

בינות

אסופת מאמרים מפרי הלימוד בישיבת ההסדר 'בינות' רעננה

מאמרים במסכת בבא קמא, ומסכתות נוספות שנלמדו בישיבה, סוגיות בתנ"ך ומחשבה.

זמן חורף התשס"ח

רעננה



עורכים: הרב שמחה הבר, דודי מוסקוביץ'.
עיצוב ועימוד: נדב שמולביץ.
תודות: מר מנשה מזור, הרב רועי כהן, לירן וייס, שחר מובשוביץ, מיכאל
זדה.
שערים פנימיים: נתנאל קרמר
כריכה: שירה הבר
תודה רבה לכל תלמידי ורבני ישיבת ההסדר 'בינות' ברעננה על העצות וכל העזרה, על לימוד
התורה, דיבוק החברים, ובכלל...

Yeshivat Haahesder "Binot" Raanana ישיבת ההסדר **בינות** רעננה
Beit Midrash: Hafetz Hayim 3 Raanana **בית-המדרש:** חפץ חיים 3 רעננה
טלפקס: 09-7719020
e-mail: yebinot@gmail.com

תוכן

4		דבר ראש הישיבה הרב חיים רטיג שליט"א.
6		דבר העורכים
		בינת הגמרא
11	ראש הישיבה הרב חיים רטיג	מזקי אש ופטור טמון
27	נחשון אגמון	יסוד דין האיסור להזיק
35	דודי מוסקוביץ'	מאפייני הקרן המועדת
51	יוסף חיים איפרגן	מועד לאדם הוי מועד לבהמה
59	אריאל פריש	יסוד תשלומי נזיקין – עיון בסוגיית "מיטב"
79	הרב שמחה הבר	שליחות יד
93	הלל הורוביץ	מחלוקת אב"י ורבא ב"שומר שמסר לשומר"
101	דודי מוסקוביץ'	שומר שמסר לשומר
113	הרב דוד ניסני	תפקידו השיפוטי של בית הדין – עיון בשיטת הרמב"ן
119	הרב שמחה הבר	כוונה במצוות
		בינת התנ"ך
129	הרב דורי הנמן	מערכת היחסים במגילת רות
141	הרב מנחם סלע	זָבַח קְשָׁעִים תּוֹעֵבַת ה' וְתַפְלֵת יִשְׂרָאֵל רְצוֹנוֹ
153	איתיאל גבעון	תהילים מזמור א'
177	לירן וייס	נסיונותיהם של האבות
189	יוסי טייב	חליצת הנעל במקרא
		בינת המחשבה
195	הרב אורן סיטבון	היחס בין התורה למצוות עפ"י משנת המהר"ל
211	אסף כהן	תלמוד תורה ודרך ארץ כשאלה תרבותית
221	אביחי ביגל	בעניין גדר חיוב תלמוד תורה
245	אסף כהן	לימוד תורה לנשים
261	איתיאל גבעון	חופש פסח

דבר ראש הישיבה.

יום הוצאת ספר מאמרים זה הינו יום של חג לשיבתנו, רבות טרחו תלמידינו בבית המדרש במשך חמש שנות קיומה של הישיבה. קרו ושנו, למדו והתפתחו, וכיום רואים אנו פירות עמלם בתורה. פרי ביכורים הוא זה, יתכן שאף מעט בוסרי, אולם, הכתיבה פותחת פתח חדש בראייה התורנית של התלמיד השקדן, השואף בכל מאודו לעלות במעלות התורה ולהגדילה בקרבו.

כשניגשתי להתייעץ עם מרן הראשל"צ הרה"ג הרב מרדכי אליהו שליט"א בענין הקמת הישיבה, בירכנו בהצלחה וענה לי "עת פזר" שיש לפזר את התורה ברחבי הארץ, דבריו מבוססים על הפסוק במשלי

יש מפזר ונוסף עוד וְחֹשֶׁךְ מִיָּשָׁר אֵךְ לְמַחְסוֹר:¹

ובמשמעות הפסוק שבניגוד להגיון המקובל, שהמפזר נחסר, יש מפזר, שבמעשהו נוסף עוד. בפשט הפסוק, הסביר רש"י כי, מדובר בפיזור של ממון לצדקה. לעומת זאת, התוספתא קשרה את הפסוק לתורה, שיש לפזרה בחברה.

בפרשנותו של הלל הזקן ישנו רובד נוסף במשמעות,

הלל הזקן אומר בשעת מכנסין פזר בשעת מפזרין כנס בשעה שאתה רואה שהתורה חביבה על כל ישראל והכל שמחין בה את תהי מפזר בה שנאמר יש מפזר ונוסף עוד, בשעה שאתה רואה שהתורה משתכחת מישראל ואין הכל משגיחין עליה את הוי מכנס בה שני' עת לעשות לה'²

הלל הזקן קובע כי כשחביבה תורה על ישראל, יש להגביר חיילים לתורה, ולפזרה בחוצות, ואנחנו נאמר, כי יש לפזרה ברחבי הארץ, בבתי מדרש חדשים. פירש"י בברכות על המימרא :

בשעת המכניסים - שאין חכמי הדור מרביצים תורה לתלמידים: פזר - אתה, לשנות לתלמידים: בשעת המפזרים - שהגדולים שבדור מרביצים תורה: כנס - אתה, ולא תטול שררה עליהם, דאף זו לכבוד שמים היא לאחוז במדת הענוה, וכתוב עת לעשות לה' הפרו תורתך:³

¹ פרק יא פסוק כד

² תוספתא מסכת ברכות פרק ו, הלכה כד

³ רש"י ברכות דף סג, ע"א

אין הכוונה ח"ו, שחכמי הדור אינם מרביצים תורה, אלא, שיש צורך להרבות תורה ולתגבר את חכמי הדור, או אז, פזר את תורתך, למרות שאינך הראוי ביותר למעשה זה, ויש גדולים ממך, פזר, ואם יש מספיק תורה, מפי גדולי הדור, או אז תפוס את מידת הענווה, וכנוס עצמך, להפר התורה, ולא לפזרה, זה תפקידם של אחרים, וכך אנו אף שאין אנו ראויים לפזרה, צורך הדור מכתוב כי נפעל ולא נחשה, נפזר את התורה ברחבי הארץ ובמיוחד נציב את התורה במרכז. היום "עת פזר" היא, להוציא את התורה לרחובה של עיר, לכן, הקימונו את הישיבה ברעננה, עיר ואם בישראל, בה קהילה מפוארת, שיעורי תורה לרוב, ותלמידי חכמים, הנושאים ברמה את קרנה של תורה. ואנו באנו להוסיף את הנופך, של בית מדרש צעיר, המקרב את בני הנוער, ומרחיב את היריעה בלימוד הגמרא, בריבוי העמקה בסוגיות, כמו גם, להוות כתובת לכל עניין יהודי.

אולם, לא רק לקהילה הדתית, נבראה ישיבתנו, אלא, גם לציבור הלא דתי, שחשקה נפשו להבין בתורה, בצרכי היהודיים, בקירוב הלבבות ובאחדות של קצוות החברה הכללית, שהרי תורה סגולה יש לה לקרב הרחוקים, שהרי הפעם היחידה, שבה היו ישראל כאיש אחד בלב אחד, היתה כשעמדו בתחתית ההר לקבל תורה מסיני. להיות שותפים בשמחתו של הציבור, ובצער ל"ע, לבשר כי יש תורה גדולה, המכילה את החיים בכללותם, המגדלת תלמידי חכמים, המנעימים זה לזה בהלכה, ומנעימים לאחרים, בהנהגותיהם ובמעשיהם.

תורה גדולה, צריכה לשאוב את כוחותיה, ממקורות מגוונים, מצדדים שונים, של עולם התורה. גווי התורה, בבתי המדרש המרובים בארץ, שונים זה מזה, והאמת הגדולה, מורכבת מאותן שיטות יחידו. בקיאות ועיון, אליבא דהלכתא וגמרא עיונית, מחקר ומסורת, כשהבסיס להן היא יראת השמיים ואמונת חכמים במסורת הדורות של כל גדולי הדורות שעברו, בדרכם הסלולה להבנת הפשטים, ובחידושי התורה שלהם.

גם חידושי תורה, בבית מדרשנו יש, העוברים בשבט הבקורת, כי הלא, אין לך בית מדרש שאין בו חידוש. ברצוני להודות לעושי המלאכה, לעורכי הקובץ, לכותבי המאמרים, לתורמי ההוצאה, ולכל מי שנשא בעול זה של הפצת דברי תורה, וכתבתם עלי ספר. יהי רצון שיתברכו בכל מילי דמיטב, ויזכו שיתקיים בהם, שלא תסוף התורה מפיהם, ומפי זרעם עד עולם.

דבר הצורק,

בשעה טובה, מוגש לפני הקוראים קובץ ראשון זה של מאמרים תורניים, פרי עטם של רבני ותלמידי ישיבת "בינות" ברעננה.

אסופת מאמרים זו מציגה בצורה תמציתית את עיקר נושאי הלימוד בישיבה.

ידוע הוא כי הנצי"ב ערך משתה גדול ביום בו זכה להוציא לאור את ספרו הנודע "העמק דבר" והיה הדבר לו לשמחה גדולה על שזכה להוציא לאור את חידושי. אף ביחס לתלמידי הישיבה הק' משמחת הוצאה זו, אשר היא להם הטנא הסוחב את פירות ביכוריהם.

שמחה זו היא אשר מייצגת יותר מכל את לימוד התורה 'לשמה' במעלתה הגדולה, כפי שכותב בעל האגלי טל בהקדמתו הידועה:

...ואדרבא כי זה היא עיקר מצות לימוד התורה להיות עש ושמח ומתענג בלימודו
ואז דברי תורה נבלעין בדמו. ומאחר שנהנה מדברי תורה הוא נעשה דבוק
לתורה...

בחוברת זו, כמדומני, קשה יהיה לקורא לאפיין קו כללי של המאמרים השונים המובאים לפניו. מגוון הסגנונות והדעות המובאות בגוף חוברת זו, מביא לידי ביטוי את גיוון החשיבה הקיים בישיבתנו.

אין מאמר אחד דומה למשנהו – הן בסגנון חשיבתו והן בסגנון אמירותיו. גיוון זה הוא ללא ספק תוצאה ישירה של מעין "קיבוץ הגלויות" הקיים בישיבתנו, המקבלת דעות שונות ממקומות שונים, ומשתדלת לבחון אותם לגופו של עניין. עיקר תוכנה של חוברת זו עוסק במסכת בבא קמא, בה עסקה הישיבה בזמן החורף של שנת תשס"ז, וכמו-כן מספר מצומצם של מאמרים עוסק במסכתות אחרות אשר נלמדו בישיבה. מאמרים אלו מטבעם נועדו לציבור הרחב, אשר חפץ בהוספת ידיעות תורניות, ועם זאת יועיל בעיקר לאלה אשר התעסקו בלימודי מסכת זו ברמה העיונית. בנוסף, הקורא המבקש להרחיב את ידיעותיו במישור ההגותי, או בפרשיות התנ"ך – ימצא גם הוא את מבוקשו בחוברת זו.

5ברכה שלוחה לכל המסייעים בהוצאת חוברת זו, מהכותבים אשר השקיעו מאמצים רבים בסידור וליקוט מחשבותיהם לכדי דבר מוגמר ומתוקן, ועד העוסקים במלאכת העיצוב והסגנון. וכמובן, לאלה המסייעים ברוח ובחומר.

מעל במה זו, נודה לבורא עולם, ששם חלקנו מיושבי בית המדרש, זיכנו להיות מן המשכימים לדברי תורה, ונתן בידינו להוציא לאור חוברת זו.

יהי רצון, שיהיה קובץ זה הראשון מבין רבים שיבואו בעקבותיו.

העורכים.

בינת הגמרא



נזקי אש ופטור טמון רה"י הרב חיים רטיג

- א. הקדמה
ב. המקור בתורה;
ג. המקור במשנה
- חציו או ממונו
- שני הסברים במשנה
אשו משום חציו- רש"י ותוספות
אשו משום ממונו לתוספות
אשו משום ממונו לרש"י
ד. הפטור של טמון
- בתוך שלו או בתוך של חברו
- הסבר התוספות בדברי ר' כהנא
- הוספת הרשב"א.
ה. סיכום.

הקדמה

המזיק של אש, הינו אחד מארבע אבות נזיקין, נזקי ממון נידונים במסכת בבא קמא בהרחבה, כמגדר נוסף לנזקי אדם בגופו. גם התורה וגם הסברא, מחייבים את האדם לשמור עצמו מנזקיו, זוהי אחת מהזכויות הבסיסיות, שנגזרות מהבעלות הטבעית של האדם, שניתנה לו הסמכות מה' "רדו בארץ וכבשוה" מאז אותו הציווי האלוקי, לרדות בארץ ולכבשה, ניתנה הסמכות של הבעלות לאדם באשר הוא. מכך נגזר שכל נזק, הינו פגיעה בבעלותו של הניזק, וממילא פגיעה בסמכות האלוקית, שניתנה לניזק, להיות בעל ממון. כך גם לגבי נזקי ממון באדם גופו, התורה הקפידה מראשית הבריאה, לשמור על חייו של האדם, ועל גופו. רחבים הם הדברים מיני-ים, וידועים לכל. שתי הקטגוריות הללו של אדם המזיק, וממון המזיק מהווים אחד ממושגי היסוד, הנידונים במסכת בבא קמא.

המשנה הראשונה הביאה, ארבעה אבות של נזיקין, מזיקים בסיסיים שמהווים צורות שונות ומיוחדות של נזק. השור, על היזקיו, הבור, המבעה וההבער. במהות המושג מבעה דנה הגמרא שם באריכות, ושתי דיעות הן בדבר, או שמבעה הינו אדם, או, שמבעה הוא אחד מצורות הנזק של הבהמה, דהיינו, מזיק של שן. המזיק הרביעי, המובא במשנה, הוא ההבער, ובלשונו אש.

המעניין בארבעה אבות נזיקין אלו הוא, כי כל אחד שונה מהשני באופן מהותי, בצורת הנזק ובאיכותו. באש, קשה לראות את הממון שבמזיק, כיון שאין בה ממשות של ממון, אש הינה תהליך, של השתחררות של אנרגיה, המכלה חומר בערה, על זה קשה לדבר כעל רכוש. הגם, שהמשנה נראה שמתייחסת כך, למזיק של אש.

ומצד שני, לומר שהאש היא אדם המזיק, גם זאת קשה לומר, כיון שהנזק נגרם בהליכתה של האש ממקום למקום, ולא בנזק ישיר. מהי ההגדרה של נזק האש. בנוסף, כדי להבין לעומקה את הגדרת אש, נצטרך למושג "טמון באש" פטור זה של חפצים הטמונים בתוך החפץ הניזק, ואינם גלויים לעין כל, מהווה אתגר להבנה על סמך ההבנות השונות של אש, ומסייע בהגדרות אלו עצמן. בהבנה פשוטה, בנזקי אדם, אין משמעות לחפצים שלא ידע עליהם המזיק, כיון שאדם המזיק חייב על אונס כרצון. וכיצד זה מסתדר עם ההגדרה של אש? בנושאים אלו ועוד, אעסוק במאמרי זה.

המקור בתורה

המקור לדין הוא בפרשת משפטים שם כתוב:

כִּי תִצָּא אֵשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֶאֱכַל גְּדִיעַ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַעֲוֶה נְשִׁלֵּם הַמִּבְעֵר אֶת הַבְּעֵרָה:¹

לכאורה, פשטות הפסוק היא, שיוצאת אש כנראה משדהו של המזיק, והולכת ושורפת במקום אחר, לשדהו של הניזק, ומזיקתו, אז חייב המבעיר את הבערה. הפסוק לא מתייחס למקרה בו גם פסוק קודם עוסק בענייני הבער, אולם, שם חכמים פירושו זאת בשן ורגל ולא באש וכך לשון הפסוק שם:

כִּי יִבְעַר אִישׁ עֲוֶה אוֹ כָּרֶם וְנִשְׁלַח אֶת בְּעִירוֹ וּבְעֵר בְּעֲוֶה אַחֵר מִיֵּטֵב עֲוֶהוּ וּמִיֵּטֵב כָּרְמוֹ יִשְׁלֵם:

מילת המפתח לפרשנות חז"ל היא המילה בעירה שהינה ממקור ארמי כביטוי לצאן, כמו גם הפועל יבער, באש המשמעות הייתה צריכה להיות יבעיר בהפעיל ולא ביער בפיעל. המילה הזו קרובה למילה לבער את היער שמשמעו כלוי של העצים.

התלמוד הבבלי מביא פרשנות לפסוק בשן וברגל.

וכך למדו חז"ל בדרשתם, שאפשר להזיק או על ידי השן, או על ידי הרגל.

ושלח וגו' ובער - תניא, ושלח - זה הרגל, וכן הוא אומר: "משלחי רגל השור והחמור"², ובער - זה השן, וכן הוא אומר "כאשר יבער הגלל עד תומו"³:⁴

מכל מקום מוסכם כי הפסוק היחיד הוא הפסוק שהבאנו כי תצא אש וכו' זהו הפסוק בו לומדים אנו על מזיק של אש.

¹ שמות כב.
² ישעיה לב.
³ מלכים א' יד.
⁴ בבא קמא ב, ע"ב.

המקור במשנה

במשנה בפרק ב' בבא קמא הובא הדין של אש.

הכלב שנמל חררה והלך לגדיש, אכל החררה והדליק הגדיש - על החררה משלם נזק שלם, ועל הגדיש משלם חצי נזק.⁵

המשנה אינה כותבת את הדין הרגיל והפשוט, אלא, כדרכה לכתוב בקצרה, היא מביאה מקרה מיוחד ומורכב, מקרה בו כלב מזיק על ידי גחלת. על הגמרא, מוטל להסביר את הסיבה לדין זה של אש, ברור לכל, מדוע על החררה המזיק חייב נזק שלם, החיוב הוא מצד שן, כיון שהכלב רצה לאכול את החררה. אולם, מהי הסיבה של תשלום חצי נזק על הגדיש. הרי אם זה אש, לא מצאנו חצי נזק בחיוב מזיק של אש.

חציו או ממונו

נחלקו בדבר ריש לקיש ור' יוחנן.

הכלב שנמל, אתמר, ר' יוחנן אמר: אשו משום חציו, וריש לקיש אמר: אשו משום ממונו.⁶

לפי דברי ר' יוחנן אש זהו אדם המזיק, ר' יוחנן מדמה את זה לאדם היורה חץ ופוגע במרחק, כוחו של המזיק נחשב לגופו, וכאילו הזיק בידיים, וככה גם במזיק של אש ההולכת ומזיקה רחוק, הנזק נקרא חציו של המזיק. ולעומתו ריש לקיש סובר שזהו ממון המזיק.

כמו שצינו בהקדמה, שני המושגים הללו משמשים בערבוביה במסכתין, הדין הראשוני הפשוט הוא דווקא חיובו של אדם המזיק בנזקיו, הפרשה של ממונות המזיקים, הינם הרחבה של התחייבותו של האדם על הזיקיו, לא היזק בידיים אלא, על ידי גרימת נזק בממונו של האדם, וידועה החקירה מהו הגורם המחייב, האם אחריותו של האדם או פשיעתו. מזיק של אש, בדומה לבור, הינו בעל מציאות ביניים, מצד אחד אין ממון הבעלים שלה, כיון שלא שייך לדבר על אש כעל רכוש, וצד שני החיובים שלה דומים לחיובי של נזקי ממון. זו אולי הסיבה למחלוקת של ר' יוחנן, שראה את האש כאדם המזיק, לר"ל שראה את האש כממון המזיק, כל אחד על קשייו.

מבררת הגמרא, מהי הסיבה שכל אחד שלל את האפשרות של השני, ומסבירה את דעת ריש לקיש.

⁵ בבא קמא כא, ע"ב.

⁶ בבא קמא כב, ע"א.

וריש לקיש מאי טעמא לא אמר כרבי יוחנן? אמר לך: חציו מכחו קאזיל, האי לא מכחו קאזיל.⁴

ולכן, נראה שהחיוב הוא מצד ממון המזיק, ולא אדם המזיק. כי נראה דומה יותר לממון המזיק, כיון שההיזק הוא בגרמא, על ידי מעשה ידיו של המזיק, שגרמו. ואילו ר' יוחנן לא יכול היה לסבור כדברי ר"ל, כיון שבאש אין ערך של חפץ ממוני אי אפשר להתייחס אליו כאל דבר בעל ממשות של רכוש.

ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? אמר לך: ממונא אית ביה ממשא, הא לית ביה ממשא.⁴

שני הסברים במשנה

המשנה תפרש בשתי צורות, כל אחד לפי סברתו באש. הפשט הוא כר' יוחנן כיון שאשו משום חציו, התפשטות האש היא כוחו של הכלב וידוע הוא כי כוחו של ממון יש לו דין צורות. ואילו ר"ל, מעמיד באוקימתא שידה הכלב את הגחלת, ולפי זה החיוב על מקום הגחלת הוא מדין צורות, כיון שידה את הגחלת וכוחו הוא, אחרת היה חייב על הגחלת והגדיש לא מכוח כלב המזיק, אלא, מדין אש.

בשלמא למ"ד אשו משום חציו, חציו דכלב הוא, אלא למ"ד אשו משום ממונו, האי אש לאו ממונו דבעל כלב הוא! אמר לך ריש לקיש: הכא במאי עסקינן - דאדייה אדויי, דעל חררה משלם נוק שלם, ועל מקום גחלת משלם חצי נוק, ועל גדיש כולה פטור. ורבי יוחנן? דאנחה אנוחי, על חררה ועל מקום גחלת משלם נ"ש, ועל הגדיש משלם חצי נוק.⁴

בהמשך, אנחנו נבאר את יסוד המחלוקת בפירוט רב יותר.

אשו משום חציו- רש"י ותוספות

כבר בתוספות, ישנה הסתייגות לגבי ההגדרות, של חציו, או ממונו, שהם לא בדיוק עובדים, לפי הגדרת אדם המזיק, או הגדרת ממון המזיק. וזה לשונו של התוספות לגבי הגדרת אשו משום חציו:

אשו משום חציו - לא שיבעיר בעצמו האש אלא כל מקום שפשע ולא שמר גחלתו חציו ניהו.⁷

וצריך להבין כיצד נחייב אדם על נזק של אשו, הרי כלל נקוט בידינו שהנזק צריך להיות מכוחו ובידיים, כך משמע מלשונו של תוספות, שהאדם לא הבעירה בידיים. כאן אנו למדים, שלמרות שאשו משום חציו, האדם מתחייב גם במקום פשיעה, אע"פ של פעל בידיים. אם כן, אין זה ממש חיוב חציו רגיל.

⁷ תוספות בבא קמא כב, ע"א.

בינת הגמרא

עיון בדברי רש"י, מלמד אותנו אחרת, בשונה מתוספות, רש"י כן מדגיש את המעשה בידיים דווקא, נוכל לומר, כי החיוב משום חציו, הוא דווקא אם הדליק בידיו את האש, ולא אם גרם לאש בפשיעתו. ננסה להוכיח זאת מדברי רש"י בכמה מקומות.

רש"י ד"ה "משום חציו" כתב:

חייבו הכתוב דאיהו כעביד דהוי כזורק חץ⁸

וכן, בנוסף כתב רש"י בהמשך העמוד:

חציו דכלב הן - דהוה ליה צרורות הלכך משלם ח"נ ואדם המדליק מש"ה חייב נ"ש שאין דין צרורות באדם.⁹

אם נדייק בדברי רש"י ישנה הדגשה בדבריו על אדם המדליק ומשמע בידיים דווקא. אם כן, מפורש שרש"י סבר שחציו של אדם באש, לפחות בשלב זה של הגמרא הם מצד אדם המזיק, בעוד שתוספות ראה בהם, הרכבה של שני המושגים, מושג גבולי של סוגי המזיק השונים.

אשו משום ממונו לתוספות

גם לגבי ממונו קובע תוס' כי אין זה המושג של נזקי ממון הרגילים, אין החיוב על האש מכיון שהיא ממונו.

אשו משום ממונו - כלומר חיוב ממונו יש בו ולא שיהא האש שלו דאפילו הדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ' הכונס (לקמן דף נו.). בכופף קמתו של חברו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצויה וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אע"ג דמסתמא מפקיר ליה ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הנחלים וידליק גדיש של חברו ולא כפ"ה דפי' דאיכא בינייהו דאדליק בנחלת שאין שלו.⁹

לתוספות ההגדרה של ממונו היא רק כדי לבטא את המציאות של אחריותו זאת בדומה לדעתו בבור ב-ג: שם כתב:

גבי בור דבור המתחיל וממונך - לאו דווקא גבי בור דלאו ממונא הוא וכן, גבי אש דפשיטא דאם הדליק גדישו של חברו באש של אחר דחייב.

ומעיר שם גליון הש"ס ברמז לתוספות שלנו.

אשו משום ממונו לרש"י

לעומתו של תוס', רש"י סובר כי הסיבה שבעל הכלב פטור על הגדיש מכיון שאין הגחלת ממונו, ולזה רומז תוספות בסוף דיבורו.

לרש"י הנפ"מ בין משום חציו ומשום ממונו הוא, במידה ואין האש שלו. וז"ל רש"י:

⁸ רש"י בבא קמא כב, ע"א.
⁹ תוספות בבא קמא כב, ע"א

משום ממונו-כשורו ובורו שהזיקו דקס"ד דאיכא בינייהו כגון שהדליק בנחלת שאינו שלו דלדבי יוחנן חייב דחצ"ו הן ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא.¹⁰

הר"י מיגאש¹¹ ניסה ליישב את דברי רש"י ולחלק בין מקרה בו הזיק בכך שלא שמר אשו לבין מקרה בו הזיק בהצתה בשטחו והאש עברה או אז, החיוב הוא אפילו אם אין זה אשו, כיון שהתפתחה בשטחו של המזיק.

נמצנו למדים כי יש שלוש גישות, רש"י ותוס' החולקים זה על זה האם למ"ד אשו משום ממונו צריך להיות ממונו ממש או לא, והר"י מיגאש כדעה מפשרת. ועדיין צריכים אנו להסביר את דעתו של רש"י.

הפטור של טמון

לאחר ביאור המחלוקת בין ר"ל ור"י יוחנן, נדרשת הגמרא להסביר את הפטור באש, בנזקי ממון ישנם פטורים האופייניים לכל מזיק. ובאש פטרה התורה מטמון. המשנה של טמון באש מופיעה בפרק הכונס:

המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו, ר"י אומר: משלם מה שבחוכו, וחכ"א: אינו משלם אלא גדיש של חטין או של שעורין. היה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו - חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו - פטור. ומודים חכמים לר"י, במדליק את הבירה שהוא משלם כל מה שבחוכו, שכן דרך בני אדם להניח בבתיים.¹²

שלושה מקרים מנויים במשנה, המקרה הראשון הוא של כלים הטמונים בגדיש, שר' יהודה מחייב וחכמים פוטרים. אמנם משלם כאילו יש שם חטים או שעורים. והמקרה השני גדי כפות הנמצא בסמוך לגדיש אם הגדי כפות והעבד לא, הרי חייב על הגדי שנשרף, ואם העבד כפות פטור מדין קים ליה בדרכה מיניה. במקרה והדליק בירה גדולה ונשרף כל מה שבתוכה מודים חכמים שאין זה טמון. כיון שדעת בני אדם על זה. לכאורה יש לדון, הרי דין טמון הוא גזירת הכתוב, ואילו כאן במשנה משמע, כי הדבר תלוי באומדנא ובסברא. בגמרא נחלקו ר' כהנא ורבא, האם מחלוקת ר' יהודה וחכמים, היא רק במקום, שהדליק בתוך שלו, ועברה לשל חברו, או שבתרתי פליגי, וגם במקרה שהדליק בתוך של חברו, פוטרים רבנן. ויש להסביר מחלוקת זו.

בתוך שלו או בתוך של חברו

אמר רב כהנא: מחלוקת - במדליק בתוך שלו והלכה ואכלה בתוך של חבירו, דר"י מחייב אנוקי טמון באש, ורבנן פטרי, אבל במדליק בתוך של חבירו - דברי הכל משלם כל מה שבחוכו.

¹⁰ רש"י בבא קמא כב, ע"א.

¹¹ הובא בשטמ"ק.

¹² בבא קמא סא עמוד ב.

דעת רב כהנא היא כי הפטור של טמון הוא רק במדליק בתוך שלו, והלכה ואכלה בתוך של חברו, רואים אנו כי הנזק אינו ישיר במקרה כזה, על זה דברה תורה, ולכן, כאן ישנו הפטור של טמון, כיון שבמדליק בתוך של חברו חייב על הכל, כנראה כיון שהנזק כאן ישיר, ואי אפשר להגדירו כנזק ממוני, אלא, כנזק בידיים.

א"ל רבא: אי הכי, אדחני סיפא: מודים חכמים לר"י, במדליק את הבירה שמשלם כל מה שבתוכה, שכן דרך בני אדם להניח בבתי, לפלוג וליתני בדידה: בד"א במדליק בתוך שלו והלכה ואכלה בתוך של חברו, אבל מדליק בתוך של חברו - דברי הכל משלם כל מה שהיה בתוכו אלא אמר רבא: בתרתי פליגי, פליגי במדליק בתוך שלו והלכה ואכלה בתוך של חברו, דר"י מחייב אטמון באש, ורבנן סברי: לא מחייב; ופליגי נמי במדליק בשל חברו, דר"י סבר: משלם כל מה שבתוכו ואפילו ארנקי, ורבנן סברי: כלים שדרכן להטמין בגדיש, כגון מוריגין וכלי בקר - הוא דמשלם, כלים שאין דרכן להטמין בגדיש לא משלם.¹³

רבא חולק על דברי רב כהנא, מקשה על דבריו מהמשנה, שהסיפא הינה דעת הכל, שבבירה משלם את הכל, והרי היה אפשר למצוא מכנה משותף קרוב יותר, של מקרה שהדליק בתוך של חברו.

ומכאן מגדיר רבא, כי המחלוקת היא כפולה, גם במדליק בתוך שלו, וגם במדליק בתוך של חברו. צריך להבין, האם פטור הטמון לחכמים הינו אותו הפטור, ומאותו הטעם, או שמא, יש כאן שני פטורים שונים. מהלשון קצת משמע, שאין הפטור בא מאותו מקור, כיון שבמדליק בתוך שלו, ר' יהודה מחייב אטמון, ורבנן סברי אינו מחייב, ואילו לגבי מדליק בתוך של חברו, נאמר טעם וסברא, שלר' יהודה משלם אפילו ארנקי, וכל דבר, שלכאורה, לא יהיה צפוי, ואילו לחכמים שמוריגים וכדומה שדרכם להטמין חייב, אולם, כלים שאין דרכם להטמין אינו חייב לשלם. סברא זו, נראה כי אינה שייכת לפטור המיוחד של אש. וצריך להבין את הדבר.

הסבר התוספות בדברי ר' כהנא

התוספות הסביר את דברי רב כהנא בד"ה אלא, וטעמייהו יש לפרש דר' יהודה לא פטר בטמון כלל ורבנן במדליק בתוך שלו פטרי כדמשמע קרא כי תצא אש (ומשמע) דאיירי דמדליק בתוך שלו אבל במדליק בתוך של חברו מחייב בדבר שדרכו להטמין דלא אשכחן דפטר ביה קרא טמון ובדבר שאין דרכו פטרי מסברא דלא אבעי ליה לאסוקי אדעתיה שניח אדם ארנקי בגדיש.¹⁴ משמע מתוספות, וכך מפרשים הרא"ש ורשב"א, כי אם הדליק בתוך שלו הרי פטור מגזירת הכתוב, מדין אש, ואם הדליק בתוך של חברו, חייב בדבר שדרכו להטמין. ולפי דבריו ר' כהנא סבר, כי הפסוק דיבר דווקא במדליק בתוך שלו, ולכן, בזה נחלקו רב כהנא וחכמים האם יש

¹³ בבא קמא סא עמוד ב.

¹⁴ תוספות בבא קמא סא, ע"ב.

פטור מהפסוק אם לאו. אם כן, נראה כי זהו פטור כללי שלא שייך בו הפטור הפרטי של טמון באש.

הוספת הרשב"א

הרשב"א הוסיף וביאר לנו את חילוקים השונים:

אמר רב כהנא מחלוקת במדליק בתוך שלו והלכה ודלקה בתוך של חברו כו'. מסתברא דהכי פירושו מחלוקת במדליק בתוך שלו שבזו לרבי יהודה דמחייב טמון באש חייב אפילו על הכלים הראויין להיות בתוך הגדיש כמו מוריגין, וחכמים פוטרין אפילו על המוריגין לפי שהתורה פטרה על הטמון באש ואינו משלם אלא גדיש של חטים ושל שעורים בלבד, אבל במדליק בתוך של חברו בזו לא נחלקו שלא באש זה פטרה בו תורה את הטמון דכי תצא אש אמר רחמנא כלומר יצאה ממקום אחר ובאה ודלקה בגדיש של אחרים אבל במדליק בתוך של חברו לא פטרה, והלכך בין לר' יהודה בין לרבנן חייב על הטמון הראוי להיות בתוכו דהיינו מוריגין בגדיש או אפילו כלי כסף וארנקי בבירה, אבל ארנקי בגדיש אפילו ר' יהודה פוטר שאינו חייב לעולם אלא על מה שראוי לתת לתוכו.¹⁵

כל הדין של טמון הינו מגזירת הכתוב והוא באש בלבד, כיון שזה נלמד מהפסוק כי תצא אש כלומר שיצאה ממקום אחר, ובאה ודלקה בגדיש של אחרים, ומשמע שחכמים במקרה כזה פטרו אפילו במוריגין בתוך הקש, שסביר שהם יהיו שם, וההגיון הוא, כיון שזו גזירת הכתוב ולא סברה כן, לא שייך לחלק בין היה דעתו על החפץ הטמון, או לא היה בדעתו, משא"כ בטמון הנלמד מסברא. זהו ההגיון של רב כהנא, שקבע שלא נחלקו במקרה של מדליק בתוך של חברו, וזאת, דווקא בחפצים הראויים להיות בתוכו, כגון מוריגים בגדיש. לפי זה טמון שדינו מסברא, אינו דין מיוחד דווקא באש, אלא, הוא דין נרחב בכל התורה כולה, וכמו שמשמע לקמן בגמרא, שמרחיבים דין זה של סברא, גם לגבי נזקי אדם, במקרה דההוא דבטש בכספתא דחבריה, ומעות היו מחייבין אותו לשלם, אולם, מרגליות לא, כיון שדרכו של אדם לשים בכספת כסף, ואין זה שכיח שישים בה מרגליות. הרחבת גדר זה למקרים של אדם המזיק מורה, כי אין זה פטור מיוחד של אש, אלא, שבאש תיתכן ההעמדה של טמון, אבל אדם יהיה פטור מטמון, אפילו באדם המזיק.

זה עצמו קשה מהגמרא בכ"ג, שם הגמרא שואלת על מ"ד אשו משום חציו, מדוע פטור מטמון, הרי אדם המזיק לא פטור מטמון. ונצטרך לומר, כי כל הקושיה של הגמרא שם, היא במקרים, שבהם אדם המזיק היה חייב כגון בכסף, ולא במקרה של מרגנית, שאז גם אדם המזיק היה נפטר מתשלום.

דעת תוס' בס"ב:

¹⁵ חידושי הרשב"א בבא קמא דף סא, ע"ב.

מי מנחי אינשי מרגניתא בכספתא או לא - אפילו יש עדים שהיה בו מרגניתא מבעיא ליה דשמא לא אבעי ליה לאסוקי אדעתיה להאי ולא אמרין מאי הוה ליה גביה דאזקיה כיון דלא רגילי אינשי לאנוחי כלל ולא דמי לדינר זהב דלעיל דאבעי לה לאסוקי אדעתא מפי דפעמים שאומר כן דירא שאם היתה יודעת שהוא של זהב לא היתה שומרתו ולא דמי נמי לארנקי בגדיש דרגילין מפי דמנחי מרגניתא בכספתא¹⁶

אפילו אם אנחנו יודעים כי הייתה בו מרגנית, בכל זאת, כיון שלא ידע, לא נחייבו בנזק, ולפי זה, אין הבדל בין נזק בידיים, לבין אש לעניין זה, ואפילו יודע שהיה שם. למרות שיכולנו לחלק ולומר, שכיון שלא ידע, כל הסיבה שמחייבים אותו בשבועה היא, כיון שמאמינים לאדם בסבירות גבוהה, שהחפץ היה טמון שם. ואילו נדע בוודאות שהחפץ היה טמון, או אז, יהיה חייב לדברי הכל, גם אם לא הוזהר ליה לאסוקי אדעתיה.

מסביר הרשב"א כהו"א שהבאנו לעיל. שכל הדין הוא רק כשאנו לא יודעים מה הוא הזיק. אם כן, יוצא שאין סימטריה בין הדינים באש, לבין הדינים, באדם המזיק לעניין הטמון. וז"ל:

מי מנחי מרגניתא בכספתא או לא. ... אלא ודאי משמע דלא ידעין מה דהו"ל בגוזה אלא דאיהו טעין הכי ומספקא ליה לרב אשי אי שקיל בשבועה או לא, וקס"ד דרבינא דרב אשי מספקא לי' אי מהימן למשקל בשבועה או לא ופעמי' ליה ממתני' דכל מאי דאית בגוזה משלם ובהא הוא דעשו תקנת נגזל לישבע וליטול.¹⁷

הלימוד מהמשנה לדעת הרשב"א הוא, לא שלא יכול ליטול בשבועה, ועל ידי תקנת הנגזל יכול ליטול.

וממשיך הרשב"א:

ואמר לי' רב אשי דהא ודאי לא מספקא ליה דאי עבידי אינשי דיהבי מרגניתא בגוזה הכי נמי דמשחבע ושקיל, אלא הא הוא דאסתפק ליה אי עבידי אינשי דמנחי או לא, דכל מאי דלא עבידי לא שקיל בשבועה דלא מהימנין ליה.

ר' אשי אמר כי הספק אחר, על עצם הטענה שהייתה שם מרגנית.

ומ"מ אי איכא עדים דהוה מרגניתא מנחא בגוזה משלם, דלא דמי למדליק בתוך של חבירו דלא אדליק גדיש בידים אבל הכא דאפסדי' בידים חייב בכל מאי דאפסדיה דאמר ליה מאי אית לך גבי' דאפסדתי' כדאמרין בנותן דינר זהב לאשה. כנ"ל.

וכך, מסיים הרשב"א, שבעוד שאם יש עדים שהזיק בידיים ישלם, באש שלא הפסידו בידיים, כיון שלא הדליק הגדיש בידיים, החיוב על טמון מוגבל יותר, ולא מקיף את התחום של המקרים, שלא היה עליו לדעת מחפץ הטמון.

לסיכום ביניים, נמצינו למדים כי יש טמון מגזרת הכתוב וטמון מסברא.

¹⁶ תוספות בבא קמא סב, ע"א.
¹⁷ חידושי הרשב"א בבא קמא סב, ע"א.

נחלקו הראשונים האם גם בהיזק בידיים שייך טמון מסברא, או שרק הרכיב של המידע משפיע בצורה דומה כיון שאין אנו יודעים בוודאות מה הזיק.

טמון באשו משום חציו

הגמרא בדף כג מקשה למ"ד אשו משום חציו כיצד יתכן להיות טמון.

אמר רבא, קשיא ליה לאביי: למ"ד אשו משום חציו, טמון באש דפמר רחמנא היכי משכחת לה? וניחא ליה, כגון שנפלה דליקה לאותו חצר, ונפלה גדר שלא מחמת דליקה, והלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת, דהתם כלו ליה חציו.¹⁸

ותירץ, כי יש טמון באש, במקום שכלו לו חציו. במקום שנפלה גדר שיכלה למנוע את מעבר האש והלכה, והדליקה והזיקה יהיה פטור בטמון. מכוח השאלה הזו משמע כי אשו משום חציו הוא אדם המזיק, ובאדם המזיק לא שייך פטורים כלל.¹⁹

וממשיכה לשאול הגמרא אם כן, יהיה פטור לגמרי כי אי אפשר לחייבו משום חציו:

אי הכי, לענין גלוי נמי כלו ליה חציו? אלא, למאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו, וכגון שהיה לו לגודרה ולא גדרה, דהתם שורו הוא ולא טפח באפיה. וכי מאחר דמאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו, מאי בינייהו? איכא בינייהו, לחייבו בארבעה דברים.

הגמרא מעמידה, שיכול היה לגדור את האש ולא גדרה, שאז חייב מצד ממונו ולא מצד חציו ומפרטת הגמרא את הטעמים, שאם אש מטעם ממונו, הרי הוא כשורו ולא נעל אותו,

דעת רש"י

רש"י טורח להסביר את הדין, שמדובר בנפלה הגדר, וחייב מצד הפשיעה באש. רש"י נאמן לשיטתו, סובר שזה ממש כחציו של אדם, ולכן, במקום שיש גדר, לא ראוי להזיק בחצר אחרת.

ומפרטת הגמרא את הטעמים שאם אש מטעם ממונו, הרי הוא כשורו ולא נעל אותו:

דכלו לו חציו - שבשעה שהדליק האש דהיינו זריקת חץ לא היה ראוי להזיק בחצר אחרת. אית ליה נמי משום ממונו - והיכא דליכא לחיוביה משום חציו ואיכא לחיוביה משום ממונו מחייבין ליה הלכך לענין גלוי אע"ג דכלו לו חציו חייב משום ממונו. וכגון שהיה לו לגודרה - בטרם תעבור הדליקה שם היה לו שהות ויכול לגודרה. ולא גדרה - דאע"ג דליכא לחיוביה אהבער ראשון מתחייב על שם סופו שלא שימר נחלתו לגדור בפניה.²⁰

ואת הדין של ממונו במקום לא שייך חציו מחייבו משום ממונו, משמע, כי ממונו הוא ברירת מחדל. ובמקום שהאש מתפשטת, כי אי אפשר לחייבו על ההבער הראשון, מחייבים אותו על

¹⁸ בבא קמא כג, ע"א.

¹⁹ יש מקום לסתור זאת מהגמרא שהבאנו לעיל שהרי שם קבענו שיש טמון מסברא גם במקום שלא כלו לו חציו, ובמדליק בתו של חברו. ואילו בדליק בתוך שלו הפטור יהיה מצד גזירת הכתוב ולכן, על פניו קשה על גמרא דילן.

²⁰ רש"י מסכת בבא קמא כג, ע"א

בינת הגמרא

שלא שימר את הגחלת. הפטור של טמון יחול רק במקום שכלו לו חציו, ושני החיובים לא נוגעים זה בזה.

לגבי החיוב של ארבעה דברים נחלקו רש"י ותוספות, כיון שרש"י, לשיטתו דורש שלמד ממונו- הגחלת תהיה שלו,

והפשט בגמרא, כמו שמצטייר ברש"י ובתוס' הוא, שרק במקום שכלו לו חציו ישנו הפטור של טמון.

ארבעה דברים

רש"י ותוס' שואלים על הנפ"מ לחייבו בארבעה דברים, הרי יש נפקא מינות רבות כאן:

וכי מאחר דמאן דאית ליה משום חציו אית ליה נמי משום ממונו מאי בינייהו - היכא דגחלת עלו היתה מאי איכא בין ר' יוחנן דמחייב ליה משום תרתי לר"ל דלא מחייב ליה אלא משום חדא דהא על כרחך היכא דגחלת עלו נמי פליגי דהא אמרן לעיל לרבי יוחנן אשו משום חציו אלמא באשו נמי פליגי היכא דגחלת עלו בשלמא עד השתא דשמעינן משום חציו דוקא ולא משום ממונו וכדאמרת ממון אית ביה משעא הא לית ביה משעא איכא בינייהו היכא דאיתיה ממונו וליתיה חציו כי הך דנפלה גדר דכלו לו חציו דלמ"ד משום חציו דוקא פטור אבל השתא דלתרוייהו חייב מאי בינייהו.²¹

משמע מרש"י שאם הגחלת שלו, יש קושי למצוא הבדלים הלכתיים, ואי אפשר להגיד, שאין המחלוקת במקום שהגחלת שלו, מהלשון אשו, משמע שגם בשלו הם חולקים. ועד השתא, משמע, כי רש"י מביא דעת ההו"א, שאין כאן ממונו, כיון שממון, אין בו ממש. וכיון שכעת חייב בשניהם, מהי הנפ"מ?

ועל זה עונה הגמרא, לחייבו בד' דברים ומסביר רש"י בד"ה לחייבו בד' דברים:

והוא הדין נמי דאיכא בינייהו כל הני דלעיל כלב וגמל דלמ"ד משום חציו חייב דהא ממונו אע"ג דלאו חציו וחציו אע"ג דלאו ממונו אית ליה ולמאן דלית ליה חציו פטור א"כ מסכסכת כדאוקימנא לעיל והאי דנקט ד' דברים משום דאפילו היכא דהגחלת עלו משמע לו דיש חילוק בדבריהם ועוד דמילתא דשכיח היא מפי המורה שמעתי אבל לשון ראשון נראה לי. והתירוץ 3 דברים שאפילו במקום שהגחלת שלו, ושייך לחייבו מטעם ממונו, יש נפקא מינה לענין 3 דברים שבהם אדם המזיק מתחייב.

שוב חוזר רש"י, שיש נפקא מינות רבות, וחזרה הגמרא למצוא נפ"מ, במקום שהאש, שייכת למזיק, באופן לא מובן, רש"י מביא, שיש לו שתי לישנות, וכנראה שנשמטה אחת מהם מן הדפוס.

²¹ רש"י בבא קמא כג, ע"א

דברי תוספות

התוספות בד"ה מאי בינייהו:

הוה מצי למימר איכא בינייהו כל הני דלעיל כלב שנמל חרדה ואנחי אנוחי בגדיש דלרבי יוחנן משלם על שאר הגדיש חצי נזק ולר"ל על שאר הגדיש פטור ולרבי יוחנן אפילו לא הצית בגופו של עבד קם ליה בדרכה מיניה וטמון היכא שלא כלו חציו חייב לרבי יוחנן.²²

כתבו כדברי רש"י שם, אלא, שנאמן לשיטתו לא ציין כי מדובר באש שהיא ממונו, וכן, כתב בפשיטות שישנן נפקא מינות רבות ביניהם, ולפי דבריו לאו דווקא באש שהיא שלו, מתחייב.

השיטה מקובצת כפירוש לרש"י

ובשטמ"ק הביאו השיטה שנשמטה ברש"י לפרש את הגמרא. בעוד שלפי רש"י בתחליה חייב משום חציו ואם אין חיוב משום חציו והאש היא שלו, מחייבים משום ממונו, הרי שכאן מובאת שיטה נוספת בה כדי לחייב אש, צריך את שני הרכיבים, גם חציו וגם ממונו. בלעדי זה אין חיוב כלל.

ויש פירושים של רש"י שכתוב בהם למאן דאמר משום חציו אית ליה נמי משום ממונו משמע דאינו חייב לרבי יוחנן אם לא שיהא חציו וממונו הילכך קודם שכלו לו חציו שיש בו חציו וממונו חייב בין על הגלוי ובין על הטמון ולאחר שכלו חציו חייב על הגלוי ופטור על הטמון. וקשה כיון דכלו לו חציו למה יתחייב על הגלוי והרי לרבי יוחנן אינו חייב אם לא שיהיה בו חציו וממונו והכא כבר כלו חציו ולא נשאר אלא משום ממונו. וי"ל כיון שהתחיל על ידי חציו אף על פי שכלו לו חציו הוה ליה כאלו השלים בחציו וממונו וחייב על הגלוי וגם לפי זה מסתלק הסלקא דעתיה דלעיל.

השיטה מקובצת שואל אם כן, כיצד מתחייב כשכלו לו חציו, ועונה כי שאחרי שנוצר החיוב על ידי חציו וממונו גם כשכלו חציו, הרי שיש כאן מזיק המחייב את בעליו. כיון שנוצר שם מזיק, הרי שאינו מבטל בגלל שחציו כלו. לפי הפרשנות הזו, צריך לומר כי חציו לבד לא מחייבים והחיוב נולד מתוך השילוב של חציו וממונו, ולפי הקדמה שהקדמנו, שחיוב אש הינו חיוב מיוחד כמצב ביניים בין חציו וממונו, הרי שמצינו כאן שיטה המשלבת, שיש כאן חיוב המורכב משניהם. כוח וששייכות הנזק אליו הוא משום חציו, והחיוב תשלומים הוא בגלל שהוא ממונו. לפי פירוש זה, מובן מדוע רק ארבעה דברים מחייבים אותו. ממשיך השטמ"ק ומבאר:

וכן פירשו תלמידי ר"י ז"ל דעכשיו רצה לומר שצריך תרווייהו אי משום חץ לבד לא היה חייב אם לא שיהיה ממונו וגם משום ממונו לא היה חייב אם לא שהיה חץ שבדי בהיזק כמו חץ משום דפתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו ומכל

²² תוספות מסכת בבא קמא כג עמוד א

מקום פטור טמון ואינו כמו ארבעה דברים שחייב כי נימא שחייב ממונו בא להחמיר ולא להקל.

אם כן, יוצא לנו כי גם במקום שלא כלו ליה חציו פטור מטמון ולא רק כשכלו לו חציו, אם כן, צריך לפרש את הגמרא, ולומר שחזרה בה, וסוברת שבכל מקרה גם כשלא כלו לו חציו פטור מטמון.

ומביא השטמ"ק פירוש נוסף לגמרא:

ולפירוש האחר שפירש רבינו ישעיה ז"ל דמשום חציו לחודיה לא מחייב עד דאיכא בהדיה ממונו אבל משום ממונו לחודיה מחייב איכא לאקשוויי למה צריך תרתי מאחר דמשום ממונו לחודיה מחייב. ואפשר לתרץ דסבירא ליה לדבי יוחנן כמעמא דריש לקיש דחציו מכחו אזלי והאי לאו מכחו קא אזיל כיון שאני רואה דאפילו דלית ליה ממשא מחייב רבי יוחנן כגון היכא דכלו חציו אם כן סברא הוא דמשום ממונו לחודיה יתחייב אבל לא משום חציו לחודיה.²³

לפי ר' ישעיה חציו לחוד לא מחייב, אולם, ממונו לחוד כן מחייב, ולומדים כי ר' יוחנן הסובר אשו משום חציו סובר שאין חציו לבד מחייבים, אלא הגורם המחייב הוא ממונו, ושוב, ישנה נפקא מינה, במידה והאש היא חציו, לענין ד' דברים.

פרשנות אחרונים בדברי רש"י

נחלקו הים של שלמה ונחלת דוד בסוגיה, כותב הי"ש אליבא דשיטת רש"י:

וא"כ לפי האי סוגיא, לר"י דהלכתא כותיה לא פטור טמון רק בהדליק בתוך שלו ונפלה אח"כ גדר שלא מחמת הדליקה. והיה בידו לגדרה ולא גדרה. אבל לא בענין אחר. כן מסקנת תו' (ד"ה מאי בינייהו) והרא"ש (סי' ח') וכן הר"ן.

כל פטור טמון הוא כשהאש הלכה מתוך שדהו של המזיק אל השדה של הניזק והיה בידו לגדרה ולא גדרה.

לאחר מכן הוא שואל מספר שאלות:

- א. שמהגמרא בהכונס משמע, שאפילו לא נפלה הגדר בכ"ז פטור מטמון.
 - ב. היה צריך לחלק שם בתוך מדליק בתוך שלו, ולא לחלק בין מדליק בשלו למדליק בשל חברו.
 - ג. דוחק להעמיד את המשנה בטמון במקרה לא שכיח.
 - ד. מהי שאלת הנפ"מ ביניהם הרי יש נפ"מ במקרה ולא נפלה הגדר.
- וממשיך הי"ש להעמיד פשט אחר ברש"י שלא ייקשו עליו כל הקושיות דלהלן.

ובס"א על רש"י נמצא כתוב לשון אחר על האי סוגיא. והוא נחסר מן ספרים שלנו. ועל זה כתב רש"י בסוף הסוגיא מפי מורי שמעתי. אבל לשון ראשון נראה

²³ שיטה מקובצת מסכת בבא קמא כג/א

לי. והוא קאי על זה הלשון שנחסר מן ספרים שלנו, והכי פירושו, מאן דאית ליה משום חציו אית ליה משום ממונו. פי' שהחייב עצמו הוא משום ממונו, ולא משום חציו. והיכא דליכא ממונו, כגון אש על כלב ואש על גמל פטור. ולא מחייב משום חציו. וכל הני תיובתא דלעיל ליתניהו.²⁴

לפי זה אין כאן חילוק בין אדם המזיק לבין ממון המזיק, אלא, גם אשו משום חציו חייב משום ממון המזיק. וא"כ אש הינו חציו רק לענין ארבעה דברים, אולם, אין משמעות לענין כלו ליה חציו בין ר"י ור"ל.

ולפי"ז יוצא כי רש"י בלשון ראשון הסובר כי במקום שהאש היא שלו פטור מטמון ואילו במקום שאין היא ממונו חייב מצד חציו, אולם, היש"ש מפרש כי במקום שהאש שלו, אז זה מדין ממונו ואילו אם אין הוא שלו הרי זה מצד חציו כגון בכלב וגמל ועל זה שואלת הגמרא מאי בינייהו במקרה והאש שלו, ומציינת לחייבו בארבעה דברים.

והיש"ש יצר כאן פשרת ביניים כדי לענות על השאלות שהציג על שיטה ראשונה של רש"י. וכך, גם הוא למד מדברי הרי"ף כשיטת וכך ראה ברמב"ם לא חילק אם נפלה הגדר אם לא, כיון שגם אם לא נפלה הגדר במידה והאש היא שלו, פטור מטמון. ומציין היש"ש שלמרות שרבו החולקים עליו כך היא הסוגיה והוסיף לפרש את הסוגיה בהכנס שמדובר באש שלו ולא של כלב או גמל.

הנחלת דוד, לאחר שהביא את דבריו של היש"ש והוסיף קושיה על הדברים מדברי הרמב"ם שסובר כי אין חילוק בין היכא דכלו ליה חציו לבין היכא דלא כלו ליה חציו. הוא מסכים עם דברי היש"ש שהרי"ף והרמב"ם זו שיטה אחת. ומקשה עליו:

והעולה מדבריו לדינא, דעל אש כלבו או על גמלו דלאו ממונו הוא וחייב משום חציו חייב גם על נזקי טמון, ובמדליק בעצמו דאית ביה משום ממונו חו ליכא משום חציו ופטור מטמון, וכן מסיק שם בעצמו לדינא בסוף דבריו. והוא תמוה לעניות דעתי טובא, יציבא בארעא וניירא בעמי עמיא, ואנה העכל שיגזור כן דאש דלאו ממונו יהיה חמור מאש דממונו, ועוד דלפי דבריו אמאי חייב בארבעה דברים באש של עצמו, כיון דבהך אש לית ביה משום חציו רק משום ממונו לחוד²⁵

מנין החילוק שיהיה הבדל בין אש שהיא ממונו לבין אש שאינה ממונו .

ולכן, מפרש הנח"ד אחרת:

לכך נראה לענ"ד דהעיקר בפירושה דהך לישנא הוא כמו שכתבו בעיטמה מקובצת בשם ה"ד ר' ישעיה דהכי קאמר מאן דאית ליה משום חציו מודה נמי דאינו חייב רק היכא דהוי ממונו, אבל היכא דאינו ממונו לית ביה נמי משום חציו, וטעמא

²⁴ הים של שלמה מסכת בבא קמא פרק ב'

²⁵ נחלת דוד מסכת בבא קמא כ"ג עמוד א'

דמילתא משום שאינן חציו גמורים וכמו שאמר ריש לקיש חציו מכחו קאזיל האי לאו מכחו קאזיל, ולכך היכא דלא הוי ממונו מודה ר' יוחנן דלית ביה משום חציו, רק היכא דהוא ממונו בהא הוא דסבירא ליה לר' יוחנן דמצטרף לזה גם חיוב חציו, ונפ"מ לענין ד' דברים, ונמצא דר' יוחנן אית ליה תרתי חציו וממונו והיכא דליתא לחציו חייב משום ממונו לחוד, אבל היכא דליתא לממונו לא מחייבין ליה גם משום חציו, ולריש לקיש לית ליה משום חציו כלל ואינו חייב רק משום ממונו בלבד ולכך פטור מד' דברים, וכן הוא בקצרה בשיטה מקובצת.

מסביר הנח"ד, שכיון שאין הם חציו גמורים, צריך להיות גם רכיב של ממונו, כדי לחייבו, ונמצא שיש לר' יוחנן שני תנאים לחיוב, שיהיה חציו וממונו, והיכן שאין חציו נשאר החיוב של ממונו לבד, ואז פטור מטמון, ובמקום שאין האש ממונו, אין חיוב מצד חציו. והנפ"מ לגבי חציו היא לחייבו בארבעה דברים, והצד השווה, של הפירוש של הלישנה הראשונה, אליבא דהנח"ד ושל היש"ש בפירוש הלישנה השניה הוא, שאין כאן ממש חציו, אלא, מושג מורכב של כלאי חיובים המצטרפים זה עם זה.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם חילק בין אם הובערה האש בשלו לבין אם הובער בשל חברו:

אש שיצאה ואכלה עצים או אבנים או עפר חייב לשלם ענו' + שמות כ"ב ה' + ומצאה קוצים כו' או השדה, אכלה גדיש וכיוצא בו והיו כלים טמונים בתוך הגדיש אם היו כגון מורגים וכלי בקר וכיוצא בהן מדברים שדרך אנשי השדה לטמון אותן בגדיש חייב לשלם, היו בגדים וכלי זכוכית וכיוצא בהן פטור על הכלים.²⁶

ובהלכה ט' הביא את החילוק במדליק בתוך שלו:

במה דברים אמורים במדליק בתוך שדה חבירו אבל במדליק בתוך שלו ועברה לשדה חבירו פטור על כל הכלים הטמונים בגדיש אבל משלם הוא שיעור מקום הכלים ורואין אותו כאילו הוא מלא גדיש של חמים או של שעורים.

ובהלכה י' הרמב"ם כותב כי הטעם של החיוב במקרה ונשרף הגדי שכן דרך לעשות בגדיש:

המדליק בתוך שדה חבירו ויצאת האש ונאכל הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, שכן דרך בני אדם לעשות בגדיש, היה עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור.

מעיר עליו הראב"ד כי אין זה כלל שייך לדין טמון, ולכאורה החיוב הוא גם בהדליק בשלו והלכה

האש לשל חברו:

המדליק בתוך שדה חבירו וכו' ונשרף עמו חייב. א"א זה איני יודע מהו דהכא לאו בטמון מייד.

²⁶ רמב"ם הלכות נזקי ממון פרק יד, הלכה ח.

ויש להסביר דברי הרמב"ם כי דין טמון מסברא היה חל כאן, ורק בגלל שגדי הוא מצוי ליד גדיש, לכן, חייב. ולעומת זאת במדליק בתוך שלו לא יתחייב מדין טמון, וכנראה שמדובר בגדי הנמצא בתוך הגדיש.

שואלים האחרונים על הרמב"ם, שלא הביא את החילוק, שרק במקום שכלו חציו יש פטור של טמון. וצריך לפרש דברי הרמב"ם, כי טמון פטור בכל מצב, וזה בדומה לדברי רש"י, שכל חיוב האש הוא מצד ממונו, ולכן, במקום שיש רק חציו לא יתחייב כלל, פטור טמון פועל, מצד שהוא ממונו, וממונו הוא הגורם המחייב את התשלום. בלעדי הממונו לא יהיה חייב.

סיכום

העלינו את הבעיה שאין אש מזיק ממוני רגיל. באשו משום חציו ממונו, נחלקו רש"י ותוס' לתוס' אין זה ממש ממונו.

בנוסף למדנו שיש שני דינים בטמון, האחד שמבעיר בתוך של חברו שם לדעת חכמים טמון פטור רק במקרים יוצאי דופן, וזהו דין כללי בכל דיני ממונות, ולא דין במזיק של אש הפטור הוא מסברא. השני, שמבעיר בתוך שלו והלך לשל חברו שם פטרה התורה מטמון, וזהו דין במזיק של אש.

חידוד של היחס של ממונו מול חץ, מצאנו בשני לשונות ברש"י, שם יתכן, כי חציו יהיה טעם מחייב לבדו, וכשכלו החיצים מתחייב מטעם ממונו. לפי דברים אלו, חציו הינו טעם מועדף לחייב.

לשון שניה המופיעה בשטמ"ק, מחייבת גם שיהיה ממונו וגם שיהיה חציו, ואחר שכלו חציו, זה מספיק לחייב בגלל ממונו בלבד. הדיעה הזו סוברת, כי כדי ליצור את החיוב צריך את שני הטעמים, ואחרי יצירת שם מזיק, נשאר המחויבות הממונית. לדעה זו, אין צורך בטעם של כלו חציו על מנת לחייב משום ממונו, והגמרא חזרה בה בסופה.

דעה נוספת היא, דעת ר' ישעיה שסובר כי הטעם של חציו הוא הטעם המשני ואילו הטעם העיקרי המחייב, הוא הממונו.

נחלקו היש"ש והנח"ד בפרוש דברי רש"י, האם כלישנא ראשונה בשטמ"ק או כלישנא שנייה.

הרמב"ם כנראה שסובר כאחד הפירושים ברש"י.

כל המחלוקת נולדה בגלל מעמד הבינים של מזיק אש, אין היא ממונו ואין היא אדם המזיק. כמו שצינו לעיל.

יסוד דין האיסור להזיק נחשון אגמון

- א. פתיחה
- ב. האם יש איסור להזיק
- ג. מקור האיסור להזיק
 - ואהבת לרעך כמוך
 - לא תגזול
 - לא תוכל להתעלם- שיטת הקהילות יעקב
- ד. האיסור להזיק ע"מ לשלם
- ה. האיסור וחייב השמירה בממון המזיק
 - שיטת הברכת שמואל
 - חידושו של ר' אריה לייב מאלין

פתיחה

במאמר זה אנסה להראות שיש איסור להזיק, וישנה חובת שמירה על ממון שלא יזיק. בנוסף אנסה לעמוד על מקור האיסור להזיק ממון חבירו, ומהו יסוד החיוב מדאורייתא או מדרבנן, ובשאלה האם ישנו איסור להזיק על מנת לשלם הנגזרת מהדין, תוך עיסוק בפוסקים ובאחרונים.

האם יש איסור להזיק

בתורה מבואר לנו שהמזיק ממון חבירו חייב לשלם:

בין אם הזיק בגופו – "וּמִכָּה בְּהִמָּה יִשְׁלַמְנָה"¹
בין אם הזיק ע"י ממונו- "שֶׁלֶם יִשְׁלַם שׁוֹר תַּחַת הַשׁוֹר"²
בין אם הזיק ע"י תקלתו- "בְּעַל הַבּוֹר יִשְׁלַם קֶסֶף יָשִׁיב לְבַעְלָיו"³
על פניו, אנו לא מוצאים שום מקור מפורש בתורה המורה על האיסור להזיק ממון חבירו. התורה דנה על חיוב התשלומים לאחר שהזיק, אך אינה אומרת במפורש שהדבר אסור. ראשית, עלינו לברר האם קיים איסור להזיק ממון חבירו, הקהילות יעקב מביא לכך מספר ראיות:

¹ ויקרא כד, כא

² שמות כא, לו

³ שמות כא, לד

(א) הגמרא בקדושין מביאה את התוספתא האומרת:

השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים,
שילח ביד פיקח - פיקח חייב;

והקשו מדוע לא נחייב את הבעלים משום שלוחו של אדם כמותו?

ואמאי? נימא: שלוחו של אדם כמותו!

מתרצת הגמרא

שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן: דברי הרב ודברי תלמיד - דברי מי
שומעים

ניתן לדייק מכאן ששילוח הבעירה כלומר מעשה אקטיבי של הזקה לזולת הינה עבירה! אולם
עדיין אין להוכיח מכאן שהאיסור להזיק הינו מדאוריתא.

(ב) הגמ' בגיטין⁴ דנה בדינו של המטמא ומדמע בשוגג, כלומר אדם שמטמא תרומה של חברו,
או מדמע—מערב תרומה בחולין של חברו וגורם לפחת בערכם (כי אסורים עכשיו לישראל)
והמנסך-מערב יין נסך בין חברו מה דינו. ר"מ היה קונס מטמא ומדמע אפילו בשוגג והרי קנס
הוא מדרבנן. ומדייק רש"י במקום:

מטמא ומדמע איסורא דרבנן הוא כיון דלא שמייה היוזק אין כאן איסורא דאורייתא

ניתן לדייק מכאן שבהזק ממשי שיש שבו שם היזק זהו איסור מהתורה .

לאחר שהוכחנו שישנו איסור מהתורה להזיק, יש מקום לבדוק מהו מקור האיסור להזיק.

מקור האיסור להזיק

יסוד משום "ואהבת לרעך כמוך"⁵

היד רמ"ה⁶ סובר שיסוד האיסור להזיק הוא משום "ואהבת לרעך כמוך" (וגם משום "ולפני עור
לא תתן מכשול) שכתב:

דאסיר למיגרם מידי דאתי מינה היוזקא לאינשי אי משום לפני עור לא תתן
מכשול ואי משום ואהבת לרעך כמוך

⁴ שם, נג ע"ב. הקהילות יעקב מקשה על ביסוס זה שהעלה ואכמ"ל.

⁵ ויקרא יט, ח.

⁶ בבא בתרא פרק לא יחפור אות קז.

וכן משמע מספר החינוך:

לאהוב כל אחד מישראל אהבת נפש, כלומר שנחמול על ישראל ועל ממונו... ולא יזיק לו בשום צד. ...שורש המצווה ידוע, כי כמו שיעשה הוא בחבירו, כן יעשה חבירו בו, ובזה יהיה שלום בין הבריות⁷:

וכן בדומה לזה נרמז בדברי הרמב"ם⁸:

מצווה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו שנאמר ואהבת לרעך כמוך לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כאשר הוא חס על ממון עצמו

שו"ת הרא"ש⁹ סובר שהטעם הוא משום "דרכיה דרכי נועם" אשר מזכיר את טעם "ואהבת לרעך כמוך".

יסוד משום לא תגזול

רבינו יונה¹⁰ רואה באיסור "לא תגזול" לאו כללי לכלל סוגי הנזיקין.

כעין זה כתב בטור:

כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם ובלבד שלא יהיה אנוס..

מבואר בדבריו שהיה מקום לראות את יסוד האיסור בגזילה במה שמחזיק תחת ידו ממון של חבירו

אפילו אם אינו נהנה

אולם מחדש הטור שיסוד איסור גזילה הוא במה שמחסיר את חבירו, לכן ניתן ללמוד מ"לא תגזול" על האיסור להזיק.

שיטת הקהילות יעקב¹¹ - "לא תוכל להתעלם"

הקה"י סובר כי יסוד דין החיוב הינו דאורייתאי ונגזר מהלאו "לא תוכל להתעלם"¹² הנאמר בפרשת השבת אבידה.

הקה"י מבסס את דבריו על פי הגמרא במסכת בבא מציעא¹³:

אמר רבא: "לכל אבידת אחיך" לרבות אבידת קרקע, אמר ליה רב חנניא לרבא חניא דמסייע לך ראה מיס שעמפין ובאים הרי זה גודר בפניהם

⁷ מצווה רמ"ג- מצוות אהבת ישראל.

⁸ הלכות דעות ו, הלכה ג.

⁹ כלל קח סימן י.

¹⁰ בפירושו על מסכת אבות משנה א' ד"ה משה קבל

¹¹ על מסכת בבא קמא סימן א'

¹² דברים כב, ג

¹³ דף ל ע"א

כלומר, התורה שחייבה את האדם לא להתעלם מאבידת חבירו ולהציל את ממון חבירו אפילו מהפסד הבא על ידו, אם כן קל וחומר שחייב לא להזיק לחבירו בידיים מסברא הגיונית.

לאחר שראינו את המקורות השונים לאיסור להזיק, ויסוד החיוב מדאורייתא, נוכל לגשת לנפקא מינה הנגזרת מהדין .

האיסור להזיק על מנת לשלם

על פי היסודות שלמדנו הדעות הסוברות שמקור הדין הוא מדאורייתא, הרי ודאי שאין מקום להזיק על מנת לשלם, ודבר זה הינו אסור מדאורייתא. [אומנם בקה"י מביא את דברי הקריית ספר שכתב שמזיק ע"מ לשלם איסורו מדרבנן].
פוסק הטור¹⁴ :

כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם ובלבד שלא יהיה אנוס..

ומדייק הפרישה¹⁵ שמתוך שהטור תלה איסור היזק ממון חבירו באיסור גניבה וגזילה, ולא למד מאיסור מזיק, ניתן לדייק, שכמו שבאיסור גניבה וגזילה אסור לגנוב ולגזול על מנת לשלם מתוך שכתוב "לא תגנובו" מיותר, כך באיסור היזק אסור להזיק על מנת לשלם.
את אותו דיוק של איסור להזיק על מנת לשלם כתב הפרישה גם בחיבורו ספר מאירת עיניים¹⁶ על פסיקת מרן בשו"ע כטור (שם הלימוד נעשה מלשון השו"ע שתלה איסור היזק מחיוב תשלומים) אבל זהו אותו מהלך של דיוק.

דין זה אינו חל במקרה מסויים במלחמה זאת אנו רואים במקרה המסופר במסכתנו:¹⁷
לאחד מגיבורי דוד התעורר צורך במהלך מלחמתו נגד פלשתים להאכיל גדישי שעורים של ישראל שנמצאו בשטח המלחמה, על מנת להחליף אח"כ בגדישי שעורים של פלשתים שיכבשו בהמשך ובכך אין גזילה. כלומר מעשה מובהק של מזיק ממון חבירו על מנת לשלם. אך מבהירה הגמ' שמדובר כאו במקרה מיוחד- שונה דוד שהוא מלך "ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו..." ולכן יהיה מותר להזיק ממון חבירו ע"מ לשלם, אבל אדם רגיל אף על פי שגזילה משלם רשע הוא.

הרא"ש¹⁸ במקום מחדש לנו כלל דווקא כאשר אין למזיק בנמצא להחזיר אז אסור להזיק ממון חבירו ע"מ לשלם

¹⁴ חושן משפט סימן שעח

¹⁵ ס"ק א'

¹⁶ ס"ק א' על סימן שעח בשו"ע סעיף א'

¹⁷ דף ס ע"ב

ויראה דמיירי שעדיין לא היו מזומנין

אבל אם יש למזיק באותו רגע אפשרות להחזיר בדיוק אותו דבר, מותר להזיק ממון חבירו ע"מ לשלם לאלתר.

אך מרן בשו"ע לא פסק כך¹⁹:

אסור לגזול, אפי' על מנת לשלם דבר יפה ממנו. ויש מי שאומר דהיינו אם (אין) התשלומין בעין, שאם הם בעין כיון שהם יפים מהדבר שלוקח זכות הוא להם ויזכה אותם לבעלים על ידי אחר.

וידוע לנו על פי כללי יד מלאכי²⁰ על השו"ע שאם כתוב סברא אחת בסתם ואחרת בלשון יש אומרים כמו אצלנו, דשעתו כסבר שפסק בסתם כלומר לא כסברת הרא"ש.

האיסור וחיוב השמירה בממון המזיק

לאחר שלמדנו שיש איסור לאדם להזיק את ממון חבירו ומצאנו את יסודות החיוב, עלינו לבחון מהו מקור האיסור וחיוב השמירה על ממונו שלא יזיק את חבירו. מסכתנו פותחת במשנה הראשונה:

ארבעה אבות נזיקין העוור הבור... הצד השווה עבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליו וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ

כאמור בדומה לאדם המזיק, גם כאן הגמ' יוצאת מנקודת הנחה ברורה מאליה ממון המזיק הינו איסור- "ושמירתן עליך".

שואל רבי ראובן גרוזובסקי²¹ האם ממה שידוע לנו עד כה על האיסור להזיק באדם המזיק, ניתן ללמוד גם על האיסור וחובת שמירה ביחס לממון המזיק. כלומר האם אדם צריך לשמור על ממונו מלהזיק?

ר' ראובן לא מסתפק לגבי אש ובור, שהם סוגים מסויימים של גרמא, וידוע לנו שאסור לגרום היזק לחברו- "גרמא בנזקין אסור". אך לגבי שור בו אין עשייה אקטיבית של האדם, אלא "מחדל"- אי עשייה, בכך מתלבט ר' ראובן שאולי לא ניתן ללמוד על חיוב השמירה מצד אותם טעמים קודמים שמנינו באדם המזיק.

על פי הטור²² לא ניתן לראות מקור דאורייתאי מובהק:

¹⁸ רא"ש פרק' סימן יב'

¹⁹ חושן משפט סימן שנט סעיף ב'

²⁰ סעיף ז'

²¹ חידושי ר' ראובן על בב"ק עמ' יא-יב

²² חושן משפט סימן שפט סימן א'

**כשם שאסור לאדם שזיק את חברו ואם הזיק חייב לשלם כך צריך לשמור ממונו
על אלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם.**

חידושי חת"ס²³ סובר שיש איסור ממון המזיק וחייב שמירה משום גדר ל"ונשמרתם
לנפשותיכם" ו"לא תעמוד על דם רעך", כלומר- אי עשיית נזק לאחר ע"י מניעת ממון מלהזיק
לזולת, ישמור על הסדר האנושי בעולם ויגרום לפחות מצבים של סכנה לסביבה.

שיטת הברכת שמואל²⁴ (בשם הגר"ח).

אומר הברכת שמואל²⁵:

**ונמצא, לפי מה שכתבנו וכונתי לדעתי דמו"ר קדוש ישראל זיע"א,²⁶ דבזקי
ממונו נאמרה הפרשה דלא ישמרנו, גם לענין עונש בידי שמיים, דע"י דין
דשמירתן עליך נעשה גם מזיק לענין שיחשב מזיק ורשע ביד"ש כמו דמצינו
לענין כופר כנ"ל.**

ה"ברכת שמואל" סובר בשם רבו הגר"ח שדין איסור ממון המזיק הינו מדאורייתא, ומקור
האיסור הוא הפסוק²⁷:

**או נודע כי שור נגח הוא מקמול נעלעם ולא ישמרנו בבעליו נעלם ישלם שור תחת
השור והמת יהיה לו**

הברכת שמואל סובר כי בתוך הפסוק שמחייב אותנו תשלומים לממון המזיק, אנו לומדים גם דין
חיוב שמירה מהמילים "ולא ישמרנו". כלומר בזה שאדם לא שמר על ממונו וגרם לו להזיק,
הוא בעצם עבר על רצון התורה שאדם ישמור על ממונו מלהזיק.

ולכן אנו לומדים מדין "ולא ישמרנו" לא רק את התנאים לחיוב תשלומים, אלא גם איסור ממון
המזיק, שאם עבר עליו נקרא רשע, וחייב עונש בידי שמיים.

הברכ"ש מביא בשם ר' חיים ראייה ליסוד זה מהפסוק בדין חיוב כופר²⁸:

**ואם שור נגח הוא מקמול נעלעם והועד בבעליו ולא ישמרנו והמת איש או אשה
השור יסקל וגם בעליו יוקח.**

מצינו שהתורה אמרה את אותה לשון של "ולא ישמרנו" שנאמרה בחיוב תשלומי נזיקין גם לגבי
חיוב כופר.

חיוב כופר הינו חיוב "איסורי" הבא על עבירת בעליו של השור- "כופר כפרה", ואינו תשלומין.

²³ על דף ב ע"ב, וכן בשו"ת חת"ס חלק ב (יו"ד) סימן רמא

²⁴ הדיון באחרונים שאביא להלן מובאים כחלק מדין ארוך על סתירה כביכול בדברי הרשב"א²⁴ בנושא תמות ומועדות
בקרב תלושה ומחוברת המגיע לנושא יותר מקיף- האם הולכין לחומרא בדין ספק איסור בנזקין. דרך הדיון מתעורר
לימוד דין חיוב השמירה מדאורייתא.

²⁵ על בבא קמא סימן ב'

²⁶ רבי חיים הלוי סולובייצ'יק.

²⁷ שמות כא, לו

²⁸ שמות כא, כט

ברור שה"ולא ישמרנו" כאן עוסק בחיוב שמירה ובאיסור, וממילא זו גם המשמעות של "ולא ישמרנו" שנאמר בפרשיית חיוב תשלומין.

חידושו של ר' אריה לייב מאלין²⁹

שיטתו (ששמע בשם הגרש"ש) שדין חיוב השמירה נלמד מתוך "הצד השווה בהם... **ושמירתן עליך**", כלומר ממשנתנו שלמדנו על הצד השווה שבד' אבות נזיקין, מופיע חיוב שמירה-
"ושמירתן עליך" שממנו לומדים אח"כ לדין חיוב תשלומים.
ובשיטה זו אנו מוצאים חידוש גדול יותר משיטת ה"ברכת שמואל", ששיטת ר' אריה לייב מאלין סוברת כי ממשנתנו רואים שאפילו לפני הלימוד על כך שיש חיוב תשלומין על ממון המזיק, אנו יודעים שיש חיוב שמירה על ממון המזיק. בשונה מה"ברכת שמואל" שסובר שרק לאחר שנתחדש לנו דין מזיק בפרשיית נזקי ממון, יש איסור ממון המזיק מדין "ולא ישמרנו".

²⁹ חידושי ר' אריה לייב מאלין סימן נ'

מאפייני הקרן המועדת דודי מוסקוביץ'

פתיחה

- א. הגדרת השור המועד
- הצורך ב-3 נגיחות
 - מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה
 - מה גורם לשור ליגח
 - מה מועילה השמירה בחצר
 - דעת ר' מאיר
 - דעת ר' יהודה
 - ר' יוסי ור' שמעון
- ב. הנגיחות ההופכות את השור למועד
- מועד למין אחד
 - פעולת דפוס הנגיחות של השור
 - ניסיון הכרעה
- ג. יכולת ליגח כתנאי מחייב למועדות
- אדם אית ליה מזלא
 - סיכום
- ד. סיכום כללי.

פתיחה:

מטרת כתיבת מאמר זה היא ניסיון להגדיר את מאפייניו של השור המועד. אין הכוונה למאפייני תשלומים, או צורת החלת דין התשלומים על השור המועד, אלא הכוונה היא לאפיון הגורמים המביאים לכך ששור ייחשב למועד, מבחינת השור עצמו. (מעבר לגורמי ההעדאה בב"ד) אנו יודעים מהתורה כי שור שנוגח פעם אחת נחשב כשור תם, ורק לאחר ש"שור נגח הוא מתמול שלשום והועד בבעליו"¹ הרי שיוגדר השור כשור מועד. אנו ננסה להסביר מה משמעות "שור נגח הוא מתמול שלשום" לעניין זה.

הגדרת השור המועד

הצורך ב-3 נגיחות

מצינו בתורה שכדי ששור ייחשב למועד יש צורך ב-3 נגיחות. אך כפי שנראה בהמשך ישנם סוגים שונים של מועדות. ולכן, מובן שלא כל 3 נגיחות יהפכו את השור למועד לכל דבר, אלא יש צורך בדברים נוספים מעבר ל-3 נגיחות כלשהן.

¹ שמות כא, כט

לכן, יש להבין מהו הצורך ב-3 נגיחות. לעניין זה הגדיר הקהילות יעקב² שישנה מחלוקת בין המהר"ם מרוטנברג לרבינו פרץ בדבר הצורך ב-3 נגיחות. ע"פ המהר"ם מרוטנברג 3 הנגיחות גורמות לשור להתרגל ליגח, לעומת מצבו הנורמאלי של השור בו הוא בד"כ לא נוגח. ואילו רבינו פרץ סובר ש-3 הנגיחות הן ראייה לכך שהשור הזה בטבעו נגחן. (ואמנם טבעו יכול להשתנות אם לא יגח מספר פעמים ויחזור לתמותו)

אך בכל מקרה היוצא מדברים אלו הוא ששלושת הנגיחות אומרות לנו שלאחר 3 נגיחות השור כבר רגיל ליגח, בין אם הדבר היה כבר מתחילה כטבע השור, ובין אם השור התרגל לכך עתה.

מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה

המשנה³ מגדירה איזה שור תם ואיזה מועד. ובהגדרה זו נחלקו ר' מאיר ור' יהודה. מלבד מחלוקת זו אנו מוצאים מחלוקת נוספת במסכתנו בין רבי מאיר ורבי יהודה, בעניין השוורים. יש ליתן את הדעת האם יש קשר בין מחלוקת אחת לרעותה, וע"פ מחלוקות אלו ננסה להגדיר מהו בדיוק השור המועד.

המחלוקת הראשונה עליה אנו מדברים מופיעה בפרק ב' משנה ד':

איזה הוא תם ואיזה הוא מועד מועד כל שהעידו בו שלשה ימים ותם משיחור בו שלשה ימים דברי רבי יהודה ר' מאיר אומר מועד שהעידו בו שלשה פעמים ותם כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח

הגמרא שחוקרת בטעם המחלוקת אומרת שר' יהודה סובר שיש צורך ב-3 נגיחות ב-3 ימים כדי להגדיר שור כמועד, כי זהו לשון הפסוק: "מתמול שלשום" הרי שני ימים קודמים ויחד עם היום הרי שלושה ימים.

לעומתו ר' מאיר סובר בק"ו שגם על 3 נגיחות באותו יום יהיה השור למועד. לפי ש'ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן?⁴

המחלוקת הנוספת מובאת במשנה האחרונה בפרק ד'⁵:

קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק אחד תם ואחד מועד חייב דברי רבי מאיר רבי יהודה אומר תם חייב ומועד פטור שנאמר (שמות כא) ולא ישמרנו בעליו ושומר הוא זה רבי אליעזר אומר אין לו שמירה אלא סכין

כלומר ישנן שלוש דעות בכל הקשור לחובת השמירה על שוורים:

² סימן כט בבא קמא, עין שם

³ בבא מציעא, דף כג ע"ב.

⁴ שם, דף כד ע"א.

⁵ שם, דף מה ע"ב.

רבי מאיר – תם ומועד צריכים שמירה מעולה.
רבי יהודה – תם צריך שמירה מעולה ומועד צריך שמירה פחותה.
רבי אליעזר – מועד אין לו שמירה אלא סכין. (אין התייחסות לתם).
הגמרא שם מעמידה את מחלוקת ר' מאיר ור' יהודה במחלוקת האם סתם שוורים בחזקת שימור קיימי. (האם סתם כך שוורים נשמרים ע"י בעליהם גם ללא ציווי התורה)⁶.
לדעת ר' מאיר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי (שוורים רגילים אינם שמורים ע"י הבעלים) ולכן אין פה ריבוי אחר ריבוי.
לדעת ר' יהודה סתם שוורים בחזקת שימור קיימי (שוורים רגילים נשמרים בידי בעליהם), ולכן קיים פה ריבוי אחר ריבוי.
להסבר מפורט יותר של העניין נחזור בהמשך.

את ההבדל בין שמירה פחותה לשמירה מעולה אנו רואים בפרק שישי⁷, שם אומרת המשנה "ונעל בפניה כראוי" ומבינה הגמרא ש'כראוי' היינו שמירה פחותה. ומגדירה הגמרא מהי שמירה כראוי: "ת"ר איזהו כראוי ואיזהו שלא כראוי? דלת שיכולה לעמוד ברוח מצויה זהו כראוי. שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה זהו שלא כראוי" כלומר שמירה פחותה (כראוי) היא שמירה שעומדת ברוח מצויה, ולפי זה שמירה מעולה היא שמירה שעומדת אף ברוח שאינה מצויה.

מה גורם לשור ליגח?

לפני שננסה לעמוד על השיטות השונות של ר' מאיר ור' יהודה, יש להבין מהו הגורם לכך ששור כלשהו יגח בהמות אחרות או אפילו בני אדם.
מעצם העובדה שהתורה הקלה בשור תם בכך שעל נזקו משלמים רק חצי נזק, מובן שצורת נזק זו נחשבת כדבר **משונה**, כלומר הדבר יוצא דופן ולא צפוי מבחינתנו. הדבר אומר שאין

⁶ בהסבר המילים "סתם שוורים בחזקת שימור קיימי" מצינו שני מקורות בגמרתנו, ובכל אחד מהם משמעות המילים הללו שונה: בדף ט"ו משמעות המילים 'בחזקת שימור' היא כי השוורים שומרים על עצמם, וסתם כך בני האדם לא היו שומרים על שווריהם, ולכן חיוב התורה לשלם הוא קנס שמטרתו לגרום לאנשים לשמור. לעומת 'לאו בחזקת שימור קיימי' שלדעה זו השוורים אינם שמורים מעצמם. כך לשון רש"י בדף ט"ו. ד"ה לאו בחזקת שימור קיימי – שרגילין בנגיחה וצריכין שמירה.

לעומת זאת בדף מה: נאמר 'בחזקת שימור' ביחס לשמירת הבעלים. דהיינו, שוורים שהם בחזקת שימור הם שוורים שבעליהם שומרים עליהם, ואילו שוורים שאינם בחזקת שימור הם שוורים שאין בעליהם שומרים עליהם, וכך אומר שם רש"י בד"ה לאו בחזקת שימור קיימי – אין אדם משמר שורו כלל אלא מניחו ויוצא. ולפי הגמרא שם מטרת חיוב התורה לשלם אם נסבור כי סתם שוורים בחזקת שימור קיימי היא להוסיף שמירה מעולה על השמירה הפחותה שסתם כך הייתה קיימת קודם לכן.

והפירוש השונה של 'סתם שוורים בחזקת שימור קיימי' מוכרח מתוכן שתי הסוגיות. כיון שאנו מדברים כרגע על הסוגיא בדף מה: הרי שאנו נסביר כי 'סתם שוורים בחזקת שימור קיימי' היינו שסתם כך בני האדם שומרים על שווריהם, אך יש להדגיש כי אין זו הכוונה בדף טו.

⁷ שם, דף נה ע"ב.

דרכו של השור ליגח מעצם טבעו וככל הנראה דבר חיצוני כלשהו עורר אותו ליגח אם בכל זאת הוא נגח.

לעומת זאת שור מועד נחשב כדבר שדרכו ליגח באופן כללי, כפי שאומרת הגמרא: "כיון דאייעד אורחיה הוא"⁸. יכולנו לחשוב ע"פ מקור זה ששור מועד מסוכן כיון שעלול ליגח גם ללא גורם חיצוני כלשהו שמעורר אותו. ונגיחתו נובעת רק מכך שטבעו הוא עצבני ונוטה לנגיחות. אך ממקורות אחרים ברור שאין הדבר כן, שהרי גם בגדרי השור המועד אנו מוצאים מקרים נקודתיים שלגביהם השור לא ייחשב כמועד. כך למשל שור המועד לסירוגין⁹ (שנוגח כל בהמה שנייה) לא ייחשב מועד לגבי בהמה שע"פ דפוס ההתנהגות שלו, הוא איננו אמור ליגח. לכאורה מכאן מוכח שאין אנחנו מסתכלים על השור המועד כשור שנוגח ללא שום סיבה, אלא גם שור זה מתעורר ליגח אך ורק מחמת גירוי חיצוני כלשהו שעורר אותו לנגיחה זו.

כפי שראינו, יש גם מקום לחלק בין סוגי הגירויים השונים שיכולים להיות מופעלים על השור. וכך ייתכן ששור ייחשב מועד רק לסוג מסוים של גירוי: "שמע קול שופר ונגח, קול שופר ונגח, קול שופר ונגח, נעשה מועד לשופרות"¹⁰

אך גם בצורת החילוקים שבין סוגי הגירויים יכולות להיות מספר שיטות. כך למשל, רב זביד טוען שמועד לשוורים נחשב כמועד לכל הבהמות, שכן הוא ככל הנראה תופס שאין סיבה לחלק בין גירויי הבהמות השונות. ואילו רב פפא סובר שמועד לשוורים לא נחשב מועד לבהמה אחרת.

כמו-כן ניתן לחלק חלוקה כללית ורחבה בין גירויים שמגיעים אל השור במשך היום-יום והם צפויים ושכיחים יותר, לגירויים קיצוניים יותר שקשה יותר לצפות אותם, ואין חשש סביר שהשור ייפגש איתם ביום-יום. ע"פ חלוקה כללית זו נמשיך לבאר את דעות ר' מאיר ור' יהודה.

מה מועילה השמירה בחצר

יש להבהיר ששור השמור בחצר, שמור רק מבחינה זו שבמצבו הרגיל הוא איננו יוצא מן החצר. אבל אם יקרה משהו שיגרום לשור להתעצבן כאשר הוא בתוך החצר, ולהגיע למצב בו הוא מסוגל ליגח בדברים שונים, הרי שהשור יכול יהיה לצאת בעצמו מן החצר ואפילו אם הוא שמור בשמירה מעולה.

⁸ שם, דף ד ע"א.

⁹ שם, דף לז ע"א.

¹⁰ שם, דף לז ע"ב.

ראיה לכך רואים בקשר למי שהניח את בהמתו בחמה: "מידע ידעת דכיון דשבקתה בחמה כל טצדקא (= תחבולות) דאית לה למיעבד עבדא ונפקא"¹¹ כלומר, כל מהות השמירה בחצר היא לגרום לכך שהשור לא יצא מן החצר במצבו הנורמאלי, ובחוף ייחשף לגירוי כלשהו שיגרום לו ליגח. אבל לכאורה עדיין קיים החשש שגירוי כלשהו יגיע אל השור כאשר הוא נמצא בחצר השמורה. הדבר הוא כך לפי ששור שמור הוא לא שור המצוי בחצר מכוסה לגמרי, אלא מדובר בשור המוקף בגדר העשויה בסה"כ מכמה ענפים, ולא מעבר לכך. (כפי שנהוג לעשות היום) ולכן בוודאי שהשור יכול להביט אל מעבר לגדר. ההבדל היחיד בין סוגי הגדרות הוא בעמידות של הגדר בפני רוח שאינה מצויה.

לכן, יוצא ששמירת השור בחצר רק מרחיקה את הסבירות לכך שגירוי יוצא דופן כלשהו יגיע אל השור, אך לא מבטלת לחלוטין את האפשרות הזו. וברגע ששור ייתקל בגירוי שיפעיל אותו, הרי שהגדר לא תמנע ממנו מלצאת החוצה ולהזיק. אך כמובן שישנם גירויים מסוימים שצפוי שיגיעו אל השור גם כאשר הוא שמור בחצרו, לעומת גירויים אחרים שצפוי שהשור כלל לא ייתקל בהם. כך למשל, צפוי ששורים שונים (שיכולים להיחשב כגירוי נורמאלי) ייהלכו לפני השור השמור בחצרו, אך לא צפוי שהשור ישמע קול שופר כאשר הוא נמצא בחצר, אלא הדבר יכול לקרות לכל היותר כאשר נמצא השור ברה"ר.

דעת ר' מאיר

ר' מאיר סובר שסתם שורים לאו בחזקת שימור קיימי, כלומר ללא ציווי התורה לשמור על שורים, לא היו בני האדם שומרים על שוריהם. ולמה לא ישמרו על שוריהם? לפי שנגיחת השור היא דבר מאד לא סביר וכל-כך לא מצוי עד שאף אדם נורמאלי לא יחשוש לדבר כזה, כשמדובר בבהמה חשובה ושימושית כמו השור. כלומר, כיון שהאדם נצרך לשורו (או לכל בהמה אחרת) ומדובר באחד הדברים החשובים שלו, הרי שהאדם מכיר את השור, ואין הוא חושש כלל ששור מעין זה עלול ליגח.

לכן, הייתה צריכה התורה לחדש את חובת השמירה על שורים. כאשר כתבה התורה שישנה חובה לשלם על נגיחת השור התם, הבנו שישנה חובה לשמור על שור זה. כלומר, מכאן למדנו שיש לשמור על שור תם יותר מהשמירה הטבעית שבני האדם שומרים על שור זה. וכיון שסתם כך בני האדם לא שומרים כלל על שוריהם, הרי שיש לשמור שמירה פחותה על שור תם.

¹¹ שם, דף נו ע"א.

ובפרשת שור מועד הוסיפה התורה "ולא ישמרנו" משמע שישנה חובת שמירה נוספת. מכאן שיש לשמור על שור מועד בשמירה מעולה. (לאחר חידוש זה, שור תם נלמד משור מועד, לפי ר' מאיר, לחיוב שמירה מעולה)

ניתן להסביר זאת כך: החיוב הראשוני של התורה חידש שיש לשמור על שור מגירויים רגילים ויום-יומיים, וברור שגירויים מסוג זה סבירים יותר.

לאחר מכן חידשה התורה חובת שמירה נוספת המחייבת אותנו לשמור על השור אפילו מגירויים יוצאי דופן, שעלולים להגיע אליו, שגם הם עלולים להגיע אל השור ולגרם לו ליגח. גירויים אלו יכולים להיות קיצוניים יותר, ולמרות שאינם סבירים, כאשר הם יתרחשו, הגיוני יותר ש'פעילו' את השור.

יוצא ע"פ זה שהתורה לא חילקה בין סוגי הגירויים השונים שמשפיעים על השור, וקבעה שישנה חובה על האדם לשמור על שורו מכל גירוי אפשרי.

ממילא, שור שנגח שלוש פעמים ייחשב מועד, ואין זה משנה אם נגח כתוצאה מגירוי יום-יומי או מגירוי קיצוני ויוצא דופן שהשפיע עליו ליגח.

ענה אומר ר' מאיר, שאם התורה הגדירה ששור ש-3 גירויים גרמו לו ליגח, בתדירות של 3 ימים – נחשב כשור מועד. ודאי ששור שהגירויים השפיעו עליו בתדירות גבוהה יותר ייחשב גם הוא למועד, שהרי הדבר הוכיח שהשור רגיש יותר לגירויים השונים. וכיון שהתורה לא חילקה בין סוגי הגירויים הרי שהשור ייחשב כמועד לאחר 3 הנגיחות ולא חשוב אלו גירויים בפועל 'הפעילו' את השור. "ריחק נגיחותיו חייב, קירב נגיחותיו לא כל שכן?"¹²

אבל גם לאחר שהשור נחשב כשור מועד, **הרי שייטכן שבפועל הדבר היחיד שגורם לו ליגח הוא רק גירוי קיצוני**, שאין סיבה הגיונית לחשוש מפניו במצב נורמאלי.

לכן, כל שור מחויב בשמירה מעולה, כדי לנסות ולמזער עד כמה שניתן את המצבים בהם השור נתקל בגירויים קיצוניים אלו. כלומר, האדם נדרש לחשוש למצבים יוצאי דופן של רוח שאינה מצויה, כדי להרחיק עד כמה שניתן את השפעת הגירויים הקיצוניים. ההגדרה של גירויים קיצוניים אלו היא שהם גירויים שקיימים בעיקר ברה"ר, אך לא יגיעו מעצמם אל מקומו של השור, ולכן הם דברים שהשור לא רגיל אליהם ביום-יום. כיון שכך יש מקום לחייב שמירה מעולה על השור כדי לוודא שבכל מקרה השור לא ייתקל בגירויים כאלו.

¹² שם, דף כד ע"א.

וכיצד יחזור השור להיות תם? כאשר "ותם כל שיהו התינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח" – כלומר כאשר גירוי קיצוני מאד עדיין לא מצליח להפעיל את השור ליגח. תוס'¹³ מציין שדבר זה לא דווקא הוא, אלא גם ר' מאיר מודה שאם שלושה ימים השור לא נגח, הוא יחזור לתמות. אלא שמה שאמר כאן זה ראייה לכך שהשור חזר לתמות אפילו לפני שעברו ג' ימים. והדבר מתאים ע"פ הסברנו, שהתורה לא חילקה בין סוגי הגירויים השונים המשפיעים על השור, ולכן ברגע שאנו רואים שכל סוג שהוא של גירוי לא משפיע על השור, הרי שניכר שהשור תם. ראייה לכך שגירויים לא מפעילים את השור יכולה להיות גירוי קיצוני אחד שמופעל על השור, או ג' ימים יום-יומיים שבהם נחשף השור לגירויים נורמאליים ועדיין הוא איננו נוגח.

דעת ר' יהודה

ר' יהודה סובר שסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, כלומר גם ללא ציווי התורה היו האנשים שומרים על שווריהם לפחות בשמירה פחותה.

נראה שר' יהודה מבין שלמרות שאין זה סביר ששוורים יגחו, הרי שבני האדם כן חוששים מגירוי יום-יומי שעלול להגיע אל השור ולהפעיל אותו, ולכן מנסים הם למנוע מגירויים כאלה מלהגיע אל השור עד כמה שניתן.

כיון שהתורה חידשה חובת תשלומים על שור תם, מובן שישנה חובת שמירה נוספת על שור זה – והיא שמירה מעולה. דהיינו, התורה חוששת אף למקרים קיצוניים של גירויים יוצאי דופן, ולכן היא מנסה לוודא שאפילו במצבים קיצוניים כרוח שאינה מצויה, יישאר השור שמו.

אך כשהתורה קבעה שגם בשור מועד יש לשמור, הרי שמדובר בריבוי אחר ריבוי. כלומר מכיון שכבר הכרחנו את השמירה הטובה ביותר על השור התם, ברור שהשמירה אותה חייבה התורה בשור מועד, היא שמירה שונה, ובהכרח ברמה פחותה מזו של השור התם, ולכן מובן שעל השור המועד יש צורך בשמירה פחותה בלבד.

הדבר לכאורה נראה מוזר מאד, שהרי ההיגיון מחייב שעל השור המועד יש לשמור יותר מאשר על השור התם. אך נראה שיש להסביר לדעת ר' יהודה שהתורה חילקה בין סוגי הגירויים השונים המשפיעים על השור.

¹³ שם, דף כג ע"ב, תוס' ד"ה שיהו התנוקות

דהיינו, התורה אמנם חוששת ששור עלול ליגח מחמת גירוי יוצא דופן ולא יום-יומי שהופעל עליו, ולכן השור התם מחויב על נגיחה זו. אבל התורה לא חוששת לדבר עד כדי כך שתגדיר שור מועד מחמת 3 נגיחות כאלה.

כלומר לפי התורה, בהבנת ר' יהודה, שור מועד הוא אך ורק שור שנגח 3 פעמים מחמת גירוי נורמאלי. גירוי שבו נתקל השור בצורה סבירה ביום-יום. אך אם נגח השור מחמת גירוי יוצא דופן – שור זה לא ייחשב למועד.

ממילא כאשר אנו מדברים על שור מועד, אין מקום לחשוב שרק גירוי קיצוני ישפיע עליו, אלא ודאי שגם גירוי רגיל ישפיע עליו, שלא כמו תפיסתו של ר' מאיר. גירוי נורמאלי ע"פ הגדרתנו הוא גירוי שהשור נתקל בו תמיד, וייתכן בהחלט שיגיע אל השור גם כאשר הוא נמצא שמור בחצר בעליו. ממילא אין השמירה מונעת מהגירוי הנורמאלי מלהגיע אל השור, וייתכן כי שור מועד 'יופעל' בעודו בחצר מחמת גירוי כזה. וכאשר יקרה הדבר, השמירה לא תעצור את השור מלצאת החוצה ולהזיק. דבר זה סביר הרבה יותר מהחשש שבעקבות רוח שאינה מצויה יוצא השור מן החצר ובחוץ ייתקל בגירוי יוצא דופן.

כלומר, אמנם נכון שאם השור ייתקל בגירוי יוצא דופן הוא עלול ליגח, אך ציווי חובת שמירה מעולה רק לצורך המקרה הקיצוני של רוח שאינה מצויה המביאה לכך שהשור ייתקל בגירוי יוצא דופן – זהו ציווי מגוחך! שהרי סבירות גבוהה בהרבה היא שהשור 'יופעל' מחמת גירוי רגיל שיגיע אליו, ולכן אין השמירה המעולה מוסיפה באמת הגנה סבירה מאת השור, שהרי אף שמירה לא תעצור את השור כאשר הוא מעוצבן.

לפי זה מובנת דעתו של ר' יהודה כי שור מועד הוא רק כזה שנגח 3 פעמים ב-3 ימים. רק נגיחות כאלו מוכיחות שלא מדובר היה במשהו יוצא דופן שהשפיע על השור במקרה ביום אחד, אלא מדובר בגירוי יום-יומי שמשפיע על השור כל פעם מחדש, ולכן השור אכן מועד. כמו-כן הדרך בה ישוב השור לתמותו היא כאשר 3 ימים הוא לא יגח, ואז יתברר שאותם גירויים יום-יומיים לא משפיעים עליו עוד.

[אולי יש להוסיף שלדעת ר' יהודה כיון שהשור המועד רגיש בודאי לגירוי הנורמאלי, הרי שנעמיד שרק לגירוי מעין זה אנו יודעים שהוא רגיש, וגירוי יוצא דופן איננו גירוי המפעיל את השור, מבחינתנו. ולכן גם כאשר קטנים ממשמים על פניו אין זה אומר שהשור איננו מועד עוד].

