

אברהם קריב

## זכו — שכינה ביניהם

### (א) לא תוהו בראה

סוגיה זו שאנו באים לעסוק בה מכריזה כולה כי דרך היהדות היא דרך המלך של חיוב החיים ובניין החיים, ולא של התנכרות להם. תורת ישראל אמנם מכוונת לקרב את האדם לשמים, אך בתוך ומתוך ישוב העולם ולא מעבר לו. יתר על כן, ישוב העולם הרי זה לא מסגרת חיצונית בשביל המטרה הפנימית, אלא גם בו גופא מתגשם רצון של מעלה, החתום בצו שניתן בעצם ראשיתו של מין האדם: "פרו ורבו ומלאו את הארץ". בתוך הסדר הביולוגי של העולם מושחלה מצווה שבתורה לאדם, המצווה הראשונה שבה, הסמוכה לבריאה וכרוכה בה, כלשון חכמים במשנה: "לא נברא העולם אלא בשביל פריה ורביה, שנאמר (ישעיה מה, יח) 'לא תהו בראה, לשבת יצרה'" (גיטין, מא א). כלומר, הכתוב בישעיה מבהיר, שהצו "פרו ורבו" איננו עניין בפני עצמו, אלא כלול בעצם כוונת הבריאה. הבורא ברא את עולמו בשביל שיהיה מאוכלס בני אדם ולא שיהיה עולם שומם. על כן כל אדם, מהיותו קיים בעולם, חייב לתת חלקו הוא לקיום העולם. החיים ניתנו לו כפקדון, שעליו למסור אותו אחריו בתוספת ריבית, כי בזה הערובה להמשך קיומו וגידול קיומו של עולם האדם. ולפי שבקיומו של צו זה האדם מסייע כביכול להקב"ה לקיים עולמו, אמרו: "שבעה מנודין לשמים", וראשון לשבעה "יהודי שלא נשא אשה" (פסחים, ק"ג ב). ובמקום אחר מודגש קוצר-רוח כביכול של מעלה: "עד כי הקב"ה יושב ומצפה לאדם, מתי ישא אשה, כיון שהגיע כי ולא נשא, אומר תפח עצמותיו" (קידושין, כ"ט ב). כללו של דבר, מי שאינו מקיים את הצו הראשון שניתן לאדם, לא רק על מצווה שבתורה הוא עובר, אלא מושך על עצמו טינה של הקב"ה! ולכאורה הרי זו רק עבירה שבהימנעות גרידא ולא של מעשה

א' קריב

פסול, אך חכמים מדברים על קלקלות שהיא גורמת למעשה, ואלו דבריהם: "רבי אליעזר אומר, כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים... רבי אלעזר בן עזריה אומר, כאילו ממעט את הדמות... בן עזאי אומר, כאילו שופך דמים וממעט את הדמות" (יבמות, סג ב). אך יש להעיר כי "כאילו" בלשון חכמים אינו קובע השוואה גמורה בין שני דברים, עד שאם נניחם על כפות המאזנים זה מול זה יימצאו שקולים, אלא משמעו שבבחינה מן הבחינות או בשיעור מן השיעורים יש בעניין המדובר מאותה מהות שמדמים אליה. ובעניינו כאן, מי שלא הקים זרע אחריו יש בזה בחינה של שפיכות דמים, היינו של קיפוח חיים — חליהן של אותן נפשות שהיה עליו להביא לעולם. ועניין מיעוט הדמות אפשר להבין כך: כל אדם הוא צלם דמות של מעלה, אך צלם חלקי בלבד, שהרי לא נתגלם בו כל מה שעשוי להיות גלם ביצור אדם. ומכיון שבני אדם שונים זה מזה, כל אדם שבא לעולם מגלם ברב או במעט חלק אחר של הדמות. נמצא, מי שמעט עצמו מלהקים זרע — כאילו מיעט אותו חלק של הדמות שעשוי היה להתגלם בזרעו. וניתן לפשט ולומר, שתנא אחד מדגיש את הפגם בכמות שפוגם בעולם־האדם מי שאינו מקיים את המצווה הראשונה, ותנא אחר מדגיש את הפגם שהוא פוגם באיכות, שכן כל אדם הוא איכות חדשה, היינו גילוי חדש של צלם הדמות. והתנא השלישי מדגיש את שתי הבחינות כאחת.

ומכוננת הבריאה לטוד הגאולה. בתלמוד יש מאמר של רב אסי: "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף" (יבמות, סב א ועוד). כלומר, העולם המתוקן יתחיל רק לאחר שיתרוקן למעלה אוצר הנשמות המכונה **גוף**. ובמדרש כך ניסוחו של רעיון זה: "לעולם אין מלך המשיח בא עד שיבראין כל הנשמות שעלו במחשבה להבראות" (בראשית רבה כד, ד). לפי זה, בואו של ולד חדש לעולם, שמשתכנת בו נשמה, מקרב במקצת את הקץ. ומי שלא קיים את הצו הראשון מעכב כלשהו את הגאולה האחרונה.

**(ב) לא טוב היות האדם לבדו**

מלבד עניין המשכת המין, שתוצאותיה פושטות למרחוק, תופסת מקום נכבד במערכת היהדות עצם ברית חיים בין איש ואשה. וכאן ההדגשה היא כי הסוטה מסדרו זה של עולם פוגם הווייתו

