

# מעלה עמק

ספר העשור לשיבת בת-משה  
מעלה אהלים



## לאות הכרה והוקרה

ספר זה מוקדש  
לכבוד ידידנו

ר' אהרן ב"ר חיים מאיר פרנקל נר"ו  
מטורונטו קנדה

שפעל רבות לקידום בניית קרית הישיבה

יתברך מן השמים ויזכה יחד עם רעייתו וב"ב שיחיו  
לראות בבנין המקדש בב"א

## תוכן העניינים

1	פתח דבר
2	דבר ראש הישיבה
4	עלי עשור
	<b>הגות והשקפה</b>
8	דרכה של תורה ראש הישיבה הרב נחום אליעזר רבינוביץ
43	ישיבת ה"הסדר" – ערכים ומגמות חינוכיות הרב יצחק שילת
52	התוקף ההלכתי של חוקי מדינת ישראל הרב אלישע אבינר
64	מכתבים לציון מבני ציון
	<b>תלמוד והלכה</b>
	מעשה שעשו אנשי טבריה –
74	ביאור משנה במסכת שבת הרב חיים סבתו
90	גדרן של מלאכות הסתירה קורע מוחק סותר ומתיר הרב אלחנן סמט
113	קביעת הלכה מורכבת הרב עזריה ברוך
128	בשכבך ובקומך – לבירור שאלת זמן קריאת שמע ר' יצחק ספיר
134	קנין גוי במטלטלין – ביאור שיטת הרמב"ם ר' צבי שמשוני
152	טלטול ארבעת המינים אשר חדר
	<b>מקרא ומחקר</b>
162	קטע מפירוש הרלב"ג על התורה אלי פריימן
190	בבית ובשדה יוסי גולדברג
211	מצוות חלוקת הארץ עמוס גאולה
244	מנורת זהב טהור עופר קאפח
266	צורות בבתי כנסת יעקב ברנשטיין
306	מפתח המאמרים למעליות א–י

## פתח דבר

תכענה שפתי תהלה כי תלמדני חקיד  
תהיידך לעזרני כי פקודיך בחרתי

(תהלים קיט)

ספר זה אשר אנו זוכים להגישו, הורתו-ברצון להעמיד לנו במה, ולהוציא מעיינינו חוצה. יושבים בני תורה ושוקדים על פתחיה, חדשים גם ישנים, והכל צופנים לעצמם, שעונה וצניעות עוטפתם. עבודתנו כעורכים, שהיא לידתה, היתה בבחינת מדרש חז"ל: "למה נמשלו ישראל לאגוז? מה אגוז זה אתה רואה אותו כולו עץ ואין ניכר מה שבתוכו, פוצעו ומוצאו מלא מגורות מגורות של אוכלים, כך ישראל צנועין וענותנין במעשיהם ואין תלמידים שבהן ניכרים, ואין מתפארים להכריז, על שבחן, בדקתו אתה מוצא אותו מלא חכמה" (רש"י שה"ש ו, יא).

כאן המקום להודות לכל מי שסייע בידינו מתלמידי הישיבה, לר"מים ולראש הישיבה שליט"א, וכן לגב' טובה פוטש שטרחה ועמלה בהתקנת כתב היד לדפוס.

מקוים אנו כי ספר זה יעודד בקרבנו את היצירה התורנית על תחומיה המגוונים, לתועלתם של הקוראים והלומדים, כמו גם לתועלתם של הכותבים.

המערכת



## דבר ראש הישיבה

'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי ה' ולחשבי שמו' (מלאכי ג, טז).

אמנם אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו, אבל — מסבירה הגמרא (ברכות ו ע"א) — תרי מכתבן מילייהו בספר הזכרונות, חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות. יש אם כן עלוי גדול לדברים שבכתב. אלא שהתוספות שם (ד"ה חד) עומדים על כך שגם דבריו של יחיד נכתבים, ולפיכך מציעים הם לפרש את הגמרא כך: חד לא מכתבן מליה בספר הזכרונות — כלומר, עם אחרים אבל בספר לבדו נכתבין.

מעֵתה מִתְבָּאֵר מִדְּבָרֵי הַתּוֹסֵפוֹת שֶׁבְּנוֹסֵף עַל הָעֵרֶךְ הַנִּשְׁגָּב שֶׁל כְּתִיבַת דְּבָרֵי תוֹרָה יֵשׁ מַעֲלָה מִיּוֹחֶדֶת בְּהִיּוֹתָם כְּתוּבִים עִם אֲחֵרִים. כִּמוֹ שֶׁמִּצִּינוּ הַבְּדֵל בְּמַעֲמַד בֵּין יַחֲדֵי לְרַבִּים — וַיְהִי הַיַּחֲדָד גְּדוֹל שִׁיְהִיָּה, מַעֲמַד שֶׁל צִיּוֹר לֹא יוּכַל לִזְכּוֹת בּוֹ כִּי רַק רַבִּים יוֹצֵרִים צִיּוֹר; כֵּךְ גַּם סִפְרוֹ שֶׁל יַחֲדָד לְבַדּוֹ אֵינוֹ יָכוֹל לַהֲגִיעַ בְּעֶרְכּוֹ לְסִפְרֵי הַמִּקְבָּץ בְּתוֹכּוֹ תוֹרָתָם שֶׁל רַבִּים, וְרַק שִׁכּוּחַ נִכְתָּב לִפְנֵינוּ, וְהוּא לְבַד־רָאִי לְתוֹאֵר סִפְרֵי זִכְרוֹן.

יְשִׁיבְתָּנוּ הַקְדוּשָׁה שְׁנוּסְדָּה רַק לִפְנֵי עֶשֶׂר שָׁנִים זָכְתָה בַּעֲ"ה לִרְכּוֹ בְּתוֹכָה מְטוֹבֵי הַלּוֹמְדִים וּמִן הָעִידִידִת שֶׁל הַנֶּתֶר מִכָּל רַחֲבֵי הַמְּדִינָה, הֵם הֵם הַלּוֹחֲמִים גַּם מִלַּחֲמַתָּה שֶׁל תּוֹרָה וְגַם מִלַּחֲמַתּוֹ שֶׁל עַם יִשְׂרָאֵל בְּאַרְצוֹ — בְּנֵי צִיּוֹן הַמְּסוּלָּאִים בְּפֹז מֵהֶם שֶׁכֶּבֶר הוֹצִיאוּ לְאוֹר כְּמֵה סִפְרִים חֲשׁוּבִים לְהַאֲרִי עֵינֵיהֶם שֶׁל תַּלְמִידֵי חֲכָמִים. בְּרֵם אֵינוֹ דוֹמָה סִפְרוֹ שֶׁל יַחֲדָד לְסִפְרֵן שֶׁל רַבִּים! מֵה גְּדוֹלָה תְּרוּמָתָם שֶׁל הָעוֹרְכִים — מִבְּחִירֵי הָאֲבָרְכִים שֶׁהֵם גִּידוּלֵי פֶּאֶר שֶׁל יְשִׁיבְתָּנוּ — שֶׁנִּדְבָּם לִבָּם לַגֶּשֶׁת לְמַלְאכַת הַקּוֹדֵשׁ לְכַנֵּס דְּבָרֵי תוֹרָה שֶׁל חֲבֵרֵיהֶם שִׁיְהִיו כְּתוּבִים בִּיחָד, וְהֵיוּ לְסִפְרֵי זִכְרוֹן לִפְנֵינוּ יִתְבָּרַךְ.

בַּחוּמֵי הַמִּתְפָּרֵס כֵּאֵן, בְּמִגּוֹן הָרַחֵב שֶׁל הַמֵּאֲמִרִים, מִשְׁתַּקֵּף הָעֵיסוֹק בְּכָל חֲלָקֵי הַתּוֹרָה הַמֵּאֲפִיין אֶת בֵּית מִדְּרָשְׁנוּ. וְאֵף בּוֹה יֵשׁ לְרֹאוֹת מַעֲלָה שֶׁל כְּתִיבָה עִם אֲחֵרִים. אֵין לָךְ מִקְצוֹעַ בְּתוֹרָה שְׁאֵינוֹ יוֹנֵק מִמִּקְצוֹעוֹת אֲחֵרִים שְׁבָה. וְרַק בְּהַצְטָרֵף כּוֹלֵם בִּיחָד מִתְגַּלִּית לַעֲיִינֵינוּ תוֹרָה שְׁלִימָה שְׁהִיא תוֹרַת חַיִּים. כָּל נִסְיוֹן לְהַגְבִּיל וּלְצַמֵּץ אֶת מִרְחַבֵּי הַתּוֹרָה, כְּמוֹהוּ כְּקִצִּיצַת נְטִיעוֹת חַיִּים, וּבִסּוּפּוֹ שֶׁל דְּבַר מְכִיָּא לְהַמְרִת סְמָא דְּחַיִּי בְּהִיפּוּכוֹ ר"ל.

וּמִתּוֹרַת חַיִּים לְחַיֵּי תוֹרָה — הַפְּצַת הַמַּעֲיִנוֹת הַחוּצָה, הַשְׁתַּרְשׁוֹת שֶׁל בְּנֵי תוֹרָה וּמַעֲרֻבּוֹתָם בְּכָל מַעֲרֻכוֹת הַחַיִּים וְהַחֲדָרַת עֲרֻכֵי תוֹרָה בְּכָל רִבְדֵי הַחֲבֵרָה — בְּהֵן עֲרוּבָה לְקִיּוֹם הַתּוֹרָה וּלְשִׁגְשׁוֹג עִם הַתּוֹרָה. אֵין תּוֹרָה בְּלִי לּוֹמְדִיָּה וְאֵין לּוֹמְדֵי תּוֹרָה בְּלִי עִם יִשְׂרָאֵל עַל כָּל עֲדוּתָיו וְכָל שְׁדוּתָיו. כִּנְגַד הַפְּלַגְנוֹת הָעוֹשָׂה בְּנוֹ שְׁמוֹת יֵשׁ תְּרוּפָה בְּדוּקָה וּמְנוּסָה וְהִיא תּוֹרָה צוּה לָנוּ מִשֶּׁה מוֹרֶשֶׁה קְהֵלֶת יַעֲקֹב — לֹא מוֹרֶשֶׁת פְּלֶג זֶה אוֹ אַחֵר כִּי אִם קְהֵלֶת יַעֲקֹב כּוֹלָה.

יהי רצון שספר העשור הזה יתקבל בעיני רבנן ותלמידיהון, וממרומים יערה עלינו רוח חכמה ובינה רוח דעת ויראת ד', ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה.

הנה מקום אתי לברך את ידידי ר' אהרן פרנקל נר"ו ורעיתו מנב"ת, אשר זכו לבנות את ביתם הפרטי על מכוני התורה ולגדל את צאצאיהם מצויינים לתורה ולתעודה, לכבודם הוקדש ספר זה כאות הכרה והוקרה לתמיכתם הנלהבת לבניית ביתה של הישיבה. תהי משכורתם שלימה מאת גותן התורה.

## עלי עשור

להתבונן בתחייה המופלאה של עם ישראל באספקלריא של קודש – כך למדנו בבית מדרשנו.

ידענו שעם פריחתה של ארצנו, עם קיבוץ גלויותינו לחיק אמם-מולדתם, עם כוננות עצמאותנו המדינית – מוכרחת שתבוא גם פריחתה של תורת חיינו. שטל-התחייה המרווה את הארץ – יוליד ויצמיח ישיבות ובתי מדרש חדשים, בני תורה ותלמידי חכמים, מנעימים זה לזה בהלכה, עיניהם פקוחות ואזניהם קשובות לרחשי לב האומה, והם הם ישיבו עטרת תורת ארץ ישראל ליושנה.

אחרי התשועה הגדולה במלחמת ששת הימים, ראינו בעינינו איך בלב המוני צעירים מתעוררת תשוקה עזה ללימוד תורה לשמה, לדבקות באמונה גדולה, לרצון עז לשרת את עם ישראל, לרוממו, להחיש גאולתו. ובלבנו אמרנו: לא עת לחשות העת הזאת. מי שאהבת התורה, אהבת ישראל ואהבת ארץ ישראל יוקדת בקרבו – יקום ויפעל עם אל.

לפיכך, כשפנו אלינו בחורף תשל"ז – עדינו חובשים את ספסלי בית המדרש – ר' יצחק ספיר ומוני בן ארי, ממקימי ההתנחלות במעלה אדומים, וביקשנו להקים ישיבת-הסדר במקום – לא יכולנו לעמוד מנגד. מעורדים על ידי הרב אריה בינה שליט"א ור' יעקב דרורי ז"ל, קיימנו בעצמנו "דילוגו עלי אהבה", ויצאנו, בחרדת קודש, מספסל הלימודים אל ספר המדבר, אל דרך יריחו, להקים מקום תורה חדש בארץ ישראל.

בחזון-רוחנו ראינו ישיבת-הסדר איכותית. ישיבה שבניה שואפים לגדלות בתורה. בעיון נמרץ, בבקאות מקיפה, בלימוד מעמיק של מחשבת האמונה, בהרחבת דעת, בחתירה לאמיתה של תורה. בדמיונו ראינו בחורי ישראל אשר ריח טוב להם כלבנון, המעדינים עצמם במידות שהתורה נדרשת להן, והיודעים – לעת פקודה של עזרת ישראל מיד צר – להקשות עצמם כעץ למלחמה. "הוא עדינו העצני".

יתברך שמו של הבורח בעמו והנותן לנו תורתו, שחננו מאוצרות חינוך שלו, והרחיב גבולנו בתלמידים, ומבית מדרש זמני בבית הכנסת במישור אדומים, עם שלושים תלמידים הדרים באהלים – הביאנו בשנת העשור עד הלום, לקרית הישיבה בשכונת "מצפה נבו" במעלה אדומים, עם מאות תלמידים כ"י, עם "כולל" הוראה לאברכים, אשר ראשוני כבר קיבלו הורמנא וסמיכה לרבנות, ועם צוות ר"מים מסורים, שבראשו מכהן פאר ראש הישיבה, הרב הגאון ר' נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א, אשר עלה לפני שנים אחדות לשכון כבוד בארצנו ולקבוע את מקום תורתו בתוכנו.

עוד נזכיר לברכה את מנהלנו הנאמן, ר' ישעיה רוזנטל הי"ו, המכלכל את עניני הישיבה מיום היווסדה, ואת המזכירה המסורה הגב' ט. פוטש, וכל צוות העובדים שי.

זכותה של תורה ואהבת הארץ עמדה גם לחלוצי היישוב במישור אדומים, שמהתנחלות קטנה של קומץ משפחות צמחו לעיר ואם בישראל, מעלה אדומים ת"ו, ובה למעלה מרבעת תושבים כ"י, ויישובים יישובים סביב לה. יקויים בהם "ישושום מדבר וציה ותגל ערבה ותפרח כתבצלת".

יודעים אנו שעדיין ארוכה הדרך ורבה המלאכה לפנינו. הן בהשלמתה הגשמית של קרית הישיבה, של בית המדרש הקבוע ומבני הפנימיה, והן, ובעיקר, בקידום יעדינו החינוכיים ושאפויתנו הרוחניות. מודעים אנו, וליבנו ער ודואג, לבעיית ההדרכה הלימודית והחינוכית האישית, לפי רוחו וכשרונותיו של כל תלמיד ותלמיד, הצריכה יתר טיפול וטיפול. אין אנו מרפים מהאתגר של העמדת תלמידי חכמים גדולים, גדולי תורה אמיתיים, שיצמחו בעזרת ה' מקרבנו. יודעים אנו שהישיבה יכולה וצריכה לתת יותר לכלל ישראל, ולהפיץ מעיינותיה חוצה.

במה נקדם ה', ניכף לאֱלֹהֵי מָרוֹם, על אשר זיכנו להיות ממניחי היסוד ליצירה גדולה זו, ישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים. כוס ישועות נישא, ובשם ה' נקרא, בהודאה על שעבר ובתפילה על העתיד. זיכנו ה' לראות את הישיבה פורחת ועולה, מוטעמת בטעם זקנים ושומרת על רעננות נעורים.

"ברכי נפשי את ה' ואל תשכחי כל גמוליו, הסלח לכל עונכי, הרפא לכל תחלואיכי, הגואל משחת חייכי, המעטרכי חסד ורחמים, המשביע בטוב עדיך, תתחדש כנשר נעורכי".

חיים סבתו יצחק שילת

# הגות ודשקפה

ראש הישיבה  
הרב נחום אליעזר רבינוביץ

## דרכה של תורה

### תקציר

בח הבחירה שנחון בו האדם מתפתח בחי האומה (ובעולם כולו) בהדרכתה של תורה עד ליום מלאה הארץ דעה את ה'.  
התעלות זו של עם ישראל משתקפת בהלכה באותן מצוות אשר ניתנו לפי אמות מידה מנימליות. וכל שעולה עם ישראל ישומן במציאות חוזר להיות נחלת עבר.  
כפי שמצינו בתורה מצוות שלא באו אלא לדרוש וקבל שכר, כך אותן מצוות אשר עוברות מעולם המעשה נשאר תפקידן החינוכי – דרוש וקבל שכר.  
מצוות הענישה ומערכת הכפייה המשפטית תפקידן חינוכי כדי לעצב חברה תקינה שלא תצטרך עוד ביישומן למעשה.  
אם יש צורך להפעיל כפייה וענשים, העניקה התורה סמכות למיגדר מילתא. סמכות זו מיוסדת על שלושה עקרונות: א. זמניות, ב. תועלת גלויה, ג. הסכמת הקהל.  
סמכות כזו הוענקה למלכות שעליה הוטלה החובה למנוע אלימות בין אדם לחבירו ולאבטח יחסי חברה תקינים. טובי העיר יתקים כוחם מן הקהל ויסודם דין המלך. ענינם בין אדם לחבירו בלבד.  
לבנסת ולמשלה דין טובי העיר ועל כן ענינם בין אדם לחבירו וסדרי שלטון ובטחון בלבד. כוחם נובע מהסכמת רוב אזרחי המדינה ולכן הכפייה אפשרית רק בהסכמת הציבור כולו.  
התורה צריכה להיות מסורה ביד הסמכות התורנית בלבד, וזו – רצוי שלא תשתמש בכפייה לעולם כי אם בכח שיכנוע מוסרי ואורה של תורה.

בסידרת שיחות בישיבה נסיתי להסביר היבט אחד בשיטת הרמב"ם על "התחבולה והערמה ה'להית". נעניתי בזה לבקשת כמה ידידים להעלות את הדברים בכתב בצורה המאפשרת גישה לחוג רחב יותר. לשם כך קיצרתי את המשא והמתן התלמודי בגוף המאמר ויש שבהערות רמותי בקצרה לבירור ההלכה למי שמעוניין במלחמתה של תורה. ענינים שאינם שייכים ישר לנושא המרכזי השמטתי לגמרי. עם כל זה השתדלתי להבהיר שהציר עליו סובב כל הדיון הוא הלכתי מובהק. יסוד מוסד הוא כמשנתו המחשבתית של רבינו, שהיא מעוגנת בהלכה. וכדי להכיר אורח מחשבתו באיזה נושא שהוא חייבים להתעמק במושגים של ההלכה ולהבין איך שמשרשיה מתפשטים ענפים ונטישותיה פרוסות על כל מרחבי המחשבה האנושית.

בנוסף למטרה הלימודית דומני שחשוב גם להראות איך ניתן להפיק לקחים הלכה למעשה לגבי כמה מן הבעיות העומדות עתה ברומו של עולמנו – בעיות יסוד שעלו על

הפרק עם תקומת ישראל אשר יש לגשת לפתרון לאור התורה.  
אם יתרום מאמר זה לעורר אפילו במעט את תשומת הלב לשתי מטרות הללו והיה זה  
שכרי. ויבואו אחרים הראויים יותר ממני וישלימו את המשימה.

## הבחירה בחיי היחיד והעם

דרשו חכמים<sup>1</sup>:

"לכך אמר הקדוש ברוך הוא למשה ויקחו אליך שמן זית זך<sup>2</sup> — לא שאני  
צריך להם אלא שתאירו לי כשם שהארתי לכם... משל לפקח וסומא שהיו  
מהלכין. אמר הפקח לסומא: 'בוא ואני סומכך'. והיה הסומא מהלך: כיון  
שנכנסו לבית, אמר הפקח לסומא: 'צא והדלק לי את הנר והאר לי; שלא  
תהא מחזיק לי טובה שלויתך, לכך אמרתי לך שתאיר'. כך הפקח — זה  
הקדוש ברוך הוא שנאמר: 'כי ה' עיניו משטטות בכל הארץ'<sup>3</sup>, והסומא —  
אלו ישראל שנאמר: 'נגששה כעורים קיר וכאין עינים נגששה כשלנו בצהרים  
כנשף'<sup>4</sup>... אמרו ישראל: 'כי אתה תאיר נר'<sup>5</sup>, ואתה אומר שנאיר לפניך?  
אמר להם: 'בשביל להעלות אתכם שתאירו לי כשם שהארתי לכם'... אמר  
הקדוש ברוך הוא: 'יהי נר בידך ונרך בידי'. ואיזו נר של הקדוש ברוך הוא?  
זו תורה, שנאמר: 'כי נר מצוה ותורה אור'<sup>6</sup>. מהו כי נר מצוה? אלא כל מי  
שעושה מצוה הוא כאילו מדליק נר לפני הקדוש ברוך הוא... ואתה תצוה<sup>7</sup>  
הדא הוא דכתיב: 'תקרא ואנכי אענך למעשה ידיך תכסף'<sup>8</sup>,... נתאזה הקדוש  
ברוך הוא למעשה ידי... ומאיר לעולם דכתיב: 'והארץ האירה מכלדו'<sup>9</sup>,  
ואמר לישראל: 'ויקחו אליך שמן זית זך! הוי למעשה ידיך תכסף'."

ייחודי<sup>10</sup> של האדם — צלם א' המרומם אותו מעל כל שאר בעלי החיים — הוא כת  
הבחירה שנחון בו. הבורא פועל מתוך חופש גמור — אין שום מעצור בעדו ולא כפייה

1. מדרש שמות רבה סדר ואתה תצוה פרשה לו.

2. שמות כז, כ.

3. דברי הימים ב' טז, ט.

4. ישעיה נט, י.

5. תהלים יח, כט.

6. משלי ו, כג.

7. שמות כז, כ.

8. איוב יד, טו.

9. יחזקאל מג, ב.

10. השווה הל' תשובה ה, א: "הוא שכתוב בתורה: 'הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע' (בראשית ג, כב) כלומר, הן מין זה של אדם היה אחד בעולם ואין מין שני דומה לו בזה הענין: שיהא הוא מעצמו, בדעתו ובמחשבתו ידע הטוב והרע ועושה כל מה שהוא חפץ, ואין לו מי שיעכב על ידו מלעשות הטוב או הרע".

וראה מה שפירשתי ביד פשוטה שם והמקבילות שצינתי, וראה גם מורה נבוכים ג, ח.

ולא לחץ. ועלה לפניו לברוא יצור אחד בתחתונים ולנטוע בו חלק א' ממעל — הוא כח הבחירה. אמנם כשאר בראי מטה אף האדם מוגבל בשל היותו בשר ודם. לא תתכן חירות בחירה מוחלטת בלא יכולת אינסופית. והרי אין האדם כל יכול! אלא שבכל זאת הכין לו הבורא מרווח אשר בו יוכל לפעול כפי רצונו החפשי. לשם כך העניק לו כוחות עצומים בחכמה ודעת כדי שיוכל להשתלט על העולם הזה. ישנם מימדים שבהם תתכן שליטה כמעט שלימה, וישנם אחרים שהאדם רודה בהם פחות. אולם בסך הכל יכולת אדירה היא בהישג ידו של האדם, ומתוך כך מתפנה שדה פעולה לבחירתו החפשית. רק בהפעלת רצונו החפשי מגיע האדם למימוש מהותו. בן אדם שלא הגיע לדרגה זו — הן בשל גורמים חיצוניים הכובלים אותו, והן בשל פיגור בפיתוח כוחותיו הגופניים והנפשיים, אדם שאינו בעל בחירה בפועל — אור נשמתו הועם וצלם א' לא הופיע בו. וכל שאדם מוצא לו אפשרויות לבחור ומתאמן בבחירה חפשית מתקרב הוא לדוגמה שלמעלה שעל פיה נוצר, צלם א' מתלבש בו, ונעשית צורתו מושלמת כפי שתוכננה מבראשית. הבריאה כולה שמחה בו ושרה לו תחילה: "ותחסרהו מעט מא' וכבוד והדר תעטרהו"<sup>11</sup>.

ברם האם ביצוע הבחירה כשלעצמו הוא הנדרש? האם יעלה על הדעת שהתכלית היא בחירה בלא להתחשב בנבחר? חופש בחירה מאפשר לבחור בחושך כמו באור. בעל בחירה בידו להעדיף רשע על פני צדק — האם בכך תפארתו? אם אמנם יש לבחירה ערך עילאי ודאי שאין זה אלא משום שכח הבחירה הינו כלי לבחור בטוב ולמאוס ברע.

כבודו של האדם הוא שיש בידו להאיר לעולם כולו. "רשות כל אדם נתונה לו: אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק — הרשות בידו; ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע — הרשות בידו"<sup>12</sup>. כיון שניתנה לו לאדם הרשות — "תמשילהו במעשי ידיו", כל שמה תחת רגליו"<sup>13</sup>. כל הבריות כולן זקוקות לאורו. ולא זו בלבד — אף הקדוש ברוך הוא כביכול מתאווה לאורו של אדם.

אדם בעל בחירה הוא בחיר היצורים כולם, אבל בידו להחזיר את כל העולם כולו לתוהו ובוהו. בריאתו היתה כדאית רק אם יבחר בטוב. אבל זה לא יספיק. עשה האדם את הטוב לא לגמרי מרצונו החפשי — הרי לא מצד צלם א' שבו פעל זאת. רק אם יבחר בטוב באשר הוא טוב ולא בגלל שום אילוצים ולחצים, כי אז תתבטא בבחירתו מהותו האמיתית. רק אז יצדיק את יצירתו ואת קיומו של מין האדם. על כן טענו מלאכי השרת. שלא ייברא<sup>14</sup>, כי הימור גדול יש כאן. מתחילה יש ליתן לו בחירה, ומי יערוך עבורו שיבחר בטוב? ואם תימנע ממנו בחירת הרע הרי לשוא היתה יצירתו!

אמנם מצד ההגיון הטהור צדקו מלאכי השרת בטענתם. אלא הואיל ואינם בעלי בחירה אין להם כי אם השכל הביקורתי בלבד. השכל מבחין בין חיוב לשלילה, בין קיום

11. תהלים ח, ה.

12. הלי' תשובה ה, א.

13. תהלים ח, ז.

14. סנהדרין לח, ב.



להעדר ולא יותר. חופש בחירה אינו לא זה ולא זה, שהרי טמונים בו שני חלקי הסותר לכאורה. יש בו בכח גם בחירת הטוב וכן גם הפכו. זהו שמסבירים חז"ל את הכתוב "הצור תמים פעלו... אֵל אמונה"<sup>15</sup>: "הצור" הצייר שהוא צר את העולם תחילה ויצר בו את האדם... אֵל אמונה — שהאמין בעולמו ובראו". הקדוש ברוך הוא הוא המאמין הגדול, כי רק מכח אמונה ניתן היה לברוא את העולם. רק בעל בחירה יכול להאמין באדם שאף הוא בעל בחירה. נתאווה הקדוש ברוך הוא למעשה ידיו כי האמין בו ולכך בראו. לכך גם צוונו תורה ומצוות. ודאי אילו היה רצונו היה יכול לטבוע בנפשנו משמעת למצוותיו. בדיוק כמו שהטביע בטבע בעלי חיים שונים — ואף האדם בתוכם — אינסטינקטים הקובעים התנהגות מסוימת, כך ניתן היה ליצור בעל חיים המתרחק מן העבירות ועושה את המצוות. אבל אלו היו בטלים שליחת הנביאים וכל הצווי כולו<sup>16</sup>. הציות למצוות יש לו ערך רק אם נובע מרצונו החפשי של האדם. אחרת אין זה אלא מעשה קוף בעלמא. ברם אין תינוק בן יומו נולד בעל בחירה בפועל. כדי ליצור לו מרחב פעולה דרושה לו לאדם תקופה ארוכה של גידול, חינוך, והתבגרות. ואף שנות חיי אדם יחיד לא יספיקו. אצל מין האדם התורשה פועלת לא רק במישור הביולוגי כי אם גם בתרבות. כל דור רוכש לו ידע ועצמה ממה שהכינו לו אבותיו, וכנסס המורס על כתפיו של ענק הוא מצליח לחדור בכוח ראייתו קצת יותר למרחק. ויש שדור אחד מתעלה יתר על קודמיו וזכך מסוגל הוא לחנך את צאצאיו להתקדם עוד יותר. נמצאו קורות כל עם ועם כמו דברי ימי האנושות כולה מהוות תהליך התפתחות אשר יעדו הוא לגדל את אדם המעלה שלמענו נברא העולם, וחברה שלימה המצמיחה בני אדם כאלה. תהליך זה אינו בכיוון אחד בלבד. יש עליות ויש ירידות. יש דורות שנוח להן אילו לא נבראו ויש יחידים סגולה שבזכותן כל העולם מתקיים.

עם ישראל שכבר הצליח להוציא מתוכו כמה בחירי אנוש — אף הוא מוביל בתהליך זה אשר מטרתו היא לבנות חברה שבה תתגלם מלכות שמים עלי אדמות. "חביב האדם שנברא בצלם... חביבין ישראל שניתן להם כלי שבו נברא העולם"<sup>17</sup>. תורה זו שניתנה להם היא המחנכת והמעצבת את דמותן של ישראל, היא מכשרתן להגיע ליעד המבוקש, להשתמש בצלם א' כדי להדמות אליו בכל דרכיו.

כמו שהיחיד עובר שלבים שלבים בחינוכו עד שהוא מגיע למלוא קומתו הרוחנית, כך בקורות עם ישראל כולו ישנן תקופות מקבילות לשלבי התבגרות שונים, ובכולן התורה משמשת מורה דרך ומכוון, שהרי התורה לא לדור אחד בלבד ניתנה כי אם לכל הדורות. נמצא שהתורה מקפלת בתוכה הדרכה והכוונה לכל שלב בנפרד ואף שבילי עבודת ה' לאדם השלם ולדור שכולו דעה.

כך המשיל לנו משלו מורה הדורות: "כשמלמדך את הקטנים... אין מלמדן אותן אלא לעבוד מיראָה וכדי לקבל שכר"<sup>18</sup>. "נער צעיר שהוכנס אצל מחנך ללמדו התורה... יאמר

15. ספרי לרברים לב, ד.

16. מורה נבוכים ג, לב.

17. משנה אבות ג, יו.

18. הלי' תשובה י, ה.

לו ילמד ואתן לך אגוזים או תאנים... ואז ילמד וישתדל לא לעצם הלימוד לפי שאינו יודע לזה ערך, אלא כרי להשיג אותו האוכל... ובאשר גדל ונתחזק שכלו ונעשה קל בעיניו אותו הדבר שהיה מחשיבו מקודם, וחזר להעריך דברים אחרים, משדלים אותו באותו הדבר היותר חשוב בעיניו<sup>19</sup>. כך ממשיכים אתו עד שיעלה במעלות החכמה ותשלם דעתו ויבין כי "אין תכלית האמת אלא לדעת שהוא אמת, והמצוות אמת ולכן תכליתם קיומם"<sup>20</sup>.

כך גם בחיי האומה. חז"ל ראו את השלב הראשון – יראה: "ויתיצבו בתחתית ההר"<sup>21</sup> – אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא, מלמד שכפה עליהם את ההר כגיגית ואמר להם: 'אם אתם מקבלים התורה מוטב ואם לאו – שם תהא קבורתכם'<sup>22</sup>. איום זה אין בו גזמה והפרזה שהרי מוסבר שם בהמשך "שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה אתם מתקיימין, ואם לאו – אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו". על כרחך כך הוא, שהרי רק בשביל כך נברא האדם בעל בחירה, ואם לא ימצא מי שיקבל את התורה אין העולם כדאי, וראוי לו לחזור לתוהו ובוהו, אלא שיריעת דבר זה יש בה משום להפחיד ולאיים על השומע, ומתוך אימה יראה עלול הוא להכניע את רצונו ולא משום בחירת הטוב והאמת כאשר הוא טוב ואמת. לפיכך ממשיכה הגמרא: "אמר רב אחא בר יעקב, מכאן מודעא רבה לאורייתא". אמנם אמרו "נעשה ונשמע"<sup>23</sup>, אבל יתכן שלא היתה כאן בחירה חפשית. גילוי רצון בנסיבות של איום והפחדה אין לו ערך. התחייבות כזאת אין לה תוקף, יש כאן מודעה המבטלת למפרע את הקבלה. "אמר רבא, אף על פי כן הדור קבלה בימי אחשורוש דכתיב: 'קימו וקבלו היהודים'<sup>24</sup> – קיימו מה שקבלו כבר"<sup>25</sup>. פירש רש"י ז"ל: "מאהבת הנס שנעשה להם". רבא מסכים שקבלת התורה בהר סיני לא היתה קבלה שלימה המחייבת, אלא שזה היה שלב ראשון בחינוכו של העם לקראת עבודת ה'. בשלב ראשון אין חסרון רצון שלם פוגע שהרי בתחילה אין מלמדין אלא לעבוד מיראה. ואמנם שלב ראשון זה נמשך, לפי רבא, כאלף שנים – משך כל תקופת השופטים והמלכים, כל ימי בית ראשון וגלות בבל, ושיבת ציון עד נס פורים. כל אותה תקופה – אפילו באותם דורות שהתורה שלטה בישראל – תקופת היראה היתה. לעתים חררה למודעות העם ההכרה שעצם קיומם תלוי בתורה, ואם ימאנו בה שם תהא קבורתם. ואז חזרו לתורה ולמצוות. ואף על פי כן הואיל ומיראה עשו, עדיין לא נחשבה קבלתן קבלה.

בימי אחשורוש התחיל שלב שני. כמו הצעיר שלומד תורה על מנת לקבל מגדניות ומעודנים, כך מאהבת הנס קבלו את התורה. נעם להם ש"כל שרי המדינות... מנשאים את היהודים"<sup>26</sup>. אמנם קבלה כזו אין לה עוד דין אונס, ואין למסור עליה מודעה עוד, שהרי

19. פירוש המשנה סנהדרין הקדמה לפרק חלק.

20. שם.

21. שמות יט, יז.

22. שבת פח, א.

23. שמות כד, ז.

24. אסתר ט, כז.

25. שבת שם.

26. אסתר ט, ג.

"שאני אונסא דנפשיה"<sup>27</sup> – שרוצה לקבל הטובה ומתוך כך מתחייב – ודאי גומר בדעתו לעשות. ברם גמירות דעת המחייבת יש כאן, אבל עדיין אין כאן בחירה חפשית באמת. גם "אונסא דנפשיה" בחינת אונס הוא. לא בזה מתבטאת תפארתו של האדם שהוא צלם א'.<sup>28</sup>

אחרי עבור כמה מאות שנים חשב "החסיד השלם משיג האמת אנטגנס איש שוכו"<sup>28</sup> שכבר הגיע הזמן להכריז על סיום השלב השני בחינוך העם בכללותו. "הוא היה אומר, אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הו' כעבדים המשמשין את הרב על מנת שלא לקבל פרס"<sup>29</sup>. ורצו בכך להאמין באמת לעצם האמת, וזהו הענין שקוראין אותו עובד מאהבה"<sup>30</sup>. אבל הדור לא היה ראוי לכך עדיין, ועיוותו שני תלמידים את דברי רבם ויצאו לתרבות רעה, "עמדו ופירשו מן התורה ונפרצו מהם שתי פרצות – צדוקין ובייתוסין"<sup>31</sup>.

ברם משך כל אותן תקופות ועידנים חלה התקדמות. המיוחדים שבעם התעלו לדרגות הנישאות ביותר, ואפילו פשוטי עם ניכרה בהם השפעת החינוך התורני של דורות. דעות כוזבות שהיו רווחות בעם מקודם הלכו ונעלמו. כל ימי בית ראשון, על אף גילוי השכינה ששרר בבית המקדש, היתה אמונת עבודה זרה כח רציני ביותר, ואפילו בשנהגברו עובדי ה', לא נעלמה כליל, אלא תמיד נשארה מתחת לשטח מוכנה להתפרץ בכל עת מצוא. לא כן בבית שני. אנשי כנסת הגדולה ביטלה ליצרא דעבודה זרה"<sup>32</sup>. אלף שנות תורה נתנו את אותותיהן בעם ישראל כולו.

אמונת עבודה זרה חלפה לגמרי, נעקרה מלבותיהן של כל בני ישראל ואפילו הפחותים שבהם. גם צדוק ובייתוס לא יכלו להזיז את התורה ממקומה המרכזי בתודעתו של העם. התורה נעשתה סימן זהותם של ישראל, ואמונת הייחוד היא המאפיינת אותם ומייחדת אותם בין העמים.

## ההלכה – יעד ומציאות

מערכת התורה והמצוה היא כפולה. מצד אחד, הקנית דעות והשרשת ערכים נצחיים והנחייה לעבודת ה' בדרגה הגבוהה ביותר, ולעיצוב חברה הראויה להיות מרכבה לשכינה. ומאידך – חקיקה וצווים להתמודד עם כוחות הרע וההרס המתפרצים בנפשו של היחיד וברוחו של העם ולהבטיח קיום תנאים הכרחיים להתפתחות רוחנית ברמה האפשרית במציאות הקיימת בכל דור ודור לפי הנסיבות החברתיות, הכלכליות, והתרבותיות השוררות באותו זמן ובאותו מקום. למטרה הראשונה מעמידה לפנינו

27. בבא בתרא מז, ב.

28. פירוש המשנה סנהדרין הקדמה לפרק חלק.

29. משנה אבות א, ג.

30. פירוש המשנה סנהדרין שם.

31. אבות דרבי נתן ה, ב.

32. יומא סט, ב.

התורה יעדים עילאיים המשמשים אתגר ותמריץ לדורות רבים ואפילו בני עלייה לא ישיגום בשלמות. ובד בבד היא קובעת למטרה השניה אמות מדה להתנהגות לפי כוחן של הבריות לקבל — קני מידה שאין לפחות מהן בלי לסכן את עצם קיומם של היחיד והחברה בה הוא נתון ובלא לבטל את הסיכויים להתעלות רוחנית. נדגים את הדברים בשלשה נושאים בחיי הפרט, החברה, והעם. הדוגמאות פשוטות הן אבל מאפיינות, ומהן אפשר לדון על שאר ענינים.

פתח דבריו ואיר — "זכר ונקבה ברא אתם"<sup>33</sup>, זכר אחד ונקבה אחת. "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו וירבק באשתו והיו לבשר אחד"<sup>34</sup>, איש ואשתו — בנין עדי עד. כך יסד מלכו של עולם וכך הטביע בטבע הבריאה. שלא כמו אצל מינים מסויימים שבבעלי החיים, הילודים באדם הם מחצה זכרים ומחצה נקבות<sup>35</sup>. ברור הוא שהמצב הרצוי הוא זיווג מתמיד של איש אחד עם אשה אחת וזיווג כזה הוא המכוון מן השמים — "האשה אשר נתתה עמדי"<sup>36</sup>!

דבר זה הכתוב בתורה שנוי בנביאים ומשולש בכתובים. "כסות דמעה את מזבח ה' כבי ואנקה, מאין עוד פנות אל המנחה ולקחת רצון מידכם. ואמרתם, על מה? על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעוריך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך"<sup>37</sup>. אחת היא חברתך — "אחת היא יונתי תמתי"<sup>38</sup> — ובריתך אשר כרת עמה ברית עולם היא: "אני לדודי ודודי לי"<sup>39</sup>, ומעין ברית זו בין איש לאשתו כרת הקדוש ברוך הוא ברית עם כנסת ישראל — "וארשתיך לי לעולם"<sup>40</sup> — ולעולם לא יחליפנה באומה אחרת<sup>41</sup>, ואף לא יגרשנה ויפטרנה לנפשה — "אי זה ספר כריתות אמכם אשר שלחתיה"<sup>42</sup>? ומקרא מלא דבר הכתוב: "כי שנא שלח"<sup>43</sup>. "רבי יוחנן אומר, שנאוי המשלח, דאמר רבי אלעזר, כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוקיד עליו דמעות"<sup>44</sup>.

לכאורה יש לשאול, אם שנאוי המשלח למה התירה תורה גירושין? ולא רק התירה כי אם צוותה כמה מצוות עשה ומצוות לא תעשה על עצם דין גירושין ועל יישומו במצבים שונים ולזוגות שונים. ואם בת זוגו של אדם אחת היא בלבד, למה התירה תורה לישא נשים הרבה? ורק על כהן גדול לבדו למדנו "זכפר בעדו ובעד ביתו"<sup>45</sup> — ולא בעד שני בתים<sup>46</sup>.

33. בראשית א, כז.

34. בראשית ב, כד.

35. ראה יבמות קט, א.

36. בראשית ג, יב.

37. מלאכי ב, יגיד.

38. שיר השירים ו, ט.

39. שיר השירים ו, ג.

40. הושע ב, כא.

41. פסחים פז, א.

42. ישעיה נ, א.

43. מלאכי ב, טז.

44. גיטין צ, ב.

45. ויקרא טז, יא.

46. יומא יג, א.

ודאי שהרצוי הוא ברית עולם, ולכך צריך האדם לשאוף. אבל המציאות אינה מתאימה לעולם עם שאיפותינו הנעלות. לא כל אדם מצליח למצוא את הוויג המתאים לו, והרי אי אפשר לדור עם נחש בכפיפה אחת. אף גם זאת, אמנם את הכל עשה יפה בעתו מחצה זכרים ומחצה נקבות; אבל ארורה האדמה בעבור האדם, ומלחמות עושות שמות בארץ ואלמנות מתרבות והרבה בנות יושבות ועיניהן כלות לחתנים שנפלו בקרב. וכן ישנן סיבות מסיבות שונות – וכגללן ראתה החכמה הלהית להחזיר רבוי נשים ולהחזיר גירושין. ברם לא בלי איבטוח לשמור על ערכים הכרחיים. לשם כך נצטוונו במצוות קידושין ונישואין וחיובים הדדיים בין איש לאשתו כדי לעצב חיי אישות המאפשרים טיפוח קדושת המשפחה בישראל<sup>47</sup>. מצוות אלה, מכניסות תוכן רוחני במושג נישואין, ויוצרות יחסי משפחה תקינים יותר, ועל ידי כך מנתבות את הדורות לקראת היעד המכוון.

ואמנם במשך הדורות נודכנו הרגשות והתרחבה הקדושה; והנישואין בישראל נעשו נס לעמים. ככל שהשתרשו הערכים שלקראתן מחנכת התורה נתאפשרה חקיקה נוספת המעלה גם את הדרגה הנמוכה לרמה גבוהה יותר. כך התקינו חכמי התלמוד תקנות לצמצם את מקרי הגירושין – "שלא תהא קלה בעינו להוציאה"<sup>48</sup>. ובימי הראשונים ראה רבינו גרשום מאור הגולה כי כבר הוכשר דורו לאסור גירושין בעל כרחו של האשה<sup>49</sup>, וכן לבטל ריבוי נשים על כל פנים בקהילות במערב אירופה<sup>50</sup>. והיום כבר פשטו תקנותיו בכל ישראל. תקנות הללו אמנם חכמים חידשן, אבל לא מלבם בדו חדשות, שהרי מיושמים בהן הערכים שכבר נקבעו במקרא. אלא שבימי המקרא עדיין לא היה הזמן ראוי ולא הדורות בשלים להגשמת החזון במלואו, וכמשך הזמן כתוצאה מן החינוך בחיי תורה הוכשרו הלבבות וניתן היה להתקרב יותר אל המגמה שהציבה התורה.

דוגמה שנייה. "לפיכך נברא אדם יחיד בעולם... מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחבירו 'אבא גדול מאביך'... להגיד גדולתו של מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא שאדם טובע מאה מטבעות בחותם אחד וכולן דומין זה לזה; מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא טובע את כל האדם בחותמו של אדם הראשון ואין אחד מהם דומה לחברו. לפיכך לכל אחד ואחד לומר 'בשבילי נברא העולם'<sup>51</sup>! כך מבראשית לימדנו תורה שמעמדן של כל בני אדם שווה באמת. פירש הרמב"ם<sup>52</sup>: "חותמו של אדם הראשון – צורת האדם המינית אשר בה האדם הוא אדם ובה משותפים כל בני אדם". אלא שקלקלו את מעשיהם ושיעבדו איש בחבירו והפרידו בבני אדם בין עבדים למושלים בם. ברם הבדלי מעמד כאלה אינם מהותיים ואין להם אחיזה במציאות האמיתית כי לפני הבורא כולם כאחד שווים. רק חורש אוון יעלים עין מן העובדה שכל בני אנוש כולם שותפים בצורת האדם, רק עושה עוול יחרוץ משפטו של העבד לידון כתת-אדם. אם אמאס

47. ראה ה' אישות יב, א'ג; מורה נבוכים ג, מט.

48. כתובות יא, א.

49. שלחן ערוך אבן העזר סי' קט סעיף ו בהגה.

50. שם סי' א סעיף י.

51. משנה סנהדרין ד, ה.

52. פירוש המשנה שם.

משפט עבדי ואמתי ברבם עמדי, ומה אעשה כי יקום אל? וכי יפקד מזה אשיבנו? הלא בבטן עשני עשהו, ויכוננו ברחם אחד!<sup>53</sup>

ואף על פי כן, הלא התורה מכירה במוסד העבדות! מצד אחד אין לך הצהרה ברורה ובהירה מזו שנברא אדם הראשון יחידי וחותרו על עבד כעל אדוניו, על אמה כעל גברתה. ומאידך "מהם תקנו עבד ואמה... והיו לכם לאחזה"<sup>54</sup>! אלא הוא העיקרון אשר הסביר רבינו<sup>55</sup>: "מחמת חשש מה שאין יכולת לנפש לקבלו כפי הטבע... הסב ה' אותם מן הדרך הישרה שהיא היתה המטרה הראשונה". מפני כורח המציאות ויתרה התורה על יישומו המלא של העיקרון מיד, והעדיפה לקדם את החברה צעד צעד עד שתושג המטרה במלואה. הדברים מבוארים באר היטב בספרא<sup>56</sup>: "שמא תאמרו... 'במה נשתמש? תלמוד לומר 'ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגרים'. בעולם העתיק כמעט שלא היתה אפשרות לקיים משק תקין בלי כח אדם רב, ובדרך כלל אותו כח אדם גוייס לרוב מן העבדים. גם הוגי דעות דגולים בין העמים לא העלו על דעתם שתתכן חברה מצליחה בלי עבודה רבה. מבחינה כלכלית בלתי אפשרי היה הדבר. 'במה נשתמש?' היתה טענה רצינית שאין להתעלם ממנה.

ברם התורה עשתה מהפכה במוסד העבדות. על כמה עקרונות יסוד אי אפשר היה לותר, והם כאילו יצרו רצפה למנוע הדרדרות לתהום תרבות הרעה של האומות. כך למשל, בניגוד לכל חוקי העולם העתיק נשמתו של העבד אף היא אינה רכוש של האדון כי אם של אדון כל — "וכי יכה איש את עבדו או את אמתו בשכט ומת תחת ידו נקם ינקם"<sup>57</sup>. אמנם נמסר העבד לעבודתו של בעליו, אבל גם לנפשו של העבד דאגה תורה. יום השבת הוא קודש גם לאדון וגם לעבד. "וביום השביעי תשב"ת" — האדון; "למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר"<sup>58</sup>. אתה חייב לספק מנוחה אפילו לבהמה העובדת עבורך, אבל השבת באה לתת לעבד יותר ממנוחה ומרגוע מן השיעבוד — עליו נאמר "וינפש", תעליך שבתו.

אלא שעם כל זה נשארה עבודתו כי בתנאים השוררים אז לא ניתן היה לבטלה ישירות. דווקא מתוך העלאת מעמדו של העבד להחיל עליו מצוות ולהכניסו במובן מסויים תחת כנפי השכינה — דווקא מזה נוצרה בעיה חריפה ביותר, שהרי לא יתכן לתת לעבד שכבר טעם קצת טעמן של מצוות שיחזור לעבודה זרה. ולכן נאסר לבעליו למכרו לגוי<sup>59</sup>, ואין צריך לומר להחזירו לגיותו. אבל מאידך לא יעלה על הדעת שיוכל להכנס בברית ישראל

53. איוב לא, יג-טו. השווה בראשית רבה מח, ב: רב איסי פתח, אם אמאס משפט עבדי וגו', אתתיה דר' יוסי הוה מכחשא עם אמתייה. אכחשה. קדמה אמרה ליה, מפני מה אתה מכחישי לפני שפחתי? אמר לה, לא כך אמר איוב — אם אמאס משפט עבדי.

54. ויקרא כה, מד-מה.

55. מורה נבוכים ג, לב.

56. ספרא לויקרא כה, מד.

57. שמות כא, כ.

58. שמות כג, יב. ראה מורה נבוכים א, סז שביאר רבינו "וינפש הוא נפעל מן נפש... יהיה ענינו השלמת חפצו ויצאה לפעל של כל רצונו".

59. ה' עבדים ח, א.

בשלימות להיות בן חורין וגר צדק, שהרי אם בעליו ישחררנו בעל כרחו של העבר, ודאי שאין כאן קבלת מצוות מרצון ומהרה יחזור לסודו, ואפילו יכריז השכם והערב שהוא רוצה להיות גר צדק הלא מן הסתם הרצון להשתחרר מאדוניו מדבר מתוך גרונו ולא הנכונות להיות עבד ה'. אפשרות משפטית לשחרר מספר גדול של עבדים לעשותם ישראל היה בה סיכון לשטוף את החברה הישראלית ולהעבירה על דעתה.

אחרי שנתקבל מוסד העבדות בהלכה נוצר פאראדוקס, על אף הניגוד הערכי נתחייב מצב שבו אין אפשרות חוקית של שחרור, שהרי כל מעשה שחרור אינו אלא בכפייה, ואין תתכן כניסה ליהדות מתוך כפייה? ואין יתכן לקבל גרים שאין כוונתם הרציה מוכחת? כתב רבינו בספר המצוות<sup>60</sup>:

"והמצוה החמש ושלשים ומאתיים הוא הצווי שנצטוונו בדין עבד כנעני, והוא שמשמעבדין בו לעולם; ושאין לו חירות אלא בשן ועין והוא הדין לשאר ראשי איברים שאינם חוזרין כמו שבא לנו בפירוש המקובל. והוא אמרו ותעלה לעלם בהם תעבדו<sup>61</sup> ואמר יכי יכה איש<sup>62</sup> ולשון גמר גטין<sup>63</sup> כל המשחרר עבדו עובר בעשה דכתיב לעלם בהם תעבדו, ולשון התורה הוא שמשחרר בשן ועין."

ישנן מצוות המטילות עלינו חובה לעשות מעשים מסויימים או להמנע ממעשים אחרים. וישנן מצוות מסוג אחר לגמרי, והן שקראן רבינו "דינים". הללו קובעות הגדרות משפטיות. כגון: מה מהווה מעשה קנין תקף ומה לא; מה מטמא ומה מטהר; מי יכול להתחייב על פי חוזה מסויים ומי לא. המצוות המתייחסות לנושא העבדות הן מסוג הדינים.

הרי מבואר שכל ההלכות שנאמרו בעבד כנעני כולן מסתכמות במצות עשה אחת בלבד שהיא מציעה את "דין עבד כנעני". לא שיש מצוה לרכוש עבד כנעני, ולא שמי שיש לו עבד כנעני מקיים בזה איזה צווי בהחזיקו אותו. מה שנאמר "לעלם בהם תעבדו" אין זה צו המחייב את האדם לעשות משהו — אין כאן כי אם קביעה שאין החוק מגדיר אפשרות של שחרור אלא בשן ועין וראשי איברים<sup>64</sup>.

60. עשה ר"ה. המלים "ושאין לו חירות" מופיעות בתרגומו של אבן איוב במהדורתו של ר"ח הליר ז"ל. תרגום זה נראה לפענ"ד יותר מדויק מזה של הר"י קאפח שליט"א אע"פ שבדרך כלל אני מעתיק מן התרגום שלו.

61. ויקרא כה, מז.

62. שמות כא, כו.

63. גיטין לח, א.

64. אולם ראה השגות הרמב"ן ז"ל שהוא חולק על רבינו בזה ומונה שתי מצוות עשה בעבד כנעני. הגדרת מצוה שהיא דין ראה בעשה צה:

וענין זה... תבין בכל מקום שתשמעני מונה דין מן הדינים, שאין זה צווי לעשות דבר מסויים בהכרח אלא המצוה היא שאנו מצווים לדון בדין זה כאותו דבר. ובמצות עשה צו:

שזה שאנו מונים כל מין ומין מן הטומאות מצוה עשה, אין ענינו שאננו חייבים להטמא בטומאה זו, וגם אין אנו מזהירין מלהטמא בה שאז תהיה מצות לא תעשה. אלא זה שהתורה

שוב חזר רבינו להדגיש את ההבדל בין דינים לחובות בסוף מצוות עשה כאשר הוא מסכם את כולן:

"ויש מן המצוות האלו גם דינים כמו שביארנו, כגון דין עבד עברי ודין אמה עבריה, ודין עבד כנעני ודין שומר חנם, ודין השואל, וזולתם ממה שקדם זכרו. ואפשר שישאר האחד מבני אדם כל ימי חייו ולא ידון בדין זה ולא יתחייב במצוה זו."

ברם לפי זה האם לא יתחייב שאפילו תימצא דרך משפטית לשלוח עבד לחירות, רבר זה ייחשב כעקיפת הדין וממילא יהיה אסור על כל פנים משום סייג? אמנם כן. וכך באמת נפסקה ההלכה<sup>65</sup>:

"האשה קונה שפחות ואינה קונה עבדים אפילו קטנים מפני החשד ואם קנתה אותם הרי זו קנתה גופם כאיש... וכן אסור לאדם לשחרר עבדו וכל המשחררו עובר בעשה שנאמר 'לעלם בהם תעבדו' ואם שחררו – משוחרר כמו שביארנו... ומותר לשחררו לדבר מצוה, אפילו למצוה של דבריהם כגון שלא היו עשרה בבית הכנסת הרי זה משחרר עבדו ומשלים בו המנין, וכן כל כיוצא בזה. וכן שפחה שנוהגין בה העם מנהג הפקר, והרי היא מכשול לחוטאים – כופין את רבה ומשחררה כדי שתנשא ויסור המכשול, וכן כל כיוצא בזה."

כמה הלכתא גבירתא נשנו כאן! ראשית, כמו שהאיסור לאשה לקנות עבדים אינו אלא מדרבנן – דהיינו מפני החשד, כן האיסור לשחרר עבדו אינו אלא מדרבנן, והיינו מפני שעוקף את הדין הלמד מן הכתוב 'לעלם בהם תעבדו' שאינו מאפשר מתן חירות. לפיכך כתב "וכן" להשמיענו דבר זה<sup>66</sup> ובכך להסביר לנו גם את המשך לשונו שכל המשחרר עבדו "עובר". אילו היה מדובר במצוות עשה ממש לא היה מעתיק כאן לשון הגמרא בלא ביאור אלא היה אומר "ביטל מצוות עשה" כדרכו בכל מקום<sup>67</sup>. והואיל ואין כאן מצוה מן התורה להשתעבד בו כי אם דין, לפיכך דבר זה נדחה לכל דבר מצוה אפילו מצוה של דבריהם.

אמרה כי הנוגע במין זה נטמא, או שדבר זה מטמא באופן כך למי שנגע בו היא מצוה עשה, כלומר הדין הזה שנצטוו בו הוא מצוה. והוא שאנו אומרים שהנוגע בכך באופן כך נטמא, ומי שהוא במצב כך לא נטמא. וההתטמאות עצמה דבר של רשות – אם רצה מתטמא, ואם רצה לא יתטמא.

ובמצות עשה קט:

ואין הכוונה באמרנו שהטבילה מצוה עשה שכל טמא חייב לטבול בהכרח כדרך שחייב כל המתעטף בטלית לעשות ציצית, או כל מי שיש לו בית לעשות מעקה. אלא כוונתי בכך דין טבילה, והוא שאנו נצטוו שכל הרוצה להטהר מטומאתו לא יתכן דבר זה אלא בטבילה במים ואז יטהר... אבל לא שנחייבהו טבילה דוקא, אלא הרוצה להשאר בטומאתו... רשאי.

65. הל' עבדים ט, ו.

66. ראה בסף משנה הל' עבדים שם שעמד על לשון "וכן".

במקור הדין ברכות מז, ב בדפוסים מופיעה קושיא "מצוה הבאה בעבירה היא". ומתרגמים "מצוה דרכים שאני". לפי זה אין לשחרר עבד לכל מצוה דרבנן כי אם למצוה דרבים בלבד. ברם ראה דקדוקי סופרים שיש כ"י שאינם גורסים לא הקושיא ולא התירוץ, וברור שכן היה לפני רבינו.

67. ראה למשל הל' ציצית ג, יא; וביר פשוטה שם.



שוב למדנו שעל אף העובדה שבתורה לא נתפרשה אפשרות לשחרור, באמת טמונה בחוק אפשרות כזו וחז"ל גילוה, וכמו שמועיל שטר שחרור ליוצא בראשי איברים<sup>68</sup> כך מועיל סתם. לפיכך גזרו חכמים שמי שאמר לעבדו לשון שחרור "כופין את האדון לכתוב לו גט שחרור". בהתחשב עם סיבת העדר דין שחרור בתורה, ראו חכמים שאם דווקא העדר זה יביא נזק לציבור כי אז יש לכפות את האדון לשחרר העבד או האמה.

כל כך שקדו חכמים על תקנת העבדים, וכל כך חדרה לתודעת העם תורת השוויון עד כי בתקופה מסוימת נעשה ענין זה אופייני ליהדות ושלטונות האויב ניסו לעקרו. כך מסופר בברייתא<sup>69</sup> שבגזירות השמד תפשוהו לרבי אלעזר בן פרטא והאשימוהו בחמש "עבירות" ואחת מהן "מאי טעמא קא שבקת עבדך לחירות?" (מדוע שיחררת את עבדך?) פירש רש"י: "והן גזרו על כך לפי שהוא דת יהודית".

דת יהודית זו — האם חידוש היה בה? ודאי שכן, ומכל מקום השאור שבתורה הוא שהולידה והצמיחה, וראשיתה נעוצה במקרא; אלא שאז עדיין לא היה העולם ראוי. והנה ברבות הימים רבתה הדעת גם בעולם, כגון, תגליות חדשות במדע וטכנולוגיה יצרו מקורות חדשים לאנרגיה העולים בהרבה על כח אדם, ונתאפשרה רווחה גדולה. והביאה ההשגחה העליונה לידי ביטול העבדות כמעט בכל המדינות. ברוך המקום אשר הקריין מאור תורתו וילמד תועים בינה להכיר את גדולתו של הקדוש ברוך הוא הטבעה בכל בן אדם. ביטול העבדות אינו אלא מימוש חלקי של האידיאל הנשגב שלימדנו תורה, אבל כל מי שיודע פרק בדברי ימי העולם המערבי ברור לו מעל כל ספק כי אחד הגורמים המכריעים בתהליך זה היה התפשטות ידיעת התורה וכל זה הוא "לתקן העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה' ולעבדו שכם אחד"<sup>70</sup>.

הדוגמה האחרונה מגיעה אף למישור הבין-לאומי. "אמר רבי יהושע<sup>71</sup>, גדול הוא השלום ששמו של הקדוש ברוך הוא נקרא שלום, שנאמר 'ויקרא לו ה' שלום'<sup>72</sup>". אמר רבי שמעון בן חלפתא<sup>73</sup>, אין לך כלי שהוא מחזיק ברכה אלא שלום שנאמר 'ה' עז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום'<sup>74</sup>. חובתנו היא "בקש שלום ורדפהו"<sup>75</sup>. לפיכך הנביאים נושאים את נפשם ליום המיוחל — "והיה באחרית הימים יהיה הר-בית ה' נכון בראש ההרים... ונהרו עליו עמים... וכתתו חרבתייהם לאתים וחניתתייהם למזמרות. לא ישאו גוי אל גוי חרב ולא ילמדון עוד מלחמה. וישבו איש תחת גפנו ותחת תאנתו ואין מחריד"<sup>76</sup>. אף על פי כן לא אסרה לנו תורה מלחמה לגמרי. ולא עוד אפילו מלחמות מצוה וחובה

68. ראה הל' עבדים ה, ד.

69. עבודה זרה יז, ב.

70. הל' מלכים יא, ד, על פי הכתוב בצפניה ג, ט.

71. מסכת דרך ארץ זוטא פרק השלום.

72. שופטים ו, כד.

73. משנה עוקצין בסוף המסכת.

74. תהלים כט, יא.

75. תהלים לד, טו.

76. מיכה ד, איד.

ישנן שנצטוו בהן. ואף גם זאת התורה הכירה גם במלחמת הרשות.<sup>77</sup> איך ניתן ליישב את הסתירה בין העמדת השלום כערך עליון המזוהה עם שמו של בורא עולם עצמו, לבין המצוות המפורשות לערוך מלחמה?

כך אמרו חכמים<sup>78</sup>: "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום"<sup>79</sup> — כל מה שכתוב בתורה לשום שלום הוא נכתב. אף על פי שכתוב בתורה מלחמות — לשם שלום נכתבו. בתוך עולם אכזרי שהמלכיות מתגרות זו בזו ואיש את חבריו חיים בלעג, חוק החיים ההכרחי הוא "הבא להרגך השכם להורגו"<sup>80</sup>. עם שאינו מוכן להגן על עצמו ועל ארצו לא יחזיק מעמד, ומהרה יעבור ויחלוף מן העולם. כוננות למלחמה היא כורח חיוני אשר מבלעדה לא יתכן לבנות חברה, ולא לקיים תורה, ולא להגשים חזון.

אין הקדוש ברוך הוא דורש דרישות שהן למעלה מכוחן של בניו לעמוד בהן. אבל מאידך אין התורה משלימה עם הקיים כמו שהוא. בכל מישור ישנה "תחבולה יעצה ה' עלינו כדי שיושיג את מטרותיו הראשונות"<sup>81</sup>. כל מה שכתוב בתורה בא להדריך אותנו לקראת התודעה שהשלום עומד בראש סולם ערכי החברה. כל המצוות באו לטפח בננו את ההרגשה שהלוחמה היא חולי-רע אף שלפעמים כאשר אין להמנע ממנה היא יכולה לשמש תכלית הכרחית.

גם המסופר בתורה על המלחמות לשם שלום נכתב<sup>82</sup>.

"את מוצא שביטל הקדוש ברוך הוא את הגזירה מפני השלום, אימתי? כשאמר הקדוש ברוך הוא למשה 'כי תצור אל עיר ימים רבים וגו'<sup>83</sup> וכל אותו הענין, אמר לו הקדוש ברוך הוא שיהא מחרים אותם... ומשה לא עשה כן, אלא אמר, 'עכשיו אני הולך ומכה; איני יודע מי חטא ומי לא חטא. אלא בשלום אבוא עליהם', שנאמר 'ואשלח מלאכים ממדבר קדמות... דברי שלום לאמר'<sup>84</sup>. כיון שלא בא בשלום הכה אותו... אמר לו הקדוש ברוך הוא, 'אני אמרתי 'כי החרם תחרימם וגו'<sup>85</sup>, ואתה באת עליהם בשלום. חייך כשם שאמרת כך אני אעשה', שנאמר 'כי תקרב אל עיר להלחם עליה וקראת אליה לשלום'<sup>86</sup>.

וכך נפסק להלכה. "אין עושין מלחמה עם אדם בעולם עד שקוראין לו שלום"<sup>87</sup>. כל

77. הל' מלכים ה, א.

78. מדרש תנחומא: (בבב) פרשת צו סימן ה.

79. משלי ג, יז.

80. סנהדרין עב, א.

81. מורה נבוכים ג, לב.

82. מדרש תנחומא שם.

83. דברים כ, יט.

84. דברים כ, כו.

85. דברים כ, יז.

86. דברים כ, י.

87. הל' מלכים ז, א.

המצוות שנצטוו בהקשר למלחמות. כולן באו לצמצם את היקף הלוחמה ולשנות את אפיקי המחשבה מהאדרת מלחמה וגבוריה לכמיהה וערגה לשלום. כל עוד מרחפת עלינו סכנת אויב חייבים להצטייד בסיף ובקשת, בתריס, באלה, וברומח, וכאשר אלה נתישנו ואין לנצח בהן, שומה עלינו להזדיין בכלים המעודכנים והיעילים ביותר. ועם כל זה אין לשכוח לרגע שכל אלה "אין לו אלא גנאי שנאמר זכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות"<sup>88</sup>.

הגשמת מגמת התורה לשלום תלויה לא רק בנו. כל עוד מתעללים "רשעי גוים המשולים כזאב ונמר שנאמר זאב ערבות ישדדם נמר שקד על עריהם"<sup>89</sup>, כל עוד שוררת השנאה לעם עולם, אין בידינו להשכין שלום בין העמים. אמנם המטרה עדיין ממנו והלאה, אבל בוא יבוא היום "כי פי ה' צביאות דבר"<sup>90</sup>.

## משהושגה המטרה – דרוש וקבל שכר

מכלול תרי"ג המצוות כולן מתחלק לשני סוגים. ישנן מצוות המיועדות כצורתן לאחרית הימים כמו לתחילתן, וכל שהאדם מטפס ועולה במעלות המדות ובמעלות השכל, נפתחים לפניו אופקים רחבים יותר לקיום המצוות ההן במעשה ולהתעמק בהן בדעת. וישנן מצוות אחרות שהן בעיקר מכשיר לתיקון החברה ולקידומה לקראת יצירת תנאים המאפשרים מימוש היעודים שלמענם נברא האדם – מלכות שמים עלי אדמות. מצוות הללו יש בהן המחייבות רק בנסיבות מסוימות, ואמנם כל מגמתנו היא להתקדם מעברן למצב שבו לא יחולו חיובים אלה ולא נצטרך לעשותן, כעין הנוהג אחרי טקס חליצה "אומרים הדיינים, יהי רצון שלא תבואנה בנות ישראל לא לירי חליצה ולא לירי יבום"<sup>91</sup>.

88. משנת שבת ו, ד, על פי ישעיה כ, ד.

89. הל' מלכים יב, א, על פי ירמיה ה, ו.

90. מיכה ד, ד.

91. שלחן ערוך אבן העזר סי' קסט סעיף נו.

עוד דוגמה כזו מצינו בתפילת הכהן הגדול בבית קדש הקדשים ביום הכיפורים (יומא נג, ב) שהיה מבקש "לא יהיו עמך ישראל צריכין לפרנסה וזה מזה" (וראה דק"ס שם, והשווה הל' עבודת יום הכיפורים ד, א), וכתב רבינו בפירוש המשנה (יומא ה, א) "מתפלל על עניים פרטיים לכל בני אדם שיצליח ה' לכל אדם בעבודתו ויצליחו עסקיו ומסחרו כדי שלא יצטרך לשאול ולבקש מזולתו". ואם תתקבל תפילתו מצוות צדקה מה תהא עליה? (ראה פירוש הריב"א ז"ל על הפסוק 'אפס כי לא יהיה בך אביון' (דברים טו, ד) שהקשה מעין קשיא זו).

והנה אף שעדיין רחוקים אנו ממצב שעושים רצונו של מקום שיתקיים כי לא יהיה בך אביון (כספרי שם), מכל מקום כבר זכינו במדינתנו העצמאית למדיניות סעד שהביאה בע"ה לכך שאפילו הנצרכים אינם עוד עניים כדי כך שירצו אפילו לצאת אל השדות לאסוף מתנות עניים. ממילא מותרין הן לקט שכחה ופאה לכל אדם הואיל וזאינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים, והרי אין עניים. ברם נראה לדעת רבינו שמתנות עניים בזמן הזה הם מן התורה, וזהו בעצם הנפקא מינה היחידה מן הדין שפסק (הל' בית הבחירה ו, טז) שקדושת עזרא שקדשה לארץ ישראל תקפה גם בזמן הזה, שהרי לגבי שאר מצוות התלויות בארץ כגון תרומות ומעשרות ושביעית וכו' ישנן עוד דרישות אשר בגללן הן כולן רק מדרבנן בזמן הזה ואכמ"ל.

וה"ר שבמהרה נוכח שתתקיים תפילת כהן גדול במלואה.

ברם כאן אין המדובר במצוות שמתחילה ניתנו רק לזמנן ומקומן כגון הצווים לדור המדבר בענין המסעות והמן והמים וכיו"ב, וכבר מנה רבינו ומצא כי "יותר משלש מאות מצוות נצטווה משה לשעה ולא לדורות"<sup>92</sup>. כאשר מתפללים הדיינים שלא תבואנה בנות ישראל לידי חליצה, הרי תפילתן מתייחסת למצוות שהן לדורות. וכאשר אנו מודים לה' שהעביר עברות מן העולם, הרי תקוותנו איתנה שלעולם לא יחזור המצב לקדמותו ולא תהיה מצוה מעשית עוד עד סוף כל הדורות, והרי המצוה ההיא לא לשעה היתה. מעתה עולות שתי שאלות יסודיות. הראשונה מוסבת על הגדרת "לדורות" בהקשר לעיקר התשיעי משלש עשרה עיקרי הדת שניסחן רבינו בפירוש המשנה<sup>93</sup>. נצחיות התורה מחייבת "שלא יתוסף בה ולא יגרע ממנה לא בכתיב ולא בפירוש"<sup>94</sup>. אף מצוה מן המצוות לא תתבטל לעולם, "והאומר שהבורא החליף מצוה זו במצוה אחרת וכבר בטלה תורה זו... כופר בתורה"<sup>95</sup>. האם מצוה שפסקה להיות מעשית בגלל שנשתנו העתים והנסיבות שהיא תלויה בהן – האם מצוה כזו בטלה חלילה?

במנותו את המצוה לעשות מלחמה כנגד שבעה עממין ולהשמידם, הן רבינו בשאלה זו<sup>96</sup>:

"שלא יחשוב אדם שזו מצוה שאינה נוהגת לדורות כיון ששבעה עממין כבר כלו? וזה לא יחשוב אותו אלא מי שלא הושג לו ענין נוהג לדורות. והוא, שהענין שנסתים בהשגת מטרותיו בלי שיהא אותו הדבר תלוי בזמן מסוים – אין אומרים בו 'אינו נוהג לדורות', לפי שהוא נוהג בכל דור שבו נמצאת אפשרות אותו דבר... הריגת שבעה עממין והשמדתם הוא צווי שנצטוונו בו והיא מלחמת מצוה, ואנחנו מצוים לשרשם ולחטט אחריהם בכל דור ודור עד שיכלו עד האיש האחרון, וכך עשינו עד שנשלמה השמדתם על ידי דוד, ונתפור מה שנשאר ונטמע בין האומות עד שאינו ידוע. ועל ידי זה שכבר כלו לא תהיה המצוה שנצטוונו עליהם להרגם מצוה שאינה נוהגת לדורות, כשם שלא נאמר שמלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות אפילו אחר השמדתם והכרתם, כי מצוה זו אינה תלויה בזמן ולא במקום מיוחד כמו המצוות המיוחדות במדבר או במצרים, אלא היא תלויה במי שמצוים עליו – כל זמן שימצא יופעל בו אותו צווי. כללו של דבר, צריך אתה להבין ולהתבונן בהבדל בין המצוה ובין הדבר אשר נצטווה עליו, כי יש שתהא נוהגת לדורות אלא שהדבר שנצטווה עליו כבר נעדר בדור מן הדורות, ובהעדר הדבר אשר נצטווה עליו לא תהיה המצוה אינה נוהגת לדורות."

92. הקדמה לספר המצוות הכלל (השרש) השלישי.

93. סנהדרין הקדמה לפרק חלק.

94. שם.

95. הלי' תשובה ג, ח.

96. עשה קפו.

השאלה השניה אף היא עקרונית, וכבר נידונה בברייתות בתוספתא המובאות בתלמוד. מצוה שאין לה יישום למעשה לשם מה היא באה ומה תועלת יש בה? הברייתא מחדדת את השאלה על ידי הצעה שישנן מצוות שמעולם לא נתקיימו למעשה ומתחילה לא היו מיועדות לעשותן במציאות אף לא בזמן מן הזמנים.

שלש מצוות הן שהתורה הרחיבה בפרטיהן ודקדוקיהן ושלש הפרשיות הללו יש בהן כדי לזעזע ולהחריד את השומע.

"כי יהיה לאיש בן סורר ומורה... ותפשו בו אביו ואמו... ואמרו אל זקני עירו 'בנו זה סורר ומורה, איננו שמע בקלנו, זולל וסבא'. ורגמהו כל אנשי עירו באבנים ומת, ובערת הרע מקרבך, וכל ישראל ישמעו ויראו"<sup>97</sup>. בתורה שבעל פה<sup>98</sup> מבואר שהמדובר הוא בנער צעיר תיכף אחר הגיעו לגיל מצוות דהיינו בן שלש עשרה שנה ויום אחד וכל פסק הזמן שיוכל לידון כבן סורר ומורה אינו אלא שלשה חדשים: חומרת העונש הנורא נראית לכאורה למעלה מכל יחס לחטאו. "רבי יוסי הגלילי אומר, וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה — בסוף מגמר נכסי אביו ומבקש לימודו ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטם את הבריות. אמרה תורה, ימות זכאי ואל ימות חייב שמיתתן של רשעים הנאה להם והנאה לעולם"<sup>99</sup>. ואמנם גם אחרי הסבר זה של רבי יוסי הגלילי הדברים קשים כגידין, ובדינו של בן סורר ומורה מאיימת מידת הדין עלינו כתהום ושאל תחתית.

ברם יש פרשה מפחידה ומרתיעה יותר, והיא פרשת עיר הנדחת<sup>100</sup>. "כי תשמע באחת עריך... יצאו אנשים בני בליעל מקרבך וידיחו את יושבי עירם לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים אשר לא ידעתם... והנה אמת נכון הדבר נעשתה התועבה הזאת בקרבך. תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב; החרם אתה ואת כל אשר בה ואת בהמתה לפי חרב... ושרפת באש את העיר ואת כל שללה כליל... והיתה תל עולם..."

ויש שמדת הדין פוגעת אפילו בעצים ואבנים. "מה חטאת הארץ שלוקה? אלא בעון בני אדם הארץ לוקה שנאמר: 'ארץ פרי למלחה מרעת יושבי בה'<sup>101</sup>... ולמה העצים והאבנים והכתלים לוקין? כדי שיראו הבעלים ויעשו תשובה... לפיכך הקדוש ברוך הוא מתרה בהם ומלקה בתיהן כדי שיעשו תשובה שנאמר: 'ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אֲחֻזְתְּכֶם'<sup>102, 103</sup>.

בתורה שבכתב מצוות אלה מפורשות בפרוטרוט ובתורה שבעל פה נתוספו המון דינים והלכות, ואף על פי כן שנינו שלש ברייתות מפתיעות<sup>104</sup>: "בן סורר ומורה לא היה ולא

97. דברים כא, יח-בא.

98. סנהדרין סט, א.

99. סנהדרין עב, א.

100. דברים יג, יג-יח.

101. תהלים קו, לד.

102. ויקרא יד, לד.

103. תנחומא ישן פרשת מצרע.

104. סנהדרין עא, א.

עתיד להיות", "עיר הנדחת לא היתה ולא עתידה להיות", "בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות". הגמרא מסבירה שתנאים אלה סבורים שהסיכויים הם אפסיים שיזדמנו כל הפרטים ויתממשו כל התנאים הדרושים ליישום מצוות אלה. ואם כן למה נצטוו בהם? "ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר"<sup>105</sup>.

עצם העובדה שחוקים אלה מופיעים בתורה מהווה גורם חינוכי מכריע. "דרוש וקבל שכר" – הלומד הלכות הללו אי אפשר שלא תאחזנו בהלה ורתת, לא יתכן שלא יושפע עמוקות עד שגם העקמומיות שבלב תתישר קצת. גם העיסוק לבד בדינים אלה מסוגל לפקוח עינים טוחות ואזנים אטומות עד שיתקיים "וכל ישראל ישמעו ויראו"<sup>106</sup>. אין צורך כלל ססיטי עונשים כאלה ירדו לעולם המעשה. שכר הדרישה בהן הוא שלעולם יישארו הלכות מופשטות בלבד. תינוקות של בית רבן המודעים להלכות בן סורר ומורה לעולם לא יגיעו למדה זו. קהילה שיש בה בתי אולפנה שלומדים בהם הלכות עיר הנדחת כבר מובטחת שבה לא יצמח שורש פורה ראש ולענה של עבודה זרה. מי שלמד לחפש את יד ה' כתופעות הטבע ואסונותיה כבר אינו זקוק לנגעי בתים לעורר אותו להרהר בתשובה.

הוא הדין לכל המצוות שכבר הושגה מטרתן בתיקון חיי המעשה, עדיין כחן אתן במישור החינוכי. אם התקרמו הדורות והתעלו מעל הרמה המינימלית שמצוות מסוימות באו להבטיח, הרי העיסוק בהלכות אותן מצוות יש בו כדי לרענן את כח החשיבה ולכוון אותה לרמות גבוהות יותר תוך שמירת הדרגות שכבר הושגו. אחרי שחלף מעולמנו היצר של עבודה זרה, ההתבוננות בהלכותיה תעורר אותנו להכרת הרוחניות האמיתית. ככל שנתרשם מחומרתה של עבודה זרה, תתפתח הרגישות לסטרא דקדושה.

עד היכן כוחו של לימוד תורה? "תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה – משכחו לבית המדרש. אם אבן הוא נימוח; ואם ברזל הוא מתפוצץ, שנאמר 'הלא כה דברי כאש נאם ה' וכפטיש יפצץ סלע'<sup>107</sup>; אם אבן הוא נימוח שנאמר 'הוי כל צמא לכו למים'<sup>108</sup>, ואומר 'אבנים שחקו מים'<sup>109, 110</sup>.

עם הסופג לתוכו את הרעיונות והערכים שבתורה אט אט מתחסן כנגד פיתויים זולים. לומדי תורה מפתחים במהלך הדורות דרכי חשיבה ביקורתיות תרזת כאיזמל להבחין בין 'אשליה למציאות, בין דמיון לאמת, בין משאות שוא ומדוחים לקול ה' בהדר. דורות האמונים על התורה אוצרים מאגרי עצמה נפשית להתגבר על גלי הרשע הגואים בעולם ועל מכשולים רבים מבחוץ ומפנים, חוזכים לתארו של אבי האומה: ישראל – "כי שרית עם אלהים ועם אנשים ותוכל"<sup>111</sup>. זהו שאמרו "דרוש וקבל שכר".

105. שם.

106. דברים כא. כא.

107. ירמיה כג. כט.

108. ישעיה נה. א.

109. איוב יד. יט.

110. קידושין ל. ב.

111. בראשית לב. כח.

התורשה התרבותית מעבירה מדור לדור תכונות המאפיינות אותה זו. לא פה המקום להרחיב הדיבור באופי הלאומי של ישראל, אבל אין ספק שיש מכנה משותף המתבטא בקווי אופי שניתן להכירם בישראל. ותכונות אלה שרידיהן מתקיימים גם אצל אלה שפלשו מן המסגרות התורניות, ועל כל פנים עד דורות אחדים אפילו בנכר עדיין יש זיקה בלב למקור היהודי.

### מצוות ענשים — אמצעי או מטרה?

"צדק צדק תרדוף"<sup>112</sup> מחד, "ובערת הרע מקרבך"<sup>113</sup> מאידך — הם שני צדי מטבע אחת. "מצוות עשה של תורה למנות שופטים ושוטרים בכל מדינה ומדינה... שופטים — אלו הדיינים הקבועים בבית דין ובעלי דינים באים לפניהם, שוטרים — אלו בעלי מקל ורצועה והם עומדים לפני הדיינים... לתקן השערים והמדות ולהכות כל מעוות, וכל מעשיהם על פי הדיינים. וכל שיראו בו עוות דבר מביאין אותו לבית דין ודין אותו כפי רשעו"<sup>114</sup>.

פתח רבינו את ספר שופטים בדיני בית דין וקראם "הלכות סנהדרין והעונשין המסורין להם", ומנה לא פחות משלשים מצוות בהלכות אלה, מלבד מצוות אחרות בשאר חלקי ספר שופטים. נושא זה של אכיפת המשפט הוא בעל משקל רב ומרכזי. אף על פי כן נחלקו תנאים<sup>115</sup> אם חייבים הדיינים להקפיד לפסוק את הדין כמו שהוא בבוא לפניהם בעלי ריבים, או שמא מוטב לעשות פשרה ביניהם? "רבי אליעזר בנו של רבי יוסי הגלילי אומר, אסור לבצוע. וכל הבוצע הרי זה חוטא, וכל המברך את הבוצע הרי זה מנאף, ועל זה נאמר 'בצע בך נאף ה'."<sup>116</sup> אלא יקוב הדין את ההר שנאמר 'כי המשפט לא' הוא"<sup>117</sup>. לעומתו "רבי יהושע בן קרחה אומר, מצוה לבצוע שנאמר 'אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם'<sup>118</sup>. והלא במקום שיש משפט אין שלום, ובמקום שיש שלום אין משפט! אלא איזהו משפט שיש בו שלום? הרי אומר זה ביצוע. וכן בדוד הוא אומר 'ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו'<sup>119</sup>. והלא כל מקום שיש משפט אין צדקה, וצדקה אין משפט! אלא איזהו משפט שיש בו צדקה? הרי אומר זה ביצוע."

נפסקה ההלכה כרבי יהושע בן קרחה. "איזהו משפט שיש עמו צדקה? הרי אומר זה ביצוע והיא הפשרה. כמה דברים אמורים? קודם גמר דין אף על פי ששמע דבריהם וידע להיכן הדין נוטה — מצווה לבצוע. אבל אחרי שגמר הדין ואמר, 'איש פלוני, אתה זכאי, 'איש פלוני, אתה חייב' — אינו רשאי לעשות פשרה ביניהם אלא יקוב הדין את ההר"<sup>120</sup>.

112. דברים טז, כ.

113. דברים כא, כא.

114. הל' סנהדרין א, א.

115. סנהדרין ג, ב.

116. תהלים י, ג.

117. דברים א, ח.

118. זכריה ח, טז.

119. שמואל ב' ח, טו.

120. הל' סנהדרין כב, ד.

בהתנגשות בין שני ערכים נעלים – אמת ומשפט מצד אחד, ומצד שני שלום וצדקה – איזה עדיף? רבי אליעזר ראה את הצו לזון כמחלל, לפיכך יקוב הדין את ההוראה. אולם לדעת רבי יהושע המצוה לדיינים לשפוט בין אחיהם אינה מהווה תכלית לעצמה, אלא אדרבה היא משמשת תכלית נעלה ממנה והיא להשכין שלום בין הנצים. האם אין בפשרה עקיפת כל מערכת ההלכות המחייבות גמר דין מסוים? אמנם כן, אבל התורה כל נתיבותיה שלום. אין מצות עשה הנמנית בתרי"ג לבצוע ולפשר בין בעלי הדינים, אבל יש בביצוע התעלות מעבר למצוות ולהלכות שעל פיהן הדין נוטה לצד זה או אחר. לפיכך אם נראה לדין שיש אפשרות לפשרה אפילו ברגע האחרון מצוה לבצוע, שהרי בכך יהיו שני בעלי הדינים מרוצים ולא יהא צורך לכופם לקבל את הדין. אף שיש סמכות לבית הדין לכוף, רצוי שלא ישתמשו בכוחם זה.

תורת העונשין עניפה מאד. התורה קובעת קנסות וענשי הגוף לעבריינים שונים ואף עונש מיתה נגזר על מספר חטאים די גדול. על כל אחת מארבע מיתות בית דין יש מצות עשה<sup>121</sup> – "הצווי שנצטוו להרוג את העוברים על מקצת המצות וכו'". ברם שנינו<sup>122</sup>: "סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקראת חבלנית. רבי אלעזר בן עזריה אומר, אחד לשבעים שנה. רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים, אלו היינו בסנהדרין לא נהרג בה אדם לעולם. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אף הן מרבים שופכי דמים בישראל".

בגמרא<sup>123</sup> תמהו איך חשבו רבי טרפון ורבי עקיבא למנות עונש מיתה מכל וכל? אמנם ישנן דרישות רבות עד שניתן לחייב את הנאשם בעון מיתה. למשל, צריך שיהיו שני עדים כשרים שמעידים עליו שהתרו בו בנאשם והוא בדעה צלולה נענה להתראה והתיר עצמו למיתה ורצח לעיני העדים. ודאי שלאור דרישות כאלה לא הרבה יידונו למיתה, ולכן ניתן להבין שמיתת בית דין היתה תופעה נדירה מאד – אחת לשבע שנים או אפילו רק אחת לשבעים שנה. אבל שלא יהא אדם נהרג בסנהדרין לעולם – היאך יתכן להבטיח דבר כזה? רבי יוחנן ורבי אלעזר שניהם הסבירו את כוונת רבי טרפון ורבי עקיבא. התורה צוה לבדוק את העדים בדרישה וחקירה. ישנן שאלות שחייבים לשאול אותם, אבל ישנו סוג שאלות אחר שאין חיוב לשאול אלא שאם שאלום ולא ידעו כי אז עדותם בטילה. למשל, "ראיתם טריפה הרג? שלם הרג? אמר רב אשי, אם תמצא לומר שלם הוה, דילמא במקום סייף נקב הוה?" אין הרוצח מתחייב מיתה אם הרג אדם טריפה, דהיינו מי שעמד למות בקרוב מתוך מבה או חולי שהיו בו מכבר. בסתם תולים שהנהרג היה שלם ולא טריפה. לכך נשאל את העדים, מניין לכם ששלם היה, שמא כבר היה נקב בגופו במקום שדקר בו הרוצח בחייו? והם לא ידעו, שהרי אין להעלות על הדעת שבדקוהו לנהרג מקודם דווקא באותו מקום שעמד להדקר בו. והואיל ולא ידעו עדותם תבטל, ולא נמית את הרוצח.

הרי מבואר שאחרי כל פרטי ההלכות שעל פיהן פועל בית הדין ובגוסף על המצוות המחייבות את השופטים בדיניהם יש גם מרווח ל"מדיניות עונשין", ובוה נחלק רבן

121. עשין רכורכט.

122. משנה מכות א, יא.

123. מכות ז, א.



שמעון בן גמליאל על רבי טרפון ורבי עקיבא. הם סברו שרצוי למנוע עונש מוות לגמרי, והוא חשש שבלי ההרתעה בביצוע מיתת בית דין – ולו נדירה ביותר – ירבו שופכי דמים בישראל. לפיכך, אף שיש להתיישב בדבר הרבה ולהיות זהיר מאד לא להוציא גזר דין מיתה פזיז, מכל מקום אין להמנע מכזה לגמרי, אלא צריך לשער אם יש צורך בהרתעה כדי למנוע רבוי רצחנים בישראל.

את דעתם של רבי טרפון ורבי עקיבא יש להבין על שני אופנים. או שהם סברו שכבר הוכשר הדור ולא הוזקק עוד למרתיע, והמקרה שקרה חריג הוא ואין לחוש שיישנה, או שהשתכנעו שאין במיתת בית דין כדי להרתיע עוד בדורותיהם. ואם כך מה בצע בשפיכות דמים במשפט? ונהפוך הוא שיש לחוש פן יראו בני הדור את העונשין החמורים כאלימות דוגמת הנוהגת אצל מלכות הרשעה, ולא בלבד שלא יתעוררו למוטב בראותם ביצוע עונש מוות אלא יבואו לזלזל חלילה בתורה ובנושאה. הואיל ומצד הדין אין הכרח לקיים פסק דין מוות יש אפשרות להמלט ממנו, לפיכך עדיף למנוע לגמרי. כהסבר השני כתב רבינו חננאל בענין דומה<sup>124</sup>. "תניא, ארבעים שנה עד שלא חרב הבית גלתה סנהדרין וישבה לה בחנות... שלא דנו דיני נפשות. מאי טעמא? כיון רחזו דנפיש להו רוצחין ולא יכלי למידן, אמרו: מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו... שהמקום גורם". כתב רבינו חננאל: "דכיון רחזו דזילא להו שפיכות דמים ונפיש להו רצחנין, אמרו, ניקום נגלי מן המקום". רק כל עוד שהסנהדרין יושבת בלשכת הגזית ניתן לדון דיני נפשות בכל מקום. הואיל ותברר שאין בגזירי דינם להרחיע את הרוצחים, לפיכך עקרו מלשכת הגזית ובכך ביטלו את סמכותם לדון דיני נפשות מכל וכל.

אין לראות בזה מעשה נואש. בירושלמי מסופר<sup>125</sup>: "תני קודם לארבעים שנה עד שלא חרב הבית ניטלו דיני נפשות ובימי שמעון בן שטח (י"ג: בן יוחי) ניטלו דיני ממונות. אמר רבי שמעון בן יוחי, בריך רחמנא דלינא חכים מידון". מה ראה רבי שמעון בר יוחאי ליתן שבח והודיה על כך שבטלה סמכות בית הדין לשפוט דין תורה? ואם בדיני נפשות יש סברה אליבא דר' טרפון ור' עקיבא, מה יש לומר בדיני ממונות? הראשונים<sup>126</sup> פירשו על פי ההקשר בסוגית הירושלמי שבעריפות פשרה על דין מדובר, והיה רשבי מברך על שאין עוד כח לדון בדין תורה ולכופף את המתדיינים לקבל את הדין, 'אשה בגלל זה הוכרחו הדיינים לעשות פשרה המקובלת על שני בעלי הדין. כך ניצל הדין מאשמה אם לא החכים לדון לאמיתה של תורה. אף שלא נתמצה בכך הדין שחקקה תורה, למעשה הושגה מטרת התורה שהיא תכליתית יותר, דהיינו משפט שלום. לא ביטול מצוות שופטים יש כאן, כי אם העלאת מערכת השיפוט לרמה גבוהה יותר.

יפה הטעים הדברים אחד מיוחד מגדולי התורה שבדור העבר<sup>127</sup>, בהתייחסו למאמר

124. עבודה זרה ח, ב.

125. ירושלמי סנהדרין פרק א הלכה א. והשווה שם פרק ו הלכה ב קצת בנוסף שונה וראה פרישה לטור חושן משפט סי' יב אות ו.

126. ספר מצוות גדול מצוות עשה סי' קז. וראה בבאורי מהר"ר שטיין שם. דברי הסמ"ג הובאו בטור חושן משפט סי' יב, וראה ב"ח שם אות ו.

127. הגר"א הנקין זצ"ל במאמר בהדרום כרך י' (תשי"ט) עמ' 6.

חז"ל שחילקו את דברי ימי עולם לשלשה שלבים — תקופת תוהו, ותקופת תורה, וימות המשיח<sup>128</sup> ואמרו שביום חורבן הבית נולד משיח<sup>129</sup> דהיינו ימות המשיח התחילו כבר אז. ואיך יתכן דבר כזה? אלא "משימה של משיח להשריש רוח דעת ויראת ה' ולהכות בשבט פיו ולא יצטרך לעונשי הגוף (עיין ישעי' יא). וימות המשיח התחילו מהחורבן... הכוונה שישראל החלו לקבל עליהם ממשלת התורה לא בקשת וחרב. ביטול דיני נפשות ע"י גלות סנהדרין לחנויות ודיני קנסות ע"י ביטול הסמיכה, אולי נסבה מהשם ית' בתור הכנה לימות המשיח, והוטל עליהם לבטל יצרא דשפיכת דמים כמו שנעקר יצר דעבודה זרה מלבם".

דבר זה אמור אפילו לפי ההסבר של רבינו חננאל שהובא לעיל שרבים זלזלו בשפיכות דמים ולא נרתעו מפני העונש הצפוי להם. גם ביטול מיתות בית דין מהווה הפחתה באלומות השווררת בחברה ויש בו משום לקח חינוכי המשפיע על שדרות רחבות בציבור. כשביטלו דיני נפשות היה בזה משום הצהרה הפגנתית עד כמה חמורה שפיכות דמים אפילו של עבריינים רצחנים. לטווח ארוך — העלאת הרמה המוסרית בכלל העם מביאה לצמצום העבריינות גם בשולי החברה.

ברם הנטייה להמנע מאכיפת המשפט, אף שברכה יש בה, אף היא מהולה בסכנה. בייחוד במישור של בין אדם לחברו; תגובה חלשה מצד השופטים והממשל עלולה להמית אסון על החברה. הלא החובה היסודית של האחראים למשפט היא להציל עניים מיד עושקיהם כח, ואיך ניתן למלא חובה זו בלי כפייה כלל? הלא כך מקונן הנביא ומתרה בנו<sup>130</sup>: "איכה היתה לזונה קריה נאמנה מלאתי משפט צדק ילין בה ועתה מרצחים. כספך היה לסיגים, סבאך מהול במים, שריך סוררים וחברי גנבים, כלו אהב שחד ורדף שלמנים, יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם. לכן נאם האדון ה'... הוי אנחם מצר ואנקמה מאויבי".

אולם בעייה זו קיימת אפילו בזמן שבית הדין יש לו סמכויות שלימות ואף מפעיל אותן. הטלת עונשין בתורה מוגבלת מאד ומותנית, בכל מיני דרישות הכובלות את השופטים. אין בית הדין יכול להוציא פסק דין ענישה בלא עדים ובלא התראה. ואף בדיני ממונות מעיקר הדין צריך עדים ודרישה וחקירה. הלכות עדות רבות ומסובכות הן. למעשה הסיכויים קלושים מאד לחייב נאשם בתהליך שכולו מתאים להלכה בכל פרטיה ודקדוקיה. גדול המתח בין דרישות ההלכה לקיים "והצילו העדה"<sup>131</sup> את הנאשם לבין המגמה "לשבור זרוע רשע"<sup>132</sup>, ונמצאת זו על התחתונה. תאר את המצב בכל חריפותו הרשב"א ז"ל בתשובה<sup>133</sup>:

128. עבודה זרה, ט, א.

129. ירושלמי ברכות פרק ב הלכה ד.

130. ישעיה א, כא-כד.

131. במדבר לה, כה.

132. על פי תהלים י, טו.

133. הובאה בבית יוסף חושן משפט סי' ב.

"שאם אתם מעמידים הכל על הדינים הקצובים בתורה, ושלא לעשות אלא במה שענשה תורה בחבלות וכיוצא בהם – נמצא העולם חרב, שהיינו צריכים עדים והתראה. וכמו שאמרו ז"ל: לא חרבה ירושלים אלא על שהעמידו דיניהם על דין תורה<sup>134</sup>. וכל שכן בחוץ לארץ שאין דין דיני קנסות, ונמצאו קלי הדעת פורצין גדרו של עולם ונמצא העולם שמים... מכל מקום, בכל מקום ומקום דנים לעתים בכיוצא בהן לגדור את הדור... אמרו טעמא, שלא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה<sup>135</sup>... וכן עושין בכל דור ודור ובכל מקום ומקום שרואין שהשעה צריכה לכך, וליסר השוטים והנערים המטים עקלקלותם."

מעין מעגל קסמים יש כאן, ושוב הגענו לפאראדוקס. במה עולה סמכות השופטים למיגדר מילתא לצורך השעה על הסמכות שהעניקה תורה לדון על פי המצוה והמשפט הכתובים ומה תועלת יש בביטול הכפייה לדון ולענוש בדיני תורה אם תמורתם נבוא לאכופ פסיקה "לגדור את הדור"?

בשלוש נקודות יש להבחין בין דין תורה לבין דין למיגדר מילתא, ושלשן נובעות מעיקרון אחד. הסמכויות החורגות מדין תורה הן: (א) זמניות, (ב) תועלתן גלויה לעין כל, (ג) קדמה להן הסכמת הקהל.

(א) "כיון שרואין בית דין שפרצו העם בדבר יש להם לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה

134. בבא מציעא ל, ב.

135. יבמות צ, ב: א"ר אלעזר בן יעקב, שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה.

ר' אלעזר בן יעקב מתייחס פה לשני סוגי פעולה: א – מכין ב – עונשין. האחרון מוסב על עבירות שכבר נעשו. הראשון – מכין – מרמז גם על המבואר בברייתא כתובות פו, א: "...אבל במצוות עשה, כגון שאומרים לו עשה סוכה, ואינו עושה; לולב, ואינו עושה – מכין אותו עד שתצא נפשו. אמנם רבינו לא הביא ברייתא זו כלשונה בשום מקום, ואף השמיט זו דתניא (חולין ק, ב): "כל מצוות עשה שמתן שכרה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה". בגלל כך החליט באבן האול (הל' קרית שמע ב, יג אות ו) שרבינו באמת פוסק שאין כופין על שאר מצוות עשה. ברם הרב המגיד לא כן דעתו: בהלכות איסורי ביאה א, ח בענין חייבי עשה פסק רבינו: "ואם הכו אותם בית דין מכת מרדות כדי להרחיק מן העבירה – הרשות בידם". וציין במגיד משנה לברייתא כתובות הנ"ל: "ויבאור אמרו במצוות עשה... מכין אותו וכו'". כדעת המגיד מוכח גם כן מהלכות מלוה ולוה יא, ח עיישה. ונלפענ"ד שהדבר מפורש ושום שכל בטעמו ומקורו בהלכות סנהדרין כד, ח: "וכן יש לדיין לעשות מריבה עם הראוי לריב עמו ולקללן ולהכותו... שלא יעשה או שלא עשה, שנאמר ואריב עמם ואקללם ואכה מהם וכו'".

רבינו הוסיף על המקור התלמודי (מועד קטן טז ע"א) את הפיסקה "שלא יעשה או שלא עשה", וכוזה כלל גם מניעה מלאוין – שלא ועשה, וגם כפייה על עשה – שלא עשה סוכה וכיו"ב מכין אותו כדי שיעשה. הרי ברור שכל זה נכלל במגדר מילתא שניתנה רשות לבית דין "לגדור ולחזק הדבר כפי מה שיראה להם" (הל' סנהדרין שם, ד). ואשר למצוות עשה שמתן שכרה בצדה פסק רבינו לגבי בזיון אב ואם בהלכות ממרים ה, טו: "ויש לבית דין להכות על זה מכת מרדות ולענוש כפי מה שיראו", והוא כרב הסדא (חולין קו ע"ב). וראה בית הבחירה להמאירי ז"ל על אתר, שמביא מן הירושלמי בבא בתרא ה, ה: "פירשו בשמועה זו במה שאמרו בה אין בית דין מוזהרין עליה – שפירשו הוא שאין נענשין עליה". אבל מכל מקום יש להם לעשות כפי מה שיראו, וכמו שפסק רבינו (והשווה ה"מ סימן קז סמ"ע ס"ק ב, וש"ך ס"ק א).

העולה מכל הנ"ל הוא שכל מיני כפייה בבית דין שאינם מפורשים בתורה הם משום מיגדר מילתא ואותם תנאים חלים על כולן וכמו שמתבאר לפנינו.

להם — הכל הוראת שעה לא שייקבע הלכה לדורות<sup>136</sup>.

(ב) "לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה", אם נגלה לעיני כל<sup>137</sup> שמעשה בית הדין מעמיד משפט ומונע רשע הרי נוצר סייג לתורה. אבל אם הציבור הרחב יתרשם שבית הדין פעל באלימות בלתי מוצדקת או שרירותית, כי אז במקום סייג לתורה יביא הדבר לידי זלזול במערכת השיפוט ויעורר אחרים לעבור על דברי תורה. שינויים זמניים אפשר להבין כתגובה מתאימה לצורך השעה אבל חריגה לדורות מדיני תורה בהחלט תהיה עבירה.

(ג) "דוקא גדול הדור... או טובי העיר שהמחוס רבים עליהם אבל דייני דעלמא לא"<sup>138</sup>. בשלחן ערוך<sup>139</sup> מעיר הרמ"א שיש חולקים המגבילים כוחן של טובי העיר. אף על פי שנבחרו על ידי אנשי העיר לייצגם "ואינן רשאים לשנות דבר דאיכא רווחא להאי ופסידא להאי או להפקיע ממון שלא מדעת כולם. מכל מקום הולכין אחר מנהג העיר, וכל שכן אם קבלום עליהם לכל דבר". הרי שלכל הדעות רק אם הציבור מלא את ידם של הנציגים והדיינים — יש להם סמכות וכח; ויש דעה שעם כל זה אינם יכולים השופטים לחדש מדעתם אפילו לצורך השעה שום דבר שלא היה נהוג ומקובל מִבְּרֵי. כדי להתקין תקנות חדשות וחובות או היטלים חדשים צריך דעת כולם דווקא, ולא יועיל רוב דעות, אלא שאם הסכימו הקהל בפירוש מתחילה להעביר לידי הממונים סמכות רחבה יותר אף זו תועיל.

לכאורה יש כאן תמיהה. מצד אחד מקור הסמכות לדון למגדר מילתא הוא בתורה שנותנת רשות לכך "לבית דין בכל מקום ובכל זמן להלקות אדם וכו'"<sup>140</sup>. מצד שני כוחם יפה רק "כשהמחוס רבים עליהם". אם מן התורה הוא למה לנו שהמחוס עליהם, מאחר שהתורה צוותה על בית דין לכפות והעניקה להם רשיון לכך? ואם נאמר שמן התורה אין להם כח זה, מה יועיל שהמחוס עליהם? נניח שיכולים הציבור להעביר לדיינים כח על רכושם שהרי כל אחד יכול למחול על ממונו, אשר על כן יכול גם למסור לבית דין רשות להפקירו. אבל על גופו, דהיינו להלקותו או לכלאו וכיו"ב, איך יועיל המחוס עליהם? אין גופו של אדם בידו למחול, ואפילו הוא עצמו אסור לחבל בעצמו<sup>141</sup>, ואיך יתיר לאחרים לפגוע בו?

136. הל' סנהדרין כד, ד.

137. ראה מהר"צ חיות ז"ל בספרו "תורת הנביאים" מאמר "הוראת שעה" (פרק ה): "והנה ראיתי בתוספות (יבמות צ ע"ב) ... ותורף תירוצם דבדאי היכי דהטבה כללית שיצמח מן עקירה זו נראה לעיני כל בני האי גוונא גם חכם יכול לבטל... כי ע"י העונש החמור שיעשו בעושי רשעה, אזי יגורו ויפחדו שאר האנשים וישמעו וייראו ולא יוסיפו להקל באיסורים. אבל אם לא נגלה לעיני כל התועלת העצום, אזי אף דלפי הכרע דעתו של החכם עולה על רוחו כי נחוצה עקירה זו, מ"מ כל זמן שלא ידענו התועלת בבירור אין עוקרין מצות התורה".

138. טור חושן משפט סי' ב בשם הרי"ף ז"ל.

139. שם סי' ב סעיף א בהגה. וראה סמ"ע ס"ק יג.

140. הל' סנהדרין כד, ה. והשווה תשובת הרשב"א שציינתי בהערה 133. דנתי בארוכה בנושא זה בספרי "הדר איתמר" עמ' קע"א קע"ב.

141. הל' חובל ומויק ה, א.

אמנם ודאי מן התורה הוא. בלי הסמכות הנובעת מן התורה אין לבית דין רשות — לא בית דין של סמוכין ואין צריך לומר בית דין בזמן הזה שאינן סומכין. אלא שבנידונו צריך שתהא התועלת למיגדר מלתא גלויה לכל. ואם ישתמש הדיין בכח שנתנה לו תורה לענוש ולפסוק על פי קריטריונים חריגים ומיוחדים שלא מן התורה, ואפילו תהא כוונתו כולה לשם שמים לגדור פרצות, מכל מקום אם יעשה מדעת עצמו ייראה הדבר בעיני הציבור כמעשה אלימות שרירותי. תחת אשר תהינה תוצאות הפסיקה להעמיד הצדק על תילו, ונהפוך הוא שיאמרו לדיינים, מי שמך לשר ושופט עלינו להכות באגרוף רשע? אבל אם הציבור בחרו בממונים הללו והמחוס עליהם ואף פירטו בדיוק אי אלה סמכויות מוענקות להם, כי אז יתייחסו אליהם בכבוד הראוי ויבינו שמעשיהם הם לצורך הכלל ולצורך השעה. ככה ייגדרו הפרצות ותהיה התועלת ברורה לכל. ועל כך — ורק על כך — נתנה להם התורה רשות.

נמצא שסמכותה של המנהיגות מקורה בתורה ובציבור גם שניהם. הסכמת הציבור חייבת להיות מפורשת ומוענקת לאנשים מסויימים שהמחוס עליהם. ברור הוא שאם הקהל כולו, או אפילו רק רובו, הצביע בפירוש לאשר נהלים מסויימים אפילו בכפייה, כי אז גם תהיה התועלת גלויה לעין כל. ואז גם התורה מאשרת אותם.

ישנו מתח מתמיד בין השאיפה לאידיאל התורני החברתי שכולו שלום ואין צווחה ואין פרץ ברחובותינו, לבין המציאות שיש בה צורך ממשי להאבק נגד תופעות מסוכנות אצל יחידים פורצי גדר ועושי עוול. גם אם יהיה העם ברובו חרור אהבת אמת ושלום, אין לוותר על הפעלת כוח לבלום נטיות פליליות בשולי החברה. ועל אחת כמה וכמה, כל שעדיין לא הגענו למצב בו התורה שלטת ברוב העם. המפתח להפגת מתח זה הוא לעגן את סמכות הכפייה גם ברצונו של העם. כל "שהמחוס רבים עליהם" יש להם רשות, ורשות זו אינה פוגעת בעקרונות שאליהם אנו שואפים.

כבר הזכרתי למעלה שבעיה זו היתה קיימת גם לפנינו בעת שהיה המקדש על מכונו והסנהדרין בלשכת הגזית, ובתי דינין סמוכין יושבים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. וזאת בעצם הסיבה העיקרית שבגללה אמרו חכמים להעדיף פשרה על דין וכמו שנתבאר. ברם מן המקרא ומן התלמוד למדנו שהיה בימי המלוכה מנגנון שני למשפט.

"אין ממליכין מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות שנאמר 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמתינו'<sup>142</sup>. הרי שעשיית המשפט היא חובתו הראשונה של המלך, ולכך דרשו העם להמליך עליהם מלך ואף קיבלו עליהם כלפיו התחייבויות כבדות ככל המפורש בפרשת המלוכה. ברם סדרי הדיון לפני המלך, או השופטים הממונים על ידו, שונים הם לחלוטין מאלה שבסנהדרין. "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה, אפילו בעד אחד, או שונא שהרג בשגגה — יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה... להטיל אימה ולשבר יד רשעי עולם"<sup>143</sup>.

כפי שיבואר אי"ה להלן הסמכות השיפוטית של המלך מוגבלת, לעניינים שבין אדם

142. הל' מלכים ד, ג, על פי שמואל א' ח, כ.

143. הל' מלכים ג, י.

לחבירו ולתקן החברה בצדק ובמשפט. אף סמכות זו נעוצה גם בהסכמת העם כמו בבחירתו על פי נביא ה'. דבר זה מפורש במקרא<sup>144</sup>: "ויתקבצו כל זקני ישראל", "רבי אליעזר אומר זקנים שבדור כהוגן שאלו שנאמר 'תנה לנו מלך לשפטנו'"<sup>145</sup>. ואחרי שהקריא לפניהם שמואל הנביא את פרשת המלך וניסה לאיים עליהם מפני העומס הכבד של המלוכה — "וימאנו העם לשמע בקול שמואל, ויאמרו לא כי אם מלך יהיה עלינו... ושפטנו מלכנו"<sup>146</sup>. ואחר שנבחר המלך במעמד כל העם "וירעו כל העם ויאמרו יחי המלך"<sup>147</sup>. ושוב הרצה לפניהם שמואל על השלכות מינוי המלך: "וידבר שמואל אל העם את משפט המלכה ויכתב בספר וינח לפני ה'"<sup>148</sup>. כך מפורש גם אצל דוד: "ויבאו כל שבטי ישראל אל דוד חברונה... ויכרת להם המלך דוד ברית בחברון לפני ה', וימשחו את דוד למלך על ישראל"<sup>149</sup>. הברית כללה משפטי המלוכה, והקהל אף העמיד רחישות והתנה תנאים כמפורש אצל רחבעם: "בא כל ישראל להמליך אתו... וידברו אל רחבעם לאמר... ואתה עתה הקל מעבדת אביך הקשה ומעלו הכבד אשר נתן עלינו ונעבדך"<sup>150</sup>. וכאשר לא נשמע להם "וירא כל ישראל כי לא שמע המלך אלהם וישבו העם את המלך דבר לאמר, מה לנו חלק בדוד ולא נחלה בבן ישי, לאהליך ישראל"<sup>151</sup>! יפה סיכם את הדברים אחד הראשונים<sup>152</sup>: "כפי מה שירצו ההמון לתת לו מן הכבוד כן יהיה לו מן המלוכה, עד שאם ירצו להסיר ממנו כל הכבוד ההוא יוסר מהם המלוכה לגמרי".

כהנה וכהנה ניתן להוסיף עוד פסוקים המוכיחים שסמכותו של מלך ישראל יסודה גם במצוות התורה והנביא וגם בקבלת העם, והלא עיקר מעלת פשרה שהיא קדמת לדן למדנו מדוד — "ויהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו".

אף גם זאת, המלך שהעם בחר בו ונתן בו אמון והושיבו על כסא המשפט חייב לנהוג באופן שהצדק יראה לעין כל ובכל גזירותיו הכלל שווים כקטן כגדול. אחרת אין תוקף לפסקיו. "כללו של דבר כל דין שיחקק אותו המלך לכל ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו — אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד שלא כדת הידועה לכל אלא חמס את זה — הרי

144. שמואל א' ח, דה.

145. סנהדרין כ, ב, שמואל א' ח, י.

146. שמואל א' ח, יט-כ.

147. שם י, כד.

148. שם שם, כה.

149. שמואל ב' ה, א-ג.

150. מלכים א' יב, א-ד.

151. שם שם, טו. ראה גם מהר"צ חיות, תורת הנביאים, מאמר דין מלך ישראל (פרק ז): "דכל משפטי המלוכה המה רק ענין התקשרות בין המלך להעם, ועל אופנים הללו נאותו הצדדים; והעם התרצו לוותר הונם ורכושם לטובת הכלל וכו'. ולא דווקא ממונם ורכושם הפקירו לצורך כבודו של מלך ולצורך התועלת אשר יגיע מן ממשלתו. כי גם בנפשם וחיהם קבלו עליהם כי כל איש אשר ימרה את פי המלך יהיה רשות ביד המלך להורגו, והסכימו על זה כל העם בשעה שהקימו עליהם מלך וכו'". עיין שם באורך בענין התקשרות זו, ומביא שם ראיה מן הירושלמי סנהדרין סוף פרק כהן גדול "שום תשים עליך מלך" — אשים אין כתוב אלא תשים, דאת שוי עלך". וראה גם לקמן הערה 182 שהבאתי לשון רבינו בהלכות גזילה ואבדה פרק ה, בו מפורשים הדברים בבירור.

152. הר"ן בדרשותיו בשם רבינו יונה ז"ל במגילת סתרים. (דרשות הר"ן במהדורת פלדמן, הדרוש האחד עשר עמ' רב).

זה גזל<sup>153</sup>. ובכך משבחו הכתוב לשלמה: "וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך, ויראו מפני המלך, כי ראו כי חכמת א' בקרבו לעשות משפט"<sup>154</sup>. הואיל וכולם הכירו בחכמתו לגלות עושי עול בתעלומה, לפיכך שמש פסקו להרתיע רשעים מלהפיק זממם כי יראו מפני המלך.

בכל זאת הרגישו חכמים את מעמדם המיוחד של פסקי המלך כהוראת שעה בלבד ולא לקבוע הלכה לדורות<sup>155</sup>: "מה אני מקיים 'בקש קהלת למצא דברי חפץ'<sup>156</sup>? בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלף בהתראה. יצתה בת קול ואמרה לו: 'כתוב ישר דברי אמת'<sup>157</sup> — 'על פי שנים עדים וגו''<sup>158</sup>.

הרי שלש הנקודות המאפיינות ביצוע המשפט למיגדר מילתא, כולן אמורות בדיון מלך ומערכת השיפוט הפועלת מכוחו ובהשראתו.

## תורה ושלטון — שתי רשויות

ראינו שהיו קיימות בישראל שתי סמכויות מקבילות לחקיקה ושיפוט: האחת הסנהדרין ובתי הדין הכפופים לה, והשנייה המלך והממונים על ידו, "מלך — שאין עליו רשות מאדם מירשאל ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלוהיו"<sup>159</sup>. המלך מסמל את העם כולו ואת עצמאותו של העם "שלבנו הוא לב כל קהל ישראל"<sup>160</sup>. מעלתו היא "מעלה שלטונית"<sup>161</sup>, בניגוד לסנהדרין שמעלתה "מעלה תורתית, והיא הישיבה"<sup>162</sup>. "הגדול בחכמה שבכולם מושיבין אותו לראש עליהם והוא ראש הישיבה, והוא שקורין אותו החכמים נשיא בכל מקום, והוא העומד תחת משה רבינו"<sup>163</sup>.

יש מן הראשונים<sup>164</sup> שדנו בשאלה: במה נפרדו שתי הסמכויות האלה? באילו מישורים התרכז המלך ובאילו אחרים הסנהדרין? כבר נתבאר לעיל שבמידה מסוימת חופפות הסמכויות של שתי רשתות השיפוט, על כל פנים כתחום של למיגדר מילתא. ברור הוא שבגלל סיבות שהזמן גרמן חלו תמורות בתקופות שונות בדרכי פעולתן של שתי הרשויות. יש מי שסובר שכאשר בטלה המלכות עברו סמכויותיה לסנהדרין<sup>165</sup>. מאידך

153. הל' גזילה ואבידה ה, יד. לעיל שם הלכה יא מכואר שד"ן זה שווה בין במלך גוי בין במלך ישראל, וראה לקמן הערה 182 הבאתי לשון רבינו שם.

154. מלכים א' ג, כח.

155. ראש השנה כא, ב.

156. קהלת יב, י.

157. שם.

158. דברים יז, ו.

159. הל' שגגות טו, ו.

160. הל' מלכים ג, ח.

161-162. ספר המצוות ל"ת שטז.

163. הל' סנהדרין א, ג.

164. הר"ן ז"ל בדרשותיו הדרוש האחד עשר. וראה גם פירוש ר"י אברבנאל לתורה פרשת שופטים.

165. הר"ן ז"ל שם (מהדורת פלדמן עמ' קצב): "כאשר לא יהיה מלך ישראל, השופט יכלול שני הכוחות כח השופט וכה המלך".

במשה רבינו נתאחרו גם המעלה השלטונית וגם המעלה התורתית<sup>166</sup>. ולעיתיד לבוא, המלך המשיח, במהרה יבוא, אף הוא משלב בעצמו את שתי המעלות<sup>167</sup>. ברם גם אחר אבדן עצמאות ישראל עדיין נשאר שריד של המלכות. כך מתאר רבינו את מעמדו של ריש גלותא<sup>168</sup>: "מרות ראש גלות על כל ישראל כמרות המלך המושל בכח, וכך קראו ה' שבט, אמר<sup>169</sup>, לא יסור שבט מיהודה<sup>170</sup> — אלו ראשי גלויות שבבבל שרודין את ישראל כשבט, כלומר בעל כורחם ובכפייה. הלא תראה שאין אנו שמים לב לחכמתו אלא ליחסו ושיהא מנוון בהסכמת אנשי מקומו בלבד".

לא זה המקום להבהיר את היקפן של שתי הרשויות ולתחום תחומין המפרידים ביניהם, אבל ננסה לקבוע גבולים לסמכותה השיפוטית של המלכות. ברור שפן אחד מתפקידו של המלך הוא בלשונו של הרמב"ן ד"ל<sup>171</sup>: "הנהגות ויישובי המדינות". והר"ן בדרשותיו כתב<sup>172</sup>: "המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה כללו נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני... וישראל צריכים זה כיתר האומות... אם לא ייענשו העוברים... יפסד הסדר המדיני לגמרי, שיתרבו שופכי דמים ולא יגורו מן העונש, ולכן צוה השי"ת לצורך ישובו של עולם במינוי המלכות... והמלך הוא יכול לדון שלא בהתראה כפי מה שיראה שהוא צריך לקבץ המדיני. ונמצא שמינוי המלכות שוה בישראל וביתר אומות שצריכים לסדר מדיני".

מעניינת הערתו של אבן עזרא בפירושו על התורה<sup>173</sup>: "מתחילת ואלה המשפטים עד שש שנים משפטים הם, והכהן הגדול והשופט שהוא המלך הם חייבים ללמדם ולדעתם". נראה שלדעתו גם הכהן הגדול משתבח במערכת השלטונית<sup>174</sup>, אבל ברור שהוא ראה את מוקד פעילותו השיפוטית של המלך במשפטים בלבד, זאת אומרת בדינים שבין אדם לחברו, בלשון אחרת "ישובו של עולם".

רבינו אברהם בנו של הרמב"ם<sup>175</sup> אף הוא מגדיר "ענייני הממלכה" על פי מזמור קא

166. תנחומא (בוכר) פ' קרח סי' ו': "משה מלך ואהרן אחיו כהן גדול וכו'". וראה לעיל שם ג': "ומשה... למלכות". ראה אבן עזרא על הכתוב (דברים לג, ה) "ויהי בישרון מלך" — "הוא משה ששמעו ראשי עם התורה מפורשת מפיו". וכן גם בפירושי רבינו סעדיה גאון על התורה (מהדורת ר"י קאפח שליט"א). כך מוסכרת לשון רבנו בהלכות מלכים ב, ו בחובת ענוה של מלך ומביא כדוגמא את משה רבנו; וכבר ביאר הדבר בפירוש המשנה שכתות ב, ב: וכבר ידעת כי משה מלך ומכלל המלכים מנאיהו, נוסף על הנבואה. ועליו הוא אומר "ויהי בישרון מלך". עכ"ל. ראה גם בהערת ר"י קאפח שליט"א שם.

167. הל' תשובה ט, ב, וראה ביד פשוטה שם.

168. פירוש המשנה בכורות ד, ה.

169. סנהדרין ה, א.

170. בראשית מט, י.

171. הרמב"ן בפירושו על התורה שמות טו, כה.

172. הדרוש האחד עשר עמ' קפ"ק.

173. בפירושו לשמות לד, כו. כוונתו היא שמתחילת פרשת משפטים (שמות כא, א) עד "ושש שנים תזרע את ארצך" (שם כג, י) נכללו כל הדינים שהם מסוג משפטים. אבל מן הפסוק "ושש שנים" והלאה מדובר על שמיטה ושבת ומתעד והללו אינם ענין דווקא למלך.

174. השווה תוספות יומא יב, ב ד"ה כהן שכתבו שמינה הכהן הגדול וסילוקו ממשרתו "תלי במלך ובאחיו הכהנים".

175. רבינו אברהם בן הרמב"ם, ספר "המספיק לעובדי ה'" (תרגום ר"י בן צאלח דורין) ירושלים תשל"ג עמ' קפא.



בתהלים. "מלשני בסתר רעהו אותו אצמית וגו' ... הוא תיאור דרכו בשובו מהתבודדותו לעסוק בענייני הממלכה... הרי זו התעסקות המכוונת לרצון ה' יתעלה... יעניש את הרשעים עושי הרע וזורעי המדון". המזמור כולו מדבר על עבירות שבין אדם לחברו והוא כולו פירוש לפסוק הפתיחה "חסד ומשפט אשירה" – "על החסד והמשפט שאני עושה לישראל... כמו שכתוב 'יהי דוד עשה משפט וצדקה לכל עמו'"<sup>176</sup>. ובאבן עזרא<sup>177</sup> מתייחס במפורש לסמכויות המיוחדות של המלך להכריע עושי רשעה: "אותו אצמית" – כמשפטי המלוכה.

כמו כן פירשו הראשונים את מזמור עב שהתפלל דוד על שלמה בנו כתיאור פעולותיו של המלך. אף שם התיאור המפורט מוגבל אך ורק לעניינים שבין אדם לחברו שבהם תלויים תיקון המדינה ויציבות החברה:

"א' משפטיך למלך תן, וצדקתך לבן מלך. ידין עמך בצדק וענייך במשפט. ישאו הרים שלום לעם וגבעות בצדקה. ישפט עניי עם, וישע לבני אביון, וידכא עושה... כי יציל אביון משוע, ועני ואין עזר לו. יחס על ידל, ואביון, ונפשות אביונים ושיע. מתוך ומחמס יגאל נפשם, ויקר דמם בעיניו."

ואמנם כבר במדרש<sup>178</sup> ציינו חכמים שמדובר במזמור זה על השיפוט המיוחד למלך שניתנה לו רשות לשפוט ולענוש שלא כדין תורה.

"אמר דוד, רבוננו של עולם, תן משפטיך לבן מלך – כשם שאתה דן בלא עדים ובלא התראה, כך יהא שלמה דן בלא עדים ובלא התראה. אמר לו הקדוש ברוך הוא, כך הוא עושה... וזה היה דינן של זונות. שנאמר, 'אז תבאנה שתי נשים זנות... היא אמו'<sup>179</sup>. כיוון שראו כך, אמרו: 'אשריך ארץ שמלכך בן חורים'<sup>180</sup>."

כבר הבאתי לעיל פסוקו של רבינו "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה או בלא התראה אפילו בעד אחד... יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה וכו'"<sup>181</sup>. אבל יש לעמוד עוד על ההגבלות לסמכותו השיפוטית. אף שיש לו רשות להעניש על בזיונו "לא יפקיר ממון, ואם הפקיר הרי זה גזל"<sup>182</sup>. גזירת המלך אמנם

176. רד"ק לתהלים קא, א. בצינו לפסוק שמואל ב' ח, טו הוא מתייחס לדברי הגמרא סנהדרין ו' ב' הובאו לעיל הערה 115.

וראה גם פירוש המאירי לתהלים.

177. בפירושו לתהלים שם.

178. מדרש תהלים (בובר) מזמור עב' ס"ב.

179. מלכים א' ג, טז.

180. קהלת י' יז.

181. ה' מלכים ג, י.

182. ה' מלכים ג, ח. והשווה ה' גזלה ואברה ה, יא: "מכס שפסקו המלך ואמר שילקח שליש או רביע או דבר קצוב... עובר המבריח ממכס זה מפני שהוא גזל מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה מלך ישראל". ולהלן שם הלכה יח "במה דברים אמורים? במלך שמתבעו יוצא באותן ארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא הרי הוא

מחייבת את עמו אבל "המבטל גזירת המלך בשביל שנתעסק במצוות, אפילו מצוה קלה, הרי זה פטור" – דברי הרב ודברי העבד, דברי הרב קודמין. ואין צריך לומר אם גזר המלך לבטל מצוה שאין שומעים לה<sup>183</sup>.

הואיל ותפקידו בתחום השיפוט והחקיקה מיועד לתיקון העולם, לא היה מקום למלך לעסוק בכל אותם מישורים בתורה שבמצוות בין אדם למקום. הסנהדרין שלהם ניתנה רשות לדון ולהורות בכל התורה כולה, בכוחם היה גם לעקור דבר מן התורה לעת הצורך ובתנאים מסויימים<sup>184</sup>. כמו שהם סייגו סייגים במצוות, כך גם העמידו דבריהם במקום מצוה<sup>185</sup>. לא כן המלך. אפילו מצוה קלה אין לו רשות לבטל ואפילו בשב ואל תעשה. כל סמכותו מוגבלת ליישוב המדינה בלבד.

אמנם מצינו בתלמוד<sup>186</sup> מסופר על דוד המלך שהורה גם בשאר הלכות:

"... כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא, רבנו של עולם לא חסיד אני שכל מלכי מזרח ומערב יושבים אגודות אגודות בכבודם ואני ידי מלוכלכות בדם ובשפיר ובשליא כדי לטהר אשה לבעלה. ולא עוד אלא כל מה שאני עושה אני נמלך במפיבשת רבי, ואומר לו 'מפיבשת רבי, יפה דנתי? יפה חייבתי? יפה זכיתי? יפה טהרתי? יפה טמאתי? ולא בשתי. א"ר יהושע בריה דרב אידי, מאי קרא? 'ואדברה בעדתיך נגד מלכים ולא אבוש'<sup>187</sup>."

ברם ברוך ששם מובלט הניגוד בין דוד לשאר מלכים שהוא בהיותו חכם ועובד ה' עוסק בדברים שאינם מטכסיסי המלוכה, אלא כמו כל חכם בתורה הוא דן ומורה בין דם לדם ובין דין לדין. פעילותו זאת אינה מטעם היותו מלך אלא חסידותו גרמה לו.

חסידותו וענוותנותו של דוד המלך חרעו אף הן גרמו להן להמנות בין חכמי התורה בניגוד לשאר מלכי ישראל. "מלכי בית דוד אף על פי שאין מושיבין אותם בסנהדרין, יושבין ודנים הם את העם. ודנים אותם אם יש עליהם דין. אבל מלכי ישראל אין דנין ואין דנין אותם, לפי שאין נכנעים לדברי תורה, שמא תבוא מהם תקלה"<sup>188</sup>. ובהלכות

כגזלן בעל זרע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר. נושאי כליו לא עיינו מקור לדין זה ש'מטבעו יוצא' מוכיח על סמכותו של המלך. ונראה פשוט שהדבר מבואר במגילה יד, ב שרצה דוד לענוש את נבל כמורד במלכות ואביגיל "אמרה לו, עדין שאול קיים ולא יצא טבעך בעולם". עיי"ש. הרי שעיקר דין זה נלמד ממלך ישראל.

183. ה"ל מלכים ג, ט. וראה גם ספר המצוות עשה קעג.

184. יבמות פט, ב. – צ, א. וראה תוספות ברכות טז, א ד"ה וחותם ובגליון הש"ס שם.

185. פסחים צב, א.

186. ברכות ד, א.

187. תהלים קיט, מז.

188. ה"ל סנהדרין ב, ה. ראה שבת יד, ב: "בשעה שתיקן שלמה עירובין וכו'". אולם רבינו בהעתיקו מקור זה בהלכות עירובין א, ב דייק בלשונו כך – "ודבר זה תקנת שלמה ובית דינו הוא". וראה גם עבודה זרה לו, ב: "בית דינו של דוד גזר". אבל בהלכות איסורי ביאה כב, ג העתיק רבינו – "גזר דוד ובית דינו". בלשונו זו משמיענו שלא מטעם מלכות גזרו דוד ושלמה, כי בעניינים אלה אין סמכות למלך באשר הוא מלך. אלא הואיל ונגזרה גזירה מטעם בית דין, דוד ושלמה חכמים היו וישבו בבית דין – נקראו הגזירות על שמם. לכן, אף שבגמרא הזכר שלמה לבד, הוסיף רבינו "בית דינו" כי לא יתכן אחרת. ואשר לדוד, בגמרא הזכר רק בית דינו לבד, אולם הואיל ונתבאר בפירוש המשנה אבות ד, ד, שדוד היה "נשיא שבעים זקנים" מוכח שגם הוא היה עמהם.

מלכים<sup>189</sup> פירש יותר: "מפני שלכם גם בהם יבוא מן הדבר תקלה והפסד על הדת".

מהו זה שאמרו "מלכי ישראל אין דנין"? הרי המשפט בתיקון המדינה הוא מעיקר תפקידו של המלך? אלא הכוונה היא שאין דנין כשאר חכמי ישראל בסדרי דין רגילים כדברי תורה, ואין מורין בכל התורה כולה להתיר ולאסור, לטמא ולטהר וכיו"ב, אבל מוגבלים הם שהשופטים הממונים מטעם המלך ישפטו רק באותם תחומים שהמלכות אחראית להם, דהיינו יישוב המדינה. ונראה שבעת מינוי המלך הגדירו את היקף סמכויותיו וזה היה התוכן של הברית שכרתו עם המלך כמוזכר בכתוב<sup>190</sup>. וכך נהגו גם בתקופה מאוחרת יותר ואף עם מלכי ישראל, אלא שלגביהם צמצמו את תחולתן של הלכות מדינה וצרכי הזמן עד כמה שאפשר, ברם גם למלכי ישראל היתה רשות להרוג "רצחנין וכיוצא בהם"<sup>191</sup>. ודבר זה דייק רבינו להשמיענו בלשונו הזהב "אם רצה מלך ישראל להרגם בדין המלכות ותקנת העולם" – מלך ישראל ולא מלך מבית דוד בלבד.

והנה הצורך להבטיח יישובו של עולם לא חלף לא כאשר בטלה המלכות ואף לא כאשר בטלה הסמיכה והסנהדרין. כבר הבאתי לעיל שנפסק בשולחן ערוך שגם בית דין בזמן הזה דנין ועונשין לצורך השעה אבל דווקא "טובי העיר שהמחוס בית דין עליהם"<sup>192</sup>, פירש בסמ"ע<sup>193</sup>: "שהמחוס הציבור לבית דין עליהם". המונח "טובי העיר" משמעו שהם המפקחים על צרכי הציבור ולא דווקא דינים המתמחים במשפט והוראה. השימוש במונח זה מורה שהפוסקים ראו אותם כממשיכים בתפקידה של המלכות ולא של הסנהדרין. כמו שראש הגולה בבבל היה לו שהיה של סמכותו של המלך, כך בכל עיר ובכל מדינה טובי העיר מילאו את תפקידו של מלך ביישוב המדינה עד כמה שהיתה ידם מגעת. בענין סמכויות חריגות אין לראות בדינים בזמן הזה יורשי סמכות של הסנהדרין בלבד שהרי בטלה הסמיכה, ולכל היותר "שליחותיהו קא עבדינן" בהודאות והלוואות ועניינים השכיחים<sup>194</sup>. אבל טובי העיר העוסקים בהנהגת הציבור במקום המלך הם עומדים, וכל שהמחוס רבים עליהם, יש להם כוח לכל מה שהוא צורך השעה. וראה עוד בבית יוסף<sup>195</sup> שמביא בשם תשובות הרמב"ן: "אבל מי שעובר על תיקוני המדינה צריך לעשות כפי צורך השעה, שאם אין אתה אומר כן אף הם לא יקנסו דיני קנסות ולא בדברים שאינם מצויים שאין אנו שלוחיהו כגון גזלות וחבלות, וכן יצטרך התראה, והרי אמרו מכין ועונשין לא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג".

הואיל ובתיקוני המדינה הדברים אמורים מוכח שהממונים בזמן הזה יתכן שיהיו גם במקום הסנהדרין וגם במקום המלכות. בעניינים חמורים ביותר כגון דיני נפשות יהיו

189. ה' מלכים ג, ז.

190. ראה לעיל הערה 149.

191. ה' רוצח ושמירת נפש ב, ד.

192. חושן משפט סימן ב סעיף א.

193. סמ"ע שם ס"ק ט.

194. בבא קמא פד, ב.

195. טור חושן משפט סי' ב, התשובה היא באמת להרשב"א וז"ל אלא שבטעות ייחסו המדפיסים כרך של תשובות הרשב"א להרמב"ן. כבר ציין על כך מרן עצמו בהקדמתו לבית יוסף אלא שאע"פ כן מצטט אותן תשובות בשם הרמב"ן כדי להורות איהן יש לחפש אחריהן.

מוזהרים לעשות בהסכמת זקני עירכם כדי שיעשו אחר הצורך הגדול ובמתן<sup>196</sup>. בהתייעצות עם שאר זקני העיר ומנהיגיה זוכים הם לגיבוי רחב, ויבואר לפנינו שהמוסד המכונה "טובי העיר" רצוי שיהיה רחב כמה שאפשר, והוא מפני שהוא עומד במקום המלכות. ולא כמו בית דין שמספר הדיינים קבוע הוא.

למעשה ידוע הוא שבכורב הקהילות הגדולות ברוב הזמנים היו תמיד שני סוגי מנהיגות. הקהל מינה רב ודיינים גדולי תורה שהם הצטיינו ב"מעלה התורתית" עד כמה שניתן להגיע בזמן הזה. נוסף על כך מינו ראש הקהל ומועצת הציבור – טובי העיר – לפקח על כל הצרכים העולים על הפרק, ואף מינו הרב ושאר המשרתים בקודש היה בידם בהסכמת שאר הציבור. לעתים נתמוגו שתי המנהיגויות ביחד אבל לרוב היו נפרדים כמו שהסנהדרין והמלכות היו נפרדים לפנים. "טובי העיר" בדרך כלל עסקו בתיקון המדינה בתוך המגבלות הקיימות בגולה, והיה בזה משום המשך בועיר אנפין של תפקודו של המלך.

בגמרא נמצא שהנהלת ענייני הציבור היתה מסורה בידי "שבעה טובי העיר"<sup>197</sup>. נשאל רבינו אם יש להקפיד שיהא המספר שבעה בדיוק, והשיב<sup>198</sup> שאין הדבר כך אלא המספר שבעה הוא סמלי "ואין הוא אלא היותר גדול שברבוי המספר... וטובי העיר – תלמידי חכמים, אנשי תורה, ואנשי מעשים טובים, ללמד נאים דברים היוצאים מפי עושיהן". מדברים אלה מוכח שרצוי למנות מנהיגות או מועצה שיש בה ייצוג רחב. אולם אם רצו יכולים למנות ראש אחד, וכל שקבלוהו עליהם חייבים לציית לו<sup>199</sup>. בוודאי נאה ורצוי הוא שיהיו "תלמידי חכמים, אנשי תורה ואנשי מעשים טובים", אולם אפילו על צאצאי דוד המלך כבר כתב רבינו: "הלא תראה שאין אנו שמים לב להכמתו אלא לייחוסו ושיהא מנויו בהסכמת אנשי מקומו בלבד"<sup>200</sup>. קנה המדה לבחירת מלך או טובי העיר נקבע על פי הצרכים למילוי תפקידי הניהול המוטלים עליהם, הן בענייני פנים של המדינה והן ביחסים בין-לאומיים. מי שיש לו הכישורים הדרושים ויתר על כן יש לו גם שאר מעלות טובות מה טוב, וכך ראוי להיות.

כבר נתבאר שהסנהדרין וחכמי התורה כל שאיתם היתה להמנע מכפייה ועונשין בדין. אולם לתיקון המדינה ויישובה לעת הצורך הופעלה מערכת שיפוט שניקה סמכותה גם מהסכמת הציבור ומתוך כך ניתן היה לגדור הפרצות ולהביא לתועלת כללית. מערכת

196. בית יוסף שם בשם תשובות הרשב"א.

197. מגילה כו, א.

198. תשובות הרמב"ם (מהדורת בלאו) סי' רעא.

199. ראה שם סי' רע.

200. פירוש המשנה בכורות ד, ד.

בגלל ההבדל בין תפקידי ניהול לבין הוראה ופסיקה תורנית יש ומי שאינו כשר לאלה ראוי לזה זכין להפך, אע"פ ששניהם נקראים שופטים. דבר זה הדגישו רבינו אברהם בנו של הרמב"ם בפירושו לתורה (שמות יח, כב) עיי"ה: אגב, יש להעיר שהמהדיר תרגם אלטיאסה – הממשלה, ובגלל זה הוקשה לו מהלכות מלכים א, ה (הערה 57). ברם הפנה אותי ידידי הר"ג יצחק שילת שליט"א למהדורתו של "איגרת הרמב"ם אל ר"ש אבן תיבון בענייני תרגום המורה" (בספר זכרון להרב יצחק נסים וצ"ל, בכרך א, ירושלם תשמ"ה), ובה כותב רבינו: "סיאסה – תעתיק נהילה ברחמים", זה מקביל למושג "אלתרבויר" = הנהלה שמוכר רבינו אברהם ביחד עם אלטיאסה, וברור שדברי הבן משקפים גם את שיטת אביו.

זו הודהתה יותר עם משפט המלוכה והשלטון מאשר עם הסנהדרין וההנהגה התורנית. ועל כל פנים לא ניתן להפעילה בלי קבלת הציבור והסכמתם לכל ענפי הפעילות בשיפוט ובחקיקה. אבל יש הבדל עקרוני בין בית דין מכין ועונשין שלא מן הדין לבין מלכות מכה ועונשת, אף על פי ששניהם למיגדר מילתא הם עושים, ושניהם זקוקים להסכמת הציבור. הסמכות התורנית יש לה כוח ורשות בכל חלקי התורה מה שאין כן המלכות. אף הסכמת הציבור לא תועיל להעניק למלך רשות לדון במצוות בין אדם למקום. אם חכם הוא וחסיד הוא כאדוניו דוד הרי הוא ככל חכמי התורה שידם רב להם גם בנגעים ואהלות. ואם לאו, יעסוק בתקנת העולם בלבד ודי לו, כי מדין מלכות אין לו רשות חוץ מתחום זה בלבד. וגם בשטח מוגבל זה יש להמנע מכפייה עד כמה שאפשר – "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם"<sup>201</sup>, משפט שיש בו שלום.

## הלכות מדינה

רבינו ראה אפשרות להחזרת עצמאות יהודית עוד לפני התגלות המלך המשיח, בהקמת שלטון מעין זה שהיה בתקופת בית שני. לפי דעתו יתכן במצב כזה, אם ירצו בכך, להעמיד מלך שאינו מזרע דוד ובגלל כך אינו מועמד להחשב כמשיח. דבר זה יוצא ברור מן העובדה שרבינו פסק בספרו הלכות לקבוע מעמדו של מלך על פי המקורות המתייחסים למלכי ישראל ומלכי בית חשמונאי ובית הורדוס. דיניהם של אלה היו שונים בבמה מישורים עקרוניים מדיניהם של מלכי בית דוד ומדינו של המלך המשיח המיוחל. אילו היתה מציאות כזאת שהיתה בימי מלכי ישראל ההם דבר שחלף ועבר ובהכרח לא יחזור עוד לעולם, כי אז לא היה טעם לפסוק הלכות לגבי ענינים הללו. הואיל ופסק רבינו הלכה למעשה בכל הנוגע למעמדם של מלכי ישראל ובמה שונה דינם ממלכי בית דוד<sup>202</sup>, הרי שסבר שיתכן שיהא צורך בהלכות אלה בזמן מן הזמנים. בדיוק כמו שפסק ההלכות למלך המשיח במהרה יבוא שבודאי יהא בהן צורך, כך פסק בנושאים שאפשר שיהא בהן צורך.

אמנם לכתחילה אין למנות שום מלך – גם ממלכי ישראל – אלא על פי נביא ועל פי בית דין של שבעים ואחד<sup>203</sup>. אבל אין להסיק מכך שהחזרת הנבואה היא תנאי הכרחי להחזרת המלכות, שהרי בזמנם של מלכי החשמונאים לא היה נביא, ומוזה מוכח שבריעבד אם העמידוהו בית דין, או שעמד מעצמו בהסכמת בית דין והעם הרי הוא מלך ויש לו כל הסמכויות של מלך ישראל כולל להרוג רוצחים ולדון מורדים למוות. ברם הסכמת הסנהדרין חייבת להיות, ובלעדה אין לו סמכות שלימה, וממילא שאין לראותו כמלך אלא כנשיא ומנהיג וכיו"ב ואין לו רשות להרוג<sup>204</sup>. אלא שרבינו הולך בזה לשיטתו שניתן לחדש את הסמיכה ולכנס סנהדרין גם בזמן הזה<sup>205</sup>: "נראין לי הדברים שאם

201. זכריה ח, טז. וכמו שנתבאר לעיל הערה 118.

202. ראה למשל הל' סנהדרין ב, ד"ה; הל' מלכים א, ד; שם שם ח"י; שם ג, ז; ועוד.

203. הל' מלכים א, ג.

204. הל' סנהדרין ה, א.

205. הל' סנהדרין ד, יא.

הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דינים ולסמוך אותם – הרי אלו סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות, ויש להם לסמוך לאחרים". הואיל וניתן לחדש בית דין של שבעים ואחד, ניתן גם להעמיד מלך אם יוסר עול הגויים. לפיכך פרט רבינו הלכותיו של מלך כזה. ברם אם אין סנהדרין, על כל פנים יש למנות מנהיגות שתדאג לצרכי המדינה, אלא שמנהיגות זו תהא לה סמכות מוגבלת קצת. כבר נתבאר שיכולים למנות ראש אחד או נשיא, וכל שקבלוהו עליהם חייבים לציית לו. אבל כינון מועצה או מנהיגות של מספר נציגים רצויה יותר כפי שלמד רבינו מן המספר שבעה שהזכירו חז"ל בדברים על "שבעה טובי העיר" והעיר עליו בקצרה<sup>206</sup>. והסביר את הדבר באורך הר"י אברבנאל ז"ל<sup>207</sup>. וכדאי להביא תמצית דבריו בשבח מועצה הנבחרת לזמן קצוב:

"הדין נותן שיחיד ורבים הלכה כרבים, ושיותר קרוב להיות הפשע באדם אחד... משיחטאו אנשים רבים בהוסדם יחד. כי אם האחד יטה מני דרך ימחו האחרים בידו, ובהיות הנהגותיהם זמניות והם עתידים לתת את הדין אחרי ימים מועטים, יהא מורא בשר ודם עליהם".

המסקנות המתבקשות מן הדיון הנ"ל נוגעות למעשה, וניתן לסכם אותם בקצרה כך:  
(א) תקומת מדינת ישראל וכינון עצמאותו של עם ישראל בארצו גם לפני הגאולה השלימה העתידה – היא מאורע הצפוי בהלכה. החזרת השלטון לידינו הטילה עלינו חובה הלכתית להעמיד מוסדות ממשלתיים לתיקון המדינה ולקידום התורה. המנהיגות התורנית נבחרת מן המצטיינים בחכמה ושאר מעלות התורה. המנהיגות המדינית המתפקדת כמלכות בימי קדם וכטובי העיר בתקופות מאוחרות יותר – אף היא נבחרת על ידי העם אשר מעניק לה סמכויות מוגדרות. מנהיגות זו חייבת לייצג את כל שדרות העם, ולפיכך רצוי שיהא מספר חבריה מספיק גדול לבטא את מיוגון הרעות המדיניות השוררות בציבור. ברור הוא שהכנסת והממשלה הן שיש לראות בהן את הרשות השלטונית. אלא שמצד הדרישה של "המחום עליהם" צריך שהבחירות תהיינה אישיות, דהיינו ככל פלך ופלך יבחרו התושבים ישירות באנשים המייצגים אותם לתקופה מסוימת, ונציגים אלה יהיו אחראים לציבור בוחריהם.

