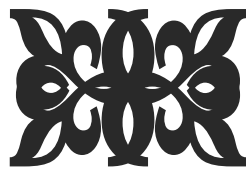


# מַעְלִיּוֹת



כט



בטאון ישיבת "ברכת משה"  
מעלה אדומים  
טבת ה'תשס"ט



הוצאת מעליות  
ישיבת "ברכת משה" מעלה אדומים

**עורכים:** אביתר גלצר

אורי בונדי

**עורך גרפי:** אמציה דרייפוס

**מכון מעליות** טל. 02-5353655 פקס. 02-5353947 FAX.

מצפה נבו, מעלה אדומים 98410 MITZPEH NEVO, MAALEH ADUMIM

www.birkatmoshe.org.il e-mail: office@birkatmoshe.org.il



## תוכן העניינים

5		דבר ראש הישיבה
7		פתח דבר
		<b>עיון</b>
11	אלחנן דרייפוס	טענת מקח טעות בבתולה מהנשואין
17	דוד דנטלסקי	ביאורים במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע
53	אסף ברצלר	תרי ותרי
77	אביעד אברדם	עד אחד באיסורים
89	יואב זיסמן	שיטת רש"י ב"תרי ותרי"
94	משה כהן	האם אומרים מיגו במקום עדים
		<b>מדרש הלכה</b>
101	הרב כרמיאל כהן	הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה
110	הרב יצחק שילת	אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט
		<b>הלכה</b>
127	הרב יהודה פריס	שתי שאלות בדין שבע ברכות
131	איתמר יעקבי	אמות שוחקות ועצובות
152	מארק גוטליב	דמדומי מאדים – קביעת הזמנים על פני מאדים

### מחשבה ואגדה

175	יואל גיל	ארץ ישראל במשנת הרמב"ם
200	אביחי גמדני	האם סלחו חכמים לבית אבטינס?
211	שלומי חלוצי	"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"
235	עידו פכטר	השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

### תנ"ך

259	דוד סבתו	לצאת מבית עבדים – היובל כמהפכה דתית חברתית
273	שניר הראל	חיים של תודה – על מזמור ל בתהילים



## דבר ראש הישיבה

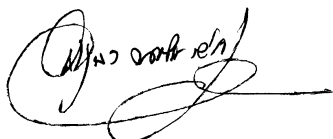
בתחילת שנה זו חגגנו שלשים שנה לייסוד ישיבתנו הק'. וכבר מן ההתחלה זכינו שהישיבה משכה תלמידים מוכשרים אשר רוח ה' פועלת בקרבם לא רק ללמוד כי אם גם ללמד, לא בלבד להבין אלא גם להורות. וחנן ה' אותם בכח יצירה וברכם בחכמה מעשית למשוך בעט סופרים ולשון לימודים נתן להם וכושר הסברה ליישר הדורים ולהאיר נתיבים מפותלים באור בהיר של שכל ישר וחיפוש האמת. כל אלה חברו יחדיו לבנות חומתה של תורה וכמאמר הכתוב (נחמיה ד, טו): "וחצים מחזיקים ברמחים", וכולם כאחד מקבלים עליהם את הצו (שם שם, ח): "את ה' הגדול והנורא זכרו והלחמו על אחיכם בניכם ובנתיכם נשיכם ובתיכם".

מתוך כך התחלנו להוציא לאור שנתון **מעליות** המרכז בתוכו את מיטב הגיונותיהם של תלמידי הישיבה. כמובן, תחילתו היתה מצער, אולם בחלוף השנים התפתח השנתון בכמות ובאיכות עד כי עתה מוניטין לו בכל רחבי עולם התורה.

כמו בעבר זכינו ב"ה גם השנה לקובץ **מעליות** שיש בו מגוון רחב של דיונים המושכים את הלב של כל חובב תורה: אורות מתמזגים של תורה ומחשבה, הלכה והגות, דברי חכמים וחדוטים – "עושר שמור לבעליו" מכל הסוגים. על כך אנו חייבים תודה לעורכים אביתר גלצר ואורי בונדי ולעוזריהם במערכת שטרחו להכין לנו מטעמים ולהגישם לנו בצורה נוחה ומבוררת.

יתברכו מן השמים הם וכל המחברים אשר יצירותיהם מופיעות בכרך הנוכחי, ויהי רצון שיעלו מעלה מעלה ויזכו להגדיל תורה ולהאדירה עד ביאת ג"צ בב"א.

נחום אליעזר רבינוביץ'





## פתח דבר

בכל יצירה שבעולם, אפילו יצירה אנושית פשוטה, מתגלים המון מחשבות ורגשות, הרבה יותר מהגלוי. יש למלא אוצר של הרחבת דעת ורגש גם מכל מאמר פשוט, גם משיחות המוניות, כשם שאין שום בריה בעולם שלא יהיו צפונים בה כוחות נסתרים. אבל כל זה כלא נחשב, לגבי כל מה שיש לגלות בכל יצירה שנתגלתה על ידי רוח הקודש, ואופני הגילוי הנם נערכים בכל מדת הקודש לפי ערכה, תורה, נ"ך, ויתר היצירות של חכמים וסופרים. כל אחד ואחד לפי מה ששפע הקודש פעל עליו בין בגלוי בין בסתר, יש לגלות בדבריו מעמקים רבים (שמונה קבצים א, תתסח).

כאשר נבחרנו לערוך את "מעליות", שאלנו את עצמנו: מה מטרתו של כתב עת זה? לשאלה זו תשובות רבות, אך אחת החשובות שבהן היא מתן אפשרות לבני הישיבה ליצור יצירות בתורה.

כפי שהרב קוק כותב, הוצאת המחשבות מהכוח אל הפועל במעשה הכתיבה, נותנת ביטוי למחשבות ורגשות שבמקרים רבים נמצאים אך ורק מתחת לפני השטח. כל תלמיד היושב מול המקלדת ומבטא את רעיונותיו, הגיגיו והבנותיו החדשים בסוגיה, נותן לחבריו ולעולם כולו הצצה אל עולמו הפנימי, אל דרך מחשבתו הייחודית, שבמשך שאר חיי היומיום נמצאים עמוק בלבו.

ביטוי המחשבות בדרך הכתיבה, גורם אף להבהרת הדברים לכותב בעצמו, ו'מכריח' אותו לסדר ולארגן את מחשבותיו. אינו דומה הלומד סוגיה לעצמו למלמדה לאחרים, ואינו דומה מלמדה לאחרים לכותב עליה מאמר.

מתחילה, העלינו בדעתנו לתת ביטוי ב"מעליות" לפנינו נוספות ביצירה הספרותית של בני הישיבה. אלא, שלשמחתנו הרבה, במשך השנה האחרונה יצא לאור עלון חדש המופץ בקרב תלמידי הישיבה הנקרא "החלל הפנוי", אשר מאפשר לתלמידים לשתף את חבריהם במחשבותיהם הן בדרך המאמרים המחשבתיים, הן בדרך הסיפורת והן בדרך השירה. כאשר ראינו זאת שמחנו בליבנו, והחלטנו להתמקד בעיקר במאמרים עיוניים, ארוכים יותר, המציגים יריעה רחבה יותר של הדיון, ולהתעלם מפנים ספרותיים אחרים.

ניסינו ככל הניתן לשלב בחוברת מאמרים מכל הסוגים, ובכך להביא לידי ביטוי את כלל הנושאים הנידונים בישיבה. בשנים האחרונות גבר בציבור הציוני דתי העיסוק בדרשות הפסוקים, וגם מקומה של ישיבתנו לא נפקד. בשנתיים האחרונות נתנו הרב סבתו והרב שילת סדרות שיעורים בנושא, והוא צף ועלה לדיון אף בין התלמידים. פירות ראשונים של דיון זה מוצגים לפניכם כאן בדמות מאמרים של הרב שילת והרב כרמי בנושא. בנוסף לכך, נלמדה בשנה האחרונה בישיבה מסכת כתובות ובה מתמקדים רוב המאמרים בחלק העיוני של כתב עת זה. החלק המשלים את הנושא העיוני – ההלכה, עוסק בנושאים כלליים יותר.

המאמרים בתנ"ך, מחשבה ואגדה מתפרסים על מגוון של נושאים. כטבעם של מאמרים מתחומים אלו, הם נוגעים אצל כל אחד במקום אחר ובדרך שונה. לימוד פרקי תנ"ך ומדרשי חז"ל, הבנת הגותו של הרמב"ם, פרשנות כתבי אדמו"רים שונים בחסידות, כל אלו ועניינים רבים אחרים משמשים כאן בערבוביה.

נוסף על גיוון נושאי הכתיבה, בכתב עת זה מופיעים מאמרים אף ממגוון של כותבים וגילאים: החל ממאמריהם של אביעד אברדם ואסף ברצלר (א), עבור במאמריהם של דוד דנטלסקי ואיתמר יעקבי (ב) והמשך במאמריהם של מארק גוטליב, שלומי חלוצי (ד), יואל גיל, אלחנן דרייפוס (ה), שניר הראל (ו), יואב זיסמן, עידו פכטר, דוד סבתו, אביחי גמדני ומשה כהן (מן השיעורים הגבוהים). מאמריהם של הרב שילת והרב כרמי הוזכרו כבר לעיל, ואף מקומו של הרב פריס לא ייפקד. על גבי במה זו, עסק הרב יהודה פריס, בשאלות נפוצות הקשורות בדיני נישואין.

שמחות ומועדים רבים וחשובים אנו מציינים בעת הזו: חגיגות השלושים לייסודה של הישיבה, ציון הארבעים לשחרורה של ירושלים, שמחת השישים למדינה, והגענו לגבורות של מורנו ראש הישיבה. בעת זו, אנו שמחים להגיש בפני בני הישיבה קובץ זה, שאמור להיות רק ראי לשיח הישיבתי ולסגונו, וייצוג לנושאים הנלמדים בישיבה על פי רוחה. "ישמע חכם ויוסף לקח ונבון תחבולות יקנה" (משלי א, ה).

אנו מודים לכל אלו, שבלעדיהם חוברת זו לא היתה יוצאת מעולם לאור עולם: בראש ובראשונה אנו מודים לכותבים שפורטו לעיל. לא פעם ולא פעמיים הערנו, שינינו, תיקנו, שאלנו, ביררנו וחלקנו. אך כותבינו עמדו בגבורה בצורך לקרוא שוב ושוב את המאמר, לבדוק, להסתגל לשינויים שונים ולסייע לנו בעריכתו, עד למיטב שיכולנו בכוחות אנוש; נזכיר אף את אמציה דרייפוס העורך הגרפי המיומן, שדרש את 'כתרי האותיות' ממש, ודקדק בקוצו של יו"ד; יואל גיל סייע רבות בעריכת מספר מאמרים במסכת כתובות, ואף תרם לנו מאמר משלו. מתוך עיון בנושאים אחרים, לא זכינו השנה להעמיק בלימוד המסכת עם כל בני הישיבה, ולכן אנו מודים בענווה ליואל על עזרתו בתחום זה; "תפוס לשון ראשון", ועל כן נודה לראש הישיבה שכתב פתיחה נאה לקובץ מאמרים נאה, והוסיף 'משפיות קסף' ל'תפוחי זהב', 'דָּבָר דָּבָר עַל אֶפְנֵי'; נודה שנית לראש הישיבה, ואף לרבנים, הרב צבי הבר, הרב אברהם וולפסון, הרב אליהו ליפשיץ, הרב אליאב פלהיימר, הרב יצחק שילת והרב צבי שמשוני, על הקדשת הזמן לשם קריאת המאמרים, ועל הקצעת המאמרים וזיקוקם "בשלש עשרה נפה", בהערותיהם; יהי שכרם של כל המשתתפים, המעודדים והמשפרים, כפול מן השמים; עזרת כל המנויים לעיל היתה חיונית, ונתנה בחפץ לב, בחיך וברוח טובה, ועל כך תודתנו.

ניסינו להזכיר את כל תומכינו ואת כל אלו שאפשרו את הוצאתה של החוברת, אך אם לא הזכרנו מאן דהו יבוא גם הוא על הברכה ועמו הסליחה.

מתוך שמחה ורגשות הודיה לבורא עולם, אנו חותמים,

אורי בונדי ואביתר גלצר

# עיון

---

טענת מקח טעות בבתולה מהנשואין  
אלחנן דרייפוס

ביאורים במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע  
דוד דנטלסקי

תרי ותרי  
אסף ברצלר

עד אחד באיסורים  
אביעד אברדם

שיטת רש"י ב"תרי ותרי"  
יואב זיסמן

האם אומרים מיגו במקום עדים  
משה כהן



## אלחנן דרייפוס

### טענת מקח טעות בבתולה מהנשואין

- א. הצגת הסוגיה
- ב. שיטת רש"י, תוספות והרא"ש
- ג. שיטת הרמב"ן
- ד. שיטת הרמב"ם
- ה. פסק ההלכה
- ו. סיכום

#### א. הצגת הסוגיה

המשנה אומרת (כתובות א, ד) שמי שנושא בתולה, אלמנה, גרושה וחלוצה מן הנישואין כתובתן מנה, "ואין להן טענת בתולים", כלומר, הוא אינו יכול לטעון שמקחו היה מקח טעות כיוון שנשאה על דעת שהיא בתולה ונמצאת בעולה, ולכן יכול לגרשה ללא כתובה כלל. הגמרא (כתובות יא, ב) מביאה ברייתא שאומרת, שאפילו במקרה שיש עדים שהאישה לא נבעלה לראשון, יש לה כתובה מנה, ולא ניתן לטעון שזה מקח טעות. הגמרא (שם יב, א) מביאה מחלוקת רבה ורב אשי, באשר לכל מקרה שבו מישוה נושא אישה על דעת שהיא בתולה ונמצאת בעולה. רבה סובר שכל מי שנושא אישה על דעת שהיא בתולה ונמצאת בעולה, אינו יכול לטעון שמקחו היה מקח טעות, ואפילו במקרה שזוהי בתולה שמעולם לא נשאה שכתובתה מאתיים, ואילו רב אשי סובר שרק במקרה שהיתה נשואה אינו יכול לטעון טענת בתולים, משום ש"שאני הכא שהרי כנסה ראשון" או "נכנסה לחופה", אולם בכל מקרה אחר הוא יכול לטעון שמקחו היה מקח טעות, ולגרשה ללא כתובה. לפי לישנא אחת בגמרא מחלוקת רבה ורב אשי מוסבת על הברייתא, ולפי לישנא אחרת מחלוקתם מוסבת על המשנה. הגמרא מסיקה כי "מאן דמתני לה אברייתא כל שכן אמתניתין, ומאן דמתני לה אמתניתין אבל אברייתא לא, משום דמצי אמר לה אנא אעדים סמכיי".

את דברי רב אשי "ושאני הכא שהרי כנסה ראשון" או "נכנסה לחופה", ניתן להבין באחת משתי דרכים:

1. מכיוון שכנסה ראשון היא בחזקת בעולה! נמצא שנושא אותה על דעת שהיא בעולה, ולכן כתובתה מנה ואין כאן מקח טעות.
2. בכך שכבר כנסה הראשון לשם נישואין בטל חינה, כבעולה, ולכן כתובתה מנה, למרות שהיא בחזקת בתולה. העובדה שהבעל הסכים בכל זאת לשאת אותה, למרות שבטל

חינה, מוכיחה שאין כאן מקח טעות, שהרי אין היא שונה מבעולה שבטל חינה וכתובתה מנה, ואם כן מסתבר שגם אם היה יודע שהיא בעולה היה נושא אותה.

### שיטת רש"י, תוספות והרא"ש

רש"י, תוספות והרא"ש פירשו כדרך הראשונה. אשר לברייתא, תוספות והרא"ש (בתוספותיו) פירשו שמניחים שהבעל, מבחינה סובייקטיבית, אינו סומך על העדים, משום שאומר לעצמו שהם רוצים לשבח בפניו את האישה, ונמצא שהוא נושא אותה על דעת שהיא בעולה.

רש"י בפירושו על המשנה (ד"ה כתובתה מנה) כותב: "דבחזקת בעולה קיימא משנכנסה לחופה", ובגמרא על דברי הברייתא, הוא אומר (ד"ה שהרי כנסה ראשון) ש"עליו לדעת שנבעלה". נראה שמתכוון לומר, שאובייקטיבית כלל לא ניתן לסמוך על העדים, ולכן צריך הבעל לקחת בחשבון כשנושא אותה שיש סיכוי שהיא כן בעולה<sup>1</sup>. בקצרה, הברייתא לפי רש"י סוברת, שכל אישה שנכנסה לחופה הרי היא בחזקת בעולה, ויש לקחת זאת בחשבון!

לפי הסבר זה מפרש רש"י, שדברי הגמרא "מאן דמתני לה אברייתא כל שכן אמתניתין, ומאן דמתני לה אמתניתין אבל אברייתא לא, משום דמצי אמר לה אנא אעדים סמכ"י, מוסבים על מחלוקת רב אשי ורבה. דהיינו, מי ששונה שרב אשי חולק על רבה בברייתא שבה נאמר שיש עדים שלא נבעלה, כל שכן שיסבור שהוא חולק עליו גם במשנה שבה נאמר שאין עדים. אולם מי ששונה שרב אשי חולק על רבה במשנה, אולי יסבור שאלבא דהברייתא הוא יודה לרבה שלעולם אדם לא יוכל לטעון מקח טעות בכל מקום שנשא אישה על דעת שהיא בתולה ונמצאת בעולה. זאת משום שבברייתא מדובר שיש עדים שלא נבעלה, ואם כן מבחינת הבעל אין משמעות לכך שגשאה בעבר לאחר, ובכל זאת אינו יכול לטעון מקח טעות.

### שיטת הרמב"ן<sup>2</sup>

הרמב"ן פירש כדרך השנייה:

משמע לי דהכי קאמר: **בודאי שבחזקת בתולה נשאה כמו שאמרו העדים, אבל אין זה מקח טעות שהרי ידע שכנסה הראשון לשם נשואין, ושוב אין לה חן כבתולה, אלא הרי היא בעיני כל אדם כבעולה אף על פי שאינה בעולה.** לפיכך, אין זה מקח טעות... שאילו היה יודע גם כן שהיא בעולה, היה נושא וכותב לה דמים הללו.

<sup>1</sup> או בגלל החשש שאולי העדים רצו לשבחה בעיניו, או בגלל החשש שהעדים טעו, כדברי הריטב"א (ד"ה רב אשי אמר).

<sup>2</sup> שיטה זו מוזכרת בירושלמי (פרק א הלכה ג). מובאת גם ברשב"א ובריטב"א על הסוגיה.



לפי הסבר זה, מפרש הרמב"ן שדברי הגמרא "מאן דמתני לה אברייתא כל שכן אמתניתין, ומאן דמתני לה אמתניתין אבל אברייתא לא, משום דמצי אמר לה אנא אעדים סמכיי", מוסבים על **דין המשנה ודין הברייתא**, ולא על מחלוקת רבה ורב אשי<sup>3</sup>. דהיינו, התנא של הברייתא ודאי סובר כתנא של המשנה, שהרי אם במקרה שיש עדים שלא נבעלה עדיין אין הבעל יכול לטעון מקח טעות – משום שבטל חינה – כל שכן שאינו יכול לטעון מקח טעות כאשר אין לה עדים שלא נבעלה. לעומת זאת, התנא של המשנה לא בהכרח סובר כתנא של הברייתא. זאת משום שניתן לומר, כי במקרה שיש עדים שלא נבעלה, על אף שבטל חינה בעיני כל אדם מעצם העובדה שנישאה לאחר, הבעל סומך על העדים שהיא בתולה ונושא אותה בשביל חיבת לילה ראשון, ועתה שגילה שהיא בעולה הוא טוען שנמצא מקחו מקח טעות לעניין זה, ונמצא שדין הברייתא אינו נכון. ברם, במקרה שאין עדים שלא נבעלה, אין שום צד לטעון טענת בתולים, שהרי כבר בטל חינה, ומכך שאינו מחכה שיעידו לו עדים אם היא בתולה או בעולה, ומוכן לכנסה על הספק, הוא מראה שאינו מקפיד אפילו על חיבת לילה ראשון.

## שיטת הרמב"ם

בפרק י מהלכות אישות, פוסק הרמב"ם (הלכה ב):

כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה  
והרי היא אשתו גמורה לכל דבר, ומשתכנס לחופה נקראת נשואה **אף על פי  
שלא נבעלה**, והוא שתהיה ראויה לבעילה...

מפורש אפוא, כי כבר מעת כניסה לחופה, אם האישה ראויה לבעילה, אפילו אם לא בא עליה, הרי היא כבר כאשתו גמורה לכל דבר.

את משנתנו פוסק הרמב"ם בפרק יא מהלכות אישות. כבר בהלכה א כותב הרמב"ם: " ... כתובתה מאה, שמשנשאת הרי היא **כבעולה**" – הרמב"ם אינו כותב שהיא בחזקת בעולה, אלא שהיא כמו בעולה, כלומר, למרות שבאמת אינה כן. בהלכה ב מפרט הרמב"ם את הדברים: " ... ואף על פי **שהן בתולות**, הואיל וחזקת הנשואה **שתבעל** ... תקנו להן מאה ... בין נבעלו **בין לא נבעלו**. והרי הן **כבעולות** לכל דבר". אם כן, הרמב"ם כותב בפירוש, שגם אם ידוע שהגרשה או האלמנה מן הנישואין בתולה, ולא נבעלה, מכיוון שחזקתה שתבעל בעתיד לאיש לו נשאת, היחס אליה הוא כאל בעולה, וכתובתה מאה.

בהלכות איסורי ביאה (יט, א; ג) הרמב"ם פוסק:

אי זו היא חללה? ... אחת מן הנשים האסורות לכהונה שנבעלה לכהן,  
נתחללה ... ואם נשאת, אף על פי שלא נבעלה נתחללה, שכל נשואה **בחזקת  
בעולה** אף על פי שנמצאת בתולה.

<sup>3</sup> הניסוח "מתני לה" מסתדר יותר טוב לשיטת רש"י. שמא הרמב"ן גרס ככתב יד רומי (130) שאינו גורס את המלה "לה". מאידך, המשפט "דמצי אמר לה אנא אעדים סמכיי" מסתדר יותר טוב לשיטת הרמב"ן.

לכאורה, הרמב"ם סותר את עצמו מיניה וביה. אם האישה נמצאת בתולה, כיצד ייתכן שהיא בחזקת בעולה!?

נראה להשיב, כי המילה "חזקת" ברמב"ם, משמשת בשתי משמעויות שונות:

1. מעמד מציאותי – "נקודת ההנחה היא ש...".

2. מעמד הלכתי – "המעמד ההלכתי של... הוא...".

במשמעות הראשונה, נקודת ההנחה מביאה לידי קביעת מעמד הלכתי. כאשר הרמב"ם רוצה להשתמש במשמעות זו, הוא משתמש בביטוי "חזקת Y ש-X". דוגמא לכך ניתן למצוא בהלכות שחיטה ז, טו<sup>4</sup>:

תולעת שהיתה בְּרִיאָה וניקבה ויצאה, והרי הריאה נקובה בתולעת, הרי זו מותרת. חזקתה שאחר שחיטה תיקוב ותצא.

לעומת זאת, משמעות הביטוי "Y בחזקת X" הוא, שמעמדו ההלכתי של Y נקבע על פי היחס ההלכתי ל-X. לדוגמא (חמץ ומצה ב, יז):

המשכיר בית סתם בארבעה עשר הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לבדוק.

מענה נוכל להבין את פסקי הרמב"ם. בפרק יא מהלכות אישות (הלכות א-ג) הרמב"ם מלמדנו, שמכיוון שנקודת ההנחה המציאותית היא שאישה נשואה תבעל לבעלה – שכן למדנו בפרק י שאשתו "מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה"<sup>5</sup> – הרי שהמעמד ההלכתי שנקבע לה, הוא כשל מי שכבר נבעלה, ולכן תקנו לה כתובה מנה גרידא.

בהלכות איסורי ביאה (יט, א; ג) פוסק הרמב"ם: "שכל נשואה בחזקת בעולה אף על פי שנמצאת בתולה". דהיינו, היחס ההלכתי למי שנשאת הוא כמו זה של בעולה, כפי שכתב הרמב"ם בפרק יא מהלכות אישות (הלכה ב): "והרי הן כבעולות לכל דבר". אם כן, כמו שמי שנבעלה לכהן נתחללה, כך מי שנישאת לכהן נתחללה, אף על פי שהיא בתולה<sup>6</sup>.

אלא שעדיין יש להבין, מה הסברה לקבוע לאישה מעמד הלכתי של בעולה כבר מרגע הנישואין רק משום שחזקתה שתבעל, והרי סוף סוף היא בתולה<sup>7</sup>!?

<sup>4</sup> וראה גם הלכות גירושין יא, ד; מעשר יג, ז; בכורות ד, יא; גזילה ואבידה יד, א.

<sup>5</sup> וראה הלכות איסורי ביאה כא, ט.

<sup>6</sup> הרמב"ם מציין שהטעם ש"אם נשאת אף על פי שלא נבעלה נתחללה", הוא "שכל נשואה בחזקת בעולה אף על פי שנמצאת בתולה". ברי כי הרמב"ם בא ללמדנו שהלכה זו מבוססת על הנאמר בפרק יא מהלכות אישות: "ואף על פי שהן בתולות, הואיל וחזקת הנשואה שתבעל...". הרמב"ם מציין אפוא, שלמדנו מהלכות אישות "שכל נשואה בחזקת בעולה אף על פי שנמצאת בתולה", "הואיל וחזקת הנשואה שתבעל".

<sup>7</sup> בדוגמא שהובאה בגוף המאמר לביטוי "חזקת Y ש-X", כמו בשאר הדוגמאות שהוזכרו בהערה הקודמת, המעמד ההלכתי נקבע לאור הנחה שמה שהחזק שיקרה או שקרה, יקרה או כבר קרה, לפני שתהיה נפקותא לקביעת המעמד ההלכתי.

נראה שהרמב"ם מסתמך בפסקיו אלה, על עקרון המובא בכמה מקומות בש"ס<sup>8</sup>:

כל מדת חכמים כן היא, בארבעים סאה טובל בארבעים סאה חסר קורטוב  
אינו יכול לטבול בהן.

מכיוון שלא ניתן לבחון כל מקרה לגופו, ולברר האם האישה נבעלה או לא, שהרי זוהי פריצות לבעול בפני עדים, חכמים קבעו 'מידה' גם בענייננו: כל אישה הנכנסת לחופה מוגדרת, הלכתית, כבעולה<sup>9</sup>. חכמים בחרו במידה זו, מכיוון שמשעה שנכנסה לחופה "הרי זו מותרת לו לבא עליה בכל עת שירצה... וחזקת הנשואה שתבעל".

מדברי הר"ן עולה שהבין כשיטת הרמב"ם. זאת, לאור העובדה שהוא מעתיק את לשון רש"י בפירושו למשנה למעט הנימוק "דבחזקת בעולה קיימא משנכנסה לחופה", ובמקום זאת מעתיק את לשון הרמב"ם "שמשינא את הרי היא כבעולה". גם הרמב"ן השתמש בלשון זו, אלא שהוסיף את המילים "בעיני כל אדם". מכך שהר"ן שינה מלשון רש"י, ולא הוסיף מילים אלה, משמע שהבין כרמב"ם ולא כרש"י והרמב"ן.

## פסק ההלכה

**הרי"ף והרא"ש** העתיקו את לשון המשנה, והשמיטו את הברייתא ואת מחלוקת רבה ורב אשי. משמע מכך, שהם סוברים שאם נשאת לראשון, אז רק כאשר אין עדים שלא נבעלה, לא ניתן לטעון טענת בתולים.

נראה שסברו כך משום שפסקו, כמקובל, הלכה כלישנא בתרא, לפיה "מאן דמתני לה אמתניתין, אבל אברייתא מצי אמר לה אנא אעדים סמכי". לפי **הרא"ש**, שסובר שאליבא דלישנא בתרא, אם הדין של הברייתא נכון רב אשי אינו חולק על רבה, מכיוון שהלכה כרב אשי, שבכל מקום שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה – למעט מקרה שכבר נישאה לאחר בעבר – יכול לטעון טענת מקח טעות<sup>10</sup>, ניתן לפסוק רק את דין המשנה לפיו רב אשי חולק על רבה וסובר כן.

אשר ל**רי"ף**, ניתן גם לומר שהוא מפרש כרמב"ן, לפיו אליבא דלישנא בתרא דין הברייתא כלל אינו נכון.

<sup>8</sup> כתובות קד, א; ר"ה יג, א; מנחות קג, ב. ועיין גם מו"נ ג, לד.

<sup>9</sup> אודה לראש הישיבה שהעירני אודות הסבר זה בדברי הרמב"ם. ועיין גם "יד פשוטה" על הלכות אישות יא, א; וכן "עיונים במשנתו של הרמב"ם", עמ' קסא, קסז ובעיקר קצט.

<sup>10</sup> נראה שהרי"ף והרא"ש לא העתיקו את דברי רב אשי, משום שהפשט הוא כשיטתו, שדין המשנה שונה מדין אישה שנשאת לראשונה, "שהרי כנסה ראשון". אכן, לאור העובדה שטענת רב אשי מתבקשת מאליה, הראשונים התקשו בסברת רבה (ראה רשב"א וריטב"א יב, א – ד"ה רב אשי אמר).

לפי הסברנו לשיטת הרמב"ם לא משמע כך, אלא שאפילו יש עדים לכך שלא נבעלה, מכיוון שחכמים קבעו 'מידה', כתובתה של בתולה מן הנישואין מנה ואין לה טענת בתולים<sup>11</sup>. מלבד זאת, בהלכה ח פוסק הרמב"ם במפורש, ש"כל שכתובתה מאה... אין לה טענת בתולים". משמע שבכל מקרה שכתובתה מאה, אפילו יש עדים, אין לה טענת בתולים. לכאורה קשה, שהרי כלל נקוט בידינו, ובפרט אצל הרמב"ם, שהלכה כלישנא בתרא!

שמה סבר הרמב"ם כריטב"א שפוסק:

מאן דמתני לה אמתניתין, אבל אברייתא אפילו רב אשי מודה לרבא, דאמר אנא אעדים סמכי. ומיהו, כיון דקיימא לן דכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלל, אית לן למתנייה אפילו אברייתא כי היכי דתהוי ברייתא אליבא דהלכתא, ושאני הכא שהרי כנסה ראשון, וכן הלכה.

ניתן להוסיף, שבירושלמי מובא (פרק א הלכה ד), שדעת ר' יוחנן כשיטת הברייתא: "אי זו היא בתולה מן הנישואין? אמר ר' יוחנן כל שנכנסה לחופה ועידיה מעידין אותה שלא נבעלה". הרמב"ם פסק אפוא, כר' יוחנן. אמנם מיד לאחר מכן מובא שם ש"אמר רבי יוסי הדא אמרה, נשא אישה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה, אין זה מקח טעות להפסידה מכתובת מנה", אולם בעניין זה, פסק הרמב"ם כרב אשי שהוא בתרא.

**הטור והשו"ע** (אבן העזר סז, ב) פסקו בפירוש את דין הברייתא, שאפילו אם יש עדים לכך שלא נבעלה, יש לה כתובה מנה.

## סיכום

נחלקו הראשונים בהבנת דברי רב אשי:

**רש"י, תוספות והרא"ש** סוברים שמשעה שאישה נשאת, הרי היא בחזקת בעולה. לפי **תוספות והרא"ש**, הברייתא סוברת שאף אם יש עדים שלא נבעלה, מניחים שהבעל אינו סומך עליהם מבחינה סובייקטיבית, ולפי **רש"י** הבעל אינו יכול לסמוך על העדים מבחינה אובייקטיבית.

**הרמב"ן** סובר שמשעה שאישה נשאת בטל חינה בעיני כל אדם. לפי זה, גם אם יש עדים שלא נבעלה אין זה משנה כלל, משום שעצם העובדה שנשאת לאחר מבטל את חינה בעיני כל אדם, ולכן כתובתה מנה.

**הרמב"ם** סובר שמכיוון שאין דרך לברר אם אישה שנשאת נבעלה או לא, חכמים קבעו 'מידה' – כל אישה שנשאת, מכיוון שחזקתה שתבעל לבעלה, נכנסת תחת הקטגוריה ההלכתית של בעולה.

**השו"ע** פוסק את דין הברייתא, שמי שנשאת, אפילו יש עדים שלא נבעלה, כתובתה מנה.

<sup>11</sup> כך גם הבין ה"חלקת מחוקק" (אבן העזר סז, ג) ברמב"ם. אמנם ה"בית שמואל" (שם, ס"ק ב) דייק הפוך, שמכיוון שהרמב"ם לא כתב בפירוש 'אפילו יש עדים', משמע שאם יש עדים הפסידה כתובתה.

