

נזקי אש בהלכה ובאגדה

הרב תמיר גרנות

- א. פתיחה
- ב. ליבוי או ניבוי
- ג. מבנה הסוגיה
- ד. מדרש ההלכה על אש
- ה. מדרש האגדה על אש
- ו. איחוד ההלכה והאגדה בסוגיה
- ז. האש – גלוי שכינה
- ח. שתי מחלוקות תנאים בנזקי אש
- ט. רשימו – מבט נוסף לעומק
- י. ההלכה והאגדה – הערה הגותית

א. פתיחה

הסוגיה שבאמצעותה לומדים בדרך כלל את דיני נזקי אש היא הסוגיה בבבא קמא דף כב-כג, שמציגה את מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם מחייבים על אש משום חיציו (דהיינו נזקי אדם) כשיטת רבי יוחנן, או משום ממונו במסגרת נזקי ממון – כשיטת ריש לקיש.

אלא שסוגיה זו, המופיעה במרכז הפרק השני, היא סוגיה אגבית מנקודת ראות של המשנה, שכן משניות הפרק השני, ובפרט המשנה שבעקבותיה מופיעה סוגיה זו, עוסקות בדיני שן ורגל ובהבחנות שונות בין נזקים רגילים לנזקים משונים, וכלל אינן דנות בנזקי אש. הזימון של הסוגיה הוא אגב ההלכה המופיעה במשנה בה נאמר:

הכלב שנטל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש – על חררה משלם נזק שלם ועל הגדיש משלם חצי נזק

(כא ע"ב)

התשלום על הגדיש מסווג, לכאורה, תחת נזקי אש, שהרי הכלב הבעיר את הגדיש – ומכאן צומח הדיון על ההגדרות של חיוב אש. אולם, המשנה עצמה מתחילה לעסוק בצורה מסודרת בנזקי אש רק בשלהי הפרק הששי החותם את

החלק הראשון של המסכת, שהנושא המובהק שלו הוא נזקי ממון. הנושא הראשון במסגרת הדיון על נזקי אש הוא אופנים שונים של שותפות בהבערתה, וחלוקת האחריות בין השותפים השונים:

השולח את הבערה ביד חרש שוטה וקטן - פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים; שלח ביד פקח - הפקח חייב. אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים, המביא את העצים חייב; אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור, המביא את האור חייב. בא אחר וליבה, המלבה חייב; ליבתה הרוח, כולן פטורין.

(משנה בבא קמא ו ד)

נראה שהבחירה בשאלת הטלת האחריות על הבערה כנושא פתיחה של דיני האש במשנה נובעת מהמורכבות המאפיינת את הבערת האש, אשר אפריורית משתפת תמיד שלושה גורמים במעשה הבערה: המדליק את האש ("אחד הביא את האור"), המביא את חומרי הבערה ("אחד הביא את העצים") והמלבה (אדם או רוח).

כפי שנראה בהמשך, מורכבות זו מעלה שאלות משפטיות וערכיות כבדות משקל אשר תופשות חלק משמעותי מהדיון התלמודי על נזקי אש. בהמשך עוסקת המשנה בהיקף האחריות והחשוב על נזקי אש, הן מבחינת האובייקטים הנשרפים הן מבחינת המקום:

השולח את הבערה ואכלה עצים או אבנים או עפר - חייב, שנאמר (שמות כ"ב) כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה או השדה שלם ישלם המבעיר את הבערה. עברה גדר שהוא גבוה ארבע אמות או דרך הרבים או נהר - פטור. המדליק בתוך שלו, עד כמה תעבור הדליקה? רבי אלעזר בן עזריה אומר: רואין אותו כאילו הוא באמצע בית כור. רבי אליעזר אומר: ששה עשר אמות כדרך רשות הרבים. רבי עקיבא אומר: חמשים אמה. רבי שמעון אומר: (שמות כ"ב) שלם ישלם המבעיר את הבערה - הכל לפי הדליקה.

(שם)

המשנה הבאה דנה בדין "טמון", אובייקט כלשהו שלא יכול היה המזיק לצפות שיישרף והיה מונח במרחב השרפה, בלי לקרוא לדין בשמו. כלומר היא ממשיכה לפתח היבט נוסף של שאלת היקף החיוב של אש, שהוא אופייני

במיוחד לנזקי אש, שהרי פעמים רבות אין המבועיר יכול לשער את היקף הנזק ואת תוצאותיו, בשונה מנזקים השייכים לאבות הנזיקין האחרים. הממדים ואף התוצאות של נזקי בור, שור ואדם הם משוערים וצפויים, שהרי הם תמיד יהיו פרופורציונליים לגוף המזיק, אם בור אם שור וכיוצא בהם. לעומתם, אש מתלבה ובווערת בהיקף שלא ניתן לצפות, וממילא גם אובייקטים שאין המזיק יכול לשער, עלולים להישרף. אפיון זה של אש גורם לקשיים תיאורטיים באשר לחיובו של המבועיר, שכן קשה להטיל עליו אחריות. זהו שורש המחלוקות הנפתחות בשאלה "כמה תעבור הדליקה" במשנה הקודמת, וזה שורש מחלוקות התנאים לגבי טמון:

המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו – רבי יהודה אומר: ישלם מה שבתוכו, וחכמים אומרים: אינו משלם אלא גדיש של חטין או של שעורים. היה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו – חייב; עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו – פטור. ומודים חכמים לרבי יהודה במדליק את הבירה שהוא משלם כל מה שבתוכו, שכן דרך בני אדם להניח בבתים.

(שם משנה ה.)

ולבסוף, במשנה האחרונה בקובץ הקצר העוסק בדיני אש, והאחרונה בחלק הראשון כולו, עוסקת המשנה בבעיות מיוחדות המשלבות שאלות שבאות מתחום נזקי אש עם שאלות רוחביות המופיעות גם באבות הנזיקין האחרים: גן שיצא מתחת הפטיש והזיק – חייב. גמל שהיה טעון פשתן ועבר ברשות הרבים, ונכנס פשתנו לתוך החנות ודלקו בנרו של חנווני והדליק את הבירה – בעל הגמל חייב; הניח חנווני נרו מבחוץ – החנווני חייב. רבי יהודה אומר: בנר חנוכה פטור.

(שם משנה ו.)

שני מרכיבים עיקריים מייחדים את הדיון במשנה זו: השפעת שאלת הרשות, רשות הרבים או רשות היחיד, על החיוב או הפטור בנזקי אש. שאלה זו היא כמובן מרכזית גם בנזקי בור, שן ורגל וקרן, וכאן היא עולה בהקשר של אש.

השפעת שאלת הלגיטימיות של הדלקת האש על החיוב: המדליק נר ברשות הרבים בהיתר ואף מכוח חיוב של חכמים – האם רקע זה של המעשה פטור

אותו מחיוב על נזק אם לאו. שאלה זו היא השאלה בה נחתם הדיון בנזקי אש ובנזקי ממון בכלל, וכפי שהראינו במקום אחר, היא שאלה שגירסאות דומות שלה מופיעות גם באבות הנזיקין האחרים.¹

במאמר זה ברצוננו לדון בשאלות היסוד של חיוב אש כפי שהן עולות במשניות אלה ובסוגיות התלמוד שבעקבותיהן. כפי שננסה להראות, דומה שהדיון העיקרי על אש, הן ההלכתי-משפטי והן הערכי-רעיוני, מופיע בסוגיות הגמרא שעל משניות אלה בפרק השישי, וננסה לתת לו את המקום המכובד שלו הוא ראוי.

סוגיית התלמוד המרכזית על נזקי אש היא סוגיה בעלת מבנה מיוחד המשלבת בתוכה הלכה ואגדה. כפי שהראינו בסוגיה מקבילה העוסקת בנזקי בור, לשילוב בין חומרים הלכתיים לחומרים אגדתיים במהלכה של סוגיה אחת יש משמעות רבה להבנת שני המישורים, הן ההלכתי והן האגדי.² בסוגיה זו של אש, שאלת מעמדה של האגדה ויחסיה עם ההלכה נדונה באופן ישיר, כפי שנראה בהמשך.

ננסה לטעון כי שאלות ערכיות ואף מטאפיזיות סובבות את הדיונים ההלכתיים על נזקי אש, ופעמים שהן עוברות מהרקע של הסוגיה לחזית הדיון.

ב. ליבוי או ניבוי

בסיפא של המשנה שהבאנו למעלה נאמר:

בא אחר וליבה - המלבה חייב, ליבתה הרוח - כולן פטורין.

(נט ע"ב)

בגמרא דנו בנוסח המדויק של המשנה:

¹ ראה במאמר: "בא הרא"ש והעמידן על אחת" בקובץ זה, ולמשל: לעיל ו ע"א, לעיל כז ע"א.

² ראה המאמר: "בור בהלכה ובאגדה" בקובץ זה.

אמר ר"נ בר יצחק: מאן דתני ליבה לא משתבש, ומאן דתני ניבה לא משתבש. מאן דתני ליבה לא משתבש, דכתיב: בלבת אש; ומאן דתני ניבה לא משתבש, דכתיב: בורא ניב שפתים.