ר' יוסי ור' שמעון

הגמרא¹⁴ מביאה את דעותיהם של ר' יוסי ור' שמעון, בעניין הגדרת השור המועד והשור התם. שתי הדעות מורכבות משילוב הדעות של ר' מאיר ור' יהודה שהוזכרו במשנה. לדעת ר' יוסי שור מועד הוא שור שנגח 3 פעמים ב-3 ימים (כדעת ר' יהודה) ושור תם הוא שור שקטנים ממשמשים על פניו ואיננו נוגח. (כדעת ר' מאיר)

ע"פ הסברנו דעת ר' יוסי מובנת בקלות. גם הוא מגדיר כר' יהודה ששור מועד הוא שור שגירויים יום-יומיים השפיעו עליו, אבל ברור שכאשר אנו רואים שהשור לא נוגח אפילו מחמת גירוי קיצוני ויוצא דופן, שלכאורה אמור להשפיע בצורה חזקה יותר על השור – הרי שגם גירוי נורמאלי לא ישפיע עוד על השור, ולכן השור חוזר לתמותו. יש להדגיש שוב ע"פ תוס' שברור שאם יעברו גם 3 ימים בהם השור לא ינגח, הרי שיחזור השור לתמותו גם לדעה זו.

לעומת זאת ר' שמעון סובר ששור מועד הוא שור שנגח 3 פעמים ואפילו ביום אחד, והוא חוזר לתמותו רק אם לא נגח במשך 3 ימים. דעה זו קשה יותר להבנה. אך אולי ניתן להסביר בדעת ר' שמעון שישנו חשש ששור לא נוגח ביום מסוים בשום מצב מפני שבאופן יוצא דופן באותו יום הוא פשוט רגוע בהרבה ממצבו הנורמאלי. ולכן גם כאשר קטנים ממשמשים על פניו והוא איננו נוגח – אין זה אומר שבכל יום אחר לא היה נוגח במצב כזה.

למסקנה: ישנן שתי אפשרויות להגדיר ע"פ ההנחות שהוצגו כאן, מהו השור המועד. לדעת ר' יהודה שור מועד הוא שור שנגח 3 פעמים מחמת גירוי נורמאלי. לדעת ר' מאיר שור מועד הוא שור שנגח 3 פעמים מחמת כל גירוי שהוא.

הנגיחות ההופכות את השור למועד

לאחר שהגדרנו כי השור המועד שונה מהתם בכך שהוא מושפע יותר מגירויים שונים, הרי שמובן ש-3 הנגיחות הנצרכות כדי להפוך את השור למועד הן ההוכחה לכך שהגירויים הללו אכן השפיעו על השור. אך כפי שכבר ראינו לא בטוח שכל 3 נגיחות יהפכו את השור למועד. יתכן וישנו צורך בדפוס נגיחות מסוים כדי להגדיר את השור כמועד.

¹⁴ שם, דף כד ע"א.

מועד למין אחד¹⁵

ישנה מחלוקת בין ר' זביד ורב פפא, האם שור המועד למין אחד נחשב גם כמועד לכל שאר הבהמות.

לדעת רב זביד כן, ולכן שור שנגח 3 שוורים ייחשב כמועד לכל הבהמות. את דעתו יש להסביר בכך שבעיני השור אין סיבה לחלק בין סוגי הבהמות השונות, וכולן משפיעות על השור במידה זהה, אלא אם כן הוכח אחרת.

לדעת רב פפא שור כזה ייחשב כמועד אך ורק לגבי שוורים, שהרי הוכח רק לגבי שוורים שהם מהווים גירוי המפעיל את השור.

לפי רב פפא, הדרך היחידה בה שור יהיה מועד לגבי כל הבהמות למרות שלא נגח בכולן, היא אם השור יגח ב-3 סוגים שונים של בהמות, כגון שור חמור וגמל, ואז מוכח שאין השור מבדיל בין סוגי הבהמות השונות וכל אחת מהן מהווה מבחינתו גירוי המפעיל אותו. במילים אחרות, רב פפא סובר שהשור חייב להוכיח גם רצון ליגח במין המסוים אותו הוא נוגח, ע"מ שייחשב כמועד. (אולי הדבר נובע מהגדרת הקרן כ"כוונתו להזיק")

פעולת דפוס הנגיחות של השור

אך מה יקרה לדעת רב פפא במקרה בו השור יגח בשני שוורים וחמור. מצד אחד קיימות פה 3 נגיחות שונות המצביעות על כך שהשור הזה נוגח בקלות. מצד שני, אין פה 3 מינים שונים אלא רק שניים, ולכן לא ניתן לומר שהשור מועד לכל הבהמות. אבל האם השור ייחשב כמועד לגבי שוורים וחמורים אותם הוא אכן נגח ב-3 נגיחות? הדבר לא מופיע במפורש, ולכן קשה לומר מה הדין במקרה זה.

אך לכאורה הדבר תלוי בצורת ההגדרה של הנגיחות המביאות למועדות. אפשר לומר שכל שור שנוגח 3 נגיחות נחשב מבחינתו כמועד, שהרי הוכח שהשור מעוניין ליגח. וכל מה שנתר לנו לעשות זה לנתח לאחר מעשה, לעניין מה הוכיח השור שהוא מעוניין ליגח ומה לא הוכיח השור כי הוא מעוניין ליגח. לפי גישה כזו, דפוס ההתנהגות של השור בא לשלול את אותם המינים אותם לא נגח השור, ולא בא לחייב את המינים אותם נגח השור. דהיינו, בוודאי שלעניין דברים שנגח השור, ייחשב השור כמועד, וכל מטרת בדיקת הנגיחות היא לראות לאלו מינים לא יהיה השור מועד.

¹⁵ שם, דף לז ע"א.

לעומת זאת ייתכן ש-3 הנגחות לבד לא מעידות שהשור מעוניין ליגח באופן כללי, אלא רק 3 נגחות המהוות דפוס התנהגות מסוים, מעידות שהשור מעוניין ליגח באותם מינים בהם אכן נגח. לפי הבנה זו אנו זקוקים לדפוס ברור של נגחות ע"מ לחייב את המין הספציפי שלגביו קיים הדפוס.

היוצא מזה הוא שע"פ ההסבר הראשון של ניתוח דפוס הנגחות של השור, יוצא ששור הנוגח פעמיים בשוורים ופעם אחת בחמור, ייחשב כמועד לגבי שני מינים אלו ותם לגבי כל שאר המינים. לעומת זאת, בהסבר השני, כיון שלא קיים פה דפוס ברור של נגחות, הרי שהשור לא ייחשב כמועד לגבי אף מין.

ניסיון הכרעה

המשנה¹⁶ מחלקת בין שור שנוגח ביום חול לשור הנוגח בשבת, וטעמים שונים הובאו לחילוק. [רש"י¹⁷ מסביר זאת בכך שבשבת השור נח ולכן אולי המנוחה משנה את צורת הפעילות של השור לעומת יום רגיל].

בהמשך, מסתפקת הגמרא לעניין שור הנוגח שבת, שבת, שבת, ראשון ושני. האם השבת השלישית מצטרפת לשתיים הראשונות או לשני הימים הבאים אחריה. (ונשאר הגמרא בתיקו)

מהסתפקות הגמרא בכל מקרה ברור ששור הנוגח בשבת, ראשון ושני ייחשב בוודאי כמועד לגבי כל הימים, וזאת למרות שבפועל לא נגח השור 3 נגחות באף אחד מסוגי הימים השונים.

לכאורה, הדבר מוכיח שאין צורך ב-3 נגחות המהוות דפוס התנהגות, אלא די לנו ב-3 נגחות בלבד. ודפוס ההתנהגות בא רק לשלול את המצבים בהם אין ראייה כי השור נוגח, וכיון שלעניין הימים אין לנו ראייה לאף יום שהשור לא נוגח בו – ממילא השור מועד לגבי כל הימים. אמנם ניתן לומר שהמקרה פה שונה כיון שסוף סוף מדובר פה ב-3 ימים רצופים, אך בעצם מדוע הדבר משנה? והרי אותו הדבר נכון בשור הנוגח ב-3 ימים שונים שני שוורים וחמור, והרי אלו הן הבהמות שבמקרה באו לפניו, וכי מאחר שלא בא לפניו גמל, נאמר כי השור לא מועד? והרי פה אנו אומרים את אותו הדבר, שהרי בפועל 3 הימים הרצופים יוצאים כך שהראשון היה שבת והשניים האחרים ימי חול.

¹⁶ שם

¹⁷ ד"ה הרי הוא מועד לשבתות

לו יצויר כי היו רק שני מיני בהמות בעולם – שור וחמור. והשור היה נוגח בשני שוורים וחמור במשך 3 ימים, הרי היה הדבר זהה לחלוטין לנוגח בשבת ראשון ושני. ולכן בוודאי שהיינו אומרים שהשור נחשב מועד לגבי השוורים והחמורים. אם-כן כשיש לנו מיני בהמות נוספים, מדוע לא נאמר שבכל אופן לגבי אותם שני מינים אותם נגח השור – ייחשב השור למועד.

לסיכום, ניתן להבין את הדברים כך:

ראינו כי 3 הנגיחות של השור הופכות אותו למועד כתוצאה משני גורמים שעליהם מעידות הנגיחות הללו:

- א. התרגלות השור לעצם הנגיחות.
- ב. רצון השור ליגח, כתוצאה מגירויים שמופעלים עליו.

אבל רצון השור ליגח יכול להשתנות בין הדברים השונים שהוא נוגח. ייתכן שדברים מסוימים הוא רוצה ליגח ואחרים לא. ולכן רק לגבי הדברים אותם הוא רוצה ליגח – ייחשב השור כמועד. השאלה בה נשארנו היא האם כדי להכריע בדבר רצונו של השור ליגח במין מסוים יש צורך בנגיחה אחת בלבד באותו מין, או שלצורך הוכחה כזו יש צורך ב-3 נגיחות. אם נאמר שיש צורך בנגיחה אחת בלבד, הרי שכאשר ישנן 3 נגיחות אבל רק 2 מהן באותו המין, הרי שוודאי שלגבי אותו המין ייחשב השור כמועד. ואילו אם נאמר שיש צורך ב-3 נגיחות באותו המין כדי לומר שהשור רוצה ליגח בו, או 3 נגיחות במינים שונים, הרי שבמקרה הנ"ל לא ייחשב השור כמועד כלל. ניסינו להביא ראיה כי הסברא הראשונה היא הנכונה.

יכולת ליגח כתנאי מחייב למועדות

הגמרא בדף לז. מביאה את מחלוקת רב זביד ורב פפא האם שור המועד לאדם נחשב כמועד לבהמות.

- לדעת רב זביד – מועד לאדם הוי מועד לבהמות.
- לדעת רב פפא – מועד לאדם לא הוי מועד לבהמות.

הסוגיה בפשוטות דנה על מקרה בו השור נגח 3 בני אדם והרגם, ואח"כ נגח שור, ואנו רוצים לדעת אם נגיחת השור היא נגיחה עליה חל דין של שור מועד.

תוס'¹⁸ שואל על רב פפא מהגמרא באותו הדף שאומרת בפשטות שמועד לאדם הוא מועד לבהמה:

מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף? אדם דאית ליה מזלא - כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא - כתיב כי יגוף, ומלתא אגב אורחיה קמ"ל, דמועד לאדם הוא מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוא מועד לאדם.

עונה תוס' שגם רב פפא מודה במקרה בו השור נגח שור, חמור ואדם, שאז וודאי שהשור נחשב מועד לכל, ועל המקרה הזה דיברה הגמרא בדף ב: לעומת זאת הגמרא בדף לז. דיברה על מקרה בו השור נגח 3 בני אדם בלבד.

אדם אית ליה מזלא

הגמרא אומרת שההבדל העקרוני בין אדם לבהמה לעניין זה הוא שלאדם יש מזלא. בפירוש הדבר ישנם פירושים רבים, אך נראה שתוס' הבין שמזלא היינו חוזק גופני, או יכולת שכלית שהופכת את האדם למשהו שקשה יותר ליגח אותו מאשר בהמה. ממילא אפילו כאשר שור נגח שור, גמל וחמור - אין השור הזה מועד לאדם, כי לא הוכיח השור את יכולתו ליגח אדם. יוצא ע"פ זה שתנאי נוסף להפיכת השור למועד הוא הוכחת היכולת המעשית ליגח. (נראה שיש להסביר גם שלגבי כל סוגי הבהמות אין מקום לחלק בין בהמות שקל ליגח לכאלה שקשה ליגח, אלא כל הבהמות נחשבות כזהות פחות או יותר מבחינת הקושי ליגח בהם. ולכן שור שנגח 3 בהמות שונות ייחשב מועד לכל סוגי הבהמות)

אבל כדי להוכיח את יכולתו ליגח באדם די לו לשור בנגיחה אחת בלבד באדם, ואין צורך ב-3 נגיחות שונות בבני אדם כדי להוכיח שהשור אכן מסוגל ליגח במין האדם. ולכן נגיחה בודדת זו מצטרפת עם שתי הנגיחות בבהמות ליצירת מועדות לגבי האדם. אם נשאר בהנחה הקודמת ששור שנגח שני שוורים וחמור ייחשב מועד לשני מינים אלו, הרי נוכל להרחיב כאן את הדבר ע"פ תוס' ולומר ששור שנגח 2 בני אדם ושור, או 2 שוורים ואדם, ייחשב מועד לגבי האדם. (וגם לגבי השור, כמובן)

לעומת הסבר זה של תוס', אומר רבינו פרץ¹⁹ כך: "אבל הכא מיירי שנגח שור וחמור ואדם, דכה"ג אפי' ר' פפא מודה דהוי מועד לבהמה... היכא דאדם הוא מאחד מן המינים מהניא השלמתו לעשותו מועד לכל הבהמות"

¹⁸ שם, דף ב ע"א. ד"ה ומלתא אגב אורחיה קמ"ל

לשונן של רבינו פרץ לא אומרת שבמקרה זה בו נגח השור בשור, חמור ואדם ייחשב השור כמועד לאדם, אלא רק שהאדם מצטרף עם שאר המינים ליצירת דין מועדות לעניין הבהמות. לכאורה, הסבר כזה קשה מלשון הגמרא המכריחה שאנו מדברים על מצב בו השור מועד לאדם שהרי הלשון היא: "מועד לאדם הוי מועד לבהמה" אך ניתן לומר שכוונת המילים 'מועד לאדם' היא הנגיחה השלישית היוצרת דין מועדות. וכך אומרת הגמרא: כאשר הנגיחה המשלימה את דין המועדות היא נגיחה באדם, הרי שנגיחה זו מצטרפת לשתי הנגיחות בבהמות ליצירת דין מועדות לבהמות. לעומת זאת מועד לבהמה לא הוי מועד לאדם היינו שהנגיחה השלישית הנעשית בבהמה לא מצטרפת לשתי הנגיחות הקודמות באדם, ולכן השור לא ייחשב מועד לאדם.

דין זה יש להבין, שהרי ע"פ ההנחות שהבאנו עד כה, אין סיבה ששור הנוגח ב-2 בני אדם ושור לא ייחשב מועד לגבי האדם. וכן הדבר לגבי הנוגח באדם, שור וחמור. נראה שהדבר תלוי בהסבר "אדם אית ליה מזלא"

המאירי²⁰ מסביר את הדבר בצורה שונה מתוס': "באדם קראו נגיחה הואיל ואימתו עליו ואי אפשר לנגחו פתאום כל כך אלא שהיא צריכה כוונה ואומד בשעת נגיחתה בו ואף הוא יש לו צד להשתדל בהצלה"

כלומר באדם קיימים שני דברים: יותר קשה להרוג אותו פיזית כי הוא משתדל להציל עצמו, וכן לשור קשה יותר פסיכולוגית להרוג אדם כי מוראו עליו.

לפי זה אפשר לומר שכדי ששור יוכיח לחלוטין שהוא מסוגל מבחינה מנטלית להרוג אדם לא די בנגיחה אחת בלבד באדם, אלא יש צורך ב-3 נגיחות. שהרי רק חזרה על אותו מעשה קשה במשך 3 פעמים, מראה שהשור באמת לא מפחד מהאדם. ואולי כך סבר תוס' רבינו פרץ. הדבר דומה לצורך ב-3 נגיחות בבהמות כדי להפך למועד. נגיחה אחת יכולה להגיע במקרה ואין היא מעידה שהשור באמת מתרגל ליגח. כמו-כן לגבי האדם, כיון שמורא האדם על השור, הרי שהשור נצרך להתרגל ליגח באדם כדי להסיר מעליו את המורא הזה ולהיחשב כמועד לגבי בני האדם.

ולכן שור הנוגח אדם שור וחמור לא ייחשב מועד לאדם כי אין בכך הוכחה שהשור התרגל להתגבר על מוראו לגבי האדם.

¹⁹ שם, ד"ה דמועד לאדם הוי מועד לבהמה
²⁰ הובא בשיטה מקובצת ד"ה אדם דאית ליה מזלא כתיב כי יגח

לסיכום:

ראינו כי תנאי נוסף נצרך כדי להפוך את השור למועד, והוא הוכחת יכולת הנגיחה. יכולת זו ניתן לחלק לשני סוגים:

- א. יכולת פיזית – אותה ניתן להוכיח בנגיחה אחת.
- ב. יכולת מנטלית – אותה יש להוכיח ב-3 נגיחות.

לעניין נגיחת האדם, יש להגדיר האם הקושי של השור ליגח בו נובע רק מקושי פיזי, ואז אם השור מועד לבהמות – די לנו בנגיחה אחת באדם כדי ליצור דין מועדות לאדם.

או שנגדיר כי הקושי ליגח באדם הוא קושי מנטלי של השור, הרי שגם כאשר השור מועד לכל הבהמות, אין הוא מועד לאדם עד שיגח בו 3 פעמים.

סיכום כללי:

לפי דברינו ישנם ג' גורמים הנצרכים כדי להפוך את השור לשור מועד, לגבי דבר מסוים:
א. 3 נגיחות – המעידות שהשור רגיל ליגח באופן כללי.

ב. רצון (כוונה) ליגח. כלומר רק מין אותו השור הוכיח כי הוא נוגח, יהיה השור מועד לגביו. ובעניין זה ישנן שתי אפשרויות להבנת הדרך ליצירת הוכחת הרצון ליגח במין זה:

1. נגיחה אחת מבין ה-3 נעשתה במין זה. (וזו הגישה בה נקטנו)

2. יש צורך ב-3 נגיחות במין זה, או ב-3 נגיחות ב-3 מינים שונים.

ג. יכולת ליגח במין עליו אנו דנים. גם פה יש לחלק בין שני סוגי יכולת:

1. יכולת פיזית – מוכחת בעזרת נגיחה אחת במין החזק.

2. יכולת מנטלית – מצריכה 3 נגיחות במין החזק.

"מועד לאדם הוי מועד לבהמה" יוסף חיים איפרגן

- א. פתיחה
- ב. השור המועד
- ג. סוגיית מועד לאדם – מועד לבהמה
- ד. סוגיית מועד למין זה, למין אחר, לאדם ולבהמה.
- ה. תירוץ רוב הראשונים
- ו. תירוץ ר' מנחם
- ז. קושיית רעק"א
- ח. שיטת הרמב"ם
- ט. תירוץ הקהילות יעקב

פתיחה

מאמר זה ינסה להגדיר מהי מועדות השור, וכן את היחס בין מועדויות שונות הקיימות בנזקי השור.

השור המועד

שור מועד פירושו שור שנגח ג' פעמים ועל ידי זה נחשב מועד לנגוח, ודינו של השור לשלם נזק שלם.

המקור למועדויות הוא הפסוק "ואם שור נגח הוא מתמול שלשום"¹ ומשם לומדים שצריך שינגח ג' פעמים ("מתמול שלשום").

הדיון בגמרתנו הוא האם שור הנוגח מין מסוים, יחשב מועד גם למין אחר. כמו-כן דנה הגמרא האם במקרה בו יחשב השור כמועד למין חמור כלשהו (אדם) זה עושה אותו למועד לשאר המינים, או לא.

סוגיית מועד לאדם – מועד לבהמה

תולדותיהן מאי ניהו? ... ת"ד, ג' אבות נאמרו בשור: הקרן, והשן, והרגל. קרן מנלן? דת"ד: כי יגח - אין נגיחה אלא בקרן, שנאמר: ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר: בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו בהם עמים ינגח. מאי ואומר? וכי תימא, דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש: בכור שורו הדר לו. והאי מילף הוא? גילוי מילתא בעלמא הוא דנגיחה בקרן הוא! אלא, מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד - ה"מ בתלושה, אבל במחוכרת - אימא כולה מועדת היא, ת"ש: בכור שורו הדר לו וגו'. תולדה דקרן מאי היא? נגיפה, נשיכה, רביצה, ובעיטה. מאי שנא נגיחה דקרי לה אב? דכתיב כי יגח, נגיפה נמי כתיב כי יגוף! האי נגיפה - נגיחה היא, דתניא: פתח בנגיפה וסיים בנגיחה, לומר לך: זו היא נגיפה זו היא נגיחה. מאי שנא גבי אדם דכתיב כי יגח, ומאי שנא גבי בהמה דכתיב כי יגוף? אדם דאית ליה מזלא -

¹ פרק כ"א פסוק כ"ט.

כתיב כי יגח, בהמה דלית לה מזלא - כתיב כי יגוף, ומלחא אנב אורחיה קמ"ל,
דמועד לאדם הוא מועד לבהמה, ומועד לבהמה לא הוא מועד לאדם".²

הסבר הגמ':

הגמ' בסוגיה זו דנה לאלו אבות בנזיקין התכוון ר' פפא ש"תולדותיהן לאו כיוצא בהן" והביאה את קרן שתולדותיה הן נגיפה, נשיכה, רביצה ובעיטה.

מקשה הגמ': שלכאורה לא מובן למה נגיחה נחשבת אב ואילו נגיפה לא, וכי תימא שנגיחה כתוב בתורה "כי יגח" (שמות כ"א) והרי גם קתני "כי יגוף" (שם)?

מתרצת הגמ': שבאותה נגיפה אין הכוונה לנגיפה כמו תולדה של קרן אלא כנגיחה רגילה שהרי פתח בנגיפה וסיים בנגיחה לומר לך שזה היינו הך.

עוד מוסיפה הגמ': שזה בא לומר לך ששור שמועד לאדם (כנראה בפשטות ע"י שנגח ג' בני אדם) מועד לבהמה ולא להפך. כיוון שאדם אית ליה מזליה, דהיינו יש לו דעת ששומר על עצמו, עוד פ' שיש לו מלאך ששומר עליו, וא"כ יותר קשה לנוגחו ואם השור מועד לו אז פשיטא שיהיה מועד לבהמה, דלית ליה מזליה ויותר קל לנוגחה.³

מועד למין זה, למין אחר, לאדם ולבהמה.

מתנאי: שור שהוא מועד למינו ואינו מועד לשאינו מינו, מועד לאדם ואינו מועד לבהמה, מועד לקטנים ואינו מועד לגדולים, את שהוא מועד לו - משלם נזק שלם, ואת שאינו מועד לו - משלם חצי נזק. אמרו לפני רבי יהודה: ה"ז מועד לשבתות ואינו מועד לחול אמר להם: לשבתות - משלם נזק שלם, לימות החול - משלם חצי נזק. אימתי הוא תם משיחור בו ג' ימי שבתות.
גמ'. "איתמר, רב זביד אמר: ואינו מועד תנן, רב פפא אמר: אינו מועד תנן. רב זביד אמר: ואינו מועד תנן, הא סתמא הוא מועד; רב פפא אמר: אינו מועד תנן, דסתמא לא הוא מועד."⁴

הסבר הגמ': ישנה מחלוקת בין רב זביד לרב פפא אם שור שנגח מין אחד (נניח שוורים) מועד גם למינים אחרים (נניח גמלים) וכן האם שור המועד לאדם - מועד לבהמה, או שלא. רב זביד טוען שבשני המקרים הללו, אכן השור מועד גם למין הנוסף, ואילו רב פפא טוען שלא. כל אחד מהאמוראים גורס את המשנה אחרת, כך שע"פ דברי המשנה ניתן יהיה להכריע האם באמת מועד למינו נחשב גם כמועד לאינו מינו.

² בבא קמא ב, ע"ב.

³ **ומוסיף על זה הר' פרץ:** שלא תקשה שמדוע אתה אומר שהנגיפה הכתובה בפסוק הכוונה כמו נגיחה תאמר להפך שהנגיחה שכתובה שם זה כמו הנגיפה? **מתרץ הר' פרץ:** שמכיון שנגיחה כתוב בפירוש בתורה שזה בקרן דכתיב"בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו" (דברים ל"ג) וכן כתוב "ויעש לו צדקיה בן כנענה קרני ברזל ויאמר באלה תנגח את ארם" (מלכים א' כ"ב), אבל נגיפה לא כתוב מפורש שזה בדחיפת הגוף אלא שכך הסקנו אז ילמד סתום מין המפורש ולכן כאשר כתוב נגיפה עדיף לאמר שזה נגיחה ולא להפך.

⁴ שם לז, ע"ב.

לשיטת ר' זביד גורסים במשנה 'מועד לאדם ואינו מועד לבהמה' כלומר שספציפית במקרה זה הוא אינו מועד לבהמה כי הראה את זה, לדוגמא שנגח רק בני אדם ועברו לפניו בהמות ולא נגח, ולכן אינו מועד למין אחר. אבל במקרה שלא הוכיח השור כי הוא לא נוגח במינים אחרים – ייחשב כמועד אף למינים האחרים, כלומר 'מועד לאדם הוא מועד לבהמה'.
ולפי ר' פפא גורסים 'מועד לאדם אינו מועד לבהמה' וא"כ יוצא מזה שתמיד זה כך שמועדו לאדם לא הופכת אותו להיות מועד לבהמה.

על דעת רב פפא יש להקשות מן הגמרא בדף ב: ⁵ האומרת שבסתמא בא התנא להשמיע לנו שמועד לאדם הוא מועד לבהמה ("ומילתא אגב אורחיה קמשמע לן דמועד לאדם הוא מועד לבהמה ומועד לבהמה לא הוא מועד לאדם") אולם לכאורה זה לא כל כך פשוט שהרי לר' פפא בדף לז: מועדות האדם לא חשיב כלפי בהמה א"כ כיצד יסביר רב פפא את גמרתנו בדף ב:?

ניתן להביא מספר תירוצים בעניין.

תירוץ רוב הראשונים:

רוב הראשונים מתרצים כי בגמ' בדף לז: מדובר שהשור נגח אדם ג' פעמים וא"כ הראה שנוגח רק בני אדם ולכן בזה פשוט שלא הוא מועד לבהמה והוא כמו שמראה שלא נוגח בהמות אבל אם נגח מג' מינים וביניהם אדם אז הוא מועד לכל, וודאי מועד אף לנגוח לנגוח בהמות. כלומר, הגמרא בדף ב: והגמרא בדף לז: מדברות על שני מקרים שונים – בדף ב: מועד לאדם הוא דווקא שור שנגח אדם ועוד שני מינים, ובמקרה כזה אף רב פפא יודע שהשור מועד אף לבהמה, ואילו בדף לז: מדובר בשור שנגח ג' בני אדם.

לכאורה בפשטות בשור שנגח אדם ועוד שני מינים, ונחשב כמועד לכל המינים, אם חזר בו השור ממועדו לבהמה אז בהכרח שחזר בו גם מאדם שהרי יותר קשה לנגוח אדם, ואם הוכיח השור כי הוא מפסיק לנגוח בהמה אז פשיטא שגם אדם הפסיק אלא א"כ הוכיח אחרת. אבל אם השור חזר בו רק מאדם אז עדיין לא חשיב חזרה לגבי בהמה מכיון שאפשר שחזר בו רק ממה שקשה לו לנגוח שזה אדם, אבל בהמה, שיותר קל לנגוח אותה, אפשר ועדיין יהיה מועד לה. ולכן חשיב מועד לבהמה ועיין ברי"ב בסוגייתנו שהסביר את שיטת ר' פפא וכתב שלשיטתו שמועד לאדם לא מועד לבהמה אז לגבי חזרת השור יהיה כמו שאמרנו. ואולי אפשר שיוצא לשיטתו זו שלר' זביד אם חזר בו מאדם אז יחשב חזרה לגבי בהמה וצ"ב. (שהרי

⁵ עיין בתוס', רשב"א, אור' פרץ שהקשו זאת וכן בספרו של תלמיד ר"ת שתי' כמוהם.

"מועד לאדם הוי מועד לבהמה"

מסברא אם חזר מבהמה זה מובן שיחשב גם לגבי אדם שהרי בהמה "לית ליה מזליה" וא"כ יותר קל לנוגחה מאשר אדם ד"אית ליה מזליה")

תירוץ ר' מנחם בתוס'

דה"ק מועד לאדם שהיה מועד לכל וחזר בו מבהמה ונשאר מועד לאדם הוי מועד לבהמה דחזרה דבהמה לאו חזרה היא אבל מועד לכל וחזרה מאדם לא הוי מועד לאדם דחזרה דאדם חזרה היא.

ביאור דבריו:

אפשר לומר שבאמת גם לפי סוגייתנו מועד לאדם לא הווי מועד לבהמה רק שמה שהגמ' באה לחדש זה שאם הייתה מועדת לכל וחזרה בה ממועדות בבהמה אז זה לא חשיב חזרה מכיון שחזרה דבהמה לאו חזרה היא. ואפשר לומר שמכיון שחזרה בה רק ממועדות של בהמה ובעצם נשארה מועדת לאדם אז בעצם מועדותה לאדם היא זו שמחזירה לה את מועדותה לבהמה, ולכן חזרה דבהמה לאו חזרה.

קושיית הרע"א על ר' מנחם בתוספות:⁶

תמהני דמהיכא תיתי להמציא סברות הפוכות דהא לרב זביד שם שבסתמא מועד לאדם הווי מועד גם לבהמה לגבי החזרה מהני חזרת הבהמה (כלפי עצמה) ונישאר רק מועד לאדם דקתני: "ורב זביד אמר לך רישא אחזרה קאי, כגון דהוה מועד לאדם ומועד לבהמה והדר ביה מבהמה, דקאי גבי בהמה תלתא זימני ולא נגח, מהו דתימא, כיון דלא הדר ביה מאדם - חזרה דבהמה לאו חזרה היא, קמ"ל, דחזרה דבהמה מיהא חזרה היא". א"כ מוכח שמהני חזרה דבהמה אפי' שמועד לאדם ולר' פפא שמועד לאדם לא הווי מועד לבהמה ובהמה נהיית מועדת רק בגלל שנגחה ג' פעמים מהבהמות א"כ לפי שיטתו כ"ש וק"ו שאם חזרה בה הבהמה רק ממועדות של בהמה אז יועיל (כמובן רק לעצמה) א"כ מדוע הר' מנחם יוצר מחלוקת כזאת בין ר' זביד לר' פפא שלר' זביד תועיל החזרה ולר' פפא לא תועיל.

-ומוסיף הרע"א וכי תימא שתוס' ר' מנחם תי' כך מכיון שהתירוץ הראשון של התוס' דחוק שהרי לא משמע מלשון הגמ' שמדובר שמועד לאדם פי' מג' מינים שאחד מהם אדם אלא שנגח ג' פעמים אדם ולכן פי' כך, עדיין אומר הרע"א שעדיין תיקשי דבסתמא דגמ' מהייכי תיתי ליצור פלוגתא חדשה בין ר"ז לר"פ שהרי סוף סוף על הפסוק עצמו שהקשתה הגמ' מדוע פתח בנגיחה וסיים בנגיפה ע"ז היה אפשר לתרץ שאם נגח מג' מינים ובינהן אדם ולא היה לה ליצור מחלוקת זו ביניהם וצ"ע! (וכ"ת שגם לר' זביד חזרת הבהמה לא מועילה היינו אם מועדותה מוכח האדם א"ל כך דסתמא דגמ' (שם לד'). לא משמע הכי)

⁶ עין ברע"א על סוגייתנו (ב'): וכן בדבריו בדף לז'.

אמנם יש להבין את דברי הרעק"א שהרי לכאורה במקרה שהשור מועד לאדם וגם לבהמה, וחזר בו רק מבהמה כיצד ייתכן לומר שיישאר מועד רק לאדם? והרי כמו שהסברנו ביסוד סברת ר' מנחם בתוס' שמועדות האדם היא החמורה, ולפחות לפי ר"ז, שור המועד לאדם, מוכרח להיחשב כמועד גם לבהמות, שהרי אדם אית ליה מזליה וכו' וא"כ מהיכי תיתי שיהיה רק מועד לאדם? כלומר אם חזר בו השור מלנגוח בהמות, הרי עדיין הוא נוגח אדם, ולכן מתוך מועדותו לאדם, לכאורה צריך השור להישאר עדיין במועדותו לבהמה.

ויש לבאר שכל מה שפרשנו שמועדות האדם גורמת למועדות בבהמה זה כאשר נגח מג' מינים (לפי תי' א' בתוס') אבל במצב כמו שאנחנו מדברים עליו שחזר בו ממועדות בבהמה פי' שעברו לידו בני אדם ובהמות ודילג על הבהמות ונגח רק את הבני אדם וא"כ הראה שנוגח רק בני אדם או כמו שפי' תוס' בהתחלה את דף לז: שנגח ג' בנ"א והראה שנוגח רק אותם ולכן אפשר שיהיה רק מועד לאדם.

שיטת הרמב"ם

שור שהוא מועד למינו הרי זה אינו מועד לשאינו מינו, הועד לאדם אינו מועד לבהמה הועד לקטנים אינו מועד לגדולים, לפיכך אם הויק את מין שהוא מועד לו משלם נזק שלם ואם הויק לשאר המינים משלם חצי נזק. היה מועד לעבחות אינו מועד לימות החול ואם הויק בשבחות משלם נזק שלם ובימות החול משלם חצי נזק, ומאימתי היא חזרתו משיהיו התינוקות ממשמשין בו ביום שהוא מועד לו ולא יהיה מויק נזק שהועד לו.⁷

יוצא לפי דבריו שגם אם השור מועד לאדם עדיין אם נגח בהמה חייב לשלם חצי נזק. וכ"ש שאם הווי מועד לבהמה שהוא לא יהיה מועד לאדם שהרי מועדות האדם שהיא החמורה אמרנו שלא גורמת כלום לגבי הבהמה. ולעומת זאת הרמב"ם לקמן⁸ כתב "וכן אם סיכן שלשה בני אדם כאחד או הרג שלש בהמות הרי זה מועד להריגה ובעליו משלמין את הכופר".

לפי זה קשה שקיימת סתירה בדברי הרמב"ם שהרי הרמב"ם אמר לעיל (בפרק ו' הל"ח) שמועד לאדם לא הווי מועד לבהמה וא"כ כ"ש שאם נגח בהמה אז לא יחשב מועד לאדם ואילו בפרק י' אומר הרמב"ם שאם השור סיכן ג' בני אדם או שהרג שלושה בהמות הוא נחשב מועד להריגה ובעליו צריכים לשלם כופר, והרי כופר משלמים רק במועדות לאדם וא"כ משמע שאם

⁷ הלכות נזקי ממון ו, ח.

⁸ שם י, ג.

"מועד לאדם הוי מועד לבהמה"

הרג ג' בהמות סבר הרמב"ם שחשיב כמועד לאדם ולכן משלם כופר, אם כן ישנה סתירה בדבריו.

ע"ן במגיד משנה⁹ שהקשה את הקושיה הנ"ל על הרמב"ם שלכאורה אמר לעיל שמועד לאדם לא נחשב מועד לבהמה אז כ"ש שמועד לבהמה לא יחשב מועד לאדם וא"כ מדוע משלם כופר. וכתב לתרץ שאפשר לאמר שיש הבדל בין נזיקין להריגה.

דהיינו בהריגה נאמר שמועד לבהמה ייחשב גם כמועד לאדם, מה שאין כן בנזיקין. דבריו צריכים ביאור שהרי בין נזיקין ובין הריגה אם נאמר שמועדות מסוימת לא קשורה למועדות אחרת א"כ מדוע שמועד בהריגה יהיה שונה ממועד בנזיקין.

תירוץ הקהילות יעקב

הקהילות יעקב¹⁰ מסביר את תירוץ המ"מ ע"פ תוס' בדף כב'.

הגמרא שם דיברה על נזק "משונה" (נזק משונה פירוש בהמה שמזיקה בצורה שלא אופיינית לה, כך שלא יכלו הבעלים לצפות את אותו היזק מראש) שעל נזק כזה חייבים הבעלים רק חצי נזק. והביאה דוגמא של כלב וגדי שהזיקו כשקפצו מלמטה למעלה שזו לא דרכם להזיק, וחייבים בגלל זה חצי נזק. הקשתה הגמרא שם מברייתא האומרת שבכל מקרה הם פטורים, ואפילו קפצו מלמעלה למטה, ולא רק מלמטה למעלה. ושם העמיד ר' פפא את הברייתא במקרה שהם עשו כל אחד מה שהפוך מטבעו לדוגמא כלב נעץ ציפורניו והגדי קפץ מלמעלה למטה ומה שנאמר בברייתא כי הם פטורים היינו מנזק שלם, אך הם חייבים חצי נזק. והקשה שם התוס'¹¹ שמדוע לפי המאן דאמר שתחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב נזק שלם לא יהיה חייב פה נזק שלם שהרי תחילתו בפשיעה שזה דרכו של הגדי לקפוץ והבעלים אפשר לו את הדבר, אז זה "אורחיה" והווי תחילתו בפשיעה וסופו באונס שנעץ ציפורניו?

ותירץ על זה התוס' שסוף כל סוף לא תחייבו תורה מהפשיעה שנעשתה ברגל (שקפץ הווי רגל) על אונס בקרן (נעיצת ציפורניו) מפני שבנזקי קרן אפילו יהיה פושע גמור ויאמר לך שידוע שהשור ינגח עדיין לא תחייבו תורה כי אם חצי נזק עד שינגח ג' פעמים וא"כ רואים שחייב נזק שלם בקרן נובע מסיבות אחרות, אז פשיטא שאם יהיה תחילתו בפשיעה מגורם אחר כמו אצלנו שזה רגל אז לא נחייב בקרן נזק שלם.

⁹ ע"ן במגיד משנה ו, ח - שהקשה זאת על רבנו.

¹⁰ ע"ן בקה"י בחדשים על סוגיית מועד לאדם הווי וכו'.

¹¹ ד"ה דאפיך מיפך

הקשה על כך **הקהילות יעקב**: מדוע שנחשוב שיהיה פושע בכלל אם יאמר שידוע שהשור ינגח והרי סתם שוורים בחזקת שימור שהרי הלכה כמאן דאמר שחצי נזק שמשלם בעליו של שור תם הינו קנס, לפי שמעיקר הדין לא צריך לשלם כי השור לא חשיב נגחן והווי שמור, וא"כ אפילו שיאמר לך בעליו שידוע שינגח, מכיוון שלא ראינו שנגח כבר פעמיים לא יחשיבו את דבריו, וא"כ מדוע ייקרא פושע לפי תוס' (ואפילו למאן דאמר שפלגא ניזקה ממונא הווי ומשלם מעיקר הדין את החצי נזק עדיין הנזק של קרן פחות מצוי משאר האבות וא"כ גם לשיטתו קשה שמדוע יחשב פושע)

לכן אומר הקה"י לפ"ז נראה שהמדד בחיוב תשלום חצי נזק זה לא מצד ש"סתם שוורים בחזקת שימור קיימי" אלא מצד שהנזק הראשון והשני קרי משונה וחשיב אנוס לגבי זה, ולכן לא משלם נזק שלם. ומה שנצרכנו לומר ש"סתם שוורים בחזקת שימור קיימי" זה כדי להגדיר את התשלום הנ"ל כקנס. ואלו שתי המעלות בשור תם:

א. שנזקו בגדר משונה ב. בעליו לא פושעים דהווי בחזקת שימור.
ולעומת זאת לשור מועד יש את שני החסרונות הנ"ל שבעליו פושעים בזה שלא שמרוהו ושנזקו כבר לא קרוי משונה מכיון שכבר עשה זאת פעמיים.

לפ"ז יוצא שכאשר נגח ג' פעם מאותו מין אזי שור זה הינו מועד לאותו מין אבל למין אחר אינו מועד. אבל גם לא נקרא תם מכיוון שכבר לא חשיב בחזקת שמור שהרי נגח כבר, אז יצא מחזקת שאר השוורים השמורים. אם כן יוצא שיש מצב שהשור לא מועד למין מסוים אבל גם לא ייחשב תם שלם כי חסרה לו המעלה השנייה שבתם שהרי הוא כבר לא נחשב שמור כי נגח ממין מסוים ג' פעמים אז גם אם הוא לא נגח מהמין האחר ג' פעמים, אלא רק פעם אחת עדיין הוא לא נחשב שור שמור.

עתה מסביר הקהילות יעקב את ההבדל העקרוני שבין נזקי שור להריגת השור:
לגבי נזיקין התורה אמרה שרק מי שהוא מועד משלם נזק שלם - ממילא יוצא שכל מי שאינו מועד, כלומר מספיק שהוא פחות ממועד אז משלם חצי נזק (ואע"פ שאינו לגמרי כמו תם).
אבל לעניין כופר (הריגה) שם לא כתוב שרק מועד משלם כופר אלא שיש מיעוט מיוחד על תם שרק הוא לא משלם כופר דכתיב¹²:

"וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ אוּ אֶת אִשָּׁה וְיָמַת סָקוּל יִסְקַל הַשׁוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת בְּשָׂרוֹ וְבָעַל הַשׁוֹר נָקִי"
א"כ רואים פה שכתוב בשור תם שבעל השור נקי מכופר אבל אין פסוק מיוחד למועד שמשלם נזק שלם, לפי שמה שכתוב לעיל¹³:

¹² עיין בשמות כא, כח

"מועד לאדם הוי מועד לבהמה"

"אם כופר יושת עליו ונתן פדיון נפשו ככל אשר יושת עליו"

לא מדבר על מועד אלא בכללות על נזקי השור וגם על שן ורגל¹⁴, ולא ילפינו מקרן, אלא שלומדים את זה מהפסוק של "אם כופר יושת עליו" א"כ כדפרשנו שלא הולך על מועד.

לפי זה יוצא שכל שור שלא חשיב כתם אפילו שלא קרי ליה מועד משלם כופר מכיון שלא כלול במיעוט של שור תם דווקא, ולכן אפילו שכתב הרמב"ם בהלכות נזיקין שמועד לאדם אינו מועד לבהמה וכ"ש שלא להפך, שם דיבר לעניין נזיקין שכתוב מפורש שרק שור מועד משלם נזק שלם ולא שור שאינו מועד! אבל מה שאמר לעניין הריגה שאפילו שאינו מועד לאדם משלם כופר מכיון שלא חשיב גם תם כלפיו, היינו לפי מה שאמרנו - שיצא מכלל סתם שוורים שבחזקת שימור וא"כ לא חל עליו המיעוט של שור תם שאינו שייך בכופר ולכן שם משלם כופר. וכל זה כמובן רק אם מועד להריגה בבהמה שלא חשיב תם כלפי מין אחר אבל אם מועד לנזיקין אז ברור שכלפי הריגה חשיב תם גמור ועיין ברמב"ם עבודה זרה¹⁵ וכך משמע לקמן בגמ'.

¹³ עיין שם פסוק ל'.

¹⁴ וכמו שכתב בשיטה מקובצת בשם תוס' הרא"ש שהסיק שיש כופר ברגל. עיין בשיטה מקובצת בדף כ"ו עמוד א' ד"ה "או דילמא".

¹⁵ י' בסוף הל' ב'. ובגמ' לקמן דף ד'.

יסוד תשלומי נזיקין – עיון בסוגיית "מיטב"¹ אריאל פריש

- א. פתיחה
- ב. המקור לחיוב תשלומי נזיקין
- ג. סוגיית הגמרא
- ד. ביאור מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא
- ה. האיסור להזיק
- ו. "לעבדה" - מושג הבעלות כיסוד לחיוב נזיקין
- ז. איחוד השיטות
- ח. הפגיעה בבעלות בהלכה
- ט. ביאור פסוקי התורה בדיון מיטב
- י. "ולשמרה" – תפקידו הנוסף של האדם

פתיחה

ההלכה קובעת כי גביית חיוב התשלום בדיני נזיקין תהיה דווקא מעידית שבנכסים². דין זה מופיע בשני מקומות עיקריים בש"ס: במסכת בבא קמא³ ובמסכת גיטין⁴ תחת השם "מיטב". מתוך עיון בסוגיות ננסה בע"ה במאמר זה להגיע להבנה כללית של מהות תשלומי נזיקין.

המקור לחיוב תשלומי נזיקין

התורה מפרטת את אופן תשלומי נזיקין בשני מקומות⁵:

בעניין נזקי בור כותבת התורה⁶:

כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו ונפל שקמה שור או חמור:
בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו:

בעניין נזקי שן ורגל כותבת התורה⁷:

כי יבער איש שקמה או כרם ושלח את בעירה בעירו ובער בעקבה אחר מיטב שקמהו
ומיטב כרמו ישלם

¹ הבסיס למאמר מושתת על יסודות ששמעתי מפי מו"ר הרב ויצמן בישיבת מעלות.

² שו"ע חו"מ ת"ט, א: "גובין השאר מהקרקע המעולה... וכשמשלם מהקרקע... אינו מקבל ממנו אלא מגבין לו מעידית...".

³ בבא קמא, ו ע"ב; נט ע"א.

⁴ שם, מח ע"ב.

⁵ יש לציין כי התורה עוסקת בתשלום נזיקין במקום נוסף, בעניין נזקי שור שנגח. אלא ששם פעמים שהתשלום הוא מגופו ולא תשלום ממוני רגיל לכן לא נעסוק בו במאמר זה. וע' ב"ק דף ה ע"א תוד"ה "הא תברא ר"ע לגזיזה" שמחלק בין דין התשלומים של כל אבות נזיקין שמשלמים ממיטב לבין דין תשלומי נזקי שור שמשלם מגופו.

⁶ שמות כ"א, ל"ד

⁷ שמות כ"ב, ד'

במשנה הראשונה במסכת בבא קמא נאמר:

הצד השווה שבהן- שדרכן להזיק, ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ.

המשנה מבינה כי התורה קבעה שתשלומי נזק יהיו מן המיטב. יש להבין: מדוע קבעה התורה כי תשלומי נזיקין צריכים להיות מן המיטב דווקא? בנוסף, יש לשאול: מדוע התורה כותבת דין זה דווקא בפרשיית נזקי שן ורגל? מבנה הפסוק עצמו דורש ביאור, שכן התורה פותחת בשדה ובכרם, באמצע משמיטה את הכרם ומסיימת שוב בשדה ובכרם. מדוע?

סוגיית הגמרא

הגמרא בבבא קמא⁸ מביאה ברייתא הדנה בדין תשלומי נזק:

לשלם תשלומי נזק: ח"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם - מיטב שדהו של נזק ומיטב כרמו של נזק, דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר: לא בא הכתוב אלא לגבות לנזקין מן העידיית וק"ו להקדש

עיון בברייתא זו מעלה מספר שאלות:

- מדוע הגמרא מצטטת מהמשנה את המילים "לשלם תשלומי נזק", הרי הסוגיה עוסקת בדין מיטב, ולכאורה היה לה לצטט את המילים "במיטב הארץ"?
- האם ר' עקיבא חולק על ר' ישמעאל או שבא להוסיף על דבריו?
- מדוע אין סימטריות בין דברי ר' ישמעאל שאומר "של נזק" לדברי ר' עקיבא שאומר "לא בא הכתוב" וכו' ולכאורה היה צריך לומר "של מזיק"?
- מה עניין ההוספה של ר' עקיבא "וק"ו להקדש"?
- מדוע לר' עקיבא הפשט של "מיטב שדהו" הוא דהיאך דקא משלם, לכאורה אדרבה שישלם לפי מיטב דניזק?⁹
- מדוע ר' עקיבא משתמש בביטוי "לגבות לנזקין" ולא אומר "לשלם"¹⁰?

שלב ההוה אמינא בגמרא

הגמרא דנה בדברי התנאים בברייתא:

ור' ישמעאל אכל שמינה משלם שמינה אכל כחושה משלם שמינה? אמר רב אידי בר אבין הכא במאי עסקינן כגון שאכל ערוגה בין הערוגות ולא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל דמשלם מינה אמר רבא ומה אילו ידעין דכחושה אכל לא משלם אלא כחושה השתא דלא ידעין אי כחושה אכל אי שמינה אכל

⁸ שם, וע"ב

⁹ ועיין ברשב"ם על התורה שהסביר שלפי פשוטו של מקרא מיטב שדהו מתייחס לניזק.

¹⁰ בצורה דומה שואל גם הרב גוסטמאן ב"קונטרסי שיעורים" שיעור ז', ומתרחץ בדרכו שלו.

משלם שמינה המוציא מחברו עליו הראיה אלא אמר רב אחא בר יעקב...
בהא פליגי רבי ישמעאל סבר בדניוק שיימינן ורבי עקיבא סבר בדמויק שיימינן
וכו'

גמרא זו קשה, ומעלה אף היא מספר שאלות:

- איך הגמרא הבינה את מחלוקתם בהו"א ואיך למסקנה?
- מה ההו"א שר"י יאמר שמשלם יותר ממה שהזיק? ומדוע ייחסה הגמ' דעה משונה זו לדעתו דווקא? הרי הוא עוסק רק בסוג הקרקע שיש לתת לניזק לאחר שנקבע התשלום ולא מתייחס כלל לאופן הערכת הנזק?
- תירוץ רב אידי בר אבין לא מובן, האם לא ידע את הדין של המע"ה?

נראה שהגמרא הבינה שדברי ר' ישמעאל ביחס לאופן התשלום מתייחסים גם להערכת כמות הנזק, כלומר גם הערכת גודל הנזק נמדדת על פי מיטב הקרקע. אלא שזה עצמו תמוה, כיון שבמבט ראשון נראה כי אין קשר בין שני הדברים, ולכן לא ניתן להשליך מדברי ר' ישמעאל על צורת התשלום, גם לגבי דרך הערכת גודלו. על כן לא מובן מדוע קשרה הגמרא הבנה זו דווקא לר' ישמעאל.

הסבר התוספות

התוספות¹¹ נותנים תשובה לשאלה זו.

בדברי ר"ע ישנה לשון קשה - "לא בא הכתוב אלא", שאינה סימטרית לדברי ר"י שאמר "של ניזק". ניסוח מחלוקתם בצורה זו מלמד, לדעת התוספות, כי חלקו בשתי נקודות נפרדות: נקודה אחת היא באופן התשלום, ונקודה שנייה היא בהערכת הנזק. נוסח דברי ר"ע מלמד שר"י מחמיר, ור"ע בא להקל ולהוציא מדעתו, ולכן הגמרא טעתה דווקא בדברי ר' ישמעאל. על פי זה יוצא שאין קשר תוכני בין עמדתו של ר"י ביחס לדין גביה ממיטב לבין צורת הערכת הנזק שהגמרא רצתה לייחס לו.

אפשר אולי לענות על שאלת התוספות בצורה אחרת, שתמצא קשר מהותי בין שתי ההלכות. מתוך כך אולי ייפתח פתח חדש להבנת הסוגיה ומהות התשלום בדיני נזיקין.

הסבר הראב"ד והרמב"ן

הראב"ד כותב בסוגייתנו:

¹¹ ד"ה "ור"י אכל שמינה".

דקא סלקי דעתיה דבהא פליגי דר"ע סבר לא בא הכתוב אלא לגבות שוה בשוה
מן העידיית ור"י סבר ערוגה בערוגה בין שמיה בין כחושה

הרמב"ן בסוגיה המקבילה¹² מקשה:

וקשיא לי מנ"ל דלר' ישמעאל לפי מידה משולם ולא לפי דמים מפי מלר' עקיבא,
כיון דפשיטא ליה לר' עקיבא לפי דמים לר' ישמעאל נמי לפי דמים

מה כוונת דבריהם?

נראה שעל מנת להבין את הדברים יש לעיין בסוגיה במסכת פסחים¹³ הדנה בתשלומי תרומה:

איבעיא להו כשהוא משולם לפי מדה משולם או לפי דמים משולם... מאי (מה
הדין)? (האם) לפי מדה משולם דא"ל גריוא אכל גריוא משולם (כלומר, שאומר
לו גזר ההקדש סאה אכלת סאה משולם, ואפילו שעלה המחיר) או דילמא לפי
דמים משולם (כלומר, בשווה דינר אכל ולכן משולם בדינר)... אמר אביי ראב"י
ור"ע וריב"ז כולוה סבירא להו חמץ בפסח אסור ובהא פליגי דר"ע סבר לפי דמים
משולם וריב"ז סבר לפי מדה משולם...

מהסוגיה בפסחים עולה כי בעניין תשלומי תרומה ישנה הלכה מיוחדת, שאם הזיק תרומה
בשוגג, אינו משלם לפי שווים אלא לפי הכמות של המידה שהחסיר. מצאנו אם כן מחלוקת
נוספת בעניין תשלומים בה מופיעה דעתו של ר"ע. אפשר שהיא תשפוך אור על המחלוקת
אצלנו.

המילה "תשלום" מתפרשת בצורה פשוטה מלשון "שילום" עבור משהו, כלומר מתן תמורה
בעד דבר מסוים¹⁴. וממילא לגבי תשלום נזק ההבנה היא שהחיוב הוא להשיב את הערך
הכספי המלא של הנזק.

בגמרא בפסחים, אנו רואים שר"ע אווז בדעה שתשלום הוא "לפי דמים", כלומר שילום תמורת
שוויו הממוני של הדבר.

בחידושו על הרמב"ם¹⁵, כותב ר' חיים מבריסק:

ועל כן בדמי קרקע כיון דעיקר החיוב הוא הפסד הקרקע והתשלומין הויין חליפי
הקרקע... דבשאר נזקי ממון עיקר חיובו הוא הממון עצמו שהפסידו ומחמת חיוב
זה הוא שמתחייב בתשלומין שהם חליפי ממונו שהפסיד דאם לא היה מתחייב
בעיקר הממון שהפסיד לא היה חייל עליה גם חיוב תשלומין

מדבריו עולה הגדרה שונה. לדעתו, חיוב המזיק הוא לתקן את החפץ עצמו שהזיק.

¹² גיטין מח' ע"ב

¹³ שם, ל"ב ע"א, וע"ב"קונטרסי שיעורים" על מסכת בבא קמא שיעור ז' מה שביאר בעניין.

¹⁴ כמו "ונשלמה פרים שפתינו". במקום הפרים שהיינו אמורים לתת, אנו ניתן בתמורה את מוצא שפתינו שהוא
התפילה.

¹⁵ הלכות טוען ונטען ה,ב.

ראיה לכך הוא מביא מלשון המשנה: "כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו". המשנה אינה אומרת כי על המזיק לשלם סכום שווה ערך לנזק שעשה, אלא כי הוא מחויב להכשיר – כלומר לתקן – את מה שקלקל בהיזקו.¹⁶

כמובן שיכול המזיק להציע תשלום ממוני במקום תיקון החפץ עצמו, שכן כסף הוא בעל שיעור נזילות גבוה שיכול לשמש לתיקון החפץ או החלפתו ובכך דומה לתיקון בפועל, אך יסוד החיוב הוא, כפי שכותב ר' חיים, תיקון החפץ עצמו. לפי זה מתפרשת המילה "תשלום" מלשון "השלמה" או "שלמות".

לפי הבנה מיוחדת זו, ניתן לומר שהגמרא בשלב ההוא אמינא ייחסה לר' ישמעאל את ההגדרה הזו של תשלומי נזק. התשלום הוא "לפי מידה", כלומר השלמה ותיקון של הנזק עצמו. ההגיון בסברה זו הוא שהתשלום לפי מידה מתקן בצורה טובה יותר את הנזק. כיון שמבחינה מסוימת המידה קרובה יותר להחזרת המצב לקדמותו וממילא להסרת ההיזק. לעומת תשלום ממוני שהוא חיצוני לחפץ הניזוק ואין לו שייכות לחפץ הניזוק. זו כוונת דברי הראב"ד והרמב"ן שלפי ר"ע משלם "שוה בשוה" כלומר תשלום השווי הממוני עבור הנזק, שזהו לפי דמים, ואילו לפי ר"י משלם "ערוגה בערוגה" כלומר לפי מידה.

לפי דבריו מתבארת הבנת הגמרא בשלב ההוא אמינא.

אם המזיק חייב רק להשלים את ערך ההפסד, מובן שאין מקום לומר שיתחייב לשלם יותר ממה שהיזק. אך אם חייב המזיק לתקן או להחליף את החפץ עצמו, אין המזיק חייב לניזק כסף אלא ערמת תבואה. ולכן חיוב זה עשוי להימדד בצורה רחבה יותר עד כדי אפשרות שהמזיק יצטרך לתת ערמת תבואה סוג א' למרות שהבהמה שלו היזיקה בפועל תבואה מסוג ב', כיון שהשבת הנזק מוגדרת ע"פ היחידה שניזוקה.¹⁷

על פי ההסבר הזה מובן מדוע אין סימטריה בדברי ר"ע. כיון שבא לסייג את דברי ר"י שאין דין מיטב השלמה של הנזק אלא תשלום ממש ולכן רק גובין מן העידית את אותו שווי ממוני שהחסיר לממון חברו. ולכן גם נוקט בלשון "גובין", כדי להוציא מההבנה של ר"י ש"ישלם" יכול להתפרש מלשון השלמה של החפץ הניזוק, אלא זו גביית תשלום ממוני.

לאור זה ניתן אף לתרץ את דברי רב אידי בר אבין שהעמיד את המקרה בספק אם אכל שמינה או כחושה ולא חשש להלכה של "המוציא מחברו עליו הראיה". כיון שהלכה זו שייכת רק כאשר

¹⁶ כך משמע גם מפירושו השני של רש"י שם ד"ה "הכשרתי את נזקו" – "עלי להכשיר ולתקן את נזקו, כל' אני חייב לשלם". וכך משמע בגמ' בדף י' ע"ב: "חבתי בנזקו לא קתני אלא בתשלומי נזקו מלמד שהבעלים מטפלין בנבילה" וברש"י שם ד"ה "תשלומי נזקו מלמד כו'- לשון השלמה", כלומר מלשון שלמות ולא מלשון תשלומין. ובהמשך הגמ' שם: "מנא ה"מ אמר ר' אמי דאמר קרא מכה נפש בהמה ישלמנה אל תקרי ישלמנה אלא ישלימנה". תוספות שם בד"ה "ישלימנה" – "משמע שהבהמה עצמה ישלם וזה אי אפשר שכבר מתה לפיכך יש לדרוש ישלימנה", ולכן רק בדיעבד משלם דמים, אך מעיקרא צריך להחיות את הבהמה עצמה.

¹⁷ כך משמע גם מהרמב"ן בגיטין, שמבאר את הו"א בדברי ר' ישמעאל באופן דומה.

מדובר בתשלום ממוני ובספק אנו אומרים "מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא", אך כאן שהתורה חידשה דין "מיטב שדהו", שהוא דין תורה להשלים את המידה שהחסיר, אין זה דין ממוני רגיל ולכן בספק ננקוט לחומרא כדי להשלים בצורה הטובה ביותר. אלא שבא רבא ועונה לראב"א שאף לדבריו שמשלם לפי מידה, יוצא כאן שמשלם יותר מהמידה ואת זה לא דרשה התורה. ולכן הגמרא מבינה בשלב זה שמוכרחים לומר שמשלם "לפי דמים", כלומר התשלום צריך להיות שווה לערך הנזק ולא ייתכן שיהיה גבוה ממנו. כעת נותר להבין איך הבינה הגמרא את מחלוקתם למסקנה.

שלב מסקנת הגמרא

על מנת להבין את יסוד מחלוקתם למסקנה יש לעיין במקורות נוספים שיוכלו לסייע בביאור הדברים.

במכילתא דר' ישמעאל¹⁸ ישנה התייחסות לענייננו:

כי יבער איש שדה... למה נאמר, עד שלא יאמר היה לי בדין. הואיל והבור ממונו וההבער ממונו, אם למדת על הבור שהוא חייב לא יהא חייב על הבערו? אם זכיתי מן הדין, מה ת"ל 'כי יבער איש' אלא בא הכתוב ללמד שהשנן מועדת לאכול הראוי לה, והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה. מכאן אמרו: לעולם אינו חייב עד שיצא המזיק מרשותו והזיק, שעמין נוקיו בעידית וק"ו להקדש

דברי המכילתא נראים סתומים וזקוקים ביאור:

- מה הפירוש מ"כאן אמרו" מנין למדו שאינו חייב עד שיצא המזיק מרשותו?
- כיצד למדה המכילתא מ"כי יבער איש" שהשנן מועדת לאכול את הראוי לה והבהמה מועדת לשבר בדרך הילוכה?
- מה קשור לדרשה כאן עניין שומה בעידית? ומדוע ק"ו להקדש?

על מנת להבין את הדברים, יש להקדים ולשאול מהו בכלל יסוד תשלום נזיקין? ניתן לומר שבכל נזק קיימות שתי בחינות: עצם המעשה (ההיזק) מצד אחד, והתוצאה (הנזק) מצד שני. או במילים אחרות בכל נזק יש שני צדדים: המזיק – הפוגע, והניזק – הנפגע. על פי החילוק הזה יש לראות גם בתשלום הנזק את אותן שתי בחינות ולחקור מה מהות התשלום: האם הוא בא כנגד הבחינה של המזיק, ואם כך הוא מהווה עונש על מעשה ההיזק של המזיק, או שמא הוא בא כנגד הבחינה של הניזק, ולפיה מהווה השלמה לחסרון שנגרם לניזק כתוצאה מהנזק.

¹⁸ שמות כ"ב, ד

ביאור מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא

שיטת ר' עקיבא

בהמשך המכילתא מובאת מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא:

מיטב שדהו ומיטב כרמו – מיטב שדהו של מוּזיק (י"ג ניוק) ומיטב כרמו של ניוק
דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב ללמדך אלא ששמין נזיקין
בעידית וק"ו להקדש

נראה לזהות את התנא המוזכר בראש המכילתא שדורש את הפסוק "כי יבער איש" עם ר' עקיבא, שכן לשיטתו "שמין לנזיקין בעידית וק"ו להקדש", ולכן המכילתא כנראה מתאימה לדעתו.

ר' עקיבא רואה בנזקי שן ורגל הבדל מהותי מנזקי קרן ובור. שן ורגל, הם ככלות הכל ציור פסטורלי של בהמה ההולכת לרעות בשדה. הבעיה היא בכך שזה נעשה בשדה אחר, אך אין כאן השחתה בכוונה¹⁹. התורה מדגישה כאן את חלקם של הבעלים במעשה: "כי יבער איש שדה או כרם".

לעומת זאת קרן ובור הם מזיקים עצמאיים שאינם תלויים באדם. קרן, כוונתו להזיק מעצמו ומזיק ללא התערבות הבעלים. ובבור, הניזק בא מעצמו לבור ונפול בתוכו ללא שהבעלים היה מעורב בפעולת הנזק.

ולכן בנזקי שן ורגל אנו באים בטענות אל הבעלים שמעורב במעשה הנזק ולא נזהר מלפגוע בזולת. זו גם הסיבה שנזקי שן קרויים "מבעה"²⁰ במשנה ולא נכנסים תחת הכותרת "שור", שכן האדם הוא שמבעה את בהמתו בשדה אחר ואין זה מתייחס לבהמה בפני עצמה²¹.

ולכן החיוב הוא דווקא על הראוי לה ושדרכה בכך, שאותם מועדת הבהמה לעשות, ועל הבעלים היה לשמור על בהמתו. אך בקרן, שהיא לא צורת ההתנהגות הטבעית של הבהמה, לא היה על הבעלים לשמור כל כך, ולכן הנזק יתייחס לבהמה.

לפי זה גם מובנת מסקנת הרישא של המכילתא "מכאן אמרו", אם הדבר תלוי באחריות הבעלים לשמור על בהמתו, הרי שיש להאשימם כבר מרגע יציאת הבהמה מרשותו משום שהוא "שבר שמירה". אך כל עוד שהבהמה ברשותו ומתנהגת בצורה הטבעית שלה באכילה והליכה, אין לחייבו. ומכאן שאף ברה"ר אין לחייבו אם תאכל או תדרוך על הפירות, שכן זה נחשב רשותו לגבי הילוך בהמתו.

¹⁹ מעניין הדבר כי שן כלל לא מוגדרת כמעשה קלקול והשחתה כמו קרן "שכוונתה להזיק", בשן הנזק היחיד הוא שזה לא נעשה במקום הנכון, אך מצד המעשה עצמו הרי שאין בו שום נזק וקלקול כי אם צורך חיוני של הבהמה.

²⁰ כל זאת כמובן לדעת שמואל.

²¹ ע"ע "שו"ת שרידי אש" שמביא את פירוש הגאון למילה "מבעה" והסברו שם.

ולכן אנו כביכול מענישים את המזיק שישלם בעידית שלו, על מנת שילמד להבא לשמור על בהמתו כראוי.

על פי זה מובן גם הק"ו להקדש. ברגע שאנחנו מסתכלים על המעשה של המזיק אשר זלזל ברכוש הזולת ולא שמר על בהמתו, ק"ו שבהקדש היה לו לשמור יותר שלא לנהוג בו כדרך שנוהג בחול גם ע"י בהמתו. יסוד החיוב לדעת ר' עקיבא הוא משום חוסר השמירה של הבעלים על בהמתו שגרמה ליציאתה מרשותו, ולענין זה, אין הבדל בין רשות הזולת להקדש ואדרבה כאן היה צריך להיזהר יותר²².

על פי זה גם מובן מדוע ר' עקיבא משתמש במילה "לגבות", כיון שבא לבטא שיש כאן מעין גביית קנס, ולא תשלום במובן של השלמת הניזק.

במסכת גיטין²³ מובאת משנה:

הניזקין שמין להן בעידית... מפני תיקון העולם

שואלת שם הגמרא:

'מפני תיקון העולם', דאורייתא היא, דכתיב 'מיטב שדהו ומיטב כרמו יעלם'!

שכן כבר מעיקר הדין של התורה צריך לשלם מיטב, א"כ מדוע המשנה מנמקת שהטעם הוא מפני תיקון העולם שמשמע כאילו זו תקנת חכמים? מתרץ שם אביי:

לא צריכא אלא לר' ישמעאל דאמר מדאורייתא בדניוק שיימין קמ"ל מפני תיקון העולם שיימין בדמזיק

כלומר המשנה היא לשיטת ר' ישמעאל, שלמרות שמדאורייתא סובר שמשלמים לפי מיטב הניזק בכל זאת חכמים תקנו שהמזיק משלם את עידית נכסיו.

אך אפשר לומר שהמשנה היא אף אליבא דר' עקיבא²⁴. על פי שיטת ר' שמעון שדורשים טעמא דקרא, נאמר כאן שדין התורה הוא משום תיקון העולם, וא"כ המשנה מתאימה גם לשיטתו.

הסברה של ר' עקיבא היא שהולכים תמיד לפי המזיק, ויש כאן הגיון של קנס "מפני תיקון העולם", עונש חינוכי להרתיע את המזיק, שילמד להבא להיזהר ולא להזיק וזאת נעשה ע"י כך שנגבה מהעידית שלו, אם כן סברתו של ר"ע מובנת ומתקבלת על הדעת. אך מהו ההגיון של דעת ר' ישמעאל שמדין תורה משלם לפי הניזק, ומדרבנן יש ומשלם גם לפי המזיק?

²² וכך כתב הראב"ד בסוגיה: "בשן ורגל הקדש והדיוט שוין הן ולא צריך למיתיה דשדה אחר הא קרינא ביה".

²³ דף מ"ח ע"ב

²⁴ וכך כתב המאירי שם.

שיטת ר' ישמעאל

לכאורה, ההבנה הפשוטה שנותרה להסביר את מהות תשלום הנזק אם אינו קנס, היא שהתשלום הוא השבת הערך המלא של הנזק. מאחר שהמזיק חיסר את ממון חברו הוא צריך להשלים את החסרון הזה. אם כן יוצא שהתשלום הוא מלשון "השלמה" של החסרון שיצר לחברו ע"י הנזק ולפיכך לא מובן מדוע יצטרך לשלם ממיטב שדהו. אבל אולי אפשר להבין אחרת מהו יסוד תשלום נזק. אפשר לומר שגם למסקנה ר' ישמעאל סובר שהתשלום הוא מלשון "שלמות" החפץ שניזוק כפי שביאר הגר"ח. אלא שגם כאשר מפצים את הניזק יש להקפיד ששווי התשלום לא יהיה גבוה מערך היחידה שהוזקה.

נראה שר' ישמעאל מבין שלדין מיטב יש משמעות רחבה בהרבה מסתם צורת תשלום קשוחה יותר. מאחר שראינו שאחריות המזיק היא לתקן את הנזק שעשה, הרי שכל תשלום שאינו עונה על צורך זה אינו קביל. אמנם כסף יכול להוות תיקון בשל נזילותו, אך תשלום מקרקע שאינה מטלטלין ולכן פחות סחירה, יהיה פסול. אלא שהתירה התורה לשלם בקרקע, אך רק בקרקע הכי משובחת שתדמה ככל האפשר לתיקון הנזק בפועל. הנחת היסוד היא שבני אדם מעדיפים שטח קטן ואיכותי על פני שטח גדול באיכות ירודה²⁵. ולכן המזיק חייב לתת לניזק קרקע שנזילותה תהא שווה לקרקע הנזילה ביותר שברשות הניזק, שהיא מיטב דניזק. ר' ישמעאל מבין שיסוד החיוב אינו מצד חלקו של המזיק במעשה, שפשע בשמירתו, אלא מצד הניזק, בכך שהמזיק פגע ברשותו וחסר את ממונו בכך שבהמתו נכנסה והזיקה בשדהו. על כן, אנו מבקשים לפצות את הניזק על הנזק שנגרם לו ולכן יקבל תשלום לפי עידיית של הניזק כדי לתת לו הרגשה טובה של פיצוי הולם שיהווה מעין תיקון לחפץ שניזוק.

מתוך כך חשבה הגמרא בה"א כי אם ר' ישמעאל סובר שתשלומי נזק נושאים אופי של תיקון, ייתכן שיסבור שיש אף לשום את הנזק בצורה המחמירה של קביעת שווי הנזק – לפי יחידת הנזק שהיא המערכת המאפשרת לפצות בסוג א' גם אם הנזק היה בסוג ב' בלבד. אם כי למסקנה גם התשלום המבוסס על יחידת הנזק לא יכול לעבור את ערכה.

ומכאן שבהקדש יהיה פטור בנזקי שן ורגל שכן לא פגע כאן בזולת, ואין זה נחשב שדה בבעלות של מישהו אחר שאפשר לומר שהזיק אותו.²⁶

לפי זה מובן גם הטעם של ר' ישמעאל שמדאורייתא צריך לתת לניזק את הפיצוי לפי עידיית שלו כי זה יגרום לו הרגשה טובה. אך אם אין לו קרקע כזו ישלם מעידיית דמזיק וגם זה יתן לו

²⁵ שטח גדול מצריך כמובן יותר השקעה: שעות עבודה, כח אדם וכו' ובנוסף לכל, התפוקה שלו קטנה בהרבה ביחס להשקעה.

²⁶ וכך כותב הרמב"ן בחידושו לגיטין דף נ"ט ע"א: "אלא שיש לשאול מנ"ל הא דשן ורגל פטורים בשל הקדש... בשדה אחר משמע ולא של הקדש דהקדש לא אחר הוא שהכל שלו"

הרגשה טובה שלא משלמים לו כלאחר יד אלא בצורה יפה שתהיה הכי דומה לתיקון הנזק בפועל.²⁷

לכאורה על פי הבחנה זו סברותיהם של ר' ישמעאל ור' עקיבא ברורות כעת. אלא שאין הדבר פשוט כ"כ.

האיסור להזיק

ישנה שאלה בראשונים ובאחרונים האם יש בכלל איסור להזיק או שמא רק צריך לשלם במקרה שנגרם נזק?

לכאורה יש לומר שאם אין בדבר איסור הרי שחיוב נזיקין נובע בפשטות מהצורך לתקן או להשלים את החיסרון הממוני שנגרם לניזק ע"י המזיק. אך אם יש איסור בדבר, הרי שיש לראות את חיוב התשלום כחיוב שהתורה חידשה בעקבות האיסור להזיק אשר בא בתורת עונש למזיק על כך שהזיק לחברו.²⁸ ואם אכן נמצא איסור בדבר הרי שקשה על שיטת ר' ישמעאל שרואה בתשלום נזיקין תיקון ופיצוי על החיסרון שנגרם לניזק, כלומר המיקוד הוא על הצד הניזוק.

בעל ה"קהילות יעקב"²⁹ דן בהרחבה בנושא, ומביא דעות שונות. מדבריו עולה שיש איסור להזיק את חברו, והמקור לכך הוא ממצות השבת אבידה.³⁰ אחרים רצו לומר שאיסור זה נובע מאיסור "לא תגזול"³¹, במה שמחסר ממון חברו. היו שלמדו את מקור האיסור מהכתוב "ולא ישמרנו בעליו"³², והיו אף כאלו שחידשו שהאיסור הוא מטעם "ואהבת לרעך כמוך"³³ או מטעם

²⁷ בסוגיה בגיטין הנ"ל הגמרא שואלת בשביל מה צריך את הפס' ולא מספיקה הג"ש והתירוץ שם דחוק. רע"א מציע תירוץ פשוט שבמקרה שאין לניזק שדות ישלם כמו הקרקע של המזיק. ונשאר בצע"ג מדוע הגמרא לא מתרצת כך שזה מה שבא הפס' להשמיע לנו?

אמנם ניתן לומר שמפשוט הפס' משמע שיש לניזק קרקעות ("ובער בשדה אחר"), אך אפשר לומר ע"פ מה שהסברנו שהתשלום צריך להיות "מיטב" כתשומת לב לפצות את הניזק בתשלום ובעצם גם תירוץ הגמרא וגם תירוץ רע"א בעלי אותו עיקרון של מסר חינוכי שיש לפצות את הניזק. אלא שהגמרא בחרה לתרץ ע"י מקרה יותר קיצוני שמדגיש יותר את הנק' שיש כאן מסר חינוכי כלפי המזיק.

²⁸ בעניין תשלומי נזיקין אם הם עונש או השלמת חסרון ע' חידושי הרי"מ חו"מ הל' דיינים ס"א ס"ק י"ג, חידושי ר"ש שקאפ כתובות ס' ל"ו, אבי עזרי פ"ב מהל' חובל ומזיק ה"ה.

²⁹ בחידושי לב"ק ס' א.

³⁰ "ונראה דיסוד האיסור להזיק ממון חברו נלמד מדין השבת אבידה שחייבתו התורה להציל ממון חברו אפילו מהפסד שלא בא על ידו והזהר בלאו דלא תוכל להתעלם וכ"ש שחייב שלא יזיק בידיים"

³¹ כך כתב רבינו יונה בפירושו למסכת אבות, וכך עולה מדברי הטור חו"מ ס' שע"ח: "כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חברו כך אסור להזיק ממון שלו". מתוך שקשר שני עניינים אלה יחד נראה שסבר כדעת רבנו יונה.

³² כך עולה מדברי רבנו חננאל המסביר שפסוק זה אינו מלמד רק על תנאי חיוב התשלום, אלא אף מהווה איסור ואזהרה. וכן מובא ב"ברכת שמואל" בשם רבו הגר"ח מבריסק.

³³ כך כתב ב"ד רמה".

"לא תוכל להתעלם". אך כל התירוצים הללו נראים חיצוניים וקצת דחוקים שכן אין שום איסור מפורש בתורה לא להזיק.

"לעבדה" - מושג הבעלות כיסוד לחיוב נזיקין

נראה שכדי להבין יותר טוב את הדברים יש לחזור אחורה להגדרת מהות האדם ותפקידו בעולם.

בתיאור בריאת האדם בפרק א' בחומש בראשית³⁴, נאמר:

ויבא אל-הים את האדם בצלמו בצלם א-להים ברא אתו זכר ונקבה ברא אתם.
ויברך אותם א-להים ויאמר להם א-להים פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשה, ורדו
בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ

ובהמשך, בתיאור המופיע בפרק ב'³⁵ נאמר:

ויקה ה' א-להים את האדם וינחהו בגן עדן לעבדה ולשמרה

הרי שהצו³⁶ הקדום ביותר שניתן לאדם הוא היותו שליט ובעלים על הבריאה בתחתונים³⁷. כעין מה שנאמר בתהילים: "השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם"³⁸, וכן "ותחסרהו מעט מאלה-ים וכבוד והדר תעטרהו. תמשילהו במעשה ידיך כל שתה תחת רגליו"³⁹. מושג הבעלות הוא צורך של האדם בצורה טבעית לצבור נכסים רבים ולשלוט על הסביבה. וזהו קיום ברכתו וצוו של הבורא שהטיל על האדם שליחות זו⁴⁰. נמצא, שבעלות האדם היא חלק

³⁴ בראשית א, כז-כח.

³⁵ שם ב, טו. מושג העבודה מתפרש כאן כעשייה אקטיבית של האדם לשלול ופיתוח העולם. לעומת מושג השמירה, שמתפרש כדבר פסיבי, על האדם לדאוג לשמור על הקיים. בכל אופן עולה מכאן כי האדם הושם כבעלים האחראי על הבריאה.

³⁶ אבי מורי האיר את עיניי שאכן מדובר בציווי ולא סתם ברכה. שכן אמנם גם אצל בעלי החיים וגם אצל האדם כתוב "ויברך אותם... פרו ורבו" וכו', אך אצל האדם לאחר הברכה ישנה תוספת מהותית: "ויאמר להם", יש גם אמירה שהיא ציווי. וראה בביאור הרלב"ג והאברבנאל על אתר.

³⁷ מה נפלא הוא תיאורו של הגר"ד סולובייצ'יק את תיאור בריאת האדם במאמר "איש האמונה הבודד" (עמ' 14):
"למרות חסדו ללא גבול של ה', בהעניקו לאדם הרבה תכונות אינטלקטואליות ומידות הסתכלות בגישתו אל המציאות, הרי שעה שבירך ה' את האדם הראשון וכשהטיל עליו לכבוש את הטבע כיון אותו אל התכונות המעשיות של השכל אשר באמצעותם יכול הוא להשתלט על הטבע. חקירות אינטלקטואליות אחרות כגון שאלות מיטאפיזיות או בשאלות אמת וערכים אע"פ שהן חריפות ומעמיקות, מעולם לא היה בהן כדי לאפשר לאדם לשלוט על סביבתו...שעה שנמשך האדם בכח רצונו כלפי העולם, לא בא לו הדבר מתוך רצון לחקור ולהבין אלא מתוך שאיפתו האנוכית לשפר את מעמדו ביחס לסביבתו..."

³⁸ תהילים קטו, טז.

³⁹ תהילים ח, ז-ו.

⁴⁰ כדברנו ממש כותב שם האברבנאל: "וכמו שהסבה הראשונה מושל בכל הנמצאות כלם ומנהיגם כן האדם יהיה מושל ורודה בכל הנמצאות השפלות... ר"ל דומם וצומח וחי על דרך (תהלים ח') 'כל שתה תחת רגליו', וכאילו עשה את האדם שר ושוטף ומנהיג בארץ בשמו ובמקומו ולכן השלימו בצלמו והודו כדי שידמה השליח לשולחו וידע כי לה' הארץ ומלואה כי באמצעות הצלם שבאדם יכירו וידעו שהאל הוא מנהיג העולם הזה"

מעצם מהותו כנברא בצלם אלוקים, ושאיפתו לריבוי נכסים נובעת מנשמתו האלוקית שרוצה להידימות לקונה.

יחסו של אברהם אבינו לרכוש אף הוא שופך אור על נקודה זו⁴¹. כבר בתיאור הראשון של פעולת אברהם מסופר:

ויקח אברם את שרי אשתו ואת לום בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן

האם זהו הסדר הראוי לצדיק כאברהם? הרכוש קודם לנפשות שעשו?!
כשאברהם יורד למצרים הוא אומר לשרה:

אמרי נא אחותי את למען יימב לי בעבורך וחיתה נפשי בגלך⁴²

מהו אותו טוב שאברהם מבקש לקבל בזכות שרה? מפרש שם רש"י: "יתנו לי מתנות" ואכן בהמשך התורה מספרת כי בפועל כך אכן היה:

ולאברם היטיב בעבורה ויהי לו צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחת ואתנת וגמלים⁴³

את ה"טוב" הזה אברהם מקדים בדבריו ל"וחיתה נפשי". אם ניזכר לשם מה אברהם ירד למצרים הרי שהיה זה רק בגלל הרעב ששרר בארץ וכביכול אברהם מנצל זאת לבסס לעצמו אימפריה כלכלית. זהו אותו אברהם שלא מוכן לקחת ממלך סדום "מחוט ועד שרוך נעל" ואילו כאן אין לו שום בעיה להתעשר על חשבון מצרים ושרה אשתו?

גם כשאברהם יוצא למלחמה בארבעת המלכים כדי להציל את לוט, התיאור בתורה תמוה:

וישב את כל הרכש וגם את לום אחיו ורכשו השיב וגם את הנשים ואת הנעם⁴⁴

האם כך צריך להיות סדר הדברים, הרכוש קודם לכל ורק אח"כ בא "גם" לוט "וגם" הנשים והנעם? מפתיע עוד יותר הוא תיאור הדברים בפרשית ברית בין הבתרים:

ידע מדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם... ואחרי כן יצאו ברכש גדול⁴⁵

האם זה מה שקריטי בגאולת ישראל ממצרים? הרכוש הגדול שיצאו איתו?
ומפליא עוד יותר המדרש על הפסוק: "ויאמר ה' אל משה... דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב"⁴⁶:

⁴¹ עיין ב"תכלת מרדכי" של הרב מרדכי אלון על פרשת לך-לך.

⁴² בראשית יב, יג

⁴³ שם טז

⁴⁴ שם יד, טו-טז.

⁴⁵ שם טו, יג-יד.

⁴⁶ שמות י, כד.

דבר נא – ...בבקשה ממך הזהירם על כך שלא יאמר אותו צדיק, אברהם ועבדו וענו אותם' קיים בהם, 'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול' לא קיים בהם

הדבר ממש מפליא! הקב"ה מבקש ממשה שלא ישכחו לקחת את הרכוש שהבטיח לאברהם שיצאו איתו ממצרים. וכי זה מה שיפריע לאברהם קצת פחות רכוש?!

דברי המדרש נותנים לנו פתח להבנת הדברים:

אמר ר' יוחנן משום רשב"י: מיום שבדא הקב"ה את העולם לא היה אדם קראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון שנא' 'א-דני אלוקים במה אדע כי אידענה'⁴⁷.

אברהם הוא הראשון שמקדש את שמו של הקב"ה ברבים. קריאתו לקב"ה "אדון" אינה דבר סתמי. יש כאן הבנה עמוקה שאלוקים מתגלה בכל דבר בבריאה- גם בשיא החומר, הוא אדון כל הארץ. אברהם מבין בניגוד לקודמיו שהתהלכו את האלוקים ביחידות, שקידוש השם הגדול ביותר הוא דווקא ע"י הקמת "ממלכת כהנים וגוי קדוש"⁴⁸, דווקא ע"י ציבור שיראה איך הקב"ה מתגלה בכל תחומי החיים בעולם - במדע, בכלכלה, במשפט, בצבא, ברפואה, באמנות וכו'. לשם כך צריך להכין תשתית של עם שיוכל לפתח את כל צדדי המציאות, ולגלות לעולם איך אפשר למצוא בכל דבר אלוקות.

הרכוש שאברהם צובר לא בא מתוך תאוות ממון פשוטה. אברהם רוצה לגלות את הקדושה בכל, ודווקא משום כך שואף להתרחב ולהגיע לכמה שיותר רכוש כדי להעלות ולקדש מה שיותר חומר⁴⁹.

על פי זה הסביר הרב חרל"פ את מהות איסור נזיקין⁵⁰:

ואחרי שמידת האדנות היא ממידת קונו, יש לעמוד על אופי הבעלות על דברים הנקנים, שאינה בעיקר בשביל ההשתמשות שישניו באמצעות דברים הנקנים לו, אלא שעצם הבעלות הוא עניין נשגב ועלם שכעסם שהבעלות העליונה היא לא לשם תשמישים, כי אינו נצרך ח"ו לשום אחד מבריותיו, כן הבעלות האמיתית הנמשכת אלינו, התכלית היא הבעלות בעצמה אף מבלעדי ערך התשמישים... ובהיות שעיקר מהות האדם היא הבעלות הנקנית לו מן השמים ובוה הוא מתרמה לעליון ב"ה "אני שלימ בעליונים ואתה שלימ בתחתונים", מחויב הדבר שכל תשמישיו יהיו ממה שהוא בעלים עליהם ולא זולתו, וזהו הטעם של גנות ההיזק

⁴⁷ ברכות ז, ע"א.

⁴⁸ שמות יט, ו.

⁴⁹ הדבר מזכיר את הסיפור החסידי הידוע על אותו חסיד שנהג להרבות באכילה וכששאלוהו למעשיו הסביר שראה בילדותו איך הקוזאקים שורפים את אביו. כיון שאביו היה כחוש ורזה נתכלה גופו במהירות. לכן החליט הוא לאכול כל חייו ולהיות שמן, כדי שאם ישרפו אותו הקוזאקים יקח הרבה זמן עד שגופו של יהודי יתכלה ויהיה זה קידוש השם גדול, שיהודי לא נשרף ככה סתם. כך ריבוי נכסים יביא לגילוי גדול יותר של מציאות ה' בעולם בכך שיראו הבריות כי אפשר לקדש אף הרבה חומר.

⁵⁰ מי מרום א' על שמונה פרקים לרמב"ם, "להקדמתו של הרמב"ם".

להזיק דבר של חבירו, מפני ששולל ממנו בעלות שהוא בעלים עליהם, ושליחת בעלות היא כריתה מהתדמותו לעליון, ובכך הזהירות במילי דניקין היא שלימות עליונה מאד במשנה בברכות⁵¹ מופיע: "ובכל מאודך" – בכל ממונך" ממונו של האדם נקרא "מאד", ואף האדם נקרא "מאד"⁵². לא לחינם אותיות "מאד", הן גם אותיות "אדם".

הממון הוא חלק ממהות האדם, דרכו הוא מופיע בעולם, זהו הקשר בינו לבין העולם. תפקיד האדם הוא לקדש את החומר בעולם, ולפעול להוספת אור בעולם באמצעות הממון. הוא יכול לתקן דברים גדולים מאד בעולם על ידו, אך הוא יכול גם לקלקל ולפגוע בעולם. הממון שברשותו. ואף לגרום לניתוק הקשר שבין הזולת לעולם. ע"י קלקול בעלותם. זהו היסוד לכל הלכות נזקי ממון.

לכן התורה רואה בפגיעה בבעלותו של האדם, פגיעה חמורה בצלם אלוקים של האדם, זוהי פגיעה בעצם מהותו ותפקידו של האדם. בעלותו של האדם היא מעין חוק יסוד כבוד האדם וחירותו, וכל פגיעה בה מערערת את עצם מימוש ה"אדם" שבו. אפשר שזו גם הסיבה שבגללה התורה לא כותבת איסור פרטי לא להזיק, כיון שדווקא איזכורו במפורש מורה על כלליותו של האיסור⁵³. כביכול התורה באה לומר: אין איסור ספציפי לא לפגוע בזולת כיון שזה פשוט מסברה, זהו חוק יסוד שעומד מעל לאיסורים הרגילים, כל קיום התורה והעולם מושגת עליו⁵⁴ בבחינת "דרך ארץ שקדמה לתורה".

איחוד השיטות

לפי זה תובן בצורה עמוקה יותר מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא אם הולכים אחר המזיק או אחר הניזק.

באמת שני הדברים נכונים כאחד, וגם ר' עקיבא יודה לר' ישמעאל שנעשתה כאן פגיעה בבעלותו של הניזק. אלא שמאחר והבנו שאותה פגיעה בבעלות האדם, היא פגיעה במהותו ויעודו הגדול בבריאה, הרי שבאמת יש כאן מציאות מורכבת.

מחד גיסא, התוצאה של הדבר היא חמורה מאד, ולכן יש לפעול להשיב את הבעלות בהופעתה השלמה לניזק, הלכך אמרה התורה שהניזק מקבל מעידית ובכך מפצים אותו על אובדן בעלותו.

⁵¹ שם נד, ע"א

⁵² בראשית רבה על הפסוק "וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד" – "זה האדם".

⁵³ הדבר מתבאר על פי היסוד שקבע הרמב"ם בשורשי המצוות, שורש ד', כי מצוות כלליות שקיום התורה עומד עליהן לא נכללו בתרי"ג מצוות, כך גם איסור כללי זה הוא כ"כ יסודי וכולל שאין התורה כותבת אותו באופן מצומצם.

⁵⁴ אפשר שזו עומק כוונתו של ר' שמעון שקאפ ב"שערי יושר" שער ה', סימן א, שכותב שדיני ממונות מתחילים מהשכל האנושי ולא ממשפט התורה.

זוהי עומק סברתו של ר' ישמעאל שצריך לתקן את הנזק עצמו שעשה, שהוא הפגיעה בבעלות הניזק.

מאידך, על פגיעה חמורה שכזו אי אפשר להסתפק בדרישה מהמזיק שיתקן את מה שחיסר מחברו, אלא יש אף להענישו ולקנוס אותו על עצם מעשיו, וזוהי בעצם ההוספה של ר' עקיבא על דברי ר' ישמעאל.

על כן שניהם הסכימו כי נעשתה כאן פגיעה בבעלות הניזק, אלא שכל אחד הדגיש צד אחר במשמעות הדבר. באמת תשלומי נזיקין כוללים את שתי הבחינות יחד: השלמת הנזק והשבת הבעלות המלאה לניזק ע"כ מחד, ומאידך עונש הרתעתי למזיק⁵⁵. כמו כן מובן מדוע הגמרא ציטטה מהמשנה את המילים "לשלם תשלומי נזק" ולא את המילים "במיטב הארץ", כיון שמתוך מחלוקתם מבואר שהמחלוקת אינה רק בנוגע לדין הפרטי של מיטב, אלא היא כרוכה בהבנה העמוקה של מהות תשלומי נזיקין.

הפגיעה בבעלות בהלכה

הבנו שהבעיה המהותית בנזיקין היא הפגיעה בבעלות. כעת נראה כיצד דבר זה בא לידי ביטוי בהלכות שונות.

במשנה בבבא קמא בדף ט' ע"ב מופיע פירוט המקרים בהם חייבים על נזקים:
נכסים שאין בהן מעילה, נכסים שהן של בני ברית, נכסים המיוחדים

דין הקדש

הגמרא בבבא קמא דורשת מהפסוק את דין היזק הקדש:
שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש

השאלה: מה הסברה לפטור את מי שהזיק שור של הקדש?

ניתן להציע שתי אפשרויות להבין דין זה:

⁵⁵ מעניין הוא פסק הרמב"ם בסוגיה. כך כותב בפ"א ה"ב מהל' נזקי ממון: "וכמה משלם אם אם הזיקה בדברים שדרכם לעשות תמיד כמנהג ברייתה כגון בהמה שאכלה תבן או עמיר... חייב לשלם נזק שלם מן היפה שבנכסיו שנאמר "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" וכו'. הרמב"ם פוסק שגובה מהעידית שבנכסי המזיק ולכאורה מוכח מכאן שפוסק כדעת ר"ע, אולי משום הכלל של הלכה כר"ע מחברו. אך בניגוד לכך, לגבי שור ישראל שנגח שור של הקדש כותב בפירוש שפטור, הרי שסובר כדעת ר"י ולא כדעת ר"ע שסובר "וק"ו להקדש". אפשר אולי שהרמב"ם בא לאחד בין הדברים ולפסוק בצורה שתשלב את שני המרכיבים השונים שראינו.

א. בהקדש לא חייבים כיון שאין ניזק. תשלום נזיקין בא רק כאשר יש בעלות שניזוקה וצריך לפצות אותה, אך זה תקף רק בדברים שבין אדם לחברו ששם הבעלות נפגעת⁵⁶, אך בהקדש לא שייך לומר זאת כי בעלות הקב"ה לא יכולה להפגע.⁵⁷

ב. עקרונית חייבים בהקדש, אלא שיש מקרים מסוימים בהם יש פטור מיוחד בהקדש. הסברה היא שלא מסתכלים על הצד הניזק שלא קיים כאן, אלא על הצד המזיק. כיון שהזיק צריך לשלם אף בהקדש.⁵⁸

על פי זה יוצא, שלפי האפשרות הראשונה הפטור בהקדש צריך להיות גורף בכל דיני נזיקין, כיון שזו הבנה מהותית בעניין הקדש.

ואילו לפי האפשרות השניה אין כאן פטור גורף אלא רק מקרים היוצאים מן הכלל, שרק בהם יהיה פטור בהקדש.

ישנה מחלוקת בין הראב"ד והרמב"ן⁵⁹ בעניין היזק הקדש ע"י שן ורגל. הראב"ד סובר שחייב, ואילו לדעת הרמב"ן פטור. השאלה במה הם חולקים? הראב"ד סובר כמו האפשרות השניה, ולכן מפרש שכוונת הפסוק "וביער בשדה אחר" היא לכל שדה שאינה שייכת למזיק, ולפיכך אין הבדל בין נכסי הקדש לנכסי הדיוט לדעתו.

הרמב"ן לעומת זאת סובר כמו האפשרות הראשונה שהצגנו, ולכן מבאר שהמילים "שדה אחר" בפסוק באו להוציא את נכסי הקדש שאינו נחשב שדה אחר (כלומר בבעלות כלשהי), כיון שהכל שייך לקב"ה.

מדבריהם עולות שתי צורות ההסתכלות על הנזק שאמרנו, ונראה שחלקו באותה מחלוקת של ר' ישמעאל ור' עקיבא. הראב"ד סובר שכל יציאה של הבהמה מחוץ לרשותו של הבעלים נכלל בגדר של "שדה אחר", וממילא אם הזיקה חייב על עצם זה שפשע בשמירתה וזהו עיקר הנזק כאן, כלומר מעשה המזיק.

ואילו הרמב"ן סובר שכניסת הבהמה לרשותו של הניזק היא זו המחייבת את הבעלים, על כך שפגע בבעלותו של חברו, בתנאי שגרמה נזק, וזה נקרא "שדה אחר" הכוונה בבעלותו של אחר.

ב"אתון דאורייתא"⁶⁰ כלל ג' כותב:

⁵⁶ עיין ב"אגרות משה" יו"ד ח"א סי' ק"נ ענף ב'.

⁵⁷ סברה זו מתאימה לדברי התוס' אצלנו בדף ו' ע"ב ד"ה "שור רעהו" וכן במאירי על ב"מ צ"ט ע"ב בעניין חביצא דתמרי.

⁵⁸ כך עולה מדברי הרמב"ם בפה"ש על המשנה בדף ט ע"ב שנזקים שאין בהם מעילה זה במזיק כל' שאם שור הקדש מזיק שור הוא פטור, אך אילו היה ההקדש הצד הניזק יש להסיק מדבריו שודאי שהיה חייב לשלם כיון שהזיק ואין זה משנה אם פגע כאן בבעלות או לא.

⁵⁹ על מס' גיטין דף נט, ע"א.

⁶⁰ ספר כללים וביאורים בש"ס שכתב ר' יוסף ענגיל.

י"ל דגם בהקדש גמור שהקדישו אדם אין שייך בו דין ממון ועניין בעלים כמו בהדיוט ורק קדושה הוא דחלה עליו ומפאת גודל ערך קדושתו אסור הוא לכל העולם אבל ענין בעלים לומר שזה ההקדש מיוחד משאר דברים להיות הגבוה בעלים כמו שבהדיוט יש חילוק שנכסים אלו של ראובן ואלו של שמעון זה לא שייך כלל בהקדש כי "לה' הארץ ומלואה" ואעפ"כ "והארץ נתן לבני אדם" וע"כ לא שייך כלל ענין בעלים בהקדש

העולה מדבריו, כי בהקדש לא חל דין בעלות שכן "לה' הארץ ומלואה", ולכן א"א לומר שדבר זה בבעלות פלוני ודבר זה בבעלות הקדש ולפיכך אף אין לדון בהיזק הקדש מצד פגיעה בבעלות. מסיבה זו פטור על נזקי הקדש, כי לא פגע בבעלות.

דין ממון מחוסר בעלים

המשנה קובעת כי חייבים רק על "נכסים שהן של בני ברית", מכאן שפטור על פגיעה בנכסי גוי, למרות שהזיק אותו אין זו פגיעה בבעלותו כיון שיש לו רק בעלות לשימוש בחפץ אך לא בעלות עצמית⁶¹.

וכמו כן חייב רק על "נכסים המיוחדים" כלומר שיש להם בעלים, ולכן פטור במקרה שהזיק נכסי הפקר כיון שאין שם בעלות כלל.

במסכת חולין⁶² אומרת הגמרא:

אמר רב חסדא המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם. מאי טעמא... ואיבעית אימא משום דהוה ליה ממון שאין לו תובעים

הרב פיינשטיין התייחס לעניין בספרו אגרות משה:⁶³

לכן אמרינן דחייב זה הוא רק בממון חבירו שנחנה תורה עוד דין מוען ונמען שיש כח וזכות לנגול ולניזק לתבוע ממנו מה שהפסידו, דזכות זה אינו על הממון אלא להאדם על שלו, דהממון בעצמו לא מחייב שיהיה באבידתו מן העולם חליפין דידיה... אלא הוא זכות לבעל הממון שאם יזיק אחד ממונם יצטרך לשלם ולכן אינו שייך אלא כשיש בעלים מיוחדים שיכולין לתבוע את ממונם, ניתן להם גם כח וזכות לתבוע תשלומין בעדם מהאוכלים ומזיקם. אבל באין בעלים מיוחדים שאין תובעין אף כשהוא בעין אין מי שיש לו כח זה

מבואר בדבריו שהגמרא פטרה את המזיק מלשלם לשבט הכהנים למרות שפגע בשימושי החפץ, כיון שכאשר אין לממון בעלים מוגדרים, ממילא אין פגיעה בבעלות ולכן אין כאן נזק.

⁶¹ ניתן לראות זאת מהסוגיה בעירובין ס"ב ע"ב: "חצירו של עכו"ם הרי היא כדיר של בהמה ומותר להכניס ולהוציא מן חצר לבתים ומן בתים לחצר" ופירש רש"י שם ד"ה "חצירו של עכו"ם" – "...אין רשות עכו"ם חלוקה להיחשב רשות כל אחד ואחד לבדו, דדירת עכו"ם לא שמיה דירה... בשבת מותר להוציא מן הבתים לחצר ולא היו מוציא מרשות המיוחדת לעכו"ם זה לרשות שהיא לכולן", א"כ למרות שהעכו"ם משתמש בדירתו, אין אצלו מושג של בעלות עצמית עליה, אלא רק לעניין שימוש בה, ולכן אין לו חילוקי רשויות.

⁶² שם, ק"ל ע"ב.

⁶³ יו"ד ח"א תשובה ק"נ ענף ב'.

ביאור פסוקי התורה בדין מיטב

התורה מתארת בפרשת חקת את המו"מ בין ישראל לאדם⁶⁴:

נעברה נא בארצך לא נעבור בשדה ובכרם ולא נשתה מי באר. דרך המלך נלך לא נמה ימין ושמאל עד אשר נעבור בגבולך. ויאמר אליו אדם לא תעבור בו פן בחרב אצא לקראתך. ויאמרו אליו בני ישראל במסילה נעלה ואם מימך נשתה אני ומקני ונתתי מכרם רק אין דבר בדגלי אעבורה. ויאמר לא תעבור. ויצא אדם לקראתו בעם כבד וביד חזקה וימאן אדם נתן את ישראל עבור בגבולו וים ישראל מעליו

ישראל מבטיחים למלך אדם שלא יגרמו נזקי שן והוא אינו נותן להם אפילו לעבור ברגלם בארצו. רואים מכאן ששן ורגל דווקא, הם המבטאים פגיעה בבעלות משום שהם בעצם השגת גבולו והנאה מפירותיו של הזולת. שימוש ברשותו של הזולת לשם אכילה והליכה, מה שפוגע בעצם הבעלות של הזולת על רשותו.