זכו — שכינה ביניהם

שלו עצמו. מי שאין לו אשה — אומר אחד החכמים — "שרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה" (יבמות, סב ב). בכל שלושת הדברים מסתמך בעל המאמר על מקראות. אולם קיפוחיו של אדם השרוי בגפו דברים שבמציאות הם ואין צורך להביא על כך סימוכין מן המקרא, כשם שאין צורך, למשל, ללמוד מן המקרא על קלקלות שגורמת מחלה לאדם. ומאידך גיסא, מי שלא נשא אשה, על הרוב אמנם מקופח הוא מכמה בחינות, אך כיצד יתכן לקבוע כלל שהוא שרוי בלא טובה, הרי אם הרחיב לו הקב"ה לרווק זה טוב העולם לפניו, וכן מצויים מקורות של שמחה שאינם מנועים גם ממי שלא נשא אשה. אלא נראה שאין כוונת המאמר למה שנקרא בפי הבריות טובה, שמחה וברכה, אלא למשמען של אלו במערכת המושגים המקראיים, שספירתן אחרת היא. הרי עניין **טובה**. בפרשת הבריאה נאמר על כל סוג של נבראים "וירא אלהים כי טוב". הבורא הסתכל בבריאתו וראה שהיא במעלת **טוב**. כל חלק מן הבריאה עבר את המבחן האלוהי של **טוב**. אבל אחרי כן מסייגת התורה את הכללות של "כי טוב" ואומרת: "**לא טוב** היות האדם לבדו". אדם כשהוא לבדו אין עליו הטביעה האלוהית "כי טוב", ושום טובה שבעולם האנושי לא תוכל למלא לו חסרון זה. הוא הדבר בעניין **ברכה**. כתוב (בראשית א, כח) "ויברך אותם אלהים". \* פירושו של דבר, מלבד הכוחות והסגולות הטבעיים באיש לחוד ובאשה לחוד, נוספה ברכה אלוהית לאיש ואשה יחד, אבל איש בלא אשה איננו בכלל ברכה זו. ושוב, ככל שיתברך אדם במה שיתברך הוא חסר אותה ברכה שבה מדבר הכתוב בפרשת הבריאה. וגם אשר **לשמחה**, לא כל מה שמכנים הבריות בשם זה שמחה אמיתית היא. כי יש שמחה שאדם סוחטה מעצמו באמצעים שונים, שאינה אלא סותמת את הריק שבנפשו או רק מחפה עליו. אבל שמחה במהותה המזוקקה היא זו שנובעת מתוך מליאות ההווה, ובתורה היא מודגמת בכתוב (דברים יד, כו) "ושמחת אתה וביתך". שכן ברור כי אין "ביתך" שבכתוב זה מתכוון לבית דירה, אלא למי שמסמל לאדם את הבית בעומק המשמעות, והיא האשה.

\* פסוק זה מובא במדרש תהלים מזמור נט לעניין ברכה. ותמיהה היא שהנמרא ביבמות ומדרש בראשית רבה (יז, ב) מעדיפים להסתמך על פסוק רחוק ביחזקאל מד, ל: "להניח ברכה אל ביתך", שמדבר במתנות כהונה.

א' קריב

לצד מאמר זה יש גם הדגשות אחרות. חכמי ארץ ישראל ("במ' ערבא") אמרו על מי שאין לו אשה, שהוא שרוי בלא תורה ובלא חומה, וחכם אחר אמר שהוא שרוי בלא שלום (יבמות, סב ב). עניין בלא חומה משמעו שהווייתו של אדם זה פרוצה, והרי זה מתקשר עם זיהוי הבית והאשה. וכן נקל להבין את האמירה שהיא שרוי בלא שלום, היינו בלא איזון פנימי, מכאן שהווייתו אינה שלימה. אך רבותא מיוחדת יש במה שאמרו במערבא, כי מי שאין לו אשה שרוי בלא תורה. כי לכאורה ניתן היה להניח שהאשה מפחיתה מריכוזו הרוחני של אדם. אך החכמים האמרו רים קבעו להיפך, כי גם להשגות רוחניות מגיע אדם באותם התנאים שהוא מגיע לשמחה, לטובה ולברכה, היינו כשהווייתו שלימה על ידי שותפות חיים עם אשה. אמנם אין זה כלל מוחלט, כי בן עזאי שלא נשא אשה והחכמים טענו כלפיו שהוא נאה דורש (עין לעיל) ולא נאה מקיים, השיב: "מה אעשה שנפשי חשקה בתורה" (יבמות, סג ב). יחיד גדול זה מנע עצמו מחיי נישואין דווקא מתוך חשיקה לתורה (ואולי חשש רק מפני "רי-חיים על צווארו", היינו עולה של פרנסה).

הצד השווה שבכל המאמרים הללו, שקולם מדגישים כי מי שחי בגפו הווייתו נטולה כמה וכמה איכויות ראשונות במעלה, הש' פונות במהות האדם. ובכך הם מכינים את המחשבה למאמרו החרף של רבי אלעזר: "כל מי שאין לו אשה אינו אדם, שנאמר (בראשית ה, ב) 'זכר ונקבה בראם ויברך אתם ויקרא את שמם אדם'" (שם, סג א). פירוש הדבר, **אדם** במשמעו השלם כולל איש ואשה יחד, שעל ידי יחדותם האמיתית לא עוד שני יצורים נפרדים הם, אלא ישות אנושית כוללת יותר, המורכבת מאיש ואשה כאחד. וחרף עוד יותר מאמרו של רבי לוי במדרש על מי שאין לו אשה, שהוא שרוי "אף בלא חיים, שנאמר (קהלת ט, ט) 'ראה חיים עם אשה אשר אהבת'" (בראשית רבה יז, ב). כלומר, חיים גמורים נקראים רק חיים משותפים של איש ואשה, שהם שתי מהויות שמשלימות זו את זו.

ובכן בתכלית הניגוד לאותה תפיסה המקובלת בכמה דתות אחרות, שקושרת שלימות עליונה של אדם בשבירת סדרו של עולם והינרות מחיי נישואין, קובעת היהדות, כי דווקא קיומו של סדר עולם זה הוא התנאי לחיים שלימים ומתוקנים מבחינה אלוהית ומבחינה אנושית כאחת.