(ס ע"א)

הדיון בגמרא הוא נראה כדיון לשוני טהור. אין ספק שהבעיה שבה עוסקת המשנה היא השותפות של גורם אחר מהמבעיר, אדם או רוח, בליבוי האש, כלומר בהלהבתה על ידי אויר שמגדיל אותה ונושא אותה ממקום למקום. לפי דברי המשנה, הגורם האחרון, זה שבאחריותו הלהבת האש והסעתה, הוא החייב, אף שלא הוא עושה את מעשה ההבערה, וזאת כנראה מפני שהוא נושא באחריות לנזק, ועל כן מבחינה משפטית יש לראותו כ"מבעיר את הבערה". אך רב נחמן בר יצחק התלבט בבעיה פרוזאית של נוסח ולשון, האם פעולת הלהבת האש קרויה בלשון המשנה ליבוי או ניבוי, והוא טוען שניתן להגן על שני הנוסחים. ברור שעבור דוברי העברית היום ה"ניבוי" נראה מוזר ואינו קשור למעשה הבערת האש והלהבתה, ואנו תמהים מדוע התלבט רב נחמן. הפסוק שאותו הוא מביא, "בורא ניב שפתיים", כלל איננו עוסק באש, והוא בודאי איננו הסיבה שגרמה לו להתלבט. ייתכן והספק בגירסה נובע ממסורות קדומות שבעל פה באשר לנוסח, שאינן לפנינו. ראייה לכך מהתוספתא: "ניבה וניבתו הרוח – אם יש בשלו כדי לנבות הרי זה חייב, ואם לאו הרי זה פטור" (תוספתא בבא קמא (ליברמן) ו כב). הנוסח בתוספתא לפנינו אוחד במילה "ניבה", וכאמור ייתכן שהיו מסורות תנאיות של המשנה שגרסו כך.

אבל ייתכן ששתי הגירסאות "ליבוי" או "ניבוי" נושאות על גבן מטען משמעותי יותר לגבי הבנת תופעת האש, שאפשר שהוא חשוב כפתיח לדיון בהיבטים השונים של נזקי אש. שני פסוקים הביא רב נחמן. הראשון "בלבת אש" ממעמד הסנה מתאר תמונה של אש דולקת, והלשון שם הוראתה קרובה למשמעות המשנה שלפנינו: וירא אליו ה' – באש מתלהבת או בלהבת אש, במשמעות של אש שהולכת ומתגברת ודולקת. הפסוק השני, שמקורו בנבואת ישעיה, איננו עוסק באש, אלא בכך שבורא עולם הוא גם בורא הדיבור

האנושי. ניב השפתיים הוא תנובת השפתיים, מה שהן מניבות, פרותיהם – הדיבור. כיצד ניתן להוכיח מכאן משהו לגבי האש? ייתכן שרב נחמן בר יצחק הבין זאת מתוך טבעו של תהליך הדיבור. הדיבור ראשיתו בהוצאת הבל של האדם דרך הגרון ומוצאות הפה, הלשון והשפתיים, ואזי הוא הופך לדיבור. מבחינה זו, ליבוי האש - שהוא תהליך של הפחת הבל באש, דומה באופן מפתיע לדיבור: שניהם תוצאה של הפחת אוויר.

אולם, שימת לב לשני המקורות שהביא רב נחמן תלמדנו שהדמיון מבליט דווקא את ההבדל. השורש "ליבוי" מקורו במעמד ההתגלות היסודי של ה' למשה, ובהוראתו המדויקת הוא מתאר את האופן שבו ה' מתגלה אל משה: "בלבת אש" – ומזהה את האש באופן ברור עם הא-לוהי ועם ההתגלות הא-לוהית. שורש "ניבוי" מקורו בתיאור של הפעילות האנושית המרכזית, הדיבור, ופירושו כמתאר הפחת אוויר באש, מבליט את שליטת האדם המדבר העומד מאחורי האש, בהלהבת האש.

שתי הגירסאות חושפות, אם כן, שני מבטים יסודיים על האש: האם אש שייכת לאלוהי, להתגלות, או לאנושי ביותר – לדיבור. האם אש היא נעלם – לבת אש, או דבר ידוע ונשלט – ניב שפתיים.

ג. מבנה הסוגיה

סוגיית הגמרא מורכבת מחמישה חלקים:

- א. מדרש הלכה ובו צריכותא על הפסוק שהוא המקור לדיני אש: "כי תצא אש ומצאה קוצים..." (ס ע"א: "אמר רבא... קמ"ל").
- ב. מדרשי אגדה שבמרכזן שאלה מרכזית בתורת הגמול – העונש לצדיקים הבא בעוון הרשעים ("אר"ש בר נחמני... נאסף צדיק").
- ג. רשימת עצות והנחיות כיצד להינצל ממזיקים שונים וממות ("אמר רב יהודה אמר רב... דלתי בהו נקבה").
- ד. סיפור על רבי יצחק נפחא ושני תלמידיו רב אמי ורב אסי, הדן ביחסים בין הלכה ואגדה, ובמרכזו דרשה כפולה של הפסוק שנדרש

כבר בחלק השני: "כי תצא אש... שלם ישלם המבעיר את הבערה" – בהלכה ובאגדה (ע"ב: "יטיב רב אמי... חיציו").

ה. מדרש אגדה על הפסוק "ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים" אשר מפרש כי דוד פנה לעבדיו בשאלה הלכתית, ובתחילתו ובסופו דיון קצר בפטור טמון באש ("ויתאוה דוד... משמא דגמרא").

נדגיש תחילה כמה היבטים בולטים במבנה הסוגיה:

מבנה כללי – לסוגיה מבנה כיאסטי בולט: בראשיתה דרשה על פטור טמון מהמילים "או הקמה" ומחלוקת רבי יהודה וחכמים על כך, ובסופה השאלה של דוד על פטור טמון.³ בהתחלה הדרשה של הפסוק "כי תצא אש" המתגלגלת גם לסוגיית האגדה בחלק השני, ושוב בחלק הרביעי נדרש אותו פסוק בסגנון אחר, אבל גם הפעם הדרשה היא בשני רבדים: הלכה ואגדה. החלק האמצעי הינו מעין הפוגה בסוגיה כיוון שהוא איננו עוסק באש באופן ישיר, וגם לא בבעיות ההלכתיות או התיאולוגיות החמורות שבחלקים האחרים, אלא בעצות טובות.

באשר לקשרים בין חלקי הסוגיה, נשים לב למעבר בין חלק לחלק. הקשר בין החלק הראשון לחלק השני מתקיים באמצעות דרשת הפסוק "כי תצא אש", בחלק הראשון בהלכה ובחלק השני באגדה. הדרשה האגדית מדמה את הקוצים לרשעים ואת הגדיש לצדיקים, ומשם פתוחה הדרך לעיסוק בשאלת הגמול של הצדיקים הנספים בעוון הרשעים. החלק השלישי ממשיך את השני בכך שהוא מתעסק במצבים של מגפה או גזרה כללית אחרת, אלא שנקודת המבט שלו איננה תיאולוגית אלא פרגמטית – כיצד ניתן להינצל מאסון כללי כזה בדמות מלחמה או מגפה. החלק הרביעי חוזר כאמור לדון בפסוק "כי תצא אש" ודורש אותו מחדש, ובכך הוא יוצר זיקה ברורה עם החלקים הראשון והשני, שכמותם גם כאן דרשת הפסוק היא בשני מישורים: אגדה והלכה. החלק החמישי נראה כעוסק בבעיה שהיא צדדית לסוגיה, אך הוא

³ בחלק האחרון לא נעסוק במאמר זה.

נפתח בשאלה הלכתית מעשית על דין טמון באש וגם מסיים בטמון, כך שנראה שהקשר לחלקים הקודמים מצוי בהעלאת נושא זה.

ד. מדרש ההלכה על אש

התורה הקדישה לנזקי אש פסוק בודד. הסוגיה לשה את הפסוק הזה וממזה את הטמון בו מכיוונים שונים. תחילה נדון בדברי רבא בעקבות המשנה על החלק הראשון של הפסוק. המשנה כבר לימדה שהשולח את הבערה, בין אם הבעירה עצים, אבנים או עפר – חייב, ולמדה זאת מן הפסוק, כנראה מריבוי הנמענים לנזק המצויים בו. נקודה זו עומדת במרכז דיונו של רבא, וממנה נלמדות רוב ההלכות. בפרשיות הנזיקין האחרות הכתובת של הנזק היא אחת או לכל היותר שתיים. בבור "שור או חמור", בקרן "שור רעהו", בשן ורגל "שדה אחר", ואילו כאן באש נזכרות ארבע כתובות אפשריות לנזק: קוצים, גדיש, קמה ושדה. הסוגיה איננה מרפה מן הפסוק עד שיימצא טעם באזכור כל אחת מהכתובות. אלא שיש לשים לב לעוד עובדה לשונית משמעותית בפסוק. לא רק ריבוי כתובות לנזק יש בו, אלא גם שני פעלים שמתארים את הנזק, וגם זה שונה מהפרשות האחרות. בבור נאמר "ונפל", בשור "כי יגח" ובשן ורגל "ובער", ואילו כאן באש נאמר "ומצאה קוצים" ואז "ונאכל", ויש להבין מה תפקידם של שני הפעלים.

נתבונן בדרשתו של רבא:

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא קוצים גדיש קמה ושדה? צריכי, דאי כתב רחמנא קוצים, ה"א קוצים הוא דחייב רחמנא, משום דשכיח אש גבייהו ושכיח דפשע, אבל גדיש דלא שכיח אש גבייהו ולא שכיח דפשע - אימא לא; ואי כתב רחמנא גדיש, הוה אמינא גדיש חייב רחמנא, משום דהפסד מרובה הוא, אבל קוצים דהפסד מועט - אימא לא; קמה למה לי? מה קמה בגלוי, אף כל בגלוי. ולרבי יהודה דמחייב אנזקי טמון באש, קמה למה לי? לרבות כל בעלי קומה.