לאור זה מובן מדוע התורה כתבה את דין מיטב דווקא בשן ורגל. שכן בשן ורגל אין בהכרח נזק מהותי שכן לא היתה כוונה עצמאית של הבהמה להזיק, כמו בקרן, ולא הניזק היה מעורב בנזק שנגרם לו, כמו בבור. כאן האחריות היא על המזיק, שלא שמר על בהמתו לבל תפגע בשדה חברו. פשיעתו מתחילה כבר מעצם היציאה מרשות הבעלים והכניסה לשדה אחר, שהיא כשלעצמה מהווה פגיעה בבעלותו של הניזק.

על פי זה ניתן להבין גם מדוע התורה פתחה ב"שדה" ו"כרם", ואף סיימה בהם ואילו באמצע הפסוק הזכירה רק את השדה.

"שדה" מבטא את עצם רשותו של האדם, לעומת "כרם" שמבטא יותר את התוצר החקלאי שלו. מסיבה זו חז"ל למדו שסתם שדה היא פרוצה לעומת כרם שהוא מגודר. אם כן, התורה מתארת בהתחלה מציאות של אדם המוליך בהמתו בשדה או נותן לה לאכול בכרם, אך כשהיא מתארת את הפגיעה בניזק אין היא מזכירה את הכרם, שמבטא את הפגיעה בממון, חיסור הפירות, כיון שלא זה מה שמגדיר את הנזק. גם אם עוד לא נפגע היבול החקלאי של האדם, פירותיו, עצם הכניסה לרשותו כבר מהווה פגיעה חמורה בבעלותו. לכן התורה הדגישה דווקא "ובער בשדה אחר", להורות שהחייב הוא כבר בחדירה לרשות הניזק. ולכן אופן התשלום תואם לאופי הנזק "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", כנגד הפגיעה בבעלות ישלם המזיק במיטב שדותיו שמסמלות את שיא בעלותו הן בתורת תיקון והן בתורת עונש על מעשיו.

לעומת זאת בנזקי בור ברה"ר אין פגיעה ברשות הניזק, אמנם נגרם חסרון לניזק ע"י הבור. לכן התורה כתבה בו "כסף ישיב לבעליו" שכן על המזיק להשלים את החיסרון שגרם לניזק ע"י בורו. ומשום כך אף הברייתא שדרשה את הייתור של המילה "ישיב" בפסוק, ולמדה ממנו שבא

⁶⁴ במדבר כ', י"ז-כ"א

לרבות אף שווה כסף, מוכיחה שכוונת הפסוק להורות על השלמת החסרון שנגרם לניזק, ובעל הבור יכול לשלם לניזק אף בשווה כסף.

"ולשמרה"- תפקידו הנוסף של האדם

הגמרא⁶⁵ מספרת על התנהגותם הזהירה של חסידים הראשונים:

ת"ר חסידים הראשונים היו מצניעים קוצותיהם וזכוכיותיהם בתוך שדוניהם, ומעמיקין להן ג' מפחים כדי שלא יעכב המחרישה. רב עשת שדי להו בנורא [=שרף אותם באש], רבא שדי להו בדגלתן=השליך אותם לחידקל]. אמר רב יהודה: האי מאן דבעי למהוי חסידא לקיים מילי דנויקין

על פי גמרא זו ניתן עתה לראות פן נוסף של דין תשלומי נזיקין, המשולם במיטב דווקא, ברובד עמוק יותר. הדוגמאות שמביאה הגמרא אינן עוסקות באדם שהלך לרשותו של חברו והזיק לו, אלא באנשים שצמצמו את התנהגותם ברשותם שלהם. האדם החסיד אינו זה שאם הזיק הוא משלם, אלא הוא זה שמוכן לוותר על חלק מזכויותיו על מנת שלא יפגעו זכויותיהם של אחרים. החסיד חי בתודעה של אחריות כלפי הזולת, זו תפיסה הרואה את העולם כמקום טוב שאין ליצור בו קלקול. לנגד עיניו עומד המדרש⁶⁶:

בשעה שברא הקב"ה את אדם הראשון נמלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו ראה מעשי כמה נאים ומשובחין הן וכל מה שבראתי בעבילך בראתי, הן דעתך שלא תקלקל ותחריב עולמי, שאם קלקלת אין מי שיתקן אחריך

האדם הושם בעולם "לעבדה ולשמרה", ושני הצווים באים כאחד.

עד כה, ראינו שהיסוד לתשלומי נזק מושתת על הצד של "לעבדה", השם את האדם כמרכז הבריאה וכביכול כבעלים האחראי לפיתוחה, ומכאן שכל פגיעה בו או בנכסיו היא בעצם פגיעה במהותו.

כעת, לשם השלמת התמונה, יש לראות גם את הצד השני, של "לשמרה" בציווי של אלוקים לאדם. אמנם על האדם הוטל להיות בעלים בעולם, לדאוג לפיתוחו ושכלולו, אך באותה עת עליו גם לשמור על הקיים ולדאוג שלא יהיו נזקים בו. מגמת התורה אינה שהאדם ישלם על נזקיו, זו מציאות שבדיעבד. המצב הרצוי הוא כלל לא להגיע למציאות של נזק. כל נזק שאדם עושה הוא קלקול בעולם גם אם לא נעשה במזיד, ויש כאן איזה פגם מוסרי באדם שכנראה לא היה זהיר דיו ועליו לתקן אותו. על האדם שהזיק וגרם לרע בעולם לסלק אותו ע"י הוספת טוב בעולם. לעניות דעתי נראה שזו התשובה לשאלה ששאלנו מדוע קבעה התורה שתשלום נזיקין ייעשה

⁶⁵ שם, ל ע"א.

⁶⁶ קהלת רבה ז, א.

ב"מיטב". אין עניין לתורה לדרוש סתם עונש חסר משמעות⁶⁷, אלא יש כאן קריאה לאדם לבדוק את עצמו ולתקן את מעשיו, ודווקא מתוך הנזק שיצר. לא זו בלבד שיוכל לסלק את הרע שגרם, אלא אף יגביר את הטוב,⁶⁸ בבחינת "סור מרע ועשה טוב". אפשר אף שזו כוונת חז"ל בנוקטם בלשון "עידית": האדם שהזיק יכול ע"י תשלום הנזק ממיטב שלו במובן העמוק שלו שמשפיע עליו ומרומם אותו, לחזור לאותה מציאות שלפני החטא של אדם הראשון בגן עדן ["עידית" מלשון "עדן"⁶⁹].

תיקון הנזק מחזיר את האדם לייעודו הגדול "לעבדה ולשמרה", כפי שהיה בגן עדן. בכך, מאדם שהזיק ופגע ב"צלם אלוקים" של הזולת, הופכת אותו התורה לאדם השלם המתקן את העולם ומגשים את "צלם אלוקים" שבו בצורה השלימה ביותר, ובכך מביא לתיקונם וגאולתם של האדם והעולם.

⁶⁷ גם לפי מה שבארנו בדעת ר' עקיבא שרואה בתשלום קנס למזיק, אין מדובר בעונש סתמי, גם לא רק בשביל להרתיע להבא. אלא יש כאן מסר חינוכי ושאיפה לגרום לאדם לתקן את עצמו ולהימנע להבא מיצירת נזק כלשהו, ואדרבה להוסיף טוב בעולם במקום נזק וקלקול.

⁶⁸ אפשר אולי להטעים את הדברים ע"פ מאמר חז"ל במסכת שבת (ל"א ע"א) "ישועות זה סדר נזיקין". הישועה של האדם והעולם צומחת דווקא מתוך הנזק, בבחינת "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע". האדם שרואה את הנזק שגרם כקלקול שעשה וירידה, יכול דווקא מתוך כך לצמוח ולהתעלות מחדש.

⁶⁹ ראה גם ליקוטי הלכות הל' נזקי ממון והל' נזיקין.

שליחות-יד הרב שמחה הבר

פתיחה

- א. שליחות-יד – הגדרת המעשה
- דרך א' – חסרון במעשה גזילה בשומר
 - דרך ב' – מעשה השונה מגזילה
 - שליחות יד במחשבה
- א. שליחות יד – יסוד החיוב
- הסוגיה בדף מ"א ע"ב
 - דיני גזלן בשלח"
 - מעשה גזילה בשלח"
 - שלח"י שומר המתחייב בדין גזלן. -- שיטת הגר"א קוטלר
 - מהו מעשה הגזילה בשולח יד?
 - המקור לגזילה בשליחות יד
- ב. נספח - שלח"י בשומר שמסר לשומר

פתיחה

בפרשיית השומרים¹ נאמר שדינו של השומר שלא השיב את הפקדון להשבע שלא שלח יד במלאכת רעהו ודין זה נאמר הן בפרשיית שומר חנים והן בפרשיית שומר שכר². התורה לא מזכירה מה דינו של שומר ששלח יד. סוגיית הגמרא בסוף פרק 'המפקיד'³ עוסקת בגדרי שליחות-יד בשומרים ועולה מהסוגיות שדינו של שומר ששלח יד בפקדון הוא כדין 'גזלן' לכל ענין.

השאלה המרכזית בה אעסוק במאמר היא שאלת היחס בין שליחות יד ובין גזילה, הן מצד מעשה שליחות יד האם הינו מעשה גזילה והן מצד החיוב של שולח יד האם הינו חיוב גזילה או שמא חיוב שומרים.

אבחן מהי הגדרת המעשה ששמו 'שליחות-יד' ואילו אופנים כלולים בו.

וכן מהו יסוד החיוב של 'שליחות-יד' וכיצד למדה הגמרא שדין שולח-יד בפקדון כדין 'גזלן'.

שליחות-יד – הגדרת המעשה

שומר השולח ידו בפקדון נהיה גזלן. צריך לשאול מהם אותם מעשים המכונים 'שליחות-יד' ומהי הגדרת המעשה של שליחות-יד, האם היא מעשה גזילה או שמא מעשה אחר.

¹ שמות כב פסוקים ז,ז

² "אם לא ימצא הגנב, ונקרב בעל הבית אל האלוקים", "שבעת ה' תהיה בין שניהם אם לא שלח ידו במלאכת רעהו"

³ בבא מציעא מ' ע"ב עד מ"א ע"ב, מ"ג ע"א עד מ"ד ע"א.

ניתן לענות על שאלות אלו דרך הדיון שמעלה 'תרומת הכרי'⁴. תרומת הכרי שואל מה חידשה פרשיית שליחות-יד מעבר למה שידוע לנו מדין 'גזלן'. לכאורה בשליחות-יד מדובר בשומר שבא לגזול, ועליו אמרנו שדינו כ'גזלן'. ומתקשה תרוה"כ שאין חידוש בחיובו כגזלן כי בזה שכבר מחוייב כשומר בפקדון אין בו כדי לגרוע מחיובו כגזלן.

תרומת הכרי מעלה שני כיוונים עיקריים בחידוש התורה בפרשיית שליחות-יד. דרך אחת בשומר אינו יכול לגזול חפץ הנמצא בידו כפקדון כיוון שיד שומר כיד בעלים. דרך נוספת היא שהחידוש הוא בכך שעשה מעשה שאינו מעשה גזילה גמור ובכל זאת חייב כגזלן בפקדון שהגביה.

ארחיב בשני הדרכים לאור דברי הראשונים.

דרך א' – חסרון במעשה גזילה בשומר

בעל המאור⁵ דן בשאלה שמעלה רש"י⁶ כיצד הגמרא לומדת מרועה שהניח מקלו ע"ג בהמה ששליחות-יד אינה צריכה חסרון והרי שם הרועה הוא 'שואל שלא מדעת' וכדי להיחשב לשואל שלא מדעת אין צריך לחסרון, ועונה בעל המאור ששואל שלא מדעת בשומר שהפקדון ברשותו -חיובו נלמד מפרשיית שלח"י ולכן ניתן ללמוד מכך ששליחות-יד אינה צריכה חסרון.

אומר התרומת הכרי שלימוד בעל המאור הוא שכיוון שידו של שומר כיד הבעלים **ואינו מצליח לגזול** לכן אינו מתחייב מדין גזלן הרגיל אלא חיובו מפרשייה מיוחדת של שליחות-יד.

עקרון זה רואים גם משיטת הראב"ד⁷. הרמב"ם⁸ מחייב כפל בשומר שגנב טלה המופקד אצלו בתוך רשותו והראב"ד חולק. מבאר המ"מ שהראב"ד לומד שבשומר אין מעשה גניבה וחייב כפל רק מפרשיית טוען טענת גנב.

א"כ שומר, מכיוון שהפקדון בהיתרא אתא לידיה, וכן שידו כיד הבעלים לכן אין בו גניבה וגזילה. במקום אחר⁹ אומר הראב"ד ששליחות-יד, זה **שומר שבא לגזול את כל אותו פקדון שמגביה** ולא שמגביה ע"מ ליטול מקצת, ומבארים האחרונים שהראב"ד לשיטתו שנקודת החידוש בפרשיית שלח"י היא העובדה שנהיה גזלן למרות היותו שומר ולא שיש חידוש במעשה עצמו,

⁴ סימן רצ"ב

⁵ ד"ה" שהכיתה" כ"ג ע"ב מדפי הרי"ף

⁶ דף מ"א ד"ה " והא לא חסרה"

⁷ הלכות גניבה ד, ה.

⁸ שם

⁹ הלכות גזילה ואבידה ג, יב.

א"כ אותה פעולה שבסתם אדם נחשבת 'גזילה' - מגביה חפץ ע"מ ליטלו כולו, היא פעולת שליחות-יד בשומר.

על פי דרכם של הראב"ד והמאור פעולות שליחות-יד הן אותן פעולות הנחשבות לגזילה בסתם אדם, נוטל ע"מ לגזול ושואל שלא מדעת, וחדשה תורה לחייב כגזלן למרות שאין כאן מעשה גזילה אלא רק נסיון לגזול. וזהו מעשה יחודי בשומרים.

תרומת הכרי מוכיח את יסודו גם מדברי התוס'¹⁰ שמבאר שנטלה ע"מ לגזלה יש בו 'חסרון' בכך שרצה לקחת הכל. ומתקשה תרוה"כ שהרי שומר שנטלה ע"מ לגזלה כולה חייב מדין גזלן ולא מדין שלח"י ובגזילה רגילה א"צ לחסרון, ומכך שתוס' נדרש לפרש שכאן יש חסרון רואים שגם נטלה ע"מ לגזלה חיובו מפרשיית שלח"י מכיוון ששומר אינו יכול לגזול.

לדרך זו בתוס' החידוש בפרשיית שלח"י הוא שחייב למרות שאין מעשה גזילה. אולם בתוס' רואים שחידוש התורה בפרשיית שלח"י הוא מה שנהיה גזלן על כולה למרות שבא לגזול רק מקצת.

תוס'¹¹ מפרש את דברי הגמרא " שנטלה ע"מ לשלוח בה יד" שהכוונה שהגביה כולה על מנת ליטול מקצת וחייב על הכל.

צריך לבאר בתוס' שכיוון ששומר אינו מסוגל לגזול, א"כ שליחות-יד הינו מעשה יחודי בשומרים של שומר שבוגד ומועל בשמירתו, מעשה ששמו 'שליחות-יד', והוא כאשר מנסה השומר לגזול בהגבתו מקצת או כל הפקדון. שליחות-יד אינה גזילה, אלא, הנסיון לגזול שיש בהגבהה מגדיר את מעשה ההגבהה כשליחות-יד.

דהיינו, הראב"ד והמאור לומדים ששליחות-יד זה שומר המנסה לגזול ומה שנחשב לגזילה בסתם אדם נחשב לשלח"י בשומר, ואילו התוס' מרחיב את שלח"י מעבר לגזילה וגם כאשר בא לגזול מקצת נחשב לשלח"י בכל. שלח"י זו הגבהה שיש בה נסיון לגזול מהפקדון.

דרך ב' – שליחות-יד - מעשה השונה מגזילה

ישנם ראשונים שמבואר בדבריהם ששומר שבא לגזול או לשאול את הפקדון שלא מדעת חייב מדין גזלן ולא מפרשיית שליחות-יד. אין חסרון "בגזילה" מחמת היותו שומר, מכיוון שבא לבטל את השמירה בחפץ וליטלו לעצמו, א"כ אין ידו כיד הבעלים, ואינו אווז עבד המפקיד, ולכן מצליח לגזול.

נקודת החידוש בפרשיית שליחות-יד לדרך זו היא במעשה השונה מגזילה. דרך זו מתחלקת לשני אופנים בראשונים.

¹⁰ דף מא ד"ה "שנטלה" הראשון

¹¹ שם ד"ה "שנטלה" השני

אופן א' - בשליחות-יד יש גזילה של מקצת וחייב כגזלן על הכל.
אופן ב' – בשליחות-יד אין כלל מעשה גזילה.

אופן א' – שליחות-יד – גזילת מקצת

ברש"י¹² ו**בחינושי הר"ן**¹³ מבואר ששליחות יד זה שומר שבא לגזול מקצת הפקדון בכך שמגביה את החבית ע"מ לגזול לעצמו רביעית בלבד ועל השאר כוונתו להמשיך להיות שומר. מדיני גזילה הוא גזלן רק על הרביעית למרות שהגביה חבית שלימה, כי בא לקחת לעצמו רביעית בלבד אולם מדיני שלח"י הוא חייב כגזלן על כל אותה חבית שהגביה ליטול מקצתה. ניתן לומר שגם לדרך זו הגדרת המעשה בשלח"י הוא מעשה של פשיעה ופגיעה בשמירה שמתקיים רק בשומר שבא לגזול מהפקדון אולם המעשה לבדו אינו גזילה, אך מדברי הר"ן **בחינושי** שאומר שבשליחות-יד עשה **מקצתו ככולו** נראה שחידשה התורה שכל אותה הגביה בשומר הינה **מעשה גזילה**, ולמרות שמדין גזילה של גזלן רגיל, הוא גזלן רק על מקצת, בשומר האוחז בחפץ ברשותו השתנתה אחיזתו לגזילה כיוון שבא לגזול. ומחזיק בחפץ לצורך נטילה וגזילה לעצמו.

אופן ב' – שליחות יד – מעשה שונה מגזילה

הריטב"א¹⁴ ו**המהרי"א ששון**¹⁵ אומרים שבשליחות יד בשונה מגזילה מדובר על **גזול ע"מ שלם** שאינו מעשה גזילה כי אינו בא להחסיר ממון מהבעלים אולם מדין שלח"י חייב וא"כ שלח"י זה מעשה יחודי בשומרים של שומר שבא ליטול לעצמו את הפקדון וחייב כגזלן. **הרמב"ן** בחידושו¹⁶ ובמלחמות בא לענות על שאלת רש"י מדוע רועה שהניח מקלו ע"ג בהמה חייב מפרשיית שליחות-יד ולא מפרשיית שואל שלא מדעת, ואומר הרמב"ן בחידושים:

והא דאמר' והא לא חסרה אלא ע"מ שליחות יד אינה צריכה חסרון. קשיא ליה לרש"י ז"ל דילמא הא דחייב לאו משום דשליחות יד אינה צריכה חסרון אלא משום שהוא שואל שלא מדעת ואי שואל הוא מחייב ואי גזלן הוא מחייב, ובין למ"ד שליחות יד צריכה חסרון ובין למ"ד אינה צריכה חסרון שואל שלא מדעת או שואל הוא או גזלן הוא במה שעשאל, זו שאלה שאל רש"י ז"ל ואיני מבין מעמו בתירוץ, אבל מעמו של דבר משום דהאי רועה לא שואל ולא גזלן הוא, דכיון שאינו מבמלה ממלאכת הבעלים והיא רועה באפר והולכת עם העדר במקום שדעת בעלים שתלך עם ואין זה דעתו להוציאה מרשות הבעלים לא משום שאלה ולא משום גזלה, אין זה לא שואל ולא גזלן שהרי לא נשתמש בה בכולה שיוציאה ממלאכת הבעלים ומרשותם, אבל מ"מ כיון שהוא משתמש בה הרי הוא שולח יד בפקדון שהשולח יד בפקדון אפילו במקצת חייב בכל, הכא נמי

¹² דף מ"ד ע"א ד"ה "דניחא"

¹³ מא, ע"א ד"ה" והא לא חסרה"

¹⁴ מא, ע"א ד"ה" תרגמא"

¹⁵ סימן ק"ב מובא בנתיבות רצ"ב סק"ד

¹⁶ מא, ע"א ד"ה " והא דאמרין והא לא חסרה"

אע"פ שלא שאלה ולא במלה ממלאכת הבעלים כיון שנשתמש בה עמהם הרי הוא כשולח יד בפקדון שנמל ממנו מקצת אלא עוה לא חסרה, כנ"ל.

וא"כ לומד הרמב"ן ששליחות-יד זה שומר שאינו בא לגזול ולהחסיר את הבעלים אלא לנצל ולהשתמש בפקדון לצורכו **גם באופן שאינו פוגע ומחסיר את הבעלים**.

לפי זה שלח"י הוא מעשה יחודי בשומר שאינו 'גזילה'.

גם **תוס' רא"ש**¹⁷ כאשר בא לענות על שאלת רש"י הנ"ל אומר ונראה לפרש דלא חשיב הכא שואל שלא מדעת בדבר מועט דלא קפדי אינשי בהנחת מקלו ותרמילו שיעשה שואל בכך ולא מחייב אלא מטעם שליחות יד דגזירת הכתוב היא, וא"כ שלח"י זה מעשה יחודי בשומרים שאינו 'גזילה' אלא השומר אוחד בחפץ גם לצורכו ולא רק עבור הבעלים למרות שאין בכך פגיעה בבעלים.

ראינו עד כה את שיטות הראשונים השונות שעסקו בשאלה מהם האופנים השונים המוגדרים בשליחות-יד בפקדון וניסינו לבחון מהי הגדרת המעשה העולה מהם.

סוגיה נוספת שניתן דרכה להתבונן על הגדרת המעשה של שליחות-יד היא מחלוקת ב"ש וב"ה לגבי החושב לשלוח יד בפקדון והדין המובא שם בהמשך הגמ' לגבי שלח"י ע"י שליח.

שליחות יד במחשבה

משנה. החושב לשלוח יד בפקדון, בית שמאי אומרים: חייב, ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד, שנאמר (שמות כב) אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. המה את החבית ונמל הימנה רביעית ונעברה - אינו משלם אלא רביעית. הגביהה ונמל הימנה רביעית ונעברה - משלם דמי כולה.¹⁸

גמרא. מנהני מילי? - דתנו רבנן: (שמות כב) על כל דבר פשע, בית שמאי אומרים: מלמד שחייב על המחשבה כמעשה, ובית הלל אומרים: אינו חייב עד שישלח בו יד, שנאמר (שמות כב) אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. - אמרו להן בית שמאי לבית הלל: והלא כבר נאמר על כל דבר פשע! - אמרו להן בית הלל לבית שמאי: והלא כבר נאמר אם לא שלח ידו במלאכת רעהו. אם כן מה תלמוד לומר על כל דבר פשע - שיכול אין לי אלא הוא, אמר לעבדו ולשלוחו מניין? תלמוד לומר על כל דבר פשע.

אם נבאר ששליחות יד הינה **מעשה גזילה** ע"י שומר א"כ לכאורה דינם של ב"ש שאומרים ששומר מתחייב על שלח"י ע"י **החלטה** בלבד אינו מוסבר שהרי לגזילה צריך **מעשה קנין** וכאן אין פעולת קנין שתיצור חיוב חדש.

¹⁷ מא, ע"א ד"ה "והא"

¹⁸ גמרא מג, ע"ב עד מ"א ע"א

עולה מדברי ב"ש ששלח"י אינה פעולה חדשה של גזילה ע"י שומר אלא פשיעה והפסקת השמירה הקודמת, וכמו שלומדים ב"ש לרבות מ'על כל דבר פשע' לכן גם ע"י החלטה יכול לפשוע ולמעול בשמירה שמחזיק עבור עצמו ולא עבור הבעלים.

גם כאשר עושה פעולת הגבהה מ"מ אותה שלח"י אליבא דב"ש היא בכלל אותה 'פשיעה' בשמירה ולא גזילה חדשה.

האם ב"ה שמצריכים מעשה בפועל חולקים על הגדרת המעשה של שלח"י כפשיעה?!
 ב"ה לומדים מ'על כל דבר פשע' לרבות אמר לעבדו ולשלוחו לשלוח יד בפקדון.
 הגמ' בקידושין¹⁹: לומדת מכאן שריבתה התורה שליחות לדבר עבירה בשלח"י וכן בטביחה ומכירה ומעילה.
 אולם הקצות²⁰ מביא את באורו של המוהרי"ט²¹ בדברי הרמב"ם שאמר כי רק במעילה רבתה התורה שליחות לדבר עבירה.

וקשה שהרי גם בשליחות-יד והגנב שטבח ומכר ישנה שליחות לדבר עבירה.
 ומתוך המוהרי"ט שבשלח"י ובטו"מ אין חיובו של המשלח נובע מצד דין 'שליחות', דהיינו שנאמר שהחיוב נובע ממעשה השליח אולם אנחנו רואים את המשלח כעושה את מעשה השליח מתורת שליחות, אלא החיוב הינו מצד הפשיעה בשמירה שעשה המשלח השומר ע"י ציוויו לשליח לשלוח יד בפקדון, וכן בטביחה ומכירה לא מעשה הטו"מ שבא אחרי גניבה הוא מחייב בעצמותו אלא הוא רק אופן שע"י יש לגנב 'הנאה', דהיינו הטו"מ מעמיקה ומממשת את הגניבה הקיימת שזו גניבה שהסתיימה בטו"מ, ומתחייב על גניבתו ד' וה' מה שאין כן במעילה שהחיוב נובע מעצם המעשה ולכן צריך לפרשיית שליחות.

לפי"ז רואים שגם אליבא דב"ה השלח"י אינה פעולה חדשה של גזילה ע"י השומר אלא פעולה של פשיעה, פגיעה בשמירה הקיימת, ולא נחלקו ב"ה על ב"ש בהגדרת העקרונות של שלח"י אלא קבעו שהחלטה בלבד אין בכחה ליצור שינוי בשמירה כל עוד לא הגיעה לידי מימוש.

לסיכום

הדרך היותר מחוורת עד כה בביאור הגדרת מעשה השלח"י היא שאין כאן שומר שעשה מעשה גזילה אלא שומר שפשע ופגע בשמירתו, והדבר נעשה ע"י נסיון לגזול שבשומר אינו מעשה גזילה או ע"י מעשים אחרים.
 גם אם נאמר שהשומר נהיה 'גזלן', מ"מ זה לא מעצם מעשה השלח"י אלא ע"י שפשע ופגע ושינה את שמירתו, השתנתה אחיזתו בחפץ משומר לגזלן.

¹⁹ קידושין מ"ג ע"ב

²⁰ רצ"ב סק"א

²¹ חידושים על מסכת קידושין

שליחות יד – יסוד החיוב

צריך להתבונן בשאלה מהם חיוביו של שולח יד, ומאיזו פרשייה הם נובעים, האם חיובי שלח"י הם מחיובי השמירה או שמא מצד גזילה.

בפרשת שומרים מצינו פעמיים שהתורה הצריכה להשבע שלא שלח בה יד ואם נשבע נפטר בשבועתו, משמע שאם שלח בה יד חייב.

רש"י על התורה²² אומר שאם שלח בה יד ונאנסה חייב באונסין.

רש"י בסוגיין²³ לומד שצורת הלימוד של חיוב אונסין בשלח"י היא משלח"י האמורה בפרשיית שומר שכר שמה שאמרנו פטור אונסין בש"ש זה דווקא אם לא שלח יד, אבל אם שלח יד נתחייב שוב במיתתה ושבייתה.

נראה מכך בפשטות **שחיוב שלח"י הוא מפרשיית ומחיובי שומרים** שאותו ש"ח או ש"ש ששלח יד נהיה מחויב באונסין.

ראינו גם שהגדרת המעשה של שלח"י באופן פשוט הוא מעשה של שומר שפוגע או משנה את השמירה ולא מעשה גזילה. וא"כ מסתבר לומר שגם החיובים הינם מחיובי שמירה.

חיוב אונסין הינו חיוב הקיים בשומרים. מצינו חיוב אונסין בשומרים בשואל ובשומר שתחילתו בפשיעה וסופו באונס.

ניתן לבאר את אותו חיוב אונסין בשומר ששלח יד כחיוב מחיובי שומרים בשני אופנים:

א. כמעין שואל ע"י שנוטל את החפץ לצורכו ולהשתמש בו הוא **משנה את הגדרת**

השמירה דמעיקרא, אותה לקיחה שלו השתנתה להיות מעין שאילה.

ב. ע"י שפשע ומעל בטל אותו פטור האונסין של השומר, או בדרך אחרת שיש כאן מעין

תחילתו בפשיעה שע"י אותה פשיעה בשליחות יד נתחייב בהשבה ולכן חייב באונסין,

וא"כ אין בחיוב האונסין שנוצר בשמירה כדי ללמד שישנה כאן איזשהי 'גזילה'.

המהרי"ט²⁴ אומר ששלח"י זו פשיעה בשמירה וניתן לומר שלא בא להגדיר רק את המעשה

דשלח"י אלא גם את יסוד החיוב שמתחייב באונסין מחיובי שומר.

דרך זו שחיוב שליחות יד הינו מחיובי שומרים ניתן לראות גם מסוגיית הגמרא בדף מ"א ע"ב.

הסוגיה בדף מ"א ע"ב

הגמ' דנה בשאלה האם שליחות יד צריכה חסרון ואומרת שמאן דאמר א"צ חסרון לומד זאת

ממה ששינוי את חיוב שלח"י בשתי פרשיות בש"ש ובש"ח. שדין חיוב שלח"י בש"ש הינו

²² שמות כב, י

²³ דף מ"א ע"א ד"ה "שליחות יד"

²⁴ הובא לעיל

מיותר, מכיון שניתן ללמוד מחיובו של ש"ח ששלח יד לש"ש ששלח יד שהרי רמת אחריותו של ש"ש חמורה משל ש"ח שהרי חייב בגו"א. ופורכת הגמ' שניתן לומר שש"ח שחייב כפל בטוען טענת גנב חמור יותר.

רואים ממהלך הגמ' שחייב שלח"י הוא מחיובי השומרים ולכן הגמ' דנה האם ניתן ללמוד מחיוב שומר אחד לשומר אחר שאולי החיוב בשלח"י נובע מחומרתו של אותו שומר.

אם היינו אומרים ששלח"י זה חיוב הנובע מגזילה ורק גילתה תורה בשומרים שאין בשמירה כדי לעכב את הגזילה א"כ דין שלח"י בש"ח הינו **גילוי מילתא** לכל השומרים.

רבא אומר שדין שלח"י א"צ חסרון נלמד מיתור הפרשיות של שלח"י וזה גם לר' אלעזר שאמר שלא ניתן ללמוד שלח"י בש"ש בק"ו מש"ח. כיוון שהיה מקום לכך שלא תכתב שלח"י בש"ח וש"ש 'ותיתי משואל' ומה שואל דלדעת בעלים קא עביד שלח בה יד חייב ש"ח וש"ש לא כ"ש.

בפועל לא נאמרה פרשת שלח"י בשואל אך אומר ר' **חננאל**²⁵ שהיה מקום לכך **שתכתב פרשיית שלח"י** בשואל, וש"ח וש"ש ילמדו ממנה ומכך שאין הדבר כן רואים מכאן שיש לשולח יד חיובים אחרים משל שואל.

מרש"י²⁶ נראית דרך אחרת בסוגיה והיא שנלמד חיוב שלח"י מפרשיית שואל גם בלי שתכתב בפרשיית שלח"י כלל.

אומר רש"י שנלמד משואל שחייבו הכתוב **באונסין** לפי שכל הנאה שלו ושולח יד נמי כל הנאה שלו²⁷.

הגמ' רצתה ללמוד את חיובו של 'שולח יד' משואל. צריך לשאול כמה שאלות לגבי הלימוד הזה:

בשלח"י **יש חיובי גזלן** כחיוב 'השבה'²⁸ ולא רק חיוב **אונסין** וא"כ כיצד ילמד משואל שיש בו רק חיוב אונסין.

בשלח"י **בא ליטול מקצת** ואנו מחייבים אותו על הכל וכיצד זה ילמד משואל.

האם הלימוד של שלח"י מלמד שמעשה שלח"י הינו כמעשה שאלה או שמא באנו לראות את שמירתו דמעיקרא כשאלה?

²⁵ שם

²⁶ ד"ה ותיתי" שם

²⁷ רואים שחיוב אונסין בשואל אינו נובע מ**התחייבות** עצמית אלא מדין התורה כיוון שכל הנאה שלו

²⁸ לגבי דין ה'השבה' מבאר רש"י דף מ"א ע"א ד"ה" תרגמא" ששולח יד יש לו דין השבה חמור כגזלן ולא כשואל.

הנתיות אומר שבשלב הזה רצינו ללמוד רק לגבי **חיוב אונסין** ולא שיש בשלח"י **חיובי גזלן** [שזה ילמד רק למסקנת הגמ'] ולכן הגמ' רצתה ללמוד זאת משואל שחייב באונסין א"כ ה"ה בשומר שגזל מקצת, שכל הגדרת **שמירתו דמעיקרא** השתנתה להיות כשואל ונחשב במה שלקח **מקצת** - שעל הכל יש לו **היתר תשמיש**, דהיינו שעל כל אותו פקדון שהגביה השתנתה הגדרתו כשומר. ולא שאנחנו דנים על לקיחתו שתהיה כשואל שהרי כיוון שאינו מדעת א"כ הוי כגזלן ולא כשואל.

רבא אומר שניתן ללמוד את חיוב שלח"י משואל. א"כ למה הוצרכו שתי פרשיות שלח"י, אחת ללמד ששלח"י א"צ חסרון ואחת שלא נאמר **ש'בבעלים' פטור** כמו בשואל. בבאיור ההו"א והמסקנה האם 'בבעליו עמו' פטור או חייב בשלח"י מבאר ה**נתיות** בשתי דרכים.

בדרך הראשונה³⁰ מבאר הנתיות שההו"א והמסקנה של הגמ' הם בשאלה האם **שומר בבעלים הוי 'שומר'**.

בהו"א הגמ' תפסה ששומר ב'בעלים' אינו שומר וממילא אם שלח ידו פטור כי דין שלח"י הינו דין בשומרים וקמ"ל בזה שחייבנו שומר בבעלים בשלח"י שגם שומר בבעלים יש עליו שם 'שומר' ופטור רק מ'אחריות' אולם יש עליו דיני שומרים במקצת לענין שבועת שומרים ושליחות יד.

לדרך זו גם למסקנת הסוגיה נשארנו בהבנה שדין שלח"י הוא מחיובי ודיני שומרים. **בדרך השניה**³¹ מבאר הנתיות שהשוני בין ההו"א למסקנה היא **בגדר חיוב שלח"י** שבהו"א למדנו ששלח"י חיובו **מחיובי שומרים** וא"כ שומר בבעלים ששלח יד פטור, למסקנה כאשר אמרנו ששומר בבעלים ששלח יד חייב א"כ שינינו את גדר חיוב שלח"י ואמרנו ששולח יד הינו **גזלן** ולכן גם שומר בבעלים ששלח יד חייב.

אומר הנתיות שלמסקנת הסוגיה דין האונסין של שלח"י הוא כגזלן שחיובו כשעת הגזילה ולא כשעת האונסין, כשואל. וכן חיוב ההשבה שלו חמור כגזלן שכל דיניו הם כגזלן למסקנה. לדרך זו חיוב התורה בשלח"י בשומר בבעלים מהוה מקור לכך שחיוב שלח"י אינו מחיובי השמירה אלא מחיובי גזילה.³²

²⁹ רצ"א סק' ל"ד, רצ"ב סק' ד'

³⁰ סימן רצ"א סק' ל"ד

³¹ רצ"ב סק' ד'

³² מהחזו"א נראה שגם בשלב הראשון רצתה הגמרא ליתן לו דין גזלן, ולא רק אונסי שואל, ונראה ממנו שהלימוד משואל שגם אותה לקיחת מקצת נחשב שואל על הכל, דהיינו נחשב ללוקח לקיחה מחייבת שבשואל שעושה ברשות הוי שואל, ושלא ברשות חייבו חיוב גזלן, ואם כן, לפיו, אנחנו דנים על המעשה של ההגבהה שיחייב ושיהיה כגזלן, וההוא אמינא מ'בבעלים' שאי אפשר ללמוד משואל מעבר למה שיש בשואל, וקא משמע לן שגם בבעלים חייב.

דיני גזלן בשלח"י

במסקנת הסוגיה בדף מ"א ראינו שתי דרכים באם חיוב שלח"י מחיובי שומרים או מחיובי גזלן. אולם בסוגית השולח יד בפקדון ילקה בחסר וביתר³³, רואים ששולח יד יש לו **חיובי ודיני גזלן גמורים**.

שעת החיוב בשלח"י היא כגזלן ומשלם **כ'שעת הגזילה'** ולא כשעת האונסין.

הגמ' אומרת שיש דין **'קניני גזילה'** לשומר ששלח יד.

לגבי **דין ה'השבה'** מבאר רש"י³⁴ ששולח יד יש לו **דין השבה חמור כגזלן** ולא כשואל.

לגבי **חיוביו כשומר** בחפץ מוכיח **רעק"א**³⁵ ששומר ששלח-ידו בחפץ **אינו מחויב יותר כשומר בחפץ** שאם שלח ידו בשעת הזול ואח"כ התייקר ונשבר מאליו **בפשעתו** מחויב רק כשעת הגזילה ואין לו יותר חיובי שומר לשלם על פשיעתו.

ראינו אם כן ששומר השולח-יד יש לו חיובי ודיני גזלן וכן אין לו יותר חיובי שומר. האם זה מלמד בהכרח שישנו כאן **מעשה גזילה** בשומר השולח יד, או שמא עדיין נאמר שאת אותם **חיובי גזלן** מתחייב **מדיני השמירה?**

מעשה גזילה בשלח"י

ממה שנתחייב שולח יד בחיוב אונסין כשעת הגזילה וכן בחיוב השבה של 'והשיב את הגזילה' עדיין אין להוכיח שישנו כאן מעשה גזילה, אלא ניתן לבאר שהשומר התחייב מדיני השמירה **בחיובי גזלן**. אולם מדין **קניני גזילה** שמצינו בשלח"י, שאין כאן רק **'חיובים'** אלא גם **'זכויות'** **'מעמד'** של גזלן בחפץ רואים לכאול שיש כאן מעשה גזילה שנותן לשולח יד מעמד של גזלן בחפץ ולא רק חיובי גזלן.

האם קניני גזילה באים בהכרח יחד עם חיובי גזלן שיש כאן 'דין גזלן' הכולל את שניהם יחד? שומר **הכופר בפיקדון** מתחייב באונסין כשעת הגזילה כגזלן אולם מבארים האחרונים שאין בו דין גזלן מלא לענין קניני גזילה, רואים מכאן שניתן להפריד בין חיובי גזלן ובין מעמד וזכויות של גזלן.

דין קניני הגזילה, אותו מעמד של גזלן שמצינו בשלח"י מורה לכאול שאין כאן רק שומר שנענש בחיובי גזלן אלא יש כאן מעשה גזילה בשולח יד הנותן לו מעמד של גזלן בחפץ. בדרך זו מבארים האחרונים את ההבדל בין דיני שולח יד ובין דיני כופר בפיקדון שמצינו בשיטת הרעק"א.

³³ דף מג.

³⁴ דף מא, ע"א ד"ה" תרגמא"

³⁵ בתוספותיו למשנה בבא מציעא פ"ג משנה י"ב

רעק"א³⁶ אומר לגבי שומר **השולח יד** שאינו מתחייב עוד בחיובי שומרים, כלומר לאחר ששלח יד שוב לא יתחייב בפשיעה או גניבה ואבידה, שאם פשע בשעת היוקר משלם רק כשעת הגזילה.

לעומת זאת לגבי **כופר בפיקדון** אומר הרעק"א³⁷ שלא פקע ממנו חיוב שומרים שאם כפר בפיקדון בשעת הזול ופשע בשעת היוקר ונשבר ממילא משלם מצד חיובי שומר בשעת היוקר על פשיעתו.

אם נבאר ששולח יד, כיוון שמתחייב חיובי אונסין כגזלן על החפץ לא מתחייב חיוב אחר של שומרים, א"כ קשה מדוע כופר בפיקדון שהתחייב באונסין כגזלן בפיקדון חייב עדיין חיוב שומרים?

צריך לומר שחיובי שומר פוקעים בשומר ששלח יד לא מחמת שהתחייב **חיובי גזלן** אלא מחמת **שמעמדו בחפץ** השתנה משומר לגזלן וחיובי שומר אינם מחמת שהתחייב כבר אלא הם נובעים בגלל מעמדו המסוים כשומר בחפץ ומעמד זה השתנה ע"י שנהיה גזלן בחפץ ע"י **מעשה גזילה** לעומת זאת בכופר בפיקדון מוכיח הגרעק"א שאין מעשה גזילה מעבר לכפירה בפיקדון עצמה ולכן מעמדו בחפץ נשאר כשומר אלא שחייבתו התורה בחיובי גזלן. **לדרך זו** דיני גזלן שיש לשומר ששלח יד, דהיינו גם החיובים וגם קניני הגזילה, אותו מעמד של גזלן בחפץ נובעים ממעשה גזילה שקיים בשומר ששלח יד.

שלח"י שומר המתחייב בדין גזלן. -- שיטת הגר"א קוטלר

הגר"א קוטלר³⁸ נוקט בדרך שונה בביאור משמעותם של דיני גזלן בשלח"י. סיבת חיוב שולח יד היא **דיני השמירה** וחידשה התורה ששומר השולח יד בפיקדון מתחייב **ב'דין גזלן'** על כל המשמעויות הנובעות מכך ובתוכם גם קניני גזילה. מה שפקעו דיני השמירה מהפקדון ע"י השלח"י מבאר הגר"א קוטלר שזה מחמת שמדיני השומר נהיה מחוייב כבר וא"כ חיובו כשומר הגיע לידי מיצוי ואין שייך לחייבו שוב על פשיעתו. ואומר הגר"א קוטלר שאם דיני הגזלן בשלח"י היו נובעים מחמת מעשה גזילה של השומר א"כ זה חיוב חדש שנוצר שאינו מבטל את חיוביו הקודמים בחפץ כשומר ורק בגלל שחיוב שלח"י הינו מחיובי שומר לכן לא מתחייב כשומר מעבר לחיוב שלח"י.

³⁶ שם

³⁷ בגיליון לשו"ע חו"מ סימן רצ"ד

³⁸ משנת ר' אהרון על מסכת בבא מציעא עמ' קנ"ח

מהו מעשה הגזילה בשולח יד?

ראינו עד כה שהדרך הפשוטה לבאר את אותם דיני גזלן בשלח"י העולים מהסוגיה בדף מ"ג שישנו מעשה גזילה בשלח"י [למרות שלגר"א קוטלר ישנה שיטה שונה].
הקושי הקיים בדרך זו הוא שראינו עד כה בפשטות שמעשה השלח"י אינו מעשה גזילה אלא מעשה של פגיעה או שינוי השמירה.

ישנם אחרונים³⁹ שנוטים לומר **שישנם שני דינים בשלח"י**:

1. דין של פשיעה בשמירה שבעקבותיה ישנו חיוב באונסין מחיובי שומר וזה במקרים בהם אין מעשה קנין וגזילה כמו מחשבה לב"ש ואמר לעבדו ושלוחו וכו'.
2. דין נוסף של מעשה גזילה בשלח"י וזה כאשר עושה מעשה קנין וגזילה ואז חייב בדיני גזלן.

אולם ראינו שגם בשומר ששולח ידו ע"י מעשה קנין נראה שאין בזה מעשה גזילה אלא פגיעה בשמירה בלבד.

וחוזרת השאלה א"כ היכן קיים מעשה גזילה בשלח"י?

הגר"מ פיינשטיין⁴⁰ אומר שע"י מה ששלח יד הפקיע לגמרי את דין שומר וקונה ממילא ע"י **חצרו** ולכן נהיה גזלן.

ניתן לבאר באופן אחר והוא שכיוון שמעל ובא להוציא מהבעלים לכן הוא נחשב למחזיק בחפץ בתור גזלן ולא בתור שומר, דהיינו המעשה בשלח"י אינו המעשה המחייב אלא רק תפקידו להגדיר את אחיזתו בפקדון שהיא נחשבת מכאן ואילך למעשה גזילה וא"כ נהיה גזלן **בגלל היותו שומר** ולא למרות שהוא שומר.

לפי"ז ניתן גם להבין את דין ב"ש שא"צ מעשה בשביל שלח"י וכן את מש"כ המוהרי"ט שא"צ לפרשת שליחות לדבר עבירה בשלח"י שאינו מתחייב על מעשה בעלים אלא חיובו נובע ממה דהוי שומר.

המקור לגזילה בשליחות יד

ראינו שישנם דיני גזלן מלאים לשומר ששלח ידו בפקדון וזה בגלל שיש כאן מעשה גזילה או לחלופין שמתחייב ב'דין גזלן' מחיובי שמירתו.

³⁹ בית אהרון בבא מציעא סימן נ"ג
⁴⁰ דברות משה בבא מציעא עמ' תכ"ט

השאלה שעמה צריך להתמודד היא כיצד למדה הגמ' שישנו דין גזלן או מעשה גזילה בשומר ששלח ידו, שהרי מצינו בתורה רק חיוב אונסין וחיוב זה יכול להתפרש כחיוב אונסין בשומרים מצד שנהיה לשואל, או שהתחייב בהשבה או שבטל פטור האונסין שלו.

הנתיבות⁴¹ מעלה אפשרות שהמקור לכך ששולח יד חייב בחיובי גזלן הוא מהגמ'⁴² שאמרה שגם שומר בבעלים ששלח יד חייב וכיוון שמתחייב למרות שזו שמירה בבעלים א"כ מתחייב מדין גזלן.

אולם עדיין היה ניתן לומר שרק מתחייב חיובי גזלן שעליהם אין פטור 'בבעלים' אך אין לו מעמד של גזלן וקניני גזילה וכמו שמצינו לגבי כופר בפקדון שמתחייב באונסין כגזלן אולם אינו כגזלן לכל הדינים.⁴³

ניתן לבאר שהמקור לכך ששולח יד הינו כגזלן גמור לכל דיניו [בשונה מכופר בפקדון שחייב רק באונסין], הוא מדינו של רב ששת⁴⁴ האומר ששומר ששלח יד ואח"כ טען טענת גנב פטור. ואומר שם תוס'⁴⁵ שיש גזה"כ לפטור מטוען טענת גנב בשלח"י משא"כ לגבי כופר בפקדון אע"ג שהוי גזלן מ"מ זה רק לענין חיוב אונסין. א"כ למדנו מגזה"כ הנ"ל שאין רק חיובי גזלן בשומר ששלח ידו אלא גם מעמד של גזלן המפקיע את המעמד הקודם של שומר בחפץ ולכן אין יותר דיני טוען טענת גנב שהינם דינים ב'שומר'.⁴⁶

נספח - שלח"י בשומר שמסר לשומר

[הגדרת מעשה שלח"י ויסוד חיוב שלח"י]

נחלקו הרא"ש והריטב"א הישנים בדין שומר שמסר לשומר האם שומר א' צריך להשבע ששומר ב' לא שלח יד בשמירה.

הרא"ש⁴⁷ לומד מהרי"ף שצריך להביא עדים ששומר ב' לא פשע ולא שלח בה יד.

מבואר שאם שומר ב' שלח"י, שומר א' חייב וכן שחייב מראש להשבע על כך.

אולם הריטב"א ישנים⁴⁸ התקשה שלכאן שלח"י דשני היא כפשיעה ויתחייב ראשון ע"ז ומתרחץ שאינו כפשיעה אלא הוי כגזל וכמעשה שמחייב את השני באופן אישי.

⁴¹ רצ"א סק' ל"ד

⁴² דף מא, ע"ב

⁴³ עיין יגיעת ערב לגרא"מ שך עמ' רכ"ה

⁴⁴ בבא קמא ק"ז ע"ב

⁴⁵ ד"ה "ושלח"

⁴⁶ הסבר זה אינו מוכרח, ניתן לבאר ששומר השולח יד השתנו דיניו כשומר ובטלו הפטורים שלו, ומכיון שטענת גניבה אינה פוטרת אותו לכן אין בו דין טוען טענת גנב מה שאין כן כופר בפקדון שאינו משנה בשמירה אלא הינו מעשה אחר וחיוב אחר.

⁴⁷ פרק המפקיד סימן ו'

הרעק"א⁴⁹ למד בריטב"א שהכוונה **שהשמירה היתה כהוגן** ושלח"י זה חיוב מגזה"כ ואין לחייב על כך את שומר א' שלא שלח יד.

ובפפסטות נחלקו הריטב"א והרא"ש האם שלח"י היא פשיעה וחסרון בשמירה או שהיו גזל דהיינו **זו מח' בהגדרת המעשה דשלח"י**.

אם נאמר ברא"ש ששלח"י אינה **מעשה פשיעה** וחסרון בשמירה, מ"מ צ"ל שהחיוב בשלח"י הוא **מחיובי ודיני השמירה** וא"כ יש לחייב בכך את הראשון כיוון ששומר ב' נכנס תחתיו בשמירתו ו**ב'שמירה' נוצרו דיני חיוב** ולכן שומר א' מתחייב וצריך להשבע ע"ז. והריטב"א למד שהיו **מחיובי גזילה** ולא מחיובי שומר⁵⁰ אולם מהגר"ש שקאפ⁵¹ נראה שהמח' אינה בשאלה של הגדרת המעשה בשלח"י האם הוי פשיעה או גזילה או האם הוי חיוב מדיני השמירה, אלא ששלח"י הוי 'גזילה' אולם השאלה היא האם **ע"י השלח"י בטלה השמירה** וא"כ גם שומר א' חייב כיוון ששומר ב' אינו שומר או שהחפץ עדיין שמור.

⁴⁸ דף לה, ע"ב

⁴⁹ דף לו, אות י"ד

⁵⁰ משנת ר' אהרון עמ' קנ"ח הערה ד'

⁵¹ שיעורי הגר"ש שקאפ הוצאת מוסד הרב קוק בבא מציעא עמ' צ"ח

מחלוקת אביי ורבה ב"שומר שמסר לשומר" הלל הורוויץ

- א. מחלוקת אביי ורבה בסוגיית "פשע בה ויצאת לאגם"
- שתי דרכים להבנת מחלוקת אביי ורבה
דרך א' (פשט)
דרך ב' (המאירי)
- ב. בסוגיית שומר שמסר לשומר
- שיטה א' (פשט)
- שיטה ב' (המאירי)
- ג. מדוע גורסים בסוגייתנו רבה ולא רבה
ד. סיכום

מחלוקת אביי ורבה בסוגיית פשע בה ויצאת לאגם

שנינו במסכת בבא מציעא¹:

אתמר: פשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה. אביי משמיה דרבה אמר חייב, רבה משמיה דרבה אמר פטור

פירוש: הגמרא דנה במקרה בו שומר פשע בשמירתו ולא שמר כראוי ועקב כך ברחה הפרה לאגם², ושם היא מתה כדרכה (= מתה כדרך הטבע ולא בשל גורם חיצוני).

הגמרא מסבירה: שטעמו של אביי הוא - שהמפקיד יכול לומר: "הבלא דאגמא קטלא" פירוש: האוויר שבאגם גרם למותה של הבהמה. כלומר: הפשיעה בשמירה גרמה למות הבהמה ולכן השומר חייב לשלם לבעלים. אביי מדגיש שהדין בעניין זה אינו תלוי בדין³ של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס'⁴. ואפילו מי שפוטרו במחלוקת של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' מלשלם לבעלים, יחייב כאן את השומר.

וטעמו של רבה הוא - שהשומר יכול לומר: "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם". פירוש: מכיוון שהבהמה מתה כדרכה באגם, היא הייתה מתה כדרכה גם אילו הייתה נשאת בביתו של השומר⁵. כלומר: הפרה הייתה מתה בכל מצב נתון ולא מחמת הפשיעה ולכן השומר פטור

¹ דף לו, ע"ב.

² מספר פירושים לאגם. (1) אגם כמו של ימינו-מקוה מים (2) שדה, שנקרא בארמית-אגם. ראה למשל עירובין לד ע"ב (3) כל מקום שאינה משתמרת בו מפני זאבים וגנבים (רש"י ב"מ דף לו: ד"ה ויצאת לאגם).

³ ראה בבא מציעא מב, ע"א.

ההוא גברא דאפקיד זוזי גבי חבריה, אותבינהו בצריפא דארבני, איגנוב. אמר רב יוסף: אף על גב דלענין גנבי נטירותא היא, לענין נורא - פשיעותא היא, הוה תחילתו בפשיעה וסופו באונס - חייב. ואיכא דאמרי: אף על גב דלענין נורא פשיעותא היא, לענין גנבי נטירותא היא, ותחלתו בפשיעה וסופו באונס - פטור.

⁴ תחילתו בפשיעה וסופו באונס: כגון שהשומר פשע בשמירתו ואחרי כן נאנס והחפץ נגנב או נשדד ע"י ליסטים מזויינים. במקרה זה ישנן שתי אפשרויות על פי מה נקבע הדין? האם לפי הגורם הראשוני, הפשיעה - שעל פי דין אם פשע חייב לשלם לבעלים. או לפי הגורם הסופי, האונס - עליו הוא פטור

⁵ רש"י דף לו ע"ב ד"ה מה לי הכא

מלשלם לבעלים. גם רבא מדגיש כי הדין שהוא אומר לגבי מקרה זה לא קשור לדין של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' ואפילו מי שמחייב במחלוקת של 'תחילתו בפשיעה וסופו באונס' מלשלם לבעלים, יפטור כאן את השומר.

עוד יש לשאול מדוע ישנו הבדל בין תחילתו בפשיעה וסופו באונס לבין מקרה זה, בין לאביי ובין לרבא. נראה להסביר שההבדל נובע מכך שבמקרה של תחילתו בפשיעה וסופו באונס מדובר במקרה בו הפשיעה לא גרמה לאונס אך איפשרה אותו, וללא הפשיעה לא היה מתרחש האונס בפועל. ואילו במקרה המדובר אצלנו אביי מבין שהפשיעה גרמה בפועל למות הפרה – כלומר לאונס, שכן ההבל הרג את הפרה. ואילו רבא סובר שאין שום קשר בין הפשיעה לאונס, והפשיעה אפילו לא הייתה הדבר שאיפשר את האונס.

יש לשאול, לפי אביי אם המקרה המדובר הוא שמתה הפרה כדרכה, איך ניתן לומר שהאוויר הרג אותה, הרי היה פה גורם חיצוני שגרם למותה? ואם נניח שדבר זה הוא באמת עניין של מתה כדרכה איך יכול להיות שרבא לא מתייחס אליו?
כדי לברר נושא זה אנסה לרדת לעומק הסברות של אביי ורבא וכך לענות על השאלה שהצגנו לפני כן.

שתי דרכים להסביר בהן את מחלוקת אביי ורבא.

דרך א':

אביי סובר שהדברים העיקריים אליהם מתייחסים בנייתוח המקרה המובא לפנינו, הם הנתונים הראשוניים, כלומר מה שקבע המפקיד עם השומר מלכתחילה, לדוגמא: אם קבע עמו שישמור דווקא בחצר שלו או קבע שייתן לפרה דווקא אוכל כזה וכזה. ברגע שהשומר שינה מהנתונים הראשוניים שהוצבו לו, דהיינו נתן לפרה לצאת לאגם, הרי הוא שינה ממה שסיכם עם המפקיד. הווי אומר – פשע, ומכיוון שכך ידו על התחטונה. כלומר: הרי ידוע לנו הכלל - ש'המוציא מחברו עליו הראיה' אך משום שפשע השומר ידו על התחטונה, ויצטרך הוא להביא הוכחה כדי לסתור את טענתו של המפקיד - "הבלא דאגמא קטלא".
מכאן ניתן להבין את אמירתו של אביי - "הבלא דאגמא קטלא" - זו היא אמירה בעלמא⁶, כלומר אמירה זו לא סבירה במציאות והיא נאמרת משום שיש צורך בטענה כלשהי שהשומר אינו יכול להפריכה, ולכן השומר יהיה חייב לשלם לבעלים.

⁶ ראה תוספות דף ע"ח ע"א ד"ה רבי יוסי בר חנינא: "וחייב אפילו מתה כדרכה דאמר ההוא אוירא שהולכה שם קטלה אע"פ שאין ידוע שיהא אותו אויר רע כלל יותר מאויר אחר דלאו דוקא נקט הבלא דאגמא ה"ה כל שינוי אויר"

לעומת זאת רבא סובר שכדי לזכות בדין צריך הבעלים להביא ראיות, לצורך כך הוא זקוק לראיה ממשית ומכיוון שאין לו שום ראיה, לא יהיה חייב השומר לשלם לבעלים. מכיוון שבמקרה של "פשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה" אין שום הוכחה שהמקום גרם למותה של הפרה אנו נפטור את השומר. הראב"ד⁷ מוסיף כי הבל אכן יכול לגרום לחוליי הגוף-מחלות אך אינו גורם למיתה. מכאן מובן גם מדוע רבא לא מתייחס לטענתו של אביי "הבלא דאגמא קטלא" משום שזו טענה בעלמא. וכן היא שיטת הראב"ד האומר שבאמת הבל מזיק רק לעניין של מחלות אך לא לעניין של מיתה ולכן רבא לא מתייחס לטענתו של אביי 'הבלא דאגמא קטלא'.

דרך ב' (שיטת המאירי⁸):

אביי סובר שהבלא דאגמא קטלא זוהי טענה אמיתית ובודאי ההבל שבאגם הרג את הפרה, ולכן היה אסור להוציא את הפרה לאגם, ואם עשה זאת הרי הוא חייב. ואם תאמר הרי המקרה המדובר בפשטות הוא ש"מתה כדרכה" כלומר ללא גורם חיצוני ופה ההבל של האגם-גורם חיצוני שהרג אותה ולכאורה אין המקרה הזה מקרה של מתה כדרכה? על כך יש לענות שאביי באמת סובר ש'הבלא דאגמא קטלא' זה כן מתה כדרכה וההבל של האגם אינו נחשב כגורם חיצוני. לעומת זאת רבא סובר שאין מציאות שבה ההבל שבאגם הרג את הפרה ולכן אין סיבה שיחוייב השומר על יציאתה של הפרה לאגם. וגם אם נגיד שמתה מההבל, אין מקום להגדיר במקרה שכזה שמדובר שמתה כדרכה כי ההבל הוא דבר חיצוני, ולא שייך להגיד בפרה שמתה מהבל ש'מתה כדרכה'. ולכן רבא לא מתייחס לאמירתו של אביי "הבלא דאגמא קטלא" משום שאצלו זה לא נכנס למקרה של "פשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה" משום שאין פה עניין של מתה כדרכה.

לפי רבא במקרה שההבל הרג את הפרה יהיה זה מקרה שבו שלב המיתה היא פשיעה ולא אונס ולכן זהו מקרה של תחילתו בפשיעה וסופו בפשיעה ובודאי שיהיה חייב. ולכן מחדש המאירי בדעת רבא כי אם באמת היה מדובר במקרה שההבל גרם למותה של הפרה הרי שגם אם השומר יצא לאגם ושמר שם על הפרה עדיין יהיה חייב כי עצם היציאה לאגם היא הפשיעה!⁹

⁷ שיטה מקובצת, בבא מציעא ל"ו ע"ב בשם הראב"ד ד"ה רבא אמר פטור

⁸ חדושי המאירי בבא מציעא דף ל"ו ע"ב ד"ה שומר שנמסרה לו פרה

⁹ ראה לעיל הערה 8

סוגיית שומר שמסר לשומר:

בגמרתנו אביי מקשה על רבא ממקרה שהובא בסוגיה של שומר שמסר לשומר¹⁰.

אחמד, שומר שמסר לשומר. רב אמר: פטור, ורבי יוחנן אמר: חייב. אמר אביי: למעמיה דרב לא מבעיא שומר חנם שמסר לשומר שכר, דעלווי עלייה לשמירתו. אלא אפילו שומר שכר שמסר לשומר חנם, דגרועי גרעה לשמירתו - פטור. מאי מעמא - דהא מטרה לבן דעת. ולמעמיה דרבי יוחנן, לא מבעיא שומר שכר שמסר לשומר חנם דגרועי גרעה לשמירתו, אלא אפילו שומר חנם שמסר לשומר שכר, דעלווי עלייה לשמירתו - חייב. דאמר ליה: אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר.

אמר רבא: הלכתא, שומר שמסר לשומר - חייב. לא מבעיא שומר שכר שמסר לשומר חנם, דגרועי גרעה לשמירתו. אלא אפילו שומר חנם שמסר לשומר שכר - חייב, מאי מעמא - דאמר ליה: את מהימנת לי בשבועה, האיך לא מהימן לי בשבועה¹¹.

ראשית נבאר את עמדותיהם של אביי ורבא בסוגיית "שומר שמסר לשומר" וכך נבין את קושיתו של אביי על רבא בסוגייתנו.

בסוגיה של שומר שמסר לשומר חולקים אביי ורבא בסברתו של ר' יוחנן שאמר כי שומר שמסר לשומר - חייב.

אביי סובר ששומר שמסר לשומר חייב משום שיאמר הבעלים לשומר: "אין רצוני שיהא פיקדוני ביד אחר" כלומר אני הפקדתי את החפץ שלי ואני רוצה שהוא גם יישאר אצלך ואם הוצאת אותה מרשותך אתה מחויב כאילו פשעת, כלומר לא שמרת כראוי.

רבא סובר שהשומר חייב מפני שהבעלים נתן את החפץ לשומר הראשון על דעת כך שאם יקרה משהו לחפץ כגון גניבה או אבידה והשומר יצטרך להישבע ולפטור עצמו הוא (הבעלים) סומך על שבועתו של השומר, ואילו את השומר השני שנכנס עתה לשמירה זו, הבעלים לא מכיר, ובוודאי שאיננו סומך עליו. ולכן גם אם מתה כדרכה אין דרך להוכיח זאת כי הבעלים לא סומך מספיק על השומר השני כדי שישבע. ולפי זה יוצא כי ברגע שהשומר מסר לשומר השני הוא מנע את השבועה מהבעלים ולכן יחויב השומר הראשון.

הקשר בין סוגיית שומר שמסר לשומר לסוגייתנו:

עתה אחרי שביארנו את דעתם של אביי ורבא בסוגיית שומר שמסר לשומר נעבור בחזרה לסוגייתנו

אמר ליה אביי לרבא: לדיך דאמרת מלאך המוות, מה לי הכא ומה לי התם, האי דאותביה רבי אבא בר ממל לרבי אמי, ושני ליה בעונתו לו בעלים רשות להשאיל, ולימא ליה: מלאך המוות, מה לי הכא ומה לי התם? - אמר ליה: לדידכו

¹⁰ שם לו, ע"א

¹¹ שם לו, ע"ב

דמתניתו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר - איכא לאותבה להיא, לדידי דאמינא
אנת מהימנת לי בשבועה והאיך לא מהימן לי בשבועה - ליכא לאותבה כלל.¹²

בסוגייתנו שואל אב"י את רבא: אם התירוץ שלך "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם" כל כך טוב למה לא תירצו אותו בסוגיה הקודמת? שהייתה הגמרא אומרת, למה הוא לא אמר לו אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר?! כי הוא היה עונה לו "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם" וממילא גם אצלך הייתה מתה כדרכה ולכן לא משנה איפה הייתה הפרה בשעת מיתתה ולא משנה האמירה שלך ש"אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר".

כלומר נכון שאין רצונך שהפקדון יהיה בידי מישהו אחר, אבל בכל מקרה הפרה הייתה מתה! ולכן קשה באמת על רבא למה לא תירצו את התירוץ שלו שם!

עונה רבא לאב"י, שם בסוגיה של שומר שמסר לשומר כששאלו למה לא אמר "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" שאלו בשיטתו של אב"י, שהרי אב"י סבר שיגיד הבעלים לשומר "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר" ולכן לא ענו "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם" כי זו שיטתו של רבא. אבל לפי הסברו של רבא שהבעיה בשומר שמסר לשומר היא חוסר הנאמנות של השומר השני בשבועה – אין שום קושיה כלל.

יש מקום להקשות, מה תירץ רבא? הרי גם אב"י אמר שהשאלה במקרה של השומר שמסר לשומר היא על שיטתו, והמחלוקות לא קשורות. הרי שם¹³ מדובר בשומר שמסר לשומר ופה במקרה של פשע בה ויצאת לאגם¹⁴. ואם העקרון שעליו מבוססת תשובתו של רבא "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם" הוא טוב, עדיין היה צריך להגיד אותו בסוגיה האחרת! אלא שיש מקום לתרץ ששתי הסוגיות הם בעצם אותה סוגיה ויסוד המחלוקת הוא דומה בשתי הסוגיות.

רבא סובר שתמיד הולכים אחר הראיות היבשות, ולכן במקרה של שומר שמסר לשומר "סתם" כלומר פשוט וללא מקרה מיוחד, אין בעיה, היינו יכולים להביא ראיות שהפרה מתה כדרכה או שהייתה לנו הוכחה שהבעלים כן סומך על השומר השני כגון במקרה המדובר בדף ל"ו עמ' א¹⁵, במקרה שכזה יפתור רבא את השומר משום שאנו יודעים כי הבעלים סומך על אותו שומר שני. הבעיה היא שבסתם מקרה שלא היה גילוי דעת של הבעלים כי הוא סומך על השומר השני אותו שומר לא יכול להישבע ולפטור את עצמו בכך שמתה כדרכה כי הבעלים לא מאמין לו, ולכן שם באמת אם יש עדים שמתה כדרכה, שומר שמסר לשומר יהיה פטור. וגם בסוגייתנו רבא סובר שאין שום הוכחה שהפרה מתה מחמת האגם כי הרי הייתה מתה גם אצל השומר

¹² בבא מציעא לו, ע"ב

¹³ דף ל"ו ע"א

¹⁴ לעיל הערה 9

¹⁵ שמדובר על גננים שכל יום הפקידו את כליהם אצל סבתא אחת, יום אחד השאירו את הכלים אצל מישהו אחר שמע אותו בן אדם קול של חתונה ורצה ללכת, מה עשה, הלך והפקיד אצל אותה סבתא ונגנבו הכלים מביתה.

בביתו, ומשום שאין ראייה לחיובו נפטור אותו כי הרי המוציא מחברו עליו הראיה ולכן יהיה פטור.

לעומת זאת אביי סובר שהכול הולך אחר הנתונים הראשוניים, כלומר אם אני הפקדתי את פקדוני אצלך אני לא רוצה ולא אתן שמישהו אחר ישמור עליו, ולכן ברגע ששינית מהתנאים הראשוניים אתה חייב ולכן גם במקרה שהבאנו לעיל(על הסבתא ואותו גנן) אביי יחייב כי יש יציאה מהנתונים הראשוניים, משום שאולי היום הייתה לו סיבה לא לתת את הכלים לסבתא? וחוסר הנתונה מוכיח אולי יותר מאשר הנתונה בשאר הימים. וכך גם בסוגייתנו, מכיון שאני גיליתי דעתי שנח לי שתהיה הפרה בחצר שלך ואתה הוצאת אותה מחצרך שזה המקום שאני הסכמתי לו, אתה חייב על כל הפסד שייגרם לי - הבעלים עקב הוצאתה של הפרה לאגם. כך גם מובנת תשובתו של רבא! באמת הסוגיות קשורות, ולכן לא שייך בשאלה על שיטתו של אביי¹⁶ לענות ע"פ דעתו של רבא, כי מי שסובר בסוגיית 'שומר שמסר לשומר' כאביי לא יכול לענות כדעת רבא בסוגיית 'פשע בה ויצאת לאגם'. וזו לא סתם מחלוקת אלא יש גם נפקא מינת לדבר, כגון במקרה של הסבתא, אביי יחייב ורבא יפטור.

הקשר בין הסוגיות לפי שיטת המאירי:

יש מקום לשאול לפי שיטת המאירי, מה יענה על הקושיא שהקשנו על תשובתו של רבא מקושייתו של אביי? איך ואם בכלל הוא מקשר בין שתי הסוגיות? המאירי סבר כי עיקר המחלוקת בין אביי לרבא היא במהות העניין של 'מתה כדרכה' ואם כך איך הוא מקשר בין הסוגיות?

ננסה לענות על כך ע"פ שיטתו של הרמב"ן¹⁷.

הרמב"ן מסביר ששומר שמסר לשומר חייב, משום שהוא נחשב כגזלן! מדוע? הבעלים קבעו שהחפץ יהיה ברשות השומר ובכך שהוא העביר אותו לידי מישהו שלא היה אמור לגעת או להשתמש בחפץ הוא נכנס לגדר גזלן.

כיצד תרוץ זה מיישב את קושייתנו על תשובתו של רבא לפי המאירי?

רבא אומר לאביי שבמקרה של שכר פרה והשאילה לאחר ומתה כדרכה, חייבים להגיד את תירוץ הגמרא שמדובר במקרה שאמר הבעלים לשוכר "לדעתך" כלומר שמותר לו להשאיל אותו לכל מי שרוצה כי אחרת לא היינו מבינים כיצד הוא גוזל ועוד יהיה פטור! וזה מה שרבא עונה לאביי, לא הייתה בכלל אפשרות לומר "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם!" כי התירוץ

¹⁶ בבא מציעא דף לו ע"ב

¹⁷ שיטה מקובצת, בבא מציעא לו ע"ב-רמב"ן ד"ה לדידכו דמתניתו

היחיד על הטענה ש'אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר' הוא להגיד שזו לא גזלה, וההבנה שאין מדובר פה על גזל היא הבנה בסיסית ויותר עקרונית שצריך להבין, מאשר התירוץ של "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם", שבאמת יכלו לתרץ פה אך היה פחות מחדש.

מדוע גורסים במשנתו רבה ולא רבא?:

בהמשך המסכת מובאים מספר מקרים:

השוכר את החמור להוליכו בהר והוליכו בבקעה, בבקעה והוליכו בהר, אפילו זו עשר מילין וזו עשר מילין, ומתה - חייב¹⁸.

ושם בהמשך הגמרא מובא:

אמרי דבי רבי ינאי: רישא - שמתה מחמת אויר, דאמרינן אוירא דהר קטלה ואמרינן אוירא דבקעה קטלה. רבי יוסי בר חנינא אמר: כגון שמתה מחמת אובצנא. רבה אמר: כגון שהכישה נחש.

אנו רואים שמקרה דומה של הפרת הסיכום הראשוני עם הבעלים השומר באמת חייב.

ברצוני להתמקד בגמרא שמבארת את הטעם, ר' ינאי מסביר שממה מתה הפרה? מחמת האוויר של ההר, לכאורה כמו שיטת אב"י בסוגייתנו, ר' יוסי בר חנינא אמר כגון שמתה מחמת אובצנא, כלומר מאמץ- דבר שגם מתאים יותר לשטתו של אב"י שהרי מדובר באיזו אמירה ששינוי המקום גרם למותה של הפרה, ואילו רבה שבדבריו חולקים אב"י ורבא אומר כגון שהכישה נחש, כלומר יותר כמו שיטת רבא, הוא מתעלם מהעניין של האוויר או התנאים של המקום ומפה לכאורה יש להוכיח כדברי רבא!

אלא שלכן אנחנו משנים את הגרסה בגמרא בסוגייתנו וגורסים שלא רבה אמר את האמרה הזאת אלא רבא ומכאן מובן למה לא הבאנו מגמרא זו הוכחה לדברי רבא!

לסיכום:

יש להעמיד את מחלוקתם של אב"י ורבא בסוגייתנו בשתי דרכים שונות: האחת: לדעת אב"י, השומר אינו רשאי לצאת ממסגרת השמירה כפי שנקבעה על ידי הבעלים, ואם יצא ממסגרת זו הרי שפשיעה זו מחייבת אותו לשאת באחריות הנכס השמור, אם נכס זה יינזק, ללא קשר לסיבת הנזק. רבא שולל את דעתו של אב"י וסובר כי אנו נלך על פי הראיות היבשות והשומר לא ישא באחריות מיוחדת עקב יציאתה של הפרה לאגם, ולכן השומר יהיה פטור משום שהבעלים מנסים להוציא מידו, ו'המוציא מחברו עליו הראיה'.

¹⁸ בבבא מציעא עח, ע"א

מחלוקת אביי ורבא ב"שומר שמסר לשומר"

השנייה (מאירי¹⁹): המחלוקת היא מה פירושו של הביטוי מתה כדרכה. אביי סובר כי גם אם יש השפעה של גורם חיצוני-"הבלא דאגמא קטלא" אך המוות היה מוות טבעי שכל פרה יכלה למות בו, הרי זה מתה כדרכה. לעומת זאת רבא טוען שפרה שמתה מהבל האגם אין זה נחשב מתה כדרכה ולכן הוא מעמיד את המקרה בפרה שמתה סתם, ומכיוון שכך אין סיבה להגיד שהאגם גרם למותה ולכן יהיה פטור כי "מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם" כלומר היא הייתה מתה גם בביתו של השומר.

¹⁹חדושי המאירי בבא מציעא ל"ו, ע"ב - ד"ה שומר שנמסרה לו פרה

שומר שמסר לשומר דודי מוסקוביץ'

- ה. הצגת סוגיית הגמרא.
ו. שמירת השומר הראשון
- הסבר ראשון – שמירה ע"י מסירה לשומר השני
 - הסבר שני – שמירה ע"י שמירת השומר השני
 - ברור נוסף בשיטה השנייה
 - דחיית השיטה השנייה
- ז. מהי הפשיעה
- שני סוגי פשיעה
- ח. מקרים בהם מותר למסור לשומר אחר
- פשיעה – מעשה או הגדרת מציאות
- ט. שיטת הרמב"ן
- י. הסבר ר' חיים.
- יא. דעת רבא
- הצורך בשבועה
 - נאמנות לבעל הבית

סוגיית הגמרא

- שומר שמסר לשומר
- רב אמר פטור.
- ור' יוחנן אמר חייב.¹

בהסבר מחלוקתם סבר אב"י כך:

רב אמר פטור ואפילו הרע את שמירת החפץ, כגון ששומר שכר העביר לשומר חנם, לפי שבסופו של דבר נתן את החפץ לבן דעת.
ור' יוחנן אמר חייב ואפילו שיפר את רמת השמירה, לפי שהבעלים יכול לומר לשומר: "אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר".

לעניין מהו החיוב ומהו הפטור, נלך על פי דעת רש"י² המסביר שהדין הוא על אונסין שאילו ארעו אצל השומר הראשון, היה פטור עליהם, כי ברור הוא, לפי רב, שאם ארע אונס לשומר השני, שאילו ארע לשומר הראשון היה מחויב בו, נחייב את השומר הראשון.
ואילו ר' יוחנן סבר שמחויב השומר אפילו על אונסין שהיה נפטר עליהם לו קרו אצלו.

¹ בבא מציעא לו ע"א

² ד"ה רב אמר פטור

שמירת השומר הראשון

לפי שיטתו של רב, השומר הראשון ביצע את שמירתו בצורה טובה, ולכן לא נחשב לפושע בשמירתו. לצורך הבנת הדבר יש להגדיר כיצד נעשית שמירתו של השומר הראשון, למרות שהשומר השני הוא ששמר בפועל:

הסבר ראשון – שמירה ע"י מסירה לשומר השני

השומר הראשון נשאר שומר לכל אורך הדרך, וצורת השמירה שלו היא ע"י מסירת השמירה לשומר האחר. ולפי זה אף אם לא שמר השני כראוי, הרי שהראשון כן שמר כראוי, כי עצם שמירתו היא הנתינה לאותו בן דעת.

הסבר שני – שמירה ע"י שמירת השומר השני

שמירת השומר הראשון תלויה בטיב שמירתו של השומר השני. כלומר, השומר השני הוא לא צורת השמירה של הראשון, אלא שליח של הראשון לשמירת החפץ. וממילא אם שמר השני כראוי – הרי ששמר הראשון כראוי. ואם לא שמר השני כראוי, גם הראשון לא שמר כראוי. לפי הסבר זה, שמירת השומר הראשון מתבצעת ע"י עצם שמירת השומר השני.

והנפק"מ בין שני ההסברים תהיה כאשר השומר השני פשע בשמירתו, שהרי אם נאמר ששמירת השומר הראשון נעשית ע"י המסירה לבן דעת, אין זה משנה אם אותו בן דעת שמר כראוי או לא, שהרי הדבר כבר לא נוגע לשמירת השומר הראשון. לעומת זאת אם נסביר ששמירת השומר הראשון נעשית באמצעות שמירת השומר השני, הרי שכאשר פשע השומר השני, יוצא שגם שמירתו של השומר הראשון איננה שמירה.

בירור נוסף ע"פ ההסבר השני

אלא שלפי ההסבר השני, לפיו שמירת השומר הראשון נעשית ע"י עצם שמירת השומר השני, ניתן להקשות קושיה שקשה מעט:

במקרה בו ש"ח מסר לש"ש והחפץ נגנב או אבד, הרי שהשומר השני (ש"ש) מתחייב, ולכן לא יישבע. ואם-כן כיצד ייפטר השומר הראשון, הרי הוא אינו יכול להישבע שלא הייתה פשיעה כי הוא אינו יודע זאת.

אם נאמר שהוא נפטר ע"י שבועה, הרי שנחויב להסביר שהשומר הראשון עצמו או השומר השני נשבעים כדי לפטור את השומר הראשון.

אם נגיד שהשומר השני אמנם יחויב לשלם אך עדיין יישבע כדי לפטור את השומר הראשון, נאלץ לומר שניתן לחייב שבועה גם את מי שמחויב תשלומים. אך דבר זה בלתי אפשרי, שהרי המשנה³ אמרה שבמקרה בו שוכר השאיל לשואל, והשואל חויב לשלם, שהשוכר יישבע שמתה כדרכה, והשואל ישלם לו⁴. ואם אפשרי שהשומר המחויב בתשלום יישבע למרות חיובו כדי לפטור את השומר שמסר לו, יותר פשוט היה לומר במשנה שיישבע השואל שמתה כדרכה, ובכך יפטור את השוכר, והשואל עצמו ישלם לשוכר לאחר מכן. (ובכך גם אם השוכר לא יכול להישבע, עדיין יקבל את התשלומים).
אלא מוכח שלא ניתן לומר כהסבר השני!

אך יש לומר שהשומר הראשון יכול בעצמו להישבע שהחפץ נגנב מבית השומר השני. וזה בדומה למשנה שבה נשבע השוכר.

אלא שעל מה יישבע? אמנם במשנה שבה מדובר על אונס, יכול להישבע על כך שראה שלא נעשה שום דבר מיוחד לפרה והיא פשוט מתה במקום, אך בגניבה ודאי שלא ראה את עצם הגניבה, כי אז היה מחויב לעצור את הגנבים, אלא שראה שהפרה הייתה שמורה כראוי בשעה מסוימת, ולאחר מכן כבר לא הייתה שם, וזוהי עדות רגילה של שומר שטוען טענת גניבה. אלא שגם זה בעייתי כי בעוד שומר רגיל לכאורה יכול לטעון ששמר כראוי, בידיעה שכך עשה, הרי ששומר אחד לא יכול להישבע שהשני שמר כראוי בשעת הגניבה אם לא היה שם בפועל, ואפילו אם ראה שלפני כן הכול היה כראוי, כי אולי ברגע שלא ראה השומר הראשון את הפרה, פשע השומר השני והביא לגניבתה של הפרה. (לעומת זאת שומר יכול להישבע על עצמו כי הוא יודע שלא פשע בשמירת הפרה).

אלא שהדרך היחידה בה נפטר השומר הראשון היא ע"י עדים שראו שהחפץ נגנב, אך זהו מקרה מאד ספציפי.⁵

לעומת זאת אם נסביר ששמירת השומר הראשון היא במסירה ולא בעצם שמירת השומר השני, יוכל הש"ח להישבע על כך שהוא עצמו לא פשע – כי במסירה לבן דעת אין פשיעה. ולכאורה מדובר בדבר יותר פשוט.

³ שם לה, ע"ב

⁴ ואמנם מדובר רק במקרה בו השוכר מסוגל להישבע

⁵ ניתן לומר כי נחייב את הש"ש להישבע שאינה ברשותו ואגב כך נגלגל שבועה שנגנבה, אך זה חידוש של רב הונא שהתחדש מאוחר יותר – אמר רב הונא משביעין אותו שבועה שאינה ברשותו (שם, ל"ד ע"ב)

דחיית ההסבר השני לצורת השמירה

אם נאמר שהשומר השני הוא כשלוחו של הראשון, ישנה בעיה עקרונית יותר: יוצא ע"פ סברא זו, שעל מנת לשפוט אם השומר הראשון חייב או לא, יש לחלק את הדין לשני חלקים:

א. אם המסירה הייתה ראויה (לבן דעת).

ב. אם אותו בן דעת אכן שמר כראוי ולא פשע בשמירתו.

אך כל הבעיה במסירה לחש"ו היא שהוא לא יודע איך לשמור על החפץ, ולכן יש חשש סביר שבפועל הוא יפשע בשמירתו על החפץ. אך אם בכל מקרה אנו מחייבים גם על נתינה לבן דעת, כאשר הוא פשע בשמירה, הרי שיוצא שהנפקא מינה היחידה בכך שאנו דנים על שעת המסירה היא במקרה שמסר לחש"ו שאכן שמר כראוי, ולא פשע. וקשה לראות את הסברא בכך שנחייב את השומר הראשון גם כאשר השומר השני שמר כראוי, אלא שהוא חש"ו. והרי השומר השני הוא שלוחו של השומר הראשון לעניין השמירה. ממילא אם שמר החש"ו כראוי אז גם השומר הראשון שמר כראוי!

בסיכומו של דבר, מפני שנראה הרבה יותר נוח להסביר שעצם המסירה היא השמירה, ומכיוון שלכאורה בלשון הגמרא הנידון הוא על עצם המסירה, נמשיך את הדין ע"פ הסבר זה.⁶

מהי הפשיעה

הגמרא עצמה לא דנה במה הוא בפועל מהותו של השומר השני, אלא רק במחלוקת בין רב לר' יוחנן בנוגע לעצם המסירה – האם המסירה היא פשיעה או לא. רב סבר שאין זו פשיעה, כי הגדרת פשיעה היא הגדרה עולמית, כלומר רף קבוע מינימאלי שמגדיר מהי שמירה נורמאלית, וכל מי שעובר את הרף הזה לא יכול להיחשב לפושע. פושע הוא רק מי שיורד מרף זה. וכיון שמסר השומר לבן דעת, וכל בן דעת אמור לדעת לשמור כמו שצריך – השומר הראשון לא פשע.

ואילו לפי ר' יוחנן, הגדרת הפשיעה היא בהתאם להגדרת השמירה, ואת זאת קובע המפקיד. כלומר, המפקיד חפץ בתנאי שמירה מסוימים, כגון מקומו הספציפי של השומר, החצר שיש לו וצורת ההשגחה שלו. כל שינוי מצורת שמירה זו היא שינוי הדרך בה רוצה הבעלים שישמרו לו

⁶ אמנם יש מי שכתב בפירוש שבדעת רש"י אם פשע השומר השני – הראשון מחויב, והשני הוא מעין שלוחו של ראשון, עיין למשל בנחלת משה. ויש גם שכתבו בפשטות שרש"י כותב במפורש שבפשיעת השומר השני יחויב השומר הראשון – אך לענ"ד אין הדבר נראה בתוך רש"י ואפילו לא ע"י דיוק

בינת הגמרא

על החפץ, ולכן זו פשיעה. אין זה משנה שבפועל רמת השמירה נחשבת יותר טובה, כי הבעלים הגדיר צורת שמירה מדויקת, והשומר שינה אותה.

אלא שיש לדון, מדוע כתוצאה מהפשיעה יהיה השומר מחויב בכל מקרה, גם על האונסין. הרי אין קשר בין הפשיעה ובין האונסין, שהרי ודאי שלא נאמר על פשיעה רגילה (כגון שלא נעל כראוי), שאם הפרה מתה במקום מחמת ברק שפגע בה - יהא השומר מחויב, שהרי אין קשר בין הדברים.⁷

אמנם זה קשור יותר לסוגיית תחילתו בפשיעה וסופו באונס⁸ - אך גם שם בפשטות - מי שמחייב, עושה זאת משום שיש קשר כלשהו בין הפשיעה והאונס, ולו אפילו קשר נסיבתי, כגון שהפשיעה אפשרה את האונס, גם אם לא גרמה לו.

שני סוגי פשיעה

לכן, יש לומר שישנם שני סוגי פשיעה:

יש פשיעה שהיא מקיימת את דברי המפקיד במהותה, שהרי אלו הם תנאי השמירה בהם חפץ, אלא שהשומר בפועל לא שמר כראוי - במקרה כזה רק אם כתוצאה מהפשיעה קרה מה שקרה, יחויב השומר.

אך במסירה לשומר אחר זה שינוי מהותי בצורת השמירה שהגדיר הבעלים, וזהו סוג שונה של פשיעה, כשינוי דעת הבעלים - ולכן יחויב השומר הראשון בכל מה שיקרה לחפץ. ונראה שזוהי החלוקה שמבצע אף הרשב"א⁹.

אלא שיש מה לדון גם בזה, שהרי כל פשיעה היא שינוי מדעת בעלים, כי הבעלים רוצים שמירה טובה, והשומר פשע (כגון שלא נעל כראוי). וצ"ע בהבדל בין שני המקרים.

אולי ניתן לומר שמה שמחויב השומר לשמור הוא מכוח העובדה שקיבל על עצמו את השמירה, כלומר החיוב לא נובע מרצון הבעלים, אלא מעצם חיוב של שומר לשמור, ואילו מה שקובע הבעלים הוא רק לעניין התנאים בהם הוא חפץ שיתאפשרו לצורך השמירה. דהיינו, הבעלים יכול לקבוע שהשומר יהיה רק מי שיש לו גדר ברזל ולא גדר אחרת, או בית בצורה ספציפית, או אדם שהוא אמין יותר בשמירתו, או כל תנאי אחר שיחפוץ בו. אך אין

⁷ גם לשיטת אב"י שמחייב בפשע בה ויצאה לאגם, היינו דווקא שיצאה, אך מתה כדרכה במקומה - ודאי פטור.

⁸ שם מב, ע"א

⁹ שם לו, ע"ב ד"ה ופריק רבא

החויב של הבעלים כלפיי השומר חל לגבי עצם השמירה, כי חיוב זה נובע מהיות השומר שומר, ולא מהיותו שומר דווקא של הבעלים הללו. ולכן אם פשע השומר לא בשינוי התנאים, אלא בחוסר שמירה (אי שימוש בתנאים) – הרי זה לא שינוי מדעת הבעלים, אלא פגיעה בחובתו האישית של השומר, ורק אם כתוצאה ישירה מדברים אלו אירע אונס לחפץ – יחויב השומר לעומת זאת שינוי עצם התנאים הוא שינוי בדעתו של הבעלים, וזוהי כעין גניבה, ולכן השומר מחויב להשיב את החפץ בכל מקרה כדין גנב.

ניתן גם להסביר אחרת – הראב"ד¹⁰ טוען שהפשיעה בשומר שמסר לשומר היא תמיד הגורם למותה של הפרה, או לאונס שקרה לחפץ, כי ישנם אנשים שלהם יש פחות מזל מאנשים אחרים, או שקורים להם יותר דברים רעים. ולכן, עצם המעבר מאדם אחד לאחר הוא בהכרח הגורם לכל אונס.

בכל מקרה, לפי שיטות אלו הפשיעה היא בשינוי דעת הבעלים.

אלא שתוספות¹¹ מתחיל את דבריו בטענה שאין טעם החיוב משום שינוי דעת הבעלים, מפני שלפי הסבר זה קושיית אביי על רבא בעמוד הבא איננה קושייה כלל: ר' אבא בר ממל הקשה על דברי ר' יוחנן ששומר שמסר לשומר חייב, מדברי המשנה – שהשוכר שנתן לשואל נפטר בשבועה, והרי הוא שומר שמסר לשומר. ענה לו ר' אמי: מדובר בכך שנתנו לו הבעלים רשות.

אביי הקשה מכאן על רבא: אם אומרים מלאך המוות מה לי וכו', מדוע לא יענה זאת ר' אמי, שהרי מדובר במשנה בפרה שמתה כדרכה, וממילא אין קשר בין פשיעת השוכר שהשאיל את הפרה לאחר ובין האונס שאירע לפרה, ולכן ייפטר השוכר, ואין צורך להגיע לסברה שנתנו לו הבעלים רשות.

כלומר, כיוון שלא הפשיעה היא הגורם לאונס שהרי מלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם, אין מקום לחייב את השוכר.

שואל תוספות – אם מחויב השומר משום שינוי דעתו של הבעלים, אזי לא משנה סברת מלאך המוות, שהרי שינה מדעתו של הבעלים, ואם כן – מה שואל אביי? מתוך כך טוען תוספות שרק על אונסין שאנו יכולים לתלות שאירעו מחמת המעבר לשומר השני, יחויב השומר הראשון.

¹⁰ מובא בשיטה מקובצת

¹¹ שם לו, ע"א ד"ה אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר

אך נראה שרש"י לא הבין כתוספות, שהרי רש"י לא מחלק בין סוגי אונסין שונים כתוספות. ייתכן שרש"י סבר כרשב"א: מסביר הרשב"א¹² ששאלת אביי הייתה שמכיוון שאין הבדל בין סוגי הפשיעה, ותמיד יש צורך שיהיה קשר בין הפשיעה ובין האונס, וכיון שכך ע"פ סברת רבא: 'מלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם' - אין קשר בין הפשיעה ובין האונס, ואם כן ישנה תשובה פשוטה לשאלת רבי אבא בר ממל.

אלא שרבא ענה לו שאפילו אם הסברא ברבי יוחנן היא 'אין רצוני שיהא פקדוני ביד אחר', הכוונה היא שסוג הפשיעה הזה הוא שונה, והשומר הראשון נחשב לגזלן שחייב בכל סוגי האונסין שיקרו לו, שהרי הוא מחויב להשיב את החפץ שלקח. (ואילו לשיטת רבא עצמו, שהשומר השני אינו נאמן לשבועה, אין כלל שאלה)

ע"פ הסבר הרב"ד - גם ע"פ הבנת תוספות - בכל מקרה מחויב השומר הראשון בכל האונסין, אף אם נאמר מלאך המוות מה לי הכא ומה לי התם. שהרי יש קשר ישיר בין נתינת הפרה לשומר אחר ובין אונס הפרה (שהרי לשומר השני יש פחות מזל) וממילא אין קושיה.

מקרים בהם מותר למסור לשומר אחר

ישנם שלושה מקרים בהם מודה ר' יוחנן ששומר שמסר לשומר פטור: כאשר המפקיד רגיל בעצמו להפקיד אצל השומר השני. (כגון מקרה הסבתא). כאשר נתנו הבעלים רשות לשומר למסור זאת לשומר אחר. כאשר השומר נתן לבני ביתו הגדולים לשמור על החפץ. (כי כל מפקיד יודע שזה יקרה). ובמקרים אלו יש לדון מה יקרה כאשר השומר השני פשע בשמירת החפץ, כגון שלא שמר כראוי.

פשיעה – מעשה או הגדרת מציאות

אם נישאר בהנחה שנתנית החפץ לשני היא שמירתו של הראשון, הרי שגם במקרה בו פשע השומר השני אין מקום לחייב את הראשון, שהרי שמירתו הייתה טובה. ואם יפשע השני, מדוע הראשון צריך לצפות לזה, הרי זה כמו אונס מבחינתו. אין הבדל בין מקרה זה למקרה בו הניח השומר את החפץ בכספת, ואח"כ התקלקלה הכספת ונגנב ממנה החפץ – כי השומר לא היה צריך לצפות שתתקלקל הכספת, כמו-כן פה השומר לא היה צריך לצפות שהשומר השני יפשע, שהרי הוא בן דעת. אלא שאולי ניתן לומר, שגם ע"פ הסבר זה בפשיעת השני יחויב הראשון.

¹² ד"ה אמר ליה

לעניין זה יש לחקור מה אנו אומרים שקרה במקרה בו פשע השומר השני וכתוצאה מכך נגנב או אבד החפץ:

אם נאמר שמה שקרה זה גניבה, אלא שהיא נגרמה כתוצאה מפשיעה, הרי שמבחינת הראשון מה שקרה זה גניבה ולא פשיעה, והוא יהיה פטור בתור ש"ח, ורק לשני הייתה גם פשיעה, והוא יחויב.

מאידך גיסא ניתן לומר שפשיעה היא הגדרת מציאות, ולכן כאשר אדם פושע בשמירתו וכתוצאה מכך נגנב החפץ, נגדיר שמה שקרה זה 'פשיעה' ולא גניבה. ולפי זה ש"ח שמסר לש"ח והשני פשע – יהא הראשון מחויב.

ניתן לשאול על הסברא השנייה:

מה היה על השומר הראשון לעשות, כדי שהשני לא יפשע? אם היה צריך לבדוק אחריו כל הזמן, זה ודאי לא הגיוני, שהרי כל המהות של מסרה לבן דעת היא שמסרה לאדם שניתן לסמוך עליו ולא צריך לבדוק אחריו כל הזמן. אלא אולי נאמר, שהראשון יחויב בכל מקרה, למרות שלא היה לו מה לעשות בנידון – זה דבר שלא ניתן לקבלו, שהרי תשלומי שומרים הם מתשלומי חזיקין כפי שמוכח בבבא קמא (ג): (ואמנם יש שאמרו כך)

הסבר הרמב"ן

הרמב"ן¹³ (וכן הרשב"א¹⁴) מסביר את דברי רב, שגם בפשיעת השומר השני - פטור הראשון, ולמעשה השומר השני נכנס במקומו של הראשון, אלא שיש לשומר הראשון בחירה בנושא. אם הוא רוצה, הוא יכול לדון ישירות עם הבעלים, ואם איננו רוצה הוא יכול לומר לבעלים שילך לדון עם השומר השני, ולכן במשנה מובנת דעת חכמים שהשוכר מקבל את תשלומי השואל. אלא שהשומר הראשון לא יוצא לחלוטין מהעסק, כי הפטור שלו תלוי במה שיקרה עם השומר השני. ש"ש שמסר לש"ח והבעלים תבע את הש"ח שנשבע שהייתה גניבה- הרי שהש"ש מחויב לשלם, ולא נאמר שם שהשומר השני נכנס במקום הראשון. ואפילו יותר מכך, אם הש"ח יודע שבפועל הפרה מתה באונס, אך הוא מסכים רק להישבע שלא הייתה פשיעה מצידו (ובכך הוא נפטר), אך לא להישבע מה קרה בפועל – הש"ש יהיה מחויב, שהרי אולי הפרה נגנבה.

¹³ ד"ה שומר שמסר לשומר רב אמר פטור

¹⁴ ד"ה הא דאמר רב שומר שמסר לשומר

הרמב"ן במפורש חולק על רש"י שהרי הוא סובר שש"ש שמסר לש"ש – השני מחויב גם במקרה של גניבה ואבידה.

מתוך כך שהרמב"ן מדגיש שעצם ההתדיינות עם השומר הראשון תלויה ברצונו, מכאן שהעברת האחריות לשומר השני היא לא דבר שקורה בצורה אוטומאטית.

מתוך דברי הרמב"ן משמע שהשומר הראשון יכול לומר, אם הוא רוצה, שהעמיד במקומו שומר אחר שיתחייב במקומו על כל הדינים בהם אותו שומר מחויב. כלומר, אם השומר השני הוא שומר חנם – הוא יתחייב בכל הדינים בהם מחויב שומר חנם במקום השומר הראשון. רק במקרים בהם מצד הדין הבעלים לא יכול להוציא את ממונו מהשומר השני, יש לדון עם השומר הראשון. אך אם הבעיה היא טכנית ולא דינית, כאשר למשל, השומר השני הלך למדינת הים. אין זה משנה לשומר הראשון, שהרי מבחינתו העמיד את השומר השני שיתחייב במקומו בדינים אלו.

כלומר, לפי הרמב"ן יאמר השומר הראשון למפקיד, שידון קודם כל עם מי שבפועל שמר על החפץ, דהיינו השומר השני, ואם יוכל להוציא ממנו משהו מוטב. אם לא, יבוא וידון עם השומר הראשון. יש להדגיש שהדבר לא נעשה אוטומאטית מעצם מסירת החפץ לשומר אחר, אלא הדבר תלוי באמירתו של השומר הראשון.

הסבר ר' חיים¹⁵

ר' חיים מביא הסבר נוסף למחלוקת רב ור' יוחנן: לפי ר' חיים רב יכול לסבור שלשומר הראשון יש חיוב אך ורק להשיב את החפץ לבעלים, ולכן, אם רוצה השומר, הוא יכול להוציא את עצמו מהשמירה, ע"י כך שייתן את החפץ לשומר אחר, שהוא יחזיר את החפץ בסופו של דבר לבעלים, שהרי השומר השני הוא בן דעת.

לכן, גם אם השומר השני (שהוא ש"ח) נשבע שנגב החפץ, אין לחייב את השומר הראשון (שהוא ש"ש) שהרי הוא כבר איננו השומר.

אילו ר' יוחנן סבר שאחריות השומר היא מעבר להשבת החפץ, והיא כוללת גם אחריות לשמירת החפץ ולנטילת אחריות עליו עד שישוב לבעלים.

דעת רבא

רבא לא מביא שני טיעונים לרב ולר' יוחנן אלא רק פוסק הלכה, ומכאן משמע שרבא כלל לא מתעסק עם המחלוקת בין רב לר' יוחנן (אולי ע"פ הסבר ר' חסדא, שכלל אין מחלוקת), אלא מביא טעם נוסף שגם ע"פ דעתו של רב, כפי שהסבירה אביי, יחייב את השומר הראשון.¹⁶

¹⁵ הלכות נזקי ממון פ"ד הי"א החל מהמילה והנה

ככלל, טעמו של אביי הוא לא רק טעמו של אביי, אלא זהו טעם שהסתובב כבר בעולם, שהרי גם ר' אמי שקדם לאביי סבר כן. (והוא מופיע כבר במשנה, כפי שמביא תוספות בבבא קמא¹⁷). רבא אומר שיכול המפקיד לומר לשומר הראשון: "את מהימנת לי בשבועה...". ולכן כל אדם אחר שישמור, ואינו ידוע כנאמן למפקיד, יחייב את השומר הראשון, מלבד מקרה בו אין צורך כלל בשבועה.

הצורך בשבועה

יש לדון בעניין זה, שהרי לכאורה קבלת השבועה היא דבר שתלוי בבית דין ולא בדעת הבעלים, ואם כן מה איכפת לנו אם השומר מהימן בשבועה לגבי הבעלים? נראה שבזה יש הבדל בין שבועת השומרים ובין שאר השבועות, ששאר השבועות באמת תלויות בקבלת בית דין, אך שבועת השומרים נועדה לרצות את הבעלים. ולכן רק מי שהבעלים מאמין לו יכול לרצות את בעל הבית. ממילא הבעלים מגדיר כחלק מהגדרות השמירה שמי שישמור על החפץ הוא אך ורק אדם נאמן לבעלים.

בהסבר המשנה בדף ל"ה: אמר אביי שלדעת חכמים השבועה איננה חלק עקרוני בנידונו של השומר, שהרי דינם של השומרים תלוי במציאות, ואין סיבה לומר שהדין תלוי בכך שישבעו או לא. אלא שהשבועה נועדה רק "להפיס דעתו של בעל הבית", כלומר, בכל שבועה רגילה הנשבע לא מחויב כלפיי הצד השני, אלא כלפיי המקרה שקרה. אם למשל, הזיק - הוא מחויב מעצם הנזק. ולכן הנשבע מחויב לרצות את העולם, ואת זה הוא עושה בריצוי בית דין. אך שומר מחויב כלפיי הבעלים כיון שקיבל את שמירתו, ולכן גם שבועתו מחויבת כלפיי ריצוי הבעלים. לכאורה מכאן מוכח שאין חשיבות מצד הדין לשבועה, אלא רק לעצם השמירה, ואם כן מהי דעתו של רבא?