(ג) **כקריעת ים סוף...**

לכאורה אין לך דבר טבעי יותר מאשר ברית חיים בין איש ואשה, וזו חוליית יסוד מעצם סדרו של עולם. אך בפועל אין זיווג של איש ואשה פשוט כל עיקר. כי מלבד שאיש ואשה דרך כלל תכונותיהן שונות הן מטבע ברייתן, הרי לכל אדם, בין איש ובין אשה, אופי אינדיבידואלי, שלעולם אינו דומה בכל גווניו לאופיו של אדם אחר. כל זיווג איפוא הרי זה חיבור של שני יצורי אדם, אשר לכל אחד מהם מזגו שלו, נטיות שלו וכיוצא, שפונים לעברים שונים. ובעוד שמבחינה ביולוגית משלימים הם זה את זה, מבחינה נפשית הם על הרוב "מין בשאינו מינו", חלקים מטיבם, מישותם מפרידים ביניהם. זה דבר המאמר "קשה לזווגם כקריעת ים סוף", המובא בתלמוד (סוטה, ב א) בשם רבי יוחנן, ולפי מדרשים קדם לו ברעיון זה התנא רבי יוסי, והוא משולב בסיפור מעשה. מטרונה אחת שאלה את רבי יוסי, מה עושה הקב"ה לאחר ששת ימי הבריאה? השיב לה שהוא מזווג זיווגים. השתוממה השואלת: וכי זו אומנותו? אף אני יכולה לעשות כן, כמה עבדים וכמה שפחות יש לי, לשעה קלה אני יכולה לזווגם. אמר לה, אם קלה היא בעיניך, קשה היא לפני הקב"ה כקריעת ים סוף. הלכה והעמידה אלף עבדים ואלף שפחות שורות שורות ואמרה: פלוני ינשא לפלונית ופלונית תנשא לפלוני. למחר באו כולם מוכים ופצועים, כי זה לא רצה בזו, וזו לא רצתה בזה. שלחה ואמרה לו: רבי, אמת היא תורתכם! (לפי בראשית רבה סח, ד ועוד), אלף זיווגים, שכולם לא עלו יפה מלכתחילה, המחישו לה לאותה מטרונה, כי לפי טבע הדברים סתם איש ואשה אין ביניהם תיאום הדדי כדי להיות בני זוג, ואיזה כוח נעלם מעורב בכל זיווג. והוא שאמר לה רבי יוסי תחילה: **אם קלה היא בעיניך, מתוך שאינך מכירה טיבם של בני אדם, קשה היא לפני הקב"ה**, שיודע את יצוריו, כמה משונים הם זה מזה. ופשיטא שאין הכוונה, כי הקושי הוא אצל הקב"ה, אלא לפניו גלוי שכל זיווג קשה כשי לעצמו כקריעת ים סוף. היינו, כשם שקשה לפלג את רצף המים, כן קשה ליצור דבק של שני טבעים אנושיים שונים, אלא כל זיווג הוא פעולה של מעלה. וזו משמעות תשובתו של רבי יוסי, שאחר בריאת העולם נפעלת השגחה על העולם, שכוללת עניין זיווגים, וכן הוא מזכיר גם עניין עניות ועשירות. וכנראה היה לו

א' קריב

לרבי יוסי טעם שהבליט לפני המטרונה שני תחומים אלה דווקא. והשגחה בעניין זיווגים אינה מצטמצמת ביעידת בני הזוג זה לזה אלא גם בזימונם זה אל זה ממקום שהם, כמוטעם באחד המדרשים בסיפור זה: "מזווגן בעל כורחן וקושר קולר בצוואר זה ומביאו מסוף העולם ומזווג לו בסוף העולם" (תנחומא, כי תשא ה). לעניין "מזווגן בעל כורחן" נשוב להלן בפרק "בת קול ובחירה".

#### (ד) זיווג ראשון וזיווג שני

יעידת בני הזוג אימתית ולפי מה שתי קביעות הן, שנראות כנוגדות זו את זו. ריש לקיש אמר: "אין מזווגין לו לאדם אשה אלא לפי מעשיו". ובשם רב נמסר: "אהבעים יום קודם יצירת הוולד בת קול יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני". אך הגמרא מיישבת כי לא שתי דעות הן אלא מדובר בשני מיני זיווגים: רב מדבר בזיווג ראשון וריש לקיש מדבר בזיווג שני (רש"י: זיווג ראשון לפי המזל, זיווג שני לפי מעשיו. — סוטה, ב א).

כל זיווג וזיווג יש בו התערבות של מעלה. אך יש הפרש בין זיווג לזיווג בזמן ובטעם. זיווג ראשון יעידתו קודמת ללידתו של אדם. כלומר, כשאדם בא לעולם כבר מונה לו זיווגו, בחינת חציו השני שעתיד להשלים מעלת **אדם** שלו, כפי שהוסבר לעיל, שעל איש ואשה יחד נאמר: "ויקרא את שמם אדם". "בת קול יוצאת ואומרת" — הרי זה ביטוי ציורי לאיזו חליטה בספירה שאין לנו תפילה בה. נפרש כך: עצם התרקמותו של יצור אדם כבר כוללת בתוכה שייכות טמירה ליצור מסוים מהמין השני. ומהו שמשייכם זה לזה? לפי הסברת רש"י הרי זה **המזל** — יסוד טמיר שפועל בעולמם של בני אדם מעבר לעקרון הגמול. ומתחייב לומר, שהמזל, שמהותו סמויה מאתנו, כלול גם הוא בדרכי השגחה ובקביעה הכוללת: "מה' אשה לאיש" (יבמות, סג א), ובלשונו של רבי יוסי: הקב"ה מזווג זיווגים. ופשוט הרבה יותר זיווג שני, שמזווגים לו לאדם **לפי מעשיו**, כלומר: כפי שמגיע לו על שום דרך חייו.

ואם כי בין בזיווג ראשון ובין בזיווג שני מעורב כוח עליון, לא ראי זה כראי זה, משום שאותה שייכות טמירה שבין בני הזוג בזיווג ראשון, שחיבורם מגיע עד שורשי הווייתם, איננה בזיווג

זכו — שכנה ביניהם

שני. מכאן קשי הקרע שבביטולו של זיווג ראשון, אם על ידי גירושין, ואם בידי שמים, על ידי מיתת האשה, כפי שהדבר מבוטא במאמריהם של חכמים שונים (סנהדרין, כב א), מהם שקשה לירד לסוף כוונתם, כגון מאמרו של רבי אלעזר: "כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות", או מאמרו של רבי יוחנן: "כל אדם שמתה אשתו ראשונה כאילו חרב בית המקדש בימיו". מכל מקום שומעים אנו מתוך מאמרו של רבי אלעזר, כי גירושין בזיווג ראשון דבר עצבון הוא, שחורג מהספירה האנושית גרידא, ומתוך מאמרו של רבי יוחנן אנו שומעים, כי זיווג ראשון בניין של קדושה הוא. אך נהיר לנו כל צורכו מאמרו של רב שמואל בר נחמן, שכל עניינו בתוך הספירה האנושית: "לכל יש תמורה חוץ מאשת נעורים". על כל אבידת חיים יש בידי החיים לפצות את בעל האבידה בדבר השקול כנגדה, אבל אשת נעורים מתת יחידה היא לאדם, שאין באוצרם של החיים דבר שיכול לשמש תמורה לה! רבותינו לא דיברו על הדבק בין איש ואשה ששמו אהבה. אך העדר השימוש במושג זה, שתופס מקום ראשון במעלה בספרות העולם, לא צימצם עומק תפיסתם במהות הקשר הנכון בין בני זוג.

אולם עילוי מופלג זה של אשת נעורים, כמו נישואין בכלל, מחייב סיוג: במה דברים אמורים, כשהזיווג עלה יפה...