(ס"ע"א)

רבא שם ליבו לפער שיש בין הקוצים ובין כל שאר הנמענים לבערת האש. ערכם של הקוצים נמוך, הם אינם ממש חפץ שניזוק, וספק אם בכלל יש

לראותם כנמען של נזק, בשונה מהגדיש, הקמה או השדה שהם הנפגעים העיקריים מהשריפה. רבא מבין שכנראה הקוצים בפסוק הם הסיבה לנזק, הם חומר הבערה, ואינם גוף הנזק, ואילו האחרים – הם הניזקים ואינם סיבת הנזק הטבעית. הבחנה זו אופיינית לאש ולא לנזקים אחרים. פעמים הרבה, אולי בדרך כלל, האש איננה פוגעת תחילה בדבר הניזק אלא תופשת חומר בערה אקראי, ומשם מתפשטת ומזיקה. זו כנראה הסיבה לשימוש בשני פעלים: "ומצאה קוצים" – תיאור תהליך הבערה, "ונאכל הגדיש" – תיאור תוצאת הבערה, תכליתה – מה שהאש אכלה לבסוף. עוד נראה בהמשך שלפער הייחודי שבין סיבת הנזק לתוצאתו, או בלשון אחרת: בין התהליך ובין התוצאה, יש משמעות רבה, גם במישור היחסים שבין ההלכה לאגדה.

את רשימת הפריטים: גדיש, קמה ושדה, דורשת הגמרא כל אחד לפי עניינו. המילה "קמה" נדרשת, לשיטת חכמים החולקים על רבי יהודה, ללמד שרק על מה שגלוי לעין מתחייב הניזק, ולא על הטמון. זה פטור תמוה מאוד. רש"י ורבים אחרים פירשו את הפטור של טמון כסוג של אונס, כלומר המזיק לא ידע שיש בתוך הגדיש אוצר או טרקטור. רש"י מבין שזו שאלת הגמרא על שיטת רבי יוחנן הסובר שאש מוגדרת כנזקי אדם, "אשו משום חיציו". הגמרא שואלת על רבי יוחנן: אם הבערת אש נחשבת כנזקי אדם, כיצד חכמים פוטרים בטמון? ומסביר רש"י: "אילו אדם זורק חץ והזיק בטמון לא מיחייב בנזק, הא קיימא לן בהאי פירקין: פצע תחת פצע, לחייב את השוגג כמזיד ואונס כרצון" (כג ע"א). כלומר אם אש היא נזקי ממון, אזי מובן שיש לפטור על נזקי דבר הטמון, שכן ממון המזיק פטור באונס; אך אם מחייבים על אש כנזקי אדם – הרי אדם מועד לעולם, ובאונס גם כן חייב. כדי להניח שטמון נחשב כאונס, מפני שלא העלה המזיק על דעתו שבגדיש יש כלים או דבר אחר, עלינו להניח שלוש הנחות:

א. מבחינה עקרונית – נזק שאיננו צפוי או שקשה לצפותו מוגדר כאונס, ולא רק נזק שכפוי על האדם מוגדר כך. כלומר אי ידיעת המציאות נחשבת כאונס.

ב. באמת המזיק לא ידע.

ג. איננו מצפים ממנו לדעת או לקחת בחשבון את האפשרות. הרי פטור טמון חל גם על דברים שצפויים להיות בתוך הגדיש, אלא שאינם גלויים, ולכן סביר שהמזיק יכול לשער שיש בגדיש דברים נוספים מלבד הגדיש - ובכל זאת הוא פטור, ולפי רש"י כנראה מפני שלא ידע זאת בידיעה ישירה.

בהמשך לומדת הגמרא מהמילים "או השדה" שיש לחייב גם על נזקים לאדמה או לאבנים: "ליחכה נירו וסכסכה אבניו", ללמדך שאין להבחין בין התוצאות השונות של נזקי אש – אלא חייב בכלם, למעט הטמון.

ה. מדרש האגדה על אש

בשלב זה הסוגיה עוברת לדברי אגדה:

אר"ש בר נחמני א"ר יונתן: אין פורענות באה לעולם אלא בזמן שהרשעים בעולם, ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר: כי תצא אש ומצאה קוצים, אימתי אש יוצאה? בזמן שקוצים מצוין לה; ואינה מתחלת אלא מן הצדיקים תחלה, שנאמר: ונאכל גדיש ואכל גדיש לא נאמר אלא ונאכל גדיש, שנאכל גדיש כבר. תאני רב יוסף, מאי דכתיב: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר? כיון שניתן רשות למשחית אינו מבחין בין צדיקים לרשעים; ולא עוד, אלא שמתחיל מן הצדיקים תחלה, שנאמר: והכרתי ממך צדיק ורשע. בכי רב יוסף, כולי האי נמי לאין דומין! א"ל אביי: טיבותא הוא לגבייהו, דכתיב: כי מפני הרעה נאסף הצדיק.

הקפיצה לאגדה זו דווקא, מסתברת מתוך הניצול שמנצל רבי יונתן את אותו הפסוק שמשמש מקור ללימוד דין האש – למדרש האגדה. רבי יונתן לומד מהפסוק שני עקרונות: האחד, שאין פורענות באה לעולם אלא בזמן שיש רשעים, ומסתבר שכוונתו בגלל הרשעים ובשבילם; והשני, שכאשר הפורענות כבר באה לעולם, היא מתחילה דווקא בצדיקים ואחר כך פוגעת ברשעים. שני העקרונות נראים ממבט ראשון כסותרים, שהרי אם הרשעים הם הסיבה לפורענות, ראוי היה שייפגעו הם תחילה ורק אחר כך הרשעים, אלא שרבי

יונתן מבחין בין הסיבה הגורמת לבין תהליך עצמו. אף שהפורענות מכלה את הצדיקים תחילה, אין זה משום שהם אשמים אלא מסיבה אחרת, והסיבה לפורענות היא הרשעים. ההסבר לכך נמצא רק בדברי אביי האומר שטובה היא לצדיק שהוא נאסף תחילה, כנראה כדי שלא יראה בעיניו את הפורענות הבאה על הציבור. אבל אפשר שצירוף דבריו של אביי הוא מאוחר, ולא כך הייתה כוונתם של רבי יונתן ורב יוסף המצטרף אליו, באומרם: "ולא עוד אלא שמתחיל מן הצדיקים תחילה שנאמר: והכרתי ממך צדיק ורשע". ייתכן שהם התכוונו להדגיש דווקא את הפער המזעזע בין הסיבה האידאלית של הפורענות ובין הופעתה במציאות שיש בה מן האקראיות והאכזריות. המשחית, אומר רב יוסף, פשוט איננו מבחין בין צדיקים לרשעים, והיעדר ההבחנה יוצר אבסורדים ואי צדק.

רבי יונתן בונה את טענתו, כאמור, על הפסוק האמור באש. ההבחנה האמורה למעלה במדרש ההלכה בין הקוצים – סיבת הדליקה, ובין הגדיש ודומיו – תוצאת הרפה, מקבלת משמעות בתורת הגמול כהבחנה בין הסיבה לפורענות – הרשעים וחטאיהם, ובין הופעתה בפועל – או אז היא פוגעת בצדיקים. מהצורה הלשונית המיוחדת "ונאכל", שהוא עבר מושלם, ולא "ואכלה גדיש", לומד רבי יונתן שהצדיק "נאכל" זה מכבר, כלומר נאסף לפעמים לפני הרשע. מעבר לפרשנות המילים בפסוק, דרשת רבי יונתן מבליטה את אופיה הפראי והבלתי נשלט של האש. אדם מדליק אש קטנה, היא אוחת קוצים ומשם קצרה הדרך להשתוללות פראית המזיקה כל מיני מקומות וחומרים שהאש לא כוונה כלפיהם. מנקודת ראות של האדם, כך היא גם הפורענות הניתכת על ראש האדם או העם – שטף של צרות שראשיתו יש לו אולי הסבר, אך אחריתו מתפרצת וטוטאלית ונראית חסרת הבחנה.

אמנם, אף שהזיקה בין מדרש ההלכה למדרש אגדה כאן ברורה, ושניהם בנויים על ההבחנה בין הקוצים ובין הגדיש הקמה או השדה, עלינו לשאול: מה ראה רבי יונתן לדרוש את הפסוק האמור בפרשת הנזיקין בתורה על תורת הגמול? כיצד צומחת אסוציאציה דרשנית כזו, שמתחילה בפסוק "תמים" העוסק בנזקי אש, והופכת לטענה מחשבתית עמוקה?

דומה שהתשובה לכך רמוזה בדברי רב יוסף, אשר תומך את דבריו כי "המשחית איננו מבחין בין צדיקים לרשעים" בפסוקו של יחזקאל: "והכרתי ממך צדיק ורשע". מי שמכיר את מקור הפסוק יבין מיד את הסיבה לקריאה הדרשנית של נזקי אש כפורענות אלוקית.

בתחילת אותו הפרק (יחזקאל כא) אומר הקב"ה ליחזקאל:

בְּן אָדָם שִׁים פְּגִיד דָּרְךָ תִּימְנָה וְהִטָּף אֶל דְּרוֹם וְהִנָּבֵא אֶל יַעַר הַשָּׂדֶה נֶגֶב:
וְאָמַרְתָּ לְיַעַר הַנֶּגֶב שְׁמַע דְּבַר יְקֹנֶק כֹּה אָמַר אֱ-דְנִי יְקֹנֶק הַנְּנִי מִצִּית בְּךָ אֵשׁ
וְאָקְלָה בְּךָ כָּל עֵץ לֹחַ וְכָל עֵץ יָבֵשׁ לֹא תִכְבֶּה לְהִבֵּת שְׁלֵהֲבֵת וְנִצְרְבוּ בָּהּ כָּל
פְּנִים מִנֶּגֶב צְפוֹנָה: וְרָאוּ כָּל בָּשָׂר כִּי אֲנִי יְקֹנֶק בְּעֶרְתִּיָּהּ לֹא תִכְבֶּה: וְאָמַר
אָהָה אֱ-דְנִי יְקֹנֶק הֵמָּה אֲמָרִים לִי הֲלֹא מִמָּשָׁל מְשָׁלִים הוּא:

יחזקאל מצטווה להתנבא על שריפת יער הנגב, לדבר אליו ולומר לו: ה' יצית כך אש והיא תאכל כך גם את העצים הלחים (הנזכרים ראשונים!) וגם את העצים היבשים. ברור שדרך העצים היבשים להישרף, ואילו העצים הלחים שביער לא היו נשרפים כשלעצמם, אלא שעוצמת האש הכללית מכלה גם אותם.

