

"ארבע אמות של אדם" – בהלכה ובמשנה

שנינו במשנה גיטין ע"ח ע"א: "היתה עומדת ברשות הרבים וזרקו לה, קרוב לה מגורשת, קרוב לו אינה מגורשת, מחצה על מחצה מגורשת ואינה מגורשת." ובגמ' שם: "היכי דמי קרוב לה, והיכי דמי קרוב לו? אמר רב, ארבע אמות שלה זהו קרוב לה, ד"א שלו זהו קרוב לו. היכי דמי מחצה על מחצה? אמר ר' שמואל בר רב יצחק, כגון שהיו שניהן עומדין בד"א."

והרבה ראשונים התקשו בזה, איך יכולה להתגרש מדין תורה בזמן שהקנין של ד"א רק מד"ר, וכמבואר בהדיא בב"מ י"א ע"א: "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא, ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום. [מאי טעמא] תקינו רבנן דלא אתי לאנצויי, וברה"ר אפילו מדרבנן לא (שם). כך הקשו הרמב"ן הרא"ש הרשב"א הר"ן אחרים (לגיטין שם), והשיבו שהמשנה מדברת בזמן השמד ושזה מתקנות עגונות, והר"ן (גיטין שם) כתב, "ואע"ג דד"א לכ"ע אינן קונות דבר תורה, כיון דרבנן תקנינהו ואמרי שיהו קונות הרי הקנסם לו ועשאו כחצירו והפקר ב"ד היה הפקר."

ולפיכך טוען הרמב"ן שהנימוק במשנה בגיטין הוא משום דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש, ולשם עגונה הקילו, וז"ל: "ושמא משנתינו הוראת שעה היתה או משום שעת הגזירה נשנית."

אולם באמת קשה לומר שכל המשנה היתה הוראת שעה או רק לשעת השמד, שעה שאין במשנה ובגמרא שלנו שום זכר לזה או לזה. ונראה שתירוץ הרמב"ן בנוי על יסוד דברי שמואל בגיטין ע"ח ע"ב, "א"ל שמואל לרב יהודה, שיננא, כדי שתשוו ותטלנו, ואת לא תעביד עובדא עד דמטא גיטא לידה." משמע שחכמים לא רצו להשתמש בשום דרך לקבלת הגט רק ע"י נתינה בידה ממש, ששמואל הקפיד שהגט יינתן ממש כמו שכתוב בתורה "ונתן בידה." ובתקופת הגאונים ראו לנכון להחמיר לא רק בגט אלא אפילו בחצר, וכמובא שם ע"ח ע"ב תד"ה את לא תעביד, וז"ל: "בערוך בערך גט כתב קבלנו מרבתינו אפי' זרקו לה בתוך חצרה לא משתריא לעלמא עד דמטא גיטא לידה," וזה בניגוד למשנה הראשונה בפרק הזורק בגיטין וכמעט כל חלק הראשון של הפרק. וכ"כ רבנו חננאל שיש לו קבלה מאבותיו "דאפי' זרק לה גט בחצירה לא משתריא לעלמא עד דמטא גיטא לידה." ועוד מצינו שראשונים וגם אחרונים לא היה מרוצים משליח לקבלה והקפידו שהגט יגיע ממש לידיה ורק אז תתגרש. ועי' רמ"א אה"ע סי' קל"ט סע' י"ד. מזה, שהיתה נטייה בכלל להחמיר בכל גט שאינו ממש ככתוב בתורה, ולא משום איזה פסול או חולשה מיוחדת מגט בתוך ד' אמותיה.

וגם דברי הר"ן אינן מחוורים לגמרי, שגם הוא הוכרח להשתמש בהשערה ששעת הגזירה היתה והתירו מטעם תקנת עגונות. וגם עליו ק"ק מדוע לא הזכירה המשנה או הגמ' שמדובר בשעת השמד או משום עגונה אקילו או מטעם הפקר ב"ד הפקר.