### (ה) זכה — לא זכה

המציאות מראה כי לזיווגים מרובים אורב כשלון. משמע, אותו כוח עליון שמכוון מי למי אין כיוונו דווקא תיאום הארמוני של בני הזוג. טעם "ההכרזה" בת פלוני לפלוני מופלא מאתנו, אולם "ההכרזה" עשויה להיות הן על דרך הארמוניה גמורה בין בני הזוג והן גם על דרך הפוכה מזו. לא לחינם נקשרה יעידת בני הזוג למושג **מזל**, שעצם משמעו ספק לטובה שלא לטובה, ועד למימוש לא ידוע מה פניו — שוחקות או זועמות.

שתי האפשרויות השפונות בקשר שבין איש לאשה כבר רמוזות בתורה בסיפור על בריאתה של חוה, כפי שדרש רבי אלעזר את לשון הכתוב "אעשה לו עזר כנגדו": "זכה עוזרתו, לא זכה כנגדו". ושגור יותר הניסוח: "זכה — עזר, לא זכה — כנגדו".

א' קריב

"עזר" וכן "כנגדו" אינם שיעורים מסוימים, וכל אחד כולל כל המרחב למן שיעור כלשהו עד לדרגות קיצוניות ביותר, כפי שמדגים המדרש (בראשית רבה יז, ג) בנשיהם של שני חכמים, רבי חנינא בר חניכאי ורבי יוסי הגלילי. על רבי חנינא בר חניכאי מסופר במקום אחר (כתובות, סב ב) שלאחר נישואיו הלך לבית המדרש ושהה שם י"ב שנים. אשתו, משמע, כל כך הסכימה דעתה עמו, שמכיון שחשקה נפשו בתורה לא היתה לה טרוניה עליו, ואין לך "עזר" גדול מזה. ואילו רבי יוסי הגלילי היתה אשתו "כנגדו" עד כדי כך, שהיתה מבזה אותו לפני תלמידיו, ולסוף היה אנוס לגרשה. נמצא, רבי חנינא בר חניכאי **זכה**, ורבי יוסי הגלילי **לא זכה**.

ועניין "זכה" אין משמעו כאן מלשון **זכות**, היינו מה שמגיע לאדם בזכות מעשיו, שהרי כפי שכבר התנהר לעיל — ה"הכרזה" קודמת ללידתו של אדם ועדיין לא נזקפה לו שום זכות, אלא "זכה" — במשמעות של **זכייה**, היינו מזלו גרם. ושוב, במה דברים אמורים, בזיווג ראשון, אבל בזיווג שני, שמזווגין לו לאדם לפי מעשיו, אכן יש לה לנוסחה "זכה — עזר, לא זכה — כנגדו" משמעות של **זכות** ואי-זכות.

את ההפרש העמוק בין שתי המשמעויות של "זכה" ו"לא זכה" אנו רואים אצל רבי יוסי הגלילי. בזיווג ראשון **לא זכה**, ולא חלילה משום מעשיו, אלא לא זכה בסוד המזלות. ולפי המסופר שם במדרש מוכח, שלא היו לו בנים באותו זיווג. אבל בזיווג שני, הנזכר גם הוא באותו סיפור (חבריו השיאו לו אשה טובה מן הראשונה), שהיה לפי מעשיו, **זכה** באשה הוגנת לו, וגם העמיד בן ישווה לו, הוא התנא רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי, שעליו אמרו: "כל מקום שאתה מוצא דבריו של רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי בהגדה, עשה אזנך כאפרכסת!" (חולין, פט א).

נוסחה אחרת לסיכוי ולסיכון שבנישואין קשורה בשני כתובים שבמקרא, שמדברים באשה. כתוב אחד (משלי יח, כב) אומר: "מצא אשה מצא טוב, ויפק רצון מה", וכנגד זה אומר כתוב אחר (קהלת ז, כו) "ומוצא אני מר ממות את האשה —", ולפי פירושם של חז"ל מבטאים אלה קוטביות שבתכונת האשה. אולי ניתן להבין את העניין כך. דבר מוסכם הוא, שהספירה הרגשית עירנית אצל האשה יותר מהספירה השכלתנית, וגם



זכו — שכונה בנייהם

מאמרי חז"ל מדגישים עובדה זו, כגון "נשים רחמניות הן" (מגילה, יד ב) ועוד. ומאחר שהשכלתנות הבוחנת ושוקלת לא ציננה טבעיה של האשה, היא סטיכית במהותה ועשויה יותר להגיע לידי קצוות, והתוצאות יכולות להיות מופלגות הן לצד הטוב והן לצד הרע. מעשה חנה ושבעת בניה מעשה קיצוני של אשה הוא, שלא מצאנו דוגמתו אצל שום איש. וכן גם בחיי נישואין עשויה האשה להגיע עד תכלית — הן תכלית הטוב והן תכלית הרע. והוא שאמרו בעקב שני הכתובים האמורים: "אשה רעה אין סוף לרעתה, אשה טובה אין סוף לטובתה" (מדרש תהלים מזמור נט).

קהלת מדבר באשה רעה מבחינה מוסרית, שפורשת מצודת החטא. מפני אשה כזאת מזהיר גם ספר משלי בכמה מקומות, אך נזכר במשלי (כז, טו) גם סוג אחר של אשה רעה: "דלף טורד ביום סגריר ואשת מדונים (מדנים) נשתוה". נפלאה ההשוואה הפיזית שבפסוק זה: כשם שהדלף שאינו פוסק ממקמק חללו של עולם, כן ממקמק שצף המדנים הווייתם של בני הזוג. וכנראה, לא לאשה המדיחה אלא בעיקר לאשה הטורדת מתכוונים רוב המקורות שמדברים על אשה רעה. בתלמוד מובא פסוק מבן סירא, שמדבר גם הוא בשני הסוגים ההפוכים של האשה: "אשה טובה מתנה טובה לבעלה — אשה רעה צרעת לבעלה" (יבמות, סג ב). ורבי חנינא מצא צמד ניגודים זה שבאשה בפסוק סתמי שב משלי (טו, טו): "כל ימי עני רעים וטוב לב משתה תמיד", וכך הוא מפרש: "כל ימי עני רעים — זה שיש לו אשה רעה, וטוב לב משתה תמיד — זה שיש לו אשה טובה" (בבא בתרא, קמה א). כלומר, אשה רעה הופכת ימיו של אדם לעניין רע, וחילופו של דבר אשה טובה, שבמחיצתה הוא שרוי כבעין משתה תמיד, היינו באווירה מרוממת. מפליא הדבר, כמה העריכו חכמים השראתה הברוכה של אשה, כשהיא במעלת **אשה טובה**, כלומר שכל מהותה הנשית זורמת באפיק הטוב. אך בה במידה הכירו מה רבה הקלקלה **שבאשה רעה**, זו שמהותה הנשית זורמת באפיק הרע; ודבר זה הובע בכמה וכמה מאמרים. כי מאחר שחכמי ישראל איששו וביצרו וקידשו חיי נישואין לא יכלו להתעלם מכך, שיש מי שנושא אשה ומכניס עצמו בפת, וככל ש"לא טוב היות אדם לבדו", אין רע משותפות חיים עם אשה כזאת. "כל רעה ולא אשה רעה" (שבת, יא א). רתיעה גדולה זו מפני אשה רעה איננה רק מפני הפורענות כשלעצמה הכרוכה בה, אלא מפני שרבותינו ראו את

א' קריב

הברית שבין איש ואשה כמתת שאין ערוך לה, ומי שעלה בחלקו אשה רעה הרי זה כמי שנטל בידו כוס של ברכה ונמצא כוס תרעלה.