הנביא מתלונן כלפי ה' ומביא את דברי העם – הלא ממשל משלים הוא, כלומר איננו מבינים את כוונת דבריו. ומיד בא הביאור מפי ה':

בְּן אָדָם שִׁים פְּגִיד אֶל יְרוּשָׁלַם וְהִטָּף אֶל מִקְדָּשִׁים וְהִנָּבֵא אֶל אֲדַמַת
יִשְׂרָאֵל: וְאָמַרְתָּ לְאֲדַמַת יִשְׂרָאֵל כֹּה אָמַר יְקֹנֶק הַנְּנִי אֱלֹהֶיךָ וְהוֹצֵאתִי חֲרָבִי
מִתְעָרָה וְהִכְרַתִּי מִמֶּךָ צְדִיק וְרָשָׁע:

היער הוא ירושלים ואדמת ישראל, העצים הלחים הם הצדיקים והיבשים הם הרשעים. משמעות המשל ברורה: היער כולו עתיד להישרף, וגם מי שאיננו ראוי מצד עצמו להישרף, העץ הלח במשל, והצדיק בנמשל, יישרף בכלל שריפת היער הגדולה אשר חומר הבערה הטבעי שלה הוא עצים יבשים, אבל למעשה איננה מבחינה בין יבש ללח, בין צדיק לרשע.

נבואת יחזקאל היא אפוא החוליה החסרה להבנת מדרש האגדה. הקב"ה בעצמו ממשיך שרפה לפורענות, וממשיל את דרכי הופעת האש לכליוי הצדיקים והרשעים, ועל כן הפסוק המתאר את האש המוצאת קוצים ואחר כך

אוכלת את הגדיש מתאים להידרש לעניין הגמול. עדיין עלינו להבין מדוע הנבואה עצמה נוקטת בדימוי של האש כדי לתאר את דרכי הענישה של הקב"ה; האם זה דימוי מקרי, או שהקשר בין האש ובין הנהגת ה' את עולמו הוא כללי ועקרוני יותר? בהמשך דברינו נחזור לשאלה זו. בשלב זה נוטשת הסוגיה את הצייר המרכזי של התפתחותה, ועוברת לרשימת מאמרי חז"ל נראים הנראים בעיקרם כעצות והנחיות שונות, שתפקידן להתמודד עם מצבי נזק ופורענות אפשריים. לדוגמה:

לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב, שנאמר: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. תנו רבנן: דבר בעיר - כנס רגליך, שנאמר: ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר.

...תנו רבנן: דבר בעיר - אל יהלך אדם באמצע הדרך, מפני שמלאך המות מהלך באמצע הדרכים, דכיון דיהיבא ליה רשותא מסגי להדיא; שלום בעיר - אל יהלך בצדי דרכים, דכיון דלית ליה רשותא, מחבי חבויי ומסגי. תנו רבנן: דבר בעיר - אל יכנס אדם יחיד לבית הכנסת, שמלאך המות מפקיד שם כליו.

נראה שהגמרא עוברת למתן עצות מסוג זה, כתגובה לדיון הקודם אודות אופייה של הפורענות. מתוך הבנה והשלמה עם דימוי האש כמתאר נאמנה את חוסר ההבחנה של הפורענות, מציעה הגמרא פרקטיקות של התמודדות עם מצבים כאלה, כגון נזקי הלילה או הדבר, שאינן קשורות בעקרונות רוחניים של תשובה, צדק או גמול, אלא בכללים מעשיים שחלקם ידועים מתוך הניסיון האנושי ואחרים נלמדים מן הפסוקים. אין בחלק זה של הסוגיה הדרכה רוחנית כיצד להימלט מן הדין, אלא הנחיה מעשית כדי לא להיתקל במלאך המוות. אם באמת יש בפורענות מרכיב פראי וחוסר הבחנה, והיא איננה רק מופע מדויק וכיורורגי של צדק אלוקי, עלינו להתמודד איתה בדרכים מעשיות מתוך מודעות לאופיה.

ו. איחוד האגדה וההלכה בסוגיה

לאחר הסטייה לעיסוק בדרכי התמודדות מעשיות עם הפורענות, חוזרת הסוגיה לצייר העיקרי שלה, כשהיא מספרת סיפור מפתיע על שני אמוראים,

רבי אמי ורבי אסי, היושבים לפני רבם רבי יצחק נפחא :

יטיב רב אמי ורב אסי קמיה דרבי יצחק נפחא, מר א"ל: לימא מר שמעתתא, ומר א"ל: לימא מר אגדתא, פתח למימר אגדתא ולא שביק מר, פתח למימר שמעתתא ולא שביק מר.

אמר להם: אמשול לכם משל, למה הדבר דומה? לאדם שיש לו שתי נשים, אחת ילדה ואחת זקינה, ילדה מלקטת לו לבנות, זקינה מלקטת לו שחורות, נמצא קרח מכאן ומכאן! אמר להן: אי הכי, אימא לכו מלתא דשויה לתרווייכו: כי תצא אש ומצאה קוצים - תצא מעצמה, שלם ישלם המבעיר את הבערה - אמר הקדוש ברוך הוא: עלי לשלם את הבערה שהבערתי, אני הצייתי אש בציון, שנאמר: ויצת אש בציון ותאכל יסודותיה, ואני עתיד לבנותה באש, שנאמר: ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה; שמעתתא, פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו, לומר לך: אשו משום חציו.

לסיפור ארבעה חלקים. בפתיחה פונים התלמידים אל רבם, ובפי כל אחד מהם בקשה שונה: האחד מבקש שהרב יעסוק בשמועה הלכתית, והשני מבקש שהרב ילמד אגדה. בחלק השני מנסה הרב להיענות לבקשה של כל אחד מן התלמידים, אך התלמיד השני מונע ממנו להמשיך. חובב האגדה איננו רוצה לשמוע הלכה, וחובב ההלכה איננו רוצה לשמוע אגדה. בחלק השלישי מציג הרב משל, שמתאר את הבעיה שלפניו בצורה ציורית, בהבלטת הדימוי: "קרח מכאן ומכאן", ורצונו לומר: כאשר מצטרפות שתי תנועות של שלילה - התוצאה היא קרחות, כלומר שום דבר אינו קורה.

מתוך תובנה זו פונה רבי יצחק בחלק הרביעי לגישה אחרת, המציעה פתרון שורשי לבעיה שעלתה בחלק הראשון: הוא מציג דרשה שיש בה גם הלכה וגם אגדה, ומתוך כך אמורים שני התלמידים בעלי האהבות השונות להיות שבעי רצון.

כידוע, יש בתלמוד ובמדרשים סוגיות רבות שיש בהן מעבר מהלכה ואגדה ולהיפך. ייחודה של דרשת רבי יצחק כאן שהיא דורשת פסוק אחד, ומציעה לו שני פירושים מקבילים: האחד אגדי, והשני הלכתי. כפי שנראה מיד, ההקבלה איננה רק פרשנית או סגנונית, אלא שתי הדרשות הן גילוי של עיקרון אחד

הפועל בשני מישורים: האחד הלכתי והשני מטאפיסי. רבי יצחק דורש את הפסוק: "כי תצא אש" שכזכור לנו הוא הבריח התיכון של הסוגיה כולה, וכבר בראשית הסוגיה הוא נדרש תחילה לענייני הלכה ואחר כך לאגדה. כעת מציע רבי יצחק לתלמידיו שני פירושים נוספים לפסוק. הראשון, האגדי, מייחס את הדלקת האש לקב"ה, אשר הבעיר את ציון באש ומתחייב לבנותה באש בעתיד – כתיקון לאש שהצית. אבל בקריאה נוספת טענתו של רבי יצחק חריפה עוד יותר: הוא מצביע על הפער הלשוני בפסוק בין התבנית הסבילה של הרישא, "כי תצא אש" מעצמה, לתבנית הפעילה של הסיפא, "המבעיר את הבערה". פער זה יכול להיות מוסבר בממד האגדי בכך שהפורענויות המשתוללות בעולם בדמות אומות רשעות המכלות את ישראל, או פורענויות אחרות, אין להן כתובת ישירה. מי אחראי לכל האש המשתוללת הזו, יכול אדם לשאול, שואלת כנסת ישראל כולה; האם האש היא מאורע טבעי חסר משמעות, או שמישהו הבעיר אותה? התשובה לכך מצויה בסיפא: "המבעיר את הבערה". האש הסבילה, ללא נושא, שיצאה ושרפה, יש מי שאחראי עליה והוא אף מתכוון לשלם על הנזק שעשה. במשלו של רבי יצחק, שלולא אמרו לא היינו מעיזים לאומרו אנו, הקב"ה הוא ה"מזיק" שעליו האחריות לתקן ולפצות על הנזק הנורא שעשה לציון, וכמאמרו המפורש של הנביא: אני הצתי אותה באש ואני עתיד לבנותה באש. באופן מפתיע מתפרשת הבטחת הגאולה כמעין אחריות נזיקית שיש לקב"ה על ההיסטוריה, כלומר על פעולות החורבן שיזם הוא בעצמו.