ונראה להציע דרך אחרת להבין המשנה בגיטין לאור הגמרא בב"מ, והוא לפי התוס' רי"ד לגיטין שם, שכתב ש"קנין הגט אינו דומה לשאר קנינים דעלמא," שבגט יכול הבעל לגרשה בע"כ משא"כ בשאר קנינים שהם רק ברצון, וז"ל: "וא"כ טעם החצר דרבי לה רחמנא, לא בעבור קנין הוא... אלא טעם הדבר הוא, מפני שהוא משתמר לדעתה היא מגורשת, משא"כ שאר קנינים דעלמא."

ונראה להוסיף עוד יותר, לא רק שקנין גט שונה משאר קנינים, כמ"ש התוס' רי"ד, אלא שבכלל אין צורך ל"קנין" בגט, מאחר שהוא בע"כ, והאשה מתגרשת בד"א שלה אע"פ שאינה קונה ע"י הד"א, שגט אין צריך "קנין."

ועוד נראה לפע"ד, שיש למצוא סימוכין לשיטת התוס' רי"ד בדברי אחד משאר הראשונים, והיא דעת הבעה"מ (שבת צ"ו), וז"ל: "אלא כל ד"א ברה"ר גמרא גמירי ליה, דכולהו תולדות דרה"ר לרה"ר נינהו, לפי שד"א של אדם בכל מקום קונות לו, וכשמוציא חוצה להן בזורק או במבעיר, המוציא מרה"ר לרה"ר דמי." ופירוש דבריו הוא

מאמר

שכשעומד במקום אחד ברה"ר, הד"א שלו נחשבים כרשותו ומקומו, והיינו רה"י, ומיד כשזו והעביר את החפץ ד"א למקום אחר, שוב נחשב המקום שנתעכב בו כרה"י שלו, אבל בינתיים עבר רה"ר, ולכאורה בעה"מ סובר שאין לו ד"א בשעה שהוא הולך ומתנועע. וחידושו של בעה"מ לעינינו הוא שדין מעביר ד"א ברה"ר בשבת בנוי על יסוד שד"א של אדם הוי רשותו ומקומו, וא"כ עשומבט מעביר רשותו שהוא רה"י שלו הוי כמוציא מרשות היחיד לרה"ר. ולפי שיטתו זו של הבעה"מ יש להבין כמה דינים בהלכה לגבי ד"א, כגון בלווית המת, שמכיון שהלך ד"א הוי כיצא מרשותו לרשות אחרת, ורבות כהנה. העיקר, שלבעה"מ ענין ד"א לכל אדם הוא מה"ת.

כ"ח ע"ב

ונראה לבאר שלשיטת בעה"מ יש שתי הגדרות של המושג "רשות", האחת, רשותו של אדם שהם ד"א באופן טבעי לכל בן אדם, ויש לכנותה "רשותו הטבעית", והשנית, כח ההקנאה של אדם, דהיינו היכולת לקנות ע"י ד"א שלו, שיש לכנותה "רשותו הקנינית". מושג "רשות" בעצם אין לו שייכות לממונות וקנינים. מה"ת אמנם ד"א הוי רשותו הטבעית, פגון לענין שבת, וזה מדין דאורייתא, אבל לא לגבי קנינים. ובאו חכמים והתקינו שבמצבים מיוחדים יש ליפות כחם של הד"א האלה, הרשות הטבעית של אדם, ולהעלות יעילותן עד כדי רשות קנינית, דהיינו לתת להן היכולת לקנות על ידיהן. ולפי"ז, מה שד"א של אדם קונים לו מקורו בדין מה"ת, דהיינו עצם טיבם של ד"א כרשות טבעית, אבל כחם לקנות היא הוספה מד"ר. (ומה שבעה"מ כתב שד"א של אדם "בכל מקום קונות" לו, נראה שהשימוש במונח "קונות" הוא שיגרא דלישנא ולא התכוון לדייק בזה, שהלא העברה בשבת אין לה ענין לקנינים, רק שכך הוא הניסוח ע"י ריש לקיש בשם אבא כהן ברדלא, ואין בזה הוכחה של ממש נגד מה שכתבנו).

