רבות לפתור קונפליקטים בין בני אדם. ראשונה בהן היא באלימות, דרך כוונת הרובה או האקדח, וכך אכן פתר קין את הסכסוך הלא מפוענח שהיה לו עם הבל. הדרך השנייה היא על ידי דין והדומה לו. דין משמעותו מסירת הקונפליקט בין בני האדם לגורם שלישי שיכריע, ובכך למעשה שני הצדדים מוותרים על הפעלת כוח וזאת על מנת לכונן את היחסים ביניהם על בסיס אחר. חשוב להדגיש כי מסירה לאדם שלישי אינה מחייבת דווקא תהליך מובהק של דין. אפשר שידובר בפשרה, בגישור, בבוררות וכדומה, והמשנה בראש מסכת סנהדרין עוסקת רק באחת הדרכים הללו. בעזרת אבחנות אלו המשנה הפכה עתה למייצגת עומק אגדתי על טבעם של בני אדם, על היתרונות בתהליך דין על פני אלימות, ומאידך גיסא על ההבדלים בינו ובין תהליכים אחרים הנעשים על ידי גורם שלישי לצורך פתרון קונפליקטים. לא זו בלבד, אלא שממשניות אחרות נלמד

³ יחזקאל א, ז.

⁴ כאמור, לאור לימוד תנוחת התפילה מהפסוק "וְרָגְלֵיהֶם רָגְלֵי יִשְׂרָאֵל" (בבלי ברכות, י ע"ב).

⁵ משנה סנהדרין, א, א.

⁶ הסיפור הראשון לאחר היציאה מגן עדן הוא הקונפליקט בין קין והבל.

על התנאים הנדרשים מהגורם השלישי כפותר סכסוכים – למן פסיקתו על פי חוק ועד להימנעות מרדיפת בצע מחד גיסא, ומרחמים על העני מאידך גיסא. לומד התורה מבין במה הוא עוסק במישור הפנימי והרוחני של הדבר.

ובאופן זה הלימוד ממשיך: 'בשלושה'. גם כאן מדובר בשתי תנועות. האחת – כיצד הגיעו למספר זה של שלושה דיינים: עירוב פרשיות, אין בית דין שקול⁷ וכדומה – היא מהותה של התנועה הלימודית ההלכתית הבסיסית. אולם יש גם תנועה אחרת, והיא – מה בא לידי ביטוי בעובדה שיש צורך בשלושה. ואף זאת בשני מישורים: האחד הוא עצם העובדה שמשנה זו מבוססת על ההנחה ש"כשם שאין פרצופיהן שווים כך אין דעותיהן שוות", ועל ההבדלים השונים בעמדות הדיינים וקיומן – וכיצד הדברים מתיישבים עם תורה אחת ממקור אחד; מישור שני הוא למה דווקא שלושה, כאשר למעשה זה מספר די גרוע, ולכאורה היה עדיף שיהיו ארבעה דיינים בבית הדין: בית דין של שלושה הוא למעשה מאוד בעייתי, כי אפשר שהדין יוכרע על ידי רוב מקרי. לעומת זאת, בארבעה הדין יוכרע רק בשלושה דיינים מול אחד, לאמור: יהיה רוב של שניים. ואם יהיו שניים מול שניים מה נעשה? נוסף עוד שניים. ואז ההכרעה לא תהיה מקרית, אלא היא תהיה עם רוב משמעותי. מכאן, שהבחירה בשלושה דיינים משקפת דבר מה על מערכת הדין שעלינו לחלץ מתוך המשנה הזו. כל סברה, כל מחשבה, כל ניסיון להבין מה הפנומן שמתרחש פה, מהם הפתרונות האפשריים שהיו יכולים להיבחר כאן, ומה המשמעות של שלושה דיינים דווקא – כל אלו מקרבים אותנו לקישור ההלכה המופיעה במשנה עם העולם הפנימי האגדתי שיצר אותה, ושהיא משקפת אותו.