(ב) חייבת להיות הפרדה בין הרשות השלטונית – היא הכנסת והממשלה – לבין הרשות התורנית. לא הפרדת הדת מן המדינה במובן האמריקאי, אבל הפרדה בין שטחי השיפוט של שתי הרשויות.

(ג) הכנסת חייבת לעסוק בענייני תקן החברה בסידור היחסים בין האזרחים ובענייני בטחון ויחסי חוץ בלבד. לכנסת יש סמכויות רחבות לשיפוט וחקיקה, אבל את אלה צריך להגדיר על פי דעת הקהל כולו. כח הכפייה הוא הכרחי לקיום סדרי חברה תקינים, אבל כח זה ניתן לממשלה רק על דעת הציבור ויש למעט להשתמש בו ככל האפשר. אם יש צורך לשנינויים מרחיקי לכת בשיטת המיסוי, או הגיוס לצבא, או כיוצא באלה ענינים

206. ראה לעיל הערה 198.

207. בפירושו לתורה פרשת שופטים (רברים י, יד).

הדורשים כפייה צריך לעשות משאל עם כדי לקבל הסכמת הציבור כולו, וכבר רוחה הלכה שרובו ככולו.

(ד) כל עניני תורה וסדרי פסיקה ושיפוט בדברים שבין אדם למקום הם שייכים לסמכות התורנית בלבד. ביחוד אין לכנסת סמכות לחוקק בענינים אלה.

(ה) הרשות התורנית אין לה להפעיל אמצעי כפייה כלל, אלא אם כן בהסכמת הציבור שהמחויב עליהם והעניקו לה כח זה, ואף גם זאת רק במקרים של גרימת נזק לאחרים כגון בדיני משפחה בגיטין ומזונות וכיו"ב, אבל רצוי שהרשות התורנית לא תשתמש לעולם בכח.

## ערכה של חירות

תקופתנו מאופיינת בזה שבעיני רוב הבריות ערכה של חירות הפרט גדולה מכל שאר צרכי בני אדם. תופעה זו הרבה ברכה יש בה שהרי רק מי שמעריך את חופש הבחירה מסוגל לבוא להכיר איך להשתמש בו למטרות רוחניות נשגבות. אף שמבחינת האמונה ושמירת המצוות דורנו לקוי וחסר ביחס לדורות עברו, העמקת תודעת חופש הפרט מהווה התקרמות מוחלטת מעבר למה שהושג בימים ההם. עד לעידן החדש שלטה תפישת עולם סמכותית שראתה במשמעת את הערך העליון. בימינו עלתה החירות לראש סולם העדיפויות. רק מי שמודע לעוצמת כח בחירתו יכול לפעול לגמרי מרצון חפשי.

לשלושה עשר עיקרי האמונה קודם יסוד הבחירה – "עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצווה"<sup>208</sup>. שאר היסודות – עליהם בנויה תפישת עולמה של תורה, אבל עיקר הבחירה הוא העמוד שכל הבנין המפואר של תורה ומצוה נשען עליו. ככל שחווית הבחירה היא עמוקה יותר וחיונית יותר כך צלם הא' שבאדם שלם יותר. בדורנו נתרבו בני האדם שגם העונש וגם השכר אינם שובים את לבם כמו החירות. עבור חופש הפרט הם מוכנים להקריב הרבה ולסבול הרבה. והרי זהו תנאי הכרחי להכשרת הלבבות, לקראת היעורר שלמענו נברא האדם.

המחנך את בנו מוליכו שלב אחר שלב, מיראת העונש לאהבת הגמול והלאה, דרגה אחר דרגה, וכל מאמצו מלווה אמונה איתנה כי כאשר אחרי התהליך הממושך יגיע הבן לגיל הבגרות בה יממש כח הבחירה שלו – אז יבחר בטוב ובאמת באשר הוא טוב ואמת, ולא בגלל שום שיקולים אחרים. באמונה זו משתקפת אמונתו של הקדוש ברוך הוא "שהאמין בעולמו ובראו"<sup>209</sup>. אמונה זו היא הציר של כל ההיסטוריה. והנה דורנו מתקרב לתור הבגרות של העם. בגיל זה נפשו של האדם סולדת מכל דבר הכפוי עליו, ואין לך ערובה טובה מזו שעומד האדם על סף התקופה הגדולה בה יופיע בכל זהרו צלם א' שבו. בתקוותם העזה שהעם כולו מתפתח לקראת רמה נשגבה זו, ראו חז"ל בכל צמצום כח הכפייה צער קרימה בהכנת העולם לקראת מלכות שמים. לפיכך ויתרו מדעת על

208. ה' תשובה ה, ג.

209. כמבואר לעיל הערה 15.

הסמכות לאכוף את חוקי התורה ומצוותיה. בימינו אנו, עומדים תופשי התורה ומורי העם בפני אתגר כפול. מצד אחד עליהם להכיר גדולת ערכו של דור שהכמיהה לחירות ממריצה אותו, ומצד שני עליהם לחוש בכל תקפו המסנוור את האור הגנוז בתורה שאם רק יתנו לו לפרוץ לרחבי עולם יחדור לכל פנה חשוכה ויעורר את הלבבות לאמת. מי שנרתע מפני האתגר הכפול הזה, מי שדרכו של א-ל אמונה מפחידה אותו, מי שירא שעמוד התורה והמצווה מתרופף ואינו בטוח בחופש בחירתו הוא – הוא יתגעגע לאותם הימים שהעם היה מוכן להמחות עליהם את הדיינים שיעמידו את הדת על תילה של כפייה.

אבל מי שלבטי הדור אינם זרים לו, ואף הוא עבר אתם את חווית התגלית המבקיעה לעמקי הנפש – התגלית שחופש הפרט הוא אשר בלעדו אין טעם לחיים – הוא יראה את המשימה למצות יינה של תורה, כדבריו של הרלב"ג ז"ל<sup>210</sup>:

"...הנה תורתנו תיוחד משאר התורות והנימוסים שהיו לשאר האומות, כי תורתנו אין בה דבר לא יגזרהו היושר והבינה, ולזה היה זה הנימוס הא-להי מושך אנשים מצד עצמותו אל שיתנהגו בו, ואמנם נימוסי שאר האומות אינם כן, כי הם אינם מסודרים לפי יושר וחכמה והם נימוסים זרים מטבעי האנשים ויתנהגו בהם האנשים על צד ההכרח מצד אימת המלכות ואימת הטלת העונש, לא מצד עצמותם".

חסדי ה' גברו עלינו. עתה נוכל אנו להאיר לו כשם שהאיר לנו. העם החוזר לארצו מסוגל עכשיו לחדש ברית עולם מתוך רצונו החפשי, רק הדוגמה האישית של בני תורה אמתיים יכולה עתה להשפיע ולהרביץ תורה בין כל שדרות העם. כבר תאר לנו הנביא טיבם של אלה:

"הן עבדי אתמך בו, בחירי רצתה נפשי. נתתי רוחי עליו...  
לא יצעק ולא ישא, ולא ישמיע בחוץ קולו.  
קנה רצון לא ישבור, ופשתה כהה לא יכבנה. לאמת יוציא משפט, לא יכהה  
ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט, ולתורתו אים ייחלו"<sup>211</sup>.

210. פירוש הרלב"ג, על התורה פ' ואתחנן התועלת הארבע עשרה.

השווה דבריו המאירים של רבינו במורה ג, יא:

"הרעות הגדולות הללו הנעשות בין אישי בני אדם מזה לזה... כולם... מהעדר החכמה... כשם שהסומא מחמת העדר הראות לא יחדל מלהכשל ולהחבל, ולחבל גם בזולתו, מחמת שאין לו מה שינחהו בדרך; כך כחות בני אדם, כל אחד לפי ערך סכלותו פועל בעצמו ובזולתו רעות גדולות... ואלו היתה שם חכמה אשר יחסה לצורה האנושית כיחס הכח הרואה אצל העין, כי אז היו נמנעים כל נזקיו מעצמו ומוזולתו. כי בידיעת האמת מסתלקת האיבה והשנאה, ויבטלו נזקי בני אדם זה לזה, וכבר הבטיח בכך ואמר יוגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירכץ וגו' ופרה ודב תרעינה וגו' ושעשע יונק וגו' (ישעיה יא, ודח). ואחר כך נתן סבה לכך ואמר כי סבת סילוק אלה השנאות וההתקוטטויות וההשתלטויות היא ידיעת בני אדם אז אמתת האלוה, ואמר 'לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים', דע זה".

וראה גם הלכות מלכים יא, ד. וכבר ביאר הדבר בהלכות תשובה ט, ב: "שאותו המלך שיעמוד מזרע דוד בעל חכמה יהיה יתר משלמה, ונביא גדול הוא קרוב ממש רבינו ולפיכך ילמד כל העם ויורה אותם דרך ה' וכו'".

211. ישעיה מב, א-ד.



הרב יצחק שילת

## ישיבת ה'הסדר' – ערכים ומגמות חינוכיות

### בנאים – אלו תלמידי חכמים

דמותו של תלמיד חכם<sup>1</sup> מאופיינת על-ידי חז"ל כדמות של אישיות בונה. המקור המפורסם לכך, השגור על פינו מסידור התפילה, הוא בסיום מסכת ברכות:

"אמר ר' אלעזר אמר ר' חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר: 'וכל בניך לימודי ה' ורב שלום בניך' – אל תקרי בניך אלא בוניך".

לכאורה לא מובן מה ראה ר' חנינא להוסיף לדבריו את הסיפא: "אל תקרי בניך" וכו', מה היתה מימרתו חסירה בלעדית? אך כבר לימדונו רבותינו: "דברי תורה עניים במקומם ועשירים במקום אחר"<sup>2</sup>. את השלמת מימרתו של ר' אלעזר בשם ר' חנינא אנו מוצאים ברברי ר' יוחנן, שהיה רבו של ר' אלעזר ותלמיד-חבר לר' חנינא. המשנה במסכת מקואות, המדברת על בגדיהם של 'בנאין', המקפידים על נקיון מלבושיהם, לעומת בגדו של 'בור' שאינו מקפיד – מתפרשת על ידי ר' יוחנן כך:

"מאי בנאין? אלו תלמידי חכמים, שעוסקין בבנינו של עולם כל ימיהן"<sup>3</sup>.

נמצא 'בנאי' כינוי קבוע לתלמיד חכם, ונמצאו דברי ר' יוחנן הם הם המשוקעים בעומק מימרתו של ר' אלעזר בשם ר' חנינא: תלמידי חכמים מרבים שלום בעולם – משום שתלמידי חכמים בנאים הם, דמויות קונסטרוקטיביות, העוסקות תמיד בבניית החברה, בהשלמתה ובשלומה.

הבניינות, הקונסטרוקטיביות, כמאפיינת יסודית של העשייה הדתית, מופיעה בבליטה גם בחלק הנסתר של התורה. שם מתוארת העבודה הדתית כולה כעבודת תיקון העולם, הקמתו משבריו ומהריסותיו, הוצאתו ממצב של תוהו – חומרי גלם מפוזרים בערבוביה – למצב של תיקון, בניין ושכלול.

1. הצורה העתיקה היא 'תלמיד חכמים', וכך גרס הרמב"ם בנוסח המשנה (סוכה ב: א תורה) אך המטבע 'תלמיד חכם' – כיון דדש דש, ואף נדרש לשבח: 'תלמיד חכם' הוא מי שגם בהיותו חכם הוא עדיין תלמיד.

2. ירושלמי ראש השנה פ"ג ה"ה.

3. שבת קיד ע"א.

בדורות האחרונים, מעת ראשית שיבת ישראל לארצו, מקבלת תורת הבנייניות משמעות מיוחדת. "לחיים של יצירה אני קורא אתכם" — מהדהדות באזנינו מידברותיו של מרן הראי"ה זצ"ל בהרצאתו לפני תלמידי חכמים שבארץ ישראל. הם, העסוקים בבניינו של עולם כל ימיהם, נקראים לעמוד בראש מחנה הבונים את עם ישראל בארצו. אכן, הבניין החמרי, המדיני, הבטחוני והכלכלי — חשוב הוא ועצום. אך בשביל לתת לו מעמד איתן, יציב וקיים — יש לבנות בתוכו את הרוח. "לעדן ולקדש את יסודי התחייה החילונית, עד שיהיו ראויים לשאת עליהם את סבל תפקידם — זאת היא מגמה מוכרחת", כך חזה הרב זצ"ל בהרצאתו. כיום נוכחים אנו לרעת עד כמה הדברים רציניים ונוקבים. עד כמה גדול הצורך להפיח את נשמת החיים, את תוכן הקודש, את המגמה המוסרית, בגוף החיים הלאומיים.

ישיבות ה'הסדר', והציבור הקשור אליהן, עומדים בתווך, בין שני מחנות. המחנה האחד מנוכר — במידה קטנה או גדולה — לנשמת חייו של העם, לתורתו ולמורשתו. המחנה האחר מנוכר — כנ"ל — לגוף חיי העם, למפעלו ולמדינתו. מי ירפא לעמנו? מי יורה את הדרך? מי יקרב, ובסופו של דבר יאחד, את חלקי העם? רק תלמידי חכמים גדולים, גדולי תורה וגדולי דעה, שלמים בתורתם ובמעשיהם, חודרים לעומק יסודי האמונה, ומתוכם שואבים את נאמנותם לבניין האומה בחומר וברוח — רק הם יוכלו להרים את משא העם, רק הם יוכלו לקדש את השם ברבים.

להצמיח מתוכנו גדולי תורה כאלה — זהו ראש הפסגה של האתגרים העומדים בפני ישיבות ה'הסדר'.

אמנם, אין אנו עסוקים בחיפוש מתכונים להצמחת גדולי תורה. גדולים אינם צומחים לפי מתכון. אולם עם זאת ברור, שגדלות תורתית אמיתית זקוקה לפחות לשלושה "קדקדי צמיחה" ערכיים, שאליהם אנו מנסים לחנך את תלמידינו. ואלו הם:

א. שקידת התורה. אין התעלות בתורה, וכל שכן שאין גדלות בתורה, בלי התמדה גדולה. סדר היום הישבותי בנוי בעיקר על מוטיבציה עצמית. אין הרבה שיעורים ביום אחד, ואת רוב הזמן נקרא התלמיד לנצל בעזרת "הדלק" הפנימי שלו. גם אם בהתחלה העבודה קשה — במשך הזמן באים הסיפוק, השמחה וחדוות היצירה. מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה שאוהב תלמיד חכם את התורה, ונהרות לא ישטפוה, רשפיה רשפי אש, שלהבתיה.

ב. אהבת האמת. שאיפתנו בלימוד היא להגיע לבירור האמת התורתית, כפי מידת יכלתנו. בעומק העיון, ברוחב הבקאות, בבירור ישר של השיטות והדעות, בהרחבת המקורות ובדקדוק הגירסאות, ברוח חופשית, משותרת מדיעות קדומות, ובענווה רבה אל מול גדולת הדורות — באלה ובכאלה תצמח לנו גדלות של תורה.

ג. קדושת התורה. התורה איננה מקצוע לימודי גרידא, והעיסוק בה אינו עיסוק "אקדמי". התורה נלמדת על מנת להפנים את קדושתה ואת ערכיה. "תכלית חכמה — תשובה ומעשים טובים"<sup>4</sup>. הישיבה מהווה בית יוצר לאישיותם של תלמידיה. וכך רשם

4. ברכות יז ע"א.

מו"ר ר' דוד כהן, "הנזיר" זצ"ל, בסיום תכנית הלימודים המפורטת שערך לישיבה המרכזית: "אבל לא שיעור הלימודים לחוד, אלא עבורת החינוך האישי עיקר, כלבני הנביאים, תיקון המידות והעלאת החיים, לתחיית רוח הנבואה".<sup>5</sup>

אחד האמצעים החשובים ביותר שהישיבה מעניקה לתלמידיה בתחום זה, הוא לימוד האמונה והמוסר. בישיבות הליטאיות הונהג מימי ר' ישראל מסלנט לימוד מוסר בכל יום, כחצי שעה לפני תפילת ערבית. לצערנו, הולכת תקנה זו ומתרופפת בעולם הישיבות. רשמית היא לא בוטלה, אך למעשה רבים אינם מקיימים אותה, או שעושים אותה קבע, כמי שכפאם המשגיח. אנו קיבלנו מרבתינו שלא רי' בלימוד מוסר, צריך ללמוד אמונה, בכל גובהה ועומקה, ומוסר בכלל. צריך לצאת למרחב, אל אור הקודש האלהי הכללי. צריך להזהרות עם מה שלומדים, למצוא את מאווייה הטהורים של הנפש. צריך לדבוק באידיאלים של בניין האומה ותיקון העולם. תפישה נכונה של הקדושה יודעת לתת את תשומת הלב הראויה לליקויים הפרטיים ומאמץ לתיקונם, אך הבסיס הרוחני האיתן נקנה דווקא דרך המושגים האמוניים הכלליים ביותר. הבו גורל לא-להינו!

יתר על כן: ערכו המיוחד, הגורלי, של לימוד האמונה בדורותינו, דורות של תמורות אדירות, מבוכות ותהיות – שנתבאר על ידי מרן הראי"ה זצ"ל בכתביו – הולך ונתבע, הולך ומתבקש. תנועת התשובה לא היתה קמה, ואין לה סיכוי להתפתח ולגדול, בלי תנועת הסברה של האמונה. וככל שההסברה תהיה גדולה יותר, עמוקה יותר ואמיתית יותר – כן היא תקרב אותנו אל הישועה. "ושאבתם מים בששון ממעיני הישועה" – ותקבלון אולפן חדת בחרווא. מבחירי צדיקיא".

### כל בניין לימודי ה'

נשוב אל מימרתו של ר' אלעזר בר' חנינא. לכאורה – תלמידי חכמים הם קבוצה נבחרת, אליטה רוחנית. אך לא כן משמיענו הכתוב שדרש ר' חנינא: "וכל בניין לימודי ה' ורב שלום בניין". כל בניה של כנסת ישראל צריכים להיות לימודי ה'.

והנה, דווקא בעולם המודרני – הרעיון אינו צריך להישמע מוזר. יודעים אנו על חוק חינוך חובה, המקובל במדינות העולם, אשר אורך תחולתו הוא פונקציה של קידמתה ורווחתה של המדינה. ככל שמדינה מתקדמת יותר – כן היא מסוגלת להעניק לבניה, ולדרוש מהם, השכלה גבוהה יותר כדרישה בסיסית לחיים נאורים, חיים של יצירה ושל שותפות חברתית. אם נבין את מימרתו של ר' חנינא כשאיפה לחוק חינוך תורני לכל, כשאיפה לכך שכל בנינו יהיו תלמידי חכמים כמשמעו – כלומר: יושבים כך וכך שנים לפני חכמים ומקבלים תורה מפיהם – הרי לנו תשובה לתמיהתנו: כשם שמקובל בעולם שפרופסורים ישנם רק מעטים, אך סטודנטים ישנם רבים, וכל מדינה מתברכת במספר כניה הזוכים להשכלה גבוהה – כן, להבדיל, 'תלמידי חכמים' במובן "המקצועי", דהיינו גדולי תורה ומרביצי תורה בישראל, הם – מטבע המציאות האנושית – מיעוט בעם, אך כל בניו יכולים להיות לימודי ה', כולם יכולים לקבל השכלת-יסוד תורנית, אשר משכה ורמתה תלויים ברמת ההתפתחות הרוחנית הלאומית.

5. צויר אחיר, כרך א, עמ' רעת.

במדרש ויקרא רבה<sup>6</sup> מתארים לנו חז"ל "נוהג שבעולם" בימיהם:

"בנוהג שבעולם, אלף בני אדם נכנסים למקרא — יוצאים מהם מאה. מאה למשנה — יוצאים מהם עשרה. עשרה לתלמוד — יוצא מהן אחד (פי') מתנות כהונה: להוראה). הרא הוא דכתיב: אדם אחד מאלף מצאתי".

אם כניסה למקרא היא חינוך יסודי, כניסה למשנה חינוך תיכוני, וכניסה לגמרא חינוך גבוה<sup>7</sup> — הרי שמתואר כאן מצב לגמרי לא מזהיר, שבו רק עשירית מן המתחילים שלב חינוכי אחד זוכה לעבור לשלב הבא. האדיאל של "וכל בנייך לימודי ה'" תובע חתירה לעלייה מתמדת, הן באחוזי הזיכרון לכל שלב משלבי החינוך, והן ברמתו של החינוך בכל שלב ושלב. דורו של חזקיהו המלך — שביקש הקב"ה לעשותו משיח — צוין בכך ש"בדקו מדין ועד באר שבע ולא מצאו עם הארץ"<sup>8</sup>. וכל כך למה? משום ש"מגבת ועד אנטיפרס לא מצאו תינוק ותינוקת שלא היו בקיאים בהלכות טומאה וטהרה". מערכת חינוך מעולה היא שהצמיחה את הדור שלא נמצאו בו עמי הארץ.

אמנם, בין מי שאינו עם הארץ, מי שהוא בגדר בן תורה, לבין תלמיד חכם שתורתו אומנותו — ישנו הפרש טבעי. גם אם נאמר שהיחס של אחד לעשרה בין הנכנסים לגמרא ליוצאים להוראה אינו דוגמא לדורות דווקא, ואף הוא צילום של מצב היסטורי נתון — מכל מקום ברור שישנה התפלגות טבעית בין בני אדם לגבי עיסוקם העיקרי בחיים: הרוב עוסק בדרך ארץ, וקובע עיתים לתורה, והמיעוט עוסק בתורה בעיסוק מרכזי, ומורה אותה לרבים. את דברי רבנו תם בתוס' ישנים במסכת יומא<sup>9</sup>, "דתלמוד תורה טפל לגבי דרך ארץ מוקתני יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ אלמא דרך ארץ עיקר" — אפשר להבין הן במישור האישי והן במישור הציבורי: במישור האישי מדובר כאן על רוב בני אדם, שלגביהם העיסוק בדרך ארץ הוא עיקר מבחינה כמותית, ותלמוד תורה טפל לו, ובמישור הציבורי מדובר על היחס שבין מספר העוסקים בעיקר בדרך ארץ, שהם הרוב, לבין מספר העוסקים בעיקר בתורה<sup>10</sup>, שהם המעט.

### חזק ונתחזק בעד עמנו

וכאן נפתחת בפני מוסדות החינוך התורני רילמה חינוכית: יש המעדיפים להטיף לכך שכל תלמיד הנכנס לבין כותלי הישיבה חייב להיות "גדול". ואף אם ממאה נכנסים יצאו רק עשרה "גדולים" — על הכל לדעת שהישיבה הוקמה למענם ובשבילם. משל למה הדבר דומה? לבית ספר לטייט. בית הספר לטייט הוקם בשביל להוציא טייטים, ואם נכנסים בשעריו מאה ויוצאים עשרה — הרי בשביל העשרה הללו הוקם בית הספר.

6. ב. א.

7. עי' אבות ה, כא, וחלוקת הגילים המדויקת אינה עקרונית לענינו.

8. סנהדרין צד ע"ב.

9. פה ע"כ ד"ה תשובה.

10. לשיטת הרמב"ם בפירושו לאבות ובהל' תלמוד תורה, אף תלמידי חכמים צריכים לעסוק מעט במלאכה, דרך "תורתם קבע ומלאכתם עראי", בדוגמא שמביא (הל' ת"ת א, יב) במי שעוסק באומנותו ג' שעות ובתורה ט'.

השאר הם, פשוט, נושרים. כמובן: בשביל להוציא עשרה טייסים יש צורך אמיתי להכניס מאה, כך שאין כאן בזבוז משאבים ויגיעה לריק, ומכל מקום אותם העשרה הם התכלית. לעמדה זו יש השלכות חינוכיות מעשיות, שאחת הבולטות שבהן היא התעלמות גמורה מצד המחנכים מבעיית התעסוקה העתידית של אותם תלמידים שלא יהיו תלמידי חכמים "מקצועיים". יתר על כן: בגלל בלעדיות המגמה לגדל תלמידי חכמים שתורתם אומנותם – "נסחפים" למגמה זו, שלא בטובתם, ומתוך חוסר לגיטימציה מוסרית לאלטרנטיבה; גם תלמידים שאינם מתאימים לה; והנזק האיש והציבורי הצפוי – רב. תוצאה ישירה נוספת ממדיניות זו היא הנטייה של "הנושרים" למצוא פרנסות פחות יצרניות, פחות מקצועיות ומתחכמות, ופחות תורמות לכלל ישראל, משהיו יכולים אנשים ברמתם למצוא עם הכוונה מתאימה.

עמדתנו העקרונית היא ששייבה איננה רק בית ספר לרבנים. ישיבה היא בית יוצר לבני תורה, גם לאלה אשר יגדלו להיות רבנים וגדולי תורה, וגם לאלה שיפנו לכל שטחי החיים הנחוצים לאומה: אלו כאלו – כך אנו שואפים – יחיו חיים של תורה, יהיו ממלאים באהבתה, בעריכתה ובקדושתה, ויעסקו בבנינו של עולם כל ימיהם.

"תנו רבנן: ארבעה צריכין חיזוק, ואלו הן: תורה ומעשים טובים, תפילה ודרך ארץ. תורה ומעשים טובים מניין? שנאמר: 'רק חזק ואמץ. מאד לשמור ולעשות ככל התורה' – חזק בתורה ואמץ במעשים טובים. תפילה מניין? שנאמר: 'קוה אל ה' חזק ואמץ לבך וקוה אל ה'.' דרך ארץ מניין? שנאמר: 'חזק ונתחזק בעד עמנו וגו'."<sup>11</sup>

ופירש"י: "ארבעה צריכין חיזוק – שיתחזק אדם בהן תמיד בכל כוחו. דרך ארץ – אם אומן הוא לאומנותו, אם סוחר הוא לסחורתו, אם איש מלחמה הוא למלחמתו."

לכאורה לא מובן מדוע צריך אדם להתחזק בכל כוחו באומנות ובסחורה. תורה, מעשים טובים ותפילה – ערכים הם, וערכים לעולם צריכים חיזוק. אך עסקי דרך ארץ – ערכים הם, ולא ערכים, ומה ראו חז"ל להדריכנו להתחזק בהם בכל כוחנו? התשובה, כך נראה, מצויה בפסוק שהברייתא מביאה כמקור לדבריה. בני עמון נלחמו בישראל, וכאשר היתה המלחמה אל יואב פנים ואחור – התעשת יואב ואמר לאבישי אחיו: "חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אֱלֹהֵינו". ההתחזקות במלחמה היא דוגמא לעשייה שאינה יכולה להיות אנוכית ופרטית. חייל היושב בטנק ומדמה בליבו "לדאוג לעצמו" – לא להרים את הראש, לא להסתכן ולא להתאמץ – עלול למצוא את הטנק שלו פגוע, ואת המערכה כולה אבודה. הניצחון בקרב תלוי בכולם, במאמץ של היחידים למען הכלל. זהו העיקרון של הפיכת העיסוק בדרך ארץ מצורך לערך: חזק ונתחזק בעד

11. ברכות לב ע"ב.

עמנו. כמימרתו הנפלאה של ר' ישראל מסלנט: "לדאוג לגשמיות של אחרים — זוהי רוחניות בשבילך".

העיסוק בדרך ארץ, בביטחון, בחקלאות, בתעשייה ובמסחר, בעד עמנו ובעד ערי אלהינו — ערך הוא, והוא צריך חיזוק.

כתב הרמב"ם ז"ל ב'מורה'<sup>12</sup>:

"האבות ומשה רבנו התבאר בהם מן ההתאחדות בה' — רצוני לומר: השגתו ואהבתו — מה שהעיד עליו הכתוב... והיו עם זה מתעסקים בהנהגת בני אדם והרבות ממון ומשתדלים במקנה... והשגחתו עליהם מתמדת ואפילו בעת התעסקם להרבות הממון, ר"ל בעת המרעה ועבודת האדמה והנהגת הבית... כי תכלית כוונתם כל ימי חייהם להמציא אומה שתדע ה' ותעבדהו... ומפני זה זכו לזאת המדרגה, כי העסקים ההם היו עבודה גדולה גמורה".

בשביל להמציא אומה — יש צורך גם בעיסוקים גשמיים, כלכליים, מדיניים ובטחוניים, שכן אומה בנויה על רוב העוסק בקביעות בחומר, ומיעוט העוסק בקביעות ברוח, ואבות האומה שרצו להמציאה — להביאה לכלל מציאות — היו צריכים ליצור את התשתית לחיי החומר כלחי הרוח. נמתוך שעשו את מעשיהם אלו בכוונה עליונה, כעבודה גדולה וגמורה — זכו למה שלא זוכה לו בשר ודם סתם, היינו שגם בעת התעסקם בחומר — שכלם היה דבוק ללא הפסקה בהשגות הרוחניות, ע"ש.

משתדלים אנו לעסוק בבניין האומה, וחובה עלינו להכיר את צרכיה. האומה צריכה לתלמידי חכמים גדולים גיבורי כח, למורי תורה ולמחנכים בכל הרמות, והאומה צריכה גם לאנשי כשרון המעשה בכל התחומים, במדע, בביטחון, בתעשייה, בחקלאות, במנהל הציבורי וכו'.

ישיבות ה'הסדר' אינן עוסקות במתן הכשרה מקצועית במקצועות החול, אלא אך ורק בלימוד התורה. וכך יפה להן. יש להפריד בין תקופת הלימודים בישיבה, שהיא תקופת ההתפתחות הרוחנית-התורנית החשובה ביותר בחיים, הזקוקה לריכוז הכוחות, ליישוב הדעת, ולמאמץ אינטנסיבי של קנין תורה — לבין תקופת העיסוק בדרך ארץ וההכשרה לה — לאלה הפונים למקצועות החול השונים — שבה אפשר רק לקבוע עיתים לתורה, בצורה פחות או יותר יעילה.

אולם, גם אם במתן הכשרה מקצועית של חול אין הישיבה עוסקת, ואינה צריכה לעסוק — הכוונה חינוכית וערכית לבחירת העיסוק העתידי היא בהחלט מתפקידיו של חינוך תורני שלם. עלינו להיודע ולהודיע, כי עמנו, שעדיין אינו עומד על רגליו מבחינה כלכלית, נזקק לחסד לאומים כדי "לגמור את השנה" התקציבית, שעומד במערכה בטחונית מתמדת, וקיומו הפיסי עדיין תלוי לו מנגד — זקוק יותר למדענים, טכנאים, מפתחי ייצור תעשייתי וחקלאי, אנשי צבא מעולים ואנשי מנהל יעילים — ופחות לספקי

12. ח"ג פרק נא.

שירותים לא-חיוניים, לעורכי דין ולעיתונאים<sup>13</sup>. עלינו להקנות לתלמידינו קריטריונים ערכיים לבחירת עיסוקם בחיים. במקום לחפש איפה אפשר "לעשות כסף" יותר בקלות, נחפש איפה אפשר לתרום יותר לעם ישראל מכשרונותינו ומכוחותינו. ניתן עדיפות למקצועות יצרניים, למקומות שבהם זקוקים לנו, למגזר הציבורי על פני הפרטי וכו'. אם מבינים אנו את ערכו של חזק ההתיישבות בכל חלקי ארץ ישראל, הלוא נבין את ערך חיוך המערכות הכלכליות והבטחוניות שתפקידן להבטיח את קיומו של העם על אדמתו?

☆

בהליכה בדרך החינוכית המתוארת לעיל יש משום ויתור מדעת על היתרון הפסיכולוגי שבהצבת אתגר יחיד בפני התלמידים, לאמור: עליכם להיות גדולי תורה, וכל השאר הוא הבל. דרכנו יותר "מסוכנת", אך כוחה – באמיתה ובצדקה.

"מרגלא בפומיהו דרבנן דיבנה: אני ברייה וחברי ברייה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתי בשדה, אני משכים למלאכתי והוא משכים למלאכתי, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתי כך אני אינו מתגדר במלאכתי, ושמא תאמר: אני מרבה והוא ממעיט – שנינו: אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון ליבו לשמים"<sup>14</sup>.

ופירש רבנו האי גאון שם: "כן פירוש דברי חכמים הללו שהיו יסודי עולם, שאין מחזיקין טובה לעצמם בהחזיקם בתורה, ואומרים: מבעלי אומניות אנו. אני ברייה, וזה האומן ברייה, אני מלאכתי בעיר, להורות וללמד, והוא מלאכתי בשדה, לחרוש ולזרע"<sup>15</sup>.

וכן בחידושי מהרש"א שם, מעמיד את המאמר מול "ולא שמת חלקי מיושבי קרנות", ומפרש: "דהכא איירי בלומד בכל יום מעט כפי יכולתו ואחר כך הולך למלאכתו בשדה, ולזה אמר שמא תאמר אני מרבה והוא ממעיט ולא יהיה לו שכר כמותי, הא שנינו אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיתכוון וכו', וזה נמי היה מתכוון באותו מועט".

הרי שרבנן דיבנה לא חששו שמא בהביעם את יחסם החיובי לעוסקים בדרך ארץ – יגרמו למיעוט תורה. אדרבה, אותם "יסודי עולם" ידעו, שהשקפתם המוסרית הזאת, התחברותם זאת עם כלל ישראל – אני ברייה וחברי ברייה – יפה להם ולתלמידיהם, והיא היא שתביא בסופו של דבר את האידואל של "כל ישראל חברים", תרתי משמע<sup>16</sup>.

13. אמנם, יש צורך בכניסתם של בני תורה לעולם התקשורת, אך לא מחוץ כניעה והסתגלות לנורמות המקובלות כיום, אלא מתוך מטרה ברורה לחולל מהפכה ושינוי ערכי בתחום זה. אחד מעיוותי העיתונות כיום הוא עצם נפחה המוגזם – "ברוב דברים לא יחדל פשע", מערימות הנייר, התמונות הצבעוניות, ה"מוספים" והמגאזינים, שגורר איתו כיום אדם בדרכו הביתה מן הרחוב – נודף ריח רע של רכילות לשמה, גירי יצרים ממוסחר, ותוסר-אתריות חברתית ולאומית. רק מי שמסוגל לפעול בכישרון ובנחישות כנגד מגמות אלו, ולהציע להן תחליף קונסטרוקטיבי – ראוי לו ללכת בדרך זו.

14. ברכות יז ע"א.

15. אוצר הגאונים, חלק הפירושים, סד. וזה שלא כרש"י, המפרש בדרך של ביקורת על עמי הארץ. אמנם תרי גונו עם שבשדות יש, כדלקמן. וראה הוכחות לפירוש רב האי גאון בקנטרס 'ביאורין דאשא' למס' ברכות (שם). והגאונים דבריהם דברי קבלה.

16. ע"י חגיגה כו ע"א.

אנו מאמינים ומתפללים שהאמת תורה דרכה לכל חניך וחניך. אלה השייכים להתמחות תורנית ולגדלות של תורה – ימשיכו בלימודיהם שנים רבות, מתוך הכרה פנימית, יעלו מעלה מעלה, וייתנו כתר תורה בראשם. ואלה שיפנו לדרך ארץ – אחרי שיתמלאו בתורה לפי מידתם – ילכו לדרכם בלב נכון, בלא רגשות ניתוק ותסכול, אלא מתוך הדרכתה של תורה והארתה את אורחות חייהם.

### הוא עדינו העצני

ישיבת ה'הסדר' אינה עוסקת, כאמור, במתן הכשרה של חול לתלמידה. אמנם, השירות בצה"ל, ההכשרה למלחמה כי תפרוץ ח"ו – אינם בכלל הוזה. הכשרה למלחמה איננה "לוקסוס", אלא מצוה וחיוב הלכתי, והרצון לגדול בתורה אינו פוטר ממצוות שהן חובה אישית, גם אם קיומן גוזל זמן.

"במלחמות מצוה הכל יוצאין אפילו חתן מחרו וכלה מחופתה"<sup>17</sup> – "וכל שכן תלמידי חכמים"<sup>18</sup>. "ואיזוהי מלחמת מצוה – זו מלחמת שבעת עממים, ומלחמת עמלק, ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם"<sup>19</sup>.

בביסוס ההלכתי של חובת הגיוס לשורות צה"ל, ובדחיית טענות שונות שנשמעו נגדו – כבר עסקו גדולים וטובים, ולא נאריך בהם כאן<sup>20</sup>. חשוב רק שנוכח כי זוהי העמדה ההלכתית הפשוטה, וכל עמדה אחרת היא שחיבת בהסברים ובהתנצלויות<sup>21</sup>.

אין זאת אומרת שההסדר הקיים בין ישיבות ה'הסדר' לבין צה"ל הוא הבלעדי או המוצלח ביותר<sup>22</sup>. אולם העיקרון שלפיו לקיום מצוה זו של ההתגייסות לצה"ל יש מחיר שצריך לשלמו – ושמסומו היותו מעשה מצוה חזקה עליו שהוא כשלעצמו לא יפגע בכוחו הרוחני של העושה אלא אף יחזקו – הוא עיקרון שאנו מאמינים בו באמונה שלימה.

17. סוטה מד ע"ב.

18. ערוך ערך אנגריא, עי' קרן אורה לסוטה שם.

19. רמב"ם הל' מלכים ה, א.

20. ר' מה שנכתב בנידון בעלון שבות גלילות 101-100.

21. ראה, למשל, שתי עמדות כאלה במאמריהם של הרבנים ז. מלמד וא. שרמן, ב'תחומין' ז', על המאמר הראשון יש להעיר, כי גם אם כלל דבריו טובים ונכוחים, מכל מקום ההנחה הקריטית ש"אפשר לקיים תפקיד הצבא ללא גיוס מלא של כל ישראל" – לא הוכחה כלל. במצבה של מדינתנו אין לדעת אם, ומתי, יהיה ח"ו צורך בגיוס מלא של כל ישראל, וכמה חיי אדם ייחסכו על ידי מציאותה וזמירותה של עוד חטיבה קרבית אחת.

על המאמר השני יש להעיר, מלבד ההערה הקודמת, שלעזוב את פסקיהם הברורים של הב"ח והט"ז (לשון הב"ח: "ופשוט הוא", ולשון הט"ז: על דברי הדרישה: "וזה דאי אינו"), ולמיהדר אפירכי ושינויי – לענין לא זו הדרך לפסק הלכה, אלא לפלפול בעלמא.

22. למשל: עם כל תרומתן החשובה לצה"ל ברמת הלוחם והמפקד הזוטא – ישיבות ה'הסדר' אינן תורמות כמעט דבר ברמת הפיקוד הבכיר, ובכלל במערך הקבע של צה"ל. ולא כגלל חוסר כשרונות ויכולת. הסיבה היא פשוט שהפסקה של שנתיים בין פרק השירות השני לבין השחרור – אינה מאפשרת השתלבות של בוגרי ההסדר בצבא הקבע. אני מציע לדחות את קורס הקצינים – למיידעם לו – לסוף מסלול ההסדר, כך שתקופת ההדרכה שאחריה תהיה במסגרת צבא הקבע, והמתאימים לכך יוכלו להמשיך בה כדרך חיים.

לעומת זאת, לעניות דעתי ניתן לקצר את פרק השירות השני של כלל חיילי ה'הסדר', ולנצל אותו לא ל'תעסוקה' (לפעמים: לחוסר תעסוקה...), אלא רק לאימון מתקדם אינטנסיבי.



זו ואין צריך לומר זו: בשבילנו ערכו של צה"ל ושל השירות בו איננו ענין של אופנה: כשיש מלחמה "מוצלחת" – עולה יוקרתו של הצבא, וכשיש ימים אפורים, או, חלילה, כישלון – יורדת יוקרתו, ומזלזל ערך השירות בו. מנטאליות כזו לזרא היא לנו. אנו משתדלים להחדיר בחניכינו את ההכרה שערכו של צבא ההגנה לישראל נובע מעצם קדושת החיים של עם ישראל, ומן החובה הקדושה להגן עליהם, ואלה הם מושגים בלתי משתנים, ובלתי ניתנים לערעור.

☆

השם "ישיבת הסדר" הוא מונח טכני, סתמי מדי, מכדי לבטא את התוכן המופלא של ישיבה, מקום קביעות שקידת התורה, אשר ביום פקודה בניה מצטרפים לשורות הלוחמים במערכות ישראל. זוהי חזרה לטיפוס הישיבה מימות יהושע בן נון, דוד המלך, מתתיהו החשמונאי ור' עקיבא. "הוא עדינו העצמי" – כשהיה יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיוצא למלחמה היה מקשה עצמו כעץ<sup>23</sup>.

האם ראויים אנו לחרות את שמותיהם של גדולי האומה האלו על דגלנו? האם חדורים אנו בתודעת שליחות רוחנית לאומית, כשם שהיו הם חדורים בדורותיהם? אפשר לתפוס את ההסדר כ"פתרון", כפשרה בין אינטרסים מנוגדים (לשם "הסדר" יש קונוטציה כזאת). חלילה לנו! אילו בניגודי אינטרסים עסקינן, היתה השאלה הנשאלת: מדוע חיילי ההסדר משרתים פחות חדשים מאחרים – נותרת ללא מענה. ההסדר מוצדק משום שהוא מצוי כולו – הן בתלמוד התורה שבו והן בשירות הצבאי שבו – בתחום הערכים, ולא בתחום האינטרסים. עלינו לשנן לעצמנו השכם והערב, שאין אנו נמצאים בישיבת ההסדר לא בשביל לרכוש מקצוע, ולא בשביל "ההשכלה הכללית", ולא בשביל לעשות את השירות הצבאי "עם החברה", אלא בשביל לעלות במעלות התורה ולבנות את עם ישראל, "בעד עמנו ובעד ערי אֱלֹהֵינו". מי יתן והיו כל צעירי עם ה' בני ישיבה המסורים למולדתם, והנטל הצבאי היה מתחלק בשווה בין כולם. במצבנו כיום – שליחותם של בני ישיבות ההסדר היא שליחות לאומית מיוחדת במינה, דחופה, בעלת חשיבות עליונה, וגם קשה מאין כמוה.

תלמידי ההסדר חייבים לחיות בתודעת שליחות. אנו, המחנכים, מאמינים בכוחם להגשימה.

23. מועד קטן טז ע"ב.

## התוקף ההלכתי של חוקי מדינת ישראל

בבואנו לדון על סמכות מוסדות הממשל הנבחרים במדינת ישראל, על-פי התורה, עלינו להגדיר תחילה מהו היקף הסמכויות של הרשות השלטונית בישראל. במקרא ובחז"ל, רשות זו היא מוסד המלכות. בהמשך, נברר האם לממשלה הנבחרת במדינת ישראל, ניתנו זכויות וסמכויות זהות לאלו שניתנו למלך.

### א. סמכויות המלך בישראל

#### 1. פרשת המלך

במשנה<sup>1</sup> הפורטת דיני המלך שנינו: "ומוציא למלחמת הרשות על-פי בית דין של שבעים ואחר, ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחה בידו... וכל העם בחזון ונותנין לו והוא נוטל חלק בראש". ופרש"י: "ופורץ לעשות לו דרך – לשדהו ולכרמו". אולם הרמב"ם פירש: "הולך בשוה ועושה מלחמתו"<sup>2</sup>.

בגמרא שם מובאת מחלוקת תנאים ואמוראים, האם מה שנאמר בפרשת המלך בספר שמואל (שמואל א, ח) מלך מותר בו או מלך אסור בו. ר' יוסי ושמואל סוברים שמלך מותר בו; רבי יהודה ורב סוברים שלא נאמרה פרשה זו אלא כדי לאיים עליהם. פרש"י: "לאיים עליהם שתהא אימת מלכם עליהם אבל אינו מותר לעשות" (הר"ח גרס: "ליראם ולכהלם", ורש"י חולק על גירסא זו).

בפרשת המלך מנויות זכויות יתר של המלך:

"זה יהיה משפט המלך אשר ימלך עליכם את בניכם יקח ושם לו במרכבתו ובפרשיו ורצו לפני מרכבתו. ולשום לו שרי אלפים ושרי חמשים ולחרש חרישו ולקצר קצירו ולעשות כלי מלחמתו וכלי רכבו. ואת בנותיכם יקח לרקחות ולטבחות ולאפות. ואת שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם הטובים יקח ונתן לעבדיו. וזרעיכם וכרמיכם יעשֹׂר ונתן לסריסיו ולעבדיו. ואת עבדיכם ואת שפחותיכם ואת בחוריכם הטובים ואת חמוריכם יקח ועשה למלאכתו. צאנכם יעשֹׂר ואתם תהיו לו לעבדים."

1. סנהדרין כ ע"ב.

2. הלי' מלכים פ"ה ה"ג.

מתוארים לפנינו זכויות בשלושה מישורים כלליים:

1. גיוס כח אדם לתפקידים שונים בכפייה: מהם תפקידים צבאיים, מהם שירותים אישיים למלך.
  2. הלאמת רכוש.
  3. הגדרת מעמד העם כ"עבדים" למלך.
- מרבית הראשונים – רמב"ם הל' מלכים פ"ד וכן ריטב"א נדרים כח ע"א ועוד – פסקו כשמואל, בהסתמך על הכלל: רב ושמואל – הלכה כשמואל בדיני הנמוקי יוסף<sup>3</sup> הינו דעת יחיד לפסוק כרב<sup>4</sup>.
- ההלכה נפסקה כשמואל שכל האמור בפרשת המלך – מלך מותר בו<sup>5</sup>, אולם המאפיין את מרבית זכויות המלך המתוארות בפרשת המלך הוא שהן מעניקות למלך טובת-הנאה אישיות וכבוד אישי. אין איזכור ברור לסמכותו של המלך לקבוע חוקים ולהנהיג את האומה, אין רמז לחובת העם להישמע להנהגתו של המלך בכל הקשור לסדרי המדינה ולסדרי המשפט.

## 2. דינא דמלכותא – דינא

חובת משמעת כללית לחוקי המלך, אנו מוצאים במושג "דינא דמלכותא – דינא", המובא בשם שמואל<sup>6</sup>. כלל זה מוסכם בש"ס ואין עליו עוררין. אולם עקרון זה מופיע אף הוא, במקורות העיקריים, ביחס לגביית מיסים ולהלאמת רכוש המיועדים לקופת המלך. מכאן יש ראשונים, ובראשם המגיד-משנה<sup>7</sup>, שסוברים ש"דינא דמלכותא דינא" מתייחס אך ורק לחוק המלך שהוא "תועלת המלך".

אמנם, נמצא במקורות חז"ל<sup>8</sup> שימוש בכלל של דינא דמלכותא דינא גם ביחס לזכותו של המלך לתפוס רכוש לשם בנין גשרים, אולם גם זכות זו הוגדרה על-ידי הראשונים כתקנה שיש בה תועלת המלך<sup>9</sup>. הראשונים הרחיבו בכך את משמעות המושג "תועלת המלך": לדעתם אין זה כולל רק את תועלתו האישית של המלך, אלא את תועלת ה"מלכות", כלומר המימסד המלכותי. ובלשון אחרת: תקנות בעלות ערך לאומי, וכן כותב המגיד-משנה, ש"דינא דמלכותא ל"תועלת המלך וחוקיו" תקף. "חוקיו", הכוונה, חוקים המשרתים את המלכות, כלומר בעלי ערך לאומי<sup>10</sup>.

לדעת המגיד-משנה אין "דינא דמלכותא דינא" ביחס לקביעת סדרים חברתיים, כלומר,

3. נדרים כח ע"א.
4. ועין ביאור שיטת הגמרא ביחודה דעת ח"ה סי' סג לגר"ע יוסף שליט"א.
5. רמב"ם הל' מלכים פ"ד ה"א.
6. ב"ק קיג, נדרים כח.
7. הל' מלוה ולוה פ' כז הל' א. דעה זו הוכרה גם ברשב"א ובריטב"א לגיטין י ע"ב, וברמב"ן ורבנו יונה לב"בנה.
8. ב"ק קיג.
9. רמב"ן ורשב"א גיטין י.
10. לאפוקי מה שפירשו באנצ' התלמודית (ערך דינא דמלכותא דינא): "חוקים שהם לתועלתו של המלך".

אין תוקף מחייב לחקיקה מלכותית בתחום החיים החברתיים של תושבי המדינה, כגון מערכת שיפוט בסכסוכים, נהלי מסחר, תקנות עזר הבאות להסדיר את החיים המשותפים במדינה, וכל כיו"ב.

לעומתם, הרמב"ן, רבנו יונה, הרשב"ם<sup>11</sup> ועוד, סוברים שדינה דמלכותא דינא תקף גם לחקיקה משפטית ביחסי בין אדם לחבירו. ראשונים אלו הביאו הוכחה לדעתם מסוגיא ערוכה בה מבואר שיש תוקף מחייב לגזירת המלך אשר קבעה שבכוחה של חזקה ללא טענה להעניק לאחר ארבעים שנה את הקרקע ביד המחזיק בה<sup>12</sup>. שיטה זו סוכמה ברשב"א בתשובותיו<sup>13</sup>: "לשון דינא דמלכותא מורה על דברים שהם מחוקי המלכים לעשות כן... וכן לעשות חוקים בארצו כדי שלא יבואו העם לירי הכחשות וקטטות... וכן כל כיוצא בזה, שכלל עניינן אלו הם ממשפטי המלכים".

"דינא דמלכותא דינא" כולל מיסוי לטובת קופת המלך, תקנות בעלות ערך לאומי, וכן חקיקה שמטרתה היא שמירת הסדר התקין בתוככי המדינה בכל תחומי החיים האזרחיים: מסחר, בטחון פנים, שיפוט, עזרה סוציאלית וכו'.

### 3. דינא דמלכותא של מלכי ישראל

עלינו לברר האם חובת הציות למלך הקשורה בכלל "דינא דמלכותא דינא", אמורה בכל המלכים, בין מלכי אומות העולם בין מלכי ישראל, או רק במלכי אומות העולם: בחז"ל הכלל "דינא דמלכותא" מוזכר אך ורק ביחס למלכי אומות העולם, אולם אין להסיק מכך מסקנה כלשהי, כיון שעובדה זו משקפת את תמונת המצב בימי חז"ל בתקופת האמוראים, כאשר עם ישראל ישב תחת שלטון אומות העולם.

מפורסמת היא שיטת הר"ן<sup>14</sup> בשם ר' אליעזר ממיץ (בעל ספר היראים) "שדוקא במלכי עכו"ם אמר דינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם: אם לא תעשו מצוותי אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל – לא, לפי שארץ ישראל, כל ישראל שותפין בה". וכן סובר הנמרי" שם<sup>15</sup>. וכן סובר הרשב"א שם, והביא ראיה ממחלוקת רב ושמואל, האם האמור בפרשת המלך – מלך אסור בו או מותר בו, שהרי אילו דינא דמלכותא דינא היה ברתוקף גם אצל מלכי ישראל, ברור שהמלך רשאי לנהוג כפי שמתואר בפרשת המלך, מכח דינא דמלכותא, ולא היה מקום למחלוקת רב ושמואל. לעומתם, הרשב"ם<sup>16</sup> כותב שדינא דמלכותא דינא יונק את כוחו מהסכמת העם (ולא מבעלות המלך על הארץ). על-פי זה כתב החתם סופר<sup>17</sup>, שאין הברל בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם.

11. ב"ב נה ע"א.

12. שם.

13. ח"ב סי' שנו.

14. נדרים כח ע"א.

15. אלא שהנמרי" קישר את שלילת הזכות של רד"ד במלכי ישראל, עם השיטה הסוברת שהאמור בפרשת המלך – המלך אסור בו; ועוד יבואר להלן.

16. ב"ב נה ע"ב.

17. שרית, חו"מ סי' מד.

הרמב"ם כותב בצורה מפורשת שדינא דמלכותא דינא נוהג בין במלכי עכו"ם בין במלכי ישראל. בהל' גזילה ואבידה<sup>18</sup> פסק הרמב"ם: "המברח ממכס... גזול מנת המלך, בין שהיה המלך גוי בין שהיה המלך ישראל", וכן פסקו הטור והשנ"ע<sup>19</sup>.

המבי"ט ב"קריית ספר" על הרמב"ם, הופך את הקערה על פיה: לא רק שדינא דמלכותא דינא נוהג במלכי ישראל, אלא שהמקור לעקרון זה הוא פרשת המלך, כלומר, מפרשת המלך בישראל למדים אנו לדינא דמלכותא של מלכי אומות העולם. וכן נראה שזוהי דעת הריטב"א<sup>20</sup> שכתב בזה"ל: "דינא דמלכותא דינא היינו הדין שהוא על-פי חוקי המלכות הקבועים עליהם, שהוא (= המלך הנוכחי) וכל אשר לפניו הנהיגו, והם כתובים בדברי הימים ובחוקי המלכים... ואף במלכי ישראל הקדושים דיני המלך ידועים כמו שכתוב בקבלה על-ידי שמואל הנביא וארז"ל: כל האמור בפרשת מלך – מלך מותר בו".

וכן מפורש במאירי לנדרים, שם, המתיחס בתוך דבריו להוכחת הרשב"א שהבאנו לעיל, וז"ל: "דינא דמלכותא דינא... אין בו חילוק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, שהרי אף במלכי ישראל פסקנו בשני של סנהדרין, שכל האמור בפרשת המלך על-יד שמואל הנביא, מלך מותר בו. ובתוספות כתבו שלא נאמר כן אלא במלכי אומות העולם, אבל מלכי ישראל אין ידם תקיפה לחדש בדינים כלום, והביאם לכך דעת האומר שכל האמור בפרשת מלך אף הוא אסור בו ולא נאמר אלא ליראם ולבהלם, ואם-כן תיפוק ליה משום דדינא דמלכותא דינא. ואין צורך בכך, שהרי פסקנו: כל שבפרשת מלך – מלך מותר בו".

וכן סובר הרדב"ז על הל' מלכים פ"ד הל' א', הרמב"ם שם, פסק כשמואל, שמלך ישראל מותר בכל האמור בפרשת המלך. על כך מעיר הרדב"ז: "פסק כדרי' ושמואל שאמרו כל האמור בפרשת המלך, מלך מותר בו, ואמרינן בכמה דוכתי דינא דמלכותא דינא, ואפילו מלכי הגויים אמרינן בהו דינא דמלכותא דינא".

ראיה נאמנה ניתן להביא לשיטה זו, מכך ששמואל, הסובר שמלך ישראל מותר בפרשת המלך הוא גם בעל השמועה של דינא דמלכותא דינא. ומסתבר שזו שמועה אחת ביסודה.

לפי מה שראינו עד כה, ניתן, לכאורה, לסכם: שיטת מחלוקת בין הראשונים בדבר חובת הציות למלך ישראל בענייני הנהגת המדינה: לפי הרשב"א, הר"ן ודעימיה (שסוברים שדינא דמלכותא דינא אינו נוהג במלכי ישראל), חובת הציות למלך ישראל מצטמצמת רק לזכויות המנויות בפרשת המלך, אבל אין חובת ציות כללית לכל דינא דמלכותא. לפי הרמב"ם ודעימיה, חובת הציות למלך ישראל כוללת את כל מה שהוזכר בשי"ס במסגרת הכלל של דינא דמלכותא, כלומר (לפי רוב הראשונים) תחיקה בכל התחומים. הזכויות שהוזכרו בפרשת המלך הינן רק דוגמאות מייצגות. כך אמנם יש להסיק מדברינו הקודמים. אולם להלן, בפרק הבא, נציע דרך חדשה, לפיה המחלוקת בין הראשונים הרבה יותר מצומצמת.

18. פ"ה ה"א, וכן בפיהמ"ש נדרים פ"ג מ"ג.

19. חרי"מ סי' שסט, סעיף ו.

20. נדרים כח ע"א.

#### 4. הבחנה בין זכויות אישיות של המלך לחוקים בעלי ערך לאומי

נדמה שהמחלוקת בין הראשונים, האם הכלל "דינא דמלכותא דינא" נוהג במלכו ישראל, מתיחסת רק לזכותו של מלך ישראל לחקוק חוקים ותקנות המעניקים לו זכויות אישיות, אולם לכולי-עלמא ישנו תוקף מחייב לחקיקה שמגמתה טובת העם, כלומר לחוקים בעלי ערך לאומי, שכן עיקרה ויסודה של מצוות העמדת מלך בישראל היא קבלת מרותו של המלך בעניני הנהגת המדינה. כפי שכתב הרמב"ם<sup>21</sup>: "אין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט ומלחמות, שנאמר: 'ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את מלחמותינו', וכן בספר המצוות<sup>22</sup>: 'שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתנו וינהיגנו'. החינוך<sup>23</sup> נמשך אחרי הרמב"ם ואף הוא פתח בנוסח דומה את הגדרת מצוות העמדת מלך. החינוך הוסיף שהמצווה כוללת גם את חובת הציות לצו המלך ולא רק את המלכות, שכן לאחר שנבחר דוד, המלכות עוברת בירושה. המצווה אמנם מחייבת לדאוג להעברה תקינה של המלוכה ליורש הלגיטימי, אולם החובה העיקרית היא חובת הציות לצו המלך וכיבודו. ובש"ת אבני נזר<sup>24</sup> מוזכרות דוגמאות רבות מכ"ד ספרי התנ"ך למשפט המלך והנהגתו.

הבחנה דומה עולה מתשובת הרשב"א<sup>25</sup>. הרשב"א נשאל על קהילה שסגרה את שערי המבוי בדלת ובריח כיון שהמבוי היה פתוח אל שכונה נכרית. יהודים שגרו מחוץ למבוי קבלו על כך, בטענה שסגירת המבוי בלילה ובזמנים אחרים מונעת מהם את הגישה החופשית לביהכ"נ ולמקווה שהיו ממוקמים בתוך המבוי. הרשב"א השיב שאמנם מעיקר הדין אין זכות לבני המבוי לסגור את דלתות המבוי על-דעת עצמם, וכך יש לפסוק בפועל בארץ-ישראל בו לא נוהג דינא דמלכותא דינא, אבל בחו"ל נוהג דינא דמלכותא דינא כיון שהרחובות הם בבעלות המלך, לכן יש רשות למלך לקבוע סדרים שונים. אולם הרשב"א הוסיף: "ואפשר כי גם למלכי ישראל רשות בכענין זה, לפי שזה משמירת עמו, כרי שלא יזוקו הישראלים הדורים פריצים בין השכנים ויהיה בזה נזק המלך, והרי זה בכלל מה שאמרו במשנתנו 'ופורץ לעשות לו דרך' וכל האמור בפרשה מלך מותר בו. אס"כ מה שצוה המלך לעשות פתח דלתים באמצע השכונה לשמירת העם, הרשות בידו. נמצא דין מלכי ישראל שזה לדין האומות בדבר זה": נמצינו למדים שאף-על-פי שאין דינא דמלכותא במלכי ישראל, לדעת הרשב"א, אף על פי כן תקנה שנעשית לשם שמירה על בטחון התושבים הינה בעלת תוקף מחייב<sup>26</sup>. ויתכן שלא זו דוקא תקנה "לשמירת העם" (כלומר בנושא בטחון) אלא כל תקנה בעלת ערך לאומי.

21. הל' מלכים סופ"ה.

22. עשין קעג.

23. מצווה תצז.

24. יו"ד ח"ב סי' שיב, אותיות מ"מו.

25. שו"ת הרשב"א ח"ב קלד.

26. ומה שהרשב"א תלה את זה במיד שהנאמר בפרשת המלך – המלך מותר בו, צ"ע, שכן תקנה לטובת העם לכונן הינה בת-תוקף, וכבר קדמוני בזה הגר"י אריאלי זצ"ל ב"ענינים למשפט" סנהדרין כ ע"ב, והשיב שאין הכי נמי לכולי עלמא כהאי גוונא הו"ד דין, והרשב"א נקט בלישנה דכ"ש כלומר, כ"ש שלמ"ד המלך מותר בו, שיש תוקף לתקנה שנעשית לשם שמירה על בטחון העם.

ראיה נוספת להבחנה זו ניתן ללמוד מדברי הר"ן בדרשותיו<sup>27</sup>. הר"ן דן בצורך במערכת כפולה של הנהגה ומשפט בישראל: שופט – מחד, ומלך – מאידך. תשובתו: תפקידו של השופט הוא לשפוט משפט צדק על-פי התורה, לשם השראת השכינה בישראל; אך אין בזה ערובה מלאה לפתרון כל הבעיות החברתיות. המלך – תפקידו הוא תיקון סדרי המדינה: "ישבו של עולם", כלשון הר"ן. מערכת המשפט של תורה עלולה להותיר פרצות שונות, שניצולן לרעה מאיים על יציבות החברה. לכן קיים, במקביל, "משפט המלך" אשר בכוחו לגדור את הפרצות שונות. בהמשך מציין הר"ן שגם לחכמים יש כח לגדור גדרים; אולם עיקר תפקידם היה לתקן תקנות לשם חיזוק קיום התורה והמצוות. המלך פעל במישור החברה, "ישבו של עולם".

למדנו, שלפי הר"ן, מוענקת למלך ישראל סמכות רחבה של הנהגה ומשפט. האין זה סותר את דברי הר"ן עצמו בחדושו למס' נדרים, שדינא דמלכותא דינא נוהג רק אצל מלכי אומות העולם? אלא מכאן יש להסיק שקיימת הבחנה בין הנהגה ומשפט בעלי-ערך לאומי, המצויים בידי מלך ישראל על-פי דין, לבין כוחו של המלך להעניק לעצמו זכויות יתר מכח דינא דמלכותא דינא, אשר אינו נוהג במלך ישראל<sup>28</sup>.

ניתן להוסיף לפי דרכו של הר"ן ודעימיה, שמחלוקת רב ושמואל, האם המלך מותר במה שאמור בפרשת המלך, מוגבלת רק לנושאים בהם עוסקת הפרשה, כלומר זכויות היתר של המלך. אבל לכו"ע "אין ממליכים מלך תחילה אלא לעשות משפט..."<sup>29</sup>, כדברי הרמב"ם.

העולה מדברינו, שהמחלוקת בין הראשונים ביחס לתקיפות הכלל דינא דמלכותא דינא במלכי ישראל נוגעת לזכותם של מלכי ישראל להעניק לעצמם זכויות יתר. כל הראשונים מודים שיש למלך תפקיד הנהגתי הקשור לחקיקה לאומית, והעם מחויב להישמע ולציית לחוקי המלך.

הזכרנו כאן שני תחומים של חקיקה הרחוקים זה מזה: הענקת זכויות יתר למלך מחד גיסא, וחוקים בעלי ערך לאומי מאידך גיסא. לאמיתו של דבר ישנו תחום רחב נוסף: חקיקה בתחום החברתי, כלומר חקיקה המסדירה את היחסים בין הפרטים המרכיבים את

27. דרשה יא. מו"מ רחב בדברי הר"ן הנ"ל, מצוי בשו"ת אבני נזר יו"ד ח"ב סי' שיב, וכן במאמרו של הגר"א הרצוג זצ"ל ב"מצפה" תשי"ג.

ועיין בענין זה במאמר "דרכה של תורה" בספר זה (הערת העורך).

28. החוקרים הגיעו למסקנה ברורה שהר"ן על הדרשות הוא הר"ן בעל הפירושים על הר"ף ועל הש"ס. עיין במבוא לדרשות הר"ן, הוצאת שלם.

29. עם סיום חיבור המאמר, נוכחתי לדעת שהר"ר מרגליות זצ"ל, במאמרו "בתי המשפט בישראל" (הורפס שנית במאסף "המשפט העברי במדינת ישראל" בהוצאת מוסד הרב קוק) הערה 11, קדמני ביסוד שהעלנו, שאין אומרים במלכי ישראל דינא דמלכותא דינא אלא "הוא" "לתועלת כלל המדינה".

אולם, הר"ר מרגליות כתב בהמשך דבריו, בדעת הרשב"א והר"ן "שאם כי ההלכה כשמואל, שכל האמור בפרשת המלך – המלך מותר בו, והוא אך ורק מה שעושה לתועלת המדינה ולא בשביל צרכי עצמו". תלע"ד, כפי שכתבתי בפנים, שפרשת המלך אכן עוסקת בצרכי עצמו וזכויותיו האישיות של המלך, ועי' נחלקו רב ושמואל. אבל על חוק לתועלת כלל המדינה, אין מחלוקת ולכו"ע יש סמכות למלך.

שוב ראיתי שבהבחנה זו על בסיס הסתירה בדברי הר"ן, כיוונתי לדברי הגר"ש גורן שליט"א, במאמרו "דינא דמלכותא בישראל לאור ההלכה" (מחניים לג, שנת תשי"ח). ציטוטים מהמאמר הובאו בספר הזכרון לר' בן-ציון ליבוביץ הי"ד.

החברה (דיני ממנות, דיני נזיקין, שותפויות, הקמת חברות וכדו'). נדמה שלפי הרשב"א, הר"ן ודעימיה חוקים מסוג זה כלולים במושג דינא דמלכותא, ואינם בסמכותו של מלך ישראל<sup>30</sup>. לעומתם, לרמב"ם הסובר שדינא דמלכותא דינא נוהג במלך ישראל, חקיקה בתחומים אלו אף היא בסמכותו של מלך ישראל.

## 5. סמכות המלך במשפט הפלילי

הרמב"ם הרחיב את סמכותו המשפטית של המלך גם למשפט הפלילי ובידי המלך הזכות להטיל עונש מוות (ולא רק מטעם בגידה או מורד במלכות). וז"ל בהל' מלכים<sup>31</sup>: "כל ההורג נפשות שלא בראיה ברורה, או בלא התראה, אפילו בער אחד, או שונא שהרג בשגגה, יש למלך רשות להרגו ולתקן העולם, כפי מה שהשעה צריכה, והורג רבים ביום אחד ותולה ומניחן תלויים ימים רבים להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם". וכן כתב בהל' סנהדרין<sup>32</sup>: "גזירת הכתוב היא שאין ממיתין ביד ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן, ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם, הוראת שעה היתה או דין מלכות היה". ומכאן יש להעיר על מה שכתב האור שמח בהל' מלכים<sup>33</sup> שזכות ההוצאה להורג מסורה למלך רק במקרה של רוצח ולא בשאר ענינים. והא"ש השיג על עצמו מכמה מקומות בש"ס. וראיה ברורה נגד שיטתו מהרמב"ם בהל' סנהדרין המובא כאן, שהריגת עכן על-ידי יהושע בוצעה מכח דין מלכות. ב'משפט כהן'<sup>34</sup>, מרן הראי"ה קוק זצ"ל מתווכח עם רב חשוב שטען שאין המלך יכול להוציא להורג עברין אלא רק בשל פגיעה בכבודו. מרן הרכ זצ"ל דחה את טענתו בשתי ידיים על סמך דברי הרמב"ם בהל' סנהדרין.

## 6. שיטת החת"ס סופר

החת"ס סופר<sup>35</sup> העלה אף הוא את ההנחה שגם לדעת הר"ן ודעימיה (שדינא דמלכותא דינא אינו נוהג במלך ישראל) יש למלך ישראל סמכות לתקן תקנות מסויימות, אבל נימוקי החת"ס שונים מאלו שהזכרנו. החת"ס נמשך אחר סברת הרשב"ם שמקור הסמכות לדינא דמלכותא דינא היא ההסכמה והקבלה של בני המדינה. על-פי-זה, כתב החת"ס, שהר"ן

30. פירוש: הרשב"א והר"ן סוברים שאין דדיד נוהג במלכו ישראל, שאילו נהג לא היה מקום למחלוקת רב ושמואל (האם המלך מותר או אסור בפרשת המלך). לדינא נפסק כשמואל, שמלך מותר בו (כך פסקו גם הר"ן והרשב"א). ואעפ"כ מדגישים הרשב"א והר"ן שדיד אינו נוהג במלכו ישראל – ללמדנו שדיד של מלך נכרי הינו בעל היקף רחב יותר מדינו של מלך ישראל, כלומר מהסמכויות המוענקות לו. מאחר שהוכחנו שלמלך ישראל ניתנות סמכויות חקיקה בנושאים המוגדרים "לאומיים", והלכה כשמואל, שיש למלך ישראל זכויות אישיות, עלינו להסיק שהעדיפות של דדיד של מלך נכרי באה לידי ביטוי בתחום אחר, שונה, והוא: חקיקה בתחום החברתי.

31. פ"ג ה"י.

32. פ"ח ה"ז.

33. פ"ג.

34. סי' קמד (עמ' שלה).

35. שו"ת, חר"מ סי' מד.



שסובר שאין דינא דמלכותא דינא במלכו ישראל, בניגוד לדעת הרמב"ם, "לא פליג אלא במוסיס ומכס שמטיל על בורחם, סבירא ליה (לר"ן) דלא שייך לומר בני מדינה ניהא להו... וא"כ יש לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם. אבל במנהגים ונימוסים, כמו בב"ב נר ע"ב — מודה הר"ן דהטעם משום דניחא להו, ואין לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם". החקיקה בניגוד לרצון העם, שאינה נובעת מהסכמת העם, תקיפה רק במלכי אומות העולם, כפי שנימק הר"ן שמלך נכרי הינו רבון על הארץ ובידו לגרש את הנתינים שאינם סרים למרותו ומצייתים לכל גזירותיו. אבל בארץ ישראל, אין מלך ישראל. רבון על הארץ, אלא היא שייכת לכל ישראל, לכן אין למלך סמכות עצמית. אבל קיימת סמכות שמוענקת למלך מכח הסכמת העם. הדוגמא שמביא החת"ס מהגמרא בבא בתרא שם מתייחסת לתקנה שהנהיג מלך אחד, על פיה העביר קרקע תבצע רק באמצעות קנין שטר ולא קנין חזקה.

לפי החת"ס בדעת הר"ן, יש תוקף לחקיקה של מלך ישראל גם בתחום האזרחי הפרטי (כמו אישור העברת בעלות על קרקע) ולא דוקא במישור הלאומי (— טובת העם). אולם, לעיל בדברינו, העלינו בדעת הר"ן שסמכות המלך מוגבלת רק לחקיקה במישור הלאומי, מפני שלא מצאנו איזכור כלשהו בדברי הר"ן, לסמכות קבועה המצויה בידי מלך ישראל היונקת מהסכמת העם. לית מאן דפליג שאם העם יצהיר במפורש שהוא מקבל על עצמו את מרות המלך ומאמץ את התקנות שהמלכות תחוקק, אזי ישנו תוקף מחייב להחלטות המלך. אולם החת"ס מניח שלפי הר"ן קיימת הסכמה מעין זו אפילו בהעדר הצהרה מפורשת, וזאת מניין?

מאידך גיסא, לפי החת"ס, אין סמכות למלך ישראל להעניש ענישה גופנית או להוציא להורג עברייני, שכן אין אפשרות לעם למחול על גופו אלא רק על ממונו. משא"כ לפי דברינו, בכל הנוגע לטובת העם — יש סמכות עצמית גמורה למלך.

## 7. הגדרת מרן הרב זצ"ל

לסיום חלק זה, מן הראוי להביא את ניסוחו המדויק של מרן הרב זצ"ל במשפט כהן<sup>36</sup>, לעקרון "משפט המלך": "כל דבר כללי הנוגע לאומה, וגם כל תיקון של הוראת שעה, לגדור בפני עושה עולה, הכל הוא בכלל משפטי המלוכה, שיש רשות למלך להתנהג בהם כפי ראות עיניו, אפילו כשאינו נוגע כלל לטובתו ולכבודו, כי אם לטובתן ולכבודן של ישראל".

והוסיף מרן הרב זצ"ל שם<sup>37</sup> שהזכות של המלך להוציא את העם למלחמת מצוה ואפי' רשות, ולגרום לשפיכות דמים כנגד הכלל של "וחי בהם" הוא מפני שהלכות ציבור שאני, והוא מכלל משפטי המלוכה.

36. עמור שלה, אות יג.

37. עמור שטר-שטו.

## ב. מוסדות ממשל נבחרים של מדינת ישראל

עתה נברר האם סמכויות המלך, שמשורות לו על-פי דין, מסורות גם למוסדות הממשל הנבחרים של מדינת ישראל. שומה עלינו לברר כיצד מאצילים סמכויות אלו.

### 1. שני אופנים למינוי מלך

בכרי לדון באופן האצלת הסמכויות למלך ישראל יש ללמוד מה הם התנאים למינוי מלך. הרמב"ם פוסק<sup>38</sup>: "אין מעמידין מלך בתחילה אלא על-פי ביד של שבעים זקנים ועל-פי נביא". מכאן שמינוי מלך מצריך את הסכמת הסנהדרין והנביא (דרישות אלו אינן יכולות להתמלא כיום!) אולם מן הרב זצ"ל<sup>39</sup> דיוק מלשונו של הרמב"ם שדרישה זו הינה רק לכתחילה. "אין מעמידין מלך בתחילה" – פירש מן הרב זצ"ל: לכתחילה. וכן משמע מהל' סנהדרין פ"ה הל' א': "אין מעמידין מלך אלא ע"פ ביד של ע"א" – הרמב"ם הצריך סנהדרין ולא נביא.

אולם בהל' מלכים פ"א הל' ח כתב הרמב"ם: "נביא שהעמיד מלך משאר שבטי ישראל והיה אותו המלך הולך בדרך התורה והמצווה ונלחם מלחמות ה', הרי זה מלך וכל מצוות המלכות נוהגות בו". משמע שהעמדת המלך על-ידי נביא הוא תנאי הכרחי למינוי מלך. ביאר מן הרב זצ"ל שבזמן שיש נביא בישראל, גם בדעבד אין מלך עומד בלא הסכמת נביא, אבל כשאין נביא אזי מעמידים מלך ע"פ ביד הגדול בלא נביא.

הגר"ש ישראלי שליט"א העיר<sup>40</sup> שמן הרב זצ"ל כיוון בזה לדברי הרמב"ם עה"ת, עה"פ "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך"<sup>41</sup>. הספרי דרש על פסוק זה: "על-פי נביא". ותמה הרמב"ם על דרשת הספרי: אם ה' הוא הוא הבוחר את המלך באמצעות נביא שליח, "אם-כן מה הטעם להזהיר: לא תוכל לתת עליך איש נכרי, וה' לא יבחר בנכרי!" תירץ הרמב"ם: "לדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר. יאמר: שום תשים עליך המלך שיבחר ה' בו, אם תוכל לעשות כן שיענך ה' כנביאים. אבל, איש נכרי לא תוכל לתת עליך, לעולם". התורה מוסרת לנו את תיאורו של המועמד המתאים לתפקיד מלך, למקרה בן נצטרך למנות מלך בלא עזרת נביא.

מדברי מן הרב זצ"ל (כאן, ובמקרי יובא להלן) משמע שהשתתפותו של הנביא במינוי מלך אינה הכרחית, אבל השתתפות הסנהדרין הינה הכרחית. על-כך השיג מו"ר הגר"ש ישראלי שליט"א, שהרמב"ם השווה בלשנו לגמרי בין נביא לסנהדרין. לכן, העלה הגר"ש ישראלי שהצורך בסנהדרין ובנביא הוא רק כאשר המלך מתמנה לתפקידו שלא מדעת העם, – אזי יש צורך בהסכמה ובהאצלת סמכויות על-ידי נביא וסנהדרין, אבל אם המינוי נובע מהסכמת העם, אין צורך בדעת הסנהדרין והנביא. וכעין זה מפורש

38. הל' מלכים פ"א ה"ג.

39. כ'משפט כהן, עמוד שלו.

40. עמוד הימיני, עמ' נז.

41. דברים יח, טו.

ברדב"ז על הל' מלכים פ"ג הל' ח, לענין דין מורד במלך: "האי מלך היינו שהומלך על-פי נביא או שהסכימו עליו כל ישראל. אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמטע אֵליו והממרה את-פיו לא נקרא-מורד במלכות". למדנו מהרדב"ז שיש שני אופנים של מינוי מלך, כלומר האצלת סמכויות למלך: מינוי הטרונומי ומינוי אוטונומי (בהסכמת העם)<sup>42</sup>.

## 2. שלטון מלכותי ומוסדות נבחרים (דמוקרטיה)

העולה מדברינו שישנה דרך המאפשרת גם כיום מינויו של מלך בעל סמכויות מלאות של הנהגה ומשפט, אשר חובה גמורה מן התורה להישמע ולציית לו: מינוי מלך בהסכמת העם. אולם עלינו לברר האם סמכויות אלו מוענקות דוקא למלך, כלומר למי שנתמנה לתפקיד הנהגה בסגנון מלכותי, או לכל הנהגה נבחרת כעין זאת שבמדינת ישראל וביתר המדינות הדמוקרטיות.

מִן הָרֵב זַעַל בִּי מִשְׁפָּט כֹּהֵן, בְּדִיּוֹנוֹ עַל מַכְלֹל הַמִּלְחָמוֹת שֶׁל הַחֲשֻׁמוֹנָיִם, סִבּוֹר שִׁסְמִכּוֹת הַהוּצָאָה לַמִּלְחָמָה הַרְשׁוֹת וּכְן יִתֵּר הַסְּמִכּוּיֹת הַשִּׁיכּוֹת לַמֶּלֶךְ הִיוּ מִסּוּרוֹת לָהֶם, אֶף-עַל-פִּי שֶׁהֵם לֹא הָיוּ מַלְכִּים. "נִרְאִים הַדְּבָרִים, שְׂבוּזֵן שְׂאִין מֶלֶךְ, כִּיּוֹן שִׁמְשַׁפְּטִי הַמְּלוּכָה הֵם גַּם כֵּן מִה שְׁנוּגֵעַ לַמִּצַּב הַכִּלְלִי שֶׁל הָאוֹמָה, חוֹזְרִים אֵלּוֹ הַזְּכוּיֹת שֶׁל הַמִּשְׁפָּטִים לִיד הָאוֹמָה בְּכֻלָּהּ". פִּירוּשׁ: סְמִכּוֹת הַנִּהְגָּה הָאוֹמָה חוֹזֶרֶת לָאוֹמָה, וְלָאוֹמָה יֵשׁ זְכוּת לְצִאָתָה לַמִּלְחָמָה. וְהוֹסִיף: "וּבִיחּוֹד נִרְאָה שְׂגָם כֹּל שׁוֹפֵט שֶׁקָּם בְּיִשְׂרָאֵל דִּין מֶלֶךְ יֵשׁ לוֹ לַעֲנִין כִּמֵּה מִשְׁפָּטִי הַמְּלוּכָה, וּבִיחּוֹד לִמֵּה שְׁנוּגֵעַ לַהֲנַגַּת הַכִּלְלִי". "הַסְּבָרָא קִיַּיֵּמַת דְּלַעֲנִין מִשְׁפָּטִי הַמְּלוּכָה, שְׁנוּגֵעַ לַהֲנַגַּת הַכִּלְלִי, וְדֹאִי גַם שׁוֹפְטִים מוֹסְמִכִּים וְנִשְׂאִים כִּלְיִים בְּמִקּוֹם מֶלֶךְ הֵם עוֹמְדִים". מִן הָרֵב זַעַל הַדְּגִישׁ שְׁדוּקָא בְּנוּגֵעַ לַהֲנַגַּת הַכִּלְלִי, נִצִּיג מוֹסְמִכִּים עוֹמְדִים בְּמִקּוֹם מֶלֶךְ, לֹאפֻקִי זְכוּיֹת אִישִׁיּוֹת וְכוּ'.<sup>43</sup>

ישנה שורה ארוכה של תפקידים לאומיים יסודיים. הפעלת תפקידים אלו והכוונתם מסורות בדרך כלל בידו המלך. אך כאשר אין מלך, תפקידים אלו אינם מתבטלים אלא "חוזרים לאומה", כלומר בידו העם הרשות להפעיל אותם בשעת הצורך. הסברה שעומדת ביסוד חידושו של מִן הָרֵב זַעַל היא שאין להעלות על הדעת שבהעדר מלך, חלק מהתפקידים הלאומיים יושבתו כליל. איך יפעיל העם את התפקידים האלו? יוציא מתוך שורותיו נציג, שיהיה אחראי על תפקיד מסוים או על כלל התפקידים הלאומיים. אולם נציג זה אינו מלך במלוא מובן המלה, כלומר בעל זכויות מלאות המוריש את מלכותו לבניו, אלא הוא ממונה על הפעלת התפקידים השונים. כוחו וסמכותו יונקים בכל שעה מן העם.

42. נראה על פי זה לבאר שכונת הרמב"ם שהצריך סנה' ונביא דוקא למלך אשר מוריש את מלכותו לורעו אחריו ולכן כתב "בתחילה", כלומר מלך ראשון שאח"כ ממשיכה ממנו שושלת מלוכה. אמנם לעצם הסמכויות השלטוניות אין צורך בנביא, על כל פנים כשיש הסכמת העם. יענין בהל' מלכים וכן בהל' סנהדרין שכך משמעות לשונו של הרמב"ם בשכונת "בתחילה".  
ועיין בענין זה במאמר "דרכה של תורה" בספר זה (הערת העורך).

מספר ראיות מובאות עלידי מרן הרב זצ"ל:

א. במדרש רבה לפרשת אמור, מבואר שהמלך הראשון היה שאל. מכאן שהשופטים שקדמו לשאל לא היו בגדר מלכים. אף-על-פי-כן, כותב הרמב"ם שיהושע הרג את עכן על סמך משפטי המלוכה, — משמע שמשפטי המלוכה לא מסורים אך ורק למלכים אלא גם למנהיגים. הרב זצ"ל דחה ראיה זו, מפני שמספר הלכות בהל' מלכים, מוכיחות בעליל שלדעת הרמב"ם נחשב יהושע למלך גמור. הרמב"ם כותב שאין מעמידים מלך בתחילה אלא עפ"י ביד של ע"א ונביא, "כיהושע שמנהו משה רבינו וביד". וכן בפ"ג הל' ח: "כל המורד בישראל, יש למלך רשות להורגו... שנאמר: 'כל איש אשר ימרה את פיך... יומת'". הפסוק עליו מסתמך הרמב"ם נאמר ליהושע. וכן מוכח מגמרא סנהדרין מט ע"א שלמדה מיהושע שאין רשות למלך לצוות על דבר שנוגד את התורה.

ב. הרמב"ם בהל' סנהדרין פ"ד הל' יג כתב: "ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להם לרדות את ישראל בכל מקום...". ראשי גלויות במקום מלך עומדים, ק"ו לנשיאים מוסכמים בזמן שהאומה בארצה ובשלטונה.

בהערותיו למשפט כהן, מציין מו"ר הגרצ"ב קוק זצ"ל לשני מקורות נוספים בדברי הראשונים המבססים את הכלל שלמדנו.

ג. הר"ן בדרשה י"א (אותה הזכרנו לעיל) קובע בתחילת דבריו שתפקיד השופט הוא לשפוט צדק על-פי התורה, ותפקיד המלך הוא להשלים את משפט הצדק באמצעות תקנות. על כך מקשה הר"ן מגמרא סנהדרין<sup>43</sup> בה מבואר שבי"ד מכין ועונשין שלא מן הדין (כלומר, מוכח שגם השופט מתקן תקנות). תירץ הר"ן: בזמן שמוסד הסנהדרין וגם מוסד המלכות מתפקדים, אזי תפקידו של הסנהדרין הוא רק לשפוט את העם משפט צדק על פי דין, "לא לתיקון ענינים יותר מזה". אבל בזמן שמוסד המלכות אינו מתפקד, אזי "השופט וכלול שני כוחות, כח השופט וכח המלך". הר"ן בעצמו מביא שתי ראיות לעקרון הנ"ל. האחת: הגמרא בסנהדרין<sup>44</sup> למדה את גדרי מורד במלכות מיהושע, "הנה שנתנו בכאן ליהושע כח מלכות, אעפ"י שלא היה מלך". והשנית: "וכן דרשן רז"ל: ויהי בישורן מלך, ירמוז למשה".

ד. המאירי בסנהדרין<sup>45</sup> כותב: "דינו המלכות קיימים בכל זמן, ואף בכל דור ודור יש רשות למנהיגי הדור, גדולי הארצות, לענוש ולהרוג דרך הוראת שעה וכו' וזהו שנרמז בתורה ואל השופט אשר יהיה בימים ההם".

אף אנו נסיף הוכחה; והיא מתיחסת לתחום המיוחד בו דן מרן הרב זצ"ל: היציאה למלחמת רשות התלויה באישור המלך.

ה. הרמב"ן, בהוספותיו לסה"מ<sup>46</sup>, כותב: "מצווה על המלך או השופט וזי שהעם ברשותו להוציאם לצבא, במלחמת רשות או מצווה, להיות שואל באורים

43. מ ע"א.

44. מט ע"א.

45. נב ע"א.

46. סוף מצוות ל"ה ואתה.

ותומים... ציווה ביהושע, המושל הראשון... שישאל באורים ותומים". הישועה הרמב"ן בין מלך לשופט, מושל ומי שהעם ברשותו. לגבי אחת הסמכויות היסודיות של המלך (היציאה למלחמת רשות). בלשון אחרת: לפי הרמב"ן, מלך הוא תואר להנהגת האומה, שצורתה משתנה במשטרים השונים.

### אחרית דבר

בירורנו נסב על הסמכות של מוסדות השלטון במדינת ישראל על-פי התורה. העלנו שעל פי התורה, מצוייה בידיהם – לכל הפחות – סמכות בתחומי ההנהגה הלאומית. אין להסיק מכאן שהמשטר הנוכחי הוא המשטר המועדף בעיני התורה. התורה מצווה להעמיד משטר מלכותי, בו סמכויות ההנהגה מסורות למלך יחיד, מבית-דוד, כפי שפסק הרמב"ם, בראש הל' מלכים. על עדיפות המשטר המלכותי על פני משטרים אחרים, ביניהם המשטר הדמוקרטי, ועל תפקידו של המשטר המלכותי, נייחד את הדיבור, בע"ה, במאמר נוסף.

לכן, על-אף המשקל הרב שאנו מעניקים למוסדות השלטון במדינת ישראל, אין לראות בהם תחליף קבוע או תרגום מודרני למצוות מינוי מלך המוכרת בתורה.

מאידך גיסא, להגדרה שקבענו יש חשיבות רבה להבנת המשמעות התורנית של התהליכים ההיסטוריים שמתרחשים בדורנו. קיבוץ הגלויות והקמת מדינת ישראל הביאו איתם גם את חירוש ה"מלכות". אמנם, מוסדות השלטון כיום, הינם אך ורק מלכות חלקית מאוד. אבל אין להתעלם מכך שסוף-כל-סוף הם מפגישים אותנו עם מושג של מלכות.

הרמב"ם, אמנם, קובע ש"ראשי גלויות שבבבל – במקום מלך הם עומדים" (הל' סנהדרין פ"ד הי"ג) זאת-אומרת שהנהגה בעלת תוקף חוקי לפי התורה, אשר יורשת את סמכויות המלך שבישראל, יכולה לצמוח גם בחוץ-לארץ, בבבל, אך היתה זו הנהגה בלתי עצמאית שינקת את כוחה ממלך נכרי, והייתה פעילותה היתה מצומצמת מאוד. לא ניתן לראות, במוסדות שקמו בבבל הנהגה לאומית אלא גוף האחראי על ניהול התחומים המוניציפאליים (שלטון מקומי).

הקמת מדינת ישראל פתחה את הדרך בפני שיקומו של השלטון בישראל. אמנם כיום, ראשיתו מוער, אך אחריתו ישגה מאוד. ה"מלכות" החלקית, לה זכינו, היא היא הפרוודור לטרקלין: מלכות בית דוד, בב"א.

## מכתבים לציון\*

בס"ד יום ב' לסדר "נתונים נתונים המה לי"  
(כגימט' שאלה לא עשו עגל של זהב — בעל הטורים).

לכב' הרב ... הלוי ומשפחתו היקרים מאד, ידי נועם ד' עליכם, אך טוב וחסד ירפוכם.

זמן קצר לפני שנסעתי נפגשנו אחרי תפלת מנחה בכולל למעלה, ואמרת לי תורה על עיקר וטפל, ולצערי שכחתי את הכל. כמה שאני מאמץ את הזכרון לזכור ולא מצליח. נדמה לי שזה התחיל מההלכה שאם ברך על פירות סתם והביאו ממין אחר אך מאותה ברכה ועדיין יש מהראשונים, שלא צריך לברך. ואתה אמרת שזה נקרא שהפירות החדשים טפלים לחלות הברכה שעל הראשונים. אבל מה הי' ההמשך?

ומענין לענין אעביר לך שאלה, אך [קודם לכן] אבוא למסור לך על ההרגשים והחויות כי רבות הנה. לו הי' לי מכשיר שאפשר להעביר את ההרגשה כמו שהיא בלב, הי' הדבר נשמע ומוכן כמו שהוא. אבל האמת שאין למסור דברים הללו בדיוק גמור, שלא כמו דברי תורה, שהם מקורם במח ויש את הכלים לתרגם אותם בעל פה או בכתב. מה שאין כן ההרגשים שמקורם בישות הנשמה שבלב, לא ניתנים להעתקה מדויקת. אנסה למצוץ כמה טפות ואקוה שלא תתחלל התמימות שבמשמעותן.

ר' יוחנן בן זכאי ביקש את יבנה וחכמיה, אכן הפנה להחזקת ישות העם בגלות. יבנה וחכמיה שבכל דור ודור הם הישיבות ובתי המדרשות שבכל מקום ומקום. התרופה לעם שיבנה וחכמיה נתנה, היא כה גדולה ומוצלחת. פקודי ד' ישרים משמחי לב; טועמיה חיים זכו. ובעזרת התרופה יכל העם לחיות בגלות ולהתפתח, והרי הגלות היא כה ארוכה, אם לא תהי' אפשרות להשלים איתה — הרי זאת אומרת לחדול מלהיות עם ולהתבולל ח"ו. ולכן זוהי תפארתה של יבנה וחכמיה.

אבל אם מי שהוא יפול — משום מה, לא אדע איך ולמה — להרגשה הראשונית של יבנה וחכמיה שלאחר החורבן; תורת ד' תמימה ומשמחת את הלב גם באבלות של החורבן (ולכן אסור ללמד תורה ביום ט' באב), אבל אפשר לתאר עם קצת דמיון, את ההרגשה הנוראה של לב שמח ושובור בדור ראשון לחורבן.

וכשנמצא מישוהו מהתם הכא [מישוהו מארץ ישראל בחו"ל — ב"ב], באוירה של יבנה

\* חמשה מכתבי געגועים לציון, שנכתבו על ידי אחד מותיקי ירושלים, בעת ביקורו בגולה. ארבעת המכתבים הראשונים נכתבו בקיץ תשמ"ז בצרפת, והמכתב החמישי נכתב בשנת תשמ"א במונטרז שבשווייץ.

וחכמיה שאחרי מאות דורות, שהרגשת האבלות והעצר של החורבן נמחקה בשמחת קדושת התורה, והרי זה כאילו יש לעם היהודי רק שלושה סדרים, מועד נשים נזיקין. גם על זה אפשר לומר דינו — גדול. הרי באמת, היהודי בכל מקום, עם בית המדרש והבית הכשר והתמים, מהוה חטיבה של עם סגולה, עם כל היחידים השומרים שבת וחיים חיי תורה של שלושה סדרים. אבל מה נעשה שבורא עולם חצב לעמו ששה סדרים, ושלושה אלו שייכים דוקא לארץ ישראל.

וכשהחיי יום יום מהדיכט החיובי שבהם הם באמת חיי אושר של לומדי תורה, מותאמים לארץ שנולדו, השפה, המנהגים, הפרנסות, הכל. ומסתובב ביניהם מישוהו שאבות אבותיו עזבו מולדתם, ועלו במסירות נפש של השלמה עם חיי עוני בארץ האבות, הרי זה בבחינת שבור את החבית ושמור את יינה.

זאת אומרת להמצא מעורים באהבה עם הוויית אביי ורבא ועם דיבוק חברים — ולבך בל עם, עם הלומדים, כי אתה כנודד זה גולה, שלא מרצא מנוחה ומרגוע. — ההרגשה נוראה, כברה מנשא. הרפואה לזה רק כשיהיו מאחורי זה בע"ה בקרוב. אף שגם בארץ שייך עקרונית כל הרעיון של הגלות, אבל אין זה דומה, כשיתשבים בבית האכל מנחמים ומתנחמים. אבל מרחוק — השכחה גדולה. וכשאין שכחה — הצער גדול מנשוא. חסר לראות או לשוח עם אח לצרה. באותו מקום, מלמד שהמקום גורם. ואמנם אפשר להסיק מזה. אילו היינו מוצאים את הצבור יושב על גחלים לחשות של צער הגלות הי אפשר להתנחם גם בחו"ל, נכון. אבל אז היו עולים, והשכינה כבר היתה תחורת מזמן לשכון בציון.

ובכן לך תעלה קדושה... יושב בסתר עליון. יכפר אשמה ועון. יבנה המקדש עיר ציון תמלא.

#### ואחזור לשאלה.

יש בישיבה מאכל מרוקאי, כוסכוס, שזה חטים יבשים ושבורים. זה בא בחבילות, מוריקים אותם לכלי, שופכים על זה מים חמים עירוי מכלי ראשון, מלח ושמן, ומערבבים. החטים שהיו קשים מאד, מתרככים ע"י זה. וראויים לאכילה. לענין ברכה נראה שזה מה שאמור בברכות לז ע"א מעשה קדרה חילקא טרגיס וכו', ומובא בשו"ע סי' רח ס"ב, ובמ"ב ס"ק ג. וכן במ"ב ס"ק טו, שאם חילקן ובישלן ברכתו מוונות. והברכה היא בראי מוונות. וחשבתיו על שבולת שועל (קווקר), שזה חיטה מחולקת מאד, וע"י חלב או מים זה נדבק ומתמער, אמנם ע"י שהי קצת יותר מאשר במים חמים. — אולי גם בצונן זה מתחשב למזון, כי זה רק מאד, ניתן למעוך גם בלי נוזלים. משא"כ החיטה שדברו בשו"ע, לא מתרכך רק ע"י חמין. מה דעתך על זה?

ולענין שבת, להכין את הכוסכוס, חשבתיו כמו שאומר המ"ב לענין עלי התה, שעירוי מע"ש לא מספיק להתיר עירוי בשבת, ג"כ לא יהי מותר לערות על זה בשבת מכ"ר, כי הכנתו היתה ע"י עירוי. או שמפני שרואים שזה ראוי למאכל אין מה להוסיף. — בעלי תה ההתמצות מחדש למים מספקת לנו אולי ע"י הבישול זה מתמצה יותר, אבל כאן מה לחשוב? שזה מוסיף בישול עוד פעם?

ובענין יהתה, בספר החדש של אגרות משה או"ח די מתיר מסברא להשתמש בכלי

שלישי, ונמוקן היות וגם ע"י מים קרים יש אפשרות להתמצות. הר"י בכלי שני נחוש, אולי זה בגלל הבישול, אבל בכלי שלישי לא מוכרח לחשוש לזה ביד סולדת, רק ביד נכזית.

★

בס"ד יום ה' לסדר כי תבאו אל הארץ,

...ואני יצאתי מהארץ וכותב לך משם ידידי ורעי ר'... הי"ו, לך ולביתך שלום, אך טוב וחסד ירדפוכם.

הנני יושב כאן בישיבת עץ חיים שבאליזבת ויל, עיירה ליד פריז. על שפת נהר הסן נמצאת הישיבה, בנין בודד רחוק מבתי העיר הסמוכה. מחלון בית המדרש אני משקיף על הנהר במרחק של כמה עשרות מטרים בלבד. פרק קלז שבספר תהלים, על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון, חוזר ונשנה בפי כמה פעמים ביום. הנהר משמש בשבילי תמונה של החורבן מהפרק הג'ל, ומבלי לחשב, כל אימת שאני מרגיש את הנחת רוח מהנוף של הנהר, והרגשת הרגיעה ומי הנהר המהלכים במנוחה, נקלט בי מיד המזמור על נהרות בבל, ולא תרגע נפשי עד שאומר את המזמור ואתרגש בו. ועד שאמדוד לנפשי מנה של יסורי גלות מן העבר וההווה, לא תנוח דעתה.

וכשאני מטייל קצת כל יום עם אשתי מהישיבה לעיירה הסמוכה, עד תחנת הרכבת, בדרך יש בתי טומאה שלהם, ואלו — כאלו מצלמים בתודעה שלי תמונות וזעה מהזמן של האינקוויזיציה, ואני חוזר שוב למזמור קלז שמסתיים אשרי שישלם לך את גמולך וכו', כך שאין לי מנוחת הנפש, וארצה לומר תהלים, סליחות, ולבכות על החורבן וכו', אך כשמגיעים זמני הלימוד הכל נהי' טפל לסדרי הלימוד. יש לי כאן קבוצות לימוד, זאת אומרת חברות לזמנים שונים וענינים שונים מהבוקר עד לשעה שתיים עשרה בלילה עם הפסקות ניכרות באמצע. ואז אני מטופל בעצמי עם המון חזיות והארות. הישיבה הזאת שמדובר עליה היא סניף של הישיבה שהיתה במונטרי שבשווייץ, ועכשיו הישיבה עברה לירושלים ונקראת היכל אליהו ברחוב ז'בוטינסקי בבית הראש"ל. זהו בנין גדול ששייך לעדה הספרדית. שם זה ישיבה גדולה, ואלה שגומרים פה עוברים לשם. אחרי שהישיבה עברה משווייץ, נצטרפתי אליהם גם כן, ופעמיים בשבוע אני בא לשם לכמה שעות, ולומד עם חברות ומשיב להם על כל מיני שאלות בהלכה. ועתה רצו לתת חיווק לסניף בחו"ל ובקשו ממני לבא לשם לתקופה של כמה חדשים. ובאתי עם אשתי והיא כה מרגישה טוב מהשינוי הזה, ואני מרגיש את התפקיד וסובל יסורי גלות. בישיבה כאן מרגישים אוירה של ארץ ישראל, שכולם עיניהם צופיות לציון, וכמעט כולם עולים לארץ. אלה שעוברים לישיבה בירושלים יש להם הסכם עם הצבא במסגרת מח"ל. ואח"כ חוזרים לחו"ל להוראה בבתי ספר ובארגוני נוער כמו בני עקיבא או ישורון



ותקונו. ומה נעשים עוד נפשות שהלכותי במסלול זה. וזה מעט מזער שנעשה בתחום העליה, אבל רוב מנין ובנין של כלל ישראל שקועים בגלות. ולו היו כולם חרדים לדבר ד' ומקיימים תורה ומצוות, נחא. לפחות בונים את עם ישראל עד ש' יתברך יפקוד את עמו ויקבץ את כל הנדחים. אבל המצב הוא עגום, רק מתי מספר פה ושם שקשורים ממש לתורה ומצוות. גם התלמידים כאן ברובם — הוריהם רחוקים מתורה ומצוות. אבל בכל זאת שולחים את הילדים למקומות תורה — גם זה מסימני הנצח של העם היהודי. והגלות קשה מאד. מענין לראות דברי רש"י דברים ל פסוק ג, בפירוש שני, שגדול יום קבוץ גלויות ובקושי, כאלו הוא עצמו צריך להיות אוהז בידיו ממש איש איש ממקומו וכו' ע"ש.

מענין שדוקא מכאן שאני קצת יותר רחוק ממך... מאשר מירושלים לפתח תקוה — מצאתי לי זמן לכתוב לך משהו שבמשהו ממה שהייתי יכול לכתוב לך. המכתב האחרון מרעיונותיך לליל פסח מונח לפני, ועוד יש לי מעטפה. עם כמה ממכתביך ואני מסתכל בהם מפעם לפעם. ואילו היתה לי השלות נפש לשבת ולכתוב, היו הדברים פרים ורבים. אבל לצערי אין הזמן ראוי לכך, וגם זה אני כותב מתוך סערה, והכתב שבור וחפוז כמו המצב של כלל ישראל. הכל מפורק ומחכה לתיקון. יבוא בעל הבית ויעשה סדר בביתו. ועל זאת כמה תפילות ותחנונים צריכים, כמה דמעות נשפכו על זה, וכמה דמעות עוד חסרות למלא את כוס הישועות לעם ישראל, ולהשקות לגויים את כוס התרעלה, ולהחזיר עטרה ליושנה, להסיר כתר מלוכה ממלך ביד. ובלה, מלך אביון, ולהחזיר כתר למלך עליון. בא יבוא ברנה נושא אלומותיו.

אני מתבונן עוד פעם במה שכתבת בנוגע לסיפור יציאת מצרים, שאתה מיחס את הנקודה החזיתית המיוחדת ללילה זה, והנקודה העובדתית יסוד הזכרון התמידי לכל הזמן. והו' בעצם מתגלם בכל הפירושים, מבלי לתפוס בקרנים של הנשוא. וזהו הכונה בפסקה חייב אדם לראות את עצמו כאלו בעצמו יצא ממצרים. וזה מתאים לי למה שפירשתי פעם: במנחת חינוך במצוה זכור, מביא שאלה בשם ספר דרך פקודיך: איך הגמרא לומדת מהפסוק זכור ואל תשכח שצריך זכירה בפה? ואולי זה בא לתת לאו ועשה על הזכירה לבד, כמו שמצינו בהרבה נושאים שמחזקים בלאו ועשה כמו שבת, טומאת כהנים — וכהנה רבות?

וחשבתי: מה שזה דומה למה שכתבת על הזכירה התמידית של יציאת מצרים, יסוד הזכרון שהוא תמידי, בעשה של הזכירה כבר מונח הלא תשכח. כי מהותה של הזכירה זהו שלא לשכוח ולא שייך להכפיל בשביל זה את האזהרה. ולכן לומדים משם שזה בדיבור.

וד' יראנו בקרוב את מחית עמלק, ואנו נעשה בכל מאודנו את חלקנו במצוה זו לטהר את קרבנו מכל סיג ופגם, מחית העמלק הפנימי שבכל גוף וגוף.

הייתי מאד רוצה לשמוע מכם בשורות טובות, שתזכו מהרה לחתן את צאצאיכם היקרים, ולראות מהם נחת. הריני מצטרף אתכם בתפלה ובקשה לא-להי הרוחות, שיסיר כל העכובים ויזמין להם את בני ובנות זוגיהם, ותראו בבריות גופא ונהורא מעליא את החסדים שיעשה לכם ד' יתברך ויתעלה, אבי"ר בקרוב ממש.

כעתירת ידידכם בלב ונפש, המצפה לישועה

— — —

נ"ב: לאור מה שכתבתי בודאי שתסלח לי על אי כתיבתי עד הנה, ולא תהי' זאת סיבה שלא תכתב, עוד מהני מילי מעליותא שעולים לפניך. בתקוה להתראות ולהשתמע בתוך ארצנו בטוב לבב וישועה. שלום וברכה לכל בני הבית שיח'.

הנ"ל

☆

בס"ך יום ג' לסדר והחזקתם ולקחתם מפרי הארץ.

צריכים חיזוק כדי לקחת מפרי הארץ. שאין הפרי מגרה את אוכליו, אלא אם הוא מתגרה אחריו ירגיש את מתיקותו. וזה ההיפך מחטא עץ הדעת, שהפרי הי' מגרה, והיה צריך שלא להתגרות וזה חיקון במשקל ההפוך להתגרות לרצון ד' אף שיש דחיה מנגד. אף שהמשל הוא על פירות, אבל הנמשל המכוון על ישוב הארץ בכלל, שצריכים למידת הענוה והצניעות להרגיש את חיבת הארץ. צריכים לבוא לארץ בלב רחב של כיסופים, ואז רגבי אדמתה נוצצים כאבנים טובות. וזה שאמר להם משה והתחזקתם, שיעסקו במחשבת תכלית רצון ד' לארץ הזאת. לעמו, יחד עם קבלת התורה ושמירת מצוותיה בתוכה. ואם היו מתלבשים בעוה הענוה ומוכנים להשפיל את כבודם, אזי היו חוזרים עם חיבה בלבם. ואחרי שלא הצליחו חזרו ודיבה בפיהם במקום חיבה ונגרם. מה שנגרם, ד' יצילנו ויחשיענו.

לכב' הרב ... שליט"א ומשפחתו היקרים, יהי נועם ד' עליכם וכל טוב סלה לכל ישראל.

המכתב שלך עוד לפני שקראתיו הי' בשבילי בבחינת שקל מעפריהו ושדי וכו' אצל סבי דאתונה, והרגשתי את רוח ארצי. עיין בכורות ט ע"א וברש"י שם ד"ה מעני. ... במסכת כלים פרק יג וברמב"ם פי"א מהלכות כלים יש כמה דוגמאות של פרוק כלים שאם אפשר לעשות מעין מלאכתן בחלקים זה עדיין מקבל טומאה שלא בטל שם כלי. ואם אין לעשות משהו עם החלקים בטל שם כלי. ולכן לפי המציאות של הטוסטר, אם הרשת מחוברת עם ברגים, ובפירוקה מהארגז שהיא בתוכה כבר בטל שם כלי, ואת הארגז עצמו לא צריך לטבול כי אין הפת נוגע ונאפה שם (או משהו אחר). ואם הרשת תלושה, בודאי שאפשר להטביל אותה. וזה הדין בכל תנור, במקום שהפת מונח נותן דין כלי לטבילה, ולכן רק את הכלים שאופים בתנור ואת הרשתות. ואם הרשת מחוברת לדפנות של התנור, והתנור תלוש, צריכים לטבול את כל התנור או לפרק ולבטל אותו מתורת כלי. ובנוגע לטוסטר — עוד פעם — אם הרשת תלושה וניתן להוציא אותה, הרי זה פשוט שמטבילין אותה כנ"ל, ולא צריכים להטביל את הארגז, ואם הרשת

מחבורת צריכים לדעת אם יוציאו את הרשת ויכלו להשתמש בתלוש בתוך הארגון אין בטל כלי ויצטרכו להטבילו ולחזור ולחברו. אבל אם אי אפשר להשתמש איתו בתלוש הרי הפירוק כבר הכשיר את הכלי שלא יצטרך טבילה, אף שעכשיו כבר אין בעיה להטביל כשזה תלוש. אבל א"א לברך כי המעשה אומן שינה את שם הבעלות של הגוי. ועיין שו"ע ק"כ סעיף י' שדנים שם על מעשה אומן שיחייב את הכלי לטבילה וכן ההיפך, שמעשה אומן פוטר את הכלי, וההלכה שהכלי נטהר זה לבד לא הסבה שלא יצטרכו טבילה, כי צריכים לבטל את הבעלות של המעשה אומן. אומן קונה בשבח כלי ולכן דנים שם בשו"ע במתכת של יהודי ואומן גוי שיצטרכו טבילה.

ומה שאמר הרב אבא שאול שיח' ויארץ ימים בנעימים (אם אתה נפגש אתו מסור לו ד"ש ממנו) נשאל צריך להטביל, והפירוק לא יועיל — ב"ב, כנראה שהתייחס למקרים השליליים שהזכרתי, ואם אפשר להשתמש עם החלקים שנתפרקו. ולגבי תנור התכון לארגז ולא לרשת, כי בדרך כלל הרשת תלושה ולא צריכים טבילה בשביל הארגז. אמנם בספר טבילת כלים תחפש שם, מביאים שצריכים להטביל טוסטר, ולא מחלקים בין הרשת והארגז, וכשמדבר באותו ספר על תנור, מתייחס לחילוק של המקומות, דהיינו הכלים שהפת נוגע, והתנור עצמו. למרות שבסוגיא של זה זה גורם נראה שהתנור של איסור מהוה יסוד גורם של איסור, כנגד גורם של היתר עצי הסקה, בכל זאת לגבי טבילה, הארגז עצמו עם גופי החימום, שהפת לא נוגע שם — לא היו כלי אכילה, וזה הגדר בטבילת כלים. ולכן לפי הנתונים אני חושב שהרב אבא שאול צודק.

בקשר לאיפור, איני יודע מה להוסיף לך. אם שמים את זה בכונה של הטיפות — הרי צובע קצת לכל הפחות. אמנם אם רוצים לשים את האבקה לשם הגנה על העור. מגירוי וכדומה, ואין אבקה רגילה, רק אבקת צבע, אז יש להתיר שזה פסיק רישא דלא איכפת ליה וברבנן. אבל בכונה לקשט קשה להתירה, אפילו במסיבות שאתה דברת.

ישר כח על מסירת הדברים של השיעור ביום ירושלים.

ובסוגיא של כלים, עיין שבועות טו אם צריכים קידוש לדורות. וימשחם ויקדש אותם — אותם במשיחה ולא לדורות.

ד' יתברך יזכנו להתקדש בשמן משחת תשובה, ונזכה לראות את בית המקדש על מכוננו.

★

בס"ד לסדר על פי ד' יסעו וכו' על פי ד' יחנו.

במנחות צה ע"א יש דיון אם לחם הפנים נפסל ביוצא כשנסעו. יש מי שאומר שלא, אף על פי שנסע — אהל מועד הוא. אם על פי ד' נוסעים, הרי המשכן קיים. אם על פי ד'

נוסעים לחו"ל, הרי ארץ ישראל קיימת בד' אמות של חו"ל ולא נפגם ביוצא. אבל מה לעשות, בכל זאת המשכן מפורק, אין קדושת מקום, ולכן אין איסור להסתובב בין המזבח לארון, ולכן ההרגשה של גלות לא מתרפאת מבחינה זאת, ויסורי הגלות גדולים. כאלו אמש נחרב בית המקדש ויצאו לגלות.

תאר לך את ההרגשה של חבלי הגלות — עם ניתק ממולדתו, מביתו, מסביבתו, משפתו, וצריך לחיות בין אנשים שלא אוהבים אותו. אוי! גלות גלות. ושכינה אתם. הדור הראשון של הגלות הי' נורא ואיום. אבל חסד עשה ד' עם עמו לדורות ראשונים וכו' וכו' שירגישו טוב ויוכלו לחיות, עם התורה ומצוותיה, בתי כנסיות ובתי מדרשות והלכות עכ"ם שלא להתערב עם הגויים. אבל מה יהי' הלאה? בבלה יהיו, מה שדרשו חז"ל על גלות בבל, (כאלו) שמצוה להחזיק בגלות — מהבחינה של החיים בחיי יום יום קיים המושג בבלה יהיו בכל מקום, כי אחרת בכל התקופות שארץ ישראל לא היתה בהישג יד, הרי לא היו חיים לא בגלות ולא בארץ. אבל במדה שארץ ישראל היא בהישג יד, הרי המושג בבלה יהיו כבר איננו לא מצוה, לא הכרח, אלא רשות — רשות לכל אחד לעלות. אלא צריכים התנודות, ויתורים, עקירת האתמול ומה שרגילים. וזה הנסיון של אחינו בני ישראל היושבים בחו"ל, וצריכים ישועה שהקב"ה ממש יקח את כל אחד, יהיה שתהיה זאת בקיחה של נחת, ולהביא אותם לארץ. כמו שרש"י כותב בפרשת נצבים לג.

והנני יושב כאן עכשיו יום ששי בבית המדרש והחלונות מול הנהר נהר הסן, ועצי ברזל וארזים על שפתו לרוב, ובעיני פורחות המלים של פרק קלז, על נהרות בבל שם ישבנו גם בכינו בזכרנו את ציון וכו' וכו'.

הפלגתי בפתחת המכתב וכמעט שהגעתי לשוליו, ואני נזכר שעוד לא פניתי אליך — לר'... ומשפחתו היקרים מאד. יהי נועם ד' עליכם, אך טוב וחסד ירדפכם, בתוך כלל ישראל בכל מקום שהם. ובכן שניתי לך פרק בהלכות גלות, ואני מצפה שבחסדי הבורא נוכל לחזור בקרוב, ואתי משאת לחם עוני מקודש בקדושת הגלויות, לא אחללם כדי להקל את המשא בדרך, כי ראוי לאכלם בין החומות. לחם עוני שהוכן על גחלי רתמים של קדושי ושרופי הגזרות של כל הדורות. וצריך לאמשוכי נפשיא, שלא אהי' כזר שלא יאכל קודש, ואחרי שנוכח להקלט שוב בין המחיצות, לא תוכל לאכול בשעריך כמו ביכורים, שאחרי שנכנסו לירושלים אין להוציאם ולאכלם בחוץ. שלא נטעה שאפשר לינק לשד פירורי אשי ישראל בגלות עם שכינתא בגלותא עד בלי סוף. בלשכת העצים בהר הבית משם יובער המוקד, מערכת עצי קודש של אשי נשמות ישראל, ויצעקו כשאגת אריה: פתחו לי שערי צדק, וכלביא מי יקימנו בהתקרב בקרוב עת דודים לאמטוי אפריון לכלה מעונה, ולגרש השפחה כנבואת שרה, כבר יבשו דמעות הגר — קבלה חלקה אין עוד טענות, ודמעות קדושי נשמות ישראל ירוו אדמת טרשים אשר גם מקוצים יעלו פרחים, כלה שעיר וחותרנו ויעלו לציון מושיעים לשפוט את הר עשיו. כל אלה חרטה עטי מעט מזער מלוח לבי.

לב טהור ברא לי אלהים



בס"ד יום ב' לסדר הנשיאים,  
יע"א [יבנה עירנו אלהים] להחזיר סדר העבודה בהר הבית.

לכבוד ידיד נפשי הר"ר ... שליט"א ולכל הנלויים אליכם, שלום.

שמחתי מהדעתך במכתב, על האפשרות של הנחת אבן הפנה לבנין החדש של הישיבה, יה"ר שיהי זה תקיעת יסוד למרכז תורה ויראה, ולחדש את חיינו המקוריים בחבל ארץ זה. ויתן ד"י תנופה רוחנית לעם ישראל ומכל התפוצות ונהרו באלפיהם ורבבותיהם לחון את עפרה של ארץ יהודה ושומרון עריסת מלכות יהודה ושומרון, ויהי בזה תיקון לכל מה שקרה שם בזמן בית ראשון. ותחזור השכינה של דור יחזקיהו ויתר מלכי יהודה הצדיקים, אשר מפעלם לא עמד לעומת סערת היצר אשר גבר על תוכחת הנביאים. ומשום כך חשוב שהיסוד של הישובים שם יהי מושתת על תורה ומצוות ורוח טהרה תעבור על הארץ.

ובינתיים אני מתהלך כאן בארץ שקטה, בעינים אשר חנן ד' לראות, אני נתקל כל רגע בנוף הרים נהדר ועמקים רחבים עטופי דשא מוריק; עדרי בקר וצאן רועים באחו, אנשים יוצאין לעבודתם מדי בוקר באהבת חיים וחוזרים לבתיהם בשקט, ומקבלים את פני בשלום: בונזיר מסיקה — בון סואר מסיקה. לו הייתי צייר יכלתי כל יום להעלות על הבר תמונה אחרת, ואם להתמסר לשירה אפשר לשיר כל יום שיר חדש לא-ל בורא עולם. וזה לא מספיק. הייתי צריך לומר ברכי נפשי ומה כבר אפשר לומר יותר מזה, מה רבו מעשיך ד'. מראה זה לפני כל יום, ברבע שעה הליכה מהבית לישיבה. וכל זה איננו שוה לי, לא תמונות נוף אוכל לצייר, ולא להתעטף ברוח שירה, וכשאני מתחיל לומר ברכי נפשי אני עובר לנהרות בבל שם ישבנו בזכרנו את ציון וכו', איך נשיר את שיר ד' על ארמת נכר.

אני רואה כאן את השכינה של החיים. בני נח שלא דרוש מהם יותר, מקיימים את החיים שלכך נבראו. לא תוהו בראה אלא לשבת יצרה. אבל מאתנו דורשים תרי"ג מצוות, לנו דרושה שכינה של תורה שהיא שורה ומתמזגת בשדה, בכרם, בסדנה, בבית ובכל פינה. גינת ירק יש בה גופי תורה של כלאים; והפרדס — הרכבה וערלה; המטבח — כולו נשמה של בשר וחלב, מליחה ותערובות; גופי תורה שיוצאים מפסוקים של נצח, ורמזים ודיוקים מתורה שבעל פה, וכל זה מתמזג יחד רק בארץ. פאה ולקט בשדות — בארץ; עומר ושתי הלחם — רק שם; בכורים עם סלי תפארת ויונים מקשטים בנגינות של עמלי כפיים אשר עולים לירושלים לקבל השראת השכינה עד שיחזרו לנחלותיהם ברוח הקודש אשר שאבו. כל זה הי' צריך להיות, וכל זה צריך שוב להיות. ומה בכל זאת קורה אתנו ומה יהי' אתנו, איך נבריא להיות בדיוק כמו שהתורה הורתה לנו? — לא יטוש ד' את עמו. כי בינתיים אויבים בשערי הארץ פה ושם, וגם בתוכנו. — הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל.

כל זה מהרהורי הלב יום יום עד שנכנסים לסדר הלימוד בישיבה מבוקר עד ערב וחוזר

חלילה. כך עובר הזמן. לא מהר, נורא לאט. כאילו הימים קפואים. צריכים להמיס אותם בגרון עד שעוברים. כמו קריעת ים סוף.

ובאמת אפשר להתחזק ממה שיש בכל זאת בארץ קומץ פה וקומץ שם שיושבים על אדמת הקודש ומקיימים סדר זרעים. ויש לי נחמה כשאני נזכר בשבת שהייתי ב"יתיר", רועי בקר שתורת ד' בלבם, ועוסקים בתורה בשעות הפנאי. אבל בשביל החזון השלם צריכים להיות אלפי בני תורה מושלמים שיתפזרו בכל המקומות ולהיות דוגמא של עמלי תורה עם העבודה. והתכנון של החיים צריך להיות ברמה כזאת שהיה יותר זמן ללמוד תורה. בניסוח של הרמב"ם על ימות המשיח שיוכלו לעסוק בתורה ותהי הפרנסה מצוי. זה מוכרח להיות בדרך כזאת.

ונסיים בדבר. שיש לו המשך למה שהדגש לעיל, בהבדל בין ישראל לעמים, וזה קשור למה שאמרת על עצרת כולם מודים שחציו לכם. זה יפה, שמעתי את זה פעם בשם איזה מפרש, לא זוכר כרגע. אבל אני רוצה להוסיף עוד: בכל מקרא קודש הסעודת יו"ט היא לכבוד החג. לכבוד את החגים, ואת דבר ד' אשר קשור בכל קיומו, ואפשר לקצר בזה ואפשר להאריך, יש מקום לדון. אבל בשבועות יש ענין מיוחד שקבלנו תורה, קבלנו עול של תרי"ג מצוות וצריך שזה יהי באהבה, שזה יהי ענין כמו קנין ויצירה שלנו שאנו שמחים בו, זה בגדר של סעודת הודי על מתנה טובה שקבלנו, והשלמות היא להאריך בהודאה כדי שזה יהי יותר מושרש בדמיונו, ואם כן יוצא שיש שני דינים בכוננה של סעודות שבועות, לכבוד החג כמו כל רגל, ושמחת קבלת התורה כסעודת הודי.

בהוקרה

— . — . —

# תלמוד והלכה

## מעשה שעשו אנשי טבריא — ביאור משנה במסכת שבת

שנינו כמשנה במסכת שבת (ג, ג):

"אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל, ולא יפקיענה בסודרין, ורבי יוסי מתיר, ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתיצלה. מעשה שעשו אנשי טבריא והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין. אמרו להם חכמים: אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת ואסורין ברחיצה ובשתיה, ואם ביום טוב, כחמין שהוחמו ביום טוב, ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה."

מעשה אנשי טבריא, המובא במשנה זו, צריך ביאור מכמה פנים.

1. מה עשו אנשי טבריא, האם העבירו את סילון הצונן בתוך אמת החמין, או שעירבו מים צוננים במים חמים?
  2. אימתי עשו אנשי טבריא מה שעשו, בערב שבת (מבעוד יום) או בשבת?
  3. האם הבעיה במעשה שעשו, היא מחמת איסור ביטול, והמעשה מובא כמתיחס לרישא של המשנה: "אין נותנין ביצה בצד המיחם", או שהבעיה היא מחמת איסור הטמנה, והוא מובא כמתיחס לסיפא של המשנה: "ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים"? (או שמא יש אפשרות שלישית, עיין לקמן).
  4. מה פירוש התשובה שאמרו להם חכמים, ועל איזה איסור רחיצה מדובר?
- גם סוגית הגמרא, העוסקת במשנה זו, ובמעשה אנשי טבריא, צריכה ביאור בכמה נקודות קשות מאד, כפי שנבאר להלן. במאמר זה נציע תחילה את הקשיים הרבים שיש בסוגיא, על פי הפירושים המקובלים, ואחר כך נציע פירוש חדש.

א.

בשלשה קטעים דנה סוגית הבבלי במעשה אנשי טבריא שבמשנה. נדון תחילה בקטע הראשון: גמרא שבת דף לט ע"א. משנתנו כוללת ארבעה משפטים:

"אין נותנין ביצה בצד המיחם בשביל שתתגלגל.  
ולא יפקיענה בסודרין, ורבי יוסי מתיר.  
ולא יטמיננה בחול ובאבק דרכים בשביל שתיצלה.  
מעשה שעשו אנשי טבריא וכו'."



רבי יוסי חולק בפירוש רק על הדין שבמשפט השני – "ולא יפקיענה בסודרין, ורבי יוסי מתיר". מה דעתו לגבי המשפט הראשון והשלישי אין לנו יודעים. ומסתבר, שלא נחלק עליהם. והשאלה הנשאלת היא, מדוע נחלק דוקא על הפקעת ביצה בסודרים, ולא על נתינת ביצה בצד המיחם, או על הטמנתה בחול ובאבק דרכים. עוד יש לשאול, האם המשפט הרביעי, מעשה אנשי טבריה, מתיחס למשפט השני, ולמחלוקת רבי יוסי וחכמים, או שהוא מתיחס לדין הסמוך לו: "ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים", דין שהוא מוסכם. על כך אומרת הגמרא בדף לט ע"א:

"אמר רב נחמן: בחמה, דכולי עלמא לא פליגי דשרי. בתולדות האור, כולי עלמא לא פליגי דאסור. כי פליגי בתולדות חמה. מר סבר (חכמים). גזרינן תולדות חמה, אטו תולדות האור, ומר סבר (רבי יוסי), לא גזרינן."

לפי הסבר זה, לא נחלק רבי יוסי על הרישא, מפני שמיחם הוא תולדות האור, אבל סודרין שבמשנה הוחמו מכח החמה, ולכן דוקא בסודרין מופיעה מחלוקת רבי יוסי ורבנן. רבנן גוזרים סודרין, שהם תולדות חמה, אטו תולדות האור; ורבי יוסי אינו גוזר. וכתבו התוס' בד"ה שם: "ואטו סודרין שנתחממו באור לא בעי רבי יוסי למיגור, דאין דרך לחממן כל כך, שלא יהו נשרפין". ומשמע מן התוס', שאילו היה מקום לגזור, גם רבי יוסי היה גוזר על תולדות חמה<sup>1</sup>.

ועל מה שכתבה המשנה: "ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים", שאלה הגמרא שם: "ולפלוג נמי רבי יוסי בהא?" כלומר, כשם שחלק בסודרים מפני שהם תולדות חמה, ותירצה: "רבה אמר: גזירה שמה יטמין ברמץ. רב יוסף אמר: מפני שמזוז עפר ממקומו". כלומר, בהטמנת ביצה יש טעמים אחרים לאסור, שאף רבי יוסי מודה בהם. והביאה הגמרא ברייתא: "מיתבי: רשב"ג אומר מגלגלין ביצה על גבי גג רותח, ואין מגלגלין ביצה על גבי סיד רותח", ופירשה הגמרא את דעת רשב"ג, שבגג אין מקום לחששות של רבה ורב יוסף, ולכן התיר לגלגל ביצה על גבי גג רותח. ולכאורה, כל הסוגיא הזו אינה אלא לרבי יוסי, שמתיר בישול בתולדות חמה, אבל לחכמים, האיסור להטמין ביצה בחול ובאבק דרכים הוא משום בישול בתולדות חמה, שנאסר בגזירה אטו תולדות האור, כפי שפירשו לגבי סודרין. וכל הסוגיא לא נתגלגלה, אלא להשיב על השאלה, מדוע רבי יוסי, שאינו גוזר תולדות חמה, מודה לאיסור הטמנת ביצה בחול ובאבק דרכים. וממילא פשוט, שלדעת חכמים אסור לגלגל ביצה על גבי גג רותח, ורשב"ג שהתיר, סובר כדעת רבי יוסי ונדחה מהלכה. וכמו כן ברור, שכל הסוגיא הדנה בדברי רבה ורב יוסף, ומנסה להוכיח כאחד מהם, אינה להלכה. שהרי הם באו לבאר את שיטת רבי יוסי, אבל לחכמים אין צורך בדבריהם, והאיסור בהטמנת ביצה בחול ובאבק דרכים לדעתם, הוא משום בישול בתולדות חמה. ואם כן, המשפט "ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים" – מתפרש בדרכים שונות לחכמים ולרבי יוסי. לחכמים, משום בישול בתולדות חמה, ולרבי יוסי, משום גזירה שמה יטמין ברמץ לרבה, ומפני שמזוז עפר ממקומו לרב יוסף.

1. ומכאן יסוד לסברת המהרש"ל, שנדון בה לקמן, שגם לרבנן, במקום שאין שייך לגזור תולדות חמה אטו תולדות האור, אין גוזרים. שהרי, ביארו התוס' את דעת רבי יוסי שהתיר, מפני שאין טעם לגזור בסודרין, אבל בדבר שדרך לחממו באור, היה גזור. אמנם התוס' כתבו את דבריהם לרבי יוסי, ויתכן שלדעתם, רבנן גוזרים אף במקום שאין שייך לגזור, ואילו המהרש"ל כתב דבריו לדעת רבנן, אבל יסוד הסברא מונח כאן.

## והגמרא מוסיפה להקשות:

"ת"ש מעשה שעשו אנשי טבריא, והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין וכו', בשלמא למ"ד גזירה שמא יטמין ברמץ היינו דדמיא להטמנה, אלא למ"ד מפני שמזין עפר ממקומו מאי איכא למימר."

ברור, שהגמרא מבינה שמעשה אנשי טבריא מתייחס לסיפא, דהיינו לאיסור הטמנת ביצה בחול, ולפיכך, מחפשת היא קשר בין המקרים. וזו היא קושיתה: לרבה, מובן הקשר, שהרי גם מעשה אנשי טבריא וגם הטמנת ביצה נאסרו מדין הטמנה, אבל לרב יוסף קשה. ותירצה הגמרא:

"מי סברת מעשה אנשי טבריא אסיפא קאי, ארישא קאי! ולא יפקיענה בסודרין ורבי יוסי מתיר. והכי קאמרי ליה רבנן לרבי יוסי: הא מעשה דאנשי טבריא דתולדות חמה הוא ואסרי להו רבנן, אמר להו: ההוא, תולדות אור הוא, דחלפי אפיתחא דגיהנם."

דהיינו, רב יוסף יפרש את מעשה אנשי טבריא לא על הסיפא, אלא על הרישא (מציעתא). שם נחלקו רבי יוסי וחכמים בדיון ביטול בתולדות חמה. ומעשה אנשי טבריא שייך לדיון ביטול ולא לדיון הטמנה, והובא כראיה לשיטת חכמים. ורבי יוסי משיב מה שמשיב.

גמרא זו קשה מאד. כל קושית הגמרא מתבססת על כך שהיא מבינה שלדעת רבה המעשה מתייחס לסיפא, והאיסור מתפרש מדין הטמנה. וקשה, שהרי ביארנו שרבה פירש את הסיפא: "ולא יטמינה בחול ובאבק דרכים", מדין הטמנה, (גזירה שמא יטמין ברמץ). רק כדי לבאר מדוע רבי יוסי לא נחלק על דין זה, אבל לחכמים, אסור להטמין ביצה בחול משום איסור ביטול בתולדות חמה. ואם כן, אם הבינה הגמרא את מעשה אנשי טבריא כאיסור הטמנה, כיצד יתפרש האיסור לדעת חכמים? ואם ידעה הגמרא שחכמים יפרשו את המעשה מדין ביטול בתולדות חמה, וכפי שתירצה אחר כך לרב יוסף, אם כן מה הקשתה? ואי אפשר לומר שהבינה הגמרא שהמעשה הוא ראייה לרבי יוסי נגד חכמים, ושלדעת חכמים אינו קשור כלל למשנה, כיון שאז יהיה כל המעשה שלא כהלכה.

והנה, המהרש"ל מחדש חידוש גדול (בתשובה סי' סא) וכותב: "אכן כי דייקת שפיר בסוגיא תמצא, דרשב"ג אליבא דהלכתא הוא..." ומעתיק הסוגיא, וכותב: "ואי הכי שמעינן דסוגיא דשמעתא אליבא דהלכתא קאי, דאם לא כן, כל הני שקליותא וטירותא למה לי, מאחר שאינה אליבא דהלכתא, ולדעת ת"ק בכל ענין אסור! וכל שכן שקשה על הרי"ף, למה הביא האי מאי ביניהו (בין רבה לרב יוסף) מאחר שאינה לפי הלכתא, ועוד קשה, לרבה ורב יוסף גופא דפליגי בהני תרי מאי ביניהו, כי דוחק לומר דאיכא ביניהו אליבא דרבי יוסי, מאחר דאין הלכה כמותו, הדרן קושיא לדוכתא, מאי ביניהו בפלוגתא בשנוי טעמים, הלא בין למר ובין למר הכל אסור משום תולדות חמה. אלא בודאי כולהו אליבא דהלכתא קיימי, דאף הת"ק סבירא ליה דריה"ג תולדות חמה שרי, דהא לא אסר הת"ק תולדות חמה, אלא משום גזירה אטו תולדות האור, דהיינו סודרים, וכדפירש רש"י דמאן דחזי סבר תולדות אור הוא, והוחם סודר זה אצל האש. ורבי יוסי פליג ואמר, שאין לחוש לזה, כי אין דרך להחם הסודר כל כך אצל האש דמתיירא שמא ישרף, וכמו שפירשו התוס' והר"ן. אבל חול ואבק דרכים דליכא למיחש להכי, אפילו לתנא קמא שרי, וכל שכן גג רותח דשרי, ולכן

הוצרכו רבה ורב יוסף לומר טעמים לאסור הטמנת ביצה בחול ובאבק דרכים, גם לפי חכמים, וטעמיהם נפסקו להלכה. ונפסקים להלכה גם דברי רשב"ג, שמתיר לגלגל ביצה על גבי גג רותח, לפי שאין שייכים בגג רותח הטעמים של רבה ורב יוסף.

ועוד הוכיח המהרש"ל את שיטתו מדברי הרא"ש: כתב הרא"ש: "מדפריך מהאי ברייתא ד'מגלגלין', אמתניתין דלא יטמינה בחול ובאבק דרכים, משמע, שאין חילוק בין גלגול על גבי החול ובין הטמנה בתוך החול, ואפילו לגלגל על החול בשביל שתצלה בתוכו אסור". וכותב המהרש"ל: "ואי סבירא ליה להרא"ש דרבה ורב יוסף אליבא דרבי יוסי קיימי, אבל לת"ק דהלכתא כוותיה, הטעם, משום תולדות חמה הוא דאסור, אם כן מאי נפקותא דהאי פיסקא, פשיטא דהכל אסור לת"ק"<sup>2</sup>.

לפי דברי המהרש"ל, מתורצת קושייתנו. שכשהקשתה הגמרא לרב יוסף, ממעשה אנשי טבריה, הבינה שמעשה זה אסיפא קאי, והמעשה מתיחס לדין הטמנת ביצה בחול, והטעם שאסרו סילון אנשי טבריה הוא משום הטמנה. ולשיטתו של רבה, טעם זה הוא בין לרבי יוסי ובין לחכמים. והמעשה מובא כראיה לשניהם. אבל על כל שאר השיטות החולקות על המהרש"ל — קשה קושייתנו.

הפני יהושע בביאור לשיטת רש"י כתב דברים דומים לדברי המהרש"ל, אך לא כתב כן בדעת רבה, אלא בדעת רב חסדא ורב נחמן. וז"ל: "אבל מה שהוכרח רש"י לפרש כן במימרא דרב נחמן, דגזרינן אטו תולדות האור משום דמאן דחוי סבר דתולדות האור ניהו, היינו לפי המסקנה דרב חסדא בסמוך, דקאמר ממעשה שעשו אנשי טבריה ואסרו להו רבנן, בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום, דסבר בפשיטות דמה שאסרו חכמים לאנשי טבריה, היינו משום איסור הטמנה, ולא משמע ליה כלל לומר טעמא דגזרינן תולדות חמה אטו תולדות האור כדסלקא דעתין מעיקרא, ובהך סברא, דרב חסדא, קאי גם רב נחמן דאמר ליה לעולא כבר תבריהנן אנשי טבריה לסלוייהו. אם כן על כרחך היינו משום דלא שייך למיגזר בתולדות חמה אטו תולדות האור, אלא דוקא בסודרין וכיו"ב דשייך ביה מאן דחוי סבר שהוחמו בתולדות האור, מה שאין כן במעשה אנשי טבריה, ממילא הוא הדין בחול ובאבק דרכים נמי לאו משום גזירה דתולדות האור דלא שייך מאן דחוי, אלא משום איסור הטמנה נגעו ביה". כמובן שקושייתנו מתורצת לפי דבריו.

והרשב"א בחידושי נחת לסברת המהרש"ל והפני יהושע, ודחה אותה. וז"ל: "והא דרבה ורב יוסף, לרבי יוסי בלחוד הוא דאצטריך, אבל לרבנן לא אצטריך, דאינהו, אפילו להפקיעה בסודרין אסרי משום תולדות חמה, ואע"ג דליכא לא משום גזרת רמץ, ולא משום גזרת שמא יויו עפר ממקומן, ואע"פ שהביא הרב אלפסי ז"ל הא דרבה ורב יוסף, לברור פירושא דמתניתין בלבד הוא שכתב כן"<sup>3</sup>.

ואפשר לתרץ, לדעת החולקים על המהרש"ל, שבדברי רבה יש התיחסות גם לרבנן. לא לגבי איסור הטמנת ביצה בשבת שלדעתם הוא מדין בישול בתולדות חמה ולא מדין הטמנה, אלא לגבי הטמנה מבעוד יום שבה מודים הם לדברי רבי יוסי, מפני שמבעוד יום גם

2. בעיקר ראיתו מדברי הרא"ש, עיין מה שהאריך הקרבן נתנאל, האם אפשר לומר שכונת הרא"ש לגבי הטמנה מבעוד יום.

3. המהרש"ל הביא ראיה מן הירושלמי, אולם בפירוש תוספתא כפשוטה (פרק ה' עמ' 42) הוכיח מגירסת הירושלמי בדברי הרשב"א ולא כמהרש"ל.

חכמים מודים שלא שייך איסור בישול, אבל שייך איסור הטמנה. ולפי זה מובן מדוע כל השקלא וטריא נפסקת להלכה. וכן מובנת הקושיא ממעשה אנשי טבריא, כיון שהגמרא הבינה שהמעשה היה מבעוד יום, וכדברי רב חסדא לקמן, ולכן גם לחכמים הקושיא היא מדין הטמנה, כי בהטמנה מבעוד יום מודים הם שלא שייך איסור בישול בתולדות חמה, אלא אין הטמנה. (ודלא כתוס' ד"ה מעשה, שכתבו שגם אם היה המעשה מבעוד יום, שייך לגזור משום בישול) אבל פירוש זה לא יתכן לדברי התוס' בד"ה "אלא למ"ד", שכתבו: "וא"ת, לרב יוסף, אטו מי לית ליה גזירה שמא יטמין ברמץ, והא מהאי טעמא אסרינן להטמין בדבר המוסיף הבל, וי"ל דמבעוד יום איכא למיגזר שמא יטמין ברמץ ושמא יחתה, אבל הכא (בשבת) לא שייך וכו'".

ולפי דברים אלה הדרן קושיין לדוכתה. שהרי ברור שלפי התוס', המקשן שהקשה על רב יוסף, סבר שמעשה אנשי טבריא בשבת היה. שאם מבעוד יום היה, הרי גם רב יוסף מודה לטעם איסור הטמנה (לדברי התוס' הנ"ל)! ואם כן, שבה קשייתנו וגם ניצבה, איך הקשתה הגמרא לרב יוסף, הרי גם לשיטת רבה מוכרחה הגמרא להודות, שלרבנן דר' יוסי, לא שייך בשבת איסור הטמנה כלל, אלא רק איסור בישול בתולדות חמה, מה הקשתה לרב יוסף.

והרא"ש בפרק כירה ס"ה כתב: "לרבה, דאסיר משום גזירה שמא יטמין ברמץ, אסור אפילו מבעוד יום לצורך שבת, כדמוכח לקמן ממעשה אנשי טבריא שהביאו מבעוד יום סילון של צונן לתוך חמין, וקאמרינן עלה בטלה הטמנה מבעוד יום". ומשמע מדברי הרא"ש (וכ"כ בקרבן נתנאל אות ר), שרבה חולק וסובר שאין איסור מבעוד יום, ודלא כתוס'. ולפי זה, תירוצנו טוב. שלרבה אין קושיא ממעשה אנשי טבריא לדעת חכמים, כיון ששם היה המעשה בהטמנה מבעוד יום, ובמקרה כזה גם חכמים מודים לטעם של "שמא יטמין ברמץ", אבל לתוס' קשה. וברור שהבינו התוס', שבשלב זה סוברת הגמרא שמעשה אנשי טבריא בשבת היה ולא בערב שבת, שאם היה מבעוד יום כדברי הרא"ש, וכדעת רב חסדא לקמן בגמרא, אם כן מה הקשתה לרב יוסף, הרי אף הוא מודה בהטמנה מבעוד יום.

והרמב"ן בחידושי כתב: "רבה אמר גזירה שמא יטמין ברמץ, לפי טעמא דרבה, מהראוי לאסור אף מבעוד יום, כמו בכל דבר המוסיף הבל. תדע, דמתניתין קאמר מעשה דאנשי טבריא משום דרמי להטמנה ואסור אף מבעוד יום, כדאמר רב חסדא בסמוך, ואמנם לטעמיה דרב יוסף, משום דמזיז עפר ממקומו, אינו אסור אלא בשבת, והא דלא קאמר איכא בינייהו מבעוד יום, וצריך לומר דלא מיתסר אף לרבה מבעוד יום, משום דחול ואבק דרכים שהוא חס בערב שבת מן החמה, בלילי שבת הוא מצטנן לגמרי, וסוף סוף הוה ליה בשבת דבר שאינו מוסיף הבל. וא"ת, והא חול בעצמו דבר המוסיף הבל הוא, כדתנן לקמן: 'ולא בחול', הא איתמר עלה בפרק לא יחפור: חול, דחמימי מחמם דקרורי מקרר, הילכך מטמינן בו ביצה וכיוצא בה, דמתקרב והולך הוא ואינו מתחמם, אבל בשאר דברים המוסיפים לגמרי, אין טומנין בהן אפילו צונן גמור מדרב חסדא בסמוך".

רואים אנו, שהרמב"ן חולק על התוס', וסובר שרב יוסף אינו מודה לגבי הטמנה מבעוד יום. ולשיטת רבה, במים חמים אסורה הטמנה מבעוד יום (והוא מעשה אנשי טבריא). אבל בחול ובאבק דרכים אסורה הטמנה רק בשבת ולא מבעוד יום. ואם כן אי אפשר לתרץ לשיטת הרמב"ן שלדעת רבה חכמים מודים לטעם איסור הטמנה בחול ובאבק דרכים ביחס לערב שבת, אף שבשבת סוברים שטעם האיסור הוא משום בישול בתולדות חמה, כיון שלדעתו אין דין הטמנה מבעוד יום בחול ובאבק דרכים. אבל יכולים חכמים להודות לטעם

זה לגבי איסור הטמנה במים חמים מבעוד יום, ולכן לרבה, בין לרבי יוסי ובין לרבנן, יובן שאסרו חכמים לאנשי טבריא מטעם איסור הטמנה, לפי שמבעוד יום היה, וכדברי רב חסדא. ומוכנת קושית הגמרא לרב יוסף.

והרשב"א בחידושו פירש, על פי פירוש רב האי גאון, שרב יוסף מודה לגזירה שמא יטמין ברמץ, אלא שסובר טעם אחר במשנה כדי לכלול גם מקרים אחרים (מלבד חול ואבק דרכים) שאין בהם חשש הטמנה. ומה שהקשו ממעשה אנשי טבריא (שהרי שם גם לרב יוסף שייך חשש הטמנה), אינו אלא מפני שהסתבר לגמרא שמעשה המוכא במשנה חייב להתייחס לטעם המוזכר במשנה. ולרב יוסף הטעם אינו משום הטמנה. (אמנם קושייתנו הקודמת בעינה עומדת, כיון שלשיטה זו כתב הרשב"א בפירוש, שגם לרבה הטעם של איסור הטמנה באבק דרכים, לדעת רבנן, הוא מטעם בישול בתולדות חמה, ולא מגזירת הטמנה ברמץ).

ופירש הרשב"א בפירוש אחר, שכשהשיבו רבה ורב יוסף את תשובותיהם לשאלה, מדוע רבי יוסי מודה לאיסור הטמנה בחול ובאבק דרכים, התכוונו לומר, שלחכמים ישנם שני טעמים. כלומר, לרבה, חכמים אוסרים גם משום בישול בתולדות חמה, וגם משום חשש הטמנה, אלא שהסתבר לגמרא שהמעשה מתייחס לסיפא, כלומר לטעם הטמנה ולא לטעם בישול בתולדות חמה, ולפיכך, לרבה מוכנת המשנה אבל לרב יוסף קשה.