העובדה שכל המקורות שלנו, הן המקרא והן חז"ל ובן סירא ביניהם, הדגישו את הרעה שבאשה רעה אינה מעידה על שכיחותה היתירה בקרב עמנו. מדרך חכמים להשמיע דברם גם על תופעה שאינה שכיחה ביותר. על כל פנים, כמה מהחכמים עצמם נתנסו בנשים רעות. כבר הזכרנו לעיל את אשתו הראשונה של רבי יוסי הגלילי, ונשים מציקות היו גם לרבי חייא, לרב ולרב יהודה (יבמות, סב"ג). אגב, רב הוא בעל המאמר דלעיל: "כל רעה ולא אשה רעה". נזכיר עוד כי מחוץ לעולם ישראל נעשתה אשתו של החכם סוקראטס שם דבר לרוע.

לרעיונות שנקשרו בפסוקים ניתנו כנפיים בישראל. כך נכנס למח"זור המושגים בתקופת התלמוד צמד הניגודים הקשורים בפסוקים שבמשלי וקהלת, ובמערבא (בארץ ישראל) כשנשא אדם אשה, רגילים היו לשאול: "מצא" או "מוצא"? (יבמות, סג ב). ומסתמא לא היתה הכוונה שכל מי שנשא אשה בהכרח קלע לאשה מופלגת לטובה או מופלגת לרעה. אלא מתוך ההנחה שדרך כלל אין אדם קולע לעצם האמצע בין רע לטוב, היתה כוונת השאלה: לאיזה צד נוטה אשה זו מן האמצע — לצד "מצא" או לצד "מוצא"...

אגב, אבי השאלה הזאת הוא רבי עקיבא, שכך שאל את בנו לאחר נישואיו: "מצא" או "מוצא"? ותשובת הבן היתה: "מצא" (ילקוט שמעוני אצל הכתוב במשלי "מצא אשה מצא טוב"). לפי המסופר שם נתקיים בנן ממש "מצא אשה מצא טוב", שהיתה באשתו ממידת אמו רחל בת כלבא שבוע.

המקרים הקיצוניים של אשה טובה ואשה רעה הן הקצוות של "זכה — עזר, לא זכה — כנגדו".

ומאחר שכל זיווג נתון בספק-זכה ספק-לא-זכה, נמצא כי אף שנישואין הם התנאי לחיים מתוקנים, אין קיום התנאי ערובה לחיים כאלה. אכן, אף שברית חיים בין איש ואשה הרי זה מיסוד הווייתם של בני אדם, אין לך עשייה סמויה בהווייתם של בני אדם, הנעה במרחב הגדול שבין הצלחה גמורה וכשלון גמור, ככריתת ברית חיים זאת על ידי נישואין! נישואין מין פיס הם של זכה-לא-זכה...

זכו — שכנה בניחם

### (ו) בת קול ובחירה

ישנם כמה וכמה דברי הדרכה של חכמים לאדם הבא לישא אשה. עיקר עניינם הקפדה על מוצאה של האשה ועל סגולות תורשה, כמו: "לעולם ימכור אדם כל מה שיש לו וישא בת תלמיד חכם" (פסחים, מט א); "לעולם ידבוק אדם בטובים; הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה, רוב בניי דומים לאחי האם" (בראשית רבה קי, א). ובכלל יעצו לנהוג מתינות בהחלטה על נישואין: "מתוך נסיב אחתא" (רש"י: המתן עד שתבדוק מעשיה, שלא תהא רעה וקנטרנית. — יבמות, סג א). והדרכה מסוג אחר: "נחות דרנה וסיב אחתא" (רש"י: שלא תקח אשה חשובה ממך, שמא לא תתקבל עליה. — שם). ההארמוניה בחיי משפחה מחייבת שהבעל יהיה קצת גדול במעלה מן האשה. מכל זה מוכח שההכרעה בידו של אדם לגבי בחירת אשה, וכיצד מתיישב הדבר עם אותה בת קול, שכבר ארבעים יום קודם שנוצר הוולד היא "יוצאת ואומרת בת פלוני לפלוני"?

התשובה המתחייבת לכאורה היא ברוח מאמרו של רבי עקיבא באבות: "הכל צפוי והרשות נתונה", היינו: כשם שצפוי ובחירה מתקיימים כאחד, כן גם הכרזתה של בת קול ובחירתו העצמית של אדם אינן סותרות זו את זו. אולם "צפוי" פירושו עין של מעלה רואה כיצד עתיד אדם להשתמש בחופש הבחירה שבידו, כי לפניו אין הזמן מתחלק לעבר-הווה-עתיד, אלא הכל הווה. ואילו אותה הכרזה "בת פלוני לפלוני" קביעה היא, ללא כל שייכות לרצונו של אדם וכוונותיו. ואם קביעה כאן, מה מקום נותר לבחירתו של אדם?

אכן כבר עמדו על כך ראשונים, שאותה קביעה של בת קול איננה גזירה, אלא איזה קשר טמיר ודק נארג מלכתחילה בין שתי נפשות, וכבר הבאנו מרש"י שקשר דק זה קשר של מזל הוא. אך מזל רק מתווה מעין תוואי, שגורמים מסוימים עשויים לשנותו. וזה גם עניינו של המאמר "אין מזל לישראל" (שבת, קנו א). לא שאין מזל כלל, שהרי רב, בעל הדעה שאין מזל לישראל, הוא גם בעל המאמר על הכרזתה של בת קול בעניין זיווג, אלא שוב כפי שמפרש שם רש"י בשבת: "אין מזל לישראל, שעל ידי תפילה וצדקה וזכות משתנה מזלו לטובה". ולפיכך יש מקום לתפילה בבחירת בת זוג, כמו שפירש רבי חנינא את הכתוב (תהלים לב, ו) "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא" — לאשה (ברכות,

א' קריב

ח א). ויתירה מזו אמרו, שאם אדם אינו מזדרז לישא את זו המיועדת לו, עשוי אדם אחר לזכות בה ברחמים, היינו בתפילה (מועד קטן, יח ב). ולפיכך גם ככל שאדם משקיע מרוחו ונפשו בבחירת בת זוגו, הוא משחרר עצמו מכבלי המזל, וכוחות עליונים מסייעים בבחירתו שלו.

