

מחשבת ההלכה של חז"ל –

"חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה"

במשנת ברכות מופיעה הלכה המשקפת פן השוואתי בין הרע לטוב: "חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה" (משנה, ברכות ט, ה). פן זה קובע הלכה המעוררת תמיהה – הלכה שלכאורה נראית כבלתי ניתנת ליישום מעשי-ריאלי בחיי היום-יום: האם ניתן לחייב אדם להתייחס – שכלית ורגשית – לחוויה רעה מבחינתו, באותה מידה כפי שהוא מתייחס לחוויה טובה? האם ההלכה יכולה לדרוש ולחייב שליטה מוחלטת של אדם על רגשותיו? האם אין מדובר בגזירה שאין היחיד יכול לעמוד בה? קיימת התייחסות מחקרית מגוונת לסוגיית משנתנו מזוויות והיבטים שונים.¹ לרוב מוצעות התייחסויות שבעיקרן הינן נקודתיות ואגביות מזוויות

1 תקצר היריעה להתייחס במאמרי זה לכל ההתייחסויות והאזכורים הרבים של הנושא בחיבורים רבים, ובכל זאת אשרטט תמונה עד כמה הנושא העסיק כותבים רבים (כאמור, בעיקר באופן נקודתי וספציפי בהקשרי כתיבה שונים). ראשית נציין את מאמרו של א' וולפיש המתייחס למשנתנו מבחינה המישור העריכתי והמבני – במסגרת מיקומה בסיימה של מסכת ברכות. ראו: Avraham Walfish, "Approaching the Text and Approaching God: The Redaction of Mishnah and Tosefta Berakhot", *Jewish Studies* 43 (2006), pp.44–46. המחבר, העוסק במאמרו בעריכת משנה ותוספתא ברכות, בוחן את מבנה משנת ברכות ומתייחס לעובדה שבמשנתנו מצוטטים פסוקי קריאת שמע. הוא מציין שלאור פתיחתה של המסכת העוסקת במצוות קריאת שמע, נוצרת לדעתו מסגרת מעטפת למסכת. מעבר לכך המחבר אינו מתייחס לניתוח שיטתי של תוכן המשנה או לאופני התהוותה והתגבשותה, למעט ציון הנופך האגדי שבסגנונה. ד' חושן, "תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא", דעת (ק"ץ תשנ"א), עמ' 29–33 מתייחסת למשנתנו תוך ציון ההבדל האפשרי בין הירושלמי לבבלי בהבנת גישת ר' עקיבא ופרשנות אגדת מותו. ראו בנידון גם במאמרו של פ' מנדל העוסק במסורות השונות של האגדה ומשמעות ההבדלים בין עדי הנוסח שלה: P. D. Mandel, "Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend", *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia* (ed. R. Nikolsky and T. Ilan), Boston 2014, pp. 306–353. שמע: גילגוליהן של הצהרות אמונה", תל אביב 2001, עמ' 130, בהתאם למטרת חיבורו, מסב את תשומת הלב לפער שבין המקור המקראי ('וְאֵהָבְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ

ובְּכֹל מֵאֲדָךְ" (דברים ו, ה) לבין הפירוש התנאי ש"לכאורה מרוחק למדי מן המקור המקראי
 אותו בא לפרש", אך לא הרחיב בנידון, מעבר לציון עובדת קיומו של המרחב הפרשני
 המאפשר כר נרחב של מחקר בנושא הדרישה לאהבת ה'. ז' גוטהולד, במאמרו "דודעלע –
 חידוש יצירה במעשה מרכבה", א' אביצור ואחרים (עורכים), לבוש ותוך, המוסיקה בחוויית
 היהדות, רמת גן 2012, עמ' 63, מעיר כי הדרישה של משנתנו "לברך על הרעה", צוינה כבר ע"י
 איוב באמירתו "גַם אֶת הַטּוֹב נִקְבֵּל מֵאֵת הָאֱ-לֹהִים וְאֶת הַרָע לֹא נִקְבֵּל" (איוב ב, י), והיא
 משתקפת בדרישה ההלכתית שבמשנתנו. הוא מסתייע בהסברם של הרמב"ם (בפירוש
 המשניות ברכות ט, ה) והשולחן ערוך: "חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה
 כדרך שמברך על הטובה" (אורח חיים, רכב, ג). א' גולדמן, יהדות ללא אשליה, ירושלים 2009,
 עמ' 92–94, מקדיש מקום לביאור ההלכה של משנתנו לאור גישת הרמב"ם שלפיה, בין היתר,
 יש לבחון את שאלת הגדרת המצבים "טוב" ו"רע", ולכן נדרשת פתיחות כלפי העתיד באופן
 המשפיע על תפילתנו ובקשותינו מהקב"ה. ע' טרופר, כחומר ביד היוצר – מעשי חכמים
 בספרות חז"ל, ירושלים תשע"א, עמ' 113, משווה בין דרישת משנתנו העוסקת – להבנתו –
 בהתייחסות למצב המיתה הטבעי לבין תפיסת ר' עקיבא ע"פ סיפור האגדה על מותו, הממקד
 את הדרישה ההלכתית למסירת הנפש על קידוש השם. ע' בייטנר, סיפורי יבנה – ביקור חוליים
 וניחוח אבליים, ירושלים תשע"א, עמ' 148, 152, 223, מקשר את דרשת ר' יהושע על איוב
 להלכה של משנתנו תוך שהוא מציג שתי גישות בהתמודדות עם התביעה הקשה בברכה על
 הרע – אחת של צידוק הדין (לברך על הרע כרע כשם שמרכים על הטוב משום שהוא טוב) –
 גישה המיוחסת לר' יהושע, ואחת שלפיה גם הרע הוא בבחינת טוב, כלומר אין כלל רע – גישה
 המיוחסת לר' אלעזר בן ערך ולר' מאיר ע"פ משל הפיקדון שבדברי איוב (ה' נתן [פיקדון] וה'
 לקח[ו]). במאמרנו נרחיב בנידון תוך הקבלת שתי הגישות הנ"ל לשתי גישות – הפוכות במידת
 מה – שניתן לייחס לשיטת ר' עקיבא ע"פ הבבלי. צ' קויפמן, בכל דרכיך דעה: תפיסת
 האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת גן תשס"ט, עמ' 179–180, מנתחת את
 דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בהסבירה את הזיקה לפסוק שהוא מצטט ממשלי –
 "בְּכֹל דְרָכֶיךָ דְעָהוּ" (משלי ג, ו). נ' לדרברג, השער לאין: תורת החסידות בהגותו של רבי דוב
 בער, המגיד ממוז'יק, מאה שערים: סדרה בהגות יהודית וביקורת התרבות, ירושלים תשע"א,
 עמ' 268, מתאר – במסגרת ניתוח סיפור חסידי – גישה אמונית חסידית שלפיה אין כלל רע
 ולכן ניתן לברך על הרע, היינו מה שנחשב לכזה, כאילו הוא טוב. א' קלרמן, פרקי תפילה
 וברכה במבט היסטורי, חיפה תשע"ז, עמ' 33, מנמק את היווצרות נוהג אמירת הקדיש הנאמר
 לאחר צידוק הדין ע"י הש"ץ בבית הקברות כביטוי ליישום חובת הברכה על הרעה. ג'
 שטרנר, מסע אל החירות: ליל הסדר כהליך צמיחה – קבלה; חסידות; פסיכואנליזה,
 ירושלים תשס"ד, עמ' 70, מתייחס לקריאת שמע ולבעיית הסבל, אבל לא בהקשר של הפסוק
 "וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה'..." (דברים ו, ה), אלא בעניין אזכור יציאת מצרים (במשנה, ברכות א, ה),
 והוא מציין את האפשרות שלפיה ר' אלעזר בן עזריה לא היה מסוגל לברך על הרעה כפי
 שמברכים על הטוב. לאור דבריו ניתן אולי להציע השערה כי ייתכן שהלכה זו עוד לא נתגבשה,
 אם מקורה בר' עקיבא כפי שמסתבר. אראה זאת במאמר להלן. ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית
 של הרב סולובייצ'יק: כרך ג, התפילה כחוויה – הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק,

והיבטים כאלה ואחרים. ההתייחסויות הנ"ל אינן מכוונות או מתאפיינות
בניתוח מרוכז, ממוקד, מקיף ושיטתי של הסוגיה על לשונה, על סגנונה ועל
המבנה שלה. אין בהן התייחסות לבחינה מדוקדקת של מקורותיה האפשריים
במסגרת ניסיונות הצעת אופני התהוותה והתגבשותה של המשנה – תכנית
ורעיונית, וכל זאת כבסיס לדיון ולליבון הנושא בהקשר בין-תחומי – הלכה
ומחשבה, או מה שניתן לכנות "מחשבת ההלכה"².