והנה, לכאורה פירוש זה גם מישב את קושייתנו, וגם דוחה את ראיות המהרש"ל, אך באמת פירוש זה מוקשה מאד מדברי רב חסדא. שהרי רב חסדא אומר שממעשה שעשו אנשי טבריא ואסרו להו רבנן, בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום. ואם לחכמים (לדעת רבה) ישנם שני טעמים לאסור, גם משום בישול בתולדות חמה, וגם משום הטמנה, מנין לו לרב חסדא להוכיח שהטעם שאסרו לאנשי טבריה הוא משום איסור הטמנה, הרי לרב יוסף אסרו להם משום איסור בישול בתולדות חמה, וגם לרבה קיים איסור זה לדעת רבנן, ומנא ליה לרב חסדא להוכיח מכאן איסור הטמנה, ואולי אסרו חכמים לאנשי טבריא מהטעם השני. וזה יש לתרץ, שרב חסדא ידע שמעשה אנשי טבריא היה מבעוד יום, ולפיכך לא יכל לפרש מדין בישול, אבל גם זה לא יתכן; שהרי סוף סוף לדעת רב יוסף פירשה הגמרא שמעשה אנשי טבריא בשבת היה, או אף אם מבעוד יום היה; משום גזירה של בישול בשבת (וכמו שכתבו התוס' בפירושם הראשון): ואם כן מנא ליה לרב חסדא להוכיח מכאן איסור הטמנה!

## ב.

נכון עתה בקטע השני, בו עוסקת הגמרא בדברי המשנה. איתא בגמרא בדף לט ע"ב:

"אמר רב חסדא, ממעשה שעשו אנשי טבריה ואסרו להו רבנן, בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום. אמר עולא, הלכה כאנשי טבריא. אמר ליה רב נחמן כבר תברינהו אנשי טבריא לסילונייהו."

גם בקטע זה רבו הקושיות. כל הראשונים הקשו: "מה צריך למילף ממעשה דאנשי טבריא, הא מתניתין היא, דאין טומנין בדבר המוסיף הבל, ומבעוד יום איירי, דמשחשיכה, אפילו בדבר שאינו מוסיף הבל אסור." ותירצו התוס' בתירוץ ראשון שכונת רב חסדא דוקא

להטמנה מבעוד יום, בעוד שאת המשנה בבמה טומנן אפשר לפרש בין השמשות. ובתירוץ שני בשם ה"ר שמואל מוורדין כתבו התוס': "בטלה הטמנה, ראסור אפילו לאכל, כדקתני ואסורין בשתיה". והנה קשה מאד לומר שמשנתנו חידשה איסור אכילת אוכל שהוטמן שלא כדין, שהרי סוגית הגמרא בדף לח ע"א מתלבטת הרבה בענין חמין ותבשיל שהושהו שלא כדין, ולא הזכירה כלל שיש משנה מפורשת בענין חמין ותבשיל שהוטמנו שלא כדין, ומה טעם יש לחלק בענין זה בין השהיה להטמנה (ואף אם יש טעמים היה על הגמרא להזכירם).

קושיא זו קשה על כל מי שיפרש את דברי רב חסדא שכונתו שהאיסור שאסרו לאנשי טבריא הוא מדין הטמנה, ולא דוקא על ר"ש מוורדין. ובצדק כתב הפני יהושע, שבפוסקים לא הוזכר דין זה של איסור מה שהוטמן שלא כדין, ולפי הפירושים הללו הרי משנה מפורשת היא, ומה טעם לא הזכירו הפוסקים דין זה. (ולא נמצאת הלכה זו ברי"ף, ברמב"ם, ברא"ש ובטור חוץ מהגהות מרדכי ומהב"י על הטור). ועוד, שלפי גירסת הרי"ף והרמב"ם, איסור הטמנה מבעוד יום בדבר המוסיף הבל טעמו גזירה שמא ירתיח ויכסה הקריה בשבת, מה שאין שייך כלל בסילן אנשי טבריא.

ועוד הקשה הפני יהושע, שהרי המשנה מזכירה גם איסור רחצה ביום טוב, וביום טוב אין איסור הטמנה, אלא אם נחדש שאסור ביום טוב להטמין מים לצורך רחצה, מה שלא מצינו מפורש.

ועוד קשה, שהרי בקטע הקודם הביאה הגמרא מחלוקת רבה ורב יוסף באיסור הטמנת ביצה בחול ובאבק דרכים, ותלתה את ביאור מעשה אנשי טבריא במחלוקת זאת. ופירשה הגמרא, שלרב יוסף, מעשה אנשי טבריא ארישא קאי, כלומר על דין בישול בתולדות חמה או בתולדות האור, ואין קשר בין מעשה זה לאיסור הטמנה, וגם לרבה, כל ההשוואה להטמנה היא לפי רבי יוסי, אבל לחכמים איסור הטמנת ביצה בחול ובאבק דרכים, לדעת הראשונים, הוא מטעם בישול בתולדות חמה (דלא כמהרש"ל והפני יהושע), והלכה כחכמים. כיצד אם כן מסיק רב חסדא מן המשנה, שבטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל מבעוד יום, הרי אף אם פסק כרבה נגד רב יוסף, הרי לרבה עצמו אין הפירוש נכון אלא לדעת רבי יוסי, והרי הלכה כחכמים, ואם כן אין שום מקור מהמשנה לאיסור הטמנה! ואף למה שפירשו הראשונים, שלחכמים אליבא דרבה ישנם שני טעמים לאיסור, גם משום בישול בתולדות חמה וגם משום הטמנה, איך יכול רב חסדא להוכיח מן המשנה שבטלה הטמנה, ואולי הביאור הוא מטעם בישול? ואפשר לומר, שכל ההוכחה היא מפני שהסתבר לו שלרבה המעשה הובא אליבא דכולי עלמא מטעם אחד. ולכן מסתבר שגם לחכמים הובא מטעם הטמנה, אף שיש גם טעם אחר (הרשב"א). וזה ודאי דחוק.

והנה רש"י על המשנה כתב בד"ה אם בשבת — "אותן שבאו בשבת", ופירוש זה לא עולה יפה לדברי רב חסדא, מפני שלשיטתו האיסור הוא מטעם הטמנה, ואם כן, עוסקת המשנה במים שהוטמנו מבעוד יום! וכתב הפני יהושע, שרש"י פירש את המשנה שלא לפי רב חסדא, לפי דרכו לפרש את המשנה כפשוטה, אף שאין כן מסקנת הגמרא וההלכה. לפי הביאור שנציע אנו בהמשך, יתורצו הקושיות הללו, וגם יבוארו דברי רש"י הנ"ל, ואף לפי רב חסדא.

עוד קושיא חזקה יש להקשות על דברי רב חסדא אלו. בגמרא לקמן מסביר רב חסדא את מחלוקת התנאים בתוספתא לגבי רחצה במים חמין בשבת: "מחלוקת בבלי, אבל בקרקע

דברי הכל מותר, והקשתה הגמרא: "והא מעשה דאנשי טבריה בקרקע הוי, ואסרי להו רבנן". והדברים תמוהים, שהרי רב חסדא הסביר את האיסור ש"אסרי להו רבנן", מדין הטמנה בדבר המוסיף הבל, כדבריו: "ממעשה שעשו אנשי טבריא ואסרי להו רבנן בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום". ואם כן, מה הקשר בין איסור זה לדינו של רב חסדא לגבי איסור רחצה בשבת בחמין שהוחמו בקרקע? וכי לגבי איסור הטמנה יש איזה חילוק בין הוחמו ככלי להוחמו בקרקע? וכן הקשה הפני יהושע כאן. ותירץ הפני יהושע, שכונת הקושיא לדברי המשנה: "בחמין שהוחמו בשבת". כלומר, אמנם סילון אנשי טבריא נאסר מדין הטמנה, אבל כיון שהמשנה השוותה את האיסור, לאיסור של חמין שהוחמו בשבת (ושם אפשר לפרש שהכונה לאיסור הרחצה), ממילא מובנת הקושיא. ואף שמעשה אנשי טבריא הוא שהיה בקרקע, ולא הבטוי "חמין שהוחמו בשבת"! מפרש הפני יהושע, שהבינה הגמרא, שמאחר והמשנה השוותה ביניהם, אפשר לדייק מן המשנה, שגם חמין שיוחמו בקרקע יאסר לרחוץ בהם. וזה ודאי דחוק מאד; שכל הקושיא התבססה על דיוק כזה.

ואפשר לפרש פירוש אחר. כתוב במשנה, שאסרום בשתיה וברחיצה, ואפשר לפצל את הטעמים. כמה שאמר רב חסדא שהאיסור הוא מדין הטמנה, מפרש הוא את איסור השתיה, אבל איסור הרחיצה מתפרש רק מגזירת רחצה. ולכן, ההשוואה לדברי רב חסדא היא לגבי רחצה בחמין שהוחמו בקרקע. אבל גם פירוש זה קשה. שהרי לפי מה שהבינו הראשונים, חידש רב חסדא שמים שהוטמנו שלא כדין נאסרו, וזהו טעם איסור השתיה, ואם כן מה לי איסור שתיה מה לי איסור רחיצה, הרי האיסור הוא איסור הנאה למי שהטמין שלא כדין. והדרן קושייא לדוכתין. גם קושיא זו ננסה לתרץ בביאורנו לקמן.

נזכיר גם את פירוש הראשונים (הובא ברשב"א) שממעשה זה בטלה הטמנה פירוש, שבעקבות המעשה הזה אסרו את ההטמנה מבעוד יום (ופירוש זה לא יתכן כלל לטעם הרי"ף והרמב"ם לאיסור הטמנה מבעוד יום, וכמ"ש). אבל גם פירוש זה לא מיישב את כל הקשיים שהזכרנו.

## ג.

נדון עתה בקטע השלישי שבו עוסקת הגמרא בדברי המשנה:

"מעשה שעשו אנשי טבריא... אם בשבת בחמין שהוחמו בשבת ואסורין ברחיצה ובשתיה. מאי רחיצה, אילימא רחיצת כל גופו, אלא חמין שהוחמו בשבת הוא דאסורין, הא חמין שהוחמו מערב שבת מותרין. והתניא: חמין שהוחמו מערב שבת למחר רוחץ בהן פניו ורגליו, אבל לא כל גופו. אלא פניו ורגליו, אימא סיפא, ביום טוב, בחמין שהוחמו ביום טוב, ואסורין ברחיצה ומותרין בשתיה, לימא תנן סתמא כבית שמאי וכו' — אמר ר' איקא בר חנניא: להשתטף בהן כל גופו עסקינן, והאי תנא הוא, דתניא: לא ישתטף אדם כל גופו בין בחמין ובין בצונן דברי ר' מאיר. ר' שמעון מתיר. ר' יהודה אומר בחמין אסור, בצונן מותר" (ופרש"י: והאי תנא — ר' שמעון היא, דמתיר

להשתטף כל גופו בשבת בחמין שהוחמו מערב שבת<sup>4</sup>. "אמר רב חסדא: מחלוקת בבלי, אבל בקרקע דברי הכל מותר. והא מעשה דאנשי טבריא בקרקע הוי, ואסרי להו רבנן..."

ותמהו התוס': "הקשה הר"א ממיץ: מאי פריך, התם הוחמו בשבת, כדקתני בחמין שהוחמו בשבת, ומשמע דהוחמו בערב שבת שרי, והכא בהוחמו מערב שבת פליגי. הקושיא חזקה מאד, שהרי כדי להסביר את הקטע הקודם של הגמרא, מוכרחים לפרש את דברי התנאים בתוספתא בחמין שהוחמו בערב שבת, שהרי כך פירשנו את המשנה: בחמין שהוחמו בשבת ואסורין, הא בערב שבת מותרין. והדיוק הוקשה לנו, כיצד מותרין חמין שהוחמו בערב שבת, ותיירצנו לפי ר' שמעון, ומשמע, שגם לדעתו חמין שהוחמו בשבת עצמה אסורין. וכך הם דברי המשנה. ואף שלרב חסדא המעשה היה מבעוד יום (כך כתב "אפילו מבעוד יום")<sup>5</sup>, הרי שמאיוזה טעם מיוחד נתנו להם דין של חמין שהוחמו בשבת (ולבאורה לשיטתו בגלל איסור הטמנה), אבל חמין שהוחמו בערב שבת מותרין. ואם כן, מה הקושיא על דברי רב חסדא, שבקרקע דברי הכל מותר, הרי רב חסדא דיבר לגבי חמין שהוחמו בערב שבת!

ופירשו בתוס': "דסבירא ליה להש"ס, מדמחמיר ר' מאיר כל כך דאוסר אפילו צונן, מחמיר נמי לאסור ערב שבת אטו שבת", ולפיכך, אם אומר רב חסדא שבחמין שהוחמו בערב שבת בקרקע לדברי הכל מותר, משמע לגמרא שלרב חסדא, לר' מאיר, מותרין גם חמין שהוחמו בשבת בקרקע, שאם לא כן, היה גזר גם בערב שבת אטו שבת, ולכן הקשו מהמשנה מחמין שהוחמו בשבת. וכבר התוס' עצמם הקשו על פירוש זה, והוא דחוק.

והרשב"א פירש, שהקושיא היא מכח ההעמדה שהעמיד רב איקא את המשנה כר' שמעון, (ולא מסתבר לגמרא שיחלוק רב חסדא על רב איקא), ובחמין שהוחמו בשבת אסור לרחוץ, הא הוחמו מערב שבת מותרין. והמשנה עוסקת בקרקע, ובהם התיר ר' שמעון לרחוץ בחמין שהוחמו בערב שבת, ומשמע שר' מאיר ור' יהודה חולקים ואוסרים אף בחמין שהוחמו בערב שבת בקרקע, (כיון שחמין שהוחמו בערב שבת לשיטתם, בחמין שהוחמו בשבת לר' שמעון), ואיך אמר רב חסדא שבקרקע דברי הכל מותר. ולפי זה הקושיא על רב חסדא היא מר' מאיר ור' יהודה ולא מר' שמעון, אלא שהדיוק לקושיא הוא מכח המשנה. על פירוש זה הקשה הרשב"א, שאם כל הקושיא מתבססת על כך שרב איקא העמיד את המשנה לפי ר' שמעון, אם כן תחזור בה הגמרא ותאמר שהמשנה אליבא דכולי עלמא כיון שעוסקת בקרקע, ואז לא יקשה על רב חסדא. ומחידושי הרמב"ן נראה, שהקושיא אינה על רב חסדא אלא על רב איקא: מדוע נאלץ הוא להקים את המשנה כר' שמעון, הרי לפי דברי רב חסדא, שבקרקע דברי הכל מותר, יכל להעמיד את המשנה לפי כולי עלמא!

וכל הפירושים הללו דחוקים בסוגיא, כפי שהעירו המפרשים. וכתבו התוספות ישנים בשם מהר"ם פירוש אחר: "ומהר"ם מפרש דחמין שהוחמו מערב שבת היינו שנסתלקו מעל האור מבעוד יום. ושהוחמו בשבת היינו נמי שהוחמו מבעוד יום כל צרכן, אך מתחממים והולכין גם בשבת, דומיא דאנשי טבריא. ובהנהו פליגי ר' מאיר ור' יהודה ור' שמעון. וצונגין קרי שהיו חמין כבר ונצטננו, אבל בנסתלקו מבעוד יום אפילו ר' מאיר מודה דשרי להשתטף

4. ומחלוקת התנאים היא לגבי חמין שהוחמו בערב שבת, וכ"כ התוס'.



ולא לרחוק. והאי תנא הוא ר' מאיר ור' יהודה, דאסרי חמין שמתחממין והולכין גם בשבת, והשתא פריך שפיר, והא מעשה דאנשי טבריה בקרקע הו".

כלומר, התוספות ישנים מפרשים את מחלוקת התנאים בחמין שהוחמו בשבת, אלא שביארו את המושג 'שהוחמו בשבת' לא שהותחו בשבת על האש והוחמו בעבירה, אלא שהותחו מערב שבת ולא סילקום קודם השבת. ולפי זה תירוצו הגמרא למשנה הוא: חמין שהוחמו מערב שבת, מותרין הם לכולי עלמא (כשנסתלקו המים), ושהוחמו בשבת, אסורין הם לר' מאיר ור' יהודה, שאוסרים חמין שהוחמו בשבת, כלומר, שלא סילקום מערב שבת. והוא מעשה דאנשי טבריא, שאף שהונח הסילון מבעוד יום הרי המים הוחמו בשבת, ולכן נידונים כמים 'שהוחמו בשבת' — כהגדרת התוספות ישנים שאסורין לר' מאיר ור' יהודה. ומעתה נבין את קושית הגמרא על רב חסדא, שמעשה אנשי טבריה היה בחמין שהוחמו בשבת. ורב חסדא אמר על מחלוקת התנאים — שגם הם נחלקו בחמין שהוחמו בשבת — שלדברי הכל מותרים בקרקע, והרי המעשה של אנשי טבריה בקרקע היה.

אך קשה על התוספות ישנים מדיוק סוגית הגמרא. הרי הגמרא חיפשה: הסבר לדיוק שלה: "הא בערב שבת מותרין", שזה היה עיקר קושיתה: "והתניא חמין שהוחמו מערב שבת וכו'". ואם כן, כשתירצה "להשתטף וכו' והאי תנא הוא", לכאורה התירוצו מתיחס למה שהקשתה, כלומר להסבר ההיתר בחמין שהוחמו בערב שבת, ולא להסבר האיסור בחמין שהוחמו בשבת. ומשמע מכאן כרשי" ותוס' ודלא כתוספות ישנים. ולפי פירושה של התוספות ישנים, היתה הגמרא צריכה לומר: 'אלא', ולפרש את המשנה באופן אחר, ורק אז להביא סיעה מדברי ר' מאיר ור' יהודה בתוספתא, ודו"ק. אמנם אפשר היה לפרש כדברי התוספות ישנים, ולהוסיף שרב חסדא לא מפרש את דברי התוספתא כרב איקא. רב איקא פירש את מחלוקת התנאים בערב שבת (וכפרשי' והתוס'), וכך יישב את המשנה, אך רב חסדא מפרשה בשבת, ולכן על פיו קשה הקושיא. אבל אז היינו שואלים, מנא לה לגמרא שרב חסדא נחלק על רב איקא בפירוש התוספתא, עד שהקשתה עליו.

עוד נזכיר, שעל סוגית הגמרא כאן קשה עוד קושיא חזקה. הרי רב חסדא הסביר את האיסור שאסרו חכמים לאנשי טבריה, מטעם איסור הטמנה בדבר המוסיף הכל. ואם כן, אין זה נוגע כלל לדברי רב חסדא בענין איסור רחצה בכלי או בקרקע, ומה הקשתה הגמרא? וכן הקשה הפני יהושע. ועיין בדברינו לעיל שהארכנו בזה.

בעל המאור בפרק כירה פירש את דברי המשנה ואת דברי רב חסדא באופן אחר לגמרי. בעל המאור הבין שאנשי טבריה ביקשו להקרי את החמין, ולא לחמם את הצונן. וכמו כן הבין שדברי רב חסדא שאמר, בקרקע דברי הכל מותר, הם בצונן ולא בחמין, וזהו שהקשו עליו מן המשנה. ועיין בדבריו שם שהאריך, ואיך יישב עם דברי רב חסדא הקודמים, בענין איסור הטמנה שנלמד ממעשה אנשי טבריה: ועיין ברמב"ן שם במלחמות מה שכתב על פירושו.

נזכיר עוד את דברי התוס' על המשנה, שביארו את המעשה של אנשי טבריא בפירושים שונים, המותאמים לשיטות השונות בגמרא. וזה לשונם: "מעשה והביאו סילון של צונן לתוך אמה של חמין — מבעוד יום הביאודו, כדפירש בקונטרס, ואין שום איסור כלל בהבאה, כדתניא בפרק קמא פותקין מים לגינה... ואסרו ברחיצה, גזירה שמא יערבם בשבת, ולערבם בשבת אסור משום תולדות האור, וחשיבא כחרא גזירה. ואם היינו מפרשים דבסילון היו בו נקבים וכשהיו רוחצים בשבת היו פותחים הנקבים ומתערבים

הצוננים בחמין הוי אתא שפיר טפין... — שני הפירושים הללו מתאימים לדברי הגמרא אליבא דרב יוסף "מי סברת אסיפא קאי ארישא קאי". כלומר שהבעיה במעשה אנשי טבריה היא משום איסור בישול. ואח"כ כותבים התוס': "אך בגמרא מדמי לה להטמנה מבעוד יום, חליף מינה לאסור להטמין מבעוד יום בדבר המוסיף הבל גזירה שמא יטמין ברמץ ושמא יחתה. ולר"י נראה, דמה שהיו מתערבין צונן בחמין לא הוה דמי להטמנה וליכא למילף מינה, דאיכא למימר דאסרי להו מפני שמבשל המים הצוננים. ונראה לו דסילוק לא היה מתערב בחמין כי היה מוקף מחיצות מכל צד והיו מתחממין המים הצוננים שבסילוק מחמת חמי טבריא... והשתא דמיא להטמנה שמים צוננים היו נטמנין בתוך החמין להתחמם". ופירוש זה הוא לכאורה לפי דברי רב חסדא בגמרא.

## ד.

ובירושלמי על המשנה:

"תמן אמרין, חמה מותרת תולדת חמה אסורה, רבנן דהכא אמרין, בין חמה בין תולדת חמה מותרת. מתניתין פליגא על רבנן דהכא 'לא יטמינה בחול ובאבק דרכים בשביל שתצלה'. שנייא היא שהוא עושה חריץ, אילו אמר כקמח יאות. מתניתא פליגא על רבנן דתמן, דתני: 'רשב"ג אומר מגלגלין ביצים על גב גג של סיד רותח ואין מגלגלין ביצים על גבי עפר רותח'. מה עבדין לה רבנן דתמן, פתרינן לה, חלוקין על רשב"ג. על דעתין דרבנן דתמן, מעשה שעשו אנשי טבריא. ועל דעתין דרבנן דהכא, סלקת מתניתין כמעשה שעשו אנשי טבריא."

הירושלמי מביא מחלוקת חכמי ארץ ישראל וחכמי בבל בשאלה אם תולדות חמה אסורין או לא. ומפרש, שחכמי ארץ ישראל סבורים שתולדות חמה מותרין, ואיסור הטמנת ביצה בחול ובאבק דרכים הוא מטעם עשיית חריץ. ולבסוף מביא משפט סתום: "על דעתין דרבנן וכו'" והרשב"א גרס: "על דעתיהון דרבנן מתמן. מעשה שעשו אנשי טבריא סלקא, על דעתיהון דרבנן דהכא לא סלקת מתניתא כמעשה שעשו אנשי טבריא."

וכתב ר"ש ליברמן ב"ירושלמי כפשוטו": "סלקת מתניתא" הוא ביטוי בעל תוכן ידוע ומסוים בירושלמי, ופירושו: נגמרה המשנה, נגמר הענין, ומכאן ואילך מתחיל ענין אחר. ועל פי זה יתפרש גם הירושלמי שלפנינו, אלא שעלינו לקבל בתור יסוד את גירסת הרשב"א ולתקן אותה: על דעתיהון דרבנן דהכא, מעשה שעשו אנשי טבריה סלקת מתניתא. על דעתיהון דרבנן דתמן לא סלקת מתניתא. כמעשה שעשו אנשי טבריא. כלומר, לדעת רבנן דהכא צריכין לגרוס מעשה ולא כמעשה, כי במשנה שלעיל אין מדברים על תולדות חמה, אלא על איסור לעשות חריץ. והמשנה ההיא נגמרה. סלקת מתניתא. ובמעשה אנשי טבריא מתחיל ענין חדש. אבל לפי דעת רבנן דתמן צריך לגרוס במשנה: כמעשה, מפני שגם המשנה למעלה מדברת בתולדות חמה, ומעשה של אנשי טבריא הוא המשך מלמעלה ולא נגמרה המשנה הסמוכה לעיל. לא סלקת מתניתא. ועל עיקר הדברים עמד הגאון בעל נועם ירושלמי ז"ל עכ"ל. ומכאן, שלדעת הירושלמי, מעשה אנשי טבריא הוא פתיחה למשנת אנטיכי, ועוסק בנושא אחר כפי שנבאר, ולא בענין הטמנה או בישול. ועיין בדברינו לקמן.

נוסיף למאמרנו עיון במשנת מוליאר הגרוף, כיון שלדעתנו ביאור משנה זו קשור לביאור מעשה אנשי טבריא. בכת"י קאופמן של המשנה, וכן הוא במשנה של הרמב"ם, מוליאר הגרוף הוא הסיפא של משנה שהרישא שלה היא מעשה אנשי טבריא, ולא כפי החלוקה בתלמוד שלנו. (ונזכיר את דברי הירושלמי לכירה שהזכרנום לעיל: "סלקת מתניתא וכו'"). גם משנה זו — כקודמתה — סתומה. וכך לשון המשנה:

"מוליאר הגרוף שותין הימינו בשבת, אנטיכי אף על פי שגרופה אין שותין הימינה".

אין מפורש במשנה מאיזה טעם אסור לשתות מאנטיכי אף על פי שהיא גרופה! קודם שננסה לבאר הטעם, נדייק בלשון המשנה: בכל המשניות הקודמות היה הנוסח: "כירה שהסיקה בקש ובגבבא נותנים עליה תבשיל, בגפת או בעצים לא יתן עד שיגרוף וכו'"; "תנור שהסיקוהו בקש ובגבבא לא יתן בין מתוכו בין מעל גביו"; "אין נותנין ביצה בצד המיחם". וגם במשניות שלאחריה: "המיחם שפינהו לא יתן לתוכו צונן"; "האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין לא יתן לתוכן תבלין"; ואילו במשנתנו כתוב: "שותין, ו"אין שותין", ולא: "נותנין לתוכו חמין", ו"אין נותנין".

נציין, שבאף אחת מן המשניות הקודמות לא עסקה המשנה בדין החמין או התבשיל שבושל, הושהו או הוטמנו שלא כדין (מה שהגמרא מתלבטת בו), חוץ ממשנת מעשה אנשי טבריא: "אם בשבת, כחמין שהוחמו בשבת, ואסורין ברהיצה ובשתיה". ומשנת מוליאר ואנטיכי: "שותין הימינו בשבת" ו"אין שותין". ומכאן, שמשנת אנטיכי אינה עוסקת כלל באיסור נתינת מים לאנטיכי, אלא באיסור שתית מים חמים שהוחמו באנטיכי בשבת, בדומה למעשה אנשי טבריא, מה שמוכיח את ביאורנו שנבאר להלן.

נשים לב גם למיקומה של משנתנו, שאינה בין המשניות העוסקות בהשהיה ולא בהטמנה. והנה, התוס' בדף מא ע"א, בד"ה מוליאר, הביאו פירוש הקונטרס, שהאיסור באנטיכי הוא מפני שהיא מוספת הבל, והבינו התוס' שהוא מפני איסור השהיה או הטמנה. ודחו התוס' פירוש זה, ופירשו כפירוש הר"י פורת: "שמוזגין המים חמין ביין, ולפי שאנטיכי יש בה הבל יותר ומתבשל היין מן המים בשעת מזיגה". והרשב"א בחידושו הקשה על פירוש זה, שאינו משמע מלשון המשנה, ועל עצם דין התוס' הקשה בשם רבינו יונה ופירש פירוש אחר בשמו, וגם עליו הקשה. ע"ש בדבריה. והר"ן בפירושו על הרי"ף, מפרש את המשנה כאיסור לתת בשבת מים צוננים לאנטיכי (בדומה למשנת מיחם) משום שנחשב ככלי ראשון. וההיתר לתת מים צוננים למוליאר מוסבר מפני שאינו ככלי ראשון, וזהו חידוש המשנה.

הצד השווה שבכל הפירושים, שפירשו הם את המשנה כאיסור בישול, או השהיה, או הטמנה, ומלבד הקשיים הרבים שיש בכל הפירושים הללו מצד עצמם, קשים הם מצד לשון המשנה, שלא דיברה כלל על איסור נתינת המים לאנטיכי, אלא על דין המים שהוחמו באנטיכי וכמ"ש (ועיין במגיני שלמה, שהאריך בענין זה וגם יישב את הקשר למשנת אנשי טבריה).

והרמב"ם בפיהמ"ש כתב: "ואף על פי שמסירין את האש מתחת הצד שבו המים, אסור לשתות אותן המים החמין בשבת, מפני שהנחושת שבו המים מתחמם וחומם משתמר, וכאילו האש תחתיו בשבת, והרי הוא כחמין שהוחמו בשבת ואסורין בשתיה כמו שביארנו".

(תרגום הרב קאפח). ועיין במה שכתב האו"ש בביאור משנת אנטיכי לדעת הרמב"ם. אך משמע מלשון הרמב"ם, שלא פירש את האיסור כאנטיכי מדין השהיה או הטמנה, אלא כתב דין חדש, שמים שהוחמו בשבת, אסורין. וסיים במילים: "כמו שביארנו" לרמז לביאורו למשנת סילוק אנשי טבריה (שלגירסתו היא רשוא של משנת מוליאר). ומכאן נבוא להצעת פירוש חדש לסוגיא כולה.

## הצעת פירוש חדש לסוגיא

והנה, לולי דמסתפינא, היה אפשר להציע פירוש חדש בסוגיא: מעשה אנשי טבריא היה כדלהלן: אנשי טבריא הניחו סילוק בערב שבת מבעוד יום, כדי להעביר מים צוננים בתוך אמה של חמין מחמי טבריא. כפי שפירש רש"י על המשנה בד"ה והביאו סילוק — "מבעוד יום", וכפי שמוכח מדברי רב חסדא בגמרא (לט ע"ב). והמים הצוננים היו נמשכים מאליהם גם בשבת, ומתחממים בשבת בסילוק המוטמן בתוך האמה של חמי טבריא, וכדברי רש"י על המשנה בד"ה של צונן — "לחממן, דהמים נמשכין ובאין כל השבת".

והדין במשנה אינו על מעשה אנשי טבריא שעשו מבעוד יום, אלא על דין המים הצוננים שנמשכו בשבת, והוחמו בשבת מחמי טבריא. ובדאי אין כאן לא ביטול ולא הטמנה, אלא כל הדין. הוא על המים שהוחמו בשבת, אם אסורים הם או מותרים. ועל כך אמרו להם חכמים: אם בשבת — כוזמין שהוחמו בשבת, וכפי שפירש רש"י במשנה בד"ה אם בשבת — "אותן שבאו בשבת". והבטוי "חמין שהוחמו בשבת" אין פירושו חמין שהוחמו בעבירה בשבת (שאסורים מדין מעשה שבת), אלא מים צוננים שהונחו בערב שבת והוחמו מאליהם בשבת (וכעין דברי התוספות ישנים בדף לט ע"ב). אך לא נעבר בהם איסור ביטול, השהיה או הטמנה.

והיה ידוע למשנה, שמים כאלה אסורים בשתיה וברחיצה. ונראה ברור, שהכונה לגזירת הבלנים: (ובספר מגיני שלמה העלה אפשרות כזאת שגזירת הבלנים לא היתה על רחיצה בלבד, אלא אף על שתיה, כדי ליישב דברי רשב"א בתוס' ודחה אותה ואמר שהגזירה רק על רחיצה, ומשנתנו שאנסרת בשתיה, אנסרת מדין מעשה שבת אך תשוב עליו קושינו). שהמשנה מתפרשת לצדדין שתיה מדין מעשה שבת ורחיצה מגזירת הבלנים, ואם כן מה הקשתה הגמרא על רב חסדא). כבר כתבו התוספות ישנים בדף לט ע"ב (ועיין גם בפני יהושע שם), שהיא גזירה שקדמה למשנתנו. שאסרו חכמים לרחוץ במים שהוחמו בשבת, ואף אם הניחם צוננים בערב שבת, והוחמו מאליהם בשבת. (וכעין פירושם של התוספות ישנים, בביאור הבריתא של ר' מאיר ור' יהודה ור' שמעון בדף לט ע"ב, אלא שהם פירשו בהוחמו כל צרכם מערב שבת ומתחממים והולכים גם בשבת, ואנו מפרשים בצוננים שמתחממים והולכים בשבת). ונראה ממשנתנו שנאסרו לא ברחיצה בלבד, אלא גם בשתיה. שאלה זו של רחיצה אבר אבר במים חמים בשבת, תלויה במחלוקת האחרונים. המ"א (שכו, ו) אסר, והוכיח מן הרא"ש כדבריו, והב"מ דחה דבריו והתיר, וכ"מ בכ"י, ובש"ש והמ"ב הכריע לאסור בחמין. ומעתה נבין את דברי הרמב"ם בפירושו למשנת אנשי טבריא למשנת אנטיכי (שבגירסתו ובכתי"י משניות קאופמן משנה אחת הם): "מוליד הוא עשוי מנחושת מבעירין האש באמצעיתו וסביב האש מבחוץ כעין תעלה ממלאין אותה מים, וזו צורתו, ואם הוסרה האש ממנו מערב שבת מותר לשתות מאותם המים בשבת אף על פי

שהוא חם, ואנטיכי זו היא צורתו, ואף על פי שמסירין את האש מתחת הצד שבו המים, אסור לשנות אותן המים החמין בשבת, מפני שהנחושת שבו המים מתחמם וחמו משתמר, וכאילו האש תחתיו בשבת והרי הוא כחמין שהוחמו בשבת ואסורין בשתיה כמו שביארנו (תרגום הרב קאפח). מדבריו מוכח, שהבין כן גם את משנת אנשי טבריא, ובשניהם אין חשש ביטול, או השהיה (חתוי), או הטמנה, ואף על פי כן נאסרו המים שהוחמו בשבת. אבל דוקא במים צוננים שהוחמו בשבת ולא שהונחו להפיג צינתם, וגם לא בחמין שהונחו לשמור חומם או להוסיף מעט.

כלומר, שמים שהוחמו בשבת נאסרו אף אם אין כאן איסור הטמנה, וגם אם אין חשש חתוי ואף אם המעשה עצמו לא נאסר. ובכך ביארנו מדוע משנה זו (סילון ואנטיכי) עוסקת רק בדין המים ולא בדין הנתינה לכתחילה כשאר המשניות שבפרק. ובכך גם תירצנו את דין יום טוב המזכיר במשנה, שבו אין כלל איסור הטמנה, (קשיות הפני יהושע). וגם תורצה מאלה הקשיא, מדוע יש לגמרא דין ופסק באוכל שהושהה בשבת, מה דינו בדיעבד, והרי מפורש הרב במשנה שאוכל שהוטמן נאסר, וכן מובן, מדוע לא הזכירו הרמב"ם, הרי"ף, והרא"ש דין זה של איסור אוכל שהוטמן, (קשיות הפני יהושע). ולדברינו מתורץ כל זה, שאין כאן כלל דין באיסור הטמנה, אלא בדין חמין שהוחמו בשבת, ואף בלא איסור! ומה שכתבה הגמרא לדמות דין זה להטמנה, יבואר בהמשך דברינו.

וזהו שאמרו להם חכמים לאנשי טבריא — שאף שהמעשה שלהם היה הנחת סילון של צונן בתוך אמה של חמי טבריא ולא של חמי האור, נתנו להם דין של חמין שהוחמו באור בשבת, ואסורם בשתיה וברחיצה (אף שבחמי טבריא עצמם מותר לרחוץ). ולכן הביא הרמב"ם את משנתנו באיסור רחיצה דוקא, ולא בדיני ביטול, השהיה, או הטמנה. ואלו דבריו בפרק כב מהלכות שבת הרומזים למשנתנו. הלכה ב: "מפני מה אסרו חכמים ליכנס במרחץ בשבת, מפני הבלנים שהיו מחמין חמין בשבת ואומרים מערב שבת הוחמו, לפיכך גזרו וכו', אבל בחמי טבריא וכיוצא בהן מותר להשתטף בהן כל גופו וכו'", ובהלכה ג: "מתחמם אדם כנגד המדורה ויוצא ומשתטף כל גופו בצונן, אבל אינו משתטף כל גופו בצונן ומתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיך מים שעליו, ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין. המביא סילון של צונן בתוך מים חמין אפילו בתוך חמי טבריא הרי אלו כחמין שהוחמו בשבת, ואסורין ברחיצה ובשתיה". הרי שהביא את דין איסור שתית המים הללו בדיני גזירת הבלנים, ולא הזכירם כלל בדיני השהיה או הטמנה, ומסתבר מכאן שהרמב"ם למד שהם מאותו דין. שהרי דחוק לומר שכוונת הרמב"ם לומר שאסורין ברחיצה מטעם זה ובשתיה מטעם אחר שלא הזכירו כלל! (ואמנם הרמב"ם עצמו פסק שאסור לרחוץ גם בחמין שהוחמו בערב שבת, מכיון שלא פסק כר' שמעון, והגמרא הקימה את משנתנו כר' שמעון אבל אין זה נוגע לעיקר הפירוש, שהמשנה סברה את איסור השתטפות רק בחמין שהוחמו בשבת. ואפשר שגזירת רחיצה היא אף על חמין שהוחמו בערב שבת, אבל איסור שתיה אינו אלא על חמין שהוחמו בשבת, שאם לא כן, יהיה קשה על דברינו מהגמרא בדף לח ע"א, שם כתוב: "כשהלך רבי יוסי לצפורי מצא חמין שנשתהו ע"ג כירה ולא אסר להם".<sup>5</sup>

5. שמא י"ל באופן אחר, שרק חמין שיעודם לרחיצה אסורים אף בשתיה מגזירת הבלנים ומשום שלא רצו חכמים שיהיה בהם דויתר אפילו לשתייה, אולם מים שיעודם ברוך לשתייה דוקא לא שייך בהם גזירת הבלנים כלל ולכן מותרים גם בשתייה (הערת העורך).

ומה שפירשה הגמרא (בדף לט ע"א) את המשנה לפי רב יוסף: "מי סברת מעשה אנשי טבריא אסיפא קאי, ארישא קאי! ולא יפקיענה בסודרין ורבי יוסי מתייר". והכי קאמרי ליה רבנן לרבי יוסי: הא מעשה דאנשי טבריא דתולדות חמה הוא ואסרי להו רבנן, אמר להו: הווא, תולדות אור הוא, דחלפי אפיתחא דגיהנם" — אין כונתה (כפי שפירשו חלק מן המפרשים), לבאר את המשנה בדיון בישול, שעל פירוש זה קשות כמה וכמה קושיות, והעיקרית שבהן קושית הרשב"א, שמהמשך הסוגיא מוכח שמכעוד יום הניחו אנשי טבריא את הסילון, אלא פירוש המשנה כדברינו לעיל. וכונת הגמרא היא, שברור שאילולי היה איסור לבשל בחמי טבריא, בודאי שלא יעלה על הדעת שגזרן על חמין שהוחמו מאליהם בחמי טבריא שאסורין. שאם דינם כתולדות חמה, ותולדות חמה לא נאסרו בבישול, מה טעם יש לגזור ולאסור במקרה של צוננים שהונחו מבעוד יום והתחממו מאליהם בשבת בחמי טבריא? וזהו שהוכיחו חכמים. והשיב להם רבי יוסי, שחמי טבריא כחמי האור הם נדונים. ופירוש זה קרוב לפירושם של התוס' בד"ה מעשה (לח ע"ב). ובודאי כך יפרשו גם התוס' הנ"ל את הגמרא, שהרי אף לדעתם לא עברו אנשי טבריא על בישול אלא "גזירה שמה יערבם בשבת ולערבם בשבת אסור משום תולדות האור". אמנם התוס' הבינו שזו גזירה פרטית למקרה זה, שמה יערבם, ולפירושנו הכונה לגזירה כללית על כל חמין שהוחמו בשבת, מעין גזירת הבלנים.

ומה שאמר רב חסדא (לט ע"ב): "מעשה שעשו אנשי טבריא ואסרי להו רבנן — בטלה הטמנה בדבר המוסיף הבל ואפילו מבעוד יום", אין כונתו שהיתה במעשה אנשי טבריה הטמנה, וכפי שהבינו המפרשים, שאם כן יש כמה קושיות חזקות על דבריו (קושיות התוס', שאיסור הטמנה בדבר המוסיף הבל מפורש כמשנה, והסתירה לדברי רב חסדא לקמן, שהגמרא הקשתה מהמשנה עליו לגבי איסור רחיצה ולא לגבי הטמנה (פני יהושע). וכמו שהארכנו לבאר). אלא כך היא כונתו: האיסור במשנה על חמין שהוחמו מאליהם בשבת, אינו מדין הטמנה. וגם המעשה אינו נושא אופי של הטמנה, וכפי שכתבו התוס' בדף לט ע"א, ומעוד טעמים שהזכירו הראשונים כאן. אלא שכיון שהטילו חכמים איסור על מים שהוחמו מאליהם בשבת, הרי כך הוא גם בכל הטמנה מבעוד יום בדבר המוסיף הבל, שהרי אם יטמין צונן מבעוד יום, ואף לשיטתו שלא נאסרה הטמנת צונן (עיין במאירי כאן), סוף סוף הצונן יתחמם בשבת מדבר המוסיף הבל. ולפי דברי המשנה יאסרו בשתיה וברחיצה, וכפי שאסרו חכמים לאנשי טבריא את המים הצוננים שהמשיכו בסילון ושהוחמו בשבת (אף ששם לא היתה זו הטמנה והמים נאסרו מטעם אחר לגמרי). וזהו שאמר: "בטלה הטמנה" — כלומר, לא שיהיה טעם בהטמנה של מים צוננים שיתחממו בשבת אף אם היא מותרת, לפי שיאסרו המים כדיון חמין שהוחמו בשבת.

והקטע האחרון שבסוגיא (לט ע"ב), שרבו בו הקושיות, מתבאר לפירושנו בשופי. רב חסדא אמר שמחלוקת התנאים באיסור רחיצה אינה אלא בכלי, אבל בקרקע דברי הכל מותר. ונפרש את מחלוקתם לדברי רב חסדא, כפירוש התוספות ישנים בחמין שהוחמו בשבת, ולא שנעברה בהם עבירה (מה שהוקשה מאד לתוס'), אלא כדברינו שהתחממו מאליהם בשבת. ונמצא, שלרב חסדא חמין שהוחמו מאליהם בשבת בקרקע לדברי הכל מותרין ברחיצה, וזהו שהקשתה עליו הגמרא ממשנתנו שמעשה אנשי טבריא בקרקע הוי ואסרו להם חכמים, משום חמין שהוחמו בשבת שאסורין ברחיצה ובשתיה, ומשום גזירת הבלנים, ואם כן הקושיא על רב חסדא מבוארת מאד. ואין מקום לקושית התוס' שמעשה

אנשי טבריא נחשב לחמין שהוחמו בשבת, ולא לקושית הפני יהושע שלרב חסדא עצמו נאסרו החמין במשנה מטעם הטמנה.

וגם שפירשה הגמרא (בדף לט ע"א), אליביה דרבה, את המשנה בדין הטמנה: "בשלמא לרבה היינו דרמי להטמנה" — לכאורה אין זה כדברינו, אבל הגמרא פירשה פירוש אחר לרב יוסף בלשון "מי סברת", כלומר, בפשטות! וגם רב חסדא אינו סובר כרבה והיה אפשר לדחוק ולומר, שגם לרבה לא התכוונה הגמרא לפרש את מעשה אנשי טבריא מדין הטמנה, אלא רק להסביר את הסמיכות של מעשה אנשי טבריא לאיסור הטמנת ביצה, כדמיון החיצוני בין שני המעשים, שבשניהם יש הטמנה. אך זה דחוק ולא נראה לפרש כן.

לכאורה, עלה מפירושו שמים צוננים שהונחו בערב שבת ושהוחמו בשבת מאלוהן, אף שלא נעבר בהם לא איסור שהיה ולא איסור הטמנה, אסורים בשבת בשתיה וברחיצה מחמת גזירת הבלנים לפחות לדעת רב חסדא. והנה, לגבי איסור רחצה בשבת במים שהוחמו בשבת אפילו בהיתר (ואפילו פניו ידיו ורגליו שמותר לרחצם בחמין), עיין במג"א סי' שבו ס"ק ו' שהוכיח מהרא"ש לאיסור. ועיין בדרוש וחדוש לרעק"א שהקשה עליו, ובאמרי בינה סי' כה שהסביר את המג"א.

אך לגבי שתיה לא מצאנו אף אחר שאמר זאת חוץ מאותם רמזים ואסמכתאות שהבאתי מהתוספות ישנים (שלא דיבר במפורש על שתיה) ומהרמב"ם בהלכות רחיצה (שהטעם לאיסור שתיה מים, לא מפורש בדבריו) ומפירוש המשנה לרמב"ם שהוא חידוש, והמגיני שלמה העלה אפשרות כזאת בסוגיא אך דחה אותה.

ואין להקשות על דברינו מן המשנה הראשונה של פרק כירה המדברת על חמין שלא הוחמו כל צרכם או ממחלוקת ר' מאיר ור' יהודה בדין חמין שהוחמו כל צרכם (בדף לד) כיון שכל זה הוא בחמין אלא שלא הוחמו כל צרכן ונפקא מינה לענין חשש חתוי אבל הגזירה שאנו מדברים עליה היא על צוננים שהוחמו בשבת באמצעות מקור חום קבוע כמו המים של חמי טבריא או אנטיכי שחמו רב והאש מהלכת תחתיו. אבל כירה גרופה, גם לדיעות ש"מוספת הכל יותר מכמה דברים המנויים בפרק במה טומנים", הרי נחלש חומה בשבת ואין בכוחה לחמם הצוננים וגם מוליא לא נאסרו המים שבו אם הוסר האש. אך קשה על דברינו מן הרמב"ם בסוף פרק ד שכתב: "אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת שהרי מוליד בו חום בשבת. ואם הניחו מבערב מותר ואינו כטומן בדבר המוסיף", אלא אם כן נחלק ש"דבר צונן" אינו כולל מים ודוחק. או שנחלק כדברי הלחם משנה שם שכל כונתו כאן להפיג צינתו ולא לחממו.

בגלל הקשיים הללו, ומפני החידוש ההלכתי שבדברינו שלא מצאנו אותו במפרשים או בפוסקים, אין אני כותב פירוש זה, אלא כדי לעורר את המעיין לקשיים הגדולים שיש בפשט הסוגיות של מעשה אנשי טבריא. ויבואו טובים ממני ומצאו פירוש טוב יותר או יביאו ראיה לרעיון שהצענו. וה' יאיר עינינו במאור תורתו.

הרב אלחנן סמט

## גדרן של מלאכות הסתירה קורע, מוחק, סותר ומתיר

(האם קורע חייב רק בעל-מנת לתפור או גם בכוונת תיקון אחרת וכד')

### א. דעת ר' עקיבא איגר והמשנה ברורה וראיותיהם

א. בשלשה מקומות מקבילים<sup>1</sup> דן רבי עקיבא איגר בשאלה: האם החיוב על מלאכות הקלקול שבמשנה בפרק כלל גדול, הוא בכל גוונא שיש בהן תיקון, או שהתיקון המכוון בהן צריך להיות דווקא הפוך לקלקול. לשון אחרת: האם הנאמר במשנה (עג, ע"א) "הקורע על מנת לתפור שתי תפירות" ו"המוחק על מנת לכתוב שתי אותיות" (וכן הנאמר בגמרא לא, ב שהסותר חייב כשהוא על מנת לבנות, וכן מה שצדדו התוס' עג ע"א והרא"ש סי' ו' לומר שהמתיר חייב כשהוא ע"מ לקשור) — הוא דוקא בתיקון זה, אך אם קרע על מנת לעשות תיקון אחר בגדר, וכדומה בשאר המלאכות, הוא פטור: או שהמשנה נקטה זאת רק כדוגמא (וכן הגמרא בדף לא ע"ב וכן התוס' בדף עג ע"א) לכך שצריך שיהיה תיקון במלאכות אלו. והא נקטה המשנה דוגמאות אלו, אפשר שהן שכיחות יותר, ואפשר שרצתה המשנה להשמיענו ששעור התיקון (שתי תפירות, שתי אותיות) קובע גם את חיוב מעשה הקלקול<sup>2</sup>, וכעין מה שתירצו התוס' בדף לא ע"ב<sup>3</sup>.

ב. מסברא, נראה יותר לומר, שכל תיקון בגוף הדבר בו נעשית מלאכת הקלקול, מספיק הוא כדי לחייב. שכן מדוע נצמצם את התיקון הנצרך רק לאופן אחד בלבד? במשנה, הרי נמנו מלאכות קורע, מוחק, ודומיהן ממלאכות הסתירה, כאבות מלאכה בפני עצמם במניין ל"ט אבות. אלא שחסרונן הוא בהיותן קלקול ו"כל המקלקלין פטורין". אם כן ברגע שהוסר חסרון זה, בכוונת תיקון כל שהיא, דינן ככל שאר המלאכות. וכפי שבניית בית היא מעשה מלאכה האסור בשבת, ואין בו הגבלה לכוונה מסוימת אחת, כך גם סתירתו של בית היא בעצמה מעשה מלאכה האסור בשבת, כל שנתמלאו התנאים של מלאכת מחשבת. ומניין לנו להגבילו לכוונת תיקון אחת בלבד?

1. גליון הש"ס לדף עג ע"ב ד"ה תוס' ד"ה וצריך וכו'; דרוש וחידוש לאותו מקום ד"ה שם ע"ב גמ' א"ר כהנא; תוספות רעק"א למשנה פ"ז מ"ב אות צ ד"ה הקורע ע"מ לתפור.

2. וכמבואר במשנה פרק האורג קה ע"ב בדרך הכללה: "המקלקל ע"מ לתקן שיעורו כמתקן".

3. ד"ה וסותר. שם תירצו התוס' מדוע בחלק ממלאכות הקלקול נאמר ע"מ לתקן ובחלק לא נאמר.



איזו סברא ניתן להעלות לאורך גיסא, שקורע חייב רק בעל מנת לתפור? בגליון השי"ס כתב רעק"א, שלדעה זו "וכל שאינו ע"מ לתפור, לא מקרי מלאכה חשובה". אולם דבר זה קשה להבין: כאשר התיקון שבקריעת הבגד הוא בעצם הכשרת הבגד ללבישה באופן מידי, כגון שמקצרו להתאימו ללבישתו, האם אין זו מלאכה חשובה, אף יותר מקורע ע"מ לתפור?

אפשר היה לומר, שלדעה זו, אין מלאכות הסתירה מלאכות עצמאיות, אלא כל אחת מהן סניף היא למלאכת התיקון ההפוכה לה. והצורך בהן הוא, משום שקיימים מצבים בהם אין אפשרות לעשות את מלאכת הבנין אלא אם יקדימו את הפכה. לדוגמא: אין אפשרות לבנות בית חדש על שטח נתון, אלא אם כן יסתרו את הבית הקיים העומד שם. ואז, ורק אז, מהדה סתירה זו מלאכה, שהיא בעצם סניף של מלאכת הבנין<sup>4</sup>.

אולם אם כך, קשה להבין מדוע חלקה המשנה כל מלאכה כזאת לשני אבות. הרי מאותו שם שאתה מחייבו על הבנין, אתה מחייבו על הסתירה, והלא אב אחד לה<sup>5</sup>. ועוד: רשימת האבות מחולקת לסדרות של מלאכות, המנויות לפי סדר הגיוני של פעולות האדם להשגת תכליתו. וכפי הנאמר בגמרא "תנא סידורא דפת נקט". ולפי הדברים שלעיל, היתה המשנה צריכה להקדים את מלאכות הסתירה למלאכות התיקון ההפוכות, כי זהו סדרן המציאותי, ואילו במשנה הן באות תמיד לאחרונה<sup>6</sup>. ועיין להלן אות יט בדיון על דברי הקהילות יעקב, הסבר דומה לאמור כאן, ודיון מפורט עליו.

ג. גם רעק"א החל לדון בבעיתנו מצד הסברא, בדבריו בתוספותיו על המשנה, וכתב בד"ה קורע ע"מ לתפור: "נראה דהטעם, דבאינו ע"מ לתפור, פטור משום דהוי מקלקל. אבל היכא דהוי תיקון, חייב אף באינו ע"מ לתפור". רק אחר קביעתו זו הוא מביא ראיה מן הגמרא. בהמשך דבריו הוא כותב: "ואח"כ מצאתי בעולת שבת שהקשה כן על הכ"י (שכתב הפוך מדברי רעק"א הנ"ל) מסברא דנפשיה דהא דבעינן ע"מ לתפור, משום דאי לאו הכי הוה ליה מקלקל. אבל לענ"ד ראיה מוכרחת כן"<sup>7</sup>.

ד. הראיה שמביא רעק"א בכל שלש התבטאויותיו, היא מן הגמרא בדף קה ע"ב, "מסוגיא דלקמן דקורע על מתו — חייב. הרי להדיא דכל דליכא קלקול חייב אף שאינו ע"מ לתפור".

על המשנה שם "הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקלין פטורין" מקשה הגמרא מברייתא הפוכה: "הקורע בחמתו ובאבלו ועל מתו חייב", ומתרצת: "הא במת דידה".

4. ואולי לזאת כיון רעק"א בדרי"ח שכתב שלדעה זו "קריעה בעצמותה לא הוי מלאכה, אלא בע"מ לתפור".

5. ואין לענות שאפיו של המעשה, שהוא הפוך לבנין, מחייב הפרדה לשני אבות. שכן אם דרך הבנין היא להזדקק לפעולה הפוכה, יחשבו לאב אחד. דוגמא לדבר, שהוזכר עדים חייב משום זורע, אף שעושה עכשיו פעולה הפוכה, ויש לחלק.

6. ואולי נקטה כך המשנה, משום שמלאכות הסתירה אינן נחוצות בהכרח להשגת התכלית, אלא רק לעתים.

7. ראיתו של רעק"א, וכן דברי הכ"י העולת שבת, יידונו בהמשך, אות יב.

(רש"י: ברייתא דקתני חייב במת ידיה שחייב לקרוע עליו, הלכך קריעה ידיה לאו קלקול הוא אלא תיקון). הא במת דעלמא. אחרי משא ומתן בתירוץ זה, שאינו משנה אותו מהותית, ממשיכה הגמרא: "תינח מתו, אלא חמתו אחמתו קשיא", ומתרצת: "לא קשיא... הא (— הברייתא המחייבת) ר' יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה, הא (— המשנה) ר' שמעון דאמר משצ"ל פטור עליה". בהמשך מסבירה הגמרא שהתיקון שיש בקרוע בחמתו, שהוא תנאי לחיוב אף לר' יהודה, הוא "דקא עביד למירמא אימתא אאינשי ביה". שכן אם רק עושה נחת רוח ליצרו — הוא דבר שאסור לעשותו, ולפיכך לרש"י איננו בגדר תיקון, אלא קלקול. אך לרמב"ם פ"י ה"י, גם כשעושה נחת רוח ליצרו זהו תיקון, אף שאסור לעשות כן.<sup>8</sup>

לדעת רש"י ד"ה הא ר"י, תירוץ אחרון זה של הגמרא "הא ר"י הא ר"ש" טוב גם לקושיא הראשונה ממתו על מתו "אלא מעיקרא אהדר לאוקומינהו כחד תנא, ולא מתוקמא אלא כר' יהודה, דהא משצ"ל היא, כמוציא את המת לקברו".<sup>9</sup>

ה. לכאורה, נסתרת עתה ראייתו של רעק"א מסוגיא זו. הרי אפשר לומר שחייב הקורע הוא דוקא ע"מ לתפור, ואילו כונת תיקון אחרת (כגון על מתו), אינה מעצם הגדרת המלאכה ואינה גופה של המלאכה, וחייב על כך רק אליבא דר"י ולא אליבא דר"ש. וא"כ שאלתנו בראש הדברים, שנויה במחלוקת תנאים, ובמחלוקת הרמב"ם הפוסק כר"י, ורוב הראשונים, הפוסקים כר"ש.

בדרך זו הולך בעל חיי אדם בכלל כט הכותב: "הקורע הוא מאבות מלאכות. ודוקא כשהוא לתקן כגון שקורע על מי שחייב לקרוע עליו, דמתקן בקריעה זו, שעשה מצוה. וכן הקורע בחמתו שעושה נחת רוח ליצרו. כל זה לשיטת הרמב"ם שמשצ"ל חייב. וכן כתב הרמב"ם בפירושו<sup>10</sup>, ואזיל לשיטתו<sup>11</sup>. אבל להפוסקים כר"ש — פטור, דהוה משצ"ל, ואינו חייב בקורע אלא בקורע ע"מ לתפור".

בהמשך דבריו, בסעיף ב', מביא החי אדם דין נוסף הלקוח מן הרמב"ם פ"י ה"י: "המפרק ניירות שדבוקין זו בזו, וכן עורות שדבוקים ע"י דבק וכיוצא, ולא נתכוון לקלקל, חייב משום קורע". ובנשמת אדם שם הסביר שכתב דין זה אליבא דהרמב"ם המחייב במשצ"ל. ותמה שם על המחבר בשו"ע שם, יד, שהביא שם דין זה, כפי שהוא ברמב"ם, בלא לתלותו במחלוקת הראשונים במשצ"ל. וזאת אף שכתב המחבר שדעת רוב הפוסקים כר"ש (שטו, ח; ס"ס שלד), וכדעתו של ר"ש כתב בסתם אף שהביא לצדה את דעת הרמב"ם כר"י. והרי לדעת החולקים על הרמב"ם אין בקורע ניירות חיוב, אלא רק איסור דרבנן.

8. ביאור שיטת הרמב"ם במ"מ לפ"ח ה"ח.

9. בדברי התוס' שם ד"ה הא ר"י, מובאים דברי רש"י בסגנון אחר. אך העקרון, שלרש"י הקורע על מתו חייב רק אליבא דר' יהודה — נשאר.

10. ר"ל: שהקורע על מתו ובחמתו — חייב. פ"י ה"י.

11. ר"ל: במשצ"ל שפוסק כר"י.

1. אולם דברי החיי אדם נדחו בתוקף ע"י בעל המשנה ברורה בביאור הלכה שם, יד, ד"ה ולא נתכון לקלקל: "ולא נהירין לי דבריו כלל", והוא חוזר ומעמיד את ראייתו של רעק"א על מכונה ראשית, הוא טוען, בביאור הסוגיא שם, ישנה דעה אחרת מרש"י, לתוס' ד"ה הא ר"י והא ר"ש. "ונראה לר"י, דלא מתרץ (הא ר"י והא ר"ש) אלא חמתו אחמתו, אבל בעל מתו לא פליגי. דבמת דעלמא פטור דמקלקל הוא, ובמת ידיה דאיכא מצוה, חשיב מתקן" (— וחיוב אף לר"ש!). ובהמשך דברי התוס' מוסברים הדברים בכמה דרכים מדוע אין זו משצ"ל, ואחת מהן: "גבי קריעת אבל, הוי תיקון הבגד ע"י קריעה, שיוכל ללבוש בכל שעה...". א"כ, ודאי שלפי ביאור התוס' בסוגיא, חזרת ראייתו של רעק"א, מקורע על מתו.

שנית, ממשיך המ"ב, "אף לרש"י וסייעתו, דס"ל דקורע אפילו על מת ידיה דפטור משום משצ"ל, היינו דס"ל דלצורך מצוה, לא חשיב תיקון כל כך שיקרא משום זה מלאכה הצריכה לגופה. אבל בכל ענייני תיקון, שהוא צריך להם בעצמותן, כמו במפרק נירות שצריך שיהא הנייר דק, לכו"ע הוא בכלל מלאכה הצריכה לגופה, כמו בקורע ע"מ לתפור. והא דפטרין שם בגמרא בקורע בחמתו לר"ש, היינו שלא מתקן מידי בגוף הבגד בקריעתו<sup>12</sup>, אף היכא דעבד למירמי אימתא אינשי ביתיה (ובמ"ש התוס' בדף צד), וגם דעת רש"י מוכח הכי, דכתב שם דקורע על מתו פטור משום משצ"ל דהוי כמוציא את המת לקברו (ור"ל כמו שפירש שם בדף צג ע"ב "דברצונו לא באה לו, ולא היה צריך לה", ה"נ ברצונו לא בא לו כל הענין הזה של הקריעה בחמתו ועל'מתו) ולא כתב בפשיטות הטעם, משום דהוי שלא ע"מ לתפור. אלא ודאי דשלא ע"מ לתפור נמי חייב אף לדעת, רש"י היכא דניחא ליה גוף התיקון שמכיון הקריעה בשבילה<sup>13</sup>.

2. דחיה אחרת לראייתו של רעק"א מציע הקהילות יעקב סי' לה: "לכאורה אפשר ליישב קושיית הגרעק"א ז"ל בפשיטות, דנפרש שם, ההיא דקורע בחמתו ועל מתו, מיירי בשחישוב ע"מ לתופרו לאחר זמן. ומרן (המ"ב) בביאור הלכה הנ"ל הרגיש בזה, וחיזק הקושיא, דהא בקורע על מתו יש בהם שאסור לתפור אח"כ. ולכאורה י"ל כיון דשרי עכ"פ שולל, זהו נמי כע"מ לתפור. וצ"ע".

אולם נראה ברור, שאין בכך כל דחייה לראייתו. שכן אבל הקורע על מתו, אף שחושב לתפרו לאחר האבל, ואף במת שמוחר הדבר בתפירה גמורה, אין זה נקרא קורע ע"מ לתפור. שאין הקריעה נעשית לצורך התפירה, ואינה משרתת אותה כלל, ולכן אין תפירה זו שעתידיה לבא כתיקון לקלקול שנעשה עכשיו, יכולה להפוך כבר עתה את הקלקול לתיקון. ואדרבא, כוונתו לתפור בעתיד את הבגד, רק מוכיחה בעליל שעתה הוא עושה בו קלקול, שאינו ניחא ליה, מלבד לצורך קיום המצוה. וקורע ע"מ לתפור האמור במשנה, הוא כשרוצה לשנות את תפירת הבגד וכדו' ואינו יכול לעשות זאת בלי שיקדים לקרוע

12. אמנם בקורע על מתו כתבו התוס' באחד מהסבריהם, שהוא תיקון בגוף הבגד "שיוכל ללבוש בכל שעה". ולדעת רש"י כתב המ"ב "דלצורך מצוה לא חשיב תיקון כל כך". ונראה לבאר: היכולת ללבוש, אינה נובעת מהיות הבגד מחוקק, שהרי אדרבא הוא בגד מקולקל, אלא מחמת המצוה. וזה אינו נחשב תיקון.

13. בדברי המ"ב מצויים שני טעמים לשיטת רש"י, וביניהם הבדל, ואכמ"ל.

התפירה הקיימת. ורק אז זוהי קריעה של תיקון<sup>14</sup>. ודברי הביאור הלכה (שכתבם בסוגריים), הוא רק לרווחא דמילתא, ולא בהם תלויה הראיה.

ח. בדרוש וחדוש הוסיף רעק"א ראייה נוספת מדף קה, מעצם לשון המשנה שם: "כדקתני במתניתין הקורע בחמתו ועל מתו וכל המקלקל פטורין דמשמע דרק מטעם מקלקל פטור". רצונו לומר: כוונת המשנה היא שכל הקורע בדרך קלקול, פטור (כמו הקורע על מת שאינו חייב לקרוע עליו, שפטור מטעם זה). אולם אם נאמר, שהקורע חייב רק בע"מ לתפור, ואילו בכוונת תיקון אחר הוא פטור, הרי אין סיבת הפטור מטעם היותו מקלקל (שהרי מתקן הוא), אלא מטעם שאין זו נקראת מלאכת קורע אם לא בכוונת תיקון מסוימת של ע"מ לתפור.

ראיה זו, תלויה במה שהסתפקנו באות ב לעיל, מהי הסברא לומר שהקורע חייב רק בע"מ לתפור. שאם נאמר בדרך השניה שם, שזוהי הגדרת המלאכה בעצמותה, יש מקום לראיה זו<sup>15</sup>. אולם אם נאמר בדרך הראשונה שם, שרק בע"מ לתפור זהו תיקון חשוב, ואילו שאר כוונות התיקון אינן חשובות, אלא משאירות את פעולת הקריעה בגדר קלקול<sup>16</sup>, בטלה הראיה.

ט. על ראיות אלו מן הגמרא, הוסיף רעק"א בדרוש וחדוש, והמ"ב בבה"ל הנ"ל, שכן מבואר ברמב"ם. בפ"י הל' י"א מביא הרמב"ם שלשה דינים סמוכים, בהם חייב הקורע, אע"פ שלא התכוון לתפור, אלא התכוון לתיקון אחר:

1. "הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו, חייב, מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו. והואיל וחמתו שוככת בדבר זה, הרי הוא כמתקן, וחייב".
2. "והפוחת בית הצואר בשבת — חייב".
3. "... המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין, ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדות קורע וחייב".

לעיל אות ה, הובאה דעת החי אדם, שכל פסקי הרמב"ם הללו, נובעים משיטתו בעניין משצ"ל שפוסק כר"י שחייב. וא"כ אין בדברי הרמב"ם ראייה לדברינו, אלא אדרבא. ובדברי המ"ב שהובאו שם באות ה, אין כדי להכריע בהסבר הרמב"ם, שכן הוא הוכיח את דבריו רק ביחס לשיטות התוס' ורש"י בסוגיא בדף קה ע"ב. אולם מדברי הרמב"ם בפסקים 2 ו-3 בכ"ז נראה, שצודקים רעק"א והמ"ב בתפיסתם את דעת הרמב"ם. דין המדבק ניירות או עורות שחייב מתולדת תופר, והמפרקם שחייב מתולדת קורע, אם רק לא נתכוון לקלקל בלבד (ה"א), לא נתברר מקורו<sup>17</sup>. אולם משטף לשונו של הרמב"ם בהלכה יא, הקובע

14. וכן מבואר ברש"י לדף לא ע"ב ד"ה לעולם כר"י ס"ל: "...וסותר רתנן באבות מלאכות דחייב, סותר ע"מ לבנות הוא, ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו, והשתא לאו קלקול הוא".

15. ואכן כך כתב רעק"א בדרו"ח, עין הערה 4 לעיל. ולכן הביא ראייה זו מלשון המשנה דוקא שם. כך הבין גם באפיקי ים ענף ו ס"ד, תעמד על ראייה זו מלשון המשנה בעצמו, ולא שם לב שכבר הביאה רעק"א.

16. וכן נראה מדברי רעק"א בגליון הש"ס, לעיל אות ב. אולי לכן לא הביא שם, ובתוספותיו על המשנה, ראייה זו.

17. כך כתב במעשה רוקח. ובמרכבת המשנה ניסה להסיקו מצירוף של מקורות.

שהמפרק נירות הוא תולדת קורע, לא משמע שהדבר תלוי במחלוקת ר' יהודה ור"ש, אלא שהוא דבר מוסכם.

דין הפותח בית הצואר שחייב מקורו בגמרא שבת מח ע"א, ושם "אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר בשבת חייב חטאת". והרמב"ם פירש שחייב משום קורע. דין זה נאמר בגמרא בסתמא, ולא דוקא אליבא דר' יהודה. ועיין להלן אות יא בכיור הרמב"ם עצמו לדין זה, שם מוכח בדברי המ"ב ורעק"א.

י. המ"ב מביא ראשונים נוספים, הסוברים גם הם שקורע חייב בכוונת תיקון כל שהיא. ראשית, זוהי הרי שיטת התוס' בקורע על מתו, שכתבו מפורש שחייב אף לדעת ר"ש ונקרא הדבר תיקון. שיטתם זו מוכחת גם מלשונם בדף צד ע"א ד"ה ר"ש פטר. שם הם מסבירים מדוע הקורע בגר למירמא אימתא אאינשי ביתיה זוהי משצ"ל, משום "דבמשכן היתה קריעה לצורך תיקון דבר הנקרע". ולא כתבו שבמשכן היתה קריעה לצורך תפירת הבגד.<sup>18</sup>

ראשון נוסף ששיטתו היא כשיטת התוס', והמ"ב מביא, גם כן, הוא רבינו ירוחם. "בחלק יב פסק בהדיא כר"ש, ואפילו הכי פסק בחלק יד דקורע על מת שהוא חייב להתאבל עליו, חייב – וכשיטת התוס'. הרי דקורע ע"מ לתקן חייב"<sup>19</sup>.

אולם אף משיטת רש"י בקורע על מתו, שכתב דהוי משצ"ל משום דהוי כמוציא את המת לקברו, ולא כתב משום דהוי שלא ע"מ לתפור, הוכיח המ"ב שסובר שבקורע ע"מ לתקן גוף הבגד, חייב אף שלא ע"מ לתפור. עיין על כך באות ר' לעיל.<sup>20</sup>

הוכחה דומה לזו, מביא המ"ב גם מדברי בעל המאור בפרק האורג סוף ד"ה והא אנן תנן, שכתב: "הקורע בחמתו למירמא אימתא אאינשי ביתיה, הרי הוא כחופר גומא בשדה, ואין צריך אלא לעפרה, שאין הצורך בעיקר המלאכה, ופלוגתא דר"י ור"ש היא". ומדייק מכאן המ"ב: "משמע הא אם היה צריך לעיקר הקריעה, אף שלא ע"מ לתפור – חייב".

ולבסוף, כותב המ"ב שכן משמע ג"כ במאירי פרק האורג בהדיא. כוונתו לדבר המאירי הללו: "לפי דרכך למדת, שלדעת הפוסקים כר"ש במשצ"ל שפטור עליה, אפילו קורע על מתו, פטור, ואינה נקראת צריכה לגופה מצד קיום המצוה, ומ"מ דוקא מפני שאין למצוה שעה עוברת, ואדרבא אעפ"י שיצא בה (– בקריעה), שלא בזמנה עשאה (– בשבת שאסור לקרוע). שאם לא כן ודאי צריכה לגופה היא, ר"ל: לן צורך שמצות קריעה

18. המ"ב הביא ראיה מלשונם בהמשך: "במקלקלים כגון מכבה וסותר וקורע, מסתברא דצריך שיהא ע"מ לתקן כמו במשכן" – ולא הזכירו כלל ע"מ לתפור. אולם כאן אפשר לטעון שכתבו כן, כדי לא לפרט את התיקון הנצרך לכל אחת ממלאכות הקלקול שהזכירו.

19. חיל ר"י בנתיב יב חלק יד: "וכן הקורע על מתו (– שפטור) מיירי במת שאין חייב להתאבל עליו. דאם היה חייב להתאבל עליו היה חייב, דמתקן הוא".

20. אמנם רש"י על המשנה עג ע"א ד"ה ע"מ לתפור, כתב: "אבל קורע שלא לתפור לא הוי במשכן", ולכאורה מוכח מכאן שדעתו שקורע צריך להיות דוקא ע"מ לתפור כמו במשכן, אחרת היה צ"ל שקורע שלא לתפור הוי מקלקל, אך המ"ב באר כוונתו, שר"ל שקורע שלא ע"מ לתקן (שהוא כמו ע"מ לתפור) לא הוי במשכן. רצ"ע.

היתה לה שעה קבועה, ואח"כ אין לקיימה, היתה קריעתו בשבת מלאכה הצריכה לגופה! האחרונים שהובאו כהולכים בדרך זו (מלבד השו"ע בסי' שמ, סעי' יד, שהביא את פסק הרמב"ם בקורע נייפות שחייב) הם: העולת שבת שהביא רעק"א בתוספותיו למשנה (ודבריו יובאו להלן), והפרי חדש ליו"ד סי' קיח – הביאו המ"ב<sup>21</sup>.

## ב. דעת הבית יוסף והריטב"א בביאור שיטת רש"י בעניין פותח בית הצואר

יא. בכל שלשת המקומות בהם דן רעק"א בענייננו, הוא מביא את הראיה מדף קה ע"ב כדי להקשות משם על הב"י (או על הכ"מ) הסובר הפוך, דהיינו שקורע חייב רק בעל מנת לתפור. בתוספותיו על המשניות, מפנה רעק"א את קושייתו לדברי הב"י על טור סי' שיו.

נקדים ונבאר כמה דברים אמורים: בשבת מח ע"א מובאת ברייתא: "מתירין בית הצואר (רש"י: שדרך הכובסין לקושרם) אבל לא פותחין" (רש"י: לכתחילה, דהשתא עבד ליה מנא), ושם בהמשך (וכן במקבילה במכות ג, ע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב: הפותח בית הצואר (רש"י: של חלוק לכתחילה) בשבת חייב חטאת", ופרש"י: "דהשתא קמשוי ליה מנא וחייב משום מכה בפטיש והיינו גמר מלאכה".

אולם הרמב"ם פ"י ה"י פסק דין זה יחד עם שאר חיובים של הקורע, הבאים הן לפני דין זה בהלכה י, והן לאחריו בהלכה יא. וברור הוא שהרמב"ם פירש שחיובו של הפותח בית הצואר בבגד, הוא מדין קורע ע"מ לתקן (אף שלא ע"מ לתפור).

בעניין זה זכינו לפירושו של הרמב"ם עצמו למימרא של רב יהודה אמר רב. בראש הספר מעשה רוקח, מעתיק המחבר כת"י ובו חידושים של הרמב"ם המובאים ע"י בנו ר' אברהם (ושם הועתקו הדברים בקובץ לפסאי, והקטע הנוגע לדין מובא שם דף נג ע"א). וכך נאמר שם:

"פ"י דהלי שבת והפותח בית הצואר וכו'. כתב הר"י אברהם בנו של רבינו המחבר ז"ל וז"ל: האי מילתא פירשק אבא מארי ז"ל פ"י דמסתבר, והדין הוא פירושא דשמעית מיניה כה: מסתברא דהאי פותח צואר, אינו שיחתוך מן הבגד מקום שיכנס בו הצואר, במספרים או בסכין, כדרך שעושים החייטין, דהא משנה ערוכה היא כל המקלקל ע"מ לתקן שיעזרו כמתקן וחייב, ומאי אתא רב ללמדנו, אלא ודאי פ"י הדבר כך הוא: שהיה דרך החייטין, כשגומרים הבגד ומתקנן בית הצואר שלן עד שיהיה ראוי ללבישה, היה משיב המטלית שחתכה ממקום בית הצואר על בית הצואר, ותופרה תפירת

21. אמנם ישנם פוסקים אחרונים הסבורים אחרת. והם: בעל חיי אדם שדבריו צוטטו לעיל, ודחיקתם ע"י המ"ב לצדם, וכן סבר המג"א בסי' ס"ק י, החולק שם על העו"ש, והמ"ב הביאו בסוף דבריו.

עראי, כדי שיהא היכר שזה הבגר חדש. ובעת שירצה בעל הבגר ללבוש אותו, מסיר אותן החוטין שתפר בהן אותה המטלית ולובשו. סד"א שאותה התפירה שהיא עראי, יהא פטור עליה, קמ"ל. ועי' הקשה רב כהנא מה בין זה למגופת החבית, פי' מסיר כיסוי פי החבית שהיא מחוברת לה בטיט או בגבסיס שמוחל. ופריק רבא, זה חיבור וכו'. כלומר תפירת מטלית זו עם בית הצואר, חבור יפה הוא, שכן דרך כל החייטין, ואפילו היתה אותה התפירה דרך עראי ואינה מתוקנת כ"כ, שלא תתן דברך לשיעורין. אבל חיבור המגופה לחבית אינו חיבור כלל, שאין חיבור החרס חיבור, אלא א"כ נשרף ונהיה כולו גוף שוה. ע"כ מפירוש מסכת שבת להר"ר פרחיה בר ניסים ז"ל שחבר שנת ה' ז' ליצירה<sup>22</sup>.

פירוש זה של הרמב"ם, דומה בהסבר הטכני לפותח בית הצואר, לפירוש ר"ת המובא בריטב"א. ובעוד ראשונים, למכות ג ע"ב, אולם שונה ממנו בהסבר סיבת החיוב. ר"ת הולך בעניין זה בעקבות רש"י, ומחייב משום מכה בפטיש, ואילו הרמב"ם מחייב משום קורע. ומה שנמנע הרמב"ם מלפרש פותח בית הצואר, שחתך בסכין את הבגר במקום הראוי לצואר (כפירש"י) הוא משום שקשה לו שדבר זה פשיטא שהוא חייב מדין קורע ע"מ לתקן, וחיובו נובע ממשנה מפורשת, ואם כן מה בא רב להשמיענו? לכן פירש, שהחידוש בדברי רב הוא, שאע"פ שהתפירה של היריעה הסותמת את בית הצואר היא תפירת עראי, בכל זאת חייב מדין קורע ע"מ לתקן<sup>23</sup>.

מכאן, שהראיה שהביא הרמ"ב (נידונה לעיל אות ט) מפסק הרמב"ם בפותח בית הצואר, שרעתו היא שקורע חייב בכל גוונא של תיקון ולא דוקא בע"מ לתפור, תואמת את דברי הרמב"ם המפורשים שהבאנו לעיל. וסברא זו אף נראית לרמב"ם פשוטה ביותר ונובעת ממשנה מפורשת! יתירה מזאת: ברור מדברי הרמב"ם הללו, שדבר זה אינו תלוי כלל במחלוקת ר"י ור"ש במלאכה שאינה צריכה לגופה!

והנה הטור בסי' שיו כתב כרש"י: "מתירין בית הצואר... אבל אין פותחין אותו מחדש, דמתקן מנא הוא".

לכאורה, היה ניתן להוכיח מדברי רש"י הללו (והטור), שמה שמאן לפרש ברמב"ם

22. עדות נוספת לפירוש זה של הרמב"ם, נרמזת בתשובות ראב"ם, מהדורת פריימן סי' א (עמ' 1), בדברי השואל רבינו מאיר: "הנה ראיתי פירוש רבינו (— הרמב"ם) בפרק כמה טומנין בענין פותח בית הצואר בשבת, והנה הוא טוב מאד... ועי' שם בדברי פריימן בהערה 6: "ואין ספק שהשואל כאן מתכוון לאותו הפירוש שהובא שם" (— במעשה רוקח), ושפירוש זה היה כלול בפירוש הרמב"ם למסכת שבת שאבד מאדנו.

23. א. לאור דברי הרמב"ם הללו, נופלים מאליהם דברי החזו"א או"ח סי' נא ס"ק ד הכותב: "הר"מ הביא דין פותח בית הצואר במלאכת קורע ומימ אין זה הכרע שרעתו ז"ל שהחיוב משום קורע, ושפיר י"ל דחיובו משום בונה או מכה בפטיש, אלא משום שיש כאן פעולת קורע, קבעו בהלכות קורע וסתמו כלשון הגמרא". דבריו גם אינם מסתברים בלאו הכי, שאינם הולמים את שיטתו הסדרנית של הרמב"ם, וגם כל האחרונים שעסקו בדברי הרמב"ם הללו, אינם כחזו"א.

ב. בפירוש זה של הרמב"ם, מוגש לנו גם כן התירוץ למה שנתקשו בו האחרונים לשיטתו: "להרמב"ם דחייב משום קורע, אינו יודע מאי קושיא (מקשה רב כהנא בגמרא, על מימרת רב יהודה אמר רב, מהיתר פתיחה של מגופת חבית) דאין דמיון לשם כלל" (לשון המני"ח).

שחיובו משום קורע, הוא מחמת שסובר שקורע חייב רק בע"מ לתפור. וכאן הרי אינו מתכוון לתפור את בית הצואר.

וכך באמת כותב הב"י על הטור שם בד"ה מתירין (לאחר שהביא את פירוש רש"י): "וא"ת ותיפוק ליה דמחייב משום קורע? וג"ל דלא מחייב משום קורע אלא בקורע ע"מ לתפור, והכא כיון שאינו ע"מ לתפור ליכא לחיובי משום קורע."

**יב.** על דברי הב"י הללו וביאורו לשיטת רש"י והטור, חולקים שני אחרונים, המכונים לדבר אחר, אף שהמאוחר שבהם לא ראה את המוקדם. בספר עולת שבת, שהוזכר כבר לעיל כמי שהובא ע"י רעק"א, כתב על לשון המחבר בסי' שיו, ג, שפסק בדברי הטור "אבל אין פותחין אותו (את בית הצואר) מחדש דמתקן מנא הוא", ולאחר שהביא את ביאור הב"י לפסק זה, ח"ל: "ולענ"ד אין דבריו נראים. דהא דבעינן קורע ע"מ לתפור, משום דאי לאו הכי הוה ליה מקלקל וקו"ל כל המקלקלין פטורין. אבל במקום דקורע בעצמו הוא תיקון, ודאי דלא בעינן ע"מ לתפור. וכן מוכח מדברי הרמב"ם פ"י מהלכות שבת בדין י, ע"ש. והכא, היינו טעמא, משום דכל מאי שהוא לתיקון הבגד וצורך בעשייתו, אינו בכלל קורע. ודוק."

דברים שסתם העולת שבת בקיצורו, בהסבר דעת רש"י והטור, הרחיב והטעים המ"ב מדעתו (בביאור הלכה הנ"ל) בלא שראה את דברי העו"ש הללו<sup>24</sup>: "ולא נשאר לנו כי אם לבאר סברת רש"י בדף מח ע"א דכתב וכו' ולמה לא כתב משום קורע ע"מ לתקן? ונ"ל דסברתו הוא, דלא שייך שם קורע כי אם כשהוא מקלקל בעת הפעולה, אלא שהוא מבין בשביל איזה תיקון... לאפוקי בפותח בית הצואר בשבת, דמשוי ליה מנא בגמר זה ע"י הפתיחה גופא, אין חל על זה שם קורע כלל, וחייב על זה משום שם אחר, דהיינו מכה בפטיש, שהוא שייך בכל גמר מלאכה (וכן מוכח שם בגמרא בברייתא, דמשוי ליה בחדא מחתא עם הדין דאין נותנין מוכין לתוך הכר: וכי היכי דשם הטעם הוא משום מכה בפטיש ה"נ בזה)".

את הסברא הזאת כתבו העו"ש והמ"ב בדעת רש"י ודעמיה, אמנם לדעת הרמב"ם י"ל שחולק על סברא זו, וסובר שעצם פעולת הקריעה נחשבת למלאכה, אף כשאין היא פעולת קלקול משום צד: או שמא סובר הרמב"ם, שגם בפותח בית הצואר יש קלקול ביחס ליריעת הבד גופא, והתיקון הוא רק במה שיריעת בד זאת, משמשת בגד ונצרכת ללבישה. ודומה הדבר לדעתו, לכל שאר המקלקלין ע"מ לתקן.

עכ"פ, דברי הב"י על הטור קשים הם מסברא (העו"ש), ונסתרים מגמרא מפורשת בעניין קורע על מתו (רעק"א והמ"ב).

**יג.** בגליון הש"ס ובדרוש וחידוש, הפנה רעק"א את קושיותו אל דברי הכסף משנה על הרמב"ם פ"י ה"י, ושם בדברי הכ"מ, יתברר לנו המקור שהביא את הב"י לומר דבריו בסי'

24. הספר "עולת תמיד ועולת שבת" לר' שמואל בר' יוסף מקראקא נדפס רק פעם אחת באמסטרדם בשנת תמ"א והיה נדיר ביותר עד שצולם בדורנו. האחרונים הסמוכים לנו, נשאנו ונתנו בדבריו, לעתים ללא שראו את מקורם.



שיו. וז"ל הכ"מ שם כד"ה הפותח בית הצואר בשבת חייב: "כתב הריטב"א בפ"ק דמכות: פירש"י פותח בית הצואר ממש, שעשה פתח לחלוק בשבת חייב חטאת, מפני שתיקן כלי. פירוש: דנהי דלא מחייב משום קורע, דקורע שלא ע"מ לתפור הוא, מחייב משום תיקון כלי. דהוי גמר מלאכה, ותולדה דמכה בפטיש".

המשוה קטע זה של ציטוט הריטב"א בכ"מ, לדברי הבי"ב בסי' שיו, יווכח שזהו מקור דבריו שם, אף שלא ציין זאת שם בפירוש.

אם כן, מצאנו בזאת ראשון, שמתבטא באופן חר משמעי נגד כל האמור לעיל. והקושיא מקורע על מנתו, נשאלת עתה על הריטב"א! המ"ב, שהראה שדעת הרבה ראשונים מבוארת היא, שאין חיוב הקורע מותנה בע"מ לתפור דוקא, כותב על כך: "ודעת הריטב"א שהובא בכ"מ פ"י מהלכות שבת, דסובר דבעינן קורע ע"מ לתפור דוקא ויחידאה היא, וגם סוגיא דהאורג הוא נגדו, וכמו שהקשה הגרעק"א".

אולם, לכשנבדוק את מקור דברי הריטב"א הללו, בחידושי למכות ג ע"ב, נמצא הבדל קל, אך מכריע, בין הנדפס לפנינו<sup>25</sup>, לבין הציטוט בכ"מ. וכך כתוב בחידושים: "פירוש דנהי דלא מחייב משום קורע על מנת לתפור, מחייב משום תיקון כלי משום דהוי גמר מלאכה ותולדה דמכה בפטיש, דהא איתיה אפילו בכלים, ואפילו למ"ד שאין בנין וסתירה בכלים, וכדאיתא במסכת שבת".

לפי הנוסח הזה של דבריו, בא הריטב"א רק להבליט בפירוש רש"י את כוונתו, שחייב משום תיקון כלי, לאפוקי ממלאכת קורע ע"מ לתפור<sup>26</sup>, אך אין הוא מנמק כלל מדוע אין כאן מלאכת קורע. המעיין בפסקה המצוטטת, יווכח, ששאלה זו אינה עומדת לדיון כלל בדבריו, ולא עליה הוא בא לענות, וכל מטרתו היא לפרש, מדוע שייך במעשה זה לפי רש"י, תיקון מלא ותולדה דמכה בפטיש, ואין זה שייך לכלל ש"אין בנין בכלים".

מהי אם כן הסיבה שאין כאן מלאכת קורע? הריטב"א לא גילה דעתו בזה בפירוש, ואין מניעה מלייחס לו את השו"ב העו"ש והמ"ב, או כל תשובה אחרת שתמצא.

יוצא אפוא, שאם נקבל כמדויקת את הגירסא הנ"ל בחידושי הריטב"א, אין מקור ואין הכרח לדברי הבי"ב על הטור שיו, ואין צורך בהודאתו במקצת של המ"ב, שהריטב"א יחיד הוא בין כל הראשונים, וגם הסוגיא בפרק האורג לא תהא נגדו.

אולם דעה מעין זו שיוחסה לריטב"א, נמצאת במפורש בחידושי הרמב"ן למכות ג ע"ב ד"ה הפותח בית הצואר וז"ל: "פרש"י ז"ל שעשה פה לחלוק חרש. ותימא: הוא פשיטא. ועוד: מה דומה למגופת החבית, האי קורע גמור? ואיכא למימר, כיון דקורע ע"מ לתפור הוא דמחייב, ושלא ע"מ לתפור פטור, ס"ד הי"צ פטור, קמ"ל הכא מתקן כלי הוא וחייב, ומ"ה מדמו ל"ה למגופת החבית, דהתם נמי מתקן הוא". (תמוה שדברי הרמב"ן הללו, לא נזכרו בדברי האחרונים שנשאו ונתנו בסוגיתנו).

25. כך הוא בדפוסים הרגילים, וכך הוא אף עפ"י הדפוס הראשון שעל פיו יצאה מהדורת הרב רלב"ג בהוצאת מוסד הרב קוק. לא ידוע על כתי"י של חידושי הריטב"א למסכת מכות.

26. אמנם כינויו למלאכת קורע 'קורע ע"מ לתפור' עשוי היה להתפרש כרמז לסיבה מדוע אין כאן קורע, אולם אין בכך כל הכרח, שהרי זהו שם מלאכת קורע במשנה, ואם נחפוץ לראות בכך רמז, ייתכן שהוא לדברי המ"ב. ר"ל: רק בקורע ע"מ לתפור (— או לתקן תיקון אחר) חייב משום קורע, ולא הכא שהוא מתקן בעצם פעולת הקריעה, ואינה קלקול כלל.

אלא שהמעין בדברי הרמב"ן הללו, יזכר שיש בהם קושי: בקושייתו, מניח הרמב"ן שהפותח בית הצואר, פשוט שהוא "קורע גמור", וא"כ סובר הוא כדבר פשוט, שאין צורך שהקורע יהיה דוקא ע"מ לתפור. ואילו בתירוצו, מתהפכת סברתו, וכותב שקורע חייב רק בע"מ לתפור, ולכן אין לחייב את הפותח בית הצואר משום קורע. אף שבעיה זו היא הנידונה במאמרנו, מהיכי תיתי לומר, שלרמב"ן לא היתה עמדה בשאלה עקרונית בזאת (הנוגעת בהבנת פשוטה של המשנה בכלל גדול, ושל הסוגיא בדף קה ע"ב), ושהיה מוכן לעבור מעמדה עקרונית אחת, להיפוכה, כל כך בנקל וללא שום הנמקה? והאם זהו המקום ללבן בעיה זו, במסכת מכות, ולא בבאור המשנה "קורע ע"מ לתפור". במסכת שבת?

אולם אם נפרש את ביטוי "קורע ע"מ לתפור" בדברי הרמב"ן, כפי שפירשוהו העו"ש והמ"ב בהופעתו במשנה ובראשונים כ"קורע ע"מ לתקן", וממילא הביטוי "שלא ע"מ לתפור" ברבריו, משמעו: "שלא ע"מ לתקן", נוכל לבאר את דברי הרמב"ן עפ"י דברי העו"ש והמ"ב בגדר מלאכת קורע, וגם השאלה, ששאלנו תמצא את פתרונה, וכדלהלן.

לפי הדרך המוצעת, לא עלה על לב הרמב"ן, לא בקושייתו ולא בתירוצו, לומר שהקורע חייב רק בע"מ לתפור, ואילו בכוונת תיקון אחרת יהא פטור. לכן סבר בפשטות, שפותח בית הצואר הוא קורע גמור. אולם בתירוצו בא לחדש (בדרך 'איכא למימר' – היינו שאין חידושו בגדר ודאי, שכן אין לסברא זו מקור), שרק "קורע ע"מ לתפור" – דהיינו שמקלקל ע"מ לתקן אחר הקלקול) הוא דמחייב, ושלא ע"מ לתפור (כלומר: שלא ע"מ לתקן, כשהדגש על המילים "על-מנת". והכוונה: שעצם הקריעה היא תיקון, ואינה קלקול ע"מ תיקון) – פטור. ס"ד ה"נ – בפותח בית הצואר, שאין במעשהו כל קלקול – פטור, קמ"ל – שאף שאינו חייב מהין קורע-מקלקל) הכא מתקן כלי הוא וחייב. מעתה, נבדל תירוצו של הרמב"ן מן הקושיא שהקשה, רק בסברא זו שניסחיה העו"ש והמ"ב, והיא באמת עניין צדדי לגבי עיקר חיוכן של מלאכות הקלקול, ואינה נוגעת למשניות וגמרות מפורשות, מלבד מאשר לפותח בית הצואר הנידון כאן.

עכשיו שהגענו לבאור זה ברמב"ן, יכול הוא להלום אף את דברי הריטב"א כפי שצוטטו בכ"מ, וכייחוד את דברי הב"י על הטור סי' שיו הדומים מאד לדברי הרמב"ן מבחינת המבנה ההגיוני שלהם (זאת, על אף שהאחרונים לא הבינום כך). ואם כן, יש לומר שאין חולק על סברת העו"ש והמ"ב: לא הרמב"ן, לא הריטב"א ואף לא הב"י.

### ג. דעת התוס' עג ע"ב בעניין זומר ואינו צריך לעצים

יד. בכל שלשת המקומות, בהם דין רעק"א בענייננו, הוא מוכיח, שכדעת הב"י (כפי שהובנה ע"י העו"ש ועל ידו עצמו) סוברים התוס' בפרק כלל גדול ע"ב ד"ה וצריך לעצים. (בדרו"ח הוכיח זאת גם מתוס' נוספים באותו דף, ועל כך בפרק הבא).

בגמרא שם: "אמר רב כהנא: זומר וצריך לעצים – חייב שתים. אחת משום קוצר ואחת משום נוטע" (ופירש"י: זומר – להצמיח הגפן, וצריך לעצים – להסקה).

התוס' שם ד"ה וצריך לעצים, נדרשים לשאלה הבאה: מה יהיה אם זמר עצים ולא

היה צריך להם? האם חיובו מדין קורע, יהא תלוי עתה במחלוקת ר"י ור"ש במשצ"ל? ותשובתם: "נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב במשצ"ל, בעינן צריך לעצים, ולא מיקרי בעצים קורע, אלא בענין זה".

דברי התוס' הללו מסתברים מצד דיוק לשון המימרא: "מהא דאמר רב כהנא תנאי זה דצריך לעצים, דאי משום דר"כ סבר כר"ש דפטור על משצ"ל, הלא זהו תנאי בכל המלאכות, ומה לו להזכיר זה במיוחד בזומה?" (קהילות יעקב שבת סי' לה)<sup>27</sup>.

בהמשך מביאים התוס' דוגמא לדבריהם: "מידי דהוה אקורע ע"מ לתפור ומוחק ע"מ לכתוב". רצונם לומר, שגם במלאכות אלו מודה ר' יהודה שאם קרע שלא ע"מ לתפור פטור, אף שלשיתו חייב במשצ"ל.

על כך הוסיף רעק"א בגליון הש"ס, שרצון התוס' לומר דבריהם "אף היבא דאינו מקלקל, דצריך לאיזה דבר, מ"מ פטור ואפי' לר"י". וביאור דבריו: שאם התכוונו התוס' שפטור מטעם מקלקל, הרי זה פטור כללי במלאכת שבת, ולכ"ע, ומה זה שייך למחלוקת ר"י ור"ש במשצ"ל? ואיך דימו זאת התוס' לומר ואינו צריך לעצים, שאינו מקלקל, ופטור מדין קורע אף לר"י? מכאן, שכוונתם בהשוואה זו לומר, שישנן מלאכות שאף אם עשייתן היא לשם תיקון, אם אינו מכוון בהן לתכלית המוגדרת של אותה מלאכה, אינם כלל בגדר מלאכה, אף לר"י. מכך הוכיח רעק"א שרעת התוס' היא שקורע ומוחק הן מלאכות רק כשעושה אותן לתכלית המוגדרת במשנה: ע"מ לתפור וע"מ לכתוב. ואם עשאו לתכלית אחרת, אף שיש בכך תיקון, פטור ואפילו לר"י.

מעתה מפנה רעק"א את קשייתו מהא דקורע על מתו, אף כנגד התוס'.

טו. אולם המ"ב אינו מסכים עם ביאורו של רעק"א בתוס', ועם מסקנתו ביחס לשיטתם, וז"ל שם: "מה שכתב שם הגרע"א (בגליון הש"ס) דמדבר' התוס' ד"ה וצריך משמע דבעינן ע"מ לתפור ממש, יש לרחות. דשיגרא דלישנא הוא בתוס', וכוונתם הוא דכשאין צריך לעצים, אין שם קורע עליו לחיוב, דאין עושה תיקון בדבר הנקצר גופא,

27. בח"א כלל יא סעיף ה ובנ"א שם, דייק מהגמרא המשמיעה תנאי זה דצריך לעצים רק בזמור, ואילו בשתי המימרות הבאות, "האי מאן דקטל אספסתא חייב שתיים, אחת משום קרע ואחת משום נוטע; האן מאן דקניב סילקא חייב שתיים אחת משום קרע ואחת משום נוטע" — לא הוזכר שחיובו משום קרע תלוי בכך שיהא צריך לגידולים הנקצרים. והסיק מכאן ש"החותך ירקות ושאר עשבים מן המחומר, כדי שהנשאר יגדלו יותר טוב, אע"פ שאינו צריך למה שחותך, אלא משליכם, אעפ"כ חייב שתיים, כן נ"ל". וכן דייק מלשון התוס', שכתבו "דלא מקרי בעצים קורע אלא בענין זה" (— שצריך לעצים). וכן דייק מלשון הרמב"ם פ"ח ת"ד, החילוק שעשה בין עצים לעשבים, הוא מילתא בלא טעמא. ובאמת אין בו צורך לביאור הגמרא והראשונים הנ"ל. השמטת התנאי בשתי המימרות הללו, נובעת מכך שזו המציאות הרגילה, שמי שקורע אספסת או סילקא, עושה זאת למאכל בהמתו או למאכלו שלו. ואילו הזמור עצים — עיקר כוונתו בדרך כלל היא רק לצמח העץ ולאן דוקא לשימוש בענפיו. לכן הרגישו את התנאי רק במקום שאין הוא נתון מעצמו. וזהו גם כוונת התוס' שהרגישו "דלא מקרי בעצים" (— שבדרך כלל כוונתו היא רק להצמיחם, —) קורע, אלא בענין זה". אבל בעשבים וירק מסתמא תמיד הוא צריך להם. וכן הוא ברמב"ם שכתבו לא שיהא ממה שנאמר בגמרא.

דבר זה שדינם של אספסת וסלק הוא כדין עצים, מבואר בר"ן על הרי"ף שם (לא ע"ב בדפי הרי"ף) בנוגע לאספסת, ובמאירי שם, וכן הוא גם ברש"י למו"ק ב ע"ב ד"ה משום מאי מתרינן ביה. עיקרם של דברי בקורת אלו על הח"א, בכך הובא באמרי בינה דיני שבת סי' לב.

דומיא דקורע דבעינן ע"מ לתפור או לתקן דהוא דומיא דלתפור, ואל"ה אין חייב, דאין שם מלאכה עליו כי הוא מקלקל ואינה בכלל מלאכה, ה"ה בזה".

נבאר מחלוקתם: "שניהם מודים שמלאכת קוצר תלויה היא בכוונת הקוצר, שיהא צריך למה שקצר<sup>28</sup>. ושם אינו צריך למה שקצר — אינו חייב משום קוצר אף לר"י המחייב במשצ"ל. לא נחלקו אלא בטעם הדבר: לרעק"א, טעמו של דבר הוא שמלאכה זו (כמו כמה מלאכות נוספות) מיוחדת בכך שכוונתו הופכת את מעשהו למלאכה, וללא כוונתו, אין זה בגדר מלאכה כלל לכ"ע. וכן הוא במוחק וקורע, שכוונתו המסויימת, ע"מ לכתוב וע"מ לתפור, היא שהופכת למלאכה, ובלא"ה לכ"ע אינם כלל, בגדר מלאכה, אף שהתכוון לתיקון אחר.

אולם לדעת המ"ב, טעמו של דבר בקוצר הוא, שטיב המעשה של ניתוק דבר ממקור גידולו הוא השחתה, ואם אינו צריך לדבר הנקצר הרי זה קלקול ואינו מלאכה לכ"ע. וזהו שהשווה התוס' מלאכת קצירה למלאכות הקלקול המובהקות שבמשנה, קורע ומוחק, שאם אין שום כוונת תיקון בצידן פטור לכ"ע ואף לר"י. וה"ה אף לקוצר<sup>30</sup>.

טז. בהמשך דבריהם, הביאו התוס' עוד השואה לחידושם, שקוצר שאינו צריך לעצים פטור לכ"ע: "וכדאמר ר' יוחנן לקמן בפרק חבית (קמ"ה ע"א) 'אחד כבשים ואחד שלקות ששחטן לגופן — מותר. למימיהן — חייב חטאת'. ואמאי שרי לגופן? ליהוי במלאכה שאינה צריכה לגופה (כלומר: שאסורה מדרבנן אף לר"ש) — אלא טעמא, לפי שאין דרך דישה בכך".

והנה, לפי ביאור רעק"א לדברי התוס', הרי הביאו דוגמא נוספת למלאכה שבה לכ"ע, אף לר"י, אין חייבין עליה אלא בכוונה מסוימת, ואילו בכוונה אחרת אין זה כלל בגדר מלאכה אף לר"י, ולכן מותר לכתחילה.

אולם לפי ביאור המ"ב קשה: מה הדמיון בין כבשים ושלקות לקורע ומוחק, שפטורם הוא מטעם מקלקלים? המ"ב כתב על כך: "ואח"כ תזקן סברתם ביותר, מהא דכבשים, דאין שם קוצר עליו כלל (— על הזומר ואינו צריך לעצים), וכמו שם דאין שם דישה עליו כלל, אפילו לעניין לאסור לכתחילה". ונראה לבאר דבריו כך: לעיל, השווה התוס' את הזומר ואינו צריך לעצים לקורע ומוחק שלא בכוונת תיקון כלשהיא, שפטור לכ"ע. אולם הרי בזומר עצים ישנה כוונת תיקון. ביחס לעץ? ואף שכוונת תיקון זו נכנסת היא תחת שם 'נוטע', מדוע לא תהא מועילה גם למלאכת קצירה, שלא תחשב קלקול, אף באינו צריך לעצים? על כך עונים התוס', שפעולת קצירה בכוונה המתחסת לגוף העץ הנותר בארמה, אין עליה כלל שם קצירה. שכן החפצא שבו נעשית מלאכת קוצר הם הענפים הנקצרים, ולא העץ החי. ממילא, הדיון בשאלה האם בפעולת קצירה זו נעשה תיקון או

28. בנשמת אדם המצויין בהערה קודמת, כתב: "גיל דדוקא כמה שעיקר כוונתו לזמור כדי שיצמיח, בזה לא מיקרי קוצר אא"כ צריך לעצים: אבל אם אין כוונתו רק לחתוך עצים, אע"פ שאין צריך להם מימ חייב משום קוצר". ודבריו אינם מובנים. הרי התוס' הגדירו מלאכת קוצר בכך שיהא צריך לעצים, ואם אינו מתכוון לכך, מה לי אם כוון לזמירת האילן או לכל כוונה אחרת שאינה בעצים הנקצרים? אלא שדבריו אלו, נשמעים כנראה על דבריו שהובאו בהערה הקודמת. גם כאן, הסתייג האמרי בינה מדברי הח"א.

קלקול, חייב שיעשה בענפים הללו בלבד. ועל כך התשובה היא כדלעיל: "דאין עושה תיקון בדבר הנקצר גופא". דוגמא לדבר, מביאים התוס' מדברי ר' יוחנן בכבשים ושלקות. גם שם, החפצא שבו נעשית מלאכת דש הם המים הנסחטים מן הכבשים ושלקות. וכשסחטן למימיהן – חייב חטאת. אולם כשסחטן לגופן – ביצע אמנם את פעולת מלאכת דש, אך בחפץ אחר, ומדוע לא יהא חייב על הפעולה שנעשתה ממילא בסחיטת המים לר"י המחייב במשצ"ל? גם כאן התשובה היא, שכן מקלקל הוא ביחס למים, שאינו מעוניין בהם ומאבדם (ודומה לקוצר שאינו חפץ בענפים). ומדוע לא נחשוב מעשהו לתיקון, שהרי מעוניין הוא לתקן במעשהו את הכבשים ושלקות? והתשובה כנ"ל: הדין בשאלה אם דשה זו תיקון היא או קלקול, חייב להתייחס לחפץ עליו חלה מלאכת דש – המים, ואילו על פעולתו שנעשתה בכבשים, אין שם מלאכת דש חל<sup>29</sup>.

וז' ביאורו של המ"ב בתוס', שהוא ביאור הגיוני ומנומק, מפקיע כמובן מאלוה את מסקנת רעק"א מתוס' זו, שכן קורע ומוחק שפטורים בדברי התוס', הם כאלה שאין להם כל כוונת תיקון, ופטורים כמון כל המקלקלים.

יש להעיר אמנם, שלפי ביאורו אין הדוגמאות שמביא התוס' לחיזוק סברתו ב"זומר ואינו צריך לעצים" דוגמאות שוות בכל, ואינו מכוונות לאותה המטרה. קורע ומוחק הן דוגמאות לסתם מקלקל, שפטור לכ"ע<sup>30</sup>, ואילו כבשים ושלקות שסחטן לגופן – הוא דוגמא למקלקל, שמכוון לתקן בגוף אחר מזה שאליו מתייחסת מלאכת דש. ואם כן דברי התוס' בנויים בשני שלבים של דיון, וכפי שהוסבר לעיל.

לפי ביאורו של רעק"א לתוס', לעומת זאת, דוגמאות התוס' שוות מבחינה זו שבכולן חידוש מופלג (שאינו מוסבר דיו), שישנן מלאכות שמתחייבין עליהן לכ"ע רק בכוונה מסוימת, ואילו כוונה אחרת אינה מספקת לחיוב. באותן מלאכות, אף לא לר"י.

אלא שיש להעיר לדבריו שחלק מן הדוגמאות הללו הנמקתן קלה ומבוארת יותר, והן זומר ואינו צריך לעצים ודש שאינו צריך למים. שם בולט הטעם, שכוונתו לחפץ אחר מזה שביחס אליו מוגדרת המלאכה, מפקיעה את שם המלאכה מן המעשה. אולם בקורע

29. יש לציין, שביאור זה של המ"ב על אותן מלאכות שמחשבתו משרא לה שם מלאכה, ובלעדיה אינה מלאכה כלל אף לא לר"י, נכון לא רק ביחס לקוצר שאינו צריך לעצים, ודש שאינו צריך למים (וכאמור, טעמם הוא שללא כוונתו היא לה מקלקל, וזו סיבת הפטור), אלא גם ביחס לשאר הדוגמאות המובאות בראשונים. תיעין על כך, בקהילות יעקב שבת סי' ב, שמנה את הדוגמאות אחת לאחת, והסבירן כולן בדרך זו: "והטעם דכל הני שאני משאר מלאכות... משום דלא מחשבא כמלאכה, א"כ אית בה תיקון, דא"כ דינו כמקלקל, וכל היכא שהדבר נחשב תיקון אצל סתם אנשים (ר"ל בשאר מלאכות) ודאי הו"ל לה מלאכה אע"פ שהוא אי"צ לאותו תיקון, ולר"י חייב עליה אע"פ שהוא אצ"ל, ולר"ש אסור עכ"פ מדרבנן. אבל פעולה כזו, שאצל סתם בניא אין זה תיקון, כגון שדרכן לזרוק אותו דבר לאבד, אזי לא מחשבא מלאכת תיקון; א"כ אדם זה העושה את המלאכה, מכחן לתיקון המלאכה, דאז מחשבתו משרא ליה מלאכת תיקון, ומשרא אפילו לר"י אינו חייב בהני דוכתי הנ"ל, א"כ מתכוון לאותו תיקון. אמנם בקוצר שאינו צריך לעצים, ודש שאינו צריך למים, הדבר פשוט שהוא מתכוון לקלקל ביחס לאותו החפץ אליו מתייחסת המלאכה.

30. וכוונת התוס' אולי לומר, דלא תימא שהפטור של המקלקל נאמר רק ביחס למלאכות שאפיין הרגיל הוא תיקון, אך באלו שאפיין הרגיל הוא קלקול, כקוצר, חייב אף כשמקלקל. לכן הביאו מן המשנה קורע ומוחק שאינו חייב עליהן, אלא בכוונת תיקון.

ומוחק שלא ע"מ לתפור ולכתוב, אלא בכוונת תיקון אחרת, מדוע יהא פטור? הרי כוונת התיקון יכולה להיות בעצם החפץ אליו מתיחסת המלאכה, כגון קורע כרז להכשיר את הבגד הנקרע ללבישה, וזה דומה ממש לקורע ע"מ לתפור. ומדוע כאן גם כן נפטור ואפילו לר"י? (ועיין אות ב לעיל). ועכ"פ, תהא מה שתהא הסיבה, אין זה דומה כלל לדוגמאות האחרות הנ"ל!

גם מן הטעם הזה, נראה שיש להעדיף את ביאורו של המ"ב לדברי התוס', מלבד מה שביאורו פוטר אותם מן הקושיא החמורה שמקשה עליהם רעק"א, מקורע על מתו:

### ד. דעת התוס' עג ע"א בעניין מתיר אם צריך ע"מ לקשור

יח. בדרו"ח הוכיח רעק"א, מדבור תוס' נוסף בדף עג ע"א ד"ה הקושר והמתיר, שהתוס' סוברים כדעת הב"י (כפי שהובנה על ידו). על האבות המנויים במשנה שם, הקושר והמתיר, מעוררים התוס' את הבעיה הבאה: "צ"ע אי מיחייב במתיר שלא על מנת לקשור, אי לא. ומדלא תני ליה כדתני 'מוחק ע"מ לכתוב', אין לדקדק. דהכי נמי לא קתני סותר ע"מ לבנות, ובפ' במה מדליקין (לא ע"ב) אמרין בהדיא דבעינן סותר ע"מ לבנות". על דבריהם אלו אומר רעק"א: "כן (— כדעת הב"י) נראה מדבריהם דתוס' ד"ה הקושר, דשקלו וטרו אם מתיר שלא ע"מ לתפור (צ"ל: לקשור) חייב, ובמקלקל פשיטא דפטור, אלא דכוונתם ג"כ, דאף היבא דאינו מקלקל, דפטור, דלא הוי מלאכה, רק ע"מ לתפור (צ"ל לקשור)".

גם מהמשך דבר אותו תוס' מביא רעק"א ראייה לכך. אך טרם נבוא לראיתו זו, ולדבר התוס' עליהם היא בנויה, נקדים את דברי הגמרא הנחוצים להבנת העניין.

הגמרא בדף עד ע"ב שואלת: "קשירה במשכן היכא הוא? ... אמר אביי: שכן אורגי יריעות שנפסקה להן נימא, קושרין אותה. א"ל רבא: תרצת קושר, מתיר. מאי איכא למימר? וכי תימא דאי מתרמי ליה תרי חוטי (הב"ח מוחק 'חוטי') קיטרי בהדי הדדי, שרי חד וקטר חד, השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן, לפני מ"ה הקב"ה עושין? אלא אמר רבא ואיתימא ר' עילאי: שכן צדי חלון קושרין ומתירין".

ופירש"י: בהדי הדדי — בשני חוטי זה אצל זה (ונראה שגירסת רש"י 'תרי חוטי קיטרי' ולא כתיקון הב"ח). שרי חד — לאחר אריגתן מתיר האחד, מפני שבולטין ונראין. וקטר חך — כלומר מניח כמו שהוא. השתא וכו' — שכשמתירו נראה הנקב ביריעה, שחוטיה היו כפולין ששה והיו גסין, ומתחילה היו זריזין בכך (ר"ל: שלא יודמנו שני קשרים בהדי הדדי) וכי מתרמו להו תרי קיטרי, קושרין האחד ונותקין החוט השני מלמטה למעלה (ר"ל עוד לפני קשירת החוט השני), ומספקן בחוט ארוך וקושרין למעלה ולמטה, ואין שם שנים קשרים סמוכים".

על פירשו של רש"י לגמרא זאת, כותבים התוס' דירן (עג ע"א ד"ה הקושר): "ולפי מה שפירש רש"י בגמרא (עד ע"ב) דאי מתרמי ליה תרי קיטרי בהדי הדדי, בשני חוטי זה אצל זה, שרי חד ומניח חד — משמע דמיחייב בלא ע"מ לקשור. ולשון 'קטר' (שרש"י פירשו

מניחו קשור) לא משמע כפירושן.

ועל דברי התוס' הללו כותב רעק"א: "וגם ממה שכתב שם 'ולפי מה שפירש' בגמ' וכו' משמע דחייב אפילו בלא ע"מ לקשור" – והא התם לא הוי מקלקל, דהא זהו תיקונו של היריעה! הרי דבריהם בנויים להיבא דלא הוי מקלקל".

אם כן, ראייתו של רעק"א מהי דעת התוס', בנויה שני שלבים: שלב א' – מסביר: עצם העלאת הבעיה, אם מתיר צריך להיות ע"מ לקשור או לא; אינה יכולה להתפרש כמשמעה – שאפשר שמתיר אינו צריך להיות ע"מ לקשור או ע"מ לתקן תיקון כלשהו, שהרי "במקלקל פשיטא דפטור": על כרחנו יש לפרש את ספקם של התוס', אם מתיר צריך להיות דוקא ע"מ לקשור, או שמא אף ע"מ לתקן תיקון אחר.

בשלב ב', מוכיח רעק"א את פירושו זה בדברי התוס', מעצם דבריהם בהמשך. שאם תאמר לא בדברי רעק"א, אלא שספק התוס' היה אם צריך במתיר שיהא ע"מ לתקן תיקון כלשהוא אם לאו, (מה שאינו מובן בסברא כנ"ל), לא מובנת הראיה שהביאו מרש"י, שהמתיר חייב אפילו בלא ע"מ לקשור, דהיינו לתקן. הרי מבואר שם בגמרא, שהמתיר שם את הקשר, הוא ע"מ לתקן היריעה, שלא יהיו שני קשרים סמוכים זה לזה בולטים ונראים. אלא שמכאן מוכח, שפשיטא היה לתוס', שמתיר צריך להיות ע"מ לתקן, וכל בעייתם היתה אם תיקון זה צריך להיות דוקא ע"מ לקשור, או שמספיק כל תיקון אחר ביריעה. לכן הוכיחו מרש"י שמספיק תיקון כלשהוא, ולא דוקא ע"מ לקשור.

יש להוסיף עוד, שהתוס' לא נשארו בספק השקול, אלא צדדו לומר שהמתיר אינו חייב אלא בע"מ לקשור. שכן על פירושו של רש"י כתבו: "ולשון קטר' לא משמע כפירוש", ואח"כ הביאו את פירוש הר"ח (אינו בר"ח שלפנינו), ושכן משמע בירושלמי ש"כשנפסק חוט בשני מקומות ונקשר, מתירין שני הקשרים, ומשליכין לחוץ האמצעי, וחוזרין וקושרין שתי הראשים זה בזה ואין בו אלא קשר אחד"<sup>31</sup>, וסיימו: "ולפי זה משמע דבעי מתיר ע"מ לקשור". וכן נראה מסוף דבריהם: "והא דלא תני ליה במתיר ובסותר, פירשתי בפרק ב (לא ע"ב)".

מעתה, מפנה רעק"א (בדרו"ח) את קושייתו מהא דקורע על מתו, אף על דברי התוס' הללו: הן על עצם הסתפקותם, והן על מה שצדדו בו.

## דיון ביניים: תירוץ הקהילות יעקב לקושית רעק"א – ביאורו בקורע על מתו ובחמתו

יט. כשכתב, המ"ב את דבריו בענייננו, עמדו לפניו דברי רעק"א בגליון הש"ס שלו, ולא דבריו בדרוש וחידוש. לפיכך לא ביאר לנו את דברי התוס' הללו, כיצד יתיישבו עם הגמרא בדף קה ע"ב בעניין קורע על מתו, ועם ביאור התוס' עצמם באותה סוגיא.

31. נראה שכונת התוס' לירושלמי שבת פ"ז ה"ב (נא ע"ב במהדורת הדפוס הנפוצה): "מה קשירה היתה במשכן... א"ר פנחס: מהופרי יריעות למדו, נפסק, היה קושרו. חזר ונפסק, לעשותן קשרים קשרים – אי אפשר. אלא חזר ומתיר את הראשון".

והנה בספר קהילות יעקב על מסכת שבת בסי' לה, כתב תירוץ לקושיא זו, אלא ש"לחומר הקושיא" הוא הולך בתירוץ בדרך הפוכה מזו של המ"ב, וממה שהיה נראה גם לרעק"א מצד הסברא (עיין בתחילת המאמר). היינו: בגלל דברי התוס' ד"ה הקשר והמתיר (כפי שנתבאר ע"י רעק"א) הוא מקבל דוקא את הגישה שהמתיר חייב רק בע"מ לקשור, והקורע חייב רק בע"מ לתפור ולא בתיקון אחר שעושה בבגד, וכן בשאר מלאכות הסתירה. ואילו הדין שקורע על מתו חייב אע"פ שאינו ע"מ לתפור, הוא דין יוצא דופן לדעתו מטעם שיבואר להלן, ואינו מלמד על הכלל.

טרם נכנס לדבריו, נעיר שבעל עולת שבת ורעק"א והמ"ב, שלשתם צדדו בכך שהקורע דומיו חייבים כל שיש בו תיקון ולא דוקא בע"מ לתפור, לא רק בגלל ראיות מן הגמרא והראשונים, אלא בגלל שדרך זו נראתה להם מצד הסברא הישרה. לפיכך לענ"ד, עלינו לחזור לתירוץ הקושיא מתוך נקודת המוצא שלהם, ולא מתוך היפוכה. אלא אם כן תקבל הגישה הפוכה ביסוס הגיוני.

ועתה נבוא לעצם תירוץ: "הנה הטעם בהא דהני ארבעה אבות שאני משאר אבות, דהיינו בקורע בעיני דוקא ע"מ לתפור וכו', הוא משום דהני ד' אבות המה מלאכת סתירה, דבסותר קא סתר מלאכת הבנין שבכאן וכו'. וקים להו לחז"ל דבמלאכת סתירה לא חשיב מלאכה אלא אם כן הוא בעל מנת לתקן את הסתירה, דהיינו שהיה סותר ע"מ לבנות וקורע ע"מ לתפור וכו', דכ"ז הוא ע"מ לבנות מה שסתר. אכן כל זה היכא דקעביד סתירה, אבל לכשיצויר קורע או מוחק וכיו"ב שאין בזה שום מלאכת סתירה, התם הדר דינא, דלא יהא צריך שיהא דוקא ע"מ לחזור ולבנות מה שסתר" (בהמשך, יבאר כיצד קורע על מתו נכנס לגדר זה, ועוד נחזור לדבריו).

אף שהקה"י לא הרחיב ולא נימק דיו מדוע קורע חייב רק בע"מ לתפור, ננסה לרדת לעומק דעתו ולבחון אותה: נראה שר"ל, שלא היותה מלאכת קלקול היא המחייבת תנאי זה, שאילו הייה כך הייה מספיק תיקון כל דהוא, אלא היותה מלאכה הפוכה וסותרת את המלאכה הבונה, היא המחייבת תנאי מיוחד זה ע"מ לתפור דוקא. ולכאורה מסתברים הדברים: מלאכה שמהוה קלקול, הרי סיבת הפטור אינה בעצם המלאכה, אלא בהקשר בו היא נעשית. ואם תיעשה מלאכה זו בהקשר בו היא מהוה תיקון, יהא חייב, ולכן, אין בטעם זה כדי לנמק מדוע קורע צריך להיות דוקא ע"מ לתפור. אולם המיוחד בקורע ושאר מלאכות הסתירה הדומות, הוא באופי המלאכות הללו בעצמותן — לא בהקשרן — שהוא הפיכת מלאכות הבנין הצמודות להן, בדרך של ביטול וסתירה. דבר זה לא מסתבר שיהא בגדר מלאכה, אף כאשר הוא נעשה בהקשר של תיקון. ואם בכ"ז מצאנו ש'קורע ע"מ לתפור' — חייב, יש לומר, וכך "קים להו לחז"ל" שזהו רק סניף למלאכת התופר עצמה, שסתירה הנחוצה לשם בנין הדבר הנסתר, תחשב אף היא לבנין. וכפי שהסברנו לעיל אות ב.

על השאלה ששאלנו שם: אם כן מדוע נחשבת מלאכת הסתירה למלאכה בפני עצמה, ואינה כלולה במלאכת הבנין אותה היא נועדה לשרת, נמצאת תשובה בהמשך דברי הקה"י, שבמקום שהקורע דומיו אינם בגדר סתירה כלל (לו יצויר דבר כזה) הן. אכן מהוות מלאכות עצמאיות, שחיוכן אף לא בע"מ לתפור. אם כן יש היכי תימצוי (ולו תאורטי בלבד) לקיום עצמאי של מלאכות אלו, המצדיק את מנייתן בנפרד. עקרון זה נראה לענ"ד כסותר הגיונית את העקרון המוצג בפסקה הקודמת, שכן ממנו עולה שעצם



פעולת הקריעה (באופן 'טהור') בכל זאת היא בעצמותה מלאכה, ואם כן החסרון שבה הוא רק בהקשר בו היא נעשית כשהיא סתירה וקלקול.

אולם בלאו הכן בחינתו של עצם העקרון בדבר ייחודו של מלאכות הסתירה, תעלה שהוא קשה. עלינו לשאול: מדוע היותן של מלאכות אלו סתירה וביטול למלאכות ההפוכות להן, היא סיבה להתייחסות שונה אליהן מאשר לשאר המלאכות? הרי ישנן עוד מלאכות שמהותן ביטול קודמותיהן, ולא יעלה על דעתנו להתנות בהן תנאים מיוחדים (לשון אחרת: עקרון ההפיכות קיים בעוד צמידים של מלאכות), דוגמא לדבר: זורע וקוצר, הוצאה והכנסה. אלא שההבדל ברור: עקרון ההפיכות כשלעצמו, אינו מהווה סיבה להגדרה מיוחדת של הקוצר, שכן הזורע עושה תיקון במעשהו, והקוצר עושה תיקון (כאשר אכן זהו תיקון) במעשהו, אף שמעשהו הפוך ממש למעשה הזורע: אלא ש'ע'ת לטעת, ועת לעקור גטוע'.

אולם בקורע וסותר, מהוה עקרון ההפיכות בדרך כלל קלקול, ולכן קל לנו להבין שדבר זה אין להגדירו כמלאכה. אבל סו'ס הסיבה לכך היא ההקשר שבו נעשות פעולות אלו, כלומר היותן קלקול, ולא עצם העובדה שהן מהוות סתירה למלאכת הבנין. אמנם נכון הוא שבדרך כלל נושאות מלאכות אלו אופי של קלקול, בעוד שמלאכת הקוצר בדרך כלל נושאת אופי של תיקון בצורך לצמצים הנקצרים, אך הבדל זה אינו מהותי אלא כמותי-סטטיסטי בלבד. ואם צודקים דברינו, חזרנו לטענה היסודית: את החסרון הבלעדי במלאכות אלו — היותן מלאכות קלקול בדרך כלל — ניתן לתקן ע"י זה שייעשו לשם תיקון, וכל תיקון במשמע ולא דוקא, ע"מ לתפור.

ב. בהמשך דברינו מיישם הקה"י את דבריו בעניין 'קורע שאין בו שום מלאכת סתירה', על הקורע על מתו ובחמתו: 'והנה כל המלאכות, בדרך כלל, הנה תיקון בהחפצא, אבל אינו בגדר אכילה או הנאה, כגון חורש מתקן את הקרקע לזריעה... והאופה מתקן את הלחם... וכד'... קורע כדי לעשות אח"כ תיקון בהבגד וכיו"ב, דבכל הני מתעסק לטובת איוו חפצא להשיגו או לתקנו, אבל הגברא עצמו לא היה בגדר משתמש ונהנה מהדבר. אבל הקורע בחמתו ועל מתו, הרי אותה הקריעה אינה לתיקונה של החפצא, רק זהו הנאתו והשתמשותו של הגברא בהחפצא, והרי זה כאוכל את הדבר, כיון שזהו הנאתו הסופית, ולא כמכשיר ומתקן חפצא שיהא ראוי לתועלת. וי"ל דכל כה"ג אין זה נקרא סתירה כלל, רק שבא הדבר על גמרו. והבחינה לזה: שבשאר מלאכות כגון חורש, אילו מצא חרוש הלא היה נוחא ליה, ממש כמוי היכא שהוא עצמו חרש, וכיו"ב בשאר מלאכות, וכן אילו נעשו-מאליהן... היה ג"כ טוב... אבל הקורע על מתו ובחמתו, הרי אם היה קרוע כפאן מקודם, הא לא היה לו בזה כלום, והיה צריך לקרוע בגד אחר, בכדי למלאות חובת קריעה או נחת רוח ליצרו... ונמצא שבכאן בשעת הקריעה... לא מקרי זה "מלאכת סתירה" אלא אכילה הוא... אבל כל קורע דעלמא, לאיזה צורך אחר, דאילו היה קרוע ועומד ודאי היה טוב לפניו, זה נקרא שהוא סותר את האריגה... ובכל מלאכת סתירה בעיני ע"מ לבנות דוקא לשיטת התוס'...".

דבריו אלו אינם מובנים לענ"ד: אם פעולת הקריעה של האבל, היתה 'גזירת הכתוב', מילתא בלא טעמא, חובה הלכתית שאך במקרה נפגשת עם פעולת ההריסה של הבגד, היה מקום להצדיק את חילוקו של הקה"י. והיינו אומרים אז, שרק כלפי העין החיצונית

נראית זהות בין פעולת הקריעה של אבל, לפעולת הקריעה של מי שסותר הבגד לאיזה צורך אחר, אך האמת היא שהראשון 'אוכל' את הבגד ואילו השני 'סותרו'. אך מה נעשה וחובת הקריעה, כמובן מאליו, נובעת בדיוק מכך שאופיה של הפעולה הוא סתירה והריסה של הבגד! וכמו בקורע בחמתו ע"מ להניח יצרו (או להטיל אימה על אנשי ביתו). שכן מדוע על מנת להגיע לכך, עושה האדם פעולת קריעת בגד, ולא פעולה אחרת שיש בה ביטוי לכעסו, כגון ספיקת כף או הרמת קול? התשובה ברורה: כי דוקא פעולת ההרס והסתירה של הבגד היא שמניחה את יצרו או מטילה אימה על אנשי ביתו. ולא עצם פעולת הקריעה — המעשה הפיזי שבה — היא הגורמת, שהרי אם תתן לו סתם אריג שאינו בגד, לא יהא בכך תועלת. אלא דוקא קריעת הבגד וקלקולו, הגורמת למניעת השמוש הרגיל בו, היא שמביאה את התועלת המבוקשת. גם באבלות הדבר דומה: כדי לבטא את הצער והאנינות שבלב, מצריכה ההלכה קריעת בגד, כדי שהאבל יבטא חימומו. וסתירת הבגד היא הגורם לכך שהאבלות באה לידי ביטוי, או שיערו נח, או שכני ביתו יראים<sup>32</sup>. אם כן, אין כל חילוק בין קורע על מתו ובחמתו, לבין קורע ע"מ לתקן את הבגד תיקון כל דהוא: בשניהם, נחוצה לו סתירה של הבגד לצורך תיקון שהוא מחוץ למעשה הסתירה גופו. אמנם נכון שבקורע על מתו ובחמתו, נחוץ שהוא עצמו יעשה את פעולת הקריעה, אך בכל זאת הערך של מעשהו נובע מן החוצאה: והוא שהבגד קרוע. באבלות, בא הדבר לידי ביטוי בחובת האבל ללבוש את הבגד הקרוע בכל השבעה.

**בא.** נבחן עתה את החילוק שהציע בין שני אופני הקריעה, זו שיש בה סתירת הבגד, וזו שאין בה כל סתירה לדעתו, ונראה אם חילוק זה מתאים לסוגיא בדף קה. ולשיטות המפרשים שם:

(1) לפי דבריו יוצא שמלאכת הקורע המובהקת תהא דוקא זו של הקורע בחמתו. הרי זוהי ממש מלאכה הצריכה לגופה. אך בסוגיא קה ע"ב מבואר שקורע ע"מ לתפור היא מלאכה הצריכה לגופה, וקורע בחמתו — אינה צריכה לגופה.

(2) לא זו בלבד, אלא שהגמרא שם חשבה בה"א שיש בקורע בחמתו קלקול בלבד, ורק כתיורץ אמרה: "האי נמי מתקן הוא דקעביד נחת רוח ליצרו". ולפי דברי הקה"י, רק זהו תיקון אמיתי, ש'אוכל' את הבגד במעשהו ונהנה ממנו בעצם הפעולה שעושה בו. ואילו כל שאר הקריעות יש בהן צד של קלקול וסתירה.

(3) לפי רש"י, הקורע בחמתו נחשב במסקנת הגמרא לקלקול, ופטור על כך בגלל שאסור לעשות כן. לפי דברי הקה"י אין מקום לפירוש כזה, שהרי החיוב בקורע בחמתו הוא על עצם מעשה הקריעה, שיש בו הנאת אכילה של הבגד, ואם כן מה לי שהנאה זו באה לו בהיתר או באיסור? רק אם נניח שחיובו נובע ממעשה הקלקול והסתירה של הבגד, בגלל

32. כפשטות דברי הרמב"ם פ"י ה"י המשוה את טעמי שני הדברים: "הקורע בחמתו או על מת שהוא חייב לקרוע עליו, חייב, מפני שמיישב את דעתו בדבר זה וינוח יצרו". אמנם טעם זה בקורע על מתו — שמיישב דעתו בקריעה — אינו מספיק למי שסובר משע"ל פטור עליה, והוא יסבור שחיובו נובע מחמת המצוה שבקריעה, או תיקון הבגד ללבישה בימי האבל, אבל יסודם של שני אלו, אף הוא בצד הרגשי שבקריעת הבגד. ודלא כתיורץ פ"ג מ"ג שידעת חכמים במצותם... שיקרע בטוב לב.

שיש תיקון בצידו; ניתן לפרש כרש"י, שאם התיקון אינו נחשב לתיקון באמת, נותרנו רק עם קלקול הבגד.

(4) אחד מביאורי התוס' בדף קה ע"ב ד"ה הא ר"י הא ר"ש, להבדל שבין קורע על מתו שחייב לדעתם אף לר"ש, לקורע בחמתו שחייב רק לר"י, הוא: שבקורע על מתו "הוי תיקון הבגד ע"י הקריעה שיוכל ללבושו בכל שעה". ואם כן זוהי סתירת הבגד לצרכי ההשתמשות בחפצא. וסברא זו, הרואה בקורע ע"מ לתקן את הבגד ללבישה (ואינו ע"מ לתפור) יותר גופה של מלאכת הקורע, מאשר קורע בחמתו, היא ממש הפוכה לדברי הקה"י. והרי את שיטת התוס' בדף עג ע"א הוא בא ליישב בביאורו לדין קורע על מתו, והתוס' עצמם בדף קה ע"ב אומרים היפך דבריו.

(5) סברת הקה"י, הפוכה היא מסברת העולת שבת והמ"ב שביארו את שיטת רש"י בפותח בית הצואר, מדוע אינו חייב מדין קורע המ"ב כתב: "לא שייך שם קורע כי אם כשהוא מקלקל בעת הפעולה, אלא שהוא מכון בשביל איזה תיקון". ואילו לקה"י – איפכא מסתברא.

בגלל כל האמור, נראה לענ"ד שיש למצוא יישוב אחר לדברי התוס' בדף עג ע"א ד"ה הקושר והמתיר.

## המשך ד. ביאור דעת התוס' אם מתיר צריך שיהא ע"מ לקשור

כב. בטרם נבאר את דברי התוס' בדרך שונה מזו שביארם רעק"א, נקדים לברר טיבה של מלאכת המתיר. לרעק"א פשוט היה שמלאכה זו כשלעצמה, מלאכת קלקול היא. אולם, דבר זה אינו ברור מאליו. שכן, אינה דומה מלאכת המתיר למלאכות הקורע, המוחק והסותר. ההבדל בינה לבינם, נובע מן ההבדל בין הפכה – מלאכת הקושר – להפכן של הללו: התופר הכותב והבונה, אפיין של שלש הללו, שהן יוצרות דבר חדש שלא היה בעולם (הבגד, הכתובת, הבנין), ומועירות לו קיום מתמשך. הריסת החפץ, שנוצר לשם קיום מתמיד, היא קלקול, כל שאין עמה כוונה אחרת. אולם אופיה של מלאכת הקושר אינו ליצור חפץ חדש שלא היה בעולם; אלא ליצור זיקה של קשר בין שני חוטים נפרדים, ולהפכם ע"י הקשר לחוט מחובר. אולם אף ש'הקשר' הוא קשר של קיימא והחיבור הוא יציב מעשה אומן, ונועד לעמוד זמן רב, הוא במהותו חיבור הניתן להפרדה ופירוק, ואינו הופך את שני החוטים לאחדות חדשה, אלא משאירם בקיומם העצמאי, רק משלבם זה כזה. ממילא, מהוה התרת הקשר, והחזרת המצב לקדמותו, סתירת מלאכת הקושר, אך לא קלקול החוט המחובר: כי בשעה שקושר האדם שני חוטים, ואינו טווה אותם לחוט אחד, מעוניין הוא בסוג חיבור כזה שיאפשר לו להפוך את המצב חזרה לקדמותו, כשיצטרך לכל אחד מהחוטים בנפרד. וכשם שיש תיקון, בחיבור החוטים באמצעות הקשר כשהאדם נצרך לכך, כך יש תיקון בהפרדתם ע"י התרת הקשר, כשהאדם נצרך שוב, לכל חוט בנפרד. עקרון 'ההפיכות' הפועל כאן, הוא בעל ערך של תיקון בשני כיווניו, והשוה לדברינו באות יט בעניין המלאכות ההפיכות.

אף שניתן לבעל דין לחלוק על כל האמור, ולראות במתיר מלאכת קלקול, בחברותיה ממלאכות הסתירה (אף שלענין הדברים הקודמים מסתברים הם), ודאי הוא שיש מקום להסתפקות בהשוואתה להללו: ואם כן ניתן לבאר, שזהו ספקם של התוס': "צ"ע אי מיחייב במתיר שלא ע"מ לקשור (ר"ל: שלא ע"מ לתקן שום תיקון) ושיגרא דלישנא נקט ע"מ לקשור, כמו במשנה במוחק ע"מ לכתוב: וחייב על עצם פעולת ההתרה והחזרה למצב של שני חוטים, ללא כל תיקון, נוסף, שזהו עצמו התיקון). אי לא (—) וחייב רק אם מתיר את החוטים ע"מ לעשות תיקון מוגדר באמצעות פעולת ההתרה". ומה שכתב רעק"א שבמתיר שלא ע"מ לעשות איזה תיקון, הוא מקלקל ופשיטא דפטור, כאמור אינו פשיטא כלל וכלל.

**כג.** והנה, תפיסה כמו זו שהצגנו במלאכת מתיר, והבנה כמו שהצענו לדברי התוס', מצאנו בדברי התפארת שמואל על הרא"ש לפרק כלל גדול סי' ו. הרא"ש כתב שם: "מה שנסתפק ר"י אם בעינין מתיר ע"מ לקשור אי לא, יראה דלא מיחייב אלא דומיא דהואי במשכן, מתיר קשר של קיימא, ע"מ לקשור קשר של קיימא, כעין צידי חלון".

והנה הרא"ש בסי' ב, הביא את דברי התוס' שלנו, בקצת שינויים. וכך הציג את הספק: "הא דמתיר חייב, צריך לדקדק אי מחייב דוקא במתיר ע"מ לקשור או אף במתיר לחודיה". הרי לשונו ברורה, שהספק הוא אם מתיר לחודיה, ללא כל כוונת תיקון מיוחדת, יהא חייב, והטעם כאמור, שאולי אין זה קלקול.

על מה שכתב הרא"ש בסי' ו שנראה לו שחייב דוקא בע"מ לקשור, כפי שהיה במשכן, כותב התפארת שמואל אות ז:

"אבל הרמב"ם<sup>33</sup> והסמ"ג לא חילקו, אלא סתמא כתבו לחיובא. וכן נראה בעיני מלשון המשנה 'כל קשר שאתה מחייבו-משום קישורו' כך אתה מחייבו על היתיר' (במשנה ק"א ע"ב, בשינוי לשון: 'וכשם שהוא חייב על קישורו, כך הוא חייב על היתירו') משמע דבכל ענין מחייב, ועוד, דאפילו הוי במשכן ע"מ לקשור — מ"מ אין סברא לומר שלא ע"מ לקשור, דפטור. דבשלמא סותר וקורע ומוחק, כולן מקלקלין הן, ומכאן סברא אוקימנא אמלאכת המשכן, דלא מיחייב אלא כמו שמצינו לשם, ע"מ לתקן. אבל מתיר, מלאכה בפני עצמה היא, ותיקון הוא כמו שארי מלאכות. מאיזה טעם נצריך להיותה

<sup>33</sup> הרמב"ם בפ"י אכן לא הזכיר תנאי כל שהוא במתיר; וכפי שלא הזכיר תנאי כזה במשנה ק"א ע"ב, אמנם אי הזכרה אינה מהווה לכאורה הוכחה, כפי שטענו התוס', ע"פ ר"ה הקשר והמתיר. אלא שצורך התפא"ש בדיוקן בלשון המשנה בדף ק"א: "כשם שהוא חייב על קישורו כך הוא חייב על היתירו", משמע שאלו שתי מלאכות הפוכות שחיובן שווה. אולם לכאורה יש להקשות על דברי התפא"ש מהלכה זו ברמב"ם: "הפותר חבלין... הרי זה תולדת קושר, וחייב... וכן המפריד את הפתיל הרי זה תולדת מתיר וחייב. והוא שלא יתכוון לקלקל בלבד...". נראה מכאן, שבסתמא הוי מקלקל; וכמו שכתב בה"א במפרק נזירות דבוקין שהוא תולדת קורע; אך באמת אין כאן קושי, שפתילת החבל; אף שהיא תולדת קושר, אינה דומה לאב, בכך שהיא נועדה ליצור הפץ חדש — חבל — שיעמוד בתמידות. ובזה, ורק בזה, מהווה הפרדתו לחוטים דקים קלקול של החבל, ולפיכך הצריך הרמב"ם כוונת תיקון במעשהו.

דוקא ע"מ לקשור לפי דהוק במשכן בה"ג, מ"מ היכא דליכא טעמא למילתיה דבעינן ממש כהתם? דהא התם דוקא קשירה לצוירי חלון הוא דהוי, ואפילו הכי אסורים ה"ה לכל הקשורים, וק"ל.

מדברי התפארת שמואל, לא רק שלמדנו התיחסות חדשה למלאכת מתיר כנ"ל, אלא נוכחנו שהוא הבין את דברי הרא"ש שלפניו בסי' ו' (שהם בעקבות ספקם של התוס') כפי שהוסבר לעיל. וכאמור, הדברים מדויקים בלשון הרא"ש בסי' ב'.

כד: נותר עתה לבאר את המשך דברי התוס' – ההוכחה שהביאו מפירוש"י בדף, עד ע"ב, עם מה שטען על כך רעק"א. "לפי מה שפירש"י בגמרא... משמע דמחייב בלא ע"מ לקשור" – פירוש לפי דבריו הקודמים, שלרש"י חייב במתיר, אף בלא ע"מ לקשור או לעשות כל תיקון אחר, אלא על עצם ההתרה. ועל כך טוען רעק"א: "והא התם לא הוי מקלקל, דהא זהו תיקונו של היריעה!"

והנה אפשר לענות בפשיטות, שאין הדבר כן שזהו תיקון היריעה, אלא זהו קלקלה. הרי כשמתיר את אחד הקשרים, נוצר חור ביריעה. ועל זה תמזהה הגמרא: "השתא לפני מלך בשר ודם אין עושין כן..." (רש"י: שכשמתירו נראה הנקב ביריעה), ואין כוונת הגמרא לומר שבבגד של הדיוט עושין כן. אין זה מתקבל על הדעת שיעדיפו חור ביריעה על פני פגם אסתטי קל של שני קשרים סמוכים: אלא שבבגד של הדיוט אין מקפידין כלל על שני קשרים סמוכים, ובבגד של מלך, שמקפידים על כך, ודאי לא יפתרו את הבעיה בהשחתת היריעה ע"י יצירת חור בה, אלא ימנעו מלהגיע למצב כזה מלכתחילה, כמבואר שם ברש"י שמתחילה היה דיוטין בכך, למנוע הוצרות שני קשרין סמוכין. ואם כך אצל מלך בשר ודם, כל שכן אצל מלך מלכי המלכים הקב"ה במשכן, שהיו מקפידים על כך. אלא שהוכחת התוס' היא מפירוש רש"י על ההו"א, ושם ודאי חשבה הגמרא שעדיפה התרת קשר בחוט אחד, על פני השארת שני הקשרים סמוכים, ואם כן צורך רעק"א, שבהו"א בהתרה זו לא הוי מקלקל אלא מתקן היריעה, ואם כן מה הוכיחו התוס' מרש"י זה, עפ"י דרכנו?

ונראה לומר, שהחפץ בו נעשית מלאכת הקושר והמתיר אינה היריעה, אלא החוט (או שני החוטים). והדיון אם יש בפעולת ההתרה קלקול או תיקון, צריך שיעשה ביחס לחוט ולא ביחס ליריעה. דומה הדבר למה שהוסבר לעיל אות טז, ביחס למלאכת הקוצר והדש. וכך הוסבר בשביתת השבת (מעשה שבת דף יא וי"ב) מה שכתבו הראשונים שהשובר את החבית לאכול גרוגרות הוא מקלקל, אע"פ שעושה זאת בכוונת תיקון להוציא את האוכל, וכן החופר גומא ואין צריך אלא לעפרה שמבואר הוא בפרק ראשון של חגיגה דף י ע"א שהוא מקלקל לגבי החצר, והרי עושה זאת מחמת שצריך לעפר. "דאנו משגיחין במה שהוא עיקר המלאכה, ואע"פ שמתקן מצד אחר". וכמקרה דנן: אף בהו"א של הגמרא, שנוח לו לנתק חוט ביריעה משיהיו שני קשרים סמוכים, זהו חשבון ביחס ליריעה כולה, ואינו נוגע לפעולת ההתרה באותו החוט עצמו. ביחס לחוט, הוא עושה פעולת קלקול. שכן אינו משתמש עוד בשני החוטים שנתקבלו מן ההתרה, לשם קשירה חדשה או לשם מלאכה אחרת כל שהיא בכל חוט בנפרד. ובכל זאת, אם היתה מציאות כזאת במשכן או בעלמא, היה חייב מדין מתיר לרש"י. הרי לנו שבמתירה אין צורך שיהא לא ע"מ לקשור

ולא ע"מ לעשות איזה תיקון שהוא בחוטים שהותרו, אלא עצם פעולת ההתרה וביטול הקשר, כשאנו חפץ בו, נחשב לרש"י לתיקון. והוא מה שהוכיחו התוס' מרש"י.

אמנם לפי ביאור הר"ח שהביאו התוס' (ומן הרא"ש למדנו שכך ביאר גם הרשב"ם), הרי הוא מתיר את הקשרים כדי לתקן אותו החוט שיש בו שני קשרים, ולהפכו לחוט עם קשר אחד בלבד. ולפי זה משמע דבעי מתיר ע"מ לקשור – היינו מתיר ע"מ לעשות תיקון בחוטים שהותרו, אם ע"י קשירתם מחדש, ואם ע"י כל תיקון אחר בחוטים אלו, שלשמן דרושה ההתרה.

על עצם דברי התוס' הללו יש להעיר, מה שהעיר התפארת שמואל על הרא"ש: מן העובדה שכך היה במשכן, אין עדיין הוכחה שזהו תנאי במלאכת מתיר.