וניתן לסכם כך: כשאדם נושא אשה הוא קובע בזה במידה מרובה דרך חייו וגם מושך עליו גורל מסוים. התוצאה האחת שייכת לתחום הבחירה והתוצאה השנייה שייכת לתחום ההשגחה. לפיכך עליו להפעיל לגבי נישואיו כל זכות הבחירה וכל כוח הבחירה שבידו, והשאר מסור לשותף העליון — לשמים. ההכרעה העליונה הסופית, מתקיימת אפילו בניגוד לרצונו של אדם, כפי שהבאנו לעיל מן המדרש: "נותנים קולר בצווארו". ובכל אופן בין שהבחירה מסתייעת ובין שאינה מסתייעת, "מה' אשה לאיש" (מועד קטן, יח ב), ובלשון המדרש: "אין זיווגו של אדם אלא מן השמים" (בראשית רבה סח, ג).

וכך הגענו למשמעות נוספת של "זכה — עזר": זכה — לפי המזל, אך לפעמים זכה — אפילו נגד המזל!

## (ז) ביתו זו אשתו

חכמות נשים בנתה ביתה  
(משלי יד, א)

אצל חז"ל אנו קולטים חלוקת רשויות בין האיש והאשה. השדה וכל מקום המיועד לעמלה של פרנסה, שמשמשים את הבית, ובית המדרש, שהוא עליה לבית — אלה רשויות האיש, ואילו הבית גופו, שבו מקלחים עצם חיי המשפחה, רשות האשה הוא, ולא במשמעות של קניין, של בעלות, אלא במשמעות מהותית, ישותית. הבית במעלת נווה, המקום שהבעל והמשפחה כולה חוסים בו וחשים שהוא קינם — ישות זאת היא יצירתה והאצלתה של האשה.

הבית כולל גם מלאכות הבית. הפלך, שבו, לפי מאמר ידוע, חכמתה של אשה, מסמל את הספירה השימושית של החיים, ובתחום הזה יש לה לאשה לא רק תכונת כפייה אלא גם חכמת לב (לפי הכתוב בשמות לה, כה): "וכל אשה חכמת לב בידיה טוה", שעליו בנוי המאמר הנ"ל). חכמתה זו של האשה רב חלקה בהוויית הבית.

זכו — שכנה ביניהם

אין חיי נישואין, אין חיי משפחה ללא בית, אלא אם כן ויתרה האשה על הבית למען **העלייה**, כגון אשתו של רבי עקיבא, שנתנה לו רשות לשהות בבית המדרש י"ב שנים, ואשתו של רבי חנינא בן חניכאי, שלבה היה כלבבו גם כי לא נטל ממנה רשות להשתתף בבית המדרש. ויתור זה של האשה על הבית למען העלייה של הבעל, כוח אחר הוא שבאשה, כוח עילאה.

הבית כל כך מזוהה עם האשה בעיני חז"ל עד כדי קביעת כלל במקרא: "ביתו זו אשתו" (יומא, ב א במשנה). ורבי יוסי העיד על עצמו שכל ימיו קרא לאשתו ביתו (גיטין, כב א). בעצם חיי יום יום שלו טבע את ההכרה כי ביתו אינו אלא התגלמות כוחותיה וסגולותיה של אשתו. הבית הזה, המזוהה עם אשתו, גידל גם במשמעות של גדלות — את חמשת בניו; שהנדע שבהם הוא רבי ישמעאל ברבי יוסי, חבירו של רבי יהודה הנשיא.

מתוך השייכות המהותית הזאת שבין הבית והאשה קבע אחד החכמים: "אין ברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו" (בבא מציעא, נט א). קשה להכריע אם זה כלל מיטאפיסי או כלל של הליכות חיים. אם כך ואם כך, ביתך כי נתברך, הווה מחזיק טובה לאשה!

וכשם ש"ביתו זו אשתו" לגבי יחיד מישראל, כן דרשו את הכתוב בשמות לפני מתן תורה: "כה תאמר לבית יעקב — אלו הנשים". **בית יעקב** בכללו הנשים בונות אותו, שהן מספיגות בנפשותיהן הרכות של הבנים והבנות כל לשדי מורשת אבות לאו דווקא על ידי ו"שננתם", אלא תוך כדי הדרכתם בעודם ברשות הבית והשיר המושר להם בטרם שנת. גדולה **תורת אם** בריתוקה של שלשלת הדורות.

ובעוד שלגבי אשה יחידה הבחינו רבותינו בין אשה טובה לאשה הפוכה מזו, הרי על בנות ישראל בתור כלל דיברו תמיד בלשון של שבת, ומעלה יתירה נודעת לנשים צדקניות, שהן בעלות השפעה מכרעת לעיתות גאולה, כמו שאמרו: "בזכות נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו אבותינו ממצרים" (סוטה, יא ב). וכן: "אין הדורות נגאלין אלא בשכר נשים צדקניות שבדור, שנאמר (תהלים צח, ג) 'זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל'" (ילק"ש אצל הכתוב "יתן ה' את האשה", רות ד, יא). גם כאן דרשו "בית ישראל" על הנשים, שבזכות חסדן ואמונתן יזכור ה' את עמו ויגאלנו. מה ברכה לישראל יותר מגאולה, וברכה זו

א' קריב

מושכות עליו נשים, כשם שבביתו של יחיד מישראל אין הברכה מצויה אלא בשביל אשתו.  
סוף דבר, אם בהלכה עשויה האשה לראות עצמה מקופחה, באה האגדה וקשרה לה כתרים וזקפה לה זכות הגאולה!