(ואחד מחשובי חברי הכולל להוראה שע"י ישיבתנו, ה"ה הרב אברהם רבינאוויץ יצ"ו, העיר לי שלפי מ"ש אם כי קנין ד"א הוא מטעם חצר, בכל זאת עדיפה היא מקנין חצר, שחצר שאינה משתמרת אינה קונה עד שיאמר זכתה לי שדי, וכמ"ש רמב"ם פ"ז מהל' גזילה ואבידה ה"י, והדרישה לחו"מ ס"ס רס"ח ס"ק ז' כתב שאפילו כשעומד קרוב להחפץ כך שיכול לנטות עצמו וליטלו, אינו קונה, ואילו ע"י ד"א קונה אף אם אינם משתמרים א"ל ולומר זכתה לי שדי, וגם קונות לו לאדם שלא מדעתו ורצונו כלל. וכבר הקשו, איך אפשר שד"א אלימא מחצר, וע"י רשב"א שהובאו דבריו במ"מ הל' גזילה שם. ולפי דברינו א"ש משום דד"א הן לא רק מטעם שהן קונות כמו חצר, אלא משום שהן רשותו הטבעית של אדם ולכן א"צ כוונה ודעת לקנות על ידיהן).

ב"ל

והנה גט דומה לשבת בזה שה"רשות" של האשה היא מה"ת, וע"י רשות טבעית זו מקיים הבעל "ונתן בידה", ואם כנים דברינו, נסתלקה קושית הראשונים מגמ' בב"מ על המשנה בגיטין, שהלא מה"ת הד"א בגיטין הם כמו בשבת, רשות הטבעית, ואין לו שייכות לקנינים כלל. אבל לגבי קנין, באו חכמים והעלו ממושג רשות טבעית למושג של חצר שיש לה כח ההקנאה, דהיינו רשות קנינית. לפי"ז מובן מדוע אם זרק הבעל את הגט לתוך ד"א שלה הוי גירושין למרות העובדא שקנין ד"א הוא מד"ר.

ואכן לא כל הראשונים סוברים כן; למשל רש"י גיטין ל"ז ע"ב וע"ה ע"א, וכן משמע מתוס' ב"מ י' ע"א ד"ה ד' אמות קונות, סובר שאמנם האשה מתרגשת ע"י קנין הגט, ולא כשיטת הרי"ד. וייתכן **שהרמב"ם** שאינו מזכיר קנין כלל בכל פ"ה מהל' גירושין ששם עוסק בזריקת גט, משמע אולי כהרי"ד, ואכמ"ל.

והנה רעק"א בגליון הש"ס שלו לסוגיין בב"מ מקשה קושיא עצומה על תוס' בי' ע"ב ד"ה א"ר יוחנן, שכתבו, וז"ל: "תימה דלקמן מסיק משום דיליף מציאה מגט אלמא שייך קנין ד' אמות בגט ובפרק הזורק (גיטין ע"ה ע"ב ושם ד"ה ר"י) קאמר ר' יוחנן קרוב לה אפילו ק' אמה ויכולה לשמרו הוי גט, וי"ל דבד' אמות שלה אפילו יכול לשמור כמוה מגורשת וחוי' לד' אמות צריך שתוכל היא לשמרו."

ועזי זה השיג רעק"א (ובהרחבה קצת גם בספרו "דרוש וחדוש") שקושית התוס' אינה מובנה שהרי אנן ילפינן רק דחצר משום יד, אבל ההגדרה של חצר אין אנו לומדים מהילפותא למציאה מגט, וחכמים הם שקבעו שבמציאה השיעור הוא ד"א ובגט ק' אמה. והניחו בצע"ג.

ונראה ששתי השיטות האלה, של תוס' ושל רעק"א, משמשות מפתח להבנת כל הסוגיא.

