

הפרוטה והנפש

חשיבותם של הדברים "הלא חשובים"

הרב יהודה ברנדס

א. חותמי מסכתות

בחתימתן של מסכתות רבות בש"ס, מופיעות הלכות או אגדות ששובצו שם כדי לשמש כחתימה חגיגית של המסכת. נראה שזוהי מסורת קדומה מאוד, שכן בחתימת משנת מסכת כלים מובא מאמר התנא רבי יוסי, "אשריך כלים שנכנסת בטומאה ויצאת בטהרה". מכאן שכבר לפניו, בדור שקדם לרבי, היתה מסכת מסודרת שנסיימה במשנה האחרונה במילה "טהורה". בדיקה רציפה של כל המסכתות תגלה שאין עקביות בתופעה זו. יש מסכתות רבות שנחתמות במשפטים שיש בהם ברכה או חגיגות, כגון מסכת ברכות, "עת לעשות לה' הפרו תורתך", מסכת שביעית, "כל המקיים את דברו רוח חכמים נוחה הימנו", מסכת יומא, "מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקב"ה מטהר את ישראל, ומסכת מועד קטן ב"בלע המוות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים". יש מסכתות שמסיימות במשנה שהנושא שלה באופן כללי הוא נושא "חגיגי", למרות שבמשפט האחרון עצמו אין שום ייחוד. כגון מסכת ביכורים ומסכת סוכה, שיש בהן תיאור של ימי הבית, מסכת תענית שחותמת בחגיגת המחולות של בנות ירושלים, מסכת קידושין העוסקת אגב איסור ייחוד במלאכות הרצויות והמשובחות, או מסכת כתובות שמסיימת במשנת "הכל מעלין לארץ ישראל". ישנן מסכתות שבסיומן מאמר

הרב ד"ר יהודה
ברנדס עומד בראש
בית-המדרש בבית
מורשה בירושלים

* מבוסס על שיעור הסיום למסכת בבא קמא, שנלמדה בבית-המדרש בבית מורשה בשנת תשס"ד.

המוסיף ממד רוחני לנושא ההלכתי הנדון במסכת. מסכת מנחות מסיימת בערך הכוונה לשמים, ומסכת מכות בערך קיום המצוות. מסכת בבא בתרא, החותמת את שלושת השערים של מסכת נזיקין, מסיימת ב"הרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות". ויש שהמשנה האחרונה היא משנת מפתח למסכת כולה, כגון המשנה האחרונה של גיטין, שדנה בשאלה מהי העילה הראויה לגירושין. אולם יש גם מסכתות רבות שאין להן חתימה ייחודית כלל. חוסר העקביות של התופעה מלמד כנראה שהחתימה החגיגית איננה חלק מכללי העריכה של המשנה בבית-מדרשו של רבי, אלא שהיו לפניו קבצי משנה ומסכתות שבהן נתקיים הנוהג הזה, ואחרים שבהם לא נתקיים, והוא לא הקפיד על אחידות בעניין זה.¹

כצפוי, סוגיות הגמרא המתייחסות למשניות אלה נושאות לעתים קרובות אופי דומה, אולם נראה שבמקרים מסוימים החתימה התלמודית ה"חגיגית" אינה נובעת מן הזיקה למשנה, אלא היא פיתוח עצמאי. מתברר שעורכי הגמרא אף הם נהגו, בחלק מן המקרים, על-פי המסורת שמחייבת לצאת ב"כי טוב". כך לדוגמה, החתימה החגיגית של הגמרא ביומא היא בסימן הטוב שיש במי שרואה קרי ביום הכפורים, חתימה שאינה קשורה לנושא של המשנה האחרונה. סוכה חותמת ב"טוב לצדיק טוב לשכינו", חגיגה ב"ריקנין שבך מלאים מצוות כרימון", ועוד.

הדעת נותנת שמסכתות בבא קמא ובבא מציעא שבמשנה אינן מכילות מאמר חתימה מובהק משום שאינן מסכתות העומדות בפני עצמן. לכן רק בסוף בבא בתרא יש חתימה חגיגית, במשנת רבי ישמעאל "הרוצה שיחכים יעסוק בדיני ממונות" שהיא פסקת אגדה המסכמת את מסכת נזיקין כולה, על שלוש בבותיה. אולם בתלמוד, כבר מתייחסים לשלוש מסכתות אלה כמסכתות עצמאיות,² ולכן סברו כנראה בעלי הגמרא שיש מקום להציג בסוף המסכת דברי חתימה. ואכן, בסיומה של בבא מציעא אנו מוצאים מאמר שבח לזכותו של רבי שמעון, על ההלכה החותמת את המסכת. בבבא קמא אמנם אין מאמר חתימה מובהק, אולם לקראת סיום המסכת ישנו דיון אגדי בנושא מאוד חשוב למסכת כולה – על העוון שבנטילת ממונו של הזולת.

אפשר לראות סוגיה זו בבבא קמא כמקבילה לדוגמה המובהקת המצויה במסכת גיטין: לאחר תשעה פרקים העוסקים בכל ההיבטים של כתיבת הגט, מסירתו ואופני פעולתו, דנה המשנה האחרונה של המסכת בשאלה מהי העילה הרצויה לגירושין. הגמרא חותמת את הדיון על המשנה הזאת, ואת המסכת כולה, במאמרים המחדדים את הטרטיות שבגירושין.

בדומה לזה, גם הדיון שבגמרא לקראת סיומה של מסכת בבא קמא, ראוי להילמד כדיון מהותי הנוגע לכלל המסכת. הנושא המרכזי של המשניות האחרונות במסכת הוא מקרי גזל גבוליים, פעוטי ערך, והסוגיה הסמוכה לסוף המסכת מייחסת משקל כבד לגזל שווה פרוטה. סוגיה זו מאירה את כל הדיונים הנכנסים לפרטי פרטים של הלכות נזיקין

1 עיין, חיים סבתו, 'האגדה שבמשנה', כתלנו, ח (תשל"ו), עמ' 85-98. אברהם וולפיש, 'שיקולים ספרותיים בעריכת המשנה', נטועים, א (סיון תשנ"ד), עמ' 33-60.
2 בבא קמא קב, ע"א, תוספות ד"ה 'השותפין', בבא בתרא ב, ע"א.

באור חדש באשר היא מעתיקה את ענייני הנזיקין מן המישור המשפטי אל המישור הנפשי, ובכך מייחסת משמעות אחרת לגמרי לנזיקין בכלל ולנזקי ממון בפרט.