יש לענות בפשטות שחלק מהדין שצריך להיות בשומר הוא היכולת להפיס דעתו של בעל הבית. כלומר, התורה מחייבת את השומר שיהיה מסוגל להפיס את דעת בעל הבית, אלא שעצם היכולת מספיקה, ביחד עם שאר תנאי השמירה, כדי לפטור את השומר. אין חשיבות לזמן השבועה, רק שתבוא מתישהו. אך במקרה בו אין כלל יכולת להפיס דעתו של בעל הבית, אין כלל יכולת לפטור את השומר, כי חסר לו משהו בתנאי השמירה. (וכפי שתוספות הסביר שם את דעת ר' יוסי – ודאי שלא קשה על רבא)

¹⁶ אמנם תוספות (ד"ה את מהימנת) כותב שרבא מסביר את דעת רבי יוחנן

¹⁷ דף יא: ד"ה את מהימנת לי בשבועה

נאמנות לבעל הבית

תוספות בבבא קמא¹⁸ כתב שלפי הסבר זה "אם השני נאמן יותר מן הראשון נראה דפטור", בפשטות נראה שכוונתו היא למהימנות אובייקטיבית, ולא לפי דעתו של הבעלים, והרי ע"פ הסברנו הנ"ל הבעלים יכול לומר על כל שומר אחר - שאינו נאמן לו! נראה לי, כי דעת תוספות היא שבמקרים בהם מקובל בעולם שאדם מסוים ידוע כנאמן, לא יכול המפקיד לסתור את דעת העולם ולומר שלגביו הוא אינו נאמן. אך כל זה במקרה בו הנאמנות של השני בהכרח גבוהה יותר בעולם מזו של הראשון. כי אם נאמנותם שווה, יכול המפקיד לומר שאמנם בעולם נאמנותם שווה, אך מבחינתו יש הבדלים בין השניים. אך כשהעולם מבדיל בצורה ברורה בין השניים, לא יכול המפקיד לומר שאצלו יחס הנאמנות הוא הפוך, אם לא שהדבר ידוע מן העבר.

¹⁸ שם

תפקידו השיפוטי של בית הדין - עיון בשיטת הרמב"ן הרב דוד ניסני

- א. אמת וסדר דין
- ב. שנים אוחזין בטלית
- ג. בית הדין כצינור להעברת דבר ה'
- ד. סיכום

אמת וסדר דין

השוואה בין דיני הממונות במשפט העברי לבין אלו שבשיטות משפט אחרות מעלה שהשיטות הזרות נותנות משקל רב יחסית להוראות של סדר הדין והפרוצדורה לפיהן מנוהל המשפט, בעוד שההלכה מבכרת בקביעות את הדין המהותי על פני סדר הדין, ונדירים הם המקרים שמוכרע בהם משפט בגלל ענייני פרוצדורה. מסתבר שיסוד הבדלי הגישות בין שיטת ההלכה לבין שיטות חוק אחרות נעוץ בתפיסות הבסיס באשר למטרותיו של המשפט. ההלכה רואה את גילוי האמת ובפסיקת הדין לאמיתו כתפקידה הראשון, והיא מבכרת אותו על פני המטרות של שמירה על סדרי החברה¹. אשר על כן, שיקולים של פרוצדורה שמטרתם לשמור על סדרי המשפט והחברה, אין בהם כדי לבטל זכויות מהותיות. לעומת זאת, מערכות משפט אחרות מדגישות את הצורך ביישוב מחלוקות שנתגלעו בין שני הצדדים ובשמירה על סדרי החברה. משום כך, הם חייבות להיזקק ביתר שאת להוראות השומרות על סדרי המשפט וכללי הדיון.

עקרון זה מתבטא בדוגמאות רבות מדיני הממונות, כגון התיישנות; סתירת דין; פסיקת דין בהעדר הגנה; ועוד². השוואה בין החוק הנהוג בישראל למשל, לבין ההלכה מעלה שהחוק מאפשר שלילת זכויות המוקנות לאדם על פי הדין המהותי כדי לאפשר למערכת המשפט לפעול ביעילות ולסייע בידה לשמור על הסדרים החברתיים הנחוצים, וגישתה של ההלכה לעומת זאת היא שיש לחתור לאמת ואין לפגוע בזכויות מהותיות לצורך סדר הדין.

קצר המצע מלדון בפרוטרוט בשלל דוגמאות אלו³. נדגים עקרון זה לאור שיטת הרמב"ן בסוגית שנים אוחזין בטלית, ונראה כיצד מושפעת הכרעת הדין בסוגיה מעקרון החתירה לאמת. לאחר

¹ ראה: טור, חושן משפט, תחילת סימן א; שולחן ערוך, חושן משפט, סימן ח, סעיף ב. וראה גם א' שוחטמן, סדר הדין, ירושלים תשמ"ח, עמ' 9.

² כגון: פסיקת הוצאות; אפשרות לתבוע תביעת אגב; שמיעת בעלי בדין עצמם.

³ ליתר הרחבה ראה מה שכתבתי ב'סדר הדין והאמת המשפטית', גליונות פרשת השבוע, גליון 289.

מכן נראה כיצד משפיעה תפיסה זו על גישתו של הרמב"ן באשר לתפקידו של בית הדין בהכרעה בדיני ממונות ובדיני נפשות.

שנים אוחזין בטלית

המשנה הראשונה במסכת בבא מציעא עוסקת בשניים המתדיינים על חפץ וקובעת:

שנים אוחזין בטלית זה אומר אני מצאתיה זה אומר אני מצאתיה זה אומר כולה שלי זה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.

המפרשים עמדו על סתירה לכאורה בין דין המשנה ובין הלכה שנפסקה במסכת בבא בתרא בעניין קרקע או ספינה שנחלקו עליה שני בעלי דין⁴:

זה אומר של אבותי זה אומר של אבותי. אמר רב נחמן כל דאלים גבר. בניגוד לדין המשנה, רב נחמן אינו מחלק את הקרקע בין שני בעלי הדין. תחת זאת בוחר רב נחמן לסלק ידו מן הדין והוא משאיר את בעלי הדין ליישב את העניין בכוחות עצמם⁵.

תירוצים אחדים נאמרו ביישוב סתירה זו. הרמב"ן⁶ מציע שני תירוצים, ואנו נתמקד בשני שבהם. בתירוץ השני מבחין הרמב"ן בין מצב בו יש סיכוי שהנכס הנתון במחלוקת שייך לשני בעלי הדין גם יחד לבין מצב בו אחד מבעלי הדין משקר ולא ייתכן שלשני בעלי הדינים בעלות על הנכס. במצב הראשון פסק דין שיחלוק את הנכס אפשר שיקלע לאמת, ואילו במצב השני פסק דין של חלוקה בהכרח שיזכה את השקרן בחצי שאינו מגיע לו:

ויש אומרים דהתם היינו טעמא דאמרין כל דאלים גבר, משום דודאי איכא רמאי ואי דמר לאו דמר כדאמרין בההיא שמעתא בהדיא, דכיון שזה אומר של אבותי זה אומר של אבותי ודאי לאו במקח וממכר אתיא לידא דתרוייהו כדי שתאמר דתרוייהו היא דהא קאמר של אבותי, ודקאמרין התם גבי ארבא האי אמר דידי היא ואמרין עלה כל דאלים גבר, הכי נמי קאמר דידי היא שאני עשיתי או שירשתי מאבותי, אבל אומר דידי היא סתם חולקין בשבועה וכן במציאה, דאיכא למימר אימור תרוייהו בהדי הדדי אנבהוה וכשחולקין נפל כל אחד ואחד את שלו ויצא.

⁴ בבא בתרא לד ע"ב.

⁵ אכן, יש המסבירים שדברי רב נחמן "כל דאלים גבר" משמעם פסק דין פוזיטיבי הקובע ולא הסתלקות מן הדין, אך אין זה פשוטם של דברים.

⁶ חידושי הרמב"ן, בבא מציעא ב ע"א, ד"ה ואי קשיא לך.

לפי הרמב"ן, אין בית הדין רשאי להכריע בין בעלי דין אלא כשאפשר שהכרעתו תכונן לאמת. כשברור שהאמת עם אחד הצדדים ואיתו בלבד, ובית הדין אינו יכול לדעת מיהו הצודק מביניהם, אל לו לבית הדין לבצע חלוקה שודאי אינה פסק דין של אמת. בית הדין אינו יכול אפוא להזדקק לצדדים ועליו למשוך את ידו מלהכריע בעניין.

אין ספק שהבסיס לדברים אלו הוא תפיסת המשפט כמכשיר לגילוי האמת. כשהמשפט אינו יכול להביא לפסק דין של אמת, אין עוד להזדקק לו ויש לפתור את העניין בדרכים אחרות. לעומת גישה זו, שיטה הרואה את המשפט כמכשיר ליישוב סכסוכים ולשמירה על הסדר החברתי לא תעלה על דעתה למשוך ידה מן הדין ולהותיר את העניין ללא הכרעה.

אלא שעדיין זקוקים אנו לתוספת הסבר. אמנם לא ניתן לפסוק דין אמת לאמיתו, אך האם לא עדיפה חלוקת הנכס על פני הסתלקות מן הדין שתשלח את הצדדים ליישב את עניינם בדרכי אלימות? מדוע יש להורות לצדדים "כל דאליים גבר" ולא לפתור את הסכסוך על דרך הפשרה? נעבור כעת לבחון את שיטת הרמב"ן באשר לדרך פעולתו של בית הדין בדרכו לגילוי האמת, ונראה כיצד מסבירה שיטתו את תמיהתנו.

בית הדין כצינור להעברת דבר ה'

בפירושו לתורה מצביע הרמב"ן על העובדה שפעמים רבות מכנה התורה את הדיינים בתואר 'אלוהים', ועל כך הוא כותב⁷:

והגישו אדניו אל האלהים – לבית דין... יאמר הכתוב 'והגישו אדניו אל האלהים'; 'עד האלהים יבא דבר שניהם', לרמז כי האלהים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע. והוא שאמר 'אשר ירשיעון אלהים'. וכך אמר משה 'כי המשפט לאלהים הוא'. וכך אמר יהושפט 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט'. וכן אמר הכתוב 'אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', כלומר בקרב עדת אלהים ישפוט כי האלהים הוא השופט. וכן אמר 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'''. וזה מעם 'כי לא אצדיק רשע' על הפירוש הנכון. ובאלה שמות רבה דאיתי אלא בשעה שהדיין יושב ודן באמת, כביכול מניח הקב"ה שמי השמים ומשרה שכינתו בצדו, שואמר כי הקים ה' להם שופטים והיה ה' עם השופט.

דעת הרמב"ן היא שהכרעתו של בית הדין אינה תוצאה נובעת רק משיקולי הגיון, היקש, הבנה וכדומה, שמפעילים הדיינים בשכלם האנושי, אלא היא תוצאה של המסקנה לה זכו בשכלם האנושי ובעזרתה של השכינה המצויה ביניהם. השכינה מדריכה את הדיינים ומובילה אותם

⁷ רמב"ן שמות פרק כא פסוק ו

לפסק דין של אמת. לאור זאת ברור אפוא מדוע אין זה אפשרי שבית הדין יוציא פסק דין שודאי אינו נכון. ה' אינו טועה, ומכיון שאף הוא יושב בדין לא ייתכן פסק שיצהיר ויאמר: דברינו אינם אמת.

לפי תפיסה מהפכנית זו אין כמעט מקום לדעתו העצמית של הדיין, שהרי הדיינים משמשים ככלי להעברת דברו האחד של האל. כאשר מדובר בדיני נפשות, שם מדריכה השכינה את הדיינים ביתר שאת, מרחיב הרמב"ן את שיטתו וקובע שאין אפילו מקום לטעות של בית הדין, וכל פסק דין הוא אמת לאמיתו.⁸

על פי דברים אלו מסביר הרמב"ן את ההלכה לפיה עדים שטפלו על אדם אשמה שעונשה מוות ונמצאו זוממים נענשים בדין "ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו"⁹ רק אם גזר הדין עוד לא בוצע אבל לא אם הנאשם הוצא להורג ורק לאחר מכן נמצאו העדים זוממים¹⁰.

הלכה זו קשה היא, מדוע יענשו עדים זוממים שניסו להפיל אדם חף מפשע ולא הצליחו בכך, ואילו עדים זוממים שהביאו להריגת אדם חף מפשע ייפטרו מעונש? הסברים רבים נאמרו ביישובה של הלכה קשה זו¹¹. ואלו דברי הרמב"ן בעניין¹²:

והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המזומין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים. והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה אילו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד בית דין, כאשר אמר 'כי לא אצדיק רשע'. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת ואילו היה צדיק לא יעזבונו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב 'ה' לא יעזבונו בידו ולא ירשיענו בהשפטו'. ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא ובקרוב אלהים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. וזה טעם 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'', כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת.

⁸ אמנם, הרמב"ן בפירושו לתורה אינו מבחין במפורש בין דיני ממונות לדיני נפשות אך נראה שהבחנה זו הכרחית לדעתו שכן סוגיות ערוכות הן העוסקות בטעות הדיינים בדיני ממונות. ראה סנהדרין לג ע"א; שולחן ערוך חו"מ סימן כה.

⁹ דברים יט יט.

¹⁰ ראה מכות ה ע"ב: "לא הרגו - נהרגין, הרגו - אין נהרגין".

¹¹ ראה אוצר מפרשי התלמוד מכות, שם.

¹² פירוש הרמב"ן לתורה, דברים יט יט.

התפיסה לפיה ה' ניצב בעדת הדיינים ובקרבתם ישפוט אף הוא, מביאה את הרמב"ן למסקנה שלפחות בכל האמור לדיני נפשות, טעות בדיון אינה אפשרית כלל. כל גזר דין שהוצא לפועל מאשר את נכונותו העצמית, שאם לא כן לא ייתכן שהיה יוצא לפועל. מי שהוצא להורג אין ספק שהיה חייב מיתה, אם לא בשל עבירה שהעידו עליו שחייב בה אזי בשל עבירה אחרת. לפיכך אין לדון למוות את העדים שחייבוהו שכן אין לומר על עדים אלה שחייבו אדם החף מכל פשע¹³.

לכאורה שיטת הרמב"ן נסתרת מן המסופר בבבלייתא הבאה שם מודה יהודה בן טבאי שטעה והרג אדם שמן הדין היה לזכותו.

תניא, אמר רבי יהודה בן טבאי: אראה בנחמה, אם לא הרגתי עד זומם, להוציא מלבן של צדוקים שהיו אומרים: אין העדים זוממין נהרגין עד שיהרג הנדון. אמר לו שמעון בן שמח: אראה בנחמה, אם לא עפכת דם נקי, שהרי אמרו חכמים: אין העדים זוממין נהרגין עד שיוזמו שניהם, ואין לוקין עד שיוזמו שניהם. מיד קבל עליו ר' יהודה בן טבאי, שאינו מורה הוראה אלא לפני שמעון בן שמח. וכל ימיו של ר' יהודה בן טבאי היה משתטח על קברו של אותו הנד¹⁴.

בהתאם לשיטתו שלא ייתכן שבית הדין יטעה וירשיע חף מפשע מסביר הרמב"ן:

אינא דקשיא ליה והלא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם צדיקים עצמם לא

כל שכן, והתירוץ הנכון בזה לקושיא זו דההוא גברא רשע הוה ומחויב מיתה הוה¹⁵.

הנה כי כן, דברי הרמב"ן מן המקורות השונים, מעלים לפנינו שיטה שלימה וכוללת בדבר דרך הכרעת המשפט בישראל. דבריו של הרמב"ן "כי האלהים יהיה עמהם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע", מתפרשים כפשוטם ממש. לא הדיין – האדם בר הטעות הוא המכריע את הדין, כי אם האלוהים. תפקידו של הדיין הוא לשמש צינור להעברת האמת המוחלטת מן השמים אל הארץ¹⁶.

¹³ מלבד הקשיים העיוניים שבשיטה זו, הסבר זה נסתר לכאורה מדברי המשנה מכות ו ע"א לפיהם מי שהעידו עליו שתי תנות של עדים שחייב מיתה, וכת אחת הזמה, הרי שגם הוא וגם אותה הכת נהרגין. מכאן שגם כשברור שהנידון אכן חייב בדיון, אין הדבר פותר את העדים הזוממים. וצריך עיון.

¹⁴ מכות ה ע"ב.

¹⁵ וראה עוד בבא מציעא פג ע"ב, משם מביא הרמב"ן ראייה נוספת לשיטתו. והשווה תוספות גיטין ז ע"א ד"ה השתא; תוספות שבת יב ע"ב ד"ה רבי נתן; תוספות חולין ה ע"ב ד"ה צדיקים לפיהם טעה יהודה בן טבאי בדינו והרג לחינם את העד הזומם. דברים דומים, לפיהם כל טעות בדיון מוסברת בצדק אלוהי שהיה ראוי להיעשות בשל מעשיהם של הצדדים בגלגולים קודמים, ניתן למצוא בדברים שבעל פה המובאים בשם החזון איש בספר ח"י החזון איש, בני ברק (תש"ל), חלק שלישי, עמ' צט. וראה עוד שם, הערה 126 שם; מובאת גישה דומה בשם הבעל שם טוב. יש להעיר שדברים אלו אמורים אפילו בדיני ממונות, ושמה יש בכל כדי להסביר את תמיהתנו לעיל, הערה 8.

¹⁶ לפי דברינו אלה נראה ברור שניתן לפסוק דין על סמך נבואה גמורה (שהרי כל כולו של המשפט אינו אלא נבואה זוטא). וראה על כך גם בשו"ת הרשב"א חלק א סימן י.

סיכום

בראשית דברינו עמדנו על גישת משפט ההלכה לפיה מטרתו המרכזית, אם לא הבלעדית, של המשפט היא הוצאת דין אמת לאמיתו. גישה זו נובעת מאופיו הדתי של משפט ההלכה ומעובדת היותו נמסר מן השמים. הדיין אינו רק בורר בסכסוך שבין איש לרעהו אלא הוא ממלא גם חובה כלפי שמיא. ההלכה עצמה המייצגת את דבר ה' ואת רצונו אינה יכולה לסטות ולו תהיה זו הסטייה הקלה ביותר מן האמת. הרמב"ן מרחיב עקרון זה לא רק להלכה הפסוקה כי אם גם למהלך הדיון עצמו. לא ההלכה בלבד היא שנמסרה מן השמים, אלא בכל דין ודין משרה האל את שכינתו הדריכה את היושבים ומכוונת אותם לרצון האל.

כוונה במצוות הרב שמחה הבר

- א. ראשי פרקים
- ב. מבוא
- ג. מהי ה"כוונה" במצוות
- ד. תפקיד הכוונה במצוות
- ה. הדין בגמרא
 - הסוגיה
 - ההשוואה למתעסק
 - נתכון שומע ולא נתכון משמיע
 - ההשוואה לבל-תוסיף
- ו. מצוות צריכות כוונה - דין בקיום המצווה.
 - שיטת הברכת שמואל
 - שיטת האמרי בינה
- ז. סיכום

מבוא

במסכת ראש השנה¹ דנה הגמרא – (1) על אדם ששכפאווה לאכול מצה בפסח, האם יצא ידי חובה. (2) על אדם שתקע בשופר בר"ה לשיב, האם יצא ידי חובתו. ותולה זאת הגמרא בשאלה: האם מצוות צריכות כוונה? (פירוש: האם יש צורך בכוונה - לצאת ידי חובה, בכדי לצאת ידי חובת המצווה). הנושא אותו אני רוצה לבחון דרך סוגיה זו הוא: מה מעמדה של פעולת מצווה ללא כוונה - לצאת בה ידי חובה? האם הינה "מעשה מצווה" או לא. לשם כך יש לבחון: (1) מהי תפקידה של הכוונה - לצאת ידי חובה, למאן דאמר: "מצוות צריכות כוונה" (2) במה נחלק מאן דאמר: "מצוות אינן צריכות כוונה". על מנת לענות על שאלות אלו נתבונן בסוגיית – "מצוות צריכות כוונה" ובראיות השונות המובאות בה ובהתייחסות הפרשנים השונים לסוגיה ובאחרונים הדנים בשאלה הנ"ל.

מהי ה"כוונה" במצוות?

לשם הבנת העניין עלינו קודם להגדיר מהי אותה "כוונה" שבה אנו עוסקים ולהבחין בינה לבין דרישות כוונה נוספות שמצינו במצוות. אומר המשנה ברורה²:

יש אומרים - דע דלפי המחבאר מן הפוסקים שני כוונות יש למצווה: א' כונת הלב למצוה עצמה וב' כונה לצאת בה דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ד', כמו

¹ ראש-השנה כח, ע"א.

² משנה ברורה סימן ס, ז.

שכתב הב"ח בסי' ח', וכונת המצוה שנוכר בזה הסעיף אין תלוי כלל בכונת הלב למצוה עצמה - שיכוין בלבו למה שהוא מוציא מפיו ואל יהרהר בלבו לר"א כגון בק"ש ותפילה ובהמ"ז וקידוש וכדומה. דזה לכו"ע לכתחילה מצוה שיכוין בלבו ובדיעבד אם לא כיון יצא, לבד מפסוק ראשון של ק"ש וברכת אבות של תפילה כמו שמבואר לקמן. רק שמחולקים בענין אם חייב לכוין קודם שמתחיל המצוה לצאת בעשיית אותה המצוה. ולמצוה מן המובחר כו"ע מודים דצריך כונה כדאיתא בנדרים ראב"צ אומר עשה דברים לשם פועלם ונאמר: "ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה" וכמו שכתב הגר"א על הא דאיתא בסימן ח' עי"ש.

בעל ה"משנה ברורה" מבחין בין כוונה שמצינו במצוות של דיבור (כגון: קריאת-שמע והלל) לבין הכוונה במצוות שבה אנו עוסקים:

בכוונה במצוות הדיבור ישנה דרישה לכוונה ומודעות למה שמוציא מפיו, ואל לו להרהר בדבר אחר - כוונה זו היא בשעת הדיבור. לעומת זאת כוונה במצוות היא כוונה "לצאת" בעשיית אותה המצוה, וכוונה זו זמנה קודם עשיית המצוה שמכוון מהי מטרת עשייתו.

בעל ה"משנה ברורה" גם מבחין בין שתי הכוונות ברמת הדין: שכוונה בדיבור - אינה מעכבת אלא במקרים חריגים³. ואילו כוונה במצוות - נחלקו בגמרא האם הינה כוונה המעכבת בקיום המצוה, אולם לכתחילה לכולי-עלמא צריך לכוון - לצאת ידי חובה⁴.

תפקיד ה"כוונה" במצוות

אחרי שהבאנו את המחלוקת האם מצוות צריכות כוונה, והגדרנו מהי אותה כוונה שבה אנו עוסקים, יש צורך לברר מהו תפקיד הכוונה במצוות, מה משמעות דרישה זו?

ניתן ללכת בשתי דרכים עקרוניות בהבנת תפקיד הכוונה במצווה:

דרך אחת - פעולת מצווה בחפץ ראוי בזמן החיוב הינה מעשה מצווה מושלם ולכן משמעות הדרישה של כוונה לצאת ידי חובה היא דרישה נוספת לשם קיום המצווה שאדם לא קיים את המצווה כאשר עשה את מעשה המצווה, אולם לא לשם חובתו.

הדרך השנייה - היא שפעולת המצווה בזמן החיוב אינה נחשבת למעשה מצווה לולי שאדם נותן לה משמעות זו בכוונתו. ואם כן תפקיד הכוונה הוא לשם הגדרת המעשה כמעשה מצווה ולולי הכוונה לצאת ידי חובה נחשב כאילו נטל ג' מינים בלולב.

³ פסוק ראשון של קריאת שמע וברכת "אבות" בתפילה.

⁴ ישנן מצוות בהם מצינו דרישה מיוחדת של כוונה. הב"ח או"ח סימן ח מביא שבציצית תפילין וסוכה שנאמר בהן "למען" ישנה כוונה מסוימת שצריך לכוון לכתחילה.

לגבי תפילה אומר הגר"ח הלוי בפרק ד' מתפילה, הלכה י', שישנה כוונה מיוחדת שיראה עצמו כעומד לפני מלך, שרק אז מעשהו נחשב למעשה תפילה, וזו כוונה המעכבת בתפילה.

לגבי קריאת שמע יש דין כוונה מיוחד בפסוק הראשון או בפרשיה הראשונה של קבלת עול מלכות שמים, המעכבת בקיום מצווה. עיין אגרות הגרי"ד פרק ב מקריאת שמע, הלכה א.

בינת הגמרא

בבסיס השאלה הנ"ל עומד הדין: "מה מעמדה של פעולת מצווה בחפץ כשר ללא כוונה לצאת ידי חובה - האם נחשבת למעשה מצווה או לא?"

אמרה תורה לגבי נטילת לולב: "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר... כלומר: שאדם יעשה פעולת מצווה "ולקחתם"⁵ בחפץ ראוי - ארבעת המינים, בזמן חיוב המצווה. השאלה: האם הפעולה הינה מעשה מצווה. ורק אם עשה פעולה זו שלא בזמן החיוב זו פעולה סתמית, אולם היות וביום זה ציוותה תורה על הדבר היא הנותנת לפעולה משמעות של מצווה. או שמא מה שנותן לפעולה משמעות של מעשה מצווה הוא מה שאדם מכוון בעשייתו - לצאת ידי חובת המצווה, ולולי זה גם בשעת חיוב פעולתו הינה פעולה סתמית.

הדין בגמרא

הסוגיה

ננסה לבחון את תפקיד הכוונה במצוות דרך הדין בגמרא ובראשונים בסוגיה.

הגמרא ראש השנה דף כ"ח:

שלחו ליה לאבוה דשמואל: כפאו ואכל מצה - יצא. כפאו מאן? אילימא כפאו עד - והתניא: עתים חלים עתים שוטה, כשהוא חלים - הרי הוא כפקח לכל דבריו, כשהוא שוטה - הרי הוא כשוטה לכל דבריו - אמר רב אשי: שכפאוהו פרסיים. אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר - יצא.

ובפירוש רש"י שם⁶:

שכפאוהו פרסיים - ואף על גב שלא נתכוון לצאת ידי חובת מצה בליל ראשון על פסח - יצא.

התוקע לשיר - לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן, וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה ראיתי: התוקע לשיר - להבריח רוח רעה מעליו.

הסוגיה עוסקת באדם שבזמן המצווה עשה את פעולת המצווה אולם כוונתו לעניין אחר, ולא לצאת ידי חובה, ואומר אבוה דשמואל שיצא ידי חובה.

ההשוואה למתעסק

אמר רבא זאת אומרת: התוקע לשיר - יצא. פשיטא, היינו הך? - מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא - זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן.

⁵ ויקרא כג, מ.

⁶ ויקרא, שם.

רבה לומד מדברי אבן דשמואל שכמו שאין צריך כוונה לצאת ידי חובת מצוות מצה כך אין צריך כוונה לצאת ידי חובת מצוות שופר.

הגמרא מעלה שיש אפשרות לחלק בין המצוות השונות מצד הצורך בכוונה. פשוט הגמרא מורה לכאורה שבשופר ישנה דרישה מיוחדת של כוונה מצד הפסוק של "זכרון תרועה" ואילו בשאר המצוות פעולת המצווה מספיקה. וכך לכאורה משמעות דברי רבינו חננאל⁷:

פשיטא, מהו דתימא התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכלי, אבל הכא בעניין תקיעות, כוונת הלב בעינן וליכא, קמשמע לן מצוות אין צריכות כוונה.

רש"י מבאר את דברי הגמרא בדרך שונה:

מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל - ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לעניין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט, ב): המתעסק בחלבים ובעריות - חייב, שכן נהנה.

רש"י מבאר שההוא אמינא הייתה שמצוות צריכות כוונה, ולולי זה יש כאן חיסרון של "מתעסק"⁸. אולם מצוות של אכילה והנאה אין בהם חיסרון של מתעסק. וכמו שמצינו לעניין "איסורים" שכאשר ישנה "הנאה" אין חיסרון של מתעסק.
רש"י אומר במסקנת רבא שקא משמע לן אע"ג שמתעסק הוא, יצא מכיוון שמצוות אין צריכות כוונה.

לפי דברי רש"י יש מקום להבחין בין סוגים שונים של מצוות מצד הדרישה של כוונה במצווה. אם הדרישה לכוונה במצווה הינה מצד קיום המצווה שיש דין כללי במצוות שלא יוצא ידי חובת מצווה במעשה המצווה מאליו בלי כוונה לצאת ידי חובה, אם כן לא מובן החילוק בין מצוות של "הנאה" לשאר מצוות⁹, וכן לא מובנת ההשוואה בין איסורים שיש בהם הנאה ובין מצוות אולם אם נבאר שהדרישה של כוונה במצוות היא מצד מעשה המצווה, אם כן ניתן לחלק בין מעשה שיש בו הנאה לסתם מעשה, וכמו שמצינו בעבירות שכאשר ישנה הנאה אין חיסרון של "מתעסק".

רש"י מגדיר את חיסרון הכוונה במצוות כ"מתעסק" שזה סוג של חיסרון במעשה. המקור לדברי רש"י שחסרון כוונה במצווה מוגדר כ"מתעסק" הוא מהגמרא לקמן¹⁰. הגמרא שם דנה על דברי המשנה¹¹ "והמתעסק לא יצא" ואומרת שדווקא מתעסק שאינו מכוון לתקוע לא יצא מה שאין כן בתקוע לשיר שמכוון לתקוע אך לא למצווה, שיצא ידי חובה, ודוחה הגמרא:

⁷ שם.

⁸ "מתעסק" - אדם שעושה פעולה ואין לו ידיעה וכוונה למעשה שעושה, ויש בזה חיסרון בעשייתו, כגון היה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה.

⁹ ראה אגרות הגרי"ד הלוי עמוד לג.

¹⁰ שם לג, ע"ב.

דלמא תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה

מבאר מהגמרא שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה תוקע לשיר מוגדר כ"מתעסק". מתוך ההשוואה של רש"י, ושל הגמרא בדף ל"ג, בין מצווה ללא כוונה לצאת ידי חובה ובין מתעסק, עולה בפשטות שהחיסרון במצווה ללא כוונה הוא במעשה ולא בקיום. אולם עדיין קיים קושי בהשוואה: בין מצווה - ללא כוונה לצאת, לבין "מתעסק". במתעסק יש חיסרון בידיעה ובכוונה למעשה שעושה (כגון: ¹²היה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, שאין ידיעה וכוונה מאחרי פעולת התקיעה שהתכוון לנפוח) ואם כן קיים חיסרון במעשה. אולם התוקע לשיר התכוון לפעולה שעשה - פעולת התקיעה, אלא מטרתו היא לשיר ולא למצווה, ולכאורה אין חיסרון בעשייתו.

ניתן לבאר את ההשוואה למתעסק בשתי דרכים, ומתוך כך לראות מהו החיסרון בעשייה שקיים במצווה ללא כוונה:

דרך א: ב"מתעסק", בגלל החיסרון בעשייה, והנתק בין האדם למעשה, שנחשב לנעשה מאליו, ממילא חסר בשם המעשה - שאינו מעשה אדם. וכמו כן בפעולת מצווה ללא כוונה ניתן לומר שחסר בשם המעשה כמעשה מצווה, ולכן הגמרא קראה לזה "מתעסק"¹³. לדרך זו הכוונה לצאת ידי חובה הופכת את הפעולה הסתמית להיות מעשה מצווה, ולולי כוונה זו חסר במעשה המצווה, כנוטל ג' מינים בלולב.

דרך ב:¹⁴ הגמרא למדה שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה יש כאן מתעסק גמור, מכיוון שניתן להגדיר את מעשה המצווה כמעשה שונה מסתם פעולה מקבילה. תקיעת שופר של מצווה הוא מעשה שונה מתוקע לשיר, ולכן אם כיוון לשיר אולם תקע תקיעת מצווה, אם כן ישנו נתק בין כוונתו לעשייתו וזהו "מתעסק". לפי דרך זו אין במצוות דרישה נוספת של כוונה להשלמת והפיכת המעשה למעשה מצווה, אלא המעשה מצד עצמו הינו מצווה. ובהעדר כוונה למצווה קיים החיסרון הרגיל של "מתעסק".

¹¹ שם לב, ע"ב.

¹² רש"י ל"ג ע"ב, ד"ה "המתעסק".

¹³ לדרך זו קיים קושי בהשוואה בין הנאה במתעסק בעבירה ובין הנאה במצווה ללא כוונה. במתעסק בעבירה הנאה קושרת את האדם למעשה, ולכן נחשב למעשה אדם, אולם הנאה במצווה לא תהפוך את המעשה להיות "מעשה מצווה".

¹⁴ ראה שערי שמועות מסכת ר"ה עמוד נ"ח ד"ה "הפשוט".

אנסה להראות מדיונים נוספים בסוגיית הגמרא, שהחיסרון במצווה ללא כוונה הוא במעשה ולא בקיום.

נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע

הגמרא¹⁵ ממשיכה להקשות - למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה:

איתיביה, נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא עד שנתכוון שומע ומשמיע. בעלמא - נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, כסבור חמור בעלמא הוא, אלא נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע, היכי משכחת לה, לאו בתוקע לשיר, דילמא דקא מנבח נבוחי

אם כן במשמיע התוקע לשיר ושומע שהתכוון לצאת ידי חובה לא יצא ידי חובה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה.

הגר"ש היימן¹⁶ מוכיח מכאן שהצורך בכוונה במצוות הינו מצד מעשה המצווה ולא מצד קיום המצווה. אם נאמר שפעולת מצווה ללא כוונה היא מעשה מצווה מושלם אולם לא יוצא בו ידי חובתו לולי כוונה לצאת, אם כן לא מובן מדוע השומע שהתכוון לצאת ידי חובה לא יצא בשמיעת אותה תקיעה של התוקע לשיר, שהרי הינה תקיעת מצווה, רק המשמיע לא קיים בה את חובתו האישית, ולכן צריך לבאר שהחיסרון בגוף מעשה המצווה ולכן השומע נחשב לשומע קול בעלמא ולא "תקיעת שופר".

ההשוואה לבל-תוסיף

אביי מקשה על מאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה אלא מעתה הישן בסוכה בשמיני ילקה?! ומפרש רש"י¹⁷:

אלא מעתה - דשאיין מתכוין למצוה כמתכוין דמי.
הישן בשמיני בסוכה - שלא לשום מצוה.
ילקה - שהרי מוסיף על מצוה, ועובר משום בל תוסיף.

כלומר הגמרא אומרת שלמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה הישן בסוכה בשמיני ילקה, שעבר משום בל-תוסיף למרות שאין כוונתו למצווה.

דהיינו למדה הגמרא שיש הבדל בשאלה האם עובר משום "בל-תוסיף" בין מאן דאמר מצוות צריכות כוונה ומאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, ולמאן דאמר מצוות צריכות כוונה - לא עובר כל עוד אין כוונתו למצווה. כאשר ישן בסוכה בשמיני ברור שאינו מקיים מצווה, ואדם עובר על בל תוסיף מצד ההוספה במעשה המצווה.

¹⁵ שם כח, ע"ב.

¹⁶ ש' היימן, חידושי רבי שלמה חלק א' עמוד קע"א.

¹⁷ שם כח, ע"ב.

בינת הגמרא

אם נאמר שחסרון כוונה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה הינו חיסרון בקיום המצווה, אולם מעשה המצווה מושלם, אם כן לא מובן מדוע לא עובר על "בל-תוסיף" למאן דאמר צריכות כוונה, והרי הוסיף במעשה המצווה¹⁸.

צריך לומר שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה חסר במעשה המצווה ללא כוונה והוא כיושב חוץ לסוכה, ולא עובר אם ישב בסוכה בשמיני¹⁹.

ראינו עד כה מסוגיית הגמרא במסכת ראש השנה, שהצורך בכוונה למצווה נובע מצד מעשה המצווה, ולא מצד קיום המצווה, והעלנו שתי דרכים למקור דרישה זו, האם היא נובעת מדין מתעסק של כל התורה, או שישנה דרישה מסוימת לכוונה במצווה על מנת להופכה למעשה מצווה.

אולם מצינו גישה שונה בחלק מהאחרונים לצורך בכוונה במצווה, הכוונה למצווה נובעת מצד קיום מצווה. נעסוק בשיטת הברכת שמואל ובשיטת האמרי בינה ההולכים בדרך זו.

מצוות צריכות כוונה - דין בקיום המצווה

שיטת הברכת-שמואל²⁰

כותב הברכת שמואל בגיטין:

ונראה דהנה מצינו דיני לשמה בתורה כגון גבי גם וקרבות וס"ת ותפילין ומזוזות וציצית וכדומה, ומצינו גם כן דיני כוונה בתורה, כגון בעשיית מצווה למ"ד מצוות צריכות כוונה צריך לדעת מהו דין לשמה ומהו דין כוונה. ונראה דדין לשמה שבתורה דהוי דין עשייה כגון גם ובקרבות, דבעינן עשייה גבי גם וקרבות ובס"ת ובתפילין ומזוזות וכדומה דע"י שעושה אותן לשמה נעשו גם וקרבת וס"ת והצריכה התורה דע"י העשייה לשמה הוי גם וקרבת וכדומה, ובלא עשייה לשמה לא נעשה גם וקרבת וכדומה, אבל דין כוונה גבי עשיית המצווה אינו דין עשייה דנאמר דע"י עמכוין נעשה האכילה אכילת מצה וגלא הכוונה לא נעשה חפצא של האכילה אכילת מצה דזה ודאי אינו, דאינו דין עשייה אלא כעוד דין דהוי בהמצוה שבל"ז אינו יוצא, אבל אינו דין עשייה שנאמר שבעינן כוונה לעשות מצה

הברכת שמואל מחלק בין לשמה ובין כוונה במצוות:

"לשמה" הינה כוונה פועלת ויוצרת שמגדירה וקובעת את המעשה או את המוצר המצוותי - כוונה הפועלת חלות. ואילו כוונה במצוות אינה פועלת ומגדירה את מעשה המצווה. מעשה

המצווה קיים גם בלי כוונת האדם, וכמו שמביא את אכילת מצה, שמעצם מה שאוכל מצה

¹⁸ ואין לומר שלמדנו דיני בל-תוסיף מדיני מצוות בבמה מצינו שצריך כוונה למצווה על מנת לעבור בבל-תוסיף כמו שצריך כוונה לקיים מצווה. עיין חידושי הגר"ח על הש"ס עמוד ל"א.

¹⁹ עיין חידושי הגר"ח על הש"ס עמוד ל"א, וכן חידושי רבי שלמה עמוד קע"א. אולם עיין שערי שמועות מסכת ר"ה עמוד נ"ח שדוחה ואומר שגם אם נאמר שהוי דין בקיום המצווה, מכל מקום על בל-תוסיף עובר רק כאשר מוסיף במעשה המצווה שראוי לצאת בו ידי חובה.

²⁰ ברכת שמואל על מסכת גיטין, סימן ס"ק א.

בפסח זה נחשב ל"אכילת מצה" ולא כוונתו קובעת זאת. אלא שכוונה במצוות הינה דין נוסף בקיום המצווה שצריך לכוון לצאת ובלא זה אינו יוצא. כוונה במצוות הינה פעולת כוונה נפרדת ואינה חלק ממעשה המצווה.

שיטת האמרי בינה²¹

האמרי בינה אומר שהמחלוקת בדין כוונה במצוות תלויה בהבנת הציווי של "ולעבדו בכל לבבכם". מאן דאמר מצוות צריכות כוונה - למד שהציווי מוסב על כל פרטי המצוות, ואילו מאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה - לומד שזה ציווי עצמאי. מאן דאמר מצוות צריכות כוונה למד שאם עשה מצווה ללא כוונה, אם כן ביטל את מצוות העשה של ולעבדו בכל לבבכם, ולכן אמרנו שלא יצא ידי חובת המצווה כדי שלא לעבור על העשה של "ולעבדו". על פי זה מבאר האמרי בינה מדוע יש דין חינוך קטן למצווה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה למרות שקטן אינו בר כוונה וזה לשונו:

ולפי זה בקטן אתי שפיר החיוב לחנכו אף למ"ד מצוות צריכות כוונה הא מכל מקום עצם המצווה נצטונו אף בהיעדר הכוונה דבכל זאת פעולת המצווה בעצמה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ויעקב חבל נחלתו, בפעולת המצווה אוחו בהחבל לעורר למעלה רק נוסף ע"כ על כל מצווה ומצווה בפרטות ציווה לנו השם יתברך שיהיה בכוונה הראוי לצאת ידי חובת המצווה, מן המצווה. וא"כ אף קטן שאין לו מחשבה, מחויב אביו שפיר לחנכו דגוף המצווה נתקיים אף בהיעדר הכוונה. רק בגדול שיכול לכיין, כשחיסר הכוונה לא יצא כדי שלא נאמר דביטל העשה דבלעבדו בכל לבבכם

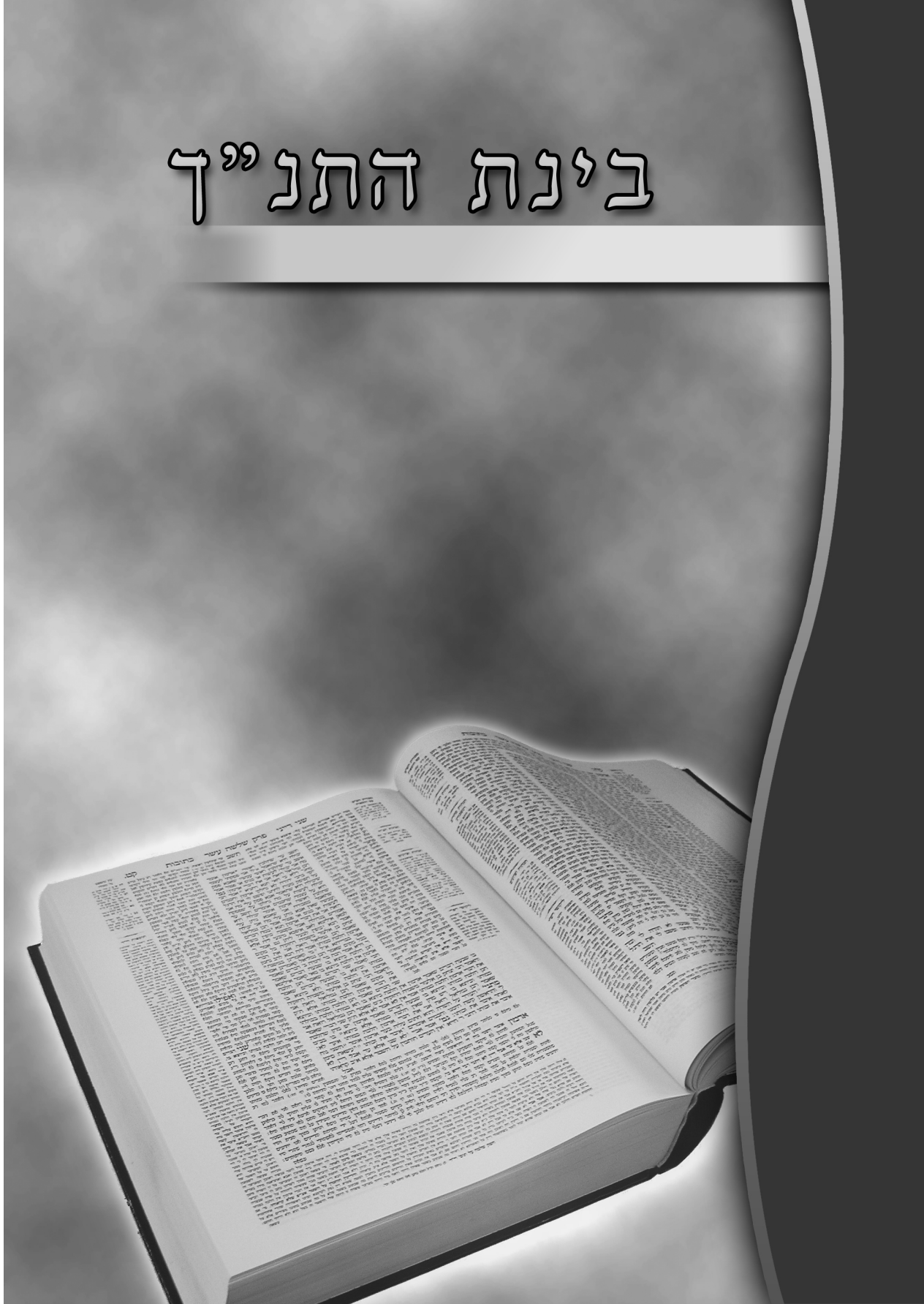
דהיינו שלמד שגם בלי הכוונה יש מעשה מצווה מושלם, ולכן שייך לחנך בו את הקטן, אולם ישנה דרישה נוספת לכוונה לצאת, הנלמד מהציווי של "ולעבדו בכל לבבכם" ואמרנו שאם עשה מצווה ללא כוונה לא קיים מצווה כדי לא לבטל עשה של "ולעבדו".

סיכום

עסקנו בשאלה: ממה נובעת הדרישה לכוונה במצווה, ומה מעמדה של פעולת מצווה ללא כוונה לצאת בה ידי חובה (האם הינה "מעשה מצווה")? הראנו מסוגיית הגמרא (בראש השנה כ"ח) - שחסרון כוונה במצווה הוא חסרון במעשה, ובארנו שניתן לומר שהכוונה משלימה את המעשה, והופכת למעשה מצווה, ובהחסיר כוונה הוא כנוטל ג' מינים בלולב. דרך אחרת שהכוונה אינה חלק מדיני המעשה, אלא היא נצרכת מצד חיסרון של מתעסק. הבאנו דרך שונה על פי הברכת שמואל והאמרי בינה, שהמצווה מושלמת ללא כוונה אלא ישנה דרישה נוספת לכוונה מצד קיום המצווה.

²¹ אמרי בינה חלק או"ח סימן י"ד.

בינת התנ"ך



מערכות יחסים במגילת רות

הרב אביגדור הנמן

- א. מבוא/ יצחק שלו
- ב. מערכת היחסים של בועז-נעמי ורות-בועז
 - חזרתה של נעמי לבית לחם
 - בשדה
 - בגורן
 - בעז ונעמי, אלמון ושכול
- ג. יחסי נעמי ורות

מבוא

רות/ יצחק שלו

קול נהי תמרורים מנביאים אחרונים עוד נשמע ברמה
עמומים עוגבי תהילים ותופי תרי עשר עמומים
אף קול חרש איוב בגרדו מנסר והולך
ולפתע
דממה
נעם

אין מטיף ומוכיח בשער
אין זועק מעוצמת מכאוביו
רק האיש מברך ה' עמכם
ועונים יברכך ה'
ומלקטים אחרי הקוצרים
ומובלים את הפת
וצובטים הקלי
אם יפה המלקטת דיה
ועשתה כאיפה שעורים

אין כהן להכות בכיור
ונביא להכות בלשון
כי ישר כל העם העובד
לא תדר שנת איכר בלילות
בלתי אם תעירהו אשה
וריחה ריח קיץ מתוק

וריה קציר
ובשמת השדמה
יושבים הזקנים
וגואל הגואל
אלוה נותן הריון
השכנות קוראות שם לילוד

וכמו איש לא ענה עוד בארץ ואיש לא שפך דמי אחיו
וקין אחאב ואיוב לא היו מעולם
וכמו נח התנך הגדול מעמל נביאיו ומלכיו
ואל שדה הלחמי כמו ירד לראות איך יקצרון ואיך
בועז מוליד את עובד ועובד את ישי וישי את דוד ...

שיר זה של יצחק שלו מציג את מגילת רות כאנטי תנ"ך. בתנ"ך ישנה דרמה. תוכנו משלב בעיקר עימותים בין עמים או בין יחידים. לעומת זאת, מגילת רות מציגה בפנינו עולם אחר, עולם של נועם והרמוניה, עולם בו הדמויות אינן מתנגשות זו בזו אלא זורמות ומשלימות זו את זו. במאמר זה ברצוני לטעון כי מגילת רות היא השקט וההשלמה הבאים לאחר טראומה קשה. כל הדמויות במגילה עברו משבר עמוק. ומערכות היחסים ביניהם מאפיינות השלמה שלאחר המאבק והדרמה הגדולה.

במאמר זה ברצוני לבחון שלוש ממערכות היחסים המרכזיות המרכיבות את מגילת רות: יחסי נעמי ובוועז, יחסי רות ונעמי, ויחסי רות ובוועז. זאת אעשה בעזרת עיון במקראות על פי מדרשי חז"ל לסוגיהם.

מערכת היחסים של בוועז-נעמי ורות-בוועז

חזרתה של נעמי לבית לחם

בקריאה צמודה של המגילה קשה שלא להבחין במערכת היחסים שבין בוועז ונעמי. אמנם לאורך המגילה אין מפגש או שיחה ישירה בין בוועז ונעמי. ולמרות זאת מערכת היחסים הנוצרת ביניהם בולטת לעין.

מה עבר על מערכת היחסים הזאת עד חזרתה של נעמי לבית לחם?
הכתוב אומר "ולנעמי מודע לאישה".

לכאורה, המילה מודע מבטאת משהו שאתה יודע-מכיר אותו.¹

אולם הצליל של ידע מעיד על קרבה.²

על פי חז"ל³

אמר רב חנן בר רבא אמר רב:
אלימלך ושלמון ופלוני אלמוני ואבי נעמי, כולן בני נחשון בן עמינדב הן

מדרש זה מציין כי אלימלך הוא דודו של בוועז ונעמי היא בת דודו. כך ששניהם קרובים זה לזה הן ממשפחת המוצא והן לאחר הנישואין.

¹ הפסוק הכי דומה הוא ישעיה י"ב, ה' זמרו יק' וְקִי כִי גָאוֹת עָשָׂה מִיַּדְעַת מוֹדַעַת ז' אֵת בְּכָל הָאָרֶץ: ושם מדובר על נפלאות ד' הנודעות בכל הארץ.

² כמו המילה מיודעי. מלכים ב', יא. תהלים לא, יב. תהלים נה, יד. תהלים פח, ט. תהלים פח, יט. איוב יט, יד. וכך הסביר רש"י בראשית פרק יח פסוק יט

(יט) כי ידעתי - לשון חיבה, כמו (רות ב', א') מודע לאישה, (שם ג', ב') הלא בוועז מודעתנו, ... ואמנם עיקר לשון כולם אינו אלא לשון ידיעה, שהמחבר את האדם מקרבו אצלו ויודעו ומכירו.

³ בבא בתרא צא, ע"א. אמנם יש מחלוקת בחז"ל בשאלת הקרבה בין אלימלך לבועז. יש שאומרים שבעז היה אחיו של אלימלך ואם כך הרי שנעמי היא גיסתו. ועיין להלן הערה 4.

ישנה עמדה אחרת לפיה בועז הוא אחיו של אלימלך⁴. ולא ברור אם נעמי היא אחיינית של שניהם כמו בתלמוד, או שמא על פי המדרש נעמי אינה קרובה של שניהם.

מדרשים אלו מעידים על היכרות קרובה בין נעמי לבועז.

האם היכרות זו היא רק היכרות שבין קרובים או מעבר לכך?

נעמי מוכרת בבית לחם כאישה ששמה מעיד על תכונותיה. כאשר היא מגיעה לבית לחם מזרקת השאלה: "הזאת נעמי?" התחושה היא שבני בית לחם רואים בנעמי של העבר אישה שהייתה דגם לנעימות וכן⁵.

דומה כי בעיני רוחו של בועז נעמי נשארה בעלת חן וחסד גם היום. בועז רואה אפילו בנערה זרה רק טוב. האם יחסו המיטיב לרות נובע מעמדה אבהית כלפי נערה זרה ובודדה, או שמא בעז רואה מאחורי רות את נעמי ומעביר את יחסו האוהד כלפי נעמי אל רות?

המפגש רות בועז בשדה:

כאשר פוגש בועז את רות בשדה הוא מבקש ממנה להישאר בשדהו. רות איננה מבינה מדוע.

אז עונה לה בועז:⁶

וַיַּעַן בְּעוֹז וַיֹּאמֶר לָהּ
הַגִּדְּהִי לִי כָל אֲשֶׁר עָשִׂיתְ אֶת חֲמוֹתְךָ אַחֲרֵי מוֹת אִישׁךָ
וַתַּעֲזְבִי אֶבְיֹךָ וְאִשְׁךָ וְאָרֶץ מוֹלְדֹתְךָ
וַחֲלַכְי אֵל עִם אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ חֲמוּל עֲלֵשׁוּם:

בועז משבח בראשונה את רות במה שעשתה את חמותה.

בועז מעריך שדבריו יגיעו מילה במילה אל נעמי, ונעמי תשמע עד כמה הוא מעריך את רות על עזרתה לנעמי. יש כאן מסר עקיף האומר: "אני איתך ואני מעריך את כל מי שעוזר לך".

נעמי קולטת את המסר ומבקשת מרות להמשיך וללקוט בשדה בועז. בכך משדרת נעמי לבועז: "שמעתי את דבריך, ואני מקבלת את המלצתך". כל עוד נמצאת רות בשדה בועז, הרי יש ערוץ

⁴ רות רבה (לרנר) פרשה ו' ד"ה [ו] ועתה [כי] [ו] ועתה [כי אמנם] כי אם גואל אנכי (רות ג', י"ב) אם כתיב ולא קרי. אמר לה, כי אם אגאל אותך, כי יש גואל קרוב ממני, והוא כועס שהוא קרוב ממני. אלא אם יגאל אותך יגאל. ואם לאו, כי גואל אנכי - בעצמי אגאל אותך. ומי זה הוא? טוב (רות ג', י"ג) ר' אומר טאב. ר' שמעון אומר, סאב. ד"א: טאב טוב אלימלך בעז אחים.

ר' יהושע בן לוי, סאב, סלמון אלימלך בעז אחים. (הגירסא בעייתית כי אם סלמון הוא אחי אלימלך הרי בעז הוא בן אחיו)

התיבון ליה, והא כתיב אשר לאחינו לאלימלך (רות ד: ג)?

אמר להם, אין אדם נמנע מלקרות לדודו אחיו.

⁵ מה קרה בעבר בין נעמי לבועז זו שאלה פתוחה ליצירה ספרותית.

ניתן ללכת לכיוון בו בועז הצעיר היה מעוניין בקשר עם נעמי ומסיבות שונות נעמי נשאה לאלימלך. אם כיוון זה נכון, אולי

⁶ זו סיבה נוספת לעובדה שנעמי לא יזמה פגישה גלויה בינה לבין בועז.

רות ב, יא

תקשורת פתוח בין בועז ונעמי. כאשר מסתיים הקציר וערוץ התקשורת בין נעמי ובעז נסגר, מרגישה נעמי שעליה לפתוח את הקשר מחדש.

המפגש בלילה בגורן:

אחת השאלות המטרידות במגילת רות היא: מדוע שלחה נעמי את רות אל הגורן? נעמי מתכננת בקפידה רבה את הירידה. היא אומרת לרות לרחוץ ולסוך⁷, היא קובעת מה תלבש⁸, מה יהיה מצבו של בועז, ומתי בדיוק תגלה רות את מרגלותיו

וְרַחֲצֵתָ וְסָכַתְּ וְשִׁמְמָתְּ שִׁמְלַתֶיךָ עָלֶיךָ וַיְרִדְתִּי וַיְרִדְתָּ הַגֵּרָן אֶל תְּוֹדְעֵי לְאִישׁ
עַד כְּלַתּוֹ לְאָכַל וּלְשִׁתּוֹת: וַיְהִי בְשֹׁכְבוֹ וַיִּדְעָתָ אֶת הַפְּקוּם אֲשֶׁר יִשְׁכַּב שָׁם וּבָאת
וְגַלִּית מְרְגְלֹתָיו וּשְׁכַבְתִּי וְשָׁכַבְתָּ וְהוּא יִגִּיד לְךָ אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשִׂין: ⁹

אילו תסריטים לקחה נעמי בחשבון, ומה היא רצתה שיתפתח בגורן?

הדרך אל בועז היא מסוכנת.

אישה המהלכת לבדה בשדה, חושפת את עצמה לפגיעות רבות, מרצח ועד אונס¹⁰.

אך גם אם הדרך תעבור בשלום, יש אפשרות שרות תיחשף על ידי הקוצרים.

חשיפה כזו עלולה לפגוע באופן חמור בשמה הטוב של רות.

גם אם רות לא תיחשף על ידי הקוצרים, ויגיע הזמן לגלות מרגלותיו של בועז, יש לקחת בחשבון תגובות שונות של בועז.

בועז עלול להתעורר, להיבהל ולהתחיל לצעוק ולהעיר את נערו. במצב כזה רות תפגע קשות, והשם שיצא לה בבית לחם, יהיה לא מחמיא בעליל.

בועז אולי ישתוק ויבוא על רות בגורן. מנקודה זו יכולים להתפתח שני כיוונים:

בועז יתכחש למעשהו, וישלח את רות בבגדים אל נעמי. רות תיחשד לא רק בזנות¹¹ אלא גם בטפילת שקר על בועז.

או שבעז יקבל אחריות על המעשה, וכיוון שהוא יבם של רות הרי הוא קנה את רות בביאה, גם אם זו נעשתה בטעות.

⁷ הסיכה הייתה כנראה בשמנים בעלי ריח טוב. היא עשתה לגוף את מה שאצלנו עושים קרם לחות ובושם.

⁸ שבת דף ק"ג, ע"ב. ורחצת וסכת ושמלתיך. אמר רבי אלעזר: אלו בגדים של שבת.

⁹ רות ג-ד.

¹⁰ דברים פרק כב

(כה) וְאִם בְּשֵׁדָה יִמְצָא אִישׁ אֶת הַנֶּעֱרָר הַמָּא רָשָׁה וְהִחֲזִיק בָּהּ אִישׁ וְשָׁכַב עִמָּה וּמֵת אִישׁ אֲשֶׁר שָׁכַב עִמָּה לְבַדּוֹ:

(כו) וְלִנְעָר ל' א' תַּעֲשֶׂה דָבָר אִין לִנְעָר חֲטָא מֵת כִּי כָּאֲשֶׁר יִקּוּם אִישׁ עַל רַעְהוּ וְרָצַח וְנָפֵשׁ כֵּן הַדָּבָר הַזֶּה:

(כז) כִּי בְשֵׁדָה מִצָּאָה צֶעֱקָה הַנֶּעֱרָר הַמָּא רָשָׁה וְאִין מוֹשִׁיעַ לָהּ:

¹¹ אישה הנכנסת להריון ללא בעל מחשידה את עצמה כמו בבראשית ל"ח, כ"ד.

וַיְהִי כְּמִשְׁלֵשׁ חֳדָשִׁים וַיִּגְדַּל לַיהוָה לְאִמּוֹר זָנְתָה תְּמַר כְּלַתְּךָ וְגַם הִנֵּה הָרָה לְזַנוּנִים וַיֹּאמֶר יְהוָה הוֹצִיאוּהָ וְתִשְׂרָף:

וכך אומרת המשנה:¹²

הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין בדצון,
אפי' הוא שוגג והיא מזידה, הוא מזיד והיא שוגגת,
הוא אנוס והיא לא אנוסה, היא אנוסה והוא לא אנוס,
אחד המערה ואחד הגומר - קנה, ולא חילק בין ביאה לביאה..

במקרה כזה רות תיהפך להיות אשתו של בועז בעל כורחו. זהו מעמד לא מחמיא במיוחד אולם ייתכן שבו טמונה האפשרות של גאולת המשפחה.

אילו זו הייתה הכוונה, מובנת מאוד ההשוואה שעושה המגילה עם מעשה יהודה ותמר¹³. גם שם הייבום היה ללא כוונה ליבם.

האפשרות שהתרחשה בפועל בשדה, היא האפשרות המיטבית. כבודה של רות נשמר מכל משמר¹⁴. ובועז מייבם את רות לא בעל כורחו, אלא בברכת כל הזקנים ובהסכמתם של המועמדים האחרים שבשטח.

כל ההתנהלות של נעמי מעלה שאלה: האם לא נמצאו דרכים מהוגנות יותר לפנות אל בועז חוץ מאשר לשלוח אליו את רות בלילה אל הגורן? מדוע לא פנתה נעמי אל בועז בדרכים המקובלות והציעה לו לשאת את רות?

וגם כלפי בועז מתעוררת אותה שאלה. בעז ודאי שומע על בואן של נעמי לרות לבית לחם. אולם, זה אינו מעורר אותו לפעולה. אין הוא ניגש אל נעמי לבדוק מה מצבה הכלכלי, אין הוא מטפל בענייני הגאולה.

מדוע לאורך כל הדרך אין ולו דיבור ישיר אחד בין נעמי לבועז?
דיבור כזה היה חוסך לרות את הירידה הבעייתית אל הגורן.

כמה כיוונים של פרשנות עולים בשאלה זו:

אחד: הכעס שעדיין נותר על נעמי בגלל עזיבתה בשעת הרעב את ארץ ישראל.
הכיוון הזה בנוי על דרשת התלמוד:¹⁵

” וכן היה ר' שמעון בן יוחאי אומר:
אלימלך, מחלון וכליון, גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו,

¹² יבמות נג, עמוד ב. וכך פסק להלכה הרמב"ם הלכות יבום וחליצה פרק ב הלכה ג
הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון בין שהיה הוא מזיד והיא שוגגת או אנוסה בין שהיתה היא מזידה והוא שוגג או אנוס בין שהיתה ישינה בין שהיתה ערה בין שבא עליה כדרכה בין שלא כדרכה אחד המערה ואחד הגומר קנה. אמנם אם בא עליה כשהוא ישן, לא קנה, כמו שמביא הרמב"ם בהלכה ד'. דומני, שעל פי תכונה של נעמי, על רות לחכות ליוזמתו של בועז "והוא יגיד לך את אשר תעשין". ולכן, נראה לי שנעמי לא תכננה שהוא יבוא על רות ישן.

¹³ **רות פרק ד** (יב) ויהי ביתך כבית פנץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הזרע אשר יתן יק' לך מן הנערה הזאת:

¹⁴ רות פרק ג (יד) ותשכב מרגלותיו עד הבקר ותקם בטרם יכיר איש את רעהו ויאמר אל ידע פי באה האשה הג' כן:

¹⁵ בבלי מסכת בבא בתרא דף צא עמוד א

ומפני מה נענשו?
מפני שיצאו מארץ לחוצה לארץ,
שנאמר: (רות א) ותהם כל העיר עליהן ותאמרנה הזאת נעמי.
מאי הזאת נעמי?
אמר רבי יצחק, אמרו: חיותם, נעמי שיצאת מארץ לחו"ל מה עלתה לה?"

על פי זה יודעת נעמי שכל פגישה בינה ובין בועז תציף את כל הכעס האצור באנשי בית לחם על מעשיה. לכן היא מעדיפה לשלוח את רות. רות שלא חטאה, אולי תוכל למצוא מסילות ללבו של בועז.

הכיוון השני הוא סוגיית המואביות של רות. כיוון שהלכה זו "מואבי ולא מואבית" עדיין רופפת בידם חוששת רות שמא בועז יסרב לשאת את רות. ולכן, היא מסובבת את הדברים שהמעשים יקדימו את העיון ההלכתי.

כיוון שלישי עולה אולי מפירושו של המלבי"ם¹⁶

כי הם בושו מלחבוע את בועז בפה וישא אותה,
ויעצה אותה שתתבע זאת ממנו על ידי סימנים.
וזה רמזה לבועז במה שגילתה מרגלותיו ותשכב,
רמזה לו אחר שאתה הגואל לייבם,
אם כן או תגלה רגלך להיות בלא נעל ותיקרא בית חלוץ הנעל,
או שאשכב בצדך להקים לקרובך שם בישראל, ואז תכסה רגלך בנעל.

המלבי"ם טוען כי במעשה הייבום יש באופן מהותי דיבור ברמזים. בייבום יש הולדה מחדש של הבעל המת. לעומת זאת, חליצת הנעל מבטאת את חוסר המנוח שיש לנשמת המת. אם כך, אופיו של מעשה הייבום הוא שהוא ייעשה על ידי רמזים. ולכן, העדיפה נעמי להסתכן ולשלוח את רות בלילה כדי לגלות מרגלותיו. בגילוי מרגלותיו רמזה רות לבועז ששתי אפשרויות עומדות בפניו: לייבם או להשאיר רגלו מגולה בלי מנעל.

יחסי בועז ונעמי-אלמון ושכול:

דומני שיש דמיון רב בין נעמי ובין בועז למרות ההבדלים שבניהם. כשם שנעמי היא אם שכולה, והיא איבדה את בן זוגה, כך מתארים חז"ל¹⁷ גם את בועז.

¹⁶ מלבי"ם על פרק ג' פסוק ד':

¹⁷ בבא בתרא צ"א, עמוד א.

ואמר ר' יצחק: אותו היום שבאת רות המואביה לארץ ישראל, מתה אשתו של
בונו.
והיינו דאמרי אינשי: עד דלא שכיב שייכבא - קיימא מנו בייתה¹⁸.
אמר רבה בר רב הונא אמר רב: אבצן זה בעו.
מאי קמ"ל? כי איך דרבה בר רב הונא,
דאמר רבה בר רב הונא אמר רב: מאה ועשרים מעטאות עשה בונו לבניו,
שנאמר: (שופטים י"ב) ויהי לו שלשים בנים ושלשים בנות שלח החוצה ושלשים
בנות הביא לבניו מן החוץ וישפוט את ישראל שבע שנים,
ובכל אחת ואחת עשה שני מעטאות, אחד בבית אביו ואחד בבית חמיו,
ובכולן לא זימן את מנוח, אמר: כודנא עקרה במאי פרעא לי¹⁹.
תאנא: וכולן מתו בחייו.
והיינו דאמרי אינשי: בחייך דילדת שיתין, שיתין למה ליך?
איכפל ואוליך חד דמשייתין זריז²⁰.

המדרש מצייר את בועז באופן דומה מאוד לנעמי. כמו נעמי הוא איבד את כל בניו, וכמו נעמי
הוא איבד את בת זוגו.

אדם אשר חווה טראומה כל כך עמוקה, עובר שינוי. לעיתים השינוי הופך אותו לאדם כועס
ומריר. אבל קורה שדווקא לאחר טראומה האדם צומח להיות רגיש יותר ומבין יותר. בועז
המתגלה לעינינו במגילה, הוא איש בעל לב רחב ויכולת הכלה מרשימה. הוא פוגש את הנערה
הנוכריה, וכל מה שהוא אומר לה הוא דברי ניחומים וחיזוק. הוא מכבד אותה מעבר למה שהיינו
מצפים אפילו מאדם טוב.

ייתכן שבעברם של נעמי ובוועז יש זיכרונות משותפים.
הם קרובי משפחה שפעם אולי היה ביניהם קשר.
ממרחק השנים נותרו שני אלו אנשים מבוגרים שעולמם חרב עליהם.
חורבן שכזה משנה את השקפות היסוד שלהם. האבל תפס את מקומו של הכעס על נעמי.
בוועז מבין מה משמעותם של אלמון ושכול, וממקום זה הוא מלא אמפתיה לנעמי.
החוויה של שניהם היא של פליטי שואה גדולה.
ובשעה קשה כזו נותר רק לדאוג לגאולה ולהמשך של המשפחה.

¹⁸ זהו הדבר שאומרים אנשים (=פתיגם עממי)

"עד דלא שכיב שייכבא - קודם שימות המת.

¹⁹ קיימא מנו בייתה - עומד ומזומן כבר הממונה על ביתו ועומד במקומו". (רשב"ם מסכת בבא בתרא דף צא עמוד א)

¹⁹ כודנא עקרה - פרדה עקרה.

במאי פרעא לי - אין לו בנים שיזמין לו לסעודתו. (רשב"ם מסכת בבא בתרא דף צא עמוד א)

²⁰ זהו שאומרים בני האדם (=פתיגם עממי) אם ילדת שישים ילדים בחייך, למה לך שישים. שוב והולד ילד אחד שהוא זריז מן השישים.

נעמי חשה כי בועז לא יגרש את רות בבושת פנים. היא רואה אותו כפי שהיא רואה את עצמה. לא חשובים כאן מעמד חברתי ומה יגידו אנשי בית לחם. פה עומדת על הפרק ההישרדות של נעמי, רות ובוועז.

נעמי ממשיכה את הדיאלוג עם בועז דרך רות היורדת לשדה ומראה לו את הדרך לשיקום המשפחה.

קשה להכריע מה היו מטרותיה של נעמי. האם היא חשבה שבועז יבוא בשדה על רות, ויחזור בכך על סיפור תמר ויהודה, או שמא מה שקרה הוא מה שתכננה נעמי? בין כך, ובין כך הניחה נעמי שהחסד והרחמים ילוו את מעשיו של בועז, ולא הניכור של תושבי בית לחם.

בועז הניעור משנתו, מגיב בדומה לציפיותיה של נעמי.

הסיטואציה אינה צפויה, ולכן היא גם מפחידה.

וַיְהִי בַּחֲצֵי הַלַּיְלָה וַיִּחְרַד הָאִישׁ וַיִּלְפַּח, וְהָיָה אִשָּׁה נֹכְבֶּת מְרֻגְלָתִי:²¹

הוא לא פותח בצעקות, אלא מנסה לברר את העניין:

וַיֹּאמֶר: "מִי אַתְּ?"²²

ורות, כנראה חסרת נשימה, עונה:

"וַיֹּאמֶר אֲנִי רוּת אֲמֹתְךָ, וַפְרַעְתָּ כְּנָפֶךָ עַל אֲמֹתְךָ כִּי גֵאל אֶתְּהָ:"

בועז מתעשת מהר ומבין שלא הוא האמור להיות בחרדה, אלא דווקא רות. הוא פותח במילות הרגעה. הוא הזקן ובעל הנכסים מודה לנערה המואביה הדלה, על כך שבאה להציע לו לשאת אותה.

דומה שכאן עולים על פני השטח כל הצער ותחושת החורבן בהם נתון בועז.

רות נותנת לבועז את הדבר החשוב ביותר, את הזרע:

וַיֹּאמֶר בְּרוּכָה אַתְּ לִיקוּק בְּתִי ,
הַיִּטְבַּחַתְּ חֶסֶדְךָ הָאֲחֵרוֹן מִן הָרִאשׁוֹן
לְבִלְתִּי לָכֵת אַחֲרֵי הַבְּחוּרִים ,
אִם דָּל וְאִם עָשִׂיר:

בועז מבין שלא רק רות נמצאת כאן, אלא גם נעמי שנמצאת מאחוריה.

הוא שומר על כבודה של רות ומוסר בידה שש שעורים.

בשעה זו לא מספר הכתוב, מדוע נתן לה שש שעורים.

²¹ רות ג, ח

²² רות ג, ט

רק כאשר רות מגיעה אל נעמי, היא מצטטת את בעז²³:

"וַתֹּאמֶר שֵׁשׁ הַשְּׁעוּרִים הָאֵלֶּה נָתַן לִי כִּי אָמַר אֱלֹהֵי אֲלֵי אֵל תְּבוֹאֵי רִיקָם אֶל חֲמוּתְךָ"²⁴:

לשש השעורים יש שני ביאורים.

יש האומרים כי מדובר בשש מידות של שעורים, לא ששה סאים שקשה מאוד לקחת אלא פחות.

יש האומרים כי שש השעורים הן שש שעורים בלבד, ובשש השעורים מוצפן קוד. משמעותו היא מסר המיועד לנעמי, ורות כלל לא מבינה אותו.

לכך נוטים דברי המדרש

אמר רבי תנחום, דרש בר קפרא בציפורי:

מאי דכתיב (רות ג') שש השעורים האלה נתן לי. מאי שש השעורים?

אילימא שש שעורים ממש - וכי דרכו של בועז ליתן מחנה שש שעורים?

אלא שש סאין. וכי דרכה של אשה ליטול שש סאין?

אלא, רמז [רמז] לה שעתידין ששה בנים לצאת ממנה שמתברכין בשש [שש]

ברכות,

ואלו הן: דוד, ומשיח, דניאל, חנניה, מישראל ועוריה.²⁵

כאן בא לידי ביטוי השיח שמנהלים ביניהם בעז ונעמי, כאשר רות היא המקשרת שאולי לא מבינה בכלל את כל המסרים העוברים דרכה.

מכאן ואילך מרוכז בועז בעניין אחד, איך להקים שם הן למשפחת אחיו או דודו והן לו עצמו. כל גיבוי הדין והטקס משמשים אותו רק למטרה זו.

נעמי ורות-יחסי אם-בת או יחסי חמות-כלה:

בפרק א' פסוקים ז'-י"ד מתוארת מערכת היחסים שבין נעמי ושתי כלותיה.

הכלות מנסות ללכת עימה לבית לחם כדי להיות איתה, והיא מתוך דאגה להן מבקשת מהן לחזור אל בית אימן.

כאן ניכרת דאגתה הרבה של נעמי לכלותיה.

רבים דברו על החסד אשר עושה רות עם נעמי, והחסד אשר עושה נעמי עם רות.

²³ רות ג, יז

²⁴ לא ברור אם את הדברים הללו אמר בועז אלא הכתוב ציטט אותם מאוחר יותר, או שמא בועז לא אמר דבר ורק נתן לה שש שעורים, ואילו רות ברגישותה מבינה שבשש השעורים הללו טמונה אמירה כלפי נעמי, ולא כלפיה. בכל אופן, כאן התקשורת בין בועז ונעמי הופכת מתקשורת סמויה לתקשורת גלויה יותר.

²⁵ סנהדרין צג, ע"א.

ברצוני לעמוד על הפעמים הרבות בהן מוזכרים הביטויים "חמות" ו"כלה".

מהן האסוציאציות אותן מעלים התארים: "חמות", "כלה".

טענתי היא כי כל התארים הללו מבטאים מתח רב בין הצדדים.

המשנה ביבמות²⁶ מכשירה כל אדם להעיד על אישה שמת בעלה, בין אם אדם זה כשר לעדות

ובין אם הוא פסול. יוצאות מן הכלל הזה חמש נשים "שחזקתן שונאות זו את זו",²⁷

ומי הן הכלה והחמות.

הכול נאמנין להעידה, חוץ מחמותה²⁸ ובת חמותה, וצרתה, ויבמתה, ובת בעלה.²⁹

ויבמתה - אשת יבמה, וטעמא דכולהו מפני ששונאות אותה ומתכוונות לקלקלה, חמותה שונאתה שאומרת בלבה זו תאכל כל יגיעי ועמלי, וכן בת חמותה אומרת זו תירש כל עמל אבי ואמי ואני אדחה, ויבמתה יראה שמא סופה להיות צרתה, ובת בעלה זו באה במקום אמי אוכלת כל עמלה.³⁰

הדרך שבה דברים הללו מנוסחים, לא משאירה מקום למחשבה, שמא מדובר בהלכה המתאימה דוקא לתקופה מסויימת. הניסוח ההלכתי החוצה מקום וזמן אומר, שיש בין הכלה והחמות ניגודי אינטרסים בסיסיים. ולכן הוא מניח שיש בניהם שנאה.

אמנם ייתכן באופן מקרי שכלה וחמות אין מתח ביניהן. אולם, המשנה אינה נכנסת לברר, מהי מערכת היחסים הספציפית בין כלה לחמות זו, אלא פוסלת את כולן לעדות³¹. בשאר האנשים ההלכה נוהגת אחרת: כולם כשרים לעדות, ואין חשש שמא הם ישקרו מחמת אינטרסים כאלה ואחרים.

על רקע זה מוזרה ההדגשה של שמות התואר "כלה-חמות".

הפסוקים בפרקים א'-ג' מדגישים חזור והדגש את הקשר "כלה-חמות":

רות פרק א

(ז) וַתֵּצֵא מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הָיְתָה שָׁמָּה וַשְׁתִּי כַלְתִּיהָ עִמָּה וַתִּלְכְּנָה בְּדֶרֶךְ לְשׁוּב אֶל אֲרֶץ יְהוּדָה:
(ח) וַתֵּאמֶר נְעָמִי לְשְׁתִּי כַלְתִּיהָ לְכֹנֶה נִבְנֶה אֵשָׁה לְבֵית אָמִי יַעֲשֶׂה יַעֲשֶׂה יְקֹנֶה עִמָּכֶם חֶסֶד כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עִם הַפְּתִימִים וְנִעְמְדִי:

²⁶ יבמות קכב, ע"א.

²⁷ רמב"ם הלכות גירושין פרק יב הלכה טז "והכל נאמנים להעיד לה עדות זו חוץ מחמש נשים שחזקתן שונאות זו את זו, שאין מעידות זו לזו במיתת בעלה שמא יתכוונו לאוסרה על בעלה ועדיין הוא קיים, ואלו הן: חמותה, ובת חמותה, וצרתה, ויבמתה, ובת בעלה".

²⁸ הגמרא מסבירה כי הכלה כלולה בכלל החמות. כי כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם.

²⁹ יבמות קיז, עמוד א.

³⁰ רש"י, שם.

³¹ כאשר העברתי שיעור זה לקבוצה גדולה של נשים במדרשת "נשמת", חשו הנשים כמותקפות. חלק מן היושבות לפניי חוו הן את היותן כלות והן את היותן חמויות, וההגדרות ההלכתיות של "חזקתן שונאות זו את זו" היו קשות לרבות מהן.

(טו) ותאמר הנה עֲבָה יבמתך אל עמה ואל אלהיה שובי אחרי יבמתך³² ;
 (כב) ותשוב נעמי ורות המואביה כלתה³³ עמה השבה משׁרי מואב והמה באו בית
 לחם בתחלת קציר שערים:

רות פרק ב

(יא) ויען בעו ויאמר לה הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך
 ותשובי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום:
 (יח) ותשא ותבוא העיר ותרא חמותה³⁴ את אשר לקטה ותוצא ותתן לה את
 אשר הותרה משוכעה:
 (יט) ותאמר לה חמותה איפה לקטת היום ואנה עשית יהי מכירך ברוך ותגד
 לחמותה את אשר עשיתה עמו ותאמר שם האיש אשר עשיתי עמו היום בעו:
 (כ) ותאמר נעמי לבלתה ברוך הוא ליקחך אשר לא עוב חסדו את החיים ואת
 הפחים ותאמר לה נעמי קרוב לנו האיש מגאלנו הוא:
 (כא) ותאמר רות המואביה³⁵ גם כי אמר אלי עם הנערים אשר לי תדבקין עד אם
 פלו את כל הקציר אשר לי:
 (כב) ותאמר נעמי אל רות כלתה טוב בתי כי חצאי עם נערוחיו ולא יפגעו בך
 בשׁדה אחר:
 (כג) ותדבק בנערוות בעו ללקט עד כלות קציר השעורים וקציר החטים ותשוב את
 חמותה:

רות פרק ג

(א) ותאמר לה נעמי חמותה בתי הלא אבקש לך מנוח אשר ייטב לך:
 (ו) ותדך הגרן ותעש ככל אשר צוטה חמותה:
 (טו) ותבוא אל חמותה ותאמר מי את בתי ותגד לה את כל אשר עשה לה האיש:
 (יז) ותאמר שש השעורים האלה נתן לי כי אמר אלי אל תבואי ריקם אל חמותך:
 (יח) ותאמר שבי בתי³⁶ עד אשר תדעין איך יפל דבר כי לא ישקם האיש כי אם
 כלה הדבר היום:

רק בפרק ד' אנו מגלים את האפשרות לתת תארים אחרים לנעמי ולרות. בפי בועז הן נקראות
 בשמן הפרטי או בתואר "אשת המת" או בתואר "אשת מחלון".

רות פרק ד

(ה) ויאמר בעו ביום קנוחך השׁדה מיד נעמי ומאת רות המואביה אשת הפת
 קניתי קניחה להקים שם הפת על נחלתו:
 (ט) ויאמר בעו לזקנים וכל העם עדים אתם היום כי קניתי את כל אשר לאלימלך
 ואת כל אשר לכליון ומחלון מיד נעמי:
 (י) וגם את רות המואביה אשת מחלון קניתי לי לאשה להקים שם הפת על נחלתו
 ולא יכרת שם הפת מעם אחיו ומשער מקומו עדים אתם היום:
 (יב) ויהי ביחך בבית פרוץ אשר ילדה תמר ליהודה מן הנרע אשר יתן יקחך לך מן
 הנערה הזאת:

³² התואר "יבמתך" מהדהד גם הוא אל המשנה.
³³ בפסוק זה, למשל, התואר "כלתה" הוא התואר השני. רצף הפסוק לא ייפגע אם נשמיט את התואר "כלתה".
³⁴ בכל מקום שהמספר מתאר את הדמויות, ניתן בקלות להחליף את התואר "חמותה" בשם "נעמי".
³⁵ כאן התואר הוא המואביה ולא כלתה. יש מן המפרשים הרואים את הסיבה לכך בזה שאמרה "עם הנערים אשר לי
 תדבקין" אמירה הראויה למואביה ולא לבת ישראל.
³⁶ יתכן כי כבר בפסוק זה נרמז השינוי שעוברת רות בין "כלתה" לבתי.

(יג) וַיִּקַּח בְּעֵז אֶת רֹת וְהָיָה לוֹ לְאִשָּׁה וַיָּבֵא אֵלֶיהָ וַיִּתֵּן יָקוֹק לָהּ הַכֵּיָן וְחֵלֶד בֶּן:
(יד) וְתֹאמְרוּנָה הַנְּשִׁים אֶל נְעָמִי בְרוּךְ יָקוֹק אֲשֶׁר לֹא הִשְׁבִּית לָךְ גֹּאֵל הַיּוֹם וַיִּקְרָא
שְׁמוֹ בְּיִשְׂרָאֵל:
(טו) וְהָיָה לָךְ לְמַשִּׁיב נְפֶשׁ וּלְכֹלֵל אֶת שׂוֹיְבִיךָ כִּי כִלְתֶךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְךָ יִלְדֶתוּ אֲשֶׁר
הִיא טוֹבָה לָךְ מִשְׁבַּעַת בָּנִים:
(טז) וְתִקַּח נְעָמִי אֶת הַיֶּלֶד וְחִשְׁתָּהוּ בְּחִיקָה וְהָיָה לוֹ לְאִמָּת:

רק לאחר שנולד עובד, רות הופכת מכלה לבת: "כִּי כִלְתֶךָ אֲשֶׁר אֶהְבֶּתְךָ יִלְדֶתוּ אֲשֶׁר הִיא טוֹבָה לָךְ מִשְׁבַּעַת בָּנִים".

לדעתי גם יחסיהן של רות ונעמי הם יחסים טעונים מתח רב. ההדגשה של התארים "חמות-כלה" אינה מקרית. לפנינו שתי נשים שבבסיס יחסיהן שורר עימות. לאט לאט ובשלבם הופכת מערכת היחסים ממערכת המאופיינת ביחסי "חמות-כלה" למערכת המאופיינת ביחסי "אם-בת".

סיכום

דומה כי מגילת רות רחוקה מאוד מן הדמות השלווה, שיצחק שלו ראה בה. מערכות היחסים של הדמויות המרכזיות: "בועז, רות ונעמי" מתוארות כמערכות יחסים שלאחר טראומה. היחסים בין רות ונעמי מתוחים מאוד ביסודם, ורק לאחר החוויה הקשה של אבדן הבעל והבן הן יוצרות מערכת יחסים שיש בה יותר הבנה וקבלה. גם בועז לא היה תמיד האיש המרחם והדואג לחלש. רק לאחר המשבר הוא עוסק בליקוט מחדש של המשפחה המורחבת. עולם החסד המתגלה במגילה, הוא חסד שלאחר משבר עמוק. משבר קשה כל כך עלול להצמיח אנשים כועסים ומרירים. גדולתם של נעמי, בעז ורות היא, כי המשבר העמוק שהם עברו הגביר אצלם את הרגישות והדאגה לחלש ולזר. אולי מגילה זו יכולה להורות גם לנו, הדור שעבר את השואה, את הדרך להתאושש ממשבר כל כך עמוק.

"זבח קשים תועבת ה' ותפלת ישרים רצונו" - סקירת מקורות

במקרא הרב מנחם סלע

- א. פרשת קין
- ב. קרבן מנחה
- ג. פרשת שאול ועמלק
- ד. תפשתו של דוד המלך
- ה. הנבואות בתקופת חזקיהו בפי ארבעת הנביאים
 - ישעיהו
 - מיכה
 - הושע
 - עמוס
- ו. נביאים נוספים מתרי עשר
- ז. נבואת ירמיהו
- ח. לסיום

הגמרא במסכת סנהדרין² מספרת על חוכמתם של דואג האדומי ואחיתופל, שהקשו ארבע מאות קושיות בעניין "מגדל הפורח באויר", ולא פשטו אותן. רבא בתגובה אמר שזו לא חכמה לשאול שאלות טובות, אלא כדי ללמוד תורה כראוי: "רחמנא ליבא בעי" (לשון רש"י). רבא ממשיך ומספר שבשנים של רב יהודה (דור שני, תלמיד של רב ושמואל ומייסד ישיבת פומבדיתא) למדו רק סדר נזיקין, וכאשר הגיעו למשנה ממסכת עוקצין, רב יהודה היה אומר שהוא שומע סוגיות של רב ושמואל (דור ראשון), ואינו יודע את טעמן (רש"י). ואילו בדורו של רבא (דור רביעי במחוזא) למדו מסכת עוקצין בשלוש עשרה ישיבות, וידעו אותן יפה. אעפ"כ, התפילות של רב יהודה בזמן בצורת היו מתקבלות מיד, ואילו התפילות של רבא לא היו מתקבלות. והוא מסביר זאת: "**אלא הקדוש ברוך הוא ליבא בעי**, דכתיב 'וה' יראה ללבב'.³" רבא מסביר את ההבדל בין תקופת רב יהודה לתקופתו בטוהר הלב בזמן לימוד התורה.

בגמרא בסנהדרין הרעיון "שרחמנא ליבא בעי" נלקח לדרישה מקסימליסטית, שאפילו אמוראים קדושים כרבא לא רואים עצמם במדרגה הראויה, אבל במישורים הרבה יותר בסיסיים רעיון זה, ש"רחמנא ליבא בעי" כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים. ברצוני במאמר זה לסקור מקורות אלו בתנ"ך. אין אני בא לחדש דברים במאמר אלא רק לרכז אותם ביחד.

¹ משלי טו, ח
² דף קו עמוד ב
³ שמואל א' ט"ז ז

בפרשת שמע⁴ אנו אומרים:

נִשְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד:
וְאַהֲבָתָ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ וּבְכָל מְאֹדְךָ:
וְהָיוּ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם עַל לִבְבְּךָ:

מה המשמעות לאהוב בכל הלב? ומה המשמעות שהדברים יהיו על הלב?
אנו מוצאים במשנה⁵ ובגמרא מצוות שתלויות בכוונת הלב, כגון: קריאת שמע, תפילה, שופר
מגילה ועוד.⁶
למרות שלב טהור צריך להיות בכל חלקי עבודת ה'⁷, וכפי שכתוב בפסוקים שלפני פרשת והיה
אם שמע⁸:

וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל מָה ה' אֱלֹהֶיךָ עֲשֹׂאֵל מַעֲמֶךָ כִּי אִם לִירְאָה אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ לִלְכֹת בְּךָ
דְּרָכָיו וּלְאַהֲבָה אֹתוֹ
וּלְעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לִבְבְּךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ: לְשֹׁמֵר אֶת מִצְוֹת ה' וְאֶת חֻקֵּיהִי
אֲשֶׁר אֲנִי מְצַוְךָ הַיּוֹם לְטוֹב לָךְ:

רוב המקורות במקרא העוסקים בכוונת הלב מתייחסים לעבודת הקרבנות והתפילה.
בפרשת "והיה אם שמע" אנו אומרים פעמים ביום: "וְהָיָה אִם שָׁמַעַ תְּשַׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי, אֲשֶׁר
אֲנִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם, לְאַהֲבָה אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם וּלְעֲבֹדוֹ בְּכָל לִבְבְּכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם".⁹
במדרש¹⁰ ובגמרא¹¹, ובעקבותיהם רש"י על התורה, מסבירים שעבודה שבלב זו תפילה.

⁴ דברים ו, ד-ו.

⁵ משנה ברכות ב, א - היה קורא בתורה, והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא.
משנה מסכת ראש השנה פרק ג משנה ז - התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא,
ואם קול הברה שמע לא יצא. וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר
או קול מגילה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כיון לבו וזה לא כיון לבו:

⁶ ואין כאן המקום לדון בסוגיה של "מצוות צריכות כוונה" שהיא מחלוקת תנאים אמוראים וראשונים.
⁷ בהמשך למשנה הנ"ל במסכת ראש השנה המשנה מדברת באופן כללי על כוונת הלב: משנה במסכת ראש השנה פרק
ג משנה ח-: "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגומר (שמות י"ז), וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות
מלחמה? אלא לומר לך, כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו
מתגברים, ואם לאו היו נופלין. כיוצא בדבר אתה אומר: (במדבר כ"א) 'עשה לך שרף, ושים אותו על נס, והיה כל הנשך
וראה אותו וחי'. וכי נחש ממית או נחש מחיה? אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהן
שבשמים, היו מתרפאים, ואם לאו היו נימוקים.

⁸ דברים י, יב-יג.

⁹ דברים יא, יג.

¹⁰ מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי פרק כג (כה): ועבדתם את ה' אלקיכם זו תפילה, וכן הוא אומר "ולעבדו בכל לבבכם"
(דב' יא יג) איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה, וכן הוא אומר בדניאל "אלהך די אנת פלח ליה בתדירא הוא
ישיזבינך" (דני' ו יז) וכי יש עבודה שבלב אלא זו תפילה, וכן הוא אומר "זמנין תלתה ביומא הוא בריך על ברכוהי (דני' ו
יא). "ד"א "ועבדתם את ה' אלקיכם" עבדוהו בתורתו עבדוהו במקדשו.

¹¹ תלמוד בבלי מסכת תענית דף ב/א - "ומנא לן דבתפלה?(מנין לנו שמוסיפים 'משיב הרוח ומוריד הגשם' בתפילה?) -
דתניא: (דברים יא) לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם, איזו היא עבודה שהיא בלב - הוי אומר זו תפילה. וכתוב
בתריה (דברים יא) "ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש".

פרשת קין והבל

המקור הראשון שעוסק בעניין זה מהזווית של הקרבנות, הוא בסיפור קין והבל.¹²

וְיִהְיֶה מִקֵּץ יָמִים וַיֵּבֵא קַיִן מִפְּרֵי הָאֲדָמָה מִנְחָה לַה':
וְהֶבֶל הֵבִיא גַם הוּא מִבְּכֹרוֹת צֹאנוּ וּמִחֻלְבֵּהוּ וַיַּשֶּׁע ה' אֶל הֶבֶל וְאֶל מִנְחָתוֹ:
וְאֶל קַיִן וְאֶל מִנְחָתוֹ לֹא שָׁעָה וַיִּחַר לְקַיִן מְאֹד וַיִּפְּלוּ פָּנָיו:
וַיֹּאמֶר ה' אֶל קַיִן לָמָּה חָרָה לָךְ וְלָמָּה נָפְלוּ פָּנֶיךָ:
הֲלוֹא אִם תֵּיטִיב שְׂאֵת וְאִם לֹא תֵיטִיב לִפְתַּח חַטָּאת רֹבֵץ וְאֵלֶיךָ תְּשׁוּקָתוֹ וְאַתָּה
תִּמְשָׁל בּוֹ:¹³

אמנם רוב הפרשנים על פי מדרשי חז"ל¹⁴ מוצאים, שחטאו של קין היה שהביא קרבן מהגרוע, מהפסולת או משאריות, וזה רמוז בכך שכתוב: "הלוא אם תיטיב". התבוננות בפסוקים בהשוואת מתנתו של קין למתנתו של הבל מראה את חוסר הסימטריות בתיאור של המתנות. בעוד שאצל הבל יש תיאור חיובי "מבכורות צאנו ומחלבהו", אצל קין אין תיאור כלל: "מפרי האדמה" - חוסר התיאור מבליט את השוני בין הנתינות, הבל נתן "בכל לבבך", ואילו קין נתן כדי לתת...¹⁵

קרבן מנחה

וּנְפֶשׁ כִּי תִקְרִיב קֶרְבַּן מִנְחָה לַה' סֵלֶת יִהְיֶה קֶרְבָּנוּ וַיִּצַק עָלֶיהָ שֶׁמֶן וְנָמוּ עָלֶיהָ לִבְנָה:¹⁶

מפרש רש"י:

ונפש כי תקריב - לא נאמר נפש בכל קרבנות נדבה אלא במנחה, מי דרכו להתנדב מנחה, עני, אמר הקב"ה מעלה אני עליו כאלו הקריב נפשו:

גודל התרומה אינו הקריטריון המרכזי בעיני הקב"ה כאשר הוא בא להעריך את נותן התרומה, אלא כמה מאמץ, כמה יזע, כמה אהבה ובאיזו מסירות נפש. כולנו זוכרים את סיפורי

¹² בראשית ד, ג - ז.

¹³ פרופ' נחמה ליבוביץ ז"ל בספרה "עיונים בספר בראשית" עמ' 28-33 דנה בתנאי הכפול ובתוצאה שבפסוק ז', הלא אם תיטיב - שְׂאֵת, וְאִם לֹא תֵיטִיב - לִפְתַּח חַטָּאת רֹבֵץ.

האפשרויות הן: א. שאת= אתה תישא פניך(ראב"ע) ב. שאת= ה' ישא עונך (רש"י) בין כך ובין כך המילה שאת היא תוצאה. פרופ' נחמה ליבוביץ מתקשה לקבל את פירושו של המלבי"ם שהמילה 'שאת' משמעותה משאת=דורון, בעקבות הביקורת של קסוטו שלפי פירוש המלבי"ם משמעות הפסוק תהיה בין שתיטיב שאת ובין שלא תיטיב שאת, לפתח חטאת רובץ, וזה לא מסתבר מלשון הכתוב ע"ש. שמעתי מפי הרב יואל בן נון פירוש נוסף לפסוק, שגם הוא מתבסס על המשמעות שאת=משאת, וזאת ע"י שנאמר שאמנם יש פה תנאי כפול אך התוצאה של החלק הראשון חסרה, כלומר הוא ידוע, ומיותר לאמר אותו. הלא אם תיטיב שאת... וְאִם לֹא תֵיטִיב - לִפְתַּח חַטָּאת רֹבֵץ.

¹⁴ "ויבא קין מפרי האדמה מנחה לה' מן הפסולת, לאריס רע שהיה אוכל את הבכורות, ומכבד למלך את הסייפות" (בראשית רבה (וילנא) פרשה כב)

¹⁵ ראה בספרה של נחמה ליבוביץ - לימוד פרשני התורה ודרכים להוראתם עמ' 2.

¹⁶ ויקרא ב, א

"זכה רשעים תועבת ה' ותפלת ישרים רצונו"

הבעש"ט על הנערים הרועים: האחד שזרק מטבע לשמים, השני שרקד עד עילפון לכבודו של הבורא, והשלישי שקרא את הא"ב וביקש מהקב"ה שיסדר לו את תפילותיו¹⁷. המשותף לכולם הוא ה"בכל לבבך"¹⁸.

פרשת שאול ועמלק¹⁹

בפרק זה שאול נצטוו לקיים אחת משלוש מצוות שנצטוו ישראל עם כניסתם לארץ, להכרית זרעו של עמלק. בתפקודו בביצוע משימה זו שאול נכשל להנהיג את העם ובמקום זאת נגרר לרצונות של העם מחד גיסא: "אֲשֶׁר חָמַל הָעַם עַל מִיטַב הַצֹּאֵן"²⁰, ומאידך גיסא לפאר את שמו. - אינו הורג את אגג: "וַיַּגֵּד לְשִׁמּוֹאֵל לְאִמֶּר בָּא שְׂאוּל הַכַּרְמֶלָה וְהִנֵּה מְצִיב לוֹ יָד"²¹.
כאשר שאול מנמק את אי הריגת הצאן, הוא אומר: "וַיֹּאמֶר שְׂאוּל מֵעַמְלֵקִי הִבִּיאוּם אֲשֶׁר חָמַל הָעַם עַל מִיטַב הַצֹּאֵן וְהִבְקֵר לְמַעַן זָבַח לַה' אֶל הַיָּבֵךְ וְאֵת הַיֹּתֵר הַחֲרַמְנוּ"²².
תשובת שמואל לשאול מהדהדת בקול רם בפיו ובפי כל הנביאים, ונשמעת בעוז עד עצם היום הזה:

"וַיֹּאמֶר שְׁמּוֹאֵל הַחֲפֹץ לַה' בְּעֵלּוֹת וּזְבָחִים כְּשִׁמְעַ בְּקוֹל ה'?! הֲנֵה שָׁמַעַ מְזַבֵּחַ טוֹב לְהִקְשִׁיב מִחֲלָב אֵילִים!!!"(ש"א טו כב)
עבודת הקרבנות היא אחד העמודים שעליהם העולם עומד. מי שעבודת הקרבנות שלו טכנית, ולא מהווה ביטוי להתבטלות המוחלטת שלו כלפי הבורא, מי שמקריב קרבנות אבל באותה שעה חי חיי חטא, מי שמתפלל בדבקות אך אינו מקפיד על מצוות הקב"ה, מעמיד את העולם על עמוד עקום...

תפישתו של דוד המלך

מִזְמוֹר לְדָוִד ה' מִי יגִיד בְּאַהֲלֶיךָ מִי יִשְׁכַּח בְּהֵר קִדְשֶׁךָ:

¹⁷ במרתף השואה בהר ציון יש נייר עליו כתב ילד יהודי, שהתחבא בשנות השואה במנזר, את הא"ב מפני שלא זכר איך להתפלל. בכל בוקר הוא קרא את הא"ב, וביקש מהקב"ה שיצרף את האותיות לתפילה.

¹⁸ חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב (משלי כ"ב כט), מעשה בר' חנינא בן דוסא שראה בני עירו מעלין נדרים ונדבות לירושלים, אמר הכל מעלין לירושלים נדרים ונדבות ואני איני מעלה דבר, מה עשה? יצא למדברה של עירו וראה שם אבן אחת, ושבבה וסיתתה ומירקה, ואמר הרי עלי להעלותה לירושלים, ביקש לשכור לו פועלים, נזדמנו לו חמשה בני אדם, אמר להן מעלין לי אתם אבן זו לירושלים, אמרו לו תן לנו חמשה סלעים ואנו מעלים אותה לירושלם, ביקש ליתן להם ולא נמצא בידו דבר לשעה, הניחוהו והלכו להם, זימן לו הקב"ה חמשה מלאכים בדמות בני אדם, אמר להם אתם מעלין לי אבן זו, אמרו לו תן לנו חמשה סלעים ואנו מעלין לך אבנך לירושלים, ובלבד שתתן ירך ואצבעך עמנו, נתן ידו ואצבעו עמהם ונמצאו עומדים בירושלים, ביקש ליתן להם שכרן ולא מצאן, נכנס ללשכת הגזית ושאל בשבילם, אמרו לו דומה שמלאכי השרת העלו אבנך לירושלים, וקראו עליו המקרא הזה: "חזית איש מהיר במלאכתו לפני מלכים יתיצב", קרי ביה "לפני מלאכים יתיצב", (קהלת רבה (וילנא) פרשה א ד"ה א [א] דברי).

¹⁹ שמואל א' ט"ו, ממולץ לקרוא את הפרק כולו לפני שממשיכים.

²⁰ שם טו.

²¹ שם יב.

²² שם טו.

הולך תמים ופעל צדק ודבר אמת בלבבו:
לא רגל על לשונו לא עשה לרעהו רעה וחרפה לא נשא על קרבו:
נבזה בעיניו נמאס ואת יראי ה' יכבד ונשבע להרע ולא ימר:
כספו לא נתן בנשך ונשחך על נקי לא לקח עשה אלה לא ימום לעולם²³:

השאלה שדוד מציג בראש הפרק היא בעצם: "עבודתו ותפילתו של מי רצויה לפני הקב"ה?". בתשובה אין התייחסות כלל ליופי החיצוני של הקרבן או להשקעה הכספית בו. בתשובה יש תאור של 11 התנהגויות, מהן בין אדם לחבירו ומהן בין אדם למקום, מהן מצוות עשה ומהן מצוות לא תעשה. הדמות שמצטיירת היא של אדם ישר, מוסרי, טוב לב וירא שמים.

גם בפרק כ"ד בתהילים אנו מוצאים שאלה ותשובה דומה:

מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו?
נקי כפים ובר לבב אשר לא נשא לשוא נפשו ולא נשבע למרמה:²⁴

ראה גם תהילים פרקים נ', פ"ו וכן במקומות רבים נוספים בתהילים מוטיבים אלו חוזרים על עצמם. ייתכן שזאת הסיבה, שדוד המלך פותח את ספר התפילות של התנ"ך – תהילים-בפרק העוסק בדרכו של הצדיק מול דרכו של הרשע. אם ברצונך שתפילותיך יתקבלו לפני הבורא ראה גם ראה מה מעשיך.

אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים
ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב:
כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהנה יומם וליילה:
והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פרוי יתן בעתו
ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח:
לא כן הרשעים כי אם כפץ אשר תדפנו רוח:
על כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים:
כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד:²⁵

ידיעה במקרא היא ביטוי של קרבה גדולה, הקירבה הפיזית הגדולה ביותר בין בני אדם היא בין בעל ואשתו, וזה מותאר בתורה בלשון "וידע" – "והאדם ידע את חנה אשתו"²⁶. "קרוב ה' לכל קראיו לכל אשר יקראהו באמת"²⁷. כשדוד מסתפק בסוגיית "צדיק ורע לו, רשע וטוב לו", הוא מגיע למסקנה: "כי הנה רחוקי י' אבדו הצמתה כל זונה ממך:

ואני קרבת אל הים לי טוב, שתי באדני ה' מחסי לספר כל מלאכותיך"²⁸.