דוגמה נוספת היא מהמשנה הראשונה בששת הסדרים: "מאימתי קורין את שמע בערבין? משעה שהכהנים נכנסים לאכול בתרומתם"⁸. התנועה הראשונה, ההלכתית, של לימוד המשנה היא הכרתה, היחשפות לדעות התנאיות הנוספות שבגמרא, התוספות הראשון בש"ס שמעמת בין פשט המשנה ובין מנהגם של ישראל לקרוא הרבה יותר מוקדם⁹ וכדומה. אולם גם בלימוד משנה זו ישנו מישור נוסף. הבה נבחן את התשובות האפשריות לשאלת המשנה, ומה כל אחת מהן משקפת במישור הרוחני. כיוון שהמקור של דין המשנה הוא "וּבְשִׁבְתָּהּ"¹⁰ – נראה כי בפני המשנה עמדו שתי אפשרויות מאוד משמעותיות, המתאימות יותר לפשוטו של מקרא. האחת – לא לקבוע זמן כלשהו, כיוון שהפסוק אומר בדיוק את ההיפך מקביעת הזמן; הפסוק מלמד שיש לעסוק ב"דברים האלה" תמיד – "בְּשִׁבְתָּהּ בְּבֵיתְךָ וּבְלִבְתְּךָ בְּדֶרֶךְ וּבְשִׁבְתָּהּ וּבְקוּמָהּ"¹¹. לפיכך עולה השאלה מה משתקף בדין המשנה מעצם קביעת זמן כלשהו לקריאת שמע. ברם, גם לאחר שנבין מפני מה בכלל נקבע זמן – התשובה הצפויה של המשנה הייתה צריכה להיות, לאור הלימוד מ"וּבְשִׁבְתָּהּ", שזמנה של קריאת שמע הוא משעה שהולכים לישון, ולמעשה קריאת שמע על המיטה היא המבטאת יותר מכל את הדאורייתא! גם כאן אפוא, משתקפת העובדה שההלכה אומרת דבר מה מעצם העובדה שנקבע זמן אובייקטיבי, ואנו צריכים לשאול – מה משתקף מול האלטרנטיבה, ומה אנו למדים מכך שהתורה שבעל פה קבעה כך את זמן קריאת שמע. הרצף שבין הלכה ואגדה נעשה מוצק יותר, ואפילו בשלבי הלימוד איננו מנתקים את

⁷ ראו בבלי סנהדרין, ב ע"ב.

⁸ משנה ברכות, א, א.

⁹ ראו תוספות, ברכות ב ע"א, ד"ה מאימתי.

¹⁰ בבלי ברכות, ב ע"א.

¹¹ דברים יא, יט.

אחת המשמעויות של הרצף הזה. כמובן חשוב להדגיש שיש עוד אין סוף דרכים לגיבוש הרצף הזה, כגון קישור בין עמדות התנאים והאמוראים בהלכה ובין דבריהם באגדה.¹²

ב. כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה

לאור הקדמה זו, ננסה לבחון את הדברים בפרק 'כל כתבי הקודש', הפרק השישה עשר של מסכת שבת, שבה עוסק גיליון זה:

כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה, בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן, ואף על פי שכתובים בכל לשון טעונים גניזה. ומפני מה אין קורין בהן? מפני ביטול בית המדרש.

[משנה שבת, טז, א]