אלא שבדרשה שלפנינו טמון עוד מימד עומק של הופעת האש שטרם דובר עליו בסוגיה. עד כה, הייתה האש דימוי של פורענות חסרת הבחנה ומשתוללת. כעת למדנו שהאש תהיה גם חומר הבניין של הגאולה העתידה, כלומר שהאש איננה רק מזיק מכלה והורס, אלא היא אנרגיה שלפעמים מופיעה בעולם ככוח מהרס ומכלה, ולפעמים היא מופיעה ככוח של בניין ויצירה. לאש, אם כן, אין זהות של מזיק, כשם ששוורים אינם "מזיקים" אלא בהמות עבודה, וכשם שבורות אינם "מזיקים" אלא מקור מים חיים לעוברים ושבבים. כל אחד מכוחות היצירה, החיים והדוממים, יכול גם להזיק, ולבעליו

יש אחריות על שמירתו. אך פרשת הנזקים בתורה איננה מתארת "אבות נזיקין", כלומר קטיגוריות סמליות של נזקים, אלא אבות יצירה ובניין, שיש להם גם פוטנציאל של נזק. ובכל זאת, קוטביותה של האש ודו-פרצופיותה בולטים במיוחד. האש היא כוח יצירה בעל פוטנציאל עצום: בכוחה להפוך דבר אחד לאחר, לבשל את האוכל, לספק חום, לייצר אנרגיה לתעשייה ועוד. אין פרופורציה בין המאמץ המינימלי של פעולת הדלקת האש במתג, גפרור או שתי אבנים, ובין התוצאות המדהימות של האש הדולקת מעצמה עבור האדם. אך מצד שני, כוח ההרס של האש גם הוא בלתי נתפש. גפרור אחד מספיק כדי להדליק יער שלם. אדם הדליק אש בחצרו, היא מצאה קוצים, וההרס בגדיש, בקמה או בשדה הוא חסר פרופורציה. נזקו של השור או של הבור פרופורציונלי לגודלו, וגם צפוי מראש. הבערת האש היא מעשה פעוט ופשוט, אך אחריתה מי ישרונה.

דומה שלאור תובנה זו יש להבין מחלוקת תנאים במסכת שבת, העוסקת במעמדו של איסור הבערה בשבת. כידוע, ייחודה התורה פסוק מיוחד לאיסור אש: "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת" (שמות לה, ג), והוציאה בכך את מלאכת הבערה מכלל איסורי שבת הרגילים. ונחלקו תנאים כיצד יש להבין את ייחודה של מלאכת הבערה: "דתניא: הבערה ללא יצאת, דברי רבי יוסי. רבי נתן אומר: לחלק יצאת" (שבת ע"א). לדעת רבי יוסי יצאה מלאכת הבערה מן הכלל ללמד שאיננה חמורה כל כך כאיסורי שבת האחרים, ואין המבוער בשבת חייב כרת וסקילה, אלא לוקה בלבד. לדעת רבי נתן יצאה הבערה "לחלק", כלומר ללמד שמלאכות שבת אינן חבילה אחת גדולה, אלא כל מלאכה בפני עצמה היא עומדת, וכשם שהבערה נזכרת במפורש כדי ללמד שהמבוער אש חייב במלוא חומרת איסורי השבת, כך כל מלאכה ומלאכה מחייבת. בעוד שרבי יוסי הבין שהבערה קלה משאר המלאכות, רבי נתן הבין שהיא נבחרה כדי להיות אב הטיפוס של כל המלאכות. התנאים לא בארו את שורש מחלוקתם, והשאירו לנו מקום להתגדר בו. נראה שרבי יוסי סובר שהמבוער הוא מקלקל, ובאמת הבערת האש איננה פעולה יצירתית כשאר מלאכות אלא כילוי חומר. אמנם היא משמשת כאמצעי לתהליכי יצירה רבים,

אולם לדעתו בתפקידה זה היא איננה אלא מכשיר מלאכה ולא המלאכה עצמה, ולכן נאסרה רק בלאו ולא בכרת כשאר מלאכות שבת. האדם היוצר בשבת מפר את בריתו של הקב"ה כיוון שאיננו מודה בבריאתו ובשביתתו מבריאתו, אך הפרה תחשב רק פעולה שהיא מקבילה לבריאה, קרי: פעולה יצירתית, והדלקת אש איננה כזו. רבי נתן סבר בדיוק להיפך: הבערת אש הרי היא שיא היצירה, כמעט יש מאין. האדם הופך חומר לאנרגיה, ובכך מקנה לעצמו מכשיר יצירה רב עוצמה ומתקרב לבורא. על כן, המבעיר אש בשבת עושה פעולה שהיא אב טיפוס של יצירה האסורה בשבת.⁴

ז. האש – גילוי שכינה

אלא שמבט זה על האש כתופעה פסיקלית וריאלית עדיין איננו חושף את מלוא המשמעות של האש. בדרשת רבי יצחק אנחנו נודעים למימד המטאפיסי של האש, באמצעות רמיות הפסוק המצוטט על ידו: "ואני אהיה לה חומת אש סביב ולכבוד אהיה בתוכה", אומר הנביא, ואם נקשיב היטב לדבריו נגלה שההבטחה של ה' איננה רק שיכנה את ציון באש, אלא שהוא עצמו יתגלה באש, אותה אש ששרפה את העיר. ה' יהיה לחומת אש סביב, נאמר בצלע הראשונה של הפסוק, ובצלע השנייה נאמר: "ולכבוד אהיה בתוכה". משמעות התקבולת היא שה' יתגלה באש הן מסביב לציון והן בתוכה, שכן כבוד ה' מתגלה באש. הסוגיה ציטטה בפתיחה את תיאור ההתגלות בסנה: "וירא אליו ה' בלבת אש מתוך הסנה". פסוק זה שהובא במקור כדי להוכיח ששורש "ליבוי" הוא נכון, מלמד מיניה וביה שהאש היא מדיום של התגלות ה'. פעמים רבות בתורה מתגלה ה' מתוך האש. כך בעמוד האש המאיר בלילה ביציאת מצרים, כך במעמד הר סיני שבו נאמר: "ואת קולו שמעת מתוך

⁴ מחלוקת זו יש להסביר גם באופן אחר, בקשר להוראת המושג מלאכה. מלאכה במקרא איננה שם פעולה אלא שם עצם – התוצר של העשייה. הביטוי "לא תעשה מלאכה" אין הוראתו "לא תעבוד" אלא "לא תייצר מוצרים חדשים" ("ואני אתנהלה לאיטי", אומר יעקב אבינו לעשו, "לרגל המלאכה אשר לפני"). האם הבערה עומדת בהגדרה זו? כשלעצמה – לא; בתוצאת פעולותיה – בהחלט כן. וזו בדיוק המחלוקת.

האש", כך במעמד חנוכת המשכן שבו הובטח: "כי היום ה' נראה אליכם" (ויקרא ט ד) ואז התגלה ה' באש: "ותצא אש מלפני ה' ותאכל על המזבח... וירא כל העם וירנו" (שם כד) ועוד. פעמים שהכתוב מתאר באופן ישיר את התגלות ה' באש, ופעמים אחרות שהוא משתמש בכינוי "כבוד" כדי לתאר את התגלות ה' באש. המדיום הפיסיקלי דרכו מתגלה כבוד ה' בתורה, ובחלקים גדולים של הנבואה, הוא אש.

ליתר דיוק, נכון לומר שהתגלות ה' בתורה היא בדרך כלל באש שבתוך ענן. הענן מסתיר ומכסה את האש בתוכו. ניתן להניח שהענן הוא תוצאה של גלי החום והלחות שנמצאים מסביב לאש, ואין המדובר בענן של מים דווקא. נזכור גם שלמקרא לשונות שונים כשהוא מתאר את הענן, כגון במעמד הר סיני: ערפל, עשן ועוד. נרחיב מעט את היריעה אודות תיאורי ההתגלות באש וענן בספר שמות, כדי להוכיח את טענתנו. תיאור מובהק של התגלות ה' אנו מוצאים בתיאור שכינת הכבוד על הר סיני ואחר כך בירידת הכבוד לשכון על המשכן. בין שני התיאורים יש הקבלה ספרותית מובהקת והם מתכתבים זה עם זה:

שמות כד – הר סיני	שמות מ – אהל מועד
ויכס הענן את ההר	ויכס הענן את אהל מועד
וישכן כבוד ה' על הר סיני	וכבוד ה' מלא את המשכן
ויכסהו הענן ששת ימים	כי ענן ה' על המשכן יומם
ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן	ויקרא אל משה
ומראה כבוד ה' כאש אוכלת בראש ההר	ואש תהיה לילה בו

ה' שוכן על הר סיני, כלומר כבוד ה' שוכן בתוך הענן. הביטוי כבוד ה' משמעו: הגילוי של שכינתו. מובן שיש לו כל מיני משמעויות, ובהקשר זה בסיני ההתגלות היא בעיקר על ידי דיבור. אבל כיצד הוא נראה לעומדים

מולו? מבאר הכתוב: "כאש אוכלת בראש ההר". כלומר: כבוד ה' נראה כאש, והאש מכוסה בענן. כבוד ה' קורא למשה, שלפני כן לא היה יכול לגשת. בתיאור באוהל מועד הדברים נאמרים במפורש: "ולא יכול משה לבוא אל אהל מועד", ומדוע? "כי שכן עליו הענן". מה טיבו של הסבר זה? מדוע הענן מונע ממנו לבוא? התשובה מצויה בסיפא דקרא: "וכבוד ה' מלא את המשכן". משה מנוע מלבוא מפני כבוד ה' שהוא אש. כך מתפרש גם בפסוק האחרון: "ואש תהיה לילה בו". בו, דייקא, שהרי לעיל נאמר שהענן מכסה את המשכן, ולכן מדויק: "כי ענן ה' על המשכן יומם", אבל הכבוד "מלא את המשכן", ולכן בו, וממילא אין משה יכול להיכנס. אותה סיבה עצמה היא המונעת ממשה לבוא אל ה' בהר סיני, שהרי מראה כבוד ה' כאש אוכלת. זהו ביטוי שיש לו גם משמעות של איום: "כי ה' א-לקיך אש אכלה הוא א-ל קנא".