²³ תהלים פרק טו.
²⁴ תהלים כד, ג-ד.
²⁵ תהלים פרק א
²⁶ בראשית ד א
²⁷ תהלים קמה, יח
²⁸ תהלים עג, כז-כח

"זָבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבַת ה' וְתַפְלַת יִשְׂרָאֵל רְצוֹנוֹ"

ה' קרוב לאלה שעובדים אותו באמת, שעוסקים בתורה, וכל חפצם (=רצון פנימי, עבודת הלב) בתורה ובמצוות. אין הבדל בין המעשים החיצוניים והרצון הפנימי. דוד המלך היה נאה דורש ונאה מקים, כמו שהקב"ה מעיד עליו בהתגלותו לשלמה כשהוא מבקש שהשכינה תשרה בבית המקדש:

וְאַתָּה אִם תֵּלֶךְ לִפְנֵי פְּאֶשֶׁר הֵלֶךְ דָּוִד אֲבִיךָ בְּחֶסֶם לֵבָב וּבִיָּשָׁר לַעֲשׂוֹת כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ חֻקֵי וּמִשְׁפָּטֵי תִשְׁמֹר²⁹

ושלמה המלך, אומר במשלי³⁰ באופן קצר וקולע:
זָבַח רְשָׁעִים תּוֹעֵבַת ה' וְתַפְלַת יִשְׂרָאֵל רְצוֹנוֹ:

31 הנבואות בתקופת חזקיהו בפי ארבעת הנביאים

ישעיהו

לְמָה לִי רֵב זִבְחֵיכֶם יֹאמֵר ה' שֹׁבַעְתִּי עֲלוֹת אֵילִים וְחֹלֵב מִרֵּיָאִים וְדָם פְּרִיִם וְנִבְשָׁיִם וְעַתּוּדִים לֹא חִפְצָתִי:
כִּי תִבְאוּ לְרֵאוֹת פָּנָי מִי בְקֶשׁ זֹאת מִיְדֵכֶם רְמַס חֲצָרִי:
לֹא תוֹסִיפוּ הִבִּיא מִנְחַת שָׁוָא קִטְרֹת תּוֹעֵבָה הִיא לִי חֲדָשׁ וְשֹׁבַת קִרְא מִקִּרְא לֹא אוֹכֵל אֶון וְעֲצָרָה:
חֲדָשִׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שְׁוָאָה נִפְשֵׁי הָיוּ עָלַי לְמַרְחַ נְלֵאִיתִי נְשֹׂא:
וּבְפִרְעֵיכֶם כְּפִיכֶם אֲעֲלִים עֵינֵי מַכֶּם גַּם כִּי תִרְבוּ תַפְלָה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדִיכֶם דְּמִים מְלֵאוּ:
רְחֲצוּ הַזְּבוּ הַסִּירוּ רַע מֵעַלְלֵיכֶם מִנְּגֵד עֵינֵי חֲדָלוּ הֲרַע:
לְמַדּוּ הַיִּטֵּב דַּרְשׁוּ מִשְׁפָּט אֲשֶׁרוֹ חֲמוּץ שִׁפְטוֹ יְחוּם רִיבוֹ אֲלִמְנָה:
לְכוּ נָא וְנוֹכַחְהָ יֹאמֵר יְהוָה אִם יִהְיֶה חֲטָאֵיכֶם כְּשָׁנִים כְּשִׁלְגוֹ יִלְבִּינוּ אִם יֵאָדְמוּ כְּתוֹלַע כְּצִמְרֵךְ יִהְיוּ:
אִם תֵּאָבּוּ וְשִׁמְעַתֶּם טוֹב הָאָרֶץ תֵּאֲכֹלוּ:
וְאִם תִּמְאָנוּ וּמְרִיתֶם חֲרָב תֵּאֲכֹלוּ כִּי פִי יְהוָה דָּבָר³²:

שמואל מאד ענייני, ומעמיד על המאזניים את "שמוע בקול ה'" מול הזבח וחלב אילים, ומכריע שמשקלו של הראשון גדול יותר. לעומת זאת, ישעיהו משתמש בביטויים חריפים מאד, המביעים סלידה, גועל ותיעוב מעבודת הקרבנות של החוטאים:

"שבעתי עולות...דם פרים...לא חפצתי. מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי. לא תוסיפו הביא...קטורת תועבה היא לי.

חדשיכם ומעדיכם שנאה נפשי, היו עלי לטורח, נלאתי (=עייפתי) נשא".

²⁹ מלכים א ט, ד

³⁰ משלי טו, ח

³¹ פסחים פז, א

דבר ה' אשר היה אל הושע וגו' בימי עזיהו יותם אחז יחזקיה מלך יהודה, בפרק אחד נתנבאו ארבעה נביאים. וגדול שכולן הושע שנאמר: תחלת דבר ה' בהושע. וכי בהושע דבר תחלה, והלא משה עד הושע כמה נביאים! אמר רבי יוחנן תחלה לארבעה נביאים שנתנבאו באותו הפרק, ואילו הן: הושע ישעיה עמוס ומיכה.

³² ישעיהו א, יא-כ

בעוד ששמואל מדבר אל מלך אחד שנכשל, ישעיהו מדבר אל הנהגה שלמה ומערכת שלטונית מושחתת.

עד כמה שמוזר הדבר, נראה שישעיהו מדבר את דבריו בתקופת חזקיהו מלך יהודה שעשה הישר בעיניו ה'.³³ מדוע יש ביקורת קשה כל כך על שלטון של מלך צדיק? מתברר, שחזקיהו לא החליף את כל מערכות השלטון, ובתוך המערכת היו אנשים בעלי כוח, מאוד מושחתים, כגון "שבנה אשר על הבית" אשר ישעיהו מנבא על החלפתו באליקים בן חלקיהו.³⁴ ישעיהו מותח ביקורת על חזקיהו על אופן בניית החומה, שאמורה להגן על ירושלים, על חשבון בתי פשוטי העם: "ותתצו הבתים לבצר החומה".³⁵

הנביא ישעיהו בפרק נ"ח³⁶ מתבקש ע"י הקב"ה לענות לעם על שאלתם: "למה צמנו ול'א ראינו? עינינו נפשנו ול'א ידענו?"³⁷

העם העושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס, מקבלים נבואת תוכחה על דרכם החברתית המקולקלת והדרכה להתנהגות נכונה שתוביל למצב:

אָז יִבְקַע פְּשַׁחַר אוֹרֶךְ וְאַרְכָתְךָ מֵהֵרָה תִצְמַח וְהֵלֶךְ לְפָנֶיךָ צְדָקָה כְּבוֹד ה' יִאֲסֹפֶךָ:
אָז תִּקְרָא וְה' יַעֲנֶה תְשׁוּעָה וְיֹאמֵר הַנְּיִי

³³ ישעיהו ניבא בתקופת עוזיהו יותם אחז וחזקיהו מלכי יהודה. בתקופות עוזיהו ויותם המצב המדיני – צבאי של יהודה לא מתאים לתאור שבפסוקים א-ט.
בתקופת אחז אמנם פקח בן רמליהו ורצין מלך ארם עלו עליו(מ"ב ט"ז ה), אבל בפרקנו מתוארת עבודת קרבנות, ואחז סגר את דלתות המקדש.
(דבה"י ב כ"ח כד) ולכן, נראה שהנבואה הייתה בתקופת חזקיהו. (בשם הרב יואל בן נון, ראה גם דעת מקרא בסיכום הפרשה)
³⁴ ראה ישעיהו כ"ב טו-כה.
³⁵ בישעיהו כ"ב י אפשר לראות דוגמא לכך בקטע החומה הרחבה ליד הקארדו ברובע היהודי, בה החומה חוצה באלכסון בתים וחדרים.
³⁶ אנו קוראים פרק זה בהפטרות יום כיפורים.
(א) קרא בגרון אל תחשך פשוט הרם קולך והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם:
(ב) ואותי יום יום ידעו וידעת דרכי ויפצו כגוי אשר צדקה עשה ומשפט אל'היו ל'א עזב ישאלוני משפטי צדק קרבת אל'הים ויפצו:
(ג) למה צמנו ול'א ראינו עינינו נפשנו ול'א ידענו הן ביום צמנו ומצאו חפץ וכל עצביכם תנגשו:
(ד) הן לריב ומצה תצומו ולהכות בגאון רשע ל'א תצומו כיום להשמיע במרום קולכם:
(ה) הקצה יהיה צום אבחרהו יום ענות אדם נפשו הלכף כאגמן ר'אשו וישק ואפר יציע הלצה תקרא צום ויום רצון לה':
(ו) הלוא זה צום אבחרהו פתח חרצבות רשע החר אגדות מוטה ושלח רוצים חפשים וכל מוטה תנתקו:
(ז) הלוא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית פי תראה ערם וכסיתו ומבשרך ל'א תתעלם:
(ח) אז יבקע פשחר אורך וארכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדק כבוד ה' יאספך:
(ט) אז תקרא ויה' יענה תשוע וי'אמר הנני אם תסיר מתוך מוטה שלח אצבע ודבר און:
(י) ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע וזרח בח'שך אורך ואפלתך כצהרים:
(יא) ונתך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך ועצמי תיב' חליץ והיית כגן רזה וכמוצא מים אשר ל'א יכזבו מימיו:
(יב) ובנו ממך חרבות עולם מוסדי דור ודור תקומם וקרא לך ג'דר פרוץ משוּבב נתיבות לשבת:
³⁷ שם פס' ג

³⁸ פס' ח-ט, הגמרא לומדת מפסוקים אלה את גודל מעלת הצדקה ויותר מכך כוחה של מילה טובה. "ואמר רב יצחק: כל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים - מתברך ב"א ברכות. הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, דכתיב: (ישעיהו נח) הלא פרוש וגו' ועניים מרודים תביא בית (וגו') כי תראה ערום וגו'; והמפייסו בדברים מתברך באחת עשרה ברכות, שנאמר: (ישעיהו נח) ותפק לרעב נפשך ונפש נענה תשביע וזרח בחשך אורך ואפלתך

מיכה

גם מיכה המורשתי מנבא בתקופת חזקיהו³⁹ חורבן: "לכן, בגללכם ציון שדה תיחרש וירושלים עיין תהי והר הבית לבמות יער"⁴⁰. נבואה זו באה בעקבות חטאים של עושק עניים, נבואות שקר ושחיתות שלטונית. ההנהגה הייתה בטוחה שעבודת המקדש תחפה על העוונות, כמו שכתוב:

רְאֵינִי בְעֵתִי יִשְׁפָּטוּ וְכִהְיֶינָהּ בְּמַחִיר יוֹדוּ וְגִבֵּי אֶיָּהּ בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ
וְעַל ה' יִשְׁעֵנוּ לְאִמֹר הֲלוֹא ה' בְּקִרְבָּנוּ לֹא תְּבוֹא עָלֵינוּ רָעָה⁴¹ :

ואכן, בפרק ו' מיכה מראה לנו את הדרך נלך בה

בְּמָה אֶקְדֶּם ה' אֶפְי לְאֵלֵהִי מְרוֹם הָאֲקָדְמוֹ בְּעוֹלוֹת בְּעֹגְלִים בְּגֵי נְשָׁה:
הִירָצָה ה' בְּאֶלְפֵי אֵילִים בְּרִבְבוֹת נַחְלֵי שָׁמֶן הָאֶתֶן בְּכוֹרֵי פִשְׁעֵי פְרִי בְמִנֵי חַטָּאת
נִפְעֵנִי:
הִגִּיד לְךָ אָדָם מַה טוֹב וּמָה ה' דוֹרֵשׁ מִמֶּךָ כִּי אִם עֲשׂוֹת מִשְׁפָּט וְאַהֲבַת חֶסֶד וְהֶצְנַע
לְכַח עִם אֱלֹהֶיךָ⁴² :

(תפילותיו של בלק בן ציפור לא התקבלו, אומר הנביא מיכה, מפני שמעשיו לא היו ראויים ומפני שליבו היה רע.)

מהביקורת של הנביאים על מלך צדיק כחזקיהו ניתן ללמוד, שטוהר הלב המתבקש אינו רק כלפי לבו של המתפלל או מקריב הקורבן, שהרי חזקיהו היה נקי כפיים ובר לבב, כפי שהוא מעיד על עצמו בתפלתו בחוליו⁴³.

אם בתחום אחריותו של המתפלל או המקריב יש התנהלות לא מוסרית, תפילתו וקורבנו אינם רצויים, עצימת העין ואטימת הלב אינן מעשים ניטרליים המשאירים את האדם במצבו

צהרים, ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך וגו', ובנו ממך חרבות עולם מוסדי דור ודור תקומם וגו'. " (בבא בתרא ט:)

³⁹ זיהו זמן נבואה זו - ודאי לפי ספר ירמיהו, בה מצוטטת נבואת מיכה בתוספת הקדמה: "מיכה המורשתי היה ניבא בימי חזקיהו לאמר". הנבואה שם מצוטטת כסנגוריה לירמיהו על מנת לשכנע את המלך יהויקים להגיב כמו חזקיהו לנבואה, ולא להרוג את הנביא. (ירמיהו כ"ו יח)

⁴⁰ מיכה ג, יב

⁴¹ מיכה ג, יא

⁴² מיכה ו, ו-ח הגמרא במסכת מכות כד. מביאה דרשה של רבי שמלאי על 613 מצוות שנינו ממשה וכיצד דוד והנביאים "צמצמו" אותם. אחרי דוד שצמצם ל11 וישעיהו שצמצם ל6 הגמרא אומרת: "בא מיכה והעמידן על שלש, דכתיב: (מיכה ו') הגיד לך אדם מה טוב ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם (ה') אלהיך."

⁴³ מלכים ב' כ' ג - אָנָּה ה' זָכַר נָא אֶת אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנֶיךָ בְּאֶמֶת וּבְלִבָּב שְׁלֵם וְהַטּוֹב בְּעֵינֶיךָ עֲשִׂיתִי וַיִּבֶךְ חֲזַקְיָהוּ בְּכִי גָדוֹל.

החיובי והטוב. אין זה מעשה פסיבי שאינו משפיע על המאזניים, ועל מנת שתפילתו וקרבתו יהיו רצויים לפני המקום – צריך לתקן.⁴⁴

הושע

הנביא הושע יוצא בקריאה נואשת לעם ישראל לחזור בתשובה שלמה. עם ישראל, זרע אברהם רודף החסד, נעשה זר לחסד: "מֵה אַעֲשֶׂה לְךָ אֶפְרַיִם, מֵה אַעֲשֶׂה לְךָ יְהוּדָה, וְחִסְדְּכֶם כַּעֲנַן בְּקָר וְכַטֹּל מִשְׁפָּחִים ה' לְךָ".⁴⁵
כמו שהטל מתאדה וענן הבוקר מתפזר, כך החסד של ישראל אינו בר קיום.
ואז אומר הנביא:

כִּי חֶסֶד חִפְצָתִי וְלֹא זָבַח וְדַעַת אֶלְקִים מַעֲלֹת⁴⁶

עמוס

הנביא עמוס בפרק ה' מוכיח את העם על עבודת ה' אשר הם עובדים בבמות למרות איסור עבודה בבמות בתקופתו. עיקר הביקורת של הנביא היא מכיוון אחר, והוא העיוות הגדול בתפישת העולם על הדברים החשובים לפני האלוקים.
הנביא יוצא במילים חריפות מאד על אי עשיית משפט וצדקה, על עושק ועוולות חברתיות נוספות וכתוצאה מכך:

שָׁנֵאתִי מֵאֲסֹתֵי חֲגִיבֵיכֶם וְלֹא אֲרִיחַ בְּעִצְרֹתֵיכֶם:
כִּי אִם תַּעֲלוּ לִי עֹלֹת וּמִנְחֹתֵיכֶם לֹא אֲרַצֶּה וְשִׁלְמִם מְרִיאֵיכֶם לֹא אֲבִים:
הִסֵּר מֵעָלַי הַמִּזֶּן שֶׁנִּרְיַח וְזָמַרְתָּ נְבִלֶיךָ לֹא אֲשַׁמֵּעַ:
וַיִּגַּל כַּפִּיִם מִשִּׁפְטִים וּצְדָקָה כִּנְחַל אֵיתָן.⁴⁷

מפני שאין משפט וצדקה, החגים, הקורבנות, השירים והנגינות לפני ה' אינם רצויים.
עם ישראל נכנס לארץ ישראל למרות ש "הַזְּבָחִים וּמִנְחָה הַגִּשְׁתֶּם לִי בַמִּדְבָּר אֲרָבָעִים שָׁנָה בֵּית יִשְׂרָאֵל?⁴⁸
התוצאה של התנהגות העם תגרוור אחריה גלות מהארץ.

נביאים נוספים מתרי עשר

בנבואות יונה ויואל - המשנה במסכת תענית מתארת את השיחת-מוסר, שהזקן אומר בפני

הציבור בשעת תענית.

⁴⁴ חזקיהו מלך יהודה אכן מתקן, כפי שמעיד עליו הכתוב בירמיהו כ"ו יט "הלא ירא את ה' ויחל את פני ה' וינחם ה' על הרעה אשר דבר עליהם".

⁴⁵ הושע ו, ד.

⁴⁶ הושע ו, ו.

⁴⁷ עמוס ה, כא-כד.

⁴⁸ עמוס ה, כה.

תענית פרק משנה א:

סדר תעניות כיצד? מוציאים את התיבה לרחובה של עיר, ונותנים אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש אב בית דין, וכל אחד ואחד נותן בראשו. הוקן שבהן אומר לפניו דברי כבושין: אחינו לא נאמר באנשי נינוה 'וירא אלהים את שקם ואת תעניתם' אלא "וירא אלקים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה"⁴⁹. ובקבלה הוא אומר "וקרעו לבבכם ואל בגדיכם"⁵⁰

נבואת חגי הנביא- חגי, נביא בתקופת שיבת ציון, מותח ביקורת על חוסר המעש בבניין בית שני למרות ההיתר שהיה ממלכי פרס. הוא מותח ביקורת קשה ומאיים בעונשים, בעקבות נבואתו זרובבל בן שאלתיאל המנהיג המדיני, ויהושע בן צדוק הכהן מתחילים בבניין המקדש. בנבואתו הוא אומר להם שאין חובה לבנות בפאר שהיה בבית ראשון, ואפשר להסתפק בינתיים בבניין פשוט, וסוף הכבוד לבא. מנבואה זו אפשר לראות על דרך החיוב, שכוונת הלב ביחד עם עבודה פשוטה לפי היכולת חשובות בעיני ה' לא פחות מבניין ארזים מפואר.⁵¹

נבואת מלאכי- מלאכי, אחרון הנביאים, מותח ביקורת על הכהנים שמאפשרים להביא קורבנות מהבררה של הבהמות:

מְגִישִׁים עַל מִזְבְּחֵי לֶחֶם מִגֶּאֱל, וְאַמְרָתֶם בְּפֶה גְאֻלְנֹךְ. בְּאַמְרָתְךָ שִׁלְחֹן ה' נִבְּוָה הוּא:
וְכִי תִגְשׁוּן עֵד לְזִבְחֵי אֵין רַע, וְכִי תִגְשׁוּ פֶסֶח וְחִלָּה אֵין רַע, הַקְרִיבֵהוּ נָא לְפִתְחֵךְ-
הַיְרֵצֶךָ אוּ הִישָׂא פְּנֵיךָ אֶמֶר ה' צְבָאוֹת:
וְעַתָּה חֲלוּ נָא פְּנֵי אֵל וַיִּחַנְנֵנוּ, מִיַּדְכֶם הִיָּתָה זֹאת, הִישָׂא מַכְס פְּנֵים אֶמֶר ה'
צְבָאוֹת⁵²

לכאורה, מלאכי שם דגש על החיצוניות, וזה הפך כל מה שראינו במאמר זה עד כה. אם נדייק נראה, שאין הדברים כך. הדרישה לכוונת הלב והמעשים הטובים כתנאי לקבלת קורבנות והתפילה אינם פוטרים מהשתדלות במעשה הקורבנות עצמו. לא ייתכן שלאדם יש דבר מובחר, והוא מביא סוג ב' כדברי מלאכי:

וְאֵרוּר נֹכַח וַיֵּשׁ בְּעֵדְרוֹ זָכָר וְנָדָר וְזִבְחֵי מִשְׁחַת לַה'⁵³

ובעניין זה אנו חוזרים לפרשת קין. התנהגות זו מראה גם על כוונת לב ירודה, מלאכי מדבר על גרוע מכך, שמקריבי הקרבן מייפים בצורה חיצונית בהמה גרועה וזו ממש רמאות:

וְאַמְרָתֶם הִנֵּה מִתְלַאֵה וְהִפְחַתֶּם אוֹתוֹ אֶמֶר ה' צְבָאוֹת⁵⁴

⁴⁹ יונה ג, י.
⁵⁰ יואל ב, יג.
⁵¹ חגי ב.
⁵² מלאכי א, ט-ז.
⁵³ שם, יד.
⁵⁴ שם, יג.

נבואות ירמיהו

יש מעט מאוד נבואות על חורבן בית המקדש. הזכרנו קודם את נבואת מיכה בימי חזקיהו מלך יהודה: "ציון שדה תיחרש, ירושלים עיין תהיה, והר הבית לבמות יער".⁵⁵ כמאה שנים לאחר נבואה זו, בראשית ממלכת יהויקים, מנבא ירמיהו חורבן בית מקדש:

"ועשיתי לבית אשר נקרא שמי עליו אשר אתם ב'טחים בו
ולמקום אשר נתתי לכם ולאבותיכם כאשר עשיתי לשלון"⁵⁶

נבואה זו, כמו נבואת חגי, באה בעטיה של תפישה מוטעית, שאפשר לחיות חיים של חטא, ואח"כ לבוא למקדש ולהקריב קרבנות

הַגִּבּוֹר רָצַח וְנָאֵף וְהִשָּׁבַע לְשֹׁקֵר וְקָטַר לְבַעַל וְהִלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתֶם:
וּבְאֵתָם וְעַמְדָתָם לִפְנֵי הַזֶּה הָאֵשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו וְאִמַּרְתֶּם נִצְלָנוּ לְמַעַן עֲשׂוֹת אֵת כָּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה:
הַמְעַרְתַּת פְּרִצִים הִלָּה הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו בְּעֵינֵיכֶם גַּם אֲנֹכִי הִנֵּה רְאִיתִי נְאֻם ה'!⁵⁷

בהמשך הפרק ירמיהו אומר:

ה' אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל עֲלוֹתֵיכֶם סָפוּ עַל זְבַחֵיכֶם וְאָכְלוּ בְעֹר:
כִּי לֹא דִבַּרְתִּי אֵת אֲבוֹתֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים בְּיוֹם הוֹצִיאִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל דְּבָרֵי עוֹלָה וְזֶבַח:
כִּי אִם אֵת הַדָּבָר הַזֶּה צִוִּיתִי אֹתָם לֵאמֹר שִׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעַם וְהִלַּכְתֶּם בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֶצְוֶה אֲחֲזֶכֶם לְמַעַן יִיטַב לָכֶם:⁵⁸

רוב הפרשנים⁵⁹ מסבירים, שהזבחים הם קרבן שלמים, שיש לבעלים חלק בו, והנביא קורא לעם לא לבזז את הבהמות על עולות המוקרבות כליל לה', אלא כדאי להקריב שלמים שגם לבעלים יש חלק בו. ייתכן להסביר שהזבחים הם כל שחיטת חולין, ואולי זו כוונתו של מהר"י קרא: "סוף על זבחיכם" – שהוא נאכל, ואכלו הכל.⁶⁰ בין כך ובין כך, הרעיון ברור, הקרבנות אינם רצויים לפני ה', כל עוד אנשים אינם שומעים בקול ה', ואינם הולכים בדרך אשר ה' מצווה. לגבי כוונת הנביא באומרו: "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציא אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח", והרי בתורה יש ציווי מפורש להקריב קורבנות?! יש מספר תשובות בפרשנים⁶¹ לבעיה זו. ושוב לא משנה איך נפתור בעיה זו, כוונת הנביא ברורה כנ"ל.

⁵⁵ מיכה ג, יב.

⁵⁶ ירמיהו ז, יד.

⁵⁷ שם, ט-יא.

⁵⁸ שם, כא-כג.

⁵⁹ רש"י, רד"ק, מצודות.

⁶⁰ מהר"י קרא, ירמיהו ז' כא.

⁶¹ הרד"ק ירמיהו ז' כב מביא ארבעה פירושים: "כי לא דברתי, ביום הוציא אותם מארץ מצרים –

לסיום

נראה, שאין דברים ראויים יותר מדברי רבנו יונה מגרונדי בפירושו לספר משלי⁶² כדי לסיים סקירה זו:

תועבת ה' עקשי לב. - הם בעלי המדות הרעות, כי המדות מתייחסות אל הלב, כמו שכתוב "ושומע תוכחת קונה לב" (פו, לב), "לקנות חכמה ולב אין" (יו, טז). והודיענו, כי בעלי המדות הרעות נתעבים לפני השי"ת, וכמו שכתוב "תועבת י"י כל גבה לב" וגו' (טז, ה). ורצונו תמימי דרך. הם השלמים במדותם מן התולדת, או שהסבו מדותם להנחותם אחרי השכל, כאשר בארנו למעלה, הוא רצון השי"ת, כמש"כ "כי האדם יראה לעינים" וגו' (ע"א טז, ז), ואז"ל (סנהדרין קו, ע"ב) רחמנא ליבא בעי, והוא הלב העולם באמונה ובמדות. וכן "לב טהור" וגו' (תהלים נא, יב) לב טהור מן התאוות. ובמקום אחר הודיענו כי רצון השי"ת למשכילים, כמש"כ "רצון מלך לעבד משכיל" (יד, לה) כאשר יתבאר. ובכאן הודיע כי רצונו לתמימי המדות, וע"כ יתעורר האדם בכל מאמצי כח להסיר המדות הרעות, להתרצות אל השם. "תמימי דרך" תמימי מדות, וכן רוב לשון דרך, הנוצר בספר הזה כאשר בארנו:

יהי רצון שהקב"ה יפתח לבנו בתורתו וישם בלבנו אהבתו ויראתו ונזכה לעבדו בלבב שלם.

(1) י"מ כי היא המצוה הראשונה והוא מה שציווה אותם במרה, שנאמר בו שם שם לו חק ומשפט, והוא מה שאמרו רז"ל שבת ודין במרה איפקוד ולא צוה על דבר עולה או זבח
(2) ויש לפרש גם כן כי עקר המצוה לא היתה על דברי עולה וזבח אלא שמעו בקולי והייתם לי לעם וזבה התנאי נתן להם התורה ואין בכל עשרת הדברים שהם כלל התורה כלה זכר עולה וזבח
(3) ואף כשידבר על הקרבנות לא צוה להם שיקריבו קרבן אלא אדם כי יקריב מכם קרבן אם יעשה מדעתו יהיה כך וכך והתמידים שצוה בהם הוא לכבוד הבית והיו באין לצבור אבל ליחידים לא צוה להקריב קרבן כמו שצוה ליחידים לעשות משפט ושאר המצוות ולא צוה ליחיד לעשות קרבן אלא אם כן יחטא בשוגג וצוה בשרפת האמורין להשיב החוטא אל לבו לכוף התאוות הבהמיות לפי שתולדתם מחלב ודם ויהיה נזהר שלא יהיה שוגג במצוה כל שכן מזיד
(4) והתמידים, גם בנין הבית לעבודה אפשר שהוא כמו שכתב מורה צדק רבינו משה ז"ל להעתיק הדעות הזרות ובנין ההיכלות שהיו לשם עכו"ם רצה להעתיקם לעבודת האל ושימחה שם עכו"ם מהם:
⁶² רבינו יונה משלי יא כ

תהילים- מזמור א¹ אית'אל גבעון

(א) אֲשֶׁרִי הָאֵישׁ אֲשֶׁר לֹא הֵלֵךְ בְּעֵצַת רְשָׁעִים וּבְדֶרֶךְ חַטָּאִים לֹא עָמַד וּבְמוֹנֵשׁ לְצִיִּים לֹא יָעֹב:
(ב) כִּי אִם בְּחֹרֶת יִקְוֶה וּבְחֹרֶת יִהְיֶה יוֹמָם וְלַיְלָה:
(ג) וְהָיָה כַּעֵץ נִשְׁחָל עַל פְּלִי מִים אֲשֶׁר פָּרְיוֹ יִתֵּן בְּעָתוֹ וְעָלְהוּ לֹא יִבּוֹל וְכֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה יִצְלִיחַ:
(ד) לֹא כֵן הָרְשָׁעִים כִּי אִם כַּמֵּץ אֲשֶׁר תִּדְפְּנוּ רוּחַ:
(ה) עַל כֵּן לֹא יִקְמוּ רְשָׁעִים בְּמִשְׁפַּחַת וְחַטָּאִים בְּעֵדַת צְדִיקִים:
(ו) כִּי יוֹדַע יִקְוֶה דֶּרֶךְ צְדִיקִים וְדֶרֶךְ רְשָׁעִים תֵּאָבֵד:

בגמרא² מובא: "כל פרשה שהייתה חביבה על דוד פתח בה "באשרי" וסיים בה "באשרי". הדוגמה שהגמרא מביאה היא מזמור א'. נראה שהגמרא הבינה (וכך גם מוסבר ברש"י) כי מזמורים א' וב' הנם למעשה מזמור אחד, והדבר דורש ביאור. עוד יש לשים לב לכך "שהתוספות" בגמרא שם מקשים: והרי לא מצינו מזמור נוסף הפותח ומסיים "באשרי", ואם כן, לשון הגמרא שאמרה 'כל פרשה... 'קשה להבנה?! תירוץ "התוספות" הוא שלא המילה 'אשרי' מרמזת לחביבות המזמור בעיני דוד, אלא הסיום מעין הפתיחה, ולכן למשל גם מזמור הפותח ומסיים ב"הללויה", מוגדר כחביב על דוד. את עיקר הדגש, אם כן, יש לשים לא על ביטוי זה או אחר, אלא על עצם הפתיחה והסיום הזהים. נניח לרגע לעניין זה, ונעסוק בכמה עניינים בפשט המזמור, ומשם נמשיך לאפיקים נוספים, ובהמשך ננסה לפתח דבר מה מתוך הנקודה שהצגנו.

המזמור פותח במילים: "אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים". אם דוד פותח במזמור זה, נראה שיש למצוא בו הדרכה יסודית בהשקפה ובעבודת ה', והדבר מצריך הרחבה.

החסיד ר' יוסף יעב"ץ³, בפירושו ל"תהלים", פותח צוהר בהבנת הפרק על צידו ההשקפתי ומסביר כי דוד פותח את ספרו בחלוקה לשני חלקים: 'סור מרע'; ו-'עשה טוב', כאשר גם את שני החלקים הללו הוא שב ומחלק, והפעם לשלושה חלקים וב"סור מרע" הוא מתחיל:

שער המינות:

שער המינות הוא הקשה מכל, ועליו אמר שלמה⁴: "כל באיה לא ישובן ולא ישיגו אורחות חיים". המינות היא הטענה שעזב ה' את הארץ, ובלשון הראי"ה⁵: "המינות מתאמצת לקרוע את

¹ המאמר הנו קטע מתוך הספר "נאום הגבר" הצפוי לצאת לאור בע"ה. הדבר ניכר בתוכן אשר בו קשרים והסתמכויות על מובאות אחרות בספר.

² ברכות י, א.

³ ממגורשי ספרד.

⁴ משלי ב, יט.

העולם לפרוק עול המעשה... חשבה בגאות זדונה לספוג מן הקודש רק אורח הרעיון והרגש... אין לה שום הכרה בכבוד שמים ובתוכן של **עבודה** אלוהית, אבל מתאוה היא לאותה המנוחה השלוחה **שהביטחון והאמונה** נותנים".

הנצרות זו המינות - עזיבת המצוות **המעשיות** - "**אורחות חיים**". כלפיה נכון לטעון את הטענה השכיחה כי הדת הנה 'אופיום להמונים' - מרגוע לנפש הכלל. וזהו שדייק הרב להקדים את המילה "ביטחון" ל"אמונה", כיוון שאין כאן אמונה אמיתית המקנה ביטחון, כי אם להפך - בקשת ביטחון הדוחפת לאמונה שקרית מרגיעה. זו '**עצת הרשעים**': לרשעים **עצה** לתופעה (האמיתית מצד עצמה) של מחפשי שלווה הנפש ובעלי הדאגה. הם אינם מבקשים אמת מחייבת, כי אם בריחה מהמציאות. הסכנה היותר חמורה היא שהם נשענים כביכול על הדעת. אלו 'רשעים ברי דעת'⁶, יש להם חיבור (דעת⁷) עם הרשעה המתנגדת לשם ישראל, ועל כן: "כל באיה לא ישובו"⁸.

⁵ אורות האמונה עמ' 37, ובעמ' 32 כתב שעתידיה היא להתפשט על כל העולם כולו **תשעה חדשים**, ובעניין זה ראה לקמן ביאור לפרק כ'.

⁶ ליקוטי מוהר"ן נד.

⁷ בחינת: "אדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד, א).

⁸ בעניין הנצרות יש להדגיש שכפי שאומר הרב יסודה אינו **בטעות**, אלא **בזדון**. הנצרות הנה **רשעה מחושבת**. מאבקה באמונה היהודית הוא המאבק באמונה שהאלוהות מחוברת לעולם החומרי, משגיחה עליו ומנחה אותו על כל שעל ושעל, אלא, שבשלווה שהאמונה בהנהגה שכזו מקנה, בכל זאת חושקת היא, ועל כן תרה היא אחר דרך ליהנות מן האמונה מחד גיסא, ולנתק את 'אורחות חיים' (המצוות המעשיות) מאידך גיסא. את כוחה, כפי שאומר הראי"ה (אורות האמונה, מיונת), שואבת היא מהצלחת האומות החיצונית, מנפילת ישראל בגלות ומן הסיגים שבהבנה האלוהית אצלנו ומתוך כך גם בעולם בכלל. היוצא מכך הוא, שמצד אחד, 'סטירת הלח' החזקה ביותר לנצרות היא תקומת ישראל והתרחבות התורה אל מעל לאמונה מיסטית מנותקת כפי שניתן לטעות שהיא, תוך חזרה אל **אורחות חיים** המונהגים על פי רוח ה' ומשיחו, ומצד שני בהתאמה גם להפך - עם נפילתה והתגלות שקריה, טומאתה ופשיטת טלפיה של הנצרות הולכת היא ושבה ועוד תשוב ביתר שאת מלכות ישראל על כנה, עד תבנה ותשתכלל עד לשיא השלמות הראויה לה. בעניין זה אמליץ להאזין לשיעורו של הרב גיורא רדלר בנושא השואה (באתר האינטרנט 'בני דוד' של המכינה הקד"צ בעלי), שם מצביע הוא על כך שבסדר ההשגחה פקדה השואה דווקא קהילות רבות אשר היו מלאות בתורה, וזאת מכיוון שתורת **חיים** (במובן של שאיפה להופעת הקדושה בארץ), עדיין חסרו (זאת בדומה לגורם לחורבן בית שני אשר גם בזמנו למדו תורה, אך 'לא ברכו בתורה תחילה', וכפירוש הרב אליעזר קשתיאל למהר"ל בהקדמה לתפארת ישראל שהזכרנו לעיל - שנעשתה להם התורה מקום **מפלט מהחיים**). בהתאם לכך, אין זה נכון לומר **שלמרות** החיבור לתורה באו לכיליון הנורא, אלא להפך - **דווקא** חיבורם הקלוקל אשר ניתקם מאורחות חיים - הוא שהביאם עד לידי מאבק בעולמים ארצה, עד שנעשתה להם התורה "סם המוות" (שבת מב, א) ולדאבוננו - תרתי משמע. את ההתנגדות לעלייה אשר באה על ידי אנשי התורה **דווקא** - מסביר הרב טייטל ב"אם הבנים שמחה" (ג, לו-לז), לפיו התנגדותם (בהתאם לחטא המרגלים) נבעה מהעובדה שבניגוד להמון העם היו המנהיגים 'מסודרים' מבחינה כלכלית על ידי הקהילות, ומשהיו להם 'משרה טובה' ותפקיד מכובד, שוב לא חשו בחסרון הגלות והיא שהביאתם לכך. דבריו קשים מנשוא, ועל כן ננסה ללמד זכות וללכת בדרכם של הנצי"ב (העמק דבר) והראי"ה (חובש פאר דרוש א) שהסבירו, כי אך טבעי הוא שדווקא בגלות בה נדחק החומר אל הפינה ימצאו אנשי הקודש (אשר עדיין לא הגיעו למדרגת הקדושה המוסברת במסל"ש כאיחוד הקודש והחול) את המנוחה ואת הנחלה, והוא הוא חטא המרגלים. הפועל היוצא של השואה היה תקומת ישראל, מכיוון שהמסקנה שהסיק ממנה העולם - אם מתוך פחד ואם כתוצאה ממפגש עם פראותו, הייתה **מאיסה במוסר האדם כמנחה לחיים בארץ**. המאיסה במוסר האדם וההבנה כי הטוב השלם יגיע רק מאלוהים, היא שהביאה (גם אם בתת מודע) את הגויים 'לבקש' את תקומת ישראל.

כיוון שנגענו בעניין הנצרות נציין, כי למרות ההטעיות השונות לא זנחה הנצרות את דרכה, וכי ראשיה עדיין יושבים ומטכסים עצה כיצד לבלענו חיים, כאשר החלטתם האחרונה, כפי ששמעתי מחוקרי דבר (ראה תשובה של הרב צפניה דרורי באתר של ישיבת ההסדר קרית שמונה בעניין זה), הייתה להסביר פנים לישראל ולתקצב גורמים שונים במדינה

שער העוונות:

החוטאים בעלי העוונות הם אנשים המאמינים במציאות ה', בהשגחתו ובשכר ועונש, אלא **שיצרו גובר עליהם**. וכך מגדירים החסיד ר' יוסף יעבץ: "כבר ימצאון אנשים חטאים בשער זה, וילכו בתוך גיהנום מהלך יום או יומיים, שנה או שנתיים, ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". על אף שכידוע היוצא מחשכה לאורה ומשעבוד לגאולה 'יוצא ברכוש גדול'⁹, בוחר דוד בענוותנותו לפתוח דווקא בשבח מי שכלל לא חטא, למרות שבתור זה ש"הקים עולה של תשובה"¹⁰ נראה שמדרגה זו הנה דווקא מדרגתו של שאול הצדיק הגמור, זה אשר היה צדיק ממנו¹¹ ולא בשבח מדרגתו שלו.

דוד ושאל - בעל תשובה וצדיק גמור

בספר "העיקרים"¹² אומר ר' יוסף אלבו כי המגמה היא **לפעול לשם ה'** מתוך התמודדות ובחירה, ואם נדייק יותר: המגמה היא **שמתוך בחירה** הדבר יהיה לנו בטבע, או יותר נכון: **יתגלה שהיה כבר בטבע**, אך על כל פנים מתוך התמודדות!¹³

תחילתה של בחינת 'החוזר בתשובה' נסמכת על מאמר חז"ל¹⁴ האומר: "אל תאמר אי אפשי בחזיר, אלא אמור אפשי ואפשי, אך מה אעשה שריבונו של עולם גזר עלי", וכפי שמסביר זאת בעל העיקרים שאומנם גם אדם שישב ולא חטא - עשוי לקנות שלמות בנפש, זאת אם מניעתו

מבחינה פיננסית, כנאמר (משלי כה, כא): "אם רעב שנאך האכילהו לחם", והכל במטרה **שבעתידי שוב יוכלו לשלוח בנו על ידי כך שנהיה תלויים בהם כלכלית**.

⁹ כפי שהזכרנו בתחילת הספר בשם הזהר, וכפי שארע לנו בצאתנו ממצרים.

¹⁰ מועד קטן טז, ב.

¹¹ רש"י מו"ק טז, ב. וראה יומא כב, ב ובדברי ר' צדוק בריסי לילה (לח, ג) לפיו: החטא שכן מצאנו בשאל, לא היה אלא תוצאה של ניסיון להתגדר בבחינת 'בעל התשובה' אשר הנה מדרגתו של דוד, מתוך מטרה לצאת ברכוש גדול, קרי: לזכות לעמוד על דברי תורה מתוך שיישכל בהם (גיטין מג, א). ומה שלא קיבלו את תשובתו ונמאס מלמלוך, אין זה אלא משום שעבר עבירה בדרך של 'אחטא ואשוב' אשר 'אין מספיקין בידו לשוב' (יומא פב, ב), וזאת משום שלא 'נכשל' ביצרו, אלא **בחר** לעבור על דברי התורה (דברים אלו כדרכו של ר' צדוק מהווים חידוש בהבנת המושג 'אחטא ואשוב' ולהרחבה ראה בדבריו שם, ובמאמר חקור דין לרמ"ע מפאנו (א,כ) החוטא על מנת לשוב כמי שנשען על אמתלה לחטאו והוא כדברינו ולא כביאור היד יהודה. ואף שאמתלה יכולה להתפרש כתירוץ סתמי, ולא כהסבר מעמיק ועקרוני, הרי שכפי שראינו במבוא לספר כאשר עוסקים אנו בגדולי עולם, לא נראה לפרש את המושגים במובנם השטחי.

¹² ספר העיקרים ג, כז.

¹³ אומנם בעל העיקרים כתב: "שהדרך שאדם זוכה בה על שאינו עובר על מצות לא תעשה היא שתזדמן העבירה לפניו וימנע מעשייתה לאהבת ה' וליראתו, ולא לשום סיבה אחרת", וכן מובא בהכשרת האברכים לאדמו"ר מפיאסצ'נה פרק ה: "שבכלל לשון עבודה אינו נופל אלא על דבר שהאדם עושה ביגיעה עצומה נגד טבע נפשו שמבטל טבעו ורצונו מפני רצון ה'", אך זהו השלב הראשוני שמטרתו קניית שלמות בנפש, אך אין לומר שמי שכבר קנה שלמות עד שכבר אינו מתאוה הנו פחות מזה המתאוה, אלא רק שלמעלה עליונה מן המעלה בה הוא עומד לא יגיע אם לא יעבור שוב את אותו התהליך.

¹⁴ ילק"ש קדושים, תרכו.

מלעשות דבר כלשהו נבעה מתוך יראת שמים ורצון לקיים את דבר ה'¹⁵, אך יחד עם זאת, על מי שכלל לא התמודד - לא ניתן לומר **שפיתח** בעצמו מדרגה רוחנית, ואם לא ניתן לומר שפיתחה, הרי שגם אם מדרגה רוחנית גבוהה ככל שתהיה קיימת בו, הרי שלא לו היא מיוחסת. יחד עם זאת, על אף חשיבותה של הבחירה, סופה של בחינה זו הוא שהאדם חושף את העובדה שבעומק רצונו הוא **אינו חפץ** בחזיר, כאשר זהו כבר גילוי עומק רצונו התואם את רצון ה'¹⁶.

בהתאם לדרישה לחיות את דבר ה' באופן התואם את לבנו כמו מחשבותינו מתוך בחירה ברמה הפרטית, כך הדבר גם ברמת הכלל, וכפי שמציין אבן יחיא¹⁷ בהקדמתו ל"תהלים", כי הסיבה בגינה זכה דוד **למלכות** הנה דווקא בשל היותו 'בעל תשובה', בניגוד לשאל אשר הנו צדיק **מצד טבעו**. שיאה של המלכות - של עולם העשייה (המתבטאת בתפילין של יד), הנה אומנם ש"לית לה מגרמה כלום"¹⁸, ודרכה מתגלה שרצון ה' הוא שמניע אפילו את פרטי הפרטים בעולם, אך על מנת לחשוף ולגלות זאת יש לעמול. ובהקשר למהלך הגאולה נבין כי זוהי בדיוק מהות המהלך: השתכללות הטבע באופן כזה שהוא 'בוחר' (גם אם בדרך של ניסוי ותהייה) בהליכה בדרך ה', ובכך מגלה הוא איך הוא כולו מונע מכוח דבר ה' שבקרבו.

עם כל מעלת בעלי התשובה מדייק הרב חרל"פ מדברי דוד כך: "אמנם, אף על פי שיש תכונה שבעלי תשובה גדולים מצדיקים גמורים כמאמרם ז"ל: "מקום שבעלי תשובה עומדין וכו'", בכל זאת זהו מצד האושר הפרטי (מצד הברואים), אך מצד האושר הכללי (מצד האלוהות כביכול, שהרי גם לפני הענקת הבחירה לאדם לא הייתה חסרה דבר), הוא האיש אשר **מעולם לא הלך** בעצת רשעים', **ולא עמד** בדרך חטאים... לא נגע בשום דבר רע..."

¹⁵ זאת על פי הגמרא (קידושין לט, ב) האומרת: "ישב ולא עשה עבירה נותנים לו שכר כעושה מצווה". וזהו ביאור המשנה (סנהדרין י, ג) לפיה: "דור המדבר אין לו חלק לעולם הבא", וזאת משום שדור זה זכה לניסים גלויים ולחסד עליון, עד שכל מעשיו (ואפילו החיוביים ביותר) אינם מיוחסים לזכותו.

¹⁶ שלב קניית השלמות מתוך מאמץ תואם יותר את יראת העונש שהזכרנו בהקדמה, בעוד ששלב התנהגות בהתאם לשלמות שכבר נקנתה, תואם יותר את יראת הרוממות.

¹⁷ דון יוסף בן דון אבן יחיא בעל חיבור על חמש המגילות וכתובים משנת רצ"ח. מצאתיו בהוצאת "אורים גדולים" על ה"ך.

¹⁸ זוהר פרשת בא מג, א (מתורגם): "כתוב (דברים ו): "ועשית הישר והטוב". הישר - הוא **תפילה של יד** (שהיא **המלכות** כדלקמן) להמשיך לה בתפילה של ראש שיתייחדו כאחד. ותפילה של יד מקדימים לשל ראש וצריך שלא יהיה פירוד ביניהם כלל. מי שמתעטר בתפילין עומד בסוד כעין העליון, שהוא עומד בב' סודות האלו שאמרנו ביוסף שנקרא **נער** ונקרא **צדיק** (בסוד **עבד** נאמן, ובסוד **בן יחיד**), ואלו (שתי הבחינות נער וצדיק) הן תפילה של יד ותפילה של ראש, ושניהם הם כלל אחד. ארבע פרשיות שבתפילין הן בד' בתים בתפילה של ראש, וכמו שהם ד' בתים בתפילה של ראש, כן הם כולם בתפילה של יד בבית אחד, כי **בתפילה של יד אין לה מעצמה כלום**, אלא מה שמקבלת מלמעלה, וזה סוד "כל הנחלים הולכים אל הים" (קהלת א), ומשום שמקבלת מלמעלה היא נקראת תפילה ומתקדשת מקדושתם ונקראת קדושה, ונקרא תפילה ואז נקראת המלכות מלכות שמים השלמה". וכדברנו: תחילתה (**נערותה**) של מעלת הקדושה העליונה הנה חיצונית למלכות - בחינת **עבד** העושה את מצות אדונו בהכרח, עד שמהרה מתברר כי גם היא עצמה קדושה - בחינת **בן צדיק** בו קיימים תכונות האב בטבע.

העומד במדרגת הטהרה העליונה אשר מעולם לא חטא, הנו אם כן עליון יותר מבעל התשובה. דוד, כפי שאמרנו פותח את ספרו דווקא במעלה הנגדית למהותו, וזאת לא רק מתוך ענווה במובנה הצר, אלא גם משום שאת מעלת הצדיק הגמור, זה אשר כלל אינו נמשך לחטא, הוא שוקק להשיג ואליה הוא מקווה להגיע, רק **מבחירה**. בקשתו של דוד היא שמתוך מצב של "וחטאתי נגדי תמיד"¹⁹, יזכה הוא להגיע ל"וליבי חלל בקרבי"²⁰.

שער הבטלה

מעבר לעובדה 'שהבטלה הנה 'אם כל חטאת', 'ומביאה לידי שעמום המביא לחטא'²¹, הרי שהיא **הפכית לעניינו של האדם** אשר הגדרתו היא: "אדם לעמל יולד"²², ו"עמל" - כהסבר חז"ל²³, הנו עמל תורה ותפילה, או במובנם היותר כללי: **הוצאת מהות האדם ופנימיותו אל החוץ**. אם זכה, יגלה ערכו בתפילה ותורה, ואם לאו, במלאכה²⁴ (אשר גם היא הוצאה וגילוי של כוחות גנוזים). דוד מרחיק את "המפנה לבו לבטלה"²⁵, אשר עיקר מעשיו ומחשבתו על חפצי גופו והבלי זמנו, וממשיך ומכווין ואומר כי: אומנם כפי שראינו אפילו 'ישב ולא עבר עבירה יכול שיקנה שלמות בנפשו', אך גם אם די לו לאדם בכך שלא יקלקל, הרי שהדרך היותר טובה להגיע לכך (וכל שכן הדרך היותר נכונה מצד חשיבות היצירה) היא: **להיות עוסק כל העת בלפעול ולקחת חלק בהופעת רצון ה'.** הדרך היותר שלמה לקנות שלמות לכל הדעות הנה "עשה טוב"²⁶. אדם שיעסוק בהופעת פנימיותו אינו תחת סכנת החטאים - 'מצווה בעידנא דעסיק בה מגנא', ועוד יותר ממנה התורה המגנה על האדם גם כאשר אינו עוסק בה בפועל²⁷, וזאת מכיוון שמתוך שייכותו לתורה נעשים כל מעשיו לשם שמים, ומגמת חייו מתעלה באופן כללי²⁸. הדבר מגיע עד לרמת ההלכה המניחה שיצרו (קרי: הצורך בסיפוק צרכיו) של אדם הטרוד בעבודתו, נמצא במנוחה²⁹.

¹⁹ תהלים נא, ה.

²⁰ תהלים קט, כב - ברכות סא, ב; בבא בתרא יז, א; מדרש תהילים, נא, וראה בתקנת השבין א, א מה שכתב ר' צדוק בעניין דוד אשר **תחילה** באמת לא זכה לתשובה שלמה.

²¹ כתובות נט, ב; וראה פרק ו - ט למסילת ישרים.

²² איוב ה, ז.

²³ סנהדרין צט, ב.

²⁴ משנת ר' אליעזר, יג.

²⁵ אבות ג, ה.

²⁶ ובמאמר חקור דין א, ג לרמ"ע מפאנו מובא שסור מרע הנה מדרגת הבינוניים בעוד עשה טוב הנה מדרגת הצדיקים.

²⁷ סוטה כא, א.

²⁸ אבות ו, ב.

²⁹ בבא מציעא צא, א; והדבר מגיע עד לחלקי הדומם בעולם כפי שאומרת הגמרא (חולין ח, ב) שחתיכת בשר הטרודה בפליטת דם, אינה יכולה לקלוט דם.

"שער הבטלה קשה מאוד משער העוונות, כי החוטא יודע כי בנפשו הוא, ובשרו עליו יכאב, ונפשו תאבל, כי הוא מחליף עולם חולף תחת עומד, ויחשוב להיקהל ולעמוד על נפשו, עד אשר לא תחשך שמשו, וגם בני אדם יוכיחוהו, ולמוכיחים ירגז ושב ורפא לו. אכן הלצים הנכנסים בשער הבטלה אינם מרגישים בחטאם ובחולי נפשם..."³⁰ - שני יסודות אומר כאן היעב"ץ:

א. החוטא (אם ניתן להתבטא כך) עדיף על הבטל, וזאת מכיוון שלחוטא לפחות יש תקנה. הוא אולי חי בצורה שלילית, אך לפחות הוא חי במובן כלשהו, ושאיפת חיים זו עשויה להוציאו מבאר שחת.

ב. הליצנות היא הגורם לכך שאנשים נורמטיביים, חכמים ובעלי יכולות מתבטלים ואינם עושים דבר, זאת כנראה משום שבשבט פיהם דואגים הם תמיד לבטל את כל המוצע להם או המבוקש מהם לעשות.

שער הבטלה אם כן חמור מקודמו, כיוון שהציניים 'הורסים כל חלקה טובה', ומוסר לא ישמעו.

הציניות

ישנה ציניות בריאה וישנה שלילית. הציניות הבריאה הנה הסתכלות 'מחויכת' על החיים. הסתכלות זו הנה למעשה תוצאה של 'לקיחת הקורה אותנו בעולם בפרופורציות'. אחת הסכנות של הציניות היא שאדם יתעצב, שהרי החיים מלאי אירועים 'לא קלים' ולשם איזון הציניות נתן לנו ה' את ההומור והמבט המחויך³¹ אשר בסודם אינם אלא נחלת האדם³².

יחד עם זאת, ישנה גם ציניות שלילית בעייתית וחסרת תקנה, ושתי בחינות לה: הבחינה האחת היא הציניות המשמשת את העצלות. העצלנים משתמשים בחכמתם בכדי לנוח תוך שהם משתמשים ב"הומור" כדי לבטל את דברי המנסה לעודד אותם לעבוד.

הבחינה השנייה היותר יסודית הנה נחלת אלו אשר ליצנותם נובעת מתפיסתם הפסימית. אופטימיות מביאה את האדם לפעול, והפסימיות לחידלון, ובכך, מהווה היא הפך רצון ה' והפך

³⁰ ר' יוסף יעב"ץ הנ"ל.

³¹ בקשר להומור הבריאה והרצוי אומר כי בישיבה בה למדתי נהגו ב"שבת זכור" לערוך הצגות שבהן גם חיקו אנשים. כיוון שחלק מן היושבים חשו כי הדבר בעייתי, שאלנו את ראש הישיבה על העניין, וכך נענינו: ראשית, ודאי שאין לפגוע בשום אדם, כאשר אפילו אם רק צל של ספק לנו אם חיקוי עשוי לפגוע בו הרי שאין לחקותו. יחד עם זאת, הוסיף הרב, גם כאשר אדם בפירוש מסכים ואף נהנה מחיקוי, עדיין יש חשש מסיאוב זה המחקה, והדבר תלוי במניע אותו ובתחושותיו בעת החיקוי. על המחקה, אמר ראש הישיבה, לשאול עצמו אם חיקוי נובע מתוך חיבה המתבטאת באפיון חברו בהתנהגות מסוימת, או שמא מתוך איבה הוא מונע. אם מתוך חיבה הוא מונע, הרי שיש בחיקוי ובהומור אפילו כדי להרבות אהבה. אבל, אם מתוך סלידה, איבה או זלזול נובע הדבר, הרי שיש כאן פסול. נראה, במקרה הנדון (בו לא היה ספק כי המחקה נהנה מחיקוי), נראה כי דווקא בליבם של אלו ה"צדיקים" אשר "חששו לכבוד חברים", מסתבר שהייתה מעט טינה או חוסר הערכה, והיא שהביאתם לחוש כי יש בחיקוי פסול. יחד עם זאת, כפי שאין לומר "לשון הטוב" על אדם בפני הידוע כ"שונאו" (חפץ חיים הלכות רכילות, ח), כך ראוי להזהר מלחקות אדם בפני מי שיש סיבה לחשוב שאינו אוהבו.

³² דרשות הר"ן דרוש א.

הגאולה, וזהו שדווקא **בדוד** אשר הנו סמל הגאולה, מוצאים אנו אופטימיות מופלאה. דוד, כפי שרואים אנו בספר שמואל³³, אפילו ברגעים הקשים ביותר - כאשר מכה בו האויב מכה כואבת וקשה, מייד שב הוא ומתחזק בה' אלוהיו. את הכוח לכך יונק דוד מראייתו הטובה, ככתוב: "וטוב ראי"י"³⁴, כאשר היפוכו של דוד, איך לא, הלוא הוא **בלעם** הרשע עליו נאמר³⁵ כי עינו רעה³⁶.

³³ שמואל-א ל, ו.

³⁴ שמואל-א טז, יב.

³⁵ אבות ה, יט.

³⁶ וראה בכתבי האר"י (ליקוטים לפרשת בלק) על הפסוק (במדבר כג, י): "תמות נפשי מות ישרים" שכתב **שלעם** התגלגל **בנבל**, ולפי זה נמצא שדוד אף נאבק בשורש בלעם באופן ישיר עד אשר לא רק נצחו אלא גם לקח את אשתו **אבי-גיל** (אשר משמה נראה כי היא אבי הג"ל קרי: היא יסוד הפיכת ה- ב"ל לג"ל, ובהמשך ההערה יתבאר הדבר). נבל, לפי דברי האר"י, נפטר בגיל ל"ג שנים כדון הרשעים אשר אינם זוכים אפילו לחצי ימיו של אדם (סנהדרין קו, ב). ג"ל מצד אחד בהיותו **חצי** מעגל, מסמל 'חצי דבר', ועל כן הוא זמן מיתת הרשעים אשר אינם זכאים להוסיף על חסרון הסהר, שהרי בפסימיותם ובחוסר אמונתם נמנעים הם מהבאת העולם אל שלמותו. תיקונו של בלעם (המלוכש בנבל אשר נמנע מפעול - מלעשות חסד), החל ב**גלגול** בברזילי **הגלעדי**, אשר עשה **חסד** עם דוד ועם אנשיו עד שבקש דוד לגמול עמו חסד על מעשיו. יחד עם זאת, זיכוכו השלם של בלעם, כפי שאומר האר"י, לא נגמר בברזילי הגלעדי, אשר בעצמו עדיין היה מקולקל (שבת קנב, א), אלא רק בבניו. (המושג 'גלגול' לפי דברנו מקבל - הן מצד עניינו והן מצד אותיותיו, משמעות של השלמת תיקון - גל (חצי) + גל (חצי) = שלם).

בראשית (פרק לא) אומר יעקב לאנשיו ללקוט אבנים ולעשות **גל**, ובמחלוקתו עם לבן בעניין כינוי הגל נראה שמסתתרת השקפת עולם עמוקה. **לבן** (אותיות **נבל** שמשמעותו גם **נבילה** ו**נבלה** המסמלים את הפך הצמיחה, אשר שלא במפתיע **מבלה עולם במעשי הנבלה** שלו), כינה את הגל "גר סהדווא", בעוד יעקב כנהו **גל-עד**. גל עשוי לבטא חצי, בעוד גל+עד מבטא כבר נצח ושלמות וזהו מה שמוסיף יעקב למילה **גל** את המילה **עד**, אשר אם תנוקד בפתח, הרי היא מסמלת חיבור מוחלט (ראה מאור ושמש על ל"ג בעומר שכתב **שע"ד** מסמל את התיקון היותר עליון המבטא איחוד של ממש - "עד ה'" (איכה ג, מ)) כאשר זהו בעצם מעשה העד אשר בעדותו מנציח עובדה. עוד ייתכן לומר כי במילה **גלעד** גילה יעקב (כבר אז), שתיקונו של בלעם הנבל יהיה בברזילאי **הגלעדי** מכוח הגל הנמצא בשמו, אך לא מצד החיסרון שהוא עשוי לבטא, אלא מצד השלמות - מצד **העד**, ונסביר:

ל"ג בשפת הרשעים בעלי העין הרעה, (אלו היודעים לכוון את רגע כעסו של ה' (ברכות ז, א) המסמל את חסרון העולם), נתפס כביטוי לחיסרון, בעוד אצל יעקב גם **הג"ל** קרי: גם החצי (החסר), מפגיש עם השלמות בהיותו מחובר מ- גימ"ל ומלמ"ד. המספר שלוש כפי שמבאר המהר"ל (גבורות ה', לג) - בהיותו בנוי מתחילה אמצע וסוף - מסמל בחינה בשלמותה. **שלוש** מסמל את **שלמות הפרט**, ו**שלושים** מסמל את **שלמות הכלל**. בעשיית **גל** למעשה מבקש יעקב להצביע על טוב ה' השורר בכל רגע ורגע - כולל בפרטים המחולקים מן הכלל העלולים להיתפש בעין רעה כרעים וכחסרים. דא עקא, שגם מן התפיסה לפיה ה' משיג עלולה להיווצר שאננות ואי עשייה (שהרי אם הכול טוב אזי מה נשאר לנו לתקן), וזהו מה שהיה דוד המלך קם בחצי הלילה על מנת מצד אחד להודות לה' (ברכות ג, ב) תוך שמצד אחד מצביע הוא על השלמות שבחיסרון כיאה ל"טוב ראי" (שמואל א טז, יב), ומצד שני הוא מבקש לפעול ולתקן את החסר ב"תיקון חצות".

בחצי הלילה, בשיא החיסרון, הבדיל הקב"ה בין בכורי מצריים לבכורי ישראל (שמות יב כט). משמעות הדבר היא שאפילו בשיא הגלות שם ה' נקרא עליו ואף מופיע דרכנו גם אם באופן מסותר ביותר, ומבט על עניין זה - הוא **שמביא את הגאולה** (וזהו גם ויהי בחצי הלילה המוזכר ברות ובוועד (רות ג ח) אשר מזרעם יצא דוד). כלומר: **ההכרה בטוב ובטוב האלוהי שבנו** - בין במה שבכוח ובין במה שבפועל, היא שבונה והיא שמדרבנת לבנות עוד. כך בכלל וכך גם בפרט (ראה שם משמואל (ויגש תרע"א) המסביר שהוכחת אדם צריכה להיות על ידי הפגשתו עם גדולתו). לזאת נראה שכיוון ה"מאור ושמש" באמרו על פי הזוהר (ח"א ע"ב, ב) כי **הקשת** (אשר צורתה **גל**) מסמלת את הגאולה, שהרי הדבר תמוה: והלוא הקשת מבטאת את החיסרון, שהרי עניינה הוא שבירת ופיצול האורות? אלא, שכפי הסברו של המאור ושמש - על ידי זה שלמרות פיצול האורות שמים לב לאור שבכל זאת יש בכל צבע (אשר מצד עצמו הנו חיסור מן האור), ממתקים את הגבורות בחסדים, או במילים אחרות: מתוך הראייה הטובה הרואה את האור הכללי שבפרטים משתרשת בנו אופטימיות של עשייה וגילוי, וזהו: **"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך"** (תהלים קיט, ח) - "גל" ו"עיני" מדויקים כמוסבר לעיל, ו"מתורתך" גם היא מדויקת, משום שתורת החיים והחסד היא המביאה לידי מעשה (בב"ק ז, א). כן מדויק גם הביטוי "נפלאות", משום ש**פלא** עניינו חיבור הקודש והחול המשנה כדברי המשנה ברורה על "ומפליא לעשות" - "שמחבר הנשמה בגוף", והוא איחוד הרוח והחומר העלול להיראות **בעין רעה** כחסר.

מתוך הגבורות בחסדים (הגימ"ל בלמ"ד) על פי ה"מאור ושמש" הכוונה: **תפיסת הפרטים מתוך הראייה הטובה הכללית** וההבנה כי כוח התיקון מונח כבר בעומק המציאות. זו ראייתם של יעקב ודוד, אבני היסוד של הגאולה, אשר כמובא בהערה לעיל זכו לחיי נצח בשל חסדם. את זאת הראייה מבקשים אנו לפתח, והיא בחסד ה' עליו גם תוכנה של 'נבואת בלעם' על אף עינו הרעה, ועל כן כפי שמובא ברמב"ם מהוה היא מקור לגאולה, וזאת כנראה משום שתוכנה

עוד בעניין הציניות נראה להביא מדרשים חלוקים או שמא משלימים בעניין על מנת לעמוד על כמה נקודות חשובות. ובכן, מדרש אחד אומר³⁷: "ובמושב לצים לא ישב – ר' חנינא בן תרדיון אומר: שניים שיושבים ואין ביניהן דברי תורה, הרי זה מושב לצים, שנאמר: "ובמושב לצים לא ישב". ממדרש זה משמע כי כל ישיבה שאיננה כוללת לימוד תורה הנה מושב לצים.

מדרש אחר אומר: "ובמושב לצים לא ישב" – רבי מאיר אומר: ...אלו תרטיאות וקרקיאות של גויים שבהם דנין את הנפשות להמית...". מדרש זה הנו קוטבי לקודמו, במובן זה שממנו משמע שלא רק שהגדרה "לץ" אינה כוללת את מי שלמשל יושב בבית קפה, הולך להצגה או אפילו לקרקס, אלא גם שכל עוד המופע אינו מופע של גויים, שבו כפי שנהגו בעבר דנים הם אנשים למיתה, הרי שהדבר תקין. גם אם נאמר כי אין הכוונה לשלול רק קרקס של גויים אלא אפילו קרקס או מופע ישראלי, וזאת אם יש בו אלימות גם מבלי ממש לדון בו אנשים למיתה, הרי שעדיין נשאר לנו מרחב עצום בין המדרש המגנה כל עסק שאינו לימוד תורה, לבין המדרש המציג רק מופעים מלאי אלימות כבעייתיים.

מדרש נוסף המהווה אולי תפיסת ביניים אומר³⁸: "וכל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ דור הנאה ממנו שנאמר "ובמושב לצים לא ישב". מדרש זה אינו אומר שמי שאינו עוסק בתורה הנו לץ, ומבחינתו גם עבודה הנה דבר בעל ערך, אך בבילויים והנאות, גם אם אין בהם דברים שליליים כמו אלימות, הוא אינו רואה דבר חיובי.

מדרש נוסף בעניין נראה, שצועד אל בין המדרש המאפשר דרך ארץ, אך אוסר בילוי, לבין זה המאפשר כל בילוי כל עוד הוא אינו שלילי ואומר³⁹: "אשרי האיש אשר לא הלך.. כי אם בתורת ה' חפצו – תנו רבנן: ההולך לאיצטדינין ולכרקום וראה שם את הנחשים ואת החברין בוקיין ומוקיין ומולין ולולין בלורין סלגורין, הרי זה מושב לצים, ועליהם הכתוב אומר: "אשרי האיש

הוא זיהוי כוח הגאולה המונח בישראל. בלעם לעומת זאת כמו נבל, לא רואה בל"ג שלמות, אלא חיסרון - כאילו יש כאן ב"ל [הפרטים הנם ב"ת (חסרים ב"ל נקודה מאחדת) ולא גימ"ל (אשר ביסודו גם כפרט הנו שלם)]. לשיטתו גם אם הכללים שלמים, הרי שהפרטים חסרים ולא רק שהם חסרים, אלא גם שמכיוון שמנותקים הם מן השלמות, הרי שאינם עשויים להשתלם. באופן זיהוי הרשעים את החיסרון מבליים הם את העולם משום שהחיסרון לשיטתם אינו בר תיקון עד שכסמל לתפיסתם מקדשים הם את חצי הסהר - כך על כל פנים בדת האסלאם (וראה בספר קנאת ה' צבאות לרמח"ל בקטע "ענין עמלק" שמצביע על יסוד טעותו של שבתאי צבי שר"י אשר התאסלם מתוך תפיסה שעל המשיח להתלבש בקליפה בסוד מיעוט הירח, וטעה בכך שחשב שגם על הגואל (האיש) להתלבש בקליפה בעוד הדבר נכון רק לעצם כוח הגאולה הפורץ באופן כללי בעולם (למשיחיות) כפי שמוסבר הדבר בספר קנאת ה' צבאות ב, בכמה מקומות ובאם הבנים שמחה עמוד קמב). לסיום הערה זו נזכיר כי תיקון אומות העולם בא על ידי כינון בית ה' "בהר הטוב הזה והלבנון" (ע"פ דברים ג, כה) המבטא את תיקון הלב (החצוי) ומביאו אל השלמות - אל שער החמישים (הנו"ן). לפי זה אך טבעי הוא כי אחד המאבקים העיקשיים ביותר בעת הגאולה יהיה כנגד דת האסלאם על הלבנון ועל הר הלבנון הקשורים זה בזה.

³⁷ אבות ג, ב.

³⁸ קידושין מא, א.

³⁹ עבודה זרה יח, ב.

אשר לא הלך... כי אם בתורת ה' חפצו", הא למדת שדברים הללו מביאין את האדם לידי ביטול תורה".

מדרש זה אם נדייק, אינו מגנה כל בילוי. הצגה בעלת מסר לפיו כנראה אינה נכנסת בגדר ליצנות כפי שמופעים חסרי תוכן לשיטתו נחשבים ואם נדייק עוד ייתכן לומר שרק ההולך במשמעות של קביעות מוגדר כלץ, אך אם הלך אדם באופן אקראי למופע שכזה על אף שתוכן אין בו, הרי שאינו נכנס לגדר המושמץ.

כנגד שלושת שערי גיהנום פותח לנו דוד את שערי גן עדן:

שער החפץ:

מי שיש לו חפץ ושקיקה אל התורה, גם אם אינו עוסק בחכמה תדיר, הרי שימצא זמנים לעסוק בה, הפך הלצים המזלזלים בכל דבר חכמה ויראת שמים. - ובזו המדרגה, אומר היעב"ץ, נמצאים רוב קהל ישראל - רוצים. בעניין זה יש לציין כי באמרנו כי רוב קהל ישראל רוצים, אינו מתכוונים לרצון מופשט גרידא, שהרי רצון שאינו בא לידי ביטוי כלל, כדברי האדמו"ר מפיאסצ'נה⁴⁰ הנו חסר משמעות. באמירה "רוב קהל ישראל" מתכוונים אנו לרצון ההולך ומתגלה - גם אם באיטיות. מעבר לכך יש לציין כי אמנם, כדברי האדמו"ר מפיאסצ'נה, רצון אשר אינו בא לידי ביטוי כלל אינו אלא שקר, אך יחד עם זאת ודאי הוא גם לפי האדמו"ר שישנו גם שלב של בניין ושכלול הרצון עוד בטרם בא הוא לידי גילוי בפועל⁴¹.

שער הקביעות:

היעב"ץ ממשיך: "וגבול עולם גבלו ראשונים בעשרים וארבע שעות אשר ביום ובלילה" - שמונה שעות לכל חלק באדם: לצורכי המדינה, הגוף והבית - שמונה שעות, לצורכי שינה - שמונה שעות, ולצורכי השלמת שכלו ומעלתו - גם כן שמונה שעות⁴². וזה מה שאמר דוד: "ובתורתו יהגה יומם ולילה" - קביעות יום וקביעות לילה, אך יחד עם זאת, ישנה כאן גם הכוונה לאדם

⁴⁰ צו זירוז יד.

⁴¹ דבר זה פוגשים אנו בחיינו הכלליים והפרטיים. למשל: זה שנים שעם ישראל מתפלל (רוצה) לעלות לציין כאשר באופן פשוט ניתן היה לחשוב שתפילתנו כפי שאומר ריה"ל (כוזרי ב, כד) אינה אלא כצפוף הזרזיר (במיוחד לאור העובדה עליה מצביע ריה"ל שכשניתנה לנו בתקופת בית שני האפשרות לעלות, נמנעו מכך רבים מבני עמנו), וכדברי האדמו"ר מפיאסצ'נה (צו זרזוז עמוד שלד): "כי רק הרצון שהאדם רוצה ועובד ביגיעה לבוא לאיזה דבר, רצון נקרא. ואם אינו עובד בו אף אם רוצה הוא, אין זה רצון, רק מן ברכת הלב הוא שמברך ומאחל לעצמו להתאשר באיזה דבר...". יחד עם זאת, כיום מובן כי דרישת ציון - גם אם נראה היה כי רק מן השפה ולחוץ היא, הרי שבאמת אינה אלא מהלך ארוך של פיתוח ושכלול הרצון עד למימוש באופן השלם ביותר. עיקרון זה נכון גם בחיינו הפרטיים - פעמים רבות מוצאים אנו אנשים שזמן רב רוצים ושואפים לעשות דיאטה או להפסיק לעשן, ובפועל אינם עושים דבר, אך לאחר זמן פתאום מתגלה רצונם בעוז ובגבורה. מתוך העובדה שרצון שאינו מוצא ולו במשהו כלפי חוץ אינו נקרא רצון נקבע שיש להוציא את מילות התפילה בשפתיים ממש, והוא מה שחשב עלי את חנה לשיכורה על שקולה לא נשמע (שמואל א א, ג), אלא שהיא חידשה שדי בהוצאה בשפתיים כדי להיות הוצאה של הרצון במידה הנצרכת (ראה אי"ה ברכות ה, כ).

⁴² הדבר תואם את דברי הגמרא (קידושין ל, א): "לעולם ישלש אדם שנותיו...".

המסוגל לצמצם את צרכיו הגופנים ושנתו, לעסוק עוד בהשלמת מעלתו השכלית, כאשר ההשלמה השכלית באה דווקא מן היגיעה בתורת ה', ולא מעיון בחכמות כמו חכמת הפיזיקה, וזהו מה שאמר **"ובתורתו יהגה"**, וכפירוש ספר העיקרים למאמר דוד (תהלים קיט, קיג): **"סעפים שנאתי, ותורתך אהבתי"** - **"החכמות הפילוסופיות שנאתי, ותורתך אהבתי, שהיא המקנה שלמות בנפש... שמצד הידיעה בתכונת הגלגלים (חכמת הטבע) לא תגיע הנפש לשלמותה. ואולם, אם יצויר שתגיע שלמות לנפש, הנה היא מצד הידיעה בדברים האלוקיים"**. כלומר: דבקות בנפש הרוחנית - **במגמת העולם, ולא בדרך הופעת המגמה**. אופן הופעת הדברים הנה בסך הכול הקליפה המאפשרת למגמה (לפרי) להופיע. דיוק נוסף: מהמילה **'יהגה'** משמע שאין הכוונה רק ללימוד, אלא שעל האדם להיות ככלל **משוקע** באהבת ה' וביראתו, גם כאשר עוסק הוא בצרכיו הפרטיים⁴³, והדבר מוביל אותנו לשער הבא:

שער הפרי:

"ועלה לא יבול"

על הפסוק **"ועלה לא יבול"** אומר רב⁴⁴: אלו תלמידי חכמים שאפילו שיחת חולין שלהם צריכה לימוד. עלה איננו הפרי עצמו, ואף על פי כן מיוחס הוא אליו - עלהו. וכמאמר הראי"ה⁴⁵: **"המעוף השכלי המלא של האור האלוקי, ובהירות הדמיון הנשגב של המושפעים מאור הקודש, נותן הוא את הכוח להכיר בכל עניין, בכל שיחה, בכל תנועה בעולם, את הקישורים אל הנשגב הכללי, אל אור החיים העליונים המסדרים את הכול לאושר עליון ונעלה, ונעשו כל שיחות החולין מרגליות עליונות שזוהר הקודש מאיר בהן במילוי והדר – ועלה לא יבול וכל אשר יעשה יצליח"**.

"והיה כעץ שתול"

לא 'על פלגי מים' נאמר, אלא **"שתול על פלגי מים"** לרמז על מגמת השותל. העץ אינו מונח סתם, אלא הוא שתול - מישהו שתל אותו. העץ שתול במקום המתאים לו, ובנמשל: האדם מחובר אל החכמה האמיתית - אל התורה - המשולה למים⁴⁶. אדם המחובר אל התורה, מקושר במגמה האלוהית העליונה - לא רק כמנחה את דרכו, אלא גם כמחיה אותו, עד שאפילו

⁴³ על השורש הגה ראה רמב"ם הלכות תשובה י, ג.

⁴⁴ עבודה זרה יט, ע"ב.

⁴⁵ אורות הקודש ג, ע' ר"פ.

⁴⁶ בבא קמא יז, א.

היא עצמה מתהווה בעולם דרכו, וזהו: "תורתו" – שדבריו הנם בעצמם תורה, גם דבריו וענייני החומריים.

התורה היא הופעת דבר ה' בעולם - המגמה האלוהית המבקשת לפעול במציאות, כאשר אופן פעולתה הוא על ידי התלבשותה בלומד. רק כאשר מחוברים למגמה האלוהית נמצאים במצב של שמחה, מה שאין כן כאשר הולכים בתוהו ובדרך לא דרך. אפילו בפן הפסיכולוגי: מצד החכמה האנושית - תמיד קיים החשש שמא טועים אנו, והדבר מונע מן השמחה להופיע, שהרי אין שמחה כהתרת הספקות, ומאידך גיסא כמובן, אין עצב כהימצאות בספק⁴⁷ (הדברים אמורים בקשר לסוף המזמור כפי שנראה בהמשך).

"לא כן הרשעים כי אם כמוץ אשר תדפנו הרוח"

המוץ הוא קליפה. הרשעים נמצאים במצב שלא רק שיש קליפה ביניהם ובין הפרי (הקב"ה), אלא הם בעצמם הקליפה. וכל מציאותם אינה אלא כמעמידים לפרי וכמאפשרים לו לצמוח ולהופיע, אך כשיתבשל הפרי תסולק הקליפה ואחריתם תאבד. הקליפה חשובה אומנם כמאפשרת לפרי לצמוח, אך היא עדיין אינה הפרי. וכמאמר הרב באורות האמונה⁴⁸:

"העולם נוצר מתוהו ובוהו, הקליפה קדמה לפרי. החומריות והגסות הקדימו לבוא. הדינים הקשים והגבורות שלטו לפני התגלות החסדים".

אופן בריאת העולם היה על ידי יש מאין, כאשר למעשה ההפך הוא הנכון. לפני בריאת העולם הייתה המציאות כולה 'יש' אין סופי, והופעת המציאות לראשונה נבעה מצמצום הופעת האלוהות⁴⁹.

כאשר הקב"ה אינו מצמצם עצמו, לא רק שאין מקום לשום הוויה, אלא שגם לו הייתה, הרי שהייתה מוכה בסנוורים (בעודף אור), כזכור לנו מהמכה שהכה ה' את אנשי סדום וצבא ארם⁵⁰. כל היכולת לקלוט היא רק מצד ההסתר⁵¹. כיוון שמחוק הבריאה הוא שקליפה תאפשר לפרי לגדול ולהופיע בהדרגתיות, לכן בעולם הזה השעה משחקת לרשעים יותר, וזאת מכיוון

⁴⁷ מצודת דוד משלי טו וראה שו"ת שואל ונשאל ב י"ד קנו ד"ה אך נראה.

⁴⁸ עמ' 21.

⁴⁹ עניין זה הוא חידוש הבריאה. יצירה היא יש מיש ובריאה היא יש מאין כלומר: התחדש דבר שאין לו בסיס ויסוד במציאות. האפשרות של הקב"ה להסתיר עצמו הנה פלא עד כדי כך שהדבר מהוה סתירה בין יכולתו להסתיר עצמו מחד גיסא, ובד בבד למלא כל עלמין מאידך גיסא (בדומה לסתירה שמקשים העולם על ידיעת ה' מצד אחד ובחירת האדם מצד שני), והיא תחילת הבריאה. כיוון שכך קדם החושך בבריאת העולם לאור, וזאת משום שהחושך המסמל העדר הוא הבריאה הראשונה כאמור (ישעיהו מה, ז): "יוצר אור ובורא חושך", ומכוח זה כפי שפתחו חז"ל את מסכת ברכות בדיון על קריאת שמע של ערבית לפני של שחרית גם מתחיל כל יום מן הלילה הקודם לו. על פי זאת נבין גם כי מה שאמרו חז"ל (עוקצין ג, יב) שעתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות שנאמר (משלי ח): "להנחיל אוהבי יש...". הכוונה היא שהריק שנוצר לטובת בריאת העולם עתיד להתמלא בזכות הצדיקים באור ה'.

⁵⁰ בראשית יט, יא; מלכים ב, ו, יח.

⁵¹ ובשל כך הסתיר משה פניו בראותו השכינה (שמות ג, ו).

שהם שייכים אל העולם הזה (הגשמי) יותר מן הצדיקים להם שמור האור העתיד לבוא⁵². מתוקף חוקיות זו הקדים ה' לברוא את העולם לפני שברא את האדם, וכך גם ביחס שבין אמות העולם לישראל - אמות העולם הם שהופיעו בראשונה, זאת למרות שישראל עלו במחשבה תחילה⁵³, כאשר גם הופעתם ותפארתם לה זכו, לא הייתה לזמן רב, ורק לעתיד לבוא הם יופיעו בשיא תפארתם.

"כמוץ אשר תדפנו הרוח" - פיזור לרשעים - טוב לעולם. קיבוץ רשעים במקום אחד - סכנה לעולם. הר"ן בדרשותיו⁵⁴ מאריך להסביר, מדוע היה חשוב כל כך לפזר את אנשי דוד הפלגה עוד בטרם חטאו, ולמסקנה אומר הוא כי ה' צפה למרחוק וראה שקיבוצם רע לעולם. ובלשונו: "הנה אלו האנשים בעת ההיא לא חטאו בדבר לא במעשה ולא במחשבה, אלא ה' יתברך צופה ומביט למרחוק ירד למה שיימשך מקיבוץ אנשים רעים. והוא אומר: "וירד ה' לראות את העיר ואת המגדל אשר בנו בני האדם" כלומר: ירד והשיגח למה שיימשך ממנו. והבקעה ההיא גם כן אשר בחרו להם היא ארץ שנער, היה ראשה ומלכה נמרוד (לכן היה צריך להפיצם גם מן המקום ולא רק לשבור את המגדל)... כאשר ברח אברהם מפני נמרוד אל ארץ כנען, אילו היה נמרוד מושל בכל העולם - אנה ילך רוחו!... כללו של דבר **אי אפשר לכלל המקובץ שלא יהיה הכלל רע ממנו או כמוהו**".

דוגמה לדבר מן המציאות הגשמית: כאשר מערבבים צבעים יחד, מקבלים צבע שחור כיוון שמתקבצת יחד תכונת 'בליעת האור', וכשמערבבים צבעים זהים נשאר הסתר האור כשהיה. רק כשמערבבים עם צבע מסוים את הצבע הלבן אשר אינו עוצר אור, מקבלים צבע ביניים הפולט אומנם פחות אור מן הלבן אך יותר מזה שצירפו עמו.

לעומת זאת, אומר הר"ן: "אפשר שחסרון אחד מן הפרטים יוציא השלמות שביתר הפרטים מן הכוח אל הפועל, וזה עניין הנרמז בחלבנה כי עם היות החלבנה מצד עצמה בלתי נאותה, אפשר שיהיה לה כוח לעורר ולהוציא איכויות בסמים אחרים ולעורר בשמיותם...". עיקרון זה מובא ב"קהלת" בעניין "יתרון האור מן החושך, ויתרון החכמה מן השכלות" - המ"ם כאן משמשת כמ"ם ה"מתוך". כלומר: מתוך המאבקים נוצרת שלמות, אך לא רק משום שהרע מביא את הטוב לגלות את כוחותיו שלו אלא אף יותר מכך: כאשר הטוב מנצח את הרע הוא גם לוקח את הכוחות הטמונים בו ומקשרם וה' פכם לטוב.

⁵² חגיגה יב, א; וראה נצח ישראל למהר"ל פרקים יח-יט.

⁵³ בר"ר א.

⁵⁴ דרוש א.

עניין זה אגב הוא עניינו של משיח בן דוד המכונה 'בן פרצ'י, קרי: ביסודו עומדת תכונת התפרצות וחוצפה, אותה התכונה אשר הייתה במואב בן ביתו של לוט אשר מבלי להתבייש פרסמה חטאה⁵⁵ ואשר מזרעה בא דוד. במפתיע או שלא במפתיע דווקא זו התכונה היא שמאפשרת למשיחיות להופיע על ידי מאיסה בכל יסוד רעוע וישן שאינו גדול דיו, ואיכ"מ.

הפתרון לרשעים אם כן, הוא להפיצם ולזרותם ברוח, וזהו מה שאומר דוד: **"על כן לא יקומו רשעים במשפט"** - כלומר זה שלרשעים לא תהיה תקומה אין זה מתוך צרות עין או נקמנות, אלא זהו משפטם - כך נכון להם ולעולם. 'כך נכון' פירושו שמטבעם, כלומר **מעצם עניינם לא תהיה להם תקומה**. אך החוטאים, אלו שראינו שאינם כופרים בדעתם אלא הם נופלים ביצרם - **היה מקום לחשוב שלהם כן תהיה תקומה, שהרי מדובר באנשים טובים ולא רשעים**, לכן אומר דוד: **כיוון שהמדד הוא ביחס לצדיקים**, הרי שגם החוטאים אינם יכולים לקום, כיוון שהצדיקים **מעידים** שניתן היה להתגבר על היצר⁵⁶. וכפי שאומר המדרש⁵⁷ שלעתיד לבוא כשישחט הקב"ה את יצר הרע, הרשעים יבכו ויתמהו על עצמם כיצד זה שלא יכלו ליצר, שהרי הצדיקים 'שרדו עד סוף המסע', ולא נשברו.

את החטאים היה צריך דוד לסלק בטענה, שהסיבה **שלהם** אין תקומה היא: **"כי יודע ה' דרך צדיקים"**, כלומר: כיוון שה' יודע שיש גם צדיקים, לכן החוטאים נמצאים אשמים בדין, אך הרשעים אשר בהם יש פגם עצמי מהותי מצד שורשם, לעומת זאת 'כלים מאלהים' גם בלי השוואתם לצדיקים, וכפי שהגמרא⁵⁸ אומרת שממזרים (אשר יסודם קלקול) אינם חיים. דרך רשעים אם כן, תאבד - מאלה! מבלי יצירת השוואה לצדיקים. על פי ההבנה הזו ניתן להבין יותר מדוע שונאים כל כך החוטאים את הצדיקים, כפי שמצאנו בר' עקיבא אשר בהיותו עם הארץ אמר, שאם יביאו מולו תלמיד חכם ינשכנו כחמור⁵⁹, וזאת משום שהצדיקים הם אלו שבעצם חייהם מלמדים על הרשעים קטרוג, ורק מכוחם נפסק שגם להם (אם לא חזרו בתשובה) דין כליה.

⁵⁵ רש"י בראשית יט, לז. ומעניין לראות ששאלו שהיה צנוע כפי שיובא בהמשך על שוודאי צניעות הנה מידה טובה וחשובה דווקא נמאס מלמלוך.

⁵⁶ במלבי"ם כתב כאן שבעדת צדיקים הכוונה **בצירוף עם** הצדיקים ובדרך זו פירשנו אנו, אך ייתכן וניתן לומר יותר ולפרש את המילה בעדת מלשון עדות.

⁵⁷ ילק"ש זכריה תקפא.

⁵⁸ יבמות עח, ב.

⁵⁹ פסחים מט, ב.

עד כאן הבנו את המזמור באופן כזה שהמאבק בעולם הוא בין הרשעים לצדיקים, אך נראה שלמזמור פן נוסף. בהקדמה ל"תהילים" כותב הרב חרל"פ: "כשם שהתורה היא השירה היותר עליונה ויותר נשגבה בהוויה כולה, והיא היא שירת האמת, כן ישראל הם השירה של ההוויה כולה, ואמרי המשורר הם בעיקר לגלות את שירתן של ישראל"⁶⁰, **בין בזמן שמחתם ובין בזמן תוגתם**, ומי שאינו חדור באהבת קודש אמת לישראל עם קודשו, לא יכול לחדור בעמקי השירה של המשורר, ומתוך מסירות קודש לישראל ולאהבתם ההופעה מתגלית והשיר צולח".

את הדברים כמובן יש להבין קודם כול במובנם הפשוט, ומתוך כך להתאמץ בכל לב, נפש ושכל להיקשר עוד בעמנו בכללו ובפרטיותו. לא רק בשכל ובלב, אלא גם במעשה, שהרי רק מתוך השילוב מתגדלת האהבה באמת. מעבר לצד של חיזוק האהבה והעמקתה, הרי שיש לנו כאן גם הכוונה בלימוד ספר תהילים. את ספר תהילים יש ללמוד **בגדלות** כלומר: **במושגים כלליים** ולא רק פרטיים - לא בשירת יחיד מדובר, כי אם בשירתן של ישראל⁶¹.

נראה שהמפתח להרחבת הבנתנו בפרק טמון בשאלת הפתיחה שהצגנו. בפתיחת המזמור שאלנו, מה המשמעות שעומדת מאחורי אמירת הגמרא כי פרק א' וב' הנם פרק אחד, וכפי שהסברנו הכוונה היא שהם מהווים מסגרת אחת שלמה. ובאמת, בתחילת פרק ב' אומר הרב חרל"פ⁶² על הפסוק: **"למה רגשו גוים ולאומים יהגו ריק"** - כי: "אחרי שביאר ההבדל בין הצדיקות השורשית לרשעות השורשית, מבאר שזהו אמנם תוכן ההבדל המהותי שבין ישראל לעמים...".

אם ניקח את אמירתו של הרב חרל"פ, נראה שנוכל ללמוד מחדש את פרק א', אלא שהפעם - בהבנה כללית יותר. כלומר: ננסה לחזור על העקרונות שפגשנו ביחסי הצדיקים והרשעים, ונראה כיצד הדבר מופיע גם בעולם בכלל - ביחס שבין ישראל לעמים. תחילה ננסה ללמוד באופן זה את פרק א' ומשם נמשיך הלאה למזמור ב' המהווה את חלקו השני, משום שמדברי חז"ל ברור כי גם פרק א' עוסק ביחס זה, וכפי שאמרנו:

⁶⁰ דוגמה למזמור תהילים בו נראים הדברים מפורשים בגוף הכתוב, ולא רק בדברי חז"ל, הוא מזמור כה' אשר תחילה נראה שעוסק בתחונתו הפרטיים של דוד, אך בסופו אמירה כללית מפורשת אשר נראה שמצביעה על כך שיש ללמוד את המזמור כולו גם באור כלל-ישראלי בהתאם לאופן בו לומדים אנו את המזמורים בדרך המוזכרת על ידי הרב חרל"פ כאן. ואכן, בדברי חז"ל על מזמור א' נזכרים הדברים באופן ברור יותר כבר מן הפסוקים הקודמים לפסוק האחרון המדבר באופן מפורש על 'פדיון ישראל', בכך שאת הביטוי "נוצרי בריתו" המוזכר בפסוק י' מייחסים הם לאבותינו אברהם ויעקב הידועים כשומרי בריתו (כל אחד לפי בחינתו); את "האיש" המוזכר בפס' י"ב מחברים הם עם דמותו של אברהם אבינו ומעין זאת עוד בדבריהם על הפסוקים שם.

⁶¹ ראה בספר עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו מאמר חקור דין ד, ב.

⁶² בניגוד לפרשנים רבים שנשארו בתמיהה לפשר מיקומו של מזמור ב' לאחר מזמור א.

"אשרי האיש - זה אברהם אבינו (אבי האומה הישראלית, קרי: הטבע היסודי של ישראל) שנאמר⁶³: ועתה השב את אשת האיש כי נביא הוא. אשר לא הלך בעצת רשעים - אלו דור הפלגה. שנאמר⁶⁴: הבה נבנה לנו, ואין "הבה" אלא עצה. שנאמר⁶⁵: "הבו לכם דבר ועצה הלום". ואין עיר אלא אלוה, שנאמר⁶⁶: "עיר וקדיש מן שמיא נחת". "ובדרך חטאים לא עמד" - אלו אנשי סדום שנאמר⁶⁷: "ואנשי סדום רעים וחטאים לה' מאוד. ובמושב לצים לא ישב - אלו אבימלך ואנשיו שאמר לו (לאברהם)⁶⁸: "הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב", ולא קיבל.

שְלוש הנקודות מתבארות בהתאם לאמור לעיל:

אנשי דוד הפלגה היו נגועים במינות 'ונועצו על ה' ועל משיחו' (שלוחו או נביאו כמביאי דבר ה' בעולם), וטענו כי ה' נמצא רק בשמים, וכי השכינה אינה מופיעה בארץ משום שלפי טענתם הוא אינו מתערב במציאותנו. כיוון שכך בנו אנשים אלו מגדל, לאמור: 'מי שרוצה להשיגו (כביכול) צריך לטפס מעלה, שהרי ה' (לתפיסתם) אינו 'שוכן את דכה ואת שפל רוח', ומשום כך, בארץ - לא ניתן לעובדו (הפך אמונת ישראל)', ומכאן מובן מדוע בנו את המגדל **בבקעת** שנער⁶⁹, שהרי לו באמת רצו להגיע מעלה, היה עליהם לבנות את מגדלם על הר גבוה? אלא, שבבניית מגדל בבקעה בקשו הם לקדש את הבקעה, קרי: לטעון כי הנמיכות והניתוק מן השמים עובדה בלתי ניתנת לשינוי היא.

אנשי סדום, לעומת זאת, אינם רשעים **בדעת** כנגד ה', אלא חוטאים שנפלו ביצרם. ואם נקשה אם כן, למה דווקא אותם החריב ה'? נראה להסביר כי רבה רעתם **בפועל**⁷⁰, או כיוון שנמסרו כל כך ביצרם עד שלא יכלו עוד להיתקן, שהרי אפילו 'צדיק אחד בסדום לא היה', אך לו היה - ייתכן שלא היה משחיתם ה'.

הנקודה השלישית היא העצלות - אי העשייה המתבטאת באבימלך שהציע לאברהם את כל טוב הארץ כלומר: את הנאות העוה"ז.

⁶³ בראשית כ.

⁶⁴ שם יא.

⁶⁵ שופטים כו.

⁶⁶ דניאל ד.

⁶⁷ בראשית יג.

⁶⁸ שם כ.

⁶⁹ בראשית יא, ב.

⁷⁰ כפי שמסביר הר"ן בנוסף לעובדה שאנשי דוד הפלגה היו כל העולם, ולכן לא נכון לאבדם, אלא להפיצם. בעניין מידת סדום נראה להציע אולי פשט נוסף לפיו לא מדובר בתאוה רגילה, אלא בהשקפת עולם, אך לא בהשקפת עולם המרחיקה את ה' בטענה כאילו אינו יכול או אינו מעוניין בארץ, אלא בטענה לפיה העולם נברא בשלמות. טענה זו נבעה מכך שזכו לחבל ארץ אשר ברכו ה' עד שקשה היה לראות בעולם איזה שהוא חיסרון, ואם אין חיסרון בעולם הרי שהוא אינו דורש השלמה. לפי תפיסה זו מובן מדוע לא קיבלו את המושג עני או את השוני שבין האנשים המצביע על מציאות חסרונות, שהרי החיבור בעולם נוצר על ידי 'בורא נפשות רבות וחסרונן' - שמתוך החיסרון מתחברים זה לזה (ראה בספר... שכך הסביר את ברכת בורא נפשות). אם אנשי סדום רואים בעולם ככזה אשר אינו זקוק לתיקון, הרי שגם בחסרונם שלהם אינם מכירים ומתוך כך גם אינם ברי תשובה ואם כן איבודם הוא תיקונם היחיד.

מדתו של אברהם אבינו או במילים אחרות: התכונה הכלל-ישראלית הטבעית השורשית, היא הפך שלשת העניינים הללו.

מצד החפץ - בישראל נטוע הרצון לדבוק בה' מתוך העובדה שרצון ה' לא רק שאינו חיצוני לנו, אלא אף מוטבע בנו, ומתוך כך גם מופיע דרכנו. רצון זה ניתן לפגוש בכל שיחה עם אדם מישראל, בו בד"כ באופן מיידי ניכרת תכונת שאיפת תיקון בקשת, קרבת הטוב וההטבה.

מצד המינות - ישראל המופיעים את שם ה' בעצמיותם ובהופעתם מהווים בגופן סתירה לתפיסה, שעזב ה' את הארץ וכי אינו שוכן ומידבר עם בראיו. המינות הם הפך ישראל, ועל כן הם מתנגדים אלינו, ובסיס אמונתם הוא שנאת ישראל, וכפי שכותב הרב באורות האמונה בעניין המינות:

"ובתוך אותה הרכות וההכנעה שמראה מבחוץ על ידי פישוט טלפיים טמונים הם המון חירופים וגידופים ו**שנאת ישראל** זה גוי קדוש נושאי האמת האלוהית העליונה אשר נתגלה פנים בפנים במעמד הר סיני אשר לא היה כן לכל גוי". - הסתירה לתפיסת המינים (הנוצרים) נעוצה בעצם מהותם של ישראל.

כנגד אנשי סדום שהחטא הפך אצלם לטבע עד כדי שלא נמצא אצלם כוח העשוי לאפשר תיקון, הרי שישראל עליהם נאמר: "ועמך כולם צדיקים" אף אם חוטאים הם, הרי שאין כך הדבר, ומה שנראה לנו כחטא אינו אלא תוצאה של מבט על הפרטים (על המעשה הספציפי שנעשה בפועל) ולא על השורש, אך המציאות הכללית, זו הגורמת לקלקולים הפרטיים, היא דווקא תוצאה של גדלות נשמתית המבקשת הרבה מעבר לעומד מולה, ורק משום שאינה מקבלת את מזונה ומבוקשה היא בועטת בצמצום הקטן העומד מולה כיאה לאנשים גדולים אשר מטבעם בועטים בקטנות וצמצום וכמאמר הראי"ה⁷¹: "נשמות דתוהו גבוהות הן מנשמות דתיקון. גדולות הן מאד, מבקשות הן הרבה מן המציאות, מה שאין הכלים שלהם מסוגלים לסבול. מבקשות הן אור גדול מאוד, כל מה שהוא מוגבל מוקצב ונערך אינן יכולות לשאתו...".

מצד הכלל, כפי שמובא בדברי רבותינו, אין בישראל חטא. חטא עניינו החטאת המטרה, כלומר: מעשה המביא לכך שלא רואים את שם ה' מופיע בעולם. זאת, כפי שאמרנו, אולי מצד **פרטי האנשים** או **פרטי הזמנים**, אך בכלל ישראל אשר הנו מציאות שלמה הפועלת בעבר ובעתיד כבהווה - אין החטאה של המגמה. כלל ישראל הנו מגמה אחת המופיעה את שם ה' בעולם בכל רגע ורגע כבניין הבנוי קומה על גבי קומה, אשר כל קומה מאפשרת את קיומה של זו שמעליה, כאשר גם ברמה הפרטית הפשוטה יותר כפי שאמרנו: אפילו החטאים עצמם הנם פועל יוצא של

⁷¹ אורות, זרעונים, הנשמות של עולם התהו.

מרחק הנובע מרצון להיות מחובקים בה', אלא שהמציאות תמיד קטנה מהמצופה, והדבר מביא להתרחקות, והמפתיע הוא שמצד הנקודה הכללית - אפילו החטאים (כפי שלפעמים רק אחרי זמן רב מתברר) מהווים חלק מן הבניין⁷². ובלשון הרב חרל"פ: "שכל העיוותים שבישראל באים מצד הנהירה המוחלטת להיות מתייחדים עמו...".

בניגוד מוחלט לסדום, בה אין שום נקודת חיות פנימית היכולה ללמד זכות, הרי שבישראל לא רק שהנקודה הפנימית קיימת ופועלת, אלא שגם הקלקולים הנם תוצאה של הגדלות - של הנקודה הפנימית. משל לכך ניתן ללמוד ממקרה בו שני ילדים מפריעים בכיתה. האחד מפריע משום שהבנתו עולה בהרבה על הנלמד ומתוך שעמום הוא מפריע, מה שעשוי להביא מורה חכם ללמד ברמה גבוהה יותר, מה שאין כן בתלמיד אשר תכונותיו רעות והפרעותיו אינן באות אלא כדי לעצבן את המורה. במקרה זה התלמיד מצד עצמו הנו רע, והטוב העשוי להופיע הוא לא מצד התלמיד, אלא מצד המורה העומד בניסיון כיצד לשלוט במידותיו. כתוצאה מן הדברים הנ"ל, בניגוד לסדום שם לא נמצאו צדיקים, בישראל - אפילו בדורות המקולקלים ביותר היו צדיקים ואפילו נביאים.

הנקודה השלישית: 'פרזיטיות' ונהנתנות. מידה זו היא הפך ישראל ה"עזין שבאומות"⁷³. ישראל אינם מסתפקים בקיים, הם תמיד מבקשים יותר, אפילו מעבר ליכולתם⁷⁴. ישראל אינם מקבלים את השאננות ההודית (היושבת ואינה עושה דבר עד כדי למות מרעב ברחובות) או המוסלמית (היושבת וסופרת שרשרת של כדורים ללא הפסקה כאילו לא ידעו שאין לדבר סוף). ישראל שואפים לקדם את העולם. אברהם חופר בארות⁷⁵. הוא מחפש את המים שבתוך העולם, ופלשתים סותמים לאמור: 'אתה לא תפעל במציאות'. אברהם לא נרתע, ומכוח חפצו להביא את אור ה' בעולם ומכוח העובדה שדרכו שם ה' מופיע, הוא ממשיך לחפור ולגלות שלמעשה העולם הזה מלא מים, בחינת" ואין מים אלא תורה"⁷⁶, למרות שממבט ראשוני נראה כי כולו עפר.