ז"ע

צורת הסוגיא שלנו היא כך: ר"ל בשם אבא כהן ברדלא הציג שתי הלכות: א. שד"א קונות בכל מקום. ב. שזה תופס רק לגבי גדול, שקונה בד"א שלו, וגם שקונה ע"י חצר, אבל קטנה אין לה לא חצר ולא ד"א. ההלכה הראשונה הוגבלה ע"י הגמ' לסימטא או לצידדי רה"ר. וההלכה השנייה חולקת על רבי יוחנן בשם רבי ינאי שס"ל שלקטנה יש גם חצר גם ד"א. בתחילה, הגמ' הציעה שמחלוקתם היא בדין חצר משום יד או משום שליח, ונטיית הגמ' היתה שחצר משום יד, ומסקנת הגמ' היתה שבגט חצר משום יד, וחלוקים במציאה: מ"ס ילפינן מציאה מגט ומ"ס לא ילפינן. ואח"כ עוד שתי דרכים—אבע"א ואבע"א, וכו'.

ומעניין הדבר שכל השו"ט של הגמ' היה בדבר חצר, אבל לא נזכר אף מלה לגבי ד"א. א"כ יש לנו אחד משני דרכים: או שד"א כרוך יחד עם חצר, וממילא אם ילפינן מציאה מגט יש גם למציאה גם לגט דין של ד"א; או שהגמ' קבעה הילפותא רק לגבי חצר, אבל לא דוקא לגבי ד"א, ולפי"ז מה שמדמים מציאה לגט הוא מוגבל לקנין חצר ואין שום הכרע לגבי ד"א.

להנ"ל, תוס' הולך בדרך הראשונה שהצענו, בה חצר וד"א מחוברים זל"ז, והילפותא מציאה לגט מלמדת לנו שלשניהם יש גם דין ד"א, ולפיכך שפיר הקשו תוס' מר' יוחנן אר' יוחנן; ורעק"א הולך בדרך השנייה, ולפיכך תמה על תוס' מנין להם שהאשה מגורשת בגט בתוך ד"א, עד שהניחו בצע"ג.

אולם לפי דרכנו נוכל להסביר מחלוקת תוס' ורעק"א על בסיס יותר עמוק, והוא שיטתו של בעה"מ בשבת. רצוני לומר, שרעק"א סובר כשאר הראשונים, ובא מההנחה שכל ענין ד"א הוא תקנת חז"ל מטעם חצר, וחצר משום יד, ולכן לדידו מובן שאין שום עליונות לד"א מעל כל שיעור אחר, שחכמים תיקנו ד"א למציאה ומתנה, וק' אמה לגט. אבל תוס' לא כן ס"ל, אלא כבעה"מ שד"א מקורו מה"ת, וד"א הן רשותו הטבעית, וראיה לזה ממעביר ד"א ברה"ר בשבת, וק' מאן דכר שמיה, ולכן הקשו מר' יוחנן אר' יוחנן, שר' יוחנן בב"מ משמע שגט הוא דין בד"א, וזה מטעם עצם היות ד"א רשותו הטבעית של אדם לכל הענינים, ומזה לומדים גם למציאה שהיא בד"א, אבל בגיטין א"ר יוחנן אפי' ק' אמה, ואין לנו שום יחס לק' אמה כמו שיש לנו יחס ישיר לד"א. וזה סתירה בדברי ר' יוחנן.