## ה. סיכום

**כה.** הלכנו בעקבות רבותינו מגדולי האחרונים, העולת שבת, רעק"א והמ"ב, לבאר שיטתם ולחזקה, ולהסיר את הסתירות והקושיות מעל שיטתם, שחייב מלאכות הסתירה. הוא כל שיש תיקון בעשייתו ולא דוקא כוונת תיקון הפוך לקלקל. שיטתם זו, מחזקת מגמרא (קה ע"ב), מסברא, ומשיטות הראשונים. ולפי מה שביררנו, אין אף לא ראשון אחד שניתן בודאות לומר עליו שסובר הפוך. אגב הדיון בקושיות רעק"א מן התוס' בפרק כלל גדול, זכינו בביאור נכון ומספיק בשני דבורי תוספות. חשיבות ביאורם עומדת בפני עצמה, כ"ש שבביאורם נצלנו מקושיא גדולה מדף קה ע"ב ומסתירת דבריהם מהכא להתם. אגב הדיון בשיטת הב"י עפ"י הריטב"א, זכינו לבירור גירסא בדברי הריטב"א בחידושו למכות, שנראית מדויקת יותר מזו של הב"י, תשמצילה גם את הריטב"א מקושיית רעק"א מדף קה. נראה, שאם היה הב"י (בסי' שיו) רואה גירסא זו, היה שמח בה, ומחפש ביאור אחר לשיטת רש"י בעניין. הפותח בית הצואר. ומן השו"ע בסי' שמ סעי' יד, נראה שחזר בו והסכים שקורע חייב בכל כוונת תיקון, כדכתב המ"ב.

מן האחרונים שאינם סוברים כדעתם של הגדולים הנ"ל, הם: המ"א בסי' שיו ס"ק י והח"א בכלל כט, הרי הם הסתמכו על דברי הב"י שהסתמך על הריטב"א<sup>34</sup>.

34. ועיין בדברי המ"א שהביא ראיה נגד העו"ש דוקא מן הכ"מ. וכתב על כך במחצית השקל: "מ"ש המ"א לעיין בכ"מ: עיינתי שם ולא מצאתי בדבריו בעניונו רפואת תעלה לקושיות העו"ש, הנה צירף גם הוא דעתו, בזכות סברת העולת שבת, ולא כמ"א. וכוונת המ"א נראית, שרצה להוכיח מראשון, הוא הריטב"א, נגד העו"ש. אך כאמור, הוכחה זו תלויה בגירסא מסופקת בריטב"א.

הרב עזריה ברזון

## קביעת הלכה מורכבת

יחידת לימוד מתוך:

"השיטה הבריסקאית: קונים מדרך לימודו של רבי חיים סולוביצ'יק נצ"ל והשלשלת הבריסקאית הנמשכת"

### ראשי פרקים

א. הקדמה

ב. המעשה ההלכתי — פעולה אחת או מספר פעולות.

(א) כוונה בתפילה.

(ב) הזכרות בתפילה.

(ג) לאו הניתק לעשה.

(ד) מלאכת הוצאה.

(ה) תנופה במעשה הנזיר.

ג. תפקידן של הפעולות השונות בהלכה מורכבת.

(א) כוונה בתפילה.

(ב) לאו הניתק לעשה.

(ג) מצות תשובה ויודוי.

(ד) גר קטן.

(ה) טענת בעל דין.

(ו) איסור לכישת שעטנז.

(ז) מילה של גירות.

(ח) קניני גולן.

(ט) מצות ארבע כוסות.

(י) מלאכת אפייה.

\* עצם הרעיון להתחיל מחקר במתודולוגיה הבריסקאית-נולד כתוצאה מבקשת תלמידי ישיבת "ברכת משה" במשך השנים של"ט — תשמ"א, בהן ביהנתי כר"מ בישיבה. יחידה זו מוגשת ברב יקר לכבוד הישיבה, וברצוני להביע בזה רגשי תודה מעומק הלב לרבני הישיבה ותלמידיה על תקופה פוריה שבה גדלתי בהבנת התורה ובהשפעתה הרוחנית. אני מצטרף לכל המברכים את הישיבה, ראשיה, רבניה ותלמידיה — המשיכו במשימתכם הקדושה להגדיל תורה ולהפיעה, ובוה לחזק את כלל ישראל.

ד. חלקים נפרדים או יחידה אחת?

- (א) מעשה גירושין.
- (ב) שלשת הרגלים.
- (ג) העומר ושתי הלחם.
- (ד) מלאכת כתיבה.
- (ה) מלאכת מכה בפטיש.

## א. הקדמה

הביטוי "הלכה מורכבת" משמעותו ענין הלכתי אשר נוצר כתוצאה ממספר פעולות. ענין זה יכול להיות קיום מצוה, חלות קנין או כל מעמד הלכתי אחר. לפעמים ההלכה דורשת פעולות שונות כדי להשיג קיום מצוה מסוימת או כדי שיחול מעמד הלכתי מסוים. במקרים כאלו השיטה הבריסקאית חוקרת בגדרה של ההלכה המורכבת. ניתן לומר שישנם שלשה סוגים של חקירות ששייכים לקביעת הלכה מורכבת: (א) האם המעשה ההלכתי מוגדר כבעל פעולה אחת או מספר פעולות? (ב) במקום שיש מספר פעולות, מה תפקידה של כל פעולה ופעולה? (ג) מהו היחס שבין הפעולות השונות? במאמר זה נביא מספר דוגמאות, מנושאים שונים, שמראות כיצד בעלי החידוש הבריסקאי הבהירו סוגיות שונות בהשתמשם בשלשת סוגי החקירות הללו.

## ב. המעשה ההלכתי — פעולה אחת או מספר פעולות

בהרכב תחומים בהלכה, נראה שאין ההלכה דורשת אלא פעולה אחת בלבד. עיון נוסף מראה שבעצם יש כאן שתי פעולות שונות. נדגים זאת בשתי דוגמאות: ממצות התפילה ודוגמא נוספת מסוג של איסורים שהם בגדר לאו הניתק לעשה כפי שהדבר בא לידי ביטוי בשיטתם של בעלי השיטה הבריסקאית.

### (א) כוונה בתפילה

כתב הרמב"ם בהלכות תפילה (ד, א) — "חמשה דברים מעכבים את התפילה..." והחמישי הוא — "כוונת הלב". לכאורה יש להניח שאין בענין כוונת הלב הלכה מורכבת, אלא פעולה אחת בלבד. ובפ"ד הט"ו, כתב הרמב"ם: "כוונת הלב כיצד, כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה חזר ומתפלל בכוונה". משמע שכוונה מעכבת בתפילה וכל תפילה בלא כוונה לאו תפילה היא. אך הרמב"ם פסק בפ"י שם ה"א, שאם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך, כלומר שאין כוונה מעכבת אלא בברכה ראשונה בלבד. כדי להסביר את שיטת הרמב"ם, מחדש ר' חיים זצ"ל, שכוונת הלב בתפילה מורכבת היא משתי מחשבות: כוונה שונות: (א) כוונה של פירוש המילים; (ב) כוונה שהוא עומד בתפילה לפני ד'. מכיון שכוונה בתפילה, לפי חידוש זה, הלכה מורכבת היא, יש צורך לקבוע את משמעותו של כל מרכיב, שמא מרכיב אחד מרכזי יותר במצות התפילה. להלן נביא את חידושו של ר' חיים בענין זה.



## (ב) הזכרות בתפילה

דוגמא אחרת לחקירה זו יש להביא מענין הזכרות בתפילה. הרמב"ם, בפ"ב מהל' תפילה פוסק שבשבתות ובימים טובים מזכיר את קדושת היום בתפילה, בראשי חדשים ובחודש"מ מוסיף "יעלה ויבוא" בעבודה; בימות הגשמים מוסיף "שאלה" (ותן טל ומטר לברכה) בברכת השנים, בימי התענית מוסיף "עננו" בשומע תפילה, בחנוכה ובפורים מוסיף "על הניסים" בהודאה, במוצאי שבת ויר"ט מבדיל ב"אתה חונן". לכאורה משמע שיש כאן שתי חובות שונות, תפילה והזכרת היום, המתקיימות ביחד בתפילת עמידה. יש חובה להזכיר מענין היום, וחז"ל תקנו שיש לקיים חובה זו במסגרת של תפילה.

הגמרא בברכות (כט ע"א) אומרת שאם טעה ולא הזכיר הבדלה ב"חונן הדעת" אינו חוזר, שהרי יכול לאמרה אח"כ על הכוס. אמנם, לגבי טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא, הדין הוא שחוזר (שם, כט ע"ב), היינו משום שאין לו אפשרות לקיים חובת ההזכרה בלא מסגרת של תפילה. וכתבו תוס'<sup>1</sup> — "אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה, לא יתפלל עוד (תשלומין) בלילה, דלמא יתפלל עוד" הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום, לבר ר"ח שלא הזכיר, א"כ אין מריח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח שהרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח. מוכח מדברי התוס' שאין הזכרת ר"ח חלק מעצם מעשה התפילה שנאמר שאם השמיט "יעלה ויבוא" יחשב כאילו לא התפלל. אלא שהדין ש"טעה, חוזר" הוא מחמת החיוב להזכיר ר"ח. אך בהמשך הביאו תוס' את שיטת הר"ף "שאפילו היכא דאינו מריח כלום צריך להתפלל פעם אחרת", ויש לפרש לפי הדין שחז"ל תקנו הזכרת ר"ח כחלק ממעשה התפילה וחובתה. יוצא לפי דעה זו שיש בתפילה הלכה המורכבת משני חלקים: שמנחה עשרה ברכות, והזכרת היום. רבי חיים זצ"ל הוסיף לחקור לגבי "ותן טל ומטר". מי שלא "שאל" בתפלת מנחה של ערב שבת האם צריך להתפלל ערבית של שבת שתיים, כדין מי שלא התפלל תפלת מנחה בערב שבת, או שכאן אינו מריח כשיתפלל שתיים מכיון שבערבית של שבת אין "שאלה" כלל. אחד הפוסקים, בעל ה"ישועות יעקב"<sup>2</sup>, פסק על פי סברת התוס' הג"ל, שאינו מתפלל ערבית שתיים. ר' חיים זצ"ל היה סבור שבנוגע לבקשת "ותן טל ומטר", אפילו תוס' יסכימו שחייב להתפלל ערבית שתיים, חאת משום שבקשה זו היא חלק מעצם התפילה, וכשלא אמרה יש כאן שני מוטבע שטבעו חכמים בתפילה, וכאילו לא התפלל כלל. משא"כ "יעלה ויבוא" שהוא רק חיוב הזכרה לפי תוס', ואם השמיטה לא נחשב כאילו לא התפלל.

## (ג) לאו הניתק לעשה

בנוגע למספר עבירות, קובעת התורה שאדם העובר עבירה חייב "לתקן" אותה ע"י מצות עשה. לכאורה, נשלמה העבירה תיכף לאחר עשייתה; אם האדם יקיים את העשה או יבטל אותו אין זה ענין לעבירה עצמה, אלא למצוה החלה בעקבות עשית הלאו. לפי זה, הדין שאין מלקים על לאו הניתק לעשה אינו מחמת חסרון בשלימות העבירה, אלא

1. ברכות כו ע"ב.

2. ארי"ח, סי' קיז.

מחמת טעם אחר. "רבי שמעון בן לקיש אומר קיימו ולא קיימו"<sup>3</sup>, ופירשנו: "העשה ניתן להיות תחת המלקות, ולכשיבא לבית דין או יקיים או ילקה". בהור שלדעת רשב"ל הלאו נגמר עם עשייתו, רק שהתורה קבעה שיש לעברין אפשרות "לתקן" את העבירה ע"י קיום העשה, וע"י כך לפטור את עצמו מחיוב מלקות. אולם, לרבי יוחנן שיטה אחרת: "ביטלו ולא ביטלו", פירשנו: "בטל עשה שבה חייב לא בטל עשה שבה פטור ... שגמר הלאו בביטול העשה תלוי". רבי יוחנן מחדש שביטול העשה הוא חלק מעצם עבירת הלאו, וא"כ לדעתו לאו הניתק לעשה, הוא עבירה המורכבת משתי פעולות: עבירת הלאו, וביטול העשה. לפי רבי יוחנן עלינו לחקור מה היא חשיבותה של כל פעולה, ונעיין בזה לקמן.



בחלק מההלכות המורכבות יש להסתפק האם פעולה מסוימת נחשבת כחלק מההלכה המורכבת או לא. בעבודת הקרבנות נחלקו ר' שמעון וחכמים במחשבת "שלא לשמה" בהולכת הדם. דעת חכמים – הולכה היא אחת מארבע עבודות שבהן פוסלת מחשבת שלא לשמה. לעומת זאת טוען ר' שמעון שאין לתת לה מעמד הלכתי שווה לשאר עבודות לפי שאפשר לבטלה, וכל עבודה שאפשר לבטלה לאו שמה עבודה (שאפשר שישחט בצד מזבח וממילא לא יצטרך להוליך את הדם). נמצא שלדעת ר' שמעון אין להחשיב את פעולת ההולכה כחלק מההלכה המורכבת של מחשבת, שלא לשמה<sup>4</sup>. נביא עוד שתי דוגמאות שבהן חרשו בעלי השיטה הבריסקאית שאין להחשיב פעולה מסוימת כחלק מההלכה מורכבת.

#### (ד) מלאכת הוצאה

המעין במשנה הראשונה במסכת שבת יבחיין בשלש פעולות שונות המרכיבות את מלאכת הוצאה: (א) עקירת החפץ ממקומו; (ב) הוצאתו לרשות אחרת; (ג) הנחתו במקומו החדש. הסוגיא בשבת (ד ע"א – ע"ב) הניחה שידו של אדם אינה מקום ד' על ד', וא"כ מזה שהמשנה מחייבת עני שעקר את החפץ מידו של בעל הבית, הוציאו לרה"ר והניחו שם, יש להוכיח שלא בעינן עקירה מע"ג מקום ד' על ד', הגמרא הביאה ראיה לשיטה זו מדברי ר"ע שהזורק מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע חייב משום ש"קלוטה כמי שהונחה דמי", אע"ג שאין החפץ נח על מקום ד' על ד', ודחתה אותה: "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא, הא עקירה בעיא". רש"י תעוד ראשונים פירשו שהגמרא מתכוונת לחלק בין הנחה לעקירה ביה"ט לדין מקום ד' על ד', כלומר שאין להוכיח מרבי עקיבא אלא שלגבי הנחה לא בעינן מקום ד' על ד', אבל לגבי עקירה אפשר שגם ר"ע מודה שבעינן עקירה מעל מקום ד' על ד'.

3. מכות טו ע"ב.

4. ראה זבחים דף יג ע"א, ויד ע"ב, ותוס' מנחות יח ע"ב, ד"ה מנין.

תוס' ישנים בדף ג' ע"א<sup>5</sup>, על הספק של רב אם עקירת גופו כעקירת חפץ דמי או לא; פירשו שרב לא הסתפק לגבי הנחה, ופשוט לו שהנחת הגוף כהנחת חפץ (ודלא כהבנת התוס' שם, ד"ה עקירת גופו) "כדפריך לקמן דלמא הנחה לא בעי, אבל עקירה בעי". שמעתי ממר"ר הגר"ד סולוביצ'יק נר"ו שהתוס' ישנים סובר שעקירה היא פעולה מפעולות מלאכת הוצאה, ולגביה הסתפק רב אם עקירת הגוף נחשבת עקירה, אבל הנחה אינה פעולה מעצם המלאכה אלא היא רק גמר ההוצאה, שכל זמן שהחפץ עוד לא נח, לא נסתיימה פעולת ההוצאה, ולכן פשוט שאפי' הנחת גופו תחשב סיום פעולת ההוצאה. תוס' ישנים הבינו בפירכת הגמרא "ודילמא הנחה הוא דלא בעיא וכו'" שכיון שהנחה אינה אלא סיום מלאכת הוצאה, לא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' על ד', ולכן אמר ר"ע "קלוטה כמי שהונחה דמי" אך אין להסיק מכך לגבי עקירה. עולה איפוא משיטת תוס' ישנים שאין להחשיב את פעולת ההנחה כפעולה עצמאית בהלכה המורכבת של מלאכת הוצאה.

### (ה) תנופה במעשה הנזיר

בסוף פרשת נזיר (במדבר ו, יג-כא) מפרטת התורה את תהליך הקרבת הקרבנות ותגלחת הנזיר ביום מלאת ימי נזרו, שעל ידי המעשים הללו הותר הנזיר בשתיית יין ובשאר איסורי נזיר. "ואת האיל יעשה זבח שלמים לד'... ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת... והניף אותם. הכהן תנופה לפני ד' קדש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה, ואחר ישתה הנזיר יין". הרמב"ם מביא את כל סדר מעשה הנזיר בפ"ח מהל' נזירות, אלא שהשמיט תנופת חזה ושוק המפורשת בפרשת נזיר. כדי להסביר את הרמב"ם, מאריך הגר"י<sup>6</sup> להוכיח על פי דברי הספרי שדין תנופה בנזיר הוא רק תנופת חזרוע והלחם, והיא התנופה של מעשה נזיר המתיר בשתיית יין וכו'. אבל תנופת חזה ושוק אין לה שום שייכות למעשה הנזיר אלא היא באה מצד דין הקרבן הנוהג בכל שלמים שבעינן תנופת חזה ושוק. כלומר, אין תנופה בנזיר הלכה המורכבת מתנופת חזרוע וחזה ושוק, אלא שתנופת חזה ושוק היא מצד מצות השלמים. (ועיי' ש' שהסביר שהספרי בא לפרש, מדוע התורה הזכירה תנופת חזה ושוק בפרשת נזיר). לפי זה מבואר היטב דברי הרמב"ם שהשמיט דין תנופת חזה ושוק בהל' נזירות, ונקט דין זה בהל' מעשה הקרבנות לגבי דיני מעשה קרבן שלמים.

### ג. תפקידן של הפעולות השונות בהלכה מורכבת

כשברור לנו שיש הלכה המורכבת מפעולות שונות, יש לחקור ולהגדיר ביתר דיוק את חשיבותה ותפקידה של כל פעולה המרכיבה את התהליך ההלכתי. האם שתי הפעולות שוות בתפקידן וביחוד מהוות הן את התוצאה ההלכתית, או שמא יש פעולה אחת עיקרית והאחרת אינה אלא טפלה לה? נעיין בשלש דוגמאות של הלכה מורכבת כפי שדנו בהם בעלי השיטה הבריסקאית: כונה בתפילה, לאו הניתק לעשה, ומצות תשובה וידידי.

5. אות ב.

6. חרושי מן רי"ז הלוי על הר"ם, הל' נזירות, שם.

**(א) כוונה בתפילה**

כפי שראינו, ר' חיים זצ"ל חידש שיש שתי כוונות בתפילה: (א) כוונה של פירוש המילים, (ב) כוונה של עמידה לפני ד'. האם שתי כוונות אלו שוות הן בחשיבותן במצות התפילה? ר' חיים עונה בשלילה. הכוונה של עמידה לפני ד' הרי היא "עצם מעשה התפילה", ואם אינו רואה את עצמו שעומד לפני ד' ומתפלל אין זה מעשה תפילה, והרי הוא כמתעסק שאינו נחשב לעתשה המעשה. משא"כ כוונה לפירוש המילים אין זה מצד עצם מעשה התפילה אלא "תוספת דין כוונה", על אף חשיבותה של כוונה זו, יכולה התפילה להיות תפילה בלעדית, ובלבד שמתפלל, קרי שמתכוין לעמוד לפני ד' בתפילה. על פי הכנה זו מסביר ר' חיים את דברי הרמב"ם בפ"ד מהל' תפילה, ה"ו: "כוונת הלב כיצד, כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה, ואם התפלל בלא כוונה, חזר ומתפלל בכוונה". הרמב"ם מתייחס לכוונה שהוא עומד לפני ד', והעדר כוונה זו מעכב בכל ה"ט ברכות. דברי הרמב"ם בפ"י מהל' תפילה, ה"א, שכוונה אינה מעכבת אלא בברכה ראשונה בלבד, מתייחסים לכוונת פירוש המילים, שהיא פעולה טפלה במצות התפילה, ואם כיוון בברכת אבות בלבד, יצא ידי מצות התפילה.

**(ב) לאו הניתק לעשה**

כבר ראינו שלשיטת ר' יוחנן במכות (טו ע"ב) ביטול העשה הוא חלק מעצם עבירת הלאו. יש לחקור: האם ביטול העשה הוא עיקר עבירת הלאו, או דילמא אין ביטול העשה אלא השלמת הלאו וטפל הוא לעיקר העבירה? שמעתי מהרב פרנס שליט"א<sup>7</sup> שנחלקו ראשונים בשאלה זו. רש"י (שם) סובר שבלאו הניתק לעשה מתרים בו בשעת עבירת הלאו. ואע"פ שלפי ר' יוחנן התראת ספק היא, שהרי כשמתרים בו ספק הוא שמא לא יבטל את העשה, מכל מקום רבי יוחנן סובר שהתראת ספק שמה התראה. שואל רש"י, ואם תאמר נתרה בו כשבא לבטל את העשה, ואז תהיה ההתראה התראת ודאי, ומתוך: "לעולם התראה בשעה שעובר על אוהרתו בעיני", כלומר שאין ביטול העשה נחשב כעיקר העבירה, אלא כגמר העבירה והשלמתה, ובעיני התראה בשעת עיקר עבירת הלאו. אך עי' ריטב"א בשם רמ"ה ורמב"ן החולקים על רש"י וסוברים שלמ"ד ביטול ולא ביטול אין זו התראת ספק, שמתרים בו בשעת ביטול העשה, "כי עקרו של לאו זה הכתוב תלאו בעשה זה למלקות", ומשמע שראשונים אלו סוברים שאין ביטול העשה גמר העבירה והשלמתה, אלא עיקר העבירה. לכן נחשבת התראה של שעת ביטול העשה להתראה בשעת עבירת הלאו.

**(ג) מצות תשובה ויודוי**

הרמב"ם בהל' תשובה, פ"ב, ה"ב, כותב: "ומה היא התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד..." וכו', עי' ש. ובפ"א, ה"א, כתב: "כל מצות שבתורה אם עבר אדם על אחת מהן כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב

7. ר"מ בישיבת רבינו יצחק אלחנן, ניו יורק.

להתודות לפני האל... אינו מתכפר עד שיתודה וישלם... וכו'. מצות התשובה הרי היא מצוה המורכבת משתי פעולות: (א) תשובה שכלל; (ב) וידוי דברים. וסובר הרמב"ם שוידוי דברים מעכב. ועיין במנחת חינוך, מצוה שס"ד, שהקשה על הרמב"ם מהברייתא המובאת בקידושין (מט ע"ב): "על מנת שאני צדיק אפילו השע נמור מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו", הרי שאין וידוי מעכב, ורק הרהור תשובה לבד די, ודלא כהרמב"ם. כתב על זה מו"ר הגרי"ד סלוביצקי נר"ו<sup>8</sup>: "שני דינים נפרדים ושני יסודות שונים נאמרו בשם תשובה וחלותה: (א) בתור הפקעת שם רשע, (ב) בתור כפרה כמו שאר מכפרים. וידוי מעכב בחלות כפרה הכתובה כמעשה התשובה, אבל לא בדין הפקעת שם רשע". כלומר, במה שנוגע לטהרת האישיות של החוטא ולהחזיר את מעמדו כצדיק שהתקיים עד שעת החטא, תשובת הלב היא הפעולה העיקרית. אמנם, וידוי דברים בודאי מהווה חלק ממצות התשובה<sup>9</sup>, אך מבחינה זאת אין אמירת הוידוי נחשבת אלא להשלמת מעשה התשובה, והחלק הטפל שבה. על כן אפילו אם הרהר תשובה בלבד נחשב האדם לצדיק, אלא שיש לוידוי מעמד אחר בהלכה, לא רק כמעשה המטהר את האדם מרשעותו אלא כמעשה המכפר הפוטרו מחיוב עונש, כמעשה הקרבן והיסורים, ושאר המכפרים. במה שנוגע לתהליך הכפרה, וידוי דברים מעכב, ואין כפרה בלא וידוי. כוונת הרמב"ם בתחילת הלכות תשובה היא לוידוי בתורת מכפר, ואילו הברייתא בקידושין מתייחסת לתשובת אדם וטהרתו.



בהרבה סוגיות הנחת ה"לכאורה" היא שהפעולות השונות בהלכה המורכבת שוות בתפקידן, השיטה הבריסקאית מחדשת שפעולה אחת איננה אלא תנאי חיצוני בלבד, והפעולה השניה היא זאת שיוצרת את המעמד ההלכתי. נביא דוגמאות מסוגיות גר קטן, טענת בעל דין ואיסור לבישת שעטנו.

#### (ד) גר קטן

גרות היא דוגמה מצויינת של הלכה מורכבת. כדי להשיג מעמד של גר חייב המתגייר לבצע שלש פעולות: (א) קבלת עול מצות; (ב) מילה; (ג) טבילה. לכאורה כל שלש הפעולות שוות הן, ובצירופן נשלם תהליך הגירות. אולם, הנחה זו אינה מתישבת עם סוגית הגמרא בכתובות (יא ע"א) בה נאמר שגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד. הרי בשלמא מילה וטבילה נחא, שהרי פעולות אלו נעשות בגופו של קטן; אך בנוגע לקבלת מצוות הרי קטן זה אין בו דעת, ואיך חלה גירותו בלא קבלת מצוות? אמנם, לדעת התוס' בכתובות (שם) גירותו של קטן זה אינה אלא מדרבנן, אבל תוס' בסנהדרין<sup>10</sup> הוכיחו שגר

8. בסד היחיד והיחד, עמ' 159.

9. עי' משיב מרר בספרו "על התשובה", עמוד 62, ועמודים 151-149.

10. סח ע"ב.

קטן הוא גר גמור מן התורה. שמעתי ממור' הגרי"ד סלוביצקי נר"ו שמוכח מתוס' בסנהדרין שאין קבלת מצוות מעשה גירות בעצמותו (קרי פעולה היוצרת חלות קדושת ישראל) אלא הרי היא תנאי חיצוני בלבד. גירותו של הקטן היא גירות אף בלא קבלת מצות כיון שכל זמן היותו קטן אינו מסוגל לקיים את התנאי ולקבל עליו עול מצות. אך, בשעה שיגדיל, העדר קיום תנאי זה יעכב את הגירות. וזהו דינו של רב יוסף בכתובות (שם) "הגדילו יכולים למחות", שע"י מחאתו מוכיח הגדול שאינו מוכן לקיים את התנאי הזה של קבלת מצות, וממילא גירותו בטלה. ואיתא בגמרא שם: "הגדילו שעה אחת ולא מיחו שוב, אין יכולים למחות", וכתבו על זה התוס' בסנהדרין הנ"ל: "דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות. שהיתה בגופם, ואין חסירים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו דיינו קבלה". כלומר אי-מחאתו מהווה קבלת מצות על פי דין, וממילא נשלמה גירותו.

### (ה) טענת בעל דין

טענת בעל דין אף היא הלכה המורכבת משתי פעולות: (א) עצם הטענה, פלוני חייב לי, או איני חייב לפלוני; (ב) הסבר הטענה, דהיינו לפרש מדוע פלוני חייב, או מדוע איני חייב. כך יוצא מדברי הרמב"ם, בפ"ו ה"א, מהל' טוענן ונטען. הרב צבי שכטר<sup>11</sup> במאמרו בענין "אין אדם משים עצמו רשע"<sup>12</sup> חוקר בגדר הלכה זו: האם מהות הטענה היא התביעה של בעל דין אחד מהשני, כגון — "אתה חייב לי", או הכחשת התביעה — "איני חייב לך" וכד' בלבד, וסיבת הטענה היא תנאי חיצוני בלבד כדי שיוזקקו ביד לתביעתו, או שמא מהות הטענה היא בהסברה והתביעה היא כפועל יוצא מההסבר ובדרך זו — הטוען הלוויתי לך טוען גם — אתה חייב לי. על פי חקירה זו יש להבין את שתי הדעות המובאות ב"הגהות אשרי" לב"ק פרק ט, סי' יח, בנוגע לבעל דין הבא לפטור את עצמו ע"י שמשים עצמו רשע. הדעה הטוענת שבעל דין נאמן אף שמשים עצמו רשע סבורה שהסבר הטענה אינו חלק מעצם הטענה, אלא הוא בגדר תנאי חיצוני בלבד. ואע"פ שאינו נאמן ביחס להסבר שמבוסס על הרשעת עצמו, מ"מ יכול הוא להיות נאמן על עצם הטענה, ואת התנאי לפרש ולברר את טענתו קיים. הדעה השניה סוברת שסיבת הטענה היא חלק מעצם הטענה, וע"כ צריך שיהיה נאמן אף על סיבת הטענה, והדין של אין אדם משים עצמו רשע מפקיע נאמנותו מטענה זו.

### (ו) איסור לבישת שעטנז

הגמרא ביבמות (ד ע"ב) אומרת שאיסור שעטנז מורכב משתי פעולות: (א) עצם מעשה הלבישה; (ב) הנאת הלבישה. "מכדי כתיב ויבגר כלאים שעטנז לא יעלה עליך, לא תלבש שעטנז למה לי, צריכי, דאי כתב רחמנא לא יעלה עליך, הוה אמינא כל דרך העלאה אסר רחמנא, נאפילן מוכרי כסות (רש"י: "שאין מתכוונים להנאת חימום"), כתב רחמנא לא תלבש שעטנז, דומיא דלבישה, דאית ביה הנאה". לכאורה שני המרכיבים

11. ר"מ בישיבת רבנו יצחק אלחנן, ניו יורק.

12. באר יצחק, תשל"ב, עמודים 4-6.

של איסור שעטנז שווים הם, ועצם העבירה נעשית ע"י לבישה והנאת הלבישה גם יחד. אלא שלפי זה תקשה סוגיית הגמרא בערכין (ג ע"ב): "הני כהנים הואיל ואשתרי כלאים לגבייהו" וכו' ע"ש, כלומר שיש בכהנים בלבישת בגדי כהונה איסור לבישת כלאים, אלא שהתורה התירה איסור זה לגבי כהנים. הקשה "בית הלוי"<sup>13</sup> הא אמרינן בנדרים (טז ע"ב) המדיר עצמו מהנאת סוכה מותר לו לישב בה ישיבה של מצוה משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ בכהנים הלובשים בגדיהם בשעת עבודה הרי אין כאן איסור לבישה, שחסרה הנאת לבישה, מכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. בתירוץ קושיא זו מחדש "בית הלוי" שאין כוונת הסוגיא ביבמות לומר שההנאה מהלבישה היא חלק מעצם העבירה, אלא שהלבישה עצמה היא העבירה. ההנאה מגדירה באיזה לבישה מדובר. היא, איפוא, תנאי באיסור הלבישה, שלא נאסרה אלא לבישה שיש בה הנאה (לאפוקי מוכרי כסות). הכלל ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו" שייך במקום שההנאה היא עצמותו של האיסור, וכגון במודר הנאה מסוכה: בלבישת כלאים של כהנים יש איסור לבישה בלבד, וסוג הלבישה הוא לבישה שיש בה הנאה, ואין העובדה שהלבישה היא לבישת מצוה יכולה להפקיע את האיסור מפני שהאיסור הוא הלבישה ולא ההנאה.

\*

לפעמים החידוש הוא שפעולה אחת היא היוצרת את החלות, אלא שיש איזו סיבה המונעת את החלות, ותפקידה של פעולה אחרת היא להסיר את המונע כדי שהפעולה הראשונה תיצור את החלות. נביא שתי דוגמאות.

### (ז) מילה של גרות

כלל ישראל נכנסו לברית בשלשה דברים: מילה, וטבילה, וקרבן. עיין בדברי הרמב"ם, בפ"ג מהלי איסורי ביאה (הל' א – ג). מבואר מדבריו שמילה היתה במצרים, וטבילה וקרבן במדבר בשעת מתן תורה. הרמב"ן, בחידושו ליבמות (דף נו) כותב שאפילו בני שבט לוי, שנימולו קודם יציאת מצרים לשם מצוה ולא לשם גירות, לא היו צריכים מילה אחרת. והקשה הרמב"ן, הרי גוי מהול (שלא מל לשם גירות) חייב להטיף דם ברית, ומדוע בני שבט לוי, שלא מלו לשם גירות, לא היו צריכים הטפת דם ברית? ז"ל: "ולוי נראה דמדין מילה אינם חייבים להטיף, דהא מלו, ולא דמי לערבי מהול, כיוון דלא מפקדי כמאן דלא מלו דמי". בהסבר דברי הרמב"ן, כתב מו"ר הגר"ד סולוביצ'יק נד"ו<sup>14</sup>: "מוכח מדבריו כי אין מילה מהווה פעולה בסדר הגירות, כמו טבילה, וכי כל ענינה הוא להפקיע שם ערלות מהמתגייר. אם לא מל, אינו מתקדש בקדושת ישראל משום שאין ערל נכנס לברית. לפיכך אם נתגייר והוא בכלל מהול, יכול לטבול לשם גירות. ערבי מהול שלא

13. ח"א, סי' א, אות ד.

14. בסוד החידושים והזכר, עמוד 387.

לשם גירות, הוא 'ערל גמור'<sup>15</sup>, לכן צריכים להטיף ממנו דם ברית. אולם בני לוי, שהיו מזרעו של אברהם ונימולו על פי ציווי של הקב"ה לאביהם, לא הוזקו להטפת דם ברית: יוצא לפי שיטה זו שטבילה בלבד היא הפעולה היוצרת גירות, ואין תפקידה של המילה אלא להסיר את הסיבה המונעת את חלות הגירות, שהיא ערלות. ערלות וגירות הרי הן תרתי דסתרי.

### (ח) קניני גזלן

הגמרא בב"ק סו ע"א אומרת שגזלן קונה את הגזילה ע"י שינוי. "כתיב והשיב את הגזלה אשר גזל, מה ת"ל אשר גזל, אם כעין שגזל יחזיר, ואם לאו, דמים בעלמא בעי שלומי". יש כאן הלכה מורכבת. ע"י הציורוף של — (א) מעשה הגזילה; ו-(ב) שינוי החפץ הנגזל, קונה הגזלן את החפץ. אלא שילפותא זו טעונה ביאור. הרי הפסוק הזה אינו עוסק בקניני גזלה אלא בחיוב השבה: ואיך אפשר ללמוד דין "שינוי קונה" מפסוק זה? כתב ר' אלחנן ז"ל<sup>16</sup>: "דכיון דיפקע דין השבה ממילא הוא קניי להגזלן מגזילה הראשונה... דבגזילה הקנין הוא לאלתר, אלא דחיוב השבה הוא דבר המפקיע קנינו, וכיון דנפקע חיוב השבה ע"י שינוי ממילא נשאת שלו". במילים אחרות: מעשה הגזילה הראשונה הוא מעשה הקנין, אלא שחיוב השבה מונע חלות הקנין, והשינוי פועל להסיר את המונע הזה ע"י הפקעת חיוב ההשבה, וממילא הקנין חל ע"י עצם מעשה הגזילה.

סברא אחרת בענין קניני גזילה — ואף היא באותו סגנון של סברת ר' אלחנן הנ"ל — שמעתי ממור נר"ו, בהסבר שיטת רב יוסף שגזלן קונה בשינוי השם עם יאוש (ב"ק, סו — סז). מור התקשה בהבנת שיטת רב יוסף: אם יאוש בלבד אינו קונה, ואף שינוי השם בלבד אינו קונה, מדוע בהצטרפותם יחד הם קונים? אלא באמת שינוי השם הוא הקנין, בדרך ששינוי מעשה קונה, משום שאין הגזילה בעין שגזל. אלא שבשינוי השם אין השינוי בחפץ עצמו, שהרי לא נשתנה החפץ כלל מכמות שהיה אלא השינוי הוא ביחס שבין החפץ והבעלים, שהרי מהבעלים נגזלו טבל ולא תרומה לכן כל זמן שלא נתייאשו הבעלים אין השינוי יכול לקנות, משום שע"ז שהבעלים מחפשים אחר החפץ הגזול הרי הם קובעים שהיחס שבינם לבין חפצם עדיין קיים. א"כ בלא יאוש הבעלים מונעים מהשינוי את הקנין לגזלן. יאוש מסלק מניעה זו ומעתה נחשב השינוי לשינוי גמור שיוכל הגזלן לקנות על ידו. (והוסיף רבינו שיש בתוס' בדף סז ע"א ד"ה הא, הבנה אחרת: יאוש הוא הקונה לגזלן, אלא שיש צורך לשינוי השם בכדי לסלק עיכוב צדדי, ויש להאריך, ואכ"מ).

✱

לפעמים ההבנה הראשונית היא שפעולה מסויימת בהלכה מורכבת אינה אלא טפלה לחברתה. השיטה הברסקאית מחדשת שיש לשתי הפעולות חשיבות שוות דרגה. נביא שתי דוגמאות.

15. עיין גדרים לא ע"ב.

16. קובץ שעורים על ב"ק, שם.



## (ט) מצות ארבע כוסות

מצות קידוש בלילי שבתות ויו"ט היא הברכה ולא שתיית היין. הוכחה פשוטה יש להביא מכך שבקידוש לא צריך שישתו המסובים, ויוצאים ידי חובתם בשמיעת המקדש<sup>17</sup>. וחובת המקדש לשותות כמלא לוגמיו, אינה מחמת חובת שתייה, אלא בכדי לקיים תקנת חז"ל לקדש על הכוס. לכאורה, הדבר נכון גם לגבי מצות ד' כוסות בליל פסח, אשר כל כוס נתקנה על אמירת ברכה מסוימת, וכלשון הגמרא בפסחים (קט ע"ב): "ד' כוסות תקינו רבנן כל חד וחד מצוה באפי נפשה". בדרך זו יש להבין את דברי התוס' בפסחים<sup>18</sup>: "מתוך הלשון משמע קצת שאין נותנין לבניו ולבני ביתו כי אם לעצמו, והוא מוציא את כולם בשלו, וסברא הוא דמאי שנא ארבע כוסות מקידוש דכל השנה שאחד מוציא את כולם". תמה ר' חיים זצ"ל על התוס': "מאי ענין ארבע כוסות לקידוש דכל השנה, דהתם המצוה היא הברכה וזהו עיקר הקידוש, ובוהו הוי דינא דשומע כעונה, אבל בארבע כוסות הלא עיקר המצוה היא של הד' כוסות ומאי שייך להוציא בזה". דברים אלו מובאים ע"י הגרי"ז<sup>19</sup>, שהוכיח כי לשיטת הרמב"ם והרמב"ן לא די בשתיית מלא לוגמיו במצות ד' כוסות אלא בעינן שתיית רוב כוס, משום שהמצוה היא שתיית הכוס. והאריך הגרי"ז להוכיח על פי סוגיית הגמרא בפסחים (קח ע"ב) שישנן שתי מצות בד' כוסות: (א) אמירת הברכה; (ב) שתיית היין. א"כ לפי חידושו יוצא שמצוה זו מורכבת היא משתי פעולות שונות שחשיבותן שווה.

## (י) מלאכת אפייה

ניתן לחלק את מלאכת האפייה לשני חלקים: (א) מעשה הכנסת הפת לתוך התנור; (ב) אפיית הפת כשיעור החיוב, שהוא קרימת פניו. לכאורה עבירת אפייה – הפעולה שבעבורה מחייבים את האופה – הוא מעשה הכנסת הפת. עצם העבירה נגמרה תיכף ומיד, אפילו לפני שהפת נאפתה, ואין האפייה כקרימת פניו אלא שיעור ותנאי, שאם לא נאפתה הפת, הרי נתברר שלא הועיל מעשה ההדבקה. בדרך זו יש להבין את דברי בעל ה"חלקת יואב", המובאים בספר "אגלי טל"<sup>20</sup> שכתב שאם הדביק פת בתנור בשבת, ונאפה במוצאי שבת, חייב, שהרי העבירה המחייבת כבר נגמרה בשבת. שמעתי ממור"ר הגרי"ד סלוביצקי שליט"א שיש להוכיח מסוגיית הגמרא בשבת (ד ע"א) שאף אפיית הפת עד שעת קרימת פנים נחשבת כגמר מלאכת המדביק. הוא חלק מעצם עבירת האופה. הסוגיא הביאה ספיקו של רב ביבי בר אבוי בדין המדביק פת בתנור אם מותר לו לרדותה (אף שרדיית הפת אסורה מדרבנן) קודם שיבוא לידי חיוב חטאת. לכתחילה רצתה הגמרא להעמיד את הספק במקרה של שוגג, והמדביק נזכר קודם האפייה, הגמרא דוחה אוקימתא זו משום שבכה"ג אין חיוב חטאת דרתנן כל חיבי חטאות אינן חייבין עד

17. אר"ח, סי' תעא, ס"ק יד.

18. צט ע"ב, ד"ה לא יפחתו.

19. ח"י מרן רי"ז הלוי, הל' חמץ ומצה, ז, ט.

20. מלאכת זורע, ד, ס"ק ח, בהגיה.

שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה" (רש"י: תחלת המלאכה וסופה לא נודעה לו שגגתו עד שנגמרה עבירה). כלומר, הנזכר באמצע האפייה אינו שוגג בשעת קרימת פנים, וממילא אין "סופה" של עבירת המלאכה בשגגה. והוסיף מו"ך שלפי זה יש לומר שאם הדביק פת בשבת ונגמרה אפיתה במוצאי שבת, יהיה פטור, ודלא כה"חלקת יואב". וכן הוכיח מו"ר הגדרה זו מדברי הריב"א בתוס' (דף ד ע"א) ד"ה קודם, שאם אדם הדביק פת בתנור בשבת, ואח"כ רצה לרדותה ונאנס ולא היה יכול לרדותה, שפטור. אילו היה גדר מלאכת אפייה בהבנת ה"חלקת יואב", היה כבר נגמר מעשה העבירה תיכף בשעת הכנסת הפת לתנור, ומה אכפת לן אם אח"כ היה אנוס לגבי מעשה צדדי שבכוחו להפקיע את החיוב. פשוט שדיני רצון ואונס תלויים בשעת פעולת העבירה עצמה. אלא בודאי צריך לומר שגמר אפיית הפת נחשב כחלק מעצם העבירה המחייבת, על"כ אם ע"י אונס אי אפשר לצרף אל האופה את גמר האפייה, דין הוא שיפטר בכהאי גוונא.

### ד. חלקים נפרדים או יחידה אחת?

כשמצאנו בהלכה פעולות אחדות. בהקשר אחד, עלינו לחקור מהו היחס שבין הפעולות הללו. האם הפעולות הינן עצמאיות, או שמא הפעולות מצטרפות יחד ומהוות יחידה אחת? דוגמה בולטת לחקירה כזאת יש למצוא במצות ספירת העומר. בעל "ספר החינוך" (מצוה ש"ז) מביא מחלוקת ראשונים בנוגע למי ששכח ולא מנה יום אחד: "יש אומרים שמי ששכח ולא מנה יום אחד שאינו יכול למנות עוד באותה שנה לפי שכולן מצוה אחת היא ומכיון ששכח יום אחד מהן הרי כל החשבון בטל ממנו. ולא הורו מורנו שבדורינו לסברא זו אלא מי ששכח יום אחד מונה האחרים עם כל ישראל". לדעת המחמירים כל הארבעים ותשע ספירות מהוות יחידה אחת וקיום מצות ספירת העומר מותנית בספירת כל הימים, מענין הוא שהסבר זה מצוי בספרו של אחד הראשונים. נביא כאן מספר דוגמאות של חידושים המופיעים אצל בעלי השיטה הבריסקאית.

#### (א) מעשה גירושין

ישנם בעיקר שני חלקים למעשה הגירושין: (א) כתיבת הגט; (ב) נתינת הגט ליד האשה. לכאורה, החלק הראשון אינו קשור בעצם מעשה הגירושין; כתיבת הגט אינה אלא הכנה למעשה הגירושין. בשיעורו למסכת גיטין, חידש מו"ר הגר"ד סולוביצ'יק נר"ו ששתי פעולות אלו מצטרפות יחד, והדין של "לשמה" בכתיבת הגט הינו דרישה שכתובת הגט תיצור "חפצא" העומד לנתינה לשם גירושין. על פייסוד זה הסביר מו"ר שלשה דינים: (א) ביטול הגט ע"י הבעל לאחר כתיבתו, עיין רמב"ם הל' גירושין, פ"ג ה"ה מאחר שביטל את הגט הרי שוב אין הגט עומד לנתינה, ופקע ה"לשמה" שבגט; (ב) הפסול של מחוסר קציצה, עי' סוגיית הגמרא בגיטין דף כא ע"ב, והציע מו"ר בהסבר סוגיא זו שאין כתיבת הגט כשרה אלא א"כ הגט בשעת כתיבתו עומד לנתינה, אבל במחוסר מעשה קציצה אי אפשר לומר שהגט ראוי לנתינה; (ג) שיטת ר"י בתוס' בדף ע"ב, ד"ה התם, שצריך שיהיה הבעל שפוי ברעתו (ולא שוטה) משעת כתיבת הגט ועד שעת נתינתו (עיין במהרש"א שתמה על דברי הר"י). והסביר מורנו שאם נשתטה הבעל בין כתיבת הגט לנתינתו שוב אין הגט עומד לגירושין ובטל ה"לשמה" של הגט.

**(ב) שלשה הרגלים**

לכאורה כל רגל הוא יחידה הלכתית עצמאית, ולכל רגל קדושה נפרדת. הרמב"ם מנה לאיים מיוחדים לאיסור מלאכה בכל רגל ורגל. לכל רגל יש מצוה מיוחדת. אך, מור"ג הגר"ר סולוביצ'יק נר"ץ<sup>21</sup> האריך להוכיח שאע"פ שיש לשלש הרגלים קדושות שונות, יש להם גם קדושה אחת כוללת ומצטרפים הם לחטיבה אחת. (א) "שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך... בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות". הרמב"ם מנה ראייה, חגיגה, ושמחה, כמצוה אחת הנוגעת לשלש הרגלים. (ב) אי אפשר לקדש או לקבוע רגל אחד בפני עצמו בלי שהקביעות תכלול גם את יתר הרגלים. ישראל מקדשים את חג המצות, חג השבועות, וחג הסוכות, כמועד אחד של מערכת קדושת שלש הרגלים. (ג) ביחס לפסח וסוכות אומרת המשנה במגילה (ל ע"ב) שקוראים בפרשת מועדות של תורת כהנים. אין חובת הקריאה מוגבלת לענין היום ההוא (פסח או סוכות) בלבד, אלא מקיפה היא את שלש הרגלים. (ד) ישנה חתימה משותפת לשלש הרגלים בברכת "מקדש ישראל והזמנים".

**(ג) העומר ושתי הלחם**

המשנה במנחות (סח ע"ב) אומרת: "העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם: במקדש". הבאת העומר מתירה תבואה חדשה לאכילת אדם; קרבן שתי הלחם מתיר חדש במקדש למנחות. לכאורה, אין כל קשר בין שני הקרבנות הללו, כל קרבן מתיר איסור אחר. אך בהמשך המשנה: "אין מביאין מנחות וכו' קודם לעומר, אם הביא פסול; קודם שתי הלחם לא יביא, אם הביא כשר". הקושי גלוי: ממה נפשך, אם מנחה מן החדש פסולה בדיעבד, מדוע אם הביאה אחר העומר (קודם שתי הלחם) כשרה. ואם חדש אינו פוסל את המנחה בדיעבד, מדוע פסלה המשנה כשהביאה לפני העומר? בקיצור: מהו הקשר בין הבאת העומר לבין איסור חדש שבמקדש? הגמרא עצמה מעלה בעייה זו, ומתרצת: "קודם לעומר לא הותר מכללו אצל הדיוט", "קודם שתי הלחם הותר מכללו אצל הדיוט". בהבנת הגמרא לכאורה צ"ל שחדש במקדש אסור מחמת שני טעמים: (א) איסור חדש במקדש קודם שתי הלחם; (ב) מדין "ממשקה ישראל, מן המותר לישראל", שכל האסור לאכילת אדם אסור לאכילת מזבח (ראה פסחים מח ע"א). וחדש אסור לאדם עד הבאת העומר. האיסור הראשון אין בכוחו לפסול את המנחה בדיעבד, ואילו צירוף שני האיסורים, כשהביא מן החדש לפני העומר, פוסל את המנחה אפילו בדיעבד.

אולם, עיין בחידושי הגר"ז על הש"ס<sup>22</sup>, שהוכיח שאי אפשר לפרש כך בכוונת הגמרא. שהרי בהמשך הסוגיה הגמרא אומרת שיש סברה לפסול נסכי יין שהביאם קודם לעומר משום "שלא הותר מכללו אצל הדיוט", כלומר שלא חל המתיר של עומר לגבי יין (מכיון שאיסור חדש להדיוט הוא חמשת מיני דגן בלבד, ואין יין בכלל האיסור). בנסכי יין אין איסור מצד "ממשקה ישראל" ומאיוזה טעם נאמר שיפסלו בדיעבד? אלא מוכח מסוגיא זו

21. שעורים לזכר אבא מרי ז"ל, ח"א, עמ' קמג.

22. סטנסיל, למנחות, שם.

שהבאת העומר הינה "מעשה המתיר" לא רק לגבי איסור חדש שבמדינה, אלא אף לגבי איסור חדש שבמקדש. ובנוגע לאיסור חדש שבמקדש ישנו תהליך של שני מתירים: העומר ושתי הלחם, וכל עוד שלא חל המתיר הראשון (העומר) האיסור קיים במלא תקפו ופוסל את המנחה אפילו בדיעבד. כשתימצא לומר: עיקר יסוד זה כבר כתוב בדברי הרשב"א, בחידושו לסוגיא זו<sup>23</sup>: "אין דעת הכתוב שיהיה חדש לגבוה איסור בפני עצמו שלא מבח איסור הדיוט, אלא מבח איסור חדש שנאסר להדיוט קודם לעומר נאסר לגבוה גם לאחר העומר, שקודם העומר נאסר להדיוט ולגבוה באיסור אחר...", ע"ש בדבריו.

★

יש לפעמים שה"לכאורה" הוא שיטנה חטיבה אחת בלתי נפרדת, אלא שכשמעמקים בסוגיה עומדים על כך שבעצם חטיבה זו מורכבת מיחידות קטנות יותר, ולכל יחידה קטנה בפני"ע יש חשיבות הלכתית. נביא שתי דוגמאות ממלאכות שבת.

#### (ד) מלאכת כתיבה

הגמרא בשבת דף קג דנה במקרה שהכותב בשבת התכוין לכתוב "שמעון" וכתב "שם". לדעת חכמים חייב, ואילו לרבי שמעון, פטור. לכאורה, רבי שמעון צודק, שהרי יסוד הוא בחיובי שבת ש"מלאכת מחשבת" בעיניו, ובאין מחשבתו היתה לכתוב שמעון (ביחידה אחת) ולא נתקיימה מחשבתו. מהי סברת חכמים החולקים על ר"ש? רש"י בדף צו ע"ב<sup>24</sup> כתב: "כי כתב שם בכוונה כתביה"<sup>25</sup>. מדברי רש"י מוכח שלשיטת חכמים יש ברצון לכתוב "שמעון" שתי מחשבות: (א) לכתוב "שמעון" (החטיבה הגדולה); (ב) שם (האותיות בפני"ע, היינו היחידות הקטנות המרכיבות את החטיבה הגדולה). בהסבר מחלוקת התנאים שמעתי ממור"נר"ו שנחלקו בגדר חיוב כתיבה בשיעור ב' אותיות. לדעת ר"ש המלאכה היא כתיבת תיבה (יחידה גדולה), ולא כתיבת אותיות. אלא ששתי אותיות הן שיעור של תיבה, שאין תיבה פחותה משתי אותיות בלשון הקודש. לכן במתכוין לכתוב "שמעון" — לפי ר"ש — מחשבתו חלה ביחס לתיבה כולה, ולא לאותיות המרכיבות את "שמעון". לעומת זאת, חכמים סוברים שמלאכת כותב היא כתיבת אותיות (יחידות קטנות), אלא שאין כתיבתו חשובה לחיובו אא"כ כתב שתי אותיות. לכן סוברים חכמים שמחשבתו לכתוב "שמעון" חלה על פי דין ביחס לכל האותיות המרכיבות את התיבה "שמעון". (עיין משנה ברורה, סי' ש"מ, ס"ק כ"ב, שכתב שכתבת אות אחת בשבת אסורה מדאורייתא כדן חצי שיעור בכל מלאכות שבת, ולא בעינן בהו שיעור לענין איסור אלא לענין חיוב חיוב חטאת. ולענין נראה שדין זה יהיה תלוי במחלוקת התנאים הנ"ל. בגדר מלאכת כותב, ואכמ"ל).

23. מודפס בספר "אסיפת זקנים".

24. ד"ה ה"ג.

25. וכן משמע מלשון הרמב"ם, פ"ג מהל' שבת הכ"א, ע"ש.

## (ה) מלאכת מכה בפטיש

המשנה בשבת קב ע"ב אומרת שהמכה בפטיש כל שהוא חייב. נחלקו רש"י ותוס' בפירוש משנה זו. רש"י מפרש "המכה בפטיש שמפוצץ בו את האבן מן הסלע, לאחר שחצב את האבן סביב, ומבדיל מן ההר קצת, והוא מכה בפטיש מכה גדולה והיא מתפרקת ונופלת, וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן, וכל הגומר בשבת מלאכה תולדת מכה בפטיש היא." תוס' מפרשים: "דהאי מכה בפטיש היינו מכוש אחרון שמכה על הכלי בשעת גמר מלאכה". לכאורה, פירוש רש"י צריך עיון: איזה גמר מלאכה יש בהוצאת האבן מן ההר, הרי עוד רחוקה הדרך לגמר מלאכת הבנין ובשלמא לתוס' ניחא שהרי במכה אחרונה גמר מלאכת עשיית הכלי ויש לו את התוצרת הסופית. בהסבר שיטת רש"י דייק מור"ר נר"ו בלשון רש"י שכתב: "וזהו גמר מלאכה של חוצבי אבן". רש"י סובר שמלאכת בנין (שעל ידי אבנים) מתחלקת לכמה שלבים וחלוקה זו מתבטאת בסוגי האומנים השונים הדרושים לבנין, שלכל חלק של המלאכה יש אומן המתמחה בעבודתו. לדעת רש"י גמר כל שלב ממלאכת הבנין נחשב גמר מלאכה המחייבו במלאכת מכה בפטיש. יוצא לפי שיטה זו שמלאכת בנין מתחלקת ליחידות קטנות יותר, וכל יחידה חשובה דיה לקבוע חיוב של מלאכת מכה בפטיש.

☆

כמובן נושא זה של ההלכה המורכבת רחב הוא, מאד, ויש לו השלכות רבות בשטחי הלכה רבים. לא היתה כונתינו אלא לבחור מספר סוגיות וחידושים שיכולים להבהיר את צורת החשיבה בתחום זה. אם עיון במאמר זה הועיל לקורא לחזק את יכולתו להשתמש בסוג החקירות הללו, השגנו את מטרתנו, ומה טוב חלקנו.

ר' יצחק ספיר

## בשכבך ובקומך — לברור שאלת זמן קריאת שמע

א.

א. במלים "ודברת בם... ובשכבך ובקומך" (דברים ו, ז) קבעה התורה את זמן קריאת שמע. התורה אינה מגדירה את זמן קריאת שמע במושגים טבעיים של זמן אלא בתאור מצב האדם בזמן הקריאה.

ב. המלה "בשכבך" הקובעת את זמן קריאת שמע של ערבית, ניתנת להתפרש בשתי דרכים שהן שלוש:

1. בשכבך — הזמן בו אנשים שוכבים. לפירוש זה השאלה המבררת את זמן קריאת שמע של ערבית אינה — מתי לילה, אלא — מתי אנשים שוכבים.

וכאן ישנן שתי אפשרויות פירוש:

הזמן בו אנשים הולכים לשכב — בתחלת הלילה

הזמן בו אנשים שוכבים — במשך הלילה.

2. בשכבך — הזמן הטבעי הראוי לשכיבה, הוא הלילה. ולפירוש זה, השאלה המבררת את זמן קריאת שמע של ערבית היא מתי לילה. תשובה לשאלה זו היא במונחים טבעיים אובייקטיביים (שקיעה, צאת הכוכבים).

לפירוש הראשון זמן קריאת שמע הוא זמן שכיבה — ובענין זה מצות קריאת שמע היא מצוה יחידה, וזמן קריאת שמע הוא זמן סובייקטיבי; ולפירוש השני זמן קריאת שמע הוא לילה — ובענין זה מצות קריאת שמע היא אחת מכמה מצוות שזמןן בלילה, וזמן קריאת שמע הוא זמן טבעי אובייקטיבי.

ג. בשאלת סוף זמן קריאת שמע של ערבית נחלקו תנאים: "... עד סוף האשמורה הראשונה דברי ר' אליעזר, וחכמים אומרים עד חצות, רבן גמליאל אומר עד שיעלה עמוד השחר" (ברכות א, א). ניתן לפרש שר' אליעזר סבור כי "בשכבך" הוא הזמן בו הולכים אנשים לשכב — היינו תחלת הלילה, ואילו רבן גמליאל סבור כי "בשכבך" הוא כל זמן השכיבה. ואכן כך פרש"י בד"ה עד סוף האשמורה הראשונה: "ומשם ואילך עבר זמן דלא מקרי תו זמן שכיבה...", ובד"ה עד שיעלה עמוד השחר: "שכל הלילה קרוי זמן שכיבה".

## ב.

א. את תחלת זמן קריאת שמע של ערבית קבעה המשנה "מאימתי קורין את שמע בערבית (בערבין) משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן" (ברכות א, א), היינו מצאת הכוכבים.

שאלה הגמרא (ב"ע"א): "מכדי כהנים אימת קא אכלי תרומה משעת צאת הכוכבים, ליתני משעת צאת הכוכבים!?" ותירצה — "מלתא אגב אורחיה קמ"ל כהנים אימת קאכלי בתרומה משעת צאת הכוכבים והא קמ"ל דכפרה לא מעכבא..."

היינו, מצד קריאת שמע ראוי ואפשר היה לשנות מצאת הכוכבים, והמשנה שנתה וכתבה משעה שהכהנים נכנסין לאכול בתרומתן כדי ללמדנו שכשם שקריאת שמע זמנה מצאת הכוכבים אף כהנים שנטמאו וטבלו רשאים לאכול בתרומה, אף שעליהם להביא קרבן למחרת (כגון כהן זב או מצורע).

ב. תרוץ זה קשה שכן למה לתנא להשמיע אגב אורחיה הלכה רחוקה מהלכות קריאת שמע לפני שזכר הלכה אחת בקריאת שמע? ויותר מזה הקשו תוספות — הא תנינא חדא זמנא במסכת נגעים: "העריב שמשו אוכל בתרומה" (נגעים יד, ג) (וכן הקשה הרשב"א ד"ה הא קמ"ל), ותמצו דהגילות של משניות לאשמועינן בקוצר אף למה שמפורש כבר.

נראה פשוט כי תרוץ מעין "מלתא אגב אורחיה קמ"ל" יתורץ רק כאשר אין טוב ממנו, ובדאי כך הדבר כאשר הדון המושמע אגב אורחא מופיע במקומו הראוי.

ג. הגר"א פירש (ב"שנות אליהו" למשנתנו): "משעה שהכהנים נכנסים..." — והיינו צאת הכוכבים והא דלא קתני צאת הכוכבים משום דלא מצינן שעור צאת הכוכבים בתורה כלל, רק אצל תרומה כתיב 'זבא השמש וטהר' (ויקרא כב, ז) שהוא זמן צאת הכוכבים, ולכן תלה בזמן תרומה. להסבר הגמרא משנתנו היא מקור להיתר אכילת כהנים מעוכבי כפרה בתרומה, ואילו לשיטת הגר"א היתר כהנים לאכול בתרומה בצאת הכוכבים הוא המקור לזמן צאת הכוכבים אף לקריאת שמע. היינו ממש הפך תרוץ הגמרא.

לכאורה פירושו של הגר"א מרווח מאד, ואם כן צריך עיון מדוע לא פירשו בגמרא כפירושו.

ד. יש לדון האם החילוק שבין פירוש הגמרא לבין פירוש הגר"א הוא רק בפרשנות, או שמא הפירושים השונים נובעים מתפישה הלכתית שונה. אם נבאר כאפשרות השניה, ברור יהיה מדוע לא פירשה הגמרא כפי שפירש הגר"א.

ה. 1. נראה לי כי הגמרא מפרשת "בשכבך" כפירוש הראשון שהזכרנו לעיל (א ב 1) היינו זמן קריאת שמע הוא זמן סוביקטיבי הנקבע על פי מעשי בני אדם, וכפי שכתבנו שם. הרי זמן זה הוא יחודי לקריאת שמע; ואילו הגר"א למד כפירוש האחר שם, לפיו "בשכבך" הוא הזמן הטבעי הראוי לשכיבה היינו לילה, ולפיו קריאת שמע היא אחת מבמה מצוות שזמנן לילה.

2. בראש המסכת שאלה הגמרא: "תנא היכא קאי דקתני מאימתי, ותו מאי שנא דתני דערבית ברישא ליתני דשחרית ברישא". ותירצה הגמרא: "תנא אקרא קאי דכתיב 'בשכבך ובקומך' והכי קתני זמן קריאת שמע דשכיבה אימת..." — ודוק: זמן קריאת שמע

דשכיבה ולא זמן קריאת שמע דערבית. משמע כי השכיבה היא הקובעת את זמן קריאת שמע.

ועוד בהמשך הסוגיה (ב ע"ב) מביאה הגמרא דעות שונות של תנאים הקובעות את תחילת זמן קריאת שמע. לרוב הדעות שם הזמן הוא סוביקטיבי — "משהעני נכנס לאכול פתו במלח... משה שבוני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות... משה שרוב בני אדם נכנסין להסב...", כל הזמנים הנזכרים שם סמוכים לצאת הכוכבים ובודאי אינם מגדירים לילה, וברור כי לכל הדעות הנזכרות שם זמן קריאת שמע אינו זמן טבעי אוביקטיבי. נראה אם כן, כי לדעת סוגית הבבלי "בשכבך" הוא זמן סוביקטיבי הנקבע על ידי מעשה השכיבה.

3. כאמור, כל הזמנים המוזכרים בסוגיה סמוכים לצאת הכוכבים בין לפניו בין לאחריו, ואם כן צאת הכוכבים בהקשר משנתנו אינו מופיע משום שהוא תחלת הלילה, אלא משום שלדעת תנא דמתניתין צאת הכוכבים הוא זמן שכיבה. ואם כן יש שני דינים בצאת הכוכבים: א. הוא תחלת הלילה ב. הוא זמן שכיבה לתנא דמתניתין.

על פי כל זה ברור, כי אי אפשר להביא מקור מצאת הכוכבים — שהוא זמן היתר כהנים באכילת תרומה ("ובא השמש וטהר") — לזמן קריאת שמע, שכן היתר כהנים תלוי בלילה וזמן קריאת שמע תלוי בשכיבה, ולכן אין הגמרא יכולה לפרש כהגר"א!

4. הגר"א לעומת זאת, סבור כי זמן קריאת שמע הוא הזמן הטבעי הראוי לשכיבה — לילה, ולכן פירש כפי שפירש, שכן הפסוק "ובא השמש וטהר" הוא המקור בתורה לזמן צאת הכוכבים כתחלת הלילה, וכיון שאף קריאת שמע זמנה לילה מביאה המשנה את זמן היתר כהנים לאכול בתרומה כמקור לזמן קריאת שמע שכן שניהם דינם לילה. (לדעת הגמרא מדובר בכהנים טבולי יום שהם מעוכבי כפרה, ואילו לפירוש הגר"א מדובר בכהנים שאינם מעוכבי כפרה שכבר נגמרה טהרתם והם רשאים לאכול בתרומה).

5. נראה כי לפי פירוש הגר"א יש הכרח לשנות במשנה כפי שנשנה, שכן אילו היה כתוב "מאימתי קוראין את שמע בערבית" — משעת צאת הכוכבים" היה מקום לטעות ולומר כי זמן קריאת שמע הוא זמן השכיבה הסוביקטיבי וכי לדעת תנא דמתניתין צאת הכוכבים הוא זמן שכיבה (ולא זמן לילה!), וכדי לברר ולמנוע טעות זו תלה התנא את זמן קריאת שמע בזמן היתר כהנים לאכול בתרומה, ושם ברור כי הזמן הוא אוביקטיבי, בתחילת הלילה.

6. מור"ר הר"ר אביגדור נבנצל שליט"א הוכיח כי אף הירושלמי מפרש כי זמן קריאת שמע הוא אוביקטיבי טבעי, היינו תחילת הלילה. וז"ל הירושלמי (פ"א הלכה א): "ספק קרא ספק לא קרא — נשמעינה מן הדא: הקורא קודם לכן לא יצא ידי חובתו, וקודם לכן לאו ספק הוא? ואת אמרת צריך לקרות". הקורא קודם לכן היינו קודם צאת הכוכבים דהוא בין השמשות, וזמן זה הוא ספק יום ספק לילה, וקובע הירושלמי כי כיון שזמן זה הוא ספק יום ספק לילה, הרי הוא נחשב כספק קרא ספק לא קרא. אם נאמר כי זמן קריאת שמע הוא לילה הדברים ברורים, אך אם זמן קריאת שמע הוא זמן שכיבה מנא ליה לירושלמי דספק הוא? אלא ודאי כדאמרן.



## ג.

א. הרמב"ם בר"ש הלכות קריאת שמע כתב ח"ל: "פעמיים בכל יום קוראין קריאת שמע בערב ובבקר, שנאמר 'ובשכבך ובקומך' — בשעה שדרך בני אדם שוכבין וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בני אדם עומדין וזה הוא יום".

בתחלה כתב הרמב"ם "בערב ובבקר" ובהמשך "לילה ויום". משנז' הלשון הוכיח מו"ק ר' אביגדור כי אף הרמב"ם סבור שמדאורייתא זמן קריאת שמע הוא לילה ויום.

בהלכה המעשית כתב הרמב"ם "בערב ובבקר", שכן קבעו חכמים שאף שזמנה מדאורייתא לילה יש לקרואה עד חצות; אך בדונו במקור המצוה, בפסוק, הרי "בשכבך" והו' לילה.

הדיון שבגמרא הוא דיון יחודי לקריאת שמע ואין כמותו בשאר דינים ואילו השאלה מתי היא הלילה נוגעת לדינים רבים. נראה אם כן כי הרמב"ם פירש את משנתנו שלא כגמרא.

מו"ר ר' אביגדור בירר בספרו "ביצחק יקרא" כי פסקו של הרמב"ם הוא כסוגית הירושלמי ובנגוד לבבלי, וכבר הראה מו"ר כי דרך הרמב"ם לפסוק כפשט לשון התנאים אף אם פשט זה אינו תואם את סוגית הגמרא (עי' מאמרו ב"כתלנו" ב), ולכן לא קשה מדוע פסק כירושלמי בנגוד לסוגית הבבלי.

ב. בהלכה יג שם, כתב הרמב"ם ח"ל: "הקורא (קריאת שמע של שחרית) אחר שלוש שעות ביום אפילו היה אנוס לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו, אלא הרי הוא כקורא בתורה, ומברך לפניו ולאחריה כל היום אפילו איחר וקרא אחר שלוש שעות".

אם נאמר כי זמנה מן התורה עד שלוש שעות קשה ההלכה, שכן ברור שמי שקרא אחר שלוש שעות קרא לא בזמן, והרי הוא כמי שישב בסוכה ביום השמיני. היותו אנוס אינה מעלה ואינה מורידה, שכן לא קרא קריאת שמע בזמנה! האנוס אינו יכול לשנות את הזמנים ולהפוך זמן שאינו זמן קריאת שמע לזמן קריאת שמע, ואין צריך לומר שלא יצא ידי חובתו! וכן קשה מהו "לא יצא ידי חובת קריאת שמע בעונתו", היה לו לכתוב "לא יצא ידי חובתו", ומה התוספת "בעונתו"?

אלא נראה כי מדאורייתא זמנה כל היום כפי שכתבנו גבי לילה, וחכמים באו וקבעו עד שלוש שעות. היה מקום להניח כי קביעתם היא לכל אדם חוץ מאנוס, ובאה ההלכה שידי חובת קריאת שמע בעונתו (היינו בזמן שקבעו חכמים), אף אנוס לא יצא ידי חובתו.

ג. לדעת הרמב"ם מי שקרא אחר שלוש שעות לא הפסיד את ברכתו כל היום כולו. הרי"ף סבור כי לא הפסיד את ברכתו עד שש שעות, ורב האי גאון סבר עד ד' שעות. אפשר כי הרי"ף ורב האי גאון חולקים על הרמב"ם ולדעתם אין זמן קריאת שמע יום ולכן הפסיד את הברכות.

נראה אם כן כי דעת הרמב"ם היא שזמן קריאת שמע מדין תורה הוא יום ולילה, היינו זמן טבעי-אובייקטיבי, ונראה לי שלדעת הרמב"ם התכוון הגר"א בפירושו למשנתנו.

ד. בפירוש המשנה כתב הרמב"ם: "ומה שהצריכו לומר משעה שהכהנים נכנסין ולא אמר מצאת הכוכבים אע"פ שהיא עת אחת, הוא כדי ללמדנו תועלת אגב הרצאת

הדברים, והיא שכהן טמא שטבל היום הותר לו לאכול בתרומה אחר שקיעת החמה, ואע"פ שהוא מחוסר כיפורים...". הרי שפירש הרמב"ם את משנתנו כפירוש סוגית הבבלי, ולדברינו לעיל פירשה שלא כהלכה.

## ד.

במשנה ג' נחלקו בית הלל ובית שמאי: "בית שמאי אומרים בערב כל אדם יטן ויקראו ובבוקר יעמדו שנאמר 'ובשכבך ובקומך', ובית הלל אומרים כל אדם קורא כדרכו שנאמר 'ובלכתך בדרך'. אם כן למה נאמר 'ובשכבך ובקומך' – בשעה שבני אדם שוכבים ובשעה שבני אדם עומדים".

לענין נראה כי לדעת בית שמאי קובעות המלים "ובשכבך ובקומך" זמן לקריאת שמע, אך כיון שהתורה לא השתמשה במונחי זמן אוביקטיביים, רצון התורה לפסוק הלכה נוספת מלבד קביעת הזמן, ולכן הם קובעים כי הפסוק מלמד גם מצב – בהטיה ובעמידה.

נראה אם כן כי בית שמאי סבורים כי המלים "ובשכבך ובקומך" מציינות זמן אוביקטיבי – יום ולילה, שכן אם כוונת התורה לציין זמן סוביקטיבי – מעשה בני אדם, ברור מדוע נכתב "ובשכבך ובקומך", שכן אילו היה נאמר "ביום ובלילה" היה זמן קריאת שמע זמן טבעי אוביקטיבי.

בית הלל לעומת זאת, סבורים כי המלים "ובשכבך ובקומך" אינן מציינות הלכה של מצב, אלא של זמן בלבד, שכן אם במושגים של הפסוק יש הלכה של מצב, יש לפסוק כך גם במצבים הקודמים – "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך", ומצבים אלה סותרים את המצבים "בשכבך ובקומך".

ניתן לומר כי אף בית הלל סבורים כי זמן קריאת שמע הוא יום ולילה טבעיים, שכן אילו היו סבורים כי זמנה הוא הזמן בו בני אדם שוכבים, היה להם לומר לבית שמאי כי לכן נועדו המלים "ובשכבך ובקומך", ולא היה להם להוכיח מן המלים "בשבתך בביתך ובלכתך בדרך".

אך אפשר לפרש כי בית הלל אכן סבורים כי המלים "ובשכבך ובקומך" נועדו ללמד זמן סוביקטיבי, ודחיית טענת בית שמאי היא לשיתתם, כלומר אמרו בית הלל לבית שמאי, אם כדבריהם שהמלים "ובשכבך ובקומך" מציינות זמן אוביקטיבי, ולכן למדים אתם שהן מציינות גם הלכה של מצב, מה תעשו במצבים הסותרים שבפסוק הקודם? אלא אף אם הזמן הוא אוביקטיבי כדבריהם אין ללמוד מכאן הלכה של מצב.

עוד אפשר לומר כי בית הלל דוחים את האפשרות שהזמן הוא זמן אוביקטיבי, שכן אם הזמן הוא זמן טבעי אוביקטיבי קשה מדוע נאמר "ובשכבך ובקומך"? ומן המלים הקודמות "ובלכתך בדרך" ברור כי אי אפשר לפרש כפי שפרשו בית שמאי שהמלים "בשכבך ובקומך" מלמדות שיש לקרוא בהטיה ובעמידה, ואם כן לא נותר לנו אלא לומר שהמלים "ובשכבך ובקומך" מציינות זמן סוביקטיבי – הנקבע על ידי בני אדם ומנהגם.

לסכום: המלים "בשכבך ובקומך" המציינות את זמן קריאת שמע, אפשר לפרשן כמציינות זמן אוביקטיבי – יום ולילה, ואפשר לפרשן כמציינות זמן סוביקטיבי – הזמן

בו אנשים נוהגים לשכב או לקום.

אפשר לפרש כי התנא שתלה זמן קריאת שמע בזמן היתר כהנים לאכול בתרומה, סבור כי הזמן הוא זמן אוביקטיבי, ואפשר שכך אכן פירש ופסק הרמב"ם, וכך פירש הגר"א.

בית שמאי הקובעים כי לבד מזמן קריאת שמע מציינות המלים "ובשכבך ובקומך" גם חיוב לקרוא בעמידה ובהטיה, ודאי סבורים כי הזמן הוא זמן אוביקטיבי. בית הלל החולקים אפשר שהם סבורים כבית שמאי בענין זה, אך אפשר שהם חולקים.

## קנין גוי במטלטלין — ביאור שיטת הרמב"ם\*

בהלכות זכיה ומתנה פ"א ה"ד פסק הרמב"ם:

"גוי שמכר מטלטלין לישראל או קנה מטלטלין מישראל קונה במשיכה ומקנה במשיכה או בדמים אבל הקרקע אינו קונה אותו מישראל אלא בשטר ואינו מקנה אותו לישראל אלא בשטר שאין דעתו סומכת אלא על השטר..."

ואף שיש לבעל דין מקום לדקדק בלשון ההלכה: קונה במשיכה (כלבר) ומקנה במשיכה ובדמים, כבר ביאר הרב המגיד "כונת רבינו היא שהעכו"ם קונה ומקנה בין במשיכה בין בדמים"<sup>1</sup>.

אמנם נמצא ביד החזקה הלכות נוספות בהן נזכר קנין עם הגוי. ישנן הלכות בהן הוזכר דוקא קנין מעות, וישנן הלכות המזכירות קנין משיכה בלבד, והדברים צריכים ביאור במקומם כדי שלא יראו כסותרים זה את זה.

אולם הלכה אחרת הדנה בקנין ישראל, עומדת בסתירה גלויה להלכה זו שלפנינו. בריש פרק ג' מהל' מכירה פסק רבינו כרבי יוחנן בענין קנין מטלטלין:

"אחד הכהמה ואחר שאר המטלטלין נקנין במעות דין תורה ומשנתן את המעות קנה ואין אחר מהן יוכל לחזור בו אבל חכמים תקנו שלא יקנו המטלטלין אלא בהגבהה או במשיכת דבר שאין דרכו להגביה."

מקור הדברים במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש המובאת בגמרא בבא מציעא דף מז ע"ב "אמר רבי יוחנן דבר תורה מעות קונות ... ריש לקיש אמר משיכה מפורשת מן התורה."

ובבכורות דף יג ע"א למדו מן הפסוק "או קנה מיד עמיתך" שקנין האמור בפסוק הוא דוקא לעמיתך ולא לגוי. ולכן לריש לקיש גוי קונה בכסף, ואילו לרבי יוחנן שדבר תורה מעות קונות — לגוי במשיכה. וכך אף פסקו שאר ראשונים אם כריש לקיש, ישראל במשיכה וגוי בכסף — כך פסק רש"י. ואם כרבי יוחנן, ישראל במשיכה מתקנת חכמים וגוי במשיכה מן התורה — כך פסק ר"ת.<sup>2</sup>

רבינו שפסק בהלכות מכירה כרבי יוחנן כיצד פסק בהלכות זכיה ומתנה שגוי קונה ומקנה בין במשיכה ובין בדמים?

\* בבירור עקרי דברים אלו דנתי רבות לפני מו"ר הרב נ. רבינוביץ שליט"א ולפני הרב ב. צ. פריימן שליט"א.

1. ביאור הדברים שיש לפסק את המשפט כך: קונה במשיכה ומקנה במשיכה, או בדמים.

2. עיין שו"ע יו"ד סימן שכ סעיף ח וש"ך שם סק"ח. ובחורמ סימן קצ"ד בביאור הגר"א סק"א.

## א. מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש

טרם בואנו לברר סתירה זו, נפנה לבנו לבעיות מספר העולות תוך כדי עיון במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש!

(א) כבר שאלו הראשונים<sup>3</sup> כיצד יתבצע קנין במקום שאין מעות כגון מתנה, וקשה לר' יוחנן בישראל ולריש לקיש בגוי.

(ב) בין אם נסביר את מהות מעשה הקנין כמוכיה על גמירות הדעת או כיוצרה, ברי שזהו מעשה פורמלי שאמור להתלוות לגמירות הדעת שבלב, מה לה לתורה לקבע לנו מראש קנינים מסוימים שרק הם יקנו? ומדוע לא לתלות הדבר במנהג בני האדם במה יגמרו בדעתם. אמנם יתכן שהתורה תמצא חסרון בקנין מסוים ותפקיע אותו (ואפילו אם נהגו לקנות בו), אולם ענינו רואות שקנין שנמצא בו חסרון בישראל קונה אצל גוי, וזה שנמצא בו מעלה בישראל נפסל מלשמש את הגוי.

(ג) אם פורטת ההלכה את קניני הגוי, יש לבחון אל מי מופנים הדברים. ניתן להבין הלכה זו בשלושה אופנים: כהוראה לגוי שנשמע לתורה (מרצון או בכפייה), כהוראה לישראל ובשל ההשלכות שיש לקנין עם הגוי על עניני אסור והתר (ואף אם הגוי אינו מתחשב בכך), או כמורה על מציאות שאין להלכה התנגדות כלפיה.

שלש אפשרויות אלו צריכות בדיקה לאור פסקי הרמב"ם. אם בהלכה לגויים עסקינן, חסרים אנו בירור כיצד הדין במקום שאין הגוי נשמע לדין תורה.

אם כלפי ישראל מופנים הדברים קשה יותר: בהלכה זו (ז"מ א, יד) אין כל השלכה לישראל לדינים אחרים, ואילו לקביעת הבעלות הרי יש לדעת במה יגמור הגוי בדעתו. אף במקום שיטנה השלכה לעניני אסור והתר, נראים הדברים שטרם בואנו לקבע את הדין יש לברר את המעמד המשפטי של המקח. וכגון בהלכות מעילה פרק ו הלכה י "קנה בה (בפרטה של הקרש) חפץ ולא משך אם מן העכו"ם מעל ואם מן ישראל לא מעל". לכאורה אם מעל או לא תלוי בהכרעת הדין אם קנה או לא (ושוב אף בגמירות דעת הגוי תליא מלתא).

והנה עיון בלשון ההלכה בזכיה ומתנה שם מורה כאפשרות השלישית. הלכה זו אינה מצוה, אלא מאפשרת את השמוש בקנינים שבהם הגוי משתמש. בהמשך למשפט הראשון גבי מטלטלין נאמר: "אבל הקרקע אינו קונה אותו מישראל אלא בשטר... שאין דעתו סומכת אלא על השטר." משמעות הדברים בטר סמיכות דעתו נקבע הקנין<sup>4</sup>.

מחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש מוזכרת בכמה סוגיות בבבלי ובירושלמי, ואולם סוגיא אחת בלבד, זו שבבכורות יג ביארה במפורש שרבי יוחנן וריש לקיש אחזיק בדעות מנוגדות באופן מוחלט בין גוי ובין בישראל. לדעת רבי יוחנן בישראל מעות קונות ולא

3. עיין תוס' בכורות יג ע"א ד"ה "מיד"; רמב"ן וריטב"א בבא מציעא מז ע"ב.

4. אמנם יש מבינים שהכונה כאן על סמיכות דעת הישראל שאינו סומך אלא על השטר, אך אין זה מתחשב עם פשטות לשון ההלכה. ואל יקשה בענין המשך ההלכה, שלכאורה מובן אך ורק אם בסמיכות דעת הישראל תליא מלתא, שכבר מצינו בראשונים פירוש כזה: בית הבחירה לב"ב נד ע"ב.

משיכה (מן התורה כמובן), ובגוי משיכה ולא מעות. ולדעת ריש לקיש בישראל משיכה קונה ולא מעות, ובגוי מעות ולא משיכה.

אולם לשון המחלוקת הנקוט בכל מקום<sup>5</sup>: "אמר רבי יוחנן דבר תורה מעות קונות... ריש לקיש אמר משיכה מפורשת מן התורה." ומדוע הרצאת הדעות אינה מושלמת ואינה חופפת? אין רבי יוחנן אומר דעתו על משיכה מן התורה ואין ריש לקיש אומר דעתו על מעות. לכאורה כך היה צריך לומר: רבי יוחנן אומר מעות קונות ומשיכה אינה קונה וריש לקיש אומר משיכה בלבד קונה ולא מעות. כמו כן יש לדקדק בלשונו של ריש לקיש "מפורשת מן התורה" ומדוע לא יאמר "קונה מן התורה".

המשך דברי רבי יוחנן "ומפני מה אמרו משיכה קונה" – גזירה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה<sup>6</sup> "ניתן להבנה בשתי הוראות שונות. (1) ומפני מה חדשו חכמים שמשיכה תהיה קנין. (2) ומפני מה קבעו שרק משיכה קונה ולא כסף. כדי למנע את "נשרפו חטיף בעלייה" אין הכרח להבין כפי ההוראה הראשונה המוצעת כאן, ודי אם נבין כפי ההוראה השנייה – אין לך בו אלא חדושו. ומנין שחכמים אף חדשו את קנין משיכה? אף בלשונו של ריש לקיש שתי הוראות במשמע. (1) משיכה קונה = יכולה לקנות מן התורה. (2) שמשיכה תקנה דוקא ולא כסף; זה דין תורה.

אם נתעלם לעת עתה מן הסוגיא בבכורות, נוכל להסביר שאמנם בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש משיכה קונה מן התורה. כל מחלוקתם היא, אם התניה זו לקנות דוקא במשיכה ולא במעות היא מן התורה או מתקנת חכמים. אם נלך בדרך זו נבין היטב את לשון המחלוקת בכל שאר המקומות: רבי יוחנן אומר שאין מן התורה הגבלה ואפשר לקנות במעות. (על משיכה אין צורך לומר שכן אין מחלוקת שקונה) וחכמים הם שהתנו לקנות דוקא במשיכה. על כך עונה ריש לקיש: התניה זו כבר מפורשת בתורה. ופירוש המשפט "משיכה מפורשת מן התורה" – משיכה כקנין בלעדית כבר מפורשת בתורה.

ואף בירושלמי נמצאת מחלוקת זו ודייקה הגמרא בלשונם: "... מדבר תורה מעות קונין, ולמה אמרו אין קונין שלא יאמר לו נשרפו חטיף בעלייה... רבי שמעון בן לקיש אמר או קנה מיד עמיתך מיד עמיתך את צריך משיכה, אין את צריך משיכה מיד העכו"ם" (בבא מציעא פ"ד ה"ב). ובמקום אחר: "על דעתיה דרבי יוחנן דו אמר אין המעות קונות דבר תורה... על דעתיה דר"ש ב"ל דו אמר המעות קונין דבר תורה" (שבועית פ"ח ה"א)<sup>6</sup>. אין הדיון אלא אם מעות קונות מן התורה או לא, על משיכה אין כלל וכוז שיכולה לקנות. הגמרא בבבא מציעא (מז ע"ב) מקשה על דעת ריש לקיש ואף כאן אתה מוצא שאין הקושיות אלא עפ"י המשמעות השניה כפי שהסברנו. כך בתכן הקושיות ואף מהצעתן ניכר "אי אמרת בשלמא מעות קונות" אין כאן קושיא על כך שמשיכה קונה.

אם כנים דברינו נוכל לישב בעזרתם סתירה העולה מהשוואת ההלכה בהלכות מכירה (פ"ג, ה"א) שם פסק כרבי יוחנן, עם דבריו בפירוש המשנה (קדושין פ"א, ד) ובספר המצוות (עשה רמ"ד).

5. בבא מציעא מז ע"ב, ושי"ג.

6. התחלפו השיטות אך אין בכך נפקא מינא לדיון.

בגמרא בבא מציעא (שם) איתא:

"מאי טעמא דריש לקיש, אמר קרא וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך — דבר הנקנה מיד ליד. ורבי יוחנן אמר מיד למעוטי קרקע דלית ביה אונאה. וריש לקיש, א"כ לכתוב קרא וכי תמכרו ממכר מיד עמיתך אל תונו, או קנה למה לי, שמע מינה למשיכה. ור' יוחנן או קנה מאי עביד ליה מבעי ליה לכדתניא וכי תמכרו ממכר אל תונו, אין לי אלא שנתאנה לוקח, נתאנה מוכר מנין, תלמוד לומר או קנה אל תונו. וריש לקיש תרתי גמר מיניה."

באותו פסוק אשר בו נחלקו אם הוא מקור מן התורה לקנין משיכה, משתמש הרמב"ם בפירושו המשנה ח"ל: "ושאין להם אחריות אין קנין אלא במשיכה. למדו לכך ממה שנאמר וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד, כלומר דבר שאפשר למסרו, אין קנייתו מתקיימת אלא במסירה מיד ליד".<sup>7</sup> ובספר המצוות: "הצווי שנצטוונו בדין מקח וממכר, כלומר הדרך שבו מתקיים המקח והממכר בין המוכרים והקונים. וכבר למדו לאופן זה ממה שאמר יתעלה וכי תמכרו ממכר לעמיתך וכו', אמר דבר הנקנה מיד ליד כלומר המשיכה".<sup>8</sup> ואי אפשר לתרץ שדברים אלו אליבא דריש לקיש נכתבו, ואין הכרח ליישב דבריו ביד החזקה עם חבוריו האחרים, שכן המשך לשונו בסהמ"צ שם: "וכבר נתברר כי דבר תורה מעות קונות ושהמשיכה במטלטלין אינה אלא תקנת חכמים".

פסוק זה חוזר ומשתמש בו רבינו בהלכות מכירה פי"ג ה"ח: "אלו דברים שאין להם הוניה, הקרקעות והעבדים והשטרות וההקדשות. אפילו מכר שוה אלף בדינר או שוה דינר באלף, אין בהם הוניה שנאמר או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד..." מאחר שפסק כרבי יוחנן הרי עקבי הוא בשיטתו וקיבל למדו מן הפסוק לענין אונאה, אולם מביא את לשון הלימוד מן הפסוק כפי למדו של ריש לקיש?

אמנם למעין אין כאן פלא כלל. אין חולק שמשמעות הפסוק "או קנה מיד עמיתך" בדבר הנקנה מיד ליד, קרי במשיכה. אולם מלה זו "מיד" שמורה על כך מיותרת ויש לנו לדורשה. לדעת ריש לקיש מלה זו ללמדנו דרכי הקנינים באה — לומר לך דוקא באופן זה של משיכה יקנו מטלטלין ולא אחרת. ר' יוחנן יאמר לך, ניתן לקנות מטלטלין בכסף כפי שניתן לקנות במשיכה ואילו הפסוק מלמדנו: אלו הנקנים בקנין זה יש בהם דין אונאה, ולא קרקעות שאינן נקנות מיד ליד.

מעתה אף דברי רבינו בסהמ"צ ובפהמ"ש מבוררים. פסק כרבי יוחנן ד"ת מעות קונות ואין הקפדה לקנות רק במשיכה. משיכה תקנת חכמים היא שתהיה קנין בלעדי במטלטלין. על כך שמשכיכה בכלל מהוה קנין במטלטלין למדנו מן הפסוק וזאת ממשמעותו לא מייתורו.

ובדבר זה יש לו להתלות על בעל הלכות גדולות שנהג אף הוא כך: "בהל' בכורות (דף

7. קידושין שם בתרגומו של הרב קאפח.

8. ספר המצוות מהדורת הרב קאפח תשל"א.

קלט' ע"ד<sup>9</sup> פסק כרבי יוחנן ח"ל: "ישראל שנתן מעות לגוי על בהמתו ולא משכה וילדה ברשות גוי פטורה מן הבכורה" ובהל' הלואה (דף קט ע"ד) ביאר את משנת קדושין בעזרת הפסוק: "... דתנן ושאין להם אחריות אין נקנין אלא במשיכה דכתיב או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד<sup>10</sup>."

והנה בסהמ"צ שם ממשיך "... הנה נתבאר לך שהיותם מצריכים המשיכה בממכרים מפני שהיא תקנה כמו שהתבאר במקומו<sup>11</sup>. כתב מצריכים, כלומר דורשים להשתמש במשיכה שהיא קנין במטלטלין לא שהם חדשוהו, כך בתרגום אבן תיבון. יותר מפורש בתרגום אבן איוב<sup>12</sup>: "שהתנות המשיכה". כלומר המשיכה היא תנאי שהתנו חכמים. ועיין תרגומו של הרב קאפח: "הנה נתבאר לך שזה שהתנו משיכה במקח וממכר, תקנה כמו שנתבאר במקומו<sup>13</sup>."

ואף בין הראשונים יש מי שכתב כן במפורש: "אף על פי שתקנו שהמעות אינן קונות, מכל מקום המשיכה לבדה קונה ואין צריכה למעות שהמשיכה מפורשת היא מן התורה שנא' או קנה מיד עמיתך, דבר הנקנה מיד ליד, ואין בה שום חשש כדי שיעשו עליה תקנה" (בית הבחירה לבבא מציעא<sup>14</sup>).

מעתה שעלה בדינו בעזה"ת להבין דרך למדו של הרמב"ם במחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש עלינו לבחון מחדש את סוגית הגמרא בבכורות יג ע"א. אי אפשר להבין סוגיא זו לשיטתו כפי שהבינוהו שאר המפרשים. לפחות לדעת רבי יוחנן, אין כלל קנין אחד שקונה בישראל, וממילא לא שייך כלל לומר שהקנין השני יקנה בגוי, ואין אפשרות לישיב הלמוד "לעמיתך בחדא ולעכו"ם בחדא". פסוק זה שדרשו ממנו להפריד קנין גוי מישראל, יש דרשות אחרות שנלמדו בו, ואף הגמרא כבר אמרה (שם עמוד ב') "לעמיתך אתה מחזיר. אונאה ואי אתה מחזיר אונאה לבנעני". ובתורת כהנים מצינו: "מנין כשאתה מוכר לא תהיה מוכר אלא לעמיתך ת"ל וכי תמכור ממכר לעמיתך<sup>15</sup>."

## ב. המקורות לשיטת הרמב"ם

כמבוא להבנת שיטת הרמב"ם בסוגיא זו, נעיין בכמה מקורות נוספים בש"ס מהם ניתן ללמוד אודות קנין גוי במטלטלין. מצינו בכמה מקומות בש"ס נקוט בפשטות שקנין גוי הוא במעות.

בקדושין דף יד ע"ב: "... אשכחן עבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הואיל וכל קנינו בכסף"

9. דפוס ורשא מהדורת צלום, ת"א תשכ"ב.

10. אמנם עצם דבריו צריכים עיון ואין הם מיושבים לכאורה.

11. מהדורת ר"ח הליר.

12. שם בהערה 22.

13. עיין במקור בערבית: "אשתראטהם".

14. דף מז ע"ב מהדורת שלזינגר עמ' 176.

15. בהר פרשה ג', וזהו הלימוד היחיד שם.



בעבודה זרה דף ס"ג ע"א: "... הא' מחסר משיכה. בזונה עובדת כוכבים דלא קניא במשיכה"<sup>16</sup>.

בחולין דף ל"ט ע"ב: "... לר"א יהיב ליה (הגוי) וזוא לטבח ישראל מאי" ובפשטות משום שבזו זק יכול לקנות"<sup>17</sup>.

בעבודה זרה דף ע"א: סוגיא ערוכה לפנינו שכל ענינה אם יש קנין משיכה לגוי. וממהלך הסוגיא עולה שאודות קנין כסף אין כלל מחלוקת שקונה אצל גוי. ומסכמת שם הסוגיא: "אלא שמע מינה משיכה בעכו"ם קונה שמע מינה" (שם דף עב ע"א). סוגיא זו יש לבאר באריכות שכן מהוה היא בסיס עקרי לפסקו של רבינו שנו שם במשנה:

"המוכר יינו לעובד כוכבים, פסק עד שלא מדר דמיו מותרין, מדר עד שלא פסק דמיו אסורין". (פירוש: כדי להשמר מאיסור דמיו יין נסך יש להקדים את הקנין לנגיעת הגוי ביין. כשקדמה פסיקת דמים למשיכה סמכה דעתם לקנין, וכשמשיך הגוי קנה, וביין הוא נוגע רק אחר כך. אולם כשלא פסקו את המחיר, משיכה הראשונה אינה קונה, ואם כן תקדם נגיעת הגוי ביין לקנין.)

ובגמרא:

"אמר אמימר משיכה בעובד כוכבים קונה תדע דהני פרסאי משרדי פרדשני להדרי ולא הדרי בהו. רב אשי אמר לעולם אימא לך משיכה בעובד כוכבים אינה קונה, והאי דלא הדרי בהו דרמות רוחא הוא דנקיטא להו".

ותמיהה גדולה תמהו כאן הראשונים: הדיון בין אמימר לרב אשי בענין קנין שקונה אצל גוי תלוי בהבנת אותו מנהג פרסי של שליחת דורונות. וכי מנהגם של אלו מתוך דקדוק בתורת ישראל נקבע? ותירצו בתוס'<sup>18</sup> בשם ר"י "אין זה עיקר הטעם ... אין זה כי אם אמתלא בעלמא". וברשב"א<sup>19</sup> כתב: "... וכל שאנו רואים אותם נוהגים כן, ואפשר לנו לומר, שהנהגתם מחמת הדין שנתנה להם התורה, יש לנו לומר שמחמת כך הם נוהגים כן".

אך שמא ניתן ללמוד סוגיא זו באופן שונה, וכך שתמיהה זו אינה מתמיהה כלל ועיקר. סוגית הגמרא כאן מבררת מה הם הקנינים המשמשים אצל הגויים לקנות מטלטלין. — אין כאן בירור כלל על איזו קביעה עקרונית שהתורה קבעה, אלא על מציאות משפטית אשר התורה מתיחסת אליה כנתון. אמימר מחזק את דעתו מאותו מנהג פרסי ובכך יש לו ראייה מציאותית פשוטה. רב אשי שחולק, טורח להסביר מנהג זה באופן שלא תסתיר דעתו, ואינו דוחה בטענה שמנהגם של הפרסים אינו ראייה לכאן.

16. הרמב"ם נראה שגרס: "דלא בעיא משיכה", כך עולה מהל' אסורי מוכת פ"ד ה"ג. גירסא כזו מובאת בבית הבחירה לקדושין דף יד ע"ב (מהדורת סופר עמ' 98).

17. ועיין בראשונים שם.

18. שם ר"ה אמר.

19. בחידושו לעבודה זרה שם.

כך אף תפתר מאליה בעיה נוספת בה התחבטו הראשונים בביאור המשך הגמרא. רב אשי מביא ראיה לדבריו זו<sup>20</sup>:

"אמר רב אשי מנא אמינא לה, מדאמר להו רב להנהו סבויתא, כי כיליתו חמרא לעובדי כוכבים, שקלו זוזי מינייהו והדר כילין להו, ואי לא נקישו בהדיהו זוזי אחיפונהו והדר שקילו מינייהו, כי היכי דתיהוי הלואה גבייהו. דאי לא עבדיתו הכי, כי קא הוין נסך, ברשותיכו קא הוין, וכי שקילתי, דמיין נסך קא שקילתו. ואי סלקא דעתך משיכה בעובד כוכבים קונה, מדמשכה עובד כוכבים קנייה, יין נסך לא הוין עד דנגע ביה."

ועונה הגמרא:

"אי דקא כיל ורמי למנא דישאל ה"נ לא צריכא, דקא כיל ורמי למנא דעובד כוכבים."

רב אשי מוכיח דעתו שמשיכה אינה קונה מכך שהצריכו הקדמת מעות, ואם במשיכה נקנה היין הרי היין נהיה יין נסך רק לאחר הקנין ואין לחשוש מדמי יין נסך על כך עונה אמימר, אף על פי שמשיכה קונה יש צורך בהקדמת המעות במידה ועירוי היין נעשה לכליו של העכו"ם שבמקרה כזה טרם המשיכה כבר נתנסך היין. אולם אם לתרץ דעת אמימר באנו, מה תועיל הקדמת מעות, סו"ס משיכה קונה ולא מעות וא"כ אף שנקדים מעות יהיו הן דמי-יין נסך שהרי טרם שיתבצע הקנין במשיכת העכו"ם כבר יתנסך היין בהכנסו לכליו. על כן נקטו מקצת ראשונים<sup>20</sup> שכאן ודאי בין לאמימר ובין לרב אשי מעות קונות ובהכרח סוגייתנו חולקת על סוגית בכורות.

אולם אם כפי שפירשנו אין כאן מחלוקת כלל, סוגית הגמרא כאן עוסקת בקנין הנהוג אצל הגויים. אין כל ספק שמעות קונות אצל הגויים והדיון הוא אם משיכה גם כן קונה. אך הבנה זו של נמדת או משיכה אין מעות וכפי שראינו בסוגיא דבכורות אינה אלא מתוך לימוד מן הפסוק, וזה אינו מלמדנו אודות המנהג של הגויים אלא אודות קנינים שהתורה פסקה להם לגויים וכפי שנאמר שם: "בדיניהם שפסקה להם תורה" (ויבאר לקמן למה נצרכו "דיניהם" אלו).

לגמרא ידוע וברור שהגוי גומר בדעתו לקנין בנתינת המעות. לא נותר אלא לברר האם גם במשיכת החפץ גומרים הגויים בדעתם לקנין. ברירות זו שיש להם לאמוראים בנוגע לבסוף, וספקם בענין משיכה, יתכן ונבע מהזכרות עם השוק הנכרי וכפי שמוכיחה הראיה הראשונה, אך יתכן אף לעגנה בהבנה מעמיקה של מהלכי השוק, בפסיכולוגיה של מוכרים וקונים.

העקר המכריע במה תהיה גמירות דעת הוא כמובן בטחון המכר. אין אדם גומר בדעתו עד שירגיש בבטחון כי יקבל זכויותיו. והנה כאשר מוכר מקבל את כספו, אין כל מניעה מצדו לגמור בדעתו. ולעומת זאת במידה ומשיכת חפץ יש כאן וכסף אין, מדוע יגמור

20. רמב"ן והשלמה שם (ועיין רשב"א, ריטב"א והל' בכורות לרמב"ן פ"ב).

בדעתו, ומה יבטיחו את קבלת כספו? אלא שמצד הקונה הסברה הפוכה, דוקא במשיכה יגמור בדעתו ולא בנתינת מעות, לכן יש לבאר כמה הקדמות.

(א) קביעת קנין אחד שקונה אינה סותרת זכות טבעית של הרוצה בכך לא להקנות אלא בהתבצע שתי הפעולות.

(ב) הצורך בגמירת מקח וממכר באמצעות אחת משתי הפעולות (כסף/משיכה) נובע בעיקר מרצון לבצע עסקאות אף במקום ובזמן שאין שני המרכיבים בנמצא. יותר שכיח שהחפץ הנקנה אינו בנמצא במקום המקח מאשר הכסף, ובמיוחד שאין הכרח למציאות כל הכסף לשם בצוע הקנין.

(ג) הקונה דבר מה אף שאינו כאן, מעונין בגמירת מקח משום שמא יקדמו אחר. המוכר לעומת זאת אף שיתכן ומעונין בזכייה מהירה בתמורה, סוף סוף אם יש לו דבר מה למכור הרי זה שוה. כסף ואי לא מזדבן הכא מזדבן התם. על כך יש להוסיף, שעל דרך הרוכב, אדם קונה חפץ כל שהוא מפני צורך בו לזמן מרובה, ופחות משמעותי בעיניו אם יקבלנו מיד, ואילו מוכר זקוק בדרך כלל לכסף מיד.

(ד) במקום שיש בידי הצדדים כסף ומקח, נתינת הכסף ודאי מעידה על גמירות העת שאל"כ מדוע הועבר הכסף? משיכת המקח יתכן ותתבצע לשם בדיקה ולא על דעת קנין. הוסף לכאן שבד"כ תשלום הכסף מעיד על הסכמה במחיר מה שאין כן במשיכה.

(ה) מי שקנה בכסף, החפץ הנקנה שלו בכל מקום שהוא ואף יכול למוכרו טרם שהגיע לידי. המוכר אם יעכבו הרי הוא גולן בידים. מי שמכר חפצו במשיכה אמנם זכה בכך שאין יכולת לקונה לחזור בו, אולם לא זכה בכל זכות ממשיית בממונו של הקונה, ובדאי שאין לו כל אפשרות לממש זכויותיו טרם שיקבל כספו מן הקונה. הקונה אם יעכב את התשלום אינו גולן ממש<sup>21</sup>.

מכל זה עולה שבחברה בה השתכללו חיי המסחר כדי הצורך בשמוש כסף או משיכה באופן עצמאי, יהא הכסף מועדף ופשוט מה שאין כן משיכה.

אמנם אם כך, נראה שבדיני ישראל הקנינים הם הפך הגיון השוק! אכן כך הדבר, אך לא מחסרונם כי אם מעשרם. בהבדל זה שבין דינינו לדיניהם<sup>22</sup>, ניתן להמחיש את יתרוננו העצום של המשפט העברי. הורנו הקב"ה בסיני כי משפט ומוסר חד הם, אחוים זה בזה נתנו בסיני חוקי משפט וצווי מוסר. יתירה מזו אף לדורות הבאים נתנה הסמכות לחוקק ולתקן בין במשפט ובין במוסר. עם ישראל מעולם, התייחס לכלל מצוות התורה באותו אופן, ואין אצלנו הבדל בין מצוה לחברתה. גם את הדינים אנו מקימים מתקף אלוקי ונוסכים בעשייתם משמעות דתית.

כפי שראינו לעיל החסרון המרכזי בקנין משיכה הוא הבטחון בתשלום הדמים. חשש זה שוה בדיני ישראל בין מוכר וקונה. על פי תורתנו, הנמנע מלשלם חובו גולן הוא ממש ועיין ריש הל' גזילה ואבידה<sup>23</sup>. כבר נחלקו בגמרא<sup>24</sup> גבי פריעת בע"ח ואף למי שסבר

21. עיין בבא קמא ק"ג ע"ב, נקדה זו היא המרכזית בהכרעה בין כסף ומשיכה, ומפילה את הטענה שסברות הפוכות יש כאן.

22. כונתי כאן נמוסיהם ולא דיניהם שפסקה להם תורה.

23. וכן בפרק ז' ה"א וה"ב.

24. ב"כ קעד, כתובות פו, ערכין כב.

שאינו חיוב ממוני ממשי בנכסי הלוה, מצוה רמיא על ראשו וכופין על מצוות עשה. מאחר שכך יכולים לשמש שני הקנינים במדה שוה<sup>25</sup>. אם לבטחון המכר אין לחשוש, לשיפור בבטחון זה תקנו שיהפך הדין. הצו של לא תגזול אינו מבטיח במידה שוה מפני אנס היכול ליפול<sup>26</sup> כמו מפני גניבה. מקרה כזה יש בו הוראת היתר מוסרית: — סוף סוף אינו גנב מי שאינו נחלץ לעזרת חברו, ולכן נדרשו לתקן על כך.

אמנם תקנה זו גורעת לכאורה מכל אותן מגמות שהזכירו לעיל<sup>27</sup>, המעדיפות את קנין כסף. שוב מסתייעת תורת משפטינו במוסר. יש והמשפט מפנה לשימוש בדרך אכיפה שאינה משפטית אלא דתית מוסרית. "נתן לו מעות ולא משך הימנו פירות יכול לחזור בו אבל אמרו מי שפרע מאנשי דור המבול ומדור הפלגה הוא עתיד להפרע ממי שאינו עומד בדיבורו" (ב"מ פ"ד, א). כך על אף הבלעדיות של קנין משיכה, חוזר וניער קנין כסף, וללא החסרון של מציאות החפץ הקניי כבר בידי המוכר.

#### עתה נשוב לביאור הסוגיא:

"מיתיבי הלוקח גרוטאות מן העובדי כוכבים ומצא בהן עבודת כוכבים, אם עד שלא נתן מעות משך — יחזיר. אם משנתן מעות משך — יוליך לים המלח. אי ס"ד משיכה בעובדי כוכבים קונה אמאי יחזיר. אמר אביי משום דמיחזי כי מקח טעות. אמר רבא רישא מקח טעות סיפא לאו מקח טעות. אלא אמר רבא רישא וסיפא מקח טעות. ורישא דלא יחזיר וזו לא מיתחזי כעבודת כוכבים ביד ישראל, סיפא דיהיב זו מיתחזי כעבודת כוכבים ביד ישראל".

מפשט הבריתא עולה שמעות קונות ולא משיכה ולשון זו של הסיפא<sup>28</sup> נקטה הבריתא כהמשך לרישא<sup>29</sup>. כך הבין כאן המקשה הלא הוא רב אשי שפירש דעתו בהבנת בריתא זו בבכורות יג ע"ב<sup>30</sup>. תירוץ אביי ורבא שנאמרו כאן, נאמרו כתירוץ לקושיא מבריתא זו בדורות קודמים. על ריש לקיש יעוין לקמן<sup>31</sup>. אמנם לדייק מן הסיפא, שמעות אינן קונות אצל הגוי. כפי שעשתה הגמרא בבכורות שם, אין מקום בסוגיא זו. שהרי כך לא עלה אף על דעתו של אמימר שסובר כאן משיכה קונה, שהרי מודה הוא שכסף ודאי קונה. (לקמן נבאר את קושיית הגמרא בבכורות מבריתא זו.)

25. החסרון של פסיקת דמים נמנע בהלכה בפנ"ע.

26. גשרפו חטיף בעליה.

27. יאוחיות ב, ג.

28. "משנתן מעות משך" שמשמע דוקא שניהם בעינן.

29. ללא מסתפינא הייתי מכאר באופן כזה: ללא משיכה אף שכבר קנה בקנין מעות אין איסור; שכן טרם הגיע לרשותו ולכן אין מחויב להוליכם לים המלח אלא אם יהיו ברשותו: עד שלא נתן מעות משך — יחזירם כי משיכה אינה קונה. משנתן מעות משך — יוליכם לים המלח. באופן זה לשון הבריתא מיושב דבר דבור על אפניו. אמנם לא מצאתי פירוש כזה.

30. מובא לקמן.

31. בביאור הסוגיא בבכורות.

הדיון בגמרא מוכרע בראיה שמביא רבינא לדעת אמרי<sup>32</sup>.

"ת"ש דאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן, בן נח נהרג על פחות משה פרוטה ולא ניתן להישבון. ואי אמרת משיכה בעובד כוכבים אינה קונה אמאי נהרג משום דצעריה לישראל, ומאי לא ניתן להישבון דאינו בתורת הישבון. אי הכי אימא סיפא בא חבירו ונטלה ממנו נהרג עליה, בשלמא רישא משום דצעריה לישראל אלא סיפא מאי עבד. אלא ש"מ משיכה בעובד כוכבים קונה ש"מ."

ואין לתמוה כיצד תוכרע שאלה זו באמצעות דברי ר' יוחנן, והרי הוא וראי סובר לישראל כמעט ולגוי במשיכה<sup>33</sup>. שהרי בקנין הנוהג אצל הגויים אנו עסוקים כאן, ואילו דברי ר' יוחנן בסוגיא בבכורות דיניהם שפסקה להם התורה נאמרו.

לסיכום: בסוגיא זו נדון קנין משיכה אם משמש הוא קנין במטלטלין אצל הגוי. שאלה זו יש לעגן במציאות ובהגיון, ועל כן ראיות הובאו בין מהמציאות ובין מהלכות. רבו דעות האמוראים שמשיכה קונה, והם אמרי, מר קשישא ורבינא, ואף רב אשי הודה לראית רבינא. נמצינו למדים שקנין משיכה קונה בין בגוי שקנה מישראל (המשנה), בין ישראל שקנה מגוי (ברייחא דגרוטאות) ובין גוי שקנה מגוי (שמועת בן נח). אודות קנין כסף לא נחלקו כלל וכלל, ופשוט לגמרא בכל מקום שמעות קונות אצל הגוי.

פסק רבינו בהל' זכיה ומתנה שגוי קונה ומקנה בין במשיכה בין בדמים כפי הכרעת סוגיא זו לענין משיכה, וכפי העולה מכל הסוגיות לענין כסף. שמה תאמר ונקפיד שיקנה דוקא במשיכה ומטעם דנשרפו חטיף בעלייה? כבר נאמר בירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ב): "... אין את צריך משיכה מיד העכר"<sup>34</sup>.

## ג. ביאור הסוגיא בבכורות

בהל' בכורות פ"ד ה"ה פסק הרמב"ם:

"ישראל שנתן מעות לנכרי וקנה לו בהן בהמה מנכרי דיניהן אף על פי שלא משך קנה וחייבת בבכורה. וכן אם קנה הנכרי מישראל דיניהם ונתן מעות אף על פי שלא משך קנה ופטורה מבכורה."

ומקורו בבכורות דף יג ע"א:

"אמר ר' יצחק בר נחמני אמר ריש לקיש משום ר' אושעיא: ישראל שנתן מעות לעובד כוכבים בבהמתו דיניהם אף על פי שלא משך קנה וחייבת בבכורה. ועובד כוכבים שנתן מעות לישראל בבהמתו דיניהם אף על פי שלא משך קנה ופטור מן הבכורה."

32. קדמה ראייה מן המשנה לאמרי, אלא שרב אשי אף הוא מסביר את המשנה בעזרת אוקימתא.

33. כך בפירוש בגמרא בכורות שם.

34. אמנם אלו דברי ר"ל, אך לר"י אף לכך אין צורך שהרי שני הקנינים משמשים בישראל ובגוי ומשיכה תקנת חכמים.

ציין הרב המגיד בהל' זכיה ומתנה, שהלכה זו תואמת שיטתו שם שגוי קונה ומקנה במשיכה ובדמים. אולם רבינו העתיק לשון הגמרא במדויק ולא השמיט את המלה "בדיניהן". אשר הוותה מוקד לדיון בגמרא. מלה זו בגמרא ניתן להבינה בשתי פנים: 1. כתיאור אופן (כלומר על דעת כן נתבצע הקנין)<sup>35</sup>; 2. מאמר מוסגר (כלומר מלה זו קאי אדלבתריה). כיצד מובנה של מלה זו ברמב"ם? כפי האפשרות השניה אין להעמיס בלשון ההלכה, ובבא דסיפא תוכיח שם שינה מלשון הגמרא וכתב: "וכן אם קנה הנכרי מישראל בדיניהם ונתן מעות..." אולם אם תיאר אופן כאן מה יהא הדין כאשר קנה מנכרי שלא בדיניהם? בגמרא מסביר ואביי את המלה בדיניהם:

"אלא אמר אביי בדיניהם שפסקה להם תורה או קנה מיד עמיתך הוא. דבמשיכה הא מיד עובר כוכבים בכסף. ואימא מיד עובר כוכבים כלל כלל לא. אמרי לא ס"ד קל וחמר הוא אם גופו קונה ממונו לא כ"ש. ואימא מיד עובר כוכבים עד דאיכא תרתי, אמרי ולא ק"ו הוא גופו באחת ממונו בשתיים. ואימא או בהא או בהא דומיא דעמיתך מה עמיתך בחדא אף עובר כוכבים נמי בחדא".

בתחילת הדברים, ניתן היה להבין דברי אביי, כפי שראינו בשם ריש לקיש עצמו בירושלמי. התורה שדרשה מישראל להשתמש דוקא בקנין משיכה, לא דרשה כן מגוי, ולכן מן הגוי אפשר לקנות אף בכסף, ופירוש הדברים בדיניהם — דינים שפסקה תורה לגביהם שלא חייבה אותנו לקנות מהם דוקא במשיכה, אלו הסברנו כך היו שתי סוגיות אלו מיושבות שפיר. זו של עבודה זרה עוסקת בקנין הנוהג אצל עכו"ם כפי שהסברנו, ואלו סוגית בכורות מתחבטת בשאלה האם יש לתורה דרישה מיוחדת מאתנו כשנתקשר במקח וממכר עם גויים לקנות דוקא במשיכה. אלא שהמשך הדיון, בגמרא מורנו שאין כונת הדברים כך, וקנין כסף אצל גוי בלעדי כפי שקנין משיכה אצל ישראל. אם כך, מה לה לגמרא דעבודה זרה לעסוק בבירור הקנינים הנוהגים אצל גויים, אם התורה קבעה שרק כסף יכול לקנות אצל גוי?

קביעה זו של התורה שדוקא קנין כסף קונה אצל הגוי ולא משיכה נראית לכאורה שרירותית ובלתי מובנת שהרי ראינו שאצל הגויים נפוץ השמוש בקנין משיכה ואף למדנו שאם יש סיבה להתנות שמוש בקנין מסוים זה דוקא במשיכה. אולם אם נסביר קביעה זו לצורך מקרים בהם אין מנהג ידוע או אי אפשר לדעת מהו מנהג הגויים, נראה שהדברים יתישבו. ישנם מצבים בהם יתבצע קנין עם גוי ואין אפשרות להשען על מנהג ידוע. ניתן להבין אפשרות זאת במקרים מעטים שאין ידוע מאין הגוי שמכר או קנה, ופשוט להבין זאת כשמדובר במעוט גויים השוכן בקרב ישראל. מפני ההשלכות הרבות שיש לקנין עם גויים לדיני אסורים, נזקקים אנו לקביעה עקרונית אשר תכריע את המעמד הממוני של המקח. זאת כדי שנדע כיצד להתנהג במידה וישנה השלכה הלכתית הקשורה למקח זה. דין זה נאמר לנו מקיימי התורה ואין זה פסק הלכה לגוי ואפילו רוצה הוא להשמע לתורה. "בדיניהם שפסקה להם תורה" בדינים אודות קנינם שפסקה לגביהם התורה.

35. תוס' ב"ב נד ע"ב ד"ה ישראל.

אולם פסקה זאת לנו.

באמצעות פירוש זה בסוגיא דבכורות והצעה שהצענו בסוגיא דעבודה זרה זכינו בעזריית לפשר בין שתי סוגיות חמורות אלו. פשרה מעין זו כבר הציע הרשב"א<sup>36</sup> בתשובה וז"ל: "ואפשר נמי דהיינו דאמר ר' אשי רמות רוחא הוא דנקיטא להו, תלה הענין בגסות הרוח לבד ולא במנהג קבוע לומר דאינו קונה כלל ואפילו משום מנהג מראמר להנהו סטוואת שקלו וזוי. אלא התם גסות הרוח הוא שנהגו בעצמן שררה שלא לחזור אחר שמשכו. אבל אם היה מנהג קבוע ודאי לא היה מצריך רק להקדים וליטול דמיו. ואותה שאמרו שם ישראל שנתן מעות לכותי בבהמתו בדיניהם אף על פי שלא משך קנה דמשום דבתר קינא דאורייתא שדינן להו, דילמא התם במקום שאין מנהג ידוע לאוקמה אדריניהו למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה."

פירוש זה בסוגיא פותר כמה קושיות בפשט הגמרא. הגמרא מקשה על הצעת אביו: "ואימא מיד עכו"ם כלל כלל לא" וקושיא זו תמוהה! הכיצד יעלה על הדעת שאין לגוי אפשרות לקנות ולהקנות מטלטלין? רש"י<sup>37</sup> חש בכך והוסיף: "עד שתבא לרשותו של ישראל לא קני". הקשה עליו רי"ט אלגאזי<sup>38</sup>, והרי אין תשובת הגמרא מעין השאלה בקל וחומר מגופו למדנו את יכולת הקנין של עכו"ם בכלל ולא את קנין כסף דוקא. ובתוס' חצוניים<sup>39</sup> אכן הבין שקושית הגמרא היא שמא לא יוכל עכו"ם לקנות כלל וכלל ע"ש. לפי דרכנו נאמר כך: הגמרא לא העלתה על דעתה שגוי אינו יכול להקנות שכן אין הסוגיא עוסקת ביכולתו של הגוי לקנות או להקנות. הגמרא שאלה שמא לא פסקה תורה דבר בענין קנין הגוי שיהיה קבוע במקרים שאין מנהג. תמיד נודק לברר את המציאות כיצד אותו גוי גומר בדעתו. תשובת הגמרא, שאם השמעתנו תורה קנין הגוי בגופו, ודאי תשמיענו קנין הגוי בממונו. ואמנם קל וחומר הוא שהרי ההשלכות לקנין ממונו רבות הן והצורך בקביעת קנין כזה ברור. על כן שלא כמו בקל וחומר הקודם שהובא בגמרא לא שייך לפרוך כאן גופו של ישראל יוכיח.

לאחר משא ומתן בדברי ריש לקיש ובדברי אמימר מקשה הגמרא מברייתא דגרוטאות.

"מיתיבי: הלוקח גרוטאות מן העובד כוכבים, ומצא בהן עבודת כוכבים. אם עד שלא נתן מעות משך יחזיר, ואם משנתן מעות משך יוליך הנאה לים המלח. ואי אמרת מעות קונות משיכה למה לי? הכא במאי עסקינן שקיבל עליו לדון בדיני ישראל. אי הכי מעות למה לי? הכי קאמר אף על פי שנתן מעות אי משיך אין ואי לא לא. אי הכי קשיא רישא! אמר אביו רישא משום דאיכא מקח טעות. אמר ליה רבא רישא משום דאיכא מקח טעות סיפא ליכא מקח טעות? אלא אמר רבא רישא וסיפא מקח טעות. רישא דלא ידע, וזו לא מיחזי כעבודת כוכבים ביד ישראל, סיפא דידע, וזו מיחזי כעבודת כוכבים

36. המיוחסות לרמב"ן ס' רכ"ה.

37. ד"ה כלל כלל לא.

38. הל' בכורות לרמב"ן פ"ב אות יז.

39. בשטמ"ק אות ד.

ביד ישראל. ואביי אמר לך, רישא מקח טעות דלא ידע דהא לא יהיב ליה זוזי. סיפא לאו מקח טעות הוא דכיון דיהיב זוזי כי קא משיך איבעי לעיוני והדר מימשך. רב. אשי אמר מדרישא משיכה אינה קונה סיפא נמי משיכה אינה קונה, ואיירי דתנא רישא משך תנא סיפא נמי משך, רכינא אמר מדסיפא משיכה קונה רישא נמי משיכה קונה, ורישא הכי קאמר אם לא נתן ולא משך יחזור, מאי יחזור יחזור בדברים..."

התירוצ' הראשון בגמרא, שקיבל עליו לרן בדיני ישראל, אינו מובן. הרי כל עסוקנו בקנין שפסקה תורה לגוי וכיצד יכול הגוי לבחור שיחולו עליו דיני ישראל? נלפע"ד לבאר כך: בהוה אמינא הניחה הגמרא שבריייתא זו עוסקת בדין תיאורטי לגוי שמכר גרוטאות לישראל ובגין ההשלכות לדמי עכ"ם. על כך מתרצת הגמרא שיש להעמיד ברייתא זו במקרה שהיה קנין ידוע ביניהם והוא משיכה כפי דיני ישראל. (הנחת הקושיא היא שבריייתא זו ללמד דין קנין הגוי יצאה, ולכן לא שייך להעמידה בבא לרן וכו'. ואילו בתירוצ' מבינים שדין אחר נלמד מכאן, והוא מקח טעות, וא"כ אין קושי להעמידה בבא לרן).

בתוס' <sup>40</sup> הקשו כיצד מאותה ברייתא מדייקת הגמרא בשתי הסוגיות דיוקים הפוכים. כבר ציינו לעיל, שמפשט הבריייתא משתמע, שדוקא מעות קונות ולא משיכה, ואכן כך הבין המקשה בעבודה זרה. בסוגיא זו הנושא הוא דיניהם שפסקה להם תורה ובהנחת הקושיא שבריייתא זו באה ללמדנו דינים אלו <sup>41</sup>. בנדון דידן ישנן שתי אפשרויות: 1. דברי ריש לקיש שכסף בלבד הוא הקנין; 2. עד דאיכא תרתי משיכה וכסף. (אפשרות נוספת שהעלתה הגמרא: "או הא או הא" קשה מן הבריייתא אף היא וכלולה כבר באפשרות של כסף לבד. אפשרות שדוקא משיכה קונה לא מצינו כלל! אמנם הגמרא מנסה להעמיד את דברי אממר אליבא דר' יוחנן ובאופן שדוקא משיכה קונה, אך העמדה זו מאוחרת היא לקושיא שנשאלה כאן מן הבריייתא. שהרי ודאי מאוחרת היא לאמימר ואילו אביי ורבא שמתרצים את הקושיא כאן קדומים לאמימר <sup>42</sup>. ר' יוחנן לא השמיע דעתו כלל בענין קנין גוי, והמקור היחיד ממנו נוכל ללמוד את דעתו הוא בירושלמי <sup>43</sup> הנ"ל וממנו משמע שלר' יוחנן אין הקפדה ובכל קנין ניתן לקנות בין בישראל <sup>44</sup> ובין בגוי. מובן שאם הבריייתא רוצה ללמד את קנין הגוי. (כהנחת המקשה) יש מקום להקשות על ריש לקיש מסיפא. סוף סוף לו רצה יכול היה התנא לדייק כך שלא ישתמע מלשונו בדיוק הדבר שממנו בא הוא להוציא. יתירה מזו, בשאמרנו שפשטה של הבריייתא מורה שכסף לבד קונה, נכונים היו הדברים כאשר האפשרות האחרת, שמשיכה קונה או אף משיכה קונה. לטעון שבבריייתא משמע שמשיכה קונה זה ודאי נגד הפשט. אולם כאשר האפשרות הנוספת היא שמשיכה וכסף יחדיו קונים הלא זה משמע בבריייתא באותה מידה כפי שמשמע כסף לבד קונה תלוי אי מרישא דייקין או מסיפא.

40. ר"ה ואי.

41. מכאן אף נבין מדוע לא הקשו בסוגיא כאן ממשנה עבודה זרה דף ע"א שמשמע משיכה קונה שכן שם ברור שמטרת המשנה לא ללמד את דין קנין אלא את הדין של פסיקת דמים.

42. עיין רש"י ע"ז ע"א ע"ב ד"ה אבל לא יין ביי.

43. כ"מ פ"ד ה"ב, הובא לעיל.

44. מן התורה כמובן.



והנה בגמרא הובאו כמה תירוצים לביאור הברייתא וישנה אי בהירות מה היחס ביניהם. התירוצ הראשון "שקיבל עליו לזון בדיני ישראל" משאיר חלל לגבי הבנת הרישא ועל כך מתרץ אב"י מקח טעות. החל משלב זה אין צורך בתירוצ הראשון כלל (ואכן בעבודה זרה תירצו כך ללא אוקימתא זו). אי אפשר לומר שכונת הגמרא כאן לחזור בה מהתירוצ הראשון שהרי טרם הבהר פשט בסיפא. את דברי רבא ניתן לבאר כחזרה, ושוב בתירוצו של אב"י אגלאי מלתא למפרע שאף הוא אינו נזקק לאוקימתא של דיני ישראל. עיין ברש"י שהבין לכל אורך הדרך עפ"י אוקימתא זו מלבד בדעת רב אשי.

ננסה להבין את הגמרא לפי שיטתנו בסוגיא. אם מטרת הברייתא ללמדנו מקח טעות נתקל בביאורה בשתי בעיות: 1. דוקא עפ"י העמדה זו שמקח טעות כאן משתמע שמישיבה לבדה קונה. שהרי לא שיך ללמדנו מקח טעות אלא על גבי קנין שללא הטעות קונה וכך מפורש בברייתא "עד שלא נתן מעות — משך, יחזיר"; 2. מדוע בסיפא נעלמה הטעות, בבעיה זו עסקו אב"י ורבא כל אחד לפי דרכו. אף שלאחר הסבריהם שוב לא קשה הבעיה הראשונה, ופשט הברייתא הוא שבכל דרך שנתבצע קנין (ואין זה משנה כיצד) יהא כך הדין, לא יכלה הגמרא להשען על כך בתחילה. כאשר הוקשה לריש לקיש מן הברייתא: לא ניתן היה לתרץ "משום דאיכא מקח טעות" שכן זה רק מגדיל את הקושיא: כדי למנע זאת יש הכרח להקים אוקימתא שתסביר מדוע משיבה קונה אף שבסופו של דבר לא נזדקק לאוקימתא זו. ולכן הקדימה הגמרא: "הכא במאי עסקינן שקיבל עליו לזון בדיני ישראל".

בסוגיא בעבודה זרה הרי הקושיא היא על אמימר שסובר משיכה קונה ולכן די אם גתרץ מקח טעות להסביר מדוע אף שמישיכה קונה — יחזיר.

רב אשי ורבינא ודאי אינם זקוקים לאוקימתא של דיני ישראל. רב אשי הלא סובר שכל קנינו של גוי בכסף וממילא מסביר שזהו פשט הברייתא וללא צורך בהעמדה של מקח טעות. רבינא עפ"י סוגית עבודה זרה, סובר שמישיכה קונה בגוי כאמימר, וא"כ אף הוא מסביר את הברייתא ללא צורך בהסבר של דיני ישראל.

בביאור הסוגיא השמטנו במכוון את כל הדיון של הגמרא אודות אמימר שסובר משיכה בגוי קונה. זאת משום שהסוגיא כפי עריכתה לפנינו יסודה לפחות בשני רבדים שונים. קושיית הגמרא מן הברייתא היא קושיא על ריש לקיש בהסברו של אב"י, ואכן אב"י ורבא מתרצים אותה. כל זאת קדם לאמימר שאמר משיכה בגוי קונה. רבי יוחנן לעומת זאת לא מצאנו בשום מקום שאמר דעתו בענין קנין הגוי. יתירה מזאת — לפי פשטות דבריו בכל מקום אין ביכולתו ללמוד כלל קנין בלעדי לגוי שכן מדאורייתא שני הקנינים משמשים אצל ישראל. אף שניתן היה לדחות את אמימר מן הסוגיא בטענה שעוסק בקנין הנוהג אצל הגוי, נמנעה מכך הגמרא ומנסה לאפשר הבנת שיטתו אף לאור סוגייתנו. לשם כך נזקקת הגמרא להנחה נוספת שאף ר' יוחנן יסבור שיש קנין בלעדי במטלטלין אצל ישראל — מעות, וממילא מן הפסוק נלמד שגוי במשיכה. כך אם יסבור גזל עכו"ם מותר, אמנם אם יסבור גזל עכו"ם אסור יוכל הוא ללמוד מן הפסוק לענין אונאה ושוב לא נזדקק להעמידו אליבא דרבי יוחנן. כל זאת אומרת הגמרא בגדר אפשרות, אשר על כן אין הכרח להציב מחלוקת כלל אף בין דברי הגמרא כאן לסוגית עבודה זרה.

לסיכום: בסוגיא זו למדנו שקבעה תורה קנין לגוי למקרה שאין מנהג קבוע ובשל

ההשלכות לדיני אסורים. ריש לקיש למד זאת מן הפסוק, ואילו ר' יוחנן לא חלק על כך. פסק רבינו בדברי ריש לקיש וביאור "בדיניהם" – דיניהם שפסקה תורה ובין אם אין שם מנהג ידוע לגוי ובין אם התנו שיהיה המקח עפ"י דיניהם שפסקה להם תורה<sup>45</sup>.

#### ד. פסקי הרמב"ם

וכך פסק רבינו בכל מקום לפי שתי סוגיות אלו כל הלבנה לענינה. בהלכות זכיה ומתנה<sup>46</sup> ענינם דיני ממונות בלבד. יש לגוי יכולת לקנות ולהקנות בשני הקנינים ולכן פסק: "גוי שמכר מטלטלין לישראל או קנה מטלטלין מישראל קונה במשיכה ומקנה במשיכה או בדמים".

בהלכות אסורי מזבח<sup>47</sup>: "בא עליה ולא נתן לה ולאחר זמן נתן לה אפילו אחר כמה שנים הרי זה אתנן. בד"א בכותית שאמר לה הבעלי לי בטלה זה שאינה צריכה משיכה...". הטלה נאסר כבר בנתינת הכסף, שהרי אין לגוי תנאי זה של דוקא במשיכה. וממילא אם לא שקבלו לדון בדיני ישראל (ובין במקום שיש מנהג ובין משום דיניהם שפסקה להם תורה), נגמר הקנין כבר בנתינת הדמים.

בהלכות מעילה<sup>48</sup>: "קנה בה חפץ ולא משך אם מן העכו"ם מעל ואם מן ישראל לא מעל". אף כאן בנתינת הפרוטה כבר נעשה קנין ולכן כבר מעל ואין התניה של משיכה.

בהלכות מאכלות אסורות<sup>49</sup>: "ישראל שמכר יינו לעכו"ם. פסק עד שלא מדד לו דמיו מותרין. שמשפסק סמכה דעתו ומשמשך קנה, ויין נסך אינו נעשה עד שיגע בו. נמצא בשעת מכירה היה מותר. מדד לו עד שלא פסק הדמים, דמיו אסורין. שהרי לא סמכה דעתו אף על פי שמשך, ונמצא כשנגע עדיין לא סמכה דעתו ליקח, ונאסר היין בנגיעתו והרי זה כמוכר סתם יינם". בהלכה זו מלמדנו רבינו את הדין של פסיקת דמים והשפעתה על קנין יין עם גוי. כדי ללמד זאת יש להשתמש דוקא בקנין משיכה כדוגמא. שהרי לענין יין נסך משמעותית נגיעת העכו"ם, ואילו בקנין כסף מתבצע קנין טרם נגיעת העכו"ם.

בהלכות עבודת כוכבים<sup>50</sup>: "... הלוקח גרוטאות מן העובד כוכבים ומצא בהן עבודת כוכבים אם נתן מעות ולא משך יחזירם לעובד כוכבים. וכן אם משך ולא נתן מעות אף על פי שמשכה בעובד כוכבים קונה כמקח טעות הוא. נתן מעות ומשך יוליכם לים המלח". נתן מעות קנה אך יחזירם לגוי משום מקח טעות, ולכן שייך לומר יחזירם אע"פ שלא משך. ואפילו אם משך, ויכול היה לראות מה הוא מושך, גם בן יחזיר ואף זה כמקח טעות הוא. אמנם מקח טעות גמור אין כאן, ולכן כאשר נתן מעות ומשך שוב אינו יכול לחזור בו.

45. ולכן בדברי ההלכה יש להבין מלה זו כתיאור אופן שכן בכל מקרה המקח נעשה בדיניהם.

46. פ"א הי"ד.

47. פ"ד הי"ג.

48. פ"י הי"י.

49. פ"ג הכ"ג.

50. פ"ז הי"ה.

## ה. נספחים

## א. בירור נוסף בסוגיא דבכורות.

בהצעת הסוגיא דבכורות עסקנו בדברי ריש לקיש עפ"י פירושו של אב"י בלבד. קודם דברי אב"י העלתה הגמרא אפשרות אחרת להבנת דברי ריש לקיש:

"אמר מר ישראל שנתן מעות לעובד כוכבים בדיניהם. אף על פי שלא משך קנה וחייבת בבכורה. מאי בדיניהם אי נימא בדיניהם דגופיה, דאתי בקל וחומר: אם גופיה קני ליה ישראל בכסף, דכתיב לרשת אחוזה הקישו הכתוב לאחוזה מה אחוזה נקנית בכסף ובשטר ובחזקה, אף עבד כנעני נקנה בכסף, ממונו לא כל שכן. הוא. אם כן אפילו בשטר ובחזקה נמי. ועוד ישראל מישראל יוכיחו, דגופיה קני ליה בכסף וממונו במשיכה."

ואף לגבי סיפא דריש לקיש:

"אמר מר ועובד כוכבים שנתן מעות לישראל, בבהמתו בדיניהן אף על פי שלא משך קנה ופטור מן הבכורה. מאי בדיניהן. אילימא בדיניהן דגופיה, משום דאתי בקל וחומר: אם גופו (של) ישראל קני ליה בכסף, דכתיב מכסף מקנתו, ממונו לא כל שכן. ישראל מישראל יוכיחו, דגופו קני בכסף וממונו במשיכה."

כבר עמדנו לעיל על שתי אפשרויות בהבנת המילה בדיניהן בדברי ריש לקיש. על פי הפירוש שמציע מר שתי האפשרויות קשות. אם תיאור אופן כאן, נצטרך לומר שהצדדים התנו ביניהם לקנות את הבהמה עפ"י דיניהן של גופם וזה מוזר שכן יקבעו. אם מאמר מוסגר הוא זה יצא פשוט: בדיניהם של גופם אף על פי שלא משך קנה. ועיקר חסר שמאחר שכן אף ממונם נקנה באותו קנין. בסיפא דריש לקיש נתקל בקושי לשוני נוסף. עפ"י פירוש זה "בדיניהם דגופיה" בסיפא, מוסב על גופיה דאשרא, ואם כן דיניהם דרישא ודיניהם דסיפא אינו שוה.

על כרחך צריך לומר שאף טרם הסברו של אב"י, הוראת המלה בדיניהם היא "בדינים שלהם" לא חסר לא יתר. כך הוא הפירוש בין ברישא ובין בסיפא. אמנם דינים אלו נלמדים, מדין קנין גופם של עכו"ם ע"י ישראל, ומדין קנין גופם של ישראל ע"י העכו"ם. אולם יש להקשות שתי קושיות נוספות: 1. בין לאב"י ובין למר דיניהם אלו הם דינים שפסקה להם תורה. אין מחלוקת אלא כיצד דרך הלימוד ממנו נדע מה פסקה תורה, לפי אב"י, דיוק בפסוק ולמר קל וחומר יש כאן. מדוע אם כן הציעה הגמרא מחלוקת בביאור המלה עצמה וכפי שמשמע מלשון הגמרא: "אלא אמר אב"י בדיניהם שפסקה להם תורה"? 2. במקומות רבים אנו מוצאים מלה זו "בדיניהם" בהוראתה הפשוטה – נמוסיהם! כיצד זה לא הציעה הגמרא ולו באפשרות את ההוראה הזו בבירור דברי ריש לקיש?

לולא מסתפינא הייתי אומר שיש ללמוד באופן קצת שונה. למודנו עד כה התבסס על כך שפירוש המלה "גופיה" הוא ע"י המשך הגמרא: "דאתי בקל וחומר מגופו". אולם ניתן להבין את המלה "דגופיה" בהוראה: "של עצמם". אם כך הוא, בריוק מה ששאלנו הוא, זה, בדיניהם דגופיה קרי בנמוסיהם אף על פי שלא משך קנה. אמנם כיצד נדע את נמוסיהם, על כך יש להביא ראיות מן המציאות, ולברר אם אין התורה מתנגדת למציאות זו. מצינו בתורה שקנין עבדים אצל הגוי הוא בכסף בין גוי שנמכר לישראל כעבד ובין ישראל שנמכר לגוי. כיוקרא כה מאריכה התורה בפרשת ממכרי שדה ועבד. ישראל שנמכר לגוי מפורש בפסוק שקנינו בכסף "מכסף ממכרו", "מכסף מקנתו"<sup>52</sup>. גוי הנקנה לישראל לעבד אין לנו אלא ללמוד מהיקש לשדה אחוזה. היקש זה אינו לשוני גרידא וכל הפרשה שם מראה שקיים דמיון רב בין קניני שדה ועבד<sup>53</sup>. אם כסף מהוה קנין לגופם ודאי יוכל להיות קנין לממונם<sup>54</sup>.

על ראייה זו מן התורה יש לגמרא שתי קושיות:

1. אם קל וחומר מקנין גופו, הרי גם שטר וחזקה יוכלו לקנות מטלטלין?
  2. אנו מוצאים בישראל שגופו נקנה בכסף וממונו במשיכה דוקא!
- טענה כפולה כאן: אין לדון בקנינים קל וחומר כלל! יתכן קנין שקונה בחומר ואינו קונה בקל, שהרי קנין קשור לאופיו של נשוא הקנין<sup>55</sup>. אף אם ניתן היה לדון קל וחומר יתכן ובכל זאת יפסל קנין מלשמש מפאת חסרון הנמצא בו.
- אשר על כן אי אפשר לקבל את פירושו של מר שבדיניהם דגופיה מדובר כאן. אין לנו כל בירור שנמוסיהם אלו מקובלים על התורה ועל פיהם אפשר להכריע אם בהמה פטורה או חייבת בבכורה.

## ב. רי"ף מוקשה:

הרי"ף בבא מציעא (כח ע"ב) בהביאו דעת ר' יוחנן מנמקה וז"ל: "א"ר יוחנן דבר תורה מעות קונות, אם גופו קונה ממונו לא כל שכן..."

הקשו הראשונים על טעם זה מסוגית בכורות, וכפי שהקשתה הגמרא: "וקשה אם כן יהיה כל המטלטלין נקנין בשטר בקל וחומר זה" (לשון הר"ן בחידושים לב"מ דף מז). קושיא זו תירץ הר"ן בעצמו: "י"ל דהתם היינו טעמא משום דשטרא לא שייך במטלטלי שאי אפשר לסיימן"<sup>56</sup>.

52. עיין שטמ"ק בכורות יג ע"א. שלמד מפסוק זה אף לגוי שנמכר לישראל.

53. יש שרצו להטעים זאת בכך, שעיקר שמוש העבדים היה לצורך הקרקע ולכן נחשבו חלק מהאחוז (גולאק יסודי, המשפט העברי א', עמ' 93).

54. בתוס' ד"ה מה, למדו את ההיקש דוקא לקנין עבד מרבו ישראל. אמנם לשיטת רבינו אין הבדל בין קניני עבד כנעני מרבו ישראל או מרבו הגוי ובשלשת הקנינים הוא נקנה, וההיקש נכון תמיד.

55. עיין ב"ב דף עז וכת' הר"ן לב"מ מז ע"ב ד"ה ד"ח.

56. ע"ש! ולכאורה אין צורך בחירונו שהרי לשון הגמרא ב"ב עז ע"א: "שטר לספינה למה לי, מטלטלי היא" ומשמע ששטר יכול היה לקנות רק שאין צורך בו כקנין במטלטלין וצ"ע.

שוב הקשה הר"ן: "ומ"מ קשה גוי יוכיח דגופו בכסף וממונו במשיכה". וכן בנמוקי יוסף הקשה כזאת.

לאור דברינו לעיל אין כאן קושיא כלל. דין הגוי אינו דוקא במשיכה לר' יוחנן ויכול לקנות בין בכסף ובין במשיכה וכפי שנפסק בהל' זכיה ומתנה ואם כן אין פרכא כלל. הנה בהתיחס לשתי "הקושיות" שהקשתה הגמרא בבבולות על מר, הראשונה נדחית שכן אם הקנין שבו מדובר מתאים להשליכו על מטלטלין יש אפשרות לדונו בקל וחומר מגופו. השנית הרי טענה להקפדה שיש לתורה אודות קנין שביסודו מתאים למטלטלין ועל כך הרי צריך ראיה. אמנם לריש לקיש יש לימוד מן הפסוק ולכן עליו קושיא זו שייכת (בגמרא שם) אולם ר' יוחנן שלשטתו אזלינן כאן, לא למד כך בפסוק. לכן ניתן ללמוד קנין כסף במטלטלין בקל וחומר מגופו.

### ג. גירסא ברבינו חננאל.

הגמרא בבא מציעא (דף מח ע"א) מביאה ראיה לריש לקיש ממתניתא: "דתניא נתנה לבלן מעל... וספר הא בעי לממשך תספורת. הכא במאי עסקינן? בספר נכרי דלאו בר משיכה הוא." וברבינו חננאל פירש את הגמרא זו"ל: "ואוקימנא בספר נכרי דנכרי ליתיה בדינא דלא קני אלא בההיא משיכה." ובגליון מתקשה בלשון זו ומציע לתקנה: "אולי צ"ל דנכרי ליתיה בדינא דמשיכה ולא קני אלא בההיא פרוטה" עכ"ל.

אך לפענ"ד לשון רבינו חננאל מיושבת שפיר: לישראל ישנו דין שאינו קונה אלא במשיכה, ונכרי אין לו דין זה. אלא קונה בין בכסף ובין במשיכה וכך יש לפסק את המשפט: ליתיה בדינא "דלא קני אלא בההיא משיכה".

## טלטול ארבעת המינים

מצינו בר"ן למסכת סוכה<sup>1</sup> חידוש בענין טלטול לולב בשבת. במשנה<sup>2</sup> שנינו: "מקבלת אישה (לולב) מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת". וכתב על זה הר"ן: "פירוש, ביום טוב ראשון בלבד ובזמן שהיה בית המקדש קיים... אבל השתא לדין לולב לא רחי שבת אפילו ביום טוב ראשון — לא שרי לטלטולי כלל".

שתי נקודות לעיון מעורר הר"ן: א. שייך בלולב המושג מוקצה (והשאלה איזה מוקצה); ב. מעמדו של הלולב מבחינת איסור מוקצה נשתנה עם חורבן הבית.

לפני שנעמוד על נקודות אלו יש לעיין במקור נוסף אשר מעורר נקודות דומות. מצינו בתוספתא<sup>3</sup>: "רבי יוסי אומר יום טוב הראשון של חג<sup>4</sup> כיון שיצא בו ידי חובתו, איסור לטלטלו". הנה כבר בתוספתא נמצא איסור טלטול לגבי לולב, וכמו כן אנו רואים שינוי במעמדו של הלולב מבחינת איסור הטלטול ואפילו תוך כדי יום טוב ראשון של חג. ובאמת ניכר דמיון בין דברי הר"ן ובין דברי ר' יוסי שבתוספתא, שהרי לפי שניהם כאשר אין כבר מצוה ליטול את הלולב שוב אין דיתר לטלטלו.