מאמר זה הינו ייחודי בשל היותו מכוון לשרטט ניתוח מקיף מתוך תפיסה
בין-תחומית (מקרא וחז"ל, תלמוד, הלכה ומחשבה) תוך הדגמת שימוש בכלי
חקר ומיומנויות לניתוח הטקסט החז"לי.³ הוא נכתב גם מתוך חזון חינוכי של
הכשרת אנשי חינוך והוראה לשדרוג איכות הלמידה וההוראה של תחומי

- ירושלים תשע"ו, עמ' 185, מתייחס לערכה של התפילה הממוסדת, בביטוייה בנוסח הברכה
על הרע, כתשתית לחינוך אמוני ע"פ משנת הר"ד סולוביציץ.
- 2 חשוב גם לציין שסוגיה זו מעצם אופייה הבינתחומי – הלכה ומחשבה, נוגעת בתחומים
ובנושאים שונים במחשבת היהדות, כגון: תורת הגמול – שכר ועונש, טיבם של ייסורים,
מעמד הרע ביהדות (שאליו נתייחס בהקשר המאמר), "בכל דרכיך דעהו" ועוד. תקצר היריעה
מהרחיב בנידון במסגרת מאמר זה, הממוקד בניתוח המשנה כבסיס לעיסוק בין-תחומי,
תוכני ורעיוני, בסוגיה של מחשבת ההלכה של חז"ל.
- 3 המאמר מכוון ומופנה גם לקהלי יעד הכוללים אנשי חינוך והוראה, כגון ר"מים, מורות
ומורים לתלמוד ומחשבת ישראל, לצד חוקרים ואנשי אקדמיה. זאת במגמה לעודד
ולדרבנם לרכוש כלי חקר להשבחת ההוראה והמחקר תוך הקניית כלי החקר ומיומנויות
חשיבה לתלמידיהם כחלק מובנה בעשייה ההוראתית ובהכשרת תלמידיהם הצעירים לחשיבה
ביקורתית תוך שאיפה להפיכתם לתלמידי חכמים וללומדים עצמאיים צמאי דעת וחקר.
לאור חזון זה, יבוצע שיקוף פה ושם של תהליכי החקר והניתוח. בנושא שימוש במיומנויות
חשיבה בהוראה ובלמידת מקצועות היהדות, ראו פרסומי: ד' רביב ושי' קניאל, חשיבה
ותלמוד: תשתית מדעית לידע פדגוגי, ירושלים תשע"ג; ד' רביב, "פיתוח חשיבה בלימוד
מקצועות היהדות: עקרונות והדגמה – תנ"ך, תושב"ע ומחשבת ישראל", אורשת ב (תשע"א),
עמ' 279–293; "פיתוח חשיבה בלימוד מקצועות היהדות – חלק ב, אסטרטגיית ההשוואה
עקרונות הדגמה – תנ"ך, תושב"ע ומחשבת ישראל", אורשת ג (תשע"ב), עמ' 267–290;
"פיתוח חשיבה בלימוד מקצועות היהדות – חלק ג, פעולת ההנמקה: עקרונות והדגמה – תנ"ך
תושב"ע ומחשבת ישראל", אורשת ד (תשע"ג), עמ' 299–325; "פיתוח חשיבה בלימוד
מקצועות היהדות – חלק ד, לכידות: הדגמה בנושא 'אמונה תמימה או אמונה ביקורתית'",
אורשת ה (תשע"ד), עמ' 285–291; "חשיבה ותלמוד: היחסות לעולם החשיבה של חז"ל
באמצעות בחינת פעולת ההנמקה במשנה, כתשתית בעלת ערך פדגוגי ומדעי". בד"ד 31 (כסלו
תשע"ה), עמ' 175–175; "מדע החשיבה ופרשנות המקרא: מקום הלכידות כפעולת חשיבה
במסגרת היווצרות פרשנות", בד"ד 30 (אלול תשע"ה), עמ' 85–101.

היהדות. בשל כך הוא מתאפיין בהצעת ניתוח שיטתי ומקיף ושיקופו, כתשתית לליבון התכנים מזווית ראייה של מחשבת ההלכה, וכביטוי לעיסוק עיוני בינתחומי. במסגרת הניתוח תאופיין המשנה כייחודית בצטטה מדרש הלכה.⁴ אפיון סגנונה המדרשי של המשנה – המצטטת מקרא ומדרשו, ובאופן יוצא דופן, יכול, כפי שנראה להלן, לתרום משמעותית לחשיפת הפן הרעיוני-מחשבתו שבבסיס ההלכה.

חלק א: הצגת הבעייתיות כביכול העולה מדברי המשנה

נפתח בהצגת המקור שאותו ננתח, המשנה ממסכת ברכות (ט, ה, כ"י קאופמן)⁵:

חייב⁶ לברך על הרעה [כשם]⁷ שהוא מברך על הטובה שני

"וְאֵת הַבְּרָכָה אֵת ה' אֱ-לֹהֵיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ" (דברים ו, ה).

"בְּכָל לְבָבְךָ" בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע.

"בְּכָל נַפְשְׁךָ" אפילו הוא נוטל את נפשך.

"וּבְכָל מְאֹדְךָ" בכל ממוניך.

דבר אחר "וּבְכָל מְאֹדְךָ" בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל. הווי מודה

לו בכל מאד מאד.

דברי המשנה לכאורה תמוהים,⁸ וזאת, לאור שני החידושים המפתיעים

שבה: (א) עצם החיוב ההלכתי⁹ לברך גם על הרעה: "חייב לברך על הרעה", שכן

4 מתווה זה פותח במסגרת מחקרית בנושא מדע החשיבה ועולמות התוכן ביהדות כגון עולם הפרשנות ועולם התלמוד. במסגרת הניתוח תאופיין המשנה כייחודית בצטטה מדרש הלכה. בסוגיית המפגש שבין המקרא למשנה ראו פרסומי בנידון: "תנא אקרא קאי? שמושה של המשנה במקרא: אפיון תופעת המקראות והמדרשות במשנת מכות", עבודה לשם קבלת תואר שני, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ה; "מדרשה של משנת סנהדרין", עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן תשנ"ט.

5 כל המקורות במאמר יצוטטו על פי עדי הנוסח שנבחרו במאגרים, המילון ההיסטורי, האקדמיה ללשון עברית, האוניברסיטה העברית בירושלים. הציטוט יעשה בהשלמת קיצורי מילים, וחילופי נוסחאות יצינו במידה ותהיה להן רלבנטיות לדיון.

6 המילה "אדם" מופיעה רק בנוסחי הדפוס וחסרה בכ"י קויפמן וכ"י פארמה.

7 המילה "כשם" מופיעה בכ"י פארמה. בכ"י קויפמן היא מובאת בשוליים, אך סביר להניח שהיא הייתה במקור כמו בכ"י פארמה, וההוכחה לכך היא שבסוגיית התלמוד הבבלי מתייחסים אליה, והיא מתבקשת לפי ניסוח ההנחיה ההלכתית.

לכאורה ניתן לתמוה מדוע בכלל נדרש לברך את הקב"ה על דבר שאינו רצוי. מהו הטעם בכך? (ב) השימוש הסגנוני במילה "כשם", שהיא מילת השוואה, שמשמעה שחייב לברך על הרעה באותו האופן שמברך על הטובה: הכיצד ניתן להשוות בין התייחסות האדם כלפי הטוב להתייחסותו כלפי הרע?

במסגרת התייחסות לחידוש השני שבמשנה, ניתן להצביע על שתי משמעויות בהבנת טיב ההשוואה: (1) מדובר רק על השוואה מינורית – השוואה כמותית (שכלית, הלכתית פורמאלית), שלפיה מדובר רק על עצם החיוב לברך גם על הרעה, כשם שיש חיוב לברך על הטובה. זו אפשרות השוואה חלקית, והיא פחות בעייתית, יחסית, מבחינת הקושי לממשה כהלכה בפועל. (2) מדובר על השוואה מלאה¹⁰ – השוואה איכותית (גם מבחינה נפשית, רגשית). לפי אפשרות זו המשנה דורשת דרישה שעל פניה נראית בלתי מעשית: הכיצד יכול הסובל לשמוח כאילו טוב לו?

נציין כי כבר בסוגיה התלמודית-אמוראית שבתלמוד בבבלי עולה שאלת טיב ההשוואה שבמשנה, ונבדקות בה שתי אפשרויות להשוואה – חלקית או מלאה. ההשוואה החלקית נשללת, והסוגיה מכריעה לטובת קבלת האפשרות השנייה – היותר בעייתית. מסקנת התלמוד היא שהדרישה ההלכתית הנגזרת מן המשנה

8 ראו לעיל, הערה 1. העוסקים בנידון, כל אחד בדרכו, היו ערים לבעייתיות ולקושי בקיום הדרישה ההלכתית והעירו על כך, אך נמנעו מלהציע מענה ממוקד לבעייתיות.

9 אמנם יש מי שרואה בהלכה זו מעין דברי אגדה (מעין מה שניתן לכנות "הלכה אגדית" – ראו למשל הערה 1 בהתייחסות לדברי וולפיש). מעבר להיותה הלכה שבזיקה להיבט רעיוני, ניתן לחזק הבנה זו מאחר והיא עולה בקנה אחד עם הימצאות ההלכה ביחידת המשנה האחרונה שבמסכת ברכות, שבדומה למסכתות נוספות היא מסיימת בדברי אגדה. עם זאת, ראוי לשים לב שהלכה זו אינה האחרונה והמסיימת את המסכת; אחריה מובאים דברי אגדה מובהקים, כך שיש מקום גם לראות את המשנה כהלכה ממש. בחרתי במאמרי זה להתייחס אליה בעיקר כהלכה ממש לאור הניסוח "חייב" ולאור התייחסות הבבלי, המברר את הדרישה מבחינת זיהוי נוסח הברכה, ולאור התייחסויות הפוסקים כרמב"ם וכשולחן ערוך (הערה 1 לעיל, ולהלן הערה 13). עם זאת לא ניתן להתעלם מכך שיתרונה של הגישה הרואה בהלכה זו נופך אגדי הוא בהיותה אולי ממתנת במידת מה את הבעייתיות המוצעת במאמר, ואולי עולה בקנה אחד עם הגישה הראשונה שתוצע להלן כמענה לבעייתיות – ראו להלן, הגישה הראשונה, שלפיה עקרונית אין רע.

10 דוגמאות של פרשני המשנה לפרשנות ברוח זו, ראו להלן בהערה 13.

היא שיש לברך על הרעה גם מתוך שמחה – דהיינו, ההשוואה מתרחבת גם לפן הנפשי-רגשי:

מאי כשם שמברך על הטובה?