ותירוצו של תוס' הוא שאמנם ד"א הוא רשותו הטבעית לכל אדם בכל מקום ואפילו ברה"ר, ולכן יכולה לקבל גטה בד"א שלה אפילו בלי "קנין", שהד"א הם בגדר של "ונתן בידה" יותר מחצר, ובכלל אין צורך בגט לכלל של חצר משום יד, ואין צורך לקנין, והילפותא בגמ' מר' סבר ילפינן מציאה מגט" היא שמכיון דחזוין שבגט הד"א מהווים רשות שלה (וכמו בשבת), אם כי בלי כח הקנאה, אז שיעור זה תופס גם לגבי מציאה. ולפיכך בד"א אפילו אם הבעל יכול שמור כמותה, מגורשת. (וראיה לזה שגם בהלכות שבת הד"א של אדם הם רשותו ומקומו אפילו ברה"ר דדחקי רבים מ"מ אף כי הרשויות של כמה בני אדם בשוק חופפות זו את זו, אין זה מבטל הרה"י של כל יחיד ויחיד, דאל"כ איך יצויר מעביר ד"א ברה"ר לבעה"מ, וכמו"כ בגט היא מגורשת אם זרק לה הגט תוך ד"א שלה אפי' ברה"ר ואפילו הוא יכול לשמור כמותה. משא"כ במציאה ומתנה שהד"א שלו קונות לו רק בסימטא או בצידדי רה"ר.) אבל לגבי ק' אמה, תוס' ס"ל שאין ר' יוחנן קובע שיעור חדש של ק' אמה, אלא תפס בק' אמה למשל, ועיקר הסברא בזה היא שאם כי ד"א היא רשותו הטבעית של אדם זה משום שאדם באופן טבעי שולט על מה שהוא קרוב לו, וזה ד"א, אבל המושג של "רשות" אינו מוגבל לשטח ה"טבעי" של ד"א אלא כל מקום שהוא שולט עליו ממש, דהיינו אם יכול לשמרו יותר מכל אדם אחר שהוא מתדיין אתו, ולכן אם היא קרובה להגט יותר ממנו, כלומר שיכולה לשמרו יותר ממנו, מגורשת, מאחר שכח שמירתה הופכת את המקום לרשות שלה וכאילו בד"א שלה.

לסכם: קבענו ההבדל דין רשות הטבעית לרשות הקנינית, ועי"ז תירצנו הראשונים איך יכול קנין מד"ר להועיל גירושין שהוא מה"ת, ותירצנו קושית רעק"א על תוס' והסברנו מחלוקתם.

חלק המחשבה

ברכות ח' ע"א: דא"ר חייא בר אמי משמיה דעולא, מיום שחרב בהמ"ק אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד, ואמר אביי מריש הוה גריסנא בגו ביתא ומצילנא בבי כנישתא כיון דשמענא להא דא"ר חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולמו אלא ד"א של הלכה בלבד לא הוה מצילנא אלא היכא דגריסנא.

והרמב"ם בהקדמת לפירוש המשניות כתב, וז"ל:

ואמרו (פ"ק דברכות ח' ע"א), אין להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד. והשב לבך לזה הדבר, שאם תסתכל ~~אצל~~ על פשוטו, תמצאנו רחוק מאוד מן האמת, כאילו ד' אמות של הלכה בלבד היא התכונה הנדרשת, ושאר החכמות והדעות מושלכות אחר גוי. ובזמן שם ועבר ואחריו, שלא היתה שם הלכה, הנוכל לומר שאין להקב"ה חלק בעולם כלל. אבל אם תעין זה הדבר עיון שכלי, תראה בו מן החכמות דבר פלא, ותמצאנו אוסף כלל גדול מן המושכלות.

והנה הקושיא הראשונה של הרמב"ם היא יסודית, שאם תאמר שאמנם הקב"ה מצטמצם רק לד"א של הלכה ואין לו עסק בבריותיו ובעולמו, זה סותר כל מה שהרמב"ם קובע לגבי שאר החכמות, ולא עוד שלפי"ז אין להקב"ה שיג ושיח עם כל הבריה כולה, וזה לא ייתכן שהלא "הוא מקומו של עולם ואין העולם מקומו", ואיך שייך לומר שאין לו ~~אמת~~ ד"א של הלכה?

והמעין בתשובתו של הרמב"ם יראה שהדברים מעוממים וקשה לפענח דבריו, ולפני מספר שנים העליתי את הדברים לפני הגר"י קאפח זצ"ל, וענה לי באריכות ובטוטו"ד, ואכמ"ל. (ומי שמעוניין בסוגיא זו יפנה לספרי האנגלי "תורה ומדע" עמ' 59-64, ובתרגום העברי עמ' 50-52). והעיקר הוא תשובתו שאמנם "ד"א של הלכה" כולל כל החכמות.

ולפע"ד יש לבאר את הענין בדרך אחרת, והיא שמאמרם "משחרב ביהמ"ק" וכו' התכוון להגדרה ההלכתית שהצטרף לברור ההלכה של ד"א. במס' אבות פ"ט מ"י למדנו: חמשה קנינים קנה הקב"ה בעולמו, ואלו הן: תורה קנין אחד, שמים וארץ קנין אחד, אברהם קנין אחד, ישראל קנין אחד, בית המקדש קנין אחד, תורה קנין אחד. ואותה שאלה ששאל הרמב"ם תקפה לגבי מאמר זה, הלא כל ההווי' היא ברשותו של הקב"ה?