## דוד דנטלסקי

### ביאורים במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע

- א. סברות רבן גמליאל ור' יהושע
  - 1. ניתוח המשניות
  - 2. התוספתא
- ב. הדיון בבבל
  - 1. מבוא
  - 2. משנת "ראוה מדברת" ו"ראוה מעוברת"
  - 3. רוב פסולים ורוב כשרים
  - 4. סיוגים בפסיקת ההלכה הבבלית
  - 5. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין
  - 6. הסבר השיטה הבבלית
- ג. הדיון בארץ ישראל
  - 1. משנת "משארסתני נאנסתי"
  - 2. משנת "מעוברת"
  - 3. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין
- ד. פסיקת רבי יהודה הנשיא
  - 1. סוגיית "שור שחוט"
  - 2. לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל?
  - 3. מסקנות
- ה. סיכום

## א. סברות רבן גמליאל ור' יהושע

### 1. ניתוח המשניות

בפרק הראשון של מסכתנו, אנו מוצאים רצף משניות שבהן מוצגות מחלוקות רבן גמליאל ור' יהושע. המחלוקות עוסקות בדיני טענות האשה מול הבעל או מול בית הדין, ודנות האם האשה נאמנת לטעון טענות על גופה. בקצרה נכנה נושא זה בשם 'טענות האשה על גופה'. המשניות הללו מביאות את פסקם של התנאים במקרים השונים. ייחודן של המשניות הוא בכך, שנראה כי כולן שפה אחת ודברים אחדים, המחלוקת באחת היא המחלוקת בכולן. הגמרא, כפי שעוד נראה, מנסה לחלק בין המחלוקות שבמשניות השונות.

נקדים דינים אחדים:

1. סכום הכתובה של בתולה הוא מנה. סכום הכתובה של אלמנה הוא מאתיים.
2. אשה שנבעלה באונס לאחר האירוסין – מותרת לבעלה, וחייב לשלם לה כתובה כמו שנתחייב לה בזמן הקידושין עצמם.
3. 'מוכת עץ' היא אשה שקרום בתוליה נקרע מחמת מכה. ישנה מחלוקת בין רבי מאיר לחכמים אם סכום כתובתה מאתיים או מנה.

כך הן המשניות בהן אנו מבקשים לעסוק (משנה, כתובות א, ו-ט)<sup>1</sup>:

- א. הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים. היא אומרת: 'משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך' [מזלך גרם], והלה אומר: 'לא כי אלא עד שלא ארסתיך, והיה מקחי מקח טעות'. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה עד שלא תתארס והטעתו, עד שתביא ראיה לדבריה.**
- ב. היא אומרת: 'מוכת עץ אני', והוא אומר: 'לא כי אלא דרוסת איש אתי'. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת דרוסת איש, עד שתביא ראיה לדבריה.**
- ג. ראוה מדברת עם אחד בשוק, אמרו לה: 'מה טיבו של זה?' – 'איש פלוני וכהן הוא' [כשר הוא]. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. ורבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולמזור, עד שתביא ראיה לדבריה.**

<sup>1</sup> המובא בסוגריים המרובעות, מכאן ולהבא, הוא הסבר משלי לקטעים המצוטטים, אלא אם כן יצוין אחרת.

ד. היתה מעוברת, ואמרו לה: 'מה טיבו של עובר זה?' – 'מאיש פלוני וכהן הוא' [כשר הוא]. **רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים: נאמנת. רבי יהושע אומר: לא מפיה אנו חיינן, אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר, עד שתביא ראיה לדבריה.**

ההדגשות מציינות את החלקים החוזרים במשניות, ובאמצעותן ניתן לחלק כל אחת מהמשניות לשלושה חלקים:

1. רישא (עד ההדגשה הראשונה): מקרה מסוים הקשור לעניין בעילת האשה.
2. מציעתא (ההדגשה הראשונה): מחלוקת רבן גמליאל ור' אליעזר עם ר' יהושע.<sup>2</sup> יש לשים לב שהמילים בקטע זה של המשנה זהות בכל המשניות.
3. סיפא (מהמילים המסומנות בקו תחתון ועד הסוף): פירוט שיטת ר' יהושע. גם פה, כל המשניות פותחות באותן המילים, "הרי זו בחזקת", ועל פי המקרה משתנית החזקה. מניתוח זה ניתן לראות כי כל המשניות עוסקות בדיוק באותה מחלוקת<sup>3</sup>, ובאותן הסברות ממש. התמיהה בה נעסוק בחיבורנו זה, היא הקושי של הגמרא בהסבריה למחלוקת אלה. מפשט המשניות כפי שאנו הצגנו, ניתן להסיק שהויכוח בין רבן גמליאל ור' יהושע הוא על נאמנות האשה בענייני גופה. רבן גמליאל ור' אליעזר מעניקים נאמנות מיוחדת לאשה בעניינים אלה, בעוד ר' יהושע איננו מבין מדוע יש לאשה זו נאמנות יותר מכל בעל דין אחר, שהרי "לא מפיה אנו חיינן"<sup>4</sup>.

## 2. התוספתא

הוכחה ניצחת לסברה זו אפשר לראות בתוספתא למסכתנו (א, ט)<sup>5</sup>:

היתה **מעוברת**. אמרו לה: 'מה טיבו של עובר זה?' – 'מאיש פלוני וכהן הוא'. רבן גמליאל ור' ליעזר אומרים: נאמנת, **שהיא עדות שהאשה כשירה לה**. ר' יהושע אומר: אינה נאמנת. אמר להן ר' יהושע: אי אתם מודים בשבויה שנשבית לבין הגוים שיש לה עדים שנשבית והיא אומרת טהורה אני שאין נאמנת? אמרו לו: לא, אם אמרת בשבויה שיש לה עדים תאמר בזו שאין לה

<sup>2</sup> לעתים אציג את המחלוקת כמחלוקתם של רבן גמליאל ור' יהושע בלבד, כמו שהשתרש בספרי הראשונים ואילך. אין לעניין שום השלכה הלכתית.

<sup>3</sup> במשנה הפותחת את פרק שני, שגם היא קשורה לעניין, נעסוק לקמן.

<sup>4</sup> ראה בשיטה מקובצת (כתובות יב, ב) את שלל המחלוקות על המשמעות המדויקת של הביטוי. כולן סובבות סביב הרעיון שאין בדברי האשה קריטריון לאמת.

<sup>5</sup> על פי ליברמן, תוספתא כפשוטה, כתובות, עמ' 196-197. הביאורים בסוגריים המרובעות, הם ליקוטים מן הביאור שלו שם. בסוגריים העגולות הוספות שלי.

עדים? [לשבויה יש עדים שהיתה בין הגויים, והגויים פרוצים הם, ובודאי באו עליה ופסלוה. אבל למעוברת אין עדים שזנתה עם פרוצים]. אמר להם: וכי מה עדות גדולה מזו שהרי כריסה בין שיניה [כלומר, הרי לשבויה אין עדים שנבעלה ממש, וכאן הרי כריסה בין שיניה ובודאי נבעלה!]. אמרו לו: מפני שגויים חשודין על עריות [ופירש רש"י בגמרא דף יג, ב, ד"ה פרוצים – 'והא ודאי נבעלה' (ואם נבעלה, הרי זה לפסול, גוי). השבויה נמצאת במצב של פריצות בין הגויים ולכן יש לתלות שודאי נאנסה, ואם נאנסה, נאנסה לגוי]. אמר להן: אין אפטרופוס לעריות [יש לתלות שגם זו שנבעלה, זנתה עם פסול. אם נבעלה בזנות, יש לתלות שנבעלה לפסול לה].

במה דברים אמורים? בעדות שבגופה. אבל בולד, הכל מודים שהוא שתוקי.

לכאורה, סוף דו השיח אינו מובן. חכמים טוענים כלפי ר' יהושע שדווקא שבי הוא מצב שיש לחשוש בו, ור' יהושע אינו מכחיש זאת, אלא טוען שמכל מקום גם אצל המעוברת עדיין לא יצאנו מידי ספק, למרות שלא נבעלה בין הגויים. גם חכמים לא מכחישים את עצם מציאות הספק, אך לדעתם אין ספק זה מספיק לאוסרה. נדמה, שכל אחד 'מתבצרי' בעמדתו – חכמים יתירו את המעוברת בכל מצב אך יאסרו שבויה שמצבה חמור יותר, ור' יהושע יאסור את המעוברת בכל מצב, כי די לנו במקרה של בעילה מסופקת על מנת לחשוש לכשרותה, כמו בשבויה.

הבנה זו חושפת בפנינו את יסוד המחלוקת. לפי רבן גמליאל ור' אליעזר, אין זה משנה שיש ספק, הרי זו "עדות שהאשה כשירה לה". רק במצב של שבי שבו יש גם אגן סהדי שנבעלה וגם מצב מסובך בין הגויים נאסור אותה. מנגד, ר' יהושע, לא מאמין כלל לאשה, וכל עוד המצב מסופק, האשה פסולה. ככל הנראה, דברים אלה גרמו לר' יהושע בן לוי להסיק את המסקנה המתבקשת (כתובות יג, ב): "לדברי המכשיר – מכשיר אפילו ברוב פסולין, לדברי הפוסל – פוסל אפילו ברוב כשרים". אמנם, הגמרא בהמשך אותה סוגיה מתקשה בהבנת התוספתא בנקודה זו, ומסבירה אותה בצורה אחרת שיעוד נעמוד עליה בהמשך.

נמצא אפוא שמפשט המשניות ומהתוספתא עולה שמחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר עם ר' יהושע היא על גדרי נאמנות האשה בענייני גופה.

## ב. הדיון בבבל

### 1. מבוא

התלמוד הבבלי (יב, ב) בדיונו על משנתנו<sup>6</sup> פותח בצורה מפתיעה:

<sup>6</sup> היא המשנה שהוצגה לעיל בתחילת המאמר, תחת האות א.



אתמר: 'מנה לי בידך!', והלה אומר: 'איני יודע'. רב יהודה ורב הונא אמרי: חייב. רב נחמן ור' יוחנן אמרי: פטור. רב הונא ורב יהודה אמרי חייב, ברי ושמא – ברי עדיף. רב נחמן ור' יוחנן אמרי פטור, אוקי ממונא בחזקת מריה.

ולכאורה, יש לתמוה: מה שייכת מחלוקת זו למחלוקת המשנה? המשנה מתלבטת אם האשה נאמנת לומר שנאנסה תחת הבעל, וכתובתה מאתיים, או שהבעל נאמן לומר שנאנסה שלא תחתיו, וכתובתה מנה. כיצד מתחברות הסוגיות?

אביי מקשר את המחלוקת, באמצעות הפניה לפסיקת שמואל בסוגייתנו. שמואל פסק כרבן גמליאל שהאשה נאמנת, ואומר אביי אם כן:

הא דרב הונא ורב יהודה – דשמואל היא. דתנן... אמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כרבן גמליאל... אף על גב דאיכא למימר אוקי ממונא בחזקת מריה, אמר רבן גמליאל ברי עדיף.

אביי מקשר את המשנה למחלוקת הידועה על ברי ושמא, האם ברי עדיף או חזקת ממון עדיפה. המחלוקת, שמקורה בבבא קמא (מו, א), היא כזו: אדם בא לחברו וטוען בוודאות ('ברי') שהחפץ שבידו של חברו, שלו. חברו אומר, שייטכן שהצדק עם הראשון, אך הוא אינו יודע ('שמא'). במקרה כזה נחלקו רב יהודה ורב הונא עם ר' יוחנן ור' נחמן.

השוואה זו מכניסה את הגמרא לבעיה. מחד, פוסקת הגמרא כר' נחמן שברי ושמא – לאו ברי עדיף, ומאידך, שמואל פוסק כמו רבן גמליאל, ולכאורה טעמו, משום שברי עדיף. כדי להימנע מהסתירה מסבירה הגמרא שדברי רבן גמליאל לא דומים לדברי רב נחמן. רב נחמן מדבר במקרה בו אין שום חזקה מלבד חזקת ממון, וה'ברי' בא להוציא ממון מחזקתו. במקרה כזה, ודאי שחזקת ממון עדיפה. ברם, מסבירה הגמרא, אם יש 'חזקת גוף' כמו במקרה שלנו, כלומר שהאשה בחזקת בתולה (שהרי כך נולדה), ואנו באים לברר מתי נפגמה החזקה, ו**בניסוף** ישנה טענת ברי מול שמא, ודאי שטענת ברי עדיפה.

נמצא אפוא מסיכום הדיון בתלמוד הבבלי, שהאשה נאמנת משום ש'ברי' וחזקת גוף יחד, 'גוברים' על טענת 'שמא'. ר' יהושע החולק, סובר שמכל מקום חזקת הממון של הבעל חזקה יותר גם כאשר היא עומדת מול נתונים אלה.

לראשונים, כפי שנציג, לא היה נוח מהעמדת הגמרא.

תוס' רי"ד (על אתר) כותב:

... אזיל רבן גמליאל בתר חזקה דגופה ואפיק ממונא מחזקת מריה, הני מילי גבי אשה ובעל, שכבר הבעל מחויב ועומד בכתובת האשה ושאר כתובה בא עליו, והוא בא מספק לפטור את עצמו ממה שהוא מחויב ועומד בו. התם ודאי אמר רבן גמליאל אוקי אתתיה אחזקתה.

תוס' רי"ד מסביר שה'ברי' גובר על חזקת הממון משום שהכתובה שאוחזת האשה בידה מרעת חזקה זו. מאחר שהבעל כבר מחויב לאשה את כתובתה, חזקת הממון שלו גרועה, והאשה נאמנת ב'ברי' בלבד. והתמיהה מתבקשת: היכן כל זה בגמרא?

מסביר תוס' רי"ד:

והוא הדין נמי דהוה מצי רב נחמן למימר: 'עד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם אלא משום דבעל הוה מחויב לה כתובה מעיקרא, ועכשיו הוא בא לפטור עצמו. אבל ב"מנה לי בידך" שלא ידענו שהתחייב לו מקודם לכן אלא עכשיו אנו רוצים לחייבו, לא אמר', וכדכתיבנא לעיל. **אלא חד מתרי טעמי נקט.**

ודאי שאין בדברים אלה די להמעיט מעוצמת השאלה, מה הפריע לתורי"ד בגמרא וגרם לו להסבירה שלא כפשטה?

מפתיע שתורי"ד אינו לבדו. גם המאירי נוקט בשיטה דומה. כך דבריו בפירושו למשנתנו:

... ומכל מקום **אין צורך לאלו אלא לעשותן סעד.** שעיקר הדברים מכוח טענת ברי הוא, שאין טענת שמא טענה אצל טענת ברי. ר' יהושע אומר לא מפיה אנו חיים, לסמוך על דבריה, אלא אוקי ממונא בחזקת מריה.

גם המאירי 'מתעלם' באופן מפתיע מההעמדה שעשתה הגמרא, ומסתפק בהסבר פשוט של טענת 'ברי' מול טענת 'שמא'. מובן שיצטרך המאירי להסביר את היחס בין הפסיקה כרבן גמליאל לפסיקה כרבי יוחנן ורב נחמן.

ראשון נוסף הנוקט בשיטה זו, הוא הריטב"א על אתר (יג, א), שעוקר את טענת ברי משורשה ואומר שאין לה שום נפקא מינה, אלא:

בעי טענת ברי, משום דכי לא טענה הכי הרי היא כמודה שנבעלה באיסור.

אין צורך שהאשה תטען ברי. אלא משום שיש חשש שמא תיחשב שתיקת האשה כהודאה, אנחנו מצריכים טענה זו.

נמצא אפוא שהתוספות רי"ד, המאירי והריטב"א (וראשונים נוספים, אך קצרה היריעה) מסבירים את הגמרא **באופן שונה מהגמרא עצמה.** מסתבר לומר, שלראשונים לא היה נוח עם העמדת הגמרא שחזקת הגוף וטענת 'ברי' יספיקו כדי להוציא ממון מחזקתו. אחרי הכול, חזקת גוף איננה חזקה 'תובעת', אלא רק חזקה לבירור ספק על מנת **להיפטר מתביעה,** ומאחר שכך, מה יועיל צירופה לטענת ה'ברי'?

מה אם כן, הכריח את חכמי התלמוד הבבלי לקשר את משנתנו למחלוקת סביב ברי ושמא, וממילא להזדקק למיני חזקות וצירופים על מנת להעמיד את המשניות על מכונן?

ועוד עלינו לתמוה: בחלק מהמשניות הדיון סובב סביב ענייני איסורין, כמו למשל במשנת "ראוה מדברת", ומה מועילות טענות הברי והשמא שמביאה הגמרא באיסורין?

עלינו אפוא לעיין ולבדוק, כיצד העמיד הבבלי את משניות פרקנו, ולחפש את מגמתם של האמוראים בפירושם את המשנה.

## 2. משנת "ראוה מדברת" ו"ראוה מעוברת"<sup>7</sup>

עד כה נמנענו מלהיכנס לדיון הראשונים בהסבר המשניות. מבלי לפרט אומר שניתן לחלק את שיטות הראשונים לשתיים, שיטת תוספות ושיטת הריטב"א. אנו נלך לקמן בדרכו של הריטב"א, שהיא לעניות דעתי קרובה יותר לפשט הסוגיה.

נחלקו האמוראים בפירושה של תיבת "מדברת" במשנת "ראוה מדברת" (יג, א):

זעירי אמר: נסתרה, רב אסי אמר: נבעלה. בשלמא לזעירי, היינו דקתני 'מדברת', אלא לרב אסי, מאי 'מדברת'? לישנא מעליא כדכתיב (משלי ל, כ): 'אכלה ומחתה פיה ואמרה לא פעלתי און'.

פירושו של זעירי נראה כפשט המשנה. אשה שנסתרה, וטוענת שלא נבעלה או שנבעלה לכשר – הרי היא נאמנת. לרב אסי, ככל הנראה, קשה עם העובדה שר' יהושע פוסל אשה שנסתרה בלבד, שהרי יש לנו בעניין סוטה דינים מפורשים של קינוי, סתירה וטומאה שרק הם אוסרים אותה על בעלה, ומשום כך, מעמיד הוא את המשנה במקרה שהאשה נבעלה ממש.

הגמרא (יג, ב) מביאה את התוספתא שהבאנו לעיל, כדי להביא ראיה כנגד דברי רב אסי. לאחר ציטוט התוספתא<sup>8</sup>, מתלבטת הגמרא בפירושה:

מאי קאמר להו ומאי קמהדרי ליה? הכי קאמרי ליה: השבתנו על המעוברת, מה תשיבנו על המדברת? אמר להם: מדברת היינו שבויה. אמרו לו [ויש לשים לב לחילוף השפה]: שאני שבויה דרוב עכו"ם פרוצים בעריות הם. אמר להם: הא נמי, כיוון דאיסתתר, אין אפוטרופוס לעריות.

מהגמרא עולה כי הודו רבן גמליאל ור' אליעזר לר' יהושע לעניין מעוברת. נחלקו הראשונים מהי הודאה זו. רש"י מפרש שזוהי הודאה גמורה (ד"ה השבתנו): "תשובה גמורה וניצחת". כלומר, על פי רש"י מודים רבן גמליאל ור' אליעזר לדברי ר' יהושע באשה מעוברת, ואכן לא תהיה האשה נאמנת להגיד: "לכשר נבעלתי".

ראשונים אחרים נדחקים מעט בפירוש "השבתנו", ומסבירים שלא הודו רבן גמליאל ור' אליעזר לר' יהושע, ובכך נמנעים מהעמדת משנת "מעוברת" כר' יהושע. הריטב"א (על אתר) והתוספות (ד"ה השבתנו) משתמשים בחזקת "אשה בודקת ומזנה", היינו, שאשה בודקת עם מי היא מזנה, ולא מזנה עם פסולים. חזקה זו נשנתה בדרך אגב בדף יד, א, ומשמע משם שר' יהושע לא מקבל אותה. הריטב"א והתוספות מסבירים, שרבן גמליאל ור' אליעזר הודו לר' יהושע רק לשיטתו שאינו מקבל חזקה זו. אך לשיטתם, עקב חזקה זו, גם מעוברת נאמנת. בדומה, הרשב"א (על אתר) מסביר באותה הצורה, אך משתמש לצורך כך בחזקת הגוף.

<sup>7</sup> ראה משניות ג' וד' לעיל.

<sup>8</sup> שהבאנו לעיל בפרק א, סעיף 2. יש לשים לב לכך שהגמרא מצטטת רק מהמלים: "עדות שהאשה כשירה לה".

לא רק המשפט "השבתנו על המעוברת" אינו ברור, גם המשך הסבר דו השיח על פי הגמרא, איננו מחוור דיו. בתוספתא כפי שראינו, מוזכר רק דיון על "מעוברת", וכיצד מסבירה הגמרא שעבר הדיון למקרה של "מדברת"? **ייתכן** שגרסת התוספתא שהיתה 'בידיה של הגמרא', היתה שונה מעט מהגרסה שבידינו, ואולי אף קטועה בתחילתה. אולי משום כך ציטטה הגמרא את התוספתא רק מהמשפט "עדות שהאשה כשירה לה", ולא הביאה את מקרה "היתה מעוברת" כפי שהוא מפורש בתוספתא. למרבה המזל, גרסת התוספתא כפי שהיתה מול עיני האמוראים תמכה במגמתה הכללית של הגמרא לתאם ולשלב בין דברי התוספתא לדברי המשנה, והגמרא עשתה בהצלחה אוקימתא מרחיקת לכת, ו'הכניסה' גם את משנתנו לדברי התוספתא<sup>9</sup>. אפשרות אחרת, הנראית **סבירה יותר**, היא שהגמרא הכירה את התוספתא ובכל זאת שינתה אותה, כדי שתעלה בקנה אחד עם דרכה של הגמרא בפירוש המשנה.

עוד יש לשים לב, כפי שהערנו, שהגמרא משנה את שפתה לארמית באמצע הסבר התוספתא. הריטב"א (יג, ב, ד"ה השבתנו) שת ליבו לעובדה זו, ומפרש: "ומסתברא, דלאו חסורי מחסרא מתניתא, אלא דתנא קתני עיקר תשובותיהם".

מדוע אפוא מעמידה הגמרא את כל הדיון על אשה "מדברת"? ועוד, הגמרא כאן פושטת שהלכה כזעירי, ואף המשנה, ולא רק התוספתא, עוסקת במקרה של "מדברת" בלבד! לעניות דעתי, ניתן לראות בפרשנות זו של הגמרא מגמה שמטרתה לצמצם את פסיקת ההלכה כרבן גמליאל ור' אליעזר, באמצעות צמצום מחלוקתם עם ר' יהושע בעניין "מעוברת", שבעניינה יש פחות מקום לומר שנאמנת. רבן גמליאל ור' אליעזר, על פי פרשנות זו, נותנים נאמנות לאשה רק במקרה של "מדברת", בו יש שני ספקות, האם נבעלה ולמי נבעלה, ובו סביר יותר שיכשירו, וכאמור הלכה כמותם. כמובן שפירושי זה, מתאים רק לשיטתו של רש"י שהסביר שאכן חזרו בהם רבן גמליאל ור' אליעזר לחלוטין במקרה של "מעוברת".

אך מדוע שתרצה הגמרא לצמצם את שיטתם? מי הוא בעל סתמא דגמרא זו אשר מצמצמת את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, באמצעות אוקימתא בתוספתא? האם זוהי קבוצת אמוראים הפוסקת כמו ר' יהושע, ומטרתה לצמצם את פסיקת ההלכה כרבן גמליאל ור' אליעזר? ואולי לפנינו הגיון בריא שסובר כי ברי של האשה יעזור רק במקרה של ספק ספיקא ולא במקרה של ספק אחד, ובכך תורם לשאלה שהעלינו לעיל, כיצד מועילות טענות 'ברי ושמא' באיסורים?

ראינו אפוא שהבבלי מעמיד את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, בדיני טוען ונטען. 'ברי המתווסף לחזקה מנצח 'שמא', בין בדיני ממונות ובין בדיני איסורין. עוד ראינו, שהראשונים דוחקים את צירוף ה'ברי' וחזקת הגוף, ומסבירים באופן מעט שונה מהגמרא כיצד ברי אצלנו גובר על מוחזקות, בשונה מההלכה המקובלת. לבסוף ראינו, שהגמרא צמצמה את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע רק במקרה של ספק ספיקא, שבשביל להכריע

<sup>9</sup> מגמה נוספת שהיתה לגמרא בתוספתא זו, תבואר בהמשך.

אותו מועילה טענת ה'ברי' של האשה וחזקת גופה, כנגד טענת ה'שמא' של הבעל. אך בספק אחד, כגון אשה מעוברת, מודים רבן גמליאל ור' אליעזר לר' יהושע. נמשיך לעיין בשאר המשניות, ונדון בהשלכותיה של מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, ובעיות שנוצרות על פי הבנתנו אותה עד כה.

### 3. רוב פסולים ורוב כשרים

לאחר הבאת דברי התוספתא ודחיית דעת רב אסי, מבררת הגמרא:

ותיפוק ליה דהתם רוב פסולין אצלה, והכא רוב כשרין אצלה!

רש"י מסביר ששאלת הגמרא היא לר' יהושע, כיצד הוא מדמה את שבויה למקרה שלנו, הרי בשבויה רוב פסולים אצלה, ובמעוברת בה אנו עוסקים, מדובר ברוב כשרים. הריטב"א מסביר שהשאלה היא על רבן גמליאל, מדוע השיב לר' יהושע שבשבויה רוב גויים פרוצים בעריות, הרי היה יכול לענות בפשטות, שבשבויה יש רוב גויים. כך או כך מגיעה הגמרא למסקנה המתבקשת מהדיון בתוספתא:

מסייע ליה לרבי יהושע בן לוי, דאמר רבי יהושע בן לוי: לדברי המכשיר – מכשיר אפילו ברוב פסולין, לדברי הפוסל – פוסל אפילו ברוב כשרים.

ועלינו לברר, מדוע לא מתחשבים ברוב ובמיעוט? לפי פירושו את הסוגיות והתוספתא, שהנידון בהן הוא פשוט נאמנות האשה, הדברים פשוטים, אך לשיטת הסוגיה בתלמוד הבבלי, שהדיון סובב סביב טענות 'ברי ושמא' לא מובן, מדוע שלא ניקח בחשבון גם את מרכיב הרוב? לקמן נראה, שאכן לא כולם קיבלו בפשטות את קביעתו זו של ר' יהושע בן לוי.

כעת עוברת הגמרא לדון בהשלכות אפשריות. מה יהיה דין הולד של האשה שנתעברה?

אמר רבי יוחנן: לדברי המכשיר בה – מכשיר בבתה, לדברי הפוסל בה – פוסל בבתה; ורבי אלעזר אומר: לדברי המכשיר בה – פוסל בבתה.

אם נמשיך לפרש על פי שיטת רש"י, נגלה שסוגיה זו סותרת את הסוגיה שקדמה לה: אך עתה הגענו למסקנה, שכולם מסכימים במקרה של מעוברת, שאיננה נאמנת ואנו מחזיקים אותה כפסולה. לפי זה, דברי ר' יוחנן ש"המכשיר בה מכשיר בבתה" אינם מובנים, משום שאין תנא "המכשיר בה"<sup>10</sup>.

במבט ראשון, נראה שדברי ר' יוחנן ברורים יותר מדברי ר' אלעזר. מי שמכשיר את האשה מקבל ממילא את ההשלכות הנובעות מכך. בדומה, אף מי שפוסל את האשה מקבל את ההשלכות הנובעות מכך. ומה טעמו של רבי אלעזר?

<sup>10</sup> בעיה זו, שבולטת יותר כאשר הולכים אנו על פי פירושו של רש"י, רומזת לנו שלפנינו סוגיה מוקדמת יותר, אולי ירושלמית, שדיברה על המשנה ללא כל קשר לסוגיית הגמרא שלעיל. אנו עוד נדון בסוגיה ירושלמית זו לקמן, אך עתה נמשיך לדון בסוגיה שלפנינו.

אמר רבה: מאי טעמא דרבי אלעזר? בשלמא איהי אית לה חזקה דכשרות, בתה לית לה חזקה דכשרות.

לכאורה, החילוק מובן. לאם האמנו עקב צירוף של טענת 'ברי' עם חזקת הגוף, אך לבתה אין חזקת הגוף, וטענת ה'ברי' לבדה לא תועיל. אם כך הוא, עלינו שוב לברר את שיטת ר' יוחנן. ברם, אם נשוב ונסתכל על הסוגיה מנקודת מבט של נאמנות האשה בענייני גופה, דברי ר' יוחנן בהירים, שאין לחלק בנאמנות האשה, בינה לבתה.

נמצא אפוא שלא די שסוגיה זו סותרת את סוגיית הגמרא שקדמה לה, אלא גם הסבר הסוגיה אינו מחוור לנו דיו. אלא, נראים הדברים כמו שכתבנו לעיל, שהסוגיה הקודמת רצתה לצמצם את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, כדי שאם נפסוק כמו רבן גמליאל, תהיה הפסיקה בתחום המצומצם ביותר שאפשר. אף אם כעת נראית טענה זו כספקולטיבית, לקמן נראה מימרא מפורשת של הגמרא שטוענת כדברים הללו ממש.

מי הוא המעוניין לצמצם את המחלוקת? ניתן להציע, שישנן שתי מגמות הרוחשות לאורך סוגיות הבבלי והירושלמי: מגמה אחת, היא המגמה הגלויה, המבקשת לפסוק באופן מוחלט כמו רבן גמליאל ור' אליעזר. מגמה שנייה, הסמויה יותר, שנוטה לפסוק דווקא כמו ר' יהושע, אם כי לא על פי כל סייגיו המחמירים. אולי ר' אסי הינו חלק ממגמה זו, ומשום כך רצה להעמיד את המשנה דווקא במחלוקת על "נבעלה", ולא במחלוקת על "נסתרה". אם התנאים חולקים גם ב"נסתרה", קשה יהיה לקבל את שיטתו המחמירה של ר' יהושע, שכל אשה שנסתרה תיאסר על בעלה. אך אם נעמיד את המחלוקת ב"נבעלה" בלבד, כך שב"נסתרה" כולם מודים שנאמנת, אין שום מניעה לפסוק כמו ר' יהושע.

עד כאן, רק רמזנו על מה שהולכים ומגלים אנו בסוגיות, טענותינו אלה ילכו ויתבררו ככל שנעמיק בדיוני הבבלי, וככל שנתרחב ונבדוק את הדברים בתלמוד הירושלמי.

עיון באחרונים יראה לנו עד כמה קשות הקושיות שהצגנו בסוגיה. כך דברי בעל הישב שמעתתא' (ד, ד):

אם נבעלה לנתין ולממזר הוי הולד ממזר והאם נפסלה לכהונה, ואם כן הספק העצמיית ממילא באם ובולד, ופסול הולד לאו מחמת פסול האם בא, אלא כשנבעלה לפסול לנתין ולממזר הולד הולך אחר הפגום שבשניהם והוי ספק עצמיית לבן ולאם. וחזינן דמהני חזקת האם לבת, ואמרינן כיון דהאם בחזקת כשרות שלא נבעלה לפסול לה, מהני חזקת האם להכריע גם לבתה וכשרה לקהל.

כוונת דבריו היא, שמאחר שיש לנו ספק אחד שצריך להשליך על שתי הכרעות, דין הולד, לא ייתכן שההכרעות יסתרו את עצמן, כי זה ייצור סתירה פנימית בהכרעת הספק.

ביאורים במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע

אך הדברים אינם כה פשוטים כך כותב הפרי חדש<sup>11</sup> (קונטרס אחרון, יורה דעה קי. מובא בשב שמעתא ד, ג):

... וכבר כתבתי בחבורי בפנים, בסעיף קטן כג (יורה דעה קי, ה), שזו היא טעות גמורה ביד הט"ז... וכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר מה שנמכר כבר ופירש, ולאסור מה שנשאר ממנו בחנות שעדין לא פירש ומקרי קבוע. וכל שיעורי חכמים כך הם, ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו.

לדעת הפרי חדש, אין כל רבותא בכך שממעשה אחד יוצאים שני פסקים סותרים, הרי "כל שיעורי חכמים כך הם"! וכך הם דברי ר' אלעזר אצלנו, האם כשרה כי יש לה חזקת הגוף, אך הדבר לא יועיל לבתה שתיפסל.

גם האפיקי ים נזקק לסוגייתנו, והוא מחדש שישנן שתי חזקות (חלק א יג, ה):

והנה בפנויה שזינתה... נראה לי לחדש דיש לנו בזה שתי חזקות להכשירה. חזקת כשרות שלה לכהונה עד היום ועלינו להעמידה על חזקתה זו. וחזקה זו היא ככל רוב חזקות שבש"ס שאינה מבררת... ועוד יש לנו בזה חזקת צדקת שבודאי לא עבדה איסורא לזנות עם פסול לה ולעבור אדאורייתא, וכל ישראל עומדים בחזקת כשרים... והיא מבררת לנו את עצם הספק.