כבוד ה' הנראה כאש מתגלה כשהוא מסוכך באמצעות ענן. הענן מבחין והאש מבפנים. הענן מעל המשכן והאש בו. מעתה הפסוק האחרון של ספר שמות, המתאר את התגלות הענן ביום והאש בלילה, נאמר מנקודת המבט של העם הצופה, שמבחין בענן ביום ורואה את האש רק בלילה; מבחינה אובייקטיבית האש (הכבוד) והענן שורים שם כל הזמן. נשים לב גם להקבלה בין יציאת מצרים (שמות יד) להקמת המשכן:

וה' הולך לפניהם	ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן
יומם - בעמוד ענן לנחתם הדרך	כי ענן ה' על המשכן - יומם
ולילה - בעמוד אש להאיר להם	ואש תהיה - לילה - בו

נמצינו למדים: באותו אופן שבו התגלה ה' לישראל בצאתם ממצרים התגלה להם על הר סיני, ובאותה דרך עצמה התגלה גם באוהל מועד. וכשם שבשני המקומות האחרונים נתגלה כבודו כאש בתוך ענן, כך גם בראשון. ומכאן שלא שני עמודים הלכו לפני ישראל אלא אחד, אלא שביום נראה הענן, ובלילה

ניכרת האש. רק מנקודת מבטם של ישראל נראה העמוד כשני עמודים, וכך נחתם אותו פסוק החותם גם את כל הספר: "לעיני כל בני ישראל בכל מסעיהם" (שמות מ' לה).

ראינו, אם כן, שהאש מבטאת מצד אחד את הפורענות, ומצד שני היא גילוי של כבוד ה'. מהו היחס בין שתי משמעויות אלה של האש? נפנה לנבואת יחזקאל כדי להיענות לשאלה זו. יחזקאל רואה מראה נבואה ובו הוא נישא לירושלים ושם חווה בחורבנה של העיר. המוקד של המראה אותו רואה יחזקאל הוא מרכבת השכינה, שכבוד ה' אשר שוכן בבית קדשי הקדשים נישא עליה ויוצא מתוך המקדש החוצה לכיוון הר הזיתים, סמל לעזיבת שכינת ה' את בית מקדשו לקראת החורבן. באחד השיאים של המראה צופה יחזקאל בהתחלת שרפת העיר:

וְאָרָאָה וְהִנֵּה אֵל הַרְקִיעַ אֲשֶׁר עַל רֹאשׁ הַכְּרֻבִים כְּאֶבֶן סַפִּיר כְּמִרְאֵה דְמוּת כֶּסֶף נִרְאָה עֲלֵיהֶם: וַיֹּאמֶר אֵל הָאִישׁ לִבְשׁ הַבְּדִים וַיֹּאמֶר בֹּא אֵל בְּיַנּוֹת לְגַלְגַל אֵל תַּחַת לְכְרוּב וּמֵלֵא חֲפָנֶיךָ גַּחְלֵי אֵשׁ מִבְּיַנּוֹת לְכְרֻבִים וְזָרַק עַל הָעִיר וַיָּבֵא וַיְעִינֵי... וַיְהִי בְּצִוּתוֹ אֶת הָאִישׁ לִבְשׁ הַבְּדִים לֵאמֹר קַח אֵשׁ מִבְּיַנּוֹת לְגַלְגַל מִבְּיַנּוֹת לְכְרוּבִים וַיָּבֵא וַיַּעֲמֵד אֶצֶל הָאוֹפֶן: וַיִּשְׁלַח הַכְּרוּב אֶת יָדוֹ מִבְּיַנּוֹת לְכְרוּבִים אֵל הָאֵשׁ אֲשֶׁר בְּיַנּוֹת הַכְּרֻבִים וַיִּשָּׂא וַיִּתֵּן אֵל חֲפָנֵי לִבְשׁ הַבְּדִים וַיִּקַּח וַיִּצָּא:

(יחזקאל י' א-ב, ו-ז)

יחזקאל רואה את כבוד ה' המצווה על ה'איש לבוש הבדים' לקחת גחלי אש מתוך המרכבה ולזרוק אותם על ירושלים. תמונה זו היא סמל לשריפת העיר העתידה להתרחש בידי הבבלים. אולם, העוקף במראה טמון בכך שחומר הבערה של העיר נלקח ממרכבת ה', ולא ממקום זר. כלומר, האש השורפת איננה אש זרה אלא אש ה'! התיאור של כבוד ה' כמתגלה באש מתאחד כאן עם התיאור של שרפת העיר באש, שהיא גילוי דינו של ה'.

נשוב לדרשתו של רבי יצחק. בחלקה השני, ההלכתי, דורש רבי יצחק את הפער שבין הפתיחה הסבילה "כי תצא אש" ובין הסיום הפעיל "המבעיר את הבערה", כמלמד את ההלכה שאשו משום חיציו, כשיטת רבי יוחנן. בתחילת הפסוק מתוארת פעולת האש כשור המזיק: "וכי יגח שור איש", האש כביכול

מזיקה מעצמה. אך בניגוד לנזקי שור, שם האחריות מוטלת על המזיק מפני שהוא בעלים - "ובעל השור" (שמות כא כח), הרי באש לא נאמר "בעל האש ישלם" אלא "המבעיר את הבערה". מכאן יש ללמוד שאף שהאש נראית כאילו היא הולכת מאליה, הרי החיוב על המבעיר הוא על הפעולה עצמה, כלומר כאדם המזיק – אשו משום חיציו.

ההקבלה בין החלק האגדי לחלק ההלכתי נראית כעת ברורה. כשם שהפורענות הבאה לעולם נראית כאילו יש לה חוקיות עצמאית משלה, אבל יש מי שאחראי עליה ואחראי גם לתקן את נזקיה – הקב"ה, כך גם האש השורפת רק נראית כאילו היא עצמאית, אבל יש מבעיר שאחראי עליה ועליו מוטלת חובת התשלומים – כאדם המזיק. הבטחתו של רבי יצחק: "אימא לכו מילתא דשוויא לתרויכו" מקבלת כעת משמעות מיוחדת. באותו פסוק עצמו, המתפצל לשני ענפים, ענף ההלכה וענף האגדה, יכולים שני התלמידים, האחד בעל האגדה והשני בעל ההלכה, למצוא טעם ומשמעות כל אחד לפי נטיית נפשו. אף שלאגדה ולהלכה שפות שונות וטענות שונות, הנאמרות במישורים שונים, יש להן שורש משותף, ובאמת הן שני מבעים מקבילים לאותם עקרונות. זו אמירה שמשמעותה מרחיקת לכת הרבה יותר מחידוש מסויים בסוגיית אש, ודומה שיש לראות בה אמירה מכוונת על יחסי האגדה וההלכה.

ח. שתי מחלוקות תנאים בנזקי אש

נפנה כעת לדיון על השלכות הלכתיות אפשריות של הדיון ההגותי אודות האש בשדה ההלכה. ראינו לעיל את המשניות העוסקות באש, ונתבונן כעת בשתיים מתוכן, שבהן שתי מחלוקות חשובות ותמוהות בין התנאים בדיני האש:

המדליק בתוך שלו, עד כמה תעבור הדליקה? רבי אלעזר בן עזריה אומר: רואין אותו כאילו הוא באמצע בית כור, ר"א אומר: ט"ז אמות כדרך רשות הרבים, רבי עקיבא אומר: חמשים אמה, ר"ש אומר: שלם ישלם המבעיר את הבערה - הכל לפי הדליקה.

המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו, רבי אומר: משלם מה שבתוכו, וחכ"א: אינו משלם אלא גדיש של חטין או של שעורין... ומודים חכמים לר"י, במדליק את הבירה שהוא משלם כל מה שבתוכה, שכן דרך בני אדם להניח בבתים.