אילימ' כשם שמברך על הטובה הטוב והמטיב כך מברך על הרעה הטוב והמטיב

והתנן על הרעה דיין האמת

[אמר] רבא: לא נצרכה אלא לקבולי עליה בשמחה¹¹ (בבלי, ברכות ס ע"ב, כ"י מינכן 95).¹²

ומבאר רש"י: "לברך על מדת פורענות בלבב שלם".¹³

11 א' גולדמן (לעיל, הערה 1, עמ' 92) רואה בדברי רבא מענה לכפילות שבמשנה: משנתנו חוזרת על משנה ב בפרק ט ("על שמעות רעות מברך ברוך דיין האמת"), ודברי רבא באים להסביר את החידוש של משנתנו (משנה ה) לעומת משנה ב. לעומת תפיסתנו, נראה לי כי מטרתו של רבא הייתה יותר לבאר את משנתנו ולשלול את האפשרות שכוונתה הייתה השוואה חלקית (כלומר, רק בעצם החיוב לברך את הברכה), שהלא אפשרות זו נשללת בסוגיה האמוראית לאור הנאמר במשנה ב, שבה מובאת כבר ההבחנה בין המצב המתאים לברכת הטוב והמטיב לבין המצב המתאים לברכת דיין האמת.

12 המקור מצוטט על פי כ"י מינכן, כיוון שנוסח זה הוא שעמד בפני רש"י, לאור התייחסותו הפרשנית למילה "לקבלינהו". נעיר כי בעדי נוסח אחרים מובא נוסח אחר ללא המילה "לקבלינהו" וללא ייחוס התשובה לרבא. למשל, בכ"י פריס 671 הנוסח הוא: "אלא ודאי הכי קתני כשם שמברך על הטובה בשמחה כך מברך על הרעה בשמחה".

13 ד"ה לקבלינהו בשמחה. יתכן שרש"י העדיף לצמצם במכוון את הסברו של רבא מ"שמחה" (לכתחילה) להשלמה (בדיעבד), אולי לאור מודעותו לקושי ביישום הדרישה לברך על הרע בשמחה. לעומתו דומה שהרמב"ם מפרש יותר כפשט דברי הגמרא: "וחייב אדם לברך על הרעה בטוב נפש כדרך שמברך על הטובה בשמחה שנאמר: 'וְאֶהְבֶּתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ' (דברים ו, ה), ובכלל אהבה היתירה שנצטוינו בה שאפילו בעת שייצר לו יודה וישבח בשמחה" (משנה תורה, הלכות ברכות, י, א). ראו גם דבריו בפירוש המשנה: "אמרו כשם שהוא מברך על הטובה, ר"ל שיקבלם בשמחה ויכבש רגשותיו ויישב דעתו כשמברך ברוך דיין האמת, עד שייראה כמו בזמן שהוא מברך הטוב והמטיב, וכמו שאומרים חכמים ברוב עניניהם כל מה דעביד משמיא לטב, וזה דבר מושכל אצל הנבונים אע"פ שלא הזהירה עליו תורה, לפי שהרבה דברים נחשבים לרע בתחלתם וסופם מביאים טובה גדולה, והרבה דברים נחשבים בראשיתם טוב ויהיה בסופם רע מאד ולכן אין ראוי לנבון להצטער בבוא צרה גדולה וגזירה הרת סכנה, לפי שאינו יודע התכלית" (רמב"ם, פירוש המשניות, ברכות ט, ה [מהדורת ר"י קאפח, עמ' נא]). בעקבות הרמב"ם פסק גם ר' יוסף קארו: "חייב אדם לברך על הרעה בדעת שלמה ובנפש חפצה, כדרך שמברך בשמחה על הטובה", ומוסיף נימוק: "כי הרעה לעובדי השם היא שמחתם וטובתם, כיון שמקבל מאהבה מה שגזר עליו

הפרשנות הנ"ל, שלפיה ההשוואה מתייחסת (באופן כזה או אחר) גם לפן הרגשי (ובכך מדובר על השוואה מלאה ותובענית), נתמכת על פי המשך דברי המשנה, וזאת לאור הביסוס המקראי המובא במקרא בהקשר מצוות אהבת ה' ותוך דרשה מפורטת של הכתוב בדברים.

לפי דברי המשנה הדרישה היא חלק מקיום מצוות אהבת ה' שבלב, כלומר, גם בפן הרגשי. לפיכך, לאור הסתברות הבנת האפשרות השנייה בהבנת מילת ההשוואה "כשם" כהשוואה מלאה, עולה השאלה המאתגרת – הכיצד ההלכה תובעת תביעה הנראית בלתי אפשרית למימוש? כיצד ניתן לצפות שאדם ישמח ברע בדיוק כפי ששמח כשזוכה לטוב?

בנוסף לתמיהה זו ניתן להצביע על שאלה נוספת¹⁴ שהיא במישור עריכת המשנה: מדוע בחר עורך המשנה לחרוג מדרכו הרווחת במשנה, המציעה לרוב הלכות¹⁵ ללא טעם (הגיוני) או ביסוס (סמכותי), ומביאה כאן ביסוס מקראי מפורט? נראה להלן, כי יש היגיון סביר להניח שהמענה לשאלה השנייה קשור להנחת השאלה הראשונה. לשם התמודדות עם שאלות אלו נפתח בניתוח המשנה: עמידה על המבנה של המשנה, רכיביה וסגנונה הייחודי בהצעת ההלכה, ועל בסיס הניתוח¹⁶ נציע מענה לשאלות הנ"ל.

השם נמצא שבקבלת רעה זו הוא עובד את השם, שהיא שמחה לו" (שולחן ערוך, אורח חיים, רכב, ג). וכן מפרשים פרשני משנה נוספים כדוגמת ר' עובדיה ברטנורא: "חייב לברך בשמחה ובלב טוב כשם שמברך בשמחה הטוב והמטיב על הטובה". לעומת הסברים אלו, לפי הסברו של אלבק (בפירושו למשנה) שמדובר בצידוק הדין (כבמשנה ב) דומה שהחובה ההלכתית אינה בהכרח לקבל את הרע בשמחה אלא סוג של השלמה בדיעבד – לקבל את הדין כחובה דתית פורמאלית מבלי להתמרמר, כי הלוא כך גזר האלוהים.

14 נעיר במסגרת שיקוף תהליך החקר, כי לאחר עיון ראשוני במקור הנחקר ראוי לזהות ולעמוד על שאלות עקרוניות שתאפשרנה התמודדות עיונית ומקדמת הבנה. במקרה דנן הצבענו על שתי שאלות: אחת במישור התוכן המקור והשנייה במישור עריכתו.

15 להרחבה, ראו במבואות של מחקריי (לעיל, הערה 4), אודות אופייה של המשנה כספר הלכות ולא כחיבור מדרשי. המשנה היא יצירה עצמאית מבחינת סגנונה (ללא תלות מקראית) ומבחינת סדר הנושאים שבה, לעומת מדרש ההלכה הערוך כפרשנות לפי הסדר המקראי כאשר כל יחידה מדרשית פותחת בצייטוט קטע מקראי המשמש "דיבור המתחיל".

16 נעיר במסגרת שיקוף תהליך החקר, כי הניתוח המוצע מאופיין בגישה שלפיה הכרחי כבר בשלב עיוני ראשוני לבצע פעולת אנליזה, דהיינו, פירוק המקור/הטקסט לרכיבים ועמידה על הזיקה ביניהם, תוך שימת לב ללשון ולסגנון, בהתאם ובהלימה לטיב המקור בתחום הדעת

חלק ב: ניתוח המשנה

א. מבנה המשנה וסגנונה הייחודי

נבחן את שאלת משמעות סגנון המשנה על המבנה הייחודי שלה ומכלול רכיביה בהשוואה לסגנון הרווח במשנה. מבחינה זו עולה כי היא ערוכה במבנה המכיל פתיחה בהצעת ההלכה ולאחריה ציטוט של מדרש הלכה (הפותח בציטוט מקראי ועובר לדרשתו) כביסוס. מבחינה סגנונית יש כאן שני סגנונות הלכתיים – סגנון הלכה וסגנון מדרש: (1) סגנון הלכה (הנחיה ללא ביסוס מקראי): "חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה", (2) סגנון מדרש הלכה – ציטוט ביסוס מקראי ומדרשו של הביסוס לאחר ציטוטו, במבנה של ציטוט חלקים ולכל ציטוט הסברו המדרשי כפי שבוטל להלן:

חייב לברך על הרעה [כשם] שהוא מברך על הטובה שני

"וְאֵת הַבְּרָכָה אֶת ה' אֱ-לֹהֵיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ" (דברים ו, ה).

"בְּכָל לְבָבְךָ" בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע.

"בְּכָל נַפְשְׁךָ" אפילו הוא נוטל את נפשך.

"וּבְכָל מְאֹדְךָ" בכל ממוניך.

דבר אחר "וּבְכָל מְאֹדְךָ" בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל. הווי מודה

לו בכל מאד מאד.

ב. הצעת הסבר לייחודיותה המדרשית של המשנה

חריגותה של המשנה בהשוואה לסגנונה הרווח – סגנון ההלכה, ניכרת במיוחד מבחינת המבנה שלה בחלקה המדרשי: ראשית, עצם ציטוט פסוק במשנה הוא נדיר. שנית, עוד יותר נדיר הוא ציטוט מדרש הלכה בשלמותו (ציטוט שלאחריו הסבר דרשני). ושלישית, נדירה במיוחד היא עצם הבאת דעה מדרשית נוספת בסגנון "דבר אחר" (הנותנת תחושה כאילו עורך המשנה סבר שאין להסתפק בביסוס שהביא קודם לכן, או שהביאו כחבילת מידע שלמה רק בזכות המידע שבסופה שהוא העיקר).