ה"חסדי דוד" כותב על דברי ר' יוסי: "ודברי ר' יוסי בסיפא ליתא בגמרא. וטעמו מבורר כיון דהניח וגלי דעתיה דלא ניחא ליה ליטול משום חיוב מצוה, מעתה הוי ליה מוקצה. דבודאי לא פליג ר' יוסי לאסור חיוב מצוה. והרמב"ם והפוסקים לא פסקו כר' יוסי, ואפשר דסברי מדקתני ר' יוסי אומר משמע דרבנן פליגי אע"ג דלא אשכחן להדיא".

נראה שבעל "חסדי דוד" לא יכול לקבל שר' יוסי חולק על כך שאפשר לטלטל את הלולב גם לאחר שיצא בו ידי חובתו וכגון בשעת התפילה, הקריאה וכיו"ב. לכן מסביר הוא שכונת ר' יוסי לחדש שכיון שהניחו גילה דעתו שאין כוונתו ליטלו משום חיוב מצוה ולכן הוי מוקצה. אמנם אם כך, מתקשה ה"חסדי דוד" מדוע לא נפסק כר' יוסי ברמב"ם ובפוסקים? והרי טעמו מבורר ואין חולק בתוספתא. על כך תירץ שמלשון התוספתא משמע שר' יוסי חלק על חכמים בענין זה וממילא פסקו כחכמים.

לכאורה ניתן לומר שר' יוסי חולק על דברי רבי אלעזר בר' צדוק שהובאו בתוספתא בהלכה יב: "אמר רבי אלעזר בר' צדוק, כך היו אנשי ירושלים נוהגים: נכנס לבית הכנסת

1. סוכה, דף כ ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה מתני'.

2. דף מב ע"א.

3. סוכה סוף פרק ב.

4. יש נוסחאות: "שחל להיות בשבת" — ועיין באריכות בתוספתא כפשוטה עמ' 867 ואילך, ובעיקר נפ"מ אם יש איסור אף ביום טוב.

לולבו בידו, עמד לתרגם ולעבור לפני התיבה ולולבו בידו, עמד לקרות בתורה ולישא את כפיו מניחו בארץ, יצא מבית הכנסת ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולים ולנחם אבלים לולבו בידו, נכנס לבית המדרש נותנו לבנו או לשלחו ומחזירו לתוך ביתו. הנה נאמר כאן במפורש שגם לאחר שהניחו על גבי קרקע חזר ונטלו, ועל כך חלק ר' יוסי ואמר כיון שיצא בו אסור לטלטלו.

אף את זאת העלה החסדי דוד ודחה ח"ל: "מהדיא אין להוכיח כלל דהתם לא אסח דעתיה מיניה כשהניחו ואפילו ר' יוסי מסתמא מודה בכה"ג עכ"ל. החסדי דוד מבחין בין הנחה על גבי קרקע ללא הסחת דעת, והצנעה שהיא הסחת דעת. דברי ר' אלעזר בר' צדוק בתוספתא שמניחו על גבי הקרקע, אינם סתירה לדברי ר' יוסי ובהם אף הוא מודה, שמאחר ואין כאן הצנעה הלולב אלא הנחתו בלבד עדין יש כוונה לטלטלו משום חיבוב מצוה וזה נדאי אפשר. כל שר' יוסי מוסיף הוא, שלאחר הצנעתו כבר גילה דעתו שיותר אינו מתכוון לטלו משום חיבוב מצוה, מעתה חזר הוא להיות מוקצה ואסור לטלטלו. אולי יש להטעים לפירושו שהבין את דברי ר' יוסי "כיון שיצא בו ידי חובתו" לא רק על המצוה העקרית שבה כבר יוצא בנטילה ראשונה, אלא על כל החזקתו של הלולב בידו לשם מצוה וחיבוב מצוה כאחד, כלומר כיון שאינו רוצה יותר בהחזקתו לשם חיבוב מצוה — אסור לטלטלו, אלא שאין דברי החסדי דוד מדויקים עם לשון התוספתא. טעמו של ר' יוסי אליבא דפירוש זה — כיון דהניח גלי דעתיה וכו' — מחייב על כל פנים שהניח והרי לפי דברי ר' יוסי אין מדובר כלל שהניח אלא: "כיון שיצא בו ידי חובתו אסור לטלטלו". מיד לאחר קיום מצות נטילת לולב צריך להניחו ואסור לטלטלו. והדברים קשים אם לא שהיתה לפניו גירסה אחרת בתוספתא.

פשוטה יותר דעת ה"מנחת בכורים" בהסבר שיטת ר' יוסי, שכתב בד"ה אסור לטלטלו: "דלא חזי למידי, אף להריח בו אסור". מיד לאחר קיום המצוה אין לארבעת המינים שום שימוש ולכן אסור לטלטלם. דעת ר' יוסי היא אכן לאסור חיבוב מצוה משום מוקצה, שכיון שיצא בו ידי חובתו שוב אסור הוא לטלטול על כל פנים. לפי הסבר זה מובן מדוע לא נפסק בר' יוסי, כי דבריו אכן מתייחסים לדברי ר' אלעזר בר' צדוק, כפי שהובאו לעיל, ודברי ר' אלעזר בר' צדוק נפסקו להלכה.<sup>5</sup>

★

בענין מנהגם של אנשי ירושלים שהוזכר לעיל בדברי ר' אלעזר בר' צדוק בתוספתא, ישנה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי וממנה נלמד לענין מוקצה. בירושלמי סוכה נאמר:<sup>6</sup> "אמר לון ר' יוסי לא מן הדא אלא מן הדא דאמר ר' אילא ותני תמן כך היה המנהג בירושלים אדם הולך לבית הכנסת ולולבו בידו, קורא את שמע ומתפלל ולולבו בידו, נכנס לבקר את החולה ולולבו בידו, לשאת את כפיו ולקרות בתורה נותנו לחבירו, הניחו בארץ אסור לטלטלו".

5. רי"ף דף כ ע"א; רמב"ם לולב ז, כד; רא"ש סוכה פ"ג סי' לב; שו"ע א"ח, תרכב, סעי' ב בהג"ה.

6. פ"ג ד"א.

לדעת הירושלמי אף על פי שמטלטלים את הלולב גם לאחר קיום המצוה, בהליכה לבית הכנסת ובשאר מצוות, אין זאת אלא עד הנחתו על גבי קרקע. אולם לאחר שהניחו על גבי קרקע אסור הוא בטלטול.

לעומת זאת בבבלי<sup>7</sup> מובא מנהגם של אנשי ירושלים בשנויים מסויימים: "... קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו, קורא בתורה ונושא את כפיו מניחו על גבי קרקע, הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו". לדעת הבבלי אין איסור להמשיך ולטלטל את ארבעת המינים אחר שהניחם על גבי הקרקע, וכמו שמשמע בתוספתא לפנינו. מחלוקת זו בין הבבלי לירושלמי מקבילה לכאורה למחלוקת בין ר' אלעזר בר' צדוק ור' יוסי בתוספתא. שיטת הבבלי כר' אלעזר בר' צדוק, שגם לאחר הנחתו על גבי הקרקע אפשר לשוב ולטלטלו; ואילו הירושלמי אוסר המשך טלטולו לאחר הנחתו, זאת כר' יוסי שגם כן אוסר את הלולב בטלטול. אמנם לפי מה שנתבאר אין הדבר מדויק, כי אליבא דהמנחת בכורים ר' יוסי אוסר את הטלטול מיד אחר שיצא ידי חובתו, ואין לטלטלו אפילו לחיוב מצוה; ואילו לפי החסדי דוד אין כאן מחלוקת כי גם ר' יוסי יודה שאפשר להניחו על גבי הקרקע כל עוד לא הצניעו והסירה דעתו.

לכאורה יש מקום לבאר את דברי ר' יוסי על פי הירושלמי באופן קצת שונה. בירושלמי שם מובא מנהגם של אנשי ירושלים בהסבר שיטתו של ר' יוסי שאמר במשנה שמי שהוציא את הלולב פטור.

ופשוט שר' יוסי מודה לפי זה שניתן לטלטל את הלולב גם לאחר שיצא ידי חובתו בנטילתו הראשונה, ומכאן לכאורה מקור לדבר החסדי דוד שדאי אין ר' יוסן חולק. על היתר הטלטול לחיוב מצוה. אמנם ר' אלעזר בר' צדוק סבר שאין בלולב איסור טלטול כלל, ואילו ר' יוסי סבר שכל זה רק עד שניחנו על גבי קרקע אולם לאחר שהניחו על גבי הקרקע שוב אינו יכול לטלטלו ואפילו לשם חיוב מצוה. אם זאת מחלוקתם הרי ששני התלמודים נחלקו באותה מחלוקת שנחלקו התנאים, הבבלי כר' אלעזר בר' צדוק והירושלמי כר' יוסי.

שמן יש לבאר שהמחלוקת בהיתר הטלטול לאחר ההנחה תלויה בשאלה האם יש מוקצה לחצי שבת. לדעת הבבלי אין מוקצה לחצי שבת, ולכן כיון שהלולב היה ראוי לנטילה, אי אפשר שיתחדש עליו שם מוקצה באמצע השבת. הירושלמי סובר שאין כאן בעיה, ויתכן שיתחדש איסור מוקצה אף על דבר שקודם לכן היה מותר בנטילה. המשך הטלטול לאחר קיום המצוה לפי הירושלמי מותר, או משום חיוב מצוה ועל פי דרכו של "חסדי דוד" הנזכר, ולכן כשהניחו על גבי קרקע גילה דעתו שאינו רוצה יותר בחיוב המצוה, או משום שכיון שהלולב כבר בידו יכול להוליכו לכל מקום שירצה.

דעת הרמב"ם אינה ברורה — האם פסק בבבלי או כירושלמי. בהל' לולב (ז, כד) פסק הרמב"ם: "כך היה המנהג בירושלים: יוצא אדם מביתו ולולבו בידו, ונכנס לבית הכנסת והוא בידו, מתפלל והוא בידו, ויוצא לבקר חולים ולנחם אבלים והוא בידו, וכשיכנס למדרש משלחו לביתו ביד בנו או ביד עבדו".

7. סוכה מא ע"ב.

\* בדרך זו הלך רשל בתשובה הובא בט"ז יו"ד רסו סק"א בענין סכין של מילה אך נחלקו עליו עיין שם ובגר"א סק"ג (הערת העורך).



הרב שלמה קלוגר, ב"בנין שלמה" על הרמב"ם כתב שנטה הרמב"ם לדעת הכבלי וז"ל: "והנה הכל תמחו מדוע השמיט הרמב"ם דברי הירושלמי דהניחו על גבי קרקע אסור לטלטלו... וי"ל דלכן השמיט הרמב"ם הך דינא מכת דמן הש"ס דילן מוכח להיפוך". יש הרוצים לומר שהרמב"ם לא הכריע במחלוקת זו והשאיר הדבר ספק כיון שהדבר תלוי בשאלה האם יש מוקצה לחצי שבת והרמב"ם לא פשט בעיה זו ולא הביאה להלכה.



נשוב עתה לר"ן בו פתחנו. הר"ן שאסר לטלטל לולב בזמן הזה הביאנו לשתי שאלות. האחת – איזה מוקצה הוא שאוסר את הלולב, והשניה – מדוע השתנה הדין אחר החורבן. והנה בנוגע לשינוי מעמדו של הלולב כשאין בו קיום מצוה, ראינו שאף באותו יום טוב כיוון שכבר קיים את המצוה יחזור הלולב להיות מוקצה, והדברים תואמים, שכאשר אין בו מצוה אין בו היתר טלטול. אמנם איזה מוקצה ישנו כאן – יש לעיין במקורו של הר"ן.

על דברי המשנה: "מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזירתו למים בשבת" שאלה הגמרא: "פשיטא?", ותירצה: "מהו דתימא הואיל ואשה לאו בת חיובא אימא לא תקבל [לגבה איכא איסור טלטול – רש"י] קא משמע לן [כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל – רש"י]".

כלומר לולב אינו מוקצה כיון שיש שם כלי עליו, וזאת משום שראוי לנטילת אנשים כלומר כלי לצרכי מצוה. אולם כאשר אינו כלי שוב הוי מוקצה ולכן בזמן הזה בשבת הלולב הוא מוקצה מחמת גופו שהרי אינו כלי וכך נראה פשוט.

להלכה נחלקו הרמ"א והט"ז בדין מוקצה בלולב. לדעת הרמ"א<sup>8</sup> לולב בשבת דחודהמ"ס דינו לענין טלטול כדין אבן האסורה בטלטול לגמרי. ח"ל הרמ"א: "ואסור לטלטל הלולב בשבת דהוי כאבן...". הט"ז<sup>9</sup> חולק וסובר שדין הלולב כדין השופר. כשם שבשופר למרות הקצאתו לצורך מצות תקיעת שופר, מותר לטלטלו בשבת לצורך גופו ומקומו, כך הדין בלולב שיהיה מותר לטלטלו בשבת לצורך גופו ומקומו. וז"ל הט"ז: "בסי' תקפח הביא רמ"א בשופר שאסור לטלטל כי אם לצורך גופו ומקומו ואם כן כאן נמי שרי לטלטל הלולב לצורך גופו ומקומו".

8. סי' תרנח סעיף ב' ובדרכי משה סי' תרנח סקיג. דעתו של הרמ"א מקבילה לדעת האורחות חיים המובאת בסי' תרנח וז"ל: "וכתב באורחות חיים בזמן הזה שאין לולב ניטל בשבת, אם שגג והוציאו מן המים – אין מחזירים אותו שהרי הוא כאבן לענין טלטול". ומעיד על זה בפמ"ג במשבעות זהב סק"א שדבריו תמוהים, שהרי ידוע שכל זמן שהמוקצה בידו יכול לטלטלו להיכן שירצה ומתוך "אפשר למים אסור בכהאי גוונא וצ"ע". מכיון שבהחזרתו למים יש תיקון לכן אסרו להחזירו. וי"ל תירוצ' נוסף שכלל זה נאמר דוקא כשהמוקצה בא לידו בהיתר ולא כמו במקרה שלנו ששגג, אא"כ נסבור כדעת המג"א סי' שח סקי"ו שגם במקרה שטעה ולקח מוקצה בידו מותר להמשיך ולטלטלו.

9. סי' תרנח סקיג.

נראה שהמקור לדברי הרמ"א הם דברי הר"ן שהזכרנו לעיל: "...השתא לדין דלולב לא דחי שבת אפילו ביום טוב ראשון — לא שרי לטלטולי כלל". מדברי הר"ן מוכח שאין לטלטל את הלולב גם לא לצורך גופו ומקומו, והטעם הוא: מכיון שבשבת אסור ליטול את הלולב הריהו כעץ בעלמא ודינו כמוקצה מחמת גופו האסור בטלטול לגמרי.

דעתו של הט"ז נראית לכאורה תמוהה ויש לברר על מה הוא מסתמך. החשוואה שהשווה הט"ז בין לולב לשופר אינה מובנת. הרי שופר נחשב לכלי וכפי שהגמרא בשבת<sup>10</sup> אומרת: "דראוי לגמע בו מים לתנוק", אבל לולב הריהו עץ בלבד ואין עליו שם כלי. וכך אומר רש"י במפורש בסוכה דף מב ע"ב, שכתב על הגמרא שאמרה טלטול בעלמא הוא: "אין בו צד איסור אלא כמטלטל עצים", וגם התוספות שם כתבו<sup>11</sup> "אע"ג דחזי למצוה שייך ביה איסור מוקצה לטלטול מאחר דאין עשוי כלי".

נראה שמקורו של הט"ז, שלולב הרי הוא ככלי שמלאכתו לאיסור, הוא מרש"י הנזכר לעיל: "כיון דראוי לנטילת אנשים תורת כלי עליו ומותר בטלטול לכל", ללולב אין דין של עץ בעלמא אלא גדר של כלי. אבל בפשטות משמע שדין זה נאמר בזמן שמותר ליטול לולב בשבת היינו בזמן שבת המקדש קיים, אבל כעת אסור ליטול לולב בשבת ואינו ראוי לנטילת אנשים ולכן אין לו הגדרה של כלי, ואם כן מדוע איננו מוקצה מחמת גופו? שמא יש להסביר דעת הט"ז באופן כזה: מן הסוגיא דמקבלת אשה ומרש"י שם אנו למדים שלולב נחשב כלי (אף על פי שבאמת אינו כזה), משום שיש בו תשמיש של מצוה. ומכיון שנחשב כלי לשם מצוה שוב אינו חוזר להיות עץ בעלמא, ואינו נחשב כאבן, כדעת הרמ"א. אמנם מאחר שאסור ליטלו בשבת הרי ככלי שמלאכתו לאיסור. וזהו יסוד ההשוואה לשופר, שהרי גם שופר הרי כלי לתקיעה, אלא שכיון שנאסרה תקיעת שופר בשבת מאותה גזירה שוב הרי כלי שמלאכתו לאיסור, ולכן מותר בטלטול לצורך גופן ומקומו.

הנה בשאלה זו אם הלולב נחשב כלי כיון שעומד לתשמיש של מצוה יש לכאורה להוכיח מרש"י ותוספות בדף מב ע"ב שהובאו לעיל, שמטלטל לולב הרי כמטלטל עצים. ובאמת יש להקשות מדוע לא נאמר שיחודו של הלולב למצוה הרי כמיוחד כלי וכמו בשבת דף נ ע"א: "דאמר רב יהודה מכניס אדם מלא קופתו עפר ועושה בו כל צרכיו". ובחזון יחזקאל על התוספתא<sup>12</sup> נדרש לקושיא זו ותירץ ששונה העפר שמסתמא הכינו לכל צרכיו מה שאין כן לולב שהכינו רק למצותו. ואולם קצת קשה לתירוץ וכי מי שמכניס עפר לצורך מסוים יהיה הוא אסור בטלטול?

ובחזון יחזקאל שם הוסיף להקשות סתירה ברש"י, דהנה שני דבורי רש"י שהבאנו נראים כסותרים זה את זה. דבעמוד ב' שם כתב כמטלטל עצים ואילו בעמוד א' כתב שתורת כלי עליו. ותירץ שכונת רש"י בעמוד ב' היא שלולב לפני שמיחדים אותו למצוה הוא כעצים בעלמא אמנם לאחר שיחדוהו למצותו כבר אינו כעצים אלא כלי.

10. דף לה ע"ב.

11. ד"ה טלטול בעלמא.

12. פרק ב' הלכה יג בחידושים.

אף לעניננו יש לומר שרש"י אינו מסכים עם כך שצריך יחוד דוקא לכל צרכיו ואף יחוד לצורך מסוים מספיק להפוך דבר שהוא מוקצה מחמת גופו להיות כלי ומותר בטלטול ובשיטה זו נקט הט"ז.

★

מן הדיון עד כה עולות שתי אפשרויות לדון מוקצה בלולב: האחת מוקצה מחמת גופו וכפי שנקט הרמ"א דהוי כאבן, והשניה כלי שמלאכתו לאיסור. אך מעין בירושלמי שם עולה שיש לדון בלולב משום מוקצה מחמת מצוה. בירושלמי נאמר "... הניחו בארץ אסור לטלטלו, א"ר אבון זאת אומרת שהוא אסור בהנייה, תני מטלטלין עצי בשמים להריח בהן לחולה בשבת, רבנן דקיסרין אמרין ערבה מותר להניף בה לחולה בשבת". ובקרבן העדה ד"ה זאת אומרת ביאר: "מדאסור לטלטלו משהניחו בארץ, שה' מינין שבלולב אסורין בהנאה כל שבעה והוי ליה מוקצה דאם לא כן הרי ראויין להריח בהן ואף לולב וערבה ראויין להניף בהן לחולה".

לפי זה הטעם לאיסור טלטול בלולב הוא משום הקצאת הד' מינים למצותם: הקצאה זו שהיא לשבעת ימי החג גורמת שיהא אסור להשתמש בהם אלא למצותם. וממילא כאשר אין עוד קיום מצוה בהם, בין מחמת שכבר קיים מצותו, ואף אינו חפץ עוד בנטילתם משום חיוב מצוה, ובין מחמת שאין בזמן הזה כלל נטילת לולב בשבת, שוב אין בהם כל שמוש והוי מוקצה בשבת אף לטלטול. יסוד דין זה של הקצאת ארבעת המינים מלמדנו רש"י בסוכה<sup>13</sup>: "דגמרינן מסוכה דילפינן בפרק קמא (דף ט ע"א) דחל שם שמים על עצי סוכה ליאסר בהנאה כל שבעה הואיל והוקצנו למצוה". כלומר לד' המינים יש דין מוקצה מחמת מצוה למשך שבעת ימי החג. ומכיון שהוקצו לכל שבעת ימי החג, אסורים בטלטול לגמרי ביום השבת.

לגבי מהות האיסור ושה' מחלוקת האם הדס של מצוה הינו כדון עצי סוכה או שיש לו גדר אחר? לענ"ד רש"י הנזכר לעיל סובר שדין אחד להם. הרשב"א<sup>14</sup> סובר שלהדס אין דין של עצי סוכה ואסורו נובע מחמת ביזוי מצוה. והנפקא מינה לדינא האם מועיל תנאי לבטל איסורו. לדעת הרשב"א עצי סוכה נאסרו מהתורה ותנאי לא יועיל להיתר שמוש בהם. משא"כ נוי סוכה שאינם כלולים בפסוק, וכמו כן הדס שאינו כלול בפסוק, בהם התנאי יועיל לבטל איסורו.

ומעתה ניתן לומר שדעת הרמ"א כדעת ר' אבון בירושלמי שהלולב מוקצה מחמת מצוה. וזה שכתב שהלולב כאבן, לא כדי לדמותו לאבן מבחינת ההגדרה ולומר שהוא מוקצה מחמת גופו, אלא מבחינת איסור הטלטול שאסור לגמרי כאבן. אך דברי ר' אבון מתייחסים לדברי הירושלמי הסובר: "... הניחו בארץ אסור לטלטלו" וכפי שהסברנו לעיל בדבר זה נחלקו הבבלי והירושלמי, והטעם המובא בירושלמי לאיסור הוא שה' מינים

13. לו ע"ב ד"ה אסור להריח, בן.

14. שו"ת הרשב"א ח"א סי' קסט ובחידושו לביצה דף ל ע"ב.

בלולב אסורים בהנאה כל שבעה (קרבן העדה). וכמו כן הסברנו שלשיטת הירושלמי יש מוקצה לחצי שבת (הלולב לא היה מוקצה עד שהניחו על הארץ, ומשהניחו על הארץ אסור לטלטלו). ואילו הרמ"א פסק (בענין סכין של מילה לאחר המילה) שאין מוקצה לחצי שבת<sup>15</sup>, לדעת הרמ"א מותר לטלטל את הסכין לאחר המילה כיון שאין מוקצה לחצי שבת, ואם כך, גם בלולב שנטלו לצורך מצות נטילת לולב אין לו דין מוקצה, והיה צריך להיות מותר לטלטלו גם לאחר שהניחו בארץ. וזה בניגוד לדעת הירושלמי.

הט"ז, הגר"א ועוד אחרונים חולקים על הרמ"א בענין סכין של מילה וסוברים שאסור לטלטל את הסכין לאחר המילה, ומשווים דין זה לירושלמי הנ"ל בענין לולב כשמניחו על גבי הארץ שאסור לטלטלו. ואין להקשות מדיון "אין מוקצה לחצי שבת" מכיון שסכין המילה והלולב היו אסורים בטלטול בבין השמשות וזהו רק לצורך קיום המצוה ומיד לאחר קיום המצוה חזרו להקצאתם. לעומתם הרמ"א סובר שישנו קושי מהכלל של "אין מוקצה לחצי שבת" על שיטת הירושלמי האוסר טלטול הלולב לאחר שהניחו על הארץ. ח"ל בדרכי משה סי' תרנב סק"א: "ובירושלמי סוף לולב הגזול מסיים בהאי מעשה דאנשי ירושלים הניחו על גבי קרקע שוב אסור לטלטלו עכ"ל משמע דס"ל דלאחר גמר מצות הלולב אם הניחו על הארץ שוב אסור לטלטלו ביום טוב וצ"ע דהא קי"ל (ביצה כז ע"א) אין מוקצה לחצי שבת והא הוי ראוי בין השמשות וכו'", עיי"ש. וכך הרמ"א כותב בענין סכין של מילה יו"ד סי' רסו סק"א: "ובמהרי"ל מחמיר דמיד אחר מילה יזרק האיזמל מידו משום מוקצה והיה כל צרכי מילה וכן ביום טוב עכ"ל ול"ג דברג רבינו ירוחם דמאחר שלא הוקצה בין השמשות יוכל לטלטלם לאיזה מקום שירצה וכבר כתבתי בזה בא"ח הלכות שבת וע"ש".

אמנם אין כאן קושיא חזקה כל כך שכן כל השגתו של הרמ"א מדין מוקצה לחצי שבת טובה על הירושלמי גופו שאמנם עוסק בזמן שנטלו את הלולב בשבת<sup>16</sup>. אבל לדין שוב אין בעיה של מוקצה לחצי שבת והלולב מוקצה לשבת כולה משום שאין בו היתר תשמיש לא של מצוה ולא של חולין ומשום שהוקצה למצותו לשבעת ימי החג.

והנה מעיון בירושלמי שם אנו מוצאים שמוזכרות שתי דעות המתירות לטלטל בארבעת המינים בשבת לצרכים אחרים. שהרי איתא שם: "תני מטלטלין עצי בשמים להריח בהן לחולה בשבת. רבנן דקיסרין אמרין ערבה מותר להניף בה לחולה בשבת." ויש להבין האם אלו חולקים על ר' אבון וסוברים שאין מוקצה מחמת מצוה בארבעת המינים או שמא אין כאן מחלוקת וההבדל הוא בין לולב שאין לו תשמיש של היתר ובין אלו שיש להם תשמיש היתר (יעוין שם במפרשי הירושלמי שתי ההבנות הנ"ל).

ואם נלך על דרך המחלוקת הרי לכאורה יש כאן יסוד לשיטתו של הט"ז. שהרי אם נאמר כר' אבון שיש כאן מוקצה מחמת מצוה, אפילו אם נגדיר את הלולב כלי סוף סוף הוא מוקצה וכיצד ניתן לטלטלו לצורך גופו ומקומו? אלא שהט"ז לא קיבל את ר' אבון ופסק כדעות החולקות שאין בלולב מוקצה מחמת מצוה (והרמ"א יסבור שאין כאן מחלוקת, או שמא י"ל שאפילו לדעת ר' אבון במקום חולי הקילו חכמים).

15. שו"ע יו"ד סי' רסו סעיף ב.

16. הירושלמי אמנם אינו מזכיר בבריתא של אנשי ירושלים שזה בשבת דוקא ועיין על כך בחוספתא בפשוטה סוכה עמ' 868.

שמא יש להציע סוג מוקצה נוסף שיכול להיות בארבעת המינים והוא מוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי אדם מקפיד מאוד שלא יפגמו ויפסלו. אמנם קשה לתלות זאת ברמ"א שלא ציין רמז לכך ואף כתב במפורש "הוי כאבן", אך עדיין יתכן לומר שנתכוון שאסור לטלטלו כאבן וכפי שהסברנו לעיל. אמנם מן הירושלמי הנזכר נראה שאין זה נכון שהרי התירו להריח ולהניף בהם לחולה וכל שנאמר שם הוא רק שר' אבון אוסר בהנייה! אך יתכן לפי האפשרות שאין שם מחלוקת, שדוקא הדס וערבה שאין בהם חשש פגימה, אמנם יהיו מותרים. ואילו לולב ואתרוג יהיו אסורים, משום חסרון כיס.

והנה באחרונים אנו מוצאים הסברים אלו שהצענו: בערוך השולחן בסימן שח סעיף יז כתב: "ולולב ואתרוג בשבת הוי מוקצה משום דקפיד עליהו ... ושופר לא שייך קפיד עליהו...". ובסימן תרנח סעיף ו: "... ויש מי שאומר דלצורך גופו ומקומו מותר כמו שופר... ודבר תמוה הוא שהרי לולב הוקצה למצותו לכל שבעה ואינו דומה לשופר".

ובחיי אדם כלל סו בנשמת אדם אות ב כתב: "... משא"כ לולב שאינו ראוי לכלום. וכ"מ לשון הרמ"א בסי' תרנח שכתב הרי הוא כאבן וכ"כ לשון זה הכלבו שהרי הוא כאבן לענין טלטול. וכ"כ הר"ן אין לטלטלו כלל דמשמע אפילו לצורך גופו ומקומו. ועוד דלולב אפשר דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שמקפידין עליו מאוד שמא יקטום ראשו ולכן נ"ל להחמיר".

ובמשנה ברורה סימן תרנח סק"ד פסק כרמ"א ודחה את הט"ז וז"ל: "ולא דמי לשופר... דשאני התם דהוי ליה כלי וראוי לאיזה דבר כלשואוב בו וכדו' משא"כ הכא דעץ בעלמא הוא". ועיין שם בשער הציון אחרונים נוספים שפסקו כרמ"א.



הנה ראינו כי ארבעה סוגי מוקצה ניתן להסביר בכדי להבין את איסור טלטולו של הלולב.

א. לדעת הט"ז אין הלולב מוקצה אלא הוי כלי שמלאכתו לאיסור בלבד ולכן מותר לטלטלו לצורך גופו ומקומו.

ב. לדעת הרמ"א בפשטות, הלולב מוקצה מחמת גופו והוי כאבן.

ג. בירושלמי מצינו שהלולב מוקצה מחמת מצוה.

ד. האחרונים הוסיפו ללולב מוקצה נוסף והוא מוקצה מחמת חסרון כיס.

# מקרא ומחקר

אלי פריימן

## קטע מפירוש התורה לרלב"ג

מבוא<sup>1</sup>

הרלב"ג – ר' לוי בן גרשום<sup>2</sup> חי במחצית השנייה של המאה הראשונה לאלף השישי (בערך ה"א נ'). היה פילוסוף, מפרש המקרא והתלמוד, מהנדס, אסטרונום, מתמטיקאי ואולי גם רופא. מוצאו מפרובנס והתגורר בערים אורנז', אביניון ופירפניון.

אין ספק שאבותיו היו תלמידי חכמים גדולים, אבל מי הם בדיוק לא ידוע בבירור. לדעת רוב רובם של החוקרים, אביו היה ר' גרשום בן ר' שלמה, מחבר ספר "שער השמים". סבו מצד אמו לדעת חלק מהחוקרים וגם במסורת היהודית היה הרמב"ן. דעה זו אנחנו מוצאים בספר "תועליות הרלב"ג", שנדפס לראשונה לפני כארבע מאות שנה, ופעם שניה בלובלין בשנת תרע"ד. גם בספר "הדעות והמידות" אשר יצא בוארשא בשנת תרכ"ה, וגם בהסכמות לספר זה מאת הנצי"ב וגדולים אחרים מצויה דעה זו, אבל כבר יצאו עליה עוררין רבים.

רוב החוקרים רואים כסבו של הרלב"ג (מצד אמו) את ר' לוי בן חיים, אשר היווה סלע מחלוקת בזמן הרשב"א ומוזכר רבות בספרו של אבא מרי משה דון אסתרוק "מנחת קנאות". ר' לוי בן חיים היה פילוסוף גדול ותלמיד חכם, וכתב ספרים רבים. הגדול שבהם נקרא "לויית חן", ובו עוסק בנושאים רבים בתורה ובחכמה<sup>3</sup>. בשו"ת התשב"ץ ח"א תשובה קלד' כותב המחבר: "ר' לוי (הרלב"ג) אדם גדול וחשוב וקרוב לנו האיש כי זקנו ר' לוי הכהן היה זקנו של אדוני זקני ז"ל ר"י דילשפילש, וגם הרב ר' לוי (הרלב"ג) היה בעל אחותו של אדוני זקני ז"ל".

### ספריו

ר' לוי בן גרשום כתב ספרים רבים ובמקצועות שונים. ר' יצחק לאטיש<sup>4</sup> בספרו "שערי ציון" כותב: "והרב הגדול הנשיא על כל מעלה הרב רבינו לוי בן הרב הגדול ר' גרשום המכונה מאש ליאן דיבאנווילש, חבר חבורים רבים ונכבדים ופירש כל התורה שבכתב

1. הקטע שלפנינו הינו פרסום ראשון מתוך הספר "פירוש הרלב"ג לתורה" שעומד בעז"ה לצאת לאור במהדורה מדעית. המכוא חלקי ונתר לתת תמונה כללית כלבר, בספר יופיע בעז"ה מבוא מקיף ונרחב. כמו כן סידור ההערות ותוכן איננו סופי.

2. בכל כתבי היד כתוב ר' לוי בן גרשום, והחוקרים עמדו על כך בכדי לברר את זהותו של אביו.

3. הספר נמצא בכת"י בספריות שונות.

4. ר"י לאטיש חי בערך כאמצע המאה השנייה לאלף השישי, כלומר מיד לאחר תקופתו של הרלב"ג.

ושבעל-פה וביאר ביאורים נוראים בכל חכמה ובפרט בחכמת ההגיון ובחכמת הטבע, ובאלהיות ובלמודיות וברפואות אין כמוהו בכל הארץ, וביאר התורה שבכתב באור נכבד מאוד לא נודעה מעלתו כי אם ליחידים. גם ספר יוחסין כותב שהרלב"ג פירש את התורה שבעל פה, כתב פירוש לתלמוד וספרים רבים אחרים (הרלב"ג עצמו בפירושו על התורה מזכיר את פירושו למסכת ברכות).

כותבי הדורות מביאים מספר-ספרים שמיוחסים לרלב"ג, חלקם נמצאים בידינו וחלקם אינם ידועים. בין הספרים המוזכרים נמצא "יסוד המשנה" על המשנה; "מחוקק ספון" על אגדות רבב"ח במסכת בבא בתרא; "שערי צדק" על יג' מידות<sup>5</sup>, וכן ספרים רבים במהדים שונים שנמצאים בכת"י והרלב"ג מזכיר אותם בפירושו לתנ"ך ובספרו הנודע "מלחמות ה'".<sup>6</sup> ביניהם ספר "היקש הישר", בו הוא מבאר את דעותיו של הפילוסוף הנודע אבן רשד; ספר "מעשה חושב" בחכמת החשבון; ספר באסטרונומיה אשר הוא בעצם חלק מהספר מלחמות ה'; אבל הושמט מכל ההוצאות ורק לאחרונה יצא לאור מכת"י ע"י פרופ' גולדשטיין בארה"ב. כמו כן כתב ספרים רבים על ספריו של אריסטו: באור לחכמה הטבעית; לספר בעלי-חיים; לספר החוש והמוחש; לספר השמע, ועוד. מיוחסות לו גם מספר תשובות בכת"י, ואפילו מספר שירים.

#### מצדדים ומתנגדים

ספריו של הרלב"ג יצרו מערכת ספרותית גדולה וענפה בדורו ובדורות שלאחריו. ויוכחים רבים ניטשו בין מצדדי שיטתו הפילוסופית למתנגדיה. ספרו מלחמות ה' גרם לתלמידיו חכמים רבים לצאת בפולמוס רחב על דבריו, והיו אף שהחרימו ספר זה (כשם שהחרימו את ספרו של הרמב"ם מורה נבוכים). במשך השנים נוספו למערכה מתנגדים ואוהדים, אך אין בכוונתי לעסוק כאן בפרטי הפולמוס סביב שיטתו הפילוסופית. יש רק לציין שקרובו הגדול, ר' שמעון דוראן בעל התשב"ץ, כתב ספר להגנת שיטתו הפילוסופית של הרלב"ג, וספר נוסף על פירושו לתורה אשר נקרא "לית חן".<sup>7</sup>

עוד מענין לציין את יחס הריב"ש אל הרלב"ג בשו"ת שלו סימן מה, בשאלת לימוד חכמת הפילוסופיה. הריב"ש כותב כיצד אפילו הרמב"ם לא נמלט מטעויות בגלל שנמשך אחר חכמות אלו, ומוסיף: "והחכם רבי לוי ז"ל גם הוא היה חכם גדול בתלמוד ועשה פירוש נאה לתורה ולספרי הנביאים והלך בעקבות הרמב"ם ז"ל. אמנם גם הוא הטו את לבבו אותן החכמות הרבה מדרך האמת... כתב דברים שאסור לשומעם... ומעתה ישא כל אדם קל וחומר בעצמו אם שני המלכים האלה לא עמדו רגליהם במישור בקצת דברים, כבודם במקומם מונח, ואם היו גדולי העולם, איך נעמוד אנחנו אשר לא ראינו מאורות לערכם".

5. יש שכתבו שספר זה שהוא למעשה מאמר קצר הינו חלק מספרו "יסוד המשנה".  
6. מלחמות ה' הוא ספרו המפורסם ביותר של הרלב"ג, ספר שעורר הדים נרחבים במשך הדורות. הספר עוסק בפילוסופיה בנושאים הרגישים ביותר באמונה, השגחה, ידיעה ובחירה, נבואה ועוד. המחבר מנתח בשיטה שכלתנית את הרעות השונות ומגיע למסקנות מרחיקות לכת שקוממו רבים.  
7. עיין תשב"ץ סוף ח"ד, שם מביא את רשימת ספריו. הספר "לית חן" לא נדפס מעולם ואף אינו בכתב יד בספריית העולם. ר' חיים מיכל בספרו "אוריהחיים" מעיד שבידי מהדיר הספר "הדר וקנים" על התורה היה מצוי כתב יד של ספר זה.



## מחברים שרנו בדברי רבנו

רוב המפרשים בימי הביניים מתיחסים לפירוש הרלב"ג על התורה, אך בעיקר לפרשנותו לפסוקים ולא לחלק ההלכתי שבספרו (על מבנה הספר – ראה להלן). ביניהם האברבנאל, בעל העקדה, הר"ן בפירושו לספר בראשית (כפי שציין שם המהדיר בהקדמתו, עמ' 84) ועוד. בדורות מאוחרים יותר היו שהתייחסו בצורה חלקית גם לחלקו ההלכתי של הספר, ביניהם בעל "הכתב והקבלה", "רביד הזהב" על התורה, "מרכבת המשנה" על הרמב"ם, הגר"פ פערלא בפירושו לרס"ג, וכן הרב כשר בספרו תורה שלמה ובשאר ספריו, אבל ספר מקיף כדוגמת ספרים שנכתבו על רש"י והרמב"ן אין על פירוש הרלב"ג, מלבד ספרו של התשב"ץ המוזכר לעיל, שאינו בידינו.

## פירושו לתורה

פירוש התורה לרלב"ג שונה במבנהו ובתוכנו מפירושי התורה האחרים, הפירוש מכיל בתוכו למעשה שלשה חלקים אשר קובצו יחד על פי סדר הפרשיות. כל פרשה כוללת פירוש פרשני רגיל של פסוקי התורה, בו הולך הרלב"ג בדרך כלל בעקבות ר' אברהם אבן עזרא, אבל פעמים רבות סוטה מפירושו ומביא פירוש אחר לפסוק, ובמקומות רבים ישנם פירושים חדשים אשר אינם מצויים אצל פרשנים אחרים.

חלק אחר של פירושו הוא אוסף של לקחים הנלמדים מהפרשה במסור ובמידות, בדרכו בפירושו לנ"ך. חלק זה הוא החלק הידוע ביותר מפירושו וכבר בדורות קודמים יצא לאור דברי המוסר הללו בפני עצמם<sup>8</sup>, תועליות אלו – כפי שקורא להם הרלב"ג – מקיפות את כל תחומי החיים בהנהגה בין אדם לעצמו, למשפחה, לחברה וכו'. כמו כן עוסקות התועליות בענייני דעות, בתחומי האמונה השונים – נבואה, השגחה, ידיעת ה' וכו'.

חלקו השלישי של הספר הוא קיבוץ כל דיני התורה שבכתב ושבעל פה, הדינים שלמדו חז"ל מייג מידות וקצת מתקנות חז"ל. אין מדובר כאן באוסף סתמי של הלכות, אלא שיטה חדשה של הוצאת כל הדינים השונים מהתורה שבכתב לא על פי יג' מידות של חז"ל, אלא על פי תשעה כללים אשר הוא קורא להם "שורשים כוללים" וכן על פי ניתוח עומק הפשט בפסוק. בדרך זו מבאר רבינו מתחילת הספר עד סופו את כל התורה שבעל פה וכיצד רמוזה היא בתורה שבכתב. עד כמה שידוע לי הרלב"ג הוא הראשון אשר הלך כשיטתיות ובעקביות בדרך זו של איחוד תורה שבכתב עם תורה שבעל פה, ובמיוחד בדרך הדיוק והניתוח המעמיק בפסוקי התורה, על פי אותם "שורשים כוללים" שהוכרנו לעיל, ועל פי כללים נוספים אשר נראים מפירושו. יש לציין שבעקבותיו הלכו מפרשים אחרים כדוגמת "רביד הזהב" והמלבי"ם אשר גם הם ראו בחשיבות איחוד התורה שבכתב והתורה שבעל פה וברוח זה כתבו את ספריהם, אם כי הם כתבו רק בהתאם

8. בשנת ש"כ יצא לאור ספר בשם "תועליות הרלב"ג" ובו מביא תועליות הנוגעות לענייני מוסר, כמה מאות שנים אחרי-כן, בשנת תרכ"ה, יצא ספר דומה אבל מקיף ביותר בשם "הדעות והמידות", ובו מקובצים תועליות בדעות ובמידות לפי סדר נושאים. הספר זכה להסכמת גדולי הדור וביניהם הנצי"ב והרי"ל דיסקין, עד שנאמר עליו כי תועליות הללו של הרלב"ג הם ספר המוסר הטוב ביותר שנכתב.

לדרשות חז"ל. לעומת זאת, הרלב"ג מנסה להראות ללומד התורה, כיצד כל אדם בשכלו הוא, יכול לראות בתורה שבכתב את כל ההלכות שנלמדות בתורה שבעל פה.

אחת הבעיות בלימוד ספר זה הוא מבנה הפירוש. בדרך כלל, מביא הרלב"ג בתחילה את "ביאור המילות", לאחר מכן עובר הוא לביאור הפרשה ולבסוף לתועליות שבמידות וברעות, ובפרשיות ההלכתיות גם תועליות במצוות שמתפרטות ל"שורשים" שהם פרטי הדינים של המצוות. שלשת חלקי הפירוש מתחלקים אם כן בצורה זו: הפרשנות מצויה בביאור המלות ובביאור הפרשה. התועליות במצוות וברעות מצויות בחלק התועליות וגם בביאור הפרשה. החלק השלישי – הדינים הנלמדים מהפרשה – מצוי בביאור הפרשה ובתועליות. סדר זה גורם לחזרות והלומד הרוצה להקיף ענין מסוים חייב ללמוד את כל חלקיו.

#### מהדורות קודמות ומהדורה זו

הספר "פירוש הרלב"ג על התורה" נדפס בפעם הראשונה סמוך להמצאת הדפוס בערך בשנת רל"ו, במנטואה, בפעם השנייה בשנת ש"ז בונציא ברפוס של דניאל בומבירגי, ומאז ועד היום לא הודפסה מהדורה חדשה אלא רק מהדורות צילום של דפוס וונציא. דפוסים אלו לוקים בטעויות רבות מאוד ובחסר רב. אמנם למעיין לא נראה בדרך כלל החסרון הגדול אבל בהשוואה לכתבי יד אחרים יש חסרון בולט במקומות רבים. אין בכוונתי להתייחס כאן לכתבי היד השונים ולמה שחקרתי אודותם בשלב זה, רק אכתוב כי בידי נמצא כת"י מיוחד אשר הוא המושלם ביותר הידוע היום בעולם אשר על פיו נכתב הקטע המובא להלן, ועל פיו יצא, בעז"ה, הספר כולו. אחת ההשערות היא, שכת"י זה הוא מהדורה מאוחרת יותר של פירוש הרלב"ג, ולא אותה מהדורה אשר על פיה הודפס הספר. בעז"ה במבוא לספר אסקור בהרחבה את כתבי היד השונים וכן את כתב היד המובא כאן.

כאן המקום להודות לעובדי הספריה הלאומית, שסייעו בידי להגיע לכתבי היד השונים.

להלן נביא קטעים מפירוש הרלב"ג לספר שמות, קטעים הקשורים להלכות שבת. הקטעים הראשונים לקוחים מפרשת בשלח על הפסוק "שבו איש תחתיו"<sup>9</sup>, והקטעים שאחריהם – מפרשת יתרו על מצוות "זכור את יום השבת". לקטעים מצורפים שינויי נוסחאות ומראי מקומות מינימאליים. בשינויי הנוסחאות לא כתבתי את כל השינויים, אלא רק את המשמעותיים שבהם, וכן שינויי הנוסחאות של קטעים שלמים. בחלק מההערות קיצרתי, אם כי יתכן שיש מקום להאריך. אשמח לקבל תגובות בענין זה ובעניינים האחרים.

לבסוף ברצוני להודות לישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים שזכיתי להסתופף בצילה, ובמיוחד לראש הישיבה הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א אשר כל עבודתי נעשית בעצתו ובהדרכתו.

9. בקטע זה יש סתירה ברורה בין ד"ו (דפוס וונציא) לכתב היד, והשוני הוא גם בביאור הפרשה וגם בתועלת. בד"ו מתייחס עיקר הפסוק לאיסור טלטול, והתועלת – המראה מה המצווה הנלמדת מהפסוק – עוסקת אף היא בענין טלטול, בעוד שבכתב היד נלמדים ענייני תהומין.

שני הקטעים שלפנינו, מפרשת בשלח, מופיעים רק בכתב היד שברשותי. ברפוס וונציא ובשאר כתבי היד מצוי נוסח אחר, אשר מובא בשינויי הנוסחאות. הקטע הראשון לקוח מביאור הפרשה, והקטע השני מן התועלויות.

שבו איש תחתיו אל יצא איש ממקומו ביום השביעי (שמות טז, כט) [א.הנה במה שאמר שבו איש תחתיו היה די למנוע מהם היציאה ללקט המן. עם שכבר התבאר להם<sup>1</sup> שלא ירד המן<sup>2</sup>, ואולם אמר אל יצא איש ממקומו ביום השביעי הוא אזהרה כוללת כאילו הראה להם בזה, שגם בהליכה בזולת לקיטת דבר יהיה להם אשם. ואפשר שנאמר כי באומרו שבו איש תחתיו, כי לא יותר לו להעתיק הדבר ההוא משם אך יניחאו תחתיו, רצוני לומר במקום האיש ההוא שהוא ארבע אמות כשיפשוט ידיו ורגליו. וכבר נתבאר זה ממה שזכור במקושש במה שיבא<sup>3</sup>. יואם

(א) בר"י ובשאר כתיי נוסח אחר: ולזאת הסיבה נתחייב המקושש סקילה כמו שנתבאר בתורה. ומה המקום יתבאר שההכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד היא אסורה בשבת, וכבר נבאר זה בגזרת האיל מצד אחר בפרשת יתרו. והנה הוציאו רז"ל ענין התחומין של תורה מזה המקום בראשון מעירובין, אלא שעל כל פנים פשט הכתוב הוא כמו שבארנו, וענין התחומין יתבאר לנו ממקום אחר כמו שנבאר בפרשת יתרו. ואילו היתה זאת האזהרה למנוע היציאה מהמחנה, הנה יתחייב האנשים אשר בקצה המחנה בלכתם פסיעה אחת שיצאו חוץ למחנה, וזה דבר בלתי ראוי שנאמין, כי המקושש יצא חוץ למחנה לפי מה שיראה ממה שאמר וימצאו איש מקושש עצים, לא היה חייב, אלא מפני שהיה מקושש, ולזה לא נענשו המוצאים אותו ולא גונו על צאתם מהמחנה. ואולם הביאו רז"ל זה הפסוק לאסמכתא לבר, כמנהגם ברבים מביאורי דיני המצוות. ואפשר שנאמר שהרצון בזה שישבו תחתיהם מי שלקטו דבר חוץ למחנה, כי אין להם להוציאו חוץ מהמקום ההוא שהוא תחתיו. כי אי אפשר שנאמר שיצוה אותם משה שישבו בשבת במקומם ולא יצאו משם, שאם היה הדבר כן היו מוצאי המקושש חייבים, ולזה הוא מבואר שזה המאמר היה למי שילקט דבר בשבת בחוץ. ואמר אחר זה אל יצא איש ממקומו להזהיר אפילו על היציאה בזולת לקיטה. והנה היציאה מהמקום לפי מה שימצא מהמדינות לא יהיה בפחות משיעור המדינה, כי ער כמו שיעור המדינה לכל הצדדים ימשכו לכל הפחות שדות העיר וכרמיה ויעריה. ולפי שבמחנה ישראל היה או שלש פרסאות לפי מה ששערו לפי מנין האוהלים שהיו שם, הנה היתה זאת האזהרה שלא יצאו שלש פרסאות חוץ למחנה, כי לא היה הרצון בזה שלא יצאו כלל מן המחנה כמו שביארנו. ולזה תהיה הכונה בו, שלא יצאו ממה שהוא ראוי שיהיה נכלל במקום המחנה. ולפי שהם היו במדבר שלא היה שם שדות וכרמים הנה יהיה זה השיעור כולל בכל מדינה, היתה גדולה או קטנה ואף על פי שאין גבוליה מגיע לכמו זה השיעור. או ירצה בזה באומרו שבו איש תחתיו, שמי שיצא חוץ לשלש פרסאות ישב במקומו, שלא יהיה לו רשות לשוב אל המחנה ולא יוכל ללכת יותר מארבע אמות, ובה חטאו היוצאים מהמחנה ללקט כי הם לא לקטו דבר, עם שהיה בזה הפועל מיעוט האמונה בשם יתעלה מה שלא יעלם.

1. פסוק כה.
2. הוקשה לו כפל הענין באותו פסוק.
3. להלן פרשת יתרו.

היה זה כן הנה יהיה הרצון באומרו אל יצא איש ממקומו זאת בעינה לפי פשטי הדברים<sup>4</sup>, ותהיה מזה המקום אזהרה למוציא מתחילת ארבע אמות לסוף ארבע אמות ברשות הרבים. ואולם לפי הביאור הראשון שהזהיר על ההליכה, אי אפשר שיוכן שתהיה אזהרתה לבלתי לכת בשבת יותר מארבע אמות<sup>5</sup>, כי לא תמצא שנענשו מוצאי המקושש ואף על פי שהלכו חוץ מן המקום. גם בזה המקום לא גינה אותם רק על צאתם ללקוט. ולזה תהיה הכוונה באומרו אל יצא איש ממקומו, שלא יצא חוץ משדות העיר וכרמיה, כי כל זה הוא בכלל, כמו שנתבאר מערי הלויים<sup>6</sup> שהיו נותנים להם דבר מוגבל לאלו הענינים. ולפי שלפי הנהוג במדינות לא יהיה זה בכל רוח בפחות משיעור המדינות, כי עד כמו שיעור המדינה לכל הצדיק ימשכו לכל הפחות שדות העיר וכרמיה ועדה, והיה מבואר במחנה ישראל ממספר האוהלים שהיו שם ששיעורו שלש פרסאות, הנה לא תשלם היציאה מהמקום ההוא בפחות משלש פרסאות, וזה התחום שנתחייבו עליו מן התורה מזאת האזהרה<sup>7</sup>. ואולם מדברי סופרים יתחייבו על יותר מאלפים כי כן היה תחום ערי הלויים.

ולפי שהבינו מאומרו אל יצא איש ממקומו שתי אלו הכוונות המתחלפות שזכרנו<sup>8</sup>, הוקצה לקצת מרז"ל בסוף הראשון מעירובין<sup>9</sup> אם לוקים על זה הלאו, כי חשב היותו כמו לאו שבכללות אשר יאמר בשתוף השם על הענינים שיבנו ממנו, שאין לוקין עליו כמו שזכרנו<sup>10</sup>. והאמת הוא שלוקין על לאו זה כי עיקר הכוונה היא למנוע ההליכה חוץ מהמדינה אף על פי שלא יצא ללקוט. וידמה שלזה היתה הכוונה גם כן במה שאמר שבו איש תחתיו, רצה לומר שלא יצאו מהמדינה, ואף על פי שלא יצאו ללקוט, וכל שכן שימנע מהם היציאה ללקוט. והנה היציאה ללקוט ידמה שחפשו בכל המקום שהיה יורד שם מן, וזה אומרו ולא מצאו כי בזולת זה לא יתברר להם שלא ימצאו שם. והנה יצאו מפני זה חוץ למחנה ישראל

4. כוונתו: אם נסביר את המילים "שבו איש תחתיו" לענין טלטול חפץ, אם כן אפשר לומר שחלקו השני של הפסוק מבאר את חלקו הראשון, וזהו הרי הדין הנכון, שאסור להוציא חפץ מרשות היחיד שזהו "תחתיו". אבל אם החלק הראשון בפסוק מתייחס להליכה סתם וכוונת הפסוק לאסור הליכה גרידא, אם כן לא יתכן שהמשך הפסוק הוא הסבר לתחילתו. שהרי מותר ללכת גם מחוץ לתחום למרחק מסוים, וממילא נצטרך לומר שאין קשר בין שני חלקי הפסוק.

5. והצדוקים אכן כך סברו, עיי' תר"ש קסח.

6. במדבר פרק לה.

7. כשיטת הרמב"ם, הלי' שבת פרק כז ה"א ועיי' במ"מ שם.

8. איסור יציאה חוץ לתחום, ואיסור טלטול ארבע אמות ברה"ר.

9. עירובין יז ע"ב. ושם בגמרא לא נזכר ענין זה כלל, אלא שהוקשה שם כיצד לוקין על יציאה חוץ לתחום הרי לאו זה ניתן לאזהרת מיתת בית דין של טילטול ברשות הרבים, עיי"ש. וצ"ע כיצד למד רבינו את הגמרא שם.

10. לעיל פ' בא, נמצא בכתי' ולא בד"ו.

כשיעור המקום שהיה יורד בו שם המן לפי מה שזכרנו עד שלש פרסאות, ולזה יהיה אומרו שבו איש תחתיו, שמי שיצא חוץ לתחום כמו הענין ביוצאים ללקוט המן, יחוייב לו שישב תחתיו כי אין לו ללכת כי אם בארבע אמות שהוא בהם. ומזה לבד<sup>11</sup> חטאו היוצאים ללקוט, כי הם לא לקטו דבר, עם מה שהיה בזה הפועל ממיעוט האמנה בדברי השם יתברך].

☆

ג] התועלת החמישי הוא במצוות, והוא מה שהתבאר מזה הסיפור; שכבר תמנע ההליכה בשבת חוץ מהמחנה או מהמדינה יותר משנים עשר מיל<sup>12</sup>, שנאמר אל יצא איש ממקומו ביום השביעי, והיציאה ממקומם לא היתה אז בפחות מזה כמו שבארנו אצל באור זה הפסוק, וכבר נתבאר זה בראשון מערובין בבבלי ובראשון ממנו בירושלמי<sup>13</sup>. וראוי שתדע כי ההליכה ביותר מזה השיעור נמנעה ממנו בשבת מצד העמל ששיג ממנה, אף על פי שאין ההליכה מלאכה כמו שיתבאר מגדר המלאכה בפרשת יתר<sup>14</sup>. ולזה אין ראוי שנחשוב שנמנעה היציאה מתחום העיר מפני זאת האזהרה<sup>15</sup>, שאינו כי אם אלפים בהרבה מהעירות כמו שיתבאר ממגרש ערי הלויים<sup>16</sup>, כי אין בזה עמל מורגש, ובכלל הנה ראוי שנאמין

(ב) בד"ו ובשאר כתי" נוסח אחר: התועלת החמישי הוא במצוות, והוא מה שנתבאר מזה הסיפור, שהוצאה מרשות לרשות היא אסורה בשבת, ולזה צוה שלא יצא איש ממקומו ללקט המן.

11. כלומר איסור היציאה ללא טילטול, ובתו"ש קמה משמע כך מהמדרש. אומנם יש שפירשו שהאיסור היה טילטול הכלים (עיין חזקוני), ויש שפירשו שלא עברו על איסור כלל, אלא שאם היו מוצאים מן היו עובדים משום תולש (עיין ספורנו, ובפסיקתא תו"ש קמו). ובתו"ש בהערות שם מביא ראיה לשיטת רבינו מגמרא ערכין טו ע"א: "עשרה נסיונות ניסו אבותינו להקב"ה במדבר וכו' שנים במן דכתיב אל תצאו ויצאו ע"ש, ומשמע שהאיסור היה היציאה בלבד.

12. לגירסת כת"י המצוה הגלמדת מזה הפסוק היא יציאה חוץ לתחום. אומנם בד"ו ובשאר כתי" המצוה הגלמדת היא ההוצאה מרשות לרשות, וכך כתוב גם בביאור הפרשה בקטע הזה בד"ו. ובגמרא עירובין יז ע"ב למסקנה משמע שעיקר הפסוק לענין תחומין.

13. בירושלמי נזכר בעירובין פ"ג ה"ד ופ"ה ה"ד, ובבבלי פ"א לא נזכר, ואולי כוונתו לדף יז ע"ב, וכשיטתו שתחומין הנזכרים שם הכוונה לשלש פרסאות. ועי' באורך ברי"ף שבת סוף פרק ראשון וברמב"ן ובעה"מ שם.

14. בגדר המלאכה כתב שם: "פועל אנושי שתהיה התחלתו מהשכל המעשי כוון בה תכלית מהתכליות". ומבואר שאין יציאה חוץ לתחום נחשבת למלאכה. ועיין שו"ת חת"ס א"ח קמט, ועוד שם חלק ו סימן צח ר"ה לישנא, ובשו"ת עמודי אור סימן יד.

15. כלומר אין כוונת התורה לאסור היציאה חוץ לתחום לפי הגדרת כל עיר, ואז יצא שבערים רבות גם אלפים אמה הוא איסור תורה.

16. במדבר פרק לה.

שהמניעה שהוגבלה מזאת האזהרה היא מה שימנע בראשונה ובעצמות<sup>17</sup>, כמו שהתבאר בשורשים הכוללים<sup>18</sup>. ולזה לא מנעה התורה מה שהוא פחות מזה השיעור. אומנם מדברי סופרים היציאה חוץ לאלפים אמה בשבת מחוץ לעיר, כבר נתבאר בחמישי מסוטה ובחמישי מערובין<sup>19</sup>. וכבר התבאר בזה המקום ממה שאמר שבו איש תחתיו, שהיוצא חוץ לתחום של תורה ברצונו, אף על פי שחזר בתוך המחנה או בתוך העיר, אין לו לצאת מן ארבע אמות שהוא בהם<sup>20</sup>; כמו הענין באלו שיצאו מדעתם ללקוט המן. ומזה יתבאר שאם יצא באונס לא ינהג בו זה הדין הראוי בו כמו שהוא ראוי למי שיצא מדעתו<sup>21</sup>, וכן אם יצא לדבר מצוה<sup>22</sup>, וזה כולו מכואר בשורשים הכוללים<sup>23</sup>. וכבר השתמשו חז"ל באלו הדינים בתחום שבת של דבריהם שהוא אלפים אמה ברביעי מעירובין<sup>24</sup>. והנה התועלת בזאת האזהרה הוא התועלת שיש במצות שבת, כמו שהזהרנו בו מלעשות מלאכה, וכבר יתבאר זה כגזרת הא"ל בפרשת יתרו.

17. "בעצמות" לא מובן ענינו. אבל "הראשונה" מובן ענינו לפי מה שהסביר בביאור לעיל, שהמרחק הראשון שהיה שייך במחנה ישראל היה שלש פרסאות.

18. המקום הרביעי.

19. סוטה ל, ע"ב; עירובין נט, ע"א.

20. עירובין מא ע"ב, תחילת פרק מי שהוציא אהו.

21. עירובין שם.

22. עירובין מד ע"ב.

23. המקום הרביעי.

24. עירובין מא, ע"ב; מד, ע"ב, ושם השתמשו חז"ל בענין אגוס ויוצא לדבר מצוה לענין יוצא חוץ לתחום של דבריהם.

הקטעים שלפנינו, מפרשת יתרו, מופיעים אמנם גם בדפוס וונציא, אם כי בחסרונות ניכרים. הטקסט בגוף הפירוש הוא על פי כתב היד, ונוסחת דפוס וונציא מובאת בשוני הנוסחאות. הקטע הראשון לקוח מביאור הפרשה, והשני מן התועלויות.

זכור את יום השבת לקדשו מבין שאר הימים, וזאת הזכירה היא בדיבור<sup>1</sup> לא בלב לבד, והיא תהיה בכניסתו ויציאתו<sup>2</sup>. [א] ובוזה ישלם קידוש יום השבת מבין שאר הימים], רצוני לומר שזכור ההבדל אשר בין יום השבת לשאר הימים כדי שנשבות<sup>3</sup> מעשיית מלאכה בו. [א] והוא מבואר ממה שזכרנו בפרשת החדש הזה לכם<sup>4</sup>, שכל הימים האלה המוגבלים בתורה הם מתחילים מן הערב]. והנה זאת הזכירה אשר בכניסתו קראו אותה רז"ל קידוש, ואשר ביציאתו קראוה הבדלה, [א] וכל זה נכלל בתיבת קידוש כי הקידוש הוא הבדל דבר מדבר].

ששת ימים תוכל לעשות מלאכת עבודה, ועשית כל מלאכתך והם שאר המלאכות שהם לצורך אוכל נפש<sup>5</sup>, ואולם היום השביעי הוא שבת לה' אלהיך רצה לומר שתיוחדו לשבות מכל מלאכה, ויהיה היום ההוא מיוחד לה' אלהיך כשתשתדל לעבודתו לבד ולא יטרידוך עסקים.

לא תעשה כל מלאכה אתה לא ממלאכת עבודה ולא מהמלאכות שהם לצורך אוכל נפש, ולא יעשו גם כן לא בנך ובתך הקטנים<sup>6</sup>, ולא עבדך והנענים, ולא בהמתך, ולא יעשה לך גם כן גרך אשר בשעריך ואף על פי שלא קבל עליו מצוות התורה, כמו שתראה בענין הנבלה שאמרה התורה "לגר אשר בשעריך תתנה ואכלה"<sup>6</sup>. הנה יתבאר לך כי האזהרה היתה בזה הענין לו, לא לבנו ובתו ובהמתו ועבדו ואמתו וגר שער, לפי שאין בהקמה ראוייה למצוות ולאזהרה, ולא בנו ובתו הקטנים ולא הגר אשר בשער, כי אינו בן תורה. ולזה ראוי שנבין שהכונה בעבד ובאמה בכאן, העבד והאמה שלא נכנסו בגבול המצוות, כגון עבד ואמה

(א) חסר בד"ו ובשאר כת"י.

(ב) בד"ו: כדי שזכיר, ובשאר כת"י: כדי שנוהר.

(ג) חסר בד"ו ובשאר כת"י.

(ד) חסר בד"ו ובשאר כת"י.

(ה) בכת"י: שתנוחו.

1. תו"כ בחוקותי פ"א. ומלשון רבינו כאן משמע כשיטת הרמב"ם סה"מ קנה, והל' שבת פכ"ט ה"א. שלמד מהמלה "זכור", ומקור הדברים מתו"כ פ' בחוקותי פ"א ע"ש. אבל הרמב"ם עה"ת יתרו כ, ח, למד מהמלה "לקדשו", וכן איתא במכילתא "בחדש" פרשה ו'.

2. כשיטת הרמב"ם סה"מ קנה, והל' שבת פכ"ט ה"א, ששניהם דאורייתא, ומקור הדברים בגמרא נזיר ג ע"ב לגירסת חלק מהראשונים וכן בגמרא פסחים קו, ע"א. ובמ"מ שם כתב שהמקור מפסוק בויקרא ע"י שבותות יח ע"ב, ובהעמק שאלה קטו אות א' חלק עליו, וראה בדברי הנצי"ב מדברי רבינו.

3. פרשת בא בקטע "החדש הזה לכם".

4. הוקשה לו כפל הענין. ועי' רמב"ן וספורנו, ור' בחיי מביא בשם הרמב"ם הסבר אחר.

5. מכילתא כאן, ובגמרא שבת קכא. ע"א, ע"ש.

6. דברים יד, כא.

הקטנים<sup>7</sup>. ואולם הגדולים הם נכנסים לגבול המצוות ואין האזהרה בהם לאדון אבל לעצמם, ולזה אמר במקום אחר "וינפש בן אמתך והגר"<sup>8</sup> להורות שעל הקטן ידבר<sup>9</sup>. והנה זה הגר אשר ידבר בו הוא כשיהיה שכירו ולקיטו, ולזה אמר וגרך אשר בשערך<sup>10</sup>, והמשיכו גם כן לעבדו ואמתו ובהמתו שהם תחת ידו.

והנה הזהיר השם יתעלה ישראל מעשות מלאכה ביום השבת, להעיר על חידוש העולם עד שהשלים השם יתעלה המלאכה הנפלאה שהיתה בו מששת ימי הבריאה, וביום השביעי המשיך המציאות על ענינו לפי הטבע שהטביעו<sup>11</sup>, כמו שביארנו בפרשת בראשית, ולזה ברך השם את יום השביעי, כי הוא היה הולך במדרגת התכלית למה שנתחדש בששת ימי הבריאה, וזאת היא הברכה בתוספת המעלה שהיתה לו. ולהזכיר זה הענין הנפלא אשר הוא מהגדולות אשר בפנות התורות והעיוניות, כמו שנתבאר מדברינו בספר מלחמות ה'<sup>12</sup>, ברך השם את יום השבת ויקדשו מעשות בו מלאכה, כדי שיהיה היום ההוא מיוחד לעבודתו יתעלה ובהתבונן בנפלאותיו ועוצם חכמתו להנהיג המציאות בזה האופן השלם. ואפשר שנאמר שהרצון באמרו על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשו, הוא להודיע לישראל שראוי שישבות ביום השבת, כי ברך השם את יום השבת בענין המן שהוסיף לישראל ממנו ביום הששי באופן שהיה מוכן להם מונות שבת קודם בואו, ולזה לא הבאיש בשבת ורמה לא היתה בו, וקדש השבת בענין המן שלא היה יורד בשבת והיה יורד בשאר הימים<sup>13</sup>. והערה על זה הפירוש מה שאמר משה לנשיאי העדה כשהגידו למשה כי ביום ההוא מצאו העם לחם משנה: "הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קדש לה' מחר"<sup>14</sup>, כמו שביארנו.

וראוי שתדע כי מצות הזכירה היא נוהגת בנשים<sup>15</sup> לפי שהם מזהירות מעשיית המלאכה בשבת כמו האנשים ולזה תהיה מצות השביתה והזכירה נוהגת בהן גם

7. אבל הגדולים מצוים כעצמם בנשים. ועי' רמב"ן שחולק ומשמע בדבריו דבקטנים אין מצוה כלל, והפסוק מקביר רק בגדולים מפני שהם ברושונם, וכן נראה מדברי הרמב"ם שבת פ"ב ה"ד. ועיי' במגדל עוז בשם הראב"ד טענה כעין טענת רבינו. ושיטת רבינו יחידה היא ולא מצאתי לו חבר.

8. שמות כג, יב.

9. שהרי אמרה התורה "בן אמתך".

10. מהלשון "בשערך" משמע שעובד אצלו.

11. נראה שזה פירוש לפסוק "וינפש בן אמתך והגר" ביום השביעי, וברמב"ם מ"ג פ"א ה"א הביא שני פירושים בענין זה עיי' ש, ודבר רבינו נראים כפירוש החכמים וחולתם מן המפרשים שמביא שם הרמב"ם.

12. מאמר ששי חלק ב, פרק ח.

13. נראים בדברי רבינו שני פירושים ל"ברכו וקידשו": א. ברכה בתוספת מעלה ביום עצמו וקידוש מעשית מלאכה, כד' יצחק במכילתא וכגירסת הגר"א; ב. ברכו במן וקידשו במן, וכד' ישמעאל במכילתא. כהסברו של רבינו — ברכו במה שהוסיף וקידשו במה שלא ירד נמצא במדרש ב"ר פ"א בהסבר שיטת ר' ישמעאל ועי' בייפה תואר שם.

14. שמות טז, כג, ומשמע "שבת קדש" בענין המן.

15. ברכות ב ע"ב וברמב"ם הל' ע"ז פ"ב.



כן, ועוד כי הזכירה היא לתכלית שישמרו מעשיית המלאכה<sup>16</sup>. ולזה יחוייב שתתנהג בנשים כי הם מוזהרות מזה. וכזה אמרו ז"ל<sup>17</sup> מי שישנו בשמירה ישנו בזכירה והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה.

וראו שתרע<sup>18</sup> כי המלאכה היא נ' פועל האנושי שתהיה התחלתו מהשכל המעשי כוון בהן תכלית מהתכליות, וזה התכלית לפעמים יהיה מכון בעצמו ולפעמים יהיה בעבור זולתו. משל מה שהוא מכון בעצמו כמו הבישול והאפיה ותיקון המזון, והתפירה לתיקון המلبוש, ומה שידמה לזה. משל מה שהוא בעבור זולתו כמו החרישה והזריעה והטחינה וההרקדה ומה שידמה לזה. והנה חייבה התורה על המלאכה שהיא מכוונת בעבור זולתו כמו שמצאנו במקושש<sup>19</sup>, וכן אמרה התורה "בחריש ובקציר תשבות"<sup>20</sup>. ולזה אין הכונה במלאכה שיגיע בה תכלית מהתכליות נ"א אשר אינו בעבור זולתו, אבל המכון מה שיגיע בה תכלית מה מהתכליות אשר יכונו לפי הנהוג במלאכות, כי בכאן מלאכות משרתות ומלאכות ראשיות.

ומזה יתבאר כמה הם סוגי המלאכות הראשונות אשר יתחייבו עליהן בשבת, והם לפי מה שהתבאר מהחפוש ארבעים חסר אחת<sup>21</sup> נ"כמו שזכר אחר כך. והוא מבואר שעל כל אחד מסוגי המלאכות באה האזהרה ביחוד, ממה שאמר במה שיבא "לא תבערו אש בכל משבתיכם ביום השבת"<sup>22</sup>, והנה באה האזהרה ביחוד על ההבערה ואף על פי שהיא נכללת במה שאמר "לא תעשה כל מלאכה", להעיר כי על כל מלאכה ומלאכה תהיה זאת האזהרה ביחוד. והנה כמו שההבערה היא סוג למלאכות רבות, כי היא תעשה לתכליות רבות מתחלפות, כאילו תאמר לבשל ולאפות להתיק ולשרוף ולהאיר ולחמם [ ]. זה ממה שתהיה האזהרה בעבורו, כן נבין הענין באמרו "כל מלאכה" מתחלקת אל סוגים המלאכות

(ו) חסר בד"ו ובשאר כת"י ובמקום זה: היא מה שתכין בו תכלית וכו'.

(ז) בכת"י: והזריעה והקצירה והטחינה.

(ח) חסר בד"ו ובשאר כת"י.

(ט) חסר בד"ו ובשאר כת"י.

16. פשוטו של ענין מצוות הזכירה הוא כדי להימנע מעשיית מלאכה. ובהסבר הראשון כוונתו שמי שמצווה על שבייתה ממלאכה מצווה על זכירה, אבל עצם מצוות הזכירה עומדת בפני עצמה. ועיי' רמב"ן עה"ת יקרא כג, כד, ורמב"ם הל' שבת פכ"א ה"א במהות מצוות השכיתה.

17. ברכות כ ע"ב.

18. בקטע שלפנינו מנתח רבינו בשיטתו השכלתנית את מהות המלאכות השונות וסוגיהן, וכן את מקורן של מלאכות אשר מבחינה שכלית לא נראות כמלאכות.

19. במדבר טו, לב, שבת צו ע"ב.

20. שמות לד, כא.

21. שבת עג ע"א.

22. שמות לה, ג. וכו' נתן ש"הבערה לחלק וצאתי - שבת ע ע"א.

הראשונים<sup>23</sup>. וכאשר ימנו בזה האופן הם ארבעים חסר אחת]. והם<sup>24</sup> הזריעה ומה שיכוון בזה מהמלאכות מה שיכוון בזריעה, כמו הנטיעה וההברכה<sup>25</sup> ומה שידמה לזה, והחרישה ומה שיכוון בו מהמלאכות ומה שיכוון בחרישה והוא נתינת המזון לצמחים<sup>26</sup>, והקצירה ומה שידמה לזה, והעימור ומה שידמה לו, והדישה ומה שידמה לזה, והזריה, והברירה, והטחינה, וההרקדה, והלישה, והאפיה ומה שידמה להם, כן כל אחת מאלו תקרא מלאכה לפי הנהוג, אף על פי שהם כולם קצתם בעבור קצת, וגזיזת הצמר ומה שידמה לה, והליבון, והניפוך, והצביעה, והטויה, ועשיית הנירין, והמיסק כדי לארוג, והאריגה, והכציעה<sup>27</sup>, והקשירה כי כבר תקרה באריגה כשנפסק החוט, וההתרה כי היא תקרה בה גם כן כשלא יעשה הקשר כראוי, והתפירה, והקריעה כי היא תעשה על מנת לתפור, והבנין, והסתירה כי כבר יכוין לסתור במלאכת הבנייה לתכלית שישובו לבנות הבנין ההוא באופן יותר שלם, ומה שיעשה למלאכה להשלימה כמו שיפת הכלים בעור הדג להחליק אותם<sup>28</sup> בתכלית מה שאפשר, ובוזה הסוג נכלל כל דבר שבהעשותו תשלם המלאכה ומה שידמה לאחר אחד מאלו המלאכות, והצידה, והשחיטה, ומחיקת העורות, ועבודן, ותתוכן, והכתיבה, והמחיקה בי לפעמים תעשה לכתוב במקומה, והשרטוט, וההבערה, והכבוי, וההוצאה מרשות לרשות ומה שידמה להן, והנה כשתחקור על המלאכות כולם תמצאם נכללות תחת סוגי אלו המלאכות אשר זכרנו.

והנה<sup>29</sup> ההושטה מרשות היחיד לרשות הרבים באמצע גם כן

(י) בכת"י נוסף: או מרה"י לרה"ר וכו'.

23. עי' רמב"ם הל' שבת פ"ז ה"ב, ופ"ח ה"ב ומ"מ שם. ושיטת הרמב"ם שיש ל"ט סוגי מלאכות ובכל סוג וסוג ישנם מספר אבות ולא אב אחד, ולא בקושית הרמ"ך המובאת בכס"מ פ"ז ה"ב. ונראה שזו כוונת רבינו, שבכל סוג ישנם אבות שונים, ובהבערה האבות השונים באים לידי ביטוי בתכלית השונה.

24. בסדר כתיבת אבות המלאכות נקט רבינו בשיטת הרמב"ם לכל אורך הדרך, ולא כמו שמופיע במשנה שבת ע"א (אלא שנשמטה לפנינו ההפשטה ואולי בטעות המעתיקים).

25. שבת ע"ב.

26. לפי דברי רבינו נתינת מזון לצמחים בכלל חורש, ועי' מו"ק ב ע"ב: המשקה מים לזרעים רבה אמר משום חורש ורב יוסף אמר משום זורע. וברמב"ם שבת פ"ח ה"ב פסק משום זורע (ואין כוונת רבינו למזבל הנזכר בירושלמי פ"ז ה"ב דהוא תולדה של חורש, שהרי המזבל שם כוונתו להעשרת הקרקע ולא מזון לצמחים), רצ"ע.

27. וכן ברמב"ם, ובמשנה: פציעה.

28. על שיפת כלים בעור הדג חייב לדעת רבינו משום מכה בפטיש, וכשיטת ר"ח בתוס' שבת ע"ב ד"ה השף, שממחק שיין רק בעור, וכן דעת הרמב"ם שבת פ"א ה"ו. אבל לרש"י שם ד"ה השף, על החלקה כזו חייב משום ממחק. אלא שיש לעיין מדוע חייב משום מכה בפטיש ולא משום בונה. ועי' ר"ן שהקשה על רש"י וכתב שם שבאמת חייב משום בונה (ואולי נחלקו בהגדרת כלי שאינו משופה האם נחשב לכלי גמור, השיוף רק מיפה ומערן אותו, או שהשיוף הוא חלק מבניית הכלי ועפ"י דברי המאירי לשבת ק"ד ע"ב בהגדרת מכה בפטיש).

29. כוונת רבינו בקטע שלפנינו להראות שמלאכת הוצאה מלאכה חשובה כמו שאר המלאכות וזה מה שכתב להלן: ובכלל הזה כי כבר תמצא וכו', ודבריו מבוארים יותר בשורש העשירי לקמן. ולא כרוב הראשונים,

נקראת מלאכה בתורה, כי כן היתה עבודת הלוים במשכן להושיט הקרשים מעגלה לעגלה אשר לפני<sup>30</sup>. ולזה כשהיתה ההושטה בזה האופן, רצוני שיהיו שני רשויות היחיד בצד אחד מרשות הרבים, נ"א והושיטו מזה לזה דרך רשות הרבים] הנה יתחייבו עליה, להיות כמו זה הענין נקרא מלאכה בתורה. וראוי שתדע שהעברת החפצים ברשות הרבים יותר מארכע אמות היא תחת זה סוג נ"ב ההושטה מרשות לרשות<sup>31</sup>, ובעבור זה נהרג המקושש נ"ב עצים, כי דרך המקושש ללקוט העצים בתלושים מפה ומפה ויחתכם במקום אחר, ולזה יתכן שיעתיקם שם חוץ לארבע אמות. ולפי שלא אמר כורת עצים או תולש עצים אבל אמר מקושש עצים שהרצון בו הקבוצ, ידענו כי לא נענש כי אם על העתקת העצים ההם. ולפי שלא הביאם אל המחנה, כי מהמקום שמצאוהו מקושש עצים, הביאוהו מוצאיו אל משה<sup>32</sup>, ידענו כי מפני העתקת העצים ממקום למקום ברשות הרבים נענש], וכן הסכימו בזה רז"ל<sup>33</sup>, ובכלל הזה כי כבר תמצא שיעתיקו האנשים החפצים ממקום למקום ברשות הרבים בזה האופן, רצוני לומר שיעתיקו אותם ממקום למקום יותר קרוב מהבית או מהשדה, וכשיתקבץ שם במקום ההוא ישובו להעתיקו גם כן ממקום למקום, עד שנשלם להם שיעתיקוהו בבית או בשדה נ"ב לפי אשר ירצו, ורוב מה שתעשה זאת המלאכה הוא במקוששים עצים או תבן

(יא) חסר בד"ו ובשאר כתי".

(יב) חסר בד"ו ובשאר כתי"י ובמקום זה: תחת זה הסוג.

(יג) חסר בד"ו ובשאר כתי".

(יד) חסר בד"ו ובשאר כתי"י ושם נוסח אחר: ולזה יהיה נמנה זה מהמלאכות. ואולם שיעור הארבע אמות נתבאר ממה שאומר, והוא שאין כל העתקה שתעשה בזה האופן מלאכה, ולזה יחוייב שיהיה שם שיעור ראשון, תהיה ההעתיקה אשר תהיה בשיעור ההוא מלאכה. וזה השיעור הוא ארבע אמות ומעלה, כי עד ארבע אמות יוכל האדם להעתיק החפץ עד היותו עומד במקום אחר. והנה אמרה התורה שבו איש תחתיו; רצתה לומר שמי שלקט דבר בשבת ישב תחתיו בדרך שלא יוציא החפץ מתחתיו, והשיעור שיהיה לזה הוא ארבע אמות, רצוני לומר שאדם הבינוני שיהיה שוכב ופשוט ידיו ורגליו ימצא מתחתיו ארבע אמות מהשיעור, כי קומת אדם הבינוני הוא שלש אמות והאורך הנוסף בסבת פשוט ידיו ורגליו היא אמה אחת.

עי' תוס' שבת ב ע"א ד"ה פשט; תוס' ר"ד לשבת צו ע"ב; רמב"ם בפיהמ"ש פ"א מ"א ועוד. ודבריו תואמים למה שכתב לעיל פ' בשלח שעיקר הפסוק "שבו איש תחתיו" לענין תלומין נאמר. ולענין הוצאה אין צריך לזה.

30. משנה שבת צו ע"א ועי' רש"י שם ד"ה פטור, ורמב"ם שבת פ"ג ה"ח.

31. עי' ר"ן לך עג ע"ב ד"ה והמוציא, שכתב: מעביר ד' אמות תולדה של מוציא מפני שנחשב כמוציא מרשות לרשות אחרת. אלא שהוסיף שם לגבי מושיט מרה"י לרה"י שלירושלמי נחשב אם בפני עצמו לבבלי נכלל במעביר ד' אמות, ומושיט חייב משום מעביר, ובדברי רבינו יש לעיין.

32. כך משמעות הפסוק, וכך נראה גם בספרי: "ומה ת"ל וקריבו מלמד שהתרו בו ואחר כך הביאוהו", משמע שמאותו המקום שהתרו בו – משם הביאוהו.

33. בשבת צו ע"ב יש מחלוקת בענין זה.

עשויים חבילות חבילות ומה שקדמה לזה. והנה ההעתקה הראשונה שיתחייב עליה היא כשהיתה יותר מארבע אמות וזה כי בארבע אמות יוכל אדם להעתיק החפץ מזולת שיזוז ממקומו. וזה השיעור נלמדהו גם כן ממה שאמרה התורה ליוצאים ללקוט המן "ולא מצאו" "שבו איש תחתיו"<sup>34</sup>. והנה שיעור מה שהוא תחת האדם לפי הנהוג הוא עד ארבע אמות, כי קומת האדם הבנוני הוא שלש אמות, ובפשוט ידים ורגלים יגיעו לשיעור ארבע אמות. ידענו מזה<sup>35</sup> שלמו שנאסרה ההליכה מפני שיצא חוץ לתחום לדעת, יותרה ההליכה עד ארבע אמות מהמקום שהוא בו, כי זה לא יקרא ההעתק, כי זה השיעור הוא נכלל במקום האדם. וכן ראוי שיובן זה השיעור בהעתקת החפצים הראשונה.

ומזה השורש יתבאר שמי שזרק החפץ מרשות הרבים והעבירו דרך רשות היחיד ונח ברשות הרבים, שאם נח חוץ לארבע אמות ממקום עקירתו חייב. וזה כי אלו הארבע אמות הם כמו רשות של אדם הינשב בהם, ולזה יצורף עמהם רשות היחיד להשלים השיעור ארבע אמות. וזה הדבר כבר נתבאר בפרק הזורק ובתוספתא<sup>36</sup> במעט עיון. ואולם הרמב"ם ז"ל נראה מדבריו שהבין שלא יתחייב עד שיהיה שם ארבע אמות מזולת רשות היחיד<sup>37</sup>. ולא אשער מאין הוציא זה, כי אלו הארבע אמות הם שיעור מה שיש תחתיו של אדם, ולא תהיינה בשום פנים תחתיו אלו הארבע אמות מרשות הרבים שרשות היחיד מפסיק ביניהם אם לא יחתוך האיש ההוא, ולזה נפלאנו בזה על הרב ז"ל. ואולי רצונו היה מה שאמרנו, ואף על פי שלא יראה זה מפשטי דבריו, כמו שיתבאר למעיין בהם.

ואיני צריך לבאר שההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים או ההכנסה היא מלאכה, כי הוא מבואר שכל אחת מאלו היא מלאכה מעשית יכוון בה תכלית,

(טו) בד"ו ואולם רצונו.

34. וכן איתא בגמרא עירובין מח ע"א, אבל בגמרא שבת צו ע"ב איתא: "ד' אמות ברה"ר גמרא גמירי לה" ע"ש. וביחס בין הסוגיות הללו ראה בהערה הבאה.

35. ידענו מזה... וכן ראוי... — כלומר פסוק זה נאמר בעיקר לענין תחומין אבל גם טלול נלמד מזה, וכן כתב הרא"ם על פירוש רש"י לפסוק זה: והרמב"ם שבת פ"ב ה"ז למד את הפסוק לענין טלול. ועי' בספר "מנחת ישראל" למסכת עירובין דף מח ע"א בשיטות הראשונים כפסוק זה ביחס לגמרא שבת צ ע"ב, ועי' עוד חזו"א א"ח סימן קיב סק"א ביחס בין הסוגיות הללו, וב"מרכבת המשנה" המובא לקמן בהערה 37.

36. שבת צו ע"ב, ובתוספתא פ"א ה"א.

37. רמב"ם שבת פ"ג ה"ז. וב"מרכבת המשנה" בהלכה זו כתב הרמב"ם והרלב"ג נחלקו האם הלימוד בעירובין עיקר או הגמרא בשבת צו ע"ב, לרמב"ם העיקר בגמרא שבת, והפסוק שבגמרא בעירובין אסמכתא בעלמא, ולרלב"ג העיקר בסוגיא בעירובין. ומוסיף עוד דנחלקו בגדר העברה ברה"ר, לרמב"ם המלאכה היא העקירה וההנחה, וממילא גם ההעברה נצרכת לחיוב, ולרלב"ג סבור שהמלאכה היא העקירה וההנחה. ובספר "תוצאות חיים" ס"ז סק"ג ממשיך בהסבר המחלוקת בכיוון זה. ולענין גדר מלאכת מעביר ד' אמות, עי' שו"ת אבני א' חלק א' סימן רמה (להסברו של מרכבת המשנה, יש לעיין בגמרא שבת ח ע"ב "המעביר הפץ מתחילת ד' לסוף ד'...").

כאילו תאמר להוציא החפצים לחוץ למכרם, או להכניסם לבית לשמורם. ולזה היה זה הענין נכנס בגדר המלאכה אשר באה האזהרה מעשייתה, ולזה אמר הנביא לא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת<sup>38</sup>.

[ט] ולפי סדור עשיית המלאכה וכלים והתכלית המכוון כי הם לקוחים בגדר המלאכה, ידענו כי מי שיעשה מלאכה בזולת הסדור הנהוג במלאכה ההיא, או בזולת כלים הנהוגים לא יתחייב על המלאכה ההיא העונש המוגבל בזה בתורה<sup>39</sup>. והמשל כי מי שהוציא החפץ בזולת האופן הנהוג לא יתחייב על ההוצאה ההיא, כאילו תאמר<sup>40</sup> ששמהו על רגלו והוציאו, וכן אם עשו שנים המלאכה שאין מדרכה שיעשו שנים, הנה הם פטורים כי אין זאת המלאכה לפי המורגל, כאילו תאמר שיוציאו שנים קופה קטנה, וכן הענין בשאר המלאכות. וכן יתבאר מגדר המלאכה, שהמלאכה שלא יכוון בה תכלית לא יתחייבו עליה, כי כמו זה לא תקרא מלאכה. וכן הענין אם יכוון בה קלקול והשחתה, אם לא יהיה הקלקול ההוא תועלת מה אם להנקם מהשונא או מה שידמה לזה. כי המלאכה במה שהיא, היא אשר יכוון בה תועלת לתכלית מה, ולזאת הסבה גם כן לא יתחייבו בדבר שאין מתכוין בו, כי אין זה נכנס בגדר המלאכה כלל. כאילו תאמר שיהלך אדם על גבי עשבים ויתכוין להלך בלבד, שהוא מותר בשבת, וימשך מזה מה שידמה לקצירה רצוני לומר שיעקור מהעשבים. וזה כי המלאכה תעשה בהכרח בכונה בה, ובוה האופן יתישרו בו על התכלית<sup>41</sup>. ולזה הוא מבואר

(טז) בד"ו וכשאר כת"י נוסח אחר: והנה זאת המלאכה הוא מה שיעשוהו לפי המורגל מנימוס המלאכה ההיא, ואם יעשה הדבר ההוא בזולת זה האופן לא יקרא מלאכה לפי הנהוג, ולזה לא יתחייבו על עשייתו מן התורה, כמו שהוציא החפץ בזולת זה האופן הנהוג, כאילו תאמר ששם אותו על רגלו והוציא אותו. וזה כי כל מלאכה יש לה אומנות וסידור תעשה לפי הסידור ההוא, ומה שלא יעשה על זה האופן אין ראוי שיקרא מלאכה לפי הנהוג והמורגל, וכן אם עשו שנים המלאכה שאין מדרכה שיעשו שנים הנה הם פטורים כי אין זאת המלאכה לפי המורגל כאילו תאמר שיוציאו שנים קופה קטנה ומה שידמה לזה. ולפי שמגדר המלאכה הוא שיכוין בה תכלית לתועלת מה, הנה מה שלא יכוין בה תכלית או שיכוין בו תכלית ולא יהיה בו תועלת כלל, לא יתחייבו בו בשבת. ולזה יהיו המקלקלים פטורים בשבת, אם לא יהיה בקלקול ההוא תועלת מה, אם להנקם מהשונא או מה שידמה לזה.

38. ירמיהו יז, כב.

39. כתב רבינו בשורשים הכוללים המקום הרביעי: "הפעולות שזכרה אותם התורה ראוי שיובנו באופן אשר יורגל עליו אלו הפעולות ובאופן שיהיו בו יותר שלמות". עפ"י דרכו זו מסביר בקטע זה את גדר המלאכה שאסרה התורה. ובניתוח המושג "מלאכה" באופן השלם נמצא שלשה מרכיבים: 1. סידור עשיית המלאכה באופן שלם; 2. עשיית המלאכה בכלים המתאימים; 3. עשיית המלאכה לתכלית המקובלת מאותה מלאכה: עפ"י ניתוח זה מסביר רבינו את כל האופנים השונים שזכרו בגמרא ומובאים ברמב"ם שבת פ"א, אשר בהם האדם פטור על עשיית המלאכה.

40. ע"י רמב"ם שבת פ"א באופנים השונים שמביא רבינו בדבריו אלו.

41. רמב"ם שבת פ"א ה"ה.

כי מי שחשב לעשות מלאכה אחת ולא עשה אותה אבל עשה אחרת הוא פטור, כי לא יקרא מלאכה מה שעשה אותו, כי לא כיון לזה. וכן הענין במי שעשה מלאכה כמתעסק בזולת כונה, הנה הוא פטור כי אין זה נכנס בגדר המלאכה כלל. וכן העושה מלאכה ולא הגיע אל התכלית שיכוין אליו, רצוני לומר שלא נעשית המלאכה באופן שכיון בה, והיה זה סבה שלא הגיעו אל התכלית [אשר כוון]. וכבר יתבאר מצד המלאכה, שהמלאכה שתעשה שלא לגופה של מלאכה אבל לתכלית אחר מכוון בו, יתחייבו עליה, כי היא נכנסת בגדר המלאכה<sup>42</sup>. כאילו תאמר שיעקור אדם אילן, כדי שלא יסתעפו שרשיו ויקעקעו הבניין הסמוך לו, שהוא אינו צריך לגוף האילן, הנה מפני שאי אפשר שיגיע זה התכלית בזולת מלאכה הנה יתחייב עליו. וכן מי שיכבה הנר מפני השמן אף על פי שאינו צריך לגוף הכבוי חייב וכן כל כיוצא בזה.

וראו שתדע כי לא יתחייב האדם על מה שהוא חלק ממלאכה ואינו מלאכה, כי התורה הזהירה על המלאכה לא על מה שהוא חלק מהמלאכה. ומזה המקום יתבאר לך לפי מה שהתבאר מהשרשים הכוללים<sup>43</sup>, שהמלאכות שיגיע התכלית בכל חלק מהם כשהגיע, הנה כל חלק מהם יקרא מלאכה. וזה כי החלק יהיה, אם תהיה המלאכה מהכמה המתדבק כמו מלאכת הבנייה, החלק היותר קטן שיתכן שיעשה במלאכה ההיא. ולזה יתחייב דרך משל הבונה בכל שהוא<sup>44</sup>, כי כבר יתכן באי זה חלק שיהיה ממנו שתעשהו מלאכת הבנייה בשיחור כמו זה החלק להשלים בנין קצת הדברים: ואם היתה המלאכה מהכמה המתחלק, ותעשה המלאכה היא מקבוץ האחדים אחד אחר אחד, כמו הכתיבה שיכתבו אות אחר אות, וכמו האריגה שיארגו חוט אחר חוט, הנה יתחייבו על עשיית שנים מהאחדים ההם<sup>45</sup>, כי זה המספר הוא החלק היותר קטן המספר שימצאו במלאכה ההיא מקבוץ האחדים. ואם לא תעשה המלאכה מקבוץ האחדים אחד אחר אחד, אבל תעשה רבים מהאחדים יחד, כמו הענין בהוצאת התבן למאכל הבהמות, הנה יהיה הענין בזה כמו הענין במלאכה שהיא מהכמה המתדבק, רצוני שכבר יתחייב על החלק היותר קטן שיורגל העשותו במלאכה ההיא. כאילו תאמר שהוא יתחייב

42. כשיטת הרמב"ם שבת פ"א ה"ז.

43. המקום השביעי ת"י שם בהרחבה בחסבר הכלל שעליו מסתמך רבינו באן.

44. רמב"ם פ"י ה"ב.

45. רמב"ם פ"א ה"ט לענין כותב, ופ"ט ה"ח לענין אורג.

(וז) בד"ז נוסח אחר: לפי מה שכיוון הנה הוא פטור, ואולם אם הגיע התכלית היותר שלם ממה שכיוון הנה הוא חייב, כי כבר נעשית כוונתו. וגם כן הנה מהמלאכות מה שעשה לא לגופה של מלאכה ויהיה נכנס בגדר המלאכה אחר שכבר נעשית המלאכה לתכלית מה, כאילו תאמר וכו'.

אם הוציא מהתבן מה שיהיה מלא פי הבהמה אשר דרכה שתאכל אותו<sup>46</sup>, כי זה הוא קטן השיעור אשר יחלק בו התבן כשיקחוהו הבהמות לאכלו. ויתחייב מהוצאת הזרעים על קטן השיעור שיורגל שיקחו הזרע לזרעו מאותם הזרעים, ואולם מה שלא יגיע התכלית בכל חלק מהמלאכה<sup>47</sup>, כמו העתקת החפצים ממקום למקום, הנה לא יתחייב אם לא עשה המלאכה. משל זה שהעוקר החפץ ממקום להעתיקו למקום אחר, הנה כשעקר החפץ והעתיקו למקום אחר נשלמה המלאכה. ואולם קודם שהניח החפץ לא נשלמה<sup>48</sup>, נ"י כי אפשר שיהיה זה אמצע יטעה להשיבו אל המקום שעקר אותו ממנו, ומה שזה דרכו לא יקרא הוצאה, כי הפעולות הם נגזרות מן תכליתם וממנו יהיה להם שמם. ולזה הוא מבואר שאם עקר החפץ ולא הניחו על מקום ראוי שיונחו בו מצד עצמותו, כאילו תאמר שהיה המקום שהוא קטן שלא היה המקום ההוא ארבעה על ארבעה, שאין ראוי להניח בו החפצים, הנה לא יתחייב, כי אין זו הנחה אבל הוא, אמצע ההעסקה<sup>49</sup>. וכן האופה ולא גמר לאפות. באופן שראוי כלל לאכילה, הנה הוא פטור כי זה חלק ממלאכה לא מלאכה<sup>50</sup>. והבן זה כי הוא מגדולי השרשים אשר יהיו בדיני המלאכות אשר יעשו בשבת.

וכבר ידעת מהשרשים הכוללים<sup>51</sup> שהוא מותר לעשות בשבת מלאכה לפקוח נפש. והוא מבואר גם כן נ"י שלא יתחייב האדם על המלאכה שיעשוהו כליו בשבת, כאילו תאמר ששם הפת בתנור מערב שבת ונאפה בשבת, וזה כי הוא לא אפה זה הפת בשבת, ואינו מצווה על שביתת התנור, כי אין אדם מצווה על

(יח) בד"ו ובכת"י נוסח אחר: ולזה אם עקר אחד, והניח אחר שניהם פטורים. ומה יתבאר שאם עקר וכו'.

(יט) בד"ו ובכת"י נוסח אחר: שהמלאכה שהתחיל אדם לעשותה קודם השבת ונגמרה מאליה בשבת, לא יעברו עליה מפני עשיית מלאכה. והמשל כמו ששם האדם פת בתנור מערב שבת ונגמרה אפיתו מאליה בשבת, לא יעברו עליה מפני עשיית המלאכה. וזה וכו'.

46. שבת ע"א במשנה.

47. חזר לבאר את היסוד השלישי, באופן עשיית המלאכה – התכלית.

48. רמב"ם פ"ב ה"ט.

49. שבת ד ע"א.

50. מלשון רבינו משמע שהמדובר באדם ששם פת בתנור ולפני שנגמרה האפיה רדה אותה מהתנור, ודין זה נזכר בגמרא שבת ד ע"א. אבל במקרה ששם פת בתנור בשבת ולא רדה אותה אלא שנגמרה במוצ"ש ובלעדי זה לא ראוי לאכילה, לא ברור מה יסבור רבינו. ובפשטות נראה שגם בזה כוונת רבינו לפטור וברעת האגלי טל" מלאכת זרע אות ח בהערה, ועוד בכלי חמדה עה"ת פ' יתרו אות ה. ולענין התחיל לעשות מלאכה בשבת והפסיק אותה באמצע שזוהי הדוגמא של רבינו יש לעיין שלא כל המלאכות שוות. ע"י אור שמח פ"ג ד"ה ודע, ובאגלי טל מלאכת זרע, ולעומתם ברש"י לשבת עג ע"א, והאחרונים האריכו בענין זה. (ע"י מנחת חנוך" לב בענין זרע, וב"חלקת יואב", וב"שבת מיהודה" לרב אונטרמן).

51. המקום הרביעי.

שביתת כליו<sup>52</sup>, אבל הוא מצווה על שביתת בהמתו לבד כמו שביארה התורה. נ"י ואין ראוי שנלמד ממנה זה הדין בכלים כי אין ראויים בו כמו בבהמה, וזה מבואר מאוד עם שבה<sup>53</sup> יתכן שתאמר מנוחה ושביתה, לא בכלים, כי אין עמל בכלים במה שיעשה באמצעותם מהמלאכות, וזה מבואר בנפשו.

וכבר ביארנו במה שקדם<sup>54</sup> שהיום התורני הוא מתחיל מהערב. והנה נסתפק לרז"ל<sup>55</sup> אם תהיה התחלת היום מעת שקיעת החמה, או מעת שיסור אורו והוא נ"א שיתחילו הכוכבים להראות, וזה כי אור השמש הוא מונע ראיית הכוכבים, ולפי שהיום הוא מתחדש מאור השמש הנה ידמה שלא סר היום עד שיתחילו הכוכבים להראות. ומצד אחר יראה שזמן היום הוא מזריחת השמש עד שקיעתו, וזה כי כשהחמה הענין כן, היה השווי נמצא כימי השנה עם ליליהם כמו שראוי, כדי שיושלם השווי בין היסודות. וזה כי שתי תקופות היום יגבירו האש והאור באופן מה, ושתי תקופות הלילה יגבירו המים והארץ. ואם הנחנו שיעור היום הוא הזמן אשר לא יראו בו הכוכבים, היו זמני ימי השנה יותר ארוכים מאד מן זמני ליליהם. ועוד כי בזה האופן יתאמת שיהיו שתי עשרה שעות ביום ושתי עשרה שעות בלילה כמו שנתפרסם מענינה, מפני שכבר יעלו ששה מזלות ביום וששה מזלות בלילה. והנה נסתפק עוד לרז"ל<sup>56</sup> אם היה שנניח שיהיה סור היום מעת שיתחילו הכוכבים להראות, אם יספיק בזה שיראו שני כוכבים, כמו שנתבאר מהשרשים

(כ) חסר בד"ו ובשאר כת"י ובמקום זה: ועוד כי בה יתכן וכו'.  
(כא) בד"ו ובשאר כת"י נוסח אחר: והוא כשיראו שלשה כוכבים בינוניים. וזה כי אור השמש מונע הראות הכוכבים, וכשיראה מהם זה הרבוי אז נשפוט שסר אור השמש באופן מה. וזה כי כשנראה כוכב אחד לבד לא היה שם רבוי מראית הכוכבים, ולא נשפוט מפני זה על סור אור השמש. ולפי שאין הראות הכוכבים אחר אחר אחד מפני רבויים, יראו מהם יחד רבים בהעדר אור השמש, והם הכוכבים אשר גודלם שווה ומרחקם מהשמש שווה באופן מה, הנה נקח מהם הרבוי הראשון שהוא שנים, ונסיף אותו על הכוכב האחר, והוא שלשה. ואולם אם יהיה לילה כשיראה שני כוכבים בינוניים, הנה יש בזה ספק, וזה שאם היה הראות הכוכבים אחד אחד בהכרח, הנה יהיה לילה כשיראו שני כוכבים כמו שהתבאר בשרשים הכוללים, ואם לא יהיה הראות הכוכבים אחד אחד מפני היות רבים מהם יחד במדרגה אחת מהשמש, הנה מפני שמספר הרב הראשון הוא שלשה הנה לא יהיה לילה עד שיראו שלשה כוכבים.

52. שבת יח ע"א מחלוקת ב"ש וב"ה ובמקומות נוספים בש"ס.

53. משמע מלשון רבינו שתי סברות לדעת ב"ה: 1. לא דומה כלי לבהמה. לדוגמא — בבהמה שייך צער בע"ח ובכלים לא שייך; 2. הגדרת המלים "מנוחה ושביתה" לא שייכת בכלים אלא רק בבע"ח.

54. פ"ב בא בפירוש "החדש הזה".

55. שבת לד ע"ב, ירושלמי ברכות פ"א ה"א, ורבינו מבאר את ספקם של חז"ל ולא ראיתי מי שפירש ספק זה. מדבריו נראה שהזמן שבין השקיעה לצאת הכוכבים הוא או ודאי יום או ודאי לילה. אומנם בגמרא שבת לד ע"ב ישנה אפשרות שלישית שזמן זה גם יום וגם לילה.

56. שבת לה ע"ב, ירושלמי ברכות פ"א ה"א. עד כאן ביאר רבינו את ספקם של חז"ל לגבי תחילת הלילה אם משקיעת החמה או מצאת הכוכבים, ומכאן מבאר את הספק לגבי מספר הכוכבים, שלשה או שנים (לעומת זה בד"ו ובשאר כת"י מבוארת רק הבעיה השנייה).



הכוללים<sup>57</sup>, כי היו הכוכבים נראים אחד אחר אחד לפי חילוקי מדרגותיהם מהגדול ומשיעור מרחקם מהשמש, או יצטרך שיראו מהם שלשה מפני שהוא החלק הראשון שיראו יחד מהם, מפני השתנות הרבה מהכוכבים בגודל ובמדרגה מן הרוחק מן השמש, ולזה ידמה שלא יראו השנים ראייה שלימה מה שלא נראה שם כוכב שלישי עמהם. והוא גם כן המספר הרב הראשון<sup>58</sup>, ולפי שמפורסם מענין הכוכבים הוא היותם מספר רב מאוד כמו שאמר "וספור הכוכבים"<sup>59</sup>, וגם הנה ידמה שיצטרך שיראה מהם חלק יצדק עליו שהוא רב, ומספר הרב הראשון הוא שלשה. והנה קראו רז"ל זה הזמן אשר בין שקיעת השמש וצאת הכוכבים בין השמשות, וזה הזמן הוא ספק אם הוא מהיום העובר או מהיום הבא. ולזה ראוי להשמר מעשות מלאכה משקיעת השמש מערב שבת עד צאת הכוכבים ביום השבת, כי בספק של תורה ראוי שנשפוט להחמיר כדי שלא נעבור על דברי התורה, כל שכן בענינים הגדולים כמו השבת שיש בו כרת ומיתת בית דין, כמו שיתבאר במה שיבא בגזירת הא"ל.

וראוי שתדע, שאם הניח האדם לעשות מלאכה לבנו ובתו הקטנים ולעבדו ואמתו ובהמתו ושכירו ולקיטו אינו לוקה, לפי שמה שאמר "לא תעשה כל מלאכה" אשר כלל בו אלו האזהרות הוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין, ואין לוקין עליו. והנה הוא עובר על עשה, שנאמר "למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר"<sup>60</sup>. וכן ראוי שתדע שאחד שור וחמור ואחד כל בהמה וחיה ועוף שיש ברשותו של אדם<sup>61</sup>, כי ההיקש בהם אחד, אלא שדבר הכתוב בהווה, לפי שהשור והחמור הם נכונים לחרוש בהם ולשאת בהם כל משא.

והוא מבואר שלא יקרא מלאכה מה שתשא הבהמה לתכשיט, או לשמירתה שלא תברח או שלא יגיע לה נזק מאי זה שיהיה מהדברים<sup>62</sup>. ואולם יקרא מלאכה מה שתשאהו על צד ההעתקה ממקום למקום, או שלא יהיה בו תועלת לשמירת הבהמה בעצמה או שלא תברח. וכן הענין באדם, כי מה שישא מהדברים שאינם

57. המקום השביעי.

58. נראה שכוונתו שאע"פ שדרך כלל המספר הרב הראשון הוא שנים, בכוכבים מכין שמעוץ ריבויים נראים ביחד הרבה איך שנים הם כמו אחד, ולכן שלשה זהו המספר הקטן ביותר. אבל אם היו נראים באמת זה אחר זה בבירור היה מספיק שנים.

59. בראשית טו, ה.

60. שמות כג, יב. ורבינו נקט כשיטת רש"י ע"ז טו ע"א ור"ן שם ועוד ראשונים, שהפסוק "לא תעשה כל מלאכה" מדבר על עשיית מלאכות ע"י בהמה. וכן הפסוק במשפטים "למען ינוח" מדבר בשביתת בהמה. וא"כ יש בשביתת בהמה לאו ועשה, אלא שאינו לוקה. אבל שיטת תוס' בשבת נא ע"ב ומאירי תחילת פרק "במה בהמה" ועוד, שהפסוק בותרו מדבר על לאו של מחמר אחר בהמתו וא"כ אין במלאכה שבהמה עושה לאו כלל אלא רק עשה וע"י רמב"ם שבת פ"ב הל' א"ב ובמ"מ שם, ובאחרונים באורך.

61. ב"ק נד ע"ב.

62. שבת נא ע"ב במשנה ורש"י שם, רמב"ם שבת פ"ב.

תבשיט לו או שאינם לשמרן מהקור והחום והדומה להם. והוא מבואר עוד שהאכילה אינה מלאכה, אבל היא נכנסת בגדר הפעולות הטבעיות, כי בעלי החיים כולם יעשו זה הפועל<sup>63</sup>, ולזה לא נאסרה בשבת, כמו שאמר בביאור "אכלוהו היום כי שבת היום"<sup>64</sup>. ובהיות הענין כן, הנה שבירת הדברים שהם לצורך אכילה לא יקרא מלאכה, כאילו תאמר שבירת האגוז לאכול מה שבתוכו, כי כן יעשוהו בעלי החיים גם כן בשיניהם. וגם שבירת הכלים לקחת מה שבתוכם מהאוכלים, כשלא יכוין שתעשה השבירה ההיא באומנות<sup>65</sup>, וכן תמצא בבעלי חיים שיעשו זה ברגליהם כשילכו עליהם כשיוכלו עליו. ולזאת הסבה בעינה מותר לאדם לחתוך האוכלים לו או לפני בהמתו.

63. וכפי הגדרת רבינו לעיל למלאכה: "פועל אנושי שתהיה התחלתו מהשכל המעשי", ממילא פעולה שעושים כל בעלי החיים אי אפשר להחשיבה לפעולה שכלית אלא זוהי פעולה טבעית.

64. שמות טז, כה.

65. שבת קמו ע"א. בדברי רבינו כאן ישנו גדר הלכתי חשוב והוא, שכל מלאכה שמבחינת עצם המלאכה נראה שיש כאן מלאכה גמורה על פי הגדרים ההלכתיים שלה כגון דש, בורר, מתיר וכו', אלא שמעשה זה הוא מעשה טבעי והראיה שגם בעלי חיים עושים פעולה זו – אין זו פעולה אסורה בשבת אלא פעולה טבעית. ובספר שביתת השבת (לר' יצחק מאלצאן) מלאכת דש אות צט, הביא דברי רבינו אלה וכתב ליישב על פי כלל זה מספר קושיות, לדוגמא: בירושלמי שבת פרק כלל גדול הלכה ב' איתא: חוסל של תמרים קורע ומתיר ובלבד שלא יקשור, ומקשה הגמרא: ואין זו התרה? ומיישבת, נעשה כשובר את החבית לאכול ממנה גרוגרות. ולכאורה צ"ע הרי השובר את החבית אין כאן מלאכה אבל בחוסל של תמרים יש כאן מלאכה דאורייתא, מלאכת מתיר. אבל לפי דברי הרלב"ג מובן היטב שהרי כתב ששבירת הדברים לצורך אכילה לא יקרא מלאכה. ענין נוסף בירושלמי עירובין פרק ג הלכה ג לענין נתנו במגדל, אומר הירושלמי: הלא דתימר במגדל של אבן אבל במגדל של עץ נעשה כשובר את החבית לאכול הימנה גרוגרות. וכתבו בתוס' עירובין לד ע"ב ד"ה ואמאי, שמשמע מדברי הירושלמי שמותר בכל ענין אפילו בלא מוסתקי (חבית שבורה וקטעה), ולכאורה מרוע מותר? ואם הטעם משום שאין בנין וסתירה בכלים היו ליה לירושלמי לומר כן בקיצור ולא להאריך בלשונו. ולפי דברי רבינו נחא שכוונת הירושלמי היא ששבירה להוציא האוכל מותר בבחבית. ושם בספרו מאריך בקושיות רבות שמתישבות על פי כללו זה של רבינו, ולבסוף כתב שם להקשות על סברא זו ממספר מקומות ומסיים דבריו בזה הלשון: הגם שהראינו פנים מסבירות לדברי הרלב"ג אך יש שם סתירות לדבריו ומי שדעתו רחבה יבקר הדבר ושכרו כפול מן השמים.

[א] התועלת התשיעי הוא במצוות והוא מה שצוה לזכור את יום השבת לקדשו. והנה הזכירה הזאת היא בדברים יקדש בהם השבת מבין שאר הימים, והנה התועלת בזאת הזכירה היא לשמור מעשיית מלאכה בו, והנה נבאר אחר זה התועלת המגיע מזה, ולזה ראוי שתהיה בכניסתו. ולפי שלא ישלם קידוש זה היום משאר הימים אם לא היה זה ביציאתו גם כן חוייב שתהיה זאת הזכירה בכניסתו וביציאתו, כבר נתבאר זה בספרי<sup>1</sup>.

[ב] התועלת העשירי הוא במצוות, והוא מה שצוה לשבות ממלאכה ביום השבת. שנאמר "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך". והנה התועלת בזאת המצוה הוא בדעות ובמדות. ואולם מה שהוא ממנה בדעות הוא להעיר שהעולם נתחדש אחר שלא היה<sup>2</sup> [וששם סיבה פועלת חידשה אותו], ושסוגי הנמצאות על מדרגותיהם בסדר הבריאה לפי מה שחדש אותם השם יתעלה ביום הבראם, ויכללו בששה סוגים והמדרגה השביעית היתה בהמשכתו המציאות על ענינו הטבעי במה שיושפע לו ממנו. והנה הידיעה בזה היא מקפת בחלק גדול מחכמת הנמצאות, כבר נתבאר זה במעט עיון מדברינו בששי ממלחמות ה'<sup>3</sup>, ובפירושו למעשה בראשית<sup>4</sup>. והנה זהו מה שאמר "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי"<sup>5</sup>.

והנה בזה בדעות עוד תועלת, וזה שזה שיהיה זכר ליציאת מצרים אשר היו ישראל עבדים ולא היה להם רשות לשבות ממלאכה, כמו שאמר במשנה תורה בדבור שמור את יום השבת לקדשו<sup>6</sup>. והנה התועלת המגיע מזכירת יציאת מצרים הוא ההאמנה בשם יתעלה, ושהוא השליט על הנמצאות לעשות מהם כחפצו. וזה התועלת הוא משותף לכל המועדות. והנה ימצא תועלת בו בהשלמת הנפש, וזה כי טרדת האדם בעסקיו תמנעהו מהחקירה בידיעת סודות המציאות אשר יעמידו האדם על השגת השם יתעלה לפי מה שאפשר, שהוא תכלית שלמות הנפש.

- (א) בד"ו ובשאר כתי חסר, ובמקום זה: התועלת הששי הוא במצוות והוא לזכור את יום השבת לקדשו בדברים, וההמשך — "והנה התועלת..." המופיע בתועלת העשירי.  
(ב) חסר בד"ו ובשאר כתי, וההמשך משייך לתועלת הקודמת.  
(ג) בד"ו חסר.

1. אולי הכונה לספרא, נמצא בתו"כ בחוקותי פ"א, ועין לעיל בתחילת ביאור הפרשה בהערות.
2. מלחמות ה' מאמר שישי ח"ב פרק ח והלאה.
3. תחילת פרשת בראשית.
4. פסוק יא.
5. דברים ה, יב, ולש טו.

וכאשר היה בכאן זמן ימצא האדם בו פנוי מהעסקים, הנה יתכן לו שישתמש בזמן ההוא בעבודת השם יתעלה לבד ובהשגתו. ולהורות שכונת התורה היתה בשבת לזה התכלית אמר "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלהיך"<sup>6</sup>, רצה לומר שלא נעשה אז מלאכה כי אם לה', וזאת המלאכה היא להשכיל ולידע השם יתעלה לפי היכולת, וזה כי המלאכה המעשית נאסרה אפילו לגבוה שנאמר "לא תעשה כל מלאכה"<sup>7</sup>. וזה התועלת הוא גם כן משותף למועדים כולם באופן זה.

והנה ימצא עוד תועלת בו בדעות, והוא שכבר למדנו מענין שבת, שבכאן לצורות שבע מדרגות והמדרגה השביעית היא קדש והיא השם יתעלה, והם צורות היסודות והם האיכויות כאילו תאמר החום והקור והלחות והיובש, וצורות המתדמה החלקים המורכבים מהיסודות, וצורות הצמחים, וצורות בעלי החיים, וצורות האדם והוא השכל ההיולאני, וצורות השכלים הנבדלים, והצורה השביעית אשר שפעו ממנה כל אלן הצורות היא השם יתעלה. והנה לשאר הצורות ימצא דבקות מה בחומר, ומלאכות מיוחדות יסודו מהם וזלתי לשם יתעלה. וזה כולו מבואר במעט עיון למי שעין בדברינו. בחלק השלישי מהמאמר הששי ממלחמות ה'<sup>8</sup>.

ואולם בענינים המדיניים ימצא בו תועלת גם כן, וזה כי יקנה החריצות לבעלי המלאכה בעשיית מלאכתם, ולא יחושו לעמל המגיע להם במלאכה ההיא, לחשבם כי עוד זמן קרוב ינוחו, רצוני לומר שבכל שבוע ינוחו יום אחד.

ועוד ימצא בו תועלת בענינים המדיניים, וזה כי המסודר מהגרמנים השמימיים מהרע לא יזיק לאוהבי השם יתעלה בעת היותם דבקים בו, כמו שביארנו ברביעי מספר מלחמות ה'<sup>9</sup>, ולפי שהכוכבים המושלים בליל שבת ויומו והם מאדים ושבתאי, יקרה להם שיגיעו הרכה מההיזקים לאנשים, כמו שהתבאר בחוש לפי מה שנתפרסם בחכמת משפטי הכוכבים. הנה רצה השם יתעלה שישבתו ישראל ממלאכה ביום השבת, כדי שישתדלו בעבודתו ויהיו בזה נצולים מהרעות הקהם, עם שבשכיתתם מהמלאכות תגיע להם הצלה מהרבה מהרעות הקהם. והמשל שאם היה הרע שיגיע מהם שיקרה לאדם הפסד ונוק בעשיית מלאכתו או בלכתו בדרך, הנה ישמר מההיזק ההוא כשישמר מההליכה בדרך ההוא או מעשיית המלאכה ההיא. ולזה אמר הנביא לישראל בעת היותם נכונים אל שיגיע להם הרע "לך עמי בא בחדריך וסגר דלתך בערך חכי כמעט רגע עד יעבר זעם"<sup>10</sup>.

6. דברים ה. יגיד.

7. שם שם, יד: שמות ב. י. ונראה שלומד מהמלה "כל".

8. נראה שכונתו לחלק השני פרק ח.

9. מאמר רביעי פרק שישי.

10. ישעיהו כו. ב.

ובכלל הנה כשיהיה האדם נכון שיגיעו לו רעות, הנה תמצא שכל מה שירבה לעשות מהפעולות, יסבב להגיע הרע לו, ולזה ישמר מהרע בהשמרו מעשות עסקיו.

והנה צוה ה' יתעלה לקדש זה היום בדברים לתת לו מעלה גדולה בנפש, ו' כי זה ממה שישיר אל שיגיעו ממנו בדעות התועלתות שזכרנו, עם שזה הקידוש יזכיר לאדם כי שבת היום ו' יהיה נשמר בזה יותר מעשות מלאכה בו.

התועלת האחד עשר הוא במצוות והוא מה שהזהירנו מעשות כל מלאכה ביום השבת שנאמר "לא תעשה כל מלאכה" וכו' וכבר בארנו התועלת המגיע מזאת המצוה במה שקדם.

והנה שרשי המצוה הזאת הם שלשה עשר, והם לקוחים מגדר המלאכה וזולת המעט מהם ואולם גדר המלאכה הוא, שהיא פעולה אנושית מסודרת משכל מעשי והיא תעשה בתואר מוגבל ובכלים מוגבלים יכוון בו תכלית מה מהתכליות שהם טוב מה, וזה כלו מבואר מענין המלאכות.

השרש הראשון הוא שכבר יתחייבו על כל סוג מן המלאכות ביחוד כמו שביארנו מאמרו "לא תבערו אש בכל משבתיכם"<sup>11</sup>, וזה שההבערה היתה בכלל המלאכות ויצאת מהם לבאר ממנה שעל כל אב מלאכה כמו ההבערה יתחייבו עליה ביחוד, עד שאם עשאו כולם בהעלם אחד יתחייב חטאת על כל אחת ואחת, והם ט"ל אבות מלאכות כמו שזכרנו, כבר נתבאר זה בשביעי משבת<sup>12</sup>.

השרש השני הוא שמה שאינו מסודר משכל מעשי לא יכנס בגדר המלאכה, כמו שבירת הפירות לאכול מה שבתוכם, ושבירת הכלים לקחת האוכל או המשקה שבתוכם, אם לא עשה השבירה בדרך מלאכה ואומנות. וזה כי בעלי החיים יעשו גם כן בשיוכלו עליו, ולזה לא יכנס בגדר המלאכה, כבר נתבאר זה בעשרים ושנים משבת<sup>13</sup>.

השרש השלישי הוא שהעושה מלאכה בזולת כליה הלקוחים בגדרה ובזולת

(ד) בד"ו כתוב: כי בזה יהיה האדם נשמר יותר מעשות בו מלאכה עם וכו'.  
(ה) בד"ו כתוב: כי שבת היום, זאת הזכירה שתהיה בדברים, ראוי שתהיה בכניסתו להבדיל בינו ובין זמן העובר, וכיצאתו להבדיל בינו ובין הזמן העתיד. וכאן מתחילים השורשים ללא תועלת נוספת במצוות.

11. שמות לה, ג.

12. שבת עג ע"א. וחייב על כל אב מלאכה — שבת עב ע"א.

13. שבת קמו ע"א. פטור זה של מלאכה שהיא פעולה טבעית אינו בשורה אחת עם אותם אלה שזכרו לעיל כדוגמת הסדר הראוי, הכלים הראויים וכדו', מפני שהם הגדרות בפעולה שיש עליה שם מלאכה, ואילו פעולה טבעית לא נכנסת כלל בגדר מלאכה.

התואר המסודר בה פטור, כמו שנשא המשא ברגל, אן שהוציאו שנים מחט, או שכתב בפיו או ברגלו, או שאחזו שנים הקלמוס וכתבו, כבר נתבאר זה בשביעי ובעשירי משבת<sup>14</sup>, ובמקומות רבים זולתם.

השרש הרביעי הוא שהמלאכה שאינה מתקיימת לא תכנס בגדר המלאכה, כי נעדר ממנה התכלית. המגיע במלאכה ההיא, כמו הכתיבה במשקין שאין השומן ניכר ועומד, או הכתיבה בירקות שהם נפסדים בזמן קצר, כבר נתבאר זה בשנים עשר משבת<sup>15</sup>.

השרש החמישי הוא שתהיה כוונתו לעשות המלאכה ההיא שהוא עושה, כי בזולת זה לא יכנס בגדר המלאכה, וזה מבואר מגדרה, כבר נתבאר זה בראשון מחגיגה<sup>16</sup>. ולזה יתבאר שאם עשה המלאכה כמתעסק ובזולת כונה פטור, כבר נתבאר זה באחד עשר משבת ובעשירי מערובין<sup>17</sup> ובמקומות רבים זולתם. ומזה השרש יתבאר שאם לא עשה המלאכה ההיא שיכוין אליה, אף על פי שנעשית מלאכה אחרת לא כיון אליה, פטור, כבר נתבאר זה ברביעי מכריתות ובעשירי משבת<sup>18</sup>.

השרש השישי הוא שהמלאכה שלא יכוין בה טוב מזה, שלא יתחייבו עליה, כמו השורף גדישו של חברו לא להנקם ממנו כי אם על דרך הקלקול וההשחתה, כבר נתבאר זה בשני ובתשיעי משבת ובראשון מחגיגה<sup>19</sup>.

השרש השביעי הוא שכבר יתחייבו על המלאכה אף על פי שאינה מכוונת אם לא בעבור זולתה, כי אין מתנאי התכליות בגדר המלאכה שלא יהיה בעבור תכלית אחר, וזה מבואר בנפשו. והמשל שכבר יתחייבו על ההבערה כמו שביארה התורה, ואף על פי שהיא בעבור זולתה, כאילו תאמר שהיא לבשל או לאפות, כבר נתבאר זה ברביעי מכריתות ובעשירי משבת<sup>20</sup>.

השרש השמיני הוא שהמלאכות שהגיעו חלקיהם אל תכליתם באופן מה שהגיעו, כמו מלאכת הכתיבה והאריגה והבנין, והנוהג מנהגם שהחלק המתחדש מהם הוא מתחדש על תכליתו עד שהם נשארים בזה האופן שהם מתחדשים<sup>21</sup>, הנה יתחייב על החלק הקטון שיהיה במלאכה ההיא מסכים הסכמה מה לכל.

14. צב-ע"ב, שם ג ע"א (בד"ו הגירסא בששי ובשביעי ובשנים עשר).

15. שבת קד ע"ב.

16. חגיגה י ע"ב מלאכת מחשבת וכו' ורש"י שם.

17. ע"י שבת עב ע"ב, וכריתות יט ע"ב.

18. כריתות יט. שבת צב ע"ב (בד"ו הגירסא בשני משבת).

19. ע"י שבת קה. ע"ב באורך, וברמב"ם פ"א ה"ז, פ"ח ה"ז, ופ"ב ה"א.

20. כריתות כ (בד"ו הגירסא בשביעי משבת).

21. נראה שכוונתו למלאכות שבהן החלקים שנעשו נשלמו כמה שנעשה, ואין צורך לשכלל אותם בעצמם. בכתיבה, לדוגמא, כרגע שנכתבה אות אחת — נשלמה אותה אות, ואין צורך להוסיף בה עצמה הוספות והשלמות.

והוא במלאכות שיהיו בקבוץ האחרים בשנים מהאחרים ההם כי הוא הקבוץ הראשון, כאילו תאמר שהכותב יתחייב בשכתב שתי אותיות, והאורג כשארג שני חוטי, ובמלאכות שיהיו הכמה המתדבק יתחייב בחלק הקטן שידבק בו באופן מה תכלית המלאכה, וזוהי החלק הראשון שאפשר שיעשה לפי הנהוג במלאכה] והיא, כבר נתבאר זה בשביעי ובעשירי ובשנים עשר ובשלשה עשר משבת; ומקומות רבים זולתם.<sup>22</sup>

**השרש התשיעי** הוא שהמלאכה שלא הגיע התכלית בחלק ממנה ובאופן שהזכרנו; לא יתחייב על החלק ממנה; כי לא יקרא החלק ממנה מלאכה, וזה מבואר מגדר מלאכה. המשל כי ההוצאה היא עקירת החפץ ממקום מוקף מחיצות והנחתו במקום בלתי מוקף כמו שיתבאר, והנה מי שעקר ולא הניח או הניח ולא עקר הוא מבואר שלא יצדק על אחד מהם שיהיה מוציא זה החפץ, כמו שביארנו במה שקדם, ולזה לא יתחייב על כמו זה החלק מהמלאכה אם לא עשה המלאכה ההיא בכללה, כבר נתבאר זה בראשון משבת.<sup>23</sup>

**השרש העשירי** הוא שההוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים או ההבאה מרשות הרבים לרשות היחיד תקרא מלאכה. וזה מבואר ממה שאמר "איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקדש ויכלא העם מהביא"<sup>24</sup>, למדנו מזה שההבאה היא מלאכה. וכבר יתבאר זה עוד מהמקושש שנתחייב מיתה בעבור היותו מקושש, למדנו מזה שנשיאת החפצים היא מלאכה כמו שביארנו במה שקדם, והוא על צד שני פנים האחד הוא הבאת החפצים מחוץ לפנים כמו הענין במלאכת המשכן או הוצאתם לחוץ, והוא מבואר מאד כי זה מן המלאכות<sup>25</sup>, כי הרוב שיעשה הוא לקנות החפצים או למכרם, או להוציא מהבית מה שלא יאות שיסאר בבית או להביא לבית מחוץ מה שיצטרך שם, ולזה אמר הנביא "ולא תוציאו משא מבתיכם ביום השבת"<sup>26</sup>, ומזה יתבאר שנשיאת החפצים בבית ממקום למקום או מבית לבית לא יקרא מלאכה, כי לא הזהירם על נשיאת המשא, כי אם על הוצאתו מהבתים, והאופן השני הוא שיהיה האדם בחוץ ברשות הרבים ויוציא החפצים ממקומו שהוא ארבע אמות שם ברשות הרבים, כמו הענין במקושש, כי זה גם כן הוא מבואר שהוא מלאכה כמו שביארנו במה שקדם<sup>27</sup>, כבר

(ו) בד"ו חסר.

22. פ"ז — דף ע"א: פ"ב — דף קב ע"ב — קג ע"א: פ"ג — דף קה, ועוד שם. ועיין רמב"ם פ"א ה"ג.

23. שבת ב ע"א, ובגמרא ג ע"א והלאה, וברמב"ם פ"ב ה"ט.

24. שמות לו, ו.

25. כאן מבואר שהוצאה והכנסה הינן למלאכה חשובה, ועי' לעיל הערה 29 בביאור הפרשה.

26. ירמיהו יז, כב.

27. לעיל בביאור הפרשה כתב ובכלל הזה כי כבר תמצא שיעתיקו האנשים החפצים ממקום למקום וכו', ע"ש.

נתבאר זה באחד עשר משבת<sup>28</sup>.

וראוי שתדע שמה שישא אותו האדם לתכשיט או לרפואה כמו האספלנית, ומה שישא לשמירה דרך מלבוש לא יכנס בגדר המלאכה. וזה מבואר כי כמו שנשיאת המלבוש אינה מלאכה, כן הענין באלו כי הם לצורך הנושא אותם, כבר נתבאר זה בששי משבת<sup>29</sup>.

ולפי שהמקושש היה מקושש ממקום שהיה רשות הרבים והוא המדבר<sup>30</sup>, למדנו שהמעביר החפץ יותר מארבע אמות ברשות הרבים חייב. ולפי ששעור רשות הרבים לא יתכן שיהיה בפחות מרוחב שש עשרה אמות באופן שיאות שישתמשו בו רבים ולא יעיקו קצתם לקצתם, לפי מה ששערו חכמים, ומה היה בדרך הרבים רוחב שש עשרה אמה, הנה ידענו שרשות הרבים שינהג בו זה הדין לא יהיה בפחות מזה הרוחב משש עשרה אמות<sup>31</sup>. והוא מבואר גם כן שאם היה מקורה אינו רשות הרבים כי הוא כמו בית<sup>32</sup>. וגם כן הנה מפני שההוצאה היא מפנים לחוץ שאינו פנים, כמו שיתבאר מדברינו בזה המקום, הוא מבואר שהוא ראוי שלא יהיה רשות הרבים. מוקף מחיצות באופן שיפול עליו שם פנים, ולזה יחוייב גם כן שלא יהיה מקורה. ולפי שההוצאה מתוך מה, לא תשלם אלא אם (לא) היה התוך ההוא מוגבל ומוקף, למדנו שהוא ראוי שיהיה רשות היחיד מוקף ארבע מחיצות<sup>33</sup>. ולפי שאינו ראוי להשתמש בו אם לא היה גבהו עשרה טפחים, ולא יתכן גם כן שיקרא בית לפי הוראת הגדר בפחות מזה השעור<sup>34</sup>, ואם לא היה עם זה שעורו באורך ארבעה טפחים או יותר, וכן הענין ברוחב, ידענו שלא יהיה רשות היחיד אם לא היה גבוה עשרה טפחים או יותר ואם לא היה שעורו ארבעה טפחים או יותר באורך וברוחב<sup>35</sup>. ולזה הוא מבואר שההוצאה מרשות היחיד למקום שאינו רשות הרבים לפי מה שהגבלנו, לא יתחייבו עליו מן התורה. וכן הענין בהבאה ממקום רשות הרבים למקום שאינו רשות היחיד לפי מה שהגבלנו<sup>36</sup>.

וגם כן הנה ההוצאה לא תשלם אם לא היתה ממקום היה נח בו החפץ אל מקום ינוח בו החפץ<sup>37</sup> כמו שבארנו במה שקדם. והנה המקום הראשון שראוי

28. שבת צו ע"ב.

29. פרק במה אשה לאורך כל הפרק, וכן ברמב"ם הל' שבת פ"ט באורך.

30. שבת ו ע"ב, ולפחות בזמן שבני ישראל היו במדבר, אבל עי' רמב"ם שבת פ"ד ה"א ומ"מ שם.

31. גמרא שבת צט ע"א, וברמב"ם פ"ד ה"א.

32. שבת צח ע"א ורמב"ם פ"ד ה"א.

33. כשיטת הרמב"ם פ"ד ה"א. ויש ראשונים החולקים וסוברים שדי בשלש מחיצות.

34. שני גדרים בזה: א. בפחות מעשרה טפחים אינו ראוי לשימוש; ב. בפחות מעשרה טפחים אין עליו שם בית.

35. רמב"ם שם, ובגמרא במקומות רבים.

36. דין מקום פטור, עי' רמב"ם פ"ד ה"ז וה"ב.

37. רמב"ם פ"ב ה"ט.



שינוחו בו החפצים אינו באורך פחות מארבע טפחים, וכן הענין ברוחב למדנו מזה שהמקום שאינו ארוך ארבעה טפחים ולא רחב ארבעה טפחים אין העקירה ממנו עקירה ולא ההנחה בו הנחה<sup>38</sup>. ואולם ידו של אדם הוא מקום ראוי להניח בו החפץ כי האדם ישמרהו בידו ויאחזהו בו, ולזה תהיה העקירה ממנו עקירה וההנחה בו הנחה<sup>39</sup>.

וגם כן הנה מפני שרשות הרבים הוא המקום שמשתמשים בו רבים הוא מבואר שמה שיהיה ברשות הרבים שאינו ראוי שישתמשו בו רבים כמו הימים והנהרות ו' או התל שיהיה ברשות הרבים שאינו ראוי שישתמשו בו רבים או מה שיהיה באור רשות הרבים למעלה מעשרה טפחים אין דינו דין רשות הרבים כי לא יאות שישתמשו בו רבים<sup>40</sup>, כבר נתבאר זה באחד עשר משבת, ובראשון ממנו, ובמקומות רבים זולתם.

**השרש האחד עשר** הוא שהמלאכה שיעשו כליו של אדם בשבת לא יתחייב עליה, כאילו תאמר שהניח הפת בתנור מערכ שכת ונאפה בו בשבת, או מה שידמה לזה, וזה כי אין האדם מצווה על שביתת כליו, כבר נתבאר זה בראשון משבת<sup>41</sup>.

**השרש השנים עשר** הוא שאין ראוי לאדם שישתדל שיעשו מלאכתו בשבת בנו ובתו הקטנים, שנאמר "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך"<sup>42</sup>. ומזה יתבאר שהתורה הזהירה אותו על שביתת בנו ובתו הקטנים, שנאמר "ועבדך ואמתך" וכוון בהם אל הקטנים, כמו שביארנו במה שקדם<sup>43</sup>.

**השרש השלשה עשר** הוא שהאדם מצווה על שביתת בהמתו ממלאכה שנאמר "לא תעשה כל מלאכה וגומר ואמתך ובהמתך". והוא לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין<sup>44</sup> ואין לוקין עליו. אמר במקום אחר "למען ינוח שורך וחמורך"<sup>45</sup> וגו', אחד שור וחמור ואחד כל בהמה וחיה ועוף כמו שהתבאר מהשרשים הכוללים<sup>46</sup>. והוא לאו הבא מכלל עשה ואין לוקין עליו. ולזה הוא מבואר שאסור

(ז) בד"ו חסר.

(ח) שיעשו כליו, בד"ו: שיעשה בכליו.

38. שבת ד ע"א.

39. שבת ד ע"א — ה ע"א.

40. שבת ו ע"א, ורמב"ם פ"ד ה"ד.

41. במשנה יז ע"ב, ובגמרא יח ע"א, לענין שביתת כלים (ובמשנה יט ע"ב — מדרבנן, אבל מדאורייתא שרי).

42. פסוק י.

43. בביאור הפרשה.

44. שבת קנג — קנד.

45. שמות כג, יב.

46. המקום הראשון.

להוציא משא על הבהמה בשבת או לחרוש בה, וכבר נתבאר זה בכ"ד משבת<sup>47</sup>. והוא מבואר שמה שתשא הבהמה לתבשיט נ"י או לשמרה מנזק] או לשמרה שלא תברח לא יקרא מלאכה, וזה מבואר מאד, וכבר נתבאר זה בחמישי משבת<sup>48</sup>. השרש הארבעה עשר הוא שדחיה שבת אצל סכנת נפשו, כאילו תאמר שחולה שיש בו סכנה עושין לו כל צרכיו בשבת אף על פי שיש בהם מלאכה, כי כל המצוות נדחות מפני סכנת נפשות וזלתי שלש, והם עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, כי התורה נתנה לברואות הגוף והנפש לא לנקמה והשחתה, וזה מבואר מדבריה כמו שזכר, ולזה אמר במצוות התוריות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם<sup>49</sup>. ואולם ששפיכות דמים אינו נדחה מפני סכנת נפשות הוא מבואר מאד, כי מה בצע להציל נפש בהריגת נפש אחרת<sup>50</sup>. וכן הוא מבואר מאד שאין ראוי לעבוד עבודה זרה מפני סכנת נפשות, כי אין ראוי להאביד חיי הנפש שהם נצחיים בעבור העמדת חיי הגוף שהם חיי שעה. וזה תמצא בחנניה מישאל ועזריה שהפילו עצמם לתוך כבשן האש להמלט מלהשתחות לצלם הזהב שעשה נבוכדנצר<sup>51</sup>. ואולם גילוי עריות הוא מה שיצטרך אל ביאור, וכבר ביארנו זה רז"ל ממה שאמר בנערה המאורסה שנבעלת בשרה: "צעקה הנערה המאורסה ואין מושיע לה"<sup>52</sup>, וזה לאנת שאם היה שם אדם ראוי שיהיה מושיע לה באופן שיוכל עליו, ואפילו בנפש הרודף אחריה, אם לא יוכל להיות מושיע לה בזולת זה האופן. ולזה הוא מבואר שהנפש נדחית מפני העריות, וזה ממה שיתבאר ממנו במעט עיון שאין ראוי לדחות העריות מפני הנפש, כבר נתבאר זה בשמני מסנהדרין ובראשון מיומא ובשני מעבודה זרה<sup>53</sup>, ובמקומות אחרים ונלתם. הגה זה השרש הוא כולל לכל המצוות באופן שזכרנו.

(ט) בד"ו חסר.

47. שבת קנ"ג ע"א במשנה ובגמרא שם.

48. שבת נ"א ע"ב והלאה.

49. ויקרא יח, ה.

50. משנה אהלות ז, ו.

51. דניאל ג.

52. דברים כב, כו, וזהו מקור הדין ולא טעם לדין.

53. סנהדרין ע"א, ושם ע"ב: אין דוחין נפש מפני נפש; יומא ט ע"ב; ע"ז לו ע"א.

יוסי גולדברג

ויהי ברכת ה'...

## בבית ובשדה

### מבוא

מדברי חז"ל ניתן ללמוד כי אבותינו אברהם יצחק ויעקב אינם זהים זה לזה אלא "שלושה שריגים הם".<sup>1</sup>

בענין תיקון התפילות אומרת הגמרא<sup>2</sup>:

"אברהם תיקן תפילת שחרית שנאמר: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם... יצחק תיקן תפילת מנחה שנאמר: ויצא יצחק לשוח בשדה לפנות ערב... יעקב תיקן תפילת ערבית שנאמר: ויפגע במקום וילך שם".

הרי, שכל אחד מן האבות בעל מהות רוחנית משלו המתבטאת בזמן האופיני לו: אברהם בעל החסד – "חסד לאברהם"<sup>3</sup> – שייך מהותית אל הבקר; "להגיד בבקר חסדך"<sup>4</sup>, ולכן תיקן תפילת שחרית. יעקב בעל האמת – "תתן אמת ליעקב"<sup>5</sup> – שייך אל הלילה: "ואמונתך בלילות"<sup>6</sup>, ועל כן תיקן תפילת ערבית.

מעבר לעובדה הבולטת שחז"ל רואים את האבות כשלוש ישויות רוחניות נפרדות, אפשר להוכיח עוד עד כמה מדויקת אבחנתם בזיהוי הזמן האופיני לכל אחד מהאבות. למשל, כשאמר חז"ל שאברהם תיקן תפילת שחרית, והביאו סמך לדבריהם מ"ישכם אברהם בבקר", ניתן היה לחשוב שזוהי מליצה בלבד וראיתם מן הפסוק אינה אלא אסמכתא בעלמא: אולם אין הדבר כן.

מתוך ההשוואה לפסוקים במיכה ובתהלים כדלעיל מוכח שדבריהם מדויקים, לכל הפחות במובן הכללי של שייכות אברהם לבקר ויעקב לערב.

1. חולין צב ע"א.

2. ברכות כו ע"ב.

3. מיכה ז, כ.

4. תהלים צב, ג.

5. תהלים שם. ההתאמה של 'חסדך' לאברהם ו'אמונתך' ליעקב, בעקבות מאמר חז"ל בב"ר עג ב (מובא במאמר זה פרק ה).

מתוך גישה זו נציג דרשת חז"ל דומה אשר מהווה את הבסיס העיקרי למאמר זה, וכן נציג את מגמת המאמר.

במסכת פסחים<sup>6</sup> אומרת הגמרא: "והלכו עמים רבים, ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלהי ועקב,

לא כאברהם שכתוב בו הר, שנאמר: 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה'; ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר: 'ויצא יצחק לשוח בשדה'; אלא כיעקב שקראו בית, שנאמר: 'ויקרא את שם המקום ההוא בית אל'."

אין הכוונה כאן וגם לא בגוף המאמר להסביר את עומק המשמעות של דברי חז"ל האחרונים. אולם, מתוך הגישה שהוצגה לעיל ישנה כוונה להראות כי הקביעה של חז"ל בדבר שייכות אברהם להר, יצחק לשדה, ויעקב לבית, אינו דבר שרירותי כמליצה בעלמא, אלא קביעה שמבוססת על הסתכלות חודרת בפשטי המקראות, אם כי המשמעות העמוקה של אבחנה זו עדיין תהיה טעונה בירור נפרד.

לסיכום: ניתן לראות את המגמה הראשית של מאמר זה כנסיון להראות את אחיזתם האיתנה של דברי חז"ל בפסוקי התורה, על אף היותם נראים לעיתים כחסר בסיס<sup>7</sup>. למעשה, לא תהיה במאמר זה התייחסות כל שהיא לבחינת אברהם – הר, אלא לבחינת יצחק ויעקב בלבד: שדה ובית.

והנה, תוך כדי עיון בדברים, עולה כי האפיונים שדה ובית אינם הולמים רק את יצחק ויעקב, אלא גם דמויות אחרות. הסובבות אותם. לפיכך יעסוק מאמר זה בשש דמויות: יצחק, רבקה, יעקב, עשו, רחל ולאה.

בשעה שקוראים לומדים את הפרשיות העוסקות בדמויות אלו, מגלים עמותים וקשרים שונים ביניהם, אך לא תמיד ניתן להבין בקלות את שרשי התופעות.

מכאן למטרה הנוספת במאמר זה: בעזרת אבחנתם של חז"ל המאפיינת את יצחק בשדה ואת יעקב בבית, מתברר שגם הדמויות הנמנות לעיל מתחלקות על פי אותם המונחים, ובכך מוסברים העמותים והקשרים השונים, הן אלה שעולים מאליהם מפסוקי התורה והן אחרים שמצויינים ע"י חז"ל.

אם כן, אנסה בעזרה להראות גם טענה זו, ואגב כך להאיר מאמרי חז"ל נוספים המתייחסים לדמויות אלו ברוח הדברים שנזכרו לעיל.

מבנה המאמר נובע ישירות מתוכנו, שכן מתוך העיון מתברר כי אפשר לחלק את שש הדמויות לשתי קבוצות: יצחק עשו ולאה – קבוצת השרה; רבקה יעקב ורחל – קבוצת הבית. לפיכך הצגת הדברים תהיה לפי הזוגות: יצחק ורבקה, יעקב ועשו, רחל ולאה.

6. פח ע"א.