(סא ע"ב)

במשנה הראשונה נחלקו התנאים מהו השיעור המקסימלי של דילוג האש שעליו יש לחייב את המבעיר. בעוד שרוב התנאים נתנו שיעור למרחק זה, רבי שמעון חלק וסבר שהכל לפי הדלקה – כלומר אין שיעור קבוע. ייתכן גם שהאש תדלג הרבה יותר, תלוי בגודל האש ובתנאים הסביבתיים, ויש לחייב בכל מקרה. יש להבין: מדוע חולקים התנאים האחרים וקובעים שיעור מקסימלי לחיוב? והרי ידוע לכל שתנועת האש איננה צפויה, והיא עלולה להשתלהב ואז בסיוע הרוח לעבור מרחקים לא צפויים? לכאורה, ראוי שכל אדם ייזהר בהדלקת אש דווקא מפני שנזקיה אינם צפויים. מדוע אם כן מגבילים רוב התנאים את החיוב, ואינם מודים לרבי שמעון שכל שלא שמר את אשו ישלם על כל מה שהזיק?⁵

במשנה הסמוכה מופיעה מחלוקת בעניין נזקי טמון באש. לדעת רבי יהודה יש לחייב את המבעיר גם על שריפת חפצים שהיו טמונים בתוך הגדיש, ולדעת חכמים אין המבעיר חייב אלא על הגדיש עצמו. מדוע פוטרים חכמים? לעיל ראינו שחכמים סומכים את שיטתם על מדרש הפסוק האמור באש, אולם נראה ששיטתם תלויה בעיקר בסברה. מתוך הסיפא של המשנה ניתן, אולי, לעמוד על טעמם. המדליק בירה (בניין גדול) חייב לשלם כל מה שבתוכה, שכן דרך בני אדם להניח בבתים, ואין לו למבעיר פטור טמון. מדוע? לפי ניסוח דבריהם הרי זה מפני שהנזק צפוי מראש, ואין המבעיר יכול לטעון שלא העלה על דעתו שיהיו בבית כלים או תכשיטים. מכאן שכנראה המבעיר פטור על נזקי טמון בגדיש מפני שאינם צפויים. בסוגיה הדנה לעיל במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש אם מחייבים על אש משום חיציו או ממונו, הקשתה הגמרא

⁵ בגמרא צמצמו את דברי רבי שמעון ופירשו: "הכל לפי גובה הדליקה", אבל פשט משנתנו, וכן פירש רש"י, שר' שמעון מטיל אחריות על המבעיר בכל מקרה.

על רבי יוחנן, הסובר שאשו משום חיציו, מדין טמון: "אמר רבא, קשיא ליה לאביי: למ"ד אשו משום חציו, טמון באש דפטור רחמנא היכי משכחת לה?" כלומר אם אנו מחייבים על אש תחת קטיגורית נזקי אדם (חיציו), אין סיבה לפטור את המבעיר מנזקי טמון. לעיל הבאנו את הסברו של רש"י, שלפיו בנזקי אדם אין סיבה לחלק בין נזק צפוי לנזק שאינו צפוי, שהרי אדם חייב גם כשהוא אנוס, ורק בנזקי ממון יש להבחנה זו השלכות הלכתיות. מדברי רש"י עולה שפטור טמון הוא פטור של "אונס", אלא שאין זה אונס שבו האדם כפוי לעשות פעולה מסוימת, אלא שלא היה יכול המזיק להעלות בדעתו את הנזק שאירע לבסוף. לפי דברי רש"י וכפי שמשמע מהמשנה, נזק שאין המזיק יכול לצפותו נדון כאונס, ובנזקי ממון האנוס פטור.⁶ ייתכן להוכיח מכאן ששיטת חכמים המחייבים בטמון היא כריש לקיש, שאשו משום ממון.⁷ מדוע מחייב רבי יהודה על טמון? ייתכן שהוא סובר כרבי יוחנן שאשו משום חיציו, ולכן מחייב אותו כאדם המזיק החייב גם על אונס, וייתכן שהוא אינו מסכים להגדרת אי ידיעה כזו כאונס. גם האפשרות השנייה יכולה גם היא להיאמר בשתי רמות: ייתכן שרבי יהודה טוען שאף פעם אי ידיעה איננה נחשבת כאונס הפוטר אדם מאחריות. עמדה כזו מתאימה לשיטת רבי יהודה בתחומים אחרים, אשר מדגישה את משמעות המעשים האובייקטיביים על פני

⁶ לעמדה זו, שמקרה שבו "לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה" שיתרחש נזק הוא אונס, יש מקורות רבים בפירושי מסכת בבא קמא. כך רש"י מגדיר את "תחילתו בפשיעה וסופו באונס" במקרה של המעלה בעלי חיים על ראש הגג: "תחלתו בפשיעה - דאיבעי לאסוקי אדעתיה דלמא קפצי דהא אורחייהו לקפוץ. וסופו באונס - דהא נפלו ונפילה לא הוה ליה לאסוקי אדעתיה" (כא ע"ב). זו גם הסיבה לפי תוספות שבעל גמל ועליו פשתן פטור מנזק, אם הניח חנווני נרו ברחוב: "אבל אי בלא מסכסת ניהא ליה, דלא הוה ליה לאסוקי אדעתיה שיהא נר מבחוזין" (תוספות כב ע"א ד"ה ואי). ראה עוד תוספות ב"ק ס ע"א ד"ה צמורי, תוספות תלמיד רבנו תם כג ע"א ד"ה זאת אומרת סתם דלתות (בתוספות תלמיד רבנו תם עולה שיקול זה כמה פעמים במהלך המסכת).

⁷ הגמרא שם תרצה בדוחק שפטור על טמון במקרה שכלו לו חיציו, אך אליבא דאמת את שיטת חכמים ניתן להסביר בשופי כריש לקיש.

היבטים סובייקטיביים של פעולות האדם. כך, למשל, ולמשל מחייב רבי יהודה בדיני שבת על פעולה שאין בה כוונה.

הסבר אחר לשיטת רבי יהודה הוא שאף שלעתים יש לפטור אדם על מה שלא יכול היה להעלות בדעתו, הרי שטמון באש איננו נכנס תחת ההגדרה של "לא יכול להעלות בדעתו", שכן לא נדרשת כאן ידיעה ספציפית אלא זהירות כללית מפני נזקים פוטנציאליים, ובוודאי ייתכן שאדם מניח כלים בגדישו, גם אם אין זה תדיר.

הבה ננסה להגיע לשורשן של מחלוקות אלה. במשפט האזרחי כיום דומה שאין ספק כי לאדם יש אחריות גורפת על נזקים שיתרחשו כתוצאה מאש שהדליק ולא שמר עליה. טענות כגון אלה שטוענים החולקים על רבי שמעון, או כשיטת החכמים שיטען המזיק שלא היה יכול להעלות בדעתו שיש בגדיש כלים – לא תהיה להם אוזן קשבת בבית המשפט. מדוע אם כן תופשות שיטת אלה מקום של כבוד בהלכה? כדי להבין זאת עלינו לחזור ולהביט בתופעת האש עצמה, כפי שפגשנוה לעיל. האש היא תופעה פראית, בלתי צפויה, דרכי התפשטותה מפתיעות ואין האדם יכול לשערן מראש. אבל עוד לפני שאנו נותנים דעתנו על תוצאות האש, הרי גם תופעת האש הגרעינית איננה מובנת לנו כל צרכה. האש היא אנרגיה. האם היא אובייקט? רבי יוחנן טוען כלפי ריש לקיש: "לית בה מששא" (כב ע"א). האם הנגרם בידי האש מיוחס לאדם, כמו פעולות אחרות שהוא עושה? טוען ריש לקיש כלפי רבי יוחנן: "כוח אחר מעורב בו" (שם). האש איננה לגמרי ממון, ואיננה לגמרי פעולת אדם. היא מתחילה באדם, אבל תוצאותיה אינן משוערות ובלתי נשלטות.

האם ניתן לייחס מבחינה משפטית את תוצאות פעולת האש למבעיר שהדליק תנור או סיגריה? האם אין כאן דילוג גדול מדיי? כי תצא אש – מעצמה, ומצאה קוצים – זה תחילת התהליך, ולבסוף – ונאכל הגדיש או הקמה. פסוק זה, שעומד במרכז הסוגיה והדרשות שבה, מבליט את הפער בין ראשית הדרך לסופה. מבחינת התיאוריה של המשפט הפלילי, הטענה שאדם גורם לנזק על ידי אש, או שהוא יכול לצפות את מלוא נזקה, היא בעייתית מאוד. מה מקשר בין הגפרור הקטן שהודלק ליער הגדול שנשרף? ומה בין הכירה הפרטית של

המזיק, לאוצר שנשרף כמה קילומטרים משם שהיה טמון בתוך גדיש של בעל אחוזה?

דומה ששאלות אלה זכו לתגובות קוטביות בין התנאים, כשכל התגובות נענות לבעיות התיאורטיות שעלו כאן, אלא שכיווני התגובה מנוגדים. החכמים בשתי המשניות הגבילו מאוד את חיוב האש, והכניסו אותו לתוך מסגרת מתקבלת על הדעת של שליטת האדם ויכולתו לצפות את הנזק. השיעורים השונים שניתנו לקביעת המקסימום שתעבור הדליקה ויהיה המבעיר חייב מגדירים הגדרה גבולית וסופית את קצה החיוב שיתחייב עליו אדם שהדליק אש, ומאפשרים לאדם לקחת אחריות על נזקי אשו. כך האש נעשית דומה למקרים אחרים, כמו בשור או בבור, והאדם יודע את הרווח ואת ההפסד הצפויים מראש. פטור טמון מגביל את הדרישה מהמזיק לקחת בחשבון נזקים שונים, כדי שלא יהיה החיוב המוטל על ראשו של אדם שאולי רק הדליק גפרור או כירה בחצרו ללא גבול ומידה. מרכיב חשוב בקביעת האחריות הפלילית הוא היכולת של המזיק הפוטנציאלי לחשב מראש את ההפסדים הצפויים לו כתוצאה מנזק אפשרי. הן חכמים החולקים על רבי יהודה בטמון, הן התנאים החולקים על רבי שמעון, משתמשים בכלים ההלכתיים כדי להפוך את האש מאינסופית לסופית, מבלתי גבולית לגבולית. אולי עמדתם איננה הולמת את אופיה של האש, אבל היא הולמת את האופי האנושי.