אלא נראה שהכוונה היא שכמו בהלכה יש שתי הגדרות של "רשות", אחת ה"רשות הטבעית" ואחת "הרשות הקנינית", כמו כן לגבי שלטון הקב"ה בעולמו יש שתי שכבות – א', מה שכל הבריה כולה היא כפוייה לשלטונו ה"טבעי" של ה', כלומר שאין להטיל ספק בזה שהוא אדון העולם, וב', יש הגדרה אחרת למעלה ממנה, והיא מה שמקביל לרשות הקנינית בהלכה, דהיינו לא רק שייכות העולם להקב"ה אלא גם דו-שיח בינו לבין הבריה ופירות. "קנין" פירוש סמיכות דעת של שני צדדים, יש קשרים ביניהם, דו-שיח זה עם זה. הרשות הטבעית של הבורא מתקיימת גם במצב של הסתר פנים שאין לה' קשר ישיר ועשיר לעולמו, והרשות הקנינית מסמלת קשר חי ודינמי, קשר דו-סטרי. ולפי"ז, ה"ארבע אמות של הלכה" מתכוונת לא למושג של רשות הטבעית אלא למה שמקביל לרשות הקנינית. ובכן, השמים והארץ נשחתו בימי נח ובזה בטל מהם מצב של "קנינו של ה'". ישראל חטא וגלה, ותוצאה מהסתר פנים זה הוא ג"כ שבתור עם בלבד אינו נחשב כקנינו של ה' בעוה"ר. אברהם כבר הלך לעולמו, וביהמ"ק חרב. א"כ לא נשאר רק התורה הזאת, ואך ורק כאן ב"ארבע אמות של הלכה", אין הסתר פנים משמש כמסך המבדיל בינינו לבין אבינו שבשמים, ורק כאן עוד אפשר להכיר את הדו-שיח ביו' ה' לזולתו. וזה הפירוש של "אין לו להקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". רק בהלכה, בשו"ט בדבר ה', בקנינו היחידי ששרד, אפשר להכיר את אלוקותו. וזה לא הד"א של רשות הטבעי, שזה ודאי להקב"ה, אלא של קנינו וכמ"ש.

והנה יוצא לנו מזה פירוש בקשר בין הסתכלות בטבע לבין החוויה הדתית. הרמב"ם בפ"ב מהל' יסוה"ת ה"ב קבע, וז"ל:

והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים, ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול, כמו שאמר דוד "צמאה נפשי, לאלוהים לאל חי". וכשמחשב בדברים האלו עצמן, מיד הוא נרתע לאחוריו, ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות, כמו שאמר דוד "כי אראה שמייך מעשה אצבעותיך מה אנוש כי תזכרנו."

פירוש: התבוננות בטבע מובילה לאהבת ה' וליראת ה'. והקשר ביניהם הוא התוצאה הרציונליסטית של הרמב"ם, ש"לפי הדעה האהבה."

והנה ידוע שבספר המצוות מ"ע ג', מסר לנו הרמב"ם שיטת אחרת בענין זה, וז"ל:

היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת, ולשון ספרי לפי שנאמר ואהבת את ה' אלהיך איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם.

ולכאורה הרמב"ם סותר את עצמו, גם כאן ובהל' תשובה ומו"נ, שבמקום אחד קובע שהדרך לאהבה וליראה היא בהתבוננות בטבע ובפילוסופיה, ובמקום אחר – דרך המצוות ות"ת (זה יוצא מציטוטו את הספרי). ובמאמר שכתבתי על זה הסקתי שלפי הרמב"ם יש הבדל בין המון העם לאלוהי, אנשי המעלה, ואכמ"ל.