האפיקי ים ממציא חזקה חדשה, "חזקת צדקת", שישנה לכל ישראל, ואומרת שאדם לא רוצה לעבור על דאורייתא. חזקה זו, בניגוד לחזקת כשרות, הינה חזקה מבררת. על פי זה הוא מסביר את מחלוקת ר' יוחנן ור' אלעזר (שם, סעיף ז):

ונראה להסביר בזה טעם מחלוקתן דר' יוחנן ור' אלעזר. דר' יוחנן סבירא ליה דאיכא בזה להאם חזקת צדקת... ואם כן ממילא דגם הבת היא כשרה לכהונה, כיוון דיצאנו על ידי החזקה מכלל ספק... מה שאין כן ר' אלעזר סבירא ליה דכיוון דבודאי זינתה ועבדה איסורא אף דהוא איסור דרבנן, מכל מקום על ידי איסור דרבנן גם כן אבדה חזקת צדקת שלה.

לדעת ר' יוחנן, יש לאם חזקה מבררת. ממילא, היא ביררה את המציאות לחלוטין, והמציאות היא שהאם לא נבעלה לפסול, ומשום כך אף בתה כשרה. אך לר' אלעזר, איבדה האשה את חזקת הצדקת שלה, ונשארה לה רק חזקת כשרות. חזקה זו איננה מבררת, אלא

<sup>11</sup> הפרי חדש עוסק בשאלה שהעסיקה אחרונים רבים, ומסווגייתנו ניתן לפשוט אותה. מדובר בבהמות שנשחטו ונתערבו, ונמצאו בני מעיים של אחת מהן טרפה, ולא נודע של מי מהן. קודם שנולד הספק, חצי בהמה נמכרה בחזקת כשרות, ונחלקו אם להתיר או לאסור את הבהמה. השב שמעתא פסק להתיר, מפני שלדעתו אי אפשר להכריע שני דינים סותרים, או שכל הבהמה מותרת או שכולה אסורה. אם תאמר, כמו שעולה מהחזקות, שהחלק שבחנות אסור כי "כל קבוע כמחצה על מחצה", והחלק שיצא מותר כי "כל דפריש מרובא פריש", תצא סתירה, שהרי הבהמה האחת היא או טרפה או כשרה (ועיין עוד בט"ז, יורה דעה קי, סעיף קטן ה, ובדברי נקודות הכסף שם).

היא חזקת הנהגה. במקרה כזה, מעמידים את האשה על חזקתה, אך בתה נטולת החזקה תהיה פסולה.

והנה, ראינו כיצד הגענו מדיון פשוט על המשנה, לדיונים סביב "חזקת צדקת" ובירור והנהגה, שנובעים כולם מהעמדת הבבלי את הסוגיות בטענות 'ברי' ו'שמא', ומקשים עלינו כל התקדמות פשוטה ומרווחת. ושוב נתמה, מדוע נאלצו אמוראי בבל להגיע לסברות אלה?

#### 4. סיוגים בפסיקת ההלכה הבבלי

גם פסיקת ההלכה המסכמת את הסוגיות עד כה, מפתיעה (יד, א):

האמר ליה שמואל לרב יהודה: שיננא! הלכה כרבן גמליאל, **ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין אצלה.**

הנה, לא רק אנחנו נתקשינו בדבריו של ר' יהושע בן לוי ("לדברי המכשיר, מכשיר אפילו ברוב פסולין..."), גם שמואל, אשר משמו נאמרה ההלכה כרבן גמליאל, לא קיבל את דבריו כפי שהציג אותם ר' יהושע בן לוי. ויש להבין, מדוע שמואל מתנסח כך, הוא היה יכול לומר שאין הלכה כרבן גמליאל עד שיהיה מצב של רוב כשרים, שמתווסף לטענת ה'ברי' ולחזקת הגוף של האשה.

עוד יש לתת את הדעת לקביעה המופיעה בהמשך הגמרא:

הלכך, לרבן גמליאל אלים ליה ברי, דאפילו בחד ספיקא נמי מכשיר.

כזכור, לעיל ראינו שעל פי שיטת רש"י, רבן גמליאל דווקא **מודה** לר' יהושע בחד ספיקא, שהאשה אינה נאמנת והיא בחזקת שנבעלה לנתין ולממזר. דייקנו שם, שרק בספק ספיקא של "ראוה מדברת" יכשיר רבן גמליאל, ומה השתנה כאן?

ניתן להציע, שסוגיות אלה סותרות הן. ואמנם, הסוגיה לעיל ודאי לא פסקה כמו הסוגיה שלנו, אך מכל מקום בסוגייתנו מוצאים אנו התקרבות מסוימת בין הסוגיות. שמואל בתחילה פסק כרבן גמליאל באופן גורף, גם בספק אחד וגם ברוב פסולים. הסוגיה שלנו חולקת, ופוסקת כמותו רק במקרה של רוב כשרים, אך בסופה של סוגייתנו אנו רואים נסיגה מסוימת מהעמדה הנחרצת שראינו בתחילתה, ונצטרך לברר את סיבות נסיגה זו.

ראינו אפוא את העמדת המשניות בבבלי, בצורת 'ברי ושמא'. הצגנו את הסוגיות העוסקות בנושא, וראינו שהאמוראים בתלמוד הבבלי נדחקים מעט בדברי התנאים, במשנה ובתוספתא. עוד ראינו, שאף הראשונים ניסו להימנע מדיון בהעמדה הבבלי למשנה, והסבירו את הסוגיות בצורה מעט שונה.

ראינו גם את הבעיות שהציבו הסוגיות לאחרונים, שנאלצו להמציא חזקות וחילוקים כדי ליישב את השיטות. הסקנו עד כה, שקיים חוסר אחידות בהכרעה הבבלי: סוגיות סותרות, סייגים, אמוראים היוצאים, כביכול, נגד הכרעת שמואל (רב אסי, לעיל). בסוגיה לקמן, אחרונה בטרם נעבור לתלמוד הירושלמי, נחדד עוד את הדברים.



## 5. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין

נמשך ונעסוק במשנה נוספת הקשורה לענייננו (יד, ב) :

אמר ר' יוסי: מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין, ונאנסה. אמר רבי יוחנן בן נורי: אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה [כשרים], הרי זו תינשא לכהונה.

במבט ראשון, נראה כי אין כל קשר בין משנה זו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. אין טענות, אין דיונים. מקרה קלאסי של הליכה אחר הרוב, ולא ברור מדוע הוא נמצא ברצף המשניות. אולם הגמרא אומרת:

אמר ליה רבא לרב נחמן: ר' יוחנן בן נורי דאמר כמאן? אי כרבן גמליאל, אפילו ברוב פסולין נמי מכשר! אי כרבי יהושע, אפילו ברוב כשרים נמי פסיל!

ומקשים כל הראשונים, מדוע אי אפשר לומר שמשנתנו כרבן גמליאל? כך לדוגמא הרשב"א (יד, ב – ד"ה אמר ליה רבא):

איכא למידק, דילמא רבן גמליאל היא? דעד כאן לא אכשר רבן גמליאל ברוב פסולין אלא במזנה לרצונה, דאיכא למימר בדקה וזינתה, וכי אמרה ברי מהימנא. אבל הכא דנאנסה ברוב פסולין ודאי פסולה... ויש מקשים עוד, אמאי לא אוקמה כרבן גמליאל וכשאינה טוענת בריא, דבשמא לא מכשר רבן גמליאל אלא ברוב כשרין!

אכן דברי רבא אינם ברורים לי. מדוע קישר משנה זו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע? אמנם, קוטעת משנה זו את רצף המשניות של מחלוקתם, אך מכל מקום היא שונה לחלוטין מכל מה שדיברו עליו בבבלי עד כה.

הגמרא עושה אוקימתא למשנה:

אמר רב יהודה אמר רב: בקרונות של ציפורי היה מעשה. וכדריבאמי, דאמר רבי אמי: והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם. וכדריבאמי, דאמר ר' ינאי: נבעלת בקרונות כשרה לכהונה. בקרונות סלקא דעתך? אלא נבעלת בשעת קרונות כשרה לכהונה.

התינוקת נאנסה בשעת קרונות, שהיא שעה בה ישנם שני רובים: רוב העיר הסמוכה למעיין ורוב סיעת הקרונות שעברה שם. הראשונים התלבטו במה עזר תירוץ זה. האם העמדנו את המשנה כמו רבן גמליאל, והוא מכשיר ב'תרי רובי' אף בלי טענה, או שמא העמדנו כמו ר' יהושע, המודה לרבן גמליאל במקרה של 'תרי רובי'?

תוס' (ד"ה כמאן) מציעים שני הסברים. הראשון ביניהם:

ויש לומר דהכי פירושו: כמאן – אי כרבן גמליאל, ובטוענת ברי ובלא ראוה שנאנסה דאיכא מגו, 'אפילו ברוב פסולים נמי מכשר'. ואיירי נמי כשראוה מדברת, דאי לא ראוה מדברת, מאי פריך: 'אי כרבי יהושע אפילו ברוב

כשרים נמי פסולי? ומשני: 'אמר רב, בקרונות של צפורי היה מעשה' – פירוש, לעולם דלא טענה ברי. ורי' יוחנן בן נורי בתרוייהו, היכא דלא טענה ברי, לכולי עלמא בעינן תרי רובי. והא דלא קאמר בשינויא: 'לעולם דלא טענה ברי', משום דבאתקפתא לא קאמר: 'אי בטוענת ברי'.

כלומר, רבא חשב בשלב הראשון שמדובר פה בתינוקת שטוענת ברי, ולכן החזיר אותנו למחלוקת רבן גמליאל ורי' יהושע. מובן שלא ברור מדוע רבא חשב כך. למסקנה, אין התינוקת טוענת ברי, ובכל מקרה, כנראה משום גזירה כפי שנראה לקמן, הצריכו תרי רובי ולא די ברוב אחד. אם כן, למסקנה אין כל קשר בין משנה זו למחלוקת רבן גמליאל ורי' יהושע. עוד מתרץ תוספות:

אי נמי, נוכל לפרש דשינויא נמי איירי בברי ודאיכא מגו, ולא תקשי הלכתא אהלכתא, דדוקא דיעבד פסיק שמואל כרבן גמליאל, כדאמר לעיל: 'ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרין'. אף על גב דלעיל משמע דברוב אחד שרי לכתחלה, רב חייא בר אשי [שלקמן פוסק את המשנה להלכה] סבר דלכתחלה בעינן תרי רובי, ומתניתין קתני: 'הרי זו תנשא' – דמשמע לכתחלה.

על פי הסבר זה של תוספות, מצמצמת סוגייתנו עוד יותר את פסיקת שמואל. לא די ברוב אחד כדי לפסוק לכתחילה כרבן גמליאל, אלא יש צורך בשני רובים. ונדגיש, בכל מקרה שאינו כזה, הלכה כרי' יהושע!

גם הרמב"ן במלחמות (טו, ב בדפי הרי"ף), מתלבט בהוא אמינא של רבא:

סתמא בשאינה טוענת משמע, דתינוקת הוות ואנוסה הוות... מעיקרא, מפני שלא היה עולה על דעת להכשירה אלא מהכשרו של רבן גמליאל, אמרו: 'אי כרבן גמליאל, אי כרי' יהושע', ולא נחית למידק בטענה דידה כלום. ואית ליה לדחוקה בשטוענת, דומיא דמלתיה, אלא מקשינן דעדיפא, אפילו ברוב פסולין נמי [היינו, אם נעמיד בטוענת, אז אפילו ברוב פסולין צריכה להיות כשרה]. והשתא מתוקמא הכשרה משום תרי רובי, בפשטא בשאינה טוענת.

כלומר, פשט המשנה הוא שאינה טוענת, אלא שבמחשבה ראשונה ביקשנו להכשירה על פי דעת רבן גמליאל, ולמסקנה אמרנו שבאמת הוא לא נצרך. על פי הסבר הרמב"ן מתעוררת תמיהה על רבא: האם הדרך היחידה להכשיר אשה היא כרבן גמליאל? האם לא ניתן להעלות על הדעת כלל, דבר הרבה יותר פשוט – הליכה אחר הרוב? כיצד זה שרבא "לא נחית למידק"?

הדברים מתבהרים מעט יותר בפירושו של הרשב"א:

ומסתבר לי דהכי פירושו: 'אמר ליה רבא לרב נחמן, רבי יוחנן בן נורי דאמר כמאן? אי כרבן גמליאל, אפילו ברוב פסולין נמי מכשרי, דעל כרחין, אי אכשר לה כרבן גמליאל, בדטענה 'לכשר נבעלתי' הוא, דאי בדלא טענה, רוב כשרין מאי מהני? דהא לרבן גמליאל לעולם קיל ליה שמא, ולא מכשר ביה

כלל. והשתא הוה סלקא דעתך נמי, דלר' יהושע כי היכי דלא מכשר בחד רובא, לא מכשר נמי בתרי רובי, דחד רובא ותרי רובי כהדדי נינהו.

לרבא היה ברור אפוא שלא ניתן להעמיד את המשנה כאחד התנאים. **רבן גמליאל לא יכשיר** כי לדעתו חוסר טענה הרי הוא כטענת שמא, שבה לעולם רבן גמליאל אינו מכשיר. **ר' יהושע לא יכשיר** כי לשיטתו תמיד "לא מפיה אנו חיים", ונדאי כשאינה טוענת.

אמנם, דברים אלה מתיישבים בלשון הגמרא, אך קשה להבין את הסברה שמאחוריהם. מדוע רבן גמליאל לא הולך אחר הרוב? האם זה משום שהתינוקת אינה טוענת? הרי היא אינה טוענת שמא, שאז היה אפשר לומר שיש לה ריעותא כלשהי בטענה. היא סך הכול תינוקת שאינה יודעת דבר על אנסה, ומדוע שנמנע ממנה את עקרון הרוב שיכריע לטובתה? כך שעדיין לא מצאנו הסבר המניח את הדעת לדברי רבא.

נמצא מכל מה שראינו עד כה, כי קשה לעמוד על פשט סוגייתנו. ההוא אמינא של רבא לא מובנת מספיק, והאוקימתא שפותרת את הבעיה הינה מקרה נדיר ביותר. אם נפרש כתוספות, שהסוגיה אינה כרבן גמליאל ואינה כר' יהושע, יקשה לנו אף יותר: מדוע היתה צריכה הגמרא לכל אריכות הדברים היתרה הזו? אפילו אם נפרש שהסוגיה היא כרבן גמליאל, יצא לנו שיש פה צמצום רב של מחלוקתו עם ר' יהושע. נראה לומר, שאף בסוגיה זו ניתן להבחין במגמה לפסוק כמו ר' יהושע, באמצעות צמצום דעתו של רבן גמליאל.

אמנם, עדיין לא יצאנו ידי חובת סוגיה זו. נעיין בשיטות ראשונים נוספות. רש"י (ד"ה אמר ליה) מבאר את האוקימתא של רבא:

לעולם כר' יהושע – והכא משום דאיכא תרי רובי לכשרות אכשרה.

רש"י סובר שסוגייתנו אינה להלכה, אלא באה רק להסביר מדוע ר' יהושע לא חולק במקרה של התינוקת ולא פוסל אותה מספק. צריך להבין לשיטתו, מדוע הגמרא מאריכה כל כך לדון בסוגיה זו, אם היא לשיטת ר' יהושע שנדחה מהלכה?

בעל המאור (ה, א בדפי הרי"ף) מבאר את שיטת רש"י:

והרב רבי שלמה ז"ל כתב בפירוש דר' יוסי כר' יהושע סבירא ליה. ושמעין מינה דרבן גמליאל בחדא מכשר – או בדטענה איהי אפילו ברוב פסולין, או ברוב כשרין ואף על גב דלא טענה ולא מידי.

זו אכן, בפשטות, שיטת רש"י. לרבן גמליאל, אף במקרה שלא טענה הולכים אחר הרוב, כמובן. הדבר גם מדויק מהמשנה, שלא מזכירה כלל את טענת האשה ואף קוראת לה "תינוקת", ומשמע מזה שאינה יודעת לטעון כלל, ואין להתחשב במה שתטען. נמצא אפוא כאמור, שלפי פירוש זה כל הסוגיה אינה להלכה.

אלא שהריטב"א (יד, ב) מסביר אחרת את רש"י:

ונראה שהוא ז"ל [רש"י], סבור דדוקא לר' יהושע מתכשר בתרי רובי משום דהוא מכשיר בעלמא בתרי ספיקי, אבל רבן גמליאל, כי היכי דלא חשיבי ליה תרתי ספיקי טפי מחד ספיקא [כפי שאמרנו בדף יד, א ש"קיל ליה שמא,

דאפילו בחד ספיקא לא מכשרי<sup>12</sup>, הכי נמי לא עדיפי תרי רובי טפי מחד רובא.

הריטב"א מתקשה בשאלה מדוע יועילו תרי רובי, ומתרץ שאכן הם לא יועילו כלל וכלל לשיטת רבן גמליאל. כל הסוגיה היא אליבא דר' יהושע, ורק לחומרא אנחנו פוסקים לשיטתו, שאפילו תרי רובי לא יועילו והתינוקת אסורה. על פי שיטה זו יוצא, שרק במקרה שהאשה טוענת 'ברי', היא תהיה נאמנת. בכל מקרה אחר נפסול אותה.

ריבוי דעות הראשונים בסוגיה וגודל המרחק ביניהן, מבליטים את התלבטותם הגדולה בפירושה. אם נאמר שהסוגיה כרבן גמליאל, הרי צמצמנו את שיטתו מאוד. אם נאמר שהסוגיה כר' יהושע, יצא לנו שכל הסוגיה אינה להלכה, ואף יותר מזה, יצא שרבן גמליאל אינו מקבל את הכלל של "כל דפריש מרובא פריש", שהרי גזרו גזירה שאשה לעולם לא תהיה כשרה, אלא אם כן טענה ברי.

הרמב"ן במלחמות (שם) מאריך להקשות על בעל המאור:

ומה שכתב עוד... אי ר' יהושע היא, הוה לן לפרושה ולמימר: "לעולם ר' יהושע היא"...

**קושיה ראשונה:** מדוע ההעמדה כר' יהושע, אינה כתובה בגמרא בפירוש. לכאורה, קושיה זו אינה קשה על הרמב"ן, שכפי שראינו לעיל מפרש את הגמרא לכולי עלמא<sup>12</sup>.

ממשיך הרמב"ן:

עוד יש לי להקשות... אי סלקא דעתך מתניתין ר' יהושע היא, היכי אקשינן בגמרא: [בהמשך הציטוט שהבאתי לעיל] 'ומי בעינן תרי רובי? וכי עד השתא, לא שמעינן ליה לר' יהושע דלא אזיל ביוחסין בתר חד רובא? והוא ודאי פשיטא דר' יהושע אפילו ברוב כשרין נמי פוסל!... אלא שמע מינה מתניתין אפילו לרבן גמליאל.

**קושיה שנייה:** מדוע מקשים בהמשך הגמרא "ומי בעינן תרי רובי"? הא ודאי לר' יהושע יש צורך בשני רובים, שהרי בכל מקרה אחר הוא פוסל את האשה<sup>13</sup>!

<sup>12</sup> אמנם הרשב"א טוען שקושיה זו קשה, גם על הרמב"ן עצמו:

"ואפילו לפי פירושו של רבינו נ"ר, ליקשי הוא גופיה לנפשיה. כיון דעד השתא הוה משמע לן בטוענת, השתא דמוקי לה בשותקת, הוה ליה לפרושי בהדיא!"

כלומר, גם לפי פירושו של הרמב"ן, היתה צריכה הגמרא לתת רמז כלשהו שההוא אמינא של רבא נדחית, ומדובר פה לכולי עלמא.

<sup>13</sup> גם קושיה זו מחזיר הרשב"א לרמב"ן:

"ופירש הוא נ"ר... ולדידי קשיא לי, דאכתי לא אנח לן שפיר הא דאקשינן 'ומי בעינן תרי רובי', דודאי קושיא אליבא דפירוקא דפרקין הוא דאקשינן לה, ואנן אליבא דכולי עלמא מוקמינן ליה להאי מעשה, והילכך כי אקשינן 'ומי בעינן תרי רובי', כאילו אמרו 'ומי בעינן, בין לרבן גמליאל בין לר' יהושע'. ובדאי לר' יהושע בחד רובא לא מכשרינן."

עוד מקשה הרמב"ן:

ועוד, כמה הוא רחוק לומר דכולה סוגיין דלא כהלכתא, ור' ינאי ור' דימי וזעירי ור' חנינא כולהו כר' יהושע סבירא ליה.

**קושיה שלישית:** כיצד זה שכל כך הרבה אמוראים פוסקים כמו ר' יהושע? מדוע האריכה הגמרא כל כך הרבה בסוגיה שכלל אינה להלכה? על קושיה זו נדבר בהמשך. ממשך הרמב"ן ומקשה:

ומה שאמר בעל המאור ז"ל דרבן גמליאל בחדא מכשר, או בדטענה איהי אפילו ברוב פסולין, או ברוב כשרין אף על גב דלא טענה איהי ולא מידי, זה שיבוש לפי דעתי... דתניא לעיל 'רבן גמליאל ור' אליעזר אומרים נאמנתי ואוקמא ברוב כשרין, אלמא נאמנת היא, ואם שותקת פסולה לכהונה... אלא ודאי דברי הבאי הם, ואין להם על מה שיסמוכו.

**קושיה רביעית:** מה שכתב בעל המאור, שלרבן גמליאל מספיק חד רובא בלי טענה, אינו נכון, שהרי למדנו בגמרא כי "בלא טענה קיל ליה שמא"<sup>14</sup>.

נדון בקושייתו השלישית של הרמב"ן<sup>15</sup> על פירושו של בעל המאור: כיצד כל כך הרבה אמוראים מתווכחים ודנים שלא להלכה? מדוע מאריכה הסוגיה בשיטה דחוויה?

לשאלה זו אפשר לתת שתי תשובות דומות. הרעיון המרכזי של שתיהן הוא מה שכתבתי לעיל: אין תמימות דעים בפסיקה כמו רבן גמליאל. לעיל ראינו כי שמואל עצמו צמצם את שיטת רבן גמליאל, ואמר שלא לעשות כמותו אלא ברוב כשרים<sup>16</sup>. כמו כן ראינו, שרב אסי רצה לצמצם את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, כך שתהיה רק באשה שנבעלה. הצענו שאולי הוא רצה לפסוק כמו ר' יהושע, ומשום כך היה צריך לצמצם קלות את מחלוקתו עם רבן גמליאל, אחרת היתה שיטת ר' יהושע קיצונית למדי ולא ניתנת לפסיקה.

---

הרשב"א מסביר שאף לשיטת הרמב"ן קשה, שהרי למסקנה העמדנו את המשנה כדברי הכול. ואם כן, קושיית הגמרא היא גם על ר' יהושע וגם על רבן גמליאל. יוצא מכאן, שהגמרא הקשתה את קושייתה גם על ר' יהושע, והרי הרמב"ן הסביר שאין צורך להקשות על ר' יהושע, משום שפשוט שלשיתו לא מספיק רוב אחד.

<sup>14</sup> גם עם קושיה זו מתמודד הרשב"א, וטוען שהיא קשה אף לרמב"ן, שהרי הוא העמיד את המשנה ככולי עלמא, וממילא אף כרבן גמליאל, ואם "לרבן גמליאל ודאי בחד רובא ובדלא טענה לא מכשר", כיצד מועמדת המשנה לשיטתו?

<sup>15</sup> שהרי עם כל הקושיות האחרות התמודד הרשב"א.

<sup>16</sup> ראה בשיטה מקובצת (כתובות יד, ב) שמביא את דברי הר"י מיגאש, שמסביר על פי סוגיה זו ששמואל עצמו סובר שאין הלכה כרבן גמליאל אלא בתרי רובי: "ואי קשיא לך האי הלכתא אהאי הלכתא דאמרינן 'הלכתא כרבן גמליאל', וקיימא לן דרבן גמליאל מכשיר אפילו ברוב פסולין אצלה. הא אמרינן לעיל דכי אמרינן הלכה כרבן גמליאל ומכשרין אפילו ברוב פסולין, הני מילי דיעבד. אבל לכתחילה לא מכשרין לה עד דאיכא רוב כשרין... ומוקימינן לה להאי דאמרינן לעיל: 'ואת לא תעביד עובדא לכתחילה עד דאיכא רוב כשרין אצלה', דווקא בדאיכא תרי רובי". כלומר, שהצמצום שעשה שמואל לעיל, כוון לצמצם את דברי רבן גמליאל, שהלכה כמותו רק בתרי רובי.

גם בסוגיה שלנו אנו רואים מגמה מעין זו. אם הסוגיה כרבן גמליאל, הרי יש פה צמצום גדול של שיטתו, לפי אותן שיטות המעמידות ב'טוענת' וב'תרי רובי'. אם כר' יהושע, הרי יש פה חבל אמוראים (ארץ ישראלים!) שפוסקים כמותו.

אכן, לשיטת התוספות בתירוצו הראשון ולשיטת הרמב"ן ניחא, כי לפי הסברם הסוגיה אינה רלוונטית למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, ועוסקת במקרה שבו אין טענה. אבל אם כך הוא, נקבל מבנה סוגיה מסורבל לחלוטין. ראשית, אין שום פשר לכך שנחמיר כל כך ביוחסין, ולא נלך בהם סתם אחר הרוב. שנית, אם עושים זאת, אין שום סיבה להאריך בדבר כל כך. הגמרא יכולה להציג את הגזירה, ותו לא. על כן, התשובה הראשונה לשאלת הרמב"ן, היא שיש כאן מגמה אמוראית לפסוק כר' יהושע.

## 6. הסבר השיטה הבלית

ניתן אולי להציע הסבר נוסף (והוא התשובה השנייה לשאלתנו). לעיל התקשינו בהבנת מחשבתו הראשונית של רבא בתחילת הסוגיה, ולא נחה דעתנו אף אחר הסברי הראשונים. לעניות דעתי ניתן לומר שרבא פסק לחלוטין כמו רבן גמליאל. מנגד, הוא ידע שקיימת מגמה שמקורה ככל הנראה ארץ ישראלי (האמוראים בסוגייתנו ורב אסי לעיל), לפסוק דווקא כמו ר' יהושע. משום כך החליט לברר כמו איזה תנא משנתנו.

מסתבר, שההוא אמינא של רבא היתה כמו שכתב הרשב"א. רבא בכוונה תחילה השווה את ה'שמה' לחוסר הטענה של האשה, כדי שיוכל להפקיע את המשנה מחזקת רבן גמליאל. אם התינוקות לא טוענת דבר, לא ניתן להעמיד את המשנה כרבן גמליאל. לכן, לא חזרה בה הגמרא מההוא אמינא של רבא. אדרבה, כל ההוא אמינא שלו נועדה רק בשביל התירוץ. כל ההשוואה נועדה רק כדי להציג בפנינו חבל אמוראים המעמידים את המשנה שלנו בצורה מסוימת, שעל פי שיטת רבא על כרחך ר' יהושע היא, ועל ידי זה לבטל את דברי כולם במחי יד.

לעניות דעתי, מבקש רבא להראות לנו, עד כמה דחוק הסברם במשנה של האמוראים שפסקו כר' יהושע. אלה היו צריכים להעמיד את המשנה בתרי רובי כדי שתתאים לשיטתם, אך רבא ודעימיה שפוסקים כמו רבן גמליאל, לא צריכים את כל זה. לשיטתם, כמו שכתב בעל המאור, אין זה משנה אם היא טוענת ברי או שיש רוב כשרים, מספיק אחד מהם כדי להכשיר את התינוקות.

המחלוקות מחריפות בפסיקת ההלכה. אלו דברי הגמרא שם בסוף העמוד :

רב חייא בר אשי אמר רב : הלכה כר' יוסי.

רב חנן בר רבא אמר רב : הוראת שעה היתה.

ופירש רש"י (ד"ה הוראת שעה) :

הך דר' יוחנן בן נורי צורך שעה היתה... אבל לדורות תרי רובי בעינן.

לפי שיטת רש"י, פשט המשנה אינו כמו האוקימתא של רב יהודה. במשנה מדובר ברוב אחד. כשאומר רב חנן שהוראת שעה היתה, הוא לא מסכים שבמשנה מדובר על שני רובים, אך מסכים שלהלכה אכן יש צורך בהם. במילים אחרות הוא טוען ששיטת ר' יהושע היא רק בתרי רובי, אבל אין להעמיד כך את המשנה, כי זה מעט דחוק. לכן יש לומר שפסק המשנה הוא הוראת שעה, ולמסקנה באמת צריך תרי רובי וכו' יהושע. נמצא אפוא שיש לנו אמורא נוסף הפוסק כר' יהושע.

ומהי דעת רב חייא בר אשי? הגמרא מקשה על דבריו, ולא ברור בדיוק על מה הקושיה:

מתלב רב ירמיה: וליוחסין לא בעינן תרי רובי?

נמשיך בגמרא, וננסה להבין את שיטת רש"י. אחר שמקשה ר' ירמיה ומוכיח שליוחסין בעינן תרי רובי, אומרת הגמרא:

אישטמתייה הא דאמר רב יהודה אמר רב: 'בקרונות של ציפורי היה מעשה'.  
ולרב חנן בר רבא, דאמר: 'הוראת שעה היתה' – קשיא! מאן דמתני הא לא מתני הא.

על "אישטמתייה" מפרש רש"י (ד"ה אישתמטייה): "לר' ירמיה". כלומר קושיית הגמרא היא על רב חייא, ומסבירה הגמרא שאכן צריך תרי רובי. אף רב חייא שפסק כמו ר' יוסי, התכוון לפסוק כמו **האוקימתא** בדברי ר' יוסי שצריך תרי רובי, אך את זה ר' ירמיה לא ידע. אם כן, גם רב חייא התכוון לפסוק בסופו של דבר, כמו ר' יהושע, שבעינן תרי רובי.

ומה מקשה הגמרא על רב חנן? מפרש רש"י (ד"ה קשיא), שההוא אמינא היתה שרב חנן מפרש את המשנה **לפי** האוקימתא של רב יהודה אמר רב. היינו, אחר שגילינו מדברי רב חייא שהיתה אוקימתא במשנה, מקשה הגמרא: אם כן, מדוע רב חנן אמר שאוקימתא זו רק הוראת שעה היתה? ומתרצת הגמרא (שוב על פי רש"י ד"ה מאן), שרב חנן לא סובר כאוקימתא של רב יהודה במשנה, אלא שלדעתו יש להסבירה על פי פשטה, ולהוסיף שהפסק בה היה הוראת שעה בלבד, אך לדורות צריך שני רובים. נמצא אפוא על פי שיטת רש"י, שכל האמוראים שבסוגיה – ר' ירמיה, רב, רב חייא בר אשי ורב חנן בר רבא, פוסקים **הלכה למעשה** כמו ר' יהושע.

נעיר שגם הרמב"ן במלחמות, מקבל את פירוש רש"י: "אבל פירוש רש"י ז"ל הוא הנכון...". שיטת בעל המאור שונה במקצת. הרי"ף פסק כר' יוסי, דבעינן תרי רובי, ומקשה על זה בעל המאור:

נראה לי שאין לסמוך עליו. חדא, דהא פליג עליה רב חנן בר רבא, דאמר:  
**'הוראת שעה היתה', למימרא דבעלמא לא בעי תרי רובי.**

בגלל שבעל המאור מעמיד את כל הסוגיה כר' יהושע, הוא פוסק כמו ההסבר הפשוט בדעת רבן גמליאל שמספיק רק רוב אחד, כמו שפסק שמואל לעיל, שהרי כל הסוגיה המצריתה 'תרי רובי' לא נפסקת, כיוון שהיא אליבא דר' יהושע. לכן הוא מקשה על הרי"ף שפוסק כמו ר' יוסי ומצריך תרי רובי. מכל מקום, רואים מדבריו שהוא סובר שדברי רב חנן בר רבא "הוראת שעה היתה" הינם על גוף האוקימתא, ומשמעותם כי אמנם היתה הוראת שעה

להחמיר, אבל בעלמא, באמת לא בעינן תרי רובי. לשיטתו, חולקים רב חנן בר רבא ורב חייא בר אשי אם לפסוק כר' יהושע, ואז המשנה תתבאר על פי האוקימתא של רב יהודה (שיטת רב חייא בר אשי), או לפסוק כרבן גמליאל, והמשנה תתבאר כהוראת שעה (שיטת רב חנן בר רבא).

מי היו אמוראים אלו?<sup>17</sup>

**רב חנן בר רבא** היה אמורא בבלי מהדור השני, תלמידו של רב ומוסר דברים בשמו.

**רב חייא בר אשי** גם הוא היה אמורא בבלי מהדור השני, ותלמידו של רב. אמנם היה גם תלמידו של **זעירי**, ולכן מצויות בתלמוד הירושלמי הלכות רבות שמסר רב חייא בר אשי, משמו.