ומתוך השוואה לאופיו (במקרה הנידון – מקור חז"ל תנאי – משנה, המהווה בדרך כלל קובץ הלכות ללא ביסוס מקראי כבמדרשי הלכה).

להערכת, חריגות זו יש בה כדי לשקף את מודעות העורך לבעייתיות העולה מן הדרישה ההלכתית (כפי שהוצגה לעיל): דומה שעורך המשנה חרג מדרכו (בהצעת הלכה גרידא כסגנון הרווח בספר המשנה¹⁷), ובחר להציע גם ביסוס מקראי ובאופן יוצא דופן בהבאתו מספר ביסוסים. זאת, לאור הנחת השאלה הראשונה – טיבה החדשני והמתמיה של ההלכה התובענית שבמשנה, שבשל כך אולי מזקיקה ביסוס מקראי משמעותי ומפורט (מעין "גיבוי אלוהי"), שהגיונו הרעיוני בצדו. בכך ניתן לומר, שהעורך הקדים רפואה למכה, והשקיע וטרח בעריכת המשנה בהוספת ביסוס מקראי-מדרשי. הביסוס מציג את המסגרת ההלכתית של מימוש מצוות התורה לאהבת ה', אשר ראוי הוא להתגשם באופן מקסימלי כאהבה מהותית שאינה תלויה בדבר. אמנם אין בהסבר זה הפחתה במידת הקושי המעשי במימוש וביישום ההלכה הלכה למעשה, אבל לפחות מובא בה צידוק רעיוני – שלא כרווח בהצעת ההלכות שבמשנה.

ניתן להצביע על דוגמה נוספת מובהקת לתופעה של ביסוס מקראי במשנה להלכה מתמיהה, הזוקקת בשל כך ביסוס מקראי מידי (דוגמה שאף היא משקפת פן של מחשבת ההלכה של חז"ל). הדוגמה קשורה להבחנה ההלכתית במשנת יומא בין שני סוגי חטאים: חטאים שבין אדם לחברו וחטאים שבין אדם למקום. במסגרת הרקע המקראי: "כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יִכַּפֵּר עֲלֵיכֶם לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל), אין ולו רמז בפשוטו של מקרא להבחנה ההלכתית שבמשנה בין שני סוגי עבירות. אדרבה, הכתוב קובע "מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם ... תִּטְהָרוּ", כלומר הכפרה והטהרה ביום הכיפורים מובטחות לגבי כל סוגי החטאים ללא יוצא מן הכלל. לעומת זאת, במשנה מובאת הבחנה ביו סוגי עבירות:

עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר.

ושבינו לבין חברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו.

את זו דרש ר' לעזר בן עזריה "מִכָּל חַטָּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה' תִּטְהָרוּ" (ויקרא טז, ל). עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר ושבנו לבין חברו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חברו.

(משנה, יומא ח, ט, כת"י קאופמן)

מבחינת המתודה הדרשנית, דומה שהדרשה מוסיפה ל"מפל חטאִיִּכֶם" את המילה "אשר" ומצרפת את ההמשך "לִפְנֵי ה', תִּטְהָרוּ", כך שיש לקרוא: "מפל חטאִיִּכֶם [אשר] לִפְנֵי ה', תִּטְהָרוּ". כלומר יום הכיפורים מכפר רק על חטאים שהם לפני ה', דהיינו חטאים בין אדם למקום. המתודה הדרשנית מתעלמת מהפן התחבירי שלפיו יש להפריד בין "חטאִיִּכֶם" להמשך – "לִפְנֵי ה'".¹⁸

גם כאן ההלכה שבמשנה היא בבחינת חידוש מתמיה, שכן כאמור, לפי פשוטו של מקרא, אין כלל הבחנה בין סוגי עבירות, בעוד שההלכה התנאית מבחינה בין שני סוגי עבירות שמהן נטהרים ביום הכיפורים. החידוש של חז"ל הינו משמעותי ואולי מהפכני באשר לטיבו של יום הכיפורים, באשר הוא מצמצם את רעיון הכפרה המובטחת בו: הוא אינו מותנה רק בהתנהלות האדם מול קונו, אלא אף בהסכמת חברו. זהו שינוי תפיסתי במשמעות התשובה והכפרה. דומה שאף במשנת יומא החידוש המתמיה הזה של חז"ל הביא כנראה את עורך המשנה לבסס את החידוש בדרשה, כפי שמיד מובא במשנה: "את זו דרש ר' לעזר בן עזריה...". במשנתנו אף הגדיל לעשות עורך המשנה וחרג מדרכו בהביאו ביסוס מדרשי מפורט.

ג. ניתוח מבנה המשנה בברכות על רכיביה
 כעת ניגש לבחון את הביסוס הדרשני.¹⁹ נשים לב למכלול רכיבי הדרשה שבמשנה הבנויה מהלכה, ציטוט מקראי ודרשות:
 הלכה: חייב לברך על הרעה [כשם] שהוא מברך על הטובה

18 פן המשתקף בטעמי המקרא, בהצבת טעם מפסיק חזק – המלך זקף – במילה "חטאִיִּכֶם", לאמור: יש להפסיק לאחר המילה "חטאִיִּכֶם", ואת המילים "לִפְנֵי ה' " יש להצמיד למילה הבאה – "תִּטְהָרוּ". להבנתי, דומה במקרה דנן שפסיק טעמי המקרא יותר קרוב לשקף את פשוטו של מקרא (וכן עולה להבנת עורך המשנה שמייחס לר' אלעזר בן עזריה פעולה דרשנית המציעה לרוב אלטרנטיבה לקריאה הפשוטה יותר והרווחת – "את זו דרש"). גם הצירוף "מכל חטאִיִּכֶם לפני ה', תטהרו" אינו מצביע לפי הפשט על סיווג החטאים שהם דווקא בין אדם למקום, לפי שהמושג המקראי "לפני ה' " הוא כללי בהקשרים המקראיים, ולכן המילים "לפני ה' " נראות להבנתי יותר קרובות תחבירית למילה "תטהרו". אם אכן כך, ראוי כאן לשים לב למתודה המדרשית הכוללת שתי פעולות: (1) הוספה, (2) צירוף מילים בניגוד לכללי התחביר.

19 אפיון רכיבי הטקסט לסוגיו הינו הכרחי בתהליך החקר לשם עמידה על אפשרויות המענה לשאלות החקר.

ציטוט שנאמר " וְאֶהְבֶּתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ (דברים ו,ה).

דרשות:

- (1) "בְּכָל לִבְבְּךָ" בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע.
- (2) "בְּכָל נַפְשְׁךָ" אפילו הוא נוטל את נפשך.
- (3) "וּבְכָל מְאֹדְךָ" בכל ממוניך.
- (4) דבר אחר "וּבְכָל מְאֹדְךָ" בכל מידה ומידה שהוא מודד לך בכל. הווי מודה לו בכל מאד מאד.

לאור הבאת עורך המשנה ביסוס דרשני ארוך, הכולל ארבע דרשות, עולה שאלת אופן הלימוד כביסוס:²⁰ כיצד הביסוס המדרשי מספק מענה כמקור? האם נחוצות כל ארבע הדרשות? ואם לא, מדוע הביא את כולן? על פניו נראה שדרשה (4) היא העיקר, וכן כותב אלבק (בפירושו למשנה): "וכל הדרש המובא כאן משום הדרש האחר: דבר אחר בכל מאדך וכו', שממנו נלמד שחייב אדם לברך אף על הרעה". אם הביסוס הוא רק על פי דרשה אחת, מדוע נחוצות שאר דרשות הפסוק? ואם לא (אלא כל דרשה ודרשה נחוצה כביסוס מקראי להלכה שבמשנה), כיצד בסופו של דבר כל דרשה אכן מספקת מענה ראוי לביסוס ההלכה? על מנת להציע מענה לשאלה מורכבת זו, ראוי לבחון את שאלת היווצרות המדרש:²¹ האם עורך המשנה הוא זה שיצר או שהוא השתמש בחומר קיים ואותו גיבש לכדי קטע משנה מוגדר? אם השתמש בתכנים קיימים – מה מקורם, וכיצד ומדוע בחר לערוך את המשנה כמות שהיא?

ד. השוואת מקבילות לשם ברור היווצרות המשנה ומקורותיה
השוואה המשנה למקבילותיה מכוונת להבנת דרכי התגבשותה ע"י שילוב דברי ר' עקיבא ור' מאיר כסתמא דמשנה.

20 ראו בנידון זה במאמרו של מנדל (לעיל, הערה 1, עמ' 309).

21 כאן, במסגרת שיקוף תהליך החקר, המקום לציין כי ראוי שאיש ההוראה והמחקר יחשוף בפני התלמידים את עובדת היות מקורות הלימוד תוצר של תהליכי היווצרות והתגבשות, וזאת על מנת להרגילם לחשיבה ביקורתית אודות שאלות תקפות התוכן: מי המקור, למה בחר ליצרו, איך יצרו, מהי מדיניות הצעת החומר, עריכתו ועוד. חשוב שהלומד הצעיר יהיה מודע להיווצרות התכנים על פי שיקולים ולא יתייחס לתוכן כנתון ותו לא.

נעיין במקבילות בספרות התנאים למשנתנו. המקור הראשון נמצא בתוספתא, והוא שימש להערכתו בסיס לפתיחת המשנה:

ר' מאיר אומר: מנין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה?

ת"ל "אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ" אליך דיינך בכל דין שדנך בין במדת הטוב בין במדת פורענות

(תוספתא, ברכות ו, א, מהדורת ליברמן, עמ' 32–33).