ב. נזיקין מזעריים

סוגיית הגמרא שתעמוד במרכז עיוננו צומחת מתוך הנושאים הנדונים בהלכה התנאית בחלק האחרון של בבא קמא. המשנה, ובעקבותיה בהרחבה רבה התוספתא, עוסקות בהיזקים ובגזלות הנראים לפעמים פעוטי ערך. המשנה מזהירה שלא לקנות מוצרים מאנשים החשודים על גזל. אולם אין מדובר בגזלנים כמובן החמור של המושג, כי אם במי שאינם זהירים בממון הזולת. מדובר בפועלים ובכני בית העובדים אצל בעל-הבית או אצל אבי המשפחה שמרשים לעצמם להשתמש ברכושו או למכרו בלא רשותו. חקלאים שכירים או אריסים העובדים אצל בעל-הבית ומוכרים תוצרת חקלאית, רועים המוכרים צמר או חלב ומוצריו, שומרי גינות המוכרים ירקות, פרות ועצים. לא תמיד הדבר אסור, לפעמים בעל-הבית מעלים עין, ולפעמים קיימת הסכמה חברתית שמעשים אלו מותרים, והסכמה זו מקבלת תוקף משפטי. כך גם לגבי בני הבית: בניו ואשתו של בעל-הבית, הנותנים כסף לצדקה או מוכרים פריטים מן הבית לעוברי אורח. קבוצה אחרת היא קבוצת בעלי המלאכה. הללו נוטלים לעצמם לעתים שאריות חומר: בד וחוטים שנשארים אצל האורג או הכובס, נסורת ושכבי עץ אצל הנגר, צבע אצל הצבעים וכיוצא באלה. גם כאן, לעתים זוהי נורמה מקובלת במשק שהשאריות שייכות לבעל המלאכה, ולעתים אין הדבר כך והרי זה גזל. המשנה והתוספתא מגדירות ומסדירות את פרטי ההלכות הללו, ובעקבותיהן, התלמודים, מפרשיהם, וספרות הפסיקה לדורותיה.

לדיון המשפטי בנושא זה מוסיפה הגמרא גם גישה ערכית חדשה לכל עניין הגזל. במוקד הסוגיה מאמרו החריף של רבי יוחנן: "כל הגזול את חבירו שוה פרוטה – כאילו נוטל נשמתו ממנו". במבט ראשון נראה שמאמר זה והסוגיה הסובבת סביבו הובאו בגמרא כדי לחזק מבחינה מוסרית את ההקפדה על ההימנעות מגזל, אפילו כשמדובר בסכומים פעוטים. אולם במחשבה שנייה, בהתחשב בקביעתה של הסוגיה בחתימת המסכת, עולה האפשרות לראות את השיבוץ הזה כאבן יקרות המאירה באור חדש את המסכת כולה.

ג. קביעת הנפש

נפנה עתה לעיין בתשומת לב במאמרי האמוראים ובסוגיית הגמרא עליהם:

כי מה תקנות חנף כי יבצע כי ישל אלוה נפשו.³

רב הונא ורב חסדא, חד אמר: נפשו דנגזל, וחד אמר: נפשו של גזלן.

מאן דאמר: "נפשו של גזלן", דכתיב: "כִּן אֲרַחֹת כָּל בָּצֵעַ בָּצֵעַ אֶת נַפְשׁוֹ בְּעַלְיוֹ יִקַּח".⁴

מאן דאמר: "נפשו של גזלן", דכתיב: "אֵל תִּגְזַל דָּל כִּי דָל הוּא וְאֵל תִּדְכֵּא עֲנִי בְשָׁעָר, כִּי ה' יִרְיֵב רִיבָם וְקָבַע אֶת קִבְעֵיהֶם נֶפֶשׁ".⁵

שני הצדדים מביאים ראיות מן המקרא לדבריהם. מן הפסוק "נפש בעליו יקח" משמע כמי שאומר שהגזול נוטל נפש בעליו של בעל הממון, ומן הפסוק "וקבע את קובעיהם נפש" משמע כדעת האומר שנפשו של הגזלן נקבעת, כלומר, נגזלת.⁶ אמנם הגמרא טורחת לתרץ את שני הפסוקים אליבא דכל אחד מן החולקים, אולם אפשר בנקל לפרש כאן ששתי הדעות אמת, בחינת אלו ואלו דברי אלוקים חיים. יתרה מזאת, שתי הדעות הללו אף תלויות זו בזו, שהרי "כמים הפנים אל הפנים לב האדם אל האדם", ומי שפוגע בנפש חברו גם נפגע בנפשו שלו.

אחרי מאמריהם של אמוראי בכל, מוסיפה הגמרא מאמר של רבי יוחנן, שגם הוא מבוסס על הפסוק "נפש בעליו יקח":

אמר רבי יוחנן: כל הגזול את חברו שוה פרוטה — כאילו נוטל נשמתו ממנו,

שנאמר: כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח,

ואומר: (ירמיהו ה) ואכל קצירך ולחמך... בניך ובנותיך,

ואומר: (ויאל ד) מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם,

ואומר: (שמואל ב כא) אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים.

דברי רבי יוחנן יש חידוש מסוים לעומת דברי האמוראים הקודמים. השימוש במונח "נוטל נשמתו" חריף יותר מהמונח "קובע את נפשו", מכיוון שלנטילת נשמה יש משמעות ברורה בלשון התלמודית: מוות ממש. שנית, רבי יוחנן מדגיש שדבריו אמורים לא רק במי שגרם לחברו נזק כלכלי של ממש,⁷ אלא גם במי שגזל מחברו אפילו שווה-פרוטה.

4 משלי א, יט.

5 משלי כב, כב-כג.

6 "קבע" מופיע במשמעות של גזל בכמה מדרשות חכמים. על בסיס הפסוק במלאכי ג, ח: "היקבע אדם אלקים". עיין ראש השנה כו, ע"ב, ועיין ערוך, ערך 'קבע 2', (ערוך השלם, עמ' 60).

7 היות ו"עני חשוב כמת" אפשר לומר שמי שגזל את ממונו של חברו במידה כזאת שעשהו עני, כאילו הרגו. ואולם כאשר מדובר על שווה-פרוטה, ברור שהטעם שונה. ש"רין פרוטה כדין מאה מנה", למדנו מחברו של רבי יוחנן, ריש לקיש, בסנהדרין ח, ע"א. (ועיין גם אבות דרבי נתן, נוסחא א פרק י). אולם זה נאמר בנוגע לחובה להקפיד על סדרי הדין בלי תלות בערך הממוני של הנדון. החידוש כאן הוא שגם במישור הנפשי יש להתייחס לפרוטה כאל מאה.

הגמרא מבארת את השימוש בפסוקים נוספים בדרשה, ומחזקת בכך את עוצמת הפגיעה שיש בגזל:

מאי 'ואומר'?

וכי תימא, נפש דיריה אבל נפש בניו ובנותיו לא, תא שמע: 'בשר בניו ובנותיו'.

וכי תימא, הני מילי היכא דלא יהיב דמי, אבל היכא דיהיב דמי לא,

תא שמע: 'מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי (בארצכם) (בארצם)'

וכי תימא, הני מילי היכא דקעביד בידים, אבל גרמא לא,

תא שמע: 'אל שאול ואל בית הדמים [על] אשר המית את הגבעונים',

וכי היכן מצינו שהרג שאול את הגבעונים?

אלא מתוך שהרג נוב עיר הכהנים שהיו מספיקין להן מים ומזון, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגו.

הפסוק הראשון, בסיס הדרשה, הוא פסוק במשלי, שבו נערכת השוואה מפורשת בין בציעת בצע לנטילת נפש. הפסוק השני, מירמיהו, מרחיב את מספר הנפגעים. לא רק האדם נפגע, גם בניו ובנותיו. נראה שמובנו של הפסוק בעיני הדרשן כך הוא:

וְאֶכֶל [הגוי האויב הבא ממרחק, שהוזכר בפסוק הקודם] קִצְיָרָה וְלַחֲמָה, [ובזה כביכול האויבים] יֵאָכְלוּ בְנֵיהָ וּבָנוֹתֶיהָ, [וגם] יֵאָכְלוּ צִאֲנָהּ וּבְקָרָהּ, יֵאָכְלוּ גִפְנָהּ וְתֵאֵאֲנֶתָהּ יִרְשֶׁשׁ עָרֵי מְבַצְרֶיהָ אֲשֶׁר אָתָּה בּוֹטֵחַ בְּהִנָּהּ, [והדברים האלו ייחשבו כאילו היכה אותם] בְּחָרֶב.

הפסוק מותאם לעיקרון הכללי שגזל הוא כנטילת נשמה. אף-על-פי שהפסוק אינו מדבר על הרג ממש, אלא על אכילת הרכוש, הרי זה נחשב כאכילת החרב. גם אכילת הבנים והבנות בהקשר זה מתפרשת כפגיעה נפשית הנובעת מן הפגיעה הממונית, שכן אין הדרשן מקבל שהפסוק מדבר על הריגתם בחרב.⁸

הפסוק השלישי, מספר יואל, מובא כדי להוסיף לגזל גם את החמס הקל ממנו: לא רק גזל קובע את הנפש אלא אפילו חמס. ההגדרה המשפטית של החמס היא לקיחת חפץ של הזולת בכוח וללא הסכמתו, אך בנתינת תמורתו המלאה. מן הפסוק ביואל למדים שגם החמס נחשב לפגיעה בנפש, אף-על-פי שאין בו חסרון ממון של ממש. הדרשה מבוססת על השוואה בין שני חלקי הפסוק: חמס, מקביל ל"שפכו דם נקי בארצם".

הפסוק הרביעי, מוסיף באופי ההיזק: גם אם לא פגע בממון הזולת באופן ישיר, אלא רק ב"גרמא", שפטור בניזיקין, מעלה עליו הכתוב כאילו הרגו. את זה לומדים מדרשה

8 הלשון "בשר בניו ובנותיו" המצוטטת בדרשת הגמרא אינה נמצאת בנוסח הפסוק שלפנינו. ויש למנות דרשה זו ברשימת הדרשות שאינן תואמות לנוסח המסורה. עיין גיליון ה"ש"ס, שבת נה, ב' לתוספות ד"ה 'מעבירים'.

לפסוק בספר שמואל, שהריגת נוב עיר הכוהנים נחשבה גם כהריגת הגבעונים באשר ניטל מהם מקור פרנסתם.⁹

ד. דין פרוטה כדין מאה

המסקנה העולה מן הסוגיה היא יסוד עיקרי בדיני נזיקין: אין להתייחס אל נזק הנגרם לזולת כאל הפסד ממון גרידא, באשר אי-אפשר לנתק את הפסד הממון מהפגיעה הנפשית. ההפרדה הרגילה בין הרוחני לחומרי מיטשטשת בכך עד למאוד. על בסיס ההנחה הזאת מתבארות הלכות רבות בנזיקין. לדוגמה: הטעם לכך שאונאת דברים ואונאת ממון נדונים כאחד בפרק הרביעי של בבא מציעא. העובדה שבזושה היא פגיעה נפשית נחשבת לנזק ממשי ונשקלת בערכים ממוניים. כמו כן, נובע מכאן גם היבט של פטור, מכיוון שהפסד ממוני הוא דבר הניתן לשיפוי אך לא פגיעה נפשית. אם דיני הממונות הם כדיני נפשות, הרי שהם דומים במקצת להלכות שבמסכת סנהדרין ובמסכת מכות, הדנות ברוצחים במזיד ובשגגה. כשם שאי-אפשר לקחת כופר לנפש רוצח, ואין פיצוי כספי לנשילת נשמה, כך גם נזיקין. אמנם אין בהם פגיעה ממשית בנפש, אולם בכך שהם נוגעים ב"ציפור הנפש", בנימים הדקים של נפש האדם, ולא רק בנכסיו וברכושו, קשה ואולי אפילו בלתי אפשרי לאמור את המשמעות הממונית המלאה שלהם. המרכיב הנפשי מבהיר היטב מדוע "דין פרוטה כדין מאה". כי בעוד שבעולם הממונות והכספים החומרי אין דין פרוטה כדין מאה, וקיימים יחסים מספריים שיש להם משמעויות איכותיות אובייקטיביות, הרי שבעולם הנפש אפשר בהחלט לומר דין פרוטה כדין מאה. כך לדוגמה, מידת הבושה תלויה לפי "המבייש והמתבייש", ואין לה כל מדר מספרי אובייקטיבי, וכך גם מידת עוגמת הנפש הנגרמת לאדם מפגיעה בממונו אינה נגזרת משיעור הממון שנפסד. לפעמים התסכול והאכזבה, או הפגיעה בכבוד ובביטחון העצמי, הנגרמים על-ידי פגיעה ממונית קלה הם נזקים גדולים לאין שיעור מנזקים ממוניים שנגרמים לאדם אחר, או אפילו לאותו אדם. שריטה קלה בדופן מכונית חדשה שזה עתה עלתה על הכביש יכולה להיתקן ולהיצבע בפרוטות ולהיות כלא היתה, ואילו קימוט קשה בפח של מכונית ישנה יצריך תיקון יקר הרבה יותר. ועם זאת, לרובא דעלמא, השריטה במכונית חדשה תהיה מרגיזה ומצערת הרבה יותר מקמט ומשבר במכונית ישנה.

הגמרא מרחיבה מאוד בסוגיה זו, הרבה מעבר למורגל במסכת בבא קמא, והיא אומרת שכל נזק עשוי להוות פגיעה נפשית חמורה, גם אם מבחינה משפטית אי-אפשר לחייב עליו פיצוי. שני פרטים בולטים – הנזק העקיף הנגרם לבניו ולבנותיו של אדם, אף-על-פי שלא תמיד הם צד שיכול לתבוע תביעת נזיקין, ונזק שנוצר באופן עקיף, נזק

9 בויקרא רבה (מרגליות, כב, ו) מובאים פסוקים אלו ואחרים זה בצד זה, כראיות לעיקרון שכל הגזול את חברו שווה-פרוטה מעלין עליו כאילו הוא הורגו. ההסבר המפורט לתרומתו של כל פסוק בדרך של "מאי ואומר" אופייני לבבלי ואינו מצוי במדרש.

גרמא, שעל-פי כללי דיני הנזיקין הוא פטור, ובכל זאת, בדיני שמים אין פטור ממנו, בין היתר בשל הפגיעה הנפשית המתוארת בסוגיתנו.

ה. הממון והנפש

הרגישות למשמעות הנפשית של הממון בעבור האדם אינה מופיעה רק במקרים של פגיעה ונזק, והיא מקיפה את מכלול היחס של אדם וממונו. נפרוס עתה את הגישה הכללית לממון שאחד מביטוייה הוא מאמרו של רבי יוחנן על הגזל וקביעת הנפש.

נקודת המוצא לדיון היא מאמר חז"ל המפורסם על אודות חיבתם של הצדיקים לממונם. הביטוי מופיע בגמרא בשני הקשרים, האחד בנוגע ליעקב אבינו והשני בנוגע למשה רבנו, או ליתר דיוק – בית גידולו.

'ויוֹתֵר יַעֲקֹב לְבָדוֹ': אמר רבי אלעזר: שנשתייר על פכין קטנים, מכאן לצדיקים שחביב עליהם ממנום יותר מגופם וכל כך למה – לפי שאין פושטין ידיהן בגזל (חולין צא, ע"א).

'ותקח לו תבת גומא': מאי שנא גומא? אמר רבי אלעזר: מיכן לצדיקים שממונם חביב עליהן יותר מגופן וכל כך למה לפי שאין פושטין ידיהן בגזל (סוטה יב, ע"א).

העובדה שממונם של צדיקים חביב עליהם באה לידי ביטוי בהקפדתם היתרה על דברים של מה בכך: יעקב חזר ללקט את הפכים הקטנים, ואת תיבתו של משה עשו מחומר פשוט: גומא. מה שעשוי היה להיחשב אצל שאר הבריות כקמצנות נחשב אצל הצדיקים כמעלה. בדברים אלה ניתנת משמעות חדשה לביטוי "דין פרוטה כדין מאה": הצדיק חרד לפרוטתו כפי שאחרים מחשיבים מאה מנה.

הטעם המובא בגמרא לכך שהצדיקים מתייחסים לממונם בחיבה כה רבה הוא "שאינן פושטים ידיהם בגזל". את המשפט הזה אפשר לבאר בשני אופנים, ושניהם אמת. האחד: מכיוון שהצדיקים מדקדקים בגזל, הם יודעים עד כמה קשה להרוויח פרוטה ביושר, ולכן הם מחשיבים מאוד כל פרוטה ופרוטה שיש בידם. ויתר מכך, מכיוון שהממון שלהם זך וטהור, כי הם נקיים מגזל, הרי שממונם חביב עליהם עד מאוד.

אפשרות אחרת, הנובעת ממאמרו של רבי יוחנן בסוגיתנו, היא שהצדיקים רגישים מאוד לערכו של ממון. זהו הצד השני של המשפט האומר שמי שגוזל את חברו שווה-פרוטה כאילו נוטל נשמתו. מי שמודע לכך שגזל פרוטה מחברו דומה לנטילת נשמתו, חי בתודעה דומה גם כלפי עצמו והפרוטה חשובה לו כנפשו.

כל כך הורגלנו בסיפורי מוסר וחסידות על צדיקים שלממון אין שום ערך בעיניהם, שהדברים הללו עשויים להישמע כחידוש מופלג, מהפכני ואולי אפילו סותר לערכי יסוד בתורת המידות. על כן יש צורך להרחיב את היריעה בביאור העניין. ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו צדקת הצדיק עסק בהרחבה בקשר הנפשי שבין האדם לממונו.

הנחת המוצא של ר' צדוק היא כדלקמן:

כל מה שהוא מקנין האדם: אשתו ובניו, עבדו ואמתו, שורו וחמורו, אהלו וכספו וזהבו, וכל אשר לו, הכל הוא משורש נפשו. כי גם כל הדומם-צומח-חי משורשים בנפש האדם ושורש חיותם ממנו, כנודע. ומה שקנוי לו הוא ששורש חיותם ממנו. וקנינים שהם הפקר וכל חיתו יער, הוא מפני שעדיין לא תיקן כל שורש חיותו, כי ודאי גם כן שייך לאדם. ולעתיד נאמר: "וגר זאב עם כבש".¹⁰

ר' צדוק מביא עוד מבחר מאמרי חז"ל ומדרשים רבים, שמהם מוכח שקניניו של האדם אכן מקושרים אליו בקישור נפשי מהותי. קבוצה אחת של ראיות עוסקת בבעלי-חיים, המושפעים מאישיותו של האדם שהם שייכים לו. בקבוצה זו הוא מונה את "בהמתן של צדיקים" המקפידות על איסור טבל, כדוגמת חמורו של רבי פנחס בן יאיר,¹¹ את בעלי החיים שהיו בתיבת נח שלא השחיתו אורחותיהם כשאר בעלי-החיים שמתו במבול,¹² ואת הנחש שהיה אמור לשמש כמשרתו של האדם אלמלא חטא.¹³ ר' צדוק אף מסתייע במקורות הלכתיים. לפי רש"י, האיסור למכור בהמה לנוכרי נובע גם משום שהמכירה לנוכרי מפקיעה אותה מקדושה, שהרי כל עוד הבהמה ברשות ישראל היא שובתת בשבת.¹⁴ התופעה אינה מיוחדת דווקא לבעלי-חיים. ר' צדוק סבור שההשפעה של האדם מגעת גם למלאכי שמים וגם לדוממים אשר בארץ.¹⁵ הוא ממשיך ומונה מאמרי חז"ל שגם החפצים הדוממים מושפעים מאישיותו של האדם, וכן מאמרים אחרים שמהם למדים שממעשיו הטובים של האדם נבראים ברואים טובים וטהורים, ממחשבותיו הטובות נבראים מלאכים, ולהפך – על דרך השלילה.¹⁶

ר' צדוק מסביר את שורש התופעה הזאת:

כל קניני האדם הוא מחלקי חיותו המתפשט בברואים... וכפי מרחק התפשטות אורו וחיותו בהם, כך הם ענינם וייחסם לו: מהם קנינים לו, ומהם היו בידו איזה זמן ומכרם, ומהם רק בשאלה או שכירות זמן מועט, ומהם ראם אצל אחרים או נסתכל בהם מידי עברו באיזה מקום, ומהם שלא ראה מימיו רק חשק במחשבתו להם, וכיוצא יש מדרגות לאין שיעור. והמבין על דבר יוכל לדעת ולהתבונן לתקן כל אלה. והתיקון הוא רק על ידי ההשבה למקור, שידע שהכל הוא מעצם חיות ה' יתברך שמחיהו ומקיימו, זולת זה היו כלא היו.¹⁷

10 צדקת הצדיק, אות פו ו-צא.

11 חולין ז, ע"א, בראשית רבה ס, ח ושינויי נוסח.

12 מדרש תנחומא, פרשת נח, סימן יב.

13 סנהדרין נט, ב.

14 בכורות ב, ע"א, רש"י ד"ה 'אף על פי', תוס' ד"ה 'מייתי לה לקדושה'. עבודה זרה יד, ע"ב.

15 וראיתו ממדרש תהלים, מזמור עג, שלעתיד לבוא האבן והמטה יזעקו כנגד האדם המבקש לעבור עברה.

16 על-פי עירובין יח, ע"ב, שרוחות ושדים נבראו מחטאיו של אדם הראשון. ועל-פי סדר אליהו רבה פרשה כד: שגם אבן ויתר שבני אדם נכשלים בהם "עתידים ליתן את הדין". וכן בראשית רבה, פרשה ו, על אודות אש היוצאת מגופן של רשעים ומעכלת אותם והוא סם הממית בצמחים.

17 צדקת הצדיק, אות צא.

המדרגה האידאלית, היכולה להתקיים רק לעתיד לבוא, היא שכל קנייניו של האדם יהיו ממש חדורים "אהבת ה'".¹⁸ אבל יש הזוכים שדבר זה יתקיים בעבורם כבר בעולם הזה. צדיקים יכולים להגיע למעלה שבה כל חפציהם הם בבחינת תשמישי קדושה וחפצי מצווה.

בסופו של דבר הוא מסיק גם בעניין הפרנסה:

כי ממה שהוא פרנסת האדם שם גנוז עיקר חיותו, שהרי הפרנסה היא עיקר קיום חיותו.¹⁹

ר' צדוק מיישם את העיקרון החסידי הידוע ש"מלא כל הארץ כבודו" ו"בכל דרכיך דעה". הוא מבטל את ההפרדה בין עולם הרוח לעולם החומר, ומבהיר כיצד עולם החומר של האדם קשור קשר בל ינתק לעולמו הרוחני, לטוב ולמוטב. הרעיון שנשמע ביסודו מיסטי לחלוטין, יכול להיתרגם באופן פשוט לשפה פסיכולוגית מודרנית: אפשר לדעת הרבה על אופיו ואישיותו של האדם מרכושו ומיחסו אליו. מן הבגדים ועד למכוננית, מריהוט הבית ועד לתכולת הספרייה והסדר במטבח, וכמובן – גם מחיות המחמד שהוא מחזיק בביתו ואופן הטיפול שלו בהן. דומה שאין צורך להרחיב בדוגמאות המראות עד כמה עשוי אדם להיפגע בנפשו מגזל: התסכול ועוגמת הנפש שנלווים לגילוי שכיסו את ארנקך, או פרצו לביתך או למכונניתך, לא קשורים להפסד הממון שבדבר, שלפעמים גם לא קיים, אלא לכניסה לפרטיות, לפגיעה בעצמיות, ב"אני". משפטי נחמה מן הסוג של "העיקר שלא לקח כלום" או, "זה בסך הכול כסף", אינם מועילים הרבה, כי אין הם מתייחסים לגורם הצער האמיתי.

1. הזלזול בממון ונזקיו

מול הגישה שמתאר ר' צדוק, עומדת גישה אחרת, הרואה בממון עניין פחות, השייך לצד החומרי הנמוך של המציאות ושל האדם. גישה זו שואפת להינזר מן הממון, להתרחק ממנו ומכל סכנותיו, עד כדי קידוש העוני. כשמתארים את הגישות הללו בתוך עולמה של התורה, צריך להיזהר שלא להפריז ולהגיע עד לעמדות נזיריות המוכרות היטב מכתות ומדתות אחרות, בין אם אלו כתות ים המלח ובין אם זרמים נוצריים מסוימים, או אף דתות במזרח אסיה. בהגות היהודית מעולם לא הגיע קידוש העוני למדרגה הנוצרית, מכיוון שהאידאה של ניתוק הרוח מעולם החומר אינה מתיישבת עם רוח התנ"ך ועולמם של חז"ל. עם זאת, אי-אפשר להתעלם מן העובדה שהיו וישנם קווים חינוכיים-מוסריים בדורות שונים שבהם מהדהדים רעיונות מנוגדים בתכלית לעמדה שייצג אותה כאן ר' צדוק. כולם מסכימים שהזלזול בערך הממון מסוכן מאוד, כשמדובר בממון הזולת. ואולם, יש מבעלי המוסר המבחינים בין "הממון

18 שם, אות קצו.

19 שם, אות צא. ישראל קדושים, אות ח.

שלי" – שהוא חומריות, ל"ממון הזולת" – שהוא בעבורי רוחניות. נראה שהבחנה זו היא פשטנית מדי ואינה מתחשבת דיה באחדות הנפש האנושית. אם מרגילים אדם לכוז לממון ולרכוש, קשה להאמין שזה יחול רק על הרכוש שלו. באופן טבעי, אם אדם הגיע לדרגה של "השתוות" כלפי ממונו, שאם ייזק ויפסיד כסף לא יהיה אכפת לו כלל, ניתן לשער שגם הרגישות שלו לשריטה דקה של מכונתו על דופן מכונתו של אחר במגרש החניה תהיה מעטה. הרי הוא עצמו לא שם לב בכלל כשדבר כזה קורה לו אז מדוע ישים לב שהדבר פוגע ממש בנפשו של חברו? מי שלא מוטרד מרכב על בגדו, איך ישים לב בכלל שכשנגע ביד מלוכלכת מעט במלבוש של חברו נקי הדעת ואנין הטעם גרם לו עוגמת נפש גדולה מאוד? יתר על כן, עצם הררישה מן האדם לנהוג כמי שבעיניו הממון אינו נחשב אך שבעיני הזולת הוא נחשב מאוד, מכילה מידה לא מבוטלת של חינוך להתנשאות.

כל זה אמור בנוגע להקפדה על רכושו של הזולת, אולם ר' צדוק והגרמא אמרו משהו מעבר לכך, הם דיברו על הרכוש כחלק מהאישיות וכחלק מנפש האדם. הם לא הסתפקו בתשומת לב לממון משום הצורך להגן על רכוש הזולת, אלא הם קבעו את הממון והרכוש כמרכיב מהותי בעיצוב הרוחני של האדם. התעלמות או הדחקה של הממד הזה בנפש הם החמצת היכולת שהקב"ה נתן לאדם, לתקן עולם במלכות שדי.

ז. בין חמדת הממון למידת התפארת

אחד החוגים שבו עבודת ה' באמצעות הרכוש והממון הגיעה לשיאה הוא חסידות בית רוז'ין. הגבול שבין הראלי לבריוני מיטשטש כשבאים לתאר את עושר ההנהגה של אדמו"רי בית רוז'ין, החל מימיו של רבי ישראל, "מייסד השושלת". חסידות רוז'ין החצינה בגלוי את עושרה, וראתה בכך מרכיב משמעותי בבניין דרך ההנהגה שלה. ברוז'ין התנהגו בדרך המלכות, ראו את עצמם כממשיכים של דוד ושלמה מלכי ישראל, וחשבו שיש בכך כדי לרומם את קרן ישראל.²⁰ כצפוי, היו רבים, מתנגדים או חסידים מחוגים אחרים, שראו בכך עילה לנגח את הרוז'ינאים. הגיב על כך רבי יעקב מהוסיאטין, בעל אהלי יעקב:

מעשה בזקני הרוזיני זצ"ל שסופר לו על רבי אחד שקרא תגר על התנהגותו: למה לו תזמורת? למה לו טרקלינים? ולמה לו מרכבה וסוסים וכדומה? ויאמר הרוזיני זצ"ל: ראה זה פלא, הגם בין הצדיקים יש כאלה שאינם מבינים כי יש עבודה בדברים חומריים? עתה מובן לי דבר שהיה קשה לי תמיד בהגדה. כתיב חכם מה הוא אומר 'מה העדות והחוקים וכו'.' ולמה לא כתיב 'צדיק' מה הוא אומר, כי זהו הנגוד ל'רשע' (כלשון חז"ל: 'צדיק ורשע לא קאמר'). יען כי צדיק

20 לפירוט ומקורות רבים עיינ ד' אסף, דרך המלכות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 303-336.

לבד אינו מספיק, כי הלא אנו רואים שיש צדיק השואל גם הוא 'מה העבודה הזאת לכם', הגם ב'לכם' יש עבודה? וצריך שיהיה גם חכם.²¹

ישנו קו משותף המחבר בין חביבותה של הפרוטה בעיני הצדיקים, לבין ההפלגה בהנהגת העושר המלכותי של רז"ן: מי שהשיג את ממונו ביושר, והנהגתו גם בחולין היא הנהגה של קדושה וטהרה, לשם שמים, יכול להחשיב גם את הממון כערך חיובי, ככלי לעבודת השם, ואן הוא צריך להתיירא או להתכייש בממונו.

השאלה אם הרחבה ועשירות נובעות מתאוות הממון או מהכרת הערך המוסף שיש לעבודת ה' בגשמיות יכולה להיבחן על-פי יחס האדם לרכוש הזולת. בעל התאוה והחמדון, עינו צרה ברכוש זולתו, הוא מדקדק בשלו ומזלזל בשל זולתו. ואולם מי שמקפיד על איסורי גזל ואינו חפץ לנגוע במוכן לחברו אף כמלוא הנימה, אינו מקנא ואינו חומד, ואדרבה, הוא חפץ בהצלחתו של הזולת ושל כל ישראל כולם, הוא אדם שחיבת הממון שלו היא חיבה כשרה. אפשר להבחין במקורו של היחס לממון גם על-פי היחס אליו כאשר מדובר בעניינים שבקדושה. מי שממונו חביב עליו כגופו מפני שהוא מבין שלרכוש יש משמעות רוחנית, אזי כאשר הוא בא לעסוק ברוחניות הוא ייחס חשיבות לעניינים שבחומר. הוא ישקיע גם בתפארת ההיבטים החומריים של עולם הרוח והקדושה. בתי כנסיות ובתי מדרשות ייבנו בפאר וברמה גבוהה של אסתטיקה, ויתוחזקו ברמה גבוהה של ניקיון והידור. הדפסת ספרי הקודש תיעשה בפורמט נאה, בנייר משוכח ובכריכה מהודרת וכל כיוצא בזה. גם אירועים של שמחות ולהבדיל, של אבלות, ייעשו בהדר ובפיזור ממון רב, כמוכן במידת האפשר והראוי.

"בנות ישראל נאות הן, אלא שהעניות מנוולתן". הרעיון שעוני קשור עם ניוול נכון לא רק לעניין יופיין של בנות ישראל, אלא יש בו כיעור וניוול לכל עניין של רוח. בדרך כלל לא נמצא במקרא ובחז"ל שבחים לעוני, כפי שנמצא בדתות אחרות. מה שנמצא הוא כבוד לעני, מאמץ לסייע לו ולחלץ אותו מן העניות בכל דרך אפשרית.²²

ה. על רוחניות כחומריות

שיטת בית רז"ן איננה מתמצה ביחס לממון בלבד, אלא היא נוגעת לכל עבודת השם כחומריות. הפאר והיופי, הניקיון והאסתטיקה, נחשבים אצלם לגילוי חיצוני של הגדולה הנפשית ושל מידת הטהרה, כאשר הם נעשים כראוי ובמידה הנאותה. נעניין בדרשה של הרבי מהוסיאטין בעל האהלי יעקב לפרשת קדושים,²³ שבה פירש את משנת בית רז"ן בסוגיה זו. בתחילה מציג האדמו"ר את מחלוקת רש"י והרמב"ן

21 אהלי יעקב, פרשת בא תרח"צ, עמ' קלג.

22 אפשר למצוא מאמרים מעטים בשבח העניות, וצריך לבדוק היטב את מקורו של כל אחד מהם. לדוגמה, אחד המאמרים הבולטים בשבח העניות נמצא באליהו ווטא פרשה ה. מאמר זה חריג ביותר ולכן כשרנים בו יש לקחת בחשבון גם את זמנו ומקומו של חיבור זה, ואכ"מ.

23 אהלי יעקב, פרשת קדושים תרח"צ-ת"ש.

בפירוש מצוות "קדושים תהיו". רש"י מפרש: "פרושים מן העריות ומן העבירה", ואילו הרמב"ן טוען שהפרישות המוזכרת כאן היא להימנע מלהיות "נבל ברשות התורה". ואלה דברי הרמב"ן שביסוד הדין:

הכונה היא לקדש עצמו במותר לו להשמר מהאכילות הגסות ומן הדבור הנמאס והשיחה הבטלה ומן המחשבה הבלתי הגונה. ובכלל הצוואה הזאת גם רחיצת גוף ונקיות הגוף, כמו שאמרו: (ברכות נג) והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש זה שמן ערב (רש"י שם ד"ה 'שמן מעכב') שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר מים אחרונים להעביר את זוהמתן.

מדברי הרמב"ן עובר האדמו"ר לדיון במושג הקדושה והטהרה וליחסו לפן החיצוני של ניקיון הגוף:

התורה מזהירה אותנו שנהיה נקיים וטהורים ופרושים בפנימיות ובחיצוניות. שזהו עניין הקדושה, כדי שנוכה להיות מדור הגון לשכינה — קדושים תהיו כי קדוש אני. רמב"ן אומר שהצווי הוא שנהיה נקיים וטהורים, גם בגוף נקיים וטהורים. כי נקיות וטהרה הן שני מושגים — כמאמר רבי פנחס בן יאיר (בבלי סוף סוטה, עבודה זרה דף כ) "נקיות מביאה לידי טהרה".

טהרת הגוף הוא הטבילה במקוה של ארבעים סאה, או נתינת תשעה קבין (ברכות כב). ונקיות הגוף — הרחיצה והנקוי כמשמעו. גם זו כלולה במצוות קדושים תהיו — לפי פירוש הרמב"ן.

וזהו שמסופר במדרש רבה פרשת בהר (וכי ימוך אחיך) "אמרו לו תלמידיו להלל: רבי, להיכן אתה הולך? אמר להם: לעשות מצוה. אמרו לו: איזו מצוה? אמר להם: לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו: וכי מצוה היא זו? אמר להם: הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידין אותו בבתי טיאטראות ובתי קרקסאות, מי שנתמנה עליהם מורקן ושוטפן וכו' ואני שנבראתי בצלם ודמות שנאמר: "בצלם אלקים עשה את האדם", על אחת כמה וכמה שאני מחויב במריקה ושטיפה.

החידוש שהעלה האדמו"ר מדברי הרמב"ן הוא שהטיפול בניקיון הגוף הוא חלק מתהליך של הטהרות, ולכן יש להחשיב אותו כחלק ממצוות "קדושים תהיו". להשלמת הרעיון מספר האדמו"ר סיפור על חותנו, האדמו"ר הקודם מהוסיאטין, רבי ישראל:

בבוקר אחד מימי חליו בשכבו על ערש דוי וחכה על הרופא, יעצתיו להתפלל בינתים עד הודו. (מנהגו היה להניח טלית ותפלין קודם ברכות). נענה בראשו ואמר — אבל איך אוכל להתפלל ופאותי וזקני עדיין מסובכים? והמצאתי לו כל הדרוש — ואח"כ התפלל.

מובן שמה שדרוש כדי לפתור את בעיית הפאות והזקן שעדיין "מסובכים" הוא מסרק ומברשת ואולי גם מראה. הצדיק אינו יכול להתחיל להתפלל לפני שהסרתק! מדובר כאן בחולה המוטל על ערש דווי, ועם כל זה הוא מקפיד לפני התפילה לא רק על

הנקיות הבסיסית, ההכרחית מצד ההלכה, אלא גם על הופעה חיצונית אסתטית ראויה. כל זה לא נעשה לשם הידור חיצוני כלשהו, שהרי אין איש רואהו, אלא רק לצורך התפילה. שכן נאמר "הכון לקראת אלקיך ישראל", כמי שיוצא לעמוד בפני המלך.

ההבנה כי לפנימיות הנפש חשובה ההופעה החיצונית, היא נחלתם של מי שמייחסים חשיבות למושג הטהרה הפנימית. כי מי שאין לו יחס לטהרת הנפש, גם לא יכול לראות בטיפוח הגוף ערך של טהרה, והוא אינו יכול לפרשו אלא כעניין של יופי חיצוני בלבד.

וזהו שכתב רש"י בפירושו לפרשת ראה: לא תתגודדו בנים אתם לד' אלקיכם לפי שאתם בניו של הקב"ה צריכים אתם להיות נאים. וזהו ההבדל שבין ישראל ואומות העולם. באומות העולם אין כלל נקיות פנימיות, והנקיות החיצוניות היא לשם יופי גרידא, אולם בישראל – כונתי אל ההולכים בדרך התורה – יש שתיהן. ואם היופי החיצוני היא לשם שמים הוא דבר מועיל מאוד, כי הוא משפיע לטובה על הנפש, כמבואר במו"נ ח"ג פמ"ה.

הבעיה של אי-ההבנת המשמעות של היחס ליופי החיצוני איננה רק נחלתם של אלה שאינם הולכים בדרך התורה. גם בתוך עולמה של תורה יש יחס דו-ערכי לעניין זה. ולכן נזקק האדמו"ר לבאר בהמשך דרשתו את מקור העמדה האחרת:

אולם יש חילוק בין נקיות פנימי ויופי פנימי, ובין נקיות חיצונית ויופי חיצוני. מהו נקיות פנימית ויופי פנימי? השלמת השכל והמדות. הנקיות הוא הצד השלילי של העניין, הנקוי מכל חלאה, והיופי הצד החיובי, דביקת השכל והמדות בהשי"ת. העניין הזה אין בו שום חששות, אבל בנקיות ויופי חיצונים – יש חשש פניה. ובגלל החשש הזה יש מחכמי ישראל שהתירשלו בנקיות וביופי החיצונים.

החשש מפני ההתעסקות ביופי החיצוני, נובע מכך שהיא יכולה להיעשות "שלא לשמה", מתוך פנייה. ומתוך חשש זה היו גם מגדולי ישראל שהתרחקו מכך. יש לשים לב שהאדמו"ר משתמש בביטוי "התירשלו" בנקיות וביופי, ביטוי הטעון משמעות שלילית. יש ביקורת בדבריו על אותם גדולי ישראל, הגם שהוא מבין את מניעיהם. הוא אף מציע מקור מן הגמרא לשתי השיטות:

את שתי השיטות אנו מוצאים: (שבת דף נ') אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי אייתי לקמייהו ברדא (תערובת מיני בושם, ערוך) לרחוץ בו בשבת. אמימר ורב אשי משו [=רחצו] ומר זוטרא לא משא [=לא רחץ]. אמרו לו: לא סבר לה מר להא דאמר רב ששת ברדא שרי? [= וכי אין אדוני סובר כדעת רב ששת שאמר ברדא מותר לרחוץ בו בשבת שאינו משרי את השער?] אמר להו רב מרדכי: בר מניה דמר, דאפילו בחול נמי לא סבירא ליה. [= אמר להם רב מרדכי: אין זו דעתו של אדוני, כי גם בחול אין הוא נוהג לרחוץ בכרדא], סבר לה כי הא דתניא [=הוא סובר כמו אותה ברייתא האומרת]: "מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה שעל בשרו בשביל צערו, אם בשביל ליפות אסור" ורש"י: משום לא ילבשו.

ואינהו (אמימר ורב אשי) כמאן סברוה [=והם, אמימר ורב אשי, כמי סברו?], כי הא דתניא [= כמו זו ששנו] "רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשביל קונו, משום שנאמר כל פועל ד' למענהו" [רש"י – לכבוד קונו – דכתיב בצלם אלקים עשה את האדם, ועוד דהרואה בריאות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו].

הרי לפנינו מחלוקת אמוראים ערוכה בגמרא. דעת מר זוטרא שאסור אפילו להסיר גלדי לכלוך ופצע שעל בשרו אם עושה זאת כדי להתייפות ולא מפני שזה מטריד אותו. ואילו אמימר ורב אשי נוהגים לרחוץ בבשמים גם ביום השבת, מכיוון שאצלם רחצה היא טיפוח צלם אלוקים.

ההכרעה היא כשיטתם של אמימר ורב אשי, הכרעה שנתקבלה למעשה כבר אצל גדולי התנאים:

שיטת אמימר ורב אשי היא שיטת הלל כמוזכר לעיל. ור' שמעון בר יוחאי הכריע כשיטת הלל. עי' אבות פ"ו, כן איתא שם: "ר' שמעון בן יהודה משום רשב"י אומר: הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה וזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם, שנאמר וכו'. ור' שמעון בן מנסיא אומר כי כל זה נתקיים ברבי ובבניו. וזאת היתה גם שיטת זקננו מרוזין זצ"ל – לא רק יופי פנימי, כי אם גם יופי חיצוני, כי כל פועל למענהו.

ט. ממונך ושמירתו עליך

כידוע, יסוד מוסד בכבא קמא הוא שחובת התשלומין של הנזיקין נגזרת מחובת האחריות של המזיק, לשמור על רכושו.²⁴ אולם קיים יסוד מחייב שני בכבא קמא, פחות בולט, והוא היסוד של "ממונך", כלומר החיוב אינו נובע מכשל השמירה, מהפשיעה, אלא מעצם הבעלות על הממון.²⁵ דבר זה שנוי במחלוקת גרסאות במשניות הראשונות של המסכת, המגדירות את המכנה המשותף של אבות הנזיקין: "הצד השוה שבהם, שממונך ושמירתך עליך". בחלק מן המקבילות והנוסחאות נמצא רק "שמירתך עליך" ובחלקן, כמו גם בסוגיית הגמרא, נמצא גם "וממונך".²⁶ ה"ממונך" הוא גורם חיוב נפרד מן ה"שמירתך עליך". גם הראשונים נחלקו בשאלה זו. בדין "אדם מועד לעולם" שיטת התוספות מעמידה במוקד חיובי הנזיקין את רשלנות השמירה, ולכן לדעתם חיוב אדם שהיה אנוס להזיק מוגבל למקרים שהיתה בהם מידה מסוימת של פשיעה, ואילו לדעת הרמב"ן, יש להעמיד במוקד את המחויבות של האדם למעשיו, ולתקלות

24 ש' אלבק, פשר דיני הנזיקין בתלמוד, מהדורה שנייה, תל-אביב תש"נ, עמ' 19 ואילך. אלבק קבע את היסוד הזה כעקרון מפתח של כל הלכות נזיקין, וגם אם הפריזי בכלעדיות שייחס לערך זה, עדיין חשיבות היסוד הזה מוכחת יפה בספרו.

25 יסודות אלו נדונו במהלך שיעורינו בכבא קמא. הבאנו כאן רק תמצית מקוצרת של הרעיונות וכן מראי מקומות מרכזיים במסכת.

26 עיין תוספות ד"ה 'וממונך', ג, ע"ב. ובנוסח הרי"ף והרא"ש למשנה.

ולנזקים הנגרמים על-ידי רכושו, וגם אם אין במעשיו כל אשמה או פשיעה הוא יחויב על נזק שנעשה מכוחו.²⁷ ר' שמעון שקופ הראה בסימן הראשון בחידושו לכבא קמא, שסיבת החיוב בנזיקין היא הבעלות הממונית ולא הפשיעה:

דעיקר הסבה המחייבת בנזקי ממון הוא אחר כך שחייב על מעשה שורו ובורו, והפשיעה בשמירה הוא רק תנאי המחייב... שהתורה חייבתו על מעשה שורו ובורו והוא שיהיה בעל המזיק, מתחילה עד שעת ההיזק. ועניין חיוב המזיק אינו תלוי דוקא בקנין ממון רק מי שהוא שליט על המזיק הוא הנקרא בעל המזיק. וסבת השליטה אפשר להיות על ידי אופנים שונים או מחמת שהוא קנינו באמת או שהכניסו תחת רשותו בהשתעבדות שמירה עליו או שגזלו שנעשה שליט עליו בפועל על ידי הכנסה לרשותו. ועניין זה, רצונו לומר שיהיה המזיק תחת שליטה, צריך להיות עד שעה אחרונה של מעשה ההיזק.²⁸

אמנם נראה שאלו "שני דינים" בחיוב נזיקין, שפועלים זה לצד זה, ולעתים יוצרים גם מחלוקת. כפי שהראינו לעיל, הכפילות הזאת באה לידי ביטוי בחילופי הנוסח במשנה ובברייתות, במחלוקת הראשונים בעניין חיוב אדם המזיק באונסין, ואפשר לצרף לכאן גם את מחלוקת האמוראים רב ושמואל, אם "כולם משורו למדנו" או "כולם מבורו למדנו". לדעת שמואל, הגורם המחייב העיקרי בבור הוא עצם הפשיעה שבחפירת הבור, ומהמקור הזה נלמדו עיקרי תולדות האבות בנזיקין. לדעת רב, לעומת זאת, המחייב העיקרי הוא הבעלות הממונית, ולכן "כולם משורו למדנו" – שיש בו בעלות ממונית.²⁹ לשיטה זו, אפילו בבור יש צורך למצוא מרכיב מחייב של בעלות. מכיוון שרב מחייב בבור רק אם יש בו ממשות של בעלות, הוא פוטר מתשלום פיצוי למי שהחליק במים, או נתקל במכשול שהניח אדם, וניזוק מקרקע רשות הרבים ולא מן המים או מן המכשול עצמו.³⁰ רב מחייב בבור "להבלו ולא לחבטו" – שכן ההבל, שבחלל הבור, הוא מעשה ידי אדם ולכן יש לו שייכות לחופר אותו, מה שאין כן החבטה בקרקע, הנעשית בקרקע עולם שאינה בבעלותו של המזיק.³¹ ולפי אותה שיטה, רבי אלעזר אומר שהמפקיר נזקיו חייב מפני שהתורה עשתה את הבור ברשותו של אדם, למרות שאינו שלו. הבעלות הכרחית כדי לחייב, ולא די בעובדה שהוא יצר את הנזק.³²

27 עיין בחידושי הרמב"ן, בבא מציעא פרק ב, ב ומחלוקתו על התוספות שם.

28 חידושי ר' שמעון שקאפ, מסכת בבא קמא, סימן א, עמ' 2.

29 בבא קמא ג, ע"ב ושינויי נוסח.

30 בבא קמא כח, ע"ב, ורש"י ר"ה 'אבל לא אפקרינהו שם'.

31 שם, נ, ע"ב.

32 שם, כט, ע"ב.

י. אחריות לממון

תיארנו את השיטה הלמדנית הגורסת שהבעלות עצמה, ולא הרשלנות והפשיעה, הם המחייבים את האדם בנזקי ממנו. לפי שיטה זו, גם אם האדם שמר כראוי הוא יהיה חייב, כי "הכל היו בכלל נזק שלם",³³ אלא שיש מקרים ומצבים מיוחדים שהתורה פטרתו מהם. לעומת זאת, הפקרת המזיק, גם אם היא כרוכה בפשיעה וברשלנות, עשויה להיות עילה לפטור.³⁴ שיטה זו מוסכרת יפה על-פי הרעיון שהוצג קודם על אודות הזיקה הנפשית שבין האדם לממונו. לפי דברי ר' צדוק הכהן מלובלין הנכסים של האדם, בעלי-החיים וגם הדוממים, קשורים אליו בקשר מהותי, והם מעין הרחבה של עצמותו ואישיותו. זוהי הסיבה מדוע פגיעה בממון היא גם פגיעה בנפש. כעת אנחנו יכולים להבין גם מדוע פעולות הנגרמות על-ידי ממנו ורכושו של האדם נזקפות לחובתו. כלומר, אם שורו של אדם משתולל ונוגח ברשות הרבים, רואים זאת, במידה מסוימת, כמעשה האדם עצמו, ומתוך כך מחייבים אותו באחריות לנזק שנגרם. מכאן ניתן להגיע למסקנה שכל אבות הנזיקין הם למעשה תולדות של אבי-אבות הנזיקין, האדם, שהוא מועד לעולם. נמצא, שהציפייה מאדם הגון ואחראי, איננה רק לשמור היטב על עצמו ועל רכושו, אלא עליו אף לשאת באחריות כוללת לכל מה שנגרם כתוצאה ממעשיו או מחמת רכושו. גם אם לפעמים אי-אפשר לחייבו בבית-דין בתשלומי ממון או בקנס, עדיין קיים החיוב בדיני שמים.³⁵

יא. הדרן עלן מסכת בבא קמא

נתבונן כעת במסכת בבא קמא דרך הפרספקטיבה החדשה שהציעה לנו הסוגיה החותמת אותה. שור של אדם הנוגח שור של חברו, הוא אירוע של התנגשות אישית בין בעלי השוורים. נפש בנפש. הניזק סובל מכך שממונו נפגע, סבל אישי. המזיק מואשם שממונו הזיק, האשמה אישית כאילו הזיק בעצמו. אם ממנו של אדם הזיק, הדבר נובע כנראה ממהו שאינו תקין באישיותו ובהנהגתו. מכאן תפיסת השייכות והזיקה שבין אדם לממונו, ופשר ההתעסקות הפרטנית של מסכת נזיקין בממונו של אדם. זו אינה נובעת רק מן הצורך להסדיר באופן תקין את היחסים החברתיים, במשק ובכלכלה, אלא היא גם מערכת חינוכית-ערכית, המבוססת על ההנחה שהקשר שבין אדם לממונו הוא גם קשר רוחני משמעותי.

תפיסת הממון כשלוחה של האישיות וכדרך לגיטימית ואפילו חשובה לביטוי הרוחניות ולעבודת ה', מעבירה את הלימוד בסדר נזיקין ממישור פורמלי-משפטי למישור ערכי-

33 שם, לז, ע"ב.

34 בבור: מפקיר נכסיו אחרי נפילה: כט, ע"ב. בשור: יג, ע"ב, נגח ואחר כך הפקיר. באש: סוגיית אשו משום חצו או משום ממנו (כא, ע"ב-כג, ע"א), מקבילה במידה מסוימת למחלוקת "כולם משורו למדנו – כולם מבורו למדנו" שהוזכרה לעיל.

35 תוספתא בבא קמא ו, טז-יז ושינויי נוסח. בבא קמא נה, ע"ב-נו, ע"א.

רוחני. תפיסה זו אינה משפיעה רק על אופן הלימוד והפסיקה, אלא על כל אורחות חייו של האדם – על זהירותו והקפדתו בממונו ובממון הזולת, ועל יחסו הכללי לגוף, לחפצים, לנוי ולאסתטיקה, לרכוש הציבור ולאיכות הסביבה.

במשנה החותמת את מסכת נזיקין (סוף בבא בתרא), למדנו שהרוצה להחכים יעסוק בדיני ממונות. רב יהודה לימד בגמרא שמי שרוצה להיות חסיד יקיים מילי דנזיקין.³⁶ יש דרכים שונות לרכוש חוכמה ויש דרכים שונות להשתלם בחסידות. אולם נראה שרק על-ידי העמקה בעיון במסכת נזיקין ובקיום הלכותיה אפשר לרכוש את שתי המעלות יחד: חוכמה וחסידות, מוח ולב.