### (ה) וידעת כי שלום אהלך

בעולם ישראל מנסר האידיאל של שלום בין הבריות, שהוא לא רק ברכה כשלעצמו, אלא כפי שאמרו רבותינו הוא גם הכלי המחזיק ברכה, כי באין שלום תינגר כל ברכה לתוהו. וברכת אלהים לאיש ואשה יחד, הכתובה בתורה, ודאי וודאי זקוקה לכלי השלום. קן החיים המשותפים של איש ואשה שומה עליו להיות קן ראש וראשון של שלום. אולם מאחר שכל זיווג, כפי שכבר דובר לעיל, מצורף משני טבעים אנושיים שונים, מרובים המקרים שבהם עשויים הם לבוא לידי התנגשות, והשלום בורח מקינו הראשון. ואם כל הבאת שלום בין אדם לחבירו הרי זה מאלו דברים שאין להם שיעור, הבאת שלום בין איש לאשתו לא כל שכן. מריבה בין בנאי זוג כמוה כדליקה שנפלה באחד הבתים בישראל וכל מי שיש לאל ידו מצווה להיחלץ לכבותה.

ומדהים הסיפור כיצד פעל רבי מאיר למטרה זו.

אשה אחת היתה רגילה לשמוע דרשתו של רבי מאיר בלילי שבתות. פעם אחת נתארכה הדרשה והאשה שבה לביתה לאחר שכבה הנר. שאל בעלה: היכן היית? השיבה: שמעתי דרשתו של הדרשן. אמר לה: אין את נכנסת לכאן עד שתירקי בפניו של הדרשן. ומאחר שהבעל עמד במריו כמה לילות, הלכו השכנות עם האשה אל רבי אמיר, אולי תמצא תקנה. ורבי מאיר ידע מה שנפל בינה לבין בעלה וביקש שתירק בפניו שבע פעמים ויתרפא מיחוש עינו. וכאשר עשתה כן, אמר לה: לכי אמרי לבעלך, אתה דרשת שאירק פעם אחת, ואני ירקתי שבע פעמים. כך הביא רבי מאיר שלום בין איש לאשתו!

ולכאורה, מה ראה רבי מאיר להגיש פרס לאותו ריקא ולהדגיש לו, כי דרישתו הזידונית נתמלאה כפולת שבע? אך הבעל הרי נתכוון להינקם מן הדרשן על ידי היריקה בפניו, אבל יריקות אלו שבאו לפי בקשתו של רבי מאיר עצמו כבר לא היה בהן משום

זכו — שכנה ביניהם

נקם, ודווקא היות מספרן שבע, צורך סגולה, היה בזה רק ליטול מהן כל טעם נקם.

תלמידיו של רבי מאיר, שהכירו את רבם, לא התפלאו על נכונותו לספוג שבע יריקות בפניו לשם הבאת שלום בין איש לאשתו, אך שאלו: "רבי, וכי כך מבזין כבוד התורה?" כלומר, הוא כשלעצמו יכול ליתן פניו ליריקות, אך כלום רשאי הוא לבזות כבוד התורה, שהרי הוא לא סתם פלוני ומאיר שמו, אלא **רבי מאיר**! הביא להם ראייה מהמים המאררין שמשקים בהם את הסוטה, שציוותה תורה לכתוב שם שמים ולהטילו לתוכם והוא נמחה שם, שכך אמר הקב"ה: "שמי שנכתב בקדושה ימחה על המים בשביל להטיל שלום בין איש לאשתו" (היינו כדי להעביר מן האשה את החשד של בעלה). ואם כן מה יחסן הוא רבי מאיר? ובלשון רבי מאיר עצמו: "וכי לא דיו למאיר להיות שווה לקונו? ו" (ירושלמי, סוטה, פרק א' ויקרא רבה ט, ט).

סיפור זה מדגים לנו עד היכן היו החכמים נאה דורשים ונאה מקיימים גם על דרך שלא "נאה" היא כל עיקר.

ועוד לעניין סיפור זה. אצל עמים שונים היתה האשה נתונה לרודנותו האכזרית של הבעל ואף לתגרת ידו ממש. במקורות שלנו אין עקבות של הבעל הרודה באשתו כולי האי, ומכל שכן המרים יד עליה. הבעל המשתולל בסיפור דנן, שגזר על אשתו גזירה נתעבת כזו, הוא בלי ספק מקרה יוצא דופן. ואף כאן, לפי הירושלמי, כשאמרו התלמידים לרבי מאיר: "וכי כך מבזין כבוד התורה?", הוסיפו שאפשר היה להביאו ולרצעו עד שיתרצה (לבטל את דרישתו). הרי שאשה נשואה לא היתה הפקר לשרירות בעלה, כי אית דין ואית דיין. ומכיון שכך לא נזקקו החכמים בדברי הדרכה שלהם לרסן את הבעל הפורץ גדר כלפי אשתו, אלא שקדו לעדן את הבעל המצוי ולהבטיח לאשה מעמד מכובד בביתה.

הרי תריס בפני כל דיבור פוגע מצד הבעל: "אמר רב, לעולם יהא אדם זהיר באונאת אשתו, שמתוך שדמעתה מצויה אונאתה קרוי בה" (בבא מציעא, נט א). אונאה כאן לשון צער היא. מצווה אדם להזהר מלצער את אשתו, שהיא רגישה לצער יותר מן האיש, ולצערה לוויית דמעיה. ההדגשה במאמר זה היא על המלה **לעולם**, היינו גם כשהאשה ציערה את הבעל תחילה, עליו להזהר מלצער אותה! ושוב נזכור שבעל המאמר הזה הוא רבי, שאשתו היתה מצערת אותו דרך קבע (יבמות, סג), וגם על מצב כזה חל מאמרו.

א י ק ר י ב

כי אף כשהאשה אשמה משגרת היא דמעה כשמצערים אותה, ודמעה לעולם דמעה היא. ורב משקלה של דמעה במאזני עולם הנסתרים.

מאמר שני על דרך החיוב. "אמר רב חלבו, לעולם יהא אדם זהיר בכבוד אשתו, שאין ברכה מצויה בביתו של אדם אלא בשביל אשתו" (שם).

כבר הזכרנו עניין זה שהאשה היא המושכת ברכה על הבית. ומזה מסיק רב חלבו כי שומה על הבעל לנהוג כבוד באשתו. שאם הברכה שרויה בבית מגיע לה הכבוד על כך, ואם אין ברכה בבית יש לעורר כוחותיה הפנימיים של האשה על ידי הרמת קרנה בבית על ידי כך שבעלה נוהג בה כבוד, ואז תגדל האצלתה שמושכת את הברכה. וכן יעץ רבא לאנשי מחוזא עירו: כבדו את נשיכם ותתעשרו! (שם).