חשוב לציין, שלעומת ההלכה המשווה את חובת ברכה על הרעה לברכה על הטובה – המובאת במשנה כקביעה שלאחריה ביסוס מקראי – מובאים דברי ר' מאיר בתוספתא כתשובה לשאלתו בחיפוש המקור להלכה: "מנין?". במסגרת גיבוש המשנה הפך עורך המשנה את השאלה להלכה פסוקה תוך השמטת שם התנא ר' מאיר. לאור ההשוואה לתוספתא מתברר כי ר' מאיר הוא המקור התנאי להלכה שבפתח המשנה.²²

המשך דברי התוספתא שימשו כפי הנראה בסיס למובא בראשית הביסוס שבמשנה:

ר מאיר אומר:

הרי הוא אוי' "וְאֵתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ" בשני יצריך ביצר טוב וביצר רע

"בְּכָל נַפְשְׁךָ" ואפי' הוא נוטל את נפשך

וכן הוא אומר: "כִּי עֲלֶיךָ הֲרַגְנוּ כָּל הַיּוֹם" (תהילים מד, כג)

(תוספתא, שם הלכה ז, מהדורת ליברמן, עמ' 35).

22 הקביעה שעורך המשנה השתמש בחומר שבתוספתא תוך השמטת מוסר ההלכה, כלומר התוספתא קדמה למשנה בתכנים הנ"ל (ולא להיפך – בעל התוספתא השתמש במשנה והוסיף את שם מוסר ההלכה) מבוססת על ההנחה הרווחת והמסתברת שמקבילה בסתמא היא זו המאוחרת, שכן יותר מסתבר ששם מוסר ההלכה הושמט מאשר שהוא התווסף. ראו: "נ אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, תל אביב 1957, עמ' 98–99. על התפיסות המחקריות הרווחות בנוגע ליחס העקרוני בין המשנה לתוספתא ראו: ש"י פרידמן, לתורתם של תנאים: אסיפת מחקרים מתודולוגיים ועיוניים, ירושלים 2013, עמ' 5–80.

כלומר, הרישא של חלק הביסוס שבמשנה – דרשות (1), (2) – מקורו בדברי ר' מאיר,²³ וגם כאן השמיט עורך המשנה את שמו של ר' מאיר כמוסר ההלכה.²⁴ מקבילה נוספת למשנתנו קיימת בספרי דברים, כדלקמן:

רבי אליעזר אומר: אם נאמר בכל נפשך למה נאמר בכל מאדך ואם נאמר בכל מאדך למה נאמר בכל נפשך, יש לך אדם שגופו חביב עליו מממונו לכך נאמר בכל נפשך.

ויש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו לכך נאמר בכל מאדך.

(4) רבי עקיבה אומר: אם נאמי "בכל נפשך" קל וחומר "בכל מאדך", מה ת"ל "בכל מאדך", בכל מידה ומידה שהו מודד לך בין מידת הטוב ובין במידת הפורענות. וכן דוד אומר: "כֹּסֶס יְשׁוּעוֹת אֶשָּׂא וּבְשֵׁם ה' אֶקְרָא" (תהילים קטז, יג).

(ספרי דברים, ואתחנן, פסקה לב, כ"י וטיקן 32 [מהדורת

פינקלשטיין, עמ' 55]).²⁵

קיימת אפשרות עקרונית שעורך החומר בספרי דברים השתמש במשנתנו ועיצב אותה בהתאם למגמותיו בחיבור. מכל מקום ייחוסן של הדרשות למוסריהן מעיד להערכתנו שיש בספרי דברים שימוש בחומרים שקדמו למשנה. עורך המשנה השמיט מהחומרים הללו את שמו של ר' עקיבא וייחס את דרשה (4) כפירוש סתמי נוסף למילים "בכל מאדך" תוך שימוש בלשון פתיחה "דבר אחר", בנסחו את הדרשה באופן כמעט זהה ללשונו של ר' עקיבא שבספרי. לאור זאת, דומה שעיקר הביסוס להלכה שבמשנה הוא זה המובא בשם "דבר אחר", מאחר שהוא עולה בקנה אחד עם הפן ההשוואתי שבמשנה בין מצב הרע למצב הטוב.²⁶ הבאת שלוש הדרשות הראשונות במשנה יכולה להיות עדות לדרך שבה היה קיים החומר המדרשי הקדום שעמד לפני עורך המשנה (שראיות לו מצאנו בתוספתא ובספרי דברים).

מכל מקום אין לפסול את האפשרות שעורך המשנה ראה בכל הדרשות הללו מגוון ומרחב של ביסוס מדרשי ראוי. ראיית הדרשות הללו כחלק מהביסוס

23 ראו ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של התנאים", ציון מד (תשל"ט), עמ' 36.

24 ראו לעיל, הערה 22.

25 המקור כאמור מצוטט ע"פ מאגרים (לעיל, הערה 5).

26 והשוו להתייחסות מנדל (לעיל, הערה 1, עמ' 309).

מסתברת לאור הדרישה התובענית של המשנה המזיקה מספר ביסוסים שניתן לראותם כמצטברים או כחבילה אחת משמעותית. מדובר ברשימת "ויתורים" של אוהב ה' משלושה סוגים שונים למען אהבת ה'. ראינו אפוא שעיון משווה במקבילות המשנה אכן מאפשר ללמוד, באופן מסתבר למדי, אודות מקורותיה של המשנה ואופני התגבשותה.

כפי שנראה להלן, הייתה קיימת שיטה שחלקה על ההלכה במשנה בכל הנוגע לזיהוי המקור להלכה. זה מעורר למחשבה שההלכה במשנתנו קדמה לביסוסה המקראי שעליו נחלקים התנאים (בבחינת מדרש מקיים ולא מדרש יוצר). דהיינו מדובר בהלכה ידועה, שבשלב מאוחר ניסו למצוא לה מקור, ובפועל ניתן להצביע על יותר ממקור אפשרי אחד. בעוד שלפי המשנה המקור הוא פסוקי פרשיית קריאת שמע²⁷ ("חייב לברך על הרעה כשם שהוא מברך על הטובה שנאמר: 'ואהבת את ה' א-להיך'..."), ואף בספרי דברים המשקף את הבסיס למובא בסיפא של המשנה בשיטת ר' עקיבא, המקור אף הוא בפסוקי פרשיית קריאת שמע שבחומש דברים ("רבי עקיבא אומר אם נאמר בכל נפשך קל וחומר בכל מאודך"). לעומת זאת, בתוספתא מוצעת שיטה חולקת של ר' מאיר, החולקת על המקור להלכה המובא במשנה (שיטת ר' עקיבא). לפי התוספתא נלמדת ההלכה או בהקשר ברכת המזון או בהקשר של חובת השמחה (המתוארת בהמשך חומש דברים במסגרת פרשת מקרא ביכורים):

27 הפסוק "ואהבת את ה' א-להיך..." לקוח מהקטע המכונה בפי חז"ל "קריאת שמע" (משנה, ברכות ב, ה), הנקבע להלכה לשמש חובת אמירה פעמיים ביום לאור הנאמר (בתוכנו של הקטע): "והיו הדברים [...] ודברתם [...] בשכבך ובקומך". חשוב לציין שאין מקור מקראי מפורש שדווקא את הקטע הנ"ל (דברים ו, ד-ט) צריך לומר במסגרת מימוש חובת אהבת ה', וזאת באמצעות קריאתו-אמירתו פעמיים ביום. המקור לכך אינו ברור, והוא אולי בחזקת מסורת שחז"ל קיבלו או שמדובר בפרשנות תנאית הלכתית לתורה – אולי לאור המשתקף מדברי יוסף בן מתתיהו (שאולי משקף הלכה קדומה) האומר על המצווה: "שתי פעמים ביום בתחילתו וכשמגיע זמן שכיבה חייבים הכל ליתן הודיה לאלוהים על המתנות שנתן להם לאחר שיצאו לחירות מארץ מצרים" (קדמוניות היהודים, ספר רביעי, ח, יג 212 [מהדורת שליט, עמ' 130]). ראוי לציין שיוסף בן מתתיהו אינו מזכיר קטע ספציפי מהתורה שאותו יש לומר. בעניין שאלת תקפותה של מצוות קריאת שמע ראו: ד' הנשקה, "קריאת שמע דאורייתא? בין אמוראי בבל לבעלי הסתמא ומשהו לתופעת הסוגיא הכפולה", סידרא לא (תשע"ו), עמ' 33–57.

ברכת הזימון מן התורה שני "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ" (דברים ח, י) זו ברכת הזימון

"אֵת ה' אֱ-לֹהֶיךָ" זו ברכה ראשונה

"עַל הָאָרֶץ" זו ברכת הארץ

"הַטֶּבֶה" זו ירושלים שנא' החר הטוב הזה והלבנון

"אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" זו הטוב והמטיב ...

מנין אף על התורה ועל המצות?

ת"ל "אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" ואוי' ואתנה לך את לוחות האבן

ר' מאיר או'

מנין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה?

ת"ל "אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ" אליך דיינך בכל דין שדנדך בין במדת הטוב

בין במדת פורענות

(תוספתא, ברכות ו, א, מהדורת ליברמן, עמ' 32-33).