שניהם – רב חנן בר רבא ורב חייא בר אשי, ישבו מדי פעם גם אצל **שמואל**.

מי הם שאר האמוראים שמשתתפים בדיון בסוגייתנו? ראשית, **זעירי** אף הוא אמורא בבלי מהדור השני. בצעירותו עלה לארץ ישראל, והיה תלמידו של ר' יוחנן. כאמור, היה גם רבו של רב חייא בר אשי. בנוסף, פגשנו בסוגיה את ר' ינאי, אמורא ארץ ישראלי מהדור הראשון. תלמידו, לא אחר מאשר ר' **אמי** שגם אותו פגשנו, הוא אמורא ארץ ישראלי מהדור השני. רבו המובהק של ר' אמי היה ר' יוחנן, שהיה אף רבו המובהק של זעירי.

נבחן את השתלשלות הדורות. יש לנו שלושה אמוראים גדולים מהדור הראשון: רב, שמואל ור' ינאי. רב למד עם ר' ינאי ור' יוחנן בבגרותו בארץ ישראל. מסתבר שהוא חלק עמם את ההשפעה על הדורות הבאים, זעירי ור' אמי. בנוסף, תלמידם של רב ושמואל הוא רב חייא בר אשי. שמואל חי בבבל. הנהגותיו ושיטותיו הן כולן בצביון בבלי.

אם נקבל את שיטת בעל המאור, נראה לעניות דעתי, דבר מעניין מאוד. **שמואל** הבבלי פוסק כמו רבן גמליאל. אליו מצטרף **רב חנן בר רבא**, שטוען שמשנת ר' יוסי היא רק הוראת שעה, ובעצם בעלמא לא בעינן תרי רובי. גם הוא אפוא בבלי, פוסק כמו רבן גמליאל, ובנוסף, מנסה לעגן את שיטתו בדברי רב. מנגד, יש לנו אמוראים ארץ ישראליים (ר' ינאי, זעירי ור' אמי) הפוסקים כדברי ר' יהושע. מצטרף אליהם רב חייא בר אשי, שאף שהוא בבלי, אשר קיבל את תורתו מארץ ישראל. אף הוא מנסה לעגן את שיטתו בשיטת רב.

ניתן אפוא לעניות דעתי, להציע שלפנינו מחלוקת פסיקה בין ארץ ישראל לבבל. כנראה בדורות של רב ושמואל, מחלוקת זו היתה קיצונית. שמואל פסק כמו רבן גמליאל, ר' ינאי כר' יהושע. בנוגע לרב, הדברים אינם חתוכים דיים, ומסתבר שלא עברה משמו מסורת פסיקה חד משמעית. מה שגרם למחלוקת בין תלמידיו. אמנם רב חייא קיבל גם משמואל, אך הוא מגן על 'גירסתא דינקותא' שלמד בארץ ישראל, מפי זעירי.

אם כנים דברינו, לא קשה כלל קושיית הרמב"ן. הסוגיה הינה ודאי אליבא דר' יהושע משום שכל האמוראים פסקו כן. בנוסף, אפשר לפתור את ההוא אמינא של רבא, כמו שכתבנו לעיל.

<sup>17</sup> הדברים לקמן מבוססים על 'אנציקלופדיה לחכמי התלמוד והגאונים' בהוצאת מרגליות.



קושיה נוספת שנפתרת לנו על פי הבנה זו, היא הסתירה בין הסוגיות שראינו לעיל במשנת "ראוה מדברת". הסתירה מבטאת בדיוק את מה שהצגנו, ויכוח פסיקתי, האם לפסוק כמו רבן גמליאל או כמו ר' יהושע.

אפשר לומר, שזה גם מה שעמד ביסוד מחלוקת זעירי ורב אסי במשנת "ראוה מדברת". זעירי טען שפוסקים כמו ר' יהושע 'בלי פשרות', אפילו אם שיטתו שגם אשה שנסתרה אסורה. רב אסי טען כנגדו שזו פסיקה מרחיקת לכת, ואם ברצוננו לפסוק כמו ר' יהושע עלינו לצמצם את דבריו ל"נבעלה" בלבד.

נסכם את שראינו עד כה: למדנו את סוגיות הבבלי במחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. ראינו את הפרשנויות השונות בהם הועמדו המשניות, ואת קשיי הראשונים לכלכל את הבנת הבבלי. ניסינו להצביע על מגמות סותרות בפסיקה הבבלי, מגמות שיגיעו לשיאן במשנה האחרונה שבה נדון לקמן, והיא המשנה הפותחת את פרק שני. עדיין נותר לנו לברר מדוע העמיד הבבלי את המשניות על בסיס טענות 'ברי ושמא', העמדה שהקשתה רבות על הראשונים והאחרונים, כמו שראינו.

אמנם, בטרם נמשיך בלימודנו את שיטת התלמוד הבבלי, נעבור לדיון התלמוד הירושלמי, כדי לראות האם אנו מצליחים להציג את מסקנותינו גם שם. ננסה לברר כיצד הבינו אמוראי התלמוד הירושלמי את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, והאם הם חולקים על אמוראי התלמוד הבבלי או מסכימים עמם. לבסוף נחזור, כאמור, ללימוד המשנה הפותחת את פרק שני. נקביל בין ההבנה הבבלי לירושלמית, וננסה להסיק מסקנות סופיות.

## ג. הדיון בארץ ישראל

### 1. משנת "משארסתני נאנסתי"

לעומת הבבלי אשר בדיונו על המשנה קשרה לטענות 'ברי ושמא', הירושלמי דן ביחס בין המשנה לסוגיית "פתח פתוח". כך היא סוגיית "פתח פתוח" בבבלי (ה, ב-ט, א):

אמר ר' אלעזר: האומר פתח פתוח מצאתי, נאמן לאוסרה [את אשתו] עליו.  
[הבבלי דן במימרא זו:] ואמאי? ספק ספיקא הוא, ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ואם תמצא לומר תחתיו, ספק באונס ספק ברצון!

כיצד הבעל נאמן לאוסרה, הרי שני ספקות לפנינו: ספק אם נבעלה תחתיו, ואף אם נבעלה תחתיו שמא היה זה באונס, ואינה נאסרת. ומתוצאת הגמרא:

לא צריכא, באשת כהן. ואיבעית אימא, באשת ישראל, וכגון דקביל בה אבוה קידושין פחותה מבת ג' שנים ויום אחד.

הגמרא מעמידה את המקרה במצב של ספק אחד. אם האשה היא אשת כהן אין זה משנה אם נבעלה באונס או ברצון, היא בכל מקרה תיאסר עליו. נמצא שרק ספק אחד לפנינו, האם נבעלה תחתיו, ומחמת ספק זה יש לבעל נאמנות לאוסרה עליו<sup>18</sup>.

אף במקרה השני שהבלי מציע מדובר על ספק אחד. אם אביה קיבל את קידושיה כשהיא היתה פחותה מבת שלוש, ודאי הוא, אם פתחה פתוח, שנבעלה תחתיו, מאחר שידוע לחכמים שבתוליה של פחותה מבת שלוש חוזרים. נמצא שרק ספק אחד לפנינו, האם נבעלה באונס או ברצון.

הירושלמי (א, א) מנגד, לא מצמצם את המקרה, ומסביר שמדובר פה בכל המקרים, ואף על פי כן הבעל נאמן משום ש"קול יוצא לאנוסה". לכן בטל ספק האנוסה, והספק היחיד שנותר הוא "ספק תחתיו ספק אינו תחתיו".

כאמור, בדיון על משנתנו מעלים אמוראי ארץ ישראל את שאלת היחס לסוגיית "פתח פתוח" (א, ו):

רבי ירמיה בעי: מעתה אין טענת בתולים, לא כרבן גמליאל וכרבי אליעזר,  
אלא כרבי יהושע!

מאחר שסוברים רבן גמליאל ור' אליעזר שנאמנת האשה לומר "משארסתני נאנסתי", נמצא שאין סוגיית "פתח פתוח" מועמדת לשיטתם, שהרי שם דווקא הבעל נאמן. עונה הגמרא:

חזר ואמר, יש טענת בתולים כרבן גמליאל וכו' אליעזר בשותקת, ואפילו  
תימא במדברת, באומרת: 'מצא ואיבד'.

כלומר, הבעל יהיה נאמן גם לפי רבן גמליאל ור' אליעזר באחד משני מקרים. או שהאשה שותקת, או שהאשה טוענת שהיו לה בתולים, כלומר מכחישתו. ממשיך הירושלמי ומקשה: ואולי באמת תהיה נאמנת, גם שלא במקרים אלו? ומתריך:

לית יכיל [אין אתה יכול], דאמר רבי אילא בשם רבי לעזר: מצא פתח פתוח  
אסור לקיימה משום ספק סוטה. הכא איתמר נאמנת, והכא איתמר אינה  
נאמנת! תמן שניהן מודין כשהפתח פתוח.

מפרשי הירושלמי התקשו להבין תירוץ זה. מהו החילוק בין גמרת "פתח פתוח" לגמרתנו, הגורמת לר' ירמיה לחלק את שני החילוקים שחילק. נציין שאף הראשונים השתמשו בסוגיה ירושלמית זו, כדי להסביר את סוגיית "פתח פתוח" בבבלי. כך לשון הריטב"א על סוגיית "פתח פתוח" בבבלי (ט, א – ד"ה והביאו ראייה):

<sup>18</sup> יש לעיין מדוע הבעל נאמן. בבבלי לכאורה, נובעת הנאמנות מדין "שוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא" – כך מסביר רש"י (ד"ה נאמן). אבל אם כן, קשה, הרי 'שוויה אנפשיה' זו הטלת איסור עצמית, ומאי שנא לעניין איסורין ספק או ספק ספיקא? בירושלמי (כתובות א, א; שם א, ו) משמע שיש נאמנות ממשית לבעל, משום 'ספק סוטה'. הבעל נאמן ליצור ספק מדאורייתא שכזה, וספיקא דאורייתא לחומרא (שם א, א): "ספק פתוחה מדבר תורה להחמיר". למסקנה, בבבלי נראה שזו נאמנות מיוחדת, מחזקת רבא ש"אין אדם טורח בסעודה ומפסידה". וראה עוד להלן.

והא דקאמר ר' אלעזר שהוא נאמן, דוקא כשהיא **שותקת**, **אי נמי מדברת ומכחישתו** לומר 'בתולה שלימה נבעלתי', וכיון דברי וברי, הוא נאמן, אבל במדברת ואינה מכחישתו, אלא שאומרת 'משארסתני נאנסתי' או 'מוכת עץ אני', אינה נאסרת עליו אפילו בחדא ספיקא, דכיון דאיהי ברי ואיהו ספק ומסייע לה חזקה דגופה, ברי עם חזקה דגופא עדיף משמא דידיה, וכן נראה מן הירושלמי [ומביא בסוף דבריו את הירושלמי לעיל].

נעייין היטב בטעמים שבעזרתם מסביר הריטב"א את החילוק. הריטב"א ממשיך את המתודה הרווחת בבבלי, ומשתמש גם כן במושגי 'ברי ושמא'. אם שותקת האשה, או מכחישתו ואומרת שלא היה הפתח פתוח, זהו מקרה של 'ברי וברי', והבעל יהיה נאמן. אך אם תטען האשה טענה מגוף טענת הבעל – "מדברת ואינה מכחישתו", תהפוך טענת הבעל לטענת שמא מול טענת האשה, ובצירוף עם חזקת הגוף שלה, תהיה האשה נאמנת, כמו שלמדנו בדף יב, ב.

נראה שאין זה פשוט לכלכל בהסבר זה את לשון הירושלמי: "תמן שניהם מודים שהפתח פתוח", הצריכים לכאורה, לבטא בקצרה את יסוד ההבדל בין הסוגיות. הריטב"א מתייחס לכך וכותב:

**תמן** – כלומר במשנתנו, לפיכך היא נאמנת דאיהו שמא ואיהי ברי. **הכא אין** שניהם מודים שהפתח פתוח<sup>19</sup>, לפיכך הוא נאמן דברי הוא.

הריטב"א מדקדק מהמלים "מודים כשהפתח פתוח", שעל כורחך מדובר ב'ברי ושמא', כי מהיכן יודע הבעל מדוע פתחה פתוח? אך במקרה של "אין שניהם מודים", האשה מכחישת את הבעל וטוענת שלא היה הפתח פתוח, וזהו ברי לעומת ברי, ולכן דווקא הבעל נאמן.

הפני משה על אתר מבאר בצורה דומה:

תמן – כלומר במשנתנו. שניהן מודין שהפתח פתוח – שמודה לדבריו שפתח פתוח מצא, אלא! [!] שהיא טוענת ברי: 'משארסתני נאנסתי', וטענתו אינה אלא שמא, ולפיכך ברי שלה עדיף. ואף על גב דקיימא לן בעלמא, ברי ושמא לא עדיף ברי, שאני הכא דאיכא חזקה דגופה... אבל במכחישתו ב'פתח פתוח' ואומרת: 'בתולה שלימה נבעלתי', אי נמי בשותקת, איהו נאמן. כיוון שטענתו ברי שפתח פתוח מצא, ועל כהאי גוונא אמרינן לעיל 'חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה'.

והדברים אינם מחוורים דיים. ראשית, יש להבחין במלת "אלא" שנקט. לדעתו, במשנה שניהם מודים שהפתח פתוח, **אלא** שעסקינן בברי ושמא. כלומר, דברי הירושלמי, "תמן שניהם מודין", אינם עיקר החילוק. עיקר החילוק הוא העובדה שעדיין שונות טענותיהם, והיא טוענת ברי והוא – שמא. ברור שבפירוש כזה, העיקר חסר מן הספר.

<sup>19</sup> לפנינו, המשפט האחרון אינו מופיע בירושלמי, ונראה שזו הוספה של הריטב"א עצמו לביאור.

מנגד, נאמנותו של הבעל ב"מכחישתו" כיוון שטוען ברי, היא דבר שמוסיף הפני משה בלי שנאמר בירושלמי. זאת ועוד, הוא מוסיף חזקה שיש לבעל, שאף היא אינה מופיעה כלל בגמרא: "חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה", ש"על כהאי גוונא אמרינן לעיל". היכן לעיל? איני יודע. הדבר אינו מופיע, עד כמה שידי משגת לבדוק, בפירוש הפני משה בסוגיית "פתח פתוח", ולא כל שכן שאין מופיעה חזקה זו בסוגיות הירושלמי.

חזקת "אין אדם טורח בסעודה ומפסידה" היא חזקה בבליית מובהקת. מקורה הוא האמורא רבא, המציג אותה שלוש פעמים בתלמוד הבבלי בהקשרים שונים. פעם אחת בסוגיה שלנו (כתובות י, א), לעניין נאמנות הבעל בטענת "פתח פתוח". פעם שנייה ביבמות (קז, א), שבה מוצגת מחלוקת בית שמאי ובית הלל על מיאון של נשים. פעם שלישית מופיעה חזקה זו בקידושין (מה, ב). שם מדברת הסוגיה על גדרי קידושי האב את בתו הקטנה.

ראינו אפוא שפירושים של הריטב"א והפני משה, מקרב את סוגיית הירושלמי למושגי הבבלי, אך קשה להעמיד את הסברם בפשט לשון הירושלמי. ננסה להציע הסבר אחר בסוגיה.

המלים "תמן שניהן מודין כשהפתח פתוח", מגדירות את המקרה שבו אנו עוסקים. כאשר שניהם מודים שפתחה פתוח, עוסקים אנו בדיני טענות על גופה של האשה, כמו שהגדרנו בתחילת מאמרנו. בדינים אלה שייכת מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע. לעומת זאת, אם האשה שותקת או מכחישה את הבעל, כמו שהעמיד ר' ירמיה, הרי אין זה דיון בדיני טענות על גופה של האשה, אלא בדיני טוען ונטען.

אם האשה שותקת, ודאי לא שייכת כל נאמנות לטענת האשה, שהרי היא אינה טוענת דבר. אם היא מכחישה את טענתו, הרי זה כאילו טוענת 'לא היו דברים מעולם'. מקרים אלה אינם יכולים להיכנס להגדרה של דיני טענות על גוף האשה, שהרי האשה מסרבת לדון בטענת הבעל, אלא פשוט עומדת מנגד. במקרה כזה, אומר הירושלמי שמאמינים לבעל והאשה היא 'ספק סוטה', משום "ספיקא דאורייתא לחומרא". אכן, אומר הירושלמי במפורש (כתובות א, ח): "מאי כדון? [פני משה: מאי טעמא דנאמנות?] משום עדות שהאשה כשירה לה".

על פי מה שכתבנו, מבואר גם למה לא שייך להעמיד את המקרה בספק ספיקא. מרגע שאנו מפקיעים את עצמנו מדיני טענות על גוף האשה, וחוזרים לדיני טוען ונטען, אין לנו כל דרך להכריע בספק זה. הדרך היחידה להכריע, היא להשתמש בכללי ספקות: "ספיקא דאורייתא לחומרא", מה שאין כן ספק ספיקא, שהוא לקולא.

לכאורה, יש פה אוקימתא של הירושלמי, שהרי דברי רבן גמליאל ור' יהושע הם לכל עניין ואף לעניין טענה שאותה האשה מכחישה לגמרי, כי מכל מקום בגופה עסקינן. מניין לנו אוקימתא זו שעל פיה מחלק הירושלמי?

## 2. משנת "מעוברת"

הירושלמי מחלק לשניים את משנת "מדברת" ו"מעוברת" שראינו בבבלי. אנחנו נעסוק רק בדיון על הסיפא של המשנה, בקשר לאשה שנראתה מעוברת.

כזכור, ראינו בבבלי את מחלוקת ר' יוחנן ור' אלעזר, בעניין ולד אותה אשה. בירושלמי, מובאת מחלוקת זו, מיד בתחילת הגמרא על משנה זו. על משנת "ראוה מדברת" מובא רק ההסבר של ר' אשי (לא בשמו, אלא כסתמא דגמרא), שמדובר בנבעלת. ניכר אפוא חיסרון, בדיון הירושלמי על דין התוספתא. הדבר מוכיח את ההשערה שהעלינו קודם, שדיון זה הוא בבלי, והסוגיה שלאחר מכן מקורה ירושלמי. אמרנו, שמטרת הדיון היא צמצום דעת ר' יהושע, והסברנו שיש צורך לצמצם את סברתו, כדי שנוכל לפסוק כמוהו.

עוד הצענו, שאולי דווקא הפוסקים כמו רבן גמליאל, הם אלו שהביאו את הדיון שם. דבר זה יתאים למה שהצענו לעיל, שיש מסורות ירושלמיות הפוסקות כמו ר' יהושע, ומסורות בבליות הפוסקות כמו רבן גמליאל. אפשר לומר, שדווקא הבבלים הפוסקים כמו רבן גמליאל, רצו לאזן את דבריו, כדי שלא יסתרו לגמרי את פסיקת רבותיהם מישראל כר' יהושע. באופן זה, צמצמו אף את דעת רבן גמליאל בעניין רוב ותרי רובי.

דבר נוסף שחשוב לציין במשנה זו (הדברים מובאים בירושלמי אחר משנת "ראוה מדברת") הוא טעמו של ר' יהושע. אומר הירושלמי (א, פ):

אפילו במקום שרוב כשירין היא המחלוקת. סבר ר' יהושע, הזנות רצה אחר הפסולים.

הירושלמי מפרש אפוא ממש כמו שאמרנו לעיל. ר' יהושע לא מאמין כלל לאשה, משום ש"הזנות רצה אחר הפסולים". אשה שזינתה, מסתמא זינתה עם פסול. לכן אף ברוב כשרים איננו יכולים להכשיר אותה.

לעיל התלבטנו מדוע חולקים רבן גמליאל ור' יהושע אף ברוב כשרים או ברוב פסולים. הרי חזקת הגוף אינה חזקה כרוב. אף כוח הברי מול השמא אינו חזק כרוב, במיוחד עקב העובדה שבעלמא לא אמרינן "ברי ושמא ברי עדיף"! בירושלמי הדבר ברור. מאחר ש"הזנות רצה אחר הפסולים", לעולם אי אפשר להיות בטוחים שהאשה לא זינתה עם פסול. אף ברוב כשרים ייתכן מאוד שהאשה זינתה דווקא עם פסול, שהרי דרכם לזנות. וזהו אולי טעמו של ר' יהושע במחלוקתו עם רבן גמליאל.

ודאי, אין זה אומר שאכן בכך נחלקו ר' יהושע ורבן גמליאל. ייתכן כי זוהי אוקימתא ירושלמית, וטעמו של ר' יהושע הוא שאיננו מאמינים כלל לאשה, "דמאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני", אך ברוב ייתכן שאינם חולקים. אך מכל מקום אין הדבר משנה את הנקודה המרכזית בענייננו, שהירושלמי מבין שהדיון של רבן גמליאל ור' יהושע סובב סביב נאמנות, ולכן שייך לומר ש"הזנות רצה אחר הפסולים", כי דבר כזה מבטא את חוסר הנאמנות של האשה, ובזה חלוקים ר' יהושע ורבן גמליאל.

### 3. תינוקת שירדה למלאות מים מן העין

הירושלמי (שם) מביא אף הוא את מימרת רב יהודה. אך פה מגלים אנו דבר מפתיע. הגרסה הירושלמית היא זו: "רב יהודה בשם רב כהן: קרונה של ציפורין הוה עובדא". לא קרונות ולא סיעות. מאי קרונה? אומר התלמוד הבבלי, מסכת מגילה (ה, א-ב):

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: רבי נטע נטיעה בפורים, רחץ בקרונה של צפורי בשבעה עשר בתמוז, ובקש לעקור תשעה באב, ולא הודו לו.

מבואר אפוא שקרונה של ציפורי הינו בפשטות שם המעיין שבו נבעלה התינוקת. המשך הסוגיה בירושלמי מבאר מדוע זה חשוב בדיונו. הגמרא שואלת מספר שאלות, והראשונה שבהן, היא האם המעשה היה בתוך ציפורי, או מחוצה לה? אך אין זה מענייננו כרגע. אנו נסב את תשומת ליבנו לדבר אחר שאומרת הגמרא (שם):

רבי חנינה בשם רבי ינאי [ר' ינאי הבבלי]: מודה ר' יהושע באנוסה. רבי חזקיה, רבי אבהו בשם ר' יוחנן: מודה ר' יהושע באנוסה.

בניגוד לדברי רבא בבבלי, המסתפק כמו מי המשנה, לירושלמי אין בדבר ספק כלל. אמנם "הזנות רצה אחר הפסולין", אך במקרה של אנוסה אף ר' יהושע מודה שאין לומר כן. היא הרי לא זינתה, ואין ביכולתנו לדעת מי הוא האנס. כיוון שאי אפשר לומר שדווקא פסול ביצע את הבעילה, אף ר' יהושע מודה שהאשה כשרה, ומשנתנו לדברי הכול.

על משנה זו, שהיא לדברי הכול, אומר חייא בר אשי בירושלמי (שם): "הלכה כרבי יוסי שאמר משם ר' יוחנן בן נורי". מוכחים מכאן דברי בעל המאור, שרב חייא בר אשי פסק בפשטות את משנתנו. בנוסף, לשיטתו של בעל המאור, ודאי שאף רבן גמליאל יסכים למשנה זו, שהרי יש בה רוב אחד, וזה מספיק.

נסכם את הדיון החלקי שערכנו בירושלמי. ראינו שהירושלמי מבין את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע, בעניין נאמנות האשה. טעמו של ר' יהושע הוא ש"הזנות רצה אחר הפסולים", ומשום כך אף ברוב כשרים אינה נאמנת. בנוסף, ראינו שמשנת התינוקת לפי חכמי ארץ ישראל, הינה לכולי עלמא. כאן אין זה ויכוח על נאמנות אלא על המציאות, ולכן יש ללכת כאן פשוט אחר הרוב.

ראינו לעיל, שהרמב"ן ניסה להסביר בצורה דומה את הסוגיה בבבלי, ולומר שמשנת התינוקת היא לדברי הכול. אלא שהירושלמי אינו תומך בשיטת הרמב"ן. הירושלמי הגיע למסקנתו תוך שלוש שורות קצרות, וקשה לומר כפי שמפרש הרמב"ן, שהבבלי התכוון לאותה מסקנה, אך פרש את המהלך עד למסקנה זו, על פני עמוד שלם. בנוסף, כפי שראינו בירושלמי, אין כל זכר לעניין יתרי רובי, שלא כמו בבבלי.

על כורחנו עלינו לומר, כי סוגיית הבבלי רצתה להעביר לנו מסר כלשהו, והנראה בעיני כתבתי.

## ד. פסיקת ר' יהודה הנשיא

### 1. סוגיית "שור שחוט"

נחזור עתה לבבלי ונלמד את המשנה הראשונה בפרק ב, שבה אולי מוצאים אנו פסיקה של ר' יהודה הנשיא בענייננו. כך היא המשנה:

האשה שנתארמלה או שנתגרשה. היא אומרת: 'בתולה נשאתני!', והוא אומר: 'לא כי, אלא אלמנה נשאתיך'. אם יש לה עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע, כתובתה מאתים. ר' יוחנן בן ברוקא אומר: אף חילוק קליות ראייה. ומודה רבי יהושע באומר לחברו: 'שדה זו של אביך היתה, ולקחתיה הימנו', שהוא נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ואם יש עדים שהיא של אביו, והוא אומר: 'לקחתיה הימנו', אינו נאמן.

פירוש הרישא: המשנה עוסקת בדיני טוען ונטען לעניין סכום הכתובה. אשה שנתגרשה או נתאלמנה, וטענה "נישאתי בתולה וכתובתי מאתיים", והבעל מכחישה, אם אין לה עדים **הבעל נאמן**. את הסיפא של המשנה, "ומודה ר' יהושע", נסביר לקמן באמצעות הגמרא.

הסוגיה הירושלמית על הרישא של המשנה, דנה בעניינים שאינם נוגעים לדיוננו. על הסיפא המובאת בירושלמי כסוגיה נפרדת, אומרת הגמרא כך (ב, א):

מודי ר' יהושע. ואין פליגי? בקדמיתא.

הדברים סתומים לגמרי. את **השאלה** אפשר להבין: אמרנו "ומודה ר' יהושע", ומבררת הגמרא היכן הוא מודה, ועל מי הוא נחלק. **התשובה** פחות ברורה: "בקדמיתא". על כרחנו נצטרך לומר שהכוונה ב"בקדמיתא" היא לפרק א, והיינו למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע שם. אך כמובן נצטרך להבין, איך קשור מקרה זה של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" שבפרק ב, למחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע?

מפרשי הירושלמי מפרשים משפט זה, על פי הסוגיה הבבלית. אנו ננסה לעמוד על העניין, ולפיכך נפנה לסוגיה בבבלי, שמגלה לנו טפח אך כנראה מסתירה טפחיים.

### 2. לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל?

כך הסוגיה בבבלי (כתובות טז, א):

טעמא דאיכא עדים, הא ליכא עדים בעל מהימן. לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל? דאי רבן גמליאל, הא אמר איהי מהימנא!

הגמרא תמהה על כך שנראה שמשנתנו חולקת על רבן גמליאל. לכאורה, מה התמיהה? וכי לא מצאנו משניות החלוקות על רבן גמליאל? ואולי משנתנו כר' יהושע? נזכור **שאלה ראשונה** לפנינו, ונמשיך בגמרא:

אפילו תימא רבן גמליאל, עד כאן לא קאמר רבן גמליאל אלא ביברי ושמאי,  
 אבל הכא ביברי וברי לא אמר. ודקארי לה מאי קארי לה? הא 'ברי וברי'  
 הוא! כיון דרוב נשים בתולות נישאות, כי 'ברי ושמאי' דמי.

הגמרא מתרצת, שמשנתנו היא אף לדעת רבן גמליאל. כאשר נתן רבן גמליאל נאמנות  
 לאשה על פני הבעל, עשה זאת היכן שהיתה טענתה 'ברי' וטענת הבעל 'שמאי', אך כאן  
 שניהם טוענים 'ברי' ואין לאשה עוד יתרון.

תשובת הגמרא כה פשוטה, עד כי עתה עלינו לברר מה היתה מחשבתו הראשונית של  
 המקשן. לעניות דעתי, הגמרא נותנת לבירור זה תירוץ מעט דחוק: מאחר שיש לנו חזקה  
 שרוב נשים בתולות נישאות, היתה לנו הוא אמינא שאולי חזקה זאת וטענת ה'ברי' של  
 האשה, ירעו את טענת הבעל, עד כי טענתו תיחשב כישמאי. טענת ה'ברי' שלו, תתמעט אל  
 מול חזקת הרוב של האשה.

הגמרא מסתפקת בכך, אף שלכאורה לפי תשובתה, היא היתה יכולה להקשות על ר' יהושע  
 בן לוי, שטען שהמכשיר, מכשיר אפילו ברוב פסולים: על פי מה שראינו עתה אין דבריו כה  
 פשוטים, שהרי איך תעמוד טענת 'ברי' של האשה מול רוב פסולים? אולי תהפוך טענתה  
 ל'שמאי', ויהיה לנו 'שמאי' שלה ו'שמאי' של הבעל? אך הגמרא אינה שואלת שאלה זו. מדוע?  
 הנה הגענו לשאלתנו השנייה.

עד הקטע הזה, פירוש הגמרא 'פחות או יותר' מוסכם. מכאן ואילך, מוצאים אנו שיטות  
 רבות בראשונים. כך המשך הגמרא (טז, א):

הכי נמי מסתברא, מדקתני 'ומודה ר' יהושע'. אי אמרת בשלמא, איירי רבן  
 גמליאל במודה, שפיר. אלא אי אמרת לא איירי רבן גמליאל במודה, ר'  
 יהושע למאן מודה? מי סברת ר' יהושע אהאי פירקין קאי? אמגו קאי,  
 ואפירקין קמא קאי.

נתחיל מסוף הציטוט. תשובה זו של הגמרא, "ואפירקין קמא קאי", היא לכאורה מה  
 שאמרו בירושלמי "בקדמיתא", ומשמעות "ומודה ר' יהושע" – במה שחלק עליו בפרק  
 ראשון. על פי הבבלי, מוסבר החיבור בין פרק ראשון לפרק זה (פרק ב). פרק ראשון דיבר  
 ביברי ושמאי, ופרק זה עוסק ביברי וברי. הודאת ר' יהושע מחברת בין שניהם, ומיד נראה  
 כיצד. ממשיכה הגמרא:

אהייא? [באיזה עניין בפרק ראשון נחלק ר' יהושע, שכעת הוא מודה בו?]  
 אילימא אהא... [בשלב זה, בודקת הגמרא את המשניות של מחלוקת רבן  
 גמליאל ור' יהושע בפרק ראשון מהסוף להתחלה, כדי לראות אם הודאת ר'  
 יהושע אצלנו, שייכת שם. לגמרא לא נוח עם אף אחת ממשניות אלו, עד  
 שמגיעה למשנה הראשונה של המחלוקת, בדף יב, ב] אלא אהא: 'הנושא את  
 האשה ולא מצא לה בתולים... ר' יהושע אומר: לא מפיה אנחנו חייני'<sup>20</sup>,

<sup>20</sup> המשנה מופיעה במלואה לעיל, בפרק א סעיף 1.



[ומוסיפה הגמרא הסבר לדברים:] דמגו דאי בעיא אמרה: 'מוכת עץ אני תחתיך', דלא קא פסלה נפשה מכהונה, וקאמרה: 'נאנסתי', דקא פסלה נפשה מכהונה. משום הכי קאמר רבן גמליאל דמהימנא, וקאמר ר' יהושע לרבן גמליאל: בהאי מגו דהכא מודינא לך, בההוא מגו דהתם פלגינא עילוך.

נסביר את הדברים. לכאורה, חוזרת בה הגמרא מכל הסוגיות דלעיל. מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע היא שונה ממה שחשבנו. האשה שטוענת "נאנסתי", יכולה לטעון במקום זה "מוכת עץ אני", שזו טענה עדיפה משום שעל ידי כך לא תיאסר לכהונה. לפיכך יש לה מיגו, שהרי טענה את הטענה הפחות טובה, ולכן, ולא בגלל טענות ברי ושמא(!), אומר רבן גמליאל שהיא נאמנת. ר' יהושע לא מקבל מיגו זה, ומשום כך לא מאמין לה.