⁷² ואם יקשה אדם: 'הרי גם קלקול הגויים מאפשר בסופו של דבר את תקומת ישראל והופעת שם ה'?' נאמר לנו כי מצד הקלקול כפי שנראה הוא כלפי חוץ לפעמים באמת לא נצליח לראות הבדל (אלא אם כן נהיה קשורים כראי"ה ודומיו בעומק שמת ישראל), אך מצד השכל על כל פנים נוכל להבין כי **ההבדל הוא בנקודה המניעה** את האדם לחטוא. מצד נקודה זו ההבדל שבין ישראל לגוי הנו תהומי, והנפקא מינא בעניין זה הנה כמובן ההתייחסות שתבוא מצידנו למקלקל. לזה היהודי ננסה להקשיב מתוך שאיפה ללמוד מה מבקשת נשמתו לפעול, ואלו בגוי נלחם מתוך הבנה שלא בו חבויה נקודה טובה כי אם בנו, ותקומתו עלינו אינה אלא תוצאה של התנגדות לאור הגזז הזה המזוהה על ידו עוד לפני שזכינו לפגוש אותו אנו. אם מתנגד הוא אליו נבין כי משהו חיובי החבוי בקרבנו, אמור ואפילו מבקש כבר להופיע.

⁷³ ביצה כה, ב.

⁷⁴ הקשב בעניין זה לשיעורו של הרב אליעזר קשתיאל באתר 'בני דוד' של המכינה הקדם צבאית בעלי בעניין תכונות העזות והבושה בבאור מאמר חז"ל באבות (ה, כ): "הוי עז כנמר".

⁷⁵ בראשית כא.

⁷⁶ בבא קמא יז, א.

המשל במזמור אומר כי 'הצדיקים נותנים פירות, ועליהם אינם נובלים'. ישראל הם הנצח - "נצח ישראל"⁷⁷ - נצח = ישראל. זהו "וכל אשר יעשה יצליח", רוצה לומר: כל דבר שישראל פועלים בעולם מקבל את מהות נצחיותם. בין בפעולתם בקודש (בפרי), ובין בהתעסקותם בקליפה (בחומר). וכפי שהזכרנו את מאמר חז"ל, לפיו שיחת חולין של תלמידי חכמים צריכה לימוד, והדבר נלמד מ"ועלה לא יבול" המרמז לכך שגם העלה אשר הנו שומר לפרי מקבל מימד של נצח, כך ועוד יותר מכך, ענייני החול בישראל⁷⁸.

⁷⁷ אומנם נצח ישראל הינו כינוי לקב"ה (שמואל א א, כט) אך חיבור המילים מרמז את שאנו מבקשים לומר. ⁷⁸ בעניין זה נראה להרחיב: התפיסה הרווחת היא כי בחלק החול בעולם (אפילו בישראל) אין קדושה עצמית וכי הוא אינו אלא 'פרוה' כלקליפת נוגה, אשר אם ישתמש בו האדם לטוב יתקדש ואם לרע יטמא. תפיסה זו עומדת לכאורה בסתירה עם עובדות כמו החובה לקבור את גוף האדם גם לאחר שפרחה ממנו הנשמה או לחילופין ספר תורה פסול וכו'. ואכן, כנגד תפיסה זו אשר רווחה בשעתו בכמה מקומות, לחם הרב קוק תוך שהוא מנתץ את פסילי אלילותה. אחת הפסקאות בה ביטא את רעיונו היא פסקה לג באורות התחייה לפיה: "יש לנו בשר קודש לא פחות ממה שיש לנו רוח הקודש". לאחר שהטיל הרב את 'הפצצה' הרעיונית, יודע הוא כי יקומו מתנגדים לרעיון זה, שהרי מי שנפש גלותית לו, לבטח ינקוט בתפיסה המתאימה [גם לשיטתו (שם מ"ח)] לחיי גלות בארץ נכר טמאה, לפיה יחס של ביטול מתאים לחומר יותר מיחס של חיבה; וכן, מכיוון שבהגיע תור ההתפתחות החומרית להופיע מתעוררים באופן טבעי השאיפות החומריות באומה בכללה (שם מ"ד), על כן נתן הרב דעתו על כך עוד וביאר (שם לד) כי: אם לא מצד הקדושה העצמית שבחומר יש לשמוח ולעמול בפיתוחו, הרי שעל כל פנים מצד היותו תשתית הכרחית לרוח. דברי הרב מחולקים אם כן לשנים: א. בשרנו (כמצוטט לעיל) קדוש מצד עצמו בדיוק כפי שהרוח או הארץ קדושים מצד עצמם [אלא שלצערנו, אומר הרב, גם בעובדה זו החלו החולקים מכרסמים (שם לג וראה שם ח ואורות א"א)]. ב. אם רצונו להשיג את הקודש שברוח בשיאו, עלינו לדעת שלשם כך יש לבסס ולפתח גם את הקודש שבחול, אך לא רק כמכין לרוח, אלא גם כדבר עצמי. ובלשונו: "כל תשובתנו תעלה בדיני רק אם תהיה, עם כל הוד רוחניותה גם תשובה גשמית ויצרת דם בריא, בשר בריא, גופים חטובים ואיתנים, רוח לוהט זורח על גבי שרירים חזקים...". רעיון זה מרחיב הרב בפסקה לד כאשר בסופה מתמודד הוא מול טענה נוספת העשויה להתעורר כנגד דבריו וזל: "ואל ייפלא אם יש חסרונות במהלך החיים של העוסקים באמוץ הגופני ובכל החיזוקים הארציים שבישראל, כי אפילו הופעת רוח הקודש צריכה ברור מתערבות צחצוחי טומאה שמתערבים בה, והיא הולכת ומטהרת, מתקדשת ומתבררת...". כיוון שכפי שראינו בתחילת פסקה לג - החומר שבישראל אינו רק כמכין להופעת קודש על גביו אלא יש בו גם קדושה עצמית, הרי שאומנם כפי כמה שיבוא הדבר מתוך מודעות וזיכור כן ייטב, אך יחד עם זאת אין לטעון שאם בחורי ישראל אינם מתאמנים רק או דווקא בשביל להיות אמיצי כוח לאומה (שם לד) אזי אין בכך ערך, כיוון שכפי שבקודש שבקודש (לגביו מסכימים החולקים שהנו קודש עצמי) ישנם גם חסרונות וצחצוחי טומאה, כך גם בקודש שבחול - תמיד ניתן לזכר עוד את קדושתו. שיטתו זו של הרב לפיה החומר בכל מה שהוא נוגע לצד הכללי בישראל הנו בעל מדרגת קודש עצמית ממש כמו בלימוד תורה מופיעה בכמה מקומות (מאמרי הראי"ה עמ' 500 אוה"ק ד תקיח ועוד). אם ישאל האדם: מה קדוש בבתיהם של עם ישראל, או בשרם נענה לו: מדוע מקבל אתה את העובדה שהארץ ואפילו פירותיה הנם בעלי קדושה עצמית (חת"ס סוכה ל"ו)? בניגוד לענותני ישראל המסופקים בקדושתם ובשל כך נמנעים מלפתח את החומר כמתבקש בדור הגאולה (ראה אב"ע תהלים קמ"ז, ו) - לגויים הדבר ברור! דבר ה' מופיע לא רק דרך השכל היהודי, אלא גם דרך הופעתו החומרית וכפי שמצביע על כך בלעם - גם דרך אוהלינו (במדבר כד, ה וראה בהערה לעיל בעניין בלעם והדברים משלימים). כיוון שכך, בכל פעם שהתעוררה בנו הנטייה החומרית, 'חש בכך מזלם' (מגילה ג, א) לעיתים עוד בטרם עת, ועל כן קמו ואף קמים הם עלינו חדשים לבקרים במיוחד בעתות גאולה - לא רק להעבירנו על דתנו, אלא גם להשימך את גופנו (מעייני הישועה רא). הנרצח על ידי גוי, אפילו אם חוטא היה - מכונה בפיו 'קדוש'. הסיבה לכך היא כיוון שכאשר גוי פוגע ביהודי על היותו יהודי - אין הוא מבקש רק לכלות יהודי ספציפי זה, אלא גם בעיקר לפגוע בשם ישראל המופיע גם דרכו אפילו אם בצורה עמומה. על דברי הרב נראה שיש חולקים רבים (ראה למשל תניא סוף פרק א ועוד). אחד החולקים הנו דווקא הרב חרל"פ אשר ראה בעצמו תלמיד של הראי"ה. הרב חרל"פ הגדיר את הגוף (גם בכלל) רק ככלי לנשמה, ולא כדבר בעל קדושה עצמית, עד שאפילו את הארץ מגדיר הוא ככלי (אולי כדי להתמודד מול ההשוואה שעשה הרב בין הארץ לשאר ענייני החול בישראל). יחד עם זאת, במסקנתו בספרו 'ממעייני הישועה' (רס"ה) כבר מתקרב הוא לדברי הרב בעניין היחס שיש לדעתו לתת לגוף בדור הגאולה ולא כאן נעמוד על החילוקים. גם הרב קוק בא מרו כי בחול קדושה עצמית, לא בא לבטל את חשיבות התורה או הקודש שברוח, אלא רק לומר כי אור ה' גנוז ומופיע גם בחומר. כפי שאיננו אומרים שבגלל שהתפילה חשובה לכן לא נלמד תורה ולהפך, אלא - "זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד" (שבת י, א), כך גם לעניין יחס החומר לרוח והרוח לחומר - בפיתוח שניהם יש לעסוק - כל אחד כשלעצמו וגם כמחובר לחברו. חיזוק לדברי הרב נראה להביא לא רק מרעיונות הלכתיים כמו העובדה שפגם פיזי בכהן פוגע גם ברוחניותו, אלא גם מדברים גשמיים כמו למשל העובדה שאנשים רבים היוצאים לחו"ל לפתע חשים את החיסרון באלוהות עד שהם מוצאים עצמם רצים לבתי כנסיות ובתי מדרשות, דבר אשר נראה שמצביע על כך שמכיוון שבארץ עצם פיתוח החיים מהווה מפגש עם האלוהות (כתפילה), לכן במובן מסוים הצורך באלוהות (במובנה הישן) הנו מוחש פחות, בעוד שכאשר יוצאים מן האור הזה אל חושך וצלמוות, חשים

בניגוד לעובדה שישראל הנם הפרי אשר בינם לבין ה' עשויה להיות קליפה המעכבת,⁷⁹ הרי שהגויים הנם המוץ. המוץ הוא הקליפה עצמה. זה לא רק שבין הגויים לפרי (לקב"ה) ישנה קליפה הנובעת מחטאיהם ורשעותם, אלא **הם עצמם הקליפה**, ולעתיד לבוא תוסר הקליפה מהפרי⁸⁰. "ועל כן דרך רשעים תאבד" - כיוון שזהו משפט הקליפה. על פי זה, מובן מה שאמרו חז"ל שלגויים אין חלק לעולם הבא, כאשר גם לדעות לפיהן יש להם חלק, הרי שאין זה אלא מצד חיבורם לישראל⁸¹. לקליפה תפקיד חשוב. הקליפה - היא שמאפשרת לפרי לצמוח בהדרגתיות **והיא אף גדלה עם הפרי**, אך מצד שני, היא גם זו המפריעה לגשת אל הפרי ועל כן בהכרח סופה אבדון. לכן, כאשר הפרי בשל, כאשר המציאות כבר בשלה למדרגת ישראל, הקליפות מוסרות. על כן, התגעשות הגויים על ה' ועל משיחו, הנה התגעשות של הבל וריק ואין באמת לחשוש ממנה כי סופה אבדון.

כאשר דוד אומר: **"יטייבבו מלכי ארץ ורוזנים נוסדו יחד על ה' ועל משיחו"** - הוא אינו מתכוון רק כלפי עצמו, כפי שניסו כמה מן הפרשנים לומר ונתקשו בהבנת הביטוי 'שרים ורוזנים' כלפי הפלשתים אשר אינם ידועים לנו מהתנ"ך כחשובים במיוחד, אלא באופן כללי על כל הופעת משיח בעולם⁸². כל הופעת משיח נתקלת בהתנגדות גויית. ואכן, את הפסוק הזה דרשו רבותינו על ימות המשיח.

פסוק מקביל לפסוק זה הוא הפסוק: "כי נועצו לב יחדיו עליך ברית יכרותו" - כל התכללות של מלכי ארץ ורוזנים הנה התקהלות על משיח ה' - על תחייתו. הם מצד עצמם, טוב היה להם הפיזור. פיזור טוב לרשעים - כך יסד (מלשון סוד) הקב"ה בעולמו ומה קרה אם כן שפתאום הם מתאחדים? התשובה פשוטה - **נוסדו (שוב מלשון סוד)** על ה' ועל משיחו. בראייה פנימית על העולם, בראייה שמבינה את הסוד הטמון בעולם, זו הסיבה ולא שום סיבה חברתית כלכלית

לפתע את חסרון האור ושוב מתעורר הצורך ברוחניות (הערה זו מובאת בספר המקוה לצאת לאור ממנו מוצא המאמר במקום אחר והכנסתיה כאן לטובת פרסם המאמר).

⁷⁹ ירושלמי תענית א, סד: "...בוקר לצדיקים ולילה לרשעים בוקר לישראל ולילה לאומות העולם אמרו ליה אימת אמר לון אימת דאתון בעיי הוא בעי אם תבעיון בעיו אמרו לו מי מעכב אמר להן תשובה שובו אתיו רבי אחא בשם רבי תנחום בי רבי חייה אילו ישראל עושים תשובה יום אחד מיד היה בן דוד בא מה טעמא היום אם בקולו תשמעו".

⁸⁰ ובגבורות ה' פרק כה כתב המהר"ל שאף שיש לישראל חיבור עם אומות העולם הרי שחיבור זה אינו אלא כקליפה לפרי ולעתיד לבוא תוסר הקליפה ויישאר רק הפרי קיים ודברינו כאן תואמים את דבריו.

⁸¹ ראה סנהדרין פרק חלק וכפי שהסברנו: עולם הבא הוא זה ההולך ובא (מתהווה) ומובן אם כן כי כיוון שמצד שורשם את הרע הם מבקשים, הרי שגם אם טוב הגיע מרשעותם, הרי שלא להם ניתן לייחסו, זאת בניגוד לישראל (למעט המקרים המובאים שם בגמרא ואיכ"מ).

⁸² "לא פתח דוד ספרו באותו מזמור החביב המשובה מתחיל באשרי ומסיים באשרי לא על ידי עצמו ולא על ידי אחד מעשרה זקנים המשוררים אלא סתמו כפירוש על כנסת ישראל" (מאמר חקור דין ד, ב לרמ"ע מפאנו).

ובודאי שלא מוסרית. טבעם של הגויים הוא מלא שנאה לנביאי ה', למשיחי ה' ולתחיית ישראל שהיא הופעת המשיח. הרשעה **מכחישה את הנבואה** והיא מנסה גם **לשרש את התחייה**, כלומר את הופעת ה' דרך ישראל שליחיו. ובמלבי"ם כאן: "על ה' - מצד הדת, ועל משיחו - מצד הממשלה".

"ננתקה את מוסרותימו" - הם רוצים לנתק בין עליונים ותחתונים או בלשון היעב"ץ כאן: "בין ירושלים של מעלה לירושלים של מטה".

המזמור מדבר פעמים בלשון הווה ופעמים בלשון עתיד ועבר, כיוון שדוד מדבר על ג' זמנים שונים.

כשהוא מדבר **בלשון הווה** - הוא מתכוון למלחמותיו עם פלשתים.

כשהוא מדבר **בלשון עבר** - הוא מתכוון למלחמותיו של אברהם עם דור הפלגה שרצו לקבוע כל העם שפה אחת להרע בבקעת שנער במקום אשר לא בחר ה' - בבבל הנמוכה שבארצות, וכדברי היעב"ץ: "וזו הייתה מחשבת דוד הפלגה כי עד שלא יצאו ישראל לעולם, רצו להתחכם עליהם ולשרשם מן העולם, וה' יתברך קינא לשמו ולעמו ובלבל לשונם והפר עצתם שאם היה עולה בידם מה שחשבו לא היה תקומה ל"שונאי ישראל", וזה הזכיר⁸³. ויהי כל הארץ שפה אחת, ואין לקב"ה בעולמו אלא מה שאמר הנביא⁸⁴: אז אהפוך על העמים שפה ברורה - לקרוא בשם ה'", **והם חשבו להפוך הקערה על פיה**, וחשבו לעשות עיר ומגדל הפך⁸⁵: העיר שחבורה לה יחדיו, כמגדל דוד צוואר⁸⁶. וזה טעם "וימצא יעקב⁸⁷" דאשכחו ועיינו מקום מוכן לפורענות הפך הנאמר בדוד⁸⁸: עד אמצא מקום לה', ובבל הייתה שפלה שבארצות וירושלים גבוהה מכול...".

וכשהוא מדבר **בלשון עתיד** - הוא מסביר לנו מה יהיה איתנו לעתיד לבוא בעת יפקוד ה' את ישראל לשוב לציון ולהר הלבנון.

"יושב בשמים ישחק" - הביטוי כעס, תמיד בא בהקשר שלילי, ובניגוד אליו הביטוי אהבה - תמיד מבטא ביטוי חיובי. אומנם יכול להיות מצב שמתוך אהבה דווקא באים ייסורים: "כי כאשר ייסר האב את הבן כן ה' אלוֹקֵיךְ מייסר⁸⁹" - אומנם קיימים בעולם ייסורים של אהבה, אך אהבה

⁸³ בראשית יא.

⁸⁴ צפניה ג.

⁸⁵ תהלים קכב.

⁸⁶ שיה"ש ה'.

⁸⁷ בראשית יא.

⁸⁸ תהלים קלב.

⁸⁹ דברים ח, ה.

תמיד תהיה ביטוי חיובי גם אם היא מופיעה על ידי פגיעה. לא כן הצחוק. צחוק יכול מצד אחד לבוא בכיוון חיובי - "אז ימלא שחוק פינ"90, אך מצד שני גם באופן שלילי. כאן מובא הצחוק במשמעות של לעג - "ה' ילעג למו", והתוצאה היא שכאשר הגיעה השעה שכולם ידברו שפה אחת אל ה', "אז ידבר אלימו באפו ובחרונו יבהלמו" - ה' ידבר עליהם דברים הקשים כגידיים וירעיש העולם, ומתוך כך - "ואני נסכתי מלכי" ואני נמשכתי למלך.

תחילה תהיה לרשעים הצלחה, ואחר כך תהיה נפילה, ואינו דומה מי שהיה למעלה ונפל למי שתמיד היה למטה⁹¹. אחר תקופת עליונות, יורידם חרון אף ה' אל 'באר שחת', ומתוך כך נשוב אנחנו לציין הר קודשו. ובמלבי"ם - "על ידי מרידתם (של העמים) יתגלה שהוא הנמשח מאיתי למשול על ציון הר קודשי". הדרך להגיע למצב של מלוכה בציין הר קודשו היא חיזוק התפיסה - תחילה בנו ומתוך כך כטענה כלפי שכנגדנו שאותנו משח ה' למלך בציין⁹² ומלוכתנו כאן היא גם טובתם, משום שכאשר הולך העולם למישרים כפי הטבע שטבע בו ה', אזי נושא הוא ברכה לכול. אם נשכיל להבין שכל חוק טבע אחר גם זה חוק, נבין גם שלא ייתכן שהארץ תהיה בידי זרים, וכי הדבר נוגד את הטבע⁹³. אם נבין זאת יהיה הדבר ברור בדיוק, כפי שכאשר מולנו אב ותינוק אין ספק מי הוא האב ומי הוא בן, וכן ברור שהדבר לא ישתנה לעולם, וזהו סיום מה שמסיים המזמור: "אני היום ילדתיך".

מהפסוק: "אני היום ילדתיך" ניתן היה לטעות בטפשות הנוצרים ולומר כי מהקב"ה נתעברה אותה 'בתולה'. חז"ל⁹⁴, לעומת זאת, פירשו פסוק זה כמי שבא להוציא מדבריהם המוכרים של 'נטורי קרתא' לפיהם לא הקב"ה גואל אותנו, כי אם הסטרא אחרא המבקש להטעותנו. כדי להוציא מטעות זו מדגיש הכתוב: "אני היום ילדתיך".

"שאל ממני" - דוד אומר לנו שה' חפץ בתפילתנו. "ציון בעי דרישה"⁹⁵. עיקר מלחמתו של משיח היא על ידי תפילה⁹⁶. תפילה עניינה התעלות התחתונים אל ה'. אם נתעלה למדרגתנו אז **"אתנה גויים נחלתך"** - אז הגויים בעצמם יתנו לך את הנחלה (כפי שאכן זכינו בקום המדינה)

⁹⁰ תהלים קטו, ב.

⁹¹ ראה ערך מה שעשה ה' להמן במגילת הסתר ובמהר"ל 'אור חדש' (סד-סה) ביאר שדווקא על ידי הרמת קרנו של המן יכול היה בסופו של דבר מרדכי לקבל את הגדולה שכללה גם רכוש גשמי.

⁹² רש"י לבראשית א, א.

⁹³ נצח ישראל א.

⁹⁴ זהר ב משפטים צח.

⁹⁵ ראש השנה ל, א.

⁹⁶ ליקוטי מוהר"ן א, א.

תפילה, כאמור הנה הרחבת הרצון, אך טבעי שעם הרחבת הרצון הוא הולך ופועל יותר ויותר גם במלחמה בפועל, בתחבולות ובכלים - "תרועם בשבט ברזל ככלי יוצר תנפצם". הפסוק מובא בלשון תפילה, אך כפי שבתפילתנו שה' יבנה את ירושלים הכוונה שיייתן לנו את הכוח לכך, כך גם הכוונה כאן. אנחנו מבקשים שהקב"ה יעזרנו לנפץ את הגויים בכלי ברזל (או כמצוטט רבות מהרצ"ה 'לפעמים צריך לשכנע בטנקים').

"ועתה מלכים השכילו הוסרו שופטי ארץ" - בעיית החולשה איננה 'בעמך ישראל', אלא במנהיגי הדור. 'פני הדור כפני הכלב'⁹⁷. 'העמך' כולם צדיקים⁹⁸, כולם נבונים, כולם אוהבים את התורה⁹⁹. אין יהודי שאינו רוצה לשמוע אומר אלוקי מוסרי ומכוין. הבעיה היא בראשים - הן בשרי התורה¹⁰⁰ ובוודאי באלו המנותקים ממנה. המרגלים היו גדולי הדור "ראשי בני ישראל"¹⁰¹ ובכל זאת או יותר נכון בעקבות זאת דווקא הם קלקלו¹⁰².

"עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה". האדם הפרטי יכול לעבוד בשמחה, אך הראשים צריכים להיות תמיד עם יראת ה' על פניהם. מלך צריך ללכת עם ספר תורה (המביא ליראה¹⁰³) צמוד אליו תמיד¹⁰⁴ ולהיזהר לבלתי רום לבבו מאחיו¹⁰⁵. המ"ם כאן היא מ"ם המתוך - החשש הוא שמתוך מציאותו כמלך ישכח את ה'. לתפקיד המלכות מתאים דווקא דוד - זה אשר בשל חטאתו ה' לנגדו תמיד¹⁰⁶ ומדרגתו מדרגת היראה¹⁰⁷. צריך להבין כי כל כוחה של מלכות ישראל בעולם היא מכוח מלכותו יתברך. רק אם אומרים "ה' ימלוך לעולם ועד" ניתן לומר "ועלו מושיעים בהר ציון", ורק אז "והייתה לה' המלוכה"¹⁰⁸!

⁹⁷ סוטה מט, ב.

⁹⁸ "ועמך כולם צדיקים" (ישעיהו ס, כו).

⁹⁹ על פי הגדה של פסח.

¹⁰⁰ כדברי האורח חיים הקדוש לפיו דרישת עלבון הארץ תהיה מן הצדיקים.

¹⁰¹ במדבר יג, ג.

¹⁰² לא על מלכי אומה"ע פירשנו את הפסוק כי אם על מנהיגנו אנו.

¹⁰³ רסיסי לילה ז.

¹⁰⁴ משנה תורה הלכות תפילין ומזוזה ז, ב.

¹⁰⁵ דברים יז, כ.

¹⁰⁶ תהלים נא, ה.

¹⁰⁷ ראה הקדמת אבן יחייא לתהלים.

¹⁰⁸ ראה סדר הפסוקים שסדרו רז"ל בקטע 'אז ישיר' בתפילת שחרית.

ההכוונה לגדולים להיות יראי ה' הנה גם פרקטית. מי שהוא ירא ה', אינו ירא משום דבר אחר, שהרי מי שעומד מולו אריה לא יפחד מהכלב¹⁰⁹. על הפסוק¹¹⁰ "וירא יעקב מאוד ויצר לו" אומר המלבי"ם שליעקוב היה צר מעצם העובדה שהוא מפחד, כי אמר: 'אם אני מפחד סימן שאיני ירא ה'".

אל לנו לפחד. לא מהאויבים ולא מעצמנו. עלינו להאמין בכוחנו הטבעי. וכלשון הרב באורות האמונה: "הפחד הנפרז מכל חטא מאבד טובו של האדם ועושה אותו למן בריה שפלה שאינה עושה דבר כי אם שוכבת ורועדת. האדם צריך להאמין בחייו, להאמין בכוחו המוסרי והחומרי יחד". יראת ה' האמיתית מסלקת כל מכשול מעם בחירו משום שיראת ה' היא הפעולה הטבעית ביותר שיכולה להיות, ועל כן בכוחה לסלק לא רק את היראה מהגויים ומהעונש (ירא מעבירות שבידו), אלא גם מיראת החטא הירודה העוצרת את האדם מלפעול - מהחשש מעולם החומר 'המסוכן'.

"נשקו בר פן יאנף ותאבדו דרך כי יבער אפו אשרי כל חוסי בו". - דרך הרשעים המתנגדים לישראל תאבד מצד עצמה (כאשר תגמור את תפקידה כמו כל ממלכה שקמה עד היום ונפלה). אחרית הרשעה אבדון, למעט דרך אחת אשר באפשרותה להביאם להינצל, והיא: אם ייקחו חלק בישראל, אם 'ישקו בר' - אם ינשקו¹¹¹, את העם המבורר (את ברי ה', את עם ישראל), הם ינצלו מאבדון. דוד המלך ממליץ לגויים: אם לא מצד האמת שהרי מצד האמת הנכם מוץ, אז לפחות מצד הרצון להינצל ולהיות נצחיים - הידבקו בישראל! לאומת הגויים שרק מתוך הכרח שלא להיות נאבדים הם דבקים באבדון, הרי שישראל החוסים בו דבקים בו מצד עצם מעלתם.

¹⁰⁹ "שהיראה הגדולה מסלקת הקטנה" (מלבי"ם בראשית לב).

¹¹⁰ בראשית לב, ח.

¹¹¹ כמו קו המשיק למעגל במובן של מציאת נקודה משותפת.

לע"נ סבי ר' אברהם בן חיים וייס ז"ל וסבתי ברכה בת אהרון אריה ז"ל

נסיונותיהם של האבות ליתן וייס

- א. "והאלוהים נסה את אברהם"
- ב. דמותו של אברהם
- ג. ניסיונו של אברהם
- ד. דמותו של יצחק
- ה. ניסיונו של יצחק
- ו. דמותו של יעקב
- ז. ניסיונו של יעקב
- ח. הניסיון

"והאלוהים ניסה את אברהם"¹

המפרשים נותנים הסברים שונים למילה 'ניסה', אך הפשט הוא שהיא באה מלשון ניסיון. זוהי הפעם היחידה שהתורה מספרת לנו במפורש שהקב"ה מנסה את אחד האבות, אך כבר ידוע שאברהם עבר ניסיונות נוספים, וכך גם מופיע במשנה באבות (ה,ג): "עשרה ניסיונות נתנסה אברהם אבינו...". אפשר לומר שגם יצחק ויעקב עברו ניסיונות, שגם אם הם אינם כתובים במפורש כניסיון, הרי שמתוך הקשיים שעוברים האבות, שעליהם מספר הכתוב, ניתן לראותם בבירור.

צריך לשים לב לדבר נוסף. אברהם עובר עשרה ניסיונות, אך לא כולם שווים בגודלם. הניסיון האחרון – עקידת יצחק – הוא הקשה מכולם. גם מתוך ההיגיון הפשוט, הקרבת הבן היחיד של אדם היא לבטח הדבר הקשה ביותר שיכולים לבקש ממנו, וכך גם אומרים המדרשים. "...אלא זה הנסיון האחרון שהוא שקול כנגד הכול..."² גם אצל שאר האבות אפשר למצוא את הניסיונות הקשים יותר מאחרים. אם נבחן אותם ניסיונות קשים שעוברים שלושת האבות, אל מול דמותם - תכונתם המיוחדת, נוכל למצוא נקודה מעניינת הדורשת בירור. מתוך הלימוד בניסיונותיהם של האבות, אולי נוכל לענות לעצמנו – או לפחות לעורר אותנו לבירור יותר מעמיק – במהותו של הניסיון בעולמנו האישי.

¹ בראשית כ"ב, א'.

² מדרש רבה, בראשית פרשה נ"ו, סעיף י"א.

דמותו של אברהם

מערכת היחסים של אברהם עם העולם מתחלקת לשני חלקים: עם האדם ועם אלוהיו. בשני הדברים אפשר לראות מידה אחת שמנחה את אברהם, חסד³. אברהם הוא איש של אהבה⁴. רואים זאת פעם אחר פעם ביחסיו לסביבתו. הוא מוותר ללוט, ונותן לו לבחור מקום מגורים לפניו. לאחר מכן הוא מתערב במלחמה בין מלכים גדולים, רק בכדי להצילו. גם כשהוא חולה וכואב, הוא מחכה בפתח אוהלו לאורחים, וגם כשמגיעים שלושה אנשים פשוטים, שאולי אפילו הולכים בדרך הפוכה משלו, ועובדים ע"ז⁵, הוא רץ לקראתם, ומארח אותם בצורה הטובה ביותר. גם על רשעים, כמו אנשי סדום, הוא מחפש איזושהי נקודה קטנה של זכות בכדי להצילם. גם כלפי ריבונו של עולם רואים מדה זו, בדבקות של אברהם בו ובעשיית רצונו. כמו שאומר הנביא: "...אברהם אהבי"⁶. רק אדם כמו אברהם יכול להיקרא אוהב ה'. רבו המדרשים והתיאורים על אהבת ה' של אברהם, אך היטיב לתאר אותה האדמו"ר מקוברין בפירושו על המעשה של אור כשדים⁷: "וכי חידוש הוא שאברהם אבינו לא נשרף באור כשדים, החידוש הוא איך אור כשדים לא נשרף מגודל אש האהבה שאהב אברהם אבינו את הקב"ה"⁸?

ניסיונו של אברהם

מפתיע לראות, שלאחר הניסיון של אברהם – אוהב ה' – אומר לו הקב"ה: "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה"⁹. לשאלה זו נתייחס בהמשך, אך לפני כן צריך להבין, מדוע נחשב ניסיון העקידה ניסיון של יראה. לכאורה, מסירות נפש כזו של הקרבת בן לקב"ה, יכולה לבוא רק ממידת אהבה. אלא שבאמת עצם ההקרבה כלל לא הייתה ניסיון לאוהב ה' כמו אברהם, על אף הקושי העצום והבלתי נתפס שיש בדבר¹⁰.

מהו ההבדל בין אהבה ליראה? אפשר לומר שהאוהב דואג לאהוב גם אם הדבר נוגד את רצונו. ניקח לדוגמה אדם שאהוב עלינו, ומבקש מאיתנו עזרה להרוג אותו. האם יעלה על דעתנו לעזור

³ "דאברהם דאיהו חסד עלאה" (זוהר כרך א', פר' תולדות, קלז), "עמד אברהם ודיבק במדת חסד, א"ל הקב"ה שלי היתה המדה הזאת, ואתה אחזת בה, חייך שאני עושה אותך כיוצא בי" (מדרש תנחומא פר' חיי שרה סימן ב'), "אברהם לקח לו מדת החסד ונתנהג בה כדכת' (מיכה ז', כ') 'חסד לאברהם'" (תורת המנחה פר' כי תשא, עמ' 319).

⁴ "...חסד שפירושו אהבה" (ערוך לנר מס' סוכה מט:),

"...אברהם דאיהו ימינא דאקרי אהבה" (זוהר כרך ב', פר' פקודי, רנו:).

⁵ "ורחצו רגליכם" – כסבור שהם ערביים שמשתחוים לאבק רגליהם (ע"ז). (רש"י, בראשית י"ח, ד').

⁶ ישעיה מא, ח.

⁷ א"ל (נמרוד לאברהם) מילין את משתעי אני איני משתחוה אלא לאור (לאש), הרי אני משליכך בתוכו, ויבא אלוה שאתה משתחוה לו, ויצילך... ירד אברהם לכבשן האש, וניצול (מדרש רבה, בראשית ל"ח, ג').

⁸ מובא בנתיבות שלום לאדמו"ר מסלונים, בראשית עמוד קי.

⁹ בראשית כ"ב, ב.

¹⁰ ולא כדי להמעית בדבר אנו כותבים כן, אלא לגודל אהבתו העצומה של אברהם. אכן, מסירות נפש כזו קיימת רק ביחיד סגולה וגם בהם יוצרת מסירות נפש כזו דברים הקרובים לטירוף ושיגעון, וכך כותב רש"י, על הפס' "קח נא את בנך את יחידיך את יצחק" – "ולמה לא גילה לו מתחילה, שלא לערבבו פתאום, ותזוז דעתו עליו ותטרף".

לו בזה? אנו אכן רוצים בטובתו, אך הטובה היא כפי שאנו רואים אותה, ולא דוקא הדבר שהוא חושב שטוב בשבילו.

בציווי של ה' היו שני עניינים, שבעיניי אנושיות נראים שליליים, כלומר "לרעתו" של ה' כביכול. אברהם עבד כל חייו בהפצת האמונה באל אחד. עוד מה"לך-לך" הראשון, לוקח אברהם איתו "את הנפש אשר עשו בחרן", "שהכניס תחת כנפי השכינה, אברהם מגייר את האנשים..."¹¹. ויחד עם זאת, הוא נלחם בעבודה זרה, ובתוך כך גם בשפלות של הקרבת קורבנות אדם אליה. הוא מראה לאנשים שהוא אוסף, כמה נוראה היא אותה עבודה של הקרבת הבנים ללא תכלית, וכמה שונה היא עבודת ה' יתברך, האל הגדול ובעל החסד, שאינו דורש מהאדם שפיכות דמים מיותרת כזו. בעיניי אנושיות, אם יקיים אברהם את ציווי ה', ויקריב את בנו, תפגע האמונה בה', ואת כל עבודתו יצטרך להתחיל מחדש. זהו עניין אחד, אך אין בו מספיק בשביל ניסיון קשה כפי שמתואר. אברהם יכול להתחיל שוב ולבנות מחדש, כפי שכבר עשה פעם אחת. העניין השני הוא שהופך את הניסיון לבלתי אפשרי כביכול.

הקב"ה מודיע לאברהם "כי ביצחק יקרא לך זרע"¹². צריך להבין את עומק ההבטחה הזו על ידי הרקע שבו היא ניתנת. שרה מבקשת לגרש את ישמעאל, בנו הנוסף של אברהם, והדבר 'רע בעיניו מאוד'. ישמעאל הוא בנו וממשיכו בדיוק כמו יצחק, ועל-כן קשה לו לקבל את בקשתה של שרה. על כך אומר לו ה': "ביצחק יקרא לך זרע". ההמשך שלך יבוא דווקא מיצחק, ולא מישמעאל. לא מדובר פה על המשך פיזי, שהרי "גם את בן האמה לגויי אשימו כי זרעך הוא"¹³, אלא על המשך רוחני, ממשיך-דרך. האמונה באל אחד, עשיית הנפשות, הפצת שם ה' בעולם-כל זה יבוא דווקא מיצחק, ולא מאף אחד אחר. וזוהי הבטחה אלוקית שאינה משתנה. אל מול כל זה עומד עתה ציווי ה' "קח נא את בנך את יחידך.. את יצחק"¹⁴. בעיניי אנושיות, ברצון ה' להמית את יצחק, הוא קוטע כביכול את המשך האמונה בו עצמו. לא תקלה באמונה כמו בעניין הראשון, אלא מחיקה מוחלטת של אמונה מהדור הזה ומכל הדורות שאחריו לעולמי עד. אין המשך, אין הפצת שם ה' בעולם, הכל נגמר. דרך האמונה בה' תוקרב יחד עם יצחק, על-פי ציווי של הקב"ה בעצמו.

בדרך של אהבה, הדבר הנכון ביותר לעשות הוא לוותר על רצון ה', לטובתו הוא, להמשך האמונה בו. אדם אוהב לא יכול לעזור לקב"ה להרוס כביכול את האמונה האנושית בו. כאן נחוצה יראה לא חושבים מה טוב ומה לא. ביראה פשוט עושים. כאן צריכים אמונה שכל מה שה' רוצה, הוא טוב. לעולם וגם לקב"ה בעצמו. אדם ירא עושה את רצון חברו, גם אם הוא

¹¹ רש"י בראשית י"ב,ה'.

¹² בראשית כ"א, י"ב.

¹³ כא, יג.

¹⁴ כב, ב.

חושב שיש בו דבר שלילי לחבר. וכך גם כאן, אברהם איש האהבה והחסד, מוותר על האהבה ומקיים את הציווי מתוך יראה. ביטול מוחלט אל מול רצון ה'. "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה"¹⁵ ועושה רצונו של מקום גם כאשר הוא נראה מוטעה. ואכן, בניסיון הזה אברהם עומד, וכפי שאומר המדרש: "אמר לפניו ריבון העולמים, בשעה שאמרת לי 'קח נא את בנך את יחידך' היה לי מה להשיב, אתמול אמרת 'כי ביצחק ייקרא לך זרע', עכשיו 'קח נא את בנך', וחס ושלום לא עשיתי כן?! אלא כבשתי רחמי לעשות רצונך"¹⁶.

דמותו של יצחק

קשה לעמוד על אישיותו של יצחק מתוך הכתובים, שממעטים בסיפורים על תכונותיו של יצחק, ועליו בכלל. פרשת "חיי-שרה" מסיימת את סיפורו של אברהם, ופרשת "תולדות", הפרשה שאחריה, מתחילה כמעט מיד בסיפורו של יעקב. פסוקים קצרים המפוזרים בפרשות אלו מספרים לנו על יצחק, אך נראה שאין בהם מספיק בשביל לבנות לנו דמות. בספרים הקדושים יצחק מייצג את מידת הדין-הגבורה¹⁷. אך, כיצד זה מתבטא בכתובים, ומה זה מלמד אותנו על אישיותו? נדמה שמקרה אחד המתואר בפרשת "תולדות", יכול לעזור לנו בכך, כאשר אנו משווים אותו למקרה דומה שאירע לאברהם אבינו עוד בפרשת "לך-לך". בשני המקרים נאלצים האבות הקדושים לרדת מהארץ מחמת רעב. מעניין לראות שהכתוב קושר את הסיפורים יחד בפתיחת סיפורו של יצחק: "ויהי רעב בארץ מלבד הרעב הראשון אשר היה בימי אברהם"¹⁸. דבר נוסף השווה בין הסיפורים, הוא פחדם של האבות על חייהם מחמת נשותיהם. השוני בין אברהם ליצחק, לעומת זאת, בולט כאן ביותר. אברהם פונה לשרה בבקשה: "אמרי נא אחתי את למען ייטב לי בעבורך"¹⁹, בעוד שביצחק דבר זה חסר: "וישאלו אנשי המקום לאשתו ויאמר אחתי הוא"²⁰. יצחק, כנראה, לא צריך לשאול את אשתו, הוא זה שמחליט בעניינים אלו.

אפשר לראות דבר נוסף, למרות שבקריאה ראשונה הוא אינו בולט כמו כאן, בהשוואת הסיפור לזה של יעקב. יעקב נמצא בבית לבן, וכשמגיע הזמן הוא מקבל ציווי מה' לשוב לארצו. "ויאמר יק' אל יעקב לשוב אל ארץ אבותיך"²¹. היינו מצפים שאחרי דבר ה' ברור כמו זה, יעקב

¹⁵ כב, יב.

¹⁶ מדרש רבה בראשית נ, י.

¹⁷ "יצחק דאיהו דינא... (זוהר כרך א', פר' תולדות, קלז:). "יצחק אחז מדת הדין ונתנהג בה והיו כל מעשיו ועניניו בדין..." (תורת המנחה פר' כי תשא, עמ' 319)

¹⁸ בראשית כ"ו, א'.

¹⁹ יב, יג.

²⁰ כו, ז.

²¹ לא, ג.

'יארז את הדברים' וישוב לארץ, כפי שנכתב אחר-כך: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב בְּלִבּוֹ אֶל יִצְחָק אָבִיו אַרְצָה כְּנָעַן"²². אך, בין ציווי של ה' ל'ויקם' מופיעים פסוקים נוספים, שבהם מספר לנו הכתוב שיעקב **מתייעץ** עם נשותיו. מיד אחרי הציווי, "וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב בְּיַד יִצְחָק לְרַחֵל וּלְלֵאָה... וַיֹּאמֶר לָהֶן... יֹאמֶר אֵלַי מִלֵּאךְ הָאֵל הַיּוֹם... קוּמוּ צֵאוּ מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת וְשׁוּבוּ אֵלַי אָרֶץ מוֹלְדֵיכֶן"²³, והן גם עונות, "וַתַּעַן רַחֵל וּלֵאָה... וַעֲתָה כֹּל אֲשֶׁר אָמַר אֵל הַיּוֹם אֵלַיךְ עָשָׂה"²⁴, ורק אחר-כך 'ויקם יעקב'. גם בסיפור 'הרעב' של יצחק, מופיע ציווי ה' באשר למקום שאליו יצחק הולך. "וַיִּבְרָא אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר אֵל תֵּרַד מִצְרָיִם שָׁכֵן בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר אִמְרָ אֵלַיךְ..."²⁵, ומיד לאחר הציווי- "וַיִּשָּׁב יִצְחָק בְּגֶר" ²⁶. אפשר להבין את הפשט גם אחרת, אך לאחר שכבר ראינו שיצחק **מחליט** בשביל רבקה 'ויאמר אחותי היא', בשונה מאברהם, אפשר שכאן הוא גם מוותר על ההתייעצות עמה באשר ליעדם המשותף, בשונה מיעקב, ו**מחליט** בעצמו על הדבר.

לאור כל זה, אפשר לבחון מחדש את מעשה העקידה ביחס ליצחק. יצחק מצטייר לנו כפסיבי במעשה זה. הניסיון כל כולו של אברהם, ויצחק ה'תמים' כלל אינו יודע שהולכים להקריבו. לא כך נראית הדמות ההחלטית שראינו עד כה, ולא כך עולה מתוך המדרשים. "מכל מקום אלוהים יראה לו השה, בני, ואם לאו- אתה השה לעולה, בני. 'וילכו שניהם יחדיו' זה לעקוד וזה ליעקד, זה לשחוט וזה לישחט"²⁷. או כפי שרש"י כותב: "ואף על פי שהבין יצחק שהוא הולך לישחט, 'וילכו שניהם יחדיו' בלב שווה"²⁸. מהסיפור הכתוב, העקידה סובבת את אברהם. הוא הדמות הראשית, ההולכת לשחוט את בנה. מי שקורא בין השורות או נעזר במדרשים, מגלה שבעקידה שתי דמויות ראשיות, אברהם שהולך לשחוט, ויצחק בנו שהולך להישחט. לא בורח, לא מהסס, הולך באופן מודע לבצע את תפקידו בסיפור – תפקיד הנשחט. אף במעשה השחיטה עצמו, ולא רק בהליכה לקראתו, יצחק אבינו משתתף באופן אקטיבי. "בשעה שביקש אברהם לעקוד יצחק בנו, אמר לו: אבא, בחור אני, וחוששני שמא יזדעזע גופי מפחדה של סכין, ואצערך, ושמא תיפסל השחיטה ולא תעלה לך לקרבן, אלא כפתני יפה יפה". מיד 'ויעקוד את יצחק', כלום יכול הוא אדם לכפות בן שלושים ושבע? ... אלא **לדעתו**"²⁹. גם כאן, בתפקיד הפסיבי של אדם הנשחט, מצליח יצחק לקחת חלק פעיל בשחיטה, שנעשית 'לדעתו' – לרצונו, ובהתאם לדמות ההחלטית, הוא גם מחליט יחד עם אביו, 'אלא כפתני יפה יפה'.

²² לא, יז-יח.

²³ לא, ד-ג.

²⁴ לא, יד-טז.

²⁵ כו, ב.

²⁶ כו, ו'.

²⁷ מדרש רבה, בראשית נ"ו, ד'.

²⁸ רש"י, בראשית כ"ב, ח'.

²⁹ מדרש רבה, בראשית נ"ו, ח'.

אפשר למצוא מקומות נוספים שבהם ניתן להבין את יצחק בצורה זו, אך הדברים שלעיל מספיקים בשביל לקבוע את התכונה המיוחדת ליצחק. יצחק הוא האדם המחליט. הוא זה שמנהל את העניינים. אך צריך לזכור שלא בצורה שתלטינית-אנוכית הוא עושה זאת, אלא מתוך אמונה בצדקת דרכו, דרך ה'. הוא יודע איך המציאות צריכה להיראות, ומידת הדין שבו לא משאירה מקום לפשרות. כשה' אומר, הוא עושה, ואין צורך לבדוק ולשאול. וכאשר משהו נראה לו כנכון, כרצון ה', הוא לא טורח להתייעץ, אלא מבצע אותו בלב שלם, ו'לדעתו' שלו בלבד.

נסיונו של יצחק

מתוך שמיעט הכתוב בסיפורו של יצחק, לא קשה לאתר את הניסיון שהוא עובר. אנחנו מוצאים אותו בשיאה של פרשת "תולדות", שם יצחק מופיע כדמות מרכזית, ומשתלב בסיפור באורך של ארבעים פסוקים ויותר. הסיפור עצמו, סיפור הברכות של יעקב ועשיו, הוא רק ההכנה לניסיונו של יצחק. זהו איננו ניסיון ארוך ומתמשך, אלא רגע אחד מזעזע שמתבטא בתיאור התורה "וַיִּחְרַד יַצְחָק חֲרָדָה גְדֹלָה עַד מֵאֵד" ³⁰, כשמתגלה המרמה של יעקב. "מאד" - מחרדה שחרד על גבי המזבח ³¹, הטלטלה הנפשית שיצחק עובר כשהוא מגלה מה קרה, גדולה יותר ממה שעבר כשנעקד להישחט בהר המוריה, על-פי המדרש. איזה ניסיון יצחק עובר ברגע זה? ומדוע הוא עולה על ההקרבה האדירה שהייתה בעקידה?

"ויהי כי זקן יצחק...ויקרא את עשיו בנו הגדול...בעבור תברכך נפשי" ³². יצחק עומד לפני ההחלטה החשובה ביותר בחייו, ההחלטה על הירוש. ראינו כבר באברהם, שאין מדובר על יורש הרכוש, אלא על יורש רוחני, על ממשיך הדרך, על משהו שברוח הקודש של האבות כבר התברר כהכנה לקראת עם שלם של מפיצי אמונה בה'. כל מורשתם של אברהם ויצחק צריכה לעבור עתה לאדם חדש, שיוביל וכשיר את הדרך לאותו עם קדוש. יצחק לא מהסס, חוסר ביטחון אינו מתאים לאישיות שלו, והוא עושה את הבחירה שלו. הוא מחליט שממשיך דרכו יהיה עשיו.

הסיבה לטעות זאת היא בעצם מרכיב חשוב בניסיון שהוא עובר. אך קודם לכן, צריך להבין מדוע רבקה לא עושה טעות דומה, ומבינה שיעקב הוא זה שצריך לקבל את הברכות ולהיות ממשיך דרכם?. "ותלך לדרוש את ה', ויאמר ה' לה, שני גויים בבטנך, ושני לאומים ממעיך

³¹ מדרש רבה, בראשית ס"ז, ב'
³² בראשית כ"ז, א'-ד'.

יפרדו...³³ כתשובה לשאלתה, מגלה לה הקב"ה דבר חשוב מאוד לגבי הבנים שלה, "ממעייך יפרדו - מן המעיים הם נפרדים, זה לרשעו וזה לתומו"³⁴.

קיים הבדל גדול בין הבנים של יצחק לבניו של אברהם. לאברהם היו בנים משתי נשים שונות. יצחק – משרה, וישמעאל – מהגר. כאשר אנו רואים שזה צדיק, והאחר אינו כך, הדבר מובן. שני בניו של יצחק, לעומת זאת, באו רק מרבקה, ולכן היינו מצפים ששניהם יהיו צדיקים. לא כך אומר ה' לרבקה, ולא כך זה מתגלה במציאות. "ועדיין אין ידוע מי רשע ומי צדיק, אבל משגדלו, 'ויהי עשו איש יודע ציד, ויעקב איש תם יושב אהלים"³⁵. רבקה שידועת שאחד מהם יצא רשע, מזהה את עשיו בקלות, אך יצחק, שמצפה ששניהם יהיו צדיקים, עדיין מאמין בבנו בכורו, ובקלות מתפתה לרמאותו של עשיו "יודע ציד" לצוד ולרמות את אביו בפיו...כסבור אביו שהוא מדקדק במצוות"³⁶. הטעות של יצחק לא באה באשמתו, אלא בגלל חוסר הידע שלו. "ויאמר ה' לה - ולא לו(!), לפיכך לא היה סבור שיהיה עשיו רשע"³⁷. הקב"ה מעלים בכוונה מיצחק את אשר עשה, ומגלה זאת רק לרבקה. הסתרת הדבר מיצחק מוכרחת היא כדי שהניסיון יתקיים.

ענה אנו יכולים לגשת לניסיון עצמו, לאותה חרדה גדולה שעוטפת את יצחק. באותה החלטה חשובה - החשובה ביותר שיצחק צריך לעשות, הגורלית ביותר – יצחק מגלה, שכבר החליטו בשבילו. יצחק יודע שאין מדובר כאן בבן סורר שחמד את הברכה לעצמו – יעקב 'איש תם' לא מתעסק ברמאויות מעין אלה. נעשתה כאן החלטה ברורה, של מחשבה ושיקול דעת, והיא שדחפה את יעקב לגנוב את הברכה. "וגם ידע שבעצת רבקה עשה הכול..."³⁸. יצחק 'המחליט', הופך בפעם הראשונה בחייו – דבר שאפילו בעקידה לא קרה – וברגע החשוב ביותר בחייו, ליצחק שמחליטים בשבילו, ולא אחרת אלא אשתו האהובה, היא אשר לוקחת ממנו אותה היכולת הכל-כך מוכרחת לו מצד טבעו – את זכות ההחלטה.

גם יצחק כאביו עומד בניסיון הקשה. בעוד שכל אדם פשוט היה מתנער מברכה שנתן ברמאות, יצחק אומר על יעקב: "גם ברוך יהיה"³⁹. וכשכל אדם שאשתו 'חותרת' נגדו, קובעת משהו

³³ בראשית כ"ה, כ"ב-כ"ג.

³⁴ רש"י על פסוק כ"ג.

³⁵ חזקוני שם. וכפי שכותב זאת רש"י על פסוק כ"ז: "ויגדלו הנערים ויהי עשיו - כל זמן שהיו קטנים, לא היו נוכרים במעשיהם, ואין אדם מדקדק בהם מה טיבם, כיון שנעשו בני שלוש עשרה שנה, זה פירש לבתי מדרשות, וזה פירש לעבודת כוכבים".

³⁶ רש"י על פסוק כ"ז.

³⁷ חזקוני על פסוק כ"ג.

³⁸ רשב"ם כ"ז, ל"ג. וכפי שאומר המדרש בחריפות: "מאד' מחרדה שחרד על גבי המזבח. אמר מי הוא זה שנעשה סרסור ביני לבין המקום שיטול יעקב את הברכות? כלפי רבקה אמרו". (מדרש רבה, בראשית ס"ז, ב').

³⁹ בראשית כ"ז, ל"ג. אפשר לראות דבר מעניין בטעמים המיוחדים של פסוק זה. המנגינה של פסוק זה – מהחרדה הנופלת על יצחק, עד שהוא פותח בדיבורו ואומר דברו – מתנגנת באריכות, לאט-לאט, וכמעט לכל מילה טעם מיוחד המדגיש אותה ועוצר את הקורא מ'לזרום' עם הקריאה הלאה (לפחות עפ"י הקריאה האשכנזית והירושלמית). כאילו הכתוב מנגן גם את לבטיו של יצחק ואת הקושי הנפשי שהוא עובר, עד שהוא מצליח להוציא מפיו את המילים 'גם ברוך יהיה'.

בניגוד לדעתו, היה כועס ומעיר (בלשון המעטה) לאשתו על מעשיה, יצחק לא אומר מילה לרבקה אשתו. יצחק מבין שאם המציאות התפתחה דווקא כך, באופן הפוך מרצונו שלו, כנראה רצון ה' הוא שיהיה כך. ורבקה שעמדה מאחורי כל ה'מרמה' הזאת, לא מעצמה עשתה. לא המציאות שהוא רוצה, היא תמיד הנכונה, ולא תמיד החלטותיו שלו הן האמת.

דמותו של יעקב

בניגוד לדמותם של האבות האחרים, התורה מגלה לנו מהי תכונתו המרכזית של יעקב אבינו בפירושו. מיד אחרי שגדלים הנערים, ואישיותם כבר מעוצבת ובנויה, כותבת התורה: "ויעקב איש תם יושב אוהלים"⁴⁰. את כוונת הפסוק במילה 'תם' מברר לנו רש"י במקום: "תם - אינו בקי בכל אלה (- כלומר, ברמאויות)⁴¹, אלא כלבו כן פיו. מי שאינו חריף לרמות קרוי תם", אך, דבריו אינם מבוררים דיים. האם כוונתו שיעקב אבינו לא היה חריף? האם בתיאורו של הכתוב עולה דמותו של הפתי - איזה עם הארץ שלא מבין הרבה ושאפשר לרמותו בקלות? מי שמכיר את סיפורי יעקב מהתורה יודע שזה לא כך. אך יש לדייק בלשונו של רש"י. רש"י לא אומר שיעקב אינו חריף כלל, אלא "שאינו חריף לרמות". אכן יעקב אבינו איש חריף וחכם, אך הוא אינו משתמש בחריפותו כדי לרמות. מדתו של יעקב היא אמת⁴². לפעמים חושבים שהמילה 'תם' היא מילה נרדפת ל'פתי'. אך 'תם' באה בכלל מלשון שלמות⁴³. יעקב הוא איש שלם - "כלבו כן פיו", כולו שווה, והחיצוניות שלו היא ביטוי מוחלט של הפנימיות שלו. בלי הוספות ושינויים. רק אמת.

נסיונו של יעקב

חייו של יעקב רצופים ניסיונות. לא צריך 'לחפש' אותם, כמו אצל אביו יצחק. הפחד מעשיו, רמאויותיו של לבן, מעשה דינה ותגובת שמעון ולוי, חלומותיו של יוסף ולאחר מכן מותו - על פי מה שחשב יעקב - ולבסוף הירידה למצרים. כל כך קשים ומלאי צרות היו חייו של יעקב, עד שהוא עצמו מסכם ואומר: "מעט ורעים היו ימי שני חיי"⁴⁴. קשה להצביע על הניסיון הקשה מכולם, אך אנו נבחר אחד, העולה בקנה אחד עם הנקודה המשותפת בין ניסיונותיהם של

⁴⁰ בראשית כ"ה, כ"ז. ולפירושו רש"י על פסוק זה: 'ויגדלו הנערים' - כל זמן שהיו קטנים לא היו נוכרים במעשיהם, ואין אדם מדקדק בהם מה טיבם, כיון שנעשו בני שלוש עשרה שנה זה פורש לבתי מדרשות וזה פורש לעבודת אלילים".

⁴¹ כפי שכותב רש"י לפני כן בפסוק זה על עשו: "יודע ציד- לצוד ולרמות את אביו בפיו...".

⁴² "ודובר אמת דא יעקב, ודאי יעקב באמת אתדבק" (זוהר כרך א', פר' ויצא, קסא), "שכל הצדיקים תפשו אומנותם...יעקב את האמת" (ילקוט שמעוני איוב רמז תתקצז), "ויעקב תפס מדת האמת ונתנהג בה דכתיב (מיכה ז', כ') 'תתן אמת ליעקב'" (תורת המנחה פר' כי תשא עמ' 319).

⁴³ "תמים - בלא מום" (רש"י שמות י"ב, ה') - כלומר שלם.

⁴⁴ בראשית מ"ז, ט'.

אברהם ויצחק, שעליה נדבר בהמשך. ניסיון זה הוא הניסיון הראשון המופיע בתורה בסיפורו של יעקב.

"ורבקה אמרה אל יעקב בנה לאמר: הנה, שמעתי את אביך מדבר אל עשו אחיך... ועתה, בני, שמע בקלי לאשר אני מצווה אותך... בעבור אשר יברכך לפני מותו"⁴⁵. רבקה יודעת שיעקב צריך לקבל את ברכת אחיו, ומסיבותיה היא – הדורשות עיון בפני עצמן – היא מבקשת מיעקב להתחזות לעשיו, ובעצם לרמות את אביו וליטול את ברכתו. "ויאמר: בא אחיך במרמה ויקח ברכתך"⁴⁶. יעקב איש האמת, התמים, נדרש לרמות ולשקר לאביו. בקשת רבקה עומדת בניגוד מוחלט לאופיו של יעקב, ועל הקושי של יעקב בביצוע המשימה מעיד המדרש: "וילך ויקח ויבא לאמו"⁴⁷ - אנוס וכפוף ובוכה"⁴⁸, וכך כותב ה'כתב והקבלה' על אותו 'וילך ויקח':

היה לו ליעקב למהר ולהודו...לקיים מצות אמו, ואם כן הוי לי' לקרא להזכיר מלה דזידווא, כאמור באברהם 'זירץ לקראתם'... אף כאן ביעקב היה ראוי לומר 'זירץ ויבא לאמו', ולא אמר קרא כן... זה יורה ענלא היה מודרו בדבר להיותו כמרמה את אביו, רק לבו אנוס לעשות רצון אמו"⁴⁹.

ננסה רק לדמיין את תחושת יעקב כאשר הוא עומד לפני יצחק אביו, ונדרש לוותר על כל השקפת חייו, על הדבר הכי טבעי לו, דבר הטבוע בנפשו, ומול לא אחר מאשר אביו, יצחק. זהו לא שקר לבן שאנו רגילים לספר, ואף לא לשנות מן האמת בשביל דבר חשוב יותר. אצל יעקב, אמת היא הדבר החשוב ביותר.

עם כל הקושי, עם כל חוסר-ההבנה, "ויאמר יעקב אל אביו אנוכי עשיו בכורך, עשיתי כאשר דברת אלי". יעקב אבינו, איש האמת, שומע לציווי אמו, שכן הוא יודע שכל דבריה הם רצון ה', ומרמה את יצחק אביו.

הניסיון

אחד הדברים הבולטים ביותר ביהדות הוא הניסיון. מציאות קשה, התמודדויות וכישלונות הם נחלת הכלל בעולמנו, אך רק למאמינים הדברים הללו באים כמסר אלוקי. כמעט בכל אשר אנו פונים, אנו נתקלים בניסיונות שונים, מהם קלים יותר ומהם קשים מנשוא. קל לנו לתאר ניסיון. האדם נדרש לבחור במעשה נכון על פני המעשה הקל או המעשה אותו רוצה הוא לעשות. האדם נדרש להתייחס למציאות קשה, לכישלון ולטרגדיות כאל מעשה ה', ולקבל באהבה גם

⁴⁵ בראשית כ"ז, ו'-'.

⁴⁶ שם, פסוק ל"ה. ואמנם כל המפרשים חוץ מהאב"ע מסבירים את המילה 'במרמה' – בחכמה. אך ודאי שכוונתם בערמה, דרך שאינה מתאימה כלל ליעקב איש תם, אף אם אינה שקר גמור. ועיין בפירוש ה'כתב והקבלה, המסביר בהרחבה.

⁴⁷ שם, פסוק י"ד.

⁴⁸ בראשית רבה ס"ה, ט"ו. ופעם שמעתי שאומרים 'וילך ויקח ויבא לאמו' – בחינת וי וי וי.

⁴⁹ ה'כתב והקבלה' על פס' י"ד, ד. ה. 'וילך ויקח'. ועיין עוד בפירושו על פסוק י"ב, ד. ה. "אולי ימשני אבי".

דברים שאינם מובנים לו, גם דברים שכואבים לו ונראים הפוכים מהטוב שאותו הוא מצפה לקבל מאלוקיו.

אך, כמה פעמים שאלנו את עצמנו 'למה?'. אנחנו יודעים על בשרנו מהו הניסיון, אך, מדוע הוא בא? לפעמים נראה שכל מטרתו הוא מבחן של אמונה. חושב לו ריבונו של עולם על המשימה הקשה ביותר, על ההתמודדות ה'כמעט בלתי-אפשרית', כדי לראות אם נעשה את הבחירה הנכונה, לראות אם נמשיך להאמין בו למרות הכול.

כשאנו מסתכלים על ניסיונותיהם של האבות כפי שהצגנו פה, כך ממש זה נראה, ויותר. הקב"ה בוחר לא רק את הדבר הקשה ביותר, אלא את הדבר ההפוך והמנוגד ליכולות הנראות של האדם. נראה כאילו לא רק שהוא מחפש לבחון אותו, אלא כביכול מנסה להכשילו. אם ניקח דרך משל, מטפס הרים, המשימה ההוגנת – גם אם קשה- כדי לראות את ההתקדמות שלו, כדי לבחון אותו, היא לקחת את ההר הגבוה ביותר ולתת לו לטפס עליו. האם יעלה על דעתנו לתת לו משימה של ריצה, או אולי לנצח במשחק שחמט? אין זה קשה בלבד, זה גם לא הוגן כלל. היינו מצפים שהנסיונות של האבות יבחנו את התכונה שלהם, את הכישרון שבו הם טובים, אך הם נבחנו בדיוק במקום ההפוך. במקום לנסות את אברהם ניסיון של אהבה שאותה הוא פיתח והשלים - לקחת את הדבר הקשה ביותר שמולו צריכה להתמודד אהבתו של אברהם - בניסיון נדרש אברהם לוותר על האהבה. במקום לתת ליעקב התמודדות קשה שבה יצטרך להתגבר על קושי עצום ולהישאר אמיתי כפי שהוא, יעקב נדרש במעשה הנכון לוותר על האמת ולרמות. לא מדידה של הכוחות הקיימים באדם יש כאן, אלא מדידה של כוחות חדשים,

שעדיין לא קיימים בו, ואף סותרים את אלו הקיימים. האם אין מבחן כזה מיועד לכישלון? אנו יודעים שאין הקב"ה מנסה להכשיל אותנו, ההפך: עד כדי כך שהוא אף מוותר על ניסיונות שיביאו לכישלון, כפי שכותב המדרש: "אמר רבי יונתן: היוצר הזה אינו בודק קנקנים מרועים, שאינו מספיק לקוש עליהם אחת עד שהוא שוברם, ומי הוא בודק, בקנקנים יפים אפילו מקיש עליהם כמה פעמים אינם נשברים, כך אין הקב"ה מנסה את הרשעים אלא את הצדיקים שנאמר ה' צדיק יבחן"⁵⁰. אם כל עניינו של הניסיון הוא 'המבחן', מדוע הקב"ה מוותר מראש לאלה שייכשלו בו? האם בזה לא אבדה המשמעות של הניסיון?

צריך להבין שהניסיון הוא לא בדיקה, שהרי הקב"ה בוחן לבבות, יודע כבר את התוצאה, ואין עניין הניסיון לברר לקב"ה דבר. הניסיון הוא אך ורק לצורך האדם. אך מה נותן הניסיון לאדם? "והאלהים נסה את אברהם" ר' יוסי הגלילי אומר גידלו כנס הזה של ספינה"⁵¹. ניסיון מלשון 'הרמה'⁵². הקב"ה משתמש בניסיון כדי לרומם את האדם, כדי להשלימו. ניסיון איננו מבחן, אלא

⁵⁰ מדרש רבה, בראשית לב, ג.

⁵¹ מדרש רבה, בראשית נה, ו.

דווקא שיעור. בניסיונות רוצה ללמד אותנו הקב"ה דברים על העולם, על עצמנו, שיעורים באמונה, שיעורים בכוחות השונים שלנו וביכולות שלנו. הרמב"ן כתב: "ענין הניסיון הוא לדעתי, בעבור היות מעשה האדם רשות מוחלטת בידו, אם ירצה יעשה, ואם לא ירצה לא יעשה, יקרא "נסיון" **מצד המנוסה**, אבל המנסה יתברך יצווה בו **להוציא הדבר מן הכוח אל הפועל**, להיות לו שכר מעשה טוב, לא שכר לב טוב בלבד..."⁵³. הקב"ה בוחר דווקא בכוחות חדשים, כי דווקא שם אנחנו צריכים ללמוד. דווקא שם אנו צריכים להשתנות, ולהוציא את הכוחות שטמונים בנו אל הפועל. האבות היו שלמים בתכונותיהם, אך היו חסרים להם כוחות החשובים גם למציאות, ודווקא שם ה' 'מנסה' אותם – מגדיל ומרומם אותם. הם לומדים ומלמדים אותנו שהמציאות צריכה לפעמים גם ליראה ולא רק לאהבה, לפסיביות ולא תמיד לאקטיביות, לערמה ולא רק לישרות.

הניסיון האמיתי הוא דווקא זה הבא במקום שקשה לנו, במקום חדש, במקום שאנו לא רגילים אליו. רק שם אנחנו יכולים באמת לגדול ולהתחדש. גם הישן צריך שיפור והתקדמות, גם אותו אנחנו צריכים ללמוד, אבל המהפכה האמיתית בנפש באה רק בהתחדשות.

⁵² "נתתה ליראיך נס להתנוסס" (תהלים ס', ו'). "נס להתנוסס" - מל" נס וכלונס, והוא ענין הרמה והגבהה כנס הגבוה" (מצודת ציון, שם).

⁵³ רמב"ן בראשית כב, א.

חליצת הנעל במקרא יוסי טייב

במאמר שלהלן, אברר את סמליותה של חליצת הנעל במקרא. ראשית, אציג את המקרים השונים שבהם מוזכרת הסרת הנעל, ואנסה בהמשך לאמוד את פשרה:

חליצת הנעל בהקשר של קדושה

כידוע, נהוג היה בימי המקרא להסיר נעליים בעת שהייה במקום קדוש. הציווי שנאמר מתוך הסנה למשה בעת שהייתו בהר האלוקים (-חורב): "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קודש הוא"¹, כמו ציווי שר צבא ה' במפגשו עם יהושע ביריחו², מבטא נהוג זה. גם הכוהנים שירתו יחפים במקדש³, ועד היום הם נוהגים לחלוץ את נעליהם בעלייתם לתיבה לברכת הכוהנים⁴.

חליצת הנעל בהקשר של אבלות

השלת הנעליים (כמוה כקריעת הבגדים) היוותה בימי המקרא בטוי לאבלות. לדוגמא, דויד הולך יחף וחפוי ראש כאשר הוא מחליט לברוח מירושלים עקב מרד אבשלום בנו⁵. כמו כן, באבלות יחיד ובמספר תעניות אסרו על נעילת הסנדל (נעילת נעלי עור), ומיעוט נהג אף ללכת יחף.

חליצת הנעל בהקשר של בושה

באחת מנבואות ישעיהו מובהר היחס ההדוק שבין חליצת הנעל לבושה:

"בַּעַת הַהִיא דָּבַר יְקֹנֵק בְּיַד יִשְׁעִיהוּ בֶן אֲמוּץ לֵאמֹר לֵךְ וּפְתַחְתָּ הַשַּׁק מֵעַל מַתְנֵיךָ וְנַעֲלֶךָ חֲלָץ מֵעַל רַגְלֶיךָ וַיַּעַשׂ כֵּן הַלֵּךְ עָרוֹם וַיִּחַף: וַיֹּאמֶר יְקֹנֵק כְּאֲשֶׁר הַלֵּךְ עַבְדֵי יִשְׁעִיהוּ עָרוֹם וַיִּחַף שְׁלֹשׁ שָׁנִים אוֹת וּמוֹפֶת עַל מִצְרַיִם וְעַל כּוֹנְנָם: כֵּן יִהְיֶה מִלֵּךְ אֲשֶׁר אֶת שְׂבִי מִצְרַיִם וְאֶת זָלוֹת כּוֹנְנֵי וְעָרִים וְהָקִינִים עָרוֹם וַיִּחַף וַחֲשׂוּפֵי שֵׁת עֶרְוַת מִצְרַיִם: וְחָתוּ וּבָשׂוּ מִכּוֹנֵשׁ מִבְּטָם וּמִן מִצְרַיִם תִּפְאַרְתָּם..."⁶

¹ שמות ג, ה

² יהושע ה, טו

³ משנה ימא א, ז

⁴ קיצשו"ע כב, ז

⁵ שמ"ב, ט"ו, ל'

⁶ ישעיה כ, א-ה

חליצת הנעל בהקשר של חליצה

כי יישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם, ובן אין לו, לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר, יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאישה, וייבמה. והיה הבכור אשר תלך, יקום על שם אחיו המת, ולא יימחה שמו מישראל. ואם לא יחפוף האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים ואמרה: מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יבמי. וקראו לו זקני עירו ודיברו אליו, ועמד ואמר: לא חפצתי לקחתה. וניגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, וחלצה נעלו מעל רגלו, וירקה בפניו, וענתה ואמרה: ככה ייעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו. ונקרא שמו בישראל: בית חלוץ הנעל⁷

במקרה שלפנינו נערך "טקס השפלה" לאדם, שסירב להקים את זרע אחיו שמת נטול בנים ע"י היבמה שיורקת בפניו וחולצת את נעלו.

חליצת הנעל בהקשר של חתימת עסקה

המקור לקניין הסודר הוא המנהג "לשלוף איש נעלו ונתנו לרעהו" לשם "חתימת עסקה". המנהג הוזכר במגילת רות: "וזאת לפניו בישראל על הגאולה ועל התמורה שלף איש נעלו ונתן לרעהו, וזאת התעודה בישראל"⁸. כך ניתן לבאר את הפסוק: "עַל מְכָרְךָ בְּכֶסֶף צְדִיק וְאָבִיוֹן בְּעֵבֹר נְעָלָיו"⁹ - מדובר, ככל הנראה, על מכירת אנשים שהתבצעה על ידי שליפת הנעל.

מסקנה

לעניות דעתי, הנעל מסמלת את כבוד האדם ואת צלם האלוהים שבו, כאשר חליצתה מסמלת את השפלתו. אם כן, הסרת הנעליים במקומות קדושים מבטאת את הרגשת האפסות המלווה את המפגש בנשגב ובקדוש. גם אבל מוריד נעליים כדי לתת ביטוי למבוכתו עקב צלמו האלוקי שנפגע נוכח פני המוות¹⁰. כמו כן, היבמה חולצת את נעלו של המסרב ליבמה לשם השפלתו. עתה, ניתן להבין מדוע נאמר: "והשתחוּו להדום רגליו"¹¹? - כמו הנעל גם הדום הרגליים (=הדרגש שעליו מניחים את הרגליים) מסמל את כבודו של ה'. לכן, ההשתחוּויה להדום מבטאת את הכבוד אשר אנו רוחשים לאל... גם דויד המלך מזכיר רגליים בהקשר של כבוד האדם¹²: "וְתִחַסְרֶהוּ מְעַט מֵאֵל הַיָּם וְכָבוֹד וְהִדָּר תִּעֲטָרֶהוּ, תִּמְשִׁלֶהוּ בְּמַעֲשֵׂי יְדִיךָ כֹּל שְׁתֵּה תַחַת רַגְלָיו". אך מה מבטאת חליצת הנעל ונתינתה לשם חתימת עסקה? אני מאמין שאין שום בסיס לביצוע עסקה אלמלא האמון בין בני האדם. כשאדם מתחייב לחברו על עסקה מסוימת,

⁷ דברים כה, ה'-

⁸ רות ד, ז

⁹ עמוס ב, ו

¹⁰ ועיין "מן הסערה", הרב סולוביצ'יק

¹¹ תהילים צט, ה'

¹² תהילים ח

הוא מעמיד את כבודו בתנאי שיקיים את העסקה, במילים אחרות הוא נותן לו את "המילה" שלו, או כנהוג בימי קדם- את נעלו... כולי תקוה, שמאמרי ייושם הלכה למעשה, ויגרום לקוראיו לכבד את נועלי הנעליים וגם את אלה שאינם, בעבור שנבראו בצלם...

נספח-מהותה של הנעל:

מסריקת המקרים שלעיל, הסקנו שישנו קשר בין הנעל לכבוד האדם וצלמו, אך עדיין נשאלת השאלה: "מהי סיבת הקשר ביניהם?" אעלה ארבע אפשרויות להסבר:

1. האדם נוצר מעפר ורוח: "וייצר ה' אלוקים את האדם עפר מן האדמה וייפח באפיו נשמת חיים, ויהי האדם לנפש חיה"¹³. הנעל מפרידה (פיסית) את האדם מן העפר, מבדילה ביניהם, ובכך בעצם- מדגישה את צלם האלוקים(="נשמת חיים") אשר בו.
2. למרות שכיום הנעליים נחשבות לדבר בסיסי, לעניות דעתי, אין לנעל מטרה מוגדרת. בניגוד לבגד המגן על האדם מפני החום והקור. הנעליים הן "מותרות" שיצר האדם רק משום כבודו, לכן הם הפכו להיות סמל לכבוד האדם.
3. הגובה מזוהה עם הכבוד, ניתן לראות זאת בנבואת ישעיהו על אחרית הימים שבה אלוקים משפיל-מנמיך את הרשעים-ארזים/הרים:

והיה באחרית הימים נכון יהיה הר בית ה' בראש ההרים, ונישא מגבעות... לכו ונעלה אל הר בית ה'...עניי גבהות אדם שפל, ושח רום אנשים, ונשגב ה' לבדו ביום ההוא... על כל ההרים הרמים... על כל הגבעות הנישאות... חדלו לכם מן האדם כי במה נחשב הוא¹⁴

אין ספק שישנו קשר בין הגובה לחשיבות ולכבוד. לכן, הנעל שמגביהה את האדם, מבטאת את כבודו.

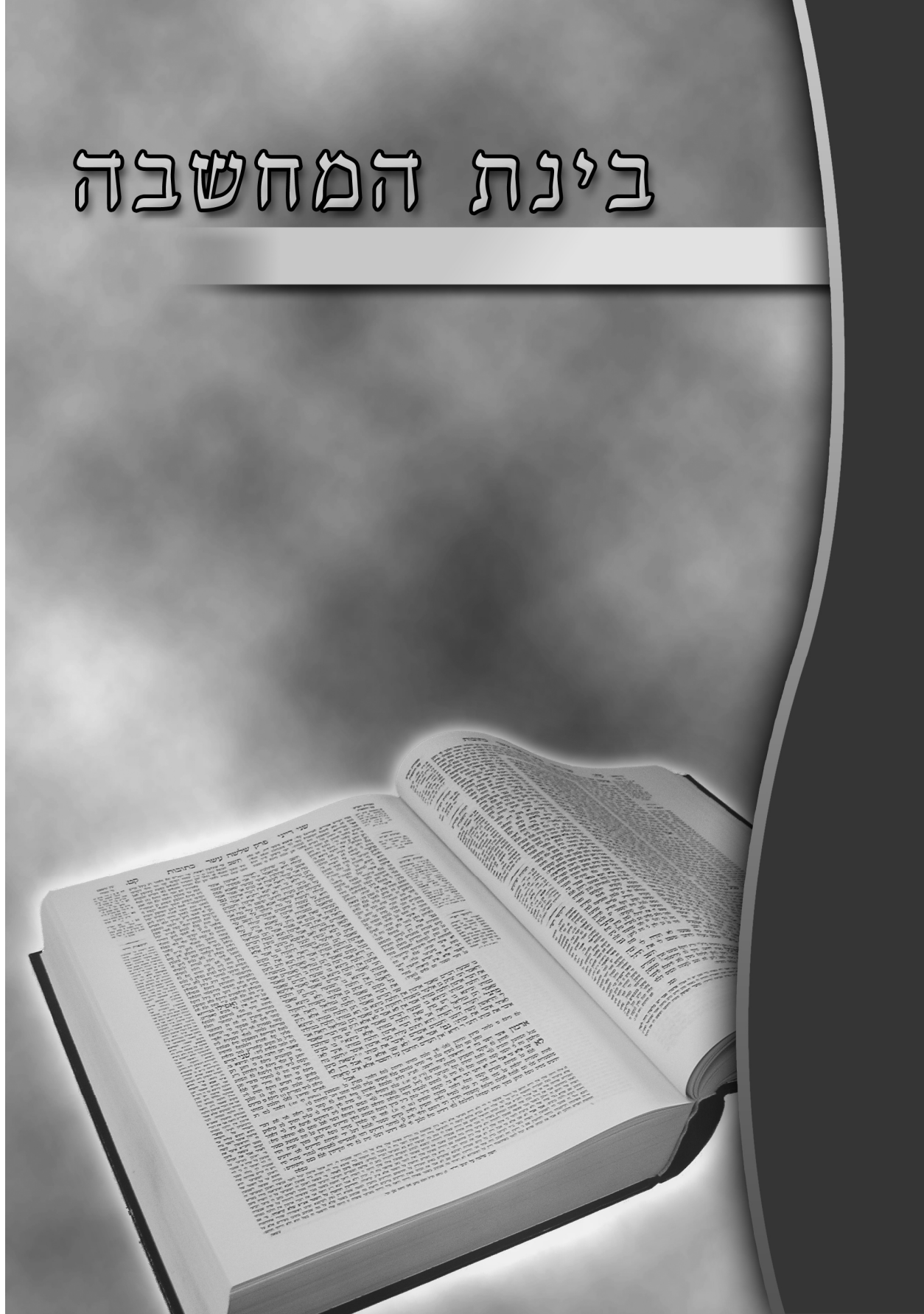
4. נעליים מבטאות את ההליכה על שתיים שהיא ייחודית לבני האדם. בעלי החיים, נטולי הכבוד העצמי, הולכים על ארבע. והנחש, הבריאה השפלה ביותר, הולכת על גחונה ומתבוססת באדמה¹⁵.

¹³ בראשית ב, ז

¹⁴ ישעיה ב

¹⁵ בראשית ג, יד

בינת המחשבה



היחס בין התורה למצוות עפ"י משנת המהר"ל

הרב אורן סיטבון

- א. פתיחה
- ב. התורה היא סדר העולם
- ג. הופעת הסדר במצוות או בתורה?
- ד. פרשת דרכים
- ה. היכן לרכז את המאמץ?

פתיחה

במאמר זה ננסה לברר את היחס שבין תרומתו של לימוד התורה לאדם לבין תרומתן של המצוות לאדם, הן כאשר כל אחד מאלה עומד בפני עצמו והן כאשר הם מתנגשים, ויש לדעת איזה מהם במעלה גבוהה יותר. לשם כך, נבחן מהי מטרת המצוות מחד גיסא, ומהי מטרת לימוד התורה מאידך גיסא. מתוך כך נגיע לברר את הנפקות לנו, בני תורה הנמצאים בתוך עולם הישיבה, כיצד יהא עלינו לנהוג בהתרחש התנגשות בין שני הערכים הללו.

התורה היא סדר העולם

המהר"ל פותח את מאמרו "נתיב התורה" בפסוק מספר משלי¹ "ויורני ויאמר לי יתמוך דברי לבך, שמור מצוותי וחיה". לדעת המהר"ל בפסוק זה שלמה המלך רצה ללמדנו שה' נתן לנו את התורה כדי שהיא תתמוך באדם. מכאן, שהאדם צריך תמיכה, והתורה היא זו שממלאת את משימת התמיכה באדם.

לשם מה נדרשת תמיכה של תורה?

התמיכה דרושה הן במישור הכללי והן במישור הפרטי. תמיכה זו מתבטאת בעיקרון שהתורה היא סדר העולם וכן סדר לפרט.

העולם תלוי בתורה. המדרש במסכת שבת² מלמדנו שאם אין ישראל מקבלים את התורה, חוזר העולם לתוהו ובוהו. מכאן שהתורה היא קיום העולם. כדי להבין עקרון זה המהר"ל מלמד אותנו מושג חדש - התורה היא סדר העולם.

עלינו להבין את המושג שנקרא סדר. כשאנו מדברים על קיום העולם כמכלול - כל המציאות תלויה בקיומו של סדר, וללא סדר אין למעשה קיום של העולם.

¹ משלי ד', ד'.

² מסכת שבת דף פ"ח, ע"א.

בעולם קיימים כוחות רבים ושונים הפועלים במקביל ובו זמנית. אם ניתן לכל אחד מהכוחות הללו חופש מוחלט, ללא מסגרת שתתחם את פעולתו, התוצאה תהיה תוהו ובוהו, מלחמה וחורבן.

כדי למנוע מצב של תוהו ובוהו ומלחמה, חייב להתקיים סדר המתבטא בכך שלכל כוח בנפרד יש מטרה, ומעל לכל הכוחות כולם קיימת מטרת על - ערך עליון, שכל הכוחות כולם שואפים אליו וכפופים לו. מצב זה ניתן להגדיר כסדר של הכוחות. סדר זה, שמניע את כל הכוחות כחטיבה מתואמת נקרא - "שלום".

עולם שאין בו מטרת-על הוא עולם של תוהו ובוהו.

אלפיים שנות האנושות לפני שניתנה תורה לעולם היו תוהו(מלחמה).

אמנם, מרבית האנושות חיה בתפיסת עולם שהחיים הם מלחמה. אך לעומתם, תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם. כלומר, תלמידי חכמים עוסקים במשימה חשובה - עליהם להחדיר לתודעת האדם שיש סדר שעל פיו מסדרים ומארגנים את כל הכוחות כדי לממש את מטרת-העל - להשיג סדר בעולם.

האדם כפרט שואף להגיע לעולם שבו שורר סדר, והוא מחפש סיוע ותמיכה להשגת מטרה זו.

חז"ל אומרים לנו: "בעשרה מאמרות נברא העולם."³

והרי העולם יכול היה להיברא במאמר אחד? מסביר המהר"ל שהמספר 10 הוא דבר אחד מקושר, כללי, כלומר, הרבה בחינות שמאגדות תחת רעיון אחד, ואילו ה-9 זה הפך הדבר.

יש בעולם הרבה חילוקים, ולעומתם יש דבר שיטתי עקרוני, וצריך לחבר ביניהם כדי לקבל את הפנים האמיתיות של העולם. מס' 10 זה עקרון שמאגד את הפרטים.

ולכן, האות י' מסמלת את המס' 10 שהרי האות י' אינה ניתנת לחלוקה, כלומר הי' אינה פרט, אלא ענין עקרוני שאי אפשר לחלקו.

הלב האנושי מחפש את האחדותיות.

כשאדם חי על פי שיטה, הוא מסוגל להתמודד גם עם הפרטים שעדיין לא מאוגדים

- גם עם ה-9.

וזה נקרא שצדיקים מקיימים את העולם - הם חיים את חייהם בצורה מסודרת וכך הם מביאים שלום.

אבל, כאשר אחד ממאן בסדר הכללי הוא נקרא "רשע" - מי שלא לומד תורה יוצא מן הסדר, מה זה רשע? זוהי שיטה שנותנת לגיטימציה לפרטיות ומכוונת לחורבן העולם.

זו הכוונה שבעשרה מאמרות נברא העולם, ולא במאמר אחד.

³ אבות פרק ה'.

ולכן צריך קודם-כול לסדר את האישיות שלנו, ליישר את הנפש – "תורת ה' תמימה משיבת נפש"⁴. כשאדם מבין שהחיים לא סובבים סביב הפרטיות שלו, הוא מבין את העיקרון של הכלליות, ומכאן נובע "ואהבת לרעך כמוך"⁵. כל התורה כולה באה לומר לך שאין ציר של "אני ואתה", אלא הכל מסתובב על ציר אחר - ציר של "ואהבת לרעך כמוך" הכול אחד, הכול כלל.

המהר"ל מוסיף עוד נושא, כאמור לעיל, בפסוק: "ויורני ויאמר לי"- "ויורני" מלשון הוראה.

מדוע התורה נקראת הוראה, הרי אפשר לקרוא לזה בשם אחר - "חכמה גדולה" וכו'?

מה מיוחד דווקא בשם תורה?

המהר"ל מביא את הפסוק שהוא לשון הוראה, מפני שהתורה מורה לאדם את הדרך שזוהי תכליתו. כלומר, ה' הורה לאדם ע"י התורה את תכליתו הסופית - ייעודו- אידיאלים של עולם הבא.

התורה מתמודדת עם נושא נוסף - שצריך להורות לאדם את הדרך לעולם הבא.

יש הבדל בין תורה לבין כל החכמות – כל החכמות עוסקות בעולם הזה, החכמה האנושית מנסה להסביר את החיים כפי שאנו קולטים אותם. אך, אף חכמה אינה עוסקת בתופעה האנושית הייחודית לאדם, שהוא רוצה תנועה, אדם רוצה תנועה, להבדיל מכל היצורים בטבע שהם נעים רק לצורך קיומם. האדם בתוך עצמו יש לו נטייה מאוד חזקה לתנועה- לשיפור. אדם לא יכול לעמוד היכן שהוא, האדם כל הזמן רוצה להשתכלל, מחפש התקדמות. זה נובע מצורך בסיסי של האדם ללכת לקראת משהו, אדם יכול להשלות את עצמו שהמשהו הזה הוא כאן בעולם הזה, אך לא. אנו רואים שבתוך האדם יש מרכיבים, שמוליכים אותו לכיוונים שאינם נמצאים כאן, בעולם הזה, כלומר, לא ממוקדים רק בשאלה הקיומית. מכאן, שיש באדם כוחות שהם לא קשורים לעולם הזה, שמטרות העולם הזה הם לא חזות הכל בשבילו. הם לא ניתנים להסברה במושגים של חכמת-אנוש רגילה.

חכמת המוסר- אנו מגיעים אליה כעת ממקום אחר. קודם הגענו אליה מתוך רצון לסדר את החוקיות בעולם למשהו כללי כדי לארגן את כל הפרטים. ואילו כעת אנו מגיעים לחכמת המוסר מתוך הבנה, שיש לאדם נטייה להתקדם אל דבר שהוא לא צורך קיומי. איך מתמודדים עם הכוח הזה? על ידי התורה!

⁴ תהילים י"ט, ח'.

⁵ ויקרא י"ט, י"ח.

הופעת הסדר במצוות או בתורה?

בגמ' במסכת עירובין נאמר:

"אמר ריב"ל המהלך בדרך, ואין לו לוויה, יעסוק בתורה.⁶"

לכאורה, מה החידוש? תמיד צריך לעסוק בתורה! אלא שאין מדובר כאן בעיסוק במצוות-תורה, אלא בהעמדת תשתית לתורה. כאן ריב"ל עוסק במצב מצוקה כאשר אדם בדרך ואין לו לוויה, אז הוא מוכרח לעסוק בתורה, שנאמר "לוויית-חן", בדומה למה שנאמר "חש בראשו יעסוק בתורה". במצב של מצוקה -

הפתרון הוא התורה.

המהר"ל מבין שרבי יהושע בן לוי מחבר כאן בין הפתרון למצב הבריאותי של אדם לבין מצב של ההליכה בדרך כשהפתרון של שניהם הוא התורה. המהר"ל מביא אותה תשובה לשני המצבים. אם כן, עלינו לבחון מהו הקשר בין שניהם.

ראשית, נבחן מה הבעיה ללכת לבד בדרך התשובה לכך היא שהדרכים הן בחזקת סכנה. בדרכים אין יישוב אדם, ומחוץ למקום היישוב יש שם פגעים וכו'.

אדם החי בעולם, הוא יצור חברתי, ורוצה לחיות במקום שבו חיים בני אדם אחרים.

כיצד אדם מזהה בקרבו את מהות האדם שבו?

זיהוי זה נוצר דווקא מעצם היותו בין אנשים. המגעים והתקשורת בין בני אדם מגלים לאדם את היסודות הבלתי אנוכיים שבו, - את הוותרנות, הסלחנות, וכדומה. כשהאדם נמצא לבדו בטבע. הוא עלול לאבד את עצמו כי אין לו צורך בגילוי הערכים הללו, שכן כל הווייתו היא לדאוג להישרדותו, לקיומו שלו. האישיות שלו נשארת פרטית. אין לו מפגש עם הצד הכללי שבו, ולאט לאט הוא שוכח את כל הקומה האנושית שלו.

כך, כאשר האדם הולך בדרך לבד, הוא מתרכז רק בצרכים הפרטיים שלו, אין לו כל דאגה לכלל. וכשמצב זה נמשך לאורך זמן, האדם מאבד את סגולותיו החברתיות. כשישוב ויבוא במגע עם החברה, החיסרון הזה יתגלה. מכאן ניתן להסיק שיציאה מהיישוב היא מצב מסוכן, כשהאדם לבדו בדרך בעצם פרטיותו, הוא עלול להיות מזיק, והמזיקים פוגעים בו.

מי הם המזיקים? אלו הן הנטיות הפרטיות של האדם, החסרונות הפרטיים שבו. לעומת זאת, במקום יישוב החברה הכללית מצליחה להביא לידי ביטוי את התכונות החברתיות שבאדם ומעמעמת את הקטנות הפרטית הטמונה בו.

אם אדם הולך לבד בדרך, אם התגלגל האדם למצב כזה שבו הוא נמצא לבד בדרך, התרופה היא לעסוק בתורה, שכן התורה מבטאת את סגולת הכלליות שבאדם ומחסנת אותו מפני יצריו

⁶ ערובין נ"ד, ע"א

הפרטיים. התורה תמנע את ההשתקעות בפרטיות. העיסוק בתורה מעורר אצל האדם מחשבות כלליות, מחשבות העוסקות בכלל, וזוהי ההדרכה לסלול את הדרך לעולם הבא. ההליכה מטרתה להיות מובילה לעולם הבא. הכוונה באזהרה, שבדרך יש סכנות, היא שכשהולכים לבד – דהיינו כשהצד הפרטי שולט ודואג אך ורק לצרכים בעולם הזה, - בסופו של דבר זה מה שמוציא את האדם מהעולם.

הואים עוד שהתורה יוצרת תנועה, שהתורה מסדרת את התנועה האנושית, את המוסר האנושי. התורה מפגישה אותנו עם המוסר האנושי. כך בונים מוסר אמיתי על ידי תורה. זוהי ההרמוניה - שהכל עובד ביחד, זוהי אחדות, שיש סדר { ואם לא כך, ישנה מחלה - יש נתק }. הכאב הפיזי מגלה את הריקבון, את הנקודה הבעייתית שבפנימיות, וכך מגלים את התורה כתשתית לכול.

לכן, המחלה היא יציאה מן הסדר. אדם חולה ילמד תורה שהיא הסדר, שהרי מחלה היא שינוי מההרמוניה של החיים, והתורה היא תיקון היציאה מן הסדר, באופן כללי - היא חזרה לבריאות. איך זה קורה? למה הכוונה? למהר"ל יש שני כיווני הסבר.

א { כפשוטו ב } כמשל

בכל מקרה תמיד התורה היא רפואת הנפש הגורמת לרפואת הגוף.

בהסבר הראשון המדרש בנוי בצורה של רבותא.

בפרק כיצד מעברין (עירובין נ"ד ע"א):

"אמר ר' יהושע בן לוי: החש בראשו יעסוק בתורה שנאמר: "חן הם לראשך", החש בגרונו יעסוק בתורה שנאמר: "וענקים לגרגרותיך", חש בבני מעיים יעסוק בתורה שנאמר: רפואת תהי לשרך, חש בעצמותיו יעסוק בתורה שנאמר: "ושיקוי לעצמותיך", חש בכל גופו יעסוק בתורה שנאמר: "ולכל בשרו מרפא". כלומר, בכל פעם חידוש יותר גדול ומסעיר, עד כמה התורה יכולה לעזור בענייני הבריאות.

1. החש בראשו: הראש מייצג את החשיבה, הוא איננו איבר פיזי רגיל. כשהראש כואב יעסוק בתורה כי המחשבות לא מסודרות, השאיפות לא מאורגנות, ולכן יעסוק בתורה שתתקן חזרה את הסדר ותסלק את כאב הראש. הכאב הוא סימפטום לבעיה רוחנית, וכך גם הפתרון.

2. חש בגרונו- הגרון הוא למטה מהראש, הגרון הוא כלי שבאמצעותו השכל רוצה להתבטא. כשיש כאב גרון היכולת לבטא את העולם הפנימי נפגע. מה נתקע? המחשבות והשאיפות נתקעו. המהר"ל רוצה להסביר כמה אדם הוא יצור רוחני בכך שהבעיות של סדר החיים משפיעות עליו ואי אפשר להסתכל על האיברים הפיזיים רק

בתור כאלה, אלא שהם גם משרתים את האישיות. ואם יש בעיה באישיות - זה משפיע על הכלי, אי אפשר לנתק זאת.

3. בני מעיו- משקף את הלב – הרגשות, הנשימה, שהרי הנשימה והלב מושפעים מהמצב הרגשי שנתון בו האדם. המצב קשור למצב האישיותי של האדם, יש קשר עמוק בין מי אתה, איך אתה מסודר, ולכן אין להתפלא שאם יש מחלה ברגש העולם הרגשי אינו מאורגן, ולכן צריך לחזור לשורש כדי לסדר הכל מחדש.

אנו רואים מכך שהתורה היא הרמונית, התורה היא חזרת המחשבות הכלליות לחיים, היא ההיפך מהחולי, מפירוק ההרמוניה.

התורה היא הגישה הכללית לחיים, וממילא כשהצד הכללי חוזר זה משליך על כל הפרטים כולם, כל פרט מסתדר במקומו, אפי' המציאות הפיזית החולה מתארגנת. וודאי שכך גם המחשבה, הראש, הגרון, הדיבור וכו' כמו שראינו.

העצמות – גם בעצמות שהן יותר פיזיות, גם שם מקבלים רפואה, כי העצמות הן בניין האדם. בעצמות מתגלה צד של מבנה, עצם לעצם מתקרבת, ואז נוצר בניין, יש בזה צד הרמוני. אומנם זה פיזי, לא רגשי, אך בכל זאת מתגלה כאן שיש יצור אורגני, שכל העצמות מתחברות זו לזו, וזהו בניין- זהו סדר- תיאום. זהו הגילוי שישנו קשר אפילו בעצמות לעולם העליון.

למשל, במסכת גיטין⁷: "שמועה טובה תדשן עצם"⁸, כאשר ר' יוחנן פגש את המצביא הרומאי ששמע שיהפוך לקיסר, ובעקבות שמועה טובה זו לא הצליח לחלוץ את נעליו יוצא מכאן שהמבנה הנפשי משפיע על המבנה הפיזי כאמור לעיל.

ולכן, כאשר אדם מסדר את עצמו בתפיסה הכללית את מחשבותיו, אז כל הפרטים מתארגנים כי למעשה אין בעולם דבר כזה "פרטים", כי "הפרטים" זה חלק מדבר כולל.

כשאין תורה נדמה שיש רק פרטים, כי המבנה נשבר. אך כשהתורה תופסת את מקומה - הכול מבנה אחד.

כדי להמחיש רעיון זה נביא דוגמה מספר הכוזרי⁹, שכאשר הוא רוצה לחדד את ההבדל בין עם ישראל לגויים {מביא את מדרגתו של משה רבינו ששקול כנגד כל ישראל}, הוא לא אומר שישראל כולם צדיקים, אלא המבדיל בינינו לבינם הוא שאצלנו משה גופו לא כלה באש, לא היה חולה, ואין בו עייפות, כל המערכות לגמרי שונות. אין זה עוד פיתוח של האדם אלא מהות לגמרי שונה, סדר ושיטה אחרים והם משפיעים על כל הפרטים, בבחינת "כל עצמותי תאמרנה" - שכל העצמות הופכות ומדמות את האורגניות האישיותית. ואילו אצל הגויים זה שונה לגמרי. כי כל הסדר אחר לגמרי, שהרי אצלם יש פרטים.

⁷ גיטין נ"ו, ע"ב.

⁸ משלי ט"ו, ל'.

⁹ מאמר ראשון

נחזור אל הסדר. סדר זה כלליות, ואיך אם כן יוצרים סדר? התורה מוציאה אותנו מן הפרטיות, וזו הכוונה כשהתורה מבריאה אותנו, - חש בראשו יעסוק בתורה - שמסדרת את המחשבות. לכן, התורה היא רפואה כללית, ואילו חכמה אנושית מחזקת את הפרטים, חלקים מסוימים נרפאים. וזאת, כי התורה היא שכל אלוקי עליון, שמעלה את כל הפרטים למציאות אחרת. על בסיס הדברים דלעיל מבקש המהר"ל לברר את השאלה הבאה:

האם עיקר הרפואה {סדר} של התורה מופיעה דווקא בקיום המצוות, כלומר שהתורה מנחה אותנו בקיום מצוות, שיש שם מצוות כנגד האיברים, שהמצוות מהוות רפואה לגוף ולנפש. כלומר, האם עיקר ברכתה של התורה שהיא מסדרת את החיים למעשה, או שעיקר ברכתה של תורה היא לא בסדר המעשי, אלא בעצם לימוד התורה המביא לבריאות הנפש? דבר זה צריך ביאור עמוק שכן ישנה נטייה לומר, שהתורה היא המפתח לכל המוסר במובן המעשי. כלומר, התורה-במצוות הקיומיות שבה-היא המפתח למוסר, לכלליות הנפש. דיעה זו מובאת ברמב"ם¹⁰, שתורת ה', מצד קיום המצוות, מבריאה את כל כוחות הנפש. "תורת ה' תמימה משיבת נפש" מצד המצוות, וזה לכאורה עולה בקנה אחד עם הדיעה שהמצוות פונות אל הנקודות שבונות את האיזון הנכון שבנפש. אולם, מסביר המהר"ל שהיחס בין המצוות לתורה הוא כיחס שבין הנר לאור. בממד הזמן, נר הוא דבר זמני, ואור איננו זמני. כך גם מצווה, - איכותה ומשמעותה זמנית, לעומת תורה שהיא מעל ממד הזמן, גם בעולם הבא.

בפרק היה נוטל¹¹

את זו דרש ר' מנחם בר ר' יוסי - "כי נר מצווה ותורה אור"¹² - תלה הכתוב את המצווה בנר ואת התורה באור, לומר לך: מה נר אינו מגן אלא לפי שעה, אף מצווה אינה מגינה אלא לפי שעה. ומה אור מגן לעולם, אף תורה מגינה לעולם. ואומר: "בההלך תנחה אותך"¹³ - בעולם הזה, "בשכבך תשמור עליך"¹⁴ - זה מיתה, "והקיצות היא תשיחך"¹⁵ - לעולם הבא. משל לאדם שהיה מהלך בדרך באישון לילה ואפילה, ומתיירא מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים ומחיה רעה ומן הליסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. נודמנה לו אבוקה של אור - ניצול מן הקוצים ומן הברקנים ומן הפחתים, ועדיין מתיירא מחיה רעה ומן הליסטים, ואינו יודע באיזה דרך מהלך. כיוון שעלה עמוד השחר - ניצול מחיה רעה ומן הליסטים, ועדיין אינו יודע באיזה דרך מהלך. כיוון שהגיע לפרשת דרכים (תמרורי דרך) - ניצול מכולם.

¹⁰ שמונה פרקים פרק רביעי.

¹¹ מסכת סוטה דף כ"א עמוד א'.

¹² משלי ו', פסוק כ"ג.

¹³ שם, כ"ב.

¹⁴ שם.

¹⁵ שם.

ניתן לחלק את מה שמזדמן לאדם המהלך, לשתי קבוצות – דברים שתלויים בזמן, ודברים שבמהותם מדריכים בדרך. על הקבוצה הראשונה נמנים אור ועלות השחר, ועל הקבוצה השנייה נמנית פרשת הדרכים.

המהר"ל מסביר שהעיקר איננו הזמן אלא היקף ההשפעה. ישנה השפעה מצומצמת, רחבה ורחבה מאוד. יש שני ממדים שאנו בוחנים דרכם את היחס בין התורה והמצוות- זמן ההשפעה והיקפה.

ההבדל בין שניהם דומה להבדל בין דבר כללי לפרטי. כאשר דנים בעקרון, או חוק-טבע, יש שני תופעות יסוד לכל חוק א' שהוא תמיד נכון- מה שהופך אותו לחוק. ב' שאנחנו נראה אותו בכל מיני מצבים-ההיקף שלו רחב} אם לא נראה אותו בכל מצב משמע שאינו חוק}. זהו ההבדל בין פרט לכלל, כלל הוא חוק.

מצווה= אירוע נקודתי, תורה= חוק.