כמו כל פתח חדש שלומדים – יש צורך בהקדמה. כשהמשנה קובעת שמצילין את כתבי הקודש מן הדליקה היא למעשה מתבססת על הנחה העומדת ביסוד משנה זו – האיסור סתם כך להציל מן השריפה בשבת; שהלוא אם איסור כזה לא היה קיים – לא היה צורך בקביעת המשנה. דווקא מה שלא כתוב במשנה הוא הרקע היותר משמעותי. ההלכה אוסרת להציל מן השריפה, ולפי הגמרא אפילו אם מדובר בחצר שאינה מעורבת – כלומר מקום שאין בו איסור דאורייתא של הוצאה מרשות לרשות¹³ – בכל זאת חז"ל אסרו להציל מן השריפה! מדובר אפוא בתפיסה הלכתית הקשורה בקשר עמוק לאמירה רוחנית מעמיקה: גם כשביתו של אדם בוער – חכמים אסרו עליו להציל באופן גורף, על אף שמן התורה הצלה זו מותרת, שמא מתוך הדאגה לממונו יבוא לכבות את האש בשבת. כמו כל דין דרבנן, ישנה מתודה למדנית של לימוד, המחייבת לשאול שש שאלות קבועות: א. מה המצב מדאורייתא? ב. אם זה הדין מדאורייתא, מדוע חכמים שינו אותו, כלומר מה הייתה המוטיבציה שלהם לעקור אותו ממקומו? ג. מה הסמכות של חכמים לעשות זאת?¹⁴ ד. מה המסלול שחכמים בחרו בו לתקן את התקנה?¹⁵ ה. רק אז מגיעים לשאלה המסכמת: מה תיקנו חכמים כדי לפתור את הבעיה,

¹² כבר נכתבו על כך עבודות רבות. למשל, המאמר הידוע של הרב ש"י זווין על בית שמאי ובית הלל, ועל הקשר שבין תפיסתם ההלכתית לתפיסתם האגדתית ("לשיטות בית שמאי ובית הלל", לאור ההלכה, ירושלים תשס"ד); המאמרים הרבים שנכתבו על ר' שמעון בר יוחאי, על תפיסתו, שכתב אותה בקיצור נמרץ הרב הנזיר, בקשר בין עמדת שיטתו ב'דבר שאינו מתכוון', 'מלאכה שאינה צריכה לגופה לאו שמה מלאכה', 'שחיטה שאינה ראויה לאו שמה שחיטה' ועוד, ובין תורת הסוד שלו, ואפילו התורות הפוליטיות שלו, הבוחנות את מעשה הרומאים לאור המגמות שלהן, ולא רק לאור מה שהן עשו בפועל, וקביעתו שכל מה שעשו לא עשו אלא להנאתם (ראו קול הנבואה, ירושלים תשס"ב, עמ' קמו-קמו); ועוד ועוד. כמובן הדברים אינם מיוחדים דווקא ללימוד משנה, אלא נוגעים לכל חלקי התורה ולכל לבוש הלכתי של עקרונות רוחניים.

¹³ בבלי שבת, קטז ע"ב.

¹⁴ לא תמיד שאלה זו קיימת, כי כשהם מחמירים – הסמכות היא סמכות כללית של חומרא, שנועדה להגן ולעשות סייג לתורה. אולם פעמים רבות, חכמים מקילים, כמו המשנה בסנהדרין שצוטטה לעיל, בה חכמים הורידו את רמת התביעה מדיינים מומחים לדיינים הדיוטות, והשאלה מה סמכותם לעשות זאת היא שאלה גדולה.

¹⁵ כגון: האם הקביעה ש'חצרו של אדם קונה לו' (בבלי בבא מציעא, קב ע"א, ומקבילות) היא במסלול של הרחבת ידו של אדם, או במסלול הרואה את החצר כשליחה של האדם; האם הדין הקובע כי משעה שאדם מתייחס למשהו כאסור, אפילו