ברם, הדברים טעונים בירור. ראשית, לר' יהושע ודאי אין זה מיגו, שהרי לשיטתו אף טענת "מוכת עץ אני" ולא רק טענת "נאנסתי", לא היתה מתקבלת מול טענת הבעל. שנית, גם לרבן גמליאל הסובר שטענת "נאנסתי" אכן קבילה מיגו טענת "מוכת עץ אני", קשה מאוד לקרוא למצב כזה בשם 'מיגו'. 'מיגו' אומר, שהייתי יכול לטעון טענה אחרת, שהיתה קבילה יותר, ומאחר שטענתי טענה גרועה יותר, הקבילה פחות, האמינו לי בה, ללא קשר לתועלות הנוספות העולות מן הטענה הראשונה על פני השנייה. ברור שלא נקבל את טענתו של מלווה התובע ללא שטר חמש מאות שקל, במיגו שהיה יכול לתבוע אלף שקל. כשם שטענת חמש מאות השקלים אינה קבילה ללא שטר, כך גם טענת האלף, ולכן אין בתועלת המשנית שלה ליצור 'מיגו'. מעין זה, אף אצלנו אין כשרותה של האשה לכהונה מעלה או מורידה לגבי קבילות טענתה. טענת "נאנסתי" קבילה בדיוק כטענת "מוכת עץ אני", ולכן לא תועיל ליצור 'מיגו'.

השאלה רק מתחדדת אם נבין את המיגו כמו שהציע ר' אלחנן וסרמן בקובץ שיעורים (כרך ב, כתובות ג, ד). על פי הסברו, ה'מיגו' הינו 'זכות הטענה'. כלומר, עמדה לרשותי טענה אחרת, טובה יותר, שהיתה מתקבלת ובאמצעותה הייתי מנצח. למרות שלא השתמשתי בה, בית דין נותנים לטענתי הנוכחית כוח כאילו הייתי טוען את הטענה האחרת, הטובה יותר, ונותנים לי יתרון על חברי לדיון. הקהילות יעקב (בבא מציעא ג) מסביר עובדה זו בכך, שבאמצעות הזכות לטעון את הטענה הטובה, בעל הטענה הופך ל'מוחזק' בממון, כי כבר יש לו זכות אליו, ובעל דינו שנהיה המוציא, עליו הראייה.

אם נסביר את ה'מיגו' בצורה זו, ודאי שלא שייך בענייננו שום 'מיגו'. שהרי לטענת המיגו של האשה ("מוכת עץ אני"), אין כלל זכות יתרה לנצח במשפט. הטענה הזו שקולה לכל טענה אחרת שתטען, והרווח הצדדי שתקבל ממנה במקרה של נישואין לכהן, איננו כלל מעניין בית דין, ואינו נותן לה זכות לנצח במשפט.

התוספות (יג, א – ד"ה רב אסי) כותבים: "ויש לומר דהתם לא הוי מגו גמור... ולא קרי ליה מגו אלא לפי שהיא טענה מעולה ביותר". הדוחק בפירושה מורגש. נסמן את כל זה כשאלה **שלישית**. נמשיך בגמרא:

מכדי האי מגו והאי מגו. מאי שנא האי מגו מהאי מגו? הכא 'אין שור שחוט לפניך', התם 'הרי שור שחוט לפניך'.

נחלקו הראשונים בפירוש גמרא זו. נציג את פירוש הריטב"א:

אך יש לפרש דהא דנקטינן 'שור שחוט לפניך' ו'אין שור שחוט', משל בעלמא הוא, והכי קאמר: דהכא גבי שדה יש 'שור שחוט' ששחיתנו ברורה ועומד בחזקת היתר, דמגו דיליה מגו גמור, דאילו אמר 'שלי היתה מעולם' היה נאמן לדברי הכל, הילכך כי אמר 'של אביך היתה ולקחתיה הימנו' ראוי הוא שיהא נאמן, דמגו דאורייתא הוא וסברא נמי הוא כדאמרינן לקמן בפירקין (כב, א). אבל התם, גבי 'לא מצא לה בתולים' אין לנו 'שור שחוט', כלומר שאין לנו שום טענה ברורה להאמינה אליבא דרבי יהושע ואין לה שום מגו ברור, דאפילו כי טענה 'מוכת עץ אני תחתיך' לא מהימנינן לה.

ומגו דאמרינן התם, היינו מגו כל דהוא שהיא טענה יותר מתוקנת ויפה, אבל מכל מקום אינה יוצאת מחזקת ריעותא שהיא בה, והוה ליה כבהמה דכל זמן שלא נשחטה עומדת בחזקת איסור. וכן פירשו בתוספות, וכן פירש הרמב"ן ז"ל, **דהאי לי שנא צחות בעלמא הוא** והכי קאמר: דהכא יש מגו ברור והתם אין מגו ברור...

על פי פירושו של הריטב"א, עונה הגמרא למה שהקשינו לעיל. גם היא מודעת לעובדה שה'מיגו' של פרק ראשון לאו מיגו גמור הוא, וזה מה שנקרא 'אין שור שחוט', כלומר, אין שום טענה ברורה. בביטוי 'שור שחוט' הכוונה לטענה ברורה, ו'משל בעלמא הוא' ו'צחות בעלמא'.

ברם, עדיין יקשה לנו כל עניין ה'מיגו'. רבן גמליאל ור' יהושע חולקים גם במקום בו טוענת 'מוכת עץ אני' ושם הרי אין לה 'מיגו', ומדוע אומר רבן גמליאל שהיא נאמנת? אם את המשנה הראשונה הסברנו באמצעות 'מיגו', מה נענה במשנה השנייה? בנוסף, אם כל המחלוקת שלהם היא על 'מיגו', הרי ביטלנו את כל סוגיות הגמרא, ונצטרך לומר שודאי 'ברי ושמא לאו ברי עדיף', כמו שאנו אומרים תמיד, ורק במקרה של 'מיגו' נאמנת האשה.

בשביל להתקרב לתשובה, נפנה שוב אל בעל המאור. גרסת בעל המאור בחידושו על הרי"ף (טז, א בדפי הרי"ף), שונה מהגרסה שלנו:

'אי אמרת בשלמא איירי בה' – פירוש, **איירי בה ר' יהושע** ולא דברי הכל היא – 'היינו דקתני מודה, אלא אי אמרת לא איירי בה' – אלא דברי הכל היא – 'מאי מודה?' – כלומר, מאן תנא דקתני 'מודה ר' יהושע'? הא אמרת רישא דברי הכל היא וליכא מאן דפליג. ולא גרסינן א'איירי בה רבן גמליאל', ופירוש משובש הוא.

בעל המאור מציע הסבר אחר בסוגיה. ניחא, אומרת הגמרא, אם ר' יהושע שונה את משנתנו, שייך לשנות בסופה 'ומודה', שאף על גב שסובר כמו שכתב במשנה, הוא מודה במקרה מסוים. אלא, אם המשנה דברי הכל היא, למי מודה? בדקדוקי סופרים (כתובות, עמי

קא<sup>21</sup> מובאת גרסה הדומה לזו של בעל המאור: "... איירי בה, הינו דקתני מודה, אילא יאמר לא איירי בה, מאי מודה?". וכתב שם (הערה 19): "גירסא זו קרובה לנוסחת הרז"ה [בעה"מ]... ולפירוש זה, הראיה למקשן שמשנתנו אליבא דר' יהושע היא, ולא כרבן גמליאל..".

מה תורתנו לנו גרסה זו? אולי באמצעותה אפשר לענות על כל הקושיות שהקשינו לעיל, ולחבר את כל המאמר למקשה אחת.

### 3. מסקנות

נעיין בגמרא ביבמות (מב, ב):

מחלוקת ואחר כך 'סתם', הלכה כ'סתם'.

ההיגיון בכלל זה ידוע. רבי יהודה הנשיא הזכיר מחלוקת במשנה, וטעמו לדבר זה מבואר במסכת עדויות (א, ה-ה)<sup>22</sup>. ברם, בנוסף הוא גם פסק הלכה. לכן, כל משנה שסתם אותה לאחר הזכרת המחלוקת כתנא אחד מתוך החולקים, ודאי שהכריע כמוהו.

כעת נבין יותר את משמעות דברי הגמרא: "לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל". כוונת הגמרא היא לשאול: 'האם ייתכן שרבי פסק הלכה שלא כרבן גמליאל?', כלומר, ההפך ממה שאנחנו פסקנו? דבר כזה הרי לא ייתכן! משום כך, הגמרא מסבירה כיצד המשנה מתיישבת עם שיטת רבן גמליאל. הסבר הגמרא הינו פשוט למדי, ולא צריך לפני ולפנים. מה שמוביל לשאלת הגמרא הבאה: "ודקארי לה, מאי קארי לה?".

מתוך בדיקת מקורות נוספים, שבהם מופיעה השאלה "לימא תנן סתמא דלא כ..."<sup>23</sup>, ניתן להסיק שבכל פעם שמופיעה שאלה כזו, מגמתה אחת: כיוון שהתשובה לשאלה זו חיובית, ייוצר מצב שאינו נוח – סתמא דמתניתין אינה מסתדרת אליבא דשיטה שנפסקה להלכה, כך שסתם משנה אינה להלכה. במצב כזה, תעשה הגמרא כל אוקימתא שביכולתה לעשות, על מנת להעמיד את סתם המשנה כהלכה. כך הוא הדבר אף בסוגייתנו. אמנם, עלינו לתת את הדעת לכך, שבסוגייתנו בשונה ממקומות אחרים האוקימתא מסתברת מאוד, עד כי כל מהלך הסוגיות של פרק ראשון מוביל אליה. אין זה רק בבבלי, אלא גם בירושלמי ראינו שבמקרה שבו האשה מכחישה את הבעל לחלוטין, הבעל נאמן.

<sup>21</sup> הוצאת מכון התלמוד הישראלי השלם, בעריכת הרב משה הרשלר, ירושלים תשלב.

<sup>22</sup> "ולמה מזכירין דברי היחיד בין המרובין, הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו, שאין בית דין יכול לבטל דברי בית דין חבירו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. היה גדול ממנו בחכמה אבל לא במנין, במנין אבל לא בחכמה, אינו יכול לבטל דבריו עד שיהיה גדול ממנו בחכמה ובמנין. אמר רבי יהודה, אם כן למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה? שאם יאמר האדם 'כך אני מקובל', יאמר לו 'כדברי איש פלוני שמעת'".

<sup>23</sup> כך הוא למשל, ברכות כה, ב; שבת לט, ב; וכן מקורות נוספים.

נעיר עוד הערה אחת, ונציע את פתרון כל הסוגיות.

על המשפט "דקארי לה מאי קארי לה", אומר הר' חיים בנבנישתי<sup>24</sup>:

יודקארי ליה מאי קארי ליה – לשון קושיא היא, ועניינו לתת סברא למקשה שהקשה דבר פשוט, וכי לא ידע דלאו כלום היא? ובה"ע [אולי בעל העיטור?] כתב, שיש אומרים **שהוא מתוספתא רבנן סבוראי**.

כל הנתונים לפנינו, וכעת נראה מהן המסקנות הנובעות מהם.

שאלנו במהלך כל הסוגיות, מדוע העמידה הגמרא את המשניות בדיון על 'ברי' ושמא? כן שאלנו על הירושלמי, מדוע הכריע שבמקרה שהאשה מפקיעה את עצמה מהדיון אינה נאמנת? הרי אחרי הכול, זו "עדות שהאשה כשירה לה". אך עלינו לשים לב היטב. אם מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע נסובה על נאמנות האשה, **הרי שמשנתנו** (דהיינו המשנה הראשונה בפרק ב) **היא כר' יהושע**, ואם כן, כיצד פסק שמואל כרבן גמליאל?! במילים אחרות, הצגנו בפסקה זו את שאלת הראי של תמיהת הגמרא: "לימא תנן סתמא דלא כרבן גמליאל".

על פי זה יוצא, שדווקא משנה זו (שאינה בפרק א, במוקד מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע), היא **מוקד** הדיון של הבבלי והירושלמי. משנה זו הכריחה הן את אמוראי בבלי, והן את אמוראי ארץ ישראל, להעמיד את **מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע** באופן כזה **שמשנה זו** תסתדר אף לדעת רבן גמליאל. העמדת ה'ברי' ושמא' הבבליית היא לא **לכתחילה**, אלא לאחר שראו את המשנה הזו, היו צריכים להעמיד **למפרע** את כל המשניות שלפני כן, בצורה שתסתדר עם משנה זו.

אמנם, אין כל זה מוכרח. ראינו לעיל שהיתה מסורת אמוראית מוקדמת, ואולי גם ארץ ישראלית, לפסוק דווקא כמו ר' יהושע. הסיבה לפסיקה כמותו פשוטה: זהו פשטה של המשנה הסתמית הפותחת את פרק שני.

בהסבר שניתן כאן, אין צורך להידחק בחילוק שראינו בראש המאמר, בו 'ברי' עם חזקת הגוף מנצח 'שמא'. כזכור, הראינו שם שלראשונים לא נוח עם חילוק זה, שכל מטרתו היתה העמדת פסקו של שמואל בצורה יציבה, ועם זאת השארת הפסיקה כמו רבן גמליאל.

על פי ההסבר שניתן כאן, גם מובנות הסוגיות. הדוחק של העמדת אביי והזרם שפסק כמו ר' יהושע, גרמו לצמצום דעת רבן גמליאל. מנגד, הזרם הבבלי, שרצה לחזק את דעת שמואל, צמצם את שיטת כל אמוראי ארץ ישראל, כמו שראינו למשל בסוגיית "תינוקות", שבה רבא, על פי שיטת בעל המאור, רש"י והרשב"א, דחה את כל השיטה הפוסקת כמו ר' יהושע, ובכך חיזק את דעת שמואל ואת הפוסקים כרבן גמליאל.

הסוגיה האחרונה שעסקנו בה, מתבארת גם כן על פי הסבר זה. כאמור, הגמרא היתה חייבת לתמוה האם יש לנו 'סתמא' דלא כרבן גמליאל, ותירצה את שתירצה. לאחר מספר

<sup>24</sup> בעל 'כנסת הגדולה', ב'קיצור כללי התלמוד' שלו, חיבור שנכתב סביב 'מבוא התלמוד' של ר' שמואל הנגיד.

שנים למדו את הגמרא הסבוראים, ממש כמו שאנו לומדים היום מתחילתה והלאה. הם ראו את חילוק ה'ברי ושמא', ולפיכך התירוץ שהציעה הגמרא למשנה בריש פרק ב היה פשוט להם ביותר. הוא אחרי הכול, החילוק שליווה אותנו לאורך כל הדרך.

לדידם נכתבו הסוגיות במהלך רציף, וכולן מובילות לאוקימתא שעושה הגמרא במשנה. הם לא חשבו כפי שאנו הסברנו, שהגמרא התחילה להיכתב מפרק שני וסוגיות פרק ראשון נגזרו ממשנת פרק שני. לאור כל זאת שאלו: "ודקארי לה מאי קארי לה?" כלומר, כיצד העלה המקשן על דעתו הסבר אחר, הנוגד את כל מהלך הסוגיות עד כה.

כעת, אנחנו יכולים להבין בצורה עמוקה יותר גם את רעיון ה'ברי ושמא' הבבלי. המחלוקת בין רבן גמליאל לר' יהושע היא על נאמנות האשה.

**הירושלמי** עושה למשנת פרק ב, הקשה על מהלך פרק א, אוקימתא קלה, וטוען שיש מקרים שבהם אף רבן גמליאל מודה. מקרים אלו, הם מקרים שאינם עוסקים מפורשות בגוף האשה. לדוגמא, אם היא שותקת או מכחישה ב'לא היו הדברים מעולם', הרי היא כאומרת: "אין זו טענה על גופי", ולכן לא נותן לה רבן גמליאל את נאמנותה המיוחדת. אמנם, לי נראה שלא כאוקימתת הירושלמי, שגם במקרה כזה יכשיר רבן גמליאל.

**הבבלי** משדרג חילוק זה של הירושלמי: במקרה, על פי חילוק הירושלמי יוצא, שכשהאשה נאמנת (עקב נאמנותה המיוחדת על גופה), אלו מקרים של 'ברי ושמא'. מנגד, כשהאשה לא נאמנת (עקב כך שאין הדיון על גופה), אלו מקרים של 'ברי וברי'. הבעל טוען ריעותא לאשה, והיא טוענת שכלל אין לה הריעותא הזו.

**הירושלמי** הסביר, שכשהיא טוענת שאין לה ריעותא זו, הרי היא כטוענת שלא על גופה כלל, ואין לה נאמנות מיוחדת. האשה תידון על פי עקרונות 'טוען ונטען' הרגילים. אך **הבבלי** לא יכול לקבל חילוק כמו 'דיון על גוף האשה' מול 'דיון בטוען ונטען', שהרי זהו חילוק הפכפך. לפיכך הוא משווה את כל המקרים בהם האשה נאמנת, וראה זה פלא, הצד השווה שבניהם שכולם 'ברי ושמא'. אחרי כן הוא משווה את כל המקרים שבהם האשה איננה נאמנת, וגם פה פלא, כולם 'ברי וברי'.

עקב כך, מחלק הבבלי את חילוקו המשפטי-קונקרטי, כחילוק בין 'ברי וברי' ל'ברי ושמא'. דא עקא, שכבר יש לנו דיון על 'ברי ושמא' במקום אחר<sup>25</sup>, ודיון זה סותר את הדיון פה. אם היה חילוק הבבלי מופשט, כמו שראינו בירושלמי, לא היה כל קשר בין ה'ברי ושמא' של "מנה לי בידך" (שבמקום האחר) לבין הטענות שכאן. אך אם מתעלמים מן החלק המופשט, ומתייחסים, כמו שעשה הבבלי, רק למונחים המשפטיים, הרי אלו אותם מונחים, ואם כן נוצרת סתירה.

פתרון הסתירה הוא חזקת הכשרות. כך גם שומרים על חילוק הירושלמי, וגם מוסיפים פרמטר, שבשלו סוגיה זו וסוגיית "מנה לי בידך" יסתדרו. לכן, היה כל כך חשוב לבבלי עם **תחילת** הסוגיה לפתור סתירה זו, שהרי חילוק ה'ברי ושמא' הוא יסוד הדיון הבבלי.

<sup>25</sup> כפי שהובא בתחילת פרק ב סעיף 1.

## ה. סיכום

לסיכום המאמר נסקור בקצרה את סוגיות הגמרא שלמדנו, נראה כיצד נפתרות התמיהות שהעלינו במהלך המאמר, ובנוסף נדגיש שוב כמה נקודות יסוד, שאיתן אפשר לפענח את הצופן הגלום במחלוקות אלה.

נתחיל מהמשנה הראשונה. ראינו שהגמרא העמידה את מחלוקת רבן גמליאל ור' יהושע ב'ברי ושמא', ושאלנו מדוע, שהרי לכאורה מפשט התוספתא עולה, שיש פה ויכוח על נאמנות האשה? הוספנו, שהעמדת הגמרא דחוקה, שהרי בשביל לחלק בין 'ברי ושמא' כשברי עדיף, ובין 'ברי ושמא' כשלאו ברי עדיף, היתה צריכה הגמרא להוסיף את חזקת הגוף של האשה! הראינו שלראשונים לא היה נוח עם העמדה זו של הגמרא.

על פי מה שכתבנו מתחורר שכל הראשונים צדקו. תירוץ הגמרא אכן דחוק, אך הוא נבע מרצונה של הגמרא שהמשנה הסתמית שפותחת את פרק ב, תסתדר לדעת רבן גמליאל. את מקור ה'ברי ושמא' מצאנו בירושלמי בסגנון שונה, וראינו את הפרשנות הירושלמית בה מוצגים הדברים. הצענו, שהבבלי כנראה שאב משם את הרעיון, אך תהליך ההמרה ממושגי הירושלמי המופשטים, למושגים בבליים קונקרטיים 'התנגש' עם מושגים קיימים, ומשום כך נתוספה חזקת הגוף של האשה.

בהמשך, הצגנו את העמדת הגמרא לתוספתא שאותה פירשנו בראש המאמר. הגמרא, כפי שראינו, ציטטה את גרסתה של התוספתא בצורה חלקית, כפי שאולי היתה ב'ידיה', או שכך עשתה בכוונת מכוון. גרסה חלקית זו לתוספתא, סייעה לגמרא להעמידה גם ב"מדברת" וגם ב"מעוברת". ראינו את שיטת רש"י, שאכן רבן גמליאל ור' אליעזר הודו לר' יהושע ב"מעוברת", שלא מקבלים את טענת האשה. מיד לאחר מכן, ראינו את מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר בעניין ולד האשה, מחלוקת שלכאורה סותרת את הסוגיה שלעיל מינה, שהרי רבן גמליאל הודה ב"מעוברת" שלא מקבלים את טענת האשה.

הצענו שישנם בבבלי שני זרמים מתנגדים. מסורת אחת שפסקה כמו רבן גמליאל, ומסורת שנייה שפסקה כמו ר' יהושע (אולי בגלל המשנה בריש פרק ב). שני הזרמים, כנראה ניסו לצמצם את המחלוקת, כל אחד מטעמו הוא: או כדי שפסיקה כמו ר' יהושע לא תהיה קיצונית כל כך, כמו שראינו בשיטת רב אסי, או כדי שיהיה אפשר לפסוק כמו רבן גמליאל, מבלי להתנגש לחלוטין עם דעת ר' יהושע. הרעיון האחרון אף מסביר את הצמצום של שמואל לדינו: למרות שהלכה כרבן גמליאל – "את לא תעביד עובדא" עד שיהיו רוב כשרים.

ההסבר שהסברנו להעמדת הבבלי, הבהיר גם את טעם מחלוקתם של ר' יוחנן ור' אלעזר האם "המכשיר בה מכשיר בבתה", שבו התלבטו האחרונים. ראינו שעל פי הסבר הבבלי, דווקא דברי ר' יוחנן פחות נהירים, ברם אם נסביר שהמחלוקת המקורית היא על נאמנות האשה, דברי רבי יוחנן פשוטים לגמרי, ונדאי ש"המכשיר בה מכשיר בבתה". כעת, דווקא דברי רבי אלעזר קשים יותר. נצטרך להסביר שדינו נובע ככל הנראה מסברה, שלמרות שנתן רבן גמליאל כוח לאשה להיות נאמנת בעדות עצמה, לא מתפשט כוח זה גם לעדות על אחרים. זו "עדות שהאשה כשירה לה", עדות על גופה ולא עדות על אחר.

סוגיה נוספת שראינו, היא סוגיית התינוקות. הראשונים התקשו מאוד בסוגיה זו, ולפי כל אחת מהשיטות אפשר לראות נטייה מסוימת. אם נאמר שהגמרא מסבירה את המשנה של התינוקות כרבן גמליאל, ומעמידה אותה בתרי רובי, יש לומר שזה המשך צמצום דעת רבן גמליאל כמו שראינו בשיטת שמואל. נטיית לבי אומרת, שרבה הוא מהיסודות הבבליים היציבים, ובסוגיה זו רצה לרכז את כל הדעות הפוסקות כמו ר' יהושע, ולדחות אותן. ראינו שזו שיטת כמה ראשונים: רש"י, בעל המאור והרשב"א.

על פי שיטת בעל המאור המשכנו לומר, שגם בפסיקת ההלכה שראינו בסוף הסוגיה, יש לנו מחלוקת אם להשאיר את המשנה על כנה, או להעמיד אותה בתרי רובי, העמדה שבעצם רומזת שיש לפסוק כמו ר' יהושע. בשל האמוראים המשתתפים בסוגיה, ביקשנו להציע שיש פה מחלוקת בין אמוראי ארץ ישראל לאמוראי בבל. שורשי המחלוקת הזו כנראה ישנים מאוד, ולכן רואים רק את הדיה מעל דפי הגמרא. כנראה מחלוקת זו מקורה בתקופת רב ושמואל, ואולי אף הם עצמם נחלקו בה.

ראינו שתי מסורות סותרות מבית רב, והצענו שבכך נעוץ שורש מחלוקת הפסיקה. שמואל הציג את העמדה הבבליית, ור' ינאי, אולי, את העמדה הארץ ישראלית. רב 'באמצע', ולכן יש ממנו מסורות סותרות.

הקריאה הפשוטה של הגמרא, וההבנה של כל הראשונים והאחרונים שהפסיקה היא ודאי כרבן גמליאל, אף על פי שהסבר הסוגיה של התינוקות לשיטת רבן גמליאל משמעו **שפוסקים כמו ר' יהושע** מלבד במקרה של תרי רובי, מוכיחות את הצלחת רבא בעקירת שיטת ר' יהושע משורשה. מקום נוסף בו אנו רואים את הצלחת רבא, הוא בסוגיה של ריש פרק ב. שאלת הסבוראים, "דקארי לה מאי קארי לה?", מוכיחה שלא העלו כלל על דעתם אפשרות אחרת.

הניסיון הדחוק של העמדת הגמרא שם, במקום לקבל את ההוא אמינא ולפסוק כמו ר' יהושע, מעיד גם הוא על השרשת הפסיקה כמו רבן גמליאל. משום מה, לא נמנע כל לומד סוגיה מלומר שהפסיקה היא כמו רבן גמליאל, אף על פי שהגמרא לפי שיטות רבות פוסקת בעצם כמו ר' יהושע, ומעמידה את רבן גמליאל רק במקום דחוק של תרי רובי. הדברים הנגלים, דברי שמואל שאמר "הלכה כרבן גמליאל", מנעו ראייה עמוקה ונכונה הרבה יותר של מהלך המחלוקת.

על הסוגיה הפותחת את פרק ב שאלנו כמה שאלות. **ראשית**, מדוע הגמרא שאלה: "לימא סתמא", שתאמר: "אכן סתמא כר' יהושע"! על זה ענינו בקצרה, והערנו שהגמרא מתקשה בעניין זה במספר מקומות, ובכל אחד מהם כוונתה להעמיד את הפסיקה המקובלת על כנה. **בנוסף**, ראינו שהגמרא שאלה "דקארי לה", הסתפקה בהעמדתה הוא אמינא דחוקה של המקשן. גם זה מובן, עקב כך שאוקימתא זו של ה'ברי ושמא' היתה מושרשת בדעת הסבוראים, עד שלא יכלו להעלות על דעתם יסוד אחר למחלוקת. **שלישית**, ראינו את המיגו הדחוק שהגמרא העמידה כמחלק בין רבן גמליאל לר' יהושע. דבר זה, גם הוא לא נועד אלא כדי שהגמרא תחזור בה מההוא אמינא שהמשנה מסתדרת לשיטת ר' יהושע: "בשלמא אי איירי בה – פירוש איירי בה ר' יהושע!" (דברי בעל המאור), ותסביר את

המשנה כרבן גמליאל. דקדוק נוסף שאפשר לדקדק הוא מדברי ר' יהושע, "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", בהתאמה ל"לא מפיהו אנו חייין"<sup>26</sup>.

דבר זה מחזק את העובדה, שהודאת ר' יהושע היתה בהתאם למחלוקתו עם רבן גמליאל, וכל המשנה היא כר' יהושע. כך המשנה מובנת בצורה נפלאה: "האשה שנארמלה או שנתגרשה...". כל זה דברי ר' יהושע שהלכה כמותו, "ומודה ר' יהושע", היינו לרבן גמליאל עמו נחלק קודם, שאף על פי שבאשה לא מפיהו אנחנו חייים, במקרה של בעל השדה – "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

אפשר כמובן להתווכח עם הסבר זה, אך יתרונו בכך שהוא פושט את הבעיות שנוצרו במהלך הסוגיות, הן לראשונים הן לאחרונים. הראשונים והאחרונים היו צריכים לעשות חילוקים רבים בשביל למצוא פתרונות. על פי מה שכתבנו, מספיקים שני עקרונות יסוד בלבד:

1. הבנת הצורך בהעמדת הגמרא.
2. ראיית שני הזרמים הנחלקים לאורך הסוגיות: הזרם שפסק כמו רבן גמליאל, והזרם שפסק כמו ר' יהושע.

---

<sup>26</sup> כך שמעתי מהרב צבי הבר.



## אסף ברצלר

### תרי ותרי

- א. מבוא
- ב. 'תרי ותרי' דרבנן
1. שיטת התוספות
  2. קושיית ר' שמעון שקופ
  3. סתירה בתוספות
  4. שיטת הרשב"א
  5. הגבלות בחידוש הרשב"א
  6. סתירה ברשב"א
  7. תלות חזקת 'דייקא' בטענת 'ברי'
- ג. הבנת ה'ברי'
- ד. 'תרי ותרי' בגירושין
1. שייכות חזקת 'דייקא' בגירושין
  2. עדות העדים שלא היו גירושין
- ה. ספק ממזר
1. כיצד הוולד נעשה ספק ממזר?
  2. סיבות להתיר לאשה להישאר עם בועלה
- ו. דעת ר' מנחם בר יוסי
- ז. סיכום

#### א. מבוא

תנו רבנן: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה, הרי זו לא תנשא, ואם נשאת, לא תצא. רבי מנחם בר יוסי אומר, תצא. אמר רבי מנחם בר יוסי, אימתי אני אומר תצא? בזמן שבאו עדים ואחר כך נשאת, אבל נשאת ואחר כך באו עדים, לא תצא.

מכדי תרי ותרי נינהו, הבא עליה באשם תלוי קאי! אמר רב ששת, כגון שנשאת לאחד מעדיה. היא גופה באשם תלוי קיימא! באומרת ברי לי.

<sup>1</sup>(כתובות כב, ב)

בגמרא מדובר על שתי כתות עדים הסותרות זו את זו בעדותן, כאשר כת אחת באה להוציא בעדותה את האשה מחזקתה. במקרה כזה, הואיל ואין אנו יודעים איזו כת דוברת אמת ואיזו לא, ודאי שלא נתיר לאשה להינשא לכתחילה<sup>2</sup>. אולם, במקרה בו כבר נישאה, יש בפנינו שתי ברירות. מצד אחד, יש בידינו להשאיר את המצב כמות שהוא עתה. זאת משום שישנו ספק מן התורה, ועדים הם הבירור הטוב ביותר לספק. לכן, כל עדות בפני עצמה נחשבת לבירור המיטבי וכל בירור נוסף לא יועיל. אפשרות זו נקראת: 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא'.

אולם, מצד שני, סוף סוף אנו יודעים בביטחון מלא כי אחת מכתות העדים דוברת שקר. ומשום שלא תהא שמיעה גדולה מראייה<sup>3</sup>, נתייחס לעדים כאילו אינם, ונעמיד מן התורה את האשה על חזקתה הקודמת, טרם בוא העדים. ברם, היות שמדרבנן אין מעמידים את הספק על חזקתו לשעבר, במקרה שבו עדים מכחישים עדים אחרים, הדין יהיה לחומרא. ברירה זו נקראת 'תרי ותרי ספיקא דרבנן'.

למעשה, כבר נחלקו בכך אמוראים במסכת יבמות (לא, א-לא, ב):

הא איתמר עלה, רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו, הכא בשתי כיתי עדים עסקינן, אחת אומרת קרוב לה ואחת אומרת קרוב לו, דהוה ליה ספיקא דאורייתא, ומתניתין דהכא בכת אחת, דהוה ליה ספיקא דרבנן. וממאי דמתניתין דהכא, בכת אחת? דומיא דקדושין: מה קדושין בכת אחת, אף גרושין בכת אחת. וקדושין גופייהו ממאי דבכת אחת? דלמא בבי כיתי עדים! אי בבי כיתי עדים, תתייבם ואין בכך כלום. קיימי עדים וקאמרי קרוב לה, ואת אמרת תתייבם ואין בכך כלום! ותו, בשתי כיתי עדים נמי ספיקא דרבנן היא, דאמרינן אוקי תרי לבהדי תרי ואשה אוקמה אחזקה, מידי דהוה 'אנכסי דבר שטיא! דבר שטיא זבין נכסי, אתו בי תרי ואמרי כשהוא חלים זבין, ואתו בי תרי ואמרו כשהוא שוטה זבין, ואמר רב אשי, אוקי תרי להדי תרי וארעא אוקמא בחזקת בר שטיא!

ניתן לראות שלרבה ולרב יוסף בשתי כתות עדים המכחישות זו את זו, הספק הוא 'ספיקא דאורייתא', ואילו לרב אשי ולסתמא דגמרא, נעמיד את הספק על חזקתו הקודמת, 'ספיקא דרבנן'.

<sup>1</sup> כל המקורות שיוזכרו להלן בסתם, לקוחים מסוגיה זו.

<sup>2</sup> בפרקים הבאים יבואר מדוע לא תינשא לכתחילה, אף על פי שבדיעבד נתיר אותה לבועל.

<sup>3</sup> מושג זה לקוח ממקורו בעדות החודש (ראש השנה כה, ב). פירושו, לא ייתכן כי נאמין לשמיעתנו את עדות העדים יותר מראייתנו העצמית את המצב.

כעת ניגש להסבר הסוגיה על פי השיטות שזכרו לעיל. לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', הסוברים שנשאיר את המצב כפי שהוא, כלומר בספק, מהלך הגמרא מובן למדי. האשה עומדת בספק, ולכן עליה ועל בועלה להביא קרבן אשם תלוי. אמנם, משום שקרבן זה מביא רק מי שמסופק אם חטא<sup>4</sup>, והרי האשה והעד, הוא הבועל, טוענים טענת 'ברי', מותרים הם להישאר זה עם זה. אולם לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', ישנן כמה בעיות שעולות מן הגמרא<sup>5</sup>.