7. אגדות חז"ל בכלל מתחלקות לסוגים שונים הן בסגנונם בחבנם ובד', והן במשקלם (מרחיב בעניינים אלו מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד פרק יז ואילך, מופיע ביכל ספרי מהר"ץ חיות ח"א). אולם ברור שבכלל דבריהם גם מאמרים אשר מקורם קדום ביותר: "... וכן היו יסודות הדת ועיקרי האמונה מקובלים מסיני כמו שאר תורה שבעל-פה ופירשי התורה" (מהר"ץ חיות, שם תחילת פרק י"ח). אם כן, אין סיבה להמנע מנסיון לחלוק דרשות חז"ל בתורה עצמה גם כשנראים מופלגים מכוונתה מרחק רב.

הרעיונות השונים יוצגו בשני שלבים: בשלב ראשון (פרק א' – ד') הכונה להציג את ההתמודדויות הפנימיות בתוך הזוגות כנעוצים בויכוח רעיוני<sup>8</sup> בין שדה לבית, מתוך עיון בפשטי הפסוקים ובעזרת כמה מפרשני הפשט. כל זאת, על רקע האבחנה שגילו חז"ל, המהווה נקודת מוצא לדיון כולו, אם כי כמעט ללא שמוש ישיר בדבר מדבריהם. בשלב שני (פרק ה'), הכונה להביא כמה מדברי חז"ל המקבילים לטענות שעלו במרוצת הפרקים הראשונים ויחד עמם מדברי אחרונים, חכמי סוד וחסידות המוסיפים גם הם נופך לדברים.

### פרק א' – יעקב ועשו – לידתם ואישיותם

כבר בראשית הטהוותם, עודם ברחם אמם "נתפרדו והיו לשני ראשים"<sup>9</sup> – "ויאמר ה' לה, שני גוים בבטןך ושני לאמים ממעיך יפרדו"<sup>10</sup> פירוד עמוק זה, מתבטא גם בצורתם החיצונית של שני תאומים אלה: "ויצא הראשון אדמוני, כלו כאדרת שער – ויקראו שמו עשו"<sup>11</sup>; ואילו אחיו הצעיר, יעקב, מעיד על עצמו מאוחר יותר: "ואנכי איש חלק"<sup>12</sup>. הבדל חיצוני זה, רומז על ההבדל היסודי באופיים של השנים: "כל זמן שהיו קטנים – לא היו נכרים במעשיהם"<sup>13</sup>, אולם כאשר גדלו והיו לאנשים, התבלטה תכונתו המיוחדת של כל אחד:

"ויגדלו הנערים ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה ויעקב איש תם וישב אהלים"<sup>14</sup>.

כבר עמדו מפרשי רש"י<sup>15</sup> על מבנה פסוק זה: קיימת הקבלה בין "איש ידע ציד" ל"איש תם" וכן בין "איש שדה" ל"איש אהלים". יש, אם כן, לברר מה משמעות כל אחד מארבעה מרכיבים אלה. במאמר זה נתמקד בפירוש "איש שדה" ו"ישב אהלים", התמקדות הפותחת פתח חשוב להבנת ההבדל שבין שני האישים.

נברר תחילה את המונח "איש שדה".

מתוך עיון בתרגום אונקלוס למילה "שדה" מתחילת ספר בראשית, עולים שני פירושים: בפרק ב' פסוק ה' – "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ" מתרגם אונקלוס: "וכל אלני חקלא", לעומת זאת בפסוק יט – "כל חית השדה" מתרגם: "כל חיות ברא", ועוד<sup>16</sup>. בפרשת קנרת שדה עפרון מופיעה המילה שדה פעמים רבות ובכולן מתרגם אונקלוס –

8. ללא נגיעה כלל בעמקם של הרעיונות ובמשמעותם.

9. עפ"י ברי ב, י.

10. כה, כג ורש"י שם.

11. כה, כה.

12. כז, יא.

13. רש"י כה, כז.

14. כה, כז.

15. מזרחי ושפתי-חכמים שם.

16. במקומות רבים נוספים מתרגם אונקלוס חית השדה – חיות ברא.

"חקלא", כגון: "ויתן לי את מערת המכפלה אשר לו אשר בקצה שדהו"<sup>17</sup> — "בסטר חקליה"; וכן "ויקם שדה עפרון"<sup>18</sup> — "וקם חקל עפרון..." וכך בכל הפרשה.

ממקומות אלה ואחרים ניתן לראות, כי התרגום "ברא" למילה "שדה" קשור עם חיות ואילו "חקלא" מתקשר עם הצומח.<sup>19</sup> כלומר: יש "שדה" במובן של איזור מדברי שורץ חיות, ויש שדה במובן של איזור נטוע עצים או שאר גידולים.

לפי זה, כאשר מופיע צמר המילים: "איש שדה", יכול הביטוי להתפרש בשני אופנים: א. איש מדברי; ציד; ב. עובד אדמה, חקלאי.

במדה מסויימת, הדמיון בין הביטויים "איש שדה" ו"חית השדה" מוכיח את הפירוש הראשון. חיזוק לכך ישנו גם בפסוק עצמו: הרי התורה אומרת בפירוש "איש יודע ציד — איש שדה", אם כן וודאי שכוונתה לומר שעשו היה אחד מאותם יושבי מדברות שעניינם ציד "חיות השדה" — "חיות ברא". גישה זו מתבטאת בבירור בפירוש רש"י: "איש שדה — כמשמעו, אדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות".<sup>20</sup>

גישה שונה עולה מתוך תרגום אונקלוס כאן: "איש יודע ציד, איש שדה", מתרגם אונקלוס: "גבר נחשירכן, גבר נפק חקלא". יש להדגיש שתי נקודות בדברי אונקלוס: א. את המילה "שדה" תרגם "חקלא" ולא "ברא"; ב. הוסיף את המילה "נפק", ובכך משמעות הפסוק בתרגום חזר: "איש שדה" — "איש יוצא לשדה".<sup>21</sup>

עפ"י שתי נקודות אלה, מתקבלת תמונה שונה מזו שצייר רש"י: ראשית, לא מדובר כלל במדבר אלא ב"חקלא" מקום בו מגדלים גדולי קרקע. שנית, איש עובד אדמה יכול לחיות במקום ישוב כי ה"שדה" במובן זה קרוב בדרך כלל לבית או לעיר. אם כן, לא מדובר כאן ביושב מדברות כישמעאל<sup>22</sup>, אלא באדם מן הישוב שעיסוקו בשדה ולפיכך הוא יוצא<sup>23</sup> ממקום מושבן למקום עבודתו. לפי זה, יהיה הפירוש לביטוי "איש שדה" — איש עובד אדמה או "איש האדמה".<sup>24</sup>

נכון הוא, שאין פירוש זה מקובל על כל הפרשנים<sup>25</sup>, אך יש מי שפירש כך. הספורנו, לדוגמא, מפרש: "איש שדה" — יודע בעבודת האדמה. נראה בהמשך שיש מקום רב לפירוש זה, מתוך ראיה כוללת של כל הדמויות הפועלות בפרשות אלה (תולדות — ויצא).

17. כג. ט.

18. כג. ח.

19. כ"מילין שימושי" (עם עולם) מגדיר: "ברא" — 1. יער, שדה 2. מדבר; ואילו "חקלא" — שדה.  
20. כה. כז. קיים דמיון רב בשילוב לשון רש"י עם לשון הכתוב כאן, בין עשו וישמעאל: כאן נאמר "ויגדלו הנערים" ושם "יהי אלהים את הנער ויגדל" (כא, כ); שם "יושב במדבר ויהי רובה קשת" ואצלנו ברש"י: אדם בטל וצודה בקשתו.

21. בהמשך תתברר חשיבותה של הוספה זו.

22. "יוצא" של התרגום כנגד "יושב" של רש"י.

23. כינויו של נח (ט, כ). פירוש זה מצריך הסבר לקשר בין "יודע ציד" ל"איש שדה", שני עיסוקים שונים לכאורה, וראה להלן.

24. בעל שפתי חכמים מגדיל לעשות ומדגיש שכל כוונת רש"י בפירושו לפסוק זה היתה דוקא להוציא מהפירוש "עובד אדמה".

"... ויעקב איש תם יושב אהלים".

רש"י במקום מפרש: "ישב אהלים" — אהלו של שם ואהלו של עבר, היינו עוסק בקביעות בלימוד תורה. אולם יש להניח, כי גם רש"י הבין שיש פירוש נוסף הקרוב יותר לפשוטו של מקרא, כפי שזכר לקמן, אלא שמטעמים מסויימים ראה לנכון להביא כאן את דרשת חז"ל במדרש<sup>25</sup>.

שנים מן המובהקים שבפרשני הפשט הולכים בכיוון אחר, וכך לשון הרשב"ם: "ישב אהלים" — רועה צאן אביו, כמו שפרשתו אצל "ישב אהל ומקנה"<sup>26</sup>, וכן גם אבן עזרא: "ישב אהלים" — ויתכן להיות פירושו כמו "ישב אהל ומקנה". לפי דבריהם, כשהתורה אומרת לנו על יעקב כי "ישב אהלים" הוא, אין כוונתה לומר רק כי לא יצא מפתח ביתו — אם מפני שלמד תורה או מכל סיבה אחרת, אלא רומזת לנו על מלאכתו: "רועה צאן". על המילים "ישב אהל ומקנה", כותב הרשב"ם<sup>27</sup>: "רועה צאן". אולם מדהים לראות את פירוש רש"י לפסוק זה, שכן מתוכו עולה בדרך אגב (באופן כמעט וודאי), שגם רש"י מסכים לאפשרות לפרש אצלינו כמו הרשב"ם, וזה לשון רש"י: "אבי ישב אהל ומקנה"<sup>28</sup> — הוא היה הראשון לרועי בהמות במדבריות, ויושב אהלים, חדש כאן וחדש כאן, בשביל מרעה צאנו. וכשכלה המרעה במקום הזה, הולך ותוקע אהלו במקום אחר". אפשר ללמוד מדבריו אלו כמה נקודות חשובות לעניננו, אך העובדה הבולטת ביותר היא שרש"י טבע כאן מושג, ללא שום הכרח, והוא "ישב אהלים".

כדי להוכיח עד כמה משמעותי ביטוי זה בפרושו של רש"י, נסתייע בדברי הרא"ם החותם דיון ארוך ברש"י זה בכותבו: "ושעור הכתוב [אבי ישב אהל ומקנה] כאילו אמר: אבי מקנה, ויושב אהלים", יוצא איפוא, שרש"י משתמש במושג "ישב אהלים" הלקוח מפרשת תולדות ומפרשו כמצוין את עבודת מרעה הצאן.

שתי נקודות חשובות נוספות מדייק הרא"ם מדברי רש"י: א. ישיבת האהלים איננה האומנות עצמה, אלא מתשמישי האומנות. האומנות דורשת ישיבת אהלים, "חדש כאן וחדש כאן". ב. "ואמר במדברות" מפני שאין העיית הבהמות אומנות אלא מצד רעיתם במדברות שאין שם ישוב וצריכה אומנות גדולה<sup>29</sup>.

אם נשליך איפוא, את כל העולה מדברי רש"י בפסוק "ישב אהל ומקנה" על הפסוק שלנו: "ויעקב איש תם יושב אהלים", מתקבלת דמות של רועה צאן, הנורד עם צאנו במדברות ונוטה אהלו עמדם באשר הם.

25. בראשית רבה סג, י. אין כאן המקום לדבר על דרכו של רש"י ביחס שבין הפשט למרשיו חז"ל, אולם ברור — כפי שמתברר מיד בהמשך הדברים — שרש"י מודה שלפי פשוטו של מקרא ניתן לפרש גם אחרת. עם זאת, יתכן שבעמקם של דברים יתברר כי המרחק בין פירוש רש"י לפירוש האחר אינו גדול, אם בכלל קיים.

26. ד, כ.

27. מהדורת ראובן.

28. הפסוק בשלימותו: "ותלד ערה את זבל הוא היה אבי ישב אהל ומקנה" (ר, כ).

29. ברור הקשר בין ישיבת האהלים לבין הרעייה במדברות שהרי הרועה במקום יושב אינו זקוק לאהל ואינו נורד ממקום למקום, מה שאין כן אצל הרועים במדבר.

אפשר, אם כן, לסכם את דמויותיהם של עשו ויעקב באופן הבא:  
 עשו — גר במקום ישוב ויוצא מידי יום לעבוד בחוץ, בשדה, שם הוא מבלה את רוב זמנו  
 עד שאפשר לראותו כאיש שדה.  
 יעקב — רועה צאן במדברות, אך תיאור עיסוקו אינו מתמקד באומנות עצמה (רעיית צאן)  
 אלא בתשמיש האומנות — ישיבת האהלים.  
 נמצא שיעקב ועשו שונים זה מזה במציאות חייהם, ואולי אף הפוכים לחלוטין מבחינת  
 תכונותיהם.

מבחינת מציאות חייהם:  
 עשו — איש בית וישוב, עובד אדמה,  
 ויעקב — איש מדברות נווד, רועה צאן.  
 ומבחינת תכונותיהם, כפי שמתבטא הדבר בהדגשות השונות, הפוכים לחלוטין:  
 עשו — יצאני, גבר נפק חקלא,  
 ויעקב — ביתיני, יושב אהלים.

### פרק ב' — יצחק ורבקה: דמותם

"ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו, ורבקה אהבת את יעקב"<sup>30</sup>.  
 בהמשך לנתוח דמויותיהם של הבנים, יש לבחון את הקשרים שנוצרו בין יצחק לעשו  
 ובין רבקה ליעקב. לשם כך, יש לעמוד תחילה על אופים של יצחק ורבקה.  
 דומה, שכבר בפגישתם הראשונה נתגלה השוני ביניהם והתבלט המיוחד בכל אחד  
 מהם. בבואה לתאר את התגלות יצחק לעיניה של רבקה — "ותשא רבקה את עיניה  
 ותרא את יצחק..." — מקדימה התורה את הנסיבות בהן היה יצחק באותו מקום: "ויצא  
 יצחק לשוח בשדה לפנות ערב..."<sup>31</sup>. לפני שנברר משמעות "לשוח בשדה", יש לשים לב  
 למלה "ויצא". כשלעצמה, אין במלה זו כדי לעורר תשומת לב מיוחדת, אלא שהקשרה  
 ל"שדה" מחזק את המחשבה כי תרגום אונקלוס ל"איש שדה" — "גבר נפק חקלא" —  
 אינו מקרי, וכנראה שקיימת חשיבות להדגשה שהזיקה לשדה, תהיה משמעותה אשר  
 תהיה, קשורה ל"יצואה".

מה פירוש "לשוח בשדה"? אבן עזרא מפרש: "ללכת בין השיחים". להבנת פירושו נעזר  
 ב"אבי עזר"<sup>32</sup>: "בנינה: קל, ומשקלה: ללון, ויכל שיח השדה גזרתה". כלומר, המלה  
 "לשוח" גזורה מן המלה "שיח" המופיעה בסיפור בריאת העולם בפסוק: "ויכל שיח השדה  
 טרם יהיה בארץ..."<sup>33</sup>. הקשר בין הפסוקים בולט ביחוד בשל הצירוף של "שיח" ו"שדה"

30. כה, כח.

31. כד, סג-סד.

32. פירוש על אבן עזרא, הוצאת רב פנינים.

33. ב, ה.



המופיע בשני המקומות: שם – "שיח השדה", ואצלנו – "לשוח בשדה".  
את המילים "שיח השדה" מפרש שם אבן עזרא: "וכל שיח – עץ ... ועל דעתי שהוא  
עץ פרי...". וכן תרגם שם אונקלוס "וכל אילני חקלא".

העולה מכל זה, שלדעת אבן עזרא יצחק לא הולך סתם בין שתי סרק, אלא בין עצי  
פרי, ואם כך יש להניח שהיתה לכך תכלית.

על מטרות הליכת יצחק בין עצי הפרי, ניתן ללמוד מפירוש הרשב"ם: "ויצא יצחק  
לשוח בשדה" – כדכתיב: "וכל שיח השדה", כלומר לטעת אילנות ולראות עניני  
פועליו... כלומר, הרשב"ם מפרש את המלה "לשוח" כפועל שמשמעו התעסקות ממשית  
באילנות – נטיעתם והטיפול בהם.

ניתן, אם כן, לראות בפסוק זה רמז לעיסוקו הקבוע של יצחק, והוא: עובד עבודת  
אדמה.<sup>34</sup>

חיווק לטענה זו אפשר למצוא בספור ישיבת יצחק בגרר.<sup>35</sup> לאחר שאבימלך הבין  
שרבקה היא אשת יצחק ולא אחותו, מצוה אבימלך את כל עמו לאמר: "הנגע באיש הזה  
ובאשתו מות יומת", ומיד אחר כך, לכאורה ללא כל קשר, מספרת התורה: "ויזרע יצחק  
בארץ ההוא וימצא בשנה ההוא מאה שערים ויברכהו ה'".<sup>36</sup> מסתבר, שלא בכדי מרגישה  
התורה שכך נהג יצחק וכנראה שהדבר מאפיין אותו.

הנחה זו מתבלטת בעיקר, כאשר משוים את התנהגותו עם זו של אברהם אביו, שהיה  
נתון במצב זהה כמעט לחלוטין. שם אומר אבימלך לאברהם: "הנה ארצי לפניך בטוב  
בעיניך שב".<sup>37</sup> והיינו מצפים כי בעקבות הצעה נדיבה כזו תבוא פעולת התיישבות כלשהי  
מצדו של אברהם, אך אין הדבר כן. אברהם כאילו אינו שומע כלל את הצעתו של  
אבימלך ואינו עושה שום מעשה התיישבות, הוא מתפלל לשלומו של אבימלך ודיו. יצחק  
לעומתו, אף שאיש לא מציע לו "הנה ארצי לפניך", עושה כדבר טבעי ומובן מאליו את  
שהוצע לאביו: "ויזרע יצחק בארץ ההוא...".

לו היינו נדרשים להגדיר את דמותו של יצחק מן הפן הזה, היינו מגדירים אותה כביטוי  
המושאל: "איש שדה". אלא שכמעט וניתן לומר שאין כלל צורך בהשאלה ממקום אחר,  
התורה עצמה קוראת כך ליצחק בדברי רבקה: בהמשך סיפור המפגש בין יצחק לרבקה,  
נושאת רבקה עיניה ורואה את יצחק "ותפל מעל הגמל".<sup>38</sup> ואז – "ותאמר אל העבד מי  
האיש הלזה ההלך בשדה לקראתנו".<sup>39</sup> דומה, כי אין זה מקרה שהתורה, באמצעות

34. כמובן, לא ניתן היה לקבוע באופן מוחלט שכך הוא מכאן בלבד, אך טענה זו מסתברת ביותר בהצטרפות  
ההוכחה דלקמן.

35. על הקשר בין "יצא יצחק לשוח בשדה" לבין זריעת יצחק בגרר עמד גם היכלי יקר (בר' כד, סג) אמנם  
בפרשנות אחרת.

36. כו, יא"ב.

37. כ, טו, ושם כל הסיפור.

38. כד, סד.

39. שם, סה.

רבקה, משתמשת בצירוף "איש" ו"שדה" וכן לא מקרי-שהיא חוזרת פעמיים על העובדה שכל האירוע היה בשדה, בפעם הראשונה: "ויצא יצחק לשוח בשדה", ובפעם השנייה: "ההלך בשדה", אלא לומר לך שתופעה זו אופיינית ליצחק ומעידה על ענינו – "איש שדה".

ננסה עתה לעמוד על ענינה של רבקה. המשפט הראשון שאומרת רבקה בקשר ליצחק, הוא הפסוק שהובא לעיל: "מי האיש, הלזה ההלך בשדה לקראתנו". במשפט זה שירבבה רבקה מלה, נדירה: "הלזה"<sup>40</sup>. מלה זו מופיעה פעם נוספת בפרשת יוסף ואחיו: "הנה בעל החלמות הלזה בא"<sup>41</sup>. הרשב"ם בשני המקומות פירש, שמלה זו באה במקום המלה "זהה" כאשר מדובר על ראייה מרחוק. בפרשת יוסף ואחיו הדבר מפורש, הרי כתוב: "ויראו אתו מרחק"<sup>42</sup> ולכן אמרו: "הנה בעל החלמות הלזה בא". וכן כאן, כיוון שראתה את יצחק מרחוק שאלה "מי האיש הלזה", ולא "מי האיש הזה".

ניתן להוסיף מימד נוסף לדברי הרשב"ם. לכאורה יש לשאול: מדוע היה צורך לאחי יוסף להדגיש את המרחק בינם לבינו, וכי מה היה חסר אילן אמרו: "הנה בעל החלומות בא"? אלא ודאי שהדגשת הריחוק המקומי הינה ביטוי גם לריחוק נפשי.

בנוגע ליוסף ואחיו אפשר לחוש בנקל את צילי הניכור הנפשי שבביטוי "הלזה". הנצי"ב בפירושו "העמק דבר"<sup>43</sup> כותב כך: "משמעות 'הלזה' הוא מאי... ופירושו: האיש החולם חלומות נוראים כאלה". מקורו של הנצי"ב בבראשית רבה<sup>44</sup> ומשם שאב גם את פירושו לפסוקנו. וכך כותב הוא אצלנו: "מי האיש הלזה" – אשר אני מתפעל ומתפחד ממנו... אין צורך בשלב זה, להגיע לבטויים חזקים כמו "מתפעל" ו"מתפחד", אך יחד עם זאת, אין פירוש זה רחוק ממה שנוכל להכניס בנקל בפירוש הרשב"ם שהביטוי "הלזה" משמעותו ריחוק לא רק במוכן המקומי, אלא גם במוכן הנפשי<sup>45</sup>.

אפשר אם כך לומר, שכבר בפגישתם הראשונה חשים'אנו בהבדל מהותי באופים של יצחק ורבקה: רבקה, הרואה את יצחק היוצא לשוח בשדה, שואלת בנימת התנכרות מסוימת: "מי האיש הלזה ההלך בשדה לקראתנו".

לאור כל האמור, אפשר להתקדם מעט בהבנת התפלגות אהבתם לשני ילדיהם. הנה, לפי דברינו יוצא כי יצחק הינו "איש שדה", ואך טבעי שהוא נמשך אל עשו, עליו מעידה התורה: "ויהי עשו איש ידע ציד איש שדה", שהרי הוא ממשך דרכו. לעומתו יעקב איננו עובד בשדה אלא רועה צאן, לפיכך טבעי הוא שרבקה, שבטאה כבר את "הסתייגותה" מדרכו של יצחק תמשך דוקא אל יעקב: "איש תם יושב אהלים"<sup>46</sup>.

40. מופיעה פעמיים בכל התורה, ובתנ"ך עוד כמה פעמים בצורות אחרות.

41. לז, יט.

42. שם, יח.

43. לבר', לז, יט.

44. ס, טו.

45. ריחוק נפשי, אינו בהכרח שנאה, אלא ביטוי להבדל מהותי כלשהו.

46. אמנם לא מצאנו תכונה מיוחדת של רבקה אך לא רחוק הדבר לקבוע שאם היא מסתייגת מתכונת "איש השדה" אזי שייכת היא ל"יחשבי האהלים" והנהיה זו תתבטא בהמשך.

## פרק ג' — הברכות

פרשת לקיחת הברכות, רצופה שאלות ותמיהות, ביניהן מהות הקשרים שבין יצחק לעשו ובין רבקה ליעקב. סביר להניח שהתפלגות זו אינה מקרית אלא מושרשת עמוק באישיותם, ועלינו לבדוק היכן מרמז על כך הכתוב וכיצד. כמו כן ננסה להראות, כי הקשרים מבוססים על הגורמים שכבר דובר בהם: עבודת אדמה-יציאה לשרה, לעומת רעיית הצאן-ישיבת האהלים. מתוך עיון בפסוקים ניתן לראות סימטריה לשונית מוחלטת המדגישה באופן ברור כי ההתמודדות הנוכחית בין יצחק לרבקה, היא המשך ישיר להתמודדות הראשונה שלהם ההולכת וסובבת סביב הציר הכפול: "איש שדה" ו"ישב אהלים".

יצחק אומר לעשו<sup>47</sup>: "ועתה שא נא... וצא השרה וצודה לו ציד"; ולעומתו רבקה אומרת ליעקב<sup>48</sup>: "ועתה... לך נא אל הצאן וקח לי משם... מעבר לבטויים המקבילים המופיעים בשני הפסוקים, יש לשים לב גם לבטויים: "צא השרה" לעומת "לך... אל הצאן" ומתוך כל אלה לעמוד על משמעות ההשוואה. לא מקרה הוא שיצחק, בהגיעו ל"פרק אבותיו" מבקש לברך דוקא את עשו. בעיניו עשו הוא ממשיך דרכו. לפיכך בבואו לברכו מבקש יצחק לעשות מעשה שיבטא את נקודת הדביקות שמקשרת אותם בקשר אהבה — "צא השרה"! היציאה אל השרה כמו שראינו לעיל, היא ענינו של יצחק והיא ענינו של עשו, והיא היא סיבת אהבתם<sup>49</sup>.

"ורבקה שמעת"<sup>50</sup>

כיצד יכולה רבקה להשאר שליות נפש בשומעה כדבר הזה? הרי, מרגע שפגשה את יצחק היה ענין זה זר לה ולאופיה. והנה מגיע הרגע בו הויכוח איננו מופשט עוד אלא מחייב מעשה של ממש, מעשה שיקבע אולי "הלכה לדורות"! ולכן: "לך נא אל הצאן"! אינך צריך לחפש טרפך בחוץ, בשרה, כעשו אחיך, אינך צריך לצאת, יושב אהלים הינך דוקא לשם תלך ומשם תעלה ותצמח ברכתך<sup>51</sup>. כמו להדגיש עד כמה נוגע ויכוח זה לנפשם מוסיף כל אחד מהם את המילה "לי" — "וצודה לי ציד", וכנגדו — "וקח לי משם".

47. כו, ג.

48. שם, ח"ט.

49. "איש ידע ציד איש שדה..."

ו"אהב יצחק את עשו כי ציד בפיו" — כה, כח.

50. כו, ה.

51. לשון רש"י: כאן: "לך נא אל הצאן" — ממקום אומנותו שהיה יושב אהלים.

גם בהמשך מקבילים דבריהם:

יצחק:

"ועשה לי מטעמים. כאשר אהבתי והביאה לי ואכלה בעבור תברך נפשי בטרם אמות"<sup>52</sup>.

רבקה:

"ואעשה אתם מטעמים לאבין כאשר אהב והבאת לאבין ואכל בעבור אשר יברך לפני מותו"<sup>53</sup>.

בהצגת הדברים באופן זה, שדבריהם מקבילים כמעט לחלוטין למעט שינוי אחד: המקום ממנו יבוא הציד, רומזת התורה כי הויכוח ביניהם נעוץ בשינוי זה וכאילו אומרת רבקה ליעקב: עשה בדיוק מה שנצטווה אחיך; אל תפל דבר, מלבד נקודה שהיא מרכז הויכוח ומוקד ההתמודדות.

מתוך התבוננות בברכת יצחק לאשר חשבו לעשו, עולה שוב כי רצונו הגדול של יצחק לברך את עשו נובע מענין השדה: "... ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'. ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירש"<sup>54</sup>. יצחק מעלה את ה"שדה אשר ברכו ה'" בראש ברכתו, ומברך את בנו ברכת שדה מובהקת "רב דגן ותירש".

עשו — איש יודע ציד

עד כה נסינו להראות את הדמיון בין יצחק לעשו והמשותף ביניהם, ובכך להסביר את הקשר ביניהם המוצא את ביטויו בכתובים מפורשים. במקביל, השתדלנו להסביר את הקשר בין רבקה ליעקב המפורש אף הוא בכתוב:

אולם: הקושי הגדול הדורש התייחסות הוא שבבחינת הדברים לאחר מעשה ברור שאין הקבלה מוחלטת. בעוד שיעקב הוא גדיל נוסף בחבל המשולש של אבות האומה, נשאר עשן מחוץ למחנה רחוי ושנאי<sup>55</sup>. יש, אם כן, לברר מהי הנקודה שהוציאה את עשו מקרב משפחת האבות, ולפי דרכנו ננסה למצא נקודה זו בשוני כלשהו בין יצחק אבינו לעשו הרשע על רקע הדמיון המסוים ביניהם.

אם הגדרנו את יצחק כ"איש שדה", הרי שעשו מחדש חידוש נוסף שלא מצאנו ביצחק: "איש ידע ציד, איש שדה". שני ענינים יש בו בעשו: למראית עין "איש שדה" הוא כאביו, שם מבלה, מן הסתם, את רב זמנו. אולם מה הוא עושה בהיותו בשדה? אפשר להיות בשדה על מנת לשוח שם<sup>56</sup>, אך אפשר גם לנצל את השהות שם לדבר שאין בו משום "ישובו של עולם", ואולי אפילו יש בו משום "חורבנו של עולם": ציד חיות. אמנם, ציד חיות במידה הראויה אין לגנותו<sup>57</sup> אולם ברור שאדם שכל עסוקו הוא בזה, יש לראות בו

52. כז, ד.

53. כז, ט.

54. כז, כז"כ.

55. "ואת עשו שנאתי" — מלאכי א, ג.

56. כלומר, לטעת אילנות ושאר מלאכות השדה כפי שפירש רשב"ם על "לשוח בשדה".

57. סוף סוף יצחק. שלא. את עשו לצוד ציד.

שחיתות מוסרית עמוקה וכלשונו החד משמעית של רש"י<sup>58</sup>: "אדם בטל וצודה בקשתו חיות ועופות".

אם כן, לא נשאר אלא לומר כי אהבת יצחק את עשו "קלקלה את השורה" ו"על כל פשעים תבסה אהבה"<sup>59</sup>. מגודל התרשמותו העמוקה של יצחק מהיות עשו "איש שדה" כמותו, לא ירד כביכול לעומק שורש הרע הטמון בעובדת היות עשו גם "ידע ציד", ולמרות זאת אהב אותו. לפי זה יהיה פירוש המלה "כי" בפסוק "כי ציד בפיו"<sup>60</sup> במשמעות של "אף על פי"<sup>61</sup> כאילו כתוב: ויאהב יצחק את עשו אף כי ציד בפיו. כלומר ציד חיות ראוי היה להיות סיבה לדחיה, ולמרות זאת, לא נדחה עשו אלא אהוב היה.

אם כך, אפשר גם להניח שבמצב זה של אהבה, עשוי הציד להיות חביב גם הוא, לא כסיבת האהבה, אלא כתוצאה שלה. לפי זה יובן, מדוע כשרצה יצחק לברך את עשו שלחו להביא לו ציד דוקא. מטרתו של יצחק היתה לעורר את כח אהבתו ולרוממה לשיא בשעת הברכה, לכן צוה את בנו ללכת לשדה — מקום אומנות שניהם — ולזכות את עשו בכיבודו בדבר הקרוב אל עשו ביותר, ציד.

#### לסיכום:

בפרשת הברכות מופיע ענין ה"שדה" וה"צאן" לידי ביטוי כפול, הן בזיקה של יצחק ורבקה לענינים אלו והן בזיקה של יעקב ועשו לכך.

אצל יצחק, מתבטא הדבר על ידי שליחת עשו לשדה להביא ציד כדי לברכו, וכן בברכה עצמה שהיתה ברכת שדה מובהקת למי שחשבו לעשו. אצל רבקה מתבטא הדבר על ידי שליחת יעקב את הצאן דוקא, כמשקל נגד לשליחתו של אחיו לשדה.

עוד התברר בפרק זה, כי כל הדמיון של עשו ליצחק אינו אלא למראית עין, לפי פן אחד בדריפרצופיותו של האיש עשו, ומסתבר שהיותו "איש שדה" אינו אלא מסוה להיותו "איש ידע ציד"<sup>62</sup>. לכן אין לו חלק ונחלה ב"ברכת אברהם", ואינו ראוי אליבא דאמת, שיאמר עליו: "ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'".

58. כה, כז. כאן יש לראות את פירוש רש"י כפן אחד של עשו ולא כסותר את מה שיוחס עד כה למושג "איש שדה". וראה להלן ובסכום הפרק.

59. משלי י, יב.

60. כה, כח.

61. על דרך הפסוק "את הגמל כי מעלה גרה הוא ופרסה איננו מפריס טמא הוא לכם" (יקרא יא, ד) שפירושו: אף כי מעלה גרה הוא ... טמא.

62. חז"ל ובעקבותיהם המפרשים, הרגישו בתכונת הדריפרצופיות של עשו והנה כמה דוגמאות מפירושי רש"י לתכונה זו: "ידע ציד — לצוד ולרמות את אביו בפיו..." (כה, כז); "בפיו — ... ומדרשו... שהיה צד אותו ומרמהו בדבריו" (כה, כח); "בן ארבעים שנה — עשו נמשל לחזיר ... החזיר הזה כשהוא שוכב, פושט טלפיו לומר ראו שאני טהור. כך אלן גוזלים... ומראים עצמם כשרים..." (כו לד).

## פרק ד' — רחל ולאה

"ויקרא יצחק אל יעקב ויברך אותו ויצוהו ויאמר לו... קום לך פדנה ארם, ביתה בתואל אבי אמך וקח לך משם אשה מבנות לבן אחי אמך"<sup>63</sup> — "וללבן שתי בנות, שם הגדלה לאה ושם הקטנה רחל"<sup>64</sup>.

יעקב מצטווה על ידי אביו ללכת לפדן ארם ולקחת לו אשה מבנות לבן. אולם, שתי בנות לו ללבן, מי מהן ראויה ליעקב? כדי לענות על שאלה זו וכדי להבין פשר אהבת יעקב לרחל — ויאהב יעקב את רחל ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה — יש לעמוד תחילה על תכונותיהן של האחיות.

על ענינה של רחל אפשר לעמוד כבר מהופעתה הראשונה, בפגישתה הראשונה עם יעקב. כמו בדמויות הקודמות, גם כאן עוברת ההתחזקות אחר תכונותיה הפנימיות של רחל דרך עיסוקה. התורה מעידה: "רעה היא"<sup>65</sup>. אמנם, לאור כל הברורים לעיל, די בכך כדי להבין את סוד אהבת יעקב לרחל, אולם ההקשר בו מעידה התורה על רחל כרועה, מדגיש ענין זה באופן בולט במיוחד.

שמונה פעמים מופיעה המלה "צאן" בפרשת הגעת יעקב לחרן. ריבוי זה האומר דרשני, ודאי מורה כי ה"צאן" מהווה מלת מפתח בפרשה. ליתר הבנה נעין בפסוק הנ"ל: "עודנו מדבר עמם, ורחל באה עם הצאן אשר לאביה כי רעה היא", לא היה לכאורה שום הכרח להוסיף את המילים כי רועה היא, שהרי יכלנו להסיק זאת מן העובדה שהיא באה עם הצאן. אלא שבכך אומרת התורה כי יש חשיבות מרובה לעובדה שרחל רועת צאן, וכי הדבר מלמד על תכנה ואישיותה. בהתחשב בהדגשה זו, אפשר להבין את הפסוקים הסמוכים: "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל בת לבן אחי אמו ואת צאן לבן אחי אמו, ויגש יעקב ויגל את האבן... וישק את צאן לבן אחי אמו. וישק יעקב לרחל וישא את קולו ויברך"<sup>66</sup>.

ההתרגשות הרבה של יעקב בראותו את רחל בת דודו ואת צאן דודו, כפי שבאה לידי ביטוי בפסוקים, כמעט בלתי מובנת. כמו להחריף זאת, מספרת התורה שיעקב כלל לא המתין לספר לרחל כי קרובים הם, אלא מיד: "וישק יעקב לרחל וישא את קולו ויברך ורק אח"כ: "ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא וכי בן רבקה הוא"<sup>67</sup>. עם זאת, בתוך הדברים, שילבה התורה רמזים להבנת הקשר המיידני הזה, הן בהדגשה חוזרת של המלה צאן במהלך הסיפור כולו והן באופן מפורש יותר בשתי דרכים נוספות: במילים "כי רעה היא"; ובהתייחסות יעקב לרחל בצמידות לצאן: "ויהי כאשר ראה יעקב את רחל... ואת צאן לבן... — וישק את צאן לבן... וישק יעקב לרחל...".

63. כח, א"ב.

64. כט, טז.

65. כט, ט.

66. שם, י"א.

67. שם, יב.

"ויהי בבקר והנה הוא לאה"<sup>68</sup>, "וירא ה' כי שנאה לאה"<sup>69</sup>  
יעקב נשא את לאה לאשה בעל כורחו, ובהתאם לכך היה גם יחסו אליה. יש לברר את  
שורש אי-ההתאמה שבין יעקב ללאה.

על המילים: "ועיני לאה רכות"<sup>70</sup> אומר רש"י: "שהיתה סבורה לעלות בגורלו של עשו  
ובוכה, שהיו הכל אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן, הגדולה לגדול והקטנה  
לקטן". דומה, שאין מקריות גם בעובדה זו וההגיון של העולם שהגדולה לגדול והקטנה  
לקטן, יש לו שורשים עמוקים.

התברר לעיל, כי ההתאמה בין יעקב לרחל, נובעת מתכונתם המשותפת "רעיית  
הצאן", אם כן, הקשר<sup>71</sup> בין עשו ללאה סביר שיימצא בענין ה"שדה".

לשם בירור אישיותה של לאה והקשר המסויים בינה לבין עשו, נתבונן בפרשת  
הדודאים ממנה אפשר ללמוד כמה נקודות חשובות לעניננו. העיון בפרשה יעשה דרך  
השוואה, לפרשה אחרת הרחוקה כביכול מרחק רב, אך למעשה, קרובה קרבה גדולה.  
בפרשת הדודאים מופיע המשפט: "ויבא יעקב מן השדה"<sup>72</sup>. נראה כי משפט זה מהווה  
מפתח להבנת השתלשלות המאורעות מאוחר יותר.

משפט זה שולח אותנו לסיפור מכירת הבכורה של עשו ליעקב, שגם בו מופיעה לשון  
זהה לגבי עשו: "ויבא עשו מן השדה"<sup>73</sup>. לאור האמור לעיל ברור שלא במקרה מזכירה  
התורה שעשו בא מן השדה, שכן אז היתה תחילת מפלתו לפני יעקב וברור שארוע חשוב  
כזה נעוץ בתכונות היותר מהותיות של הדמויות המרכיבות את הסיפור. אולם מה לתורה  
לספר שיעקב בא מן השדה? ועוד, מה ליעקב בשדה, האין הוא ההיפך מ"איש שדה"?  
כדי לענות על שאלות אלה יש להשוות תחילה את סיפור הדודאים לסיפור מכירת  
הבכורה. הדבר מתבקש, שכן מעבר לגורם שהוזכר — "ויבא... מן השדה" — דומים שני  
הספורים בתוכנם: מכירת זכות תמורת דבר מאכל, ובצורתם: בדרך הצגת הדברים על  
ידי התורה.<sup>74</sup>

68. כט, כה.

69. כט, לא.

70. כט, יז.

71. הכוונה לכל הפחות לקשר המדומה.

72. ל, טז.

73. כה, כט.

74. המובאות בטבלה: בראשית כה, כט-לב, ופרק ל, יד-טו.

עסקת הערשים – מכירת הבכורה	עסקת הדודאים – מכירת משכבו של צדיק	תיאור השלב	השוה	השווה
וידו יעקב נזיר	וילך ראובן... וימצא דודאים בשדה ויבא אתם אל לאה אמו	הרקע	סגנון פתיחה דומה: וידו יעקב – וילך ראובן	יעקב – מבשל הנזיר בבית ראובן – מוצא הדודאים בשדה
ויאמר עשו אל יעקב: הלעיטני נא מן האדם האדם הזה	ותאמר רחל אל לאה: תני נא לי מדודאי בנך	הבקשה	מבנה המשפט מקביל לחלוטין כולל שימוש זהה במלה "נא"	
ויאמר יעקב: מכרה כיום את בברתי לי	ותאמר לה: המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני	הצעת העסקה	מבנה כללי דומה: פתיחה ואחריה הצעת עסקה	יעקב – מדבר מפורשות לאה – רומזת בשאלה רטורית
ויאמר עשו: הנה אנכי הולך למות ולמה לי בכרה	ותאמר רחל: לכן ישכב עמך הלילה תחת דודאי בנך	ההיענות	מבנה כללי דומה: פתיחה ואחריה ההיענות ליתור הוכחות	עשו – עונה בשאלה רטורית רחל – עונה בצורה מפורשת עשו – מנמק רחל – אינה מנמקת

היוצא מן ההשוואה:

הטבלה מראה הקבלה בין סיפור הערשים לסיפור הדודאים. הסיפורים מקבילים זה לזה ביחס ישר מבחינת שלבי הסיפור והשתלשלותו, וכן בסגנון כתיבת הדברים על ידי התורה. עם זאת מבחינת הדמויות הפועלות, ההקבלה קיימת ביחס הפוך, כלומר, אם נניח שקיימת התאמה כלשהי בין עשו ללאה מן הצד האחד ובין יעקב לרחל מן הצד השני, יוצא שבסיפור הדודאים המתרחש לאחר סיפור הערשים מתהפך הגלגל. להלן יוסבר באיזה מובן הסיפורים הפוכים אך לפני כן יש להקדים הערה: בסיפור הדודאים יש לראות את ראובן, פטר רחם ללאה, כי"ר אמו וכידה הארוכה. כל זאת לא רק משום שהוא בנה הראשון אלא בעיקר בשל צורת ביטוי הדברים בתורה כאן: "וילך ראובן... וימצא דודאים בשדה" – וללא כל אמר ודברים – "ויבא אתם אל לאה אמו".

ניתן לערוך טבלת סיכום להדגשת היחס ההפוך בין הסיפורים:

עסקת הערשים – מכירת הבכורה	עסקת הדודאים – מכירת משכבו של צדיק	
המוכר	עשו, אשת השדה	רחל, רועת צאן
הקונה	יעקב יושב האהלים – רועה הצאן	לאה, אשת השדה
אמצעי העסקה	הוכן בבית, כאהל	הוכן מן החוץ, מן השדה
המריח העיקר	הצעיר	הבכורה
המפסיד	הבכור	הצעירה



לסיכום ההשוואה: בסיפור הערשים, תפס יעקב את עשו ברגע של חולשה, כאשר התמלא האחרון תאוה לנזיד הערשים, וקנה ממנו את בכורתו. בכך גבר יעקב על עשו במלחמה הרעיונית, בין תפיסת ה"שדה" של עשו, "ויבא עשו מן השדה..." ובין תפיסת "ישיבת האהלים", היא "רעיית הצאן" של יעקב. בסיפור הדודאים, התרחש ארוע הפוך.

ראובן "הולך בשדה" כ"איש שדה"<sup>75</sup> ומוצא דודאים — "וילך ראובן... וימצא דודאים בשדה". והנה, בהביאו את הדודאים לאמו, מתחילה מערכה רעיונית בין שתי האחיות, הסובבת סביב "דודאי השדה". רחל הצעירה מתאוה לדודאים ומבקשת אותם. ללא לעומת זאת, יש על ידי כך הזדמנות מיוחדת לכבוש את הבכורה בחזרה, ולהתקרב ליעקב בעלה. רחל נתפסת ברגע של חולשה ומוכרת את החשוב לה מכל, תמורת דודאי השדה. בכך, מפסידה רחל במלחמת הדעות — "לכן ישכב עמך הלילה תחת דודאי בנך".

המסר העולה מסיפור הדודאים כפול: יתכן ויש בו 'תוכחת מגולה' ליעקב (וסיעתו) בסגנון: "לא יעשה כן במקומו" (כט, כו); אולם החשוב לעניינו הוא עצם העובדה שיש בו בטוי בולט להבדל שבין רחל ללאה שסובב גם הוא סביב המתח בין שיטת השדה לשיטת ישיבת האהלים: רעיית הצאן. ההתפלגות של רחל ולאה בין שתי תפיסות אלו, מבליטה את הטענה כי הקשר העמוק, הפנימי, בין רחל ליעקב מחד, ומיעוט הקשר, בין לאה ליעקב מאידך, הנם בעלי שורשים עמוקים, הטמונים באופים של דמויות אלו.

עם כל זאת, קיימת בסיפור תופעה חריגה כביכול הטעונה הסבר. לאה מצליחה לכבוש את הבעל המשותף: "וישכב עמה בלילה הוא"<sup>76</sup>, זוהי הכרזה חד משמעית בדבר נצחון לאה, כנציגת שיטת ה"שדה", על בעלי שיטת ה"אהלים". מהו סוד הצלחתה?

החשובה לשאלה טמונה בתחילת הפסוק: "ויבא יעקב מן השדה בערב"<sup>77</sup>. כבר נאמר לעיל שקיימת כאן תופעה יוצאת דופן, וכי מה ליעקב בשדה? אכן, אין זה הרגלו של יעקב, אולם דווקא באמצעות התנהגות חריגה זו היתה ללאה אפשרות להדבק בבעלה, שכן "אשת שדה" היא.

לפי זה ניתן לפרש את הפסוק כולו כאופן שכל חלקיו קשורים זה בזה בשרשרת מגמתית אחת:

א. "ויבא יעקב מן השדה בערב..." — תופעה שהופכת את יעקב לאיש אחר, לפי שעה, המכשירה התרחשויות מיוחדות, המהוה, היפוך סימטרי להתרחשות דומה<sup>78</sup>.

ב. "ותצא לאה לקראתו..." — כתוצאה ישירה מהיות יעקב "איש שדה" לשעה, יוצאת לאה לקראתו. אכן, אף יציאתה אינה מקרית אלא אופיינית לה, שהרי יצאנית<sup>79</sup> היא ככל

75. "ההליכה בשדה" מזכירה את הליכתו של יצחק: "מי האיש הלזה ההלך בשדה לקראתנו" (כד, סה).  
76. ל, טו.

77. שם.

78. ספור "נזיד הערשים" שנרמז בחלק זה באמצעות התבנית המשותפת: "ויבא... מן השדה".  
79. "ותצא דינה בת לאה — בת לאה ולא בת יעקב, אלא על שם יציאתה, נקראת בת לאה, שאף היא (לאה) יצאנית היתה שנאמר: ותצא לאה לקראתו" (רש"י לד, א).

"אנשי השדה": "ויצא יצחק לשוח בשדה"<sup>80</sup>; ולהבדיל, "והיה עשו גבר נמק חקלא"<sup>81</sup>; וכן "וצא השדה..."<sup>82</sup> ועוד.

ג. "ותאמר אלי תכא, כי שכר שכרתיך בדודאי בני" — יש תכלית ל"יציאתה" של לאה, שהיתה מתאווה ומחזרת להרבות שבטים<sup>83</sup> — לפיכך העזה ותבעה בפיה, שהדין<sup>84</sup> עמה, "כי שכר שכרתיך", ובמה? "בדודאי בני" — בדודאי השדה.

ד. "וישכב עמה בלילה הוא" — יעקב ולאה באים לידי דביקות דוקא באותו הלילה — "בלילה הוא"<sup>85</sup>, שכן הרקע כולו, על כל מצביו המיוחדים ויוצאי הדופן, כמו הכריח דביקות מיוחדת זו, ובלילה ההוא דוקא.

## פרק ה' — לאורם של חז"ל

אמרו חז"ל: "האבות — הן הן המרכבה"<sup>86</sup>. יחסם של חז"ל וחכמי הסוד לאבות, מיוחד הוא. אבותינו אינם נתפסים כאישים פרטיים בלבד, אלא כסמלים חיים של רעיונות נשגבים. רעיונות אלה משתקפים באישיותם ובאורחות חייהם, המהווים בבואות של סודות בריאת העולם והנהגתו ע"י ה'.

כך כותב השל"ה בפרשת תולדות<sup>87</sup>: "... נודע כי... סוד האבות: חסד לאברהם ופחד ליצחק ואמת שהוא תפארת. ליעקב, כי הוא איש התם ומתמם עם תמימים — יושב אהלים בין אברהם ליצחק ומכריע ביניהם ומתמם ומשלים. וכבר הארכתי... שהאבות הם שכלול העולם, כי העולם נברא בחסד<sup>88</sup>... אבל ראשית המחשבה היה להתנהג במדת הדין<sup>89</sup>... זהו מדתו של יצחק. ראה שאין העולם מתקיים, שיתף מדת הדין ומדת הרחמים, זהו מדתו של יעקב הכלול משניהם ומטה כלפי החסד. הרי האבות סוד הבריאה..."

80. כד, סג.

81. תרגום אונקלוס כה, כז.

82. כז, ג. כבר הודגש לעיל שימוש השרש "יצא" בהקשר לדמויות אלו (תחילת פרק ב, ותחילת פרק ג) ובמיוחד לגבי עשו (בחלק הראשון של פרק א).

83. רש"י ל, ח.

84. דומה, כי לאה אמנו מכלכלת צעדיה בשיקול דעת רב: "חובעת בדין את המגיע לה" ("כי שכר שכרתיך"), ועם זאת מקפידה תוך התחשבות נעלה, שלא לקפח את דין אחותה ("דינה" — שדנה לאה דין בעצמה, לא תהא רחל אחותי כאחת השפחות...") — רש"י ל, כא. אכן, מענין הקשר בין לאה "אשת השדה", לדין.

85. בפשטות נראה כי היה צריך להיות כתוב "בלילה ההוא" אלא שדרך התורה, שכשמלה מסתיימת באות הראשונה של המלה הבאה, מושמטת אחת מהאותיות הדומות, וכדברי הנצי"ב ב"קדמת העמק" פרק ו': "... אות הבאה בסוף התיבה, משתמשת הרבה פעמים לתחילת תיבה שאחריה". ועיין גם "מבחר כתבים" לר' מתתיהו שטראשון, עמ' סה, ו"המקרא והמסורה" לר' ראובן מרגליות, פרק כ.

86. ב"ר, מז, ו.

87. "תורה אור" ד"ה ועתה.

88. "כמ"ש 'עולם חסד יבנה' — הש"י בחסדו ובטובו רצה להמציא הנבראים..." (שם) — זוהי מדתו של אברהם, כמ"ש 'חסד לאברהם'.

89. "לתת לאיש כדרכיו וכפרי מעלליו, כפי שורת הדין, אם טוב, אם רע" (שם).

אין כונתנו לפרש את דברי השל"ה ואף לא להתייחס לפרטי דבריו, אולם ככלל, ניתן ללמוד מתוכם את שנטען לעיל: האבות מהווים סמלים חיים של רעיונות אֱלֹהִיִּים, ואותם רעיונות מתגשמים בחייהם המעשיים.

הטענה האחרונה, בדבר הסמליות של פרטים שונים בחיי האבות, באה לידי ביטוי בשילוב המונח "ישב אהלים" לתוך תיאור מדרתו של יעקב. לכאורה, אם מדותיהם של האבות הם דברים מופשטים לגמרי, ללא אחיזה במציאות חייהם, הרי אין משמעות לשאלת מונח זה הלקוח מתיאור עסוקן של יעקב. אלא ודאי, עצם העובדה שהיה יושב אהלים במובן הפשוט ביותר, מהווה ביטוי למדתו.

לעיל נתברר, שמוקדי ההתמודדות אינם דוקא עצם העיסוקים, אלא גם בהשלכות שלהם: רעיית הצאן ברובה בישיבה באהלים ואילו העבודה בשדה קשורה ליציאה מן הבית. שני גורמים אלה של היציאה לחוץ מול ההתכנסות בתוך הבית מוצאים את בטויים בכמה מקומות:

בפרק א' — "גבר נפק חקלא" מול "איש... ישב אהלים";

בפרק ב' — "ויצא יצחק לשוח בשדה" מול "מי האיש הלזה";

בפרק ג' — "וצא השדה" מול "לך נא אל הצאן";

ובפרק ד' — "ודראי השדה" מול נזיר ערשים בבית. וכן — "ותצא לאה" עם "ויבא יעקב מן השדה... וישכב עמה בלילה הוא".

להלן יוצג מקום נוסף, בו מתבטא הקשר בין רעיית הצאן וההתכנסות לבית, וזאת על רקע התמודדות נוספת בין יעקב לעשו "איש השדה".

לקראת כניסתו לארץ, מתכוון יעקב למערכה חדשה עם עשו: "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו, ארצה שעיר שדה אדום"<sup>90</sup>. ראשית, יש לשים לב, כי ארצו של עשו, "שעיר", נקראת על שמו: "שדה אדום"<sup>91</sup>. שנית, נשים לב לתיאור פרידת יעקב מעשו. כביכול, פגישתם עברה בשלום, ובכך נתברר חששותיו של יעקב, אולם בתארה את פרידתם, מדגישה התורה ברמז את התהום הפעורה ביניהם — "ושני לאומים ממעיך יפרדו"<sup>92</sup>.

"וישב... עשו לדרכו שעירה";

ויעקב נסע סִכְתָּה ויבן לו בית ולמקנהו עשה סִכְתָּה...<sup>93</sup>.

הנגודיות בולטת. עשו הולך, לדרכו לשיטתו ולתפיסת עולמו, שעירה, אל ממלכת השדה שלו "שדה אדום"<sup>94</sup>, ולעומתו יעקב נוסע "סִכְתָּה" הנקראת כך על שם הסוכות שבנה למקנהו<sup>95</sup>. ובמקביל, "ויבן לו בית", שכן איש תם הוא "ישב אהלים".

90. לב, ג.

91. "ואלה תלדות עשו הוא אדום" (לו, א).

92. כה, כג.

93. לג, טז.

94. חז"ל הרגישו במיוחד שבשדה זו: "וצא השדה" — זו אדום, ארצה שעיר שדה אדום" (ב"ר סה, יג).

95. "למקנהו עשה סכת על כן קרא שם המקום סכת" (שם).

עַד כֹּה הָיִינוּ מוֹרְגִלִּים בִּ"אֱהֹלֵי יַעֲקֹב"<sup>96</sup>, אולם עתה משהגיע יעקב לארץ לאחר גלות ארוכה, מתחלפים "אֱהֹלִים" אלו בִּ"בֵּית יַעֲקֹב"<sup>97</sup> — "וַיֵּבֶן לוֹ בַּיִת" (את בתי הקבע של ארץ ישראל יש לראות כהמשך ישיר לישיבת האהלים של הגלות וטרם הגלות, לא רק מהבחינה המציאותית הפשוטה אלא גם מהבחינה הסמלית).

אכן, כשחז"ל באו למקד את ההבדלים בין האבות ולהבליט את ייחודם הרוחני-רעיוני, ציינו אצל יעקב נקודה זו, שהיא כנראה תמצית הווייתו הרוחנית לדעתם: "וַיִּהְיוּ עִמָּיו רַבִּים וַאֲמָרוּ, לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל הָרָה" אֵל בֵּית אֱלֹהֵי יַעֲקֹב...<sup>98</sup>; לא כאברהם שכתוב בו ה', שנאמר: "אֲשֶׁר יֹאמַר הַיּוֹם בְּהָרָה יֵרָאֶה"<sup>99</sup>, ולא כיצחק שכתוב בו שדה, שנאמר: "וַיֵּצֵא יִצְחָק לִשְׂדֵה בִשְׂדֵה"<sup>100</sup>, אלא כיעקב שקראו בֵּית, שנאמר: "וַיִּקְרָא אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא בֵּית אֵל"<sup>101, 102</sup>.

מדבריהם למדנו, שההבדל המהותי בין עולמו הרוחני של יצחק לזה של יעקב, בא לידי ביטוי ב"שדה" מזה, וב"בית" — השקל כנראה במידה מסוימת למונח "ישב אהלים" — מזה.

הנה אם כן, בא זה ולימד על זה. כל מה שהתברר על דרך הפשט בפרקים הקודמים, מקבל משמעות מתוך דברי חז"ל, המאירים את עינינו להביןנו, כי "לא דבר דק הוא". וכשם ש"שדה יצחק" מסמל רעיון, כך גם "בית יעקב" הוא "ישיבת האהלים" שלו — סמלי הוא.

מצד שני, לימד גם על זה, בכיוון ההפוך: לאור כל האמור לעיל, מתרחבים דברי חז"ל בשני מובנים: א. רעיון ה"בית" המופשט כפי שבטאוהו חז"ל, מתגשם בעולם המעשה של יעקב והנלוים עמו בדרכים רבות: ב. שני המושגים: "בית" ו"שדה", אינם מבחינים רק בין יעקב ויצחק אלא יוצרים הבחנה סימטרית בין יצחק, (להבדיל) עשו ולאח, לבין רבקה<sup>103</sup> יעקב ורחל.

בעקבות הדברים האחרונים, יבואו לקמן כמה ציטוטים מחכמי הקבלה המדרש והחסידות, ובאמצעותם ניתן יהיה להיווכח בשני דברים: א. הדיוקים השונים שעלו במרוצת המאמר, מקבלים משמעות גדולה מתוך המובאות; ב. קיימת התאמה נפלאה בין דבריהם, הנראים רחוקים מרחק רב מפשטי הפסוקים, לבין הכתובים עצמם כפי שעלה בפרקים לעיל.

96. על דרך: "מה טבו אהליך יעקב" (במדבר כד, ה).

97. ישעיה ב, ה.

98. שם ג.

99. כב, יד.

100. כד, סג.

101. כח, יט.

102. פסחים פח, ע"א.

103. דומה שיש רמז נוסף על שייכותה של רבקה ל"בית" בכתוב: "ותקח רבקה את בגדי עשו בנה הגרל החמודות אשר אתה בבית ותלבש את יעקב בנה הקטן" (כו, טו). משמע שהיתה מצויה בבית תדיר והדגשה זו באה בהקשר של אחד משיאי ההתמודדות בין יעקב לעשו.

עשו מעין מינו של יצחק<sup>2</sup> — לאה ודינה מיועדות לעשו.

"בא וראה, עשו נולד ויצא אדמוני, כמ"ש: 'יצא הראשון אדמוני וגו'', והוא מינו של יצחק שהוא דין קשה של מעלה (של קדושה), ויצא ממנו עשו שהוא דין קשה של מטה (שהיה ראשו בקדושה וגופו שלא בקדושה) ודומה ע"כ למינו של יצחק וכל מין הולך אחרי מינו ועל כן אהב את עשו יותר מיעקב"<sup>104</sup>.

הנה מפורש כי אהבתו של יצחק לעשו לא היתה דבר של מה בכך, אלא מושרשת בדמיון הפנימי-רוחני המסויים ביניהם. לא רק יצחק הוא בעל מדת הדין — "פחד יצחק" כאמור בדברי השל"ה לעיל, אלא גם עשו הרשע יש בו מדה זו ועל כן התעוררה האהבה בלבו של יצחק. לא רחוק אם כן להצביע על ענין ה"שדה" שאותו ראו חז"ל כמאפיין את דמותו הרוחנית של יצחק, כמבטא אותו רעיון של הזהר, בהיותו. משותף ליצחק ולעשו. בהקשר זה מתבארים ומתבהרים דברי חז"ל הנראים כנביאות בעלמא, על הקשר בין עשו ולאה: "...ומהו: 'רכות', רכות מבכיה, שהיו אומרים כך היו התנאים: הגדולה [לאה] לגדול [עשו] והקטנה לקטן"<sup>105</sup>.

וכן: "ודינה היכן היתה? נתנה בתיבה ונעל בפניה, אמר [יעקב], הרשע הזה [עשו] עינו רמיה היא, שלא יתלה עינו... ויקח אותה ממני... אמר לו הקב"ה: לא בקשת להשיאה דרך היתר, הרי היא נשאת דרך איסור; הה"ד: ותצא דינה בת לאה..."<sup>106</sup>.

דברים אלו על הקשר בין עשו ודינה, מקבלים משמעות מיוחדת לאור ההקבלה בין לאה ועשו כפי שעולה מתוך השוואת פרשיות נזיד העדשים והדודאים, ולאור ההבחנה שלאה ודינה מתאפיינות באפיון המיוחד של "אנשי השדה" — "יצאנות"<sup>107</sup>, וכן על רקע דברי רש"י: "דינה... שדנה לאה דין בעצמה..."<sup>108</sup>, ועין לעיל הערה 84.

רחל — מינו של יעקב וקשורה אליו מהותית, לאה — קשורה ליעקב במובן מסוים בלבד.

בסוף בפרק ד' צוין כי בפרשת הדודאים יש ביטוי בולט למתח בין שתי הישטיות ולעובדה שבסופו של דבר זכתה לאה במערכה, באשר יעקב דבק בה, אולם היה זה כביכול באופן מוגבל למצב ההוא דוקא — "ושכב עמה בלילה הוא".

והנה בסמוך לפרשה זו חל מפנה גדול במשפחת יעקב: "ויזכור אלהים את רחל... ויפתח את רחמה"<sup>109</sup>.

חז"ל בעינם הפקוחה — כמו להשלים את כל תמונת פרשת הדודאים ולהעמידנו על האמת היציבה שעל-אף הכל, לא אבדה רחל את "בכורתה", קוראים על פסוק זה את

104. תרגום (ופירוש) הסולם לזהר פרשת תולדות (דף קלז ע"ב) אות כד.

105. ב"ר, ע, טז.

106. ב"ר, עו, ט עה"פ: "ותצא דינה בת לאה" — לד, א.

107. רש"י לד, א.

108. רש"י ל, כא.

109. כח, כב.

הפסוק בתהלים: "זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל ראו כל אפסי ארץ את ישועת אלהינו"<sup>110</sup>, ומוסיפים ביאור: "זכר חסדו" – זה אברהם, שנאמר: חסד לאברהם; ואמונתו – זה יעקב, שנאמר: תתן אמת ליעקב; לבית ישראל – ישראל סבא. מי היה ביתו של אבינו יעקב, לא רחל?!"<sup>111</sup>. הרי לנו, שאם הצליחה לאה להרבך ביעקב לפי שעה, כאשר האירה עליו איזו הארה של "שדה", הרי עדיין עיקר ענינו של יעקב הוא ה"בית" ובענין זה דבוקה בו ועומדת אשתו רחל עיקר ביתו, הקרויה בפי חז"ל: "בית ישראל".

הנה כי כן, כמה מזהירים דברי ה"שפת-אמת" בדברו על היחסים שבין יעקב ורחל לאה: "בענין המעשה מנשואי לאה... נראה לבאר הענין על פי מה שנאמר במדרש: כי כך היו התנאים, הגדולה לגדול וכו', ושמעה לאה מעשי עשו ובכחה וכו' כי הנה יעקב אע"ה, זכה ליקח חלקו של עשו, וכשזכה לאותו חלק, זכה ליקח לאה, שהיתה מיוחדת לאותו הארה. לכן, רחל היתה אהובה לו כי היא היתה מיוחדת אליו ממש, ולא היתה מיוחדת לחלקו של עשו. לכן כתיב: שנאה לאה, רשע חז"ל שעשתה מעשה שונא, פירוש, שמה שהיה צריך עשו לתקן... נתקן ע"י יעקב ולאה, לכן כתיב: ראובן, ראו מה בין בני לבן חמי [עשו]"<sup>112</sup>.

מפורש בדבריו שדביקותה של לאה ביעקב הינה באותה נקודה ביעקב שהיא חלקו של עשו, והדברים מתאימים למה שעלה בפרק ד', שהדביקות שבאה לידי ביטוי ב"יושב עמה בלילה הוא" נעוצה בתחילת אותו פסוק: "ויבא יעקב מן השדה בערב". אהל יעקב ובית יעקב – חד הם; אהבת יצחק לעשו – נסיון להנחלת דרך

שתי נקודות שצוינו לעיל מוצאות ביטויין במאמר אחד של ה"שפת-אמת": א. הזהות בין ענין "ישיבת האהלים" של יעקב (שצוינה ע"י התורה בפירוש) לבין ענין ה"בית" (שצוינו חז"ל כמאפיין את דמותו); ב. ענין הטענה הבסיסית שיצחק אהב את עשו כי ראה בו ממשוין דרכו, עד שנכח בטעותו.

ואלה דברי ה"שפת-אמת": "... כי יעקב ועשו היו מיוחדים לב' עולמות כמ"ש: עשו – איש שדה ויעקב יושב אהלים... ושבת עצמו היא בחינת אהל ובית, והנה יעקב הוא בחינת השבת – יושב אהלים, כמ"ש: 'אל יצא איש ממקומו'... אבל התקונים שצריך בימי המעשה לעשות ממדבר שדה... דרך זה רצה יצחק להנחיל לעשו..."<sup>113</sup>.

110. תהלים צח, ג.

111. ב"ר, עג, ב.

112. הקטע לקוח מ"שפת-אמת" פרשת ויצא תרמ"ז ד"ה בענין. כוונתו בהביאו המדרש על ראובן לרשת ר' אלעזר במסכת ברכות ז ע"ב, שכך אמרה לאה בלדתה את ראובן. והנה רואה ה"שפת-אמת" עפ"י הגמרא את ראובן דוקא כיציאה לפתח של אותה הארה המיוחדת של לאה ולפי"ז מאיר מחדש הקשר של ראובן לפרשת הדודאים (כדלעיל פרק ד' בטבלה).

113. "שפת-אמת" תולדות תרנ"א ד"ה בענין ברכת.

אֵלֵהֵינוּ וְאֵלֵהֵי אֲבוֹתֵינוּ, אֵלֵהֵי אֲבֹרָהֶם אֵלֵהֵי יִצְחָק וְאֵלֵהֵי יַעֲקֹב...  
 זֹכֵר חֲסִדֵי אֲבוֹת וּמְבִיא גֹאֲלָם...<sup>114</sup>  
 נִבְּרָן יִהְיֶה הָרַר בֵּית ה' בְּרֹאשׁ הַהָרִים וְנִשָּׂא מִגְּבֻעוֹת...  
 וְהִלְכוּ עַמִּים רַבִּים וְאָמְרוּ  
 לָכוּ וְנַעֲלֶה אֶל־הָרַר ה', אֶל־בֵּית אֵלֵהֵי יַעֲקֹב וְיִרְנֻ מְדֻרָּתוֹ וְנִלְכֶה בְּאַרְחָתוֹ  
 כִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תּוֹרָה וְדִבַּר ה' מִירוּשָׁלַם...<sup>115</sup>

114. מתוך תפילת שמונה עשרה, ברכת אבות.

115. ישעיה ב, ב'ג.

## מצוות חלוקת הארץ

נושא חלוקת הארץ תופס מקום נכבד בספר יהושע. כשליש מהספר עוסק בתאור החלוקה לשלביה השונים ובתיאור הנחלות לגבולותיהן המדויקים. תאור ארוך ומפורט זה בספר יהושע הוא למעשה קיומו של צו אֱלֹהִי שניתן בתורה למשה, ולאחר כיבוש הארץ, ליהושע. מצוות התורה מעוררת קשיים אותם יש ללבן בפני עצמם וביחסם לפרשיות העוסקות בקיום מצווה זו בספר יהושע. ענין חלוקת הארץ והנחלות, שיסודו עוד בראשית ימי ישראל, מופיע בהקשרים שונים לאורך המקרא כולו ומוצא את מקומו גם בדברי אחרית ימי ישראל בחונו של יחזקאל (מזמח), ובכך מכריח את דברי ימי ישראל מן הקצה אל הקצה.

מאמר זה יעסוק במצוות חלוקת הארץ על חלקיה השונים ובהשוואה לפרשיות אחרות הנוגעות אליה, אך לא יעסוק בנחלות השבטים לגבולותיהן. למעשה מצטמצם מאמר זה לניתוח המצווה במקורה, שכוללת ארבעה פסוקים בלבד.

לאחר מפקד בני ישראל בערבות מואב מצווה ה' את משה (במ' כו):

ג. "לאֵלֶּה תַּחֲלַק אֶת־הָאָרֶץ בְּנַחֲלֶיהָ, בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת.  
נר. לְרֹב תִּרְבֶּה נַחֲלֹתָ וּלְמַעַט תִּמְעִיט נַחֲלֹתָ, אִישׁ לְפִי פָקָדוֹ יִפֶּן נַחֲלֹתוֹ.  
נח. אַךְ בְּגוֹרֵל תַּחֲלַק אֶת־הָאָרֶץ, לְשִׁמּוֹת מִטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחֲלוּ.  
נו. עַל פִּי הַגּוֹרֵל תַּחֲלַק נַחֲלֹתוֹ, בֵּין רַב לְמַעַט."

מלבד פסוקים אלו שהם מקור המצווה, מופיעה מצווה זו פעמיים נוספות בתורה בדברי משה אל העם (במדבר לג,ג; לד,יג ע"ש), ופעם שלישית, בדברי ראשי האבות למשפחת בני גלעד (במ' לו,ב). כמרכן מפרט הכתוב אל מי מופנית המצווה לחלק בפועל: "אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ: אלעזר הכהן ויהושע בן־נון ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחל את הארץ..." (במ' לד, טזכט). אם כן, מצווה זו מוטלת על כל העם, כאמור: "ויצו משה את בני ישראל..." (במ' לד, יג). אך יקיימו אותה בפועל אלעזר הכהן, יהושע בן־נון ונשיאי עשרת השבטים שינחלו את הארץ.

מצוות חלוקת הארץ התקיימה בשני שלבים, לאחר ששנים וחצי השבטים נחלו בעבר הירדן המזרחי. תחילה נחלו בני יהודה ובני יוסף בגלגל (יהו' טז,יז), ואח"כ נחלו שבעת השבטים הנותרים בשילה (יהו' יח,יט). ולסיכום תאור חלוקת הארץ בספר יהושע נאמר: "אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן־נון וראשי האבות למטות בני ישראל, בגורל, בשלה, לפני ה' פתח־אהל מועד, ויכלו מחלק את הארץ" (יהו' יט, נא).

במצוות חלוקת הארץ שלוש הוראות עיקריות:

א. את הארץ יש לחלק לאלה המנויים בערבות מואב.



ב. החלוקה צריכה להיות באופן יחסי לגודל השבטים.  
ג. החלוקה צריכה להיות בגודל.

מלבד שלוש הוראות עיקריות אלה יש עוד פרטים נוספים למצווה, קשיים שנובעים ממושגים שאינם ברורים די צרכם, מכפילויות בפסוקים, ומהוראות הסותרות לכאורה זו את זו. על כל אלה ננסה לעמוד במאמר זה תוך סקירת שיטות חז"ל והמפרשים והתמודדות איתן.

המאמר מתחלק לשלושה חלקים בהתאם לשלושת הנושאים דלעיל, יתר הפרטים יידונו תוך כדי הדיון בנקודות אלה. בסוף המאמר יובא הסבר מסכם לפסוקי המצווה, על פי דרכנו.

## א. לפי מי נתחלקה הארץ?

### (1) הצגת השיטות השונות.

המצווה פותחת בפסוק: "לאלה תחלק הארץ בנחלה..." (במ' כו, ג). פסוק זה נכתב בתוך תאור מפקד ערבות מואב (במ' כו, א-סה) ומתייחס למנוייו. ברור זה, דור באי הארץ, לא נותרו כי אם שנים בלבד מדור יוצאי מצרים, כפי שמסכם שם תאור המפקד: "ובאלה לא היה איש מפקודי משה ואהרן הכהן, אשר פקדו את בני ישראל במדבר סיני. כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר ולא נותר מהם איש, כי אם כלב בן-יפנה והושע בן-נון" (שם, סד-סה). אם כן הארץ בודאי התחלקה למנויי מפקד ערבות מואב.

אלא שנחלקו חז"ל בשאלה לפי מי נתחלקה הארץ. זאת אומרת, לפי איזה מפקד התחלקה הארץ, מפקד מדבר סיני שמנה את יוצאי מצרים (במ' א, כ"ז), או מפקד ערבות מואב שמנה את באי הארץ. אם נתחלקה הארץ לפי יוצאי מצרים, הרי שמספר הנחלות הוא, כמספר הזכאים המנויים שם, זכות הנחלה להם, אלא שכיון שנגזר עליהם שלא יכנסו לארץ — זכותם עוברת בירושה לבאי הארץ. ואם נתחלקה הארץ לפי מפקד באיה, הרי שמספר הנחלות הוא כמספר באיה<sup>1</sup> (ההבדלים במספרי המפקדים יובאו להלן בטבלה). אך באשר לדרך החלוקה יש כמה שיטות בענין.

המקור למחלוקת זו הוא בספרי (במ' קלב, ריש פר' פנחס). ברייתא זו הובאה בשינויים קלים במסכת בבא בתרא (ק"ז, א), שם נערך דיון ארוך ומפורט בשיטות השונות שלוש דעות מציגה הברייתא:

"ר' ואשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר: לשמות מטות אבתם ינחלו' (נה); אלא מה אני מקיים 'לאלה תחלק הארץ בנחלה' (ג)? לאלה — כאלה, להוציא את הטפלים.

1. את השאלה מי זכאי לנחלה בארץ, מברר הספרי שיובא מיד, בתחילתו: "לאלה תחלק... הכל במשמע. כשאמר 'יאמר ה' אל אהרן, בארצם לא תנחלו' (במ' יח, כ) — יצאו כהנים, בתוך בני ישראל לא ינחלו נחלה' (שם כד) — יצאו לויים. לשמות מטות אבתם ינחלו' (במ' כו, נה) — יצאו גרים ועבדים. 'איש לפי פקדיו יתן נחלתו' (שם נד) — יצאו נשים, טומטום ואנדריוגנוס. מדרש זה; יש לראותו כמשלים לתאור המנויים במפקד: "כל עדת בני ישראל, מכן עשרים שנה ומעלה... כל יוצא צבא בישראל" (במ' כו, ב).

ר' יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר: "לאֱלֹהֵי תַחֲלֹק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָהּ: אֲלֵא מָה אֲנִי מְקִיִּים לְשִׁמּוֹת מִטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחֲלוּ? מִשּׁוֹנָה נַחֲלָה זֶה מִכָּל נַחֲלוֹת שֶׁבָּעוֹלָם, שֶׁכָּל נַחֲלוֹת שֶׁבָּעוֹלָם חַיִּים יוֹרְשִׁים מֵתִים וְכֹאֵן מֵתִים יוֹרְשִׁים חַיִּים..."

ר' שמעון בן אלעזר אומר: לאלו ולאלו נתחלקה הארץ, כדי לקיים שני מקראות הללו. הא כיצד? היה מיוצאי מצרים – נוטל חלקו עם יוצאי מצרים, היה מבאי הארץ – נוטל חלקו עם באי הארץ, מכאן ומכאן – נוטל חלקו מכאן ומכאן.

הציר סביבו סובבת המחלוקת הוא, ששלושת החולקים רואים סתירה בין שני פסוקים במצווה. הפסוק "לשמות מטות אבתם" מורה לדעתם על דור האבות, מיוצאי מצרים. ואילו הפסוק "לאֱלֹהֵי תַחֲלֹק הָאָרֶץ" מורה בפשוטו על דור באי הארץ.

ר' יאשיה רואה כעיקרי את הפסוק "לשמות מטות אבתם", ואת הפסוק "לאֱלֹהֵי תַחֲלֹק" הוא נאלץ לדרוש: לאלה – לשבאלה, כיוצאי הצבא המנויים כאן ולא פחותים מבני כ: שנה<sup>2</sup>. לדעתו הארץ נתחלקה ליוצאי מצרים, כלומר, שכל זכאי מיוצאי מצרים קיבל נחלה בארץ, ואע"פ שלא נכנס לארץ. נחלה זו עברה בירושה לבניו, באי הארץ, והתחלקה ביניהם. לכן, אם לאחד מיוצאי מצרים היו עשרה בנים בכניסתם לארץ, לזכותו יש חלק אחד בלבד וזה יתחלק לעשרה חלקים בין הבנים. ואילו למי שהיה בן אחד בלבד, זכה הבן בנחלה השלמה, בירושה מאביו.

ר' יאשיה נאלץ כאמור, לדרוש את הפסוק "לאֱלֹהֵי תַחֲלֹק". לעומתו, ר' יונתן נאמן לפשט המקרא בפסוק זה, אולם כדי לצאת ידי חובת הפשט (לדעתם) גם בפסוק "מטות אבתם" הוא נאלץ להמציא דרך מוזרה לנחלה זו. לפי שיטתו, הארץ התחלקה לבאיה, זאת אומרת, שמספר הנחלות נקבע לפי הזכאים הבאים לארץ. אלא שהנחלות חוזרות לדור יוצאי מצרים – "המתים יורשים את החיים", ושוב חוזרות ומתחלקות לבאי הארץ ר' החיים יורשים את המתים<sup>3</sup>. לכן, אם לאחד מיוצאי מצרים היו עשרה בנים בעת הכניסה לארץ, הרי שקיבלו הבנים עשרה חלקים, ואם היה לו בן אחד קיבל חלק אחד בלבד.

לגבי אופן ההחזרה נחלקו ראשונים. לדעת רש"י (במ' כו, נה) הנחלות חוזרות לאבי אביהם של הנכנסים. זאת אומרת, שמספר הנחלות נקבע על פי הנכנסים, הנחלות חוזרות לאבי האבות, מתחלקות באופן שווה בין האבות ומתעברות שוב לבנים. אך אם אבי האבות לא היה מיוצאי מצרים, אין משמעות לחזרת הנחלות כי דור האבות הוא רק מעביר את הנחלות ולא משנה את החלוקה, לכן במקרה כזה כל אחד מהבנים הנכנסים יקבל חלק אחד.

2. הרשב"ם בפירושו לגמרא שם: בספרי הגירסה "מפני נשים מפני קטנים", לכאלה – ולא לנשים, ולא לקטנים. ואילו הרשב"ם עצמו גרס שם בספרי "כאלה כשרים וקדושים", ופירש "כלומר, לאפוקי רשעים שבחם". ועיין לעיל הערה 1.

3. הספרי והגמרא שם מביאים את משלו של רבי' להסבר שיטת ר' יונתן: "משל' למה הדבר דומה, לשני אחים כהנים שהיו בעיר, לזה בן אחד ולזה שלושה בנים. יצאו לגורן, זה נטל סאה ואלו נטלו שלושה סאים, והולכו אצל אבותיהם וחזרו וחלקו בשווה..." (ספרי). ע"ש ורשב"ם שם.

ולדעת הרשב"ם (בגמרא שם, ד"ה אלא מה) הנחלות חוזרות לאבות מיוצאי מצרים<sup>4</sup>, מתחלקות באופן שווה בין האבות (מבלי להעבירן לאבי האבות), ומנחלות שוב לבנים. ההבדל בין רש"י לרשב"ם יהיה במקרה שאבי האבות אינו מיוצאי מצרים, שלפי רש"י אין משמעות לחזרה לאבות, ולפי הרשב"ם האבות מתחלקים באופן שווה גם במצב זה, ומעבירים את החלקים השווים, כל אחד למספר בניו<sup>5</sup>.

נסביר שיטות אלה על פי דוגמא. שני אחים מיוצאי מצרים שבניהם מבאי הארץ, לאח האחד בן אחד ולאח השני שלושה בנים, לפי ר' יאשיה זכות הנחלה היא ליוצאי מצרים, לכן כל אחד זוכה בחלק אחד. אולם כיון שהאחים מתו כמדבר הורישו נחלתם לבניהם. האח האחד יורש חלקו לבנו היחיד, כך שזה יזכה בחלק שלם. ואילו האח השני יורש חלקו לשלושת בניו, כך שכל אחד מהם יזכה בשליש החלק.

לפי ר' יונתן זכות הנחלה היא לבאי הארץ לכן כל אחד מהבנים זוכה בחלק אחד (בסה"כ ארבעה חלקים), אבל, כאמור, יש צורך בחזרה לאבות מיוצאי מצרים. לפי רש"י החזרה היא לאבי האבות, לכן "יורש" אבי האבות ביחד ארבעה חלקים, ומורישם שוב לשני בניו. כל אחד מבניו — האבות, זוכה בשני חלקים ומורישם לילדיו, כך שבן האח האחד זוכה בשני חלקים ואילו שלושת בני האח השני יזכו יחדיו בשני חלקים, זאת אומרת שכל אחד מהם יזכה בשני חלקים. אבל אם הסבא אינו מיוצאי מצרים הרי שהנחלות חוזרות לאבות, לאב האחד שלושה חלקים ולאב השני חלק אחד, אבל אלו מחזירים אותם שוב לבניהם, כך ששוב כל בן מקבל חלק אחד.

לעומת זאת לפי הרשב"ם הנחלות חוזרות לאבות, אבל שם מתחלקות בשווה ביניהם, כך שכל אב זוכה בשני חלקים והתוצאה תהיה זהה לזו שלפי רש"י כשמחזירים לאבי האבות, הבן האחד זוכה בשני חלקים, ושלושת האחרים זוכים בשני חלקים כל אחד.

השיטה השלישית בברייתא היא שיטתו של ר' שמעון בן אלעזר, לפיה הארץ התחלקה גם לבאי הארץ וגם ליוצאי מצרים. בשיטה זו הוא יוצא ידי חובת שני הפסוקים. ר' יאשיה ור' יונתן ראו בפסוקים אלה סתירה, ואילו הוא רואה אותם כמשלימים זה את זה. לפי שיטתו אין החזרה כלל, אלא הבנים שהיו בני כ' בכניסה לארץ, נוטלים חלקם, ואם היה אביהם בן כ' ביציאת מצרים, נוטלים גם חלק נוסף עבורו<sup>6</sup>.

4. אם האבות אינם מיוצאי מצרים, נראה שהרשב"ם יסכים לרש"י שמחזירים לאבי האבות.  
5. התוס' בגמרא שם (ד"ה ומחזירין) מקשים על פירוש רש"י בחומש שתי קושיות: א. לפי דבריו היה צריך להכתוב "לשמות מטות אבות אבותם", ב. בדוגמאות המובאות בגמרא (מתוך הספרי) מדובר רק על האבות ולא על אבות האבות (ראה הערה 3). אמנם יש קושי גם בשיטת הרשב"ם, כי לא ברור מאיזה תוקף הלכתי מתחלקות הנחלות בין האבות, אך על כך אמר ריב"א (בתוס' שם), שזו גזירת הכתוב ואין זה דין ירושה ממש אלא כעין ירושה.  
יש לציון שישנן שיטות נוספות בהסבר ההחזרה לפי ר' יונתן. ר"ת (בתוס' שם) פירש שהנחלות חוזרות לאבות כל ישראל, ולבסוף הסיק שחזירות רק לאבות כל שבט (ע"ש). והחוקני פירש שהנחלות חוזרות לחמישים ושבע המשפחות. שיטה נוספת עולה מהסבר הרשב"ם לגמרא: "דילמא לשכטים קאמר לה" (ב"ב קז, ב) — לשנים עשר בני יעקב. אולם שיטה זו לא הוזכרה ע"י אף אחד מהמפרשים כשיטה בר' יונתן.

6. כך הסביר הרשב"ם שם, והתוס' פרשו שמדובר באותו אדם, וכגון שהיה בן שישים ביציאת מצרים (ולא גזירה גזרה על יתר מן שישים — ב"ב קכא, ב) ולא מת במדבר, ובבואו לארץ נוטל שני חלקים.

## (2) שיקולי השיטות השונות.

א. השיקול שמביא המדרש הוא היחס בין הפסוק "לא להחלק" לפסוק "מטות אבתם". כולם הבינו ש"מטות אבתם" מתייחס ליוצאי מצרים. ר' יאשיה רואה בפסוק זה עיקר, ודורש את הפסוק "לא להחלק", לאלה – לשכאלה. ור' יונתן למד את הפסוק "לא להחלק" בפשוטו, ונאלץ להמציא את עקרון ההחזרה.

בגמרא שם מובא דין ארוך בין אביי לרב פפא כשהאחרון מנסה להוכיח את נכונות שיטת ר' יאשיה כנגד שיטת ר' יונתן. בדיון זה מועלים השיקולים הבאים:

ב. הגמרא מביאה לצידו של ר' יאשיה את הפסוק "והבאתי אתכם אל הארץ ... ונתתי אותה לכם מורשה אני ה' " (שמי' ו, ח). פסוק זה נאמר ליוצאי מצרים, ואם כן הרי מפורש שהארץ נתנה בירושה ליוצאי מצרים.

ג. לפי ר' יאשיה ברור הדין "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו" (במ' כו, נד) – למי שהיו לו זכאים רבים ביציאת מצרים, יש להרבות נחלתו וע"פ שהתמעטו בכניסה לארץ, ולמי שהיו זכאים מעטים ביציאת מצרים, יש למעט נחלתו וע"פ שבעת נתרבו. אבל לפי ר' יונתן קשה, שהרי אין בשיטתו התייחסות להתמעטות או ריבוי הבנים ומספר הנחלות נקבע לפי באי הארץ בלבד.

אמנם הפשוט הוא, שלמי שרב עכשיו (שבט או משפחה) יש לתת שטח רב, ולמעט יש לתת מעט. אבל הרשב"ם שם דחה אפשרות כזו בדברי ר' יונתן כי דין זה נובע כבר מהפסוק "לא להחלק הארץ" – שאם לבאי הארץ נתחלקה הארץ הרי ממילא הרבים יקבלו רב. והמעטים מעט.

ד. ראייה נוספת לשיטת ר' יאשיה מביאה הגמרא מצווחת בנות צלופחד, שהרי הן אומרות: "אבינו מת במדבר ... ובנים לא היו לו, למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, כי אין לו בן" (במ' כו, ג"ד). צלופחד היה מיוצאי מצרים ומת במדבר. ובנותיו תובעות את נחלתו, ואם כן לפי ר' יונתן, מה יש להן לצווח, הרי אין לאביהן בן בבאי הארץ? שאלת הגמרא על שיטת ר' יונתן מתחזקת מהמשך פרשייה זו. תשובת ה' היא: "נתן נתן להם ... והעברת את נחלת אביהן להן" (שם, ז). ובפירוש משמע שלאביהן היתה זכות נחלה ממשית בארץ ואותה הן דרשו.<sup>7</sup>

ה. וראייה נוספת לשיטתו מצווחת בני יוסף. לאחר שקיבלו את נחלתם קובלים בני יוסף בפני יהושע: "מדרע נתתה לי נחלה גורל אחד וחבל אחד, ואני עם רב, עד אשר עד כה ברכני ה' " (יהו' יז, יד). במפקד מדבר סיני מנו בני יוסף 72,700 (אפרים ומנשה יחדיו), ואילו במפקד ערבות מואב מנו 85,200. לפי ר' יאשיה הארץ התחלקה ליוצאי מצרים וכיון שהתרבו יצאו נפסדים. אבל לפי ר' יונתן, מה יש להם לצעוק, הרי כל אחד נטל חלקו?<sup>8</sup>

7. הגמרא שם אמנם תרצה "אלא לחזרה ולטול בנכסי חפר", זאת אומרת שבנות צלופחד תבעו את חלקם מנכסי חפר וקנם (שהרי נחלות בני חזקו אליהם לפי ר' יונתן). מדין ירושה, שידעו שבת הבן יורשת עם האחים. והיו שאמרו: "תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינו" (פסוק ד). אלא שכאמור מהפשוט משמע שלאביהם עצמו היתה זכות נחלה.

8. רב פפא שם (ק"ח, ב) מנסה להוכיח כר' יאשיה גם מחשבון נחלות בני מנשה, כפי שמתואר בספר יהושע (יז, א"ג). אבל חשבונות אלה אינם פשוטים וההסברים לפרשייה זו, הן לפי ר' יאשיה והן לפי ר' יונתן, מתבססים על אוקימתות שאין להם כל יסוד בפשוט. לכן לא הבאנו כאן את הדיון בפרשייה זו, וע"ש (וע"הע' 14).

## (3) ההבדלים המספריים בין שני המפקדים.

כדי להתרשם באופן כללי ממשמעות ההבדלים בין השיטות מבחינה מעשית, יש להשוות בין תוצאות מפקד מדבר סיני לתוצאות מפקד ערבות מואב.

	מרבך סיני	ערבות מואב	השינוי		מרבך סיני	ערבות מואב	השינוי
1 יראובן	46,500	43,730	-2,770	7 אפרים	40,500	32,500	-8,000
2 שמעון	59,300	22,200	-37,100	8 מנשה	32,200	52,700	+20,500
3 גד	45,650	40,500	-5,150	9 בנימין	35,400	45,600	+10,200
4 יהודה	74,600	76,500	+1,900	10 דן	62,700	64,400	+1,700
5 יששכר	54,400	64,300	+9,900	11 אשר	41,500	53,400	+11,900
6 זבולון	57,400	60,500	+3,100	12 נפתלי	53,400	45,400	-8,000
				סך הכל	603,550	601,730	-1,820

בשבט שמעון חלה ירידה גדולה, של כ-60%, כמו כן חלו ירידות גם בשבטים ראובן, גד, אפרים ונפתלי. עליה גדולה חלה בשבט מנשה, גם היא של כ-60%, ועליות נוספות בשבטי יהודה, יששכר, זבולון, בנימין, דן ואשר. כמו כן ישנם גם שינויים במספר המשפחות ובשמותם (בהשוואה לבר' מו, ושמ' ו. במפקד מדבר סיני לא נמנו למשפחות). במפקד ערבות מואב מונה שבט שמעון חמש משפחות במקום שש (ראה שמ' ו, טו)<sup>9</sup>. כמו כן ישנם שינויים גם במשפחות אשר ובנימין.

ההשלכות המעשיות לשבטים מהבדלים אלה, ניתנות לחישוב על פי השיטות השונות כפי שהוצעו עד כה.

## (4) הפשט הנראה.

נראה לענ"ד שפשט הפסוק הוא בניגוד לשיטות חז"ל והמפרשים: "לא להחלק הארץ בנחלה" מתייחס למנוי מפקד ערבות מואב – באי הארץ, וללא כל חזרה לאבות. כל זכאי קיבל נחלה אחת, ללא קשר לאבותיו מיוצאי מצרים. לפשט זה בכוונת המילה "לא להחלק", הרי הסכימו כל בעלי השיטות דלעיל אלא שנאלצו לפרש אחרת בגלל קשיים ממקורות אחרים, כפי שצינו. אבל אנו נקיים את הפשט בפסוק זה וננסה בהמשך ליישבו עם המקורות האחרים.

פסוקי המצווה נמצאים בתוך תאור מפקד ערבות מואב, לאחר מפקד כל ישראל ולפני מפקד הלויים. וכוונת הכתוב היא: לא להחלק – כל שבטי ישראל – תחלק הארץ, אך לא

9. הירידה הגדולה בשבט שמעון חלה כנראה בעקבות המגפה שהיתה בעם לאחר מעשה זמרי, בה נהרגו עשרים וארבעה אלף איש (במ' כה, ט), שכן יש להניח שהמתים היו משבט שמעון, כי זמרי היה נשיא בית אב לשמעוני. גם את חסרונה של משפחת אהרן יש לתלות כפי הנראה במאורע זה. ועי' רש"י לבמ' כו, יג.

לבני שבט לוי, ומפרש זאת הכתוב בהמשך: "כי לא התפקדו בתוך בני ישראל, כי לא ניתן להם נחלה בתוך בני ישראל" (פסוק סב). זאת אומרת שלכל היתר, שנפקדו, כן ניתנה נחלה. כמו כן בולט הקשר בין פסוק נא המסכם את המפקד: "אלה פקודי בני ישראל...", לפסוק נג הפותח את הציווי: "לאלה תחלק הארץ". כמו כן ממעטת המילה "לאלה" גם את הטפלים שצוינו ע"י חז"ל — הפחותים מכ' שנה; נשים וכו'.<sup>10</sup>

ומכאן לישוב פשוט זה עם חמשת השיקולים שהועלו לעיל.

א. "לשמות מטות אבתם ינחלו". בעלי השיטות הנ"ל הבינו, שהמילה "אבתם" מתייחסת ליוצאי מצרים. אבל לפי דבריהם היה צריך להכתב: לשמות אבותם ינחלו. או: על פי אבותם ינחלו, שאז הנחלה מתייחסת לאבות (וגם אלה, אין הכרח שהיו דווקא מיוצאי מצרים). המילה "מטות" לא משתלבת לפי פירושם.

חז"ל דרשו: "לשמות מטות אבתם ינחלו" — יצאו גרים ועבדים<sup>11</sup>, שהרי אין הם שייכים למטה אב בישראל. מיעוט זה נובע מהפסוק אבל אינו מבארו די צרכו: המילה "לשמות" מיותרת; הקשר בין שני חלקי הפסוק: "אך בגורל יחלק את הארץ" — לשמות מטות אבתם ינחלו" לא ברור; ועוד, שיש לפי פירוש זה חוסר פרופורציה בחשיבות שני החלקים בפסוק.

אפשר היה לפרש, שאת החלוקה יש לבצע על פי שמות המטות (מטה אב שבט), ואז ברור הקשר בין שני חלקי הפסוק: החלוקה בגורל צריכה להיות על פי שמות מטות האבות. וכנראה כך גם היה, כפי שמשמע מתאור החלוקה בספר יהושע<sup>10</sup>. אבל עדיין לא ברור מה חשוב כל כך שהפלת הגורלות תהיה על פי שמות השבטים, ועוד, לא נראה שיש אפשרות אחרת להפלת הגורלות.

נראה שהכוונה בדיון זה היא מהותית ומשמעותית יותר לענין הנחלות. הנחלה צריכה להיות לפי שמות השבטים. זאת אומרת, שהכוונה בציווי זה היא לשמור על המסגרת השבטית בנחלה (ולא בהנחלה). דין זה בא למנוע העברת זכויות הנחלה משבט לשבט ע"י החלפת נחלות, הגירה וכו'. התורה מעוניינת בנחלות מסודרות על פי חטיבות שבטיות<sup>11</sup>, וגם לאחר החלוקה אין להסב נחלות.

כוונה זו בולטת יותר בפסוק המקביל בפרשת מסעי: "אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה, למטות אבותיכם תתנחלו" (במ' לג, נד). שני חלקי פסוק זה מתייחסים לקביעת מקום הנחלה ולא לאופן החלוקה. החלוקה בגורל מחייבת, וחלוקה זו תהיה לפי השבטים. ברוח זו פירש שם המלבי"ם: "אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה" — ר"ל שמה שלרב ירבו נחלתו, לא יוכל להרבות לו בתחום שבט אחר, רק בתחום שיצא שם הגורל לשבט זה. ופירש הדבר — למטות אבותיכם תתנחלו — שכל מטה יקבל נחלתו בתחום מיוחד. אלא שהמלבי"ם לא ראה בכך איסור הסבת נחלה.

ולמעשה רעיון זה נאמר בפירוש בחשובת משה לטענת בני מנשה בענין בנות צלופחד: "... ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבתיו ירבו בני

10. "ויעל גורל מטה בני בנימין" (יהו' יח, יא) וכו'. ועיין ב"ב קכב, א, על אופן החלוקה בגורל.

11. שבט מנשה נחל אמנם בשתי נחלות נפרדות, אך יש לכך סיבה מיוחדת.

ישראל. וכל בַת יִרְשֵׁת נַחֲלָה מִמֻּטוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱחָד מִמִּשְׁפַּחַת מִטָּה אֲבִיהָ תְּהִיָּה לְאִשָּׁה, לְמַעַן יִירְשׁוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבִיתוֹ, וְלֹא תִסָּב נַחֲלָה מִמִּטָּה לְמִטָּה אַחֵר, כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבֹק מִטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (במ' לו, זט). דברים אלה באו כדי למנוע גרעון בנחלה כתוצאה מנשואין עם בני שבט אחר, ובכל אופן ודאי שהרעיון של שמירת המסגרת השבטית בנחלות מודגש כאן כמה פעמים. ונראה שפסוקים אלה, שנאמרו לאחר מצוות חלוקת הארץ, רומזים ומתייחסים לפסוקי המצווה, ואולי אף מבארים אותם. כנגד הפסוקים: "לשמות מוטות אבתם ינחלו" (כו, נה) ו-"למטות אבתיכם תתנחלו" (לג, נד) מפסוקי המצווה, מקבילים הפסוקים: "איש בנחלת מטה אביתו ידבק" (לו, ז) ו-"איש בנחלתו ידבק מוטות בני ישראל" (לו, ט). אם כן, הפסוק "לשמות מוטות אבתם ינחלו" אינו מתייחס לאבות כזכאים ממשיים בנחלה, אלא יש בו הִדְרָכָה לשמירה על הנחלות השבטיות במסגרתן<sup>12</sup>.

ב. "ונתתי אתה לכה מורשה" (שמי' ו, ח). פסוק זה נאמר ליוצאי מצרים, והבינה הגמרא שגם אם לא נכנסו לארץ הרי שהארץ נתנה להם כירושה. וזכות הנחלה להם. והנה הפרשנים התקשו כאן בבעיה, שלכאורה יש כאן הבטחה שלא קיימה. הספורנו ובעל "אור החיים" ענו שהבטחה זו הותנתה כתנאי: "ידעתם כי אני ה' המוציא..." ואילו ישראל חטאו בעגל; ור' בחיי פירש: "מורשה" – ולא ירושה, לרמוז שלא יהיו יורשים אותה... אלא מורשים אותה...". אבל אפשר להסביר בצורה פשוטה יותר, שפסוק זה מתייחס אל עם ישראל ככלל, וכולל גם את האפשרות של "ונתתי אותה לכה" – לזרעכם. בכל אופן פסוק זה לא מהווה סתירה לשיטתנו.

ג. "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו" (במ' כו, נד). כוונת פסוק זה היא כפשוטה, לשבט שמספרו רב יש להרבות את נחלתו, ולשבט שמספרו מועט יש להמעיט את נחלתו. פסוק זה באמת נובע מקודמו – "לא לה תחלק הארץ בנחלה" אך אין לראות בו יותר. הפסוק הראשון מתייחס לשאלת הזכאים. הפסוק השני מתייחס לשאלת אופן החלוקה, ומציג את עקרון הצדק בחלוקה לפי רב ומעט. רעיון זה מופיע עוד פעמיים בפסוקים מועטים אלה. חלקו השני של המאמר יעסוק בשאלת אופן החלוקה וייתייחס גם לצורך שבכל אחד מהפסוקים הקשורים ברעיון זה.

ד. פרשת בנות צלופחד. משקל כבד יותר יש לראיה שהביאה הגמרא מפרשיה זו, עד שנראה שפרשיה זו היא שגרמה לחז"ל ולמפרשים לפרש אחרת את הפשט בפסוק "לא לה תחלק הארץ". נביא לדוגמא את לשונו של המלבי"ם לפסוק זה: "הנה אי אפשר לומר

12. יש לברר את תוקפו של דין זה לדורות ואת קיומו למעשה. שכן אנו מוצאים במקרא נדחי משפחות, כנדרית האיש הזקן מאפרים לבנימין (עי' שר' יט, טז), ואף נדירת שבטים שלמים, כנדרית שבט דן צפונה (יהו' יט, מן; מח' שר' יח, א"ל) וכנדרית שבט שמעון צפונה (עי' דה"ב לד, י) – משם מובן ששמעון ישב מצפון לירושלים). על איסור הסבת הנחלה שבפרשית בנות צלופחד אמרו חז"ל: "... יום שהותרו בו שבטים לבא זה בזה, מאי דרוש? זה הדבר (במ' לו, ו) – דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה" (ביב קכא, א). ורשבי"ם שם "שהותרו הסבת נחלה...". אבל לדעת הרמב"ן (במ' לו, ז) תוקף דין זה הוא לעולם (לשונו סתומה ומשתמעת לשתי פנים. ע"ש). ועי' ברד"ק לשו' יא, יא, ובספר המצוות לרס"ג ח"ג פ"ו כו ובדברי הר"פ פערלא שם, שמאריך בבאור סוגיא זו, ולבסוף מסיים: "ואף על גב דהאידידא בעוונותינו נתבלבלו השבטים ואין איש מכיר שבטו; ואין לנו לא מוטות ולא נחלות, מ"מ לא משום זה הו"ל לא שאינו נוהג לדורות, כידוע...". ויתכן שאפשר להשליך מחלוקת זו גם לפסוקנו, כפי שהסברנו.

כפשוטו 'שאלה' הנכנסים עתה הם אשר יזכו בארץ ולהם תתחלק, שאם כן מה היה טענת בנות צלופחד שיתן להם נחלה מחלק אביהן, הלא אביהן מת במדבר ולא זכה בארץ כלל?<sup>13</sup>

מיד לאחר תאור המפקד מובאת פרשית בנות צלופחד. טענתן לפני משה, אלעזר והנשיאים היא: "אבינו מת במדבר... ובנים לא היו לו. למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו כי אין לו בן? תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו!" (במ' כז, גיד). לפי ר' יאשיה טענתן ברורה: הן מבקשות שחלקו של אביהן, המגיע לו כיוצא מצרים, יעבור בירושה אליהן כיון שלאביהן אין בנים. ואילו לפי דברינו, שהארץ התחלקה לבאיה, "לא הווה להן למישקל מיד, דהא מת במדבר" (ר' גרשון על הגמרא שם). השאלה מתחזקת לאור תשובת ה' בענין: "כן בנות צלפחד דברות, נתן תתן להם אחזה בתוך אחי אביהם. והעברת את נחלת אביהן להן." (שם, ז). הרי שבפירוש נאמר שלאביהן יש נחלה, ומאין לו נחלה אם לא היה מבאי הארץ? וכן גם מדברי בני מנשה למשה בענין זה: "נאדני צוה בה' לת את נחלת צלפחד אחינו לבנותיך" (במ' לו, ב).

חז"ל ראו בטענה שהעלו בנות צלופחד בעיה מובהקת של דיני ירושה. ולשיטתם, הטענה "כי אין לו בן" כוונתה — אין מי שירש את נחלתו, והבעיה בה התלבט משה היא: האם הבת יורשת במקום הבן או לא. אבל לפי דעתנו כלל לא מדובר פה על ענייני ירושה, אלא הבעיה המציקה לבנות צלופחד היא הנצחת שם אביהן בארץ. יוצאי מצרים כאמת לא זכו בנחלה בארץ, אך בניהם זכו. ובכך הנציחו את שמם בארץ. אבל כיון שלצלופחד לא היו בנים לא היה מי שינציח את שמו. ובאמת כך משמע מדבריהן: "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו, כי אין לו בן..." (כז, ד). אין כאן טענה על חלק אביהן שהולך לאיבוד כי אין לו בנים, אלא יש כאן בקשה ששם אביהן לא יגרע. ופירוש הטעם "כי אין לו בן" — לא מצד ירושה, אלא שאם היה לו בן ממילא היה מי שינציח אותו.

מבחינה פורמלית זכות הנחלה היא לבאי הארץ, חכות זו מנוסחת במצוות הנחלה בפסוק "לאלה תחלק הארץ". בנות צלופחד מציגות בעיה רגשית, ממנה עולה שליוצאי מצרים יש זכות להנצחה בארץ. הבעיה מתעוררת רק במקרה כשל צלופחד, שאין לו בנים בבאי הארץ שינציחו את שמו בנחלתם. אילו בתשובת ה' היה נאמר רק: "נתן תתן להם נחלה בתוך אחי אביהם" — לא היתה ברורה לנו כלל זכות נחלתן מבחינה פורמלית, שהרי הנשים אינן נוחלות! לכן מסביר הכתוב: "והעברת את נחלת אביהן להן" — הבנות אינן נוחלות מכח עצמן, אלא מזכות אביהן, זכות ההנצחה בארץ, זכות שמתפרטת באופן מעשי בכך שהן זוכות לנחלה בארץ. אך אין זו ירושה, שהרי לא נחלה הן ירשו, אלא זו הדרך היחידה שאפשר על ידה לדאוג להמשכת שם צלופחד בארץ<sup>14</sup>.

13. גם המפרשים שפרשו כר' יונתן התקשו בפרשיה זו, ומשהגיעו אליה נאלצו לפרש כר' יאשיה. כך למשל רש"י שפרש כר' יונתן, פרש כאן: "נתן תתן — שני חלקים, חלק אביהם שהיה מיוצאי מצרים וחלקו עם אחיו בנכסי חפר" זאת אומרת, כר' יאשיה. ועמד על כך הרא"ם ונשאר בצ"ע.

14. בחשבון החבלים בנחלת מנשה נאמר: "ויפלו חבלי מנשה עשרה... כי בנות מנשה נחלו נחלה בתוך בניו..." (יהו' יח, ה). החשבון הפשוט הוא שחמשת בנות צלופחד נחלו חמישה חבלים וחמשת אחי חפר (אביעזר, חלק, אשריאל, שכם ושמירע) נחלו אף הם חמישה חבלים. אם אכן בנות צלופחד נחלו חמישה חבלים, אזי חשבון זה מצדיק את דברינו, כי אילו היה מדובר פה בנחלה בירושה, הן היו זוכות בחלק אחד כלכל. ולפי דברינו היחידש בדין הוא שהבנות תנחלנה במקרה כזה כבנים, ולכן חמישה חלקים.



לזכות ההנצחה הזו קוראת התורה "נחלה" כדי להדגיש שמבחינה רגשית יש ליוצאי מצרים נחלה בארץ.

ובאמת בספר יהושע, בתאור החלוקה לשבט מנשה, נאמר: "ותקרבנה... לאמר: ה' צוה את משה לתת לנו נחלה בתוך אחינו, ויתן להם אל פי ה' נחלה, בתוך אחי אביהן" (יהו' יז, ד), ולא נאמר "נחלת אבינו" ו"נחלת אביהן".

ראגה זו להנצחת שם הנפטר (באופן כללי ולא דוקא בנחלה) מצאנו גם בדין היבוס. "כי ישבו אחים יחדו ומת אחד מהם ובן אין לו... והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל" (דב' כה, הו). בדין זה שימור שם המת חל בבכור אשת המת מאחיר<sup>15</sup>. וענין דומה מצאנו גם בדה"א ב, לדילה: "ולא היה לששן (מצאצאי יהודה) בנים כי אם בנות, ולששן עבד מצרי ושמו ירחע, ויתן ששן את בתו לירחע. עבדו לאשה ותלד לו את עמי...". והכתוב הולך ומונה י"ד דורות מששן הנקראים על שמו וממשיכים את שושלתו, בזכות נישואים אלה, שמטרתם הברורה היא המשכת השם. הבנות במקרים אלה מגשרות בין האב לנכדיו כדי לשמר את שמו כשושלתו או כנחלתו.

אמנם בהמשך תשובת ה' למשה נאמר: "ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש כי ימות ובן אין לו והעברתם את נחלתו לבתו. ואם אין לו בת... והיתה לבני ישראל לחקת משפט" (במ' כז, חיא). מפסוקים אלה שמפרטים את דיני הירושה עולה שגם המקרה אליו נסמכו עסק בירושה ממשית? אלא שבאמת אין זה בדיוק אותו המקרה, אלא זהו דין כללי שנכתב כאן בגלל הדמיון הרב שיש בינו לבין פרשת בנות צלופחד. גם המקרה וגם הדין הנסמך לו עוסקים במצב של "איש כי ימות ובן אין לו", שניהם דואגים לשמירת הנחלה בגבולות משפחת הנפטר, אלא שבמקרה מדובר על הנצחת השם בנחלה ובדין הכללי מדובר על ירושת נחלה ממשית<sup>16</sup>. בשלב שני גם פרשת בנות צלופחד התפתחה לבעיה בדיני ירושה ופתרון התורה: "אך למשפחת מטה אביהם תהיינה לנשים. ולא תסב נחלה לבני ישראל ממטה אל מטה, כי איש בנחלת מטה אבתיו ידבקו בני ישראל" (במ' לו, וז).

ה. צווחת בני יוסף. ראייה לשיטת ר' יאשיה ראתה הגמרא מצווחת בני יוסף, שהתברר לפני הכניסה לארץ, אך כיון שהארץ מתחלקת לפי יוצאי מצרים היתה צפיפות רבה בשטחם ולכן צווחו. הגמרא שם תירצה: "משום טפלים דהוו נפישו להו" (ב"ב קיח, א). זאת אומרת שבאמת הארץ התחלקה לבאיה אבל לבני יוסף היו ילדים רבים (ר' גרשום שם, ולרעת רשב"ם — יתומים), שלא היו זכאים לנחלה והם שיצרו את הצפיפות. אבל תשובה זו קשה כי לא ברור מדוע התברר הטפלים דוקא בבני יוסף.

ראיית הגמרא לר' יאשיה מצווחת בני יוסף דחויה מכמה פנים: (א) יש ראייה רק משבט מנשה, אבל בשבט אפרים היתה ירידה במספר המנויים, ואילו הכתוב ביהושע מייחס את

15. ניתן אף להשוות מבחינה לשונית בין שני העניינים: "למה יגרע שם אבינו" (במ' כז, ד) — "יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל" (דב' כה, ו); "איש כי ימות ובן אין לו" (במ' כז, ח) — "ומת אחד מהם ובן אין לו" (דב' כה, ה). וכבר הוּלָּל קשרו בין שני דינים אלה. עי' בספרי על במ' כז, ד שדרשו גזירה שווה שם — שם. ועי' ב"ב קט, ב: "אמרו לו (בנות צלופחד למשה): אם כבן אנו חשובים תנה לנו נחלה, ואם לאו — תתייבם אמנו".

16. וכן פירש הרטום כאן: "ובהזדמנות זו תודיע לבני ישראל את דיני הירושה". והשווה גם לפרשת המקל

הטענה לבני יוסף, ותשובת יהושע היא "אל בית יוסף, לאפרים ולמנשה" (יהו' יז, יז). (ב) בעיה כזו היתה צריכה להתעורר גם בשאר השבטים שחלה בהם עליה, כמו אשר, בנימין ויששכר. (ג) לפי הגמרא בני יוסף מפנים את טענתם כנגד צו התורה. דבר זה קשה כשלעצמו, וביחוד שטענתם בכתוב מופנת נגד יהושע.

בהמשך נראה שהראשונים ניסו לפשוט על פי פרשיה זו את השאלה אם הארץ התחלקה לחלקים שווים או לחלקים שונים בהתאם למספר הנוחלים. אבל מהפשוט נראה שבני יוסף אינם טוענים נגד עקרונות החלוקה אלא טענתם מתייחסת לקשיים בניצול השטח שקיבלו. ויאלצו בני יוסף לא ימצא לנו ההר, ורכב ברזל בכל הכנעני הישב בארץ העמק לאשר בבית שאן ובנתיניה ולאשר בעמק יזרעאל" (יהו' יז, טז). הטענה הראשונה מתייחסת לבעיה של שבט אפרים. חלק ניכר מנחלתם היה שרשרת הרים שבראשם יערות<sup>17</sup>, וממילא לא צלחה לשוב ולחקלאות. על כך אמר יהושע: "עלה לך היערה ובראת: לך שם בארץ הפרזי והרפאים, כי אין לך הר אפרים" (פס' טו). "כי הר יהיה לך כי יער הוא וברתו והיה לך תצאתיו" (פס' יח). והטענה השניה מתייחסת לבעיה של שבט מנשה, שחלק מנחלתם היו העמקים בהם ישבו הכנענים. שבט מנשה נחל חמש ערים בתוך יששכר ואשר, אך "ולא יכלו בני מנשה להוריש את הערים האלה, ויזאל הכנעני לשבת בארץ הזאת" (פס' יב). טענתם באה מיד לאחר תאור מצב זה ודאי נובעת ממנו. ותשובת יהושע לכך: "עם רב אתה וכח גדול לך... כי תוריש את הכנעני כי רכב ברזל לו, כי חזק הוא" (פס' יז). אם כן פרשיה זו לא קשורה לאופי החלוקה אלא לקשיי הורשת הארץ.

### (5) "במספר שמות".

נשלים את הדיון בשאלת קביעת הזכאות לנחלה, בהסבר חלקו השני של הפסוק: "לאלה תחלק הארץ בנחלה" — במספר שמות" (במ' כו, ג). מה פירוש ביטוי זה ומה משמעותו? ראשית נציין שצמד מילים זה מופיע רק במפקדים, הוא אינו מופיע במפקד ערבות מואב (מלבד בפסוק זה), ולעומת זאת מופיע במפקד מדבר סיני פעמים רבות, הן בציווי והן בביצוע<sup>18</sup>. נראה שפירוש ביטוי זה נמצא בפסוק בו הוא מופיע בפעם הראשונה: "שאו את ראש כל עדת בני ישראל למשפחתם לבית אבתם במספר שמות, כל זכר לגלגלתם" (במ' א, ב). ספירה "במספר שמות" היא ספירה לגולגלות — ספירה אישית, לא ספירה כללית על פי משפחות או בתי אב, וכך מסביר שם הספורנו: "במספר שמות — כי היה אז כל אחד מאותן הדור נחשב בשמו המורה על צורתו האישית, למעלתם, על דרך 'נאדעך בשם', אמנם הספורנו ממשיך שם ואומר שספירה כזו היתה דוקא במפקד מדבר סיני ולא בערבות מואב, והכוונה היתה לומר "שאותם האישים בעצמם יחיו ויירשו הארץ ולא יפקד מהם איש". על כל פנים ניתן לומר שספירה כזו היתה גם במפקד ערבות מואב, ולמרות שלא נאמרה בציווי המפקד הרי היא נשמעת מציווי החלוקה

(ויק' כד, יבג), ולפרשת פסח שני (במ' ט, ריד), גם שם הוסמך דין כללי למקרה פרטי.

17. על כך עי' דעת מקרא ליהו' יז, טו. ואין זה "יער אפרים" שבגלעד (ש"ב יח, ו), כפי שסברו אחדים מן החוקרים.

18. במ' א, ב; יחזק' כל פסוק שני, בסה"כ 14 פעמים.

ו"דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר". מהי אם כן, המשמעות של ספירה "במספר שמות"?

לפי דברינו, שהארץ התחלקה לבאיה באופן ישיר, הרי שהיו 601,730 זכאים לנחלה בארץ (במ' כו, נא). אבל מאז מפקד ערבות מואב עד לחלוקת הארץ בפועל עברו שבע שנים<sup>19</sup>. בשנים אלו בהן כבשו את הארץ, ודאי מתו חלק מהזכאים, הן במיתה טבעית והן במלחמות (לדוגמא יהו' ז, ה). יש לשאול אם כן, מה עלה בגורל זכאותם, האם נשמרה או שמא אבדה? ושאלה שניה נובעת מעובדה זו, מה דינם של אלו שבגרו בשבע שנות הכיבוש ועם החלוקה כבר היו בני כ'?

לשאלה השניה נתעורר רש"י בפרשו לפסוק "לאלה תחלק הארץ" (נג), ואלו דבריו: "לאלה" — ולא לפחותים מבן עשרים, אע"פ שבאו לכלל עשרים בטרם חלוקת הארץ, שהרי שבע שנים כבשו ושבע שנים חלקו. לא נטלו חלק בארץ אלא אלו שש מאות אלף ואלף. רש"י מדייק מהמילה "לאלה" שזכות הנחלה קיימת רק לעומדים בערבות מואב<sup>20</sup>. מה תהיה אם כן התשובה לשאלה הראשונה?

כדי לענות על שאלה זו נדייק במילים "במספר שמות". אילו היה נאמר למנות או לחלק "בשמות", הרי שהכונה היתה לשמות אותם האנשים, ולא לאחרים, כפי שהסביר ספורנו, וממילא אם מתו נחלתם אבדה. ואילו היה נאמר "במספר", הרי שהכונה היתה שיש מספר נחלות קבוע שלו יש לחלק את הארץ — מספר המנויים בערבות מואב. ואם כמה זכאים מתו וכמה אחרים בגרו, יוכלו אלה האחרונים להיות זכאים במקום המתים, ובלבד שישמר המספר שנקבע. אך כיון שנאמר "במספר שמות", זאת אומרת שמצד אחד המספר צריך להשמר, אך מצד שני הוא מתייחס דוקא לשמות המנויים. ומכאן, שאותם שמתו לא הפסידו את נחלתם אלא נחלתם עברה בירושה לקרוביהם. ומכאן נוכל ללמוד גם, שאלו שבגרו לא יהיו זכאים לנחלה כי לא היו "בשמות" המנויים. ולפי זה, אדם שמת על כיבוש הארץ לא הפסיד את נחלתו.

★ ★ ★

## ב. אופן חלוקת הארץ.

הנושא המרכזי במצוות החלוקה הוא אופן חלוקת הארץ. לנושא זה, מתייחסים כמה פסוקים במצווה ונגסה לבארם בחלק זה:

א. העיקרון הבולט הוא: "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו" (נד). יש לברר מיהו הנושא של הפסוק (למי מתייחסות המילים "לרב" ו"למעט").

ב. כוונת המשך פסוק זה: "איש לפי פקדיו ימן נחלתו".

ג. "לשמות מטות אבתם ינחלו" (נה). פסוק זה הוסבר בחלק הקודם.

ד. "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט" (נו). לכאורה יש כאן חזרה על פסוק נד.

19. ראה יהו' יד, די וחבים קיח, ב.

20. על לימוד זה ע"י בראם כאן, וראה גם ברמב"ן לבמ"ב, כו, נד שהביא דין זה.

## (ו) חלוקה לשבטים או לגולגלות.

כאמור, העיקרון המרכזי בחלוקה הוא חלוקה יחסית לפי רב ומעט. לעיקרון זה מתייחסים שני פסוקים, נד ו'נו. פסוק נד "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו" יכול להתפרש כמתייחס אל אחד משני נושאים. נושא הפסוק יכול להיות **השבטים**, זאת אומרת שלרב שבטים – בעל מספר הזכאים הגדול יותר – תרבה נחלתו, ולמעט תמעט נחלתו. אך הנושא יכול להיות גם המשפחות. ואז עיקרון החלוקה, לפי רב ומעט מתייחס למשפחות (למשפחה הגדולה יש להרבות ולמעט להמעט) ואינו מתייחס לשבטים. לכן כל שבט יקבל חלק שווה לחלקי יתר השבטים.

הגמרא בבא בתרא (קכא, ב) ניסחה את שתי האפשרויות האלה בשאלה: "ארץ ישראל לשבטים איפלו, או דילמא לקרקף גברי איפלו?" לשבטים איפלו – זאת אומרת שכל שבט יקבל חלק שווה, נושא הפסוק הוא המשפחות והחלוקה לפי רב ומעט מתייחסת רק למשפחות. לפי זה מתקבל שהפרטים לא זכו בחלקים שווים, כיון שבני השבט הרב קיבלו חלק זהה לזה של בני השבט המעט, וככל שהשבט גדול יותר כך חלקו של כל זכאי בו קטן יותר. או דילמא לקרקף גברי איפלו – זאת אומרת שכל זכאי יקבל חלק שווה, אחיד. וממילא שבט גדול יקבל נחלה גדולה ושבט קטן יקבל נחלה קטנה. ואם כן הפסוק "לרב תרבה" מתייחס לשבטים.

הגמרא שם הכריעה שלשבטים איפלו, על פי פסוק נו: "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט". הגמרא הבינה שכוונת הפסוק היא שהחלוקה בגורל היא חלוקה שרירותית המגדילה חלקים שווים בגודלם בין השבטים. בין רב למעט – בין אם הוא רב ובין אם הוא מעט. אך אם לגולגלות התחלקה הארץ, הרי שהחלוקה לשבטים היא יחסית ולא שרירותית כפי שעולה מפסוק זה לדעת הגמרא.

אבל בספרי (להמשך פסוק נד) דרשו: "איש לפי פקדיו יתן נחלתו" – מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא" – זאת אומרת שלגולגלות איפלו. ומביא הספרי ראיה לשיטתו מטענת בני יוסף ותשובת יהושע להם (יהו' יז, יד-טו). אבל לכאורה אדרבה, יש סתירה לספרי מפרשיה זו, שהרי אם לשבטים איפלו ברורה טענתם על הצפיפות, אך אם לגולגלות איפלו, מה להם לצעוק, הרי כל אחד יקבל חלקו. והדיון בכך ייערך בהמשך.

מחלוקת זו בין הספרי לגמרא נמשכה גם בראשונים ובעיקר בין רש"י לרמב"ן. רש"י על הפסוק "לרב תרבה נחלתו" (נד) כתב: "לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב, ואף על פי שלא היו החלקים שווים, שהרי הכל לפי ריבוי השבט חלקו החלקים, לא עשו אלא ע"י גורל..." זאת אומרת שהפסוק מתייחס לשבטים והחלוקה היא לגולגלות וכפי דעת הספרי<sup>21</sup>.

הרמב"ן לאותו פסוק וכן בפירושו לבר' מח, ז הביא את דברי רש"י, הקשה עליהם וחלק עליהם, וזו מסקנתו: "שארץ ישראל לשבטים נתחלקה, שנים עשר חלקים שווים

21. רבים מהמפרשים, ראשונים ואחרונים, הבינו שרש"י סובר שלשבטים נתחלקה הארץ אבל במנין הגולגלות. על כך עיין במפרשי רש"י וביכלי יקר. על יהושע (לר) שמואל לניאדו, בהוצ' מכון הכתב בסופו, בנספח "חלוק הארץ" אך לעג"ר אין זה פשוטו של רש"י.

עשו ממנה ונטל שבת שמעון הממועט שבהם כשבת יהודה שמרובה באוכלוסין, ונטלו אפרים ומנשה כראובן ושמעון בשווה... ומה שאמר הכתוב "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט" לענין בתי אבות הנזכרים בפרשה דבר הכתוב, שהשבט מחלק חלקו לבתי אבות של יוצאי מצרים, ובית אב מרובה נותנין לו חלק גדול ובית אב ממועט נותנין לו חלק קטן... (בר' מח, ו). אם כן דעת הרמב"ן היא שלשבטים נתחלקה הארץ<sup>22</sup>.

## (2) לשבטים איפלוג — ראיות הרמב"ן.

א. הרמב"ן רואה ראיה לדבריו ממסקנת הגמרא, וגם הוא פירש כמותה את הפסוק "בין רב למעט" וממילא יש כאן שאלה על שיטת רש"י והספרי דלעיל. כמו כן רואה הרמב"ן ראיה לדבריו מדרשת הספרי לפסוק "לרב תרבה נחלתו" — הרי שיצאו עימו עשרה בנים ממצרים ובכניסתן לארץ נמצאו חמישה... זאת אומרת שחז"ל דרשו פסוק זה על יחס החלוקה בין האחים בתוך המשפחות ולא על החלוקה לשבטים. הרמב"ן ראה גם את הספרי על הפסוק "איש לפי פקדיו" שהזכרנו, ממנו משמע שהארץ התחלקה לגולגלות, אך לדעתו מדרש זה הוא משובש.

ב. טענת בני יוסף ליהושע מובנת לפי הרמב"ן, שכיון שכל השבטים קיבלו חלקים שווים לבני השבטים הגדולים היתה צפיפות רבה, ואמנם היו שבטים גדולים מאפרים ומנשה שלא צעקו, אלא שבשבטים אלה רבו הטפלים. אך לפי רש"י "מה צעקו בני יוסף, והלא ניתן להם לפי מנינם המרובה כשאר כל השבטים" (הרמב"ן לבמ' כו, נד)<sup>23</sup>.

ג. ראיתו העיקרית של הרמב"ן היא מברכת יעקב לבני יוסף: "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי. ומולדתך אשר הולדת אחיהם לך יהיו, על שם אחיהם יקראו בנחלתם" (בר' מח, הו). אם התחלקה הארץ לגולגלות מה הרבותא בברכת יעקב שאפרים ומנשה יחשבו כשני שבטים לענין הנחלה, הרי ממילא כל זכאי מקבל חלק אחיד, ובין אם יהיו שבת אחד ובין אם יהיו שני שבטים הרי יקבלו אותה הנחלה? אבל אם התחלקה הארץ לשבטים הרי שברכת יעקב היא שבמקום שיקבלו נחלה אחת כשבט יוסף יקבלו שתי נחלות, וזו ודאי ברכה משמעותית.

ד. ראיה לכך שהחלוקה היחסית, לפי רב ומעט, היא במשפחות, מביא הרמב"ן מהמקבילה בפר' מסעי: "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתכם, לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו..." (במ' לג, נד). "הנה באך שתהיה הנחלה למשפחות בגורל... נרבה לרב ונמעט למעט במשפחות..." (הרמב"ן לפסוק נה).

## (3) לגולגלות איפלוג — הפשט כרש"י והוכחתו.

למרות טענות הרמב"ן נראה שהפשט הוא כפירוש הספרי ורש"י. ראשית נקשה על שיטת הרמב"ן ואח"כ נבסס את שיטת רש"י ונענה על שאלות הרמב"ן. תוך כדי טענות

22. כך פירש גם הספורנו. ולדעת הרמב"ן שם, זו גם דעת אונקלוס לבר' מט, כב.

23. הרמב"ן שם האריך בהסבר ראיה זו, אך נראה שאין מכאן כל ראיה לדבריו, כי הסבר הטפלים טוב באותה מדה גם לרש"י. אך כפי שראינו בחלק א' כל פרשיה זו לא שייכת כלל לנושא מצוות החלוקה, ובהמשך נראה שזו גם דעת הרמב"ן עצמו, על פי הפשט.

אלה יוסברו הפסוקים "לרב תרבה..." (נד) "איש לפי פקדיו..." (נד) ו"בין רב למעט" (נו). א. שיטת הגמרא והרמב"ן מעוררת קושי מוסרי חמור. לפי שיטה זו כל השבטים, בלי התייחסות לגודלם, זכו בנחלה זהה. כך ששבט שמעון<sup>24</sup> לדוגמא, שמנה 22,200 יוצאי צבא, ינחל בשטח הווה לזה שקיבלו בני שבט יהודה שמנו 76,500 יוצאי צבא! על קושי זה עמד האברבנל (לבמ' כו, נב) וז"ל: "...זה בלי ספק עוול בחוק היושר האלהי, והפך מה שצוהה. כאן..."

ב. הסדר הפנימי בפסוקי המצווה אינו הגיוני לפי שיטה זו, כיון שראשית מצווה התורה על החלוקה הפנים-שבטית שהיא על פי עיקרון רב ומעט (נד), ורק בסוף באה ההתייחסות לחלוקה לשבטים; שהיא בחלקים שווים (נו). גם על קושי זה עמד האברבנל שם וז"ל: "ואיך יזכור החילוק השני, שהוא מסובב מן הראשון תחילה, והחילוק הראשון שהוא סיבתו יזכור אחריו?"<sup>25</sup>.

מלבד קשיים אלה גם פשט הפסוקים לפי הרמב"ן קשה:

ג. "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו" — לפי רש"י שפסוק זה מתייחס לשבטים הקשר בינו לבין הפסוק הקודם — "לא לה תחלק הארץ בנחלה במספר שמות" — הוא ישיר, ולמעשה קשר של סיבה ותוצאה. אם כל אחד מאלה המנויים כאן זכאי לחלק אחד ואחיד, הרי שממילא שבט שבו זכאים רבים יזכה לנחלה גדולה ולהיפך. אך לפי הרמב"ן אין קשר ישיר בין הפסוקים, וראיה נוספת לפשט רש"י יש מהמשך הפסוק:

ד. "איש לפי פקדיו יתן נחלתו" — בצלע זו קושי בולט: איש הוא אדם יחיד, אם כן אלו פקורים — זכאים — יש לאדם יחיד? וראי שאין הכונה כאן לבני ביתו הפחותים מכ' שנה כי זה סותר את הדין הראשון "לא לה" — יוצאי הצבא<sup>26</sup>. הרמב"ן הבליע בפירושו את הפירוש לפסוק זה: "... כי איש לפי פקדיו המשפחה יותן נחלתו..." אך לשונו סתומה, ועוד שפקדיו הוא לשון זכר.

רש"י אמנם לא פירש פסוק זה אך נוכל לומר לשיטתו שהכונה לכל שבט לפי פקדיו יותן נחלתו. ובאמת כך פירש כאן רס"ג: "איש לפי — כל שבט לפי"<sup>27</sup>. וכאמור דרשת הספרי "מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא" נסובה

24. נתעלם לצורך הדוגמא מהשאלה: האם נחל שמעון בטרטוריה מגובשת או שנחל בערים מפוזרות בלבד. עיין להלן.

25. הנצי"ב בפירושו לספרי (ד"ה לכל שבט ושבט), ראה ראייה לשיטת הספרי ורש"י מהחלוקה בספר יהושע: "ידגון לשבט שמעון חלק קטן בתוך נחלת יהודה המרובה. ומקרא מלא: 'מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון, כי היה חלק בני יהודה רב מהם' (יהו' יט, ט). וגם חלק בנימין נראה קטן מיהודה, והיינו משום דלקרקף גברי אתחלק". בטענתו השניה אין לראות ראייה כי אינה עומדת במבחן המציאות ועוד שהערכת הקרקעות הייתה מורכבת מאוד, ועיין להלן, טענתו הראשונה צ"ע, כיון שאפשר לומר שמראש ניתן ליהודה חלק נוסף עבור שמעון.

26. עיין ברלכ"ג כאן שדן באפשרות זו.

27. וראה הערת המהדיר וז"ב קאפח לבמ' כ' הע' 2, שכתב: "זהנה איש — פעמים נשיא, ופעמים פלוגה הבוללת כל ארבעה שבטים, ופעמים שבט". למשמעות זו של המילה "איש" דוגמאות נוספות, למשל: "יצעק איש אפרים" (שו' יב, א) שהכוונה היא שבט אפרים. ועי' בקונקורדנציה אבן שושן, ערך איש סע' ז: "בני שבט או עם" ובדוגמאות המופיעות שם. ועי' הערה 28.

על פסוק זה, וכנראה זו גם הבנתם. ואם נושא צלע זו של הפסוק הוא "השבט" אז זהו גם הנושא של צלע א', ופירושו הולם גם את לשון הזכר "לרב תרבה" (ולא "לרבה" אם הכוונה למשפחה).

– ולסיום הוכחת הפשט בפסוק זה אין לנו אלא לחתום בדברי הרמב"ן עצמו שהודה שזהו הפשט: "...ואם אולי נאמר שחלוקה לגולגלותם, כנגלה מן הכתוב..." (סוד"ה לרב).  
ה. "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט" – הרמב"ן פירש על פי מסקנת הגמרא: "שיקחו כל המטות בשווה, בין שהוא מרובה באוכלוסין או ממועט בהם" (בפירושו לפסוק נד). היסוד לשיטה זו הוא שלדעתם החלוקה בגורל היא שרירותית, ופירוש הפסוק הוא "בין לרב ובין למעט". אבל פירוש זה אינו פשט הפסוק, שהרי נאמר "בין רב למעט". זאת אומרת על פי יחס בין רב למעט, ולא נאמר "בין לרב ובין למעט" או "בין רב או מעט". אם כן הפשט הוא בדיוק הפוך מפירוש הרמב"ן, ולפי שיטתנו נצטרך להסביר את פשר הגורל אם החלוקה היא על פי יחס, ובכך נעסוק בחלק ג'.

לפי הרמב"ן פסוק נד: "לרב תרבה..." מתייחס אל החלוקה למשפחות, ופסוק נו: "בין רב למעט" מתייחס לחלוקה לשבטים, ואם כן ברור שנצרכו שני הפסוקים, אבל לשיטת רש"י עלינו להסביר את הצורך בשני הפסוקים, שהרי שניהם מצויים על חלוקה יחסית. נראה להסביר שפסוק נו מתייחס לחלוקה למשפחות, ראשית מכיון שאפשר היה לומר שתהיה חלוקה לחלקים שווים למשפחות, ולכן מסתבר שחזרה זו באה להוציא מרעה זו. אך ראייה לכך יש בלשון הפסוק עצמו: "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט" – נחלתו של מי? בפסוק נה – "אך בגורל יחלק את הארץ" – מדובר על חלוקת הארץ לשבטים, "לשמות מטות אבתם ינחלו" – השבטים. ולפי זה ממשיך פסוק נו: "על פי הגורל תחלק נחלתו" – של כל שבט ושבט – "בין רב למעט". אם כן מדויק בפסוק ש"בין רב למעט" מתייחס למשפחות, ואם כן מכאן ראיה נוספת לכך שהפסוק "לרב תרבה" מתייחס לשבטים.

וזו כוונת הכתוב המקביל בפרשת מסעי: "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם, לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעיט את נחלתו..." (במ' לג, נד) – גם החלוקה הפנים שבטית תתבצע על פי עיקרון החלוקה היחסית. ואין מפסוק זה ראייה לרמב"ן כלל, שהרי אנו מסכימים לדיון זה.

ו. ראייה נוספת יש ממצוות נתינת הערים ללוויים, שמובאת בפרשת מסעי מיד לאחר פירוט שמות המנחילים את הארץ. בסיום המצווה נאמר: "והערים אשר תתנו מאחזות בני ישראל, מאת הרב תרבו ומאת המעט תמעיטו, איש<sup>28</sup> כפי נחלתו אשר ינחלו יתן, מעריו ללוויים" (במ' לה, ח). הרי נאמר כאן בפירוש שהנחלות אינן אחידות אלא לפי רב ומעט! הרמב"ן הרגיש בקושי שמעורר פסוק זה לשיטתו, ולכן פירש שם: "גם זה על דעת רבותינו, מאת בתי האבות שנחלו הרבה יקחו הרבה, כמו שהזכיר 'למשפחותיכם' (במ' לג, נד), אבל השבטים שוים היו בנחלה ואף על פי שתמצא בספר יהושע (פרק כא) שאין

28. גם בפסוק זה הוראת המילה "איש" היא שבט. וראייה לכך שמוזכר לשון רבים: ינחלו. בנוסח השומרוני של התורה ובפשיטתא מופיע "ינחלו" – בלשון יחיד, אך זה בגלל הקושי שביחס לשון הרבים למילה איש. ולפי דברינו אין קושי כלל והפירוש הוא – כל שבט יתן כפי נחלתו אשר נחל.

מספר-הערים אשר נתנו ללויים שוה לשבטיהם, מפני שווי הערים היה, שהיו חשובות וזו מזו, כי בשומא נתחלקה הארץ...<sup>29</sup> טענתו שהערים נתנו על פי שומא נכונה ובאמת אין להכריע לפי מספר הערים, אך הסברו שהפסוק עוסק בבתי האבות אינו נראה, כי מן הדין היה שהכתוב יציין שעליהם מדובר, מה עוד שכתאור המפקד (במ' כו) כלל לא נמסר על מספרי בתי האב אלא רק על המספר הכללי של מנויי השבט.

לאחר שדחינו את שיטת הרמב"ן נמשיך לבסס את שיטת רש"י בהתייחס לשאלות ששאל הרמב"ן:

ז. באשר לטענת הרמב"ן שדברי רש"י חולקים על חז"ל, הראנו שזו מחלוקת בחז"ל. ואף אם היו הדברים סותרים את דברי חז"ל-עדיין יש לומר "יתיישב המקרא על פשוטו דבר דבור על אופניו, והמדרש ידרש" (רש"י-לשם' ו, ט).

ח. הטענה העיקרית נגד שיטתו היא מברכת יעקב "אפרים ומנשה בראובן ושמעון יהיו לוי" (בר' מח, ה), והיא: מה משמעותה של ברכה זו לפי רש"י? רש"י בפירושו לפסוק ו' שם התייחס לקושי זה ופירש: "ומולדתך" – אם תוליד עוד לא יהיו במנין בני, אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה יהיו נכללים, ולא יהיה להם שם בשבטים לענין הנחלה. ואף על פי שנחלקה הארץ למנין גלגלותם, כדכתיב: "לרב תרבה נחלתו, וכל איש איש נטל בשוה חוץ מן הבכורות, מכל מקום לא נקראו שבטים אלא אלו נלהטיל גורל הארץ למנין שמות השבטים, ונשיא לכל שבט ושבט, ודגלים לזה ולזה"<sup>29</sup>. אם כן לפי רש"י משמעות הברכה היא רישמיות בלבד, ובאה לידי ביטוי בפרטים המופיעים בסוגריים, וכן בעצם החלוקה לשתי טריטוריות נפרדות, אך אין משמעותה הוספת חלק ממשי בנחלה<sup>30</sup>.

בענין זה העלן המפרשים שני פסוקים נוספים שמהם לבאורה משמע שיוסף נחל חלק נוסף. האחד מדה"א ה, א: "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור, ובחללו יצועי אביו נתנה בכרתו לבני יוסף בן ישראל ולא להתייחס לבכרה". מה משמעות העברת הבכורה מראובן ליוסף? יש שראו בכך את זכות הבכור לרשת ירושה כפולה, אך נראה שאין דינו הירושה שייכים לכאן אלא גם משמעות זו מופשטת יותר, ובאף לידי ביטוי ביחס החביבות ליוסף ובמרכזיות שבט זה בתולדות ישראל, עד להעמדת שתי מלכויות בישראל, יהודה ואפרים<sup>31</sup>.

והשני, בו חותם יעקב את דבריו האישיים ליוסף: "ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי" (בר' מח, כב). כבר בחז"ל נחלקו בפירוש פסוק סתום זה: "ר' יהודה אמר, ואני נתתי לך שכם – זו הבכורה... ר' נחמיה אומר... זו שכם ודאי" (בר' צו, ו). לפי ר' יהודה פירוש המילה שכם הוא חלק, וברכת יעקב ליוסף היא

29. משפט זה לא מופיע ברש"י-דפוס ראשון, וביטוי דבריו ברמב"ן. אבל הרמב"ן ב"באור" לבר' מח, ו העיד: "וראיתי בתנ"ך כתב' ישן על קלף ישן נושן נכתב בשנת רמ"ט עם פירוש רש"י, הוספת דברים אלו [לענין פרים שהקריבו הנשיאים, וזהו על שם אחיהם]."

30. רוב המפרשים פירשו בענין זה ברמב"ן (אביע, ר' בחי, רשבים ועוד), אך מלבד פירוש זה ופירוש רש"י ישנם פירושים רבים אחרים למשמעות הברכה: עי' רלב"ג, בעל הטורים, ובעיקר באברנבאל שחיכו כמה פירושים והוסיף עליהם.

31. אך אין זו בכורה לענין המלוכה כמפורש שם בפסוק ב, ואפשר שיש כאן רק דמיון חיצוני, שכן עצם נתינת שתי טריטוריות נפרדות לבני יוסף מזכירה את משפט הבכורה.



נתינת חלק נוסף — חלק הבכורה<sup>32</sup>. הקושי בשיטה זו הוא הסבר לשון העבר שבהמשך הפסוק (— "אשר לקחתיו") שהרי הארץ טרם נכבשה? לכן פרשו בעלי שיטה זו שיש כאן עבר במקום עתיד. (עיי' אב"ע, רד"ק, רמב"ן ורשב"ם).

לפי ר' נחמיה מדובר על נתינת העיר שכם ליוסף, וכך אכן היה כמפורש בתאור הנחלות (יהו' יז, 33). ולפי זה המשך הפסוק עוסק בלקיחת העיר שכם<sup>34</sup>. אך לא ברור לפי פירוש זה הצירוף "שכם אחד" לכן יש שצרכו את שני הפירושים לפירוש אחד, וכך יונתן בן עוזיאל: "ואנא הא יהבית לך ית קרתא דשכם, חולק חד למתנא יתיר על אחר די נסיבת מדיהו דאמוראי...". ולפי זה השימוש במילה שכם הוא כפול<sup>35</sup>.

ישנם פירושים נוספים לפסוק זה<sup>36</sup> אך שיטת ר' נחמיה על פי יונתן בן עוזיאל נראית עיקר. אבל גם אם נפרש כר' יהודה אין בכך סתירה לשיטתנו: כפי שהערנו לעיל (הערה 31), שיתכן ומשמעות הוספת החלק היא בעצם הנחלה בשתי טריטוריות נפרדות.

ט. הנסיון להוכיח מטענה בני יוסף ליהושע שהנחלות היו שוות בגודלן, הוא בבחינת "טענות אופטיות", כי לפי הסברנו לעיל טענתם אינה קשורה לאופן חלוקת הארץ אלא לקשיי ניצול הקרקע שקיבלו. וכאן נוסף רק שזה גם הפשט לדעת הרמב"ן, "חיל": "ולפי דרך הפשט נראה לי כי הצווחה הזאת היתה של בני מנשה, אלא שבאו לפניו שני השבטים יחד... והיתה הטענה לבני מנשה מפני שאין בכל השבטים מי שהשאר ערים רבות וגדולות לכנעני כאשר השאר מנשה... וסוף דבר שלא שמע אליהם ולא הוסיף להם כלום כי כן הדין..." (במ' כו, נד). ולפי דברינו לעיל גם שבט אפרים בא בטענה מצד עצמו.

דחינו אם כן את שיטת הרמב"ן, אך יש לציין שלפי חלק מהמפרשים, כחלוקת הארץ המתוארת ביחזקאל מזימח מתוארות הנחלות בשוות בגודלן. וכך נאמר שם: "ונחלתם אותה איש כאחיו" (יח' מז, יד), "פירש רש"י: "לא כהראשונה — איש לפי פקודיו, אלא עכשיו כל השבטים שוין, וכמין שורת הכרם, כל חלק וחלק מן הגבול המזרחי עד ים אוקיינוס למערב כמו שמפורש בענין, ואין שני שבטים ברצועה אחת". אבל פרשיה זו מצריכה עיון בפני עצמה בתקופתה ובמשמעותה הרעיונית.

#### (4) הערכת הקרקעות.

עד כה בדיוננו על החלוקה התייחסנו לגורם הקרקע כגורם שווה, זאת אומרת שערך כל הקרקעות שווה, אבל ראייה כזאת מעוררת כמה קשיים.

א. מתוך התבוננות במפת הנחלות אנו רואים שגודל הנחלות אינו תואם את גרלי.

32. וכך פירשן גם בגמרא ב"ב קכג, א וכן באונקלוס ובספר (כי. תצא, ריז) וכך, כמוכח פירש גם הרמב"ן. וראה דוגמאות נוספות להוראה זו של המילה שכם באבי"ע רד"ק ורש"י.

33. יש להעיר ששכם נפלה על קו הגבול בין מנשה לאפרים, ונראה שהיתה משותפת לשני בני יוסף.

34. עיי' ב"ר פ', י שיעקב עצמו נלחם בשכם, בשיטה זו נקטו גם השבעים ותרגום השומרונים (כמוכח...), הוכיחו הראשונים וכך הכריע רב שמואל בן חופני גאון.

35. דוגמאות נוספות לתופעה זו ראה בהקדמת הנצי"ב לתורה, סעיף ו.

36. לדעת רש"י הכוונה לכך שיוסף יקצר בשכם וכך הכריע האבדנאל: ועיי' גם בספרנו, דרשיר הירש ועוד.