מכאן שקיום מצווה הוא חלק מאירועי הגוף, אירועים בגוף הם מקריים, ובתוך האירועים הללו קיימות המצוות. לעומת התורה שהיא פגישה ישירה עם החוק שתמיד הוא נכון ונצחי.

לדוגמה – העולם הבא. בעולם הבא אין מצוות, בעולם הבא יש לימוד תורה. תלמידי חכמים אין להן מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, כי גם בעולם הבא הם לומדים תורה. מה ההבדל בין תורה למצוות?

מה ההבדל בין קוצים ופחתים לבין חיות רעות ולסטים? עד עכשיו הבנו שיש הבדל בין דבר קרוב לדבר רחוק. המהר"ל מעמיק ואומר שנקודת ההבדל היותר מחודדת, זה בין מה שאתה גורם לעצמך לבין מה שמישהו אחר גורם לך.

אתה הפלת את עצמך, אתה באת אל הקוץ. אך אריה בא אליך והוא תוקף אותך. ישנם שני סוגי בעיות בעולם הזה וצריך להבחין ביניהם. אומר המהר"ל: סוג ראשון של בעיות הוא בעיות שאדם מביא על עצמו, למשל:

בעיה ראשונה: אם אדם זורם עם החיים- הוא בהכרח מכניס עצמו לתוך בעיות. מה זאת אומרת? איך קורה שאדם נופל בלילה לתוך בור? זה קורה כשאדם הולך בחושך, ואין לו מושג איך יצעד את הצעד הבא. הוא קיבל החלטה לדרוך על שטח האדמה, הוא בוטח בחלק זה של האדמה, שם את מבטחו במציאות. הוא שעבד עצמו למציאות, החליט לקחת את הצעד הבא שלו, שהוא לחלוטין תלוי במציאות. הוא יכול היה להימנע מלעשות צעד זה ולהישאר במקום, כי אינו יודע מה לעשות אך הוא הימר על החיים שלו, והפיל את עצמו לבור. בעולם הזה בגלל זרימת הטבעיות בחיים, אדם מוצא עצמו מוכרח, חייב, לסמוך על כללי העולם הזה. כדי לתפקד אדם מרגיש שהוא חייב לסמוך על הנורמות המקובלות, על איך שהעולם הזה עובד, ואם אדם לא סומך על כך, הוא לא יכול להתקדם קדימה. כדי ללכת בעולם הזה אדם חייב

להמר. אך, ברגע שאדם מתנהג כך, הוא חייב להיות מודע לכך, שהפך את העולם הזה לקיר שעליו הוא נשען, שהפך את הטבעיות של החיים להיות משועבת לעולם הזה, וזהו - הבור. כשאדם מחליט שתבנית החיים שלו משועבדת לעולם הזה, הוא כורה לעצמו את הבור ובשביל זה באות המצוות שהן חבל הצלה. החבל הזה אומר לאדם: אם החלטת להמר עפ"י כללי העולם הזה, תקשיב לי טוב, כי אני מסמן לך נקודות שבהן אסור לך ללכת כי יש שם בורות. אמנם, לפעמים אין ברירה, חייבים ללכת ע"פי נורמות מסוימות של עולם הזה, אך לא בכל מקרה צריך להשתעבד כי אתה תאבד את צלם האנוש. אנשים לא שמים לב שבדרך הם עושים המון עוולות ובכך הורסים את האישיות המוסרית שלהם. לכן, המצוות משרטטות לאדם את האזהרות היכן יכולות להיות העוולות. המצוות באות לעזור לאדם שהחליט לחיות על פי כללי העולם הזה.

המטרות שלו נשארו "העולם הזה", דהיינו לזרום עם המציאות, אך המציאות היא קשה ושוחקת, ולכן על ידי המצוות, זוהי הדרך לא ליפול לבורות. מטרת המצוות-הצלה. הן שומרות על צלם אנוש. לכן אפשר לומר שמצוות שומרות על האדם במציאות של העולם הזה. על פי שעה (זמן) במצוות אדם עדיין נמצא בחושך, והן עוזרות לו בכך שמשמרות על האישיות שלו, על צלם אלוקים שבו. המצוות מאפשרות לאדם לפתח יכולת לצלוח את העולם הזה כדי לשמר את היסודות שבו. זה נקרא "עם הארץ" - אדם שחי על פי כללי הארץ - ("עם הארץ" זהו דבר חשוב, לא לזלזל בו). הוא משתדל לצלוח את כללי הארץ, ולשמר את הנפש שלו, הוא נשאר ישר (בור הוא מתחת לזה כמו שהגמרא בברכות אומרת: "עם-הארץ מלא במצוות כרימון").

צריך לדעת שאדם יכול לקיים את כל המצוות ובכ"ז המטרות שלו, שאיפותיו, יישארו אותו דבר. בעיותיו עדיין יהיו קיימות, ראשו עדיין לא שונה, כי הוא עדיין לא נפגש עם החוק. פגישה עם החוק תגלה תמונה שמתארת מחדש את העולם בצורה אמיתית יותר. עיניים אחרות על המציאות, ואז זה לא אותו אדם, ולכן "אין עם הארץ חסיד". חסיד שייך למגמות, לשאיפות. עם הארץ לא יכול להיות שייך למגמות, אולי לצדיקות, לדקדוק במצוות, אך לא לשאיפות, לא למגמות.

אולם, ערך לימוד התורה הוא הרבה יותר ממצוות, זהו ערך שונה. לכאורה, הוא הכי פחות מעשי. לדוגמה: נתקלת עכשיו בשאלה בחיי היום יום, מה עושים? המצוות נותנות לך מענה מייד. אולם, בלימוד תורה אתה נמצא בבית המדרש. כלומר, אדם שעולמו במצוות, השאלות עומדות לפתחו. אך אדם שמרכז חייו הם האידיאלים הנלמדים בבית המדרש, התורה מגינה עליו מבעיות שהחיים מציבים לפתחו מעצם קיומם. התורה מגדירה מחדש את אישיותו של

האדם, ולכן במבט התורני המחודש שלו אין הוא ניצב לפני בעייתיות שחיי העולם הזה מציבות לנו.

נכון שהמצוות גורמות שלא נהיה משועבדים לעולם הזה, אבל כשאתה חיי בעולם הזה לפי כללי העולם הזה, באות עליך בעיות גם אם אינך רוצה בהן, כי זו המטרה שהצבת לעצמך, ליהנות מהחיים. באות עליך התמודדויות קשות ומכשילות. המצוות פותרות לפי שעה את הבעיות, אך כשאתה פותר פתרון מערכתי, {לימוד תורה} הרבה התמודדויות לא קיימות אצלו, במובן מסוים אדם שכזה לא צריך את המצוות. מי שעובד לפי תפיסה זו, שאדם בא לעולם הזה ועקרונית לא מוכן לחיות לפי דפוסי העולם הזה, כי הוא שינה את דפוסי החשיבה שלו, נמצא במקום אחר, מבחינתו זה לא אותו עולם כמו מי שרק מקיים מצוות שהוא משועבד לעולם הזה. המצוות קובעות את האדם במציאות מסוימת, וזה מפאת מעשיו של האדם, אך ישנם דברים שרודפים אחריו, ולא יעזור דבר, כי אתה חלק מתבנית. וכאמור, המצוות נותנות לך כלים להתמודד עם מציאות זו, אך לא להתרומם ממנה הלאה. אולם, כשאתה עוסק בתורה זה אור, אין לסטים, אין חיות בעולם שלך, יש לך עולם אחר, זוהי מציאות אחרת, תורה זה שינוי הנפש, כל המערכת הנפשית השתנתה, אין פרטים, הכל השתנה. זה כלל. אתה בכלל לא מתעסק עם ההתמודדויות "הקטנות".

מדרגה שלישית - פרשת דרכים. כשהכללים שבך מאירים את כל אישיותך, זוהי מדרגה גבוהה יותר, זוהי שלמות, מתוך תורה אני בא לידי מעשים טובים, זה מאיר את כל חיי הפרטיים. וישנן שלוש דעות בגמרא איך מגיעים למדרגה שלישית זו. כאן הוויכוח מתחדד יותר בעניין הקומה השלישית. יש מצוות שהן מצילות, ויש מצוות שהן ביטוי של כללים.

זוהי בעצם שלמותה של התורה, שפעולות מעשיות שנובעות מכללים הן כבר לא פרטים. אדם שלומד תורה מבטא שינוי המטרות, שינוי התפיסה, שינוי של סדר העדיפויות, של ערכים. המבט כולו משתנה, ואת זה קיום המצוות איננו גורם. לימוד תורה בלב, בשכל, בעמל, מחדיר יותר ויותר את תפיסת החיים הנצחית כאן בעולם הזה. הבעיות לא באות אליך, אתה פשוט לא מתמודד כי הן לא מגיעות. אדם כזה - "לעשות כסף" זו אינה מטרה מבחינתו, לא בשביל זה הוא בא לכאן, ממילא לא ילווה בריבית, ולא ילין שכר שכיר, וכו'. לכן ממילא לא צריך את המצוות כדי לא ליפול לשם.

לשם המחשה ניקח לדוגמה את השבת אצל תלמידי חכמים ואצל עם הארץ. אצל עם הארץ ישנה שבת בשביל לומר לו שעבודה ועשיית כסף זה לא הכל, אבל אצל תלמידי חכמים זה לומר לו שלשבת יש גובה- ממד נוסף, כמו שידוע שלתלמיד חכם בשבת אסור ללמוד מה שהוא לומד כל השבוע, אלא צריך ללמוד עניינים יותר כלליים, כי שבת הוא גובה נוסף בתורה, עוד

כלליות על כלליות, וזהו כבר ממד אחר של שבת. ברור שהוא לא יעשה מלאכה, כי הוא עסוק כל היום בללמוד תורה. יוצא שקיום המצוות נובע ממנו באופן טבעי, שאינו יכול בלעדיו, כמו שאדם אינו מסוגל לא לנשום. ולאט לאט, כשאדם עמל בתורה, הוא מוצא שמהו בתוכו השתנה - המבט שלו אחר. משהו עקרוני השתנה בגישה שלו לחיים. וכמו ששאלנו בתחילה: מה יותר מועיל מבחינה מוסרית למוד תורה או מצוות? מובן שהברכה המוסרית יותר שורה בלימוד תורה, כי היא משנה את המניעים של האדם בצורה כללית. מבחינה עקרונית גישת המוסר שלו שונה. יוצא אם כך לפי המהר"ל, שהסיבה לכך היא שהתורה היא כלל, ואילו מצוות הן פרט. ולכן, אין עם הארץ חסיד, כי חסיד זה לא פרטים, זה לא הקפדה על מצוות, אלא זוהי שיטת חיים, זה לב אחר, זה משהו אחר מהבחינה המהותית.

פרשת דרכים

האם יוצא מכאן שתלמיד חכם אין לו צורך במצוות?

עדיין אין זו הקומה הסופית. יש כאן קומה מעבר לתלמיד חכם, עוד מדרגה - פרשת דרכים. ראינו שעם הארץ רצונו מתבטא במטרות חומריות, והמצוות באות להציל אותו כדי שלא ישקע בזוהמה. לכן, נותנים לו הרבה הלכות כדי שלא יהיה מושחת, כדי להציל אותו. לעומת זאת, תלמיד חכם - המטרות שלו בכלל שונות. הוא רוצה להיות קדוש וטהור, ולכן אין הוא צריך מצוות כקרבן הצלה. התורה מגינה עליו בצורה הטובה ביותר. אבל, תלמיד חכם, גם אם המגמה שלו ברורה, יכול להיות שיש פרטים קטנים שהוא לא חרד להם. כלומר, קיימים עדיין הפרטים הקטנים, שאין הוא רגיש לצורך בהקפדה עליהם, וזה מה שיכול לגרום לו שדרכו אינה ממש ישרה. מגמתו טובה וישרה, מטרותיו עליונות, הוא באמת כללי במגמותיו. אך פרטים קטנים שמצטרפים לאט לאט, ושאינם מתייחס אליהם בכובד ראש, על פני טווח של זמן, יוצרות סטיות. לכן, צריך להוסיף על התורה, שהוא בונה במגמות ובשאיפות, גם את הפרטים הקטנים. יקרא מהפרטים נקראת יקראת-חטא. לצורך הדיוק נאמר שלא עשה חטא, הוא לא אדם שמתעניין בחטא ורוצה בעבירות, אלא שהוא חושש לפרטים הקטנים ואכפת לו מהם. זה מבטיח שלא יהיו תקלות קטנות בדרך. זוהי שלמות של תלמיד חכם. זהו השוני מעם הארץ, שאצלו המצוות באות להצילו, ואילו אצל תלמיד חכם הן באות למנוע אותו מסטיות קטנות כדי שההליכה תהיה שלמה.

המהר"ל בנתיב התורה¹⁶ מביא חידוש עצום לגבי תלמיד חכם. הוא אמר שישנה אפשרות לתלמיד חכם להגיע לשלמות מתוך התורה עצמה בלי תוספת חיצונית של יראת חטא וכד' ולהגיע לישרות, ליושר.

איך תלמיד חכם מסיק שמעתא אליבא דהלכתא?

כוונתו- ההלכה היא האמת והיושר.

מה זה מסיק שמעתא אליבא דהלכתא?

מה זה תלמיד חכם שמסיק? מעלה.

קודם כול, ללמוד להלכה אין כוונה להוריד את הלימוד להלכה בתכלית הכוונה, אלא בדיוק ההפך. זה לא ללמוד את הגמרא, ואז לנסות לראות מה ההלכה, שכן, אם זה כך הרי שלימוד בזה הינו סתם עניין כמותי ללא הוספת איכות כלשהיא. פשוט ללמוד גמרא, ואחר כך לראות מה פסקו.

אם כך, מה כוונת משפט זה ?

הכוונה היא שבתוכי הלימוד שלו, בתוך השמעתא, הוא לא רק לומד את כל הסברות והצדדים, אלא הוא טורח לברר איזו סברא מבין הסברות שנאמרו, הגדרתה היא הכי מדויקת. איך הוא עושה זאת? הוא מכוון להלכה. כלומר, כשאדם לומד סוגיא בגמרא עם הראשונים, ויש כמה סברות, כך שאפשר לומר כך ואפשר לומר אחרת, הוא מחדד אותן, ואחר כך בודק את ההלכה ואת כל המקרים שמביאים להלכה. לאחר מכן הוא בוחן איזו סברה מבין כל הסברות בסוגיה עומדת לפי כל הנקודות ההלכתיות שמובאות בהלכה, איזו סברה מבין כל הסברות הכי קולעת להלכה.

כדוגמה, נניח שאדם לומד ויש סברה טובה ב"טור" אבל כשהוא רוצה לשזור הכל בשולחן ערוך, זה לא מסתדר לפי הכיוון ההלכתי. אז מה עליו לעשות? עליו לשפץ את הבנתו כדי שיעלה להלכה. זה יוצר איכות של לימוד, של רצון, של דעת שמשנה את תפיסת החיים - שאדם יהיה ישר.

אדם שלומד כך מסיק, – מעלה את הסוגיה ומעלה את עיונו עד לפרטים הקטנים, ומכוון בדיוק עד הסוף. כך הוא בונה את האישיות שלו ללכת עד הסוף ולא לוותר. הוא בונה מהלך מדויק שאינו משאיר פרט מוזנח. זה יוצר איכות של אדם שהתורה ממש שוזרת את האישיות שלו. אדם ששזור בלימודו את כל הפרטים, במקביל, התורה הולכת ושוזרת את אישיותו. זו שלמות של הופעת התורה בנפש.

¹⁶ פרק א' עמוד ז'.

היכן לרכז את המאמץ?

השאלה הנשאלת היא, אם כך, מה צריך להיות המאמץ שלנו? אמנם, נכון שהתורה משנה את המבט, אך האם רוב הזמן אנו צריכים להשקיע במעשיות, ופעם בכמה זמן נלמד תורה, כדי לבנות את המבט האחר? או, שמא דווקא ההפך? איך עלינו לבנות את מערכת היחסים בין שני הכוחות הללו - תורה ומצוות - בתור תיקון מוסרי? זוהי שאלה שאינה פשוטה בכלל.

לפי הרמב"ם, דרך האמצע נועדה לתקן את האדם, הוא לא מדבר כלל על לימוד תורה, אלא על מצוות כשיטה מוסרית.

"בפרק קמא דמועד קטן

כתיב: "וכל חפצך לא ישוו בה", הא חפצי שמים כמו המצוות ישוו בה! וכתיב "וכל חפצים לא ישוו בה" פירוש: אפילו המצוות שהם חפצי שמים? ומתריך: לא קשיא, הא במצווה שא"א שתיעשה על ידי אחרים, הא במצווה שאפשר שתיעשה על ידי אחרים".¹⁷

המהר"ל מתחיל את הסברו במאמר שמדגיש דווקא את המצוות, כתוב וכל חפצך וכו'. שם מדובר שכל הרצונות והמעשים שלנו אינם שווים לערך התורה, הא חפצי שמים כדוגמת המצוות ישוו בה, כלומר המצוות שוות ערך לתורה, מצד שני כתוב, כל חפצים לא ישוו בה, כלומר אפילו חפצי שמים כמו מצוות לא ישוו בה: לכאורה שני פסוקים סותרים! אלא, מתרצים: הא במצווה שאי אפשר שתיעשה על ידי אחרים, הא במצווה שאפשר שתיעשה על ידי אחרים.

זה החילוק שמביא המהר"ל.

מה הכוונה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים? אין הכוונה רק במין תיקון חברתי - ציבורי שאף אחד אחר לא יכול לעשות, אלא יותר מזה, כגון סוכה ולולב שהם דווקא לא כמו ביקור חולים או צדקה, אלא דווקא מצוות שהן נוגעות אליך, ולא נוגעות לציבור במובן החברתי, ואנו מבטלים תורה בשבילם והולכים לקיים אותם. מה הסיבה להפסיק תורה כדי לקיים מצווה? צריך לברר את הדברים דווקא במובן של האדם עצמו, ולא בהקשר הציבורי-חברתי. חשוב להעיר שאנו לא מדברים על מצוות לא תעשה, כי זה פשוט שממצוות אלו אדם חייב להימנע כדי שלא להזיק לעצמו נזק רוחני. על זה אין דיון. לכן המהר"ל מביא רק את הרמ"ח של מצוות עשה.

¹⁷ מועד קטן דף ט' עמוד ב'.

כדי לחדד יותר את הדין נשאל שאלה שכזו: מה עדיף - ללמוד שעה גמרא או ללכת לבנות סוכה? לכאורה, זה לא פשוט כי שניהם מקדמים אותי רוחנית, אך מה יותר מקדם אותי? זו השאלה האמיתית.

במבט ראשון מצוות לימוד תורה היא מעלה יותר עליונה, למה? כי התורה היא שכל עליון שנתן ה' לעולם. מה הכוונה שהתורה היא שכל עליון?

כדי לברר זאת נסביר קודם דווקא את עניין המצוות בנושא שלנו.

המצוות הן המעשים שהאדם עושה בגופו הגשמי, "אף כי לא ידע טעם המצוה". נראה, שהדגש הוא "אף כי לא ידע טעם המצוה" כלומר שהמצוות לא קולטות את הרבדים היותר פנימיים שבנפש האדם, הרבדים הללו הם: השכל, הדעת, האינטליגנציה.

אומר המהר"ל - טעם המצוות איננו חלק מהמצווה, כלומר המצווה לא פונה אל עיקר האישיות האנושית, אלא שעיקר האדם הוא המוח וההבנה שלו, ולא המעשה. כאשר פונים אל האדם, לא פונים אל מעשיו, אלא אל ההבנה שלו.

המצוות מיסודן לא פונות אל המישור העיקרי האישיותי.

זו כוונת מה שכתב המהר"ל " שסוף סוף הן {המצוות} המעשים ושהשכל {התורה} הוא יותר על החפצים", שהתורה היא שכל שפונה אל שכל, ולכן אפשר לומר שכדי להשפיע על האדם יש לקשר את תבונתו אל "אומר אלוקי", שהוא פועל על אלמנט השכל. זאת, לעומת המצוות שפועלות על צד יותר נמוך שבאדם – על גופו הגשמי. כאשר יש התייחסות ישירה אל האדם, הפנייה הינה בעלת ערך עקרוני הרבה יותר, ויותר מרוממת מאשר המצוות, ולכן, לכאורה ההבנה הפשוטה של הגמרא היא שגם חפצי שמים לא ישוו בה.

אלא שההתלבטות הגדולה תהיה כאשר פתאום ישנה מניעה כי כאן מצווה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחרים. אם זו מצוה שיכולה להעשות על ידי אחרים סימן שאין פה קשר אליך דווקא, אז מתחדד המרחק בין המצוות לבין התורה, שהרי זה לא פונה אליך, לאישיות שלך דווקא, אז מה פתאום שתפסיק עכשיו מעיסוק בתורה.

אך כאשר זו מצווה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחר, זה כבר מעמד אחר. כאן היא פונה אל האישיות שלך, אומר המהר"ל, במצב כזה המצווה קודמת, מדוע?

כי כאן יש חיסרון גדול, מהו החיסרון? כאילו שנעשית מחוסר איבר מסוים. שכידוע מצוות הן כנגד איבריו של האדם.

המהר"ל אומר שאם אני צריך לדון מה יותר משלים את האדם, זה בוודאי שהתורה מעלה יותר את האדם, אבל אם זו מצווה שאינה יכולה להיעשות על ידי אחר {לא יכולה להתקיים}, אלא רק על ידיך, זה סימן שעצם זה שהתגלגל אליך חיוב שאתה לא יכול להימנע ממנו, זה מעיד שיש פה נקודה מסוימת שיש לה בחינה של "לא תעשה". שכן, אם אני לא אעשה אותה, - אותי, ורק אותי, יחייבו על כך בשמים. כלומר, זה סוג של עבירה אם אני לא אעשה זאת. צריך להבין

שמצווה היא לא התקדמות אלא מצווה היא לשמור שלא יחסרו לך איברים. אם אין מצווה, חסר איבר, כלומר לא התקדמת, אלא להפך - אפילו נחסרת.

המהר"ל בפרק רביעי ב"תפארת" מרחיב מה זה "אדם". שהרי טעות לחשוב שאיברי גוף האדם הם רק פיזיים, אלא בוודאי שיש בהם גם צלם אלוקים. צלם אלוקים שבאדם זה לא הנשמה. המהר"ל מבחין בין הנשמה לבין צלם אלוקים שבאדם. עצם צורת האדם בלי קשר לנשמה, יש לו צלם אלוקים, בתוכו משהו אלוקי. ורמ"ח איברים, מובא בזוהר, הם צורתו, וצורתו צלם אלוקים - לא הנשמה, אלא עצם מבנה האדם על ידי רמ"ח איבריו. { ושס"ה זה רק לשמור על הנשמה שלו }.

לכן, כשאנו מדברים על איברי האדם, צלם אלוקים נמצא כאן, זה מין קודם שלא מובן. לכן צריך להסביר שבאברים מתגלה צלם אלוקים כלומר בגוף האנושי, ישנה ישות מיוחדת שנקראת "צלם אלוקים", מה זאת אומרת? קודם צריך להבין את המושג "צלם אלוקים"!

נכון שלאדם יש נשמה, והיא הצד העליון, שכל והשגות עליונות. אך האדם נברא עם גוף, כלומר ישנה מטרה - לא רק הנשמה תהיה מחוברת למציאות הרוחנית אלא גם הגוף. ולכאורה, מה הקשר בין חלק אלוה ממעל לעולם הפיזי? בשביל זה צריך לומר צלם אלוקים, צלם - שבתוך הטבע { הגוף } יש איזה מין {מעטפת} רובד פנימי, לחיים הטבעיים שהם רובד רוחני, והרובד הפנימי נמצא דביק לממד הפיזי שלנו אך הוא רוחני, {הוא עדיין לא הנשמה} הוא בצלם, כלומר בעל תכונות דומות, וזה מאפשר למגע בין נשמה לגוף. לדוגמא, אנו אומרים בעברית "הלב שלי נשבר", ולב זהו משאבת דם, וכשאנו אומרים שהוא נשבר זה מבטא איזה ערך ולא פיזיות, או למשל מוסר כליות. כלומר אנו משתמשים באיברים הפיזיים שלנו כדי לתת אמירה, וזוהי רק דוגמה להתבונן שיש פה גוף עם רובד פנימי שזה צלם אלוקים שהוא עדיין לא הנשמה, אבל זוהי הכנה להתחברות עם הנשמה, וזה עוטף את כל האברים.

ב"אורות ישראל"¹⁸ מסביר הרב קוק - יש שני מושגים א) ליצור כתובת ב) לרומם מבט.

כך גם אצלנו, קודם תיצור הכנה, נשמה, כדי שהמבט יוכל להתרומם.

כגון: כוהן שיודע את כל התורה בעל פה, אך ברית מילה לא עשה, פוסלים אותו מלהקריב במקדש. מדוע?

כי אין כאן צלם, יש כאן משהו סתום להכנה של צלם אלוקים, יוצא מכך שהתורה היא "מטרת-העל" והמצוות הן הבסיס לתורה, שתיצור את המהפך באדם ותרומם את המבט האנושי למבט אלוקי, את השכל העליון. ולכן אם ישנה מצווה לקיים, ואין אדם אחר שיקיימה, זה אומר שיש פה נקודות שצלם אלוקים לא מופיע בצורה אחרת מבלעדי זה, ויש פה חובה עליך לפתוח

¹⁸ פרק א' פסקה א'

סתימה כדי שהתורה {הנשמה} תופיע, ולכן תעזוב כרגע את התורה כדי לתת את הבסיס לתורה להתקיים עליו.

כדי שיהיה אחר כך בעל נשמה שכרגע היא סתומה, צריך האדם לפנות עצמו מלימוד תורה לצורך קיום אותה מצוה.

לדוגמא, תלמיד שאינו הגון לא מלמדים אותו תורה. לכאורה, למה לא? דבר נפלא, נתקן אותו! אלא צריך לומר שהתורה לא תפעל באישיותו, כי אין פה בן אדם שיש לו הבסיס {מצוות – מידות טובות} שהתורה תתקיים בו כדי שהיא תשפיע עליו, ולכן אין טעם ללמדו.

ואם כן, מה זה חסר איבר, חסר צלם אלוקים, אין כתובת להנחלת התורה.

גם כן בספר "תומר דבורה" בתחילת הספר הוא כותב: למה צריך לתקן מידות? כדי שהצלם יוכל להופיע, אדם שלא תיקן מידותיו למה שילמד תורה, הרי אין קרקע מוכנה לתורה, אין צלם שיקשר בין הגוף לבין התורה?! תיקון המידות עוד לפני תורה.

ולכן אומר המהר"ל, שאם ישנה מצווה שמחייבת את האדם המסוים דווקא, הוא צריך ליצור כתובת, הכתובת היא הבסיס והתשתית לתורה, נכון שלתורה ישנה מעלה יותר עליונה, אך אם ישנה כאן סתימה, כי זוהי מצווה שרק על ידי תוכל להתקיים ואינו מקיימה, כלומר הוא לא נתן לצלם אלוקים שלו להתפתח, וישנה חסימה לתורה, ולכן אין ענין שתמשיך כרגע להתעסק בה.

תלמוד תורה ודרך ארץ כשאלה תרבותית אסף כהן

- א. לימוד תורה ובעיות היום יום.
 - ב. העמדות האפשריות.
 - ג. מהי עמדתם של התנאים.
 - ד. מהי עמדתם של האמוראים.
 - ה. מהי עמדתם של הפוסקים.
- עמדת הרמב"ם.
- עמדת מהר"י קארו בתגובה לדברי הרמב"ם.
- עמדת הרמ"א בתגובה לדברי מרן בשו"ע.
- כבוד התורה לפי העמדות השונות שבדברי הפוסקים.
- ו. ההשלכה שיש לתפיסות הנ"ל לגבי אופן העמדת התלמידים.
 - ז. כיצד עמדות אלו באות לידי ביטוי בתרבות המזרח והמערב.

לימוד התורה ובעיות היום יום:

על לימוד התורה מדובר הרבה בכל מקורות היהדות, ובעיקר בפרקי אבות'.
אולם, בעניין זה מתעוררת אחת הבעיות הגדולות של המציאות האישית והחברתית, שהרי האדם הוא יצור טבעי¹, ואינו "שכל נפרד"², לפיכך אין המגמה או התכלית של "והגית בו יומם ולילה"³ מתיישבת עם מציאותו של האדם, שעיקרה – מבחינה כמותית על כל פנים – בעיות יום יום של צרכי הגוף והחברה. כגון: דאגה לשלום גופו ולשלום ביתו, דאגת פרנסה, דאגת החברה וכו'.

כיצד איפוא מתיישבים שני הדברים ?

האם למידת התורה באה **במקום** התפקודים הטבעיים והחברתיים התקינים של האדם ?
או שמא היא **משימה** המוטלת על האדם, בנוסף על התפקודים הטבעיים שלו – הנובעים ממהותו כיצור חברתי ?

העמדות האפשריות:

אם נתייחס ל"והגית" כאידיאל במשמעותו המילולית⁴ המקסימלית⁵ לא יהיה ניתן לקיימו אלא אם כן גורם אחר – ולא האדם עצמו העוסק בתורה – ימלא את חסרונו ויספק לו את צרכיו. אם

¹ נתון בתנאי המציאות הטבעית וכפוף לצרכיה

² רוח הוגה שאינה קשורה בחומר.

³ יהושע, פרק א' פסוק ח' - "ל'א ימוש ספר התורה הז'ה מפיך והגית בו יומם ולילה"
למען תשמ'ר לעשות ככל הכתוב בו כי אז תצליח את דרכך ואז תשכיל".

⁴ כדעתו של ר' ישמעאל ובניגוד לדעתו של ר' שמואל ברנחמני, כפי שמופיע במנחות צ"ט, ע"ב:

נקבל את העמדה הזאת נמצא, שתלמוד תורה כ"חיי עולם" מיוחד לקבוצה מסוימת של בני אדם, שתוכל למלא את התפקוד הזה רק הודות לבני אדם אחרים. והם ללא כל ספק הרוב הגדול, שהם בעיסוקם בחיי שעה יספקו בין השאר את הצרכים הטבעיים של לומד התורה. לפי תפיסה אחרת, לעם ישראל מוצגת הדרישה להיות עם התורה. חובת תלמוד תורה ע"י כל יהודי המקבל עליו עול תורה ומצוות תהיה: שיקדיש לה כמידת יכולתו מכולו ומזמנו במסגרתה של מציאות אנושית וחברתית תקינה, שבה הוא ממלא את כל התפקודים ההכרחיים לקיום האישי והחברתי, תפקודים שאין אדם יכול להשתחרר מהן ואף אינו רשאי להשתחרר מהן. אם דרישה אידיאלית זו תתקיים יהיה עם ישראל עם של לומדי תורה, עם שבו תלמוד תורה מטביע את חותמו על החיים, גם אם תלמוד תורה זה לא יגיע לאותה מידת העמקה ואינטנסיביות המתאפשרת על ידי קיומו בידי מקצוענים בלבד.

מהי עמדתם של התנאים:

דברי שמעיה, רבו של הלל – שמעיה אומר: אוהב את המלאכה, ושנא את הרבנות...⁶
דברי הלל עצמו המפורשים מפי רבי צדוק – רבי צדוק אומר: אל תעשם עטרה להחגדל בהם, ולא קרדם לחפור בהם. וכך היה הלל אומר: ודאישתמש בתנא, חלף. הא למדת, כל הנהנה מדברי תורה, נוטל חייו מן העולם.⁷
ודברי אחרון התנאים רבן גמליאל דור שביעי להלל – רבן גמליאל בנו של רבי יהודה הנשיא אומר: יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עוון. וכל תורה שאין עמה מלאכה, סופה בטלה וגוררת עוון.⁸
עולים בקנה אחד: שאין המשימה הגדולה של תלמוד תורה פוטר את האדם שעובד את השם מן החיובים והחובות המוטלים על האדם באשר הוא אדם, אלא היא מתווספת עליהם. ולא זו

"שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: "לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו יומם ולילה" צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית. ופליגא דר' שמואל בר נחמני דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: "ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל" אמר לו הקדוש ברוך הוא: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך...".

⁵ בניגוד לעמדת המינימום ההכרחי (=שעת הדחק) כפי שמופיע בשו"ע יורה דעה סימן רמ"ו סעיף א': "כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורים, בין בחור בין זקן גדול. אפילו עני המחזר על הפתחים, אפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח). ובשעת הדחק, אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית, לא ימוש מפ"ך (ישעיהו נט, כא) קרינן ביה" (הגהות מיימוני פ"א וסמ"ג עשין י"ב).

⁶ פרקי אבות א, י.

⁷ פרקי אבות ד, ה.

⁸ פרקי אבות ב, ב.

בינת המחשבה

בלבד, אלא שיש בחיים של תלמוד תורה על חשבונם של אחרים משום טפילות הנוטלת מתלמוד תורה זה את משמעותו הדתית והמוסרית.

לעומת זאת, ניתנים דברי התנא רבי נחוניא בן הקנה – רבי נחוניא בן הקנה אומר: כל המקבל עליו עול חורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. וכל הפורק ממנו עול חורה, נותנין עליו עול מלכות ועול דרך ארץ.⁹ – להתפרש כהטלת חיוב על הציבור לדאוג לקיומו של לומד התורה המקצועי, כנראה משום שאין התנא הזה רואה בתלמוד תורה את מילוי חובתו האישית של האדם בלבד אלא גם מילוי פונקציה ציבורית.

אולם בין אם נפרש את דברי רבי נחוניא בן הקנה בדרך זו או אחרת, ודאי שאנו מוצאים בפרקי אבות את דברי התנא הגדול רבי מאיר, שמהם ללא ספק נושבת רוח שונה: רבי מאיר אומר: הוי ממעט בעסק, ועסוק בחורה.¹⁰

דברים אלה עדיין אינם קובעים שעיסוק בתורה משחרר את האדם מן העסק – ז"א מדאגה לצרכיו הגשמיים – שכן מוצאים אנו דברים זהירים של ר' מאיר במשנה אחרת: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקייה וקלה...¹¹

אולם באותה משנה מצויים גם דברים בשם רבי נהוראי: מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד לבני אלא תורה.

כאן כמובן מיד מוצגת לפנינו בכל חריפותה השאלה: ממה יתפרנס אותו הבן? ואין לשאלה זו תשובה בצידה.

מן ההכרח שמישהו יפרנסו, ז"א שאדם זה יינה ממישהו אחר שיהיה מקור פרנסתו ובסיס לקיומו, כלומר: שיהנה מדברי תורה.

מהי עמדתם של האמוראים:

לבעיה הגדולה הזאת ניתן הביטוי המפורש והפורמאלי במחלוקת המפורסמת בין התנאים הגדולים, רבי ישמעאל ורשב"י:

תנו רבנן: "ואספת דגנך" - מה תלמוד לומר - לפי שנאמר: "לא ימוש ספר החורה הזה מפיו" יכול דברים ככתבן?
תלמוד לומר: "ואספת דגנך" - הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל.
רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בעשת חרישה, וזורע בעשת זריעה, וקוצר בעשת קצירה, ודש בעשת דישה, וזורה בעשת הרוח, תורה מה תהא עליה?

⁹ פרקי אבות ג, ה.

¹⁰ פרקי אבות ד, י.

¹¹ משנה קידושין ד, יד.

אלא: בזמן שישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר: "ועמדו זרים ורעו צאנכם..." (ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום - מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: "ואספת דגנך"...
אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל - ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי - ולא עלתה בידן¹².

לפי אביי ההכרעה בן שתי הגישות איננה עקרונית אלא היא אמפירית, כלומר: אין הוא מסביר מהי באמת הגישה הנכונה, של רשב"י או של ר' ישמעאל, אלא שגישתו של רשב"י כמעט שאיננה ניתנת להגשמה לעומת גישתו של רבי ישמעאל.

ואמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא:
גדול הנהנה מיגיעו (והוא ירא שמיים) יותר מירא שמים (שאינן נהנה מיגיעו),
דאילו גבי ירא שמים כתיב: "אשרי איש ירא את ה'" (תהלים קי"ב)
ואילו גבי נהנה מיגיעו כתיב: "יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך" (תהלים קכ"ח)
"אשריך" - בעולם הזה, "וטוב לך" - לעולם הבא,
ולגבי ירא שמים "וטוב לך" לא כתיב ביה¹³.

לעומתו רבה בר בר חנא בשם רבי יוחנן והלה משום רבי יהודה בר עלאי אומר:

בוא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים.
דורות הראשונים: עשו תורתן קבע ומלאכתן ארעי - זו וזו נתקיימה בידם.
ודורות אחרונים: עשו מלאכתן קבע ותורתן ארעי - זו וזו לא נתקיימה בידם¹⁴.

אין ספק שיש כאן אידיאליזציה של הדורות הראשונים אך על כל פנים מגמת הדברים הללו ברורה.

מהי עמדתם של הפוסקים:

גדולי ישראל בכל הדורות עמדו על חילוקי הדעות בין שתי הגישות הנ"ל.

עמדת הרמב"ם:

כל המשים על ליבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה - הרי זה חילל את השם, וביזה את התורה, וכיבה מאור הדת, וגרם רעה לעצמו, ונטל חיי מן העולם הבא - לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעולם הזה.
אמרו חכמים: "כל הנהנה מדברי תורה נטל חיי מן העולם".
ועוד ציוו ואמרו: "לא תעשם עטרה להתגדל בהם ולא קורדום לחפור בהם".
ועוד ציוו ואמרו: "אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות".
וכל תורה שאין עימה מלאכה סופה בטילה.
וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הברייות¹⁵.

¹² ברכות לה, ע"ב

¹³ ברכות ח, ע"א

¹⁴ ברכות לה, ע"ב

¹⁵ דעות, הלכות ת"ת, פרק ג' סעיף י'.

עמדת מהר"י קארו כתגובה לדברי הרמב"ם:

ואכן, כבר נושאי כליו של הרמב"ם אינם מקבלים את דבריו והם חלוקים עליו בנקודה זו. וב"כספ משנה"¹⁶ מצוי דיון ארוך כיצד יהיה ניתן ליישב את דברי הרמב"ם עם הנהג שפשוט בישראל ועם עמדתם של רבים מגדולי התורה, שדעתם מנוגדת לדעתו של הרמב"ם. וכך הוא מסכם את דבריו:

... והכלל העולה הוא שתלמיד חכם שאין לו ממה להתפרנס – מותר ליטול שכרו ללמד בין מן התלמידים עצמם בין מן הציבור וכן מותר לו ליטול שכר מן הציבור לדון או להורות. ואחרי הודיע ה' אותנו כל זאת, אפשר לומר שכוונת רבנו כאן היא: שאין לאדם לפרוק עול מלאכה מעליו כדי להתפרנס מן הבריות וללמוד אלא שילמוד מלאכה המפרנסת אותו ואם תספיקנו מוטב, ואם לא תספיקנו יטול הספקתו מן הציבור ואין בכך כלום.

רבי יוסף קארו מקבל את העמדה העקרונית של הרמב"ם, דהיינו שמלכתחילה חייב אדם לפרנס את עצמו וללמוד תורה, אבל הוא פותח פתח להיתר לאפשר לאדם (או על כל פנים לאדם גדול) להשקיע את עצמו כולו בתלמוד תורה על חשבון הציבור, אם אין הוא יכול בדרך אחרת למלא את התפקיד הגדול של להגדיל תורה ולהאדירה.

אולם ניכר שר' יוסף קארו מכיר שאין זו דעתו של הרמב"ם באמת, ולכן הוא מוסיף הערה:

... ואפילו נאמר שאין כן דעת רבינו (=הרמב"ם), כנראה מדבריו בפירוש המשנה¹⁷ קיימא לן, כל מקום שהלכה רופפת בידך¹⁸ הלך אחר המנהג. וראינו כל חכמי ישראל קודם זמן רבנו ואחריו נוהגים ליטול שכרם מן הציבור. וגם כי נודה שהלכה כדבר רבנו בפירוש המשנה¹⁹ אפשר שהסכימו כן כל חכמי הדורות משום: "עת לעשות לה' הפרו תורתך" שאילו לא הייתה פרנסת הלומדים והמלמדים מצויה לא היו יכולים לטרוח בתורה כראוי והייתה התורה משתכחת, ובהיותה מצויה יוכלו לעסוק, ויגדיל תורה ויאדיר

עמדת הרמ"א כתגובה לדברי מרן בשו"ע:

ב"שולחן ערוך"²⁰ מצינו שרבי יוסף קארו מביא תחילה את דברי הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה כלשונם, אבל מוסיף עליהם:

ומי שא"א לו ללמוד, מפני שאינו יודע כלל ללמוד או מפני המטרדות שיש לו, יספיק לאחרים הלומדים²¹

ועל כך מעיר הרמ"א²²:

¹⁶ ר' יוסף קארו.
¹⁷ הדברים הנמרצים נגד קיומם של ישיבות ושל ת"ח הלומדים על חשבון תרומות ונדבות של הציבור, היוצר חילול ה' בעיני ההמון, מפני שיחשבו שהתורה היא מלאכה מן המלאכות אשר יחיה בהם האדם, ותבזה התורה בעיניהם.
¹⁸ שבענין זה קיימים חילוקי דעות.
¹⁹ כלומר: שמבחינת עומקה של הלכה צדק הרמב"ם.
²⁰ שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמ"ו סעיף א'.
²¹ דברים המכוונים לרעיון של "יששכר זבולון".

ותיחשב לו כאילו לומד בעצמו...ויכול אדם להתנות עם חבירו, שהוא יעסוק והוא ימציא לו פרנסה ויחלוק עמו השכר²³.

במקום אחר אומר הרמ"א, כשהוא מביא את הדברים על חובת לומד התורה לפרנס עצמו²⁴:
וכל זה בריא ויכול לעשות במלאכתו בדרך אחרת קצת ולהחיות עצמו, אבל זקן או חולה מותר לו להנות מחורחו ועיספקו לו.

דבר זה ודאי שאינו שנוי במחלוקת (ומסתבר שאף הרמב"ם לא יחלוק על כך).

אבל בהמשך דבריו אומר הרמ"א:

יש אומרים דאפילו בריא מותר, ולכן נהגו בכל מקומות ישראל שהרב של עיר יש לו הכנסה וסיפוק מאנשי העיר, כדי שלא יצטרך לעסוק במלאכה בפני הבריות ותתבזה התורה בעיני ההמון.

כבוד התורה לפי העמדות השונות שבדברי הפוסקים:

התופעה המעניינת הנגלית לעינינו היא:

שבמאה ה-12 אמר הרמב"ם – שאם יראו בני אדם שהתורה היא מקצוע שהאדם מתפרנס ממנו, תתבזה בעיניו ושכבודה של תורה הוא שת"ח יתפרנס ממלאכתו.

ואילו במאה ה-16 הרמ"א אומר – שאם הרב יעסוק במלאכה בפני הבריות, תתבזה התורה בעיני ההמון.

ולא זו בלבד אלא שכ - 100 שנה לאחר מכן אומר הש"ך (ר' שבתאי כהן) המרחיב ומפרש את השו"ע:

...ועוד אני אומר מי שהוא בעל ישיבה ומרביץ תורה ברבים וצריך עתים קבועים מחולקים חציה לו וחציה לאחרים ואי אפשר לו שילך מביתו כי אם לדבר מצוה עון הוא בידו אם לא יקבל מאחרים אפילו יודע מלאכה וחכמה שיוכל ליגע בה ולהרויח כדי לפרנס את ביתו בוז יבוזו לו באהבת התורה ולומדיה כי אי אפשר שיבטל מלמודו.

כלומר – בעוד שהרמב"ם סובר: בוז הוא לת"ח להתפרנס מן הצדקה,

סובר לעומתו הש"ך: בוז הוא לת"ח שיתפרנס ממלאכתו.

²² בעל הגהות על השו"ע, על המקור בשו"ע לעיל.

²³ כאן ניתן ניסוח משפטי לרעיון המדרשי של "יששכר זבולון".

²⁴ שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רמ"ו סעיף כ"א.

כאן מתגלה בצורה קיצונית הניגוד שבין תפישת לימוד התורה כחובה ומשימה קדושה המוטלת על האדם מישראל, ובין ראיית התורה ככלי ומכשיר בידי קבוצה מסויימת של בני אדם המבצעים פונקציה למען עם ישראל ומשחררים את שאר העם מן התפקיד של מילוי פונקציה זו

ההשלכה שיש לעמדות הנ"ל גבי אופן העמדת התלמידים:

אנשי כנסת הגדולה קבלו מחגי זכריה ומלאכי והם אמרו שלשה דברים: הו מחתונים בדין, והעמידו תלמידים הרבה, ועשו סייג לתורה²⁵.

המורשת של אנשי הכנסת הגדולה²⁶ מביעה, בין השאר, באופן הפשוט ביותר את הדעה שלפיה על התורה להיות נחלתם של רבים: "והעמידו תלמידים הרבה".

אולם ב'אבות דרבי נתן' מובאת (על בסיס משנה זו) מחלוקת בין בית הלל לבית שמאי:

שבית שמאי אומרים: אל ישנה אדם אלא למי שהוא חכם ועניו וכן אבות ועשיר. ובית הלל אומרים: לכל אדם ישנה שהרבה פושעים היו בהם בישראל ונתקרבו לתלמוד תורה ויצאו מהם צדיקים חסידים וכשרים²⁷. בית שמאי אומרים: אין עונין אלא לכשרים לבני אבות ולבני בני אבות. בית הלל אומרים: לכל אדם. משעלו למה הדבר דומה: לאשה שהיא מושבת תרנגולת על הביצים מתוך הרבה היא מוציאה מעט ומתוך מעט אינה מוציאה כלום²⁸.

מחלוקת זו מעמידה את בית שמאי כקבוצה אליטיסטית הממיינת את התלמידים בכניסתם עפ"י קריטריונים פנימיים – חכמים וענויים, וחיצוניים – בני אבות ועשירים.

לעומתם בית הלל מבקשים להנחיל את התורה לכול, תוך התעלמות מן הקריטריונים הללו.

בבואו לא"י נפגש הלל עם עולם תורני סגור, שהאמין כי על התורה להיות צפונה וספונה וראויה להיות מועברת רק בתוך קבוצה אליטיסטית.

המתח הזה בין החינוך האליטיסטי המיוחס לבין החינוך הפתוח לכול מוכר מאז ומתמיד בכל מערכות החינוך בעולם.

בעולמם של חכמים נמשך הוויכוח דרך בית הנשיאות (צאצאיו של הלל), שביקש דווקא לשמר את מסורת הלימוד האקסלוסיבי, לעומת בית המדרש הפתוח מעולמם של תלמידי הלל וריב"ז.

²⁵ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק א ד"ה אנשי כנסת.

²⁶ בשרשרת מסירת התורה שבע"פ משה בסיני ואילך.

²⁷ אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ג ד"ה והעמידו תלמידים.

²⁸ אבות דרבי נתן נוסחא ב פרק ד ד"ה והעמידו תלמידים.

כיצד עמדות אלו באות לידי ביטוי בתרבות המזרח והמערב:

עפ"י הרמב"ם והשו"ע – לכתחילה צריך ת"ח להתפרנס ממלאכתו²⁹, ובדיעבד אם אינו יכול להתפרנס ממלאכתו, משום "עת לעשות לה" התירו ליטול שכרו מן הציבור.

ככל הנראה מהטעם – שתפיסת העולם של יהודי המזרח אומרת: שחובת תלמוד תורה ע"י כל יהודי המקבל עליו עול תורה ומצוות היא, שיקדיש לה כמידת יכולתו **במסגרת** תפקידו במציאות האנושית והחברתית התקינה, שאין אדם יכול להשתחרר מהן ואף אינו רשאי להשתחרר מהן. ובאם דרישה אידיאלית זו תתקיים יהיה עם ישראל עם של לומדי תורה, עם שבו תלמוד תורה מטביע את חותמו על החיים, (גם אם תלמוד תורה זה לא יגיע לאותה מידת העמקה ואינטנסיביות המתאפשרת על ידי קיומו בידי מקצוענים בלבד).

ולכן אמר הרמב"ם: שאם יראו בני אדם שהתורה היא מקצוע שהאדם מתפרנס ממנו, תתבזה בעיניו ושכבודה של תורה הוא שת"ח יתפרנס ממלאכתו.

לעומת זאת, עפ"י הרמ"א והש"ך – לכתחילה נהגו בכל מקומות ישראל שהרב של העיר יש לו הכנסה מאנשי העיר³⁰.

ככל הנראה מהטעם – שתפיסת העולם של יהודי המערב אומרת: שתלמוד תורה היא פונקציה הבאה **במקום** הפונקציות הטבעיות והחברתיות התקינות של האדם המתאפשרת רק על ידי קיומו בידי מקצוענים בלבד המבצעים פונקציה למען עם ישראל ומשחררים את שאר העם מן התפקיד של מילוי פונקציה זאת בעוד ששאר העם אמון בעיקר על סיפוק צורכיהם של הלומדים ובזה נחשב להם כאילו לומדים הם בעצמם.

ולכן אמר הרמ"א: שאם הרב יעסוק במלאכה בפני הבריות, תתבזה התורה בעיני ההמון. וכן אומר הש"ך: "מי שהוא בעל ישיבה ומרביץ תורה ברבים, **עוון הוא בידו** אם לא יקבל מאחרים, אפי' יודע חכמה ומלאכה שיוכל ליגע בהם ולהרוויח כדי לפרנס ביתו, בוז יבזו לו באהבת התורה"

²⁹ בבחינת: "עשה תורתך קבע ומלאכתך ארעי".

³⁰ בבחינת: "יששכר זבולון".

בינת המחשבה

לפי הדברים האמורים לעיל, אפשר להבין מדוע את יהודי ארצות האיסלאם מאפיין חוש מידה, הבא לידי ביטוי במתינות בהשקפות ובהתנהגות, באיזון בין דרישות הדת וצורכי החיים, בנכונות להתמודד עם אתגרי הסביבה ובמיזוג בין קדש לחול. ולעומת זאת, את הליטאים³¹ מאפיינת הקיצוניות – עמדות בלתי מתפשרות, קנאות, חומרות דתיות, בידוד והסתגרות מהסביבה. ואם אכן נכונות אבחנות אלו ... אזי יהודי ספרד ואשכנז אכן מושפעים משתי מסורות תרבותיות שונות...

³¹ דווקא בליטאים עסקינן, היות שהפולנים והאשכנזים (=יהודי גרמניה) היו שונים בתכלית בתפיסת העולם שלהם. הראיה: שתנועת המוסר הדוגלת בקיצוניות צמחה בתוך הקהילה הליטאית, ואילו החסידות המתאפיינת במיזוג קודש וחול (שהליטאים התנגדו לה) צמחה בתוך הקהילה הפולנית. ולעומת זאת, תנועת ההשכלה הביקורתית צמחה בתוך הקהילה האשכנזית. אך מכיוון שרוב הקהילות הפולניות והאשכנזיות הושמדו בשואה ומי ששרד בעיקר היא הקהילה הליטאית, לכן היום כאשר מדברים על ה"אשכנזים" בד"כ מתייחסים לקהילות הליטאיות.

בעניין גדר חיוב תלמוד תורה אביחי ביגל

- א. הקדמה
- ב. המקור של מצוות תלמוד תורה בכתובים
 - שיטת הרמב"ם
 - שיטת רש"י והר"ן
- ג. סתירה בדברי הרמב"ם
- ד. שאלות העולות מהאמור הנ"ל
- ה. גדר תלמוד תורה עפ"י הגמ' במנחות
- ו. דעת השו"ע
- ז. דרכים נוספות להבנת השו"ע
- ח. שיטות האחרונים
- ט. בירור גדר המצווה מצדה הרעיוני
- י. סיכום

הערה חשובה: המאמר אינו אלא הצעת דברים בנושא שוודאי איני כדאי כלל לתת את דעתי עליו, ע"כ מודעת בזאת שאין בכוונתי לפסוק הלכה, וודאי שלא הלכה למעשה בדברים לקמן, וכמעט שאין צורך להזכיר שאם מסקנות המאמר יעמדו בסתירה אל מול דברי גדולי הפוסקים, דבריי בטלים ומבוטלים אל מול דבריהם. ואם תינתן לי הזכות להעמיד מעט מדברי רבותינו ז"ל על מכוונם בצורה מסודרת וערוכה, והיה זה שכרי.

הקדמה

דבר פשוט, ידוע ומוסכם, שבתוך כללן של המצוות מצוות תלמוד תורה הנה בעלת ערך מיוחד. חז"ל מאירים את עינינו בדבר מעמדה יוצא הדופן של מצוות לימוד התורה במספר רב של מקומות¹, כך שניתן לראות מכל מאמר מדבריהם פן אחר בהתייחסות אל חשיבותה של המצווה, ונראה שאין הגדרה יותר ברורה מדבריו של רבנו הגדול הרמב"ם בהלכות ת"ת:² "אין לך מצווה בכל המצוות שהיא שקולה כנגד תלמוד תורה, אלא תלמוד- תורה כנגד כל המצוות". בנוסף לכך, מצוות- תלמוד תורה תופסת חלק נכבד מאורח חייו של האדם מישראל – דבר זה מתבטא בזמן שכל יהודי משקיע במהלך היום ללימוד, ובכוחות הגוף, הנפש והדעת, המופנים בחלק ניכר מהיום על מנת להוסיף עוד בלימודה של תורתנו הקדושה.

¹ משנה פאה א', א'; - "תלמוד תורה כנגד כולם", ובמגילה ט"ז: "גדול תלמוד תורה מהצלת נפשות", ושם "גדול ת"ת יותר מבניין בהמ"ק" ובהמשך "גדול ת"ת מכיבוד הורים" וסוטה ד': "גדול תלמיד חכם ממזר מכהן גדול עם הארץ", ופסחים ס"ח- "אין העולם מתקיים אלא בזכות התורה" וכן עיין במו"ק דף ט': ובערוכין דף ס"ג, ובנפש החיים שער ד' מפרק י' עד סוף השער המביא דברי חז"ל בדבר מעלת עצם העמדת התורה בעמ"י וזכותם המיוחדת של עמלי התורה.

² פרק ג' הלכה א'

עם זאת נראה שכדבריו של הרמח"ל³, לפעמים דווקא במקרים שחשיבותו של הנושא ידועה, הבנת תוכן הנושא ופרטיו לוקה בחסר.

בהתייחסותנו לכל מצווה יודעים אנו, שהעניין הראשוני שאותו עלינו לברר, הוא גדר המצווה - כלומר שיעור חיובה, זמנה, אופן קיומה, האנשים שעליהם חלה המצווה, הפתרונות השונים למקרה שלדיעבד, התנגשויות המצווה עם מצוות אחרות - וההשלכות השונות, וכדו'. אם נתבונן על השאלות במבט שטחי, יכולים אנו לחשוב שהתשובות לשאלות אלה הן פשוטות. בזכרונו יעלו אמרות מפורסמות שונות, (שהגן לפעמים סותרות או חסרות משמעות עבורנו לקוצר השגתנו) המדברות אודות הנושאים הנ"ל, ואנו עלולים לחשוב שאכן מצאנו את מבוקשנו. אבל, אם נתבונן במבט מעט יותר מעמיק, נבחין כי השאלות כלל אינן פשוטות, קל וחומר לא התשובות, וכשנעמיק עוד בעניין ונראה את ההתייחסויות השונות של רבותינו הקדושים, נבין כי הדברים מצריכים עיון גדול.

אין ברצוני וביכולתי לברר את הנושא הנידון בכל גודל היקפו, וודאי שלא לענות על כל השאלות לפרטיהן. ברצוני להעלות מספר שאלות יסוד שיהוו מבוא ומפתח להרחבה בבירור גדר מצוות תלמוד תורה.

השאלות הנידונות הן שאלות הנוגעות להנהגות היום-יום של כל אדם בישראל, והתשובות עליהן הן כאלה הגורמות לכל הליכות החיים לקבל צביון חדש.

המקור של מצוות לימוד תורה בכתובים

ערב ובוקר בכל יום תמיד, מזכירים אנו בקוראנו את פרשת ק"ש בין יתר הנושאים המוזכרים בה, גם את החיוב בעסק התורה – הפסוקים הם לכאורה מפורשים וברורים לכל בר בי רב: "ושננתם לבניך ודיברת בהם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך בשכרך ובקומך"⁴, ששמע שמדברים בעסק התורה, אעפ"כ נראה שחז"ל⁵ הבינו שהפסוקים האלה מדברים אודות החובה לקרוא ק"ש באופנים השונים⁶, ואת החובה ללימוד תורה למדו בדרך אחרת לגמרי, והיא הפסוק המוזכר בפרשה השנייה של ק"ש - וכך מובא בגמ'⁷: "האב חייב ללמד את בנו תורה, מנלן? דכתיב ולמדתם אותם את בניכם והיכא דלא אגמריה אבוה(במקרה שלא

³ בהקדמתו למסילת ישרים

⁴ דברים ו', ז'

⁵ עיין ברכות, דף י' ע"ב.

⁶ ונראה גם כן כך, אם מייחסים את הפסוק לפסוק שלפניו: "והיו הדברים האלה(פרשת ק"ש) אשר אנוכי מצווח היום..". כפי שאכן לומדת הגמ' שם בדף י"ג:

⁷ קידושין, כ"ט ע"ב.

לימדו אביו) מחייב איהו למיגמר נפשיה(חייב הוא ללמד עצמו) דכתיב "ולמדתם" שואלת הגמ' "איהי מנלן דלא מחייבא(מנין שאין האשה מצווה ללמד את בנה) דכתיב "ולמדתם ולמדתם"⁸ - כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד", מקשה הגמ' "ואיהי מנלן דלא מחייבא למילף נפשיה(ומנין שהיא לא מחויבת ללמד את עצמה) דכתיב "ולמדתם ולמדתם" כל שאחרים מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו וכל שאין אחרים מצווים ללמדו אין מצווה ללמד את עצמו".

שיטת הרמב"ם

וכעין דברי הגמ' האלה פסק הרמב"ם להלכה⁹, ובהמשך¹⁰ הוסיף על דבריו "מי שלא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר שנאמר "ולמדתם אותם ושמתם לעשותם"¹¹. ונראה שלדעת הרמב"ם, מדברי הגמ' הנ"ל לא ברור לגמרי החיוב על האדם עצמו ללמד את עצמו, כי הרי משמע שחלות החיוב על האדם ללמד עצמו תורה (בצעירותו) מתחילה רק כשאביו לא מלמדו תורה(כדברי הגמ': "והיכא לא אגמריא אבוה מחייב איהו למיגמר נפשיה"), ועפ"י המשך דברי הגמ' – "עד היכן חייב אביו ללמדו תורה" (וברמב"ם בהמשך¹²), יש לחלק שהרמב"ם מדבר בהלכה ג' על החובה של האבא ללמד את בנו תורה רק בהיותו קטן, אבל אח"כ החובה עוברת על האדם ללמד עצמו. כלומר – שבעצם המצווה של האב ללמד את בנו היא מצווה שמדברת על פרק זמן מסוים בלבד, שהוא כל עוד הילד צעיר וזקוק לאביו שילמדו, אבל אחרי שהילד מתבגר, וממילא יש ביכולתו כבר ללמוד באופן עצמאי, אביו פטור מללמדו, והוא חייב ללמד את עצמו תורה.

ועדיין יש לעיין, שאף על פי שיש לחלק בין החובה של האב ללמד את בנו כשאין ביכולת בנו ללמד עצמו, לבין הזמן שהבן מסוגל ללמוד בעצמו, מכל מקום עדיין נראה מהמשך הדברים שגם כשהילד מתבגר, ברוב המקרים אין שייך לאמר שאביו נפטר מללמד את בנו, כי קיים תנאי נוסף בגדר החיוב של האב ללמד את בנו תורה, שהוא החיוב ללמד את בנו מקרא, משנה, תלמוד הלכות ואגדות(כמובא בהמשך הגמ'), וניתן להעריך שנצרך די הרבה זמן ע"מ להספיק את כל הנושאים הנ"ל, ורק כשילמדו את כל הדברים הנ"ל, נפטר האב ממצוות לימוד תורה לבנו. וכל זמן שלא סיים לימודים אלו, כשימשיך האדם ללמד את עצמו, זה יהיה באופן של בדיעבד, שהרי מלכתחילה היה ראוי שאביו ילמדו.

⁸ רש"י מסביר שהמילה ולמדתם אינה קשורה לפרשת ק"ש, אלא היא שייכת לפסוק "ולמדתם אותם ושמתם לעשותם"(דברים ה)

⁹ בפרק א' הלכה א' מהלכות תלמוד תורה

¹⁰ בהלכה ג'

¹¹ וכן פסק הטור (סימן רמה'ב), והשו"ע (בסימן רמה'א) העתיק דברי הטור

¹² בהלכה ז'

ועל כן, כתב הרמב"ם בהמשך¹³ מקור אחר לגמרי למצווה - "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו היה עני מחזר על הפתחים, ואפילו בעל אישה ובנים חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר: והגית בו יומם ולילה"¹⁴.

ובין יתר המחוייבים בהלכה זו מוזכר גם כן נער, והרמב"ם כותב במפורש בסופה של ההלכה שהוא מחוייב מהפסוק "והגית בו יומם ולילה". משמע, שמעבר לחיוב של הנער לתלמוד את התורה שאביו היה צריך ללמדו בעצמו, יש חיוב עצמי נוסף על האדם עצמו לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה מהפסוק: "והגית בו" וכו'. (ולא נראה שיש לחלק בין קטן לנער שהרי כפי שהבאנו לעיל, תקופת האדם בהיותו קטן אינה נקבעת עפ"י גיל וכדו', אלא עפ"י כמות לימודים הצריכה להלמד.

מהאמור לעיל נראה, שדעתו של הרמב"ם שמצוות תלמוד תורה נלמדת משני מקורות שונים, האחד החיוב של אביו ללמדו ומתוך כך החיוב של האדם ללמד עצמו. והמקור השני המדבר על החובה של כל יהודי לקבוע עתים לתורה, שבפשוט הדברים נראה שמבוסס על הפסוק "והגית בו.."

שיטת רש"י והר"ן

בהמשך הגמ' בקידושין¹⁵ מובאת מימרא שמקורה מ"הספרי"¹⁶ הדורשת את הפסוק "ושננתם לבניך" - "תנו רבנן ושננתם לבניך שיהיו דברי תורה מחודדים בפ"ך שאם ישאלך אדם בר אל תגמגם אלא אמור לו מיד שנאמר - אמור לחכמה אחותי את וגו' ואומר קשרם על אצבעותיך כתבם על לוח ליבך ואומר כחיצים ביד גיבור וכו'....."¹⁷

רש"י במקום¹⁷ מסביר - "חזור עליהם ובדוק לעומקם שאם ישאלך אדם לא תצטרך לגמגם אלא שתוכל לאמר מיד".

מדבריו של רש"י ניתן ללמוד, שהמצווה היא לא רק עסק התורה, אלא גם היכולת להעמיד את לימודו במידה כזו, שאם ישאל הלומד דבר מלימודו, יענה במקום ללא צורך במחשבות מיותרות.

¹³ בהלכה ח'

¹⁴ ואעפ"י שפסוק זה הוא מדברי קבלה, עיין באחרונים המיישבים.

¹⁵ קידושין ל', ע"א.

¹⁶ פרשת ואתחנן

¹⁷ ד"ה "מחודדים בפ"ך"

וכן, משמע מדברי רש"י על הגמרא¹⁸: "עיקר קיבול שכר הבריות הרצים לשמוע דרשה מפי החכם היא שכר המרוצה, שהרי רובם אינם מבינים להעמיד גירסה ולומר שמועה מפי רבן לאחר זמן שיקבלו שכר לימוד".

זאת אומרת – שהמצווה של לימוד התורה מתקיימת רק בהיות האדם לומד, באופן כזה שיצליח להעמיד גרסתו ("שתהיה מחודדת בפיו") לאחר זמן. (ודאי שגם רש"י לומד מהפסוק "והגית בו יומם ולילה" ומלימוד הגמ' בקידושין, רק שמוסיף דברים אלה ע"מ לברר את גדרה של המצווה).

ונראה לעת עתה להעמיד את שתי הדעות הנ"ל(רש"י על קידושין והרמב"ם בהל' ת"ת) כחלוקות, שהרי לפי דבריו של הרמב"ם משמע, שמצוות לימוד תורה עניינה הוא החובה על עצם קביעת העתים ביום ובלילה בלבד, כלומר, שאין חיוב ללמוד תורה באופן רציף ואין גדר ושיעור קבוע ללימוד התורה, אלא כל אדם מגדיר לעצמו את הזמן המתאים לו ללימוד, והתנאי היחיד שקובע הרמב"ם הוא שקביעת העת לעסק התורה תהיה דווקא מחולקת לאחת ביום ואחת בלילה.

לעומת זאת, רש"י רואה את עצם לימוד התורה כחיוב לעסוק בתורה, ועם זאת לדאוג תמיד שדברי התורה יישארו בלב האדם בצורה כזו שיהיו מחודדים בפיו – וממילא האופן היחיד לעשות זאת זה ע"י העסק התמידי בתורה בכל רגע פנוי, שהרי כשמתפנה מעסקיו כבר יכול לאחוז בתורה ולהוסיף לחזור עליה עוד ועוד ע"מ שתהיה יותר משוננת בפיו – ולדבר זה אין שיעור, שהרי מי יכול להעיד שמשנתו כולה סדורה עליו במידה כזו, שאם ישאלהו אדם לא יגמגם, אלא יאמר לו מיד.

וכן נראה, שסובר הר"ן כשיטת רש"י מדבריו¹⁹: "הא קמ"ל דכיוון שאי בעי פטר נפשיה וכו' – מסתברא לי דלאו דווקא בהכי מיפטר, שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יומם ולילה כפי כוחו, ואמרינן בפ"ק דקידושין – ת"ר ושננתם שיהיה דברי תורה מחודדים בפיו, שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו וכו'. וק"ש שחרית וערבית לא סגי להכי.."

וכן משמע בפשטות מהגמ'²⁰ – "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, עליו נאמר דבר ה' בזה".

¹⁸ בברכות, ו' ע"ב. ד"ה "אגרא דפרקא ריהטא"

¹⁹ בנדרים, ח' ע"א.

²⁰ סנהדרין, צ"ט ע"א. בשיטה זו מחזיקים גם רבנו יונה שכותב בשערי תשובה(ג' קכ"א, קנ"ג) "שהמבטל תורה אפילו לרגע אחד חייב כרת" (כנראה המקור לדבריו הוא הגמ' בסנהדרין צ"ט או אולי המשנה בפרקי אבות (פרק א', י"ג) "ודלא יליף קטלא חייב"), רבי חיים ויטאל (בשערי קדושה ב', ח')
ובחגיגה ה': שלושה הקב"ה בוכה עליהם בכל יום.. ועל זה שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק", ובברכות ה': "כל שיכול לעסוק בתורה ואינו עוסק הקב"ה מביא עליו יסורים מכוערים ועוברים אותו"

היוצא מכל האמור, שרש"י והר"נ הכריעו שעל אף המקורות שעליהם נסמך הרמב"ם לחיוב בתלמוד תורה, ישנו מקור נוסף המחייב על עסק התורה התדיר, והוא הפסוק "ושננתם לבניך..". ועל כן נראה שהדבר נתון במחלוקת ראשונים.

סתירה בדברי הרמב"ם

וקשה על האמור לעיל בדברי הרמב"ם, שהרי בהמשך כתב הרמב"ם²¹ - "וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, או שקרא ושנה ופירש להבלי העולם והניח תלמודו וזנחו, זה בכלל דבר ה' בזה" ודבריו אלו סותרים את דבריו שהביא קודם²² שהחובה היא לעצם קביעת העתים בלבד.

נעשו מספר נסיונות ליישב (מעט בדוחק) קושי זה:

1) שהרמב"ם (בפרק ג') מדבר על אדם שזנח את תורתו לגמרי, ואילו הרמב"ם מתכוון באומרו "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק" שהרי משפט קודם לכן אומר הרמב"ם "כי דבר ה' בזה, זה שלא השגיח על דברי תורה כל עיקר." - (מהלשון כל עיקר משמע שעזב לימודו לגמרי), אבל אדם אחר שרק לא עוסק בתורה כפי כוחו, אלא קובע עיתים לתורתו, עליו לא נאמר "דבר ה' בזה".

2) שהרמב"ם בהלכה זו כלל לא מדבר על אדם רגיל, אלא על אדם מעלה מיוחד במינו, וכדבריו²³: "מי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר התורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על ליבו שיקנה התורה עם העושר והכבוד כאחד, כך היא דרכה של תורה - פת במלח תאכל מים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה...." ובהמשך - "שמא תאמר עד שאקבץ ממון אחזור ואקרא, עד שאקנה מה שאני צריך ואפנה מעסקי ואחזור ואקרא, אם תעלה מחשבה זו על ליבך אין אתה זוכה לכתרה של תורה לעולם" וברור שכל דברים אלו לא נאמרו לכל אדם אלא על יחידים שמוסרים נפשם על תורת ה' ובהתאם למדרגתם, כשעוזבים את תורתם כשיכולים לעסוק בה עליהם נאמר "דבר ה' בזה"²⁴

²¹ בהלכות ת"ת ג', י"ג.

²² בהלכה ז', א'.

²³ בפרק ג' הלכה ו', וכן בהלכה י"ב שם - "אין דברי תורה מתקיימים וכו'..."

²⁴ ולכאורה ניתן לשאול על הסבר זה, וכי מאחר שעמלים בתורה יותר מהאופן הרגיל יענשו בעוזבם את לימודה? ובהמשך המאמר תנתן התשובה לשאלה זו בע"ה

3) המאירי כותב על הגמ'²⁵ "כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק עליו נאמר דבר ה' בזה" – "דרך הערה אמרו" – כלומר חז"ל רצו להדגיש את החובה לעסוק בתורה במסירות נפש, והשתמשו בלשון גוזמא – אבל אין הכוונה שניתן לגזור מתוך דבריהם משמעויות הלכתיות, וכך גם דברי הרמב"ם (שהובאו בסוף פרק ג', ומדנקט בלשונה של הגמ') נאמרו ברוח זו, וכדרכו בקודש לסיים פרקים בדברי הגדה.

שאלות העולות מהאמור הנ"ל

מכל מקום ע"פ דבריהם של רש"י והר"ן וכן לפי פשט דברי הרמב"ם²⁶, שהביאו דבריו הטור והשו"ע²⁷, והוסיף הרמ"א²⁸ "ואסור לדבר בשיחת חולין" – וכאן חייב להסביר בכוונת דבריו שהבין את לשון הרמב"ם שהובאה בשו"ע כפשוטה, כלומר: שבאמת כל שאפשר לו לעסוק ואינו עוסק עליו נאמר דבר ה' בזה, והרמ"א מוסיף את המסקנה המתבקשת מתוך הדברים – שאסור לדבר בשיחת חולין ומשמע שלדבריו הרמב"ם אכן סובר גם כן שחייב בכל רגע פנוי לעסוק בדברי תורה, וע"פ זה נצטרך להסביר את דברי הרמב"ם שכל איש חייב לקבוע לו עת ביום ובליילה – שהם מדברים שבעקבות צורכי פרנסתו מסתפק רק בקביעת עיתים לתורה, אבל בשאר הזמן שאין עוסק בפרנסה וכדו' לצורכו, ודאי שחל החיוב לעסוק בתורה תמיד,

ומהדברים הנ"ל מתעוררות מספר שאלות קשות:

1) כולי עלמא לא פליגי שכעוסק אדם בתורה ונקרית לפניו מצוה, יכול (ולפעמים אף מחוייב) לעזוב את לימודו כמו שכותב הרמב"ם²⁹ ונפסק בשו"ע³⁰ בתוך דברים אלו ודאי שכלולים גם הדברים המוגדרים כהכשר מצווה – כלומר עיסוק בדברים שייצרו אפשרות לקיום עתידי של מצווה, כמו אכילה ושתייה, שינה, טיול בשעת הצורך על מנת לחדש כוחות, שיחה שמועילה בדרך כלשהי למצבו הנפשי וכדו' – כולם דברים שאין להם ערך מצוותי, אבל ניתן להגדירם כ- "היוצא מן הטהור טהור"

אבל מה יהיה הדין במקרה שאדם אינו הולך להתעסק במצווה וגם לא בהכשר מצווה אלא חפץ ללכת ולעסוק בעניניו הפרטיים בדברי הרשות – כמו לדוגמא לעסוק בספורט יותר מכפי צרכו הבריאותי, או לשוחח סתם דברים בטלים לחלוטין שאינם מביאים אותו לשום מקום

²⁵ בסנהדרין צט, ע"ב

²⁶ בפרק ג' הלכה יג'

²⁷ ביו"ד סימן רמז' סעיף כה'

²⁸ שם בסימן כה'

²⁹ בהלכות ת"ת פרק ג' הלכה ד'

³⁰ סימן רמז' יח'.

ובאמת אינו צריך להם, לקרוא ספרי חול – כאלה שאין בהם שום תועלת לימודית, נפשית או כלכלית וכדו' בדורינו כל הדברים הללו נכללים תחת הכותרת תרבות פנאי..

האם יהיה מותר להתעסק בהם, או שנאמר כדברי הר"ן שברגע שהאדם אינו עוסק בדברי הרשות לצורך גופו או נפשו ממילא חלה עליו החובה לעסוק בתורה "כפי כוחו" ואין הוא רשאי להבטל ממנה?!

2)שאלה נוספת הצריכה ביאור היא – לגבי עסק האדם למחייתו. אם נאמר שיש חובה להקדיש כל רגע פנוי ללימוד התורה, אזי מוכרחים אנו לאמר שגם להתעסקות האדם לפרנסתו נצטרך לקבוע גדרים ברורים ומוגבלים, שהרי מתוך זה שהתורה דורשת מהאדם לעסוק בתורה "כפי כוחו", מובן שההיתר לעסוק במסחר על מנת להתפרנס הוא בשביל לחיות כפי צרכנו האלמנטרי, אבל לא בשביל לחיות בחיי מותרות, ו-ודאי שאת הזמן שמשקיע בעבודה לשם צבירת עוד ממון – (העודף על צרכו האמיתי), ראוי שישקיע בתורה. וכלשונם של חז"ל: "עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי"

3)גם אם נאמר שאכן באמת כך הם פני הדברים – מי יוכל לקבוע שיעור וקיצבה – כמה הם בדיוק צרכי האדם לפרנסתו, תרבותו, בריאות נפשו וכדו' – ומה הגבול שממנו כבר ניתן להגדיר את ההתעסקויות כתרבות פנאי וביטול תורה?! והאם המחשבה על החובה הזו לא תכניס את האדם לאיזה מתח מיותר שמא מבטל תורה כל רגע, ומחשבות אלו יפריעו לתיפקודו?!

4)ואולי השאלה הכי גדולה, – הרי ניתן לראות בחוש שאין ביכולת רוב אנשי העולם לחיות במדרגה כזו של לימוד תורה כפי כוחם ולנצל כל רגע פנוי לעסק התורה, וכי יעלה על דעתנו שהתורה תצוונו דבר שהוא מעבר להשגתנו? הרי אין נותנים לאדם ניסיון, אלא אם כן הוא יכול לעמוד בו.. והקב"ה לא בטרוניה עם בריותיו..

גדר לימוד תורה עפ"י הגמרא במנחות

ונראה, ששתי הדעות של הרמב"ם(כפי שהבינו אותן חלק מהאחרונים)שהמצווה היא קביעת עתים, וזו של רש"י וסיעתו הסוברים שאין אתה רשאי להיבטל ממנה אפילו לרגע אחד אם לא לצורך, מבוססות על מחלוקת המובאת בגמ'³¹:

³¹ במנחות דף צ"ט:

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: אפי' לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית - קיים לא ימוש, ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ. שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפיך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית. ופליגא דר' שמואל בר נחמני, דאמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן: פסוק זה אינו לא חובה ולא מצוה אלא ברכה, ראה הקב"ה את יהושע שדברי תורה חביבים עליו ביותר, שנאמר: ומשרתו יהושע בן נון נער לא ימיש מתוך האהל, אמר לו הקדוש ברוך הוא: יהושע, כל כך חביבין עליך דברי תורה? לא ימוש ספר התורה הזה מפיך. תנא דבי ר' ישמעאל: דברי תורה לא יהו עליך חובה, ואי אתה רשאי לפטור עצמך מהן.

אם נעייין בגמרא זו נראה, שיש בה שלוש דעות, שהן בעצם שתיים, לגבי החיוב בעסק התורה.

1) ר' יוחנן משום רשב"י – מספיק לקבוע זמן לתורה ביום ובלילה, וע"י כך יוצאים ידי חובה של מצוות תלמוד תורה.

לגבי ההוראה לרבים של גדר זה נחלקו ר' יוחנן ורבא:

ר' יוחנן סבר שאין לפרסם קולא זו, שהרי עמי הארצות עלולים לנצל זה וליצור מציאות לא אידאלית של ניצול ההלכה, כדברי רש"י – "שלא יאמר בקריאת שמע סגי, ולא ירגיל בניו לתלמוד תורה".

ורבא סבר שיש לאומרו בפני עמי הארצות, וניתן להסביר את טעמו בשלוש דרכים:
א) כדברי רש"י – כשיראו עמי הארצות את גודל שכר לימוד תורה אפילו לזמן קצר כמו ק"ש, יעשו קל וחומר לגבי מי שעוסק בתורה כל היום כמה שכרו מרובה.

ב) ניתן לאמר שיש לפרסם דבר זה בפני עמי הארצות ע"מ שלא יתייאשו מכך שלא יכולים לקיים מצוות לימוד תורה ויעזבוה, ואם ידעו שגם בק"ש אפשר לקיים מצוות לימוד תורה, אז יידעו שמצווה זו מתקיימת אפילו באופן מזערי כזה, וממילא יוסיפו כמה שיותר ללמוד ביודעם שהם מקיימים מצווה זו כפי לימודם מי מעט ומי הרבה.

ג) שיש לאמר להם שאפשר לצאת ידי חובה גם בק"ש ערבית ושחרית ע"מ שיכוונו לצאת ידי חובה בקוראם ק"ש, גם על מצוות ק"ש וגם על מצוות לימוד תורה(הסבר זה מתאים רק למאן דאמר "מצוות צריכות כוונה")

2) דעה שנייה – יש חיוב לתלמוד תורה כל רגע פנוי, וזה נלמד מדבריו של ר' ישמעאל לבן אחותו, ואין שום זמן שבו אפשר להניח את התורה גם אחרי שלמדנו את כולה. (כמו שמסביר רש"י³²) – "דבר שלא יהא בעולם"

3) דעה שלישית – לא ניתן כלל לתלמוד מהפסוק הזה על חיוב לימוד התורה שהרי נאמר ליהושע באופן אישי. ומדעה זו לא ניתן לדעת אם אכן אין חובה לתלמוד אלא ביום ובלילה, או שיש חובה לתלמוד בכל עת, ורק נלמדת ממקור אחר. מכל מקום, הדעה הזאת מצטרפת לאחת משתי הדעות הקודמות, כי לא ברור מדבריה מה כן המקור ללימוד תורה.

וכן נראה ממקומות אחרים שנחלקו בדבר, כדעות הנ"ל. הגמרא³³ אומרת: "אמר רבא בשעה שמכניסין אדם לדין, אומרים לו נשאת ונתת באמונה, קבעת עיתים לתורה וכו'..." משמע שהחובה היא קביעת עתים. ובילקוט תהילים³⁴: "העושה תורתו עתים, הרי זה מפר ברית שנאמר 'הפרו תורתך, עת לעשות לה' (בסירוס הפס')". אמר ר' אלעזר: מה התינוק הזה מבקש לאכול בכל שעות היום, כך האדם צריך להיות יגע בתורה בכל שעות היום!" ונראה שזו גם דעת הגמ'³⁵ הלומדת מהפסוק "ודברת בם", "שכל השח שיחה בטלה עובר בעשה שנאמר ודיברת בם – בם ולא בדברים אחרים."

דעת השו"ע

ועל מנת לבאר מתוך כל אוצר הדעות את ההדרכה הנכונה שעל פיה יש לנהוג, יש להקדים ולראות את דברי השו"ע בפשטות לשונו, ומתוכם לנסות לברר את הדעה שהוכרעה להלכה.

בשו"ע³⁶ כתב:

"כל איש ישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר... וחייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה שנאמר והגית בו יומם ולילה, ובשעת הדחק אפילו לא קרא רק ק"ש שחרית וערבית, לא ימוש מפוך קרינן ביה".

³² ד"ה "צא ובדוק"

³³ בשבת בדף ל"א.

³⁴ ילקוט תהילים, רמ"ז תתע"ח ובמדרש שמואל(בובר) פרשה א'

³⁵ ביומא י"ט

³⁶ יו"ד רמ"ו א'

ונראה, שיש להסתפק בהבנת דבריו "בשעת הדחק". האם כוונתו למקרה כשהאדם אנוס, ואין לו פנאי ללמוד, כי עוסק בפרנסתו למחייתו וכדו', ואז די לו להסתפק בתלמוד תורה של ק"ש ערבית ושחרית, ויצא בזה ידי חובה של מצוות לימוד תורה, וכל זה מדובר במקרה שעוסק רק כפי צרכו, אבל אם יש לו זמן ומבטל אותו לריק ולבהלה, מוחזק כמי שביטל עשה של לימוד תורה? (ונראה שכך דעת הגר"א בביאורו שם³⁷) ולגבי הלשון של "לקבוע לו זמן" – אפשר לאמר שנמשך בלשוננו אחרי לשון הרמב"ם. או שדעתו היא כפי שהסברנו באחת האפשרויות בדעת הרמב"ם, שבמלה לקבוע, אין הכוונה שרק ב"עיתים הקבועים" יש לו ללמוד, אלא שחייב ללמוד בכל זמן, ובעיתים הקבועות לא יבטלם אפילו בעבור כל הון שבעולם כמו שאכן כתב השו"ע³⁸, וז"ל: "אחר שיצא מבית הכנסת, ילך לבית המדרש, ויקבע עת ללמוד, וצריך שאותו עת יהיה קבוע שלא יעבירונו אף אם הוא סבור להרויח הרבה". (ועיין בפתחי תשובה³⁹ שמביא דעה זו לגבי מי שהפסיד זמן לימודו הקבוע, וכן במשנ"ב⁴⁰ שמביא מעשה בשם הירושלמי על אדם שבשביל קביעות לימודו הסכים לוותר על הרווחת ממון)

ויש גם אפשרות לאמר שדברי השו"ע הם כפשוטם, כלומר: שהמצווה היא רק לקבוע עתים קבועות לת"ת ביום ובלילה, וכל שאר היום רשאי להתבטל מתורתו, כפי שמסביר הש"ך⁴¹ שבאמת סבר כדעת ר' יוחנן⁴², ואע"פ ששם הוסיף ר' יוחנן ש"דבר זה אסור לאומרו לפני עמי הארצות", כנראה סבר השו"ע כדעת רבא המובאת שם, שסובר ש"מצווה לאומרו לפני עמי הארצות", וכן הביא ב"באר היטב"⁴³ את דעתו של הש"ך.

ועוד יש לעיין בדברי השו"ע שאם נאמר שאכן סבר שעצם המצווה היא רק קביעת עתים, אז מדוע כותב שאדם שקרא ק"ש אחת ביום ואחת בלילה יצא ידי חובה רק בשעת הדחק, הרי לפי

³⁷ ס"ק ה' וכן דעת הגר"א מובאת בקול אליהו (א' א'), ובביאורו על משלי (פרק א' פסוק ט') "וכן התורה והמצוות הן תכשיטים להראש והגוף וכל עיני התורה הן אור אחד ומצווה ללמוד בכל זמן, אבל המצוות אין נוהגין אלא כל אחד בזמנו"

"שבתורה צריך האדם להגות יומם ולילה תמיד ולכן אמר לא תשכח". (בפרק ג' פס' א). "וכי המצוות אינן בכל זמן אלא כל אחד בזמנו אבל התורה הוא בכל עת וזמן כמ"ש, והגית בו יומם ולילה, לכן אומר אל תעזבו כלל" (פרק ד' פס' ב')

³⁸ באו"ח סימן קנ"ה

³⁹ רמ"ו ס"ק א'

⁴⁰ ס' קנ"ה ס"ק ה'

⁴¹ שם ס"ק א'

⁴² במנחות צ"ט:

⁴³ רמ"ו ס"ק א'

הבנה זו בדבריו, באופן עקרוני יוכל אדם לקבוע לו לכתחילה את עתיו לתורה בזמן ק"ש של ערבית ושחרית?⁴⁴

מקור נוסף להבנת דברי השו"ע אולי נמצא מתוך עיון בדבריו ב"בית יוסף"⁴⁵ – בשאלה: מדוע אין לברך ברכה אחרונה אחרי לימוד תורה? ז"ל – "ולי נראה דאפילו אם היו מברכים לאחר המצוות, לא קשיא, דכיון דמצוות הגיית התורה היא כל היום וכל הלילה, ואין שעה שאינו חייב לעסוק בתורה, לא שייך לברך עליה" (כי ברכה בסוף המצווה משמע ממנה שהסתיימה המצווה, ומצווה זו אינה מסתיימת כי החובה עליה תמידית). ומשמע מדבריו פה שסבר כמו דעתו של ר' ישמעאל במנחות, שאין רשאי להיבטל מהתורה כלל.

מכל מקום, דעתו אינה חד משמעית, כי עדיין ניתן להבין כפשטות לשונו בשו"ע. וגם אם נאמר שיש סתירה בין ה"בית יוסף" לשו"ע, מסתמא שההכרע כשו"ע. (ועיין באחרונים שדנים בכללי הפסיקה במקרים אלו).

ומכל האפשרויות הנ"ל בהסברת דברי השו"ע, נראה שאין בידינו לקבוע באופן חד משמעי את הכרעת דבריו. שהרי ניתן להעמיד שסובר שהחיוב הוא תמידי, ומאידך גיסא ניתן לאמר שכוונתו היא כפשטות לשונו שהחיוב הוא עצם קביעת העתים בלבד.

דרכים נוספות להבנת דברי השו"ע

ועוד יש לחזור ולעיין בדעת הרמב"ם, ודרכה לברר את דעת השו"ע.

הרמב"ם לא כתב כלל על האפשרות בשעת הדחק לצאת יד"ח דרך ק"ש של ערב ובוקר, ותוספת זו בדברי השו"ע היא מדברי ההגהות מיימוניות בשם הסמ"ג על הלכות תלמוד תורה.⁴⁶ וניתן להעמיד גם בדבריהם שאינם חולקים על הרמב"ם, אלא סוברים כמוהו שהחובה היא בכל עת, רק שמסבירים מה יעשה אדם שדחוק בזמנו כל כך משום פרנסתו עד שאינו יכול ללמוד תורה כלל, ויוצא ידי חובה בק"ש ביום ובלילה. וכדברים אלו הביא הריטב"א⁴⁷, ז"ל – "הא דאמרינן שאיבעי פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית ונפיק מחובת והגית בו יומם ולילה, היינו בדלא אפשר ליה טפי, שצריך להשתדל קצת היום

⁴⁴ ועיין ברכות י': "הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה, ועיין תוס' שם ד"ה "גדול הקורא" ובדברי המאירי והרשב"א שם ובענף יוסף על עין יעקב.

⁴⁵ או"ח ס' מ"ז ד"ה "כתוב בתשובות הרשב"א"

⁴⁶ שם א', ח'.

⁴⁷ בדברים ח'.

בפרנסתו, הא לאו הכי לא מיפטר כדאיתא במנחות צט"ד⁴⁸: ואולי יש לאמר שכך סבר גם בשו"ע כדעתם, ובזאת יתיישבו דבריו עם מש"כ בבית יוסף⁴⁹ שהחיוב הוא תמיד.

ואולי יש למצוא סימוכין להבנה זו ברמב"ם ממקום אחר לגמרי – שהרי בהמשך⁵⁰ כותב הרמב"ם "עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה? עד יום מותו, שנא' ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך. וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח", ואם נאמר שהסיפא של הלכה זו מחוברת לרישא, ועניינה לבאר מדוע עליו ללמוד תורה כל יום עד יום מותו – כי כל יום שלא ילמד בו תורה יגרום לו לשכח תורתו, אז לא ניתן לחדש מהלכה זו דבר, הרי ניתן יהיה לאמר שהרמב"ם מדבר על החובה ללמוד תורה כל יום, אבל לא כל היום. אבל בחלק מהמהדורות (מובא גם במהדורת פרנקל) נכתבה ההלכה בצורה כזו שאחרי הדברים שנאמרו ברישא יש סיום, ואז הרמב"ם אומר דבר שלא קשור לדבריו לפני כן: "כל זמן שלא עוסק בתורה הרי הוא שוכח", וכוונתו במילים "כל זמן" הכוונה ממש כל רגע ורגע שלא יהא עוסק בתורה (אלא אם כן אינו יכול מחמת אונס) גורם לעצמו לשכוח לימודו, ומתחייב. ונראה אולי לדייק גם כן משינוי לשונו שאם הסיפא מוסבת על הדברים ברישא, היה צריך לנקוט בלשון "כל יום שלא עוסק..." ומדנקט כל זמן משמע כפשוטו כל זמן ממש, וצ"ע עוד.

כנזכר לעיל הבנת דברי הרמב"ם והשו"ע שנויה במחלוקת, ומחלוקת זו נמשכת עד לשיטות האחרונים שדנו בנושא, עם זאת ננסה להביא מספר הצעות לתשובות על השאלות שנשאלו לעיל לפענ"ד, ותן לחכם ויחכם עוד.

שיטות האחרונים

רבי איסר זלמן מלצר בספרו "אבן האזל" מוכיח מדבריו של הרמב"ם ב"הלכות מלכים", שאכן אין חיוב על כל אדם (כולל ת"ח) לעסוק בתורה כפי כוחו, אלא המצווה היא כמו פשטות הלשון בשו"ע לקבוע עיתים לתורה למרות שדבריו מעט צריכים ביאור.

⁴⁸ אבל דעת הגר"א שלא כדבריו שהרי כותב על דברי ההגהות המיימוניות (פ' א' הלכה ח') שדבריו הם לא כדעת הר"ן שסובר שיש ללמוד תמיד, משמע שלדעת הגר"א אכן ההגהות מיימוניות והר"ן (בנדריים ח') חלוקים ביניהם, אבל דבריו אינם תואמים את דבריו בשו"ע (ביו"ד רמז' ס"ק ה'). וצ"ע לעמוד על דברי קודשו. וסיוע לדבריו אולי יש בדברי ה"לחם משנה" שאומר שהרמב"ם לא סובר כשיטת הסמ"ג שמביא ההגהות מיימוניות שהרמב"ם מדבר על קביעת עיתים למשך שעותיים לפחות, והסמ"ג מדבר אפילו על הזמן המועט של ק"ש ערב ובוקר, ולא ברור מהיכן הביא את השיעור של שעותיים בדברי הרמב"ם, הרי הרמב"ם לא כתב כן כלל, ואולי מקור דבריו ע"פ מדרש תנחומא בשלח סימן

כ' ודוק'

⁴⁹ או"ח מ"ז

⁵⁰ שם ג', י'.

"אלא יהיה עסוק" – יש לדקדק במה שכתב הרמב"ם דין מיוחד במלך שדבקו הכתוב בתורה יותר משאר העם שנאמר "כל ימי חייו", ולכן חייב לעסוק בתורה יותר משאר העם, וקשה שבהלכות ת"ת⁵² כתב הרמב"ם – "עד אימת חייב ללמוד תורה? עד יום מותו.. ומבואר בזה דין לכל אדם מישראל, ונראה דכאן אנו דנים באיסור המלך לשנות אף שרוצה להתענג בשתייה.. וזה אינו אלא במלך, אבל הדיוט מותר לו להתענג אף שזה יגרום לו לביטול תורה בהכרח ע"י השכרות, ולהדיוט אסור לבטל תורה בלי כל סיבה שאז אם מסיר ליבו מהתורה, עובר על "ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך", ועוד הרבה פסוקים מחיוב ת"ת".

ויש לדייק בדבריו שדווקא להיבטל בלי שום סיבה אסור, אבל להיבטל ע"מ להתעסק בדברים שאינם מוגדרים כצורכי גופו ונפשו מותר, וצ"ע על דבריו – שהרי באיזה מקרה ניתן להעמיד את ההגדרה של להיבטל בלי שום סיבה, שהרי גם כשאינו עושה כלום, יוכל לאמר שזו הנאתו בכך שיושב בטל, ומה גרע מאותו אחד ששותה לשכרותו שזו היא הנאתו? ואולי יש לחלק בין הנאה שבאה ע"י מעשה לעומת הנאה בסתם, ודחוק.

מכל מקום משמע מדבריו מפורשות שאין חובה שלא להנות מתרבות פנאי וכדו' יותר מכפי צורכו.

ומצאתי בדבריו של הראי"ה קוק זצ"ל גם מעין דברים אלו:

וז"ל⁵³ – "אע"פ שביטול תורה עון גדול הוא, נראה דכוונת העניין הוא, שבאמת חיוב שקידת התורה אי אפשר להיות ניתן על זה מידה מצומצמת לכל אדם שהרי יש לכל אדם רשות להיות עוסק במשא ומתן וקנות נכסים וקנינים אפילו יותר מידי הכרח סיפוקו ואין בזה משום ביטול תורה. אלא שיש אדם שיש בו תכונות שלפי מדרגת נפשו ראוי לתקן, ותיקון הוא דוקא ע"י תורה. כי התורה מכשרת את האדם להיות צדיק וישר, ולפי אותה המידה שמוטל עליו מצד טבע נפשו, לתקן את מידותיו עליו לעסוק בתורה כדי שיתקן עצמו ע"י התורה"⁵⁴.

ואולי אף יש לחזק דברים אלו בדבריו של המאירי⁵⁵, וז"ל: בירושלמי אמרו במה מענגו, מר אמר בשינה ומר אמר בתלמוד תורה ולא פליגי כאן בת"ח כאן בבעל בבית. ופירשו בה רבותי שהתלמיד מענגו בתלמוד תורה ובעל הבית בשינה, ואני אומר היפך הדברים שהתלמיד ששונה כל השבוע מקיים בשבת עונג שינה עכ"ל. ומבואר שהשינה והמנוחה מלימוד תורה אינה בגדר ביטול תורה אף שיכול ללמוד באותה עת, ואולי יש לדחות, שאין מכאן ראייה שהרי

⁵¹ שם ג', ה' – ו'

⁵² פרק א' הלכה י'

⁵³ בעין אי"ה ברכות א' פרק א', ל'

⁵⁴ וכן כתב באגרות משה (יו"ד חלק ד' סימן ל"ו, ד"ה "מעלת כבוד ידידי...") שפסק בתשובה שאין צריך לצמצם פרנסתו כפי ההכרח בשביל ללמוד תורה.

⁵⁵ בשבת, קי"ח ע"א.

שינה בשבת מצווה היא, וידוע מהאר"י הקדוש שישן שתיים ושלוש שעות בצוהרי-שבת(כפי שמעיד תלמידו), ולכן מצוה שאני, ומותר להיבטל מתורתו לשם שינה בשבת שהיא גופא מצווה.

ובזאת באה על מקומה השאלה האם מותר לו להתפרנס ביותר מכדי מחייתו לצורך הנאתו? והדברים ברורים להדיא מדברי הפוסקים שרשאי לעשות כן, ומכל מקום ודאי שאין זו מידת חסידות – שהרי דבריו המפורשים של הרמב"ם עודם עומדים בעינם - "שמי שנשאו ליבו לקיים מצווה זו כראוי ולהיות מוכתר בכתר תורה לא יסיח דעתו לדברים אחרים ולא ישים על ליבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחת.⁵⁶

ועוד דמלשונו הסתומה של המשנ"ב קשה להגיע להכרעה מוחלטת בנושא, וז"ל⁵⁷ - "שלא יעברנו, דעיקר מצוות תלמוד תורה אין לה שיעור וחיובה הוא כל היום כל זמן שיש לו פנאי וכדכתיב לא ימוש ספר התורה הזה מפיק, וכשיש לו פנאי והוא מבטל מלימודו הוא קרוב למה שאמרו חכמינו ז"ל על הפס' כי דבר ה' בזה זה שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק ואמרו חכמינו בירושלמי⁵⁸: רבי חילקיה בשם רבי סימון אומר העושה תורתו עיתים(רוצה לאמר שאינו לומד אלא בעיתות מיוחדות שיש לו אף שיש לו פנאי ללמוד יותר) הרי זה מפר ברית" ומדקדוק בלשונו - "קרוב למה שנאמר..". משמע שאין איסור גמור בדבר, מכל מקום ברור שראוי רצוי ונכון לנהוג כן. (ואע"פ שבח"ח על התורה⁵⁹ למד מהסיפור במנחות על בן דמא בן אחותו של ר' ישמעאל שיש איסור להתעסק בחכמה שאינה תורה, מכל מקום דבריו במשנ"ב מכריעים)

לעומת דעות אלו, היו שכתבו דברים מעט שונים בנושא זה⁶⁰, בשו"ת "דברי יציב"⁶¹ פסק שהחויב להתעסק בתורה הנו תמידי, וע"כ צריך האדם לסדר זמנו באופן כזה שכל שעותיו יושקעו בלימוד התורה, ורק בזמנים שיהיה זקוק לדברים למטרת העמדת גופו או בריאות נפשו וכדו' רשאי להיבטל.

ומוסיף שם שרק אם קורה שפעם בתקופה, באקראי, מבטל מן התורה לדבר שאינו צורכו אין בידו עוון.

⁵⁶ הלכות ת"ת ג', ו'

⁵⁷ בסימן קנה' ס"ק ד'

⁵⁸ סוף פרק ט' דברכות

⁵⁹ במעשי למלך(פירוש הח"ח על התורה)

⁶⁰ ועיין בפירוש האו"ח על התורה (ספר דברים פרק כ"ב פסוק י"ג בסוף פירושו לפסוק..)

⁶¹ בחלק או"ח סימן ר"מ פסקה ד'

ראוי לציין גם מה שמביא ה"דברי יציב" בשם האחרונים, שהקשו מדברי רשב"י במנחות, שכותב שאפשר לצאת ידי חובה של תלמוד תורה בק"ש בערב ובבוקר על דברי רשב"י⁶² "אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה... תורה מה תהא עליה, אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית ע"י אחרים, שמשמע שעסק התורה צריך להיות בתמידות(מהלשון תורה מה תהא עליה, ודאי שאין להסתפק בק"ש ערבית ושחרית), ותירץ שם, שמה שכותב רשב"י במנחות מדבר על אדם שכלכך טרוד במלאכתו, עד שאין לו פנאי כלל לעסוק בתורה, ולכן מחמת אונסו נאלץ הוא לצאת ידי חובה בק"ש ערבית ושחרית, אבל אם היה לו זמן פנוי, ודאי שהיה מחוייב לתורה(וכן משמע בפשיטות לשון הבית יוסף כפי שהבאנו).

ובשם החזו"א הביאו שמשך הזמן שמוותר לו להיבטל מלימודו באופן רצוף הוא עשר דקות (ולא ברור מה מקור הדברים. ובמקום אחר⁶³ כתב, "כל רגע שמבטל מלימודו בלי סיבה מוכרחת, גדול עונו מנשוא, ומאוד הפליגו בעוון הזה ואמרו שבזה העוון אבדה הארץ". וכיוצא בזה מובא בספר בשם הג"ר קנייבסקי⁶⁴ שאם במשך הלימוד הוצה מעט לנפוש, הדבר מותר, ואין זה בגדר ביטול תורה, והאיסור לדבר דברים בטלים, אין הכוונה לאסור לדבר אפילו תיבה אחת מה שאינו דברי תורה שזה אינו אלא לבעלי מדרגה גדולה, כמו שאמרו על הגר"א שאמר בשעת פטירתו כמה רגעים ביטל מן התורה, אבל אצלנו לא כן".

אבל נראה, שהדברים כפי שמובאים ב"אבן האזל" ו"באגרות משה" וכן בכתבי הראי"ה קוק מכריעים דברים אלו.

בתוך דברים אלו יש לציין שלכל הדעות יש לנהוג לפי פשטות לשון השו"ע⁶⁵ הכותב שעל כל פנים צריך האדם לקבוע לעצמו זמן שיהיה קבוע, שלא יעברנו אף אם סבור שירוויח הרבה⁶⁶.

בסיכום הדברים נראה, שאכן אין חובה לעסוק בתורה באופן קבוע כפי כוחו, ובאמת מעיקר הדין רשאי אדם להסתפק בקביעת עתים לתורה בלבד, מי מעט ומי הרבה, ובלבד שיכוון לבו

⁶² ברכות, ל"ו ע"ב.