ראשית, עלינו להבין מדוע על הבועל ועל האשה להביא אשם תלוי. הרי האשה, למאן דאמר זה, בחזקת אשת איש גמורה! אם כן, עליה להביא חטאת, ועונשו של בועלה בחנק, שהרי הוא מזיד משום שידע שהאשה בספק<sup>6</sup>!

יתר על כן, צריך להבין כיצד טענות ה'ברי' מסייעות נגד חזקת אשת איש גמורה.

במאמר זה, אציע שתי שיטות עיקריות בראשונים ליישוב הקושיות, ואנתח את הסוגיה על פיהן. סוגיה זו מופיעה במסכתות כתובות (כב, ב), יבמות (פח, ב) ובבא בתרא (לא, ב).

## ב. 'תרי ותרי' דרבנן

תחילה, יש להקדים ולהסביר מתי טענת 'ברי' מועילה, וכיצד היא עושה זאת. את זאת היטיב לבאר ר' שמעון שקופ בספרו **שערי יושר** (ו, יח). למאן דאמר 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא' ומושאר המצב כמות שהוא בספק, הואיל ובית דין עצמם מסופקים איזו כת צודקת, וממילא מסופקים האם האשה מותרת לבועל, טענת ה'ברי' בכגון זה תתיר לאשה את הבועל. ומכאן, שמהלך הגמרא כפי שציינתי, נהיר.

ברם, לשיטת הסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', ומן התורה נעמיד את הספק על חזקתו הקודמת, האשה עומדת בחזקת אשת איש גמורה, ועליה להביא חטאת! לסברת השערי יושר, במקרה כזה טענת ה'ברי' לא תועיל מאומה, שכן בית דין יודעים בבירור שאסורה ולא יתירו לה לעבור על איסור. אם כן, יש לבאר כיצד האשה מותרת לבועלה על ידי טענת ה'ברי'. כמו כן, מדוע האשה חייבת אשם תלוי ולא חטאת. על מנת ליישב את הקשיים, אציג שתי הבנות בראשונים.

### 1. שיטת התוספות

**התוספות** (כב, ב – ד"ה הבא עליה) מוסיפים לטענת ה'ברי' של האשה חזקת 'דייקא', הוי אומר, חזקה על האשה שהיא מדייקת ובודקת היטב אחר כשרותה להינשא. חזקה זו מבטלת את

<sup>4</sup> רש"י כב, ב – ד"ה לאחד מעדיה.

<sup>5</sup> תוספות כב, ב – ד"ה הבא עליה.

<sup>6</sup> מהרש"א כב, ב – ד"ה הבא עליה.

חזקת אשת האיש בה העמדנו את האשה, ומחזירה אותה לספק שקול, כלומר לאותו מצב של 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא'. כפי שהקדמתי לבאר, בכגון זה מובנת הסיבה שעל האשה ועל הבעל להביא אשם תלוי, שכן סוף סוף האשה עומדת בספק. יתרה מזאת, היא אף מותרת להישאר עם הבעל, שהרי ה'ברי' מועיל בספק כזה משום שאף בית דין מסופקים בו. זו דרכו של **הלחם משנה** (הלי' שגגות ח, ג – ד"ה וכן הבא) בהבנת חזקת 'דייקא'.

שיטה אחרת היא שיטתו של **המוהריב"ל** (חלק א ג, יז), כי חזקה זו מבטלת את חזקת אשת האיש בה העמדנו את האשה, ואף יוצרת חזקת היתר לאשה להינשא.<sup>7</sup>

אולם, על פי דבריו לא מובנת הגמרא שמחייבת את האשה אשם תלוי, שהרי היא מעולם לא היתה בספק, כי אם בחזקת היתר. קושיה נוספת עליו, היא שלשיטתו עקב חזקת ההיתר של האשה, לא צריך להעמיד את הגמרא כשנישאה לאחד מעדיה, שהרי האשה בחזקת היתר.

אלא נראה, שגם לשיטת המוהריב"ל חזקת ה'דייקא' כשלעצמה, רק מבטלת את חזקת אשת האיש ומעמידה את האשה בספק שקול כמו 'תרי ותרי דאורייתא', כשיטת הלחם משנה. לכן מובן כיצד עליה להביא אשם תלוי. ברם, בצירוף טענת ה'ברי' של האשה, חזקת ה'דייקא' תועיל לה ליצור חזקת היתר. אולם, היות שהגמרא העמידה את המקרה בכגון שנישאת לאחד מעדיה לפני טענת ה'ברי', ממילא לאשה עדיין לא היתה חזקת היתר כי אם בצירוף טענת 'ברי' הבאה בהמשך הגמרא, ובאמת לפי מסקנת הגמרא, אין צורך שתינשא לאחד מעדיה היות שהיא בחזקת היתר.<sup>8</sup>

## 2. קושיית ר' שמעון שקופ

**השב שמעתתא** (שמעתא ו, כב) ור' **עקיבא איגר** (שו"ת מהדורה קמא, קלו) סוברים שאין ראיות וחזקות מועילות ב'תרי ותרי'. זאת משום שעדים הם הבירור המיטבי, והוספת בירור כמו חזקה וראיה אינה מסייעת, כיוון שהוספתו היא לכל היותר כהוספת עדים, והרי 'תרי כמאה'<sup>9</sup>. אמנם, רק חזקה קמייתא שבה האשה נמצאה טרם שבאו כתות העדים מועילה לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', משום שאין חזקה זו נחשבת לבירור המציאות כי אם למימוש חיוב התורה שבכל ספק נעמיד את הדבר על חזקתו. במלים אחרות, חזקה קמייתא אינה בירור כי אם הנהגה.

על פי ביאור זה הקשה ר' **שמעון שקופ** (חידושים לכתובות, כג), שהרי בסוגייתנו כפי שהתבאר בסעיף הקודם, **התוספות** מאמינים לאשה בכח חזקת 'דייקא', והרי חזקה זו הינה בירור המציאות, וכפי שהוסבר אין חזקת בירור מועילה ב'תרי ותרי'. יתרה מזאת, אפילו אם

<sup>7</sup> בסעיף הבא, אדון לפי דבריו, מדוע שלא תינשא לכתחילה.

<sup>8</sup> משכנות הרועים כב, ב, אות תריג. לקמן בסעיף 7, יינתן הסבר אחר בשיטת התוספות למהלך הגמרא.

<sup>9</sup> זהו הטעם לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', שעל פיהם נשאר את המצב בספק.

נאמר שאכן יש לאשה חזקת 'דייקא', כלומר מתייחסים לעדים כאילו אינם, למה אומרת הגמרא שלא תינשא לכתחילה? שכן, המקור לחזקת 'דייקא'<sup>10</sup> הוא כאשר האשה בחזקת אשת איש ואין עליה עדים, ושם האשה נאמנת להינשא לכתחילה.

על מנת לתרץ קושיות אלו, יש להקדים ולבאר את מהות חזקת 'מעיקרא', החזקה שהאשה הוחזקה בה לפני התעוררות הספק, ובה אנו מעמידים אותה כעת. אמנם אין בירור נוסף מועיל ב'תרי ותרי', ברם, מאחר שהעמדנו את האשה בחזקה שהיא למעשה חיצונית לעדים ולא באה מכוחם, שוב אין חזקת 'דייקא' של האשה מוסיפה בירור כנגד העדים, כי אם פועלת במישור אחר, כנגד חזקת 'מעיקרא'. נמצא אפוא כי שתי כתות העדים עומדות במקומן, ואילו רק החזקות מתבטלות. ממילא מובן הדין שלא תצא, מכיוון שהיא שוב נמצאת בספק שקול, הדומה לסברת 'עדות בהכחשה – ספיקא דאורייתא'. כמו כן, ניתן להבין מדוע האשה לא תינשא לכתחילה, שהרי היא עדיין בספק.

יש לציין, כי סיבה זו מתיישבת היטב עם דברי **הלחם משנה** (הלי' שגגות ח, ג – ד"ה וכן הבא) שחזקת 'דייקא' רק מבטלת את חזקת אשת איש, וממילא חזרנו לספק 'תרי ותרי דאורייתא'. לעומת זאת, לשיטת **המוהריב"ל** שחזקה זו של 'דייקא' בצירוף 'ברי' אף יוצרת חזקת היתר, עדיין צריך להבין מדוע לא תינשא לכתחילה. ניתן לתרץ בשתי דרכים:

– דברי **המוהריב"ל** במקום אחר (חלק א יז, קא) וכן בחידושי ר' **חיים מטעלז** (כתובות, סוגיה י – עמ' קכח), מוסבר כי לאשה אין היתר להינשא לכתחילה על כל פנים. זאת בשל דברי הגמרא בסוגיה העוקבת (כב, ב): "אי הכי אפילו לכתחילה נמי! משום דרב אסי, דאמר רב אסי: 'הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך' (משלי ד, כד)". דהיינו, משום לעז ממזרות לא נתיר לאשה להינשא במקום ספק.

– **משכנות הרועים** (כתובות כב, ב, תרכא, הערה ס)<sup>11</sup> מתרץ על ידי הגדרת 'תרי ותרי ספיקא דרבנן': לסוברים כן, על כל פנים מדרבנן הדין יהיה לחומרא. אשר על כן, גם לדעת המוהריב"ל שנוצרת כאן חזקת היתר, מדרבנן יש להחמיר, ולכן אסור לאשה להינשא לכתחילה.

לאחר שפשטנו לדעת המוהריב"ל מדוע לא תינשא לכתחילה, נראה בעיני כי ניתן לתרץ את קושייתו הראשונה של ר' שמעון שקופ בדרך אחרת. כלומר, כפי שהוא הציע בקושייתו השנייה, שחזקת 'דייקא' נובעת מכך שלא נתייחס לעדים כלל, כאילו לא העידו וכאילו לא התעורר ספק מעולם. ממילא מובן מדוע אין חזקת 'דייקא' נחשבת להוספת בירור. שהרי אין במקרה זה כלל עדים ורק החזקות נשארו. דא עקא, לא ניתן לתרץ כך, שאם כן, הרי אם יבואו עתה עדים, לכאורה יכריעו את הדין, ונדאי שאין זה מתקבל על הדעת. לכן, על כרחנו יש לומר כתירוץ ר' שמעון שקופ שהעדים אכן נשארים בדיון, אלא שחזקת 'דייקא' פועלת רק כנגד חזקה קמייתא.

<sup>10</sup> יבמות קיד, ב, "ואמרה מת בעלי, תנשא".

<sup>11</sup> תולה את נימוקו בפני יהושע כב, ב – ד"ה אמר ר' מנחם בר יוסי.

### 3. סתירה בתוספות

נעייין בגמרא במסכת יבמות (צג, ב), העוסקת בשתי כתות עדים בהכחשה:

אמר להו רב ששת, תניתוה: 'אמרו לה מת בנך ואחר כך מת בעליך, ונתיבמה, ואחר כך אמרו לה חילוף הדברים, תצא, והולד ראשון ואחרון ממזר'. היכי דמי? אילימא 'תרי ותרי', מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני! ועוד, ממזר?! ספק ממזר הוא!

לפי הקושיה הראשונה בגמרא, האשה צריכה להיות מותרת להישאר אצל היבם. אולם מקשים **התוספות** שם (ד"ה מאי חזית), שאם נאמר 'תרי ותרי ספיקא דרבנן' האשה עומדת בחזקת אשת איש גמורה, ומה הסברה שנתירה ליבם? אלא, התוספות מעמידים את המקרה בכגון שהאשה והיבם טענו ברי, ולכן היא מותרת כפי פשט הגמרא אצלנו.

**המהרש"א** (יבמות פח, ב – ד"ה ואומר ר"י) מסביר כיצד טענת ה'ברי' לבדה, מועילה להתיר לאשה את בועלה. חזקת אשת איש שבה העמדנו את האשה, היא רק למי שמסופק בה. אבל לאשה ובועלה הטוענים ברי, אין חזקה<sup>12</sup>.

ניתן בקלות לראות מדברי התוספות המוזכרים לעיל, כי הם כלל לא מזכירים חזקת 'דייקא' ומסתפקים ב'ברי' בלבד. זאת, בניגוד לסוגיה בכתובות ובמקבילתה (יבמות פח, ב), המצריכות חזקת 'דייקא' בנוסף ל'ברי'.

**הקרוב נתנאל** על הש"ס (כתובות כב, ב – ד"ה בתוס' ד"ה הבא עליה) עמד על הסתירה, וניסה ליישב אותה בכך, שאצלנו בכתובות הספק הוא באיסור דאורייתא, שכן האשה היא ספק אשת איש, ועל כן צריך חזקת 'דייקא' בצירוף טענת 'ברי'. מאידך ביבמות (צג, ב), הספק הוא דרבנן בלבד, ולכן מספיקה טענת ה'ברי' כדי להתירה. אולם, תירוץ זה קשה, שהרי איסור אשת אב הינו איסור דאורייתא, שנאמר (ויקרא יח, טז): "ערות אשת אחיך לא תגלה", וכיצד הסביר הקרוב נתנאל שהספק הוא דרבנן<sup>13</sup>!?

**צלעות הבית** (סימן ח)<sup>14</sup> מתרץ, שאף לתוספות ביבמות טענת ה'ברי' זקוקה לחזקת ה'דייקא'. כלומר, טענת ה'ברי' המוזכרת לבדה כוללת את החזקה, אף שאינה מוזכרת.

<sup>12</sup> וראה סעיף הבא, שזוהי שיטת הפני יהושע בהסבר הרשב"א, ויבואר שם בהרחבה.

<sup>13</sup> נראה שדברי הקרוב נתנאל לגבי איסור דרבנן, נאמרו אליבא דר' מנחם בר יוסי, המתיר לאשה להישאר עם בועלה כאשר נישאה טרם בואם של העדים המעידים שהיא אסורה, וכמו המקרה שביבמות צג, ב. שכן לשיטת ר' מנחם בר יוסי, כפי שיבואר בפרק ו, היתר האשה נובע מעדותה של הכת הראשונה המעידה לטובתה. אולם, במצב זה האשה אסורה לבעול באיסור דרבנן, ולכן, בצירוף טענת ה'ברי' יחד עם החשש ליזילותא דבי דינא, נתיר אותה. אמנם, לדעת תנא קמא איסורה איסור דאורייתא, ובשל כך נזקקת טענת ה'ברי' לסיועה של חזקת ה'דייקא'.

ברם, קשה מדוע התוספות (יבמות צג, ב – ד"ה מאי חזית) המסתפקים בטענת ה'ברי' לבדה, השמיטו פרט כה חשוב בפירושים, ולא ציינו שדבריהם נאמרו לשיטת ר' מנחם בר יוסי בלבד.

<sup>14</sup> מובא בסוף ספר בית מאיר.

#### 4. שיטת הרשב"א

על מנת להבין כיצד טענת ה'ברי' של האשה מועילה כנגד איסור מוחלט של אשת איש, שבו העמדנו אותה לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', אציג את שיטת הרשב"א בקידושין (סו, א – ד"ה מאי לא נמצא):

והא דתניא "שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת, הרי זו לא תנשא, ואם נשאת תצא", ואקשינן "מכדי תרי ותרי ניהו, הבא עליה באשם תלוי קאי", ולא פרכין "הבא עליה בחטאת קאי", איכא למימר דל'רווחא דמילתא' קא פריך הכי, לומר דאפילו למאן דאית ליה בפרק ד אחין ד'תרי ותרי ספיקא דאורייתא הוא' ומפקינן לה מחזקתה, מכל מקום הבא עליה באשם תלוי. וכיון דאסיקנא "כגון שנשאת לאחד מעדיה" ובאומרת "ברי לי", אף על גב ד'תרי ותרי ספיקא דרבנן היא' לא מפקינן לה, דהא אינהו בדינא קא אמרי, ולגבי עצמן נאמנין הן בדיעבד.

ניתן לראות כי הרשב"א מעמיד את הגמרא לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', ואילו לסוברים 'ספיקא דרבנן', האשה אכן חייבת בקרבן חטאת, והגמרא דיברה ל'רווחא דמילתא'<sup>15</sup>. כלומר, אפילו לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', האשה לכל הפחות חייבת קרבן אשם תלוי. אולם, על מנת להבין טוב יותר כיצד הרשב"א מתיר לאשה לשהות עם בועלה, לסוברים ש'עדות בהכחשה – ספיקא דרבנן', אציג את הסברו של הפני יהושע (כתובות כב, ב – ד"ה בתוספות בד"ה הבא עליה) בשיטת הרשב"א.

חזקה קמייתא, שבה אנו מעמידים את הנידון כאשר המצב נתון בספק, הינה חזקת הנהגה שביט הדין מנהיגים מהכרח הספק. דהיינו, אין אנו יודעים מה לפסוק ולכן נעמיד את המצב כמו שהיה לפני הספק. בשל כך, לאותם אלו שאינם מסופקים מה הדין, כמו האשה והבועל שטוענים ברי, אין חזקה זו שייכת. ממילא, ברור טעם היתרם לשהות זה עם זה. יתרה מזאת, מובן מדוע הרשב"א מעמיד את הגמרא למאן דאמר 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא'. זאת, משום שלשיטתו אליבא ד'תרי ותרי ספיקא דרבנן', מעולם לא תתחייב האשה באשם תלוי, שכן לפני שטענה ברי היתה חייבת חטאת, ואילו לאחר שטענה, כבר נעשתה מותרת לבועלה.

לכאורה, ניתן להקשות על דבריו, שהרי דין זה ש'ברי' עדיף מחזקה, אינו נכון כאשר נטענת טענת ה'ברי' נגד חזקת ממון<sup>16</sup>. כמו כן, אין ה'ברי' מועיל באיסורין, ואפילו היכן שיש חזקת כשרות<sup>17</sup>. אם כן, כיצד חידש הרשב"א ש'ברי' לבדו מועיל נגד חזקה?

מסביר הפני יהושע שיש לחלק בין הדינים. כאשר ה'ברי' נועד להתיר את האשה לכלל העולם, אזי אין ה'ברי' מועיל, שהרי גם הנושא אותה צריך לדעת בוודאות שהיא מותרת,

<sup>15</sup> וכן הסביר הר"ן בדפי הרי"ף ט, ב – ד"ה ומדאמרינן.

<sup>16</sup> לסוברים כרב נחמן ורי' יוחנן בסוגיית "מנה לי בידך" (יב, ב).

<sup>17</sup> לסוברים כרי' יהושע שם (יג, א).

ואלמלא כן, מבחינתו האשה עדיין בחזקתה הקודמת, חזקת אשת איש. כמו כן, טענת ה'ברי' לא תועיל בממונות, שהרי הטוען בא להוציא ממון ממישהו, ומעשה זה נחשב כהיתר כללי, שבו טענת ה'ברי' לבדה אינה מועילה. מה שאין כן בנידון שלנו, שבו ההיתר הוא לבעל בלבד, והרי גם הבעל יודע ללא עוררין כי האשה מותרת, שהרי הוא זה שמעיד כי מת בעלה. בהיתר 'פרטי' כגון זה, אכן מועיל ה'ברי' נגד חזקה.

אם כן, נמצא כי **התוספות והרשב"א** חלוקים בדין 'ברי' נגד חזקת 'מעיקרא', היא חזקה קמייתא, במקום ספק. לשיטת התוספות, אין טענת 'ברי' מועילה כנגד החזקה, ולכן חזקת 'דייקא' נצרכת, ואילו לרשב"א, טענת ה'ברי' אכן מועילה כנגד חזקת הנהגה במקרה של ספק.

**משכנות הרועים** (כתובות כב, ב, תרמב)<sup>18</sup> תולה את מחלוקת התוספות והרשב"א בתירוץ השונים המופיעים בתוספות בבבא קמא (עב, ב – ד"ה אין לך): התוספות מביאים שתי סיבות עיקריות מדוע 'מיגו' אינו מועיל בתרי נגד תרי. **הסיבה הראשונה** הינה סיבה טכנית: לא שייך 'מיגו' בשני אנשים משום שאין אדם יודע מה בדעת חברו לומר. **הסיבה השנייה** בתוספות הינה יסודית יותר: כפי שהסברתי בדעת **השב שמעתתא ור' עקיבא איגר**, אין טענות וראיות מועילות בתרי נגד תרי, משום שהן מהוות רק בירור נוסף, וכאילו מוסיפות עוד עדים, והרי "תרי כמאה". אשר על כן, גם טענת 'מיגו' הינה בירור נוסף שאינו מועיל ב'תרי ותרי'. סיבה זו, היא בעצם המקור לשיטת האחרונים הזו.

על פי דברים אלו, סברת התוספות במחלוקתם עם הרשב"א, היא כתירוץ השני, ואכן אין טענות וראיות מועילות בתרי נגד תרי, מלבד חזקה<sup>19</sup>. בשל כך, אין טענת האשה מועילה לבדה בנידון דנן כי אם בצירוף חזקת 'דייקא'. לעומת זאת, דעת הרשב"א כתירוץ הראשון דלעיל, וממילא, אילולא הבעיות הטכניות שבימינו בתרי ותרי, ניתן היה לקבל את הטענה. משום כך, אף טענת האשה מועילה ב'תרי ותרי'.

דרך נוספת להסביר במה נחלקו הרשב"א והתוספות, הציע ר' **ראובן** בחידושו על מסכת בבא בתרא<sup>20</sup>. לרשב"א כפי שהסברתי, חזקת אשת איש נובעת מספק בלבד, וממילא טענת ה'ברי' כנגד החזקה מועילה **בעצם הספק**, שכן, החזקה 'כלל לא מתחילה' להתקבל מול דברי הטוען ברי. לעומת זאת, לתוספות ניתן לומר, שאף שהם סוברים שהחזקה נובעת מספק, הם סוברים שטענת ה'ברי' מועילה רק כנגד **דיני הספק** (ולא כנגד עצם הספק). דהיינו, לאחר שחזקת ה'דייקא' השיבה את האשה לספק אשת איש, כמו 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', אזי טענת ה'ברי' מועילה. ביאור אחר לשיטת ר' ראובן מציע משכנות הרועים (כתובות כב, ב, תרכט), והוא, שלתוספות העמדת הנידון בחזקה הינה העמדה גמורה, ובית דין לא מסופקים בה, ולכן אין ה'ברי' מועיל כנגדה.

<sup>18</sup> כך הסקתי מדבריו שם.

<sup>19</sup> כפי שביארתי בסעיף 2.

<sup>20</sup> וראה פרק ה סעיף 1, שר' ראובן העלה יסוד של החמדת שלמה הדומה לפני יהושע הנזכר לעיל.



## 5. הגבלות בחידוש הרשב"א

כפי שכבר הסברתי את חילוק הפני יהושע בשיטת הרשב"א, חוזק טענת 'ברי' כנגד חזקת הנהגה הינו אישי בלבד לטוען ברי, ולא מועיל לכל העולם.

אמנם, לדעת הפני יהושע, טענת ה'ברי' מועילה נגד חזקה אף במקרה שבו לא התעורר כלל ספק. הוא מוכיח זאת מהדין שלפיו אין בית דין עונשין מיתה ומלקות, אלא אם החוטא הותרה וקיבל עליו את ההתראה. זאת הוא מנמק בכך, שאלמלא יקבל עליו עובר העבירה את ההתראה, יוכל לטעון ברי כנגד החזקה שבעטיה התחייב ענישה על ידי בית דין, וממילא יצא מחזקתו ולא ייענש. על כן, ברור הטעם שעל החוטא לקבל את ההתראה. מכאן, שטענת 'ברי' מועילה אף נגד חזקה שלא עורערה מעולם.

לעומת זאת, הגרי"ש אלישיב (הערות למסכת כתובות כב, ב – ד"ה שם באומרת ברי) חולק על חידושו של הפני יהושע, וסובר כי טענת ה'ברי' מועילה רק במקום בו התעורר ספק ועורערה החזקה. זאת הוא מנמק על ידי חילוק בין שני סוגי חזקה, ומדגים זאת בדיני מקוואות, כדלקמן:

– מקוה שידוע שהוא כשר, ובא טמא וטבל בו, לא נאמר שחזקת הטמא תכריע את חזקת הכשרות של המקוה, שהרי חזקת המקוה לא הורעה מעולם. אלא וודאי שהטמא נטהר מכח הטבילה.

– מקוה שידוע שהיה כשר, אך כעת הורעה חזקתו, כגון מקוה שהיו בו ארבעים סאה וכעת נמצא חסר. בכזה מקרה, חידשה התורה שנלך אחר חזקת הטומאה שהיתה לטמא טרם טבל, ונשאר בחזקת טמא את כל מי שטבל במקוה החל מהפעם האחרונה שבדקנו שהיה כשר, ועד עתה.

אם כן, לפי הסוג הראשון של החזקה, ברור שלא נוציא את הדבר מחזקתו כל עוד היא לא עורערה. מכאן, וודאי שדעת הרשב"א היא שאין טענת 'ברי' מועילה כנגד חזקה כי אם במקרה שבו החזקה נחלשה. אמנם, לפי זה צריך להבין מדוע על החוטא לקבל את ההתראה, ולא מספיק להתרות בו בלבד. ניתן אולי לומר, שהסיבה לכך היא על מנת לוודא שהחוטא אכן מודע לאיסור שעליו הוא עובר, עד כדי שיאמר לנו "אף על פי כן", ולא די בכך שרק ישמע את ההתראה.

**החתם סופר** (חידושים לכתובות כב, ב – ד"ה שנישאת) אף הוא מצמצם את חידוש הרשב"א, באמרו כי טענת 'ברי' מועילה רק כנגד חזקת הנהגה הממשיכה את המצב הקודם, וממילא עשויה להשתנות. אולם, כאשר טענת 'ברי' באה להוציא מחזקת מנהג, דהיינו ברור, הטענה לא תועיל מאומה. כגון, אשה שהרכיבה ילד על כתפיה לירושלים וגידלה אותו במשך שנים. אם הילד יבוא על האשה כשיגדל יתחייב בסקילה, ואפילו אם יטען שברי לו שאינה אמו. זאת משום, שידוע לכל שאין אשה מרכיבה על כתפיה אלא את בנה. לכן, טענת ה'ברי' שלו אינה עדיפה על הידוע לנו, וייסקל.

## 6. סתירה ברשב"א

כפי שכבר הובררה שיטת הרשב"א בתירוץ סוגייתנו, למאן דאמר 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', טענת ה'ברי' של האשה, מועילה לבדה כנגד חזקת אשת האיש בה העמדנו אותה. אולם, הרשב"א בחידושו על מסכת בבא בתרא (לב, א – ד"ה ואוקימנא) מסביר את הסוגיה כמו **התוספות**, ואומר שלאשה יש חזקת 'דייקא' המסייעת לה כנגד חזקת אשת האיש, בניגוד לתירוץ במסכת כתובות.

**הרב מרדכי קצנלנבוגן** (מההדיר על הרשב"א, מהדורת "מוסד הרב קוק", בבא בתרא לב, א, הערה 46) תירץ את הסתירה בדבריו, שאכן הרשב"א מודה לתוספות, ואף הוא סובר כי לאשה יש חזקת 'דייקא'. אם כן, פירושו את הסוגיה בכתובות שלפני ה'ברי' גובר על חזקת ההנהגה, חזקת אשת האיש, הוא בצירוף חזקת ה'דייקא' של האשה לטענת ה'ברי'<sup>21</sup>.

על פי זה, לעניות דעתי, לא שייכות הגבלות האחרונים המבוארות בסעיף הקודם. שכן, 'ברי' בצירוף חזקת 'דייקא' מכריע אף חזקת אשת איש שלא הורעה מעולם, היות שזהו הדין המקורי של חזקה זו. כמו כן, חזקת 'דייקא' הינה בירור, וממילא יחד עם טענת ה'ברי' אכן מועילה נגד חזקת בירור אחרת.

## 7. תלות חזקת 'דייקא' בטענת 'ברי'

**הפני יהושע** (כתובות כב, ב – ד"ה הבא עליה)<sup>22</sup> מדייק ממהלך הגמרא שלשיטת **התוספות** (ד"ה הבא עליה) חזקת 'דייקא' מועילה אף ללא טענת 'ברי'. זאת הוא מוכיח מכך שהגמרא טענה בתחילה שהבא על האשה מתחייב באשם תלוי, ואילו טענת ה'ברי' הופיעה רק בהמשך הגמרא. מכאן משמע, שחזקת ה'דייקא' מסייעת לאשה אף ללא 'ברי'. למעשה, פועלה הוא העברת האשה מחזקת אשת איש גמורה, דהיינו 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', אל ספק שקול, כפי הסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא'<sup>23</sup>. נראה לי לסייג את דבריו, שכאשר חזקת 'דייקא' פועלת ללא 'ברי', זה אך ורק כשהאשה לא טענה מאומה. מה שאין כן, כאשר טענה במפורש 'שמא', שאז הטענה מחלישה את חזקת ה'דייקא', ואוסרתה לבעלה.

אולם, אין הפני יהושע מקבל את המסקנה שחזקת 'דייקא' פועלת גם ללא ה'ברי', ולכן מעמיד את הגמרא כפי הסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא'. אמנם, לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן' אכן יצטרך הבעל להביא קרבן חטאת, משום שבשלב זה בגמרא טרם היו

<sup>21</sup> כעין זה תירץ צלעות הבית סתירה בתוספות, המובאת בפרק זה סעיף 3. ברם, לא נראה כן מדברי הרשב"א בקידושין, המנמק את ההיתר הניתן לאשה בכך שאין היא ובעלה מסופקים מה הדין, שכן הם טוענים ברי.

<sup>22</sup> וראה שם ניסיון תירוץ שנדחה.

<sup>23</sup> וודאי שאין חזקת 'דייקא' מתירה את האשה לבעל ללא טענת ה'ברי', שאם כן, הגמרא כלל לא היתה צריכה לומר שהשניים טענו ברי.

טענות ה'ברי', וכתוצאה מכך חזקת ה'דייקא' עוד לא הועילה. תירוץ זה הוא כהסבר **הרשב"א** בסעיף 4, שלפיו הגמרא דיברה ל'רווחא דמילתא'.

לפי זה, הסבר חזקת ה'דייקא' שונה מכפי שהתפרש בתחילת הפרק. דהיינו, חזקת 'דייקא' פועלת רק בצירוף עם טענת 'ברי', והגמרא שחייבה אשם תלוי, כלל לא דיברה לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', משום שמצב זה של ספק לא ייתכן בחזקת 'דייקא'. זאת, היות שלפני חזקת ה'דייקא' וה'ברי', האשה היתה בחזקת אשת איש גמורה. ולאחר החזקה והטענה, מותרת לבועלה.<sup>24</sup>

בדומה לדיוק הפני יהושע מן הגמרא, הקשה הרשב"א על שיטתו, בחידושו על מסכת בבא בתרא, ואף תירץ כתירוץ של הפני יהושע. אולי זהו המקור לתירוץ **הרב מרדכי קצנלנבוגן** המובא בסעיף הקודם, על הסתירה ברשב"א, שהרי יוצא מהרשב"א בבבא בתרא שגם כאשר יש לאשה חזקת 'דייקא', היא פועלת רק בצירוף ה'ברי'. משום כך, לרשב"א בכתובות מובן כי ה'ברי' קשור לחזקת ה'דייקא'. אולם, ניתן לדחות בנקל ראייה זו, שהרי סוף סוף חזקת ה'דייקא' תלויה ב'ברי' ואין ה'ברי' תלוי בחזקה, וממילא, אין הכרח שטענת ה'ברי' של האשה מכילה בתוכה חזקת 'דייקא'.

### ג. הבנת ה'ברי'

הראשונים מעמידים בשתי צורות שונות את טענת ה'ברי' שהאשה טוענת.

**רש"י** סובר (ד"ה באומרת ברי) שהאשה טוענת: "אין לבי נוקפי, שברי לי אילו היה קיים היה בא". דהיינו, לאשה יש אבן בוחן אישית לדעת מה נעשה עם בעלה. כמו כן, רש"י בסוגיה המקבילה ביבמות (פח, ב) מפרש שטענת האשה היא על ידי סימנים שחוותה, שלטעמה, מהווים ראייה מספקת.

ברם, **רוב הראשונים** נוקטים שיטה אחרת להבנת טענת ה'ברי': האשה טענה ברי ממש. דהיינו, לגבי מיתת הבעל, האשה טוענת כי ראתה את בעלה מת, ולעניין הגירושין, טוענת כי קיבלה ממנו בוודאות את הגט.

מחלוקת זו תלויה בהסבר המשנה ביבמות (קיד, ב), "האשה שהלכה... ואמרה מת בעלי תנשא".

רש"י לא חילק בדין זה<sup>25</sup>, ומשום כך ביאר אצלנו בסוגיה כי האשה לא טענה טענת 'ברי' ממש, כמו ביבמות, שאם כן, מדוע שלא תינשא לכתחילה כפי הדין שם?<sup>26</sup>

<sup>24</sup> הסבר זה תואם בחלקו את פירושי הראשון בשיטת המוהריב"ל המובאת בסעיף 1. עיין שם.