אולם לפי דברינו נמצא דרך אחרת לגמרי, והיא שההתבוננות בטבע מובילה לחוויה אינטלקטואלית גרידא, למצב בו האדם מעריץ את ה' ומשבח ומפארו מתוך הערצה, אבל עדיין לא מגיע לידי אהבה ויראה שהם בדרגה גבוהה יותר בסולם הערכים. היות שהטבע עצמו הוא דומם, אינו יכול לבוא לידי שיחה עם נשמתו של האדם ונשאר רחוק רחוק ממערכת מאוויו ופחדיו, ואינו מפיג בדידותו של אדם. וזה יכול לבוא רק תוך התבוננות הלכה שהיא דבר ה', שהתורה בתור דבר ה' ממשיכה את האדם לדו-שיח עם בורא העולם, שכל זמן שהוא לומד דבר ה' יש לו כביכול בר-שיחה שאפשר לו ליצור קשרים אישיים ואינטימיים עמו. הטבע, על כל העושר והפלא שבו, נוצר בדבר ה' – "בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם" (תהלים לג:ו) – אבל בעצמו הוא דומם ואינו נחשב דבר ה', ועל כן אין הטבע יכול לשמש אמצעי לדו-שיח של האדם עם הבורא. מה שאין כן התורה, שהיא ממש דבר ה' – "דבר ה' זו הלכה" (שבת קל"ח ע"ב) – הרי היא המכשיר האידיאלי להעלות את האדם לדרגה שיכול לשוחח עם קונו. אהבה ויראה הן שייכות לרשות הקניינית של הבורא, ולא כן ההערצה הבאה מרגלי התבוננות הרשות הטבעית של הבורא. בגישה לא-ל מתוך הטבע, על כל עשרו הנפלא, יכול האדם להגיע להבנה מטפיסית – בלבד. רק ההתעמקות בתורה יכולה להעשיר את נשמתו בדו-שיח שהיא כל כולה דתית ולא פילוסופית בלבד.

ואמנם סדר זה, מן הטבע אל התורה, אנו מוצאים בפרק י"ט של תהלים: "השמים מספרים כבוד א-ל ומעשה ידיו מגיד הרקיע. יום יום יביע אומר ולילה ללילה יחזה דעת. אין אומר ואין דברים בלי נשמע קולם, וכו'". ואחר כך בחלק השני של המזמור: "תורת ה' תמימה משיבת נפש עדות ה' נאמנה מחכימת פתי. פקודי ה' ישרים משמחי לב מצות ה' ברה מאירת עינים. יראת ה' טהורה עומדת לעד משפט ה' אמת צדקו יחדו, וכו'". אין זה כלל שולל חשיבותו של הטבע במערכת הערכים העומדים לרשותו של האדם הדתי. אדרבה, התבוננות בטבע היא אמצעי להגיע לידי רשות הטבעית בה הוא נכנס כביכול לחוג אוהבי ה'. ובמזמור זה נראה בעליל שהרשות הטבעית היא הפתח לרשות הקניינית – אבל המטרה היא הרשות הקניינית.

וכן הוא בתפילת שחרית: בפסוקי דזמרה אנו קוראים פרק תהלים שכל-כולם שבח והודו לבורא על פלאי בראיו, וכמעט שאין זכר לאהבה או יראה או שום דו-סטריית. ורק אח"כ, בברכות ק"ש, אנו נפגשים במושגים של אהבה ויראה.

ולפי זה יש לנמק מ"ש בירושלמי (ברכות א:א): "ולמה קורין אותה (דהיינו ק"ש) בבית הכנסת (לפני זמנה), אמר רבי יוסי אין קורין אותה בבית הכנסת בשביל לצאת ידי חובתו אלא כדי לעמוד בתפילה מתוך דבר של תורה, ואשר לפיכך אנו אומרים "אשרי... תהילה לדוד" לפני השמונה עשרה במנחה. ולפי דברינו מובן, שתורה ותפילה, שלא בטבע, הם אתגר להגיע לדו-שיח עם הקב"ה, וההבדל ביניהם הוא שתורה היא דו-שיח בלתי-ישיר עם הקב"ה (וכמ"ש רבנו חיים מוולוז'ין ב"נפש החיים" שלו, לגבי דבקות, שאף בלי כוונה גלויה לדבקות, העובדה שלומד תורה לשמה, להבינה, היא היא דבקות בהשי"ת), ואילו תפילה היא דו-שיח בלתי-אמצעית, שמדבר אל ה' בלשון נוכח, "אתה", וא"כ סביר הוא להתחיל בשבח (מתוך הערכתו את הטבע) לדו-שיח בלתי-ישיר (תורה) ומשם לדו-שיח ישיר (תפילה).