⁶³ אגרות החזו"א סימן קע"ג אות כד'

⁶⁴ אורחות יושר סי' ב'

⁶⁵ באו"ח סימן קנ"ה סעיף א'

⁶⁶ ועיין במשנ"ב שם בס"ק ה' ובבאור הלכה.

לשמים. ועל אף הדעות המחמירות בנושא, כפי שהבאנו, נראה שהעיקר להלכה כמו השיטות המקלות. ופוק חזי מאי עמא דבר.⁶⁷

בירור גדר המצווה מצדה הרעיוני

מכל מקום, עדיין נותר לברר את ההתייחסות הראויה למצווה זו לא רק מהצד ההלכתי היבש בלבד, אלא גם מצדה הרעיוני, שגם הוא משפיע על הגישה המעשית, וראוי לתת מענה לאותן שאלות שהזכרנו לעיל: איך התורה מצפה(אפילו לא כדין גרידא) מהאדם לעמוד בדרישות כלכך גבוהות, ועוד שהרי רואים עין בעין שאין הציבור יכול לעמוד בתביעה זו, וגם אם נניח שכן היינו מצליחים לעמוד במשימה זו, היה הדבר יוצר לחץ גדול על האדם ומונע את שמחת החיים וטבעיותם?

וראוי לברר דברים אלו, תחילה ע"י שנביא את דבריהם של התוספות⁶⁸ המקשים על דברי הגמ'⁶⁹ האומרת ששואלין את האדם בשעת פטירתו "נשאת ונתת באמונה"? ומשמע שזו השאלה הראשונה שנשאל בדיון, ולעומת זאת והגמרא במקום אחר⁷⁰ אומרת – "אין תחילת דינו של אדם נידון אלא על ד"ת שנאמר פוטר מים ראשית מדון", ומשמע שנשאל בראשונה על עסקו בתורה!?

תירוצים שונים נאמרו על סתירה זו .

ה"תוספות" במקום עונים שני תירוצים:

1) שהגמ' בשבת מדברת על אדם שעוסק בתורה, רק שלא קבע עתים לתורה, ולכן נידון בתחילה על משאו ומתנו, שהרי סוף סוף עסק בתורה רק שלא בקביעת עתים, ולכן דינו לגבי לימוד התורה אינו כה חמור, ונידון תחילה על משא ומתן באמונה. תרוץ זה צריך עיון שהרי הדרישה היא מהאדם לקביעת עתים מסויימות כמפורש בלשון הגמרא ובראשונים. (וכן משמע מלשון השו"ע⁷¹ שצריך דווקא עתים קבועות), ועיין בחידושי מהרש"א⁷² שמקשה על תירוץ זה עוד.

⁶⁷ ואע"פ שבנפש החיים (שער ד' פרק כד') כתב דברים חריפים על שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק, צ"ע אם דבריו הם הוראה הלכה למעשה, וגם אם נאמר שאכן כך, נראה שנשען על דעת רבו (הגר"א) שכפי שהבאנו לעיל ג"כ סובר כך, ועדיין יש לאמר שיש לסמוך על הדעות המקלות אף לכתחילה.

⁶⁸ במסכת סנהדרין דף ז'. ד"ה "אלא על ד"ת"

⁶⁹ שבת ל"א, ע"ב.

⁷⁰ בסנהדרין, ז' ע"א. וכן בקידושין, מ' ע"ב.

⁷¹ או"ח קנה' סעיף א'

(2) שהגמ' בשבת מדברת על השאלות ששואלים את האדם בשעת הדין, ובאמת לגבי סדר שאילת השאלות, השאלה על משא ומתן באמונה קודמת לשאלה על קביעת העתים, אבל לגבי העונש שיקבל אחרי קביעת הדין, קודם העונש על ד"ת לעונש על משאו ומתנו⁷³. גם תירוץ זה מעט קשה שהרי לכאורה, מדוע יש לחלק בסדר בין השאלה בדין לבין ביצוע גזר הדין, ואם התחיל בסדר מסויים משמע שיש עניין בסדר זה ומדוע ישנהו לבסוף?

(3) הגר"א⁷⁴ תירץ שאין כלל סתירה בין הגמרות, והגמ' בשבת גם סוברת שתחילת דינו של אדם הנה על ד"ת, ומהלשון "שואלין אותו נשאת ונתת באמונה" משמע כך, שהרי לפני כן נאמר ש"אמונת זה סדר זרעים" הנשיאה ונתינה באמונה היא בעצם התביעה לעסוק בסדר זרעים שזהו גם לימוד תורה, ויוצא שגם מגמ' זו משמע שנידון תחילה על לימוד תורה. ואל יקשה לך מכך שמיד אח"כ מובאת השאלה "קבעת עיתים לתורה", ולכאורה מיותר שהרי כבר שאלוהו בדבר, אלא שכאן שואלים אותו על החובה לקבוע עתים שלא יבטלן לעולם גם לא לצורך גדול כמובא בשו"ע⁷⁵. מכל מקום, דבריו מעט דחוקים, שהרי בירושלמי⁷⁶ מפורש שהביאור של "אמונת זה סדר זרעים הוא "שמאמין בחי עולמים וזרע" ודוק'.

(4) ר' צדוק הכהן⁷⁷ מתרץ את הקושי בדרכו המיוחדת- שאכן אין סתירה בין המקורות, וגם הגמרא בשבת מדברת על עסק התורה כתביעה הראשונה מהאדם, והשאלה של "נשאת ונתת באמונה" היא בעצם השאלה – האם בטחת והאמנת שה' יתברך זן ומפרנס לכול ודואג לכל- מחסורך, ומתוך אמונה זו עסקת בפרנסה באמונה מעט בלבד על מנת להקדיש את שארית הזמן לתורה!⁷⁸

דבריו אכן נפלאים, אומנם קשים, שא"כ, למה נצרכת השאלה בהמשך הגמ' "קבעת עתים לתורה"? הרי ממילא היוצא מדבריו, שעל האדם לעסוק כפי צורכו במלאכה ולהקדיש את יתר יומו לתורה! ואולי יש לאמר דבריו על דרך הדרוש בלבד. וצ"ע.

⁷² חידושי מהרש"א על סנהדרין ז'.

⁷³ וכן תירצו התוס' בקדושין מ': ד"ה "אין תחילת דינו", וכיוצא בזה תירץ במשנה הלכות, חלק ח' סימן רמ"ז

⁷⁴ בספר גנוזות הגר"א, בחידושו על שבת ל"א.

⁷⁵ או"ח סימן קנ"ה סעיף א'

⁷⁶ מובא בתוס' שבת ל"א. ד"ה, "אמונת זה סדר זרעים"

⁷⁷ פרי צדיק, שמות ד', וכן שם בויקרא ו'

⁷⁸ כמובא בגמרא בקידושין פ"ב. "ר' מאיר אומר: לעולם ילמד אדם את בנו אומנות נקייה וקלה, ויתפלל למי שהעושר והנכסים שלו שאין אומנות שאין בה עניות ועשירות, שלא עניות מן האומנות ולא עשירות מן האומנות, אלא הכול לפי זכותו וכן בר"ה "מזונותיו של אדם קצובין לו וכו'".

מכל מקום נראה שיש ליישב את הסתירה עפ"י דברו של המהרש"א⁷⁹, וז"ל – "ניראה לי לאמר דלא קשה מידי דהכא (הגמ' בסנהדרין) איירי במי שאפשר לו ללמוד ותלמודו מוצלח ואינו למד, ה"ל תחילת דינו על ד"ת שלא למד כדבעי ליה ללמוד, אבל התם (הגמ' בשבת) מיירי במי שאי אפשר ללמוד שאינו מוצלח כדאמרינן אדם אחד מאלף מצאתי אלף נכנסין למקרא וכו' ואין מצליח רק אחד מהן להוראה ועל כן עיקר מעשיו במשא ומתן ובשעה אחת קבוע לו חייב ללמוד, ועל כן תחילת דינו על משא ומתן שהם עיקר מעשיו ואח"כ שואלים לו אם קבעת עיתים"

ויוצא מדבריו חידוש גדול - שמשמע שהחובה לעסוק בתורה אינה שווה בין כל אדם ואדם, אלא תלויה בהכשרה הנפשית – כלומר שישנם בנ"א שאינם בנויים להיות לומדי תורה בהתמדה גדולה מטבע יצירתם, ולכן ראוי לו לאותו אדם לשים את עיקר עסקו דווקא במלאכה, ולא בהתמדת התורה יומם וליל, וממילא התביעה של הקב"ה מהם היא שיעשו את מלאכתם על הצד הטוב ביותר, ורק משנית לה התביעה על עסק התורה. וכיוצא בזה מצאנו בגמ'⁸⁰ "כל תלמיד חכם שלא ראה סימן נאה במשנתו חמש שנים, שוב לא רואה",⁸¹ וכשאנו רואה סימן נאה בלימודו, עליו להכיר שנפשו אינה שייכת לעיסוק התדיר בתורה, אלא למקצועות אחרים, כדמצינו בעובדא דרב.⁸² "א"ל רב לאיבו בריה טרחי בך שמעתא ולא מסתייע מילתא תא אגמרך מילי דעלמא וכו'" (פירוש – השקעתי בך בתורה ואני רואה שאין הד"ת מתיישבים בך כראוי, , על כן בא ואלמדך מקצוע אחר), וכן מצינו בגמ'⁸³ בדבריו של ר' נהוראי האומר "מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה", והקשו האחרונים⁸⁴ הרי לעיל⁸⁵ נאמר - אמר ר' מאיר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות קלה ונקייה – משמע שכן יש ללמד את בנו אומנות, ועוד קשה שהרי הגמ'⁸⁶ אומרת, שהוא ר' נהוראי הוא ר' מאיר, וקשיא ר' מאיר אדר' מאיר. ותיצרו שכהוראה כללית לכל הציבור אומר ר' נהוראי שיש ללמד את בנו אומנות, אבל

⁷⁹ בחידושו לסנהדרין ז'.

⁸⁰ בחולין, כ"ד ע"א.

⁸¹ הרע"ב מביא בפירושו למשנה (אבות ה', כד') בן חמש למקרא בן עשר למשנה וכו', שהסיבה להמתנה של חמש שנים היא שהמשנה קובעת שחמש שנים זה זמן המעבר בין דרגה לדרגה בהתפתחות האשיות אצל האדם בבנין התורה

⁸² פסחים, קי"ג ע"א

⁸³ קידושין, פ"ב ע"א

⁸⁴ הפני יהושע ועוד.

⁸⁵ שם, פ"ב ע"א.

⁸⁶ בעירובין, י"ג ע"א.

לבנו באופן פרטי הורה שלא ללמוד אומנות שכן אמד את תכונת נפשו של בנו וראהו שמוכשר לעסוק בתורה שלא כמידת ההמון.⁸⁷

היוצא מכל האמור הוא שעניין גדר חובת לימוד תורה הוא דבר המשתנה בין ת"ח הצריכים לשים כל עמלם בעסק התורה ולעסוק בפרנסה רק כדי מחייתם, ובהיותם פנויים מעבודתם עליהם להקדיש כל זמנם בתלמוד תורה, לבין בעלי בתים או שאר אנשים שע"פ תכונת נפשם קרובים יותר לחיי המעשה, ועליהם להקדיש רוב זמנם ועמלם דווקא בעסק הסחורה ולדאוג שיעשו דבר זה באופן הטוב והישר ביותר.

ובאמת שכך, שאותו חילוק המובא לעיל בשם המהרש"א מביא הראי"ה קוק⁸⁸, ואלה הם דבריו שם:

" וכאשר חובת תלמודה של תורה הקבוע הלא הוא נלמד מושננתם שיהיו דברי תורה מחודדין בפ"ך שאם ישאלך אדם דבר שלא תגמגם ותאמר לו, כדאי' בקדושין דף ל', וכד' הר"ן⁸⁹, שמזה באה חובת השקידה בתורה, ללמוד תמיד יום ולילה, לפי כחו, שבאמת דבר זה יכול להתקיים רק ע"י תלמידי חכמים העוסקים בתורה בקביעות שהם שמים לילות כימים בעסק התורה, מה שאין כן במעמד התורה אצל האנשים שהם עסוקים בדרך ארץ, שהם נתבעים בעיקר על קביעות עתים לתורה, כמבואר בשבת⁹⁰, בכלל השאלות של יום הדין, ובחילוק של אלה שני הסוגים, מתישבת קושית התוס' ⁹¹, דאמרינן התם אין תחלת דינו של אדם אלא על דברי תורה, ואילו בשבת שם אמרינן ששואלין לו נשאת ונתת באמונה בתחלה. . ולע"ד דבאמת צריך לבאר דהסוגיות עוסקות בשני סוגי אנשים, אצל בע"ב העוסקים וטרודים בדברי משא ומתן, להם דיה החובה של קביעות עתים לתורה, ע"כ אצלם שעיקר מעמדם בעולם הזה הוא המו"מ שואלין נשאת ונתת באמונה, ואח"כ קביעות עתים לתורה, מה שאין כן תלמידי חכמים הקבועים בתורה

⁸⁷ ואל תיקשי לך מדברי החת"ס בחידושו (על סוכה לו' ד"ה "הדומה לכושי") שמעמיד את דברי ר' נהוראי לזמן הגלות ועוד שסובר שכל מחלוקתם של רשב"י ור' ישמאל (בברכות לה:;) הינה בזמן גלות ישראל מארצם, שהרי משמע מפשטות הלשון בגמ' שדברי רשב"י נאמרו גם בהיות עמ"י בארצו שהרי, רשב"י היה בא"י באומרו דברים אלו, ועוד שהרי אומר שהדברים מדברים בזמן שישראל עושים רצונו של מקום, ואיך ניתן לאמר שעושים רצונו שהינם בגלות, הרי מעצם היותם בגלות מוכח כמאה עדים שאין עושים רצונו של מקום שהרי מפני חטאנו גלינו מארצנו, וגלות באה לעולם על ע"ז ג"ע שפיות דמים ושמיטת הארץ(אבות ה), ועוד שעצם השוואתו את עבודת האדמה למצוות בגופו כהנחת תפילין לא ברורה לע"ד, שהרי היכן מצינו בפוסקים, (אפילו אותם אלה שידועה דעתם על גודל מצוות ישוב א"י והעינינים היוצאים ממנה) שכתבו שכל שאינו עובד אדמה בא"י מבטל מצווה..

⁸⁸ וצ"ע על דבריו, ואולי יש לאמר שנתכוון באופן הזה שכללות האומה בא"י בהיותה עוסקת גם בעבודות חומריות ומעשיות מקיימת מצווה, וכשמגיעים לא"י גם אותם סדרי חיים לאומיים המצויים באומה מקבלים תוקף קדושתו (כמבואר באורות התחייה סעיף כ"ז)

⁸⁹ מאמרי הראי"ה ע"מ 198 "על חובת תלמוד תורה", וכן מביא בשו"ע הרב לבעל התניא פרק ג' הלכה ג' – ד'

⁹⁰ בנדרים, ח ע"א.

⁹¹ דף ל"א.

⁹¹ סנהדרין דף ז' ד"ה "אלא". וכ"ה בקדושין דף מ' ד"ה "אין"

שהם מקיימין בדיוק את החוקה של ושננתם, שיהיו דברי תורה מחודדין בפיך, בעסקם בתורה יום ולילה, בלא הפסקה רק בקביעות גמורה כפי כחם, לא שייך לשאול אותם בענין משא ומתן שהם אינם עסוקים בו, ולא שייך לומר להם קבעת עתים לתורה, שהם לא יוכלו לצאת כלל ידי חובתם בקביעות עתים, ועליהם אמרו חז"ל כל הקובע עתים לתורה ה"ז מפר תורה...
...וטעם ההקדמה של פרעון להדין בזה הוא משום הא דקיי"ל⁹², מוסביביו נשערה מאד, מלמד שהקב"ה מדקדק עם סביביו כחוט השערה, או מרבה ונורא על כל סביביו, ומבואר מזה שמדת הדין מדקדקת על הגדולים הרבה יותר ממה שהיא מדקדקת על האנשים הפשוטים, ואם נבא לדון מהו טעם הדבר שסוף כל סוף לקתה מדת הדין, וכי בשביל שהוא נתקדש יפסיד. והלז שלא נתקדש כ"כ ירויח בויתור, וגם איך יצוייר ויתור, שהרי סמוך למאמר זה נאמר שם מאמרו של רבי חנינא כל האומר הקב"ה ותן כו', ופשוט הוא שהטעם איננו מטעם ויתור אלא מפני שמאחר שלא נתקדש כ"כ לבא למדריגת סביביו לא הרגיש בחוט השערה, ודמי לאונס דרחמנא פטרי', מקרא דולנערה לא תעשה דבר, כמבואר בד' הרמב"ם⁹³ שלמדין מכאן שלא לענוש את מי שנאנס."

מובן מתורף דבריו שיש לחלק בין סוגי האנשים, וחילוק זה נעשה כפי שהזכרנו לעיל מהמבנה האישיותי המיוחד שכל אדם ניחן בו, וכל אדם צריך למצוא את נטיית נפשו המיוחדת ושם לשים את עיקר מבטו ומגמתו, וממילא יידע ששם הריהו עובד את השי"ת כפי כוחו אם בעסק התורה ואם בשאר מקצועות מעשיים(ועיין מוסר אביך פרק ב', ב')⁹⁴

כאן המקום לציין שאין הכוונה בדברים אלו לתת לאדם לגיטימציה לעזוב את לימוד התורה כשמגלה קשיים בלימודו, או שמרגיש נטיית לב למקצועות אחרים. ורק בהתקיימות מספר תנאים ניתן יהיה לאדם לעזוב את העסק הקבוע בתורה ולבחור עיסוק אחר עפ"י תכונת נפשו:

⁹² בב"ק, נ' ע"א.

⁹³ בה' יסודי התורה פ"ה ה"ד

⁹⁴ וכן שמעתי פעם, שמביאים בשם גדולי החסידות על המשנה (באבות ג', ט') "המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה עליו הכתוב אומר כאילו מתחייב בנפשו" שאם נדייק בלשונה אז נבחין שהמשנה מדברת רק באדם שמהלך בדרך ושונה ממשנתו ופוסק, שמתחייב בנפשו. משמע שדווקא אדם כזה מתחייב בנפשו אבל מי שמלכתחילה לא שנה במשנתו אלא עסק בדברים אחרים בלכתו בדרך, אינו מתחייב בנפשו, כלומר - רק מי שבדרגה כזו שבאופן קבוע מהלך בדרך ובד עוסק בתורה ראוי להתחייב בנפשו בעזבו את התורה לעניני דעלמא, וכל אחד לפום דרגא דילא (ועיין אורות התורה פרק ט' סעיף ז')

1) על אף ש"בוצין בוצין מקטפיה ידיע", וניתן לראות על אדם עוד בהיותו קטן אם הוא נועד לגדלות⁹⁵, מכל מקום אין אנו סומכים על זה לעניין זה, והאדם מחויב לבדוק לאורך זמן שבאמת אינו מצליח לעשות חיל בלימודו, ואינו מוצא בעצמו אהבה לתורה במידה כזו שיוכל להושיב עצמו בלימוד התורה באופן קבוע למשך שנים. (כפי שמוכח מהגמרא⁹⁶ שמדובר על חמש שנות בדיקה) ועיין שם שיש מ"ד שסובר שלוש שנים) וכן רב שבדק שאכן לא מסתייע מילתא בלימוד התורה אצל בנו⁹⁷. – ואומרים בשם הרצי"ה שאמר לתלמידיו שבדורנו צריך לשבת לפחות עשר שנים בישיבה, ואז לעשות את הבדיקה אם נפשי שייכת לתורה או לא, וככל הנראה עם התמעטות הדורות והירידה בהשקעה ובהתמדה בלימוד, הצורך בהשקעת זמן בדיקה ראשוני עולה כי בגמ' מדובר על חמש שנות לימוד נטו, ולא כמו שלומדים היום לצערנו זעיר פה וזעיר שם.

2) אין מדובר בקושי מסוג הקשיים הנורמלים ואפילו המחויבים והנצרכים בלימוד התורה⁹⁸ שהרי כך היא דרכה של תורה, והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים⁹⁹. ועוד דהתורה נקנית בייסורים¹⁰⁰, וחכמה שלמדתי באף היא עמדה לי. אלא מדובר על קושי אמיתי שמופיע באופן תדיר ושגורר אחריו בד"כ לחצים, רפיון כוחות כללי ועצביות למיניהן, שמורות לו שאכן באמת העסק הקבוע בתורה אינו לפי תכונתו.

3) הקביעה כי "אינני מתאים לשבת עוד בישיבה ולעסוק בתורה" חייבת להעשות תוך התייעצויות עם רב, המכיר את האדם במשך תקופת זמן כזו שעל פיה יוכל לאמוד נכונות טענה זו "ואין חבוש מתיר עצמו מבית האסורים".

4) גם כש"עוזב" הוא את עסק התורה, אין הכוונה חס ושלום לעזיבה גמורה, שהרי כמוכח לעיל כל איש ואיש חייב בתלמוד תורה, אלא על חילוק אחר של זמני יומו וסידור הדברים בצורה כזו שיעסוק במלאכה כפי נטיית לבבו, ועם זאת ישקיע זמנים הגונים ללימוד התורה.

⁹⁵ עיין פסחים ג': "מובטח אני שיהא מורה הוראה בישראל", וכן בתענית ד'. "האי צורבא מרבנן וכו'". ובקידושין כ"ט: "אם בנו זריח וממולח ממנו".

⁹⁶ בחולין, כ"ד ע"א.

⁹⁷ בפסחים, קי"ג ע"א.

⁹⁸ ועיין עין אי"ה שבת א' על דברי הגמ' "כל תלמיד שיושב לפני רבו, ואין שפתותיו נוטפות מור, תכוונה"

⁹⁹ אבות ו', ו'

¹⁰⁰ ברכות, ה' ע"א, ועיין רמב"ם הלכות ת"ת פרק ג' הלכה יב'

5) לצערנו, מצוי מאוד בקרב אנשי המעשה שכשקובעים עיתם לתורה, הדבר נעשה בד"כ בדברים שאינם מצריכים כל כך מאמץ שכלי, כגון עיון שטחי בפרשת השבוע, דף יומי, ספרי הלכה מקוצרים וכדו'. ואין ראוי לנהוג כן, אלא על האדם להשתדל ללמד בזמנים הקבועים לו, לימודי גמרא בהעמקה (כפי מה שדעתו משגת), לימודי הלכה בצורה יסודית, וכן לימודי המחשבה יעשו בצורה עיונית בצורה שתתאים למדרגתו של הלומד. (וודאי שכפי מידת זמנו של כל אדם וצרכיו השונים, ראוי גם להתעסק בלימוד בקיאותי על מנת להקיף שטחים רחבים בתורה ובנוסף לימוד הלכה קבוע בספרי קיצור בכדי לדעת היאך להתנהג באורח חייו)¹⁰¹

סיכום הדברים

לסיכומו של בירורנו בדבר גדר מצוות תלמוד תורה, ניתן לסיים את דברינו בציטוט דבריו של בעל ה"אור שמח"¹⁰² ז"ל:

ונראה לי לבאר, דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה, דתורה אחת יהיה לכם כתיב¹⁰³, וחיוב המצוה גבול יש לה, כמו נטילת אתרוג בנינוע בעלמא יצא, רק המדקדקים נושאים אותו כל היום וכיו"ב, ונמצא מצוות ת"ת אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכ"ז אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת, ואספת דגניך כתיב¹⁰⁴, וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם, כי אינו דומה בחיוב ת"ת האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים, לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל, ונתן תורת כ"א בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית, ק"ש בערבית, קיים והגית בה יומם ולילה¹⁰⁵, כיון שלומד קבלת המצווה ואזהרתה בשחרית ובערבית כבר קיים מצוותה, אולם יתר מזה הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו, ובוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו, כי כפלה התורה הרבה פעמים ענין למודה, וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה, כאשר הרבו לדבר בזה הספרים הקדושים, ולכן אמר¹⁰⁶ והזהרת אתה את החוקים

¹⁰¹ סעיף זה מבוסס בעיקר על דברי המשנה "יפה ת"ת עם דרך ארץ שיגיעת שניהם משכחת עוון" – הרי לך שגם כשעוסק בדרך ארץ ברוב זמנו, מוטל עליו לכשיעסוק בתורה לעשות זאת ביגיעה.

¹⁰² על הלכות תלמוד תורה לרמב"ם פרק א' הל' ב'

¹⁰³ במדבר ט"ו, כ"ט

¹⁰⁴ דברים י"א, י"ד

¹⁰⁵ מנחות צ"ט:

¹⁰⁶ שמות י"ח, כ'

ואת התורות, ודבר השווה לכולם והודעת כו' ילכו בה ואת כו' אשר יעשון, שבזה אינו שוה, רק כל אחד לפי מה שהוא אדם.

ולכך אמרו¹⁰⁷ הא קמ"ל כיון דאי [בעי] פטר נפשיה בק"ש שחרית וערבית משו"ה חייל שבועה עליה, שזה מה שמחוייב ללמוד בכל כוחו אינו מן החוקים הכוללים סוג הישראלי, ואין זה מצווה פרטית,

ומדברי רבנו נראה דהך דקרא ק"ש שחרית וערבית לאו דווקא ק"ש, רק הגדר הוא קביעת זמן ביום ובלילה, וזה לשונו, ואפילו עני כו' כו' חייב לקבוע זמן ביום ובלילה, שנאמר¹⁰⁸ והגית בו יומם ולילה" עכ"ל.

"מרגיליה בפומיה דרבי מאיר, גמור בכל לבבך ובכל נפשך לדעת את דרכי ולשקוד על דלתי תורתי, נצור תורתי בליבך, ונגד עיניך תהיה יראתי."¹⁰⁹

יהי רצון שנוסיף להגביר חילנו בתורה, נזכה ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ותמיד נראה לכוון רצוננו למען שמו יתברך, לעשות נחת רוח ליוצרנו בלימוד התורה ובכול.

¹⁰⁷ בנדרים דף ח'.

¹⁰⁸ יהושע א', ח'

¹⁰⁹ ברכות י"ז.

לימוד תורה לנשים אסף כהן

- א. מבוא.
- ב. מניין שאשה פטורה מלימוד תורה ?
- ג. במה זכות נשים לחיי העוה"ב אם הן פטורות מלימוד תורה.
- ד. מדוע שכרה פחות משכר האיש אם תלמד תורה בכל זאת ?
- ה. דעתו של ר' אליעזר בניגוד לבן עזאי - שאין ללמד את בתו תורה.
- ו. דעת ר' אלעזר בן עזריה "שנשים לשמוע ולא ללמוד" בניגוד לבן עזאי שאמר שחייבים ללמדה.
- ז. ראייה, לכאורה, שמותר ללמד את הבנות מקרא לכתחילה.
- ח. ההלכה: הרמב"ם והטוש"ע פוסקים כדעת רבי אליעזר ור' אלעזר בן עזריה.
- ט. כיצד ניתן להסביר שנשים לומדות תורה כיום למרות ההלכה שנפסקה שלא ללמד ?
- י. מעשה דברוריא והסבר המושג "נשים דעתן קלה".
- יא. נשים כמלמדות תורה.
- יב. נשים כמורות הוראה וכדיינות.

מבוא:

בכל התורה כולה, אף על פי שבלשון זכר נאמרה, האשה שווה לאיש, מלבד במצוות ודינים ידועים, שהאשה שונה בהם מהאיש מחמת לימודים וטעמים מיוחדים¹. והרי ידוע שגבי מצוות תלמוד תורה ישנו לימוד מיוחד הפוטר את האישה.... ולכן השאלה הנשאלת היא מה עמדת ההלכה ביחס לאשה שמרצונה בוחרת ללמוד תורה ? האם זו מעלה שאשה תלמד תורה או שמא לימוד התורה לא מתאים לאשה מסיבה כלשהיא (ולכן פתרה אותה התורה ממצווה זו) ? וכן האם מעמדה מבחינה הלכתית של אישה שלמדה תורה שווה לאיש? האם תוכל לשמש כמלמדת, כרבנית וכפוסקת ?

מניין שאישה פטורה מלימוד תורה:

'ללמדו תורה'. מנלן?
דכתיב: "ולמדתם אותם את בניכם" [דברים פרק יא].
והיכא דלא אנמריה אבוה - מיחייב איהו למיגמר נפשיה (=והיכן שלא למדו אביו, חייב הוא ללמד את עצמו), דכתיב: "ולמדתם" [= "ולמדתם אתם ונשמרתם לעשותם" - דברים פרק ה פסוק א].
איהי מנלן דלא מיחייבא ? (=היא, מניין שאינה חייבת ?)
דכתיב: "ולמדתם ולמדתם", כל שמצווה ללמוד - מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד - אינו מצווה ללמד.
ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה ? (=והיא, מניין שאינה חייבת ללמד את עצמה ?)
דכתיב: "ולמדתם ולמדתם", כל שאחרים מצווין ללמוד - מצווה ללמד את עצמו,

¹ אנציקלופדיה תלמודית כרך ב, [אשה] עמוד רמב טור 1.

וכל שאין אחרים מצויין ללמדו - אין מצווה ללמד

את עצמו.

ומנין שאין אחרים מצויין ללמדה?

דאמר קרא: "ולמדתם אותם את בניכם" - ולא בנותיכם.²

במה זכות נשים לחיי העוה"ב אם הן פטורות מלימוד תורה:

אמר ליה רב לרבי חייא: נשים במאי זכיין?

באקרוי בנייהו לבי כנישתא (=הבאת בניהן לביהכ"ס ללמוד מקרא לפני רבם)

ובאתנויי גברייהו בי רבנן (=ובשליחת בעליהם לביהמ"ד ללמוד משנה/גמרא)

ונטרין לגברייהו עד דאתו מבי רבנן³ (=ובמה שממתינות לבעליהם שיחזרו)

ואם נשאל: ומה עם שכר כל המצוות שמצוות בהן הנשים? התירוץ הוא: שאין לזכות לחיי

העוה"ב חיים נצחיים, אלא בזכות התורה. וכיוון שאין לנשים מצוות תלמוד תורה, שאל רב:

במה הן זכות?⁴

מדוע שכרה פחות משכר האיש אם תלמד תורה בכל זאת:

דאמר ר' חנינא: גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה.⁵

פירשו רבותינו ז"ל טעם הדבר: שזה שטן מקטרגו כשהוא מצווה, וזה אין שטן מקטרגו

(כלומר: שלמי שמצווה יש עונש בעברה, ויצרו מתגבר עליו, ולכן דואג תמיד לבטל יצרו,

אבל באינו מצווה אין כאן עונש) ולפום צערא אגרא.

ורבינו הגדול ז"ל פירש: שהמצוות אינן להנאת האל יתברך המצוה אלא לזכותנו, ומי שהוא

מצווה קיים גזירת המלך, ולפיכך שכרו מרובה יותר מזה שלא קיים מצות המלך...⁶

דעתו של ר' אליעזר בניגוד לבן עזאי - שאין ללמד את בתו תורה:

...מכאן אומר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה שאם תשתה תדע שהזכות

תולה לה.

רבי אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה כאילו לומדה תפלות...⁷

אמר רבי אבהו: מאי טעמא דרבי אליעזר?

דכתיב "אני חכמה, שכנתי ערמה"

כיון שנכנסה חכמה באדם, נכנסה עמו ערמות.⁸

² קידושין דף כט עמוד ב.

³ תלמוד בבלי מסכת ברכות דף ז'א.

⁴ יערות דבש, דרוש א'.

⁵ בבא קמא דף פז ע"א, בבא קמא דף לח ע"א, עבודה זרה דף ג ע"א, קידושין לא ע"א.

⁶ חידושי הריטב"א מסכת קידושין דף לא עמוד א.

⁷ משנה מסכת סוטה פרק ג משנה ד.

ופי' רש"י שהאשה מתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דברים (של זנות) בהצנע.
ורבינו(=הרמב"ם) מפרש: תפלות, דברי הבל ומשלים.
וכן פירש בפירוש המשנה כמו שכתב כאן מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת כו'.
ולדידיה(=ולשיטתו) מפרש מימרא דר' אבהו בכהאי גוונא - דכיוון שנכנסה באדם חכמה נכנסה
בו ערמומית, כלומר: דווקא כשהיא נכנסת באדם נכנס בו ערמומית אבל כשהיא נכנסת באשה
היא מוציאה לדברי הבל ונכנסת עמה שטות⁹.

דעת ר' אלעזר בן עזריה "דנשים לשמוע ולא ללמוד" בניגוד לבן עזאי שאמר שחייבים ללמוד:

ובן עזאי דלא כרבי לעזר בן עזריה

דתני - מעשה בר' יוחנן בן ברוקה ורבי אלעזר חסמא שהיו מהלכין מיבנה ללוד,
והקבילו את רבי יהושע בבקיעין.

אמר להן: מה חידוש היה לכם בבי' המדרש היום?

ואמרו לו הכל: תלמידיך ומימיך אנו שותים!

אמר להן: אפילו כן, אי אפשר לבית המדרש שלא יהא בו דבר חדש בכל יום. מי שבת שם?

אמרו לו: רבי לעזר בן עזריה.

ומה היתה פרשתו?

"הקהל את העם האנשים והנשי' והטף"

ומה אמר בה?

הואיל והאנשים באין ללמוד והנשים באות לשמוע הטף למה בא? אלא ליתן שכר למביאייהן.

אמר להן: אין הדור יתום שרבי אלעזר בן עזריה שרוי בתוכו...¹⁰

ראיה, לכאורה, שמותר ללמד את הבנות מקרא לכתחילה:

המודר הנאה מחבירו... ומלמדו מדרש הלכות ואגדות(=חושבע"פ) אבל לא
ילמדנו מקרא אבל מלמד הוא את בניו (ואת בנותיו) מקרא...¹¹

⁸ תלמוד בבלי מסכת סוטה דף כא עמוד ב.

⁹ לחם משנה הלכות תלמוד תורה פרק א הלכה יג.

¹⁰ תלמוד ירושלמי מסכת סוטה פרק ג דף יח טור ד/ה.

¹¹ משנה מסכת נדרים פרק ד.

תיבות "ואת בנותיו" לא מופיעות בכת"י וכן אינן מופיעות בראשונים, רק בדפוסים שלנו¹². (ואולי מי שהגיה "ואת בנותיו" הסיק שבכלל בניו בנותיו)

להלכה: הרמב"ם והטוש"ע פוסקים כדעת רבי אליעזר ור' אלעזר בן עזריה:

אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל לא כשכר האיש, מפני שאינה מצווה ועושה. ואע"פ שיש לה שכר, **ציוו חז"ל שלא ילמד אדם את בתו תורה**, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת להתלמד, ומוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים: כל המלמד את בתו תורה, כאילו מלמדה תיפלות (פי' דבר עבירה). במה דברים אמורים? בתורה שבע"פ; אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחילה, ואם מלמדה אינו כמלמדה תיפלות (רמב"ם וסמ"ג ולא כמקצת ספרי הטור). הגה: ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה. (אגור בשם סמ"ג). ואשה אינה חייבת ללמד את בנה תורה, ומ"מ אם עוזרת לבנה או לבעלה שיעסקו בתורה, חולקת שכר בהדייהו. (הגהות מיימוני פ"א דת"ת וסמ"ג)¹³.

כיצד ניתן להסביר שנשים לומדות תורה כיום למרות ההלכה שנפסקה שלא ללמד?

יש אומרים: אמנם ההלכה אוסרת לימוד תורה לנשים, אבל גדולי התורה ראו צורך השעה ללמד, ולכן נהגו כך נגד ההלכה. לעניות דעתי, גישה זו איננה נכונה... ובטוחני שהפוסקים לא הלכו כאן נגד ההלכה.

אלא, פשר הדבר פשוט, כי לא מצאנו בשום מקום שחז"ל אסרו ת"ת לנשים, ואין דברי ר' אליעזר אלא דברי עצה. לפי זה, **כבר אין פלא שנשים יקבלו שכר על עשיית דבר שנאסר עליהן, כי לא נאסר כלל**.

אלא דא עקא, שכתב הרמב"ם במפורש "ציוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה", ודבריו צוטטו להלכה בטוש"ע, ומשמע לכאורה שהיה לו בדברי חז"ל מקור האוסר ת"ת לנשים.

אבל אחרי העיון נראה שאין הדבר כן, כי הרמב"ם משתמש בביטוי "ציוו חכמים" בחיבורו לא לתקנת חכמים, אלא דווקא לעצה טובה. והא לכם מספר דוגמאות שכתב שחכמים ציוו עליהם:

1. "שיהא אדם שם דעותיו תמיד... בדרך האמצעית";

¹² ע"פ משנה עם פיהמ"ש לרמב"ם מהדורת הרב קאפח.

¹³ שולחן ערוך יורה דעה סימן רמו סעיף ו.

2. "מאוד מאוד הווי שפל רוח";
3. "כל המרבה דברים מביא חטא";
4. "וכל מעשיך יהיו לשם שמים";
5. "לעולם יאכל אדם פחות מן הראוי לו [לפי עושרו]";
6. "הווי מתאבק בעפר רגליהם";
7. "הווי ממעט בעסק, ועסוק בתורה";
8. "הרחק משכן רע";
9. "שיהא אדם מכבד את אשתו יותר מגופו ואוהבה כגופו";
10. "על האשה שתהיה מכבדת את בעלה ביותר מדאי".

ובכל אלו ברור לכל מעיין שמדובר בעצות טובות ולא בתקנות חז"ל. [כלומר: לא אסור, אלא לא כדאי...]

(ואולי בביטוי "ציוו חכמים" התכוון הרמב"ם במילה 'ציוו' כמשמעות צוואה של נפטר).

ואף על פי כן, חכמים הסתייגו מאוד מאדם המלמד בתו תורה, כלומר פלפולי הגמרא, מהטעמים הנ"ל: שהוא כמלמדה תפלות (משנה סוטה כ א), שלימוד זה גורם לה ערמומית (סוטה כא ב), והרמב"ם כתב ש"רוב נשים אין דעתן מכוונת להתלמד, אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן" (הלכות תלמוד תורה א ג). מפני שלימוד גמרא אינו שייך לנפש האשה... וכו'

מכל מקום, **חכמי ישראל הדגישו שנשים חייבות ללמוד את ההלכות שהן מחוייבות בהן**, והגר"א בדרכו לארץ ישראל הורה לאשתו לעיין בספרי מוסר עם בנותיו. והנה מצאנו כיוצא בזה בספר חסידים (סי' שיג) שכתב וזה לשונו: חייב אדם ללמד לבנותיו המצוות, כגון פסקי הלכות. ומה שאמרו "שהמלמד תורה לאשה כאילו מלמדה תיפלות", זהו עומק תלמוד וטעמי המצות וסודות התורה וכו'. אבל הלכות המצוות ילמד לה. שאם לא תדע הלכות שבת, איך תשמור שבת, וכן כל המצות, שהרי **בימי חזקיהו האנשים והנשים גדולים וקטנים ידעו אפי' טהרות וקדשים**¹⁴. וזהו "הקהל את העם האנשים והנשים" וכו'¹⁵.

¹⁴ עיין סנהדרין צד:

¹⁵ שו"ת יביע אומר חלק ב - יו"ד סימן יז.

ויש מהאחרונים שמחלק: חיוב האישה ללמוד הוא מצווה בפני עצמה, מלבד מה שצריך ללמוד בשביל לדעת הדינים המוטלים עליו לעשותם, אבל חיוב האישה ללמוד הדינים שהיא חייבת, אינו אלא כדי שתדע מה לעשות ומה לא לעשות, אבל לא בתורת מצווה של עצם¹⁶.

ובכל זאת, נעשה הלימוד שלהן עניין בפני עצמו, ולכן הן מברכות משום זה ברכות התורה. וגם אשה היודעת כבר הלכות הצריכות לה ויודעת איך לעשותן יש לה שייכות ללימוד התורה, ולכן יכולה לברך ברכות התורה.

אבל מכל מקום אין היא מצווה ועושה ואין לה זכות התורה שיש למצווה ועושה, אך בזה שהיא עוזרת לבנה או לבעלה בגופה ומאודה שיעסוק בתורה חולקת שכר עמהם ושכרה גדול מאחר שהם מצווים ועושים על ידה¹⁷.

כל הנ"ל הוא לגבי לימוד תורת נשים ביוזמת האב או שלוחו. מאידך, כבר כתבו שאשה הרוצה מעצמה ללמוד אין מניעה בדבר:

בדברי התנאים:

"הזבין והזבות, והנדות והיולדות מותרות לקרות בתורה ולשנות במשנה, במדרש, בהלכות ובאגדות"¹⁸.

בדברי הראשונים:

"ומאמר חכמינו כל המלמד בתו תורה כאילו מלמדה תיפלות, אולי נאמר כשהאב מלמד בקטנותה... דודאי בכהאי גוונא איכא למיחש, שרוב הנשים דעתן קלות... אמנם הנשים אשר נדב לבן אותנה לקרבה אל המלאכה. מלאכת ה' מצד בחירתן בטוב במה שהוא טוב, הן הנה תעלינה בהר ה'..."¹⁹.

בדברי האחרונים:

"...אבל אם למדה לעצמה, אנו [רואים] שיצאו מן הרוב, ולכך כתב לעיל שיש לה שכר, ור"ל אם למדה התורה על מכונה, שאינה מוציאה לדברי הבאי, כי הוא אינו יודע מה שבלבה"²⁰.

¹⁶ שו"ת בית הלוי ח"א סי' ו.

¹⁷ ליקוטי שיחות, פרשת עקב/ב.

¹⁸ תוספתא ברכות ב, יב.

¹⁹ בס' מעין גנים (מובא בתורה תמימה, דברים י"א ס"ק מ"ח).

²⁰ פרישה, י"ד סי' רמ"ו ס"ק ט"ו.

וכן בדברי אחרוני האחרונים:

"ומה שאסור לר"א ללמד לאשה תורה, דווקא ללמדה, אבל אם היא שוקדת מעצמה על התורה, מותרת היא. וגם בשאר חלקי התורה, אף בדינים שאינם שייכים לה"²¹.

לכן אם אשה עומדת על טיב עצמה ורואה שאדרבה לימוד זה מוסיף לה יראת שמים, מותר לה ללמוד בעצמה ואשרי לה וכן כתב מרן הרב קוק (אגרות ב קב).

ודרך המלך אינה שנשים תלמדנה גמרא, אלא הלכה ואמונה בעמקות גדולה ולא כל היום מן הבוקר עד הערב בעמל רב, כמו גברים. שכבר הסביר המהר"ל שנשים הינן יותר קרובות אל התורה מטבען לכן אינן צריכות ריבוי לימוד ועמל, ובמעט לימוד הן מגיעות למה שגברים מגיעים בעבודה רבה, כי יש להן השתקקות גדולה אל התורה.

בנוסף יש לתת את הדעת לשינויים שחלו בחינוך הבנות בדורות האחרונים:

השינוי נבע מהמהפיכה החברתית-תרבותית שהתחוללה בכל האנושות וגם בעם ישראל. החפץ חיים (ב"ליקוטי הלכות" סוטה דף כא) כבר עמד על כך ותיאר שני שינויים בולטים: א. בעבר, הקשר המשפחתי היה מאוד הדוק. בנות ישראל חסו בצל משפחתם והמשיכו באופן טבעי את מסורת בית אבא. לכן, גם אם הן לא היו ידעניות גדולות בזכות עצמן, הן היו מחוברות למקורות הידע, ינקו מהם והפנימו אותם. "אל תיטוש תורת אמך" הייתה הדרכה נכונה וחיונית למרות שבנות ישראל לא הקדישו את זמנן ללימוד תורני מסודר. אבל, טוען החפץ חיים, המצב השתנה: "כעת, בעוונותינו הרבים, נתרופפה קבלת האבות מאוד מאוד וגם מצוי שהבנות אינן (= שוהות) במקום האבות כלל". הקשר המשפחתי התרופף, וחייבות בנות ישראל להיות טעונות במטען רוחני עצמאי. הן כבר אינן יכולות לסמוך על החום של בית ההורים.

ב. החפץ חיים היה ער לחדירתה של ההשכלה בתוך מחנה ישראל: "בפרט אותן שמרגילות עצמן ללמוד כתב ולשון העמים". לכן מצווה רבה ללמדן תורה "כדי שתאומת (=תתאמת) אצלן ענין אמונתנו הקדושה". בנות ישראל צריכות לקנות את יסודות האמונה בצורה מעמיקה על מנת שלא יתערערו על ידי רוחות הזמן.

אמנם החפץ חיים עדיין צמצם את היקף לימוד התורה לבנות, אבל בימינו קפצנו שלב נוסף:

²¹ ספר "תורת ירוחם", סי' א.

בנותינו אינן משכילות פחות מהבנים, הן עוסקות בכל מקצועות החול מתוך העמקה והרחבה במוסדות החינוך התיכוניים והעל-תיכוניים (מדרשות, אוניברסיטאות ומכללות). השכלתן התורנית צריכה להיות לכל הפחות שוות משקל להשכלתן המדעית. ידע דליל בתורה בצד ידע רחב במדעים הוא מצב בלתי נסבל. יש להודות שתיאור מחפיר זה משקף את המצב הקיים אצל רבים וטובים - גברים ונשים כאחד - בציבור הדתי. יש המשתייכים לקהילה הדתית שרמתם האמונית קפאה בימי בית הספר היסודי ולא התפתחה במהלך השנים.

לכן, אין כל צל של ספק שבנות צריכות ללמוד תורה בעומק כדי שתפתחנה מבחינה רוחנית. אין כל צורך לגייס טיעונים פמיניסטיים כדי להצדיק את ערך לימוד התורה לבנות. הטענות הפמיניסטיות מקלקלים יותר ממה שהם תורמים, מפני שהם שמים את עיקר הדגש על עצם הלימוד (העיקר הוא השוואת מעמדן של הנשים לזה של הגברים! כשם שהגברים לומדים תורה כך הנשים לומדות תורה) ומטשטשים את המטרה של לימוד התורה - בניין האישיות.

בכך נפגעת התרומה שלימוד התורה עשוי להעניק לבנותינו. לעיתים, הטענות הפמיניסטיות אף מסיטים את לימוד התורה לעבר אפיקים שוליים.

מעשה דברוריא והסבר המושג "נשים דעתן קלה":

דוגמא ידועה לתגובתם של חז"ל כלפי נשים למדניות מצויה בטבעיות שבה התקבלה התופעה של ברוריה, אשתו של התנא ר' מאיר (בעל הנס), ובתו של התנא ר' חנינא בן תרדיון, אשר השתתפה בדיונים הלכתיים - לצידם של גדולי התנאים, כשווה להם באופן מלא. כך מצינו בתוספתא²² כי התנא רבי שמעון בן חנניא נשאל שאלה הנוגעת לדיני טומאה וטהרה ושיתף בדיון הלכתי זה במידה שווה הן את בנו של רבי חנינא בן תרדיון והן את בתו, ברוריה. הבן נתן תשובה אחת, הבת נתנה תשובה אחרת ולא זו בלבד שבדיון הלכתי זה נשמע קולה של הבת באופן שוויוני לגמרי, אלא שדבריה אף הועדפו מדברי הבן, והמסקנה היא "יפה אמרה בתו מבנו".

הדברים חדים עוד יותר בתוספתא²³ שבה ברוריה זוכה למעמד שווה במחלוקת עם גדולי התנאים. כך מובאת שם מחלוקת בין רבי טרפון, חכמים וברוריה. גם במקרה זה הועדפה דעתה של ברוריה ור' יהודה מסכם את הדיון באומרו: "יפה אמרה ברוריה".

²² תוספתא כלים בבא קמא פרק ד, יז, בו נשאל התנא רבי שמעון בן חנניא - "תנור מאימתי טהרתו?"
²³ תוספתא כלים בבא מציעא, פרק א, ו.

במסכת פסחים²⁴ מובא דו שיח בין תנאים ובו התייחסות לברוריה כשווה בין שוים, וכתלמידה המהווה קנה מידה לפרק הזמן הנדרש לתנאים ללימוד של נושא מורכב. מצוין שם כי התנא ר' שמלאי ביקש מר' יוחנן שילמדו את ספר היוחסין²⁵. משסירב ר' יוחנן לבקשתו, הפציר בו ר' שמלאי כי יקדיש לכך ולו פרק זמן של שלושה חודשים. על כך השיב לו ר' יוחנן באומרו: מה ברוריה ששנתה שלוש מאות הלכות משלוש מאות חכמים שונים, ביום אחד, לא הספיקה ללמוד את ספר היוחסין בשלוש שנים, אתה מתיימר ללמוד זאת בשלושה חודשים?

ברוריה היא גם דוגמה לראייה מפוכחת ואנושית הבאה לידי ביטוי בפרשנות מרהיבה של המקורות. כך מצינו בגמרא במסכת ברכות²⁶ כי בעלה של ברוריה - התנא ר' מאיר - סבל משכניו הבריונים, שהיו מצערים אותו רבות והגיעו הדברים לידי כך שהתפלל לכיליונם, וזאת לאור פירושו את הפסוק "יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם"²⁷. אך ברוריה תיקנה את בעלה והפנתה את תשומת ליבו לכך, שבכתוב לא נאמר "יתמו חטאים" אלא "יתמו חטאים", דהיינו כי תכלה הרשעה ולא הרשעים. הוויכוח הוא ענייני ולא אישי. על כן אמרה ברוריה לר' מאיר, כי אל לו להתפלל לכיליונם של הרשעים, אלא אדרבה עליו לבקש רחמים מהקב"ה ולהתפלל עליהם כי ישובו למוטב וממילא "ורשעים עוד אינם".

על רקע מקורות אלו הרואים בחכמת האישה דבר ברור ומוכן מאליו, מתעורר קושי רב בהבנת ההכללה לפיה "נשים דעתן קלה עליהן". מקורה של האמירה בסוגיה במסכת שבת²⁸, המובאת שם אגב תיאור קורותיו של התנא רבי שמעון בר יוחאי. בגמרא מובאת שיחה, שבמהלכה שיבח יהודה בן גרים את הקדמה ואת תנופת הבנייה שהביא שלטונה של רומי לישראל. למשמע דברים אלו שתק ר' יוסי כמי שנמנע מלחלוק, אך גם אינו מתלהב מן הדברים. לעומתו, רבי שמעון בר יוחאי ביקר את הדברים בחריפות, ומחמת ביקורת זו גזרה עליו המלכות מיתה. בתחילה, התחבא ר' שמעון בר יוחאי בבית המדרש עם בנו ר' אלעזר, והם ניזונו מאוכל שהביאה להם אשתו. משגברו החיפושים, ברח ר' שמעון בר יוחאי מבית המדרש למערה וישב בה שנים עשרה שנים. ביחס לכך מציינת הגמרא, כי ר' שמעון בר יוחאי נימק לפניו בנו את בריחתו למערה בחשש פן יסבו הרומאים עינויים לאשתו המביאה להם מים ומזון והיא תגלה את מקום מחבואם. בהקשר ספציפי זה אמר רבי שמעון כי "נשים דעתן קלה".

במקור זה כשלעצמו אין כדי להפחית ממידת האינטליגנציה של נשים, וכל שנאמר בו הוא, כי נשים רגישות יותר לעינויים פיזיים ועל כן לא ראוי לחשוף אותן למצבים מסוכנים. עם זאת,

²⁴ פסחים סב ע"ב.

²⁵ קובץ ברייתות ומדרש לספר דברי הימים.

²⁶ ברכות י ע"א.

²⁷ תהילים קד, לה.

²⁸ שבת לג ע"ב.

הביטוי "נשים דעתן קלה עליהן" מופיע גם במסכת קידושין²⁹, בהקשר שלא ניתן לפרשו בדרך דומה. שם נקבע: "לא יתייחד אדם עם שתי נשים, אבל אשה אחת מתייחדת עם שני אנשים". הגמרא נותנת טעם לכך באומרה "תנא דבי אליהו, הואיל ונשים דעתן קלות עליהן".

כלומר, אין איסור של התייחדות אישה אחת עם שני גברים מפני "שהאחד בוש מחברו". מכיוון שאנשים אינם נוהגים בדרך כלל לקיים יחסי אישות בנוכחות אדם אחר. לעומת זאת, יש איסור על גבר להתייחד עם כמה נשים. מבהיר רש"י "מפני שדעתן קלה ושתייהן נוחות להתפתות ולא תירא זו מחברתה, שאף היא תעשה כמותה".

כיצד מתיישבים הדברים עם דברי המדרש "מפני מה האיש נוח להתפתות ואין האישה נוחה להתפתות? אמר להם [ר' יהושע] אדם נברא מאדמה, כיוון שאתה נותן עליה טיפה של מים מיד היא נשרית, וחוה נבראה מעצם, ואפילו אתה שורה אותו כמה ימים במים אינו נשרה"³⁰? הן במדרש זה רואים אנו כי אדרבה, אישה נוטה פחות להתפתות לדבר עבירה מאיש.

מעניין לראות בהקשר זה את התייחסות חז"ל לברוריה המהווה כאמור דוגמה מובהקת לחכמה ואף מצוינת לשבח, על ידי חז"ל, על המידה שבה הפנימה את הערכים ואת ההווי התורני, בתחומי הצניעות ואהבת התורה³¹.

במסכת עבודה זרה מתואר מקרה שבו נחלץ התנא ר' מאיר להציל את אחותה של ברוריה (אשתו) שנשבתה על ידי הרומאים לבית זונות³². הגמרא מתארת כיצד אמר ר' מאיר את המילים "אלוקי מאיר ענני" לאותו שומר וניצל בנס (ומכאן שמו: ר' מאיר - בעל הנס). בעקבות מקרה זה הפך ר' מאיר למבוקש ודיוקנו התנוסס בראש כל חוצות. אך ר' מאיר ניצל וברח לבבל. בסיומו של סיפור תלמודי זה, מופיעה דעה שונה, לפיה ברח ר' מאיר לבבל משום "מעשה דברוריא". מהו אותו מעשה שקרה עם ברוריה ואשר מחמתו נאלץ התנא ר' מאיר לגלות לבבל? זאת אין התלמוד מבאר לנו בשום מקום.

ואולם, רש"י³³ מציין את הדברים הבאים:

²⁹ קידושין פ ע"ב.

³⁰ בראשית רבה י"ז סימן ח'.

³¹ כך מצינו בגמרא (עירובין נג ע"ב) את פנייתה של ברוריה לאחד מן התנאים שלמד תורה בלחש, כי עליו ללמוד בקול רם, אם ברצונו לזכור את תלמודו ולהשרישו בלבו. כמו כן מובא שם, כי רבי יוסי הגלילי הלך בדרך ופגש את ברוריה. אמר לה: "באיזו דרך נלך ללוד?" אמרה לו: "גלילי שוטה, לא כך אמרו חכמים - "אל תרבה שיחה עם האשה"? היה לך לומר: באיזה ללוד?". כלומר, ברוריה העירה לתנא על שהשתמש במילים מיותרות בשיחתו עמה בניגוד להלכות צניעות האוסרות להרבות שיחה עם האישה.

³² עבודה זרה יח ע"א-ע"ב.

³³ שם, בדיבור המתחיל "ואיכא דאמרי משום מעשה דברוריא".

שפעם אחת לגלגה [ברוריה] על שאמרו חכמים [בסוגיה במסכת קידושין פ ע"ב] "נשים דעתן קלות הן עליהן", ואמר לה [ר' מאיר] בעלה חייך, סופך להודות לדברים. וציונה לאחד מתלמידיו לנסותה לדבר עברה. הפציר בה [התלמיד של ר' מאיר, במצוות רבון] ימים רבים, עד - שנתרצית! וכשנדע לה - חנקה עצמה. וערק ר' מאיר [לבבל] מחמת הבושה.

כיצד התאבדה ברוריה בניגוד לאיסור החמור לעשות כן? מדוע שלח ר' מאיר תלמיד לפתות את אשתו רק כדי להוכיח לה את העיקרון כי "נשים דעתן קלה עליהן"? כיצד הסכים אותו תלמיד לפתות אשת איש?

נראה לכאורה כי מדובר בפיתוי שלא התממש בפועל, וכי ברוריה חוותה כישלון אישי בעצם הנכונות שהתעוררה בה להתפתות. אך גם כך קשים הדברים לגופם: כיצד ניתן לומר על ברוריה כי דעתה קלה עליה בשעה שראינו בסוגיות רבות תיאורים נשגבים של בינתה וחכמתה, שהיו לשם דבר?

ומה מוכיחה לנו העובדה כי אפילו הדגולה שבנשים ניתנת לפיתוי? וכי שונה הוא המצב לגבי גברים? וכי אין האיש מועד לפיתוי אם מנסים אותו בכך? הכי חינם מתפללים אנו מדי בוקר "אל תביאנו לא לידי ניסיון ולא לידי בזיון"? הן לשום אדם אין חסינות מפני יצרים. כיצד מוכיח אפוא ניסיון זה של ברוריה את הכלל כי "נשים דעתן קלה"?

קושי דומה מצוי במסכת יומא³⁴: "שאלה אשה חכמה [כלומר התלמוד יוצא מהנחה כי השואלת חכמה] את רבי אליעזר: מאחר שמעשי העגל שווין, מפני מה אין מיתתן שווה?" כלומר, מאחר שכל מיני העבודות, שעבד העם את העגל, מהוות עבודה זרה ושוות באיסורן, מפני מה מצינו שלוש מיתות שונות [סיף, מגפה וחולי מעיים המכונה הידרוקן] ולא נגזרה מיתה שווה על כל עובדי העגל?

אמר לה [ר' אליעזר לאותה אישה חכמה]: "אין חכמה לאישה, אלא בפלך" [כלי שטווים בו חוטים], וכן הכתוב אומר: "וכל אישה חכמת לב - בידיה טוו"³⁵. מיד לאחר מכן מובאים בגמרא הסבריהם של רב ושל לוי ליישוב שאלה זו לגופו של עניין. לפנינו אפוא שאלה של שואלת המוגדרת כחכמה ושאלה זו נדונה בהמשך הסוגיה ונמצאת ראויה למענה על ידי רב ולוי. עם זאת, את השואלת עצמה שלח התנא ר' אליעזר אל הפלך ולא השיב לה דבר. מה פשרה של אמירה זו כי "אין חכמה לאישה, אלא בפלך"? וכי אין אישה מסוגלת להבין נושא עיוני מופשט? הקושי מתעצם בעת שאנו מוצאים במסכת נידה³⁶ כי הגיל שבו נשים חייבות במצוות ואשר בו מתחשבים בנדריהן הוא שתים עשרה, מוקדם בשנה לעומת גברים. זאת, מכיוון שנאמר "ויבן

³⁴ יומא טו ע"ב.

³⁵ שמות לה, כה.

³⁶ נידה מה ע"ב.

ה' אלהים את הצלע"³⁷ ודורשים חז"ל: "ויבן" - לא רק מלשון בניין אלא גם מלשון תבונה, "מלמד שנתן הקב"ה בינה יתרה באשה יותר מבאיש". האישה ניחנה אפוא בתבונה יתרה, והדבר מתבטא אף בנושאים הקשורים להגדרתה כחייבת במצוות וכמבינה מהותו של נדר. אם כך מה פשר ההתייחסות אליה כאל קלת דעת? ומדוע נאמר כי אין חכמה לה, אלא בפלך? כדי להבין סוגיה זו נראה, כי מן ההכרח לעמוד על טיבם של שלושת המונחים, שנעשה בהם שימוש במקורות דלעיל, הלא הם: חכמה, בינה ודעת, שהרי ראשית הבנה - הגדרה נכונה. מונחים אלו מבוארים על ידי רש"י³⁸:

חכמה - מה שאדם שומע מאחרים ולמד

תבונה - מבין דבר מליבו מתוך דברים שלמד;

דעת - רוח הקודש.

כלומר, "חכמה" היא דבר שניתן לשאת ולתת בו וללמדו מאחרים, "תבונה" היא ההפנמה האישית ויכולת היישום של החכמה הנלמדת, ו"דעת" היא הערך המוסף של היצירתיות הטבועה באדם, המכונה בתואר הנשגב "רוח הקודש".

האדמו"ר הראשון לבית חב"ד מרחיב בהבהרת פשרם של מונחים אלו בספרו "תניא" כדלקמן:³⁹

חכמה - היא התיאוריה המופשטת הנלמדת לימוד עיוני מפיהם של אחרים. המילה "חכמה" מורכבת מן התיבות "כח מה", דהיינו - הרעיון הגולמי. החכמה, המכונה על ידי חכמי הקבלה כ"נקודה קדמא", כלומר כנקודת הבראשית, מבטאת את הפוטנציאל הרעיוני, שהוא הבסיס לשלבי היישום שיבואו אחריו. דוגמה לחכמה היא שרטוט תבניתו של בניין על ידי אדריכל, כשלב קודם להוצאה של התוכנית העיונית מן הכוח אל הפועל.

בינה - היא הכשרון המעשי להוציא אל הפועל רעיון מופשט, כמעשהו של הבנאי הנוטל את השרטוט של האדריכל, ובכשרונו בונה את הבית על בסיס התוכנית. על כן נאמר: "מרבה עצה מרבה תבונה"⁴⁰ מי שמתיעץ בבעלי ניסיון משכיל ביישום החכמה.

דעת - היא כשרון היישום בנחישות ותוך דבקות במשימה, בבחינת "והאדם ידע את חוה אשתו"⁴¹, שזוהי ההתחברות האולטימטיבית לדבר שהיה מחוץ להווייתו. שילוב החכמה

³⁷ בראשית ב, כב.

³⁸ שמות לא, ג.

³⁹ ר' שנאור זלמן מן העיר לאדי, תניא, ליקוטי אמרים פרק ג'.

⁴⁰ אבות ב, ז.

⁴¹ בראשית ד, א.

העיונית עם כישרון ההוצאה אל הפועל וההתמדה בה, מפיקים אפוא ערך מוסף של יצירתיות - זוהי הדעת. אנו חווים את הערך המוסף היצירתי של הדבקות במשימה, בעת שאדם נחוש בדעתו לכתוב יצירה. במקרים רבים הוא חש כיצד רעיונות חדשים מפכים בו בד בבד עם הכתיבה, בלא שהיו קיימים קודם לשלב הביצוע.

על כן נאמר "בחכמה יבנה בית, ובתבונה יתכונן, ובדעת חדרים ימלאו"⁴². כלומר: מחשבה תחילה של תכנון בניית הבית - היא החכמה; הבאת התוכנית לכלל ביצוע נעשית באמצעות התבונה. סוף המעשה הוא הדבקות במשימה והשילוב שבין החכמה העיונית וכישרון ההוצאה אל הפועל, היוצרים ערך מוסף הבא לידי ביטוי במילוי החדרים וזוהי הדעת.

נעניין כעת במקורות שהובאו לעיל ביחס לחכמתן, בינתן ודעתן של נשים, ונראה כי הם מקבלים מובן שונה לחלוטין מזה הנשקף בעיון ראשוני. האמירה שניתנה בינה יתרה לאישה יותר מלאיש, משמעה, כי להבדיל מתחום החכמה העיונית המופשטת, לאישה יש יתרון יחסי ברור בתחום החשיבה הפרקטית והיישומית.

חשיבה מופשטת מובילה לגישה בלתי מתפשרת של "ייקוב הדין את ההר", שכן בתחום האידיאולוגי והתאורטי, כל פשרה נתפסת כוויתור על עקרונות היסוד. לעומת זאת חשיבה פרגמטית, המתמקדת בהיבט הפרקטי מותירה מקום לגמישות, לפשרה ולאנושיות.

לפיכך, נראה כי האמירה "נשים דעתן קלה" אינה עוסקת באינטליגנציה הנשית אלא בתכונה המוגדרת כ"דעת" שהיא נחישות ההחלטה, והדבקות העיקשת ביישום רעיון עקרוני מופשט. משמעות הדבר היא, כי נשים ניחנו בגמישות רבה יותר מזו של הגברים, ואין בהן אותה מידה של "דעתנות" הרואה דברים כעקרונות מופשטים המחייבים עקשנות, נחישות חסרת פשרות וקשיות עורף לשם יישומם. נשים דעתן קלה עליהן, ולא קלה ככלל⁴³.

ואכן, את המונח "דעתן קלה עליהן" מצינו בתלמוד⁴⁴ לא רק ביחס לנשים אלא גם ביחס לבני משפחת המלוכה, (המלך והמלכה כאחד), שאינם מקפידים בתפריט המוגש להם (גדי או טלה בקורבן הפסח), שכן "דעתן קלה". בהקשר זה מובן כי המונח "דעתן קלה" משקף גמישות.

מחמת תכונה נפלאה זו של פרקטיות וגמישות מחשבית, יבקשו חז"ל להקפיד שלא להעמיד נשים במצבי קונפליקט, שבהם התכונה העיקרית הנדרשת היא יכולת עמידה בלתי מתפשרת על עקרונות, יהא המחיר אשר יהא⁴⁵. אכן, גמישות אינה מקשה על התמודדות עם מצבי עימות

⁴² משלי כד, ג-ד

⁴³ לפירוש מעניין אחר ר' הרב ברוך הלוי אפשטיין בספרו תורה תמימה על דברים יא, יט באות מ"ח, וכן על בראשית ב, כב באות מ"ח.

⁴⁴ פסחים פח ע"ב.

⁴⁵ דומה כי זו הסיבה שרבי שמעון בר יוחאי ביקש למדר את אשתו ממידע שיקל להעמידהבסיכון במקרה של שבי ועינוי, וכי זהו גם הסבר אפשרי להקפדת חז"ל עם האישה בהלכות צניעות וייחוד כפי שתוארה לעיל. חז"ל ביקשו לחסוך מן האישה את הצורך להתמודד עם מצבים שבהם מופעל עליה לחץ חברתי להתפשר בתחום המיני. הדברים אינם נוגעים להבדלים בין המינים בתחום היצירי או הרגשי. אדרבה במישור זה המדרש מציין כי האיש נוח לפיתוי יותר מאשר

דווקא, ומובן כי אין לראות בגמישות זו המכונה "קלות דעת" משום חוסר שיקול דעת, או משום חוסר אחריות. אבל, אדם גמיש נכון יותר לווייתורים ובדרך כלל אינו רואה דברים כמחלטים. עולמו אינו צבוע בצבעי "שחור - לבן" בלבד, והוא נוטה להגיע לפתרונות פרקטיים. משום כך, בסיטואציות שבהן ניצבים עקרונות מקודשים הנוגדים את הנטיות הטבעיות והאנושיות ונדרשת עמידה נוקשה ועיקשת, הרי שהגמישות המחשבתית והאנושית שבהן ניחנה האישה עלולה לעמוד לה לרוועץ. בדרך זו מובן פסקו של הרמ"א כי אין להפקיד בידי אישה הכרעה בנושאים של איסור והיתר כשיש צדדים להקל, שכן "אישה דעתה קלה להקל"⁴⁶.

משהוברהו מונחי היסוד של חכמה, בינה ודעת, מובן הביטוי "נשים דעתן קלה" כמבטא את הגמישות ואת הגישה הפרקטית, האנושית והרכה יותר, המאפיינת נשים, ומתיישרות גם שאר הסתירות לכאורה, שעמדנו עליהן בנספח זה.

כך מואר באור חדש מאמרו של רבי אליעזר כי "אין חכמה לאישה אלא בפלך". עיון בסוגיה בכללותה⁴⁷ מראה כי שאלתה של אותה אישה חכמה, היא חלק מסדרת שאלות נרחבת המופיעה באותו עמוד, אשר ר' אליעזר התחמק מלהשיב על כולן באמתלות שונות, והטעם האמיתי לאי מתן התשובות מובהר שם: "מפני שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם"⁴⁸. בדברים אלו אין אפוא כוונה לעלוב חלילה בשאלתה של האישה המוגדרת במכוון כאישה החכמה וביאור הדברים הוא כמובהר על ידי ר' שרירא גאון, כי ר' אליעזר השיב לה כפי שהשיב רק כאמתלה. התנא רבי אליעזר ציין על כן בפני השואלת, כי לא נכון הדבר שתפנה לעסוק בשאלות העוסקות בתחום עיוני מופשט, נטול כל השלכות מעשיות, שהרי יתרונה היחסי של אישה הוא בתחום היישומי - בפלך. כדי להראות כי הדברים אינם פוגמים חלילה ברמתה של השואלת. התלמוד טורח להבהיר כי השואלת היא אישה חכמה, ומייד לאחר מכן מובאת מחלוקת של רב ושמואל במתן תשובה לשאלה האמורה⁴⁹.

האישה. אבל, מכיוון שהאישה ניחנה ביכולת להתגמש ולהתפשר ביקשו חז"ל להימנע מהעמדתה במצב של קונפליקט, שבו נדרשת דווקא עמידה בניסיון תוך גילוי גישה עיקשת, נוקשה ועקרונית.

⁴⁶ הגהת הרמ"א על שולחן ערוך יורה דעה סימן קכ"ז סעיף ג'.

⁴⁷ יומא 10 ע"ב.

⁴⁸ ר' גם סוכה כז ע"ב, כח ע"א, שם נמנע ר' אליעזר מלהשיב בנושאים שאותם לא שמע מפי רבו, ודבר זה מוגדר שם כאחת מחמש התכונות המאפיינות את ר' אליעזר. ביחס לתכונה זו מבהיר המאירי שם: "לעולם יהא אדם ירא בהוראה ושלא לסמוך על סברתו אלא אחר העיון הגדול, ולא יהא בטוח בעצמו להורות אלא במה ששמע מפי רבו, או שהוא מקובל בו מפי חכם".

⁴⁹ בדרך זו מפרש את הדברים גם ר' צדוק הכהן מלובלין המבהיר: "רצונו לומר, שחכמת הנשים עיקרה בלב, והידיים ענפי הלב [כלומר, העשייה הפרקטית נובעת מתבוננת הלב ומיכולת להפנים מחד וליישם מאידך את החכמה המופשטת] כי כל כוחות הפעולה נמשכים מהלב [אדם מונע בסופו של יום בעיקר מרציות הלב ולא מחכמתו המופשטת של המוח] ועל כן חכמת אשה בפלך - רוצה לומר בכוחות הפעולה".

נשים כמלמדות תורה:

לא ילמד רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים, ר' אלעזר אומר: אף מי שאין עמו אשה לא ילמד סופרים (כלומר: אף מי שיש לו אשה אך אינה נמצאת עמו, לא ילמד סופרים).⁵⁰

לא ילמד אדם רווק סופרים ולא תלמד אשה סופרים – רווק, מי שלא נשא כלל, תרגום: "ובחורים" (ישעיה מ' ל') ורווקי. זה אסור מחמת אמות הילדים שמא יהיה בינו וביניהם קירוב דעת בבואן לילדיהן לבית הספר. וממעם זה לא תלמד אשה מחמת בוא אבותיהם. ואין הלכה כר' אליעזר.⁵¹

מי שאין לו אשה לא ילמד תינוקות מפני שאמות הבנים באות לבית הספר לבניהם ונמצא מתגרה בנשים וכן אשה לא תלמד קטנים מפני אבותיהן שהן באין בגלל בניהם ונמצאו מתייחדים עמה ואין המלמד צריך שתהיה אשתו שרויה עמו בבית הספר אלא היא בביתה והוא מלמד במקומו.⁵²

לפ"ז נפסק להלכה בשולחן ערוך שהסיבה היחידה לשלול מאשה ללמד, בגלל שהיא אשה, היא: אסור ייחוד, אך אם תלמד ותשמור על כל כללי הייחוד (כפי שמופיע בשו"ע אבן העזר סימן כ"ב) אין בכך כלום.

נשים כמורות הוראה וכדיינות:

החיד"א⁵³ מביא בשם ספר ה"חינוך"⁵⁴ שאשה חכמה ראויה להורות הלכה. וכן כתב גם מסברת עצמו בעל "מנחת חינוך"⁵⁵ וכן אמנם נהגו נשים במשך כל ההיסטוריה⁵⁶.
אשה פסולה לדון ודבורה לא הייתה דנה אלא מלמדת להם הדינים⁵⁷.

בסוף פרק קמא דבבא קמא (טו.) כתבו התוספות (ד"ה אשר) אשה פסולה לדון דתנן בפרק בא סימן (גדה מט): כל הכשר לדון כשר להעיד ואשה פסולה להעיד כדאמרינן בהחובל (ב"ק פח.)
ובפרק שבועת העדות (שבועות ל.) ומדכתיב (שופטים ד ד) והיא שפטה את ישראל בדבורה אין להביא ראיה דאשה כשרה לדון דשמא היו מקבלים אותה עליהם משום שכינה. ובפרק החולץ (יבמות מה: ד"ה מי) כתבו אשה אינה ראויה לדון כדתנן כל הכשר לדון כשר להעיד ובהדיא איתא בירושלמי דיומא (פ"ו ה"א) מעתה שאין אשה מעידה אינה דנה ודבורה לא היתה דנה אלא מלמדת להם

לעניין זה ר' ר' צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי אמרים צ"א וכן קט"ז; פוקד עקרים כ"ו; צדקת הצדיק קמ"ו; דובר צדק עמ' 34.

⁵⁰ משנה מסכת קידושין פרק ד משנה יב

⁵¹ רמב"ם פירוש המשניות - מסכת קידושין פרק ד משנה יג

⁵² רמב"ם יד החזקה - הלכות איסורי ביאה פרק כב סעיף יג

⁵³ ברכי יוסף חו"מ ז, יב.

⁵⁴ סוף מצווה קנ"ב.

⁵⁵ סוף מצווה עח.

⁵⁶ ראה למשל בספר "שם הגדולים", ערך רבנית.

⁵⁷ טור חושן משפט סימן ז.

שידונו אי נמי על פי הדבור שאני וכיצא בזה כתבו בסוף פ"ג דשבועות (כמ: ד"ה שבועת)⁵⁸

לפ"ז מעיקר הדין: אישה פסולה מלדון בדיני ממונות ובדיני נפשות, וכן אין להפקיד בידי אישה הכרעה בנושאים של איסור והיתר כשיש צדדים להקל (שכן "אישה דעתה קלה להקל"), אך על כל פנים אשה חכמה ראויה להורות הלכה.

⁵⁸ בית יוסף חושן משפט סימן ז אות ד ד"ה אשה פסולה.

חופש פסח איתיאל גבעון

חירות - יסוד העולם¹

אחד הכוחות היסודיים ביותר בעולם הוא הרצון להיות חופשי, משוחרר, עצמי. אף אחד לא רוצה שיגדירו לו מה לעשות. למשל, הורה, חבר או מורה קובעים לנו מה לעשות או מה לא לעשות, הדבר מביא לתחושה לא נעימה. גם כאשר המציאות מכתובה את מעשינו, הדבר מעיק. למשל: אם בריאותנו או מצבנו הכלכלי דורשים מאתנו לנהוג בדרכים מסוימות או שהם מונעים מאתנו לפעול את מבוקשנו, הדבר קשה עלינו.²

הרצון לחופש אינו רק רצון אנושי, אלא הוא עומד גם ביסוד ההוויה כולה. האש אשר מטבעה מטפסת למעלה, תקיף כל מכשול שנשים בעדה. הצמח מתפרס למרחב, ואינו מקבל הגדרות. גם הוא יתנגד לכל מכשול שיוצב בפניו. גם החי – אם נכניס בהמה לכלוב, גם אם נרגיל אותה לעובדה שאנחנו נחמדים ושכל יום היא מקבלת אוכל – אם לא 'ננעל בפניה כראוי' - היא תברח!

יוצא, אם כן, שהשאיפה לחירות נעוצה בטבעיות המציאות כולה. כל דבר מנסה לפעול את עניינו בעולם כפי טבעו באופן הרחב ביותר, וכשהוא אנוס, כבוש או נשלט, הוא סובל סבל שאין לתארו. לכן, למשל, אחת הקושיות שאנשים נוטים להקשות על התורה, ובמיוחד בדורנו – דור בו כיאה לדור של גאולה מונף דגל החירות, היא על מושג העבדות. מושג זה 'מקפיץ' אותנו ומעורר אצלנו את רגשי המוסר, כיוון שעל פני-הדברים חשים אנו כי הוא נוגד את טבעיות העולם ואת מגמתו.³

בחג הפסח – חג החירות – נפגשים אנו כאמור עם דבר יסודי ביותר – החירות, וראוי לברר את מהותה. אלא, שלפני שנעמוד על החירות ננסה לברר מהו שיעבוד, על דרך מה שכתב המהר"ל כי מן הטוב יודע הרע כמו שממראה השחור יודע מראה הלבן ידיעה אמיתית, וכפי שמזכיר הוא

¹ מאמר מתוך הספר "נאום הגבר" המקווה לצאת אל האור בעזרת ה' יתברך, עיקרי הדברים שמעתי כמדומי מפי הרב אליעזר קשתיאל בשיעור בישיבת הכותל.

² תנו רבנן: שלשה חייהן אינם חיים, ואלו הן: המצפה לשולחן חבירו, ומי שאשתו מושלת עליו, ומי שייסורין מושלין בגופו. ויש אומרים: אף מי שאין לו אלא חלוק אחד. ותנא קמא - אפשר דמעייין במניה (ביצה לב, ב).

³ נציע הסבר קצר לעניין העבדות ונאמר כי: העבדות בתורה אינה עונש. מגמתה היא לא לחנוק את האדם, אלא להפך – לחנך אותו לפעול. אדם שהגיע עד לחידלון מעש שהביא אותו על לכדי גניבה [הפך מנותן ומופיע לנוטל ולוקח] (מכתב מאליהו, קונטרס החסד לרב דסלר), יוכל לבוא לתיקונו רק אם יפעל ויגלה כוחות חיים כלשהם, ואם לא את כוחותיו שלו הרי שעל כל פנים את תוכן חייו של אחר (אדונו). מתוך 'ההנעה החיצונית' הזו יתעוררו גם כוחותיו שלו ויחזור בע"ה להיות נותן משלו. על פי הבנה זו מובנים הבדלי הדינים שבין עבדות יהודי לעבדות גוי אשר הנם פועל יוצא של תכונות בסיסיות שונות ואיכ"מ.

את הנאמר לגבי האגדה בה מתחילים אנו בגנות ומסיימים משבח⁴. "ולמה מתחיל בגנות - מפני שאין לשבח הכרה אמיתית רק מן ההפך"⁵. על פי הבנה זו, ראוי להתחיל בבירור המושג שיעבוד כיוון שדווקא מתוכו נעמוד באופן אמיתי על עניינה של החירות.

אם 'נחזור' בסדר השנה מעט לאחור - לפורים, נבחין בתופעה מוזרה. פעמים לא מעטות מזכירה המגילה את עובדת תליית המן על העץ⁶, ולא רק אותו, אלא גם את בניו. המילה 'תלוי' גונזת בתוכה שני פירושים. האחד כפשוטו - תלוי על עץ. הפירוש השני, והוא אולי יסודי יותר, ומהותי יותר, הוא: 'תלוי' במובן של 'תלות'. ידוע כי המן הרשע אשר הנו מזרע עמלק, עניינו לכסות את הנהגת ה' בעולם⁷. שאיפתו היא להראות, איך כל העולם הזה הוא רצף של השתלשלויות הגיוניות, זאת בניגוד מוחלט לתפיסת ישראל האומרים כי ה' הוא המכונן את הכול - ברצונו מגדל ומפאר, וברצונו משבר ומקצץ. עיקר הטענה של המן היא, שגם אנחנו בני האדם כחלק מן העולם כולו תלויים במאורעות העולמיים, וכי איננו משפיעים עליהם דבר. בני האדם, לפי שיטת עמלק, ייכחדו ברעידת אדמה בדרך טבע בדיוק כמו שאר החי והצומח, והדבר אינו קשור בהשגחה או רצון עליון כלשהו - הפך הטענה הישראלית⁸. עמלק מיוסד על תפיסת 'ההכרח'⁹ - על הטענה לפיה העולם בנוי בדרך של סיבה ומסובב באופן טבעי מאז ומתמיד - מעין טענת הפילוסוף בתחילת ספר הכוזרי לפיה אין ה' משגיח על הברואים¹⁰. כיוון שהמן העמלקי זרעו עניינם להראות כיצד האדם **תלוי במציאות**, ולא המציאות תלויה במעשיו וברצונותיו, הרי שהמקום המתאים ביותר בשבילם הוא להיות תלוי במציאות. זה עניינם! לכן גם חשוב כל כך לתלות לא רק את המן אלא גם את בניו¹¹.

חג החירות הוא החג שבו עם ישראל כעם מתחיל לומר את מה שיש לו לחדש בעניין, כאשר **אם נתבונן היטב, הכול טמון ב - "מצה זו שאנו אוכלים":**

⁴ פסחים, קטז ע"א.

⁵ נצח ישראל פרק א.

⁶ אסתר ז, י ועוד.

⁷ פסיקתא רבתי, יב ועוד.

⁸ "ועל ידי ריבוי ההשחתות המתגברות ע"י הקיבוץ שאינו מוכשר לחיים טובים וישרים, מתבטל האגד הפנימי של האומה, והיא מסתלקת מעל במת התולדה, לפעמים בסיבות טבעיות נהוגות על ידי מלחמות והתגברות כוחות של אומות יותר מתוקנות ולפעמים ע"פ אורח ההשגחה בסיבות ההשחתות המזדמנות כהפיכת סדום וה"ה הכליונות המזדמנים מהררי געש ורעידת הארץ שהכל עולה בחשבון לפי ערך השימוש הללי, שכ"ז שיושפע מאיזה קיבוץ לטובת הצדק, עין ה' על יריאיו" (עין א"ה שבת א, כב).

⁹ אורות, 'קריאה גדולה'.

¹⁰ כוזרי א, א.

¹¹ ותאמר אסתר: אם על המלך טוב, ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום, ואת עשרת בני המן יתלו על העץ (אסתר ט, ג).

שוב כדרכנו, נפתח בבירור מהו שעבוד, ומתוך כך נבין מהי גאולה: **את השעבוד בעולם ניתן לחלק לשלושה חלקים עיקריים:**

הסיבה

השעבוד הראשון הוא: **השעבוד לטעם!** אף אחד לא רוצה לעשות דבר 'סתם'. עד כדי כך עשיית דבר 'סתם' היא נוראית, שגם עבד שכל עניינו להיות משועבד – אין להעבירו סתם. התורה אוסרת עלינו לומר לעבד: 'העבר ערמה זו לכאן, ואחר כך החזר אותה למקומה', כיוון שזוהי התעללות מיותרת¹². כל אחד רוצה להרגיש במעשיו קצת מתיקות, קצת דבש, **קצת 'טעם'**. ואין זה סתם שהמילה טעם מתפרשת לא רק כתחושה, אלא גם כ-'סיבה' כיוון שהסיבה, התכלית שבעשייה, היא שמביאה את המתיקות. המונח 'סיבה' מתפרש אצלנו כ - גורם מכריח (כמוכר מסגנונם של הראשונים)¹³. יוצא איפה למעשה, שאחד השעבודים בעולם הוא **הצורך לפעול מתוך סיבה**, מתוך רצון להרוויח. הרווח יכול להיות ערכי או תאוותני, אבל בלעדיו לא נפעל. האדם אינו פועל סתם!

כנגד שעבוד זה אומרת לנו התורה לאכול **מצה** ולהתבונן ולהפנים את העובדה שהיא **חסרת טעם**. אנחנו אוכלים מצה העשויה מקמח ומים, ואין בה טעם. לאמור: את מצוות ה' מקיימים מתוך התבטלות מוחלטת לרצונו, וככל שמתבטלים יותר לסיבת הסיבות – למקור (לה'), כך הננו למעשה פחות ופחות כפופים למציאות אשר היא בעצמה כפופה אליו, ולמעשה יותר חופשיים. מאז יצאנו ממצרים 'בית העבדים' - המקום בו כולם עבדים כל אחד יותר מחברו, עסוקים אנו בלהיות יותר חופשיים, או במילים אחרות: הולכים אנו ונהיים יותר ויותר **כלליים**. היסוד הזה של עבודת ה' שלא מתוך חיפוש טעם ובקשת פרס¹⁴ מונח גם בעובדה שבקטורת אין לשים דבש¹⁵, לאמור: עבודת ה' אינה תלויה במתיקות הנלווית.

יתירה מכך: רבים מחז"ל ומרז"ל בדורות הקודמים עיינו בטעמי המצוות מתוך רצון להתקרב אל ה', וכדי לפעול מתוך תחושת קרבה ושייכות, שתנבע מהבנה, אך כולם הבינו כי יש צד שבו העבודה התמימה – 'כי ה' אמר' - היא הגדולה ביותר, ולא רק הגדולה ביותר מבחינת הדבקות בה', אלא גם מבחינת הפעולה שלה בעולם. כך גם אמרו רז"ל כי לא רק בקיום המצוות אלא גם

¹² רש"י ויקרא כה, מג

¹³ למשל: אנו אומרים שה' הוא סיבת הסיבות, כלומר: ה' הוא מקור הכול, וממנו הכול נובע, והכול כפוף אל רצונו.

¹⁴ "אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ויהי מורא שמים עליכם" (אבות א, ג).

¹⁵ ואם נתן בה דבש - פסלה (כריתות ו, א).

בלימוד התורה, כאשר מכניסים שיקולים אנושיים, עשויים למעשה לצמצם את עניינה¹⁶. בדרך כלל, כשיודעים מה היא המגמה הכללית, הדבר מועיל לעשייה הפרטית. הדבר אינו בהכרח כך בעניין עבודת ה' הנשגבת מאיתנו, אשר ידיעתנו בה מהווה מצד אחד השגה והתעלות, אך גם צמצום והנמכה מן הצד האחר. יתירה מזאת, מי אמר שישנה מגמה חיצונית לנו, אולי המגמה היא עצם העשייה?

כשם שולחת את בנה לעשות דבר, לעיתים ישנה תכלית לבקשתה, אז ניתן לבוא ולומר שחקירה אחר רצונה עשוי להועיל. וכאמור לעיל, אם התכלית עליונה כל כך מאיתנו, הרי שישנה גם סכנה של צמצום, אך לא פחות מכך ייתכן גם כי כל רצונה הוא שבנה יעשה כדברה, אז מתגלה שיא אהבתו אליה באשר מוכן הוא לקיים את ציוויה מבלי לשאול למה ומדוע.

החפץ

שעבוד נוסף הוא **השעבוד לחפצים**. פעמים רבות נשמע אדם האומר: 'אני רוצה לעשות דבר מסוים, אבל אני לא יכול כי אין לי אפשרות, חסרים לי **חפצים** לפעול את **חפצי**'. 'אחח!', לו היה לי רכב הייתי ... וכו', ואם היה לי כסף הייתי ... וכו' לו הייתי רוטשילד וכו' וכו'. כנגד התחושה שהמציאות היא הקובעת, והיא המאפשרת לנו לעשות את חפצנו – את רצוננו, אוכלים אנו את המצה הלוא היא **לחם עוני**. לענייני חפצים, הוא עניי, אך אין זה מונע ממנו להיות חופשי ולפעול את חפצו – את רצונו. - היזהרו בבני עניים שמהם תצא תורה¹⁷. לא בעושר תלויה הצלחתו של אדם לפעול את רצונו ולעבוד את קונו, שלא לדבר על כך שהדבר יכול להתהפך ברגע¹⁸. מרדכי היה כבוש ומסכן, והמן היה עשיר ונשגב, 'ופתאום נראה ה' אליו', ונהפכה הקערה על פיה, וה' העביר את עושרו של המן למרדכי¹⁹.

מסופר על אדם שלא היה לו כסף, ולקראת חג הסוכות הוא קנה אתרוג יקר על מנת לקיים את מצוות נטילת לולב בצורה מהודרת. כששב הביתה, קפץ עליו ילדו בשמחה, ותוך כדי הקפיצה נפל האתרוג, ופיטמו נשבר. אשתו של החסיד צעקה על הבן ואמרה: 'עכשיו אבא לא יוכל

¹⁶ "עניין תורה לשמה – לשם התורה כי מציאות החכמה הוא רצון השי"ת שתהיה בפועל, והיא מציאות יותר נחמדה ומעולה מכל מה שאפשר להחשב". (אורות התורה ב, א).

¹⁷ נדרים פא, ע"א.

¹⁸ יוסף מוקיר שבי, הוה ההוא נכרי בשבבותיה, דהוה נפיש נכסיה טובא. אמרי ליה כלדאי: כולהו נכסי - יוסף מוקיר שבי אכיל להו. אזל זבנינהו לכולהו ניכסי, זבן בהו מרגניתא, אותבה בסייניה. בהדי דקא עבר מברא - אפרחיה זיקא, שדייה במיא, בלעיה כוורא. אסקוה אייתה אפניא דמעלי שבתא. אמרי: מאן זבין כי השתא? אמרי להו: זילו אמטויהו לגבי יוסף מוקיר שבי, דרגיל דזבין. אמטויהו ניהליה, זבניה. קרעיה, אשכח ביה מרגניתא, זבניה בתליסר עיליתא דדינרי דדהבא. פגע ביה ההוא סבא, אמר: מאן דיזיף שבתא - פרעיה שבתא (שבת קי"ט, א').

¹⁹ אסתר י.

לעבוד את ה' בנטילת לולב! אמר החסיד: 'לא נורא, תכננתי לעבוד את ה' בנטילת לולב, עכשיו אעבוד אותו בכך שלא אתרגז'.

ככול שהרצון עליון יותר כדוגמת הסיפור שהבאנו (הרצון לעבוד את ה' באיזו דרך שרק תתאפשר), כן קטנה התלות במציאות, וההצלחה מרובה יותר. גם אם לא יצליח האדם בעצמו לפעול את מבוקשו, הרי שעל כך נאמר: "לא עליך המלאכה לגמור"²⁰. זו גם אחת התשובות לצדיק ורע לו - אם אדם חש ברע סימן שאינו צדיק, שהרי כל מבוקשו הוא לעבוד את ה', ומה זה משנה אם מן המצר או מן המרחב - העיקר ש - 'קראתי י-ה'. אם אדם חש ברע, זהו כבר סימן לכך שהוא אינו צדיק גמור.

שאל פעם בחור את הרב שדיבר על חופש הרצון הפועל ועל כי הוא נישא מעל לכל העולם: 'והרי אני רוצה להיות רופא על מנת לרפא את עם ישראל, ורופא הרי צריך כסף כדי שיוכל ללמוד, והדבר לוקח זמן. יוצא, אם כן, שהמציאות קובעת לי מה, ואם לעשות?' ענה לו הרב: לא לרפא את עם ישראל מבוקשך, אלא תאוות כבוד או הנאה אתה רוצה. אילו היית רוצה לרפא את עם ישראל, היינו רואים אותך מייבב בבכי בברכת "רפאנו". לא שאתה אינך מונע גם מהרצון לרפא את עם ישראל, אבל בהחלט גם מתוך כפיה חיצונית תאוותנית. הרצון להיות רופא זהו כבר רצון נמוך יותר מאשר הרצון שעם ישראל והעולם כולו יהיה בריא. אילו היינו נטועים ברצון העליון ביותר - שרצון ה' הוא רצון הרצונות (רעוא דרעוין) יופיע בעולם בשיא כוחו ותפארתו, הרי שהעולם היה שונה לחלוטין. איך? איננו יודעים! אבל הוא היה שונה. דוגמה לכך פגשנו אצל חוני המעגל²¹. התפילה - שכל עניינה הורדת רצון ה' לעולם היא שיא הנקודה הזו, ולכן היא פותחת ב- "יהי רצון". כאשר אנו מכוונים את רצוננו לרצון ה'²², רצוננו שיופיעו בעולם תופעות המצביעות על רצון ה' וכוונתו שבמציאות באופן היותר שלם, ולכן אומרים אנו 'יהי רצון'²³.

הזמן

הנקודה השלישית הנה **השעבוד והכפיפות לזמן**. האדם חושב את מחשבותיו בתוך מסגרת הזמן. לכן למשל: אדם 'נורמאלי' לא ייטע חרוב, שהרי הוא נותן את פריו רק כעבור שבעים שנה²⁴. במקומות מסוימים המשטר הנו משטר מלוכני מתוך תפיסה שאם הקדנציות תהיינה

²⁰ אבות ב, ט"ז.

²¹ תענית כג, ע"א.

²² אבות ב, ד.

²³ באר הגולה למהר"ל באר ד.

²⁴ בכורות, ח ע"א; תענית, כג ע"א.

קצרות, כמו למשל אצלנו בדמוקרטיה, הרי ששום פוליטיקאי לא ישקיע בדברים שאת פירותיהם לא יראו בימיו. אפילו התורה, בהזכירה את השכר על המצוות, מזכירה היא את הפירות שבעולם הזה, ולא את העולם הבא.²⁵ אם ההיגיון הפשוט אומר להזכיר רק את פירות העולם הזה, מדוע אם כן בכל זאת מתעסקים רבים מן הראשונים בשאלה: מדוע לא כתבה התורה בפירוש את השכר המקווה? נראה שלראשונים היה ברור כי בניגוד לגויים הכבולים לזמן, הרי שעם ישראל - 'עם הנצח' אינו כפוף לזמן. לא הפור הוא הגורל של פורים יקבע את גורלנו, אלא כוח שהנו מעל הזמן. אם עם ישראל היה עם ככל העמים הרי שכשמשה הגיע לבשר על הגאולה ממצרים היו עונים לו: 'תשמע, לפי החישוב שלנו, **אולי** עוד ששים שנה נצליח ליצור הנהגה **שאוּלי** עוד מאה שנה אחר כך תצליח להקל מעלינו קצת מן העבודה **שאוּלי** בסוף תביא לשחרורנו המוחלט, כאשר רק **אולי** נמצא לנו מקום אחר לגור בו, שהרי אם לא כן, אין הדבר שווה כלל וכלל, ואם כך, עדיף להמשיך עם הטיט והתבן שבו אנו עסוקים עכשיו. [אם 'כולי האי ואפשר, אי הכי לא בעינא²⁶].

אך לא כך! הכתוב מעיד על עם ישראל: 'ויאמן העם'²⁷. טבע ישראל הוא להיות מסוגלים להסתכל מעל לזמן! מי היה מאמין שמשואה נבוא לארץ ישראל תוך זמן קצר כל כך. ממש 'כהרף עין'²⁸ ובכל זאת עם ישראל מאמין ונלחם על אמונתו.

הזמן מצמצם לאדם את החשיבה, וכנגד זה **המצה היא לחם 'במינוס זמן'**. בשמונה עשרה דקות, עוד לפני שהוא מחמיץ. אם ניקח לחם ונוציא ממנו את האוויר (את כל השטויות, את כל ה'לופט גשעפט' - את כל המעטפת, את כל הקליפות), יהיו לנו מים וקמח - החומר היסודי של המצה - גרעין אחד מוצלח. המציאות מלאה שטויות והבלים המנסים לכבוש את עיקר המציאות, אך סיפור יציאת מצרים מכונן אותנו בחג החירות להצליח להתבונן אל השורש, אל העיקר, ולא להיות מושפעים מהכיסויים, שגם להם מקום, אך כקליפה בלבד עד אשר יעופו ברוח כמוץ המכסה את הגרעין²⁹. **לא הזמן, לא החפצים, ולא התאוות ימנעו ממנו להיות עצמאיים וגדולים**. אנחנו נפעל במציאות, ולא המציאות תפעל בנו!

²⁵ והיה אם שמוע תשמעו אל מצותי... ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותרושך ויצהרך (דברים פרק יא).

²⁶ תענית כה, א.

²⁷ שמות ד, ל"א.

²⁸ מכילתא דר' ישמעאל בא פר' י"ד - בעניין גאולת ישראל.

²⁹ תהלים א, א.

מתוך הדברים שנאמרו ניתן לטעות ולחשוב שאם כך הדבר, אם אכן אין לנו עניין לא בזמן ולא במקום ולא בחפצים, הרי שכל החיים בעולם הזה הנם הבל הבלים³⁰, אך לא כך! חז"ל אומרים שעל האדם ליהנות מן העולם הזה, וכי לעתיד לבוא עתיד אדם ליתן את הדין על כל דבר שהיה יכול לאכול ממנו ולא אכל³¹. אומנם, על רבי חנינא מובא כי על אף שדי לו בקב חרובין, הרי שכל העולם מתפרנס בעבורו ובזכותו³², ואולי נכון יותר לומר: **בזכות** העובדה שדי לו בקב חרובין והוא אינו מושפע מן העולם, **לכן** הוא מסוגל להשפיע, אך מצינו מציאות אחרת אולי גבוהה יותר והיא: רבי שהיה עשיר מאוד, ובכל זאת בסוף ימיו פתח את ידו והניפה כלפי מעלה לאמור לא נהיית בעולם כלל³³, כלומר: לא היית תלוי בשום דבר. רבי היה נשאר במדרגתו גם אם היה עני, לא בגלל עושרו הוא היה רבי. היו שזכו לעושר ואעפ"כ לא הגיעו למדרגתו של רבי.

שנאמר כי גם לזמן אין כלל חשיבות? ובכן, לא כך! ישראל אמנם מקדשים את הזמנים, כלומר הזמנים נקבעים על פינו, אך עד נקודה מסוימת. את החודשים - אנו קובעים, ובעקבות כך גם את החגים. אבל, השבת - קביעה וקיימא³⁴. היא אינה ניתנת לשינוי. היכולת שלנו להתעלות מעל הזמן מוגבלת להחלטה האלוקית.

יתירה מזאת, גם לטעם (סיבה/מתיקות) יש מקום בעבודת ה'. אמנם כל שאור וכל דבש לא יעלו על המזבח³⁵, אך בהחלט יש עניין לשים את התורה 'על לבבנו'³⁶, להתאימה כדבש וחלב תחת לשוננו³⁷, ולחוש עד כמה הדברים מתוקים מדבש ונופת צופים³⁸. ודאי שמותר ואף מצווה ליהנות בלימוד תורה ובעבודת ה'³⁹, ודאי שגם יש מקום לעסוק בטעמי המצוות, אלא שיש לזכור כי הם טעם ולא סיבה, וח"ו שלא נאמר שאם בטל הטעם, בטלה המצווה.

נקודה שבה לא נגענו היא המקום. גם המקום מגביל, ודווקא הוא - כן מוגדר לישראל. הקב"ה קבע לעם ישראל ארץ אשר רק שם רצון ה' מופיע (אין הנבואה שורה אלא בארץ ישראל או

³⁰ קהלת א, ב.
³¹ ירושלמי קידושין ד, ס"ו.
³² ברכות יז ע"ב.
³³ כתובות קד ע"א.
³⁴ חולין, קא ע"ב.
³⁵ ויקרא ב, יא.
³⁶ דברים יא, יח.
³⁷ שה"ש ד, יא.
³⁸ תהלים יט, א.
³⁹ הקדמת ה"אגלי טל".

בעבורה⁴⁰). שלמותנו תופיע רק מתוך מיקום מתאים כאשר המיקום הזה הנו חלק בלתי נפרד מהווייתנו⁴¹. לנו ולארץ תכונות דומות: הארץ מכונה "ארץ הצבי"⁴² - שם המרמז לתכונת עור הצבי המסוגל להימתח ונמצא כי צמצומו אינו אלא למראית עין. כך גם 'המקום' אשר יבחר ה⁴³ גם ברגעי 'לחץ' מתברר כמקום ללא גבול כאמור: "מעולם לא אמר אדם צר לי המקום"⁴⁴ והוא גם מה שארון הקודש בנס היה עומד⁴⁵. לארץ כמו ליראל תכונה רוחנית בלתי מצומצמת ועל כן כל מהותה של הגאולה, של ההשתחררות מן המיצרים היא העלייה ארצה ומזה בדיוק חשש פרעה באומרו "הבה נתחכמה לו... פן ירבה.. ועלה מן הארץ"⁴⁶.

ביום העצמאות המופיע כהמשך לפורים ולפסח, חוגגים אנו את עצמאותנו (**חופשיותנו**), כאשר לאחר אלפיים שנה של תקווה ותפילות אשר עניינן פיתוח הרצון - הגענו אל **הארץ** אשר תמיד עיני ה' בה⁴⁷ ואשר בה או בעבורה גם קובעים את הזמנים⁴⁸. ממבט פשוט על ההסטוריה ברור הוא כי **לא רק** בזכות כלי נשק (החפצים) ניצחנו את המערכות, אלא **בעיקר** בזכות תקוותנו, ציפיינו ורצוננו (חפצנו) שהנו חפץ ה'.

⁴⁰ כוזרי ב, יד.

⁴¹ אורות, אורות א"י א.

⁴² גיטין נז, א.

⁴³ דברים יב, ה.

⁴⁴ אבות ה, ה.

⁴⁵ יומא כא, א. וזאת משום שגם החומר בישראל מקבל מדרגה של רוח.

⁴⁶ שמות א, י.

⁴⁷ דברים י"א י"ב.

⁴⁸ משנה תורה, קדוש החודש א, ח: "אין מחשבין וקובעים חודשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר: כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים", וראה גם פרק ה בהלכות שם.