הנחלות שהיינו צופים על פי מספר הזכאים בכל שבט. כודאי שנכון הדבר לגבי שיטת הרמב"ן, כי ברור לכל המעיין שחלקי הארץ אינם שווים, אך גם לשיטתנו שהארץ התחלקה לגולגולות, אין התאמה בין גדלי הנחלות לבין מספר הזכאים. כך למשל שבטי אפרים ואשר שהם מן השבטים הקטנים זכו בנחלות גדולות בהרבה מנחלת שבט דן שהוא השני בגודלו, ושבט בנימין שהוא גדול משבט אפרים זכה בנחלה שהיא כרבע מנחלת אפרים (עיין במפה המצורפת והשווה לטבלה לעיל).

ב. אזורי הארץ שונים בטיבם, אין דין המדבר כדין העמקים הפוריים ואין דין ההר כדין השפלה. חלוקה צודקת חייבת להתייחס לאקלים האזור, טיב הקרקע, משקעים מקורות מים וכד'.

ג. כמו כן לא תתכן חלוקה צודקת ללא התחשבות בזמינותה של הנחלה. שהרי חלק מהארץ נשאר ביד גויי הארץ (ראה יהו' יג, ב"ו) ומצות המשך הכיבוש היתה מוטלת על כל שבט לפי מצב נחלתו.

לכן חייבים אנו להגיע למסקנה שהקרקע הוערכה לפי קריטריונים שונים כדי להגיע לחלוקה צודקת. וכך אמרו חז"ל: "ולא נתחלקה אלא בכסף... אמר רבי יהודה: סאה ביהודה שווה חמש סאין בגליל" (ב"ב קכב, א). וכך הסביר הרשב"ם שם את משמעות החלוקה לכספים, על פי מסקנת הגמרא: "מי שעולה לו גורלו בקרוב לירושלים מעלה מעות למי שעלה גורלו ברחוק מירושלים, שהרחוק גרוע הוא מפני שני דברים: אחד מפני שרחוק מבית המקדש ואחד מפני שקרוב הוא לארץ העמים ויש לו לדאוג מהן"<sup>37</sup>. השוואת הנחלות לפי ר' אליעזר היתה בכספים, (וכפירוש הרשב"ם) אך לפי ר' יהושע "בקרקע העליונה" (בגמרא שם)<sup>38</sup>.

נמצא אם כן, שלאחר שקבעו את הגודל המגיע לכל שבט לפי מספר הזכאים, היה צורך לחשב את ערך הקרקע בהשוואה לקרקעות הנחלות האחרות. הערכה זו התחשבה בכמה משתנים, כפי שראינו: אם הקרקע עידית או זיבורית; קרבתה לירושלים וקרבתה לאויבים (על פי הרשב"ם). אבל כפי הנראה התחשבו בעוד משתנים רבים כגון: השימוש בקרקע (קרקע למרעה, לחקלאות וכד') והתאמתה לאופי השבט; האפשרות לניצול הקרקע; העמים היושבים בה; מספר הערים הכבושות ומספר הערים שאינן כבושות; גודל הערים ומצבן; מקורות המים; מטעים ושדות שנמצאו בקרקע וכד'.

מרשימה חלקית זו אנו למדים כמה קשה ומסובכת היתה חלוקת הארץ, ומסתבר שזה היה תפקיד המשלחת שמשלחה לכתוב את הארץ: "וילכו האנשים ויעברו בארץ ויכתובו לערים לשבעה חלקים על ספר" (יהו' יח, ט). על כל פנים צורת חלוקה זו מסבירה לנו את השינויים בגדלי הנחלות מאלה הצפויים על פי מספר הזכאים בכל שבט<sup>39</sup>.

37. ע"י בנצ"ב על הספרי (במ' כו, נה) שדחה את פירוש הרשב"ם בכמה דחיות, והציע דרך אחרת בבאור הפשט שם.

38. ממחלוקת זו עולה שקודם חלקו ואח"כ השוו, אך מדברי הספרי: "על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט – בית כור כנגד בית סאה ובית סאה כנגד בית כור" עולה שקודם העריכו ואח"כ חלקו.

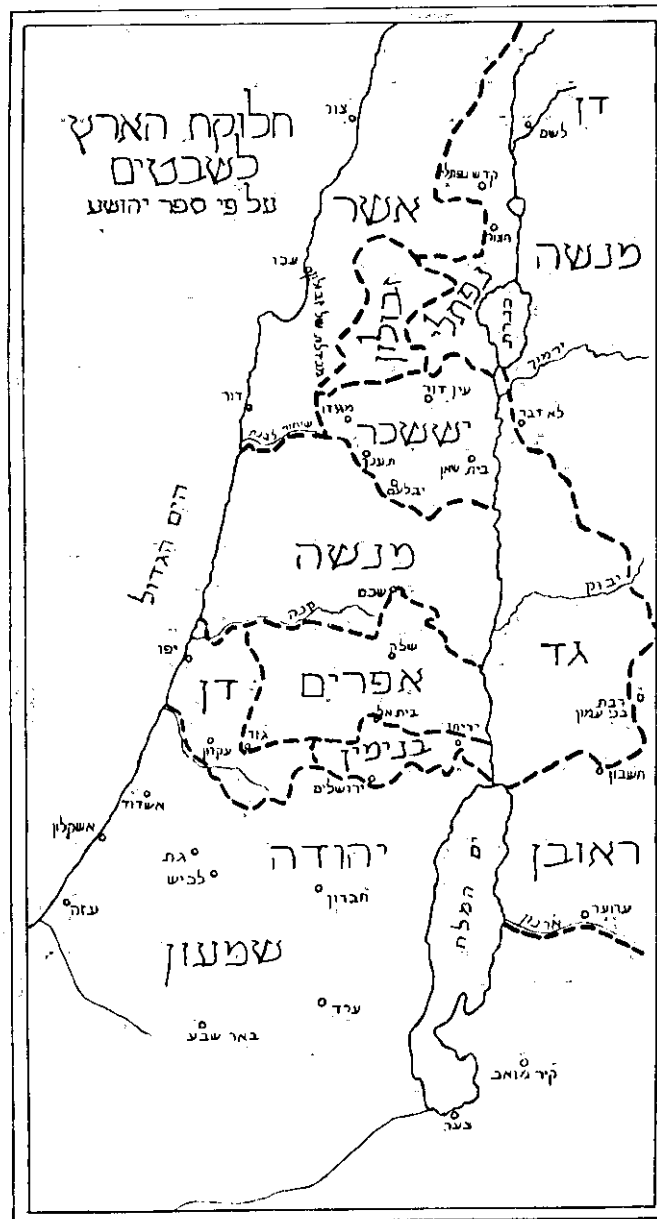
39. על נושא זה עיין במאמרו של יהודה אליצור "לרב תרבו ולמעט תמעיטו", שיחות במקרא – נביאים ראשונים, עמ' 47-48.

לסיום חלק זה יש להעיר שהיתה חריגה מסוימת בביצוע החלוקה – בקשת שניים וחצי השבטים לנחול בעבר הירדן המזרחי. בקשה זו (במ' לב) היתה מאוחרת למצוות חלוקת הארץ. עבר הירדן המזרחי לא נכלל בתוכניות הכיבוש (ראה במ' כא, כא"לה). וממילא גם לא בתוכנית החלוקה. ואם כן, משנחלו שניים וחצי השבטים בעבר הירדן המזרחי נשארו לנחול בעבר הירדן המערבי רק תשעה וחצי שבטים. אולם בעובדה זו אין בכדי לגרום שינוי במצוות החלוקה, והשינוי היחידי שנבע מכך הוא הגדלת הנחלות לנוחלים בעבר הירדן המערבי<sup>40</sup>.

באשר לצורת החלוקה בעבר הירדן המזרחי, חלוקה זו נעשתה ע"י משה וכפי הנראה לא היתה לפי העקרונות שבמצוות החלוקה. בתאור גבולות "הארץ אשר תפל לכם בנחלה" (במ' לד, א"טו) עבר הירדן המזרחי לא כלול בתחום גבולות ארץ כנען. לאחר תאור הגבולות נאמר: "וזאת הארץ אשר תתנחלו אתה בגורל, אשר צוה ה' לתת לתשעת המטות וחצי המטה, כי לקחו מטה בני הראובני... מעבר לירדן ירחו קדמה מזרחה" (שם פס' יג"טו). מכאן עולה שהחלוקה בגורל מתייחסת רק לעבר הירדן המערבי, וכך כתב בפירושו הרמב"ן על הפסוק "ברוך מרחיב גר" (רב' לג, כ): "והנכון, שהוא על נחלתו, כי השני שבטים אשר לקחו נחלתם בעבר הירדן, לא לקחו אותה כגורל, אבל נתן להם משה כל ממלכות סיחון ועוג ונחלתם רחבה ונסבה למעלה מכל השבטים". ומדבריו עולה שגם עקרון החלוקה לרב ומעט לא נהג שם.

★ ★ ★

40. יש לציין שדברי הרמב"ן שהארץ החלוקה לשנים עשר חלקים שווים (בר' מו, ח; במ' כו, נד) מתייחסים לחלוקה המקפת בשני עברי הירדן.



## ג. החלוקה בגורל

עקרון נוסף וחשוב במצוות החלוקה הוא עקרון החלוקה בגורל. פעמיים מדגישה התורה בפסוקי הצייווי דין זה: "אך בגורל יחלק את הארץ... על פי הגורל תחלק נחלתו..." (במ' ב, נה-נו). כאמור לעיל, פסוק זה מתייחס לחלוקה לשבטים ופסוק זה מתייחס לחלוקה למשפחות, וכן כתוב בפרשת מסעי: "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחתכם..." (במ' לג, נד). ואם כן, גם החלוקה לפי רב ומעט וגם החלוקה בגורל מתייחסות הן לשבטים והן למשפחות. מלבד מקומות אלה מופיע דין החלוקה בגורל בכל מקום בתורה שמוזכר נושא החלוקה (במ' לר, יג; לו, ב).

כבר עמדנו על כך שהחלוקה בגורל התייחסה לעבר, הירדן המערבי בלבד, שהתחלק על ידי אלעזר הכהן יהושע בן-נון וראשי המטות. וכך מסוכם ביהושע: "אלה הנחלות אשר נתלו אלעזר הכהן... בגורל בשלה לפני ה' פתח אהל מועד, ויכלו מחלק את הארץ" (יהו' יט, נא). תפקידו של אלעזר הכהן בחלוקה קשור ללא ספק לענין הגורל. החלוקה בגורל היתה "לפני ה'" ולפירוש חז"ל הכוונה לחלוקה על פי האורים ותומים (שנשא אותם הכהן הגדול): "ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר: 'על פי הגורל'. הא כיצד? אלעזר מלובש אורים ותומים ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, והיה מכוין ברוח הקודש ואומר: וזולן עולה תחום עכו עולה עימו..." (ב"ב קכב, א). ובספר דרשו: "על פי ה' — מגיד שלא נתחלקה אלא ברוח הקודש" (על במ' כו, נה).

התפיסה הפשוטה להבנת החלוקה בגורל היא שזו חלוקה שרירותית. שהרי אין לאדם שליטה על הטלת גורלות, ואדרבה, כל מטרת השימוש בגורל הוא כדי למנוע התערבות אדם. וגם אם הטלת הגורלות היתה ברוח הקודש עדיין זו קביעה המנותקת מהשפעת האדם, ומבחינה זו היא שרירותית לו. תפיסה זו לפיה פרשו כמה מן הפרשנים (שויבאו להלן), מעוררת קשיים חמורים הן בהבנת פסוקי המצווה והן בפרשיות החלוקה.

### (1) הקשיים בתפיסה זו.

א. קושי יסודי מעוררת תפיסה זו כבר בהבנת פסוקי המצווה. התורה מציבה שני עקרונות הסותרים לכאורה זה את זה. "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו", והשני: "אך בגורל יחלק את הארץ". לפי העקרון הראשון החלוקה היא לפי יחס בין רב למעט, זאת אומרת שכל שבט מקבל נחלה לפי גודלו, חזאת על פי הערכת הקרקעות כאמור לעיל. ואילו לפי העקרון השני החלוקה היא על פי גורל, זאת אומרת אינה צפויה ואינה מתוכננת. ובאמת, קושי זה רמוז כבר בפסוק עצמו שהרי נאמר: "אך בגורל..." — הסתייגות מהדברים הקודמים. אבל איך מתיישבים שני עקרונות אלה למעשה, זאת לא מפרשת התורה. ומיד חוזרת התורה שוב על עקרונות סותרים אלה, והפעם בסדר הפוך: "על פי הגורל תחלק נחלתו, בין רב למעט"<sup>41</sup>, והתמיהה רק מוכפלת.

41. כאמור, הסברנו פסוק זה כמתייחס אל החלוקה הפנים שבטית, שתהיה גם היא לפי אותם העקרונות, וממילא קושי זה מתייחס גם אליה.

ב. קושי נוסף, שלמעשה הוא פיתוח של הקושי הראשון, עולה מתאור חלוקת הארץ בפועל לשבעת השבטים הנותרים (מלבד יהודה אפרים ומנשה), בשילה (יהו' יח, א"י). יהושע מצווה לשלוח משלחת המורכבת מנציגי השבטים הנותרים ותפקידה לכתוב את הארץ ולחלקה לשבעה חלקים (מלבד שטחי השבטים שנחלו כבר). הכוונה בכתיבת הארץ, כפי הנראה, היא הערכת הקרקעות וחלוקתם לפי גדלי השבטים. "ואתם תכתבו את הארץ שבעה חלקים והבאתם אלי הנח" אבל מיד ממשיך יהושע ואומר: "ויריתי לכם גורל פה לפני ה' אלהינו" (פס' ו). וכך הוזה: "וילכו האנשים ויעברו בארץ ויכתבוה לערים לשבעה חלקים על ספר... וישלך להם יהושע גורל בשלה לפני ה' ויחלק שם יהושע את הארץ..." (פסוקים ט"ו). והתמיהה ברורה, מה ערך יש לחלוקה לפי גודל כל שבט ושבט אם אח"כ מגרילים את הנחלות בין השבטים?

זהו לשונו הרלב"ג בהעלאת קושי זה: "והנה יספק מספק איך ציוה להם לכתוב את הארץ שבעה חלקים, והנה לא היו השבטים שווים, והתורה ציוותה להרבות לרב נחלתו ולהמעיט למעט. ואם אמרנו שהם היו יודעים מספר כל שבט ושבט אשר להם תחלק הארץ ולפי היחס ההוא היו כותבים החלקים, הנה לא יהיה רושם ליריית הגורל אחר זה, כי לא יתכן שיגיע לשבט ההוא כ"אם החלק אשר כתבו לו לפי היחס!?" (ליה' יח, ד).

ג. עוד לפני חלוקת הארץ לשבט יהודה ניגשים בני יהודה וכלב בראשם ומבקשים את העיר חברון לנחלתו הפרטית של כלב, בהתאם למובטח לו בתורה<sup>42</sup>. יהושע קיבל את בקשתם "ויתן את חברון לכלב בן יפנה לנחלה" (יהו' יד, יג). סיפור זה מופיע בפרק יד, ולאחריו בפרק טו מתוארת נחלת יהודה כפי שעלתה בגורל, לפי סדר הפרקים הרי שקרה כאן דבר מענין, נחלת יהודה נפלה בדרום הארץ, וחברון — נחלת כלב — במרכז, אם החלוקה היא בגורל, כיצד כיוונו המחלקים לתוצאות הגורל בדיוק? ועוד קשה על עצם בקשתם, מה היה קורה אילו נפלה נחלת יהודה בצפון, האם היתה משמעות לנחלת כלב בחברון, וביחוד שהוא נשיא שבטם?

ד. שאלה דומה עולה בענין ערי המקלט. בפרק כ ביהושע מסופר על נתינת ערי המקלט. שלוש ערים הוקדשו על ידי השבטים בעבר הירדן המזרחי ושלוש ערים בעבר הירדן המערבי. בפרק כא נגשים ראשי אבות הלויים ומבקשים את הערים המובטחות להם (ראה במ' לה, א — ח). בין ארבעים ושמונה הערים שניתנו היו גם ששת ערי המקלט. על נתינתן זו נאמר: "ויתנו בני ישראל לויים את הערים האלה ואת מגרשיהן כאשר ציוה ה' ביד משה בגורל" (יהו' כא, ח). והנה, אם נתינה של ערים ידועות יש כאן, כיצד נעשית היא בגורל?

## (2) פתרונות שהוצעו.

א. בחלק ב' הבאנו בהרחבה את שיטתו של הרמב"ן שהארץ התחלקה לחלקים שווים. נראה שהקושי שהניע את הרמב"ן לפרש באופן כזה הוא הקושי שהעלינו כאן. כי לפי

42. כלב טוען שמשע נשבע על כך וגם ה' דיבר כזאת (יהו' יד, ט; יב), ואולם בתורה לא מצאנו הבטחה מפורשת בענין. אך נראה שניתן לדייק זאת מן הפסוקים (ראה במ' יג, כב; יד, כא-כד; דב' א, לו) ועיי' רד"ק ליהו' יד, ט.

דבריו סרה הבעיה, שכן כל החלקים שווים ולכן אפשר להטילם בגורל. וזו למעשה הראיה שהביאה הגמרא לשיטה זו מהפסוק "בין רב למעט", וכן סבר הרשב"ם: "על פי הגורל תחלק הארץ נחלתן של ישראל, שיקח כל שבט ושבט מה שיתן לו הגורל, בין שהיה מגיע לו חלק מרובה... בין שהיה לו חלק מועט..." (ב"ב קכד, א). אבל כבר הוכחנו לעיל שהפשט מורה כשיטת רש"י, ושיטה זו אינה פותרת את כל הבעיות שהעלנו.

לגבי החלוקה הפנים שבטית, הסביר הרמב"ן שדין רב ומעט מתייחס אליה, וממילא גם דין הגורל (פס' נד"ג) וכמו שכתוב: "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם לרב, תרבו את נחלתו ולמעט תעמיט את נחלתו..." (במ' לג, נד). כאן מתמודד הרמב"ן עם הסתירה שבין שני העקרונות, ואומר: "הנה באר שתהיה הנחלה למשפחות בגורל, אל הרוח אשר יפול לו הגורל, שם גרבה לרב ומעט למעט כמשפחות" (לבמ' כו, נה). זאת אומרת שלמשפחות הגורל קבע את הכיון בתוך נחלת השבט, וגודל הנחלה נקבע לפי מספר הזכאים. בשיטה זו הלך האברבנאל, ונביא את דבריו בהמשך.<sup>43</sup>

ב, הרלב"ג ביהושע סובר שהגורלה היתה בין חלקים שווים (מבחינה זו כרמב"ן) אך אח"כ חזרו ושינו לפי רב ומעט. וזה לשונו: "והנכון בעיני ששבעת החלקים היו שווים, וירה הגורל אחר זה יהושע לפני ה' בשילה ומשם לקח כל אחד מהשבטים ההם חלקו לפי הראוי לו, אם מעט הוסיפו לו החלק הראוי לו, ואם היה יותר רב מהראוי לו, פחתו לו" (ליהו' יח, ד').<sup>44</sup>

פירוש זה הינו תירוץ מקורי לבעיה, אך ודאי שאינו מציג שיטת חלוקה הגיונית, כי לא ברור לפיה מהו בדיוק תפקיד הגורל? כמו כן, מתוך כך שהמשלחת היתה מורכבת משלושה אנשים לכל שבט נראה שהכוונה היתה שיחלקו בהתאם לצרכיהם ונתוניהם, ואם כן לא ברורה הטלת הגורלות. ובאמת הביא הרלב"ג עצמו את הפירוש הנ"ל בפירושו לתורה (במ' כו, נד), ודחאו שם: "ואם אמרנו שחלוקה תחילה לחלקים שווים על פי הגורל... וכאשר ידעו באיזה מקום תהיה נחלת השבט הוסיפו עליהם... הנה יתחייב מזה שיהיה אפשר שתסור מהשבט כל הנחלה לו בגורל". זאת אומרת שיתכנן שנחלת שבט אחד תחולק כולה כתוספות לשבטים הגדולים.

לכן מעלה הרלב"ג הסבר אחר: "ולזה ירמא שהיה זה כשחקרו על פי הגורל בחלק מה מהארץ לאיזה שבט יהיה, והמשיכו לו שם מהארץ לפי הראוי לו לפי פקודי השבט לצדדים, אשר ידעום על פי הגורל. ואחר זה הפילו גורל שני..." (שם, וע"ש באריכות). עיקר דבריו הוא, שהגורלות לא הופלו בבית אחת, אלא לאחר כל גורל שקבע את האזור נקבע גודל הנחלה ורק אח"כ הופל הגורל הבא. אבל גם תשובה זו אינה תואמת את הנראה מתאור החלוקה ביהושע, שקודם כתבו את כל הארץ לחלקיה, ואח"כ הפילו גורלות על כולה.

43. יש להעיר שלפי הרמב"ן משמש הגורל בחלוקה בשני אופנים שונים. בשבטים – בקביעת הנחלות באופן מוחלט, ובמשפחות – בקביעת הכיוון בלבד.

44. באופן כזה פרש גם הגר"א ליהו' יח, ד: "נראה שחתכו מתחילה לשבעה חלקים שווים, ואח"כ כשהפילו הגורל גטלו מן המועטים והוסיפו על המרובים ואח"כ חלקו את הנוסף למשפחות והפילו גורל ואח"כ חתכו מן המשפחה שיש בה מעט בתי אבות...", כלומר, הוא מסביר כך גם את החלוקה למשפחות ולכתי האבות, ע"ש.

ג. האברבנאל בפירושו ליהושע יד כותב: "מה שהוקשה לכל המפרשים ולא למצא הפתח בפירושו, כי לפי שהיו יהושע והמנחילים את הארץ הם המרבים והממעטים הנחלות כפי השערותיהם בכמות כל שבט... כי היה זה בידם ולא מהגורל!". ולהסבר היחס בין הגורל לתפקיד המנחילים כותב בפירושו לבמ' כו, נד: "...ומפני זה כולו שיערתי אני בזה דרך אחר, והוא שבחלוקת הארץ היה ראוי שיוכחנו שתי בחינות. האחת — המחוז אשר בו ינתן לשבט חלקו ונחלתו. והשנית — כמות הארץ שיתנו לו באותו מחוז לאורכה ולרוחבה. והנה המחוז... ראה יתברך שיתבאר בגורל כדי שלא תפול קטטה בין השבטים בהיות המקום האחד משובח מן האחר... אמנם כמותה וכמה ינתן ממנה לכל שבט באותו מחוז שנפל עליו הגורל, הנה זה לא היה מהגורל, אבל היה מסור ליהושע ולא לעזר הכהן... הגורל היה מודיע באיזה מחוז תהיה נחלתו, ואחרי ידיעת זה בגורל, אז היו המנחילים מגבילים גבול הנחלה הראוי לשבט ההוא". כאמור, זהו פיתוח של שיטת הרמב"ן לגבי החלוקה הפנים שבטית. תשובה זו סבירה בהחלט, אך בכל אופן אינה פותרת את כל הבעיות שהעלנו<sup>45</sup>.

### (3) גורל וידיעה.

כל המפרשים הנ"ל סוברים שהגורל הוא הכרעה שרירותית, וגם אם מקורה אלוהי, בכל מקרה התוצאה של הטלת הגורלות היא חדשה לאדם. בתשובותיהם התייחסו רק לשאלת הסתירה בין עקרונות החלוקה ולא ליתר הבעיות שהצביעו על מקריות מיוחדת בחלוקה בגורל. לפי דעתם, וכך גם מוצג בספר יהושע באופן כללי, הנחלות התחדשו רק עם החלוקה ולא היה שום דבר צפוי מראש וידוע בנושא מיקום הנחלות. ותפיסה זו תואמת את תפיסת הגורל כגורל לא צפוי.

נראה שתפיסה זו של מושג הגורל והסבר החלוקה לפיה לא רק שאינה מסבירה את כל השאלות, אלא גם אינה תואמת את העולה מהתורה על החלוקה בגורל. ענין חלוקת הארץ לנחלות התפרש אומנם רק בספר במדבר, והתבצע רק בספר יהושע, אך נראה שיסודותיו קדומים הרבה יותר. ולא רק עצם העובדה שהארץ תחלק לשבטים אלא גם הנחלות עצמן רמוזות בדברים קדומים. החלוקה, אם כן, התבצעה על ידי המחלקים, לפי דיני החלוקה, והתאמת אזורי החלוקה לשבטים נעשתה על פי מסורת קדומה שהיתה בידם. לפי שיטה זו לא ברורה מטרת הטלת הגורלות וזאת נסביר בהמשך. בתורה מקורות אחדים לקדמות חלוקת הארץ לנחלות לשבטים, ונביא דוגמאות אחדות מהן.

א. הגילוי הראשון בנושא הנחלות נאמר עוד בטרם התגבשו בני ישראל לעם — בברכות יעקב לבניו לפני מותו, בארץ מצרים. ברכות אלה עוסקות בעתיד השבטים שיעמדו מבני יעקב, בתפקידיהם בעם, וגם בנחלותיהם בארץ. "האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" (בר' מט, א). ברכות יעקב נאמרו ברמזים ולכן הן נתנות להתפרש באופנים שונים, בכל אופן נביא כאן כמה דוגמאות שהקשרן לנחלות ברור.

1. הזכרה ראשונה של ענין הנחלות מופיעה עוד לפני חטיבת הברכות לשבטים, בברכת יעקב את בני יוסף: "...אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי. ומולדתך אשר הולדת

45. לדעת יחזקאל קיפמן החלוקה היתה באופן אחר. ראה בפירושו לספר יהושע עמ' 211 — 210.



אחריהם לך יהיו, על שם אחיהם יקראו בנחלתם" (בר' מח, ה'ו). משמעות ברכה זו מבחינה מעשית אינה מפורשת. כאן, והבאנו לעיל את מחלוקת הרמב"ן ורש"י בענין זה, אך בכל אופן ברור שיש כאן התייחסות מפורשת לנחלה. נחלה זו מתייחסת ללא ספק לארץ ישראל, שהרי הברכות כולם נאמרו תחת חזונו של יעקב: "והיה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהָשִׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם" (שם שם, כא). גם המשך דברי יעקב ליוסף קשור לנחלה: "וְאֵנִי נֹתֵן לְךָ שָׂכָם אֶחָד עַל אַחִיר..." (פסוק כב). בחלק ב' הבאנו את המחלוקת בפרשנות פסוק זה. לפי כולם "שכם אחד" מתייחס לנחלות, ולפי אחדים מהפירושים יש כאן אף התייחסות לעיר מסוימת — שכם — שתיפול בנחלה לבני יוסף (ועיין שוב לעיל).

2. בברכת יעקב לשמעון ולוי נאמר: "אחלקם ביעקב ואפיצם בישראל" (בר' מט, ז). חלק פסוק זה שהוא סוף הברכה מתייחס לחלוקת הארץ וכוונתו, שנחלתם לא תהיה נחלה רגילה, לא טריטוריה שלמה ומגובשת אלא מחולקת ומפורצת בארץ כולה. על התממשות חזון זה אומר ראב"ע: "והנה מצאנו כי גורל שמעון נפל בתוך נחלת בני יהודה והנה הוא ברשות אחי, וגם עריו לא היו דבקים זו לזו רק מפורצות בינות גורל יהודה. גם כן לוי שהיו לו שמונה וארבעים עיר והן מפורצות בינות השבטים" (על הפסוק, ודברים דומים בחול' ובמפרשים האחרים).

נחלת שמעון שונה מיתר הנחלות בשני הבדלים. האחד, כל השבטים נחלו נחלה פרטית, ואילו שבט שמעון נחל בתוך שבט אחר, ככתוב ביהושע: "מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון ... וינחלו בני שמעון בתוך נחלתם" (יט, ט). והשני, נחלתם היא היחידה שמתוארת על פי ערים בלבד ולא לפי קו גבול כביתר הנחלות, וכפי הנראה לא היתה להם טריטוריה אחידה אלא ערים מפורצות בתוך יהודה, כדברי הראב"ע<sup>46</sup>.

ולגבי שבט לוי אנו מוצאים ברכה זו בצו אֱלֹהִי שחוזר פעמים רבות בתורה: "לא יהיה לכהנים הלויים, כל שבט לוי, חלק ונחלה עם ישראל, אשי ה' ונחלתו יאכלון. ונחלה לא יהיה לו בקרב אחיו, ה' הוא נחלתו כאשר דבר לו" (דב' יח, א-ב). וקיימו הדברים בחלוקת הארץ: "רק לשבט הלוי לא נתן נחלה, אשך ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הוא נחלתו כאשר דבר לו" (יהו' יג, יד). ונחל שבט לוי בארבעים ושמונה ערים מפורצות בכל ארץ ישראל משני עבריה, כמפורט ביה' כא, א"מ.

3. הברכה לזבולון עוסקת גם היא במפורש בנחלתו העתידה: "זבולון לחוף ימים ישכון, והוא לחוף אֲנִית וירכתו על צידן" (מט, יג). בחזון קצר זה מדובר על מקום משכנו של זבולון בארץ ישראל ומוזכר אפילו שמו של מקום מסוים — צידון<sup>47</sup>. גם זה לאות כי

46. אומנם בעל הבאור (רמב"ן, לפסוק זה), הביא את דברי הראב"ע וחלק עליהם, ולדעתו שבט שמעון נחל בטריטוריה מגובשת בתוך נחלת יהודה וז"ל: "אולם אני בעניי לא זכיתי לדעת מהיכן מצא שלא היו ערי שמעון דבוקות זו לזו. ואדרבה, כי המעיין ביהושע בערי יהודה [בס' טז] ובערי שמעון בס' יט [שכפי הסברא נכתבו על הסדר] ימצא שהיו ערי שמעון סמוכות זו לזו..." ע"ש. ובעקבותיו סובר כך גם השד"ל, דבר' מט, ז. אבל מתוך בדיקה עפ"י יהוה הערים המתוארות ביהו' יט, איט נראה כדברי הראב"ע, כיון שהיו ערי שמעון שהפרידו בין ערי שמעון.

47. זבולון אומנם לא נחל עד העיר צידון אך נחלתו גבלה ב"ארץ צידונים" שהשתרעה מצפון, לאורך החוף עד עכו.

זאת דרך נבואה (ראב"ע)... כמו כן מצוין כאן שהחוף שלצידו ישכון הוא "חוף אניה" זאת אומרת נמל.

סימן זה שניתן לזבולון שישכון "לחוף ימים" הוא קצת תמוה, שהרי כמה וכמה שבטים נחלו לחופי הימים, וגם אם לא נתחשב בשבטים שנחלו סביבות ים המלח והכינרת, שכן נראה שמדובר פה בציאה באניות לעולם הרחב, הרי גם לאורך חופי הים התיכון נחלו שבטים נוספים: יהודה, דן, מנשה, אשר ונפתלי<sup>48</sup>. ו"חוף אניות" — גם זה אינו נראה סימן מובהק<sup>49</sup>.

אלא שדווקא "סימן לא סימן" זה הוא שמלמדנו היכן תהיה וכיצד תראה נחלת זבולון. המעיין ימצא, שנחלת זבולון כלל לא היתה על חוף הים אלא בעמקי הגליל התחתון, והחוף שמצידו המערבי הונחל לאשר מצפון<sup>50</sup> ולמנשה מדרום<sup>51</sup>. אם כן כיצד התקיימה הברכה? כפי הנראה היתה מובלעת לזבולון בתוך נחלת אשר כמעין לשון עד לחוף<sup>52</sup> (עיי' במפה המצורפת לעיל). ואם כן בציון העובדה שלזבולון תהיה נחלה בחוף רמו יעקב שאת קטע החוף הוא יקבל באופן מיוחד, ולפי זה ברורה גם ברכת משה לזבולון, שמתבססת על ברכת יעקב: "שמח זבולון בצאתך" (דב"לג, יט) — זבולון ישמח על האפשרות שניתנה לו לצאת אל הים דרך נחלת אשר, דברים אלה מסתברים יותר אם נאמר שלעם היתה מסורת מהייתק שהסבירה את היישוב המעשי של הברכות.

4. גם בברכות ליהודה יש ששכר ואשר יש התייחסות לנחלות, ובעיקר מבחינת טיב הקרקע. בברכה ליהודה נאמר: "אסר לגפן עירה..." ופירש"י: "נתבא על ארץ יהודה שתהא מושכת יין כמעין..." "כבס ביין לבשו וברם ענבים סותה..." — כל זה לשון ריבויו יין... ולכן שנים מחלב — מרוב חלב, שיהיה בארצו מרעה טוב לעדר הצאן" (בר' מט, יא) ירש"י (שם). ובאמת נחלת יהודה ידועה בכרמיה המשובחים (ראה למשל במ' יג, כ"ב-כד) וכן כארץ מרעה.

ליושכר נאמר: "וירא מנחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה" — כפי הנראה הכוונה כאן לטוב חקלאי, ובאמת יששכר נחל בעמק בית שאן שידוע בפוריותו, וגם המשך הברכה יתכן שנתפרש בקשר לנחלתו: "ויט שכמו לסבול ויהי למס עובד", והכוונה לערי המבצר הכנעניות שישארו בתחומו ובהמשך אף הציקו לו והן: בית שאן, תענך, עין דור, יבלעם ומגידו. (וראה יהו' יז, יא-יג; שו"א, כ"ב חשו"ד). וכן בברכה לאשר: "מאשר שמנה לחמו ומגידו. (וראה יהו' יז, יא-יג; שו"א, כ"ב חשו"ד). וכן בברכה לאשר: "מאשר שמנה לחמו ומגידו. (וראה יהו' יז, יא-יג; שו"א, כ"ב חשו"ד).

48. וכך הקשה רמבמ"ן ב"באור" לפסוק זה: "ואשר יפלא יותר בעיני הוא זה, הלא גם מקצת שאר השבטים לקחו נחלתם על שפת הים כי כל גבול מערבי של א"י הוא הים הגדול, ולא לקח זבולון חלקו על פני כל רוחב הים מנחל מצרים עד ההר" ע"ש הסבור.

49. עיי' אנצ' מקראית, ערך ספנות: "אמנם מן החפירות שנערכו בשנים האחרונות בחופה של א"י נמצאו למדים שאפילו כאן היה מספר הנמלים גדול יותר מכפי שסברו תחילה". אך יש לציין שמפרץ חוף טבעי, משמעותי, יש רק אחד, בכרמל ומצפון לו (ע"ש) ובאמת במפרץ זה זכה זבולון.

50. שהרי עכו היתה מערי אשר ככתוב בשו"א, לא, וגבולו הגיע עד הכרמל ככתוב ביהו' יט, כו.

51. שנחלתו בצפון נשקה לנחלת אשר, כמפורש ביהו' יז, י.

52. וכך פירש הגר"א ליהו' יט, יד: "צ"ל שגבול זבולון מפסיק באמצע הגבול אשר, והולך על צידו רבה ושם מתפשט קצת לרוחב בתבנית ירך ח"ש וירכתו על צידו..." וכן ראה במפת י. אליצור לפירושו לספר יהושע — הוצ' מס ובמפה המצורפת, יש לציין שלדעת מ.צ. סגל זבולון נחל ממש על חוף הים, שכן הוא מפרש "ועלה גבולם לימה" (יהו' יט, יא) כשם של מקום על חוף הים ולא כציון הכיוון מערבה, וכן ידוע ממקורות רבים, עיי' דעת מקרא לפסוק זה הע' 68. אך מהתאור האמור ביהו' נראה בכל זאת כג"א, ואכמ"ל.

והוא יתן מעדני מלך" (מט, כ). ריבוי לחם ושמן קשור באופן ישיר לנחלה. (ועי' תורה שלמה לברי' סע' רסג ומדרש הגדול על הפסוק).

סיום ספך בראשית כולו קשור לארץ ישראל: בקשת יעקב להקבר במערת המכפלה (שנאמרת באריכות), קבורת יעקב בארץ, ובקשת יוסף מבניו להקבר בארץ ישראל החותמת את הספר בחזון: "ואלוהים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם, ליצחק וליעקב" (נ, כד).

ברכות יעקב נאמרו ברמו ורב בהן המכוסה על הגלוי וכאמור, לכן נראה להניח שכונות הברכות היתה ידועה לבני יעקב ואולי אף נמסרה להם בצורה מפורשת יותר. כך עלה מברכת זבולון וכך עלה גם מיתר הברכות. לדוגמא: ריבוי היין והחלב אינו ממקד אותנו לחבל ארץ מסויים, וכן לגבי ריבוי השמן בנחלת אשר. כמו כן יש להניח שהבנים יחסו חשיבות רבה לברכות אביהם ולכן ודאי שמרו אותם והעבירו לבניהם אחריהם עד דור יציאת מצרים.

ב. מקור שני הם ברכות משה שנשאו ערב מותו בעבר הירדן. כיון שבברכות אלה נאמרו ערב הכניסה לארץ הן מפורשות יותר ומפורטות יותר מברכות יעקב<sup>53</sup>.

1. ערב הכניסה לארץ כבר נחלו שבטי ראובן גד וחצי המנשה בעבר הירדן המזרחי על ידי משה עצמו, לכן יש לראות את ברכותיו לשבטים אלה באור זה. ברכתו לראובן היא סתומה: "יחי ראובן ואל ימות, ויהי מתיו מספר" (דב' לג, ו). נראה שאפשר להסביר ברכה זו כמתייחסת אל המציאות בה נחל ראובן, מציאות שמשה ודאי הכירה. נחלת ראובן השתרעה בעבר הירדן המזרחי מהארצון עד קצהו הצפוני של ים המלח. ממערב תחם את גבולו הירדן אך ממזרח לא היה לראובן גבול ברור בגלל המדבר הנמצא שם. במדבר זה ישבו שבטים נודדים שפשטו שוב ושוב על ישובי הספר ופגעו בהם והיו גורם מטריד ומאיים על רקע זה מברך משה את שבט ראובן שיחיו ולא ימותו למרות הקשיים<sup>54</sup>.

2. הברכה לבנימין היא דוגמא להמונה מדויקת יותר לנחלה: "ידיד ה' ישכן לבטח עליו, חופף עליו כל היום ובין כתפיו שכן" (דב' לג, יב). ידידות זו הובנה על ידי חז"ל והמפרשים כמתייחסת אל בניית בית המקדש בנחלתו. דבר זה נאמר כמעט בפירוש: "ישכן לבטח עליו... ובין כתפיו שכן", הרי מדובר בפירוש על השכנת ה'. השכנת שכינה זו מובטחת שתהיה קבועה – "חופף עליו כל היום", הובנה למקדש שהיה בירושלים בנחלת בנימין<sup>55</sup>.

53. לא נעמד כאן על היחס בין ברכת משה לברכות יעקב רק צעין שיש בברכות משה שמפרטות ומרחיבות את ברכות יעקב ויש שמאירות זית אחרת בעתיד השבט ועי' למשל בספר "בינה במקרא" פר' וזאת והברכה.

54. רמזים לרקע זה יש במקרא ומחוצה לו. במצבת מישע נחרת: "ואיש גד ישב בארץ עטרו מעולם" (שורה עשירית). עטרו שוכנת בלב נחלת ראובן (עי' במ' לב, לד ויהו' יג, טו-כג) והנה אין זכר לראובן שם, ויתכן שראובן נטשה בגלל הקשיים. בשו' ג, יב-יג מסופר על עגלון מלך מואב שעובר מארצו אל עיר התמרים (יריחו) ובהכרח עבר דרך נחלת ראובן, אך לא מצויינת שם התנגדות מצד ראובן. דבורה מזכירה את "פלגות ראובן" (שו' ה, טרשז) והכוונה לפי אחר הפירושים, שראובן נשב מפולג בקצוות נחלתו. ועי' בדהייא ה, ח-כב על מלחמת בני שבטי עבר הירדן עם ההגריאים.

55. לא כאן המקום לדון בשאלה אם בחירת ירושלים למקום המקדש היתה ידועה אז או שהתחדשה רק בימי "דוד" אך כפי הנראה היתה מסורת כזו בידיהם. ועי' ברי' כב, ב; יד, ודהייב ג, א ובירמב'ם הל' בית הבחירה יב, א"ב.

ואמרו חז"ל: "בשלושה מקומות שרתה שכינה בישראל... ובכולן לא שרתה אלא בחלקו של בנימין" (זבחים קיח, ב, וע"ע שם).

"ובין כתפיו שכן" — יש שראו בכך רמז לריבוי ה"כתפיים" שהיו בנחלת בנימין<sup>56</sup> אבל אפשר לראות בכך רמז לחלוקת ירושלים בין בנימין ליהודה, שהרי גבולו הצפוני של יהודה עובר בדרום ירושלים. יתכן שכוונת הברכה היא שהמקדש ישכון בין "כתפיו" בנימין, זאת אומרת שנחלת בנימין תקיף אותו משלושה צדדים (צפון מזרח ומערב — כשם שהכתפיים מקיפות את הלב) ונחלת יהודה מדרום, ובדומה לדברי חז"ל לפסוק זה: "תניא, רצועה היתה יוצאת מחלקו של יהודה ונכנסת לחלקו של בנימין ובה היה המזבח בנוי..." (יומא יב, א), ועיין במפה המצורפת.

3. הברכה לזן מעניינת במיוחד. "דן גור אריה יונק מן הבשן" (כב). שבט דן נחל בשפלת החוף בין יהודה (מדרום) אפרים (מצפון) ובנימין (ממזרח). אבל בתאור נחלתו נאמר: "יוצא גבול בני דן מהם ויעלו בני דן וילחמו עם לשם וילכדו אותה ויכו אותה לפי חרב, וירשו אותה וישבו בה ויקראו ללשם דן כשם אביהם" (יהו' יט, מז). העיר לשם נמצאת בבשן או על גבולו, ונראה שכוונת הברכה היא למלחמה זו. של דן בבני לשם: דן יונק מן הבשן אל לשם ויכבוש אותה כי צר יהיה לו המקום<sup>57</sup>. אם כן, הרי לנו ברכה נבואית שמתייחסת אפילו לשינויים שיחולו בנחלה.

4. גם בברכות ליתר השבטים יש רמזים לגבי הנחלות. ליוסף נאמר: "מברכת ה' ארצו, ממגד שמים מטל ומתהום רבצת תחת" (יג). לנפתלי: "נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה', ים ודרים ירשה" (כג), ולאשר: "וטבל בשמן רגלו (כד). על כל אלה ועל יתר הברכות עיין בדברי חז"ל ובהמפרשים.

ג. בהמשך פרשת "וזאת הברכה" נאמר: "ויעל משה מערבת מואב אל הר נביראש הפסגה אשר על פני ירחו, ויראהו ה' את כל הארץ את הגלעד עד דן ואת כל נפתלי ואת ארץ אפרים ומנשה ואת כל ארץ יהודה עד הים האחרון, ואת הנגב ואת הכנען בקעת ירחו..." (דב' לד, א — ג). בפסוקים אלה מתאר ה' למשה את הארץ על פי נחלות השבטים, כששמות חבלי הארץ כבר ידועים על פי הנחלות — דן, נפתלי, אפרים, מנשה ויהודה! הרי לנו ראייה ברורה לטענתנו, שהנחלות היו ידועות לפני חלוקת הארץ. פסוקים אלה נאמרו אמנם למשה בלבד, אך מתוך שהכתוב משיח לפי תומו נראה שדברים אלו היו ידועים בעם<sup>58</sup>.

ד. מקור נוסף המצביע על קדמות ידיעת הנחלות הוא סדר חניית השבטים במדבר מסביב למשכן. מיד לאחר מפקד מדבר סני מתואר סדר החניה: ראשון, במזרח, חנה דגל מחנה יהודה — יהודה, יששכר וזבולון. שני, בדרום, חנה מחנה ראובן — ראובן, שמעון וגד. אחריהם, במערב, חנה מחנה אפרים — אפרים ומנשה ובנימין. ואחרון, בצפון, מחנה

56. כתף יריחו (יהו' יח, יב), כתף לוח (יג), כתף היבואי (טז), כתף מול הערבה (יח), כתף בית חוגלה (יט) וכתף הר יערים (טו, י). וכן פירש בדעת מקרא ליהו' יח, כ.

57. יש לציין שאין זה הפירוש המקובל על המפרשים. לפירושים אחרים עי' אברבנאל, רל"ג, אור החיים, רשי' ועקדה.

58. לרוב הרעות פסוקים אלה (דב' לד, א"ד) נכתבו ע"י משה, אך גם לדעת ראב"ע, ששנים עשר הפסוקים האחרונים (פרק לד) נכתבו ע"י יהושע (ראב"ע לדב' לד, א) — יתכן שכתבם לפני הכניסה לארץ.

דן — דן, אשר ונפתלי. בראש כל אחד מהמחנות עומד שבט בעל תפקיד מרכזי בחיי העם<sup>59</sup>.

קשר ראשון בין סדר החניה וצורת הנחלות, אנו מוצאים בקבוצות השבטים שחנו יחד וגם נחלו יחד. מהמחנה הראשון נחלו יחד זבולון ויששכר. מהמחנה השני, ראובן וגד שנחלו יחדיו בעבר-הירדן, ובמקביל להם מן העבר השני נחל שמעון. שבט יהודה הסמוך להם, מהמחנה הראשון, חנה אף הוא בסמוך אליהם. המחנה השלישי נחל כולו יחדיו — אפרים בנימין ומנשה. וכן גם המחנה האחרון — נפתלי אשר ודן — נחל כולו יחדיו. עובדה זו בודאי אינה מקרית (עיין במפה המצורפת).

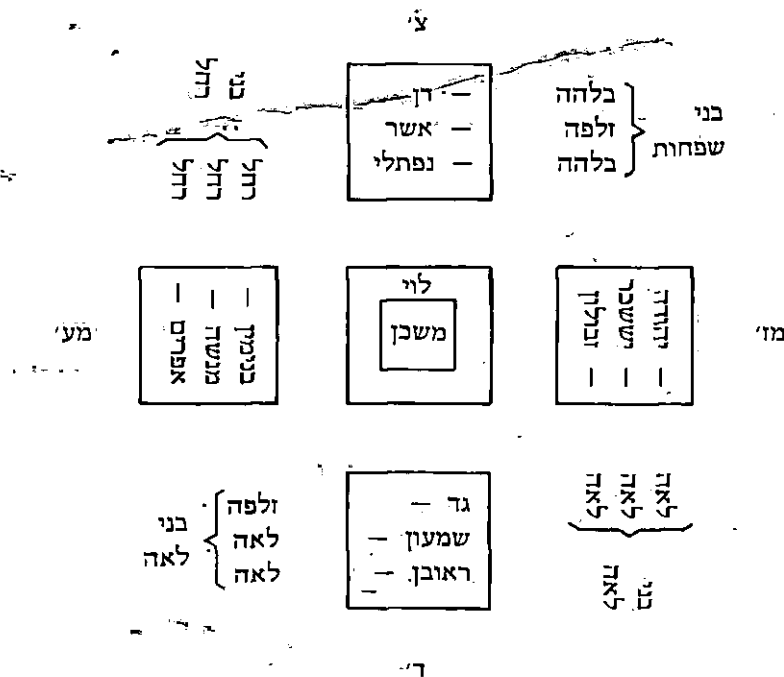
קשר זה מעמיק כאשר אנו מגלים שקבוצות אלה נחלו על-פי רוב באותם הביוונים בהם חנו במדבר. כולט במיוחד מחנה דן שחנה מצפון למשכן ונחל כולו בצפון הארץ; עליית שבט דן צפונה ללשם רמזה בסדר החניה וכבר עמדנו על הרמוז בברכת משה לדן (ועיין גם בבר' יד, יד-טו). מרכז המחנה במדבר היה המשכן, בהשוואה לכך יש לראות את ירושלים, מקום בית המקדש; כמרכז הארץ, סביבה הסתדרו הנחלות. אלא שהחניה במדבר היתה לארבעת רוחות השמים ואילו בארץ, בשל צרותה, הסתדרו הנחלות בטור. לכן נראה שההנחלה "כיווצה" את המחנה המזרחי והמערבי פנימה אל בין המחנה הצפוני והדרומי. כמו כן יש לזכור ששבטי ראובן וגר לא נחלו בהתאם למתוכנן.

נראה שגם התורה רמזה לקשר בין המחנות לנחלות, בכך שבמפקד ערבות מואב השבטים מנויים לפי סדר חנייתם במדבר, ועל מפקד זה נאמר: "לאלה תחלק הארץ בנחלה" (כו, ג), לאלה — כסדרם-כאן.

הרמב"ן לדב' לג, ומצביע על קשר נוסף: "וסדר וזאת הברכה (ברכות משה) היתה ברוח הקודש על דרך נחלתם; החל מראובן כי לקח נחלתו בראשונה ועוד כי הוא הבכור... ואח"כ הקדים יהודה כי הוא הנוחל הראשון בארץ, ולנגיד ממנו... ואח"כ ברך לוי החונים עם בני יהודה בירושלים... ואחרי כן ברך בנימין, שהיתה נחלתם עם בני יהודה... ואחרי כן ברך בני יוסף כי כן היתה נחלתם... ואחרי כן השלים לברך בני הגבירות... ואחרי כן ברך בני השפחות דן ונפתלי ואשר כסדר תולדותם, והוא הדגל שלהם, והקדים גד לכל בני השפחות כי לקח נחלתו תחילה עם ראובן המוקדם והוא היה מדגל הראובני" (ע"ש). זאת אומרת שסדר הברכות רומז אף הוא לסדר הנחלה.

ולאמיתו של דבר קשרים אלו כולם קשורים בקשר אחד ויסודו הוא עוד בסדר לידת בני יעקב והתייחסותם לאמהות, כי סדר החניה הוא על פי סדר לידתם, וגם סדר הברכות קשור בסדר לידתם, וכולם קשורים לסדר הנחלות. לסיכום ראה תרשים:

59. על יחסי המעמדות בין ראובן יהודה ויוסף ראה סיכום בדו"א ה, א"כ. דן הוא בכור בני השפחות וגם שבט לוחם.



לסיכום פרק זה, הבאנו כמה מקורות לכך שידיעת הנחלות קדמה לחלוקת הארץ וגם לכניסה לארץ. מקורות אלה חלקם רמוזים וחלקם מפורשים יותר, וכבר הנחנו שנראה שהיתה מסורת בעם עוד מימי השעבוד במצרים, על נחלת כל שבט ושבט, ולפחות באופן כללי. לפי הסבר זה סרו השאלות שהעלנו לגבי בקשת כלב ונתינת ערי הלחיים.

בדרך זו הלך המלבי"ם בפירושו ליהושע. לאחר שמחלק המלבי"ם מבחינה לשונית בין הפעלים מפיל'מורה ומשליך, המתייחסים לגורלות, הוא מסיק: "... ואם כן בכל הגורלות לא יצדק לשון יריה, כי אי אפשר שיכוין אל מקום שיפול הגורל, כי נפילתו היא מקרית, בלתי ידועה אל המפיל הגורלות. לבר פה נזכר לשון "ויריתי לכם גורל" (יה, ו) כי באמת היה נודע ליהושע בקבלה חלק כל שבט ותחומו איך ואן יפול, שכן יעקב ומשה בברכתם ברכו את כל שבט לפי נחלת ארצו, זבולן לחוף ימים ישכן, כי שפע ימים ינקו, וליוסף אמר מברכת ה' ארצו, וכן כולם. ואם כן היה באמת מורה ולא משליך, ר"ל שהגם שלפי ראות העין היה נראה שמגריל כמסתפק אן יפול הגורל, באמת היה מכוין ברוח קודשו שיפול הגורל למטרה אל התחום שהיה ידוע אצלו בקבלה." (פירושו ליהו' יח, ד). אבל לדעתו (בהמשך דבריו) המנחילים חילקו על פי רוח הקודש "עד שיתכוונו לכתוב כפי הנחלה המיועדת אצל ה'" (לפסוק ה). ואילו אנו נאמר שקבלה היתה לא רק ביד

יהושע אלא גם ביד המנחילים, ואולי אף ביד העם כולו. ולכן נוכל להסביר שם "הבו לכם שלוש אנשים לשבת, ואשלחם ויקומו ויתהלכו בארץ ויכתבו אותה לפי נחלתם ויבואו אלי" (ד) – לפי נחלתם הידועה להם, בבר (ולא כמלבי"ם, ע"ש). מכאן יש לחזור לשאלה, אם הנחלות היו ידועות עוד לפני החלוקה, לשם מה הטילו גורלות?

#### (4) תפקיד הגורל.

הבאנו לעיל את שיטת האברבנאל, שהגורל הצביע על כיוון הנחלה והמנחילים חישבו את השטח לפי רב ומעט. נראה לנו להציע, על בסיס אותו עקרון, שהיה הבדל בין קביעת כיוון הנחלה לחישוב שיטחה, אך בצורה הפוכה בדיוק. לפי דברינו כיווני הנחלות היו ידועים לעם במסורת, אבל הגורל שהיה על פי ה' תחם את קו הגבול המדויק. הערכת הקרקעות היתה, כאמור, דבר מסובך וכפי הנראה, בענין זה הסתייעו בגורל.

אבל נראה שעיקר משמעות הגורל הוא להיות אישור אלוהי למעשה האדם. את עיקר ההנחלה עשה צוות המנחילים, אך כל זה צריך אישור אלוהי. הטלת הגורלות היתה טקס פומבי רב רושם ומטרתו היתה להפגין כלפי העם את הסכמת ה' לחלוקה וכן גם לסייע בקביעת קו הגבול, ובאופן כזה ודאי תתקבל החלוקה על העם.

דוגמא לטקס-דומה אנו מוצאים בספר יהושע. לאחר נפילת ישראל בעי, ה' מורה ליהושע לערוך טקס הקרבה לפני ה' לגלות את החוטא (יהו"ז, יכו). לכאורה מדוע יש צורך בטקס פומבי, הרי ה' יכל לגלות ליהושע מיהו החוטא? אלא שכפי הנראה יש ערך מיוחד להפגין לעיני העם שקביעה זו היא אמיתית ומאת ה'.

דוגמא בולטת יותר אנו מוצאים בספר שמואל א' בענין המלכת שאול. בפרק י' מסופר על משיחת שאול למלך על ידי שמואל, שאומר לו: "הלא כי משחק ה' על נחלתו לנגיד" (א). והנה משדורש העם מלך עורך שמואל טקס הקרבה לעיני כל העם במצפה, ויקרב שמואל את כל שבטי ישראל, וילכד שבט בנימן... ותלכד משפחת המטרי, וילכד שאול-בן קיש" (שם, יזכב). שוב יש לשאול, מדוע ערך שמואל טקס פומבי, הרי יכול היה להציג לפני העם את שאול כמלך? אלא שיש ערך מיוחד לכך שהעם רואה שהמלך נבחר על ידי ה'. וכך גם בעניין חלוקת הארץ.

\*\*\*

ד. הסבר פסוקי המצווה — לסיכום<sup>60</sup>

נג. לאלה תחלק הארץ בנחלה — לאלה, ליוצאי הצבא (להוציא פחותים מכ' שנה, נשים, גרים, עבדים, טומטום, אנדריוגנוס, כהנים ולוויים), שנמנו זה עתה במפקד ערבות מואב.

במספר שמות — החלוקה תהיה לגולגלות. — בשמות. לכן כל פקד זכאי לחלק בארץ. ולא נאמר 'בשמות' אלא 'במספר שמות', לכן הזכאות לאותו פקד עומדת גם אם מת לפני החלוקה ויזכו בה יורשיו. אם כן, מספר החלקים לכל שבט, בזמן החלוקה, שווה למספר פקדיו באותו מפקד.

נר. לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעט נחלתו — לשבט שמספר מנייו רב תרבה את נחלתו, ולשבט שמספרו מועט תמעט את נחלתו. פסוק זה נובע מהפסוק הקודם, כשהנחה היא שכל פקד זכאי לנחלה שווה, אחידה.

איש לפי פקדיו יתן נחלתו — לכל איש לכל שבט, תנתן נחלה כפי מספר פקדיו. חזרה זו באה להוציא מדעה שהארץ תחלק לחלקים שווים ועקרון רב ומעט מתייחס למשפחות. עקרון חלוקה זה בא להבטיח חלוקה שווה וצודקת לכל פרט ופרט מהזכאים לנחלה.

נה. אך בגורל יחלק את הארץ — בנוסף לעקרון של החלוקה על פי רב ומעט יש לחלק את הארץ גם בגורל. ואין הדברים סותרים מכיון שתחומי הנחלות וכיוניהן היו ידועים לבני ישראל במסורת עוד מימי יעקב אבינו. החלוקה נעשתה בעיקרה על ידי המנחילים, יהושע אלעזר וחנשיאים. ואילו הגורל בא לאשר חלוקה זו כדי לתת לה תוקף אלוהי. כמו כן יש להניח שהגורל עזר גם בקביעת קו הגבול המדויק, בשל הקושי בהערכת הקרקעות, שהתחשבה במשתנים רבים.

לשמות מטות אבתם ינחלו — הנחלות יהיו בחטיבות מגובשות לכל שבט ושבט. זאת אומרת שבני השבט ינחלו זה בסמוך לזה בשטח אחד ואינם יכולים להחליף את נחלתם עם בני שבט אחר. וכן נאמר: "אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה", למטות אבתיכם תנחלו (במ' לג, נד). כל זאת בכדי לשמור על המסגרת השבטית.

נו. על פי הגורל תחלק נחלתו בין רב למעט — שני העקרונות שיש בחלוקה לשבטים ישנם גם בחלוקה בתוך השבטים. זאת אומרת שגם החלוקה הפנים שבטית תתבצע על פי יחס בין רב למעט (וזאת מתחייב מעקרון החלוקה לגולגלות), וגם חלוקה זו תעשה בגורל, וכפי שהסברנו. וכן נאמר: "והתנחלתם את הארץ בגורל למשפחותיכם, לרב תרבו את נחלתו ולמעט תמעט את נחלתו" (במ' לג, נד).

★ ★ ★

60. הסבר הפשט העולה מן הדברים; מבלי להזכיר כאן את דעות חז"ל והמפרשים השונים, אשר הביאונם בגוף המאמר.



עופר קאפח

## מנורת זהב טהור

הציווי על עשיית מנורה מופיע לראשונה בפרשת תרומה (שמות כה, לא-מ), ושם נמצא גם תיאורה, ובפרשת ויקהל – בעשיית כלי המשכן – חזרת התורה ומתארת את תבנית המנורה.

בחלקו הראשון של מאמר זה נביא את שיטות הראשונים השונות בצורת המנורה, ובחלקו השני – בדיקת ממצאי המנורה ששימשה בסוף ימי בית שני והשוואתם לדעות הראשונים שהובאו בחלק הראשון.

### הקושי בעשייתה

לפני שנדון בצורת המנורה, נביא מספר מדרשים המראים שמשך שנהירה היתה לו צורתה, התקשה בעשייתה.

"זה מעשה המנורה – את מוצא שנתקשה משה במעשה המנורה יותר מכל כלי המשכן, עד שהראה לו הקב"ה באצבע... שנא 'זה מעשה המנורה מקשה זהב, מהו מקשה? כלומר מה קשה הוא לעשות, שהרבה יגע משה עד שלא נעשתה המנורה, שכן הוא אומר: 'מקשה תיעשה המנורה' כאדם שהוא אומר 'מה קשה לי המלאכה הזאת, וכיוון שנתקשה לו, אמר לו הקב"ה: משה, טול כבר זהב והשליכו לאור והוציאוהו ומעצמה נעשית... מה עשה משה, נטל כבר זהב והשליכה לאור ואמר משה: רבוננו של עולם הרי הכבר [נשלך] בתוך האש], כשם שאתה רוצה – תיעשה לפניך. מיד יצאה המנורה עשויה כתקונה לכך. כתיב: 'כמראה אשר הראה ה' את משה בן עשה את המנורה' (במ' ח, ד), עשה משה אין כתיב כאן אלא עשה סתם, ומי עשאה? הקב"ה".

(תנחומא ישן, בהעלותך ד)

ומדרש נוסף:

"שלשה דברים נתקשה משה, מעשה המנורה והירח והשרצים. מעשה המנורה כיצד? כשעה שעלה משה היה הקב"ה מראה לו בהר היאך יעשה את המשכן, כיון שהראה לו מעשה המנורה נתקשה בו משה. אמר לו הקב"ה: הרי אני עושה אותה לפניך. מה עשה הקב"ה, הראה לו אש לבנה, אש אדומה, אש שחורה, אש ירוקה, ועשה מהן את המנורה, גביעיה כפתוריה ופרחיה וששת הקנים, ואומר לו: 'זה מעשה המנורה' – שהקב"ה

מראה לו באצבע, ואף על פי כן נתקשה. מה עשה הקב"ה, חקקה על ידו, אמר לו: רד ועשה כשם שחקקתיה על ירך... ואף על פי כן נתקשה, ואמר: 'מקשה' – מה קשה היא לעשותה. אמר לו הקב"ה: השלך את הזהב לאש והיא תיעשה מאליה. שנא: 'מקשה תיעשה המנורה' – מעצמה תיעשה. (תנחומא ישן, שמיני יא)

ממדרשים אחרים עולה שִׁמְשָׁה הוא שעשאה בעזרת הקב"ה שהראה לו דוגמתה:

"וזה מעשה המנרה... – ר' עקיבא אומר זה אחד משלשה דברים שהקשה בהם משה והראה לו הקב"ה כאילו באצבע... ר' נתן אומר... מגיד הכתוב שהראהו הקב"ה למשה כלים עשויים ומנוֹרָה עשויה ונעשית, כמה שנאמר: "כמראה אשר הראה ה' את משה כן עשה את המנרה". (ספרי בהעלותך טא)

ובנוסח אחר:

"תנא דבי רבי ישמעאל: שלשה דברים היו קשים לו למשה עד שהראה לו הקב"ה באצבעו, ואלו הן, מנורה וראש חודש ושרצים, מנורה – דכתיב: וזה מעשה המנרה...".

ועוד שם:

"תניא ר' יוסי ב"ר יהודה אומר: ארון של אש ושולחן של אש ומנורה של אש ירדו מן השמים, וראה משה ועשה כמותם. שנא: 'וראה ועשה בתבניתם אשר אתה מראה בהר' (שמי' כח, מ)".

(מנחות כט)

דעה אחרת, על פיה בצלאל עשה את המנורה, מובאת בתנחומא ישן בהעלותך יא (וכן בבב"ר טו, י):

"ר' לוי אמר מנורה טהורה ירדה מן השמים למה שאמר לו הקב"ה למשה: ועשית מנרת זהב טהור (שמי' כח, לא), אמר לו: כיצד נעשה, אמר לו: 'מקשה תיעשה המנורה', אף על פי כן נתקשה משה, וירד ושכח מעשיה. עלה ואמר: רבונו של עולם שכחתי, אמר לו: 'ראה ועשה', שנטל מטבע (בבב"ר: מנורה) של אש והראה לו עשייתה, ועוד נתקשה על משה, אמר לו הקב"ה: לך אצל בצלאל והוא יעשה אותה. ירד משה ואמר לבצלאל, מיד עשאה. התחיל משה תמיה ואמר: אני כמה פעמים הראה לי הקב"ה ונתקשיתי לעשותה, ואתה שלא ראית עשית מדעתך, בצלאל שְׁמָא בַּצֵּל אֵלֶּי הֵיית עומד כשהראה לי הקב"ה...<sup>1</sup>.

1. מדרשים נוספים עיין תוי"ט תרומה פ' כה ובהערות שם.

רש"י בריש פ' בהעלותך רומז לדעות השונות המופיעות במדרשים, שכתב: "כן עשה את המנורה" — מי שעשאה (כלומר משה או בצלאל), ומדרש אגדה ע"י הקב"ה נעשית מאליה.

קיימות דעות שונות כמה נתקשה משה — האם כמדת קומתה שלא פורשה (חזקוני שם' כה, לא); עשייתה ממטיל זהב אחד עם גביעיה כפתוריה ופרחיה בריקוע ולא שעושה חוליות חוליות ומדביקים (הגמ' במנחות כח אומרת: "מקשה זהב — באה זהב באה מקשה", ורש"י שם: "מקשה — משמע חתיכה אחת"); ואולי פיתוח הגביעים כפתורים ופרחים שיהיו שווים זה לזה<sup>2</sup>, ועוד<sup>3</sup>.

### צורת המנורה

צורת המנורה מובאת בברייתא דמלאכת המשכן פ"י ובגמרא מנחות כח ע"ב:

"אמר שמואל משמיה דסבא — גובהה של מנורה שמונה עשר טפחים: הרגלים והפרח ג' טפחים, וטפחיים חלק, וטפח שבו גביע כפתור ופרח, וטפחיים חלק, וטפח כפתור ושני קנים יוצאים ממנו אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה, וטפח חלק, וטפח כפתור ושני קנים יוצאין ממנו אחד אילך ואחד אילך ונמשכין ועולין כנגד גובהה של מנורה, וטפחיים חלק, נשתיירו שם ג' טפחים שבהם ג' גביעים וכפתור ופרח..."

הבאתי את נוסחת הגמרא דוקא, משום שכמותה פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ג הל' י, וכך כתב רש"י בשמות כה, לה<sup>4</sup>. לפי ברייתא דמלאכת המשכן היו שני טפחים חלק בין הכפתורים שמהם יוצאים הקנים ולא טפח אחד, ובחלק העליון של הקנה האמצעי לא היה חלק כלל, ומיד אחרי הכפתור העליון ממנו יוצאו שני הקנים היו ג' גביעים כפתור ופרח.

לפני שנדון בשיטות השונות בצורת המנורה נראה את הקשויים שעליה. גביעיה כפתוריה ופרחיה ממנה יהיו (שמות כה, לא) — במנורה היו שלשה סוגי קשויים שנעשו עמה במקשה אחת — גביעים, כפתורים ופרחים.

2. ע"י גרייז סי' עג.

3. ראה בענין זה תריש תרומה פ' כה אותיות קצו, קצח.

4. רש"י בפרק כה פסוק לה כותב — "כך שנינו במלאכת המשכן" ומפרט את מידות המנורה, אולם הפירוט הוא עפ"י הגמרא במנחות ולא עפ"י ברייתא דמלאכת המשכן, שהוא מניח טפח אחד חלק בין הכפתורים מהם יוצאים הקנים, וטפחיים חלק בין הכפתור של זוג הקנים העליון לבין ג' גביעים כפתור ופרח שלמעלה ממנו.

הרב שעוועל ב"פירוש רש"י על התורה" מתקן את הגירסא עפ"י ברייתא דמלאכת המשכן וכותב שצ"ל "טפחיים חלק" בין כפתורי הקנים ולא "טפח חלק", אולם משאיר "טפחיים חלק" בין הכפתור ממנו יוצא זוג הקנים העליון לבין ג' טפחים שבהם ג' גביעים כפתור ופרח, במקום שלא להשאיר שם מקום חלק כלל, כברייתא דמלאכת המשכן.

עפ"י דבריו יוצא אחרי תקן הגירסא שגובה המנורה היה צ"ל כ' טפחים וזה לא כברייתא דמלאכת המשכן ולא בגמרא מנחות שבשניהם גובה המנורה הוא י"ח טפחים.

## גביעים —

"גביעים למה הם דומים? לכוסות אלכסנדריה" (בה' דמלאכת המשכן פ"ו).  
 ובגמרא מנחות כח ע"ב — "כמין כוסות אלכסנדרים", ורש"י שם — "שנעשה  
 באלכסנדריה של מצרים וארוכין וצרים הן וקרויים מדרג"ש, ובשמות כה לא פירש —  
 "הן כמין כוסות שעושין מזכוכית ארוכים וקצרים וקורין להם מדרג"ס ואלו עשוין מזהב  
 ובולטין ויצאין מכל קנה וקנה כמנין שנתן בהם הכתוב ולא היו בה אלא לנח"ל רש"י  
 מדגיש במקומות נוספים שהגביע היה כוס ארוך דוקא, כמו בכראשית מד ב: "גביע —  
 כוס ארוך וקורין לו מדרג"ש", ובכתובות סה ע"א — "שופרוי — גביעים ארוכים שקרויים  
 מדרג"ש".  
 הרמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ג ה"ט) כתב — "הגביעים דומין לכוסות אלכסנדריה  
 שפיהן רחב ושוליהן קצר", ובפיהמ"ש מנחות (פ"ג, ו) — "והגביע הוא כתבנית כוס אטום  
 אלא שהשוליים שלו צרים, ואם תרצה אמור כחדר ה"אסטואנה" שנחתך מלמעלה מעט  
 כנגד הכן".  
 לרמב"ם דמה הגביע לחרוט שהאשו נחתך, וראה פיהמ"ש פסחים ח, ו (מהד' הר"י  
 קאפח) שם צייר הרמב"ם את ה"אסטואנה".

## כפתורים —

"כפתורים למה הם דומים? לתפוחי הברתיים" (בריי'א דמלאכת המשכן פ"ו).  
 במנחות כח — "כמין תפוחי הכרתיים", ופירש רש"י — "מקום", ובפירושו לתורה —  
 "כמין תפוחים היו עגולין סביב בולטין סביבות הקנה האמצעי כדרך שעושין למנורות  
 שלפני השרים...".  
 ובמנחות סג ע"א בענין הבצק המונח במרחשת ש"דומה כמין תפוחי הברתים וכמין  
 בלוטי היוונים" פירש רש"י — "בלוטי — גלניץ הגדלים באלונים שקורין קשטני"א  
 כדמתרגמינן (ישעיה ו) 'כאלה וכאלון' — כבוטמא וכבלווטא".  
 הערוך (ערך תפוח) פירש — "שרחבן יתר על עביין", וכן — "עגול כולו חוץ ממקום  
 הכינוס". (וכ"כ רבנו גרשום במנחות סג ע"א).  
 הרמב"ם פירשם בשני מקומות. בהל' בית הבחירה כתב — "והכפתורים כמין תפוחים  
 כרתיים שהן ארוכין מעט כביצה ששני ראשיה כדין", ובפיהמ"ש מנחות כתב —  
 "והכפתור הוא תבנית כדור שאין עגולו מדויק אלא מאורך מעט קרוב לתבנית ביצת  
 העוף". נראה שהערוך, רש"י והרמב"ם התכוונו לתאר כפתור שצורתו דומה לאליפסה.

5. מרש"י משמע שהגביעים לא שמשו לדבר נוסף ולא כחזקוני והבכור שור שכתבו שהגביעים גם אספו את  
 השמן שגול מהנרות.

## פרחים —

"פרחים למה הם דומים? לפרחי העמודים" (בריתא דמלאכת המשכן פ"י).  
וכך בגמרא מנחות, ופירש רש"י שם (ד"ה הרגלים והפרח) — "ציורין שחוקקים  
הצורפים זהב בעומק במנורות ובכלים", ובפירושו לתורה — "ציורין עשויין בה כמין  
פרחים".

הרמב"ם בהל' בית הבחירה כתב — "והפרחים כמו פרחי העמודים שהן כמין קערה  
תשפתה כפולה לחוץ", ובפיהמ"ש מנחות — "ופרח כתבנית נץ השושן", וגם אונקלוס  
מתרגם בשמות כה — "פרחיה" — שושנהא, 'כפתור ופרח' — חזור ושושן.  
מסכמת ברייתא דמלאכת המשכן: "נמצאו גביעים עשרים ושנים, וכפתורים אחד עשר  
ופרחים תשעה", וכך במנחות כח ע"ב; ברש"י שמות כה, לה; וברמב"ם הל' ביהב"ח פ"ג  
ה"ג<sup>6</sup>.

## צורת המנורה להרמב"ם

בשני מקומות מתאר הרמב"ם את המנורה ובשניהם הוא מצייר אותה.  
המקום הראשון — פיהמ"ש מנחות ג, ז. הרמב"ם מאריך לתאר את צורתה, ונשמר  
בידינו כתי"ק עם תכנית המנורה שצייר. כתב היד יצא במהדורת צילום, ותמונת המנורה  
נדפסה גם בפיהמ"ש מנחות מהד' הר"י קאפח הוצ' מוסד הרב קוק.

המקום השני — הל' בית הבחירה פ"ג (הל' בחלוקה המקובלת היום). בכתבי היד של  
"משנה תורה" מופיעות אחרי תיאור המנורה (בסוף הל' י) המילים — "וזו היא צורתה"  
וכאן בא ציור המנורה. בדפוסים שבידינו חסרים הן הציור והן המשפט — "וזו היא  
צורתה", והשמטה זו קיימת כבר מדפוס ראשון (רומי ר"מ). בכתבי היד אין אחדות, יש  
כתבי יד שבהם מופיע הציור, יש שהניח הסופר מקום לציור ולא השלימו ויש כתבי יד  
שבהם אף לא הושארו רוח לציור, אך בשום מקום לא השמטו המילים "וזו היא צורתה".  
(כעדותו של י. מונרשיין בבטאון "כפר חב"ד" גליון 131 שבט התש"מ ועד כמה שבדקתי  
אני בעקבות מאמרו).

## פירוט מבנה המנורה להרמב"ם

הרגלים והפרח — ג' טפחים. למנורה היו ג' רגלים (הל' ביהב"ח ג, ב) ואת הבסיס המונח  
על הרגלים צייר הרמב"ם בפיהמ"ש בכחצי עגול. בחלק מכתבי היד  
של "משנה תורה" מצוירים בסיסים משולשים ואף רבועים אף  
שבכתב יד אחד לפחות מצויר הבסיס בחצי עגול [על כתב יד זה,  
שמונרשיין משייכו לשנת ה' אלפים ומאה בקרוב, מעיד המגיה —  
"הגהתי ספר זה מספר אשר כתוב עליו בכתב ידי רבנו משה המחבר

6. 'עי' ערוך ערך "פרח" שפרח במטרה רגילה שימש בית מושב לנר.

ש"צ (שמרה צורו) וכך כתוב עליו בכתב ידו הוגה מספרי וכתב משה בן מימון זצ"ל וכתב נתן הלוי בן מרדכי תנצב"ה<sup>7</sup>.  
בראש הבסיס היה הפרח וממרכזו יצא קנה המנורה<sup>8</sup>.

- שני טפחים — חלק.  
טפח — שבו גביע כפתור ופרח.  
שני טפחים — חלק.  
טפח כפתור — ושני קנים יוצאים ממנו אחד הילך ואחד הילך ונמשכין ועולין כנגד גובה המנורה. ("מעשה חושב" פ"ז סי' ח'<sup>8</sup> כותב שהקנים יצאו מחלקם העליון של הכפתורים<sup>9</sup>). בכתב יד הרמב"ם בפייהמ"ש ובשאר כתבי היד של פיהמ"ש ו"משנה תורה" מצויים הקנים עולים בשיפוע ולא בחצי עגול, לא כנדפס בפייהמ"ש סוף מנחות דפוס ווילנא<sup>10</sup>.
- טפח חלק — כגמרא מנחות (כח ע"ב) ולא כברייתא דמלאכת המשכן פ"י שמניחה כאן טפחיים חלק.  
טפח כפתור — ושני קנים יוצאים ממנו אחד הילך ואחד הילך ונמשכין ועולין כנגד גובה המנורה.  
טפח חלק — כגמרא מנחות ולא כברייתא דמלאכת המשכן כנ"ל.  
טפח כפתור — ושני קנים יוצאים ממנו אחד הילך ואחד הילך ונמשכין ועולין כנגד גובה המנורה.  
שני טפחים — חלק. כגמרא מנחות ולא כברייתא דמלאכת המשכן שאינה משאירה כאן מקום חלק כלל, ומיד אחרי הטפח כפתור מניחה ג' גביעים, כפתור ופרח.  
שלשה טפחים — שבהם ג' גביעים כפתור ופרח בקנה האמצעי וכנגדו בשאר הקנים. הרמב"ם בפייהמ"ש צייר בכל הקנים את ג' הגביעים, הכפתור והפרח מפוררים לאורך כל הקנה ולא מקובצים בראשו, וכבר עמדו על כך מור"ר הרב יוסף קאפח שליט"א בפייהמ"ש מנחות פ"ג הע' 54\* ר"י. מונדשיין במאמר שצוין לעיל, שהקשונים צריכים

7. התורה משתמשת במלה "מנורה" הן לקנה האמצעי (שרש"י קורא לו "גופה של מנורה") — "כן לששת הקנים היוצאים מן המנורה" (שמות כה לג), "ובמנורה ארבעה גביעים משקדים כפתריה ופרחיה" (שם לד); והן למנורה בת שבעת הקנים — "ושם את המנורה באהל מועד..." (שמות מ כד).  
8. "מעשה חושב" להרב עמנואל חי ריקן מגדולי המקובלים באיטליה, התמ"ח — התק"ג, עוסק בעניני המשכן וכליו.  
9. והוכיח זאת מדברי רב במנחות כט — "גבהה של מנורה משפת קנים ולמעלה תשעה טפחים", ומקומות נוספים.  
10. בעל "חכמת המשכן" בדף ד ע"ב רצה להוכיח מדברי הגמרא במנחות שכמותה פסק הרמב"ם, שמה שכתוב "ונמשכין ועולין" הכוונה שהיו הקנים עולים כמעט בעגול, ובעקבותיו הלך בעל ה"מעשה חושב" פ"ז סי' ו, ובזמנם במקומם לא היו ידועים כתבי היד.

להיות מרוכזים ב"ג' הטפחים העליונים של כל קנה וקנה, כמו בקנה האמצעי שלגביו הגמרא במנחות אומרת בפירוש שהיו בחלקו העליון, ואמנם כך מצויר בכתבי היד של "משנה תורה". ניתן להוכיח זאת מכך שברייטא דמלאכת המשכן, בתארה את הקנה האמצעי כותבת: "נשתתירו שם ג' טפחים שבהם גביעים כפתורים ופרחים, שנא' (שם' כה, לג) - 'ושלשה גביעים משקדים בקנה האחד. כפתור ופרח...'". כלומר, היא משתמשת בפסוק המתאר את שאר ששת הקנים, וכן כותבת כפתורים ופרחים, בעוד שבחלק העליון של קנה המנורה היה רק כפתור אחד ופרח אחד. על כרחך כוונתה שיש להשוות בין הקנה האמצעי לשאר הקנים. כך הבין גם הרמב"ם שמצטט את לשון הגמרא בתאור המנורה, ובהגיעו לתיאור קנה הקנה כותב: "נשתתירו שם שלשה טפחים שבהם גביעים כפתורים ופרחים" כלשון ברייתא דמלאכת המשכן, ולא: "שבהם ג' גביעים כפתור ופרח" כלשון הגמרא.

ואף שמשלשון הרמב"ם בפיהמ"ש משמע שצייר את תבנית המנורה בדקדוק והקפיד על מקום הנחת הקשטים, שכתב: "ואני אצייר לך עתה בצורה זו הגביעים תבנית משולש והכפתורים עגול, והפרח חצי עגול, כל זה כדי להקל על הציור, כיוון שאין המטרה בציור זה שתדע ממנו תבנית הגביע בדקדוק כיוון שכבר ביארתי לך אותו, אלא הכוונה בו ידיעת מנין הגביעים והכפתורים והפרחים ומקומותם ושעורי מה שהיה בקנה המנורה שאין בו כלום, והמקומות שהיו בהם הכפתורים והפרחים וכללותה היאך היתה וזו צורת כל זה...", הכוונה בדבריו שהוא ידייק במספרם ובסדר שלהם על פני הקנה ולא ביחסי הגודל בין הקשטים, הא ראינו שצייר את הגביע כפתור ופרח הסמוכים לכסיס שגבהם יחד טפח, בגודל הכסיס והפרח שגבהם ג' טפחים; לרווח שבין הפרח התחתון לגביע כפתור ופרח שצריך להיות שני טפחים השאיר מעט מקום; וכן צייר את הכפתורים מהם יוצאים הקנים בגודל אחד, והרווח ביניהם בגודל שונה אף ששניהם גבהם טפח. או שנאמר שליחסי הגודל הועיד את המלים המלוות את הציור ומפרטות את הגדלים השונים.

בכתבי היד של "משנה תורה" מצוירת המנורה ביחסיות טובה יותר, הי' גביעים כפתור ופרח העליונים מופיעים בראשי הקנים, סמוך לנרות, וכנראה כך גם צייר הרמב"ם את המנורה ב"משנה תורה".

הציור הניתן כאן הוא (עפ"י עדות מונדשיין) מכתה"י הקדום ביותר מבין כתבי היד שמפורשת בהם שנת כתיבתם, ונכתב בטוליטולא (טולידו) בשנת ה' אלפים כ', כחמישים וחמש שנים אחר פטירת הרמב"ם. (הרמב"ם נפטר ביד אלפים תתקס"ה). בסוף ספר עבודה מעיד הסופר - "ואני משה הסופר ב"ר יוסף נ"ע אמרי"לה כתבתי אותו לשר המעולה החכם הרופא ר' יהודה הכהן... בן... ה"ר משה הכהן וסיימתי במתא טליטלה יאל"ב ברח סיון שנת חמשת אלפים ועשרים לבריאת עולם ישע יקרב".

בכת"י זה לא צייר הסופר את המנורה אחר המלים - "וזה היא צורתה" אלא בתחתית העמוד, אחר שסיים את ההלכות הדנות במנורה (סוף הל' יא).

סוד (מ) שמואל למחברת פתח סי פולחן א' מן חסד א' וכו'  
 סוד (מ) שמואל למחברת פתח סי פולחן א' מן חסד א' וכו'

צילום מכתב יד הרמב"ם,  
פירוש המשנה מנחות

הרמב"ם כתב: (ביהב"ח ג.ב) — "ובכל קנה וקנה מהן שלשה גביעים וכפתור ופרח והכל משוקדים כמו שקדים בעשייתן".



ובפיהמ"ש מנחות פ"ג: "ומה שנאמר בתורה משוקדים פירושו עשויה שקדים, והיא אומנות ידועה אצל אומני הנחושת שהם מכים בקורנס על המתכת עד שיעשה כולו שקדים שקדים וזו מלאכה ידועה שאין צורך לתארה".

מלשוננו הזהב בהל' ביהב"ח עולה שכל הקשטים, בין גביעים ובין כפתורים ופרחים צריכים להיות משוקדים וכך כתב הר"י קורקוס הביאו הכס"מ שם וז"ל: "ה' מקראות אין להם הכרע ואחד מהם משוקדים דמספקא לן אי קאי אגביעים או אכפתוריה ופרחיה ולכן מפרש אתרווייהו דמספיקא עבדינן כולהו משוקדים שאף אם יעשו משוקדים ואין צריך להיות משוקדים אין בכך הפסד אבל אם יניח מלעשות משוקדים אם צריך משוקדים איכא קפידא".

דעת ה"משנה למלך" – רק הקנה האמצעי משוקד.

ה"משנה למלך" מוכיח מרש"י שהספק הוא רק על הקנה האמצעי ולא על ששת הקנים שלגביהם יש פסוק מפורש – "שלשה גבעים משקדים בקנה האחד כפתור ופרח ושלשה גבעים משקדים בקנה האחד כפתור ופרח כן לששת הקנים היצאים מן המנורה" (שמות כה, לג), ובו המלים "בקנה האחד" מפרידות בין "משקדים" לבין – "כפתור ופרח", וממילא רק הגביעים שבששת הקנים משוקדים ולא הכפתורים והפרחים, ונשאר בצ"ע על הרמב"ם מנא ליה שכפתורים ופרחים שבשאר קנים צריכים להיות משוקדים.

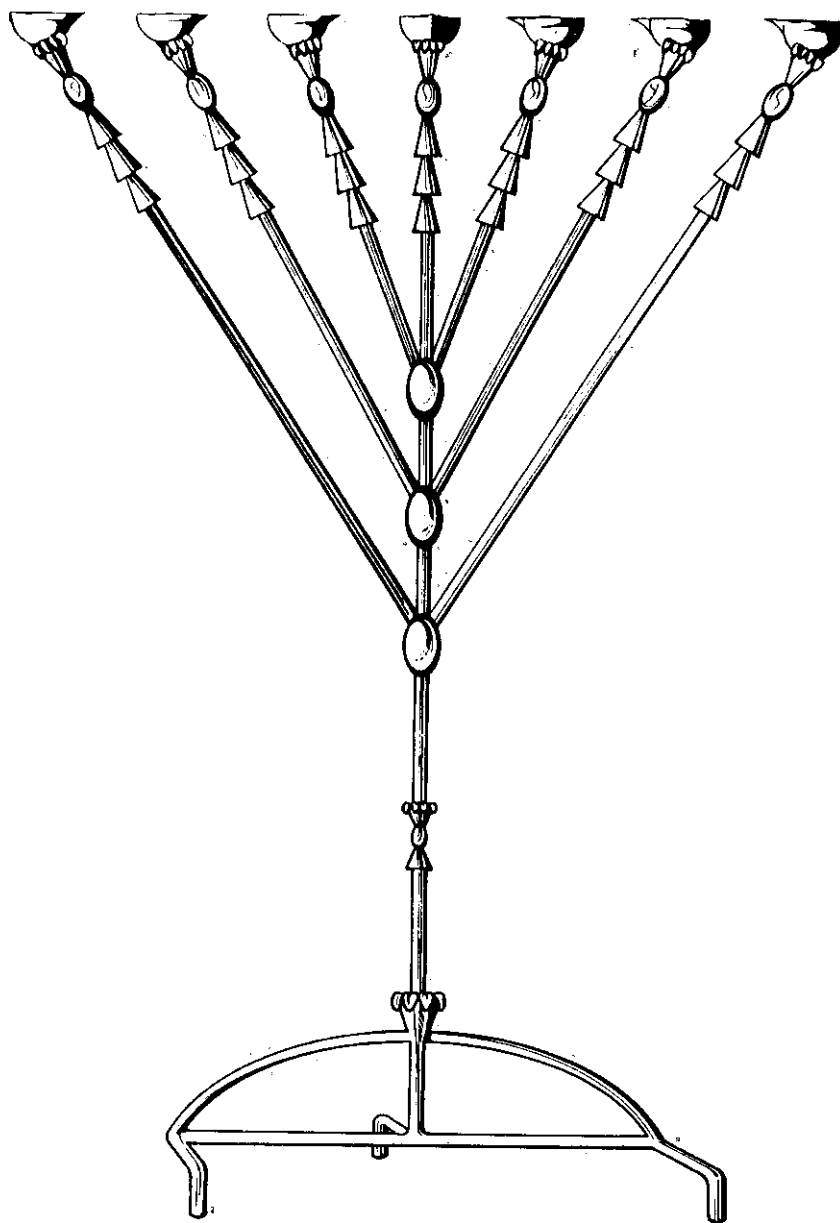
מלבד תמיהת ה"משנה למלך", יש לעיין במה שכתב הרמב"ם בפיהמ"ש מנחות: "ידע שהכפתורים כולם שווים כשעורם, וכן הגביעים כולם שווים, וכן הפרחים". והרי בגוף המנורה היו גביע כפתור ופרח בטפח אחד בעוד שעובי כל כפתור מהכפתורים שמהם יצאו הקנים היה לבדו טפח? ועוד – איך סודרו ג' גביעים, כפתור ופרח שבקצה הקנים בתוך ג' טפחים בלבד? והסביר מו"ר הרב יוסף קאפח שליט"א שהרמב"ם התכוון בדבריו אלה רק ל-ג' גביעים כפתור ופרח שבראשי הקנים שהיו שווים בשעורם זה לזה כדי שיהיה מראה אחיד לכל קני המנורה, והקשטים האחרים שבקנה האמצעי גדלים היה שונה<sup>11</sup>.

לצורך המחשת שיטות הראשונים נביא ציורים ששרטטנו עפ"י דבריהם. בציורים נשמר קנה המידה והם הובאו כסכמה עפ"י הנתונים שמצאנו בכתבי הראשונים.

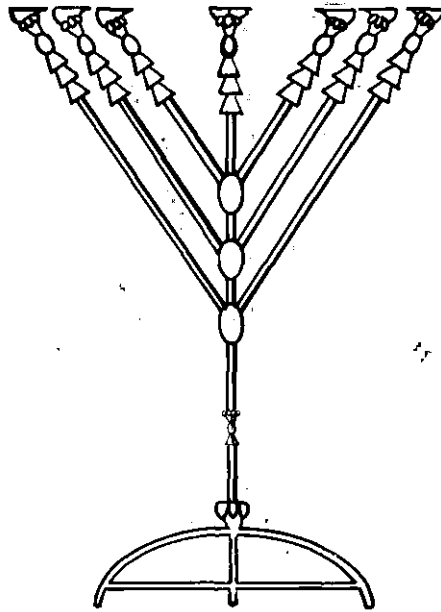
בשיטת הרמב"ם נתנו שני ציורים, בציור הגדול הנרות מצויים במרחק שווה זה מזה, אולם היוצא מזה בהכרח שהקנים אינם מקבילים אחד לשני, וכך מצוי בחלק מכתבי היד. אולם הרמב"ם בפיהמ"ש וכך בכתבי יד נוספים, צייר מנורה שקניה מקבילים זה לזה וממילא נוצר רווח גדול בין הנר האמצעי לנרות שמשני צידיו וכך ציירנו בתרשים הקטן<sup>12</sup>. (ההבדל בגודל התרשימים הוא טכני ולא בא להעדיף אחת מהשיטות).

11. אחר כתבי מאמר זה יצא לאור ספר "הלכות ביהב"ח להרמב"ם עם חידושים וביאורים" מאדמו"ר מנהם מגדל שניאורסאהן שליט"א, עיי' ס"ח דיון בשיטות רמב"ם ורש"י בצורת המנורה ובנספחים לס"ח (עמ' קסח) פקסימיליות נוספות של ציורי המנורה מהל' ביהב"ח.

12. עפ"י ברייתא דמלאכת המשכן, שהרמב"ם לא פסק כמותה, שלפיה מוצא הקנים מהקנה האמצעי היה גבוה בשני טפחים, ניתן לצייר מנורה שקניה מקבילים והמרחקים בין נרותיה שווים זה לזה.



ציור המנורה להרמב"ם — הנרות במרחק שווה זה מזה



ציור המנורה להרמב"ם — הקנים מקבילים זה לזה

### צורת המנורה לרש"י

גובה המנורה היה י"ח טפחים ונלמד ממימרא דשמואל משמיה דסבא במנחות כח ע"א.

הרגלים והפרח — ג' טפחים:

רש"י מפרש "ירכה" — הוא הרגל של מטה העשוי כמין תיבה ושלשה הרגלים יוצאין הימנה ולמטה" (שמות כה, לא).

וכן בעלי התוס' — "ירכה" — זה ירך שלמטה שהוא עשוי כמין סדן של עץ ארוך ורחב קצת ועב ויוצאין ממנו שלש רגלים..." (דעת זקנים מבעלי התוס', שמות כה, לא).

למדנו מדברי רש"י ותוס' שהבסיס היה מרובע ולו ג' רגלים. בעל "מעשה חושב" כותב שגובה הפרח היה טפח כמו שאר פרחי המנורה כפי שנביא לקמן.

טפחים — חלק.

טפח שבו גביע כפתור ופרח —

רש"י במנחות כח ע"ב כותב: "מצד אחד של מנורה גביע ומצד שני כפתור ומצד שלישי פרח".

בעל "מעשה חושב" הסביר שגביע כפתור ופרח אלו היו תלויים סביב הקנה, כל קשוט בצד אחר של הקנה ובגובה טפח ולא כקשטים האחרים שנראו כמושחלים בקנה, ומכאן הסיק שגם בשאר המקומות בהם יש גביע כפתור ופרח הסמוכים זה לזה, כלומר בראשי הקנים, הם יקיפו את הקנים סביב מבחוץ כתלויים עליהם, ואלו במקומות בהם יש כפתורים לבד או גביעים לבד וכן הפרח שמעל הירך – הקנה יעבור במרכזם, וכך יוצא שגובה כל הקשטים היה טפח (לכן גם גובה הפרח התחתון שלא נתבאר שיעורו היה טפח, שהדעת מכרעת שלא היה פרח זה שונה מהקשטים האחרים). לעומת זאת מסביר מו"ר הרב יוסף קאפח שליט"א בשיטת רש"י, שהיתה התעבות של הקנה בטפח שבו גביע כפתור ופרח ובאותה התעבות חקוקים מצד אחד גביע, מצד שני כפתור ומצד שלישי פרח, ואין הכרח לומר שהיתה התעבות כזו גם בראשי הקנים שבהם היו גביעים, כפתור ופרח ביג' טפחים (כי אילו היה כך, היה צריך להיות כתוב: "שני טפחים שבהם שני גביעים; וטפח שבו גביע כפתור ופרח". ועוד, רש"י היה צריך לכתוב זאת בפירושו, כפי שצוין בטפח התחתון).

טפחיים – חלק.

טפח כפתור ושני קנים יוצאין ממנו –

רש"י בפר' תרומה (כה, לב) כתב: "יוצאים מצדיה" – לכאן ולכאן באלכסון, נמשכין ועולים עד כנגד גובהה של מנורה שהוא קנה האמצעי יוצאין מתוך קנה האמצעי זה למעלה מזה התחתון ארוך, ושל מעלה קצר הימנו, והעליון קצר הימנו, לפי שהיה גובה ראשיתן שווה לגבהן של קנה האמצעי השביעי שממנו יוצאים הששה קנים. כפי שנזכר לעיל בשיטת הרמב"ם, דעת ה"מעשה חושב" שהקנים יצאו מחלקם העליון של הכפתורים. ניתן לדייק מרש"י שכתב "באלכסון" דוקא, שהקנים היו משופעים; כפי שצייר הרמב"ם בפיהמ"ש.

כגמרא מנחות כח ולא כברייתא דמלאכת המשכן פ"י שמניחה כאן טפחיים חלק.

טפח חלק –

ושני קנים יוצאין ממנו אחד הילך ואחד הילך ונמשכים ועולים עד כנגד גובהה של מנורה.

טפח כפתור –

כגמרא מנחות ולא כברייתא דמלאכת המשכן.

טפח חלק –

ושני קנים יוצאים ממנו ונמשכים ועולים עד כנגד גובהה של מנורה.

טפח כפתור –

טפחים חלק – כגמרא מנחות ולא כברייתא דמלאכת המשכן שאינה מניחה כאן מקום חלק כלל.

ג' טפחים שבהם ג' גביעים, כפתור ופרח –

"מעשה חושב" מסביר שבשני הטפחים התחתונים היו שני גביעים, כל אחד בגובה טפח והם הקיפו את הקנה סביב, ואלו בטפח העליון היו הגביע כפתור ופרח תלויים מבחוץ על פני הקנה וגובה כל אחד מהם היה טפח. כך בקנה האמצעי וכך בששת הקנים (כדעת "חנוכת הבית" בדף לה, ולא כמאן דסבירא ליה שבקנים האחרים היו הקשוחים מפורים לאורך כל הקנה).

עובי הקנים – רש"י מסביר את המימרא במנחות פ"ב ע"ב – "נר שבמקדש של פרקים הוה" בשני פירושים, שהראשון שבהם הוא שהקנים במנורה היו דקים כדי שאפשר יהיה להטות למטה בשעת הטבה ולזקפן בשעת הדלקה.

בדפוס שלנו (ווילנא) מופיע בתחתית העמוד פירוש נוסף שנעתק מכ"י של רבי בצלאל אשכנזי ונקרא "רש"י כת"י<sup>13</sup>, ח"ל: "שיכול לבופפה למטה ולזקפה במקומה ובלעז פליידיץ" (מתקפל), ואם הפירוש העליון אינו לרש"י, הרי גם פירוש זה מביא שהקנים היו מתכופפים, ואולי משום שהיו דקים. וכך גם ברוקח בפר' תרומה (כה, לו) – "נרותיה שבעה" – לרבות שהיו קבועים הנרות בקנים וכופף הקנה ומקנחה".

הנרות – פי הנרות היה מכון כלפי הנר האמצעי, שכתב בפירושו לשמות כה לו – "והאיר על עבר פניה" – עשה פי ששת הנרות שבראשי הקנים היוצאים מצידיה מסובים כלפי האמצעי, כדי שיהיו הנרות כשתדליקם מאירים אל עבר פניה, מוסב אורם אל צד פני הקנה האמצעי שהוא גוף המנורה".

וכתב "מעשה חושב" (ז, ט) בשם "חכמת המשכן" שלמ"ד נרות מזרח ומערב היו מונחים, שכמותה כתב רש"י, עלה הנר האמצעי למעלה ולא פנה לשום צד.

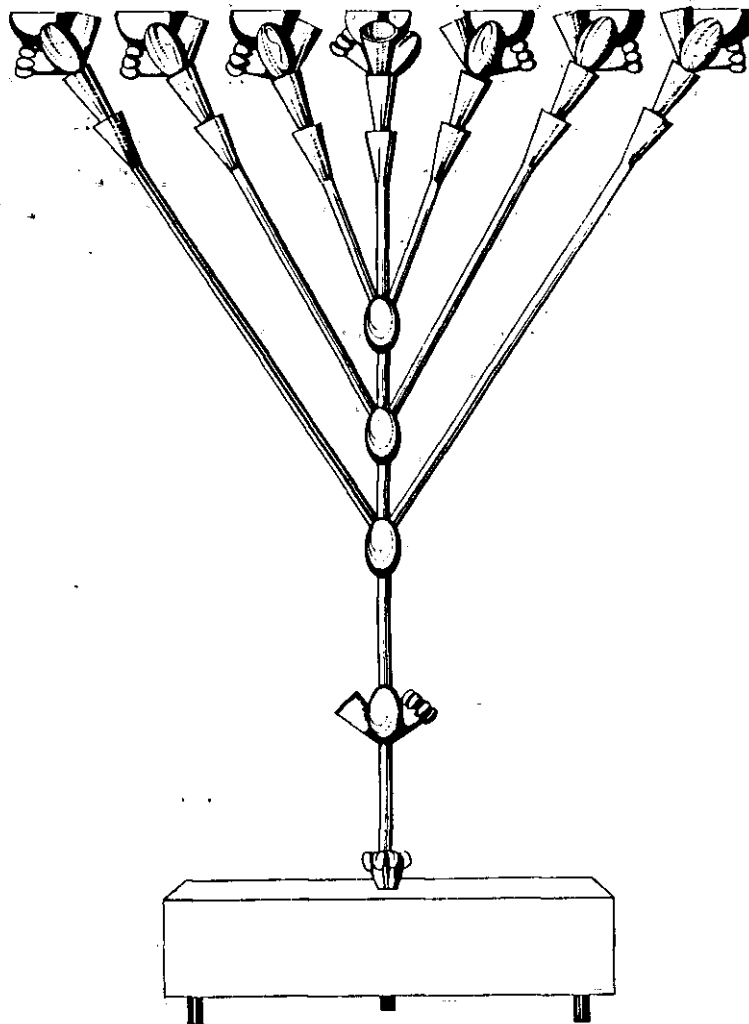
ענין "משוקדים" – רש"י מפרש: "כתרגומו (מצירין), מצוירים היו בדרך שעושים לכלי כסף וזהב שקורין גילי"ר בלעז" (שמות כה, לג), וכותב עוד (שם לד) שזה אחד מחמשה מקראות שאין להם הכרע, שלא ידוע אם גביעים משוקדים או משוקדים כפתוריה ופרחיה. ה"משנה למלך" בקושיתו על הרמב"ם (ראה "משוקדים" להרמב"ם) מוכיח מרש"י שהספק מה היה משוקד – האם גביעים או כפתורים ופרחים – היה רק על הקנה האמצעי ואלו בששת הקנים האחרים היו רק הגביעים משוקדים ולא כפתורים ופרחים, שבפסוק: "שלשה גבעים משקדים בקנה האחד כפתור ופרח..." שמתאר את ששת הקנים, המילים "בקנה האחד" מפרידות בין "משקדים" לבין "כפתור ופרח".

ציורו של רש"י – רש"י בפירושו למשנה מנחות כ"ב ע"א כותב: "שבעה קני מנורה –

13. ראה מש"כ המדפיסים במנחות ע"ב ע"ב בשם ר' בצלאל אשכנזי שפירוש רש"י העליון מפרק ואלו מנחות תעד פרק "שתי הלחם" (דפים ע"ב – ע"ב) אינו לרש"י, והנכון הוא הפירוש התחתון הנקרא "רש"י כת"י", וכך גם יונה פרנקל בספרו "דרכו של רש"י בפירושו לתלמוד הבבלי" עמ' 131 וז' 17, 16.

כרתיב 'נְשֵׂה' קנים יוצאים מְצִידִיה' (שמות כה). והמנורה עצמה שבאמצע היא השביעית כזה". נראה שרש"י עצמו צייר את דמות המנורה ואינו בידינו (שרדו מעט מאוד כתבי יד לרש"י מנחות, ולדפים מא"מ, מטיצג בלבד. בדפוס ווילנא יש ציור ברש"י מנחות צח ע"ב).

את ציור המנורה לרש"י ציירנו עפ"י שיטת ה"מעשה חושב".



ציור המנורה לרש"י

## שיטה נוספת בצורת הקנים ודעת תוס' בסדור הקשויטם

לא נוכל לצאת ידי חובתנו אם לא נמצא שיטה המציירת את קני המנורה עולים בעגול, שהרי כך מצוירת המנורה ברוב הציורים העתיקים, כך סבר בעל "חנוכת הבית" (דף לה ע"א) ובעקבותיו "מעשה חושב" שחשב שזו שיטת הרמב"ם, כך נדפס בדפוס ווילנא (רשי' מנחות צח ע"ב ופיהמ"ש להרמב"ם מנחות פ"ג) וכך, בעצם, מקובלת בצבור תבנית המנורה.

ובאמת מקור ברור לכך לא מצאתי בדברי הראשונים (אם נכון הדיוק שלרשי' הקנים ישרים), אלא רק רמזים בודדים שהביא הרב בשה בתורה שלמה במלואים לפרשת תרומה אות יד.

הספרי זוטא ריש "בהעלותך" אומר — "ומנין שהיו חוזרין חלילה כמין עטרה? תלמוד לומר: "יאירו שבעת הנרות": ומעיר ה"זית רענן"<sup>14</sup> (מובא ב"אמבוהא דספרי" על הס"ז):

"הלשון משמע דס"ל שהקנה האמצעי היה באמצע וששה קנים מקיפים אותו סביב כמין עטרה, וז"ש: "ת"ל יאירו" שכל אחד היה מאיר לאמצעי בשווה. והא דכתיב בקרא — "שלושה קנים יוצאים מצדה האחד ושלושה קנים יוצאים מצדה השני" יש לישבו ג"כ בדרך זה".

כלומר ה"זית רענן" מבין במדרש שלמנורה היה קנה מרכזי והנרות, במבט מלמעלה, הקיפו אותו בעגול מסביב, ויש מקורות נוספים שכך נראתה המנורה, כגון מדרש "מאור האפילה" שאומר:

"והאיר על עבר פניה זו ראייה שהיו הקנים יוצאים ומתעקמים מעט מעט עד שיהיו כנגד נר מערבי ותהיה כמדורה".

מהביטוי "ותהיה כמדורה" עולה כנזכר לעיל, אמנם מהביטוי "מתעקמים מעט מעט" משמע שהקנים עצמם היו עגולים. ממשיך הו"ר:

"אבל במנחות משמע דס"ל לכו"ע שהיו עומדים בשורה, לכן צ"ל דמ"ש "כמין עטרה" היינו שהקנים בעצמן היו עגולים כמין עטרה, ודוחק"<sup>15</sup>.

אמנם הסבר ה"זית רענן" שה"ספרי זוטא" מדבר על קנים עגולים ולא על נרות המסודרים בעגול, נשאר בדוחק, אך אם נקבל אותו — יש כאן יותר מרמז לצורה אותה אנו מחפשים<sup>16</sup>.

14. "זית רענן" להרב ר' אברהם אבלי גומבינר, בעל "מגן אברהם" על השולחן ערוך.

15. התו"ש מילואים לתרומה אות יד מביא הסבר, ש"חזרין חלילה כמין עטרה" לא קאי על המנורה אלא על אהרן ובניו שאהרן מדליק נר ואח"כ אלעזר ואח"כ איתמר וחזרין חלילה ומדליק אהרן, ולא כמ"ד שאהרן הדליק את כל הנרות, ע"ש.

16. ועי' אבן עזרא שמות כז, כא שכתב: "... בעבור היות הנרות כחצי עגול" שניתן להבינו בשתי האפשרויות שמעלה ה"זית רענן".

מקור נוסף — בפירוש ר' אברהם בן הרמב"ם על התורה (שמות כה לב):

"וששה קנים" — הקנים (כמו) ענפים נמשכים מגופה של מנורה לצד ראשה כמו שצייר אותה אבא מרי ז"ל, לא בעיגול כמו שצייר אותה זולתו".

ומכאן שהיה מצייר את קניה בעגול.

אף שלדעות אלו אם נבוא לצייר את המנורה לשיטתם, היה צריך לצייר רק את הקנים באופן סכמטי, שהרי הן אינן דנות בצורת פיתוח הקשטים בקנים, נצרך לכך את הסבר "מעשה חושב" כתוס' בענין הקשטים כדי שלא להשאיר את הקנים חלקים, אף על פי שסביר להניח שבענין צורת הקנים יסברו תוס' שהם משופעים, כרש"י ורמב"ם, שהרי לא מצאנו עד כה שיטה ברורה שלא סוכרת כך.

תוס' מנחות כה ע"ב כתבו —

"וטפח שבו היה גביע כפתור ופרח — יש תימה למה היה משונה משאר גביעים כפתורים ופרחים שהיה לכל אחד טפח ולשלשה אלו לא היה כי אם טפח"<sup>17</sup>.

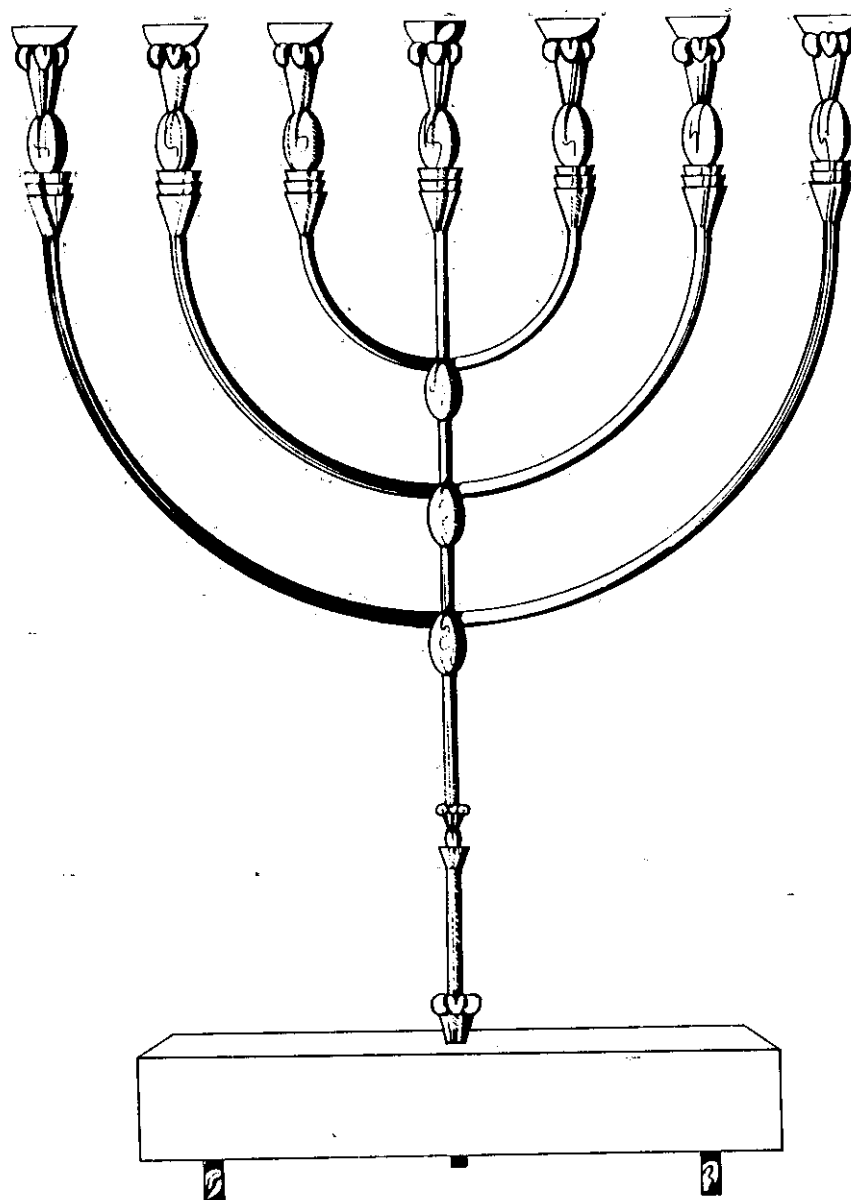
ברור שתוס' דברו על הטפח הששי מלמטה שבו היו גביע כפתור ופרח בטפח אחד, ובניגוד לרש"י (בהסבר המ"ח) שאומר שהגביע, הכפתור והפרח גובה כ"א מהם היה טפח והם היו תלויים סביב הקנה המרכזי וממילא כל הקשטים היו שווים בגדלם, לתוס' היו הגביע כפתור ופרח שלמטה מונחים זה ע"ג זה ושלשתם יחד היו בגובה טפח, והיג' גביעים כפתור ופרח שלמעלה, בקצה הקנים, היו כנראה מסודרים ג' גביעים זה בתוך זה בגובה טפח, מעליהם כפתור בגובה טפח ומעליו פרח שגבהו טפח, לכך התכוון תוס' באמרו — "שהיה לכל אחד טפח" ולכן תוס' תמה מדוע יש שוני בין הקשטים שלמטה לקשטים שלמעלה<sup>18</sup>.

דעת הרלב"ג — נראה שרלב"ג בפרשת "תרומה" סובר כרמב"ם או כתוס' בענין הקשטים, ולא כרש"י, שכתב: "וממה שיתבאר מצורתה יתבאר שאין לה מצר עצמה פנים ואחור כי היא מתדמה משני צדדיה".

17. ראה א. אורבך "בעלי התוס' (עמ' 663) שתוס' זה חיברו ר"ש משאנץ, משום שחותם — מ"ר (מפי רבי).

18. אחרונים נוספים שהבינו שתוספות לא תאר כרש"י, ראה בשפת אמת למנחות כה, ובפירוש הרב ש"ח קייבסקי לברייתא דמלאכת המשכן. הבנה אחרת בתוספות, ראה בחישוקי כסף שמות כה, לד, ובחידושי כתרא למנחות סי' תמא.





שיטה נוספת בצורת הקנים, סידור הקשונים — כתוספות

לאחר שבררנו את שיטות הראשונים בצורת המנורה נבדוק האם נוכל ללמוד על המנורה מהמנורות הקדומות המוכרות לנו.

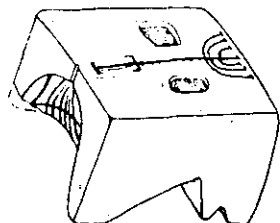
בידינו חמש צורות מנורה שמיוחסות לתקופת בית שני, שנחקקו או נחרטו לפני חורבן בית שני וקרוב לוודאי שהאנשים שחקקו הכירו את מנורת בית המקדש או שמעו תיאורה ממי שראה אותה בעיניו.



המנורה על מטבע של מתתיהו אנטיגונוס

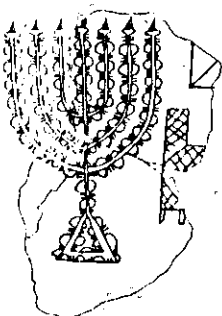
התיאור הקדום ביותר מצוי במטבעותיו של מתתיהו אנטיגונוס, אחרון מלכי בית חשמונאי, שמלך בשנים ג' אלפים תשכ"כ – ג' אלפים תשכ"ג (40 – 37 לפני ספירתם) ושם קיים התיאור היחיד של המנורה במטבעות יהודיים<sup>19</sup>. (דמות המטבע וצורת המנורה שעליו מופיעות בימינו במטבעות 10 אגורות חדשות).

מתקופת הורדוס שמלך בשנים ג'א תשכ"ג – ג'א תשנ"ו (37 – 4 לפני ספירתם) יש שני ציורים.



מנורה על אבן שעות – תקופת הורדוס

האחד – חריטה על אבן שעות המעוטרת בסגנון תקופתו של הורדוס והיא נמצאה במקום שהכיל ממצאים מתקופת הורדוס בלבד<sup>20</sup>.



מנורה חרותה בטיח – תקופת הורדוס

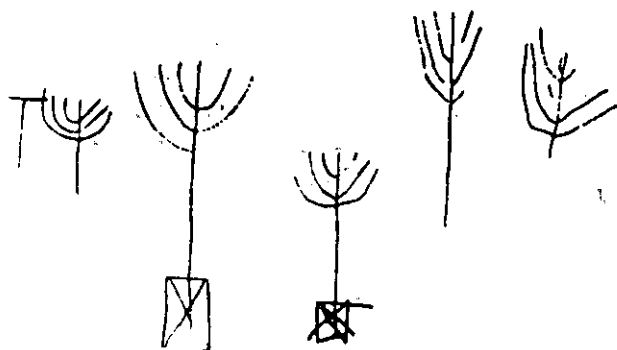
והשני – שני שברי טיח מקיר בית, מיוחס לתקופת הורדוס והתגלה בחפירות הרובע היהודי בירושלים<sup>21</sup>. השברים מכילים את בסיס המנורה, הקנה המרכזי ואת חלקה הימני, צד שמאל הושלם עפ"י הקיים.

19. על המטבע ראה – א. ריפנברג, מטבעות היהודים, לוח 111 (23, 24); מ. גרקיס, מטבעות אי"א (ירושלים תרצ"ו); וכן י. משורר, מטבעות היהודים בימי בית שני, (מטבע 36A, 36).

20. ב. מזר – החפירות ליד הר הבית, קדמוניות ה (תשל"ג) עמ' 82.

21. נ. אביגד – העיר העליונה של ירושלים, עמ' 149 – 147.

מקור נוסף מירושלים — חריתות על קיר בקבר יסון (רחוב אלפסי). הקבר כנראה נחתם סופית ב־ג'א תש"צ (30/31 למנינם) וממילא החריתות אינם מתקופה מאוחרת יותר.<sup>22</sup>

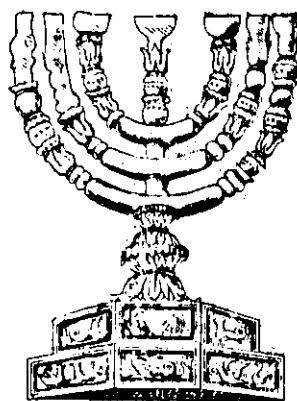


מנורות חרותות בקיר, קבר יסון ירושלים

המקור האחרון הוא המפורסם ביותר אף שאינו בדיוק מתקופת בית שני אלא מהשנים הראשונות אחר חורבנו, והוא המנורה המגולפת בשער טיטוס שברומא. שער טיטוס הוקם בידי הקיסר הערץ דומיטיאנוס והוקדש לטיטוס לאחר מותו. באחד התבליטים בשער נראים המנורה וכלי מקדש נוספים נישאים בתהלוכת ניצחון שעשו הרומאים אחר נפילת ירושלים וחרבן בית המקדש.



המנורה מקשת טיטוס ברומא



המנורה משער טיטוס — ציור מראשית המאה השמונה עשרה

22. ל. י. רחמני, קבר יסון, עתיקות ד (תשכ"ד) עמ' 11.

בגמרא גיטין נו ע"כ מובא שטיטוס נטל את הפרוכת ועשאו כמין גרגותני (רש"י — סל גדול) והביא כל כלים שבמקדש והניחן בהן והושיבן בספינה לילך להשתבח בעירי, וזו כנראה תהלוכת הניצחון בה הוצגו הכלים כפי שתיארה יוספוס (מלחמות היהודים ז, ה, ה'ז), וכפי שנחקקה בקשת שברומא.

גם בספרי זוטא ריש בהעלותך מופיע: "א"ר שמעון כשהלכתי לרומי וראיתי שם את המנורה היו כל הנרות מוסטין כנגד גר האמצעי, וכן באבות דר' נתן נוס' א' פרק מא — אבל מכתשת של בית אבטינס שולחן ומנורה ופרוכת וציץ עדין מונחין ברומי".

מכאן ניתן לומר שהאומן שגילף את המנורה שברומא עבד עפ"י מנורת המקדש שהיתה שם בזמנו, ואם כן יש בידינו מקור מהימן לצורת המנורה, אולם רבים ערערו על קביעה זו ומסקנתם שאין זו מנורת בית המקדש או לפחות הבסיס הוחלף.

הבעיה העיקרית בקביעת האוטנטיות של מנורה זו היא הבסיס העשוי כשני משושים המונחים זה על זה ועליהם חקוקים דרקונים וחיית ים דמיוניות, שלא כמנורת בית המקדש שהיו לה ג' רגלים ולא יתכן שיהיו חקוקות עליה צורות אליליות.

בענין זה כתב ט' פרשל מאמר מקיף<sup>23</sup> בו הוא מביא את מרבית הדעות שהובעו בנושא, ומסקנתו שהאדן אינו מקורי ולא היה שייך למנורת המקדש.

הגרי"א הרצוג דן בנושא זה במספר מאמרים<sup>24</sup> וכתב שהוא "נדחף להשערה מאוד נועזת", שהאדן המקורי בן ג' הרגלים נשבר בזמן העברת המנורה מירושלים לרומא, והרומאים התקינו אדן חדש כדי שיוכלו להראותה בתהלוכת הניצחון.

הרב הוטנר משער שהאדן הוא בעצם תיבה רחבה שלתוכה הוכנסה המנורה כדי שיהיה נוח לשאתה בתהלוכה וכדי שתשאר יציבה בעת הולכתה, ויש שהצביעו על העובדה שהקשת הוקמה מספר שנים אחר התהלוכה והאומן שגילף את המנורה לא בהכרח היה יהודי והוא עבד עפ"י הסגנון הרומאי שרווח בזמנו<sup>25</sup>.

ט' פרשל כותב שהרב הרצוג והרב הוטנר עוררו בזמנו לשנות את סמל המדינה ולצייר את מנורת המקדש המסורתית.

★

בדיקת המנורות הללו מתקופת בית שני מראה שבכולם הקנים עולים בעגול, חוץ ממנורה אחת בקבר יסון, אך שם ניכר שהחריטה נעשתה ביד חובבנית והחורט לא דייק בציוריו.

חסרון הרגלים בולט במנורות אלו ולא ברורה הסיבה לכך, על הפרטים האחרים שבמנורה קשה ללמוד ממה שלפנינו.

לאחר חורבן בית שני החלה המנורה להופיע יותר ויותר בבתי כנסת עתיקים, בנייני ציבור, בתי קברות, חפצי אומנות זעירה (מדליונים, תכשיטים), נרות, חותמות, כלי מתכת וחובכית ומקומות נוספים, ע"י חקיקה, חריטה, ציור או פסיפס.

23. ט' פרשל — המנורה שבקשת טיטוס שברומא, "הדאר" (ניו יורק) נג, תשל"ד 580 — 579.

24. סיני לו, תשרי תשט"ו (עמ' כח-לו); "קובץ לחלודות יהודי איטליה", ספר זכרון לשלמה ט. מאיר עמ' 98 — 95; "מחניים" לחנוכה תשי"ט; ספר היובל לרש"ק מירסקי עמ' 220.

25. א. צורף — סיני נח (תשכ"ה) 274 — 271.

בבריקה של מאות תמונות מנורות<sup>26</sup> שצוירו ונחקקו בין המאה התשיעית לאלף הרביעי ועד המאה החמישית לאלף החמישי (מאות ראשונה עד שביעית למנינם) מצאתי שברובם המכריע של המנורות הקנים עולים בעגול ורק במיעוטם הקנים עולים באלכסון. ראוי לציון ביהכנס העתיק בדורא אירופוס<sup>27</sup> שעל גדת הפרת, שגבנה בשנים'הו לאלף החמישי (246 – 245 למנינם), ובו צוירו שלש מנורות, אחת שקניה עולים באלכסון ושתיים שקניהן עגולים. הבסיס ברוב המנורות הוא בן ג' רגלים.

## סיום

מתוספתא סוטה פ' יג<sup>28</sup> אנו למדים שמנורת משה שמשנה בבית ראשון:

"משנבנה בית ראשון נגזו אהל מועד ונגזו עמו קרסיו וקרשיו ובריהיו ועמודיו וארניו, ואף על פי כן לא היו משתמשין אלא בשלחן שעשה משה ומנורה שעשה משה".

וכבר אז הוסיף שלמה עשר מנורות לנוי:

"ואת המנורות חמש מימין וחמש משמאל לפני הדביר זהב סגור..." (מל"א ז, מט.)

וכן ברייתא דמלאכת המשכן פ"י:

"אף על פי שעשה שלמה עשר מנורות וכולן היו כשרות לעבודה שנה: ויעש את מנורת הזהב עשר כמשפטם ויתן בהיכל חמש מימין וחמש משמאל" (דב"ב ד, ז) — אף על פי כן לא היה מבעיר אלא בשל משה בלבד... ר' יוסי בר' יהודה אומר על כולן היה מבעיר..."

האם שמשה מנורת משה בכל תקופת בית ראשון לא ברור, אולם אחר שחרב אנו מוצאים בבמדר"ר טו, יג<sup>29</sup>:

26. ראה — E.R. Goodenough - Jewish Symbols in the Greco Roman Period — VOL.3. ועוד: מנורות מכית שיערים, ב. מזר, בית שיערים א (עמ' 156), ומשם ל' י. ברנר, כלי חרס בתקופת התלמוד, עמ' שה; ב. מזר, בית שיערים ג' עמ' 200 — 196; י. נווה, על פסיפס ואבן (כתובות מבתי כנסת עתיקים בא"י); ומאמרו המקיף של א. נגב — המנורה, הסמלים הנלווים אליה זכני של ימי בית שני ולאחר חורבנו, ספר א"י ח (תשכ"ז), ושם מקורות נוספים לתמונות מנורות.

27. א. ל. סוקניק, ביהכנס של דורא אירופוס וציווריו, ירושלים תש"ז.

28. ע"י גם תוספתא מנחות פ' יא:

29. וכן תחומא כהעלותך ו' ותחומא ישן (כובר) כהעלותך יא.

"לפיכך כשחרב בית המקדש נגנזה עמו המנורה וזה אחד מחמשה דברים שנגנזו – הארון והמנורה והאש ורוח הקודש וכרובים..."<sup>30</sup>.

וברור שהכוונה לחורבן בית ראשון שבבית שני כלל לא היו ארון, רוח הקודש וכרובים. והמדרש מסיים –

"וכשישוב הקב"ה ברחמיו ויבנה ביתו והיכלו הוא מחזירן למקומן ומשמח את ירושלים שנאמר (ישעיהו לה, א) 'ישושם מדבר וציה וגו', ואומר (שם, שם ג) – 'פרוח תפרח ותגל אף גילת ורנן, כבוד הלבנון ניתן לה הדר הכרמל והשרון המה יראו כבוד ה' הדר אלהינו'."

בירמיהו מתוארים הכלים שהובלו בבלה בחורבן ראשון (נב, יב-כג) ושם בפסוק יט – "ואת המנורות" ניתן לשער עפי' המדרש דלעיל שמנורות אלו היו לתאורה, יופי או כבוד אך מנורת המשכן לא היתה ביניהם<sup>31</sup>.

אף המנורה ששמשה בתחילת ימי בית שני הוגלתה, ע"י חילי אנטיוכוס (מקבים א, א כא-כג), ומצינו שבית חשמונאי עשו מנורות חדשות – "ר' יוסי בר רבי יהודה אומר: אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי. אמרו לו משם ראייה שיפודים של ברזל היו וחפום בבעץ, העשירו עשאו של כסף, חזרו והעשירו עשאו של זהב". (מנחות כח וכן מגילת תענית ופסיקתא רבתי פ"ב). ובמקבים א (ד, מט-נ): "ויעשו כלי קודש חדשים וביאו את המנורה ואת מזבח הקטורת ואת השולחן להיכל... ויעלו את הנרות אשר במנורה ויאירו בהיכל".

ממילא, המנורה שהוגלתה ע"י טיטוס בחורבן בית שני והוצגה בתהלוכת הנצחון ברומא<sup>32</sup> (מלחמות ז, ה, ה"ז) היתה אחת המנורות המאוחרות, ומכאן שגם ציורי המנורה המצויים בדינו כיום ומיוחסים לסוף תקופת בית שני, הם העתק המנורה או המנורות האחרונות ששמשו בבית המקדש וודאי אינם ציור מנורת משה.

ומכאן גם נובע ההבדל בין הממצאים לדין שיטות הראשונים בצורת המנורה: רש"י והרמב"ם תיארו את מנורת המשכן וכנראה היה להם מקור שאינו בדינו כיום שעל פיו תיארו את צורתה וצורת הקנים שבה, ואנו אין לנו אלא שרטוטי המנורות שהין בסוף ימי בית שני.

"... וכשישוב הקב"ה ברחמיו ויבנה ביתו והיכלו הוא מחזירן למקומן ומשמח את ירושלים..."

30. יש להעיר שבהרבה מקבילות לא מובאת המנורה כאחד מהדברים שנגנזו. (ראה יומא נב, הוריות יב, תוספתא יומא פ"ב, תוספתא סוטה פ"ג, ירושלמי תענית פ"ב ועוד).

31. במקבילות לתיאור זה במלכים ב' כה ודבה"ב לו, יח, לא מוזכרות מנורות כלל.

32. ראה "מלחמות היהודים" ז, ח, ג וכן יוסיפון פ"ח, על יהושע הכהן בן שבתי, שמסר לטיטוס שתי מנורות זהב, שולחנות זהב, כלים ובגדי כהונה.

## צורות בבתי כנסת

אחת השאלות המעניינות בהן נתקל לומד ההלכה המטייל בשבילי ארצנו היא מציאותן של צורות שונות בבתי כנסת עתיקים.

בפשטות, נצטיינו בתורה: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ"<sup>1</sup>, ובהרחבה במשנה תורה – "ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש, פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל, תבנית זכר או נקבה, תבנית כל בהמה אשר בארץ, תבנית כל צפור כנף אשר תעוף בשמים, תבנית כל רמש באדמה, תבנית כל דגה אשר במים מתחת לארץ..."<sup>2</sup>.

ומפרטת המכילתא, בפרשת יתרו<sup>3</sup> את האיסור:

"לא תעשה לך פסל –

יכול לא יעשה לו גלופה אבל יעשה לו אטומה, ת"ל וכל תמונה.

לא יעשה לו אטומה אבל יטע לו מטע, ת"ל לא תטע לך אשרה...

לא יעשה לו דמות כל אלה אבל יעשה לו כל סמל, ת"ל פן תשחתון וגו', לא יעשה לו כל סמל אבל יעשה לו דמות בהמה חיה ועוף, ת"ל תבנית כל בהמה וגו'.

לא יעשה לו דמות כל אלה אבל יעשה לו דמות דגים וחגבים שקצים ורמשים, ת"ל תבנית כל רמש באדמה וגו',

לא יעשה לו דמות כל אלה אבל יעשה לו דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות, ת"ל ופן תשא עיניך השמימה וגו',

לא יעשה לו דמות כל אלה אבל יעשה לו דמות מלאכים כרובים ואופנים וחשמלים ת"ל אשר בשמים...

כל כך רדף הקב"ה אחרי יצר הרע, שלא ליתן לו מקום למצוא לו אמתלת התר".

על רקע פסוקים אלה, תמוהה מציאותן של יצירות אומנות בפסיפסים ובגלופי אבן, בבתי כנסיות מתקופת המשנה והתלמוד, בהן מצויירים בעלי חיים ודמויות שונות.

1. שמות כ, ד.

2. דברים ד, טו-יח.

3. מכילתא דר"י, יתרו פרשה ו (מהד' הורוויץ עמ' 224-225).

## סקירת הממצאים מבחינה הסטורית

### תקופת בית שני

הן המקורות הספרותיים והן הממצאים הארכיאולוגיים מעידים כי בתקופת בית שני, ולכל הפחות מתקופת החשמונאים ואילך, היתה הקפדה מרובה בישראל על איסור עשיית פסל ומסכה.

ספוריו של יוסף בן מתתיהו על דמות הנשר, אשר הוצבה על ידי הורדוס בשער בית המקדש והסרתו על ידי הקנאים<sup>4</sup>, ועל הריסת ארמון הורדוס בטבריה המקושט בדמויות חיות<sup>5</sup>, וכן עדויות נוספות ממקורות יהודיים וחיצוניים מתקופת בית שני מעידות על הקפדה בהלכות עבודה זרה.

בתי הכנסת במצדה ובהרודיון הם הוכחה ברורה, אם כי על דרך השלילה, להקפדה חמורה על ההלכה: בכל מקום שהיה הדבר אפשרי הלך הורדוס בעקבות האופנה האומנותית של זמנו. כל מפעליו הגדולים מלמדים כי הוא היה תלמידם של המושלים ההלניסטים. למרות זאת בבתי הכנסת שהוא בנה ובארמונותיו בכלל, לא נחשפה שום עדות לאמנות פיגוראטיבית.

### תקופת המשנה והתלמוד

למעלה ממאה שרידים של בתי כנסיות מתקופה זו נחשפו בעשרות השנים האחרונות. בעבר נטו לשייך את בתי הכנסת מתקופה זו לשתי קבוצות עיקריות (אף כי לדעת החוקרים בימינו סיווג זה אינו מדויק). בתי הכנסת הקדומים ובתי הכנסת המאוחרים, כשהמאפיינים של שתי הקבוצות הם אלו:

בתי הכנסת הקדומים (הגליליים):

א. חזית הבנין פונה בדרך כלל כלפי ירושלים, כלומר הכניסה העיקרית לבנין היתה מהכיוון שאליו מתפללים, דבר שלא השאיר מקום לארון קודש קבוע.

ב. התפיסה האמנותית והארכיטקטית החשיבה את החיצוניות המפוארת של הבנין, ובעיקר את חזיתו.

דוגמאות בולטות: כפר נחום, כורזין וכפר ברעם.

בתי הכנסת המאוחרים:

א. חזית הבנין איבדה את חשיבותה, הכניסה לבנין היתה מן הצד המנוגד לירושלים.

ב. הושם דגש רב על קישוט פנים המבנה, בעיקר על ידי רצפות פסיפס מפוארות, בניגוד מסויים לחיצוניות הפשוטה.

דוגמאות בולטות: בית אלפא, בית שאן וחמת טבריה.

4. קדמוניות יו' עמ' 1551 ואילך, תולדות מלחמת היהודים עם הרומאים חלק א' פ' 33 עמ' 122.

5. חיי יוסף פרק יב עמ' לד.



בכל אופן לעניננו — הן החזיתות המפוארות (של בתי הכנסת הקדומים), והן רצפות הפסיפס העשירות (של בתי הכנסת המאוחרים) מהוות בעיה הלכתית. בצד דגמים מעולם הצומח וצורות גאומטריות, אנו מוצאים כי בתי הכנסת קושטו גם בעיטורים מעולם החי, ואף נעשה שימוש במוטיבים פאגניים מובהקים. תופעה זו בולטת במיוחד ברצפות הפסיפס של בתי הכנסת המאוחרים. ברצפות פסיפס אלה לא מתוארות רק דמויות בעלי חיים למיניהם אלא אף דמויות אדם. בבית אלפא אנו מוצאים את סיפור עקידת יצחק, בנערן את סיפור הניאל בגוב האריות, ועוד. הדבר המתמיה ביותר הוא מציאותו של אל השמש בנערן, בית אלפא, חמת, טבריה ועוד.

בשלהי התקופה אנו מוצאים לכאורה נסיגה מן המתירנות הצורנית. ברצפות הפסיפס שנבנו באותו הזמן הפסיקו לשלב דמויות אדם (עזה ומעון), ובחלקם אף הפסיקו לשלב חיות והשתמשו אך ורק בצורות גאומטריות וסמלים יהודיים מקובלים (עזה וחמת גדר). תופעה בולטת נוספת המיוחסת לתקופה זו, היא השחתתם של הצורות האסורות בנערן, בכפר נחום ובמקומות נוספים.

## סיווג הממצאים מבחינה הלכתית

כדי להקל על הדיון ההלכתי בהמשך, כדאי לראות מהן הבעיות העיקריות העומדות לפנינו.

### א. צורות האסורות משום "לא תעשון אתי"

א. צורת אדם — צורת אדם אנו מוצאים בעיקר בפסיפסים של בתי הכנסת המאוחרים בתוך גלגל המזלות (מזל בתולה ותאומים). בכמה מקומות בפינות הגלגל מתוארות עלמות צעירות המסמלות את עונות השנה. כמו כן במרכז המעגל מצויירת דמות אדם (הליוס אל השמש ומרכבתו). וכמו שהזכרנו קודם בכמה מקומות אנו מוצאים ציורים המתארים את סיפורי המקרא, ובתוכם דמויות אדם (ציורים אלה מזכירים את ציורי בית הכנסת המפואר בדורא אברופוס על גדות נהר פרת, שבתחילה חשבו החוקרים שהוא יוצא דופן וקהילתו היתה מתבללת, אולם הממצאים שנתגלו לאחרונה בארץ הוכיחו שאין הוא יוצא דופן).

בנוסף לכך נמצאו בכמה מקומות, ובעיקר בכורזין, דמויות של בני אדם חקוקות באבן. ב. צורות משמשי עליון — המקומות היחידים בהם נמצאו צורות כאלה, הם הפסיפסים המתארים את גלגל המזלות. בחלק מהמקומות מתואר בתוך גלגל המזלות הליוס ומעל ראשו ברקע ציור קשת של לבנה וכוכבים.

ג. צורות בעלי חיים — מהמכילתא מבואר שגם צורות בעלי חיים אסורות. צורות כאלה מצויות במספר רב.

אריות — האריה מופיע בהרבה מבתי הכנסת אם על רצפות הפסיפס בצד ציור ארון הקודש, אם מגולפים על אפרזים ומשקופים. בכמה מקומות נמצאו אף פסלים ממש (כורזים, כפר נחום, כפר ברעם, יפיע, חורבת סומק ועוד).

**נשרים** — נשרים הם הדוגמא האירונית ביותר לבעיה, אם נזכור את המהומות שהתחוללו בירושלים על רקע נשר הזהב שהציב הורדוס בבית המקדש, כנ"ל. בבתי כנסת מתקופת המשנה והתלמוד אנו מוצאים הרבה גילופי נשרים, כמו בגוש חלב, חרבת ורדים, יפיע, כפר נחום, ובצורה בולטת בבתי כנסת בגולן (שם ישנם גם חיואים — עם נחש בפייהם).

כמו כן מופיעים בעלי חיים אחרים פעמים רבות: רגים (בעיקר ברמת הגולן), בעלי החיים הנמצאים במזלות השנה ועוד.

## ב. צורות מהמיתולוגיה היוונית-רומית

בעיה זו של צורות מיתולוגיות מתמקדת בעיקר בשלשה בתי כנסת בגליל: כפר נחום, כפר ברעם, וכורין. בבתי כנסת אלה ניתן להבחין בתבליטי המשקופים בצורות הבאות:

**א. קנטאורים** — דמות מיתולוגית מחציתה איש ומחציתה סוס; המסמלת גבורה על-אנושית.

**ב. מדוזות** — מפלצת מכוערת עם דמות נחשים בראשיה (יש המזהים מדוזות בבתי כנסת נוספים, בפסיפס ביפיע ובאום אל עמד (מעל בקעת בית נטופה)).

**ג. דולפינים** — בפסיפס ביפיע ובחלון בית הכנסת בא-דיקה ממזרח לירדן.

כמו כן ישנן הרבה צורות הנראות תמימות אך יש להן משמעות בעולם ההלניסטי סורי, כגון: עטרת צמחים או פרחים, הנשר, כוכבים ועוד.

אולם נראה לי שהצורה הבעייתית ביותר היא מרכבת השמש — הליוס. צורה זו לפי דעתו של הרמב"ם היא אחת מהצורות שנאסרו במציאה, כיון שודאי נעשו לשם עבודת אלילים וודאי נעבדו, ואם כן מה צורה זו עושה בבתי כנסיות בארץ?

## גישתם של החוקרים לפתרון הבעיה

חכמי ישראל ואף ההסטוריונים כמעט ולא התייחסו לבעיה זו. הארכיאולוגים (בחלקם נוצרים) שעמדו משתוממים נוכח תגליותיהם, העלו מדי פעם השערות חדשות, שאינן נופלות במספרן ממספר המלומדים שעסקו בנושא זה. אולם בדרך כלל באו ממצאים חדשים שביטלו את ההשערות הראשונות. מבין אלו שעסקו בנושא ניתן להבחין בשתי גישות עיקריות.

### א. הפעילות היתה בניגוד לדעתם של החכמים

לפי דעה זו שמייצגה העיקרי הוא גודאינף, יש להבחין בין שתי תקופות. ראשונה היא תקופת הבית השני, בה עמדו היהודים תחת שלטון מכריע של החסידים וחכמי הפרושים. כל זמן שהשלטון היה בידי החכמים לא הותרה כל אורנמנטיקה. שינוי משמעותי חל לאחר חורבן ירושלים. סמכותם של החכמים היתה יותר ויותר תיאורטית, ובעקבות תהליך זה מתחילה להופיע האורנמנטיקה ברחבי העולם היהודי. לדעתו המוני העם

הרגישו צורך לבטא את אמונתם המיסטית, שהיתה שונה מזו של החכמים, באמצעות האומנות, ולתכלית זו השתמשו גם בצורות המקובלות על שכניהם עובדי עבודה זרה, רוקנו אותם מתוכנם האלילי, ועשו מהם סמלים על פי דרכם. לדעתנו כל הפעילות הזו היתה למורת רוחם של החכמים, ואלה אשר אימצו תרבות זו הורחקו מן היהדות.

על תיאוריה זו נמתחה בקורת נוקבת, ובעיקר משני כיוונים:

א. מסקנתו כיחס לסמכותם של החכמים עומדת בניגוד גמור לידוע לנו. סמכותם של נשיאי יבנה ואושא, ובודאי רבי יהודה הנשיא ובניו, היתה חזקה הרבה יותר מסמכותם של חכמי הפרושים בזמן אחרוני החשמונאים.

ב. מסקנתו שכל הממצאים שייכים לחוגים זרים לגמרי לעולמם של חכמים, עומדת בסתירה גמורה לעובדות. היתכן שבגליל, מרכז של היהדות בארץ ישראל באותה תקופה, גברה עד כדי כך הסטיה מדרכי היהדות? גם יתוצאות החפירות בבית שערס מוכיחות ההפך. מצד אחד אנו מוצאים ארונות קבורה מעוטרים, בתבליטים, המתארים לא רק צורות חיות, אלא אף פרצופים של בני אדם ואף מחזות מיתולוגיים. ומצד שני מעידים הממצאים שבית קברות זה היה של גדולי החכמים. על הארונות נמצאו כתובות "רבי שמעון", "זו שלרבי גמליאל" (אולי בניו של רבי יהודה הנשיא); "אלו ארונות הפנימית והחיצונית שלרבי אניאנה וש... הקדושים בניו". ולמי קראו קדושים? "למה נקרא שמו נחום איש קודש קדשים" – שלא הביט בצורת מטבע מימיו?<sup>6</sup>

## ב. יחסם של החכמים היה ליברלי

נושא דגלה של השקפה זו הוא פרופ' אורבך. במאמר ארוך הוא טוען שיצירות אלה נעשו בהסכמת חכמים. הדעה הרווחת של חז"ל היתה, שיצר עבודה זרה נעקר ונסתלק מישאל כבר בראשית ימי הבית השני. שררה הרגשה שלא נשקפת כל סכנה מעבודה זרה הואיל ואין בה ממש. וכך אמר רבי עקיבא בתשובתו לנכרי "ליבי ולבך ידע דעבודה זרה לית ביה מששא"<sup>7</sup>. יחסם של החכמים לשימוש בעיטורים בעל אופי פגאני, יכול היה להיות ליברלי, כאשר עיטורים אלה היו חסרי משמעות פגאנית, עבור היהודים. הוא ממשיך וטוען שבכלל בהלכות עבודה זרה אנו מוצאים הרבה קולות, "אמתלות של היתר", שנבעו מתוך המציאות הכלכלית והמשקית, ומתוך ההכרה הברורה, שכבר חלפה הסכנה שנשקפה מהתקנתם של פסילים, מהמסחר בגרוטאות של דברי עבודה זרה, מהשימוש בכלים ותכשיטים עליהם נמצאו קשורים ועטורים, וכדומה.

מטעם זה לא מחה ר' יוחנן בבני דורו, כשהתחילו לצייר ציורים על גבי הכתלים<sup>8</sup>. וכן עשה ר' אבין כשהחלו יהודי זמנו (מאה רביעית) לצייר ציורים על גבי פסיפס, והכוונה לציורי דמויות שנחשבו עד אז לאסורות.

6. ירושלמי עבודה זרה ג, א.

7. עבודה זרה נה ע"א, יומא סט ע"ב, סנהדרין סה ע"א, ועוד.

8. ירושלמי עבודה זרה ג, ור' אבין הוא הוספה מתוך גרסת כתב יד.

נקודת המוצא של פרופ' אורבך שאין ההלכה אוסרת באופן מוחלט אורנמנטיקה, בודאי נכונה. אולם דבריו תמוהים ולא מובנים דיים.

הוא טוען שההלכה "המקורית" תפסה את האיסור "לא תעשה לך פסל" בצורה כוללת ומוחלטת, אף לגבי בהמה חיה ועוף, כמכילתא. ומה שאנו מוצאים במשנה ובתוספתא היתרים שונים כגון: "כל הפרצופים מותרים חוץ מפרצוף אדם", או: "טבעת שיש עליה עבודה זרה... ואם אינה בולטת — מותרת בהנאה"<sup>9</sup> זוהי התפתחות מאוחרת יותר — זהו דבר שקשה מאוד לקבלו.

גם גבולות ההלכה בדבריו, מטושטשים ביותר. איזה ציורים התירו ר' יוחנן ור' אבין? ציורים שהמשנה אסרה? כל דבר?

### האם אסרה התורה אמנות פיגורטיבית?

איסור התורה "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" יכול להתפרש בשני אופנים. מצד אחד ניתן להבין שזהו איסור מוחלט על עשיית כל הצורות ולא משנה לאיזו מטרה. מאידך, הוא יכול להתפרש כאיסור עשיית צורות לשם עבודה. אבל עשייה שלא לשם עבודה — לנוי וכדומה — אין בה כל איסור.