וכיצד התקנה אכן פותרת אותה?¹⁶ ו. לעולם צריכה להיוולד גם שאלה נוספת: מהן ההשלכות של תקנה זו? שכן דין דרבנן, כמו כל נושא אחר בעולם, אינו עומד לעצמו אלא הוא עניין שמשפיע על נושאים נוספים, וצריך לברר על מה הוא משפיע. זוהי מתודה מסודרת וקבועה ללימוד כל דין דרבנן. בהקשר של חיבור האגדה וההלכה בסוגיית ההקדמה להצלה מן השריפה, אנו מתרכזים בעיקר בשאלה השנייה ולמעשה גם בשלישית, כלומר: חכמים זיהו פרצה בדרך שבה בני אדם מקיימים את דין התורה, וזיהו חשש שמא השארת דין התורה (המתיר הצלה של רכושו של אדם בעת שריפה) על מכונו – תביא לכיבוי השריפה עצמה. בשל כך אסרו באופן עקרוני להציל, בכל מקרה שהוא. אולם מן הצד השני עומד הקושי הנורא של אדם העומד בפני ביתו הנשרף, ובשל גזירת חכמים של חשש שמא יכבה את השריפה נאסר עליו להציל את ביתו. הדבר כמובן מעלה שאלות מחשבתיות: מה מלמדת אותנו ההלכה על החיים, על הקודש, על הזהירות מלחלל שבת, על הציפיות של חז"ל מהאדם – הרואה את רכושו נשרף, ויודע שאין איסור דאורייתא להציל – ובכל זאת חכמים גוזרים שלא יציל את רכושו. כל הברור הזה נולד מההקדמה למשנה זו, שאיננה כתובה במשנה – אולם היא הכרחית בכדי להבין את החידוש שבמשנה.

רק עתה ניתן לגשת למשנה, גם במישור הלמדני-הלכתי וגם במישור האגדתי. נתמקד רק בשאלות המאפשרות לפתוח לנו פתח יותר רחב לנושא זה של חיבור ההלכה והאגדה אל רצף אחד, ולא נעסוק באריכות בבירור התשובות לשאלות אלו. ראשית, המשנה מלמדת שיש מושג כזה שנקרא כתבי הקודש. מה הופך כתב לקודש? אומנם השאלה הינה הלכתית – האם גם הסיכומים שלי משיעור א' הם כתבי קודש? האם הכוונה היא רק לתנ"ך וגמרא? – אבל היא גם פותחת פתח גדול לשער האגדה והפנימיות: מה הופך כתב לכתב קודש? אנו מכירים היטב מהתורה את המקום הקדוש, את הזמן הקדוש, את האדם הקדוש¹⁷ וגם את ההופעה הא-לוהית הקדושה – "וַיִּקְדְּשֵׁתִי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל"¹⁸ – כל אלה הם מושגים המופיעים בתורה. אבל מה הופך כתב לקודש? מה הופך ספר לקודש? עצם קיום המושג של 'כתב קודש' היא שאלה אגדתית, רוחנית, פנימית, שמצטרפת באופן חיוני ללימוד עמוק של המשנה הזו.

הדבר מחייב כמובן דיון רחב, אולם שורש הדיון מצוי בסוף פרשת בהעלותך. מול עמדת אהרן ומרים, הטוענים כי לא רק במשה דיבר ה' כי אם גם בהם, עונה להם הקב"ה כי אומנם הם נביאים, אך עימם הוא מדבר בחלום או במראה, ואילו עם משה פה אל פה.¹⁹ פרשה זו עוסקת אפוא בהבדלה בין רמות נבואה שונות, אולם יש לתת את הדעת בראש ובראשונה למכנה המשותף שביניהם, והוא שהופך את כתביהם לכתבי קודש: כתב קודש הוא כתב שנכתב מתוך השראה א-לוהית, והוא זה שנכנס בתוך כתבי הקודש. אפשר שההלכה הרחיבה את ההגדרה גם למעגלים הקרובים לכתבי הקודש, כגון

אם זה רק לאור מבטו הסובייקטיבי, הוא חייב להמשיך כך ("שוויא אנפשיה חתיכה דאיסורא") נובע מראייתו כנודר מעין נדר, או בשל האמון החלקי שאנו נותנים בו, וכד'. בדרך כלל, חכמים לא תיקנו מסלולים חדשים, אלא רק הרחיבו מסלול קיים מדאורייתא.

¹⁶ יש להעיר כי בדרך כלל מגלים שהתקנה או הגזירה פותרת רק חלק מהבעיה שהוצבה בשאלה השנייה, ולא את כולה.