<sup>25</sup> על אף שבסוגיה ביבמות אין עדים כלל.

<sup>26</sup> כנימוק המובא להלן בדברי הר"ן והריטב"א.

לסוברים שיש לאשה חזקת 'דייקא', ניתן אולי לדחות ראייה זו, אם נתרץ כתירוץ שברק ב סעיף 2.

לעומת זאת, לסוברים 'בריי ממש יש להגביל את דברי המשנה ביבמות, כלומר, האשה אכן נאמנת להינשא לכתחילה בטענת 'בריי ממש. אולם לדעת הר"ן (נדפי הרי"ף ט, ב – ד"ה באומרת ברי ל), כאשר יש עדים המכחישים אותה, טענת האשה אינה אמינה יותר מכל טענת 'בריי אחר, הואיל וחזקת ה'דייקא' שלה הורעה, שכן לשיטתו<sup>27</sup> נאמנות האשה ביבמות נובעת מחזקת ה'דייקא' שלה. לכן, אינה נאמנת להתיר עצמה להינשא לכתחילה כפי שנאמנת בסוגיה ביבמות, אלא נאמנת רק להישאר עם הבעל בדיעבד. לחילופין, לשיטת הריטב"א (כב, ב – ד"ה באומרת ברי ל) דווקא כאשר יש עדים המסייעים לה אנו חוששים שלא תבדוק היטב אם בעלה מת, וממילא לא נסמוך כלל על חזקת ה'דייקא' כדי להתירה. מכאן, נראה בעיני כי לדעתו, לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן' המעמידים את הדבר על חזקתו, הסיבה שלאשה מותר בכל זאת להישאר עם בעלה היא כסברת הריטב"א בקידושין<sup>28</sup>, שחזקת 'מעיקרא' שבה אנו מעמידים את האשה, היא רק למי שמסופק. על כן, לה ולבעל שאינם מסופקים, אין האשה עומדת בחזקתה, ולפיכך מותרים הם זה לזה.

אמנם, יש לציין כי הר"ן והריטב"א הסבירו את הדין ביבמות רק לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', שכן נימקו את דבריהם באמצעות חזקת 'דייקא' השייכת רק לסוברים 'עדות בהכחשה – ספיקא דרבנן'. לפיהם, לא נאמין לאשה בחזקת 'דייקא' להתירה לכתחילה (הר"ן), או שלא נאמין לה בזה אפילו בדיעבד (הריטב"א). לעומת זאת, לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', יוצא שהסיבה שבגללה בחר רש"י לא לגרוס 'בריי ממש, מוצדקת. אשר על כן, נראה לי לחלק בגדר הדיוק של האשה לגבי בעלה שמת. כלומר, ישנו צורך מצד בית הדין שלאשה תהיה חזקה כלשהי שתברר שבעלה מת ומותרת היא להינשא, כדי שלבית דין יהיה על מה להסתמך בהתירם אותה. דיוק מעין זה הוא חזקת ה'דייקא' המובאת בתוספות. אמנם, ישנו סוג דיוק שנצרך מצד האשה הנכלל תמיד בטענת 'בריי', על מנת שנתירה. סוג דיוק זה, הוא שלכל הפחות יהיה לה מבחינתה ברור שהיא מותרת, ורק אז, נתירה לבעל. אולם, כאשר יש עדים המעידים לטובת האשה, שבעלה מת, אנו חוששים שהאשה אפילו 'מבחינתה' לא תדע בוודאות כי בעלה מת, ותטען שמותרת בהסתמכה על העדים, ואז עצם טענת ה'בריי' של האשה (השייכת אף ב'תרי ותרי ספיקא דאורייתא' ובלי כל קשר לחזקת ה'דייקא') תעורער ותהיה בלתי אמינה. לכן, לא נאמין לאשה להינשא לכתחילה ב'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', אף כשטוענת ברי ממש. ממילא, ניתן יהיה לומר שהאשה אכן טוענת ברי כפי שהציעו הר"ן והריטב"א. ברם, אין הכרח לחלק חילוק זה. זאת, בשל ההבחנה כי הקבלת הסוגיה ביבמות לסוגיה דנן, יסודה בהבנת הגמרא שלנו על פי הסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן', שלשיטתם האשה עומדת בחזקת אשת איש גמורה, וכמו הסוגיה ביבמות. מה שאין כן אם נדון את סוגייתנו כפי הסוברים 'עדות בהכחשה – ספיקא דאורייתא', שאז האשה תעמוד בספק אשת איש בלבד ולא בחזקה גמורה, וממילא לא ניתן יהיה להשליך מיבמות לסוגייתנו. בשל כך, ייתכן כי לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', שיטת רש"י בטענת ה'בריי' של האשה אכן אפשרית וקבילה.

<sup>27</sup> לקמן תבואר שיטתו ביתר פירוט.

<sup>28</sup> ראה פרק ב סעיף 4.

אולם, הר"ן והריטב"א מקשים על רש"י צמד קושיות. נעיין בדברי הר"ן (בדפי הרי"ף ט, ב – ד"ה באומרת):

... ונראה שהזקיקו לומר כן, דאילו באומרת "ברי לי שמת" תיפוק לי שהאשה שאמרה "מת בעלי" נאמנת, כדאיתא ביבמות קיד, ב. ואין פירושו מחוור, דודאי כיון שאינה יודעת הדבר בבירור, באשם תלוי קיימא. אלא וודאי הכי פירושו, באומרת "ברי לי שראיתיו שמת". וכי אמרינן שהאשה שאמרה "מת בעלי" נאמנת, היינו בדליכא עדים דמכחשי לה.

ניתן לראות בפשטות, כי הר"ן מקשה על רש"י שלפי שיטתו ה'ברי' של האשה לא מועיל לפוטרה מקרבן אשם תלוי, והיא עדיין חייבת בו. לכאורה יש לתמוה, הרי ישנו מקרא מפורש התולה את הבאת הקרבן באי ידיעת המתחייב (ויקרא ה, יז-יח): "ולא ידע ואשם ונשא עונו, והביא איל תמים", והרי לשיטת רש"י, האשה אכן יודעת בעצמה כי היא מותרת. אלא, שבהכרח הבין הר"ן, כי הידיעה הנצרכת בפסוק הינה ידיעה וודאית – ראייה ברורה, ולא ידיעה סובייקטיבית המסתמכת על סימנים בלבד.

לקושיה נוספת, נעיין בחידושי הריטב"א (כב, ב – ד"ה באומרת):

והקשו עליו, דנהי דליכא אשם תלוי למי שאין לבו נוקפו, מכל מקום איסורא דאורייתא או דרבנן איכא, וכל שכן אי קיימא בחזקת אשת איש דאיכא חיוב חטאת. לכך פירשו, שאומרת "ברי לי" **ממש**, וכדדייק לישנא. וכי אמרינן שהאומרת "מת בעלי" תנשא, הני מילי היכא דליכא עדים דסייעי לה כלל, אבל כי איכא עדים סמכה אעדים ולא דייקא ומינסבא.

מדברים אלו מובן כי הריטב"א מקשה על רש"י מכיוון אחר. כלומר, טענת ה'ברי' של האשה, כפי שמציע רש"י, וודאי שאינה עוזרת בין במקום ספק דאורייתא ובין במקום ספק דרבנן. יתרה מזאת, לסוברים 'תרי ותרי דרבנן' כל שכן שטענתה לא תועיל באיסור גמור. הריטב"א מוסיף לומר, כי ה'ברי' לשיטת רש"י אכן מועיל לפוטרה מהבאת קרבן אשם תלוי, שהרי קרבן זה נועד אך ורק למי שמשופק.

למעשה, מסביר **משכנות הרועים** (כתובות כב, ב, תרמב), שניתן לדייק בבירור כי הר"ן והריטב"א נחלקו בשני דברים:

- **לר"ן**, טענת ה'ברי' שאותה מציע רש"י, אינה מועילה לפטור את האשה מקרבן אשם תלוי, ואילו **לריטב"א**, האשה אכן פטורה מקרבן, אולם לעניין האיסור אין ה'ברי' מועיל.
- **לר"ן**, האשה מותרת לבעול בצירוף חזקת 'דייקא' לטענת ה'ברי', כשיטת התוספות<sup>29</sup>. ואילו **לריטב"א**, האשה מותרת משום שאין חזקה למי שאינו מסופק, כשיטת הרשב"א.

<sup>29</sup> ראה פני יהושע כתובות כב, ב – ד"ה בתוספות בד"ה הבא עליה, החולק וסובר כי הר"ן מתיר את האשה מטעמו של הרשב"א.

לפי זה, מובן מדוע נימק הר"ן שהאשה אינה נאמנת להתירה לכתחילה, בכך שישנם עדים המכחישים אותה, שכן על ידי כך חזקת ה'דייקא' שלה נחלשת. כמו כן, התבאר מדוע בחר הריטב"א לנמק שהאשה, לכאורה, לא נאמנת ב'תרי ותרי' בטענתה, בכך שאין לה חזקת 'דייקא'. זאת, לא היה יכול להשיג מהטיעון שיש עדים המכחישים אותה, כי אם מצד זה שיש עדים לטובתה, ולכן סומכת עליהם ולא מדייקת היטב, שכן הוא סובר כרשב"א, שסוף סוף ב'תרי ותרי' נאמנת על ידי טענת ה'ברי' בלבד, למרות כתות העדים. על כן, רק בנימוק שהביא, תיתכן האפשרות שאינה נאמנת.

נחזור לשיטת רש"י. מכ"ח הסברם של הר"ן והריטב"א ביבמות (קיד, ב) מתי האשה נאמנת לכתחילה, רש"י בהכרח סובר כמו הרשב"א שנאמנת ב'ברי' מול חזקת 'מעיקרא' ב'תרי ותרי', ולכן גם כשיש עדים המכחישים אותה נאמנת (וכך דחה את הסבר הר"ן למשנה ביבמות). כמו כן, רש"י מבין כתוספות שגם כאשר יש עדים המעידים לטובת האשה, יש לה חזקת 'דייקא' (וכך דחה את הסבר הריטב"א). מכך נובע, שאין כל חידוש בגמרא בכתובות על פני המקבילה ביבמות, שהרי אין כל השפעה של כתות העדים, ולכן האשה צריכה להיות מותרת להינשא לכתחילה, כפי הדין ביבמות. אשר על כן, רש"י נצרך לומר שהאשה טוענת שאין ליבה נוקפה בלבד, ולא 'ברי' ממש.

יש להעיר, כי ראשונים אלו הבינו שרש"י דיבר למאן דאמר 'עדות בהכחשה – ספיקא דרבנן', כפי שכבר ביארתי לעיל. אולם, ניתן לומר, כי רש"י גרס טענת 'ברי' כפי שגרס, רק לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', ולשיטתו, 'ברי' כזה חזק דיו כדי לפטור את האשה הן מקרבן אשם תלוי והן מן האיסור. מאידך, למאן דאמר 'ספיקא דרבנן', מודה רש"י שהאשה צריכה 'ברי' מוחלט כרשב"א או כתוספות. ממילא, לא ניתן לדייק שרש"י סובר כרשב"א וכתוספות כאחד<sup>30</sup>.

#### ד. 'תרי ותרי' בגירושין

כל האמור לעיל מסתדר היטב לגבי שתי כתות עדים המכחישות זו את זו לגבי מות הבעל. לעומת זאת, ב'תרי ותרי' החולקים בעדותם אם בעלה גירשה אם לאו, יש ליישב מספר תמיהות.

ראשית, יש לדון האם חזקת ה'דייקא' קיימת בגירושין. שכן, לגבי מיתה שייך שהאשה תברר אם אכן מת בעלה. אולם, איזה בירור אפשר שהאשה תעשה לגבי גירושיה?

כמו כן, צריך להבין כיצד אחת מכתות העדים מעידה שהבעל לא גירשה. הרי אין העדים נמצאים עם האשה בכל עת. אם כן, יכול להיות שלא היו נוכחים כלל בשעת הגירושין ולא ידעו על חלותם, וממילא אין עדותם קבילה.

אפתח בקושיה הראשונה.

<sup>30</sup> ראה סוף פרק ו, להסבר אחר בשיטת רש"י, על ידי הפני יהושע.

## 1. שייכות חזקת 'דייקא' בגירושין

**התוספות** (יבמות פח, ב – ד"ה והבא עליה) וכן **תוספות ישנים** (הערה א, תוס' כב, ב – ד"ה הבא עליה) מסבירים שחזקת ה'דייקא' של האשה בגירושין, מתייחסת לעדים. פירוש, האשה מדייקת שהעדים המעידים לטובתה, דהיינו מעידים שבעלה מת, לא יוזמו. בהמשך הגמרא, מובאת דעת ר' יוחנן החולק על ר' מנחם בר יוסי, וסובר כי ב'תרי ותרי' בגירושין, אם נישאת, תצא. הטעם לכך הוא, שבמיתה יש לאשה חזקת "אין אשה מעיזה פניה", כלומר, אין היא יכולה להכחישו ולומר שמת אם בא לפניה, ולכן יש לה חזקת 'דייקא' שתברר היטב אם מת. לעומת זאת, בגירושין, יכולה היא להכחיש את הבעל אם יבוא לפניה, משום שמעיזה פניה כשיש עדים לטובתה. כתוצאה מכך, חזקת ה'דייקא' לא מועילה לדעת ר' יוחנן, שכן היא לא תדייק היטב, שהרי אף אם יבוא בעלה תעז לומר בפניו כי גירשה ותסמוך על העדים המעידים כמותה. כך פירש רש"י (ד"ה מיתה, וד"ה גירושין) את הגמרא.

אם כן, כיצד תוספות ישנים והתוספות הסבירו כי יש חזקת 'דייקא' לאשה גם בגירושין?

ניתן לתרץ בפשטות, כי הסברם היה רק לר' יוסי המתיר את האשה בגירושין, משום חזקת 'דייקא', ולא לר' יוחנן החולק עליו. אולם, על מנת לצמצם את המחלוקת בין ר' מנחם בר יוסי לר' יוחנן, דימיתי לבאר את שיטתם כך:

לאמיתו של דבר, חזקת 'דייקא' לא מועילה בגירושין לדעת כולם. ברם, תוספות ישנים והתוספות טענו לחזקת 'דייקא' מסוג אחר, התלויה בעדים עצמם שלא יוזמו, ולא במעשה הגירושין. כלומר, כפי שביארתי החשש שלנו הוא שהאשה תסמוך על העדים ולא תדייק. אמנם, אין הכרח לכך שהעדים אכן כשרים, וממילא, כדי שתוכל לסמוך עליהם, עליה לדייק שלא יוזמו. נמצא אם כן, כי אף שהאשה מעיזה, יש לה חזקת 'דייקא' מסוימת<sup>31</sup>, ומשום כך, תוספות ישנים והתוספות מאמינים לאשה בחזקת 'דייקא' זו. אלא, שעדיין נצטרך לומר שר' יוחנן לא מתיר את האשה אף בחזקה זאת, שהרי אומר שתצא.

אמנם, מדברי תוספות ישנים נראה כי חזקת 'דייקא' וחזקת "אין אשה מעיזה פניה" הן שתי חזקות שונות ובלתי תלויות זו בזו, בניגוד לשיטת רש"י. ממילא, ר' יוחנן הפוסק שתצא, מנמק את דבריו בכך שאין לאשה בגירושין חזקת "אין אשה מעיזה פניה", ולכן אין לה נאמנות בטענתה. אולם, לכאורה עלינו להתיר את האשה בגלל חזקת 'דייקא'. בשל כך, נצטרך להסביר מדוע ר' יוחנן לא מאמין לאשה בחזקה זו.

נראה לי לפרש, כי גם לר' יוחנן יש חזקת 'דייקא'. אך אין האשה נאמנת להתירה לבעלה, היות שלטעמו טענת ה'בריי' של האשה נחלשה, עקב שלילת חזקת "אין אשה מעיזה פניה"<sup>32</sup>, וכאשר לאשה אין טענת 'בריי' קבילה, לכולי עלמא חזקת ה'דייקא' לא תתיר לה להישאר עם בעלה, אלא לכל היותר תהפוך אותה לספק אשת איש. מאידך, לר' מנחם בר

<sup>31</sup> ואפילו שהאשה לא תדייק כדי שתדע בעצמה שגירשה בעלה, מספיק שתדייק ותדע על ידי העדים.

<sup>32</sup> בניגוד לשיטת רש"י, שלפיה חזקת ה'דייקא' היא שנחלשה.

יוסי המתיר אותה לבועל, נצטרך לומר כי אין שלילת חזקת "אין אשה מעיזה פניה" מרעת את ה'ברי'. על כן, חזקת ה'דייקא' של האשה עומדת בעינה.

אולם, נראה בעיני עיקר, כי תוספות ישנים, התוספות ורש"י אינם חלוקים לגבי חזקת 'דייקא' וחזקת "אין אשה מעיזה פניה". דהיינו, תוספות ישנים והתוספות אמרו את דבריהם **לדעת ר' מנחם בר יוסי** הפוסק שלא תצא, משום שאמנם אין לאשה חזקת "אין אשה מעיזה פניה", אבל יש לה חזקת 'דייקא'. לעומתם, רש"י הסביר **לשיטת ר' יוחנן** שתצא, משום שחסרון חזקת "אין אשה מעיזה פניה" מרע את חזקת 'דייקא'. כלומר, אין רש"י, תוספות ישנים והתוספות חלוקים בהבנת הזיקה בין שני סוגי החזקות, כי אם האמוראים עצמם, ר' מנחם בר יוסי ור' יוחנן, חלקו בכך.

לעומת הראשונים שהובאו לעיל, **ר' חיים מטעלז** (חידושים לכתובות, סוגיה י – עמ' קכח) סובר כי אין כלל חזקת 'דייקא' לאשה בגירושין, ולכן מעמיד את המקרה בגמרא באופן אחר. מדובר בכגון שהבעל זרק לאשה גט, ספק קרוב לו ספק קרוב לה. מכיוון שבמצב זה עדות העדים נובעת מהכרעת העין, ממילא המחלוקת בעדותם היא בשל טעות אופטית בלבד<sup>33</sup>. מסבירים התוספות (כג, א – ד"ה תרויהו בפניה)<sup>34</sup>, היות ששתי כתות העדים מעידות כי היה פה מעשה גירושין, האשה כבר יצאה מחזקת אשת איש וודאית והפכה לספק מגורשת, ומשום שהספק הינו ספק דאורייתא – ספק אשת איש, נחמיר. אולם, כאשר טוענת האשה ברי נתירה לבועל.

## 2. עדות העדים שלא היו גירושין

כפי שהקשיתי בתחילת הפרק, יש לדון כיצד העדים מעידים שלא התגרשה.

לפי **ר' חיים מטעלז**, המובא בסעיף הקודם, ברור כיצד העדים מעידים על כך. שהרי הוא מעמיד את המקרה בגמרא, בכגון שהבעל זרק לאשתו גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, וממילא העדים חלוקים היכן נפל הגט.

**רבנו גרשום** (נבא בתרא לא, ב) מסביר, כי העדים מזימים את הכת המעידה שהבעל גירש את אשתו. אולם קשה, שהרי בהזמה העדים המזימים נאמנים, ואין לנו להתייחס לעדים שהתגרשה כלל. ממילא, אין כאן עדות בהכחשה, והאשה עדיין עומדת בחזקת אשת איש גמורה, וכיצד היא מותרת לשהות עם בועלה<sup>35</sup>?

הגמרא שאותה פירש רבנו גרשום, הביאה מקרה זה של עדות בהכחשה, על מנת להוכיח ש"לא תצא" משום 'זילותא דבי דינא'. זאת אומרת, עקב זילות בית הדין, נתיר לאשה

<sup>33</sup> ר"ן בדפי הרי"ף י, ב – סוף ד"ה תרויהו בפניה.

<sup>34</sup> אמנם הם דנים שם לגבי עד אחד נגד עד אחד, ובמקרה של פניה, אך נראה שניתן להשליך לנידון דנן.

<sup>35</sup> לא ניתן לפתור את הבעיה באמצעות חזקת ה'דייקא', שאותה מציעים תוספות ישנים והתוספות בסעיף הקודם, בשל העובדה שאצלנו העדים סוף סוף הוזמו.



להישאר אצל הבעל על אף שהיא בחזקת אשת איש. מובן שלפי זה, מתפרשת הגמרא "ואם נשאת לא תצא" – אם קיבלה היתר מבית הדין להינשא, לא תצא מהיתרה הראשון. אמנם, אף על תירוץ זה קשה, שהרי יוצא ממנו כי נתיר לאשה ולבעלה לעבור על איסור אשת איש מדאורייתא, רק בגלל זילותא דבי דינא!<sup>36</sup>

בהבנת תוכן העדות שמעתי ביאור מחודש מהרב ישראל רוזנברג, שהגמרא עוסקת בהזמה שלא בפניהם, וכפי הגמרא בכתובות (כ, א): "אין מזימין את העדים אלא בפניהן". ממילא, הזמה שלא בפניהם, כנידון שלנו, אין לה דין הזמה. נמצא אפוא, כי למעשה ישנן שתי כתות עדים המכחישות זו את זו, כיתרי ותרי רגיל<sup>37</sup>.

אפשרות נוספת היא, שהעדים מעידים על האשה: "עמנו היתה"<sup>38</sup>, והרי עדות זו אינה בגדר הזמה כלל. לשם כך, על העדים לדעת כמובן, על איזו שעה העידו העדים הראשונים שבה האשה התגרשה.

## ה. ספק ממזר

כפי שכבר הקדמתי לבאר בפרק ב סעיף 3, הגמרא במסכת יבמות (צג, ב), עוסקת במקרה שבו אמרו לאשה כי מת בנה ואחר כך מת בעלה ולכן התחייבה בייבום, והתייבמה. לאחר מכן, אמרו לה כי סדר ההתרחשויות היה הפוך, וממילא הייבום היה מיותר ואף אסור. הדין הוא שתצא, וולדה הראשון והאחרון ממזר<sup>39</sup>. הגמרא מנסה להעמיד את הדין בתרי נגד תרי, אולם, הגמרא מקשה על הדין שתצא, להעמדה זו. קושיה נוספת היא, שהוולד צריך להיות ספק ממזר ולא ממזר וודאי.

בפרק זה, אדון בתמיהה השנייה בגמרא<sup>40</sup>, ואסביר מדוע דרשה הגמרא שהוולד יעשה ספק ממזר בלבד.

### 1. כיצד הוולד נעשה ספק ממזר?

צריך להבין לפי השיטות השונות את האופן בו נעשה הוולד ספק ממזר.

לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', המשאירים את המצב בספק, מובן מדוע הוולד הינו ספק ממזר בלבד. אולם, לסוברים 'עדות בהכחשה – ספיקא דרבנן', הסוברים שמן

<sup>36</sup> דין זה יפורט להלן בפרק ו.

<sup>37</sup> אם כן, שוב חזקת הידייקא, לתוספות ישנים והתוספות, תועיל בהעמדה זו.

<sup>38</sup> בדומה לפירוש רש"י בבבא בתרא לא, ב – ד"ה המכחישות זו את זו. אמנם, דן שם על הלואה.

<sup>39</sup> דהיינו, כל ילדיה מן היבם ממזרים.

<sup>40</sup> ראה פרק ב סעיף 3, שם דנתי בקושיה הראשונה בגמרא.

התורה נעמיד את הנידון על חזקתו, לכאורה הוולד ממזר וודאי. אם כן, במה מדובר בשאלת הגמרא המעמידה את הוולד כספק ממזר?

יש לציין שהתוספות שם (ד"ה מאי חזית), מעירים כי מדובר שהאשה ובעלה טענו ברי.

כפי שכבר למדנו, ישנן שתי שיטות עיקריות בראשונים בדין 'תרי ותרי ספיקא דרבנן':

– לשיטת התוספות, כמו שפירשתי בפרק ב סעיף 41<sup>1</sup>, לאשה יש חזקה שמדייקת אם מותרת להינשא, לפני שנישאת. חזקה זו מוציאה את האשה מוודאי אשת איש, לספק. אם כן, מובן מדוע הוולד ספק בלבד<sup>42</sup>.

– לעומת זאת, לשיטת הרשב"א, לא מובן כיצד הוולד ספק. לא ניתן לומר שטענת ה'ברי' מועילה לוולד. שכן, לו היתה מועילה, אזי כשם שלאשה הותר לשהות עם בעלה, כפי שלמדנו בסוגייתנו בכתובות, גם בוולד לא יהיה שמץ של ממזרות כלל ועיקר.

ר' ראובן בחידושו (בבא בתרא, סימן יג), העלה קושיה זו על הרשב"א ואף יישבה. בתירוץ הוא מביא יסוד מהותי של החמדת שלמה. לפיו, חזקת 'מעיקרא' ב'תרי ותרי' בה אנו מעמידים את הנידון, אינה חזקה הנובעת מוודאות במציאות, אלא מתוך שאנו מסופקים ואין לנו ראיה לצד השני, נשאר את הנידון בחזקתו. אולם יש להעיר, כי על אף שהחזקה נובעת מספק, האשה, שלבסוף אכן העמדנו אותה בחזקתה, נחשבת כאשת איש גמורה. אשר על כן, בנידון שלנו שמעמד הוולד נקבע על ידי אימו בלבד<sup>43</sup>, וודאי שחזקת 'מעיקרא' של האם הנובעת מספק, לא תעבור אל הוולד. ממילא, מובן כיצד הוולד יהיה בספק גמור, שהרי לגביו אין ראיה לאף צד.

## 2. סיבות להתיר לאשה להישאר עם בעלה

כפי שהצגתי, ב'תרי ותרי' המעידים אודות כשרות האשה להינשא, הוולד ספק ממזר. לפי זה, יש לתמוה כיצד מתירים לאשה לשהות עם בעלה ולהרבות ספק ממזרים בישראל?

הבית מאיר על שולחן ערוך (אבן העזר, סימן יז), הציע שטענת ה'ברי' מועילה להכשיר את הוולד.

<sup>41</sup> ראה שם, שתוספות זה סותרים את פירושם בכתובות כב, ב. על מנת להסביר לשיטת התוספות כפי שהסברתי, נצטרך לתרץ כצלעות הבית. אם נקבל את תירוץ של הקרבן נתנאל, הסבר התוספות לספק ממזר יהיה כהסבר לרשב"א.

<sup>42</sup> אף לפני יהושע הסובר שהגמרא דיברה ל'רווחא דמילתא', ובכלל אין לפי התוספות מצב של אשם תלוי, נראה בעיניי, שניתן להסביר כיצד הוולד, בכל זאת, יהיה מונח בספק. חזקת ה'דייקא' אכן פועלת בצירוף עם 'ברי' בלבד, וכשאלה מתאחדים האשה מותרת. משום שאצלנו, כמבואר בתוספות, האשה טענה ברי, החזקה אכן יכולה להשפיע. אמנם, הואיל ולגבי הוולד טענת ה'ברי' לא מועילה, כפי שיבואר לקמן, ייתכן כי חזקת ה'דייקא' מציבה את הוולד בספק.

<sup>43</sup> שהרי לוולד כשלעצמו, אין שום חזקה, היות שנוולד כבר בתוך הספק.

אולם, **החתם סופר** (חידושים לכתובות כב, ב – ד"ה שנישאת) דוחה אפשרות זו, שכן טענת ה'ברי מועילה גם לוולד, רק כאשר ה'ברי מעניק לאשה היתר גורף להינשא. דהיינו, כאשר טענת ה'ברי מתירה לאשה להינשא לכל אחד, כמו בסוגיית "ראוה מדברת" (יג, א), ששם טענת ה'ברי של האשה מתירה לה להינשא לכהונה בכללותה, שייך לומר כי גם וולדה יהיה כשר, וכלשון הגמרא: "המכשיר בה מכשיר בבתה". מה שאין כן, כאשר טענת ה'ברי של האשה, מתירה לה להינשא לעדה בלבד, וודאי שגם לדעת "המכשיר בה מכשיר בבתה", הוולד יישאר בספק ממזרות.

בשל כך, מציע החתם סופר הסבר משלו. התורה העניקה לאב נאמנות מיוחדת מדין 'יכיר' (דברים כא, יז). נאמנות זו במקורה, הינה נאמנות האב לומר על כל אחד מבניו "זה בני, בכור", וממילא, להסיר את בכורת הילד שהיה מוחזק לנו עד עתה כבכור וודאי. אם כשהוולד מוחזק כוודאי, נאמן עליו האב, כל שכן שנאמן האב ב'תרי ותרי'. שכן בדין זה הוולד רק ספק ממזר, ולכן האב בטוענו ברי, מכשיר את הבן.

ברם, אף על תירוץ זה קשה. שכן, ייתכן כי דין 'יכיר' לא פועל במקום עדים, אלא בבכור שעליו אין עדים, וכפי שהסברתי. זאת מכיוון שהוא פועל מצד בירור, ולכן הוא לכל היותר כהוספת עדים, ו'תרי כמאה'<sup>44</sup>. אולם, ניתן לדחות קושי זה אם נאמר שדין 'יכיר' הינו הנגה כללית שהתורה ציותה עליה בגזירת הכתוב.

**האור שמח** (הלי גירושין יב, ז) מעלה אפשרות נוספת. מהתורה, ספק ממזר מותר לבוא בקהל, אלא שחכמים הם שפסלוהו. אם כן, מאחר שבית דין התירו לאשה לשהות עם בועלה לאחר שטענו ברי, שוב לא גזרו על הוולד, שהינו ספק ממזר, לא לבוא בקהל. כתוצאה מכך, אין בהיתר האשה ריבוי ממזרים בישראל.

אולם, יש לבאר כיצד אחרונים אלו מסבירים שהוולד ב'תרי ותרי' אינו ממזר כלל. הרי הגמרא ביבמות בפירוש קבעה שהוא **ספק** ממזר! ניתן להעלות מספר תירושים לפתרון קושיה זו:

- ראשית, הגמרא ביבמות דיברה ב'תרי ותרי' ספיקא דאורייתא ולא טענו ברי, שלא **כתוספות** שם.
- כמו כן, ניתן לומר שלשיטת התוספות, כשטוענים היבם והיבמה ברי, לא תצא, כמו שנראה מן הקושיה הראשונה בגמרא, והוולד כשר ללא רבב. לפיכך, הקושיה השנייה מתפרשת כך: אף אם תאמר שלא טוענים ברי, **לכל היותר** הוולד יהיה ספק ממזר בלבד. ממילא, כאשר טוענים ברי כמו בגמרא בכתובות, אכן הוולד אינו ממזר.
- תירוץ אחר הינו, שהגמרא ביבמות הטוענת שהוולד ספק ממזר מדברת על הוולדות שנולדו עד עתה. אמנם כעת, כאשר בית דין מתירים את האשה לבועל, אין בוולד שמץ ממזרות, וזאת נימקו האחרונים בהסברם.

<sup>44</sup> כשיטת השב שמעתתא ור' עקיבא איגר, שאין הוספת בירור ב'תרי ותרי' מועילה, מלבד חזקה. ראה פרק ב סעיף 2.

## ו. דעת ר' מנחם בר יוסי

על מנת להבין את טעם המחלוקת בין תנא קמא לבין ר' מנחם בר יוסי, אקדים תחילה ואבאר מה ראה ר' מנחם בר יוסי לחלק בדין האשה לפי הזמן בו נישאה.

**הפני יהושע** (כתובות כב, ב – ד"ה אמר ר' מנחם בר יוסי) דוחה בנקל את האפשרות כי אף ר' מנחם בר יוסי מודה לשיטת **התוספות**, שלאשה יש חזקת 'דייקא'. הטעם לכך הוא, שדווקא כאשר האשה נישאת לאחר שבאו שתי כתות העדים, היא תדייק יותר בדבר כשרותה להינשא, שכן יש שני עדים המעידים כי היא אסורה. מכאן מוכח, כי ר' מנחם בר יוסי הפוסק כי האשה תצא דווקא במקרה זה, לא סובר שחזקה על אשה שמדייקת לפני נישואיה, אם היא מותרת אם לאו.