רבי שמעון ורבי יהודה, ששניהם מרחיבים מאוד את היקף החיוב על נזקי האש, סבורים כנראה שאמנם האש מפתיעה ופראית, ואמנם יש מרכיב אינסופי ובלתי ניתן לצפייה באופי נזקה, אך כל זה ידוע למזיק מראש; אמנם אין לו ידיעה ספציפית אבל יש לו ידיעה כללית. הוא איננו יודע בדיוק מה יקרה, אבל כמי שמכיר את האש הוא יודע שדברים בלתי צפויים עלולים לקרות. כיוון שאופיה של האש ידוע, מוטל עליו להיזהר, ומוטל עליו לקחת אחריות גם על האנרגיה הפראית והבלתי נשלטת הזו, כדי למנוע תוצאות הרסניות. לדעתם, אופיה הבלתי מרוסן של האש הוא דווקא סיבה להרחבת החיוב, ולא לצמצומו.

מדוע משמשת האש ייצוג של הגילוי האלוקי במציאות? מדוע לא מים, עפר, בעלי חיים, אדמה או כל דבר אחר? דווקא מפני ש"לית בה מששא", שהיא איננה ניתנת להגדרה ברורה. דווקא מפני שהיא בבחינת "כוח אחר" המעורב במעשי האדם, היא מתאימה לייצג את האלוקי. דווקא מפני שהיא מעמידה את האדם בפני כוחה הפראי של הבריאה, בפני מה שמעבר לשליטתו, היא מתאימה לייצג בתודעת האדם את האלוקי. במובן המטאפיסי האש מייצגת את המפגש עם ה"מעבר" לאדם, שמתגלה במציאות, אבל אין האדם יכול לשלוט בו או לעמוד מפני כוחו. במובן המשפטי, דילמת החיוב המשפטי של האש נובעת מאותה נקודה עצמה – מן הקושי לייחס את פעולתה לאדם.

ט. רשימו – מבט נוסף לעומק

נסכם את היסודות העיקריים שלמדנו בעיון זה. נציג תחילה שני עקרונות מרכזיים בדרכי הלימוד:

- א. סוגיה אחת, שיש בה מרכיבים של הלכה ומרכיבים של אגדה, יש ללמוד אותה כיחידה אורגנית, להבין כל חלק לחוד ולהבין מה היחסים בין החלקים השונים. האמירה של הסוגיה מתקבלת מתוך שילוב החלקים השונים באופיים למסכת אחת.
- ב. האגדה וההלכה כשני ערוצים של פרשנות נובעות משורש אחד, ופעמים שהן ביטויים מקבילים, בשני מישורים שונים ובשפות שונות, של רעיון אחד. כך עלה מהסיפור על רבי יצחק נפחא. לגופה של סוגיית אש ההלכתית והאגדית למדנו:
- ג. האש היא סמל לפרוענות.
- ד. האש היא גם סמל לכבוד ה' המתגלה במציאות, ולא דווקא בהקשר של פרוענות.
- ה. ה' מתגלה לאדם כאש מפני שהאש מייצגת גילוי אינסופי ובלתי נשלט בתוך עולם הטבע. הקושי בהגדרתה מתאים לייחוסה כשייכת למישור מטאפיסי של המציאות.

ו. הדילמות ההלכתיות בנוגע לאש, הן המחלוקת אם אשו משום חיציו או ממונו, הן המחלוקת לגבי חיוב טמון באש והן המחלוקת על כמה תעבור הדליקה ויתחייב, כולן קשורות באופיה הייחודי של האש, שהיא מעין מופע מטאפיסי בתוך העולם הפיסיקלי. ובמונחים הלכתיים משפטיים – היא מופיעה באזור הדמדומים שבין הדברים שאדם בעלים עליהם או גורם אותם, ובין הדברים שאין האדם יכול לשלוט עליהם ולכן אין לייחס אותם לאדם.

ז. כשם שכבוד ה' המתגלה כאש איננו מתגלה דווקא כדין וכפורענות, כך גם האש הריאלית איננה דווקא מזיק. היא כוח יוצר מופלא, שמאפשר לאדם לחולל שינויים מרחיקי לכת בעולם החומר, לייצר אנרגיה ועוד, הרבה מעבר לכוחו הטבעי. אמנם, היא יכולה להפוך גם למזיק, ואותה אנרגיה פראית ומופלאה תהיה אז כוח הרס עצום. שתי הפנים הללו של האש באות לידי ביטוי הן בחזונות החורבן והאגולה המופיעים בדרשות שבסוגיה, והן בהלכות אש, כפי שלמדנום.

ח. מתוך העיון עולה השאלה: האם יכול האדם לשלוט על האש, לנווט אותה? האם תופעה ייחודית זו שייכת לאדם?

שמה עמדתו של רבי שמעון ניתנת להבנה גם מתוך מבט על העולם הדתי שלו: האם האלוקי קרוב לאנושי? אפשר לומר שהחיים האנושיים מתנהלים בספירה אנושית מובהקת, והאלוקי – מעל ומעבר, בממד אחר. לא כן דעתו של רבי שמעון בר יוחאי. הוא חי את חייו כדי לקרב את הא-לוהי לאנושי. מכאן חיי המערה, מכאן נתינת עיניו השורפת את מי שפוגעים בתורה או בחכמים, מכאן עבודתו המופלאה בזוהר הקדוש, לתאר את האצילות האלוקית בעולם. מי שהא-לוהי קרוב אליו כל כך, איננו מתנכר אל האש אלא נוטל עליה אחריות. כך מתאר הזוהר את הסתלקותו של רשב"י:

...כל ההוא יומא לא אפסיק אשא מן ביתא ולא הוה מאן דמטי לגביה
דלא יכילו דנהורא ואשא הוה בסוחרניה, כל ההוא יומא נפילנא על

ארעא וגעינא, בתר דאזיל אשא חמינא לבוצינא קדישא קדש הקדשים
 דאסתלק מן עלמא אתעטף שכיב על ימיניה ואנפוי חייכין

(זוהר - האדרא זוטא כרך ג (דברים) פרשת האזינו, דף רפז עמוד ב)

רשב"י שחי קרוב לאש הא-לוהית חשב גם שלאדם יש אחריות על האש. האש
 הטבעית הרי היא כוח א-לוהי שניתן לאדם, בעזרתו הוא יכול להיות בורא
 ויוצר. הכוח הזה מקרב אותו לבורא, אך גם מטיל עליו אחריות.

י. ההלכה והאגדה – הערה הגותית

סוגיית היסוד על נזקי אש היא גם סוגיה יסודית לעיסוק ביחסים בין הלכה
 ואגדה. אנחנו יודעים שבתקופות רבות ובבתי מדרש שונים היו ההלכה
 והאגדה צרות זו לזו. חכמי ההלכה בזו לחוסר הדייקנות, לדמיון המשתולל
 ולאסוציאטיביות חסרת האחריות של חכמי האגדה. חכמי האגדה מצדם בזו,
 לעתים, לקטנות המוחין ולמעשיות חסרת המעוף של חכמי ההלכה. בעולם
 הישיבות הקלאסי הונחה האגדה בקרן זוית, דילגו עליה או השאירו אותה
 לשיחות שבת או לסדרי מוסר. אבל אין ההבדלה בין התחומים דרכו של
 התלמוד. המעיין בקובץ זה יוכל למצוא קווים לאחדותה של ההלכה והאגדה
 במאמרים על עיזי דבי תרבו ועל פסיקתו של רב בסוגיית שמין לשואל,
 ובאופן מובהק יותר במאמרים על איסור בל תשחית, על הברשת ועל סוגיית
 בור.

אך סוגיית גמרא זו של אש איננה רק עוד סוגיה שיש בה ביטוי לחיבור
 התחומים, אלא היא סוגיה מכוננת של מערכות היחסים ביניהם. זרימת
 הסוגיה כולה מוכיחה שמדרש ההלכה ומדרש האגדה מאוחדים איחוד
 אורגני. יש להם שפות שונות ומגמות שונות, אך רוחן אחת ושורשן אחד. מי
 שרוצה להבין את טעמי ההלכה ומבניהם לעומקם, יחפש באגדה; ומי שרוצה
 להבין את יסודן של הדרשות שבאגדה, ימצא את התשתית במדרשי ההלכה.
 ובעיקר, רב אמי ורב אסי המייצגים בדמותם האישית את התפישה המבדילה,
 הדיכוטומית, גורמים לרבים רבי יצחק נפחא לנסח את הפתגם המפורסם על

”הקרח מכאן ומכאן”. המשמעות לענייננו היא נוקבת: מי שלומד וצומח רק מההלכה, ושולל ממילא את האגדה, הרי הוא משתף פעולה עם מי שמתחייה מן האגדה ושולל את ההלכה, בפרויקט שתוצאתו היא קרחות מכאן ומכאן. דהיינו – כוח השלילה גובר, ונמצאת התורה חסרה. ולכן אין ההלכה והאגדה יכולות לחיות עוד כשלעצמן, וגם לא במעין “גם וגם” כזה, שבסופו של דבר איננו פותר את בעיית ההבדלה והשלילה הטבעית של התחום שעזימו אין ללומד כל זיקה. הפתרון השלם לשאלת הזיקה בין התחומים מצוי במאמרו של האמורא רבי יצחק נפחא לתלמידי: “אימא לכו מילתא דשוויא לתרוייכו”, כלומר אומר דבר אחד, אצא משורש אחד, מרוח אחת – שענפיה הם ענפים שונים. בקשת התנועה המאחדת, נקודת השורש של התחומים, וההבנה שאין הם אלא גילויים בסגנון שונה של המהות האחת, היא הדרך המבוקשת, והיא מספקת תשובה גם לנפשות החצויות בין העולמות, וגם לתורה עצמה, שזוכה לאיחוד שלם בין שני חדררי ליבה: ההלכה והאגדה.