¹⁷ לדוגמה, על הנזיר נאמר: "כל ימי נזרו, קדש הוא ל-ה" (במדבר ו, ח).

¹⁸ ויקרא כב, לב.

¹⁹ במדבר, פרק יב.

המשנה; אולם ציר היסוד, ונראה שבכך עוסקת המשנה, הוא הכתבים שנכתבו ברוח הקודש ובשל כך נכנסו לקאנון המקודש של כ"ד ספרי התנ"ך.

עתה ניתן לגשת לחידוש של המשנה: "מצילין אותן מפני הדליקה". לכאורה זה נראה דבר פשוט, שכן כאמור מדובר בהותרת דין התורה על כנו, ונראה במבט שטחי שאין כאן דבר מה עמוק ללימוד במישור הרוחני. אולם המשנה מוסיפה ומציינת: "בין שקורין בהן ובין שאין קורין בהן". המשנה מלמדת כי כתב קודש לא נמדד לאור הפונקציונליות שלו. אם חשב אדם שכתב קודש נמדד בשל העובדה שהוא ממלא פונקציה מסוימת או כי הוא מלמד דבר מה ולכן אנו קוראים בו – המשנה בתוספת הזו מלמדת שלכתב קודש יש ערך סגולי, והערך הסגולי מתממש "בין קורין בו ובין אין קורין בו", ולכן גם אותו מצילים. בהיבט הסגולי של התורה עסקו רבים, ביניהם גם הרב קוק, שהרחיב לעסוק בנושא מצְרָנִי לכתבי הקודש, והוא מעמד התלמיד חכם. הוא ביאר את הכפילות של תפקיד תלמיד חכם כממלא פונקציה – מלמד תורה, מסביר, נותן דרוש, מלמד שיחת מוסר, פוסק וכדומה – ובד בבד, כמי שעצם סגולת קיומו היא בעלת משמעות. במקומות רבים הרב קוק כתב על העניין הזה, ויש לכך גם השלכות רוחניות גדולות.²⁰ מתברר לנו אפוא שגם לגבי כתבי קודש המשנה פותחת את השער לדון במעמדם. היא מלמדת בהערה זו שאין להתייחס לכתבי הקודש רק לאור הפונקציונליות שבהן אלא גם לאור מעמדם הסגולי. הוויית הקודש שוכנת בתוכנו גם כשהיא אינה מתורגמת לפעולה כלשהי.

כאמור, לאור לימוד באופן כזה, כמעט כל משפט וכמעט כל מילה הופכות להיות מהלכים אגדתיים, שההלכה מבטאת אותן.

נמשיך במשנה: "ואף על פי שכתובים בכל לשון, טעונים גניזה". הדרך הטובה ביותר ללימוד כל דין היא לשאול את עצמנו מה הייתה יכולה להיות האלטרנטיבה לדין זה, ומה יכלה ההלכה לפסוק אם הייתה בוחרת באופן שונה מזו שבחרה בפועל. בדרך זו, אנו מבליטים טוב יותר את חידושה של ההלכה ואת עמדותיה הרוחניות. בדין הזה יש למעשה חידוש כפול: ראשית, עצם קיומו של מושג הגניזה, שאינו מובן מאליו. לדוגמה, אחת הסוגיות במסכת בבא בתרא מלמדת שההלכה אוסרת להרוס בית כנסת אלא אם כן בית כנסת אחר בנוי – ומכאן עולה שהיא מתירה באופן עקרוני הריסת בית כנסת. על בית כנסת לא חל אפוא דין גניזה, ואפילו מותר עקרונית להרוסו!²¹ עולה אפוא שהייתה אפשרות לפסוק שכתבי הקודש שסיימו את תפקידם – אינם דרושים גניזה. ההלכה המחייבת לגנוז אותם אומרת דבר מה, והיא מציבה בפנינו אתגר של בירור:²² מהו יסוד הגניזה, ומדוע הוא חיוני.²³

²⁰ ראו לדוגמה בפרק האחרון של המבוא ל"שבת הארץ".