נקודת המוצא של החוקרים אשר התלבטו בבעיה הזאת, שאיסור התורה הוא מוחלט. מתוך מקורות יהודים ונוכרים מתקופת הבית השני, שתארו את היהודים באותה תקופה, ומתוך הממצאים הארכיאולוגיים שהעידו על הינזרות מכל שמוש באמנות פיגורטיבית, הסיקו החוקרים שאיסור "לא תעשה לך פסל", הוא איסור כללי אף לא למטרות נוי. לכן עמדו נבוכים מול הממצאים.

אך האם באמת זוהי כוונת התורה?

חוץ מהמכילתא (ומהמקבילות שלה) שמשמע ממנה כך, אין במקורות ההלכתיים כל הוכחה שכך התפרשו המקראות.

המקורות הדנים באיסור עשיית צורות הם הגמרא בראש השנה (כך ע"א-ע"ב) ובעבודה זרה (מג ע"א-ע"ב). "דמות צורות לבנות היה לו לרבן גמליאל בעלייתו". לצורך הדיון אביא אף את הסוגיא הקודמת בעבודה זרה לגבי צורות המיוחסות לעבודה זרה (מב ע"ב — מג ע"א):

מתני': המוצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה צורת דרקן — יוליכם לים המלח. רבן שמעון בן גמליאל אומר: שעל המכובדין אסורים, שעל המבוזין מותרים. גמרא: למימרא דלהני הוא דפלחי להו, למידי אחרינא לא?

ורמינא: השוחט לשום ימים, לשום נהרות, לשום מדבר, לשום חמה, לשום לבנה... לשום שלשול הקטן הרי אלו זבחי מתים?

9. תוספתא עבודה זרה ה.

אמר אב"י: מיפלח – לכל דמשכחי פלחי. מיצר ומפלחי – הני תלתא דחשיבי ציירי להו ופלחי להו; למירי אחרינא, לנוי בעלמא עברי להו.

מנקיט רב ששת-חומרי מתנייתא ותני:

כל המזלות מותרים חוץ ממזל חמה ולבנה.

וכל הפרצופין מותרים חוץ מפרצוף אדם.

וכל הצורות מותרות חוץ מצורת דרקון.

ומבררת הגמרא, האם רב ששת דיבר במקרה שמצא אדם צורה, או בשאלה אלו צורות מותר לעשות? ומסיקה שהרישא מדברת במוצא כיון שלעשות דמות כל המזלות ודאי אסור; המציעתא מדברת בעושה כיון שאם מצא גם פרצוף אדם מותר שהרי לא נמנה במשנה שאסור; והסיפא מדברת שוב במוצא. בי אין איסור לעשות צורת דרקון. ושואלת הגמרא:

רישא וסיפא במוצא ומציעתא בעושה?!

אמר אב"י: אין. רישא וסיפא במוצא, ומציעתא בעושה.

רבא אמר: כולה במוצא, ומציעתא רבי יהודה היא, דתניא: (שרבי יהודה

אוסר אף פרצוף אדם בתנאים מסוימים).

העולה מן הגמרא, שדבר שודאי נעבר, הוא עבודה זרה ואסור בהנאה. אך כשאתה מוצא צורה, ואינך יודע אם נעברה או לא, מלמדת אותנו המשנה, ששלש צורות אלה (חמה לבנה ודרקון) חזקה שנעשו לשם עבודה זרה וחזקה שנעברו, ולכן אסורות.

### סוגיית צורות לבנה (עבודה זרה מג ע"א-ע"ב)

תנן התם: דמות צורות לבנה היה לו לרבן גמליאל בעלייתו בטבלא בכותל, שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להן כזה ראיתם או כזה ראיתם?

ומי שרי? והכתיב "לא תעשוק אתי"<sup>10</sup>, לא תעשוק כדמות שמש? המשמשים לפני?

אמר אב"י: לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן. כדתניא: "לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם..."

ושמשין שאי אפשר לעשות כמותן מי שרי, והכתיב: לא תעשוק אתי – לא תעשוק כדמות שמש? המשמשים לפני במרום?

אמר אב"י: לא אסרה תורה אלא בדמות ד' פנים בהדי הדדי (שור, אדם, אריה ונשר). אלא מעתה פרצוף אדם לחדיה תשתרי, אלמה תניא: "כל הפרצופין חוץ מפרצוף אדם"?

אמר רב יהודה (הונא) בריה דרב יהושע, מפרקיה דרבי יהושע שמיע לי: "לא תעשוק אתי" – לא תעשוק אותי. אבל שאר שמשין שרי.

<sup>10</sup>. שמות כ, כג.

ושאר שמשין מי שרי, והתניא "לא תעשן אתי" – לא תעשן כדמות שמש  
המשמשים לפני במרום כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת?  
אמר אבוי: לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון (כדכתיב אתי, אבל חמה  
ולבנה במדור תחתון הם – רש"י).

ושבמדור התחתון מי שרי, והתניא: "אשר בשמים" – לרבות חמה ולבנה כוכבים  
ומזלות. "ממעל" – לרבות מלאכי השרת?

כי תניא הדיא לעובדם. [ולעובדם כל דבר אסור בהמשך הברייתא לרבות ימים  
ונהרות... "מתחת" – לרבות שלשול הקטן... (כרייתא דומה במקצת למכילתא שהבאנו  
בהצגת הבעיה)].

ועשייה גרידתא מי שרי, והתניא: "לא תעשן אתי" – לא תעשן כדמות שמש  
המשמשים לפני במרום כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות?

שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו.

והא רב יהודה דאחרים עשו לו ואמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא, סמי עיניה דדין?  
התם בחותמו בולט ומשום חשדא דתניא:

טבעת שחותמה בולט אסור להניחה ומותר לחתום בה.

חותמה שוקע מותר להניחה ואסור לחתום בה.

ומי חיישינן לחשדא. והא בי כנישתא דשף וייתב בנהרדעא דאוקמי ביה אנדרטא והוון  
עיילי ביה אבוה דשמואל ולוי ומצלו בגייה ולא חיישי לחשדא?

רבים שאני.

והא רבן גמליאל דחידר הוה?

כיון דנשיא הוא שכיחיה רבים גביה.

ואבע"א דפרקים הוא.

ואבע"א להתלמד שאני, דתניא: לא תלמד לעשות, אבל אתה למד להבין ולהורות.

הבעיות העקרוניות בהבנת מהלך הגמרא הן אלה:

א. את סדרת תירוצי הגמרא ניתן לחלק לשלש קבוצות –

א. סדרת תירוצי אבוי, איזה משמשי מרום אסרה תורה.

ב. שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו... משום חשדא, ורבים שאני.

ג. אב"א דפרקים הוא, ואב"א להתלמד שאני<sup>11</sup>.

הבעיה היא, האם הגמרא חוזקת בה במהלך התשובות שהיא מביאה. האם כל תירוץ  
בנוי על קודמו, או שכל פעם מעלה הגמרא תירוץ חדש? בעיה זו היא בכל מהלך הגמרא,  
ובפרט בסדרת תירוצי אבוי הנראים כסותרים זה את זה.

ב. תירוץ הגמרא: התם בחותמו בולט ומשום חשדא, דתניא: טבעת וגו' מה כוונתו?  
באילו צורות יש חשד ומהו החשד?

11. בהמשך יובן מדוע זה בספק.

כדי להקל על הרצאת שיטות הראשונים בהבנת הגמרא, נראה לי שאפשר לסווגם לחמש קבוצות.

א. הברייתא המחלקת בין שוקע לבולט מתייחסת לצורות המותרות (שאין בהם איסור משום משמשי מרום).

ב. הברייתא המחלקת בין שוקע לבולט מתייחסת לצורות האסורות (שיש בהם איסור משום משמשי מרום).

ג. הברייתא המחלקת בין שוקע לבולט מתייחסת לצורות הנעבדות שנאסרו במוצא.

ד. היתר בשוקע הוא דוקא באחרים עשו לו.

ה. תירוץ הגמרא "להתלמד שאני" מבטל את התירוצים הקודמים.

#### א. הברייתא מתייחסת לצורות המותרות.

##### הרמב"ן

דעת הרמב"ן (בחידושו כאן), שאף על פי שיש מחלוקת בין אב"י לרבא לגבי המציעתא "כל הפרצופין מותרים חוץ מפרצוף אדם", מכל מקום להלכה גם רבא מודה שפרצוף אדם אסור לעשות. וכן הלכה.

ומקשה על עצמו: "והא דתניא וחיות הקודש, לאו למימרא דפרצוף אדם לחודה לשתר, דאם כן קשיא לאב"י, אלא דאי לא אסר רחמנא דמות שמשי מרום, הייתי אומר כיון שעשה לו דמות ד' פנים, האי לאו דמות אדם הוא ולישתר, צריכא".

והדברים מזכירים את לשון הריטב"א בסוגיין: "הוי יודע שכל הסוגיא הזאת משמעות המתנייתא מפרש<sup>12</sup>, וכונת אב"י לומר דאי מהא יכולנו לומר שלא אסרה תורה אלא כך וכך דוק ותשכח".

כלומר, אין אב"י בא ללמד דין כללי, זה אסור והשאר מותרים. אלא להסביר את הברייתא באופן פרטי ולומר, אם מברייתא זו, לא קשה. אפשר להסביר את כוונת הברייתא כך וכך.

אומר הרמב"ן, שבכל הנאסר משום "לא תעשון", אין חילוק בין בולט לשוקע, ולכן שמשי מרום ופרצוף אדם אסור בעשייה אף בשוקע. ומה שאומרת הגמרא "התם בחותמו בולט ומשום חשדא", זהו דוקא כאשר אחרים עשו לו שאין איסור מן התורה, ואמרו חכמים שבצורה בולטת יחשדו בו שעבר לה. וכן "טבעת שחותמה בולט אסור להניחה" מדובר בצורה שאין בה משום "לא תעשון", צורה המותרת, ומכל מקום אם היא בולטת אסרה חכמים משום חשד עבודה<sup>13</sup>. ואם כן דברי הברייתא, "כל הפרצופים מותרים חוץ מפרצוף אדם", חייבים להתפרש בשוקעים<sup>14</sup>.

12. על פי גרסת הערוך לנר, ר"ה בד ע"ב על תורה לא.

13. הרא"ה וראשונים נוספים אומרים שאיסור שהייה משום חשדא, הוא דוקא להניח במקום שיראה, אבל להסתירו בביתו מותר.

14. עיין ברמב"ן בהמשך דבריו שמביא שתי דעות נוספות, ומוכיח מתוך התוספתא בדבריו. אולם קשה להבין מה הוא מוכיח מתוספתא זו. והסביר לי ראש הישיבה הרב נ"א רבינוביץ שליט"א, שבמציעתא (של התוספתא) יש הכללה: כל הצורות האפשריות — בולט אסור ושוקע מותר. אולם הייתי חושב שזהו

## המהר"ם מרוטנבורג

תשובת המהר"ם מופיעה כמה פעמים בשו"ת שלו, ובמלואה מופיעה בתוספות יומא נד ע"א ד"ה כרובים. המהר"ם נשאל לגבי ציורים של חיות ועופות על גבי מחזורים, והשיב, שבודאי אין זה יפה בגלל ביטול הכוונה. "מיהו אין כאן איסור דלא תעשה לך פסל", ומנמק את פסיקתו משני כיוונים.

א. גם אם הצורות אסורות בעשייה, מכל מקום בציור אין שום איסור (ארחיב את הדבור בהמשך, לגבי שיטתו של ר' אליקים).

ב. הוא מוכיח מתוך מהלך הגמרא שבכלל בחיות ועופות אין איסור "לא תעשין". לכאורה היינו יכולים להגיד, שאבי חור בו כל פעם שהרי בודאי יש סתירות בין התירוצים שלו, ואי אפשר להעמיד את כולם. בכל תירוץ הסביר שכוונת התורה לאסור קבוצה מסוימת, ואח"כ חזר בו ואסר קבוצה אחרת. ואם כן אולי בתירוצו האחרון, "שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו", חזר ואסר את כל הצורות, ורק ב"אחרים עשו לו" מותר! אומר המהר"ם – "מדלא קאמר 'אלא' בכל הנך שניי, שמע מינה דלא הדר ביה מכל דשני מעיקרא...", אלא כך היא כונת אביי:

שמשין שבמקדש – אסרה תורה דוקא כמותן. בדיוק כמות אורכן ורוחבן. אבל שמשין שברקיע, שאי אפשר לעשות כמותן, אסרה תורה אף בדוגמתן.

שמשין שבמדור העליון (שרפים ואופנים ומלאכי השרת ואדם) – אסור מן התורה אפילו היבא דאחרים עשו לו. "לא תעשו לכם", שיעורו: לא ימצא לכם.

שמשין שבמדור התחתון (חמה ולבנה כוכבים ומזלות) – אסור מן התורה רק בעשייה, אבל להשהות כשאחרים עשו לו – מותר. (וזו כונת אביי "לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון" – בעשייה ובשהייה. לעומת מדור התחתון שמותר בשהייה).

ומבין המהר"ם, שטבעתו של רב יהודה היתה בצורת חמה ולבנה. אם כן שואלת הגמרא – הרי רואים שאף על פי שאחרים עשו לו, אמר לו שמואל "סמי עיניה דדין"? (הלשון קצת דחוקה. וצריך להגיד "עיניה" פירושו "צורתו"), ומתרצת – מדובר בצורה בולטת, ואסור מדרבנן משום חשד<sup>15</sup>.

לענ"ד ברור שכוונת המהר"ם שאיסור דרבנן משום חשד הוא דוקא בצורות של מדור התחתון (המותרות באחרים עשו לו), ובפשוטות החשד שעבר על "לא תעשו". אבל שאר הצורות של עופות וחיות, אין בהם כל איסור. והרי זו מגמתו להתיר ציורי עופות וחיות (ואולי אף דעתו כתוספות וכרא"ש, שבכל הצורות האסורות, האיסור הוא דוקא בבולט).

## הר"ן

המעין בדברי הר"ן בסוגיא (דף יט בדפי הר"ף), יכול להסיק שדעתו ששיטות המהר"ם

דוקא בצורות גאומטריות, אבל בפרצופים שיש לשייכם יותר לעבודה זרה, גם צורה שוקעת אסורה. קמ"ל בסיפא, שגם בפרצופים שוקעים מותר, ומותר לחתום בטבעת עם פרצוף. אבל בודאי הכוונה, לחתום בצורה בולטת שתוצר צורה שוקעת, ולא להפך. אבל פרצוף אדם, כיון שזו צורה האסורה מן התורה, בזה אין חילוק בין בולט לשוקע. ולכן לא היו בירושלים חותמות עם פרצוף אדם.

15. עיין ברין שמסביר באריכות את מהלך הגמרא לפי המהר"ם.



והרמב"ן שוות הן את מהלך הגמרא מסביר הר"ן לפי המהר"ם: שמשין שבמדור העליון, אסור מן התורה גם באחרים עשו לו; ושבמדור התחתון, רק שיעשה הוא אסור מן התורה; ואחרים עשו לו אסור בבולט מדרבנן. בנוסף לכך מכריע בדברי הרמב"ן, שבאיסור מדרבנן בבולט משום חשדא, מוסב על כל הצורות (אך הוא מסייג את האיסור רק לצורות שמנהג העובדי כוכבים לעובדם).

כך משמע שהבין אף הגר"א<sup>16</sup>: "אבל דעת הרמב"ן והר"ם מרוטנבורג דמ"ש משום חשדא היינו בשאר צורות בהמה חיה ועוף, ובאותן, חילוק בין בולטת לשוקעת... אבל באותן הנ"ל (צורות האסורות) אסור לעשותן אף בשוקעת ואף באחרים עשו לו... וכן הכריע הר"ן".

מכל מקום לענ"ד לא ניתן להבין כך, לא את דברי הרמב"ן, שהרי משמע מדבריו שאחרים עשו לו זהו היתר כללי, אף בשמשין שבמדור העליון<sup>17</sup>. ואף לא את דברי המהר"ם כמו שהוכחנו, שהרי כוונתו להגיד, שצורות חיה ועוף אינן אסורות כלל, אף בבולטות.

ואף שהר"ן כתב, שנראה לו שאין האיסור אלא בצורות שיש חשש שהעובדי כוכבים עובדים אותן, לכאורה ברמב"ן אי אפשר לומר כך, שהרי הרמב"ן נדחק להסביר, "כל הפרצופין מותרים" דוקא בשוקעים, ומדוע לא יאמר שמדובר בפרצופים שאין דרך העובדי כוכבים לעובדם?

## ב. הברייתא מתייחסת לצורות האסורות

### התוספות והרא"ש

התוספות שם ד"ה לא אסרה תורה, אומרים: "אומר ר"י דכל אלו תירוצים של אב"י אמת הן. דמדלא קאמר בכל אחד ואחד אלא אמר אב"י, שמע מינה שלא היה חזר בו. אלא מתחילה היה דורש מן המקרא לאסור שמשין של מטה כגון היכל ואולם, ואח"כ לאסור שמשין שבמדור העליון כגון שרפים ואופנים, ובשמים תחתונים — חמה ולבנה כוכבים ומזלות...".

והדברים תמוהים — מה כוונתם? אם כוונתם לענין הדינים, זה פשוט. הרי אלו ברייתות מפורשות ואין כל סיבה שלא לפסוק כמותן. ואם לענין תירוצי אב"י הרי בודאי חזר בו, שהרי בכולם אמר "לא אסרה תורה אלא...", ואח"כ אסר דברים נוספים (עיין בפנ"י ר"ה).

יש אחרונים המסבירים את התוספות, כפירושו של המהר"ם שהבאנו למעלה (וכך אולי נרמז בשולי הגליון), אולם הפנ"י דחה אפשרות זו: א. לפי פירושו של המהר"ם יש נפקא מינה גדולה, ואם זו כוונת התוספות היו צריכים לכתוב במפורש; ב. לפי המהר"ם, צורת אדם אסורה מן התורה אף באחרים עשו לו, ולכן חייבים להעמיד את "טבעת רב

16. ירד סי' קמא ס"ק כא.

17. עיין ברא"ה עבודה זרה שפוסק כמו הרמב"ן, שבצורות האסורות משום "לא תעשן" אין חילוק בין בולט לשוקע. ומכל מקום היתר אחרים מוסב אף על שמש מרום ואף על דמות אדם.

יהודה" בצורת חמה ולבנה, שאין בהם איסור מן התורה. לפיכך מקשה הגמרא שפיר על רבן גמליאל מטבעתו של רב יהודה, ממנה עולה שבצורת לבנה יש איסור שהייה מדרבנן משום חשדא. אך התוספות הרי העמידו את הברייתא בצורת אדם, ואם כן מה מקשים על רבן גמליאל? צורת אדם אסורה אף באחרים עשו לו, אבל חמה ולבנה מניין שאסור? הערוך לנר (בר"ה כד ע"ב) מסביר את כוונת התוספות כדברי הרמב"ם שהבאנו למעלה: בשיטת הרמב"ם (שכוונת אביי לומר "מברייתא זו לא קשה, כי אפשר להסבירה שכוונתה רק כך וכך").

ואולי ניתן להסביר כוונתם, שהמשפט "לא אסרה תורה אלא..." הוא רק צורת ביטוי, וכוונתה: מה שאסרה תורה זה כך וכך.

מכל מקום ברור, שלדעת התוספות כל תירוצי אביי אמת, ועל גביהם מתרצה הגמרא "שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו". לפי פירושנו דלא נחת התוספות לחילוקי המהר"ם, צריך להסביר שהיתר 'אחרים' הוא בכל הצורות האסורות. שואלת הגמרא, והרי ראינו בטבעת של רב יהודה, שגם באחרים עשו לו יש איסור, ומתרצת שהאיסור בחותמו בולט ומשום חשדא, ומביאה את הברייתא בענין טבעת כהוכחה.

הבינו התוספות (ד"ה והא רב יהודה) את מהלך הגמרא כך: בשאלתה סברה הגמרא שאמנם באחרים עשו לו, אין איסור שהייה מן התורה, אך מכל מקום יש חשד שעשאו ועבר על 'לא תעשון', ולכן אמר לו שמואל "סמי עיניה דדין". עונה הגמרא שהחשד אינו משום עשייה, אלא החשד הוא שמא הוא עובדה.

ומסבירים האחרונים, שהמקשן הבין שהחשד הוא משום עשייה, ובחשד עשייה אין לחלק בין יחיד לרבים, והתרצן סבר שאין חשד עשייה. החשד הוא משום עבודה זרה ובחשד עבודה זרה בודאי יש לחלק בין יחיד לרבים. (מכל מקום דברי התוספות קשים, שהרי אם גם המקשן ידע שהאיסור הוא משום חשדא, וכל חידוש התרצן הוא שהחשד הוא חשד עבודה זרה, אם כן העיקר חסר מן הספר. הגמרא היתה צריכה לכתוב בפירוש משום חשד עבודה זרה!).

תור"ה לא תעשון אתי: אומרים התוספות בסוף הדיבור שעשיית אדם אסורה, "וכן משמע לקמן דקאמר טבעת שחותמה שוקע אסור לחתום בה, ומסתמא היינו בפרצוף אדם, ראין רגילים לחתום בצורת כוכבים ומזלות..."

כלומר התוספות מעמידים את הברייתא המחלקת בין בולט לשוקע בפרצוף אדם, בצורות האסורות. באופן עקרוני יכלו אמנם להעמיד גם בצורת כוכבים ומזלות, אך בגלל בעיה טכנית דאין רגילים מעמידים התוספות את הברייתא דוקא בפרצוף אדם.

לפי דבריהם יוצא, שאיסור שהייה באחרים עשו לו, הוא דוקא בצורות האסורות. ואפילו איסור עשייה בצורות האסורות הוא דוקא בצורות בולטות (וכך הבינו בתור"ה והא ר"ג בשאלתם ח"ל: "וא"ת אמאי לא משני דצורת לבנה לא היתה בולטת ולכן עשאה רבן גמליאל?")<sup>18</sup>.

18: ועיין בהמשך לגבי חמה ולבנה.

וכן כותב הרא"ש במפורש: "האי חותם מיירי בחמה ולבנה כוכבים ומזלות ופרצוף אדם שאסור לעשותן, וגם לשהותן אם עשאו עובד כוכבים, משום חשדא"<sup>19</sup>.

לפי דבריהם צריך להסביר את דברי הגמרא: "התם בחותמו בולט ומשום חשדא כדתינא: טבעת שחותמה בולט אסור להניחה...; חותמה שוקע... ואסור לחתום בה". 'משום חשדא' מוסב דוקא על החלק הראשון של הברייתא, איסור הנחה בחותמה בולט. אבל על איסור חתימה בחותמה שוקע, בודאי אין לומר כן, כיון שהמדובר בצורות האסורות, ואם כן האיסור אינו משום חשדא, אלא משום "לא תעשון".

את דעת התוספות מביא גם הרמב"ן: "ודעת הרב בעלי התוספות ז"ל כן, דכל צורה שוקעת מותרת, ואפילו דמות אדם ומשמי מרום, ובולטת אסורה באלו הנזכרים ולא באחרים שבכל הארץ"<sup>20</sup>.

**שאלת הר"ן** — גם הר"ן מביא דעה כזאת ומקשה עליה מן הגמרא שאמרה: "התם בחותמו בולט ומשום חשדא, דתינא טבעת שחותמה...". אם נגיד שהחילוק בין שוקע לבולט הוא בצורות המותרות, שפיר יש הוכחה שהאיסור משום חשדא. כיון שבצורות האסורות מן התורה אין חילוק בין בולט לשוקע, חייבים להעמיד את הברייתא בצורות המותרות. וכיון שבצורות המותרות יש חשדא; גם בצורות האסורות, כשאחרים עשו לו, יהיה אסור בשהייה משום חשדא. אך לפי התוספות, שהחילוק בין שוקע לבולט הוא בצורות האסורות מן התורה, מדוע אומרת הגמרא: "התם בחותמו בולט ומשום חשדא"? אפשר להסביר שהברייתא האוסרת עשייה ושהייה בבולטות דוקא, גם היא מדברת באיסור תורה!

אך אפשר לתרץ שאין זה קשה. שהרי התוספות, גם בשלב הקושי לא הסבירו שהאיסור הוא מן התורה, ומסתמא הבינו שלא יתכן שישראל יעבור על איסור תורה בקיום גרידא ללא עשייה. וממילא לא יתכן שכוונת הברייתא לאסור שהייה מן התורה, אלא מדרבנן. אם החשד היה משום עשייה, מה החילוק בין להניח טבעת ובין לחתום בה. כשיראו אותה אצלו יחשדו שעשאה. אלא ע"כ החשד הוא משום עבודה. ולכן אם הוא מניח את הטבעת תקופה ממושכת יש חשד שעובדה, אבל אם הוא רק חותם בה, לא שייך חשד זה. וזו כוונת הגמרא, להוכיח שהחשד הוא משום עבודה זרה ולא משום עשייה.

כדעת התוספות והרא"ש סוברים אף הרשב"א והריטב"א, שהחילוק בין בולט לשוקע, הוא דוקא בצורות האסורות, ולא אסרה תורה אלא כעין שמשין שבמרום. אלא, שאת הברייתא מעמידים דוקא בצורות שיש בהם גם חשד עבודה זרה, כי הם מקבלים את דברי הבה"ג.

19. תיין בהמשך מהו החשד.

20. הרב שעוהל, במהדורתו כותב שלא. מצא דעה כזו בתוספות. אולם לענ"ך אלה הם דברי התוספות הבסיסיים, אלא שאח"כ מביאים את דעת ר"ת, שמוציא מהיתר שוקעת חמה ולבנה.

## ג. הבריתא מתייחסת לצורות הנעבדות שנאסרו במוצא

## בעל הלכות גדולות

התוספות בעבודה זרה (ד"ה שאני ר"ג) אומרים שיש להחמיר שלא לחגור רצועות שיש בהם צורת אדם בולטת, "אמנם יש סמך להתיר מתוך הלכות גדולות שמעמיד אותה דרב יהודה בצורת דרקון, ושם שייך חשדא טפי מבאחרני. כדתנן: מצא כלים ועליהם צורת דרקון וכו' יוליכם לים המלח".

כוונת בה"ג ברורה. החשד הוא משום עבודה זרה, וחשד של עבודה זרה מצטמצם רק לגבי הדברים האסורים במוצא.

התוספות מזכירים בדברי בה"ג רק צורת דרקון. שואל המהר"ם מלובלין מדוע לא העמידו גם בחמה ולבנה, ומתוך, ועל תירוץ זה הרבו האחרונים להתפלפל. אולם הבה"ג עצמו בסוף הל' עבודה זרה כותב: "ת"ר טבעת שחותמה בולט... והוא שיש עליה צורת חמה צורת לבנה צורת דרקון. מאי טעמא משום חשדא דילמא אמרין קא סגיך ליה...", וכן מובא ברמב"ן משמו (ומסביר ב"שם משמואל"<sup>21</sup> שהתוספות הזכירו רק דרקון, כיון שלפי גירסתם במשנה 'צורת דרקון' מופיעה ראשונה, וכן מוכח בתוד"ה המוצא כלים (דף מב ע"ב). ואם כן כוונתם: צורת דרקון וכו').

וכבר בכנסת הגדולה מעיר שזה הכרחי ממהלך הגמרא, שהרי מטבעתו של רב יהודה מקשים על רבן גמליאל, ואצל רבן גמליאל היתה צורת לבנה<sup>22</sup>.

אולם קשה. הבריתא כותבת: "טבעת שחותמה שוקע – מותר להניחה, ואסור לחתום בה". לפי הסבר הבה"ג יוצא, שאסור לחתום בצורת דרקון. ומדוע? איזה אסור יש בזה? הגמרא (מב ע"ב – מג ע"א) אומרת במפורש: "ואי בעושה, צורת דרקון, מי אסור והכתיב לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" – הני אין, צורת דרקון לא, ומפרש"י צורת דרקון שאינה במדום שריוה!

אלא חייבים להסביר כוונתן, שכשם שאסור להשהותן משום חשדא, כך אסור לעשותן משום חשדא. בדומה לשיטת הרמב"ן שאסור עשייה בכל הצורות הבולטות משום חשדא (וכך כתב הב"י לדעת הטור).

## רבינו אפרים

רבינו אפרים כותב בתשובה<sup>23</sup>: "אבל אינו דומה. דטבעת שיש עליה חותם, הוא דמות צלם פרצוף אדם או דמות חמה ולבנה ודרקון שעובדין לו הגוים. וכן אנדרטא הוא צלם, והן עובדין אותו. הלכך איכא חשדא לישראל, כי לא שכיחי רבים. אבל צורות עופות וסוסים, אפילו הגוים אינם עובדים להם, אפילו כשהן תבנית בפני עצמן...".

21. קונטרס טהרת הקודש לר' שמואל העליר, ונרפס מחדש בשנת "שם משמואל".

22. הרמב"ם בפיהמ"ש מחלק בין עיגול חמה ולבנה לבין מול חמה ולבנה, וסובר שאיסור מציאה הוא דוקא במזל ולא בעיגול. לעומת זאת כל שיטתו של הבה"ג כנויה על איחוד המושגים. כי אם הכונה על מזל חמה ולבנה דוקא (כפי שאומר הרמב"ם), שוב לא שייך להקשות על רבן גמליאל. שהרי לרבן גמליאל היה עיגול חמה ולבנה, ובעיגול חמה ולבנה לא שייך חשדא טפי מצורות אחרות.

23. מופיעה במלואה בספר ראבי"ה: עבודה זרה סי' אלף ומ"ט, מהה' דבליצקי עמ' ט.

נראה לי ברור שכונתו כדברי ה"ג, איסור שהייה משום חשדא הוא דוקא בצורות שדרך העובדי כוכבים לעובדם — הצורות האסורות במציאה. אך הוא מוסיף לצורות אלה אף את צורת האדם.

ומצאנו ראשונים רבים הסוברים כך. אף על פי שבמשנה לא הוזכר אדם, הבינו הראשונים שגם צורת אדם אסורה במציאה. וכך כותב המאירי: "מצא בהם צורת פרצוף בפרצוף אדם אסור כר' יהודה, ודאי לעבודה נעשה ואף על פי שאין בידם כלום... דוקא בבולט... ויראה לי שמכל מקום אף על פי שתחלת עבודתם בכך היתה, (דוקא צורות אדם מסוימות), מכל מקום נתפשט מנהגם אח"כ בכל פרצוף שבאדם והכל אסור, וכמו שנאמר בברייתא בסתם 'כל הפרצופות מותרות חוץ מפרצוף אדם'".

ועיין ברשב"א ובריטב"א שהבינו כה"ג, שחשדא שייך דוקא בצורות שנעבדות, ולכן אי אפשר להעמיד את הברייתא בצורת כוכבים ומזלות. אולם בה"ג הבין שיכול להיות איסור עשייה משום חשדא, ואילו הרשב"א והריטב"א אינם מקבלים זאת<sup>24</sup>. הם סוברים שאיסור עשייה הוא דוקא בצורות האסורות, ולכן הם מעמידים את הברייתא בצורת חמה ולבנה או בצורת אדם, שבהם יש גם איסור עשייה וגם איסור הנאה במוצא.

### איסור שהייה משום חשדא

הגמרא תרצה: "התם בחותמו בולט ומשום חשדא". איזה צורות נאסרו משום חשד? — לדעת בה"ג וסיעתו, החשד הוא דוקא בצורות שנאסרו אפילו במוצא. בכל הצורות האחרות אין חשד.

— לעומת זאת סובר הרמב"ן שהחשד הוא בכל הצורות הבולטות, אף המותרות. — דעת התוספות עומדת בתוך, שהחשד הוא דוקא בצורות האסורות בעשייה (ומסתמא יחדו תוספות שאף בצורות האסורות במציאה — דרקון — יש משום חשד)<sup>25</sup>.

אמנם, כמה אחרונים הבינו שדעת התוספות בדעת בה"ג, אך לענ"ד אין זה נכון. הרי התוספות העמידו הברייתא בצורת אדם, שבצורת אדם בולטת יש חשד גם כשאחרים עשו לו, ולכן נוטים תוספות לאסור שהייה של פרצוף אדם, אלא שמתוך בה"ג יש סמך להתיר. ואם כן בפשטות, דעתם שיש איסור שהייה משום חשד בצורות האסורות (ואמנם דעת ר' אפרים, הרשב"א והריטב"א, שגם בפרצוף אדם יש איסור מציאה. בדאי-הבנת התוספות בבה"ג היתה שונה).

והנה לכאורה סברת בה"ג חזקה מאוד. אם במציאה נאסרו רק שלש צורות, מדוע נאסור משום חשד בצורות אחרות?

אומר הש"ך (יר"ד קמא ס"ק ח'), שאף על פי שאין עובדים לצורות הללו, ולכן במציאה הצורות מותרות, בכל זאת יש חשד שהוא עצמו קבלן לעבודה זרה, דאם לא כן מדוע משהה את הצורות הללו? סברא זו לכאורה טובה לאסור את כל הצורות ואף המותרות. אולם הש"ך עצמו (ס"ק ל') כותב שצורות חיות ועופות מותר להשהות. וצ"ע.

24. עיין בגמרא לעבודה זרה, שמסיק מתוך דברי בה"ג, שיש בדרקון איסור שהייה משום חשדא, אך עשיית דרקון מותרת!

25. עיין בסוף המאמר לגבי עשיית צורות אלה, ועיין שם לענין שהיית צורות הנעבדות.

לפי הסבר הש"ך מתורצת קושיית המהר"ם מלובלין והגר"א על הרמב"ם<sup>26</sup>. אמנם מתוך שהמהר"ם והגר"א לא נחתו לחילוק זה, משמע שהבינו דלא כש"ך. מחלוקת זו בין הש"ך לגר"א חוזרת בסוף סעיף ג בשו"ע, שם מובאת דעה, שצורת דרקון מותרת בעשייה ואסורה בשהייה. כותב הש"ך (ס"ק יח) אף על פי שבימינו אין עובדים לצורת דרקון, ומותרת במציאה, מכל מקום חשד יש. לעומתו סובר הגר"א (ס"ק יט), שדעה זו היא המשך דעתם של ה"ש מחמירים, הסוברים שיש איסור מציאה בדרקון אף בימינו, ולכן אסור בשהייה.

אם כן, לפי התוספות, איסור שהייה משום חשד מורחב לצורות האסורות בעשייה. הש"ך מסביר שיש חשד עבודה זרה, אך הגר"א שלא מקבל זאת, חייב לומר שהחשד הוא חשד עשייה. ותמה עליו הנצי"ב<sup>27</sup>: הרי התוספות כתבו במפורש, שרק בהזהר אמינא הבין המקשן שיש חשד עשייה. אך מסקנת הגמרא שהחשד הוא חשד עבודה ולא חשד עשייה? הנצי"ב טוען שלא יתכן שיהיה חשד עבודה זרה על דברים שנאסרו רק בעשייה ולא במציאה. ולכן לדעת הרא"ש שמעמיד את הבריייתא אף בחמה ולבנה כוכבים ומזלות – הצורות האסורות בעשייה, חייב החשד להיות חשד עשייה, שלא כמסקנת התוספות. אך התוספות שהעמידו את הבריייתא בפרצוף אדם, יכולים לומר שיש בזה חשד עבודה. אולם גם דבריו קשים, שהרי התוספות מעמידים את דבריהם מול דברי הבה"ג, ולבה"ג איסור שהייה וזה לאיסור מציאה, ותוספות כוללים בתוכם אף פרצוף אדם, כלומר דברים האסורים בעשייה (ואולי כוונתו שזו המחלוקת בין תוספות לבה"ג, האם לכלול באיסור מציאה אף פרצוף אדם, רצ"ע).

ממשיך הנצי"ב וכותב, שיתכן שהרא"ש הבין את מהלך הגמרא לפי הסבר התוספות, אך כשאמרנו במסקנה "להתלמד שאני", שוב אין צורך להדחק. אפשר להסביר שבאמת החשד הוא חשד עשייה, ומכל מקום עשייה להתלמד מותרת, ולא קשה על רבן גמליאל. אולי דבריו אלה של הנצי"ב פותחים פתח להבין את הגר"א. ועדיין צע"ג בכל זה.

## ד. היתר שוקע דוקא באחרים עשו לו

### ראב"ד רמ"ך והמאירי

הגמרא תרצה: "אלא שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו". כלומר עשיית כל משמשי מרום אסורה אבל באחרים עשו לו מותר. שאלה הגמרא, והרי ראינו בטבעתו של רב יהודה, שאחרים עשו לו ובכל זאת יש איסור! תרצה הגמרא "התם בחותמו בולט ומשום חשדא, דתניא: טבעת שחותמה בולט אסור להניחה ומותר לחתום בה; חותמה שוקע מותר להניחה ואסור לחתום בה".

מסביר הראב"ד בהשגות<sup>28</sup>: "אם עובדי כוכבים עשו לו בולט אסור להניחה בידו, ומותר שיחתום לו עובד כוכבים. שוקע מותר להניחה ואסור לחתום לו עובד כוכבים".

26. ראה בהמשך לגבי שיטת הרמב"ם.

27. העמק שאלה נז, אות ג.

28. הלכות עכו"ם ג, יב.

ואחד צורת אדם וצורת שמשין שבמרום דינם שוה, וכן עיקר". בניגוד לראשונים שהבינו "ומותר לחתום בה", הכוונה שישראל חותם בטבעת שחותמה בולט, שלפי דבריהם יש היתר לעשות צורה שוקעת, הבינו הראב"ד וכן גם הרמ"ך והמאירי, שמותר לחתום בה רק על ידי עובד כוכבים, כיון שהצורה הנעשית שוקעת, ומותר להניחה. אבל אם הצורה שיצר העובד כוכבים בולטת — אסור להניחה. ומדובר בצורות האסורות בעשייה, בין צורת אדם בין צורות שמשין שבמרום. ולכן: עשייה בעצמו אסורה אפילו בשוקע; ובאחרים עשו לו, בולט, אסור משום חשדא, ושוקע מותר אף בחמה ולבנה.

### ה. תירוצי הגמרא "להתלמד שאני" מבטל את התירוצים הקודמים

#### ר' אליקים

כותב רבינו אליקים בתשובה<sup>29</sup>: "על הבנין שבנו לשם בית הכנסת בקולוניא בכותל הצפוני, וצרו בחלונות צורות אריות ונחשים, ותמהתי הרבה על מה עשו כן... ואף על פי שכוונתם לשמים היה, להתנאות לבוראם במצוות, הרי הוזהרנו כדיבור שני מלעשות כן, מדכתיב לא תעשה לך פסל, ותניא לא יעשה לו גלופה, אבל יעשה לו אטומה תלמוד לומר יוכל תמונה... (ומביא את המכילתא), נמצינו למידין מכאן שאסור לעשות...".

ואם ראייתן ממה ששנינו 'כל הפרצופין מותרין חוץ מפרצוף אדם', והיינו בעושה כדמרתין אביי, יש להשיב, האי כל לאו דווקא הוא, להתיר עשיית כל הפרצופין חוץ מפרצוף אדם. ממאי, מדקא מויתיב ואזיל, 'אי במוצא, אימא מציעתא כל הפרצופין מותרים חוץ מפרצוף אדם, ואי במוצא פרצוף אדם מי אסיר? והתנן וכו'. ואם איתא דהאי כל דווקא הוא, אדמותיב ליה מפרצוף אדם, ליתיב ליה מרישא, דקתני כל הפרצופין מותרין, וכללא הוא? והתנן המוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה וצורת דרקון יוליך לים המלח, כדקא מויתיב ליה בראש הברייתא כל המזלות מותרין וכו'. במאי עסקינן? אילימא בעושה, כל המזלות מי שרו? אלא לאו שמע מינה כל לאו דוקא הוא. ואע"ג דקתני כל הפרצופין מותרים חוץ מפרצוף אדם, צורת חמה ולבנה ודרקון בכלל האיסור, דהואיל דחשיבי ציורי ופלחי ליה, ונחש בכלל דרקון הוא ואסור לעשותו... וכן מצינו בכמה מקומות דאע"ג דקתני כל וחוץ, לאו דווקא הוא ואין למדין הימנו...

ואפילו מאן דלא דייק, וגמיר דהאי כל דווקא הוא, יש להשיב ולומר, אביי הוא דמוקי ליה הכי בעושה, אבל מסקנא בהכי הוה איתה, רבא אמר כולה במוצא ומציעתא ר' יהודה היא... אלמא במוצא מותרין אבל בעושה אסורין...

ומדרבן גמליאל נמי ליכא למילף היתר בדבר זה. דקא מסיים ביה ואזיל להתלמד עבד. אבל בעשייה שלא להתלמד אסור... (וממשיך לאסור צורות בביהכ"נ מטעמים נוספים).

רבים התקשו בדברי ר' אליקים אלה, ובראשם הב"י שמאריך בקושיות. נראה ברור, שרוב הבעיות בדבריו נבעו מציטוט מקוטע המופיע במדרכי כאשר את מקור הדברים לא ראו.

מסביר מהר"י פרלא בספרו הגדול על הרס"ג כך: כוונת ר' אליקים לפסוק אליבא

29. מופיעה במלואה בספר ראבי"ה שם, עמ' י'.

דהמכילתא, שאוסרת את כל הפרצופים בצורה מוחלטת, וגם אם תקשה לי ממהלך הגמרא, אפשר לענות שאין הגמרא סותרת את פסיקתא.

א. מה שאומרת הגמרא "כל הפרצופים מותרין חוץ מפרצוף אדם" – אין למדין מן הכללות ומוכיח ממהלך הגמרא שחייבים להכניס לפרצופים האסורים גם צורת חמה ולבנה ודרקון<sup>30</sup>, והשאלה שנשאל ר' אליקים היתה לגבי צורות נחשים, ודרקון דקתני לאו דוקא, אלא גם שאר נחשים. ואמנם בגמרא מבואר שדרקון הוא דוקא עם ציצין בצוארו, ושאר נחשים מותר, בראשונים משמע דלא חלקו ואסרו כל נחש. (ויתכן שהיתה לראשונים גרסא אין הלכה כרשב"א, וכן בדק"ס הגירסא – רשב"א אומר). כלומר גם אם נפסוק כמו ברייתא זו, צורת נחשים אסורה וצריך להסירה.

ב. גם מי שסבור האי "כל" – דוקא הוא, עדיין אפשר לומר שכל זה אליבא דאביי, אבל רבא מעמיד הברייתא במוצא, ובעשייה כל הצורות אסורות, כלומר אין טענת ר' אליקים שחייבים להעמיד כך את רבא, אלא כיון שאפשר להסביר את רבא כך, אין מהברייתא ראייה להיתר.

ג. גם סוגית 'צורות לבנות' אינה סותרת פסק זה. אף על פי שלכאורה הגמרא מתירה שאר צורות, ואת המכילתא מעמידה הגמרא בעושה לעובדם, אין הדברים כפשטם. דלכאורה תמוה, המקשה שהביא את המכילתא, לא ידע שהיא מדברת בעשייה לעובדם? ואם כן מדוע מביא מכילתא זו? אלא חייבים לומר, שהמקשן הבין שהאיסור הוא אף לנוי, ואף בהמשך המכילתא מוכח כך. שהרי היא מביאה אף איסור אבן משכית, ואיסור אבן משכית הוא אף להשתחוות לשמים?

חייבים להסביר ששני הכתובים: "לא תעשה לך פסל", ו"לא תעשון אתי" – מעורבים זה עם זה והם ענין אחד. אין לומר שהאחד מתייחד לאיסור עבודה, והאחר לעשייה לנוי, וכך מבואר במדרש, שעל הפסוק "לא תעשון אתי" שלכאורה מתייחד לאיסור עשייה לנוי,

30. הדברים קשים: א. טענתו ש"כל הפרצופים מותרים" לאו דוקא הוא, שהרי גם צורת חמה ולבנה ודרקון אסורות – קשה. הרי הרישא והסיפא של הברייתא אוסרות צורות אלה, וכל חלק מדבר לכאורה על קבוצה מוגדרת.

וכך מגדיר המאירי את המושגים:

מזל – כל מה שנמצא מגלגל הירח ולמעלה, בין עליונים בין תחתונים.

פרצוף – כל בעל חיים שראשו גבוה מגופו, כגון אדם ובהמות.

צורה – כל בעל חיים שראשו נמוך כגופו, כגון דגים נחשים ודרקון.

אולם אפשר לומר שר' אליקים הבין, שאלה שלש ברייתות חלוקות ולא חד תנא אמרם.

וכן מסביר הראב"ד: "חומרי מתנייתא – ליקט אותן האוסרות צורה שלהן מן הברייתות המפורזות וחבר אותן ברייתא אחת". ולפי זה יתכן שאין אלה שלש קבוצות, אלא כל תנא משתמש בשם אחר לאותו דבר.

ב. דבריו: "צורת חמה ולבנה ודרקון בכלל האיסור, והואיל דחשיבי ציורי ופלחי ליה" – בלתי מובנים.

הרי בכל התשובה הוא מדבר על איסור עשייה, ומה הקשר בין איסור עשייה, להואיל דחשיבי ציורי ופלחי ליה?

שנאמר לגבי איסור הנאה, מחשש צורה הנעבדת. ועוד שהגמרא אומרת מפורש שצורת דרקון מותרת בעשייה. "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" – הני אין צורת דרקון לא. מפרש רש"י: "צורת דרקון שאינה במרום שריזה".

ועיין בט"ז ס"ק ה' וש"ך ס"ק יח, שרצו להעמיד את דברי ר' אליקים לענין שהייה. אולם לענין זה דוחק, כי כל מהלך דבריו על איסור עשייה דוקא.

קושי זה חמור עוד יותר בדברי הרדב"ז ח"ב תשובה קעח (קז): "ובצורת דרקון איכא פלוגתא. איכא מאן דאמר דכיון דאיירי סיפא במוצא, דוקא במוצא אסור, אבל לעשות צורת דרקון מותר. ואיכא מאן דאמר דלעשות נמי אסור, ד'חוץ מצורת דרקון דקתני – אפילו במוצא, וכל שכן בעושה". והדברים תמוהים,

מה ה"ל שכן? מאיסור מציאה לאיסור עשייה?



דורשת המכילתא: "שלא תאמר עושה אני כמין דמות ואשתחזה לו — ת"ל לא תעשון אתי", ועל הפסוק "לא תעשה לך פסל" דורשת המכילתא: "לא יעשה של אבן אבל יעשה של עץ — ת"ל 'אלהי כסף'... ת"ל 'ואלהי זהב'". והרי קרא ד"אלהי כסף ואלהי זהב" הוא המשך הפסוק: "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב". מכאן מבואר ששני המקראות ענין אחד, ומה שחיסר זה גילה זה.

אם כן פשט המכילתא גם על עשייה לנוי, ויפה הקשה המקשה, אלא שדחאו אביי כי תניא ההיא לעובדם". אבל למסקנת הגמרא דלהתלמד שאני, שוב אין אנו צריכים להדחק כתינוצי אביי, והמכילתא מדברת אף על עשייה לנוי. וממילא 'כל הפרצופים מותרים' — מייר דוקא במוצא כדמוקים רבא, אבל בעשייה — כל הפרצופים אסורים.

דעתו של ר' אליקים לגבי צורה שוקעת לא ברורה. מהב"י משמע שהבין שר' אליקים אוסר אף בשוקעת. וכן הבין בכנה"ג<sup>31</sup>. אולם רבו המבוי"ט<sup>32</sup> הבין שר' אליקים אסר רק בבולטת, ובשוקעת התיר. וכך כתב גם ב"שם משמואל" בשם ספר 'צפנת פנח' על התורה (בכוונת המכילתא "לא יעשה לו גלופה אבל יעשה לו אטומה").

גישה דומה נמצאת בתשובה הראשונה של המהר"ם בתוספות' ביומא.

כאמור, מגמת המהר"ם להתיר ציורים של חיות ועופות, וטענתו: א. בציורים שהם ממיני צבעים אין בהם ממשות כלל, ורק בבולטת שייך חשד, לכן אין לאסור שהיית ציורים משום חשד; ב. ציורים מותרים אפילו בעשייה<sup>33</sup>, ומוכיח זאת מהגמרא בבא בתרא נג ע"ב (עיין בהרחבה בדין על ציורים).

וגם המכילתא שאוסרת את עשיית כל הצורות, "נראה לי שהכי פירושו: 'גלופה' — היינו צורה בולטת, 'אטומה' — צורה שוקעת... וכל אילו אינן אסורין לעשותן, אלא פרצופים חקוקים, אבל לא ממין הצבעים".

כלומר, על פי המכילתא יש לאסור אף עשיית חיות ועופות, והאיסור הוא שוקע וכולט אבל ציורים מותרים.

הרי"ף והרמב"ם

הרי"ף כותב כך:

"תנן התם דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל... ומי שריף? והא כתיב 'לא תעשון אתי' — לא תעשו כדמות שמימי המשמשים לפני במרום, כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות? להתלמד שאני, דכתיב 'לא תלמד לעשות' — אבל אתה למד להבין ולהורות".

ואח"כ מביא את כל הברייתות שהביאה הגמרא.

31. יריד קמ"א ס"ק סד.

32. שו"ת המבוי"ט ל.

33. בגליון חש"ס הקשה: לפי מה שסבר התוספות בתחילה שלושדאל אסור לצייר, אף על ידי אחרים היה צריך להיות אסור משום שבות? ועיין ברש"ש שכונת מהר"ם בפשטות, לא על אמירה לעובד כוכבים, אלא במקרה שהגוי עושה מעצמו למכירה לישראל.

אומר הר"ן (בדעת הר"ף והרמב"ם): "ונראה לי שהם סוברים, דכיון דקושטא דמלתא היא דלהבין ולהורות שרי, ומעתה לית לן למימר בדרבנן גמליאל דאחרים עשו לו, ומדחיין הנהו אוקמתא דאחרים עשו לו ודפרקים, ולפיכך לא הזכירן הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו...". כלומר: כיון שהתירוף הפשוט ביותר הוא שלהתלמד מותר, שוב אין אנו צריכים לתירוץ 'אחרים עשו לו' ו'ברבים ליכא חשדא' ולכן לא פוסקים הר"ף והרמב"ם חילוקים אלה.

ישנם המקשים על הרמב"ם מדוע לא פסק שלהתלמד מותר? אולם כבר תירץ הפר"ח שזה כבר כלול בדברי הרמב"ם בהל' סנהדרין, המצריך שיהיו בסנהדרין אנשים חכמים ונבונים "ידעיים קצת משאר חכמות... ותקופות ומזלות ואיצטגנינות..." (פרק ב הל' א). את הברייתא "טבעת שחותמה בולט" מביא הר"ף בלי כל פהשנות, אך הרמב"ם מעמיד אותה דוקא בפרצוף אדם. וכך כתב<sup>34</sup>:

"אסור לעשות צורות לנוי ואף על פי שאינה עבודת כוכבים, שנאמר 'לא תעשון אתי', כלומר צורות של כסף וזהב שאינם אלא לנוי, כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים. ואין אסור לצור לנוי אלא צורת האדם בלבד. לפיכך אין מציירים לא בעץ ולא בסיד ולא באבן צורת האדם. והוא שתהיה הצורה בולטת כגון הציור והכיור שבטרקלין וכיוצא בהן, ואם צר לוקה. אבל אם היתה הצורה מושקעת, או צורה של סמנין כגון הצורות שעל גבי הלוחות והטבליות, או צורות שרוקמין באריג, הרי אלו מותרות. טבעת שיש עליה חותם, שהוא צורת אדם, אם היתה הצורה בולטת אסור להניחה ומותר לחתום בה. ואם היתה הצורה שוקעת, מותר להניחה ואסור לחתום בה, מפני שהנחתם תעשה בו הצורה בולטת.

וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים מזלות ומלאכים, שנאמר: 'לא תעשון אתי' — לא תעשון כדמות שמש המושמשין לפני במרום, ואפילו על הלוח.

צורות הבהמות ושאר נפש חיה חוץ מן האדם, וצורות האילנות ודשאים וכיוצא בהן, מותר לצור אותם ואפילו היתה הצורה בולטת."

מקשה הגר"א (ס"ק ז) והרי כתב הרמב"ם בפיהמ"ש: "צורת חמה ולבנה, אין ענינו שימצא עגול ויאמר זהו שמש או קשת מעגול ויאמר זה לבנה, אלא שבעלי הצלמים הנקראים טלסאם מיחסים לכוכבים צורות עד שאומרים צורת שבתאי — צורת זקן שחור, וצורת נגה — צורת נערה יפה בחלי זהב, וצורת השמש — צורת המלך מעוטו יושב על עגלה. וכן מיחסים לכל המזלות וכוכבים צורות הרבה..."

ולפי זה "צ"ע מאי פריך בגמרא על רבן גמליאל, וזהא רבן גמליאל דיחיד וכו' הא חשדא לא שייך אלא בדרך וכו' לעבוד?" כלומר, לרבן גמליאל היה בודאי עגול לבנה, ובעגול אין איסור במציאה, ואם כן גם לא שייך חשדא<sup>35</sup>.

34. הל' עבודת כוכבים פ"ג הל' י-יא.

35. וכך מקשה אף המהר"ם מלובלין. והבאנו קודם שהשיך מתירץ, שחשד עבודה רחב מאיסור מציאה.

ועוד קושיא: "קשה, דבריו שכתב דחשדא לא שייך אלא בצורת האדם לבד?" כלומר, מתוך קושיית הגמרא "והא רבן גמליאל דאחרים עשו לו", משמע שהבינה הגמרא שהחשד הוא גם בצורת לבנה, ואם כן איך אומר הרמב"ם שהחשד הוא רק בצורת האדם?

אלא אומר הגר"א (בס"ק כא): "רצ"ל שלא היה גורס בגמרא מן מי חיישינן לחשדא עד ואב"א להתלמד. וכן צ"ל בדעת הר"ף שהשמיט כל זה ולא כתב אלא להתלמד. והכי פירושו שאני רבן גמליאל וכו'. התם בחותמו בולט ומשום חשדא. ורצונו לומר בצורת האדם בלבד, משא"כ בשל רבן גמליאל. ואב"א לעולם שעשה בעצמו ולהתלמד."

כלומר, איסור עשייה הוא בכל שמשי מרום וצורת האדם. חשד עבודה זרה הוא דוקא בצורת האדם, ולכן אפשר להגיד ברבן גמליאל שאחרים עשו לו, ובצורת לבנה אין חשדא, או שרבן גמליאל עשה בעצמו, ועשייה להתלמד מותרת.

ראשי הישיבה הרב נ"א רבינוביץ שליט"א, הסביר לי את שיטת הרמב"ם באופן אחר: אכן גישת הגר"א נכונה עקרונית; אך אין צורך להדחיק ולמחוק את הגירסא מן הגמרא. דעת הגמרא בהוה אמינא היא: שאיסור חשדא מדרבנן לא מצטמצם לצורת האדם בלבד, אלא אף לצורת חמה ולבנה ואף לעיגול חמה ולבנה. אבל כשמתרצת הגמרא "ואיבעית אימא להתלמד שאני", היא חוזרת בה מכל המהלך. את רבן גמליאל אפשר להסביר שעשה להתלמד, ולכן אין כל בעיה. חשדא דעבודה זרה זה רק מה שכתוב בברייתא, והכוונה דוקא לצורת אדם ודוקא לחותם. אין שום מקור, המדבר על איסור הנחה שלא מדבר על טבעת, ולכן האיסור הוא רק בטבעת. טבעת מיצגת את מעמד האדם, את אמונתו (בחזקתמות של הנשיאים וראשי הגלויות היה מצויר אריה), ולכן אסור להסתובב עם טבעת שמצוירת בה צורת אדם. זוהי הצורה המבטאת ביותר שהאדם העונד אותה עובד כוכבים.

הסבר זה בשיטת הרמב"ם מסתדר יפה גם בדברי הר"ף. הר"ף לא מעלה כלל את האפשרות 'אחרים עשו לו' בהסבר רבן גמליאל אלא אומר מיד — להתלמד שאני, ואילו את הברייתא של 'טבעת' מביא הר"ף בסוף אחרי הברייתות האחרות.

## סיכום שיטות הראשונים לענין איסור עשייה ולענין שהייה

- א. דעת הרמב"ן והר"ן — צורת שמשי מרום נאסרה בין בעשייה בין בשהייה, בין בבלטת בין בשוקעת. צורות המותרות נאסרו בין בעשייה בין בשהייה בצורה בולטת, אך בשוקעת מותר. (הר"ן והגר"א הבינו כך אף במהר"ם, אך לענ"ד אין זה מוכרח).
- ב. דעת התוספות והרא"ש הרשב"א והריטב"א — החילוק בין בולטת לשוקעת, בין בעשייה בין בשהייה, הוא דוקא בצורות האסורות, אך שאר הצורות מותרות בכל ענין.
- ג. דעת בה"ג ור' אפרים — איסור שהייה (ועשייה) משום חשדא הוא דוקא בצורות שנאסרו במציאה.
- ד. דעת הראב"ד המאירי והרמ"ך — החילוק בין בולטת לשוקעת הוא דוקא בצורות

האסורות (בתוספות), אך החילוק הוא דוקא לענין שהייה. עשייה אסורה בכל מקרה (בצורות האסורות).

ה' דעת ר' אליקים והרמב"ם – התירוץ הסופי של הגמרא להתלמד שאני מבטל את כל מהלך הגמרא הקודם.

לר' אליקים – חזרת הגמרא לפשט המכילתא, שכל הצורות אסורות בעשייה ואף חיות ועופות.

לרמב"ם – חזרת הגמרא לפשט הברייתא 'טבעת' שחשדא היא רק בצורת אדם.

## אחרים עשו לו

הגמרא תרצה "שאי רבן גמליאל דאחרים עשו לו". מפרש רש"י: "אחרים – עובדי כוכבים", וכך מפורש בכל הראשונים. אולם צריך להבין, אם יהודים עשו לו, זה לא טוב? הרי כוונת הגמרא שיש איסור עשייה מן התורה, ושהייה מותרת מן התורה. אם כן גם אם יהודים עשו לו מותר להשהות.

אכן הדבר פשוט, שכתבו כל הראשונים עובדי כוכבים, כיון שלא סביר שרבן גמליאל ציווה ליהודי לעבור על לאו. ואף אם היהודי עשה מעצמו, בודאי לא עודד רבן גמליאל עוברי עברה. וכך כותב הבי"סוף סימן קמא: "ומשמע דהוא הדין בעשאו ישראל, נהי דהעושה עבד איסורא, מכל מקום לקיימו מותר. ועושה איסורא דעבד בשעת עשייה עבד, ושוב אין לו תקנה אף על פי שסירס. ואפשר לומר דאף על פי כן לא רצה שיהיה זכר וקיום לדבר שנעשה באיסור..." זה בדבר שאין בו חשד.

נחזור למקרה שעשאו עובד כוכבים. ראינו שדעתו של המהר"ם מרוטנבורג, שהוא מחלק בין משמשי מדור העליון למשמשי מדור התחתון. במשמשי מדור העליון – אף על פי שאחרים עשו לו, היהודי עובר על הלאו. ובמשמשי מדור התחתון – כשאחרים עשו לו מותר מן התורה, ואסור בבולט מדרכן משום חשדא.

חוץ מהמהר"ם והר"ן לא ראינו ראשונים הכותבים במפורש שגם כשאחרים עשו לו, עובר על לאו. אכן חלק מהראשונים מסבירים שזו היתה ההוה אמינא של הגמרא<sup>36</sup>. אבל כשעונה הגמרא: "התם בחותמו בולט ומשום חשדא", היא חוזרת בה ואומרת שאין איסור מן התורה, רק חשד מדרכן.

הרמב"ם ור' אליקים:

לכאורה ניתן לומר שגם להעת הרמב"ם ור' אליקים יש לאו גם בשהייה כשאחרים עשו לו:

לפי הסבר הר"ן ברי"ף וברמב"ם, אחרי התירוץ הסופי דלהבין ולהורות שרי, אין צריכים יותר לתירוץ אחרים עשו לו, ולכן לא פסקו זאת הרי"ף והרמב"ם. מתוך הבי"ס משמע שהבין, לא רק שאין צריכים לתירוץ זה, אלא שהוא לא התקבל להלכה, ואף

36. במפורש אומר זאת התוספות ר"ד על עבודה זרה.

באחרים עשו לו אסור מן התורה. כך מבואר אף בדברי המהרי"ט (ח"ב סי' לה). לטענתו אומר זאת הרמב"ם במפורש. הרמב"ם מטעים את הדין: "שלא יטעו בהם הטועים וידמו שהם לעבודת כוכבים", וכיון שכן, "מה לי עושה, מה לי מקיים", חשד שהם לעבודה זרה יש גם בשהייה. ואם כן האיסור מן התורה הוא גם בשהייה<sup>37</sup>.

אמנם הדברים לא מוכרחים. אולי החשד "שלא יטעו הטועים" הוא דוקא בעשייה ולא בשהייה. ולפי פירוש הגר"א והרב רבינוביץ, הדברים פשוטים. מן התורה העשייה אסורה בכל הצורות האסורות, אך באחרים עשו לו אין כל איסור, חוץ מצורת אדם (בטבעת) שאין להשהותה מדרבנן משום חשדא. וכך מדייק גם המנחת חינוך: בעשיית צלמים כותב הרמב"ם: "העושה עבודת כוכבים לעצמו, אף על פי שלא עשאה בידו ולא עבדה, לוקה"<sup>38</sup>. ואילו בהלכה הבאה — בעושה לנוי, לא כתב הרמב"ם דין זה. מכאן, שכל שאינו עושה בידו, אינו עובר<sup>39</sup>.

אף בשיטת ר' אליקים אומרים הרבה אחרונים, שכשם שאסור לעשות את כל הצורות, כך אסור להשהות את כל הצורות, כהבנתם ברמב"ם שהתירוך 'אחרים' עשו לו לא נשאר למסקנה<sup>40</sup>, ולכן צוה ר' אליקים להסיר את הצורות, אף שכבר נעשו.

אך ראיתי ב'אור זרוע' (פסקי עבודה זרה אות רד), אחרי שמביא את תשובתו של ר' אליקים, כותב כך: "השתא איתברר לן דכולהו אסירי בעשייה... כולו העושה אותם עובר בלאו. וכשעשו לו אחרים — מותר מן התורה ואסור מדרבנן, משום חשדא שלא יאמרו שעובד להם". אם כן הוא הבין בדברי ר' אליקים, שאף הוא אינו אסור מן התורה אלא בעשייה, ואילו בשהייה יש רק חשד מדרבנן<sup>41</sup>.

#### תור"ה "שאני ר"ג"

בעיה נוספת מעלים התוספות, שאף אם אין כשאחרים עשו לו איסור מן התורה, יש לאסור משום שבועת, שהרי אמירה לנכרי שבועת.

ועונים תוספות — במקום מצוה אין שבועת, ובענינו של רבן גמליאל יש מצוה. לעומת זאת הרא"ש כותב שרבן גמליאל לא צוה את הגוי אלא עשה מעצמו<sup>42</sup>.

ולפי זה ממשיכים תוספות: "יש שהיו רוצים להחמיר שלא להחתים לעובר כוכבים חותם שיש בו צורת אדם בשביל חוב, אא"כ היה העובר כוכבים מביא לו מעצמו. וכן שלא לחגור אותם רצועות שיש בהם צורת אדם בולטת. אמנם יש סמך להתיר מתוך הלכות גדולות, שמעמיד אותה דרב יהודה בצורת דרקון, ושם שייך חשדא טפי מבאחרני".

37. וכך כתב גם השם משמואל. ועוד אחרונים.

38. שם הל' ט.

39. ואין להבין בדברי המאירי (מהר"י סופר עמ' 154 ד"ה דין אחרים) 'הוא כל שעשאה (גוי) במצוות, דינו כעושה' שסובר כהבנת המהרי"ט ברמב"ם: אין כוונתו כעושה ישראל בעצמו, אלא שדינו דין עשייה ולא דין מציאה (המקור לדברים שכתב המגיה אינו נכון).

40. וכבר הבאתי את הט"ו והשיך הכותבים שמה שאוסר ר' אליקים צורת דרקון — הכוונה לשהייה.

41. על פי זה יתכן להסביר, שר' אליקים מצוה להסיר את הצורות, מהטעמים האחרים שהוא מביא בתוך תשובתו, שבבית כנסת יש כעיות נוספות (ובזה תשובה לשאלת הב"י בסוף סי' קמא).

42. ועיין עוד ברשב"א עבודה זרה במאירי עמ' 154-155 ובתוספות ר"י מבירגא.

וקשה. הדין הראשון, לענין חותם, הוא דין עשייה של נכרי שיש לאוסרו משום שבות, ואם כן איזה היתר מוצאים התוספות בדברי בה"ג (המצמצם את דין חשדא)? ואמנם אומרים האחרונים (כגון המהר"ם מלובלין) שהסמך להיתר מתוך בה"ג, הוא דוקא לדין השני, וכך משמע בתוספות ישנים ראש השנה, ובתוספות ר"י מפריס עבודה זרה.

אמנם המרדכי בהביאו את החלק הראשון של דברי התוספות, מוסיף כמה מילים, ח"ל: "מכאן יש שרוצים לומר שלא להחתים עובד כוכבים חותם שיש בו צורת אדם בשביל חוב משום דהצורה בולטת, אע"ג דאחרים עשו לו מכל מקום אסור". משמע שהוא הבין, שאין זה מדין שבות, אלא משום שהיה. כלומר האיסור על היהודי להשהות את החותמת, אבל לפי זה, קשה המשיך התוספות. מדוע כשהעובד כוכבים מביא לו מעצמו, יהיה מותר להשהותו?

מחדש בשו"ת דברי יהושע, שהתוספות סוברים שגם חשדא לא שייך, אלא כשהגוי עושה לצורך ישראל, אבל כשהגוי עושה לצורך עצמו, שוב לא שייך חשדא. ואף במאירי מצאנו דעה דומה: "ולשיטתנו כל שעשאה גוי שלא במצות ישראל, אפילו עשאה לצורכו הרי הוא כמוצא"<sup>43</sup>.

## דיון ספציפי בצורות שונות

### דין חמה ולבנה (משמשי מדור תחתון)

הגמרא תרצה "שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו". על זה שאלה הגמרא — והרי מצאנו שגם אחרים עשו לו אסור! ומתרצת — "התם כחותמו בולט ומשום חשדא". פשט הדברים הוא, שהאיסור באחרים עשו לו, הוא רק בבולט משום חשדא, אבל בשוקע אין כל בעיה. לפי זה קשה, מדוע בהמשך מקשה הגמרא שוב על רבן גמליאל: "והא רבן גמליאל דיחיד הוה", מדוע לא נאמר שאצל רבן גמליאל היתה צורה שוקעת ולכן אין חשדא?

מחדשים ר"י ר"ת וריב"א (בתוספות ד"ה והא ר"ג): שבחמה ולבנה "אין חילוק בין בולטין לשוקעין, וכן ברקיע שוקעים הם, ולא מפליג בהכי אלא גבי פרצופין וכיוצא בהן". אולם הרמב"ן חולק על זה: "והא דמפרקינן כיון דחותמה בולט הוא חיישינן, משמע דרבן גמליאל שוקע היה. ואי הכי קשיא הא דאקשינן לקמן והא רבן גמליאל יחיד הוה! אלא שר"ש (רש"י) מפרש דהכא נמי הוה ליה לאקשווי בדרבן גמליאל ליחוש לחשדא, אלא דבעיקר תירוציה אקשיה ליה. ואם כן האי דקאמר כיון שחותמה בולט הוא חיישינן, לאו למימרא דרבן גמליאל שוקע הוה, אלא הכי קאמר: אינו אסור משום חשד כיון שהוא בולט. ולקמן פריך דרבן גמליאל נמי ניחוש. ובדין הוא דהוה ליה לפרוק דרבן גמליאל שוקעות הוה, אלא דלא מצטריך להכי. וניחא ליה לאוקמה בבולט, כעין חמה

<sup>43</sup> דעת המאירי לא ברורה לי במהדיק ועדיין צ"ע בכל זה.

ברקיע, לבדוק בה הדיוטות<sup>44</sup>.

יש לנו כאן מחלוקת קיצונית בין התוספות לרמב"ן. לדעת תוספות חמה ולבנה שוקעים ברקיע, ולכן איזור העשייה הוא גם בשוקע, ואילו לדעת הרמב"ן חמה ולבנה בולטים<sup>45</sup>. אמנם לדעת הרמב"ן, החילוק בין בולט לשוקע הוא דוקא באחרים עשו לו, אבל לרשב"א ולריטב"א, הסוכרים שהחילוק בין בולט לשוקע הוא אף בצורות האסורות, ומצד שני סוכרים כמו הרמב"ן, שהחמה והלבנה בולטים ברקיע, יהיה מותר לעשות צורת חמה ולבנה שוקעת.

ויש לדייק יותר בדברי תוספות: שאלת התוספות היא "וא"ת אמאי לא משני דצורת לבנה לא היתה בולטת, וכך עשאה רבן גמליאל?" ועונים, שבחמה ולבנה אין היתר שוקעת. כלומר, באופן עקרוני גם בעשיית חמה ולבנה היה צריך להיות חילוק בין בולט לשוקע. בכך יתורץ מה שמקשים על הרא"ש ור' ירוחם שפוסקים שהחילוק בין בולט לשוקע הוא אף בעשיית שמשי מרום – חמה ולבנה, כוכבים ומזלות ופרצוף אדם, ואח"כ מכיאים את ר"ת שבחמה ולבנה אין חילוק. לענ"ד אין זה קשה, כי זו גם כוונת התוספות: באופן בסיסי יש לחלק בין בולט לשוקע בכל הדברים שנאסרו בעשייה, אך יש לחוש לדעת ר"ת שהבין ממהלך הגמרא שבחמה ולבנה אין לחלק.

#### דעת הרמב"ם

הבאנו לעיל את דברי הרמב"ם, המחלק בצורה ברורה בין צורת אדם למשמשי מרום. בצורת אדם יש חילוק בין בולט לשוקע, ואילו בחמה ולבנה, כוכבים, מזלות ומלאכים אף על הלוח אסור<sup>46</sup>.

הראב"ד והר"ן התקשו מנין לרמב"ם חילוק זה? אומר הר"ן: "אולי סובר דמלאכי השרת מפני שאינם בעלי אף, וכן חמה ולבנה כוכבים ומזלות מפני שאינם נראים בולטים ואף בגלגל אינם בולטים אלא משוקעים בתוכו, ליכא לאפלוגי בהן בין בולט לשוקע, אבל דמות אדם מפני שאינו נראה אלא בולט לא מתסר אלא בכה"ג". כותב הכסף משנה, שאינו מבין מדוע מסופק הר"ן, שהרי זו בדיוק דעת התוספות?

אלם הדברים אינם מדויקים ונראה שיש חילוק בין תוספות לרמב"ם (או"ש ומנ"ח), שהרי לתוספות מלאכים מותרים בשוקע, ומההיתר יוצאים רק שמשין של מדור התחתון, ואילו הרמב"ם מכניס להיתר שוקע רק פרצוף אדם, וכל השאר אסורים.

וזה לשון הרלב"ג בפרשת יתרו: "וראוי שתדע כי צורת האדם לא יעברו על עשייתה אם לא היתה בולטת, כי אינה תמונת האדם לפי מה שיורגש ממנו בזולת זה האופן, וזה מבואר בנפשו. ואולם צורת הכוכבים והמזלות, הנה יעברו עליה אף על פי שהיא שטוחה

44. אף המאירי התעורר לקושי זה ואומר: "ומכל מקום, יש שאין גורסים בה לשון קושא, אלא יזאי בעית אימא רבן גמליאל כיון דשכיחי דבים, כרבים הוא, כלומר ולעולם בולטת היתה, וכן עיקר".

45. ועיין בש"ך ס"ק כה המביא את דעת עט"ז, ומאריך להקשות עליו: איך שינה את הידוע שחמה ולבנה נראים שוקעים ברקיע? ולא ראה שיש לעט"ז על מי לסמוך בענין זה.

46. הר"י קאפח שליט"א בפירושו כותב, שלרמב"ם איסור עשיית חמה ולבנה כוכבים ומזלות, הוא מדרבנן. דברי הגמרא לא תעשון אתי – לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום – אסמכתא בלבד. הפשט של הפסוק מדבר על פרצוף אדם, כדברי הרמב"ם בטהמ"צ שהלאו הוא רק על פרצוף אדם, אלם זה תלוי בשינוי גרסאות, ואף כמשנה תורה בהלכות עבודה זרה לא משמע כן מדברי הרמב"ם.

כי צורתם היא שטוחה לפי מחשבת האנשים. וכן צורת מלאכי השרת, אשר יסכימו האנשים בהם, יעברו על עשייתה אף על פי שהיא שטוחה, לפי שאין להם צורות ותמונות על דרך האמת.

סברא שונה במקצת כותב המהריט (ח"ב סי' לה). ממהלך הגמרא משמע שבמדרו התחתון אין לחלק בין בולט לשוקע, והבין הרמב"ם שכל שכן במשמשי מדור העליון. אבל צורת אדם שונה – "דשמשי מרום דאסרה תורה לעשותם, אפילו לנוי שלא לעובדם, היינו משום שהם צורות מיוחדות לחיות ואופני הקדש או חמה ולבנה כוכבים ומזלות ואין למטה דוגמתן. לכן החמירה תורה בהם לאסור בכל ענין דאתי למטעי אבתייהו. אבל פרצוף אדם, אעפ"י שהוא דוגמא של מעלה, כמו שנראה, לנביאים במראה הנבואה, מכל מקום גם הוא צורת כל הנבראים של מטה ורגילין לעשות דוגמתן לנוי. וכיון שאין הצורה מיוחדת לגבוה בלבד, לא אסרה אלא בבולטת, שלא יטעו אחריה. אבל בשוקעת, או מצויירת על הלוח, מוכחא מלתא דצורת ילוד אשה היא ולנוי בעלמא עבידא".<sup>47</sup>

#### מהי הצורה האסורה?

מצד אחד ניתן לומר, שצורת חמה האסורה היא דוקא עיגול זוהר בצבע אש, ואולי אף על רקע כחול.<sup>48</sup> אולם רבר זה לא מצאנו כלל בראשונים. מצד שני אולי אפילו סתם עיגול יהיה אסור, וגם זה אינו נראה. אותה שאלה יש לשאול גם לגבי הירח והכוכבים. הר"י קאפח שליט"א בפירושו על הרמב"ם, סבור שאיסור עשיית חמה ולבנה לרמב"ם, אינו בעשיית עיגול חמה ולבנה, אלא דוקא בצורה המיוחדת לחמה ולבנה, כמו שכותב הרמב"ם בפיהמ"ש לגבי דין מציאה. ואף על פי שמתוך סוגית הגמרא משמע, שאיסור עשייה הוא לגבי עיגול חמה ולבנה (כיון שהקשו על רבן גמליאל), כותב הר"י קאפח שכל הסוגיא הזו דחוייה. כל הסוגיא התבססה על דעת המקשה, שאסור לעשות צורות חמה ולבנה כפי שנראות, אבל למעשה אין זה נכון, ואין כל קושי על רבן גמליאל, כי עיגול חמה ולבנה מותר לעשות. דבריו אלו ברעת הרמב"ם מחודשים מאוד. דעת כל מי שדיבר בנושא היא, שאיסור עשיית חמה ולבנה הוא איסור עשיית העיגול שלהם. כך כותב הש"ך ס"ק ח' וכ"כ גם המהר"ם מלובלין, ועוד.

ועין במאירי שכתב: "וכן יש מתירים עשיית חמה ולבנה כל שאינו מצבע תכלת שהוא כעין הרקיע, ומטעם זה סמכו להקל לצורפי נחושת לעשות צורות בכלי כסף זהב".<sup>49</sup> דעה זו בשם יש מתירים, מפתיעה. איסור העשייה הוא דוקא על רקע תכלת, כיון שכך נראית החמה בשמים, אולם לא שמענו פה היתר בגלל שהחמה עצמה לא זוהרת בצבע אש.

47. ועל פי זה חידש המהריט (ח"ב סי' לה) שכאשר צורת אדם נעשית לא לנוי, אלא לצורך משחק, כגון בוכות של תינוקות, כיון שזה דוגמא של מטה, וגם אין חשש שיכואו לטעות שיש בהם ממש – אין בזה איסור. וכ"כ ב"ח ודעת להגר"ע יוסף שליט"א ח"ג סי' סד.

48. ואולי ניתן להסביר על פי התפארת ישראל, שהיו לרבן גמליאל צורות על הכותל וצורות על הטבלה, ושאלת הגמרא על הצורות שבכותל דוקא (שעל ידן ניסה להמחיש לעדים את צורתה במרום), לא תעשון כדמות שמש המושמשים לפני במרום.

49. מהר"ם סופר עמ' 155.



גם בספר יד הקטנה על הרמב"ם יש התמודדות עם בעיה זו<sup>50</sup>. דעתו שהאיסור הוא בצורה המוסכמת של חמה ולבנה: איך שאנשים מציירים חמה ולבנה, והצורה שהרואה אותה מבין שזאת צורת חמה ולבנה. לדוגמא בחמה – "צורת עיגול וקצת צורה בתוכה וחידודים סביב לה". וכן צורת כוכבים – "נקודה עגולה וחודין סביב לה".

אם נמשיך את קו מחשבתו, צורת לבנה האסורה תהיה דוקא חצי עיגול או קשת כמו שנראה בתחילת החודש, כי זו הצורה המוסכמת ללבנה. וכן מסיק במנ"ח (אולם עיין בדרכי תשובה ס"ק ל"ח המביא חולקים בזה)<sup>51</sup>.

### חיות ועופות

ראינו שדעת רוב הראשונים שבחיות ועופות אין כל בעיה. אמנם הרמב"ן ור' אליקים אסורים בכולט משום חשרא, יש הרוצים להגיד לשיטת ר' אליקים שאף שוקע אסור, מכל מקום דעת כל הראשונים האחרים שבצורות חיות ועופות אין כל בעיה<sup>52</sup>.

אולם קשה, הרי חיות המרכבה הם אריה נשר ושור, אולי יש לאסור אותם מצד משמשי מרום, וכן החיות הנמצאות בגלגל המזלות (דגים שור וכו'), אולי אף אותם יש לאסור?

חיות המרכבה – כבר הרשב"א דן בבעיה זו<sup>53</sup>. הוא נוטה להתיר עשיית אריה בולט לצורך רפואה. לפי שאין במשמשי מרום דמות אריה עומד לברו, ולא נשר ולא שור, אלא שפני חיות המרכבה דמות ארבעה פנים אלו, והעושה צורת פנים כצורת החיות, שעושה לה דמות ארבעה פנים אלו, הרי זה אסור, אבל אחת מהן לבד לא ... ושמעתי כי גם מורי הרמב"ן היה עושה אותה צורת אריה לאותו חולי" (ודעתו שאין בזה גם משום דרכי האמורי, אך חכמי דורו חלקו עליו בזה בארוכה, ועיין בהמשך בתשובה ת"ג). כלומר הרשב"א מקבל להלכה את תירוץ אב"י "לא אסרה תורה אלא ד' פנים בהדי הדדי", לכך נראית נוטה דעת רוב הראשונים.

גלגל המזלות – הבי"ח בקונטרס אחרון מחמיר ואוסר אף כל מזל בפני עצמו. אמנם הש"ך (ס"ק ל) כותב שלא שמענו מי שנוהר בזה, וכמו שארבע החיות אסורות רק ביחד, כך גם שנים עשר המזלות, וכן כתב במנחת חינוך.

גישה שונה מצאנו במאירי, ובספר יד הקטנה (כנראה כיון לחידוש זה מעצמו). וכך כותב המאירי<sup>54</sup>:

"שכשהוא עושה אותם כדוגמת מעלה, ודאי כך הוא (אסור). אפילו צורה אחת לבד. והסימן לזה כשעושה אותם נקודות נקודות. אבל כל שעושה אותם

50. מובא בדרכי תשובה (אות מו).

51. והמאירי כותב (מהד' סופר עמ' 151) שצורת חמה ולבנה, אין לה היתר שוקע וחסרון, כיון שבמצאות לפעמים גופים "אלה חסרים".

52. חוץ מהפוסקים המביאים את תשובת ר' אליקים, כגון המרדכי והאור זרוע.

53. ח"א תשובה קסו.

54. מהד' סופר עמ' 153 למטה.

דוגמת גופם שלמטה, לא נאסר אלא באדם או בארבע כי הדדי, שדינם כדמות שמשין שבמרום.

ומסביר בספר יד הקטנה<sup>55</sup>, שבדאי אין צורת טלה או שור בשמים. אלא שכדי להבחין בין הכוכבים, נתנו להם שמות, על פי דמיון מה של צירופי הכוכבים השונים. פה ניתן לראות ראש טלה, כאן אוזן ימין, כאן שמאל וכו'. ובדאי זהו דמיון רחוק. ולכן ברור שאין איסור עשיית צורת טלה כדוגמתו בארץ, אלא דוקא בצורה שנראים בשמים – נקודות נקודות.

### דין ציורים (שוה בשוה)

מהו החילוק בין בולט לשוקע? אומר הרמב"ם לגבי צורת אדם: "והוא שתהיה הצורה בולטת כגון הציור והכיוור שבטרקלין וכיוצא בהן... אבל אם היתה הצורה מושקעת או צורה של סמנין, כגון הצורות שעל גבי הלוחות והטבליות או צורות שרוקמין באריג, הרי אלו מותרות". לגבי דמות חמה ולבנה אומר הרמב"ם שהאיסור הוא "אפילו על הלוח" (הל' עבודת כוכבים ג, י-יא).

נראה מדבריו שיש שלשה חילוקים: בולט, שוקע וציור (שוה). ומכל מקום דין ציור שוה לדין שוקע. הצורות שאסורות בשוקע, אסורות אף בציור. בגדר ציור מכליל הרמב"ם אף רקמה, וכן דעת רוב הראשונים.

הריטב"א לעומת זאת כותב: "ומסתברא דכל שאסור לעשות אפילו בדיו הוא אסור. שלא חלקו בין בולט לשוקע אלא בדבר החקוק, וצורת דיו כבולט חשוב לענין זה. והוא הדין לצורת רוקם בשש ומשי וכיוצא בו"<sup>56</sup>.

יש בריטב"א חומרא גדולה. שדין דיו ורקמה כדין בולט, והיתר שוקעת הוא דוקא בשוקעת. אבל דבריו צריכים ביאור: מדוע לרקמה ודיו יש דין בולט? האם בגלל שאינם שוקעים, וההיתר בשוקעת הוא דוקא מפני שהיא שוקעת; או שהריטב"א הכין שבמצאות דיו ורקמה נחשבים בולטים, כיון שיש ממשות חומר על גבי הרקע, אבל רצפות פסיפס או צילום שאין בהם כל בליטה, יהיה מותר?

ואולי ניתן לברר ספק זה. הריטב"א סובר כרמב"ן שבחמה ולבנה יש היתר שוקעת, "דסתם חמה ולבנה ומזלות אינם נראים לעולם למראית העין אלא בולטין". אולי אפשר לדייק ששוה דינו כשוקע, וצ"ע.

**במהר"ם מרוטנבורג** מצאנו דעה שלישית בענין. אומרים התוספות (יומא) בתשובתם הראשונה: אף אם נגיד כדברי ר' אליקים שכל הצורות אסורות ואף בשוקעת, מכל מקום "בציורים שהם מיני צבעים בעלמא ואין בהם ממשות כלל דלא חיישינן לחשדא... ונראה לי דאפילו ישראל מותר לצור צורות במיני צבעים". ומוכיח המהר"ם דבריו על פי פירוש הרשב"ם בבא בתרא נד. אומרת הגמרא, שרב לא קנה "לגינתא דבי רב" אלא

55. על הרמב"ם ח"ב פ"ג-מהלכות עבודת כוכבים.

56. עבודה זרה ד"ה ואיבעית אימא דפרקים הוה.

בצורתא. ומסביר הרשב"ם שצייר צורת חיה או עוף (תפיסה בנכסי הגר). אומר המהר"ם, ואיך צייר הרי כל הצורות אסורות? אלא ע"כ שציור מותר אף בצורות האסורות (תעל פי זה הוא חולק ומסביר את המכילתא).

אולם בשו"ת 'לחם רב' ובשו"ת 'דברי יוסף' ועוד, דוחים דעה זו מהלכה שהרי כל יסוד חידושו של המהר"ם בנוי על כך שהוא סובר כר' אליקים, שכל הצורות אסורות. אבל לפי ההלכה שצורות חיה ועוף מותרות, שוב אין יסוד לחידוש זה, ודין ציורים כדין שוקעת. ואף מר"ת וריב"א ניתן להוכיח ההיפך. באותה הדרך בה הוכיחו שבחמה ולבנה אין היתר שוקעת — שאחרת הגמרא היתה צריכה לתרץ, שהצורה של רבן גמליאל היתה שוקעת — באותה הדרך נוכיח שגם שוה בשוה אסור.

מחלוקת זאת נמצאת אף בין הט"ז והש"ך. הב"ח אוסר גם מזל יחיד כפי שהוזכר לעיל, והקשו עליו והרי רב צייר כוורא (גיטין לו ע"א). אומר הט"ז "ונראה הוא עדיף מפילו ממשוקעים, דאין בציור שום ממשות". לעומת זאת הש"ך בנקה"כ כותב — "וגם מ"ש לחלק בין ציור דעדיף ממשוקעת, אינו נכון כלל כדמשמע מכל הפוסקים".

### צורת אדם חלקית

כתב הרא"ש<sup>57</sup>: "והאי דאסרינן צורת אדם ודרקון דוקא בגולם שלם. אבל צורת הראש בלא גוף שלם מותר, ולא תעשון אותי דרשינן. וגם חשדא, ליכא אם אין כל הדמות שלם". וכך כתבו גם הרא"ה והרשב"א לעבודה זרה.

לעומת זאת, במרדכי משמע שהיתר חצי צורה הוא דוקא לענין שהייה, ולא לענין עשייה. וכך לכאורה פשט דברי התוספות ד"ה שאני, שאומרים שמתוך בכה"ג יש סמך להשהות צורת אדם, וממשיכים תוספות ואומרים: "ואנדרטי דקא חייש לחשדא, היינו משום שהיה צלם דמות אדם כל גופו בידים ורגלים". כלומר החילוק בין צורת אדם שלמה שאסורה, לפרצוף שמותר — דוקא לענין חשד<sup>58</sup>.

הרא"ש כנראה הבין שאין לחלק בין עשייה לשהייה, והתוספות שהזכירו חשדא, אין הדבר מפני שהם אוסרים בעשייה בכה"ג, אלא שהסוגיא שם מדברת בשהייה (דעת כהן ס"ד).

וכן מצאנו שהביא הסמ"ג את דעת הרא"ש, אבל כתב: "ואומר אני שאין להקל בזה מאחר שאין כאן ראיה ברורה".

הש"ך בס"ק לב חשש לדעת הסמ"ג וכתב "והמחמיר בכל זה תע"ב". אולם בסוף ס"ק כה כתב: "ונראה דכל צורות דאסרינן אינם אסורים אלא בצורה שלמה ממש, כגון צורת אדם בשתי עיניים וחוטם שלם וכל הגוף וכיוצא בו. אבל לא חצי הציור כדרך קצת המציירים צד אחד של הצורה וזה אינו אסור, נ"ל". והדברים תמוהים: מדוע אומר נראה

57. עבודה זרה פ"ג סי' ה.

58. תעין בנמוי לעבודה זרה שסובר בדיוק ההיפך: צורה חסרה — אין בה משום לא תעשון; אך חשד שייך בה.

לי והרי זו דעת הרא"ש? ומצד שני הרי הוא נוטה להחמיר בסמ"ג? אלא צריך לומר שהוא מחדש דין נוסף, שציור מן הצד (פרופיל) – מותר. המהרי"ט וכן השאלת יעבץ, הרבו להקשות על הרא"ש, ודחו את דינו. ומכל מקום רבים מן האחרונים נוטים לפסוק כרא"ש<sup>59</sup>.

### סיכום לענין צורות האסורות משום "לא תעשון אתי"

אין מטרת מאמר זה לפסוק הלכה בסוגיא סבוכה זו, ואשאר זאת לגדולים ממני. כל שברצוני להראות הוא, שהבעיה שהציגו החוקרים, כאילו הממצאים הארכיאולוגיים מהווים סתירה להלכה – אינה בעיה בהיקף בה הציגו אותה.

ההלכה כיום היא פרי פשרה והכרעה בין הדעות השונות של הפוסקים. ואם הנושא הוא איסור מן התורה – ובודאי נושא המתקשר לעבודה זרה – ספק דאורייתא לחומרא. וכבר שו"ת דבר משה: "בדבר שיש בו שמץ עבודה זרה, שומעין לכל דברי המחמיר".

איך הבינו בזמן המשנה והתלמוד את האיסור לא תעשון אתי? בזה בדיוק עסקו הראשונים (ואנו לרוב, חלוקים גם בהבנת דברי הראשונים). אם נמצא, שניתן ליישב את המציאות הארכיאולוגית כשיטה אחת או יותר מן הראשונים – היינו.

נמצא, שבצורות של עופות וחיות – לפי רוב הראשונים אין בעיה. בודאי בציורים או בפסיפסים, ואף בגילופים ובפסלים שלמים, מבחינת האיסור לא תעשון אתי, אין כל איסור לדעת רוב הראשונים.

צורות של משמשי מרום – ראינו שלדעת חלק מהראשונים, בשוקע אין בעיה. ואם נגדיר פסיפס כציור (וכך נראה), ראשונים נוספים ידו שמוותר. גם לראשונים שאוסרים, וסוברים שאין במשמשי מרום היתר שוקעת, עדיין לא ברור מהי ההגדרה של האיסור. לגבי צורות אדם – בדברי הרב קוק (שם), "רוח היהדות הטהורה היא מתנגדת לכל פסילי אדם", ואמנם לא מצאנו פסילי אדם. צורות שוקעות לחלק מן הראשונים מותר, ובודאי אם אין הצורה שלמה בידים ורגלים.

סברות נוספות להיתר: א. המהר"ם בתוספות יומא (לפי הסברו הראשון, שאמנם איסור עשייה הוא בכל הצורות, ומכל מקום ציורים מותרים) תמה, איך עשו בכותלי ההיכל וקדש הקדשים ציורים חקוקים בכותל סביב "פני הכפיר" אל התימורה מפה ופני אריה אל התימורה מפה<sup>60</sup>, ועונה בין היתר: "אי נמי יש לומר דלא שייך לא תעשה לך

59. עיין: הרב קוק בדעת כהן סה; הרב הרצוג במאמרו הארוך ב"סיני" (חשון תשי"ג כרך ל"ז). הרב עובדיה יוסף ביחודה דעת ח"ג סג; שו"ת דברי יהושע ועוד (ומה שכתב בשאלת יעבץ שברמב"ן ברשב"א ובר"ן משמע דלא כרא"ש, אינו מובן מנין לזו? ואם דייק מתוך שכתבו לאסור לצייר פרצוף אדם – אין זה מוכרח. פרצוף הוא גם כינוי לכל הגוף, וכך מסביר ר' ירוחם בכנת התוספות "כיון שאין להם פרצוף שלם אלא חצי פרצוף".

60. יחזקאל מא, יט, בשינויי לשון.

פסל<sup>61</sup> אלא בתלוש. אבל על הכותל במחובר לא, דאינו אלא לנוי בעלמא ובטל לגבי הכותל. ואע"ג שאני מדמה, לא הייתי עושה מעשה כמו זה התירוץ האחרון.

בשורת 'צפנת פענח' (נו) מדייק שאף רש"י סובר כך. בגמרא שבת קמט ע"א נאמר: "כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות אסור לקרותו בשבת". מפרש"י: "כגון בני אדם המציירים בכותל חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים, כגון מלחמת דוד וגלית, וכותבים תחתיה, זו צורת חיה פלונית וזו דיוקנות פלוני ופלונית". רש"י מדייק לומר בכותל כסברת המהר"ם שעל הכותל מותר<sup>62</sup>, וזו אף דעתו של ר' יוחנן (ירושלמי עבודה זרה פ"ג) שלא מיחה בבני דורו, כשהתחילו לצייר ציורים על גבי הכתלים.

ב. המהרי"ט (לה) סובר שהרמב"ם דורש טעמא דקרא גם להקל. האיסור הוא דוקא במקום דאיכא למיחש שיטעו הטועים, אבל במקום דליכא למיחש יהיה מותר. לפיכך מחדש המהרי"ט שדוקא לנוי יהיה אסור, אבל כובות משחק שזה דרך עראי בודאי שאין לחוש יהיה מותר.

בשורת 'דבר יהושע' מחדש לפי המהרי"ט, שהאיסור הוא דוקא כשכוננת הציור להציג פרצוף אדם, אבל במקום שהצייר בא להביע רעיון או מעשה, כגון "הגשת שי לכנסת ע"י חיילים, אין לחוש שעשו את החיילים כדי לעוכם, ואין איסור עשייה. וכ"ש דליכא חשדא".

ולפי זה, גם בסיפורי המקרא המתוארים בפסיפסים, או כל סיפור אחר, גם אם מצוירות דמויות אדם אין כל בעיה.

## שינויי הגישה במהלך הדורות

עדיין חייבים אנו להסביר, מדוע רק בתקופה מסוימת התבטאה האמנות בצורה כזו, ובתקופות אחרות נמנעו מלעשות צורות בעלי חיים וכדומה.

ראשית, חייבים להדגיש, שהעובדה שלא מצאו אינה ראיה, אולי היה ולא השתמר<sup>63</sup>. וגם אם כך היה במציאות, יתכן להסביר שבמשך כל הדורות היו גישות שונות אצל חז"ל לגבי האיסור לא תעשון אתי. בתקופה מסוימת התחזקה הדעה, שזהו איסור כולל, כדעתו של ר' אליקים, ובתקופה אחרת התחזקה הדעה ההפוכה, המצמצמת את האיסור, כדעת הרמב"ם, הרא"ש וסיעתם.

ולענ"ד נראה יותר, שבמהלך כל הדורות היתה מקובלת הגישה המצמצמת. כך מצאנו שעל דגלי השבטים היו ציורי בעלי חיים, וכן שלמה עיטר את בית המקדש בדמויות בעלי חיים, ועוד<sup>64</sup>. הפירוש המחמיר יותר התפתח מן הסתם כתגובה טבעית על שפע הפיסול והציור היווניים שהציפו את המזרח. כל מלחמת המכבים היתה נגד תרבות זו –

61. כפי שהסברנו בשיטת ר' אליקים ששני הלאים הם אחד.

62. ועל המשך הגמרא שאוסרת דיוקנא, ראה בהמשך לגבי סברות האחרונים להחמיר.

63. ובמיוחד שארכיאולוגיה אינה מדע מדייק לגמרי כפי שמסתבר בדורות האחרונים.

64. ובתוספתא אומר ר' אלעזר בר' צדוק "כל הפרצופים היו בירושלים חוץ מפרצוף אדם בלבד".

שהגישה את היופי החיצוני כרגיל בתקופה של מאבקים ומתח תרבותי, הקצוניות מכריעה את הכף, וזו הסיבה שהאמנות היהודית העצמאית באותה תקופה. בתקופת המשנה והתלמוד היחס ליונות השתנה, ובעקבותיו השתנה אף היחס אל האמנות<sup>65</sup>. וגם את השחתת הפרצופים, וההמנעות מאמנות צורנית בתקופה מאוחרת יותר, ניתן להסביר מסיבות דומות.

## פסק ההלכה והמציאות

את השתלשלות ההלכה במשך הדורות מיצה הרב ד"ר י"ז כהנא ז"ל במאמרו המקיף "אמנות בית הכנסת בספרות ההלכה"<sup>66</sup>.

כמו שאמרנו עד כה, לדעת רוב רבותינו הראשונים, וכן הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, נראה להקל לפחות בצורות בעלי חיים (וכך אמנם נפסק בשו"ע), ואף על פי כן גישתם הכללית של האחרונים היתה להחמיר בכל הבעיות שהעלינו<sup>67</sup>.

הבעיה עוררה הדים נרחבים (כפי שמשתקף בספרות השו"ת) בשתי תקופות:

הראשונה – בדורו של הבית יוסף. באיטליה הניח יהודי מעל ההיכל צורת אריה בולטת. בעקבות המעשה פרצה מחלוקת גדולה, שאף הביאה לידי התערבות השלטונות. שאלה בנידון הופנתה לגדולי אותו הדור: לרדב"ז, לבית יוסף, למבי"ט ולמהר"ם מפאדובה, וכולם הסכימו לאיסורו של השואל – ר' אליהו קפשאל.

הבעיה התעוררה מחדש בצפת בשנת תרי"ז. בשנה זו נעשו שיפוצים בבית כנסת האר"י, והוכנסו צורות בולטות של "אריה ונשר ושאר חיות משונות". שוב פרצה מחלוקת בין החכמים בענין זה. ר' שמואל העליר הוציא בענין זה קונטרס מיוחד בשם "טהרת הקדש", בו הוא פוסק שיש להוציא את הפסלים מבית הכנסת. קונטרס זה נשלח לרבני הגולה, ואמנם תשובות רבות נשלחו אליו, ורובם הסכימו לפסיקתו<sup>68</sup>.

למרות העובדה שדעת הפוסקים בד"כ להמנע מהכנסת ציורים לבית הכנסת, השתרש המנהג בהרבה קהילות לפאר ולקשט את בתי הכנסיות בציורים שונים. על כך תמה בשו"ת ענף אבות (או"ח ד'): "מאין יצא ההיתר שעשו אבותינו בעיירות גדולות בכל בתי כנסיות ציורים ועופות בולטות ושוקעות סביב לארון הקדש... וגם באיזה בתי כנסיות ישנם ציורים בכל הכתלים מחיות ועופות וי"ב המזלות...?"

65. ואף את המעבר מקישוט חיצוני לקישוט פנימי, אפשר להבין כתוצאה של רדיפת השלטון הנוצרי (פרופ' אבי יונה).

66. ספר בית הכנסת בעריכת הרב מרדכי הכהן.

67. ואף דעת מרן הבית יוסף אינה ברורה. שסותר את עצמו בשתי תשובות קרובות בשו"ת אבקת רובל. הרבה אחרונים ניסו ליישב את הסתירה, ועיין בהרחבה ב"ציץ אליעזר" ח"ג כד.

68. בשו"ת שואל ומשיב ח"ג סי' עא כותב שכתב תשובה לר' שמואל העליר בנושא זה, אך תשובה זו לא התפרסמה בתשובותיו.

גם הרב קוק (דעת כהן סי' סד) תמה על תופעה זאת, וכתב לגבי ציורים: "אמנם למחות אין בנו כח מאחר שיש להם עמוד גדול להשען, דעת מהר"ם מרוטנבורג...".

## נימוקי האחרונים לאיסור

הנימוק העיקרי לפסקי ההלכה האוסרים, נובע מחשש לדעתם של הראשונים המחמירים – ר' אליקים והרמב"ן, ובהרבה מן המקרים גם פסיקה לחומרא ברוב הבעיות המשניות שהעלנו.

בנוסף לכך הועלו נימוקים רבים נוספים, חלקם מדגיש את האיסור בבתי כנסת, וחלקם סיבות נוספות להחמרה באופן כללי בדינים אלו.

ואלו עיקרי הדברים:

א. לכאורה, דין בית הכנסת קל מדין שאר מקומות, שהרי אומרת הגמרא "רבים שאני" בבית הכנסת אף על פי שאנדרטא נמצאת בתוכו מותר להתפלל בו, כיון שברבים אין חשד עבודה זרה.

אולם לא כך הבין הרמב"ן: "ואנדרטא דאוקמה בבי כנישתא, דרש הגאון ז"ל דשעת השמד היה וכשבטל השמד העבירוהו משם. משמע דס"ל לגאון ז"ל, דאע"ג דבעלמא לא חישינן לחשדא, מכוער הדבר להניח שום צורה בבית הכנסת דחישינן שם לחשדא כיון שהוא מקום תפילה, רלמה הניתוהו שם? אבל כיון שבאונס הונת שם לכבוד המלך, מותרין להתפלל. ואין אוסרין עליהם משום שמא יחשדוהו".

וכך כותב ר' אליקים: "כששוחה בברכות נראה כמו ששוחה לאותן צורת הפרצופין, יש לחוש לכך. דתניא ישיב לו קוץ בפני עבודה זרה לא ישחה ויטלנו, מפני שנראה כמשתחוה לה, והוא הדין למעות ומעיין, פרצופין המקלחים מים בכרכים, לא יניח פיו על פיהם וישתה, מפני שנראה כמנשק להן, הכא נמי נראה כמשתחוה לאותן הצורות. ואל ישיב המשיב מאנדרטא דבבי כנישתא דנהרדעי, דהתם מלך פרס העמידו כדי להעבירם על דתם, וכשבטלה הגזירה לקחוהו משם".

ומביאים האחרונים אף את הרא"ש בתשובותיו (כלל ה' סימן ב') שאף על פי שהוא סובר שברבים ליכא חשדא, מכל מקום צוה להסיר מבית הכנסת מחצלת ועליה צורה מסוימת<sup>69</sup>. וכ"כ ר' ירוחם: "אע"ג דברבים ליכא חשדא מכל מקום מכוער הדבר".

ב. בעיה נוספת בתפילה מול צורות מעלה הרמב"ם בתשובתו (רט"ו): "וכיוון התפילה לצורות אפילו אינם בולטות מגובה. משום שמסית דעתו להביט בהן ותתפסד הכוונה. ואנחנו עוצמים עינינו בתפילה כשמזדמן לנו זה, בין אם פרוכת או קיר מצוייר. וכתב משה".

69. ולענין אין משם כל הוכחה מדובר שם על מחצלת שדרך הישמעאלים להתפלל עליה. ניסוחו של הרא"ש די עדין "כי מה לנו להניח בבית הכנסת דבר כזה שהוא מוכן ומוזמן לתפילתם, אין פה חשד עבודה זרה, אלא אין זה מתאים לרוח המקום. ואף אם יש חשד עבודה זרה זה דווקא בגלל שצורה זו מוכנה ומוזמנת לתפילתם.

ג. טענה שמעלה הרב<sup>70</sup>: "דאפילן המתירים שאר צורות ואריה בכלל, בנידון דידן מודו דאסור לעשותו בבית או בשדה דאיכא משום לא תלכו בחוקות הגוי" (דוגמא יפה לזה: הגר"א ניסה לבטל את המנהג להעמיד אילנות בבית הכנסת ובבתים בחג השבועות, משום שעכשיו הוא חוק העמים, להעמיד אילנות בחג שלהם).

ד. טענה שמעלה השם משמאל<sup>71</sup>: "כיון שהישמעאלים הם מאמינים במוחמד; ואין להם עבודה זרה ולא שום דמות וצורה בביתם ולא בבית תפלתם, אם כן הוי חילול ה'".

ה. טענה נוספת מתייחסת בעיקר לפרצוף אדם – על פי תורת הנסתר. כדי להחמיר בתצלום של פרצוף אדם צריך לצרף כמה חומרות אחת על גבי השניה. להחמיר דלא כהרא"ש, שגם פרצוף ללא גוף שלם אסור, להחמיר דלא כהרמב"ם והתוספות שצורת אדם אסורה אף בשוקעת, ולהחמיר דלא כמהר"ם שציורים שווים דינם כשוקעת. מכל מקום רבים נמנעו מלהצטלם, בהתבססם על תורת הנסתר<sup>72</sup> כי בכל דיוקן ודיוקן איתא רוח השורה, ולכן המסתכל במראה ללא צורך, הרוח מתלבש בדיוקנא, ומזיק לו במותו, וגורם רעה לעצמו... ומאוד יש לאדם להזהר באלו מבלי להיות בתוך ביתו פרצוף ועלם... כי אין לך עלם ודמות דלא שריא ביה רוח רעה<sup>73</sup>.

ברור שהבא לפסוק הלכה צריך להתחשב גם בבעיות אלו, מכל מקום נראה שאין הם שיקולים עיקריים אלא סניף לעיקר הדין. אם בעיקר הדין נפסוק לחומרא – צורה כזו אסור לעשות משום לא תעשון אתי, או אסורה בשהייה משום חשדא – בודאי אפשר לצרף טעמים אלה לבסוס הפסיקה. אך במקרה שדעת הפוסק נוטה להקל בעיקר הדין, סביר ששיקולים אלה לא יהפכו את הדין על פיו.

כך מסביר ביצי אליעזר<sup>74</sup> (ח"ג כד) את הסתירות הנמצאות בבית יוסף בשו"ת אבקת רוכל לגבי ביטול כוונה. במקרה שיש נטיה להחמיר, בודאי ביטול כוונה הוא סניף. אך במקום שאין סיבה להחמיר מעיקר הדין, אף על פי שהרמב"ם נטה להחמיר משום בטול הכוונה; מכל מקום כבר פשט המנהג בכל ישראל לשים פרוכות מצוירות לשם כבוד התורה, ולא חשו לבטול הכוונה, אולי משום דבלאו הכי אין אנו מכוונים<sup>75</sup>.

ובשו"ת צמח צדק<sup>76</sup> יושב המנהג, כיון שמסתכלים על הציורים ודשים בהם, שוב אין מסתכלים בהם, ואינם מסיחים את הדעת בשעת התפילה.

לא נדון בהרחבה בטענות הנ"ל, למרות שיש מקום לכך, רק נעיר עוד שלגבי חוקות הגוים חלקן רבים על הגר"א, בטענה שמעשה שיש בו טעם הגיוני אין בו משום חוקות הגוים. ולגבי חשד בבית כנסת או נראה כמשתחוה לצורה, אלה הן סברות של המחמירים בין הראשונים בענין הצורות. אצל הראשונים המקילים לא מצאנו חילוקים אלה בין בית

70. עיין בשו"ת שאילת יעבץ ח"ע בסופו. וע"ע ביישכול עבודת קונטרס, אחרון חורד סימן יא. דוגמא מאלפת עד היכן מגיעות הסברות להחמיר נמצאת בשם משמאל. לדעתו אף הרי"ף והרמב"ם מחמירים בעשיית כל הצורות. שהרי הרי"ף מביא את הבריייתא האוסרת "אופנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת", ובה נכללים כל צורות הברואים! וכי אנו יודעים את צורת המלאכים? ועוד, הא אין דבר שאין לו מול, והיינו מלאך כדברי המפרשים, ומסתמא הודן נראה ברקיע לנביאים בדמות אותה צורה. וגם הרמב"ם כתב בתשובה: "הבגדים המצוירים אף על פי שאינם בולטים אין נכון להתפלל נגדם משום בטול כונה". משמע שצורות בולטות אסורות מדינא...

71. ועיין במג"א סוף סימן צ', הסובר שחורשים לביטול כוונה, ולכן ראוי שיהיו למעלה מקומת איש.



בנסת לשאר מקומות. כך משמע מפורש ברי אפרים, ואף הרמב"ם שאסר תפילה מול צורה, לא אסר אלא משום בטול כוונה, ושאין זה יפה, אך לא מדינא.

נקודות נוספות לעיון הם הדינים: א. שבת קמט ע"א "ודיוקנא עצמה אף בחול אסור להסתכל בה" — האם האיסור הוא להסתכל בדיוקן אף שנעשה לנוי, או דוקא כמו שכותב הרא"ש "דבעשויה לעבודה זרה היא"? ועיין בספר 'אבות עטרה לבנים' (אריה ליב ליפשיץ). ב. דין התורה "ואבן משכית לא תחנו בארצכם להשתחוות עליה" — האם יש איסור לתת בלי להשתחוות? ומה פירוש אבן משכית? (לפי חלק מהפרשנים, הכוונה לאבן מצויירת) ועיין באנציקלופדיה תלמודית ערך אבן משכית.

## צורות של עבודה זרה

עד עכשיו דברנו על עשיית צורות שנאסרו משום "לא תעשון כדמות שמי הממששים לפני במרום". וראינו כי באופן עקרוני הממצאים הארכיאולוגים לא עומדים בסתירה לסוגיית הגמרא לפי חלק מהראשונים.

אולם עדיין נצבת בפנינו בעיית הצורות. הלקוחות מתוך המיתולוגיה היוונית, ובעיקר צורת חמה — אל השמש (הליוס). לכאורה זוהי צורה המיוחדת לעבודה זרה, ונאסרה אף במציאה כיון שצורה כזו עושים לשם עבודה זרה, ואם כן מה צורה כזו עושה במרכזם של כמה בתי כנסיות?

תחילה עלינו לברר, האם יש איסור לעשות צורה המיוחדת לעבודה זרה? בודאי שלעשות לשם עבודה זרה, זהו איסור עבודה זרה, שהוא לאו מן התורה. אך כאשר הצורה נעשית לא לשם עבודה זרה אלא לנוי (או לתשמיש אחר) האם גם זה אסור? הרמב"ם פ"ג מהל' עבודה זרה ה"ט כותב כך: "העושה עבודת כוכבים לעצמו אף על פי שלא עשאה בידו ולא עבדה לוקה... וכן העושה עבודת כוכבים בידו לאחרים אפילו עשאה לעובר כוכבים לוקה..."

מה כוונתו? אפשר להבין שכל צורה המוכרת ומזוהה כצורה של עבודה זרה אסור לעשותה מכל סיבה שהיא, אף על פי שאין כוונתו לעבודה זרה. אך אפשר להבין גם אחרת, שהאיסור הוא דוקא לעשות צורה מסוימת לשם עבודה זרה, ואז אפילו שלא עבדה עדיין עובר על עשיית עבודה זרה.

גם בספר המצוות הדברים לא מוכרעים. במהדורת הרב קאפח הנוסח הוא: "המצוה השניה — האזהרה שהוזהרנו מלעשות פסילים אשר יעבדו..."<sup>72</sup>. מנוסח זה נראה לכאורה, שהאיסור הוא עשיית הצורה, ואפילו שלא למטרת עבודה. במהדורת רבי חיים העליר הנוסח הוא: "שהוזהרנו מעשות עבודה זרה להעבד". כאן לכאורה, ההבנה שונה. האיסור הוא לעשות צורה למטרת עבודה.

72. ובמצוה השלישית — האזהרה שהוזהרנו מלעשות עבודה זרה ואפילו לזולתנו לעבדה...

אם נקבל את גרסתו של הרב קאפח, הרי שיש איסור עבודה זרה ליצור צורות כאלה. אולם אם כך – מדוע צורה מסויימת קרויה עבודה זרה אף שלא עשה אותה לצורך עבודה, וצורה אחרת אינה עבודה זרה? כמובן החילוק הוא בין צורה שהדרך לעובדה – "אשר יעבדו", לבין צורה שאין דרך לעובדה. ואם כן צורה שהיום אין לה כל משמעות של עבודה זרה, אין איסור עבודה זרה בעשייתה.

ואם מסופקים אנו בדעתו של הרמב"ם, שפתי הריטב"א ברור מללו: "ואי בעושה צורת דרקון מי אסיר – איכא דקשיא ליה והתנן הגיע לכיפה מקום שיש שם עבודה כוכבים אסור לבנותה, וכל שכן עבודת גילולים עצמה? ולא קושיא היא. דהתם בעושה אותה לנברי לעובדה. אבל הכא בעושה לנוי בעלמא, דהיינו לשון עושה האמור בכל השמועה... ולמדנו מכאן דצורת עבודה זרה מותר לצייר לנוי ואפילו היא בולטת דסתם צורות כך הם. והיינו דפרכינן הכא להדיא, וצורת דרקון מי אסיר".

ואולי יש איסור בעשייה משום חשדא?

לדעת הרמב"ן הבריייתא בענין טבעת מדברת על הצורות המותרות. ואם כן כשהבריייתא אומרת "חותמה שוקע מותר להניחה ואסור לחתום בה", כוונתה לחדש שיש איסור עשייה משום חשדא (מדרכנן) בכל הצורות המותרות.

ראינו, שחייבים להסביר כך אף את הבה"ג. הבה"ג מעמיד את הבריייתא בצורת חמה ולבנה ודרקון. ואם כן כשאומרת הבריייתא "אסור לחתום בה", כוונתה איסור עשייה משום חשדא.

אך הרשב"א והריטב"א לא קבלו דבר זה, ולכן העמידו את הבריייתא דוקא בצורת אדם שאסורה אף בעשייה. אבל אין איסור עשייה משום חשדא<sup>73</sup>. ואף לדעת התוספות המעמידים את הבריייתא בצורות האסורות משום "לא תעשון אתי", נראה שאין איסור עשייה משום חשדא.

האם יש איסור עשייה בצורת חמה ולבנה?

מדברי הש"ך משמע שיש איסור עשייה משום "לא תעשון אתי" בצורת חמה ולבנה. איסור עשייה אינו רק בעיגול חמה ולבנה, אלא אף במזל חמה ולבנה. וכך הוא אומר בס"ק ח: "וגל דודאי לעשות או להשהות בידו אף בעיגול שלהן אסור" (לעומת מציאה שאסורה לרמב"ם רק בצורה שלהם).

רבים האחרונים שהעתיקו את לשון הש"ך שאיסור עשייה הוא "אף בעיגול שלהן". יש אף שכתבו מפורש שיש איסור עשייה במזל חמה ולבנה.

73. ובספר בתי כהונה מובא ציטוט מהרשב"א (הרשב"א על עבודה זרה אינו מצי בדינו. הספר המיוחס לרשב"א בהוצאת מוסד הרב קוק נראה שאינו מהרשב"א): "ואי בעושה צורת דרקון מי אסיר, והא לאו דמות שמשין שבמרום הוא, ולא אסרה תורה אלא דמות שמשין. והא דמשמע מהכא דאפילו צורת עבודה זרה אינה אסורה בעשייה, דהא דרקון משום עבודה זרה חיישינן ליה ואפ"ה אמרינן דאינו אסור, נראה לי דדווקא בשאר מקומות שאין בריא כמ"ש לעיל, אבל שאר הצורות הנעבדות בבריא אסורין בעשייה וכו'. ומיהו דאי נראה דאינו אסור אלא לעשותן לגוי, וא"נ לעשותן בלטיין לעצמו ולהניחן בידו או בראשו או בחגורו משום חשדא, אבל בדרך עמו לא...".

אולם לכאורה אין הדברים מובנים. כמו בצורת דרקון שאומרת הגמרא שמותר לעשותה, כיון שהיא לא במרום, והיא צורה בדויה. כך צורת חמה ולבנה מדוע שיאסור בעשייה הרי הצורה הזו בודאי בדויה, ובמציאות צורה כזו לא משמשת במרום? ובאמת אולי לא התכוון הש"ך לזה. ובדרכי תשובה (יח) מביא בשם ספר מקור מים חיים ש"דברי הש"ך שלא בדקדוק". ומצאתי שכך הבין בחידושי החת"ס: "ופשיטא לענין איסור עשייה אסור בעיגול כעין חמה ולבנה, דהוי כדמות משמשים במרום, אבל צורת מלך יושב בעגלה, אינו כדמות משמשים במרום"<sup>74</sup>. וכך כותב במפורש גם בספר 'חלקת יעקב' בתשובה המצורפת מנכד המחבר.

### איסור שהייה בצורות הנעבדות

לכאורה יודו כל הראשונים שהצורות המיוחדות לעבודה זרה אסורות בשהייה משום חשדא. והנה הטור חלק על הנחה זו.

אומר הרא"ש: "האי חותם מיירי בחמה ולבנה כוכבים ומזלות ופרצוף אדם שאסור לעשותו וגם להשהותו אם עשאם עובד כוכבים משום חשדא, וצורת דרקון מותר לעשותה ואסור להשהותה".

הטור מוסיף כמה מילים: "וצורת דרקון אסורה למי שמצאה להשהותה ומותר לעשותה". לכאורה מוציא הטור את דברי הרא"ש מפשטם. לכאורה כוונת הרא"ש לפסוק גם כבה"ג. הברייטא מדברת גם על צורת דרקון שאסור להשהותה משום חשד. אך הטור מפרש אסור להשהותה דוקא למי שמצאה<sup>75</sup>. משמע שהבין שאין חשד בצורת דרקון, כי אחרת מדוע הוציא את דברי הרא"ש מפשטם?

ומסביר הבית יוסף שהתקשה הטור, שאם יש חשד בצורת דרקון, צריך היה להיות אסור אף בעשייה משום חשדא, כדברי הבה"ג, אלא על כרחך אין חשד, ולכן היה חייב להעמיד את האיסור במציאה. נמצינו למדים, שלדעת הטור, החשד היחיד שאנו צריכים לחוש לו, הוא חשד עשייה. אבל צורת דרקון המותרת בעשייה, מותרת אף בשהייה (וכ"כ הב"ח).

לעומת זאת הבית יוסף הבין, שגם לרא"ש יש חשד עבודה. ומה שכתב הרא"ש שצורת דרקון מותרת בעשייה, היינו דוקא במקום שאין חשד. אך במקום דשייך חשדא אסורה אף בעשייה (וכ"כ הגר"א ס"ק כ"א).

74. הוצאת ירושלים תשל"ו. ולפי זה הוא הולך ושואל על הרמב"ם: "והנה לכאורה יש לעיין במתניתין: 'המוצא צורת חמה לבנה ודרקון'. הוה ליה לחלק בין רוב גוים לרוב ישראל. דהיכא דרוב ישראל מותרת דמרוכזא פריש, ובדאי ישראל לא עבדי עבודה זרה. ומיהו יש לומר כיון שישראל אסור לעשות צורה ממילא תלין בגוי. אך להניל דצורת מלך בעגלה מותר ישראל לצירה (וגוי עובדה זרה) ואם כן במוצא יש לחלק בין רוב גוים לרוב ישראל?"

75. דעת הטור שבמציאה אין חילוק בין בולט לשוקע, וכותב על כך הבי"י שהדברים ברורים. אולם הכנה"ג כותב שר' ירוחם מביא דעה הסוברת שאסור רק בבולט. ולמעשה זוהי תוספתא מפורשת: "טבעת שיש עליה עבודה זרה בזמן שהיא בולטת אסורה בהנאה, אינה בולטת מותרת בהנאה". מאחר שמדברת על איסור הנאה בודאי מדובר על מציאה (מאירי).

עדיין צריך להבין לדעת הטור, מדוע אין חשד עבודה זרה בצורות הנעבדות? מסביר בשו"ת 'אזני יהושע' כ': צורה שאסור לעשותה, אם נמצאת אצל יהודי מיד מעוררת חשד, למה יש לו צורה כזו? אבל צורה שמותר לעשותה לנו, אין סיבה שיבואו לחשוד בו. אין הדבר תלוי בגוי, האם הוא מייחס לצורה זו משמעות מסוימת, אלא בנו, האם צורה זו מותרת לנו בעשייה, או לא?

### האם יש שינוי ביחס לצורות הנעבדות, עם שינוי המציאות?

על דברי רבן שמעון בן גמליאל במשנה, המחלק בין מכובדים למבזוים שואל הירושלמי: "מה נן קיימין... אם דבר בריא שנעבדן אפילו מבזוין אסור, אם דבר בריא שאינן נעבדן אפילו מכובדן מותר? אלא כי נן קיימין בסתם".

בהסבר תשובת הירושלמי נחלקו הרשב"א והר"ן. מכל מקום מהשאלה נמצינו למדים, שאפילו צורות חמה לבנה ודרקון, אם ברי לנו שאינם נעבדים מותרים, ואם כן גם צורות שהיו מיוחדות בתקופה מסוימת לעבודה זרה, אם בתקופה אחרת בטלה חשיבותן, יהיו מותרות במציאה. וכך כותב המאירי: "וכן אתה דן להקל. במקום שידוע אף בהמה (?) ואדם ודרקון שאין נעבדין כלל, אף על כלים מכובדים מותר, שאין עשייתם אלא לנו; ומוזר אני סומך להקל בענינים עכשיו, שכבר בטלה עבודת האלילים ונתחלפו הדתות". ולפי זה תמה הבית יוסף על הטור (וכן על ר' ירוחם שפסק כך), מדוע מביא הלכה זו כפי שמופיעה בתלמוד, הרי היום בודאי אין עובדים לצורות הללו? עונה הבית יוסף, שמתוך פסק התוספות שאסרו לחגור רצועות עם פרצוף אדם, הבין הטור שסוברים שאין חילוק בין הזמן ההוא לזמן הזה.

וכך פוסק הרמ"א סוף ס"ג: "ובזמן הזה, שאין העובדי כוכבים עובדין לצורות הללו, מותרים בהנאה אם מוצאן אבל אין להשהותן (כדברי רוב הראשונים). ויש מחמירים בכל הצורות הנזכרות אף על גב דידעינן דלא פלחי להו... (כמשמעות הטור והתוספות)". אולם הש"ך (ס"ק י"ז) תמה מדוע פסק הרמ"א כטור (וכהבנת הבית יוסף בתוספות). והרי בודאי אין מקור לדעה כזו! וכוונת התוספות לא לאסור במציאה, אלא לאסור בשהייה משום חשדא. הש"ך לשיטתו<sup>76</sup>, שאיסור שהייה משום חשדא רחב מאיסור מציאה, גם אם נגיד שהיום צורות אלה מותרות במציאה, חשד עדיין שייך בהם, וכך כתב ר' ירוחם (נתיב י"ז ח"ד), וזו למעשה הדעה הראשונה שהביא הרמ"א<sup>77</sup>.

דעת ר' ירוחם, שאף על פי שצורות אלה מותרות במציאה בזמן הזה, בכל זאת יש בהן משום חשדא, אינה מקובלת על כל הראשונים. דעת הרא"ה והריטב"א היא, שהחשד הוא דוקא בצורות הנעבדות, ובזמן שאין עובדים לצורות הללו, אף השהייה מותרת.

וזו אף דעת הגר"א<sup>78</sup>. איסור שהייה משום חשד עבודה זרה אינו רחב מאיסור מציאה, ואף את דברי הרמ"א הכותב: "מותרים בהנאה אם מוצאן, אבל אין להשהותן", מסביר הגר"א: "נראה דוקא בחמה ולבנה וכמש"ש והא רבן גמליאל דיחיד וכו'. אבל בדרקון בזה"ז ליכא חשדא כלל". ונראית כוונתו, שדרקון אסור בשהייה לדעת הרא"ש משום

76. ראה לעיל בפרק על איסור שהייה משום חשדא, במחלוקת הש"ך והגר"א.

חשד עבודה זרה, ובזמן הזה חשד זה בטל. אבל חמה ולבנה שאסורות אף מטעם חשד עשייה, חשד זה לא בטל ולכן אסורות בשהיה<sup>77</sup> (ואולי הוא מחלק בין הצורות השונות לגבי ההתייחסות אליהם בימינו). ולפי זה צורות שאיסורם רק מפני חשד עבודה זרה, יהיו מותרות בזמן הזה.<sup>78</sup>

### הרקע המציאותי ליצירת הצורות הנעבדות

למציאותן של צורות מיתולוגיות בבתי הכנסת ניתן למצוא הסבר הלכתי, או משום דברים ליכא חשדא, או משום שבאותה תקופה הפסיקו לייחס לצורות אלה חשיבות מיוחדת. אם כן מבחינה הלכתית ניתן למצוא היתר, אבל בודאי שמציאות זו לא מכובדת ואף מגונה. וכך כותב הרב הרצוג<sup>80</sup> בתשובה לשאלה האם מותר להכניס דמות אריה על ארון הקודש: "אולם אם אתם עומדים על צד הדין, הנה מכיון דרוב רבותינו הראשונים... מתירים אפילו בצורת אריה... אין בידי לאמר כזה איסור. אולם הדוגמא ששלחתם אלי צורת אריה עם כנפיים, אותה אני אוסר בהחלט. היא לקוחה מצורות ששרדו מעמי הקדם והיא ממקור אלילי מיתולוגי. ברוך שעקר עבודה זרה מהארצות האלה, ואנחנו ח"ו ניתן להם זכרון בבית תפילתנו? הס מלהזכיר".

אם כן נשאלת השאלה איך הגיעו למצב שהשתמשו בצורות כאלה לקשט בתי כנסת? כפי הנראה, גם התשובה לשאלה זו פשוטה למדי. לתרבות היוונית היתה השפעה חזקה ביותר באותה תקופה.<sup>81</sup>

במשנה ידים (ד, ו) כתוב: "אומרים צדוקים: קובלים אנו עליכם פרושים, שאתם אומרים, כתבי הקדש מטמאין את הידים, וספרי המירוס אינן מטמאין את הידים".

ובסנהדרין פרק עשירי לגבי אלה שאין להם חלק לעולם הבא אומר רבי עקיבא: "אף הקורא בספרים חיצוניים", ומסביר הירושלמי: "כגון ספרי בן סירא וספרי בן לענה, אבל ספרי המירוס וכל ספרים שנכתבו מכאן והילך, הקורא בהן כקורא באיגרת". סביר שמתכוונים פה לספרי המשורר היווני הומירוס, שהם ספרי היסוד למיתולוגיה היוונית. וקשה, הרי ספרי הומירוס מלאים סיפורים על אלים למיניהם, ומדוע טובים הם מספרי בן סירא? מסביר ב"שיירי הקרבן", כי ספר בן סירא נראה כתוספת על ספרי המקרא, ולכן הוא מסוכן. אבל ספרי המירוס, שהכל מחדים שאין בהם קדושה, אין איסור בקריאתם (אלא משום איבוד הזמן).

החכמים התייחסו באדישות לספרות זו, ואין בה משום עבודה זרה. ונראה שהסיבה לכך, שהעבודה זרה שבספרות זו היתה רחוקה מן הלב ואין כל חשש בקריאתה. גם ביוון עצמה הפסיקו להתייחס ברצינות לדברים אלה, והם נשארו בגדר תרבות ואומנות, ולא בגדר דת.

77. ועיין בש"ך ס"ק ו, ובדברי הרב אליעזרוב בתחומין ב.

78. וצ"ע, שהרי הדברים לקוחים ממך דברי ר' ירחם. ור' ירחם כתב את דבריו על צורת דרקון!

79. החילוק בין צורת חמה ולבנה, לעיגול חמה ולבנה, לא היה ידוע לראשונים אלה. ואם כן יתכן שידו שצורת חמה ולבנה מותרת בזמן הזה.

80. היכל יצחק א"ח יא.

81. ראה שאל ליברמן 'יוונים ויוונית בארץ ישראל' עמ' 244-299.

וכך מצאנו במשנה עבודה זרה פ"א: "שאל פרקלוס בן פלוספוס את רבן גמליאל בעכו, שהיה רוחץ במרחץ של אפרודיטי. אמר לו: כתוב בתורתכם 'ולא ידבק בידך מאומה מן החרס', מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי? אמר לו: אין משיבין במרחץ. וכשיצא אמר לו: ... דבר אחר, אם נותנים לך ממון הרבה, אי אתה נכנס לעבודה זרה שלך ערום, ובעל קרי ומשתין בפניה. וזו עומדת על הביב, וכל העם משתינים בפניה. לא נאמר אלא 'אלהיהם', את שנוהג בו משום אלוה — אסור, ואת שאינו נוהג בו משום אלוה — מותר".

לא זו בלבד שחז"ל היו אדישים לתרבות זו, הם אף לקחו דמויות מן המיתוסים, ושלבו אותן בדרשותיהם.

וכך מצאנו בספרות חז"ל את הסירנות: "ומכל נפש החיה אשר במים שקץ הם לכם". מובא בספרא: "נפש החיה — להביא את הסירנות". ומסביר בפירוש המיוחד לראב"ד: "בלעז קורין אותה שירינא, והיא ממחציתה ולמעלה כצורת אשה, ומנגנת כאדם..."

וכן את הקנטאור. על הפסוק "ולשם יולד גם הוא בן ויקרא את שמו אנש" <sup>82</sup> אומר המדרש: "שאלו לפני אבא בר-דלא, אדם שת אנש — ושתק? אמר להם: עד כאן בדמות וצלם, מכאן ואילך קינטרין...". ומסביר במוסף הערוך: "מכאן ואילך נתקלקלו הדורות, ונבראו קינטורין בלשון יוון ורומי. מן אנשים בלי תרבות, ובדו הפייטנים שמחציתם למעלה הם אנשים, מחציתם ולמטה סוסים לרמוז שהיו כסוס כפרד אין הבין".

חז"ל אמרו את דרשותיהם לעם. ואם הם משתמשים בדמויות אלה, בודאי הציבור השומע ידע על מה מדובר. ואם גם לא שמענו על התייחסות שלילית, לא רחוקה הדרך אף ליצירת דמויות אלה.

עצם ההסתכלות בגרמי השמים, עלולה להביא את האדם לידי הרהורים, אשר סופם עבודה זרה. "ופן תשא עיניך השמימה וראית את השמש ואת הירח ואת הכוכבים כל צבא השמים, ונדחת והשתחית להם ועבדתם" <sup>83</sup>. מאידך ההסתכלות בשמש עשויה להיות מקור השראה לעבודת הבורא. "השמים מספרים כבוד אֵל, ומעשה ידיו מגיד הרקיע... לשמש שם אהל בהם, והוא כחתן יצא מחפתו ישיש כגבור לרוץ ארח" <sup>84</sup>. מרכבת השמש ומסעה, היא חלק מהמתולוגיה היוונית, אולם גם בחז"ל אנו מוצאים דימויים אלה, לשם עבודת ה'. "והמלאכים מנדיגים אותו... החמה רוכב במרכבה ועולה מעוטר כחתן, ישיש כגבור" (פרקי דר' אליעזר כ"ו).

אם כן אף יצירת אל השמש (הליוס) בתוך גלגל המזלות, אף על פי שזו גלישה מרוח היהדות, ובודאי אין רוח חכמים נוחה מכך, מכל מקום היה לה רקע מעולם האגדה המדרשי.

82. בראשית ד, כו.

83. דברים ד, יט.

84. תהילים יט, ב-ו.

## מפתח ל"מעליות" א-י

### משנה וגמרא

#### סדר זרעים

בשכבך ובקומך – לבירור שאלת זמן קריאת שמע – ר' יצחק ספיר ספר העשור

#### סדר מועד

מחלוקת הראשונים בענין גרירה בחטאות – שמעון עירשי 46 א  
אלישע בעל כנפיים – גר אילן 37 ג  
ענינו של פרק "הבונה" עפ"י רש"י – ר' יצחק ספיר 12 ה  
בין נטילה לטלטול – צבי שמעוני 13 ח  
בנין וסתירה בכלים – שמעון צימלס ואליעזר רוטנשטרייך 19 ח  
כל דבר שהוא משום שבות לא גזרו עליו ביה"ש – איתמר גולדוטר 30 ט  
מעשה שעשו אנשי טבריה – ביאור משנה במסכת שבת –

הרב חיים סבתו ספר העשור  
אין מערבין אלא לדבר מצוה – שמעון צימלס 36 ט  
פסקי ספיקות – הרב חיים סבתו 7 ג  
עירוב והוצאה ליום הכפורים – הרב יצחק שליל 38 א  
בכל מתרפאין חוץ מע"ז ג"ע וש"ד – הרב נחום אליעזר רבינוביץ 1 ג  
סוכה העשויה ככבשן – חיים ברנר 51 א  
בנית סוכה בחצר בית משותף – יוסף מונק 55 א  
משיב הרוח ומוזיד הגשם בעונתו – אהרן שטכלברג 48 ו  
אי אפשר לבית המדרש ללא חידוש – חיים ברנר 43 ג

#### סדר נשים

משנת "מי שמת והניח אשה בע"ח ויורשין" – הרב חיים סבתו 1 א  
ביאור סוגית העדים שאמרו אמנה היו דברינו – הרב עזריה ברזון 7 א  
בדין שליח קבלה – הרב דוד הנשקה 21 א  
הוציא עליו כתב ידו – רוני שווה 28 א  
תנאי כפול וגילוי דעת – הרב חיים סבתו 1 ב

- ב 4 עדות לקיום הדבר לשיטת הרמב"ם — הרב דוד הנשקה  
 ב 9 נתינה והקנאה בגט — הרב עזריה ברזון  
 ג 52 משנת המצוות התלויות בארץ — חיים הלפרין  
 ו 25 קדושי כסף ביחס לקנין כסף במהלך הסוגיות — אלון בן דוד  
 ו 31 בדיון נתן הוא ואמרה היא — שלמה שראל

## סדר נזיקין

- א 26 אמתלא — שלמה שפירא  
 א 32 סוגית תרי ותרי — ישראל פישר  
 ב 19 ביאורים בסוגית המוצא בסרטיא ופלטא — הרב יהודה גליק  
 ב 25 סוגית "תקפו כהן" — שמעון עירשי  
 ב 30 מודה במקצת — שלמה שפירא  
 ג 12 לבירור תוקפן של תקנות הקהל — הרב אלישע אבינר  
 ספר העשור התוקף ההלכתי של חוקי מדינת ישראל — הרב אלישע אבינר  
 ד 38 פריעת בע"ח ושעבוד קרקעות — חגי אקרמן ודודי אלדר  
 ה 3 הזמה עצמית בעדים זוממים — הרב חיים סבתו  
 ו 3 בגדר ממונו בענין נזיקין — הרב נחום אליעזר רבינוביץ  
 ג 21 קנין רכוב ומנהיג — הרב דוד הנשקה  
 ד 4 הלכות שכנים / היוק ראייה — הרב חיים סבתו  
 ד 33 בדיון מסירת מודעא — אמי תומר  
 ד 54 בדיון הרחקת אילן משדה חברו — חיים ברנר  
 ברוך שבחר בהם ובמשנתם — ביאור משנת ארבעת השומרים —  
 חיים הלפרין  
 ה 34 עונש הכיפה — אריה רייך  
 ז 31 תגובה למאמר עונש הכיפה — פרופ' מנחם אלון  
 ז 42 "סברא פשוטה" של תוס' — יהודה זיסר  
 ז 46 שיטת הרי"ף בענין פטור שן ורגל ברה"ר — דוד פכט  
 ז 50 שבועה נשבעין וגטלין — הרב נחום אליעזר רבינוביץ  
 ט 4 קנין גוי במטלטלין — ביאור שיטת הרמב"ם — צבי שמשוני  
 ספר העשור

## הלכה

## ברכות

- ג 55 ברכת הגומל לחייל שבא לחופשה — הרב יהודה גליק  
 ו 5 בדיון קדימה בברכות לשיטת הרמב"ם — הרב יצחק שילת  
 ט 10 הוצאת חברו ידי חובה בברכה — הרב יצחק שילת



## שבת

11 ד	לסוגית בין השמשות — הרב יצחק שילת
16 ט	דין תוספת שבת — יוסי פרקש
7 ו	תוספת שבת ויו"ט — הרב חיים סבתו
12 י	מבוא להלכות מוקצה — הרב אלישע אבינר
8 ה	שנוי יעוד של מוקצה באמצע השבת — הרב יצחק שילת
30 ד	כלי שמלאכתו להיתר — אשר חרד
ספר העשור	טלטול ארבעת המינים — אשר חרד
7 ז	מלאכת בורר — הרב חיים סבתו
	גדרן של מלאכות הסתירה קורע מוחק סותר ומתיר —
ספר העשור	הרב אלחנן סמט
5 ח	סחיטת פירות בשבת — הרב חיים סבתו
27 ח	בדין הולדת ריח בשבת — עוזאל ב.א.
32 ח	ששים ריבוא כתנאי בהגדרת רשות הרבים — דניאל סטון
16 ו	בין יו"ט לשבת — הרב יהודה כהרב
2 ח	בענין פסיק רישיה — הרב נחום אליעזר רבינוביץ

## חנוכה

43 א	שיטת הבה"ג בזמן הדלקת נר חנוכה — הרב יצחק שילת
25 ד	בדין "שואל או מוכר כסותו" — יוסי אבני
37 ה	גדר החיוב של הדלקת נר חנוכה — הרב עזריה ברזון

## ענינים נוספים

37 ב	בדין איסור נקימה ונטירה — אביטל הר-שושנים
23 ה	מצוות התוכחה — אבי מלכיאלי
ספר העשור	צורות בבתי כנסת — יעקב ברנשטיין
ספר העשור	קביעת הלכה מורכבת — הרב עזריה ברזון

## תנ"ך

54 ו	שני עולמות שברא הקב"ה — עמוס גאולה
39 ח	עשרה דורות מאדם ועד נח — עמוס גאולה
45 יב	תחן אמת ליעקב חסד לאברהם — אליהו וינברגר
ספר העשור	בבית ובשדה — יוסי גולדברג
62 י	ולא יכול יוסף להתאפק — יוסף מונק
49 ד	הקנאה התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם — עמוס גאולה
17 ה	סגנון התורה בהזכרת שמו של יצחק — צבי ורצברגר
42 ב	ואת בתינו הציל — אריה רייך

ספר העשור	קטע מפירוש הרלב"ג על התורה — אלי פריימן
53 ד	אי אפשר לבית המדרש ללא חידוש — חיים ברנר
15 ה	פרשיות הסמיכה — הרב דוד הנשקה
ספר העשור	מצוות חלוקת הארץ — עמוס גאולה
55 ב	שמשון גבורתו ונזירותו — נחום לנגנטל
27 ג	הנביא אלישע תחת השפעת קודמו, אליהו — צבי ורעברגר

### מחשבה ומוסר

32 ג	הצדיקים במיתתם קרויים חיים — אבי זיני
1 ד	חירות הבחירה — הרב נחום אליעזר רבינוביץ
15 ד	על ניסיון ועל נפלאותיו — הרב אלישע אבינר
28 ד	מסירות הלל לתורה — יוסי פרקש
43 ד	ה' צדיק יבחן — גבי גולדמן
1 ה	לקראת החנוכה — הרב נחום אליעזר רבינוביץ
26 ה	"והודעתם לבניך" — מאיר זלבסקי
30 ה	לשכל טוב הוא לזקנים אך לשחוק נחשב לזעירים — צבי שמשוני
36 ו	נבואה והלכה (הלכה עפ"י נבואה) — יעקב ברנשטיין
3 ז	דרכה של תורה — הרב נחום אליעזר רבינוביץ
ספר העשור	דרכה של תורה — הרב נחום אליעזר רבינוביץ
26 ז	הראשית — אליהו סימן טוב
44 ז	כהנים — עם קדושיך כאמור — גיורא רואי
57 ז	ברכות לה' — ברוך חייקין
44 ט	ידיעת העתידות — יעקב אנסבכר

### עניינים שונים

ספר העשור	ישיבת ה"הסדר" — ערכים ומגמות חינוכיות — הרב יצחק שילת
51 ו	הדלקת הנרות במקדש — הרב דוד הנשקה
ספר העשור	מנורת זהב טהור — עופר קאפח
42 ג	שירים מבני ציון
ספר העשור	מכתבים לציון — מבני ציון
42 ה	טבלת עזר לתולדות עם ישראל — דרור ובר

## The First Decade of the Yeshivah

In the winter of 5737 (1977), Isaac Sapir and Munie Ben-Ari were setting up the nucleus of Maale Adumim. In the heart of the desert, it was a place that had never seen settled human habitation, not even in Biblical times. They knew that water together with hard work would make the desert bloom. They also knew that to make it genuinely Jewish, the living waters of Torah were needed. They sought out two young scholars of rare promise. Rabbis Isaac Sheilat and Haim Sabbato had returned to their studies after fighting in the Yom Kippur war, determined to build Israel's spiritual strength. These four brought thirty eager students and pitched tents in the wilderness to found Birkat Moshe.

In a decade, the student body increased almost tenfold. Some of the first students have already begun to make their mark as rabbis, scholars and teachers. The search for excellence with which it began, continues to animate and inspire the Yeshivah's staff and student body. Its record of scholarly books and publications alone gives the Yeshivah a unique distinction. Yet it is not an ivory-tower. The Yeshivah is deeply involved, as in the beginning, with the town of Maale Adumim. Far beyond the immediate environment — in the Israel Defence Forces, in immigrant absorption, in education and in settlement — Birkat Moshe serves all Israel. Our student body comes from over fifty towns and villages throughout the country, as well as from Europe and America.

This tenth anniversary volume presents a collection of papers which reflect the wide-ranging intellectual interests of our staff and students. Edited by three graduate students, this volume is dedicated to a devoted friend of the Yeshivah, Mr. Aaron Frankel of Toronto, who has helped make possible the transition from pitched tents to permanent buildings.

# Table of Contents

	page
Editor's Preface	1
Introduction by the Rosh Yeshivah	2
On Our Tenth Anniversary	4
<b>I Theory and Practice</b>	
The Path of Torah	Rabbi Nachum L. Rabinovitch 8
Hesder Yeshiva, — Values and Goals	Rabbi Yitzchak Sheilat 43
Halachic Validity of State Legislation	Rabbi Elisha Aviner 52
Letters to Zion	Ben Zion 64
<b>II Talmud and Halachah</b>	
On an Obscure Text in Mishnah Shabbat	Rabbi Chaim Sabato 74
The definition of Work with Destructive Features on Shabbat	Rabbi Elchanan Samet 90
Levels of Complexity in Talmudic Analysis	Rabbi Azarya Berzon 113
On the Proper Times for Reading the Shma	Rabbi Yitzchak Sapir 128
Rambam's Theory on Deeds of Acquisition	Rabbi Tzvi Shimshoni 134
Lulav on Shabbat	Asher Haddad 152
<b>III Biblical Studies</b>	
A Chapter from a Critical Edition of Gersonides' (Ralbag) Commentary to the Torah	Eli Freiman 162
Of House and Field	Yossi Goldberg 190
The Division of the Holy Land	Amos Geula 211
The Golden Menorah	Ofer Kapach 244
Synagogal Art	Yaacov Bernstein 266
Comprehensive Index to Maaliyot 1—10	306

This Anniversary Volume  
is dedicated to

**AARON FRANKEL**

Toronto, Canada

whose devoted efforts have helped  
make possible the Yeshivah's Building  
Programme

# מַעְלֵי עֶשׂוֹר

Essays on Biblical and Rabbinic Studies  
by Faculty and Students of Yeshivat Birkat Moshe  
Maaleh Adumim  
on the occasion of the  
Tenth Anniversary of the Founding of the Yeshiva

## Editors:

Baruch Braner

Ofer Kapach

Zvi Shimshoni



Maaliyot Press  
Yeshivat Birkat Moshe  
Maaleh Adumim  
5748 (1988)