בשל כך, מציע הפני יהושע כי טעמו של ר' מנחם בר יוסי הסובר שהאשה לא תצא מבוועלה, הוא משום 'זילותא דבי דינא'. כך פירש הפני יהושע בעקבות הגמרא בבבא בתרא (לא, ב), המנמקת בסיבה זו את הדין שהאשה לא תצא, ואף מעמידה זאת לשיטת ר' מנחם בר יוסי. משמעות הדברים: מעיקר הדין האשה צריכה לצאת מבוועלה, אלא, משום בזיון בית דין נתיר אותה. וביתר פירוט, במקרה בו האשה נישאה כשהיו רק העדים המתירים אותה, מבחינת בית דין באותה העת, נישואין אלו היו מותרים, שכן לא ניתן לחשוש לעולם שמא יבואו עדים אחרים הסותרים את הראשונים. לכן, כשבאו עדים הסותרים את הראשונים, יהיה זה פגיעה בכבוד בית דין להוציאה מן הבעל, על אף שהיא אסורה לו. אולם, במקרה בו נישאה לאחר שכבר היו שתי כתות העדים, אין פגיעה בכבוד בית דין אם נוציאה, שהרי הם לא התירו מעולם להינשא. ברם, לא ניתן לומר כפירוש זה. זאת מכיוון, שהגמרא שם מציינת כי לדעת כולם, למסקנה, לא חוששים ל'זילות בית דין', ואפילו אם נאמר שר' מנחם בר יוסי בכל זאת חושש לכך, עדיין קשה. במסכת יבמות (פח, ב) מובאת ברייתא: "מתלב רבא: מנין שאם לא רצה דפנו? תלמוד לומר: 'וקדשתו' (ויקרא כא, ח), בעל כרחו"<sup>45</sup>, והגמרא שם מעמידה את דין זה ב'תרי ותרי' כשטוענת ברי, ונישאת לאחד מעדיה לאחר שבאו כתות העדים, כשיטת ר' מנחם בר יוסי. אם כן, ישנו איסור מן התורה בכך שהאשה, על אף שטוענת ברי ונישאת לאחד מעדיה, תישאר אצלו. אם כן, לא ייתכן שמשום 'זילותא דבי דינא' נתיר לאשה לעבור על איסור דאורייתא<sup>46</sup>.

ניתן אולי לתלות את טעמו של ר' מנחם בר יוסי בכך שקונסים את האשה. כלומר, מעיקר הדין האשה מותרת לבעל אותה. אלא, משום שעברה על הוראת בית דין נוציאה. לכן, כאשר נישאה כשהיו רק העדים המתירים אותה, נישאה בהיתר, כפי שפירשתי לעיל. אולם, במקרה בו נישאה כשיש לפנינו שתי כתות עדים המכחישות זו את זו, עשתה זאת באיסור, שהרי לכתחילה בוודאי לא היתה צריכה להינשא. על כן, נקנוס אותה ונוציאה מבוועלה, חרף האפשרות שהיא מותרת לו. אך, אף על תירוץ זה קשה, שכן כפי שכבר הוסבר ישנו

<sup>45</sup> מושג זה עוסק במקורו בכהן, שמצווים להפרישו מטומאה ומנשים הפסולות לו (רש"י, יבמות פח, ב – ד"ה מנין שאם לא רצה), אולם יש להשליכו גם לנידונו, וכפי התירוץ השלישי שם בגמרא.

<sup>46</sup> לקמן יבואר, אם כן, במה עוזרת 'זילותא דבי דינא' המוזכרת בבבא בתרא.

איסור דאורייתא בכך שנתיר לאשה להישאר אצל הבועל, ולא רק קנס דרבנן. יתר על כן, לפי הסוגיה דלעיל בבבא בתרא, הגמרא בחרה לנמק את הדין שהאשה תצא מהבועל, כשנישאה לאחר שבאו כתות העדים, בכך שזהו עיקר הדין ואין בכך חשש ליזילותא דבי דינא, ולא משום שבית דין קונסים את האשה.

אלא, מחדש הפני יהושע סברה בשיטת ר' מנחם בר יוסי, וכדלהלן: כאשר יש לפני בית דין כת אחת של עדים המעידים שהבעל מת, הרי ברור שבית דין מעניקים לאשה היתר להינשא<sup>47</sup>. ממילא, כאשר נישאה לבועלה, הרי שאינה בחזקת אשת איש לבעלה הקודם, כי אם לבועל הנוכחי. לכן, אף כאשר יבואו עדים המכחישים את הראשונים, לא תחזור לחזקתה הראשונה אלא תהיה מותרת לבועל. מה שאין כן כאשר בתחילה היו לפני בית דין שתי כתות עדים הסותרות זו את זו, שאז בית דין מעולם לא התירו לאשה להינשא, ולא הוציאוה מחזקת אשת איש. משום כך, מובן מדוע האשה תצא בכזה מקרה.

ברם יש לדייק כי האשה לא יצאה לגמרי מחזקתה הראשונה, כי אם נאמר כן, אין הכרח שהאשה תינשא דווקא לאחד מעדיה, שהרי היא בחזקת היתר גמור. כמו כן, ר' מנחם בר יוסי בא להחמיר על דבריו של תנא קמא, ולא להקל ביצירת חזקת היתר לאשה. בשל כך, נצטרך לומר כי האשה לא יצאה מחזקתה הראשונה לחלוטין. שהרי, כשמגיעים לאחר היתרה שני עדים נוספים, סוף סוף יש לפנינו עדות בהכחשה, וכביכול מתברר למפרע שהאשה לא יצאה לגמרי מאיסורה הראשון.

אולם, האשה עדיין אסורה לבועלה מדברי סופרים. שכן, לפי 'תרי ותרי דרבנן', נאסור את האשה מדרבנן. אלא שמשום חשש לפגיעה בכבוד בית דין, בנוסף לטענת ה'ברי' שלה, האשה תהיה מותרת לבועלה<sup>48</sup>. כך מובנת הגמרא בבבא בתרא, הדורשת כי לר' מנחם בר יוסי לא תצא משום 'זילות בית דין'. מאידך, תנא קמא יסבור שאף כאשר נישאה לפני שבאו העדים המכחישים, אין זה נחשב שיצאה מחזקתה הראשונה, חזקת אשת איש, ותהיה מותרת כפי הסבר התוספות או הרשב"א.

אמנם, מסביר הפני יהושע (כתובות כב, ב – ד"ה בתוספות בד"ה הבא עליה) לשיטת הרשב"א ב'תרי ותרי דרבנן', כאשר האשה תטען ברי ממשי כמו ה'ברי' שהציעו ה'ר"ן והריטב"א, אף ר' מנחם בר יוסי לא יחלוק על תנא קמא<sup>49</sup>. זאת משום, שלרשב"א האשה מותרת בגלל שחזקת אשת איש נועדה למי שמסופק, והיא אינה מסופקת, ולכן עליה להיות מותרת אף

<sup>47</sup> שכן לא ניתן לחשוש לעולם שמא יבואו עדים אחרים הסותרים את עדותם של העדים הראשונים, וכפי שהוסבר לעיל.

<sup>48</sup> ראה פרק ב סעיף 2, שמשכנות הרועים משתמש בהגדרה זו של 'תרי ותרי דרבנן', בהסתמכו על הפני יהושע הנזכר, כנימוק מדוע לתנא קמא לא תינשא לכתחילה. מנגד, את טעמו של ר' מנחם בר יוסי לכך שלא תינשא לכתחילה, כנראה משכנות הרועים יסביר על ידי חיוב התורה, "וקדשתו".

<sup>49</sup> כפי שצינתי בפרק ג ה'ר"ן סובר כתוספות, וממילא פירושו את דעת ר' מנחם בר יוסי יהיה כדלעיל. מנגד, לריטב"א שסובר כרשב"א, כפי שהסקתי שם, ניאלץ לומר כי הסברו של הרשב"א הוא לתנא קמא בלבד, ואילו ר' מנחם בר יוסי התיר את האשה כהסבר דלעיל.

כשנישאה לאחר בוא שתי כתות העדים, שהרי האשה עומדת בטענתה אף לאחר הכחשת העדות. למעשה, מסיק הפני יהושע שבשל כך נמנע רש"י מלהסביר את הגמרא בטוענת ברי, כמו הר"ן והריטב"א. שאילו פירש כך, האשה היתה מותרת לבועל בין לתנא קמא ובין לר' מנחם בר יוסי<sup>50</sup>.

## ז. סיכום

תחילה, העלינו שתי ברירות כיצד לנהוג כאשר יש לפנינו שתי כתות עדים המכחישות אלו את אלו בעדותן. אפשרויות אלו, תלויות בשאלה האם 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא' או 'ספיקא דרבנן'. לאחר מכן, הסברנו את מהלך הגמרא לדעה הראשונה. אולם, לסוברים ש'עדות בהכחשה - ספיקא דרבנן' (הדעה השנייה), נתקלנו בצמד קושיות מרכזיות בהבנת הגמרא. ראשית, כיצד הגמרא מחייבת את הבא על האשה באשם תלוי, הרי היא בחזקת אשת איש גמורה! נוסף לכך, תמהנו כיצד טענת 'ברי' מועילה כנגד החזקה. חידדנו את הקושיה האחרונה באמצעות דברי **השערי יושר**, שהסביר כי טענת 'ברי' מועילה רק כאשר בית דין מסופקים, ואילו אצלנו, הרי האשה בחזקת אשת איש גמורה, ולא ייתכן שבית דין יתירו אותה בגלל טענתה.

הצענו את שיטת **התוספות** בסוגיה, לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן'. דהיינו, בנוסף לטענת ה'ברי', יש לאשה חזקת 'דייקא' המעבירה לבדה את האשה אל מצב של ספק שקול. בצירוף ה'ברי', לדעת **הלחם משנה**, האשה מותרת בדיעבד לבועלה, ולא תצא, ואילו ל**מוהריב"ל**, צירוף השניים אף יוצר חזקת היתר לכתחילה. אחר כך, יישבנו את מהלך הגמרא לשתי ההבנות הללו.

כמו כן, הקשינו את קושייתו של ר' **שמעון שקופ** על שיטת התוספות, מתוך סברת ר' **עקיבא איגר** ו**השב שמעתתא**, כי ראיות וחזקות אינן יכולות להועיל ב'תרי ותרי'. תירצנו שחזקת 'מעיקרא' חיצונית לעדים. ממילא, חזקת ה'דייקא' פועלת כנגדה, ולא במישור העדים כלל. אף הוספנו לבאר שלא תינשא לכתחילה, משום לזות שפתיים (**מוהריב"ל** ור' **חיים מטעלז**), או משום שמדרבנן נחמיר, כפי הגדרת 'תרי ותרי ספיקא דרבנן' (**משכנות הרועים**).

הצגנו סתירה בשיטת התוספות, מתוספות אחר ביבמות. משם משתמע, שלתוספות, טענת ה'ברי' מועילה לבדה, ואין לה צורך בחזקת 'דייקא'! הסברנו, לפי **המהרש"א**, כיצד דבר זה ייתכן. העלינו את תירוץ של **הקרוב נתנאל**, שמשום שהספק הינו ספק בדברי חכמים, ה'ברי' לבדו מועיל. אולם הקשינו על דבריו, שלא מצינו שהספק הוא דרבנן. לעומתו, **צלעות הבית** תירץ כי טענת ה'ברי' המוזכרת לבדה בתוספות ביבמות, כבר כוללת בתוכה את חזקת ה'דייקא' של האשה.

<sup>50</sup> זאת, על פי הצעתו כי רש"י מודה לשיטת הרשב"א.

המשכנו וביארנו את שיטת **הרשב"א** לפי **הפני יהושע** בסוגייתנו, וכדלהלן: טענת ה'ברי' של האשה מועילה אף נגד חזקת 'מעיקרא', משום שחזקה זו נועדה למי שמסופק, ומכיוון שהבועל והאשה טוענים ברי מותרים הם זה לזה. לשיטתו, הסברנו שהגמרא חייבה באשם תלוי בלבד, ל'רווחא דמילתא'. **משכנות הרועים** תלה את מחלוקת התוספות והרשב"א בתירוצים השונים בתוספות בבבא קמא, ואילו ר' **ראובן**, תלה את מחלוקתם באמצעות חילוק בין עצם הספק לדיני הספק.

לאחר שביארנו את שיטת הרשב"א, צמצמנו את חידושו על ידי **הגרי"ש אלישיב**. לפיו, טענת ה'ברי' מועילה נגד חזקה, רק במקום בו החזקה כבר עורערה. **החתם סופר** אף הוא הגביל ואמר, כי 'ברי' מועיל אך ורק נגד חזקת הנהגה ולא כנגד חזקת בירור.

בהמשך המאמר, הראינו סתירה ברשב"א מדבריו בבבא בתרא. **הרב מרדכי קצנלנבוגן** תירץ כי טענת ה'ברי' טומנת בחובה חזקת 'דייקא', בדומה לתירוץ דלעיל לסתירה בתוספות.

נוסף לכך, דנו בתלות חזקת ה'דייקא' בטענת 'ברי'. הסקנו מן הגמרא כי אין החזקה תלויה בטענה, אולם, הפני יהושע סבר כי מסקנה זו לא תיתכן, ולכן פירש כי הגמרא דיברה ל'רווחא דמילתא'.

לאחר מכן, ביררנו מהי טענת ה'ברי' של האשה. **לרש"י**, האשה טוענת "אין לבי נוקפיי" על ידי סימנים, דהיינו, 'ברי' סובייקטיבי של האשה. לעומת זאת, **הר"ן והריטב"א** גרסו 'ברי' ממש. הסברנו את טעמיו של כל אחד מן הראשונים, לפירושו את טענת ה'ברי', וכך דייקנו במה הם חולקים. מאידך, העלינו אפשרות כי רש"י בחר ב'ברי' כזה דווקא לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', ואילו לסוברים 'ספיקא דרבנן', יודה שצריך 'ברי' מוחלט.

עסקנו בשייכות חזקת 'דייקא' בגירושין. **התוספות ותוספות ישנים** ביארו כי חזקה זו קיימת אף בגירושין, ולמעשה, החזקה היא שהאשה תדייק כי העדים המעידים שבעלה גירשה, לא יזמו. אמנם, מהמשך הגמרא הסקנו כי זוהי מחלוקת אמוראים. ניתחנו את המחלוקת לשיטת רש"י ולשיטת התוספות ותוספות ישנים, והצלחנו על ידי כך לצמצם אותה לחזקה ספציפית. אך לאחר עיון נוסף איחדנו את השיטות. מצד שני, ראינו את גישת ר' חיים מטעלו הסובר כי אין חזקת 'דייקא' בגירושין. על כן הוא מעמיד את הגמרא בכגון שהבעל זרק לאשתו גט, ספק קרוב לו ספק קרוב לה.

כמו כן, ביררנו כיצד העדים יכולים להעיד שלא גירשה. כמובן, לפי ר' חיים מטעלו שהובא לעיל, אין דבר זה קשה כלל ועיקר. **רבנו גרשום** הציע שהעדים מזימים את הכת האחרת. הקשינו על כך, שאם כן, אין פה עדות בהכחשה והאשה בחזקת אשת איש גמורה. **הרב ישראל רוזנברג** תירץ שמדובר בהזמת העדים שלא בפניהם. אפשרות נוספת היא, כי העדים מעידים שהאשה היתה עמהם.

הצגנו גמרא ביבמות (צג, ב) העוסקת ב'תרי ותרי', וקובעת כי הולד ספק ממזר. ביארנו בפשטות כיצד הולד נעשה **ספק** ממזר לסוברים 'תרי ותרי ספיקא דאורייתא', ואף לשיטת התוספות הסוברים 'תרי ותרי ספיקא דרבנן'. לשם הסבר שיטת הרשב"א, נוקקנו **לחמדת שלמה** המסביר כי חזקת 'מעיקרא' נובעת מספק ומחוסר ראיות לצד השני. בשל כך, חזקה

זו לא עוברת לוולד, אלא הוא נשאר בספק. סוף סוף, לאחר שהסברנו את ספק ממזרות הוולד, היה עלינו להסביר מדוע, בכל זאת, מותרת האשה לבועלה. **הבית מאיר** ניסה לתרץ כי טענת ה'ברי' מכשירה את הוולד. אולם, החתם סופר דחה תירוץ זה והציע כי האב מכשיר את הוולד מדין 'יכיר'. דא עקא, אף על תירוץ זה היה לנו קשה. **האור שמח** תירץ שמן התורה ספק ממזר מותר לבוא בקהל, אלא, חכמים הם שאסרו עליו זאת. משום כך, לאחר שבית דין התירו לאשה להישאר אצל הבועל אותה, ייתכן כי שוב בית דין לא יחמירו על הוולד.

לבסוף, ביארנו מה ראה ר' מנחם בר יוסי לחלק בדין, בהתאם לזמן שהאשה נישאה בו. הפני יהושע ניסה לתרץ משום 'זילותא דבי דינא' ומשום קנס, אך דחה את שני התירוצים. למסקנה, חידש הפני יהושע בדעת ר' מנחם בר יוסי, שהאשה כשנישאה לפני שבאו לפנינו שתי כתות העדים, יצאה מחזקתה הקודמת ולכן מותרת לבועל, ובמקרה שבו נישאה לאחר מכן, לא יצאה מחזקתה. לתנא קמא, האשה מעולם לא יצאה מחזקתה, אלא מותרת משום שיטת התוספות או הרשב"א. על ידי כך, ביארנו את טעם המחלוקת בין ר' מנחם בר יוסי לבין תנא קמא.



## אביעד אברדם

### עד אחד באיסורים

- א. פתיחה
- ב. הקדמה
- עד אחד נאמן באיסורים
- ג. אני וחברי כהן
  - 1. מדוע עד אחד נאמן להאכיל את חברו בתרומה
  - 2. עד אחד כנגד רוב
  - 3. מדוע העד נאמן רק על חברו ולא על עצמו?
  - ד. כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים
    - 1. הסבר הסוגיה
    - 2. עד אחד בהכחשה
    - 3. כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים – גם באיסורים?
- ה. סיכום

#### א. פתיחה

במאמר זה אני מקווה, בעזר ה', לחקור בנושא עדות של עד אחד ובעיקר להתמקד בעדות עד אחד באיסורים. אנסה להפיק דינים ורעיונות בנושא מתוך עיון בשתי סוגיות עיקריות במסכת כתובות. סוגיית "אני וחברי כהן" – נאמנות עד אחד להעיד על חברו שהוא כהן; וסוגיית "כל מקום שהאמינה התורה עד אחד הרי כאן שניים" – עדות עד אחד נחשבת כעדות שניים.

#### ב. הקדמה

לא יקום עד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עֶוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חַטָּא אֲשֶׁר יַחֲטֵא עַל פִּי שְׂגִי עֲדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֵשָׁה עֲדִים יִקֹּם דָּבָר (דברים יט, טו).

עד אחד לא נאמן להעיד עדות גמורה, לא לגבי ממונות ולא לגבי נפשות, אלא צריך שני עדים. אף על פי כן, ישנן עדויות שבהן עד אחד נאמן מהתורה, ויש שחכמים הקלו והאמינו לעדותו.

נאמנות מדין תורה :

- נאמן להשביע בממונות<sup>1</sup>.
  - נאמן באיסורים<sup>2</sup>, כלומר, נאמן להעיד על דבר אם הוא מותר או אסור.
  - בסוטה<sup>3</sup>, נאמן למנוע ממנה את שתיית המים המרים, אם מעיד עליה שנטמאה.
  - בעגלה ערופה<sup>4</sup>, נאמן למנוע את עריפת העגלה, אם מעיד שראה את ההורג.
- נאמנות מתקנת חכמים :
- נאמן להעיד לאישה שבעלה מת.
  - נאמן להעיד שהגט נכתב ונחתם לשמה בפניו.
  - בשבויה, נאמן להוציא אותה מחזקתה.

#### עד אחד נאמן באיסורים

עד אחד נאמן להעיד על דבר אם הוא מותר או אסור. לדוגמה, אם יש לפנינו חתיכת בשר שלא ידוע עליה אם היא שומן (וכשרה) או חֶלֶב (ואסורה), נאמן אדם להעיד עליה שהיא שומן, אף על פי שהוא מרוויח מהדבר.

רש"י ובעלי התוספות (גיטין ב, ב) נחלקו מהיכן נובע דין זה :

- **רש"י** סובר שדין זה נובע מכך שבכל התורה אנו רואים שהאמינו לאדם שישחט או שיפריש תרומות ומעשרות בעצמו.
- **בעלי התוספות** סוברים שדין זה נלמד מדברי התורה (ויקרא טו, כח; מובא בכתובות עב, א) : "וספרה לה" – לעצמה", כלומר, אישה נאמנת להגיד שהיא טהורה (ואינה נידה).

ניתן לראות על פי המפרשים, שהתורה העניקה נאמנות לעד כאשר מדובר על מעשים יומיומיים, שהרי אם כל פעם יִדְרְשוּ שני עדים למעשים אלו אי אפשר יהיה לקיים חיים תקינים. לפי הדוגמה של רש"י, אי אפשר שכל פעם שאדם ירצה לשחוט או לתרום הוא יצטרך שיהיו איתו עוד שני עדים. לפי דוגמת בעלי התוספות, אי אפשר שעדים יעידו על ספירת אישה לנידותה.

<sup>1</sup> "לא יקום עד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עוֹן וְלְכָל חַטָּאת" (דברים יט, טו) – לכל עון ולכל חטאת הוא דאינו קם אבל קם הוא לשבועה" (כתובות פז, ב).

<sup>2</sup> ראה לקמן.

<sup>3</sup> שנאמר (במדבר ה, ג) : "וְיַעַד אִין בְּהַ וְהוּא לֹא נִתְפָּשָׁה" – אך אם יש עד, אינה שותה. עיין סוטה ב, א-ב.

<sup>4</sup> שנאמר (דברים כא, א) : "לֹא נוֹדַע מִי הַכְּהוֹ" – אך אם נודע, אין עורפים את העגלה. עיין סוטה מז, ב.

עדותו של עד אחד היא מוגבלת. עד נאמן רק במצב בו לא ידוע מה טיב החתיכה, אך כאשר ידוע לנו שחתיכה מסוימת היא אסורה אין עד אחד נאמן. נהוג להסביר זאת כך – כאשר יש לפנינו חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן עד אחד נאמן להעיד, אך אם יש שתי חתיכות – אחת של חלב ואחת של שומן שנתערבבו אין העד נאמן. דין זה נובע מכך שעדות עד אחד באיסורים מספיקה רק כדי לברר כשרות, אך כאשר יש כנגדו חזקת איסור, העד לא נדרש לבירור בלבד, אלא גם להוציא מהחזקה, וזה אינו בכוחו של עד אחד.

נחלקו הראשונים אם עד אחד יכול להיות נאמן אף על פי שיש נגדו חזקת איסור, כאשר בידו של העד לתקן את הדבר. הראשונים הסוברים שעד אחד נאמן, לומדים זאת מכך שכל שוחט יש כנגדו חזקה שהבהמה אסורה, ובכל זאת התורה אומרת שנאמן, וסברתם שנאמנותו נובעת מכך שבידו לשחוט ולתקן את טומאת הבהמה<sup>5</sup>.

עוד נוסיף שכאשר מדובר על דבר שבערוה, כלומר, על דבר שנוגע לאיסורי עריות, עד אחד לא יהיה נאמן. דין זה נלמד (סוטה ג, ב) בגזירה שווה של "דבר" "דבר", (כתוב (דברים כד, א): "כי מצא בה ערות דבר", וכתוב בדיני ממונות (שם יט, טו): "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" – כמו שלממונות צריך שני עדים, כך גם לדבר שבערוה צריך שני עדים.

## ג. אני וחברי כהן

תנו רבנן: אני כהן וחברי כהן – נאמן להאכילו בתרומה, ואינו נאמן להשיאו אשה, עד שיהו ג' – שנים מעידין על זה ושנים מעידין על זה; רבי יהודה אומר: אף אינו נאמן להאכילו בתרומה עד שיהו שלשה – שנים מעידין על זה ושנים מעידין על זה (כתובות כד, א).

הברייתא מביאה את מחלוקתם של חכמים ורבי יהודה, האם עד אחד נאמן להעיד על חברו שהוא כהן. שניהם מסכימים שעד אחד לא נאמן להשיאו אישה<sup>6</sup>, אבל נחלקים הם לגבי תרומה: חכמים סוברים שעד אחד נאמן להעיד על חברו שהוא כהן ולהאכילו בתרומה ורבי יהודה סובר שאינו נאמן. הגמרא דנה במה הם חולקים. בהתחלה מובאת בגמרא הצעה

<sup>5</sup> התוספות (גיטין ב, ב – ד"ה עד אחד נאמן באיסורין) מקשה: הרי אם השוחט כבר שחט את הבהמה, אבל שחיתו לא הצליחה, הרי כבר אין בידו לתקן, כיוון שכבר אינו יכול לשחוט לאחר שהבהמה מתה. התוספות עונה, שכיוון שבהתחלה ("מעיקרא") היה בידו לשחוט כשורה, נחשב שהדבר בידו.

נראה שהראשונים האחרים חולקים וסוברים ש"בידו" לא מועיל להוציא מחזקה.

<sup>6</sup> "להשיאו אישה" – מחלוקת ראשונים מה הכוונה. רש"י סובר שעד אחד לא נאמן להגיד על מישהו שהוא לא ממזר ונתין. תוספות סוברים שאי אפשר להגיד שמדובר על ממזר כי אנו לא חוששים לעניין ממזרות, כי אם היינו חוששים, כל אחד שיבוא ממדינת הים ייחשד שהוא ממזר, ולכן תוספות סוברים שמדובר כאן לעניין חלל (גם עליו קשה כי הרי לא הוזהרו בנות ישראל להינשא לחללים – "לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין" (יבמות פד, ב)). תוספות ר"י סובר שלא מדובר כאן על חברו, אלא על נשותיו של חברו, אלמנתו ובתו, שהן לא יוכלו להינשא לכהן כשר מכיוון שיש חשש לחללות. הר"ן, בניגוד לכולם, מסביר שזה לעניין כהן מיוחס למקדש.

שמחלוקתם היא האם יש לחשוש כאן לגומלין, כלומר לכך שהעד ישקר בשביל חברו, או לא. אך בהמשך מביאה דעת אחרת שמבינה שהמחלוקת תלויה בשאלה: האם מעלים מתרומה ליוחסין. כלומר, האם אנו חוששים שאנשים שיראו כהן אוכל בתרומה יחשבו שהוא כהן גם לעניין יוחסין, ולעניין יוחסין עד אחד לא נאמן. חכמים לא חוששים שיעלו מתרומה ליוחסין, ואילו רבי יהודה חושש.

### 1. מדוע עד אחד נאמן להאכיל את חברו בתרומה

לפי מסקנת הגמרא, גם רבי יהודה שאינו מאמין לעד אחד כדי להאכיל את חברו בתרומה, עושה זאת מחשש שמא יחשבו שאיש זה הינו כהן גם לעניין יוחסין, אך נראה שבלא סיבה זו היה העד נאמן להאכיל את חברו בתרומה.

הראשונים חולקים ממה נובעת נאמנותו של העד:

– **הרמב"ם** (איסורי ביאה כ, יא) סובר שעד אחד באמת לא נאמן על תרומה דאורייתא, אלא שבניגוד להבנתנו שהברייתא דנה על כל סוגי התרומות, הרמב"ם מסביר שהברייתא דנה בתרומה דרבנן, ועד אחד נאמן מכיוון שדבר זה הוא מדברי חכמים ולא מהתורה.

– **הר"ן** (על הרי"ף כתובות י, ב בדפיו – ד"ה גרסי' עלה) לעומתו סובר, שהברייתא דנה על כל סוגי התרומות (גם על תרומה דאורייתא). לדעת הר"ן מכיוון שמדובר כאן על 'איסור והיתר' (אם התרומה מותרת לאדם או אסורה), העד נאמן גם על תרומה דאורייתא, מדין "עד אחד נאמן באיסורים".

**הפני יהושע** (כתובות כג, ב – ד"ה במשנה וכן שני) מנסה לעמוד על נקודת מחלוקתם של הרמב"ם והר"ן. הוא עומד על כך שבמקרה שלנו יש רוב נגד עדותו של העד, מכיוון שרוב העולם אינם כהנים, וטוען שמחלוקת הר"ן והרמב"ם, נובעת מהמחלוקת האם עד אחד נאמן באיסורים כאשר יש נגדו רוב:

– **הרמב"ם** סובר שהוא לא נאמן, שהרי בכל הש"ס אנו רואים שרוב עדיף מחזקה, ולכן אם כנגד חזקה עד אחד לא נאמן<sup>7</sup>, קל וחומר שכנגד רוב הוא לא יהיה נאמן.

– **הר"ן** לעומת זאת, סובר שכאן העד נאמן. אף על פי שבדרך כלל, עד אחד לא נאמן כנגד רוב, כאן הקלו שהעד יהיה נאמן, מכיוון שמדובר על דבר שעשוי להתגלות ("מילתא דעבידא לאגלוויי" (ראש השנה כב, ב)). כלומר, מכיוון שאצלנו מדובר על כהונה, וסביר

<sup>7</sup> ראה לעיל בהקדמה.

להניח שהרבה אנשים יודעים אם הוא כהן, לכן העד יהיה נאמן כי הוא חושש לשקר, שמא יכחישו אותו.<sup>8</sup>

**רבי דוד פוברסקי**<sup>9</sup> זצ"ל, מסביר את שורש המחלוקת של הר"ן והרמב"ם בדרך שונה. צריך להבחין בין שני סוגי עדויות: ישנה עדות שבה העד מעיד על דבר מסוים ("חפצא") אם הוא מותר או אסור, כמו לדוגמה, שוחט המעיד על חתיכה אם היא חלב או שומן. והסוג השני, הוא עדות שבה העד מעיד על האדם ("גברא") אם הוא כשר לאכול את הדבר או לא.

אצלנו, כשהעד מעיד על חברו שהוא כהן, הוא לא מעיד שהתרומה כשרה לכהן (שכן גם בלי עדותו ידענו זאת), אלא העד מעיד על האדם שהוא כשר לאכול תרומה זאת. על פי חלוקה זאת מסביר הרב, שהרמב"ם סובר שדין "עד אחד נאמן באיסורים" הוא רק כאשר העדות היא על חפץ מסוים, אך העד לא נאמן להעיד על אדם אם הוא כשר או לא. לעומת זאת, הר"ן סובר שדין זה תקף גם כאשר העד מעיד על האדם.

הרב מביא הוכחה להסברו בשיטת הרמב"ם. הרמב"ם פסק (איסורי ביאה יח, ח) לגבי עדות על ממזר שצריך שני עדים, אך לגבי עדות על זונה – עד אחד נאמן. הרב מסביר שחלוקה זו נובעת מכך שבעדות על ממזר העד מעיד על פסול בגוף עצמו שהיה מאז ומתמיד, ולכן היא נחשבת עדות על אדם. לעומת זאת, לגבי עדות על זונה, אין העד מעיד על פסול בגוף, אלא על מעשה שקרה (בדומה לעדות על יין שנוסד), וזו עדות על דבר מסוים<sup>10</sup> ("חפצא").

**לסיכום**, הר"ן והרמב"ם נחלקו האם העד נאמן להאכיל את חברו בתרומה דאורייתא. הר"ן סובר שעד אחד נאמן, מכיוון שמדובר כאן על איסורים, ועד אחד נאמן באיסורים. הרמב"ם לעומתו סובר שהעד אינו נאמן, והברייתא הנותנת נאמנות לעד אחד, עוסקת רק בתרומה דרבנן.

**הפני יהושע** מסביר שהמחלוקת נובעת מהדין אם עד אחד נאמן כנגד רוב. **רבי דוד פוברסקי** מסביר שהר"ן והרמב"ם חולקים האם הדין שעד אחד נאמן באיסורים חל גם כאשר העדות היא על האדם או דווקא על החפץ.

## 2. עד אחד כנגד רוב

סוגייתנו עוסקת באדם המעיד על חברו שהוא כהן, עדות זו עומדת כנגד רוב – רוב העולם אינם כהנים, וצריך להבין, מדוע העד נאמן כנגד רוב. הרי לכאורה עד אחד לא אמור להיות

<sup>8</sup> לכאורה דברי הפני יהושע סותרים את עצמם! שהרי בקידושין (סג, ב – ד"ה בסוגיא דקדשתל), כתב שעד אחד נאמן כנגד רוב! ואפילו אם נאמר שהוא חולק על הרמב"ם וסובר כדעת הר"ן, הרי ראינו שהוא כתב שכאן העד נאמן רק בגלל שזה דבר העשוי להתגלות, ומשמע בקידושין שאפילו בלא סיבה זו העד נאמן!

<sup>9</sup> שיעורי רבי דוד פוברסקי מסכת כתובות כד, א – סימן שכת.

<sup>10</sup> אם כן קשה על הר"ן, כי הרי הר"ן גם מסכים לדינים של ממזר וזונה. עונה רבי דוד פוברסקי, שהר"ן סובר שרק לגבי ממזרות, עד אחד לא נאמן, מכיוון שזה יוחסין ולכן זה נחשב דבר שבערווה.

נאמן כנגד רוב, מכיוון שכפי שראינו, רוב עדיף מחזקה, ואם כנגד חזקה עד אחד לא נאמן, קל וחומר שאינו נאמן כנגד רוב.

**הפני יהושע** שהוזכר לעיל (כתובות כג, ב – ד"ה במשנה וכן שני), מסביר שהדין שעד אחד לא נאמן נגד חזקה, מדבר דווקא על חזקה שלא עורערה, כך