²¹ זאת כמובן בתנאים מסוימים.

²² יש לכך גם השפעה רבה על הלכות גניזת דפי פרשת השבוע, ואכמ"ל.

²³ מעבר לכך, עצם קדושת כתבי הקודש היא נושא מרתק, בעיקר לאור העובדה שהמשנה במסכת ידיים פוסקת ש"כל כתבי הקודש מטמאין את הידיים" (משנה ידיים, ג, ה). כל הלומד משנה זו חש צורך לברר את מה שנראה בעיניו כראוי להיות הפוך: למה דווקא כתבי הקודש מטמאין את הידיים, ואילו ספרי חול אינם עושים זאת? זו כבר הרחבה גדולה מדי למשנה בשבת, ולעתים צריך לעצור את הבירור הרחב הזה, אולם המשנה מהווה הזדמנות לקשור את ההיבטים ההלכתיים של כתבי הקודש, עם ההיבטים הפנימיים והרוחניים שלהם, ולמעשה הדבר מתחייב בלימוד המשנה, שכן בלי בירור זה אי אפשר גם ללימוד את ההיבט ההלכתי שלה, והוא – מהי רמת ה"קודש" שהופכת את הספרים האלה למותרים להצלה בשבת, כפי ששאלנו לעיל.

עניין נוסף העולה במשנה שלנו הוא שמעמד קדושת כתב הקודש איננו קשור לשאלה באיזו שפה הוא כתוב. תיאורטית אם ספר ויקרא יהיה כתוב צרפתית, הוא בעל מעמד הלכתי זהה – לפחות לגבי קדושתו, הצלתו בשבת וגניזתו – כמו ספר תורה הכתוב עברית. בוודאי שבכך מתעצמת השאלה ששאלנו לעיל – מהו הקודש? האם הקודש אינו שפה אלא תוכן בלבד? ומהו היחס בין השפה לבין שאלת התוכן?²⁴ נושא זה עולה כמובן במשניות רבות, כגון במסכת ברכות ובמסכת סוטה – קריאת שמע שנאמרת בכל לשון,²⁵ איך נתקנה תפילת הקבע (שכן הרמב"ם כותב שהסיבה לתיקון תפילת הקבע היא העובדה שהשפה הייתה מבולבלת ומעורבת מלשונות רבים, אך אם העיקר הוא התוכן – אין זה משנה באיזו שפה תיאמר), "ואלו נאמרין בכל לשון" לעומת אלו "שנאמרים בלשון הקודש",²⁶ ועוד כהנה וכהנה.

לפני שנסכם את דברינו, נמשיך לעוד שורה אחת: "ומפני מה אין קורין בהן, מפני ביטול בית המדרש". אנו נפגשים עם גזירה נוספת של חכמים, לאור חלק מדברי הראשונים,²⁷ האוסרת ללמוד תורה בשבת מתוך כתיב הקודש, וזאת כדי שאנשים לא יימשכו ללמוד בספרים אלו בביתם הפרטי במקום לבוא לדרשה של הרב בבית המדרש. בהיבט ההלכתי, מחלק מהמקורות עולה שדרשת הרב בשבת היא מדאורייתא!²⁸ בהיבט הרוחני עולה מכאן שהדרשה היא חלק ממהות יום השבת. כמובן, מכאן תהליך הבריור מתעורר: איך הגיעה הדרשה לשבת, ומדוע היא חלק מהותי מהשבת? הדבר מחייב אפוא לפנות אל האגדה ולעסוק באחת המשמעויות של מהות יום השבת, שהדרשה היא חלק בלתי נפרד ממשמעות זו. לא ניתן לעצור כאן, אלא חובה להמשיך ולשאל: למה היה ברור לחכמים שיותר חשוב לבוא לדרשה הציבורית של הרב מאשר ללמוד לימוד אישי בכתבי הקודש של האדם, ומדוע זהו חלק אינטגרלי של יום השבת. יש כאן פתח גדול – נוסף על מהות ומשמעות השבת – להבנת היבטים שונים של תלמוד תורה, של ציבוריות, של יחסי שיעור על ידי רב אל מול לימוד עצמי וההבדל בין לימוד ביחידות לבין שיעור, יחסי קהילה-דרשן, ועוד.