וכאן אני רואה הבדל מהותי בין תורה ומדע. נכון, המדע, שהוא בבחינת טבע, הוא דרך לתפיסת האלוקות. אולם גישה לאלוקות דרך המדע היא אינטלקטואלית, בגדר רשותו הטבעית של הבורא, שכן אדם יכול להכיר מתוך התבוננות בעולם את מי שאמר והיה העולם, אבל אינו יכול ליצור דו-שיח עם הבורא דרך הבריאה בלבד. אפשר לאדם להביט שמימה ומתוך יראת ההתרומומות להעריץ ולשבח ולהלל את הבורא, אבל אינו יכול לקוות שהבורא יענה לו, שהבורא יתייחס אליו באיזה אופן מיוחד.

עד כאן גישת המדע, הדרך לרשותו הטבעית של הא-ל. אבל תורה היא המפתח לרשות הקנינית של הקב"ה, לשטח שבו הקב"ה מחשיבו כקנינו הפרטי ואשר דרך התורה הקב"ה נעתר לבן-תורה המבקש קירבתו, והאלקים מחפש את האדם הניגש לו מתוך התורה. כאן הוא רשותו המיוחדת הסגולית של אלקי ישראל.

אדם המתייסר בספקות על מציאות ה' או על תכונותיו ומידותיו, יכול לחפש תרופה לייסוריו האינלקטואליים בעולם הטבע. אבל אדם המחפש לא הוכחות על ישות הא-ל וכדומה, אלא הוא מדורשי ומבקשי פני ה', הצמא לדבריו, ונפשו מתחנן לפני בוראו באהבה ובתשוקה להידבק עמו בכל לבבו ובכל נפשו ימלא משאלות לבו אך ורק בתורה ובתפילה שלפניה.

"לדוד מזמור: לה' הארץ ומלואה, תבל וישיבי בה. כי הוא על ימים יסדה, ועל נהרות יכוננה. מי יעלה בהר ה', ומי יקום במקום קדשו. נקי כפיים ובר לבב, אשר לא נשא לשוא נפשי, ולא נשבע למרמה. ישא ברכה מאת ה', וצדקה מאלהי ישעו. זה דור דרשו, מבקשי פניך יעקב סלה." (תהלים כד:א-ו)

על מבקשי פני ה' תחילה לגשת אליו מתוך פלאי הטבע – התבל, הימים, הנהרות; משם, עליו להתקדש ולהתכונן ע"י טהרת מידותיו המוסריות – נקי כפיים ובר לבב; ומיד אח"כ עליו לטפס ולעלות אל הר ה', אל מקום קדשו, היינו לביהמ"ק, קנינו של הבורא, ורק אז ברשותו הקנינית של הקב"ה יוכל למלא צימאנו לדו-שיח עם אלקיו, לשאת ברכה וצדקה מאלקי ישעו. וכמובן, משחרב ביהמ"ק, עליו לפנות למקום היחידי שנשאר לנו כקנינו של ה' והוא – לבית המדרש, לד"א של הלכה. רק אז, בהתעמקותו בהוויות אביו ורבא, בפגישותיו על רש"י ורמב"ם, בחברתו של בעלי התוס' וראשונים ואחרונים, בעמודים אף הבלויים והקרועים של הגמרא הפתוחה על גבי ה"שטענדע" המתנועע עם תנועותיו על הלומד, רק שם יזכה לשמוע דבר ה' ולהתעלות עד לידי דו-שיח עם בורא העולם אשר נתן תורה לעמו ישראל.

"ישא ברכה מאת ה' וצדקה מאלקי ישעו."