נעיר, כי לא ברור מהיכן ומאיזה הקשר מקראי מצוטט המקרא הנ"ל: ²⁸ צמד

מקורות יכולים לשמש מקור בהקשר חובת ברכה – אחד מברכת המזון (הקשר

28 ראו: א' שמש, "ברכות המזון שלוש או ארבע?", סידרא יא (1995), עמ' 161-162 ובהערה 36 שם. המחבר מתייחס לשאלת היחס בין שני הפסוקים היכולים לשמש כל אחד כמקור. הוא מפנה לדברי ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה, ברכות עמ' 103, שהציע אפשרות שר' מאיר צירף שני פסוקים: האחד מההקשר המקראי של חובת ברכת המזון – "אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" הלא הוא הקשר הבסיסי – ההקשר הנידון המשמש מסגרת לדרשת ר' מאיר, והשני מהקשר שבו קיים צירוף המכיל גם את המילים "ה' אֱ-לֹהֶיךָ" ("אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ"), ראו להלן בהמשך הערה זו, מהיכן. ליברמן מפנה לדברי ע"צ מלמד, מדרשי הלכה של התנאים בתלמוד הבבלי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 402, ס"י מב, המעיר בהערה 19 שהצירוף "אשר נתן לך ה' א-להיך" (המיוחס ע"י ר' מאיר בתוספתא בדרשתו שבהקשר דרשות על המקור המקראי לחיוב ברכת המזון [דברים ח, י]), מצוי רק בשני מקומות בתורה: אחד בהקשר מידת הטוב – "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ ה' אֱ-לֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ" (דברים כו, יא), והשני בהקשר מידת הרע – "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ ה' אֱ-לֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ" (דברים כח, ג). להצעתו אין הכרח להבין שיש כאן צירוף של שני פסוקים, אלא ר' מאיר מלכתחילה התייחס לצירוף המילים "אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ" שאינו מהקשר חובת ברכת המזון, אלא כצירוף מקראי המופיע באופן מקורי, כאמור בשני הקשרים – אחד בהקשר מידת הטוב והשני בהקשר מידת הרע.

מפורש של חובת ברכה, אבל ללא המילים "ה' א-להיך") ואחד מחובת השמחה שבפרשת כי תבוא:²⁹

1. "וְאָכַלְתָּ וְשָׂבַעְתָּ וּבֵרַכְתָּ אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ עַל הָאָרֶץ [...] אֲשֶׁר נָתַן לָךְ" (דברים ח, י)

2. "וְשִׂמְחֶתָּ בְּכֹל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ" (שם כו, יא)

כל אחד משני המקורות המוצעים יכול לבוא בחשבון כמקור ראוי: מחד, לאור ההקשר שבתוספתא מסתבר יהיה לומר שהמקור הוא הראשון, וזאת מאחר שהוא בהקשר הנידון בתוספתא – החיוב לברך (ברכת המזון). מאידך, נראה לומר כי המקור השני – שהקשרו הוא מצוות השמחה – הוא זה שלמעשה ראוי יותר לשמש מקור. זאת, לאור שתי סיבות: (1) הנוסח המקראי המצוטט בתוספתא כולל בהמשך גם את שמות הקב"ה ("אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ"), מה שאינו בתחילת המקור שהקשרו ברכת המזון (שם מופיע פעמיים רק הציטוט "אֲשֶׁר נָתַן לָךְ"). (2) ההלכה המתייחסת לאופן הרגשי של היחס לרע, מתאימה יותר להקשר מקראי העוסק בדרישה לעבודת ה' בשמחה בכל הטוב – כל מה שנתן הקב"ה, כולל הרע.³⁰

מסקנות ביניים

א. ההלכה "חייב לברך על הרעה" קדמה לביסוסה (הביסוס נראה בדיעבד בבחינת "מדרש מקיים" ולא כמקור להיווצרות ההלכה לכתחילה). הבנה זו נובעת משני נימוקים: (1) מצאנו שיטות חולקות לגבי ביסוס ההלכה: מחד שיטת משנתנו המכילה מספר ביסוסים אפשריים שעניינם אהבת ה', ומאידך שיטת ר' מאיר המתייחס למקור אחר (הקשור כאמור או לברכת המזון או

29 לאור דברי מלמד (שם) ניתן להצביע על פסוק נוסף (אף הוא מפרשת כי תבוא) כמקור שאותו דרש ר' מאיר: "וְאָכַלְתָּ פְּרִי בְּטֶגֶד בָּשָׂר בְּנִיד וּבְנִידָה אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ" (דברים כח, ג) כרלוונטי אבל כמשלים כצמד לפסוק "וְשִׂמְחֶתָּ בְּכֹל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ ה' אֱ-לֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ" (דברים כו, יא). אבל חשוב לציין שפסוק זה המוצע כאפשרי, אינו נזכר בהקשר של ציווי (לברך או לשמוח), אלא בהקשר של תיאור, ולכן לעניות דעתי הוא פחות מסתבר בהסבר דרשת ר' מאיר. נראה לי שגם ליברמן יסבור כך – ראו בתוספתא ברכות פ"ו, עמ' 33, הערה 8, שדברי ר' מאיר מתייחסים לברכה על הרעה (דיין האמת), כברכת חובה במסגרת ברכת המזון, ולא נאמרו בהקשר נפרד כפי שניתן להסיק מהצעת מלמד.

30 ראו לעיל, הערה 28, בדברי שמש, עמ' 161.

לחובת השמחה). (2) ר' מאיר במקור החולק אינו מציע הלכה פסוקה וקבועה כסגנון המשנה ("חייב לברך על הרעה") אלא מחפש ותר אחר מקור להלכה נתונה, במסגרת שאלת ברור: "מנין שכשם שאתה מברך על הטובה כך אתה מברך על הרעה?". שאלתו משקפת הכרה בקיום הלכה ידועה משכבר, שרק נותר לאתר ולזהות בעבורה מקור אפשרי כביסוס. מקור זה קדם כאמור למשנתנו, ולכן מסתבר שההלכה הייתה כבר נתונה ומקובלת – אולי אפילו כהלכה קדומה. ב. עורך המשנה משיקוליו כינס וצירף יחדיו את ארבעת המקורות ובכך גיבשם לכדי יחידת מדרש הלכה שלמה,³¹ כך שמוצעים בלשון המשנה מספר הסברים אפשריים לביסוס ההלכה שכולם רק בהקשר פסוקי קריאת שמע – במסגרת מצוות אהבת ה'. כפי שכבר ציינו, יתכן שעורך המשנה העדיף לספק מספר ביסוסים מקראיים לאור ההלכה המתמיהה שבמשנה, כלומר טיבה של ההלכה הביא את העורך לשנות מהרגלו ולהביא מספר ביסוסים מדרשיים. מסקנותינו מעוררות שאלה מעניינת – אם מדובר בהלכה נתונה וידועה, והתנאים רק ניסו להציע לה ביסוס במקרא, מניין היא צמחה ובאה לעולם? מהי התשתית הרעיונית והערכית שהניבה הלכה תמוהה זו מלכתחילה, ואיך ניתן לעגן אותה בהשקפת העולם של היהדות על אף בעייתיותה מהבחינות שהעלינו לעיל?

חלק ג: בחינת הפן הרעיוני שבמשנה

במסגרת הצעת מענה לשאלת היווצרות של ההלכה ולבעייתיותה

כעת ננסה להציע מענה לתמיהה שהצגנו בתחילת המאמר לאור היות הדרישה לברך על הרעה באותו אופן שמברך על הטובה, כחלק מהותי מקיום מצוות אהבת ה' שלב, גם בפן הרגשי: הכיצד ההלכה תובעת מהאדם שישמח ברעה בדיוק כפי ששמח כשזוכה לטובה? במסגרת הצעת מענה לתמיהה הנ"ל, נציע גם הסבר לשאלת עצם וסיבת היווצרותה של ההלכה תוך עמידה על יסודותיה הרעיוניים.

31 ראוי לציין כי רק במשנה מצויה יחידה שלמה של מדרש הלכה (ללא מקבילות) הדורש את שלושת חלקי הפסוק: "בְּכֹל לְבָבְךָ וּבְכֹל נַפְשְׁךָ וּבְכֹל מְאֹדְךָ", לפי סדרם המקראי – כולל דרשה ל"ויבְּכַל מְאֹדְךָ" – בכל ממונך, מה שלא מצוי באף מקור תנאי – מדרשי או שאינו מדרשי.

דומה שההלכה התובענית שבמשנה, מכוונת אותנו לחשוב ולבחון את מקום הרע והיחס הראוי כלפיו בעולם אמוני, לאור הדרישה הראויה לאהבת ה': אהבת אמת ללא כל התניה, כמצופה מאהבת בורא כול, שהכול – אף מה שנתפס בעיני האדם כרע, כל המתרחש – הוא תחת עינו הפקוחה, ידיעתו והשגחתו. נפתח בהצעת שני מישורי התייחסות מחשבתיים שיכולים להיות בתשתית ההלכה שבמשנתנו: מישור ראשון – ההשוואה בהתייחסות האדם למצבי טוב ורע כחלק מדרישות האמונה (למישור זה נתייחס בתמציתיות). מישור שני – משמעות ההשוואה בין רע לטוב מבחינה אמונית-דתית (במישור זה נתמקד ונרחיב להלן).

מישור ראשון: ההשוואה בהתייחסות האדם למצבי טוב ורע כחלק מדרישות האמונה במקרא

על פי התפיסה המקראית קיים מקור אחד ומשותף לרע ולטוב כמובא בנבואת ישעיהו על בורא העולם שהוא: "יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע אגני ה' עשה כל אלה" (ישעיהו מה, ז). מדבריו עולה שהטוב והרע הגיעו ממקור משותף, מאותו א-ל. תפיסה זו מהווה בסיס לחיוב המאמין להתייחס באופן שווה כלפי שני המצבים ההפוכים. המאמין עובד את ה' ונדרש לאהבו כערך ולא כתועלת – ללא כל התניה במצבו, כדברי איוב לאשתו: "גם את הטוב נקבל מאת ה' – לא להיטיב ואת הרע לא נקבל" (איוב ב, ז).³²

השוואה נוספת להתייחסות למצבי רע וטוב נמצאת בפרשת החצוצרות בחומש במדבר – לפי הכתוב יש להשתמש בחצוצרות (תקיעה או תרועה) הן בשעת מלחמה ומצוקה הן בימי חג ושמחה:

וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצר אתכם והרעתם בַּחצֹצֹת וּנְזַפְתֶּם לְפָנֵי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם וְנוֹשַׁעְתֶּם מֵאִיְבֵיכֶם. וּבָיֹום שְׂמַחְתֶּם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֵאשֵׁי חֲדָשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחצֹצֹת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם והיו לכם לזכרון לפני אֱ-לֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם. (במדבר י, ט-י)

32 נציין כי איוב משמש דוגמה מקראית לענייננו, וכבר חז"ל עסקו בה בנידון – חובת הברכה גם על הרעה. ראו בדבריו של בייטנר (לעיל, הערה 1).

הדרישה לא להתנות את עבודת ה' עולה גם מדברי אנטיגונוס איש סוכו בתחילת מסכת אבות: "אל תהיו כעבדים משמשים את הרב על מנת לקבל פרס" (משנה, אבות א, ג).³³

מישור שני: משמעות ההשוואה בין רע לטוב מבחינה אמונית כאמור, מתבקש לבחון את מקום הרע והיחס כלפיו בעולם אמוני. דומה שהתביעה ההלכתית לברך על הרעה באותו יחס (גם שכלי וגם רגשי) נעוצה בתפיסת הרע בכלל, וביחס בין טוב לרע בפרט. בעקבות שתי התייחסויות (פרשניות, בהקשר המשנה) בבבלי, נבחן להלן שתי גישות השקפתיות המיוחסות לרבי עקיבא על פי הבבלי.³⁴ כפי שנציע, ההלכה נובעת מתפיסה אמונית ולכן היא גם מחנכת לשינוי תפיסה השקפתי ולהפנמת ערכים בשני מישורי השקפה: (א) גישה ראשונה: הרע הוא טוב – הוא סוג של טוב בשל היותו אמצעי המביא בעתיד לטוב:

אמר רב הונא אמר רב משום ר' מאיר ואמרי לה תנא תנא משמיה דר' עקיבא: יהי רגיל איניש לומר כל דעביד רחמנא לטב (=יהי רגיל אדם לומר: כל מה שעושה הקב"ה לטובה)
 ר' עקיבא הוה קא אזיל באורחא. איקלע להווא מתא בעא למיתב בליליא ולא
 יהבו ליה אושפיזא נפק בית בדברא. (=ר' עקיבא הזדמן בדרכו לעיר אחת וביקש להתאכסן ללינה ואף אחד לא הסכים לארח אותו והוא לך מחוץ לעיר)

הו בהדיה שרגא תרנגולא חמרא (=היו עמו נר תרנגול וחמור)
 איתא זיקא כבייה לשרגא (=באה רוח וכיבתה הנר)
 אתא שונרא אכליה לתרנגולא (=בא חתול וטרף את התרנגול)
 אתא אריה אכל לחמרא (=בא אריה וטרף את החמור)

33 ותפיסה זהה משתקפת כבר בדברי חנניה, מישאל ועזריה לנבוכדנצר בדניאל ג, יז-יח.
 34 כנראה בשונה מהירושלמי. ראו: דליה חושן, "תורת הייסורים בתפיסת האלוהות של ר' עקיבא", דעת (ק"ץ תשנ"א), עמ' 29-33. והשוו לדברי מנדל (לעיל, הערה 1).

אמר: כל מה דעביד רחמנא לטב (=כל מה שעושה ה' זה לטובה) בההיא ליליא אתא גייסא שביוה לההוא מתא למחר על במתא ולא אשכח בה ולא מידי אמר היינו דאמרי לכו כל מה דעביד רחמנא לטב (=באותו לילה נכבשה העיר וכל אשר בה נלקח בשבי. למחרת חזר ר' עקיבא לעיר ומצאה נטושה. אמר זה מה שהייתי רגיל לומר שכל מה שה' עושה זה לטובה).

³⁵(בבלי, ברכות ס ע"ב, כת"י אוקספורד 23)

לפי הסיפור התלמודי מציאות הרע היא רק למראית עין. כל המצבים הרעים בסיפור התבררו כטובים: העובדה שאנשי העיר לא היו מכניסי אורחים והוא נאלץ לישון מחוץ לעיר, טריפת התרנגול והחמור, ואף כיבוי הנר – כל האירועים הטרגיים הללו שימשו בסופו של דבר להצלתו. לפי גישה זו, דומה שלהלכה שבמשנה יש מגמה חינוכית, והיא חלק מאתגר החינוך האמוני לחנך כל אדם, שישתגל להסתכל ממבט אמוני ולראות את כל מצבי המציאות בעין טובה. להתייחס לכל המתרחש בחייו בגישה חיובית מתוך הכרת הטוב.³⁶ למעשה, לפי גישה זו יקל עקרונית לברך על הרעה, כיוון שהמברך המאמין סמוך ובטוח שהרעה שעליה הוא נדרש לברך היא למעשה טובה בעבורו,³⁷ ולכן יחשוב שלמעשה הוא מברך על הטובה. הוא אף יכול לחוש מבחינה רגשית באושר המציפו לאור הכרתו שהכול לטובה מאת האלוהים. בדומה לדברי משורר תהילים: "אֲשֶׁרִי הַגֶּבֶר אֲשֶׁר תִּיֻסְרְנוּ יְ-הוָה" (תהילים צד, יא).³⁸ המניע להיווצרות

35 עפ"י כת"י מינכן 95.

36 גישת "הפקדון" – "ה' נתן וה' לקח", ע"פ הסברו של ע' בייטנר בשיטת דרשת ר' אלעזר בן ערך ור' מאיר (לעיל, הערה 1).

37 "בכוח האמונה יצפה האדם לטוב, העתיד להתגלות אף על פי שיתמהמה. ואילו גדולי האמונה יראו את הטוב כבר עתה - בעיצומו של הרע; לבם סמוך ובטוח, שהרע בעצמו עתיד להביא בכנפיו את הטוב; וכאשר עת צרה באה לאדם – ממנה ומתוכה הוא ייושע. ומשום כך הם מברכים על רעה בשמחה, כשם שהיו למודים לברך על הטובה", מ' ברויאר, פרקי בראשית: פרשיות בראשית – לך-לך, א, אלון-שבות תשנ"ט, עמ' 45.

38 והשוו לדברי הרמב"ם על איוב: "אבל כאשר ידע את ה' ידיעה אמיתית הודה שהאושר האמיתי שהוא ידיעת ה' נצור לכל מי שידעו ולא יעכירוהו לאדם שום יסורין מכל היסורין

ההלכה שבמשנה הוא אפוא מניע חינוכי אמוני שמטרתו השרשת השקפת העולם שהכול מאת ה' ולכן ממילא הכול לטובה.

(ב) גישה שנייה: טוב שיש רע – יש לרע ערך, תפקיד ומקום הכרחי בעבודת ה': כשהוציאו את ר' עקיבא להריגה זמן קרית שמע היה, והיה מכוין דעתו שיקבל עול מלכות שמים באהבה. אמרו לו תלמידיו: רבנו עד כאן. אמר להם: כל ימי הייתי דורש את המקרא הזה "וְאֶהְבֶּתְּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ" (דברים ו, ה) – אפילו נוטלין את נפשך. ועכשו שבא לידי, לא אקימנו?

(בבלי, ברכות סא ע"ב, כ"י אוקספורד 23)

גישה זו, שלא כקודמתה, היכולה להיתפס כמעלימה או כמטשטשת את קיום הרע בטענה שהכול טוב, מדגישה עד כמה טוב שיש רע: רק בזכות מציאות הרע ניתנה לר' עקיבא³⁹ הזדמנות לממש את הפוטנציאל שלו בהוכחה הלכה למעשה את אהבת ה' שבו – ללא נגיעות ואינטרסים זרים, בבחינת אהבה שאינה תלויה בדבר.

לעומת הגישה הקודמת שלפיה הכול למעשה טוב, הגישה השנייה מכירה בקיום הרע ונחיצותו מבחינה אמונית. ניתן לראותה כגישה הפוכה לקודמתה: בעוד שלפי הגישה הראשונה כאמור, אין עקרונית מציאות של רע כלל, כי הכול (מביא בסופו של דבר) לטובה, לפי הגישה השנייה יש עקרונית מציאות של רע, ואף ראוי שיהיה. קיומו הכרחי ונחוץ כי יש לו ערך ותפקיד בעבודת השם. יתרה מכך: קיומו כרע הכרחי דווקא בשל היותו רע, כי דווקא הוא זה המאפשר מימוש אהבת ה' ללא נגיעה או אינטרסים. גישה זו קשורה לתפיסה הרואה

הללו" (מורה נבוכים, ח"ג, פרק כג [מהדורת ר"י קאפח, עמ' שכו]). לדיון בדברי הרמב"ם, ראו: ח' קרייסל, "אהבת ה' ויראתו במשנת הרמב"ם", דעת 37 (קיץ תשנ"ו), עמ' 138. 39 גלגוליה של המסורת על מותו של רבי עקיבא ודרך עיצובו בתלמוד הבבלי נחקרו רבות. ראו למשל: ד' בויארין, מדרש תנאים: אינטרטקסטואליות וקריאת מכילתא (עורך: א' ריינר), ירושלים תשע"א, עמ' 193–200; ב"צ רוזנפלד, לוד וחכמיה בימי המשנה והתלמוד, ירושלים תשנ"ז, עמ' 49–52; מנדל (לעיל, הערה 1).

בייסורים ערך דתי: "חביבין ייסורין",⁴⁰ שאף היא מיוחסת כפי שנראה להלן במכילתא לר' עקיבא. בניגוד לגישה הקודמת⁴¹ דומה שזו מתאימה יותר ליחידי סגולה כר' עקיבא מקדש השם:

כבר היה ר' אליעזר חולה. ונכנסו ארבעה זקנים לבקרו. ר' טרפון ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא.

נענה ר' טרפון ואמר: רבי, חביב אתה לישראל מגלגל חמה. שגלגל חמה בעולם הזה מאיר, ואתה הארתה לנו בעולם הזה ובעולם הבא.

נענה ר' יהושע ואמר: חביב אתה לישראל יותר מיום הגשמים [...]

נענה ר' אלעזר ואמר: ר' חביב אתה לישראל מאב ואם [...]

נענה ר' עקיבא ואמר: חביבין ייסורין.

אמר להן ר' אליעזר לתלמידיו: סמכוני. ישב לו ר' אליעזר. אמר לו: אמור עקיבא.

הרי הוא אויבן שתיים עשרה שנה מנשה במלכו וחמשים וחמש שנה מלך. ואויבן גם אלה משלי שלמה אשר העתיקו אנשי חזקיה מלך יהודה. וכי תעלה על דעתך שחזקיה מלך יהודה למד תורה לכל ישראל, ולמנשה בנו לא למדו תורה. לא אמור מעתה, שכל תלמוד שלימדו וכל עמל שעמל בו לא הועיל לו כלום. ומה הועיל לו. הוי אויבן ייסורין, שני ויודבר ה' אל מנשה ואל עמו ולא הקשיבו, ואומר "וכהצר לו חלה את

40 בעניין מקום הייסורין בתפיסת חז"ל ראו למשל, אי"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשל"ו, עמ' 392–396; הנ"ל, "אסקיזיס ויסורים בתורת חז"ל", ש' אטינגר (עורך), ספר היובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 48–68.

41 אמנם ניתן לטעון בסופו של דבר, שגם לפי הגישה השנייה הכול הוא טוב: אם הרע הוא הכרחי כבעל ערך ומועיל למשהו, אזי אין למעשה רע. יש בהחלט מקום לראות אפילו את תפיסת "חביבין ייסורין" (שהוצעה כהולמת את הגישה השנייה) דווקא כהולמת גם (או יותר) את הגישה הראשונה. זאת לאור המשך המקור המשקף את הסיבה ואת המקום שממנו נובעת תפיסת "חביבין ייסורין": הם מהווים אמצעי לשינוי למוטב – לחזרה בתשובה. לפי זה אין מדובר באהבת ייסורים כערך לעצמו אלא בהערכת הייסורים כבעלי חשיבות לטובת מטרה, שהיא זו המכתיבה את ערכם, כלומר ערכם מותנה ותלוי בערך החזרה בתשובה.

פני ה' א-להיו ויתפלל אליו" וגו' (מכילתא דר"י, בחדש, י, הורוביץ-רבין, עמ' 241–242, כ"י אוקספורד 151).⁴²

הניסוח "חביבין ייסורין" המיוחס לר' עקיבא עולה בקנה אחד עם הגישה השנייה בהסברת הדרישה ההלכתית התובענית שבמשנה, המיוחסת אף היא לר' עקיבא, שלפיה יש מקום חיובי לרע. ולא רק חיובי בדיעבד במובן של השלמה ברוח צידוק הדין, אלא מקום מועדף – חביב. ואף שבהמשך מנומקת גישתו של ר' עקיבא בכך שהייסורים הם חביבים בשל היותם מביאים את האדם להטיב את דרכיו, שאז לכאורה ניתן לראותה כהולמת דווקא את הגישה הראשונה (שלפיה הכול [מוביל] לטובה), נראה שהניסוח העוצמתי משהו – "חביבין" (הבולט כמבטא גישה יוצאת דופן בשם ר' עקיבא בהשוואה לשאר החכמים) תואם יותר את הגישה השנייה. קיום הערך של קבלת ייסורים באהבה לאור מקורם האלוהי, כחלק מהדיאלוג בין האלוהים לאדם, הוא ממאפייני השקפת עולם אמונית-דתית, המחייבת התמסרות ללא שיוור לקב"ה ולא רק ממניעים הנתפסים כיותר תועלתיים כבגישה הראשונה.

הגישה השנייה דומה שהיא יותר הולמת את הניסוח (ה"כבד") שבמשנה: "חייב לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה", בעיקר ע"פ הפירוש של הבבלי, שאימצו מרבית פרשני המשנה, שלפיו מימוש החובה מחייב שיהיה מלווה בשמחה, כשם ששמחים על הטוב. חביבות הייסורים שהינם ביטוי לרע, משקפת אפוא היטב את הפן הרעיוני של ההלכה לפי הגישה השנייה.

כאמור, דומה אולי שההלכה התובענית שבמשנה – לפי הגישה השנייה – הינה דרישה מעשית המתאימה יותר ליחידי סגולה במדרגת ר' עקיבא, בעוד שלשאר המאמינים ההלכה המשווה בין רע לטוב היא יותר בבחינת ערך לימודי נשגב שאליו ראוי לשאוף חינוכית מאשר דרישה מעשית.

לאור דברינו ניתן יהיה להציע תובנה עקרונית בהיבט של מחשבת ההלכה, שלפיה ההלכה על השתלשלותה הפרשנית מאפשרת מרחב בקיום המצווה לברך על הרע כשם שמברכים על הטוב, ומעניקה לגיטימציה למניעים שונים ומנוגדים: החל ממניע "תועלתני" (אך בהחלט מאתגר – להתייחס אל הרע כסוג

42 הסיפור מובא עם שינויי לשון גם בבבלי, סנהדרין קא ע"א. לניתוח הסיפור ולהשוואה בינו לסיפורי ביקור חולים נוספים בספרות חז"ל, ראו בספרו של ע' בייטנר (לעיל, הערה 1).

של טוב – כטוב שעדיין לא נחשף ככה, וזה בהחלט מחייב תעצומות נפש אמוניות), ועד למניע הרואה ערך בקיום מציאות של רע והשמח בו, וזאת בשל היותו מאפשר עבודה דתית ללא אינטרסים – התמסרות שלמה לאהבת ה' אפילו כשרע.

לצד זה כדאי לציין שהמרחב שציינו לעיל, לא משקף את כל המרחב המחשבתי שהיה קיים בימי המשנה והתלמוד בכל הנוגע למציאות הרעה ולשאלת היחס לייסורין. כבר בימי התנאים ובפרט בימי אמוראי א"י התפתחה תפיסה שהיא במידת מה הפוכה למשנתנו, המחזקת את ההבנה שהובעה לעיל, שהדרישה במשנה היא רק ליחידי סגולה. לפי דברי האמורא ר' יוחנן על הייסורים "לא הן ולא שכרן" (בבלי, ברכות ה ע"ב) – דהיינו, עדיף לוותר על התהליך שהרע מביא ובלבד שלא יהיו ייסורין.⁴³

סיכום

הדגמנו כיצד מחשבת ההלכה של חז"ל יכולה להשתקף בסוגיית החובה לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה. סוגיה זו הינה הלכתית באופן די מובהק, אף שניתן לראותה גם בנוף אגדי. הצענו זאת תוך שימוש בחשיבה בין-תחומית באמצעות ניתוח מקורות מגוונים בכלי ניתוח טקסט הכולל שימוש במיומנויות חשיבה, כמו: אנליזה, שאילת שאלות, השוואות, העלאת השערות והסקת מסקנות. כל זאת תוך שימת לב גם לסגנון הצעת ההלכה במשנה המכיל ביסוס מקראי תוך שימוש בסגנון מדרש הלכה באופן יוצא דופן, ולצד מודעות לחשיבות הבנת אופן צמיחת ההלכה: ניסיון להבין את התהוות ההלכה – הן בהיבט תהליך התגבשותה הן בהיבט רעיוני.

מבחינה רעיונית הצבענו על עקרון השוואת ההתייחסות לשני המצבים – טוב ורע, כהולמי השקפת עולם דתית, שבה המאמין מחויב לעבודת השם ללא התניות. ראינו כי מבחינת ההיבט הרעיוני – שכנראה עמד בבסיס צמיחת ההלכה, ניתן להצביע על קיום מרחב שבין שני מישורי תודעה המשלימים זה את זה. הם מחייבים את המאמין לעבור תהליכים של שינוי תודעתי אודות מקום

43 ראו, ח' מאק, "אלא משל היה" – איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמת גן תשס"ה, עמ' 184–183.

הרע מבחינה אמונית והיחס האמוני הראוי אליו, תוך הכרה בסמכות אלוהית כאמת דתית מחייבת, משגיחה ומתגמלת. את המישור ראשון, ניתן לראות כמעין "רף מינימלי" ולכנותו "מישור עממי", בהיותו מבטא גישה עקרונית תועלתית: גם הרע הוא טוב, ולפיכך אין מציאות של רע. מישור זה מאפשר ומכוון למימוש חינוך אמוני של כל אדם מישראל, שיסתגל מתוך אמונה לראות הכול בעין טובה ולהרגילו להתייחס למתרחש בגישה חיובית. לפי מישור זה ההלכה שבמשנה נועדה בעיקרה לחנך את האדם המאמין לראות בכל מציאות של רע אמצעי לטוב, והיא פחות מכוונת ליישום מעשי כלשונה. גישה זו עולה בקנה אחד עם מיקומה של המשנה לקראת סיום המסכת המסתיימת באווירה בעלת נופך אגדי. מישור שני, שניתן לראותו כמעין "רף מקסימלי", שאותו ניתן לכנות "מישור נשגב", מכוון לאימוץ גישה ערכית שאינה תועלתית, המתאימה כפי הנראה ליחידי סגולה במדרגת ר' עקיבא, שלפיה טוב שיש רע... לפי מישור זה ההלכה שבמשנה מתאימה כמות שהיא בלשונה ליחידי סגולה כהלכה למעשה, בעוד שלשאר המאמינים היא בבחינת רעיון מחשבתי נשגב שממנו יש להתפעל ואליו יש לשאוף מבחינה ערכית חינוכית. שני המישורים יוצרים מרחב-מנעד, שבו יוכל כל מאמין למצוא את דרכו האמונית בעבודת השם שלו.