ג. אסיף מהותי

שתי השורות האלה במשנה, בד בבד עם העיון ההלכתי שלהן, מאפשרים להאיר גם את הנשמה הגדולה של התורה בהקשר הזה. המשנה מלבישה בלבוש מעשי הרבה מאוד מהיסודות הרוחניים של שורשיה, ותלמוד האגדה מתוך המשנה הוא חיפוש אחר הפעולה ההופכית, כלומר: הפשטת הלבוש הזה כדי להגיע אל שורש נשמתה ופיתוח מתודות לבירור השאלה – מה המשנה משקפת? בשעה שאנו עוסקים בחקר הזה – אנו עוסקים באחד השורשים של האגדה. האגדה וההלכה הופכים לרצף אחד, ואינם עוד שני מקצועות מנותקים, אלא חלק בלתי נפרד של הופעת התורה.

²⁴ מחלוקת ידועה בין הרמב"ם במורה הנבוכים (ג, ח) ובין הרמב"ן בתחילת פרשת כי תשא על הביטוי "בשקל הקודש" – מה הופך שקל כסף לשקל קודש.

²⁵ משנה סוטה, ז, א.

²⁶ שם, ומשנה ב.

²⁷ ראו רש"י, שבת קטו ע"א, ד"ה בין שאין קורין בהן.

²⁸ ילקוט שמעוני, פרשת ויקהל, רמז תח; עקדת יצחק (לר' יצחק עראמה), ויקהל, אות כה, ובמקומות נוספים. עולה אפוא ששיחת ראש הישיבה בליל שבת עשויה להיות דין דאורייתא...

דברים פחות מוכרים של הרב קוק נכתבו על כך:

מאימתי התחילה היהדות לסדר את משנתה? משנצטמק גופה ופרחה נשמתה. כל זמן שגוף האומה היה רענן, ההויה הרוחנית זרמה בה בעוזה, רוח הנבואה פעם באון, לא היה צורך לסמן את גבולות החיים, לתחום את תחומיהם, הם מצאו את דרכם הישרה מתוך בריאות טבעית.

כיוון שניטלה הנבואה, ופסק מעיין ההזרמה הרוחנית, נזקקה נשמת היהדות להתכנס לכלי טהרה של סִיגֵי תורה, ועלם הבא אינו מובטח אלא למי ששונה הלכות בכל יום. נגנזה הנשמה במשנה.

[משנת הרב (פתיחה), ירושלים תרצ"ו]

ד. אסיף מתודולוגי

חובה אפוא לפתח מתודולוגיה ראויה – כפי שכותב הרב קוק במקומות רבים על חשיבות דרך הלימוד – ופיתוח משנה מסודרת כיצד לעשות זאת: מהן השאלות המובילות בקריאת המשנה, הפותחות את השער בפני האגדה שתתחבר אליה? דוגמה לדבר נמצאת בדברים שלעיל: השתמשנו בשאלה מתודית פשוטה, והיא ההתרגלות לשאול מה היה קורה בלי המשנה הזו ובלי הדין הזה – איזה חלל היה נוצר. כך שאלנו במשנה "דיני ממונות בשלושה" – מה היה קורה אילולא היה קיים דין בעולם?; וכך עשינו במשנה של כתבי הקודש: מה היה קורה אילולא נגזרת הגזירה שאסור להציל בשבת מן הדלקה? מבחינה מתודית זו שאלה פותחת, שכן למעשה היא מחדדת את העובדה שניתן היה, באופן תיאורטי, לחיות גם בלי המשנה הזאת. על ידי כך שאנו שואלים שאלה ראשונית זו, אנו מצליחים להבליט מהו החידוש של המשנה. משעה שהלומד מתרגל לכך שכל משנה מכריעה למעשה בין אלטרנטיבות שונות ומניח על שולחנו את האפשרויות התיאורטיות השונות, הוא מבין שיש במשנה הכרעה עמוקה המחייבת לברר את משמעותה באופן יסודי.