החכמים מדגישים לפני העם דבר הברכה הכרוכה בכבוד האשה, כדי להמריץ את הבריות לכבוד זה. אך עצם הקשר בין ברכת הבית והאשה מעיד על חשיבותה היתירה של האשה בספירת הבית, וממילא מגיע לה הכבוד.

ובאילו תנאים, באילו נסיבות יהא אדם זהיר בכבוד אשתו? **לעולם** — בכל תנאים שהם, בכל נסיבות שהן, לא רק כשהבעל "נחות דרגה" לשאת אותה, אלא גם מרומן של דרגות גבוהות בתורה, בחכמה, עליו לנהוג כבוד באשתו!

ושעור הכבוד הזה מהו? על כך יש ברייתא ביבמות: "תנו רבנן, האוהב את אשתו כגופו והמכבדה יותר מגופו והמדריך בנו ובנותיו בדרך ישרה והמשיאן סמוך לפרקן עליו הכתוב אומר (איוב, ה) 'יודעת כי שלום אהלך'".

כבר הערנו שהחכמים לא דיברו על יחסי איש ואשה במושגים של אהבה, ו"האוהב את אשתו כגופו" משמעו שלא אהבת עצמו שורת ביחסו אל אשתו אלא הוא מקיים כלפיה מצוות "ואהבת לרעך כמוך". מצווה זו היא הדרישה הגדולה ביותר שדורשת התורה מן האדם כלפי זולתו, ורק בעלי המדריגות הגבוהות ביותר מסוגלים להתרומם עדיה ממש. אבל בין איש לאשתו הגשמתה אפשרית.

ואשר ל"המכבדה יותר מגופו" יש שמפרשים סעיף זה לגבי בגדים. אך למה נצמצם כוונת חכמים? הרי רבותינו זקפו סגולות לאשה בביתה, שעליהן ראויה היא לעתרת כבוד. ובעוד שהאהבה אליה



זכו — שכינה ביניהם

דיה שהיא כגופו, כי דרך כלל זה השיעור העליון, כי אדם אוהב את עצמו כאילו הוא בחיר האדם, אבל בעניין כבוד עצמו הוא מתון יותר, ויש מקום שיכבד את אשתו יותר מגופו. שני סעיפים אלה הם לגבי האשה. ועוד שני סעיפים לגבי הבנים והבנות: חינוכם בדרך הישרה והכנסתם לחופה בגיל שקבעו חכמים — אלה אשיות הבית היהודי, שמבטיחות בו את השלום, היינו שלא יהיה בו פרץ לא בין האיש והאשה ולא בין האבות והבנים!

**(ט) זכו — שכינה ביניהם**

אשרי מי שמתקיים בו "וידעת כי שלום אהלך" באותו היקף ובאותה שלימות. כפי שפירשו חז"ל כתוב זה. אך אשר לאיש ולאשה עדיין הרי זו רק הארמוניה אנושית בלבד, וכישראל אין הארמוניה כזאת נחשבת למדריגה העליונה. חיבור איש ואשה יכול וצריך להגיע למעלה מ"שלום אהלך", אלא שכנגד כל מעלה יש גם מטה, כשם שלעומת הררי אל קיימת תהום רבה. על שני הקצוות שבטווח כל זיווג מדבר מאמרו של רבי עקיבא: "זכו — שכינה ביניהם, לא זכו — אש אוכלתם" (סוטה, יז א). תנודה אפשרית זו למן אש ועד שכינה, כפי שהוסבר במקורות, חרותה בעצם השמות **איש ואשה**, שבשניהם כלולה המלה **אש**, ונוסף על אש חילק הקב"ה ביניהם את שמו: **אצל האיש — יו"ד, ואצל האשה — ה"א**. ובכן, זכו — שם שמים חופף עליהם, לא זכו — שם שמים ניטל מעליהם ונשאר אש שמכלה אותם.

בפרקים קודמים דובר על צמדי אפשרויות של תיאום או ניגוד בין האיש והאשה. ואילו רעיונו של רבי עקיבא הוא, כי גם לשבני הזוג דומים זה לזה במזגם ואחדות שוררת ביניהם, עשוי חיבורם לקבל כיוון לצד מעלה או לצד תהום.

הנוסחה "זכו — שכינה ביניהם, לא זכו — אש אוכלתם" דומה בצורתה לנוסחה "זכה — עזר, לא זכה — כנגדו". אולם לגופם של דברים יש הפרשים עמוקים ביניהן.

כבר הבהרנו כי הן "עזר" והן "כנגדו" כוללים קשת של אפשרויות, למן שיעור כלשהו עד לשיעור מופלג של כל אחד מהם, וכל אחד מהם ראשיתו אצל קו האמצע שביניהם, וממילא בשיעוריהם המועטים סמוכים הם זה לזה ואף יתכן מקצת עזר ומקצת

אי קריב

כנגדו. מה שאין כן אש אוכלת ושכינה, שזו מקצה מזה וזו מקצה מזה, וביניהן כל הדרגות השונות שיצאו מכלל אש אוכלת ולכלל שכינה ביניהם לא הגיעו!

הפרש שני. בזיווג ראשון שהוא העיקר הרי "זכה — עזר, לא זכה — כנגדו" עניין של מזל הם, והפועל "זכה" הוא מלשון **זכיה** ולא מלשון **זכות**. ואילו "זכו — שכינה ביניהם, לא זכו — אש אוכלתם" אין הדבר תלוי אלא בבני הזוג עצמם לפי הכיוון והתוכן של זיווגם, והפועל **זכה** הוא כאן מלשון **זכות**. בני הזוג יכולים לזכך את החיבור שביניהם עד שמתעלה למעלת שכינה ביניהם\*. אולי אין לנו השגה מספקת בעניין גבוה זה, על כל פנים מדובר באיזו אצילה ממקור עליון. וכאן הגענו למרום הניגוד שבין תפיסת היהדות על זיווג של איש ואשה, שהוא גופו עשוי לשכן שכינה בתוכו, לבין התפיסה המנוגדת שהתעלות מתאפשרת רק בין כותלי מנזר או בריחוק מקום מעולם הישוב ומכל סדרי עולם. "זכו — שכינה ביניהם" הרי זה קוטב שכנגד גם למושגים השולטים בעולם האנושי הכללי.

"שכינה ביניהם" זה גם הרבה יותר מן המושג **אשר**. מכאן שיש מקום לברך זוג צעיר, שלא יהיו רק שניים, אלא תמיד תהיה ביניהם אחת שלישית — **שכינה**!

\* אין זאת השראת שכינה, הבאה על האדם.