כלומר, המשנה (וכמובן כל טקסט הלכתי אחר, עד הסעיף האחרון במשנה ברורה ובכף החיים) מציגה למעשה בחירה של התורה שבעל פה שניתנה למשה רבנו, כמו גם בחירה של גדולי ישראל לאורך הדורות, באפשרות אחת מבין האפשרויות השונות שעמדו בפניהם. היא מלמדת אותנו את ההכרעה הגדולה של גדולי התורה שבעל פה, שזאת ההכרעה בין אלטרנטיבות. כשמבינים שכך הם פני הדברים – נפתח שער לראות ברבות מההכרעות הכרעה רוחנית. ההכרעה היא תפיסתית, ועל כן נפתח פתח לשאול מה משתקף מהבחירה של התורה שבעל פה באפשרות זו, וכאן נכנסת פעמים רבות האגדה לתוך הסיפור הגדול. אלה הן רק שתי דוגמאות לשאלות מתודולוגיות שיכולות להוביל אותנו לאחדות ולרציפות שבין התפיסות הרוחניות הפנימיות ובין לימוד ההלכה.

ה. סיכום - ייעוד וחזון

פעמים רבות הרב קוק ציטט את דברי הזוהר "שרי בפירודא וסיים בחיבורא". כלומר, בשלב הראשון חובה ללמוד בהפרדה בין התחומים, ב'פירודא': צריך ללמוד הלכה וצריך ללמוד אגדה, ואסור להקדים ולשבור את הגבול ביניהם, שכן פעמים רבות טשטוש עלול להוביל לרדידות.

ברם, אחרי ההפרדה, כשנוצר לימוד אגדה אינטנסיבי כמו שקיים לימוד הלכה כזה, החזון הגדול הוא לסיים ב'חיבורא'. אחד החיבורים שבין אגדה והלכה הוא הרצף. החלק ההלכתי של התורה צריך להילמד עכשיו בשני כיוונים: כיוון אחד הוא המשך ופיתוח המסלול שאנחנו רגילים ללמוד בו – בירור היסודות ההלכתיים ושאלת ההלכה הנוצרת מתוך מקורותיה. זה נכון ביחס לכל שורה בגמרא.

בד בבד, הכיוון השני – כלפי מעלה – מתחיל בעצם העובדה שעמדו בפני המימרה ההלכתית אלטרנטיביות אחרות, ואף על פי כן בעלי המימרה, חכמי התורה שבעל פה ומסורתה, לימדו אותנו שזו לדעתם הפרשנות הנכונה של התורה וזה מה שיצר את ההלכה הזאת. התנועה הזו מכניסה אותנו לעולם שבתחילת הדרך אנו עדיין מכנים אותו בשם 'סברה', אולם למעשה היא כבר מכניסה אותנו לעולם רוחני, שהוא יסודו של העולם האגדתי, ושם מתחילים להתממש החיבורים הגדולים שבין אגדה והלכה. זהו בעצם החזון הגדול והרחב של הדברים לאור דברי הרב קוק. דבר זה גם הופך את האגדה לעניין שאינו מרחף באוויר סתם כך, אלא מתכנס בסופו של דבר לדבר מעשי – "נגנזה הנשמה במשנה" כלשונו של הרב קוק. אך בעיקר, החיבור הזה הופך את ההלכה מדבר, שלעיתים מכנים אותו בהיכלי הישיבה "ההלכה היבשה" – לאפיקים בנגב. ההלכה נעשית רטובה מאוד מאוד כתוצאה מדרך הלימוד הזאת ומהצבת היעד הגדול של ההלכה כלבושה של האגדה, של הרוח ושל העולם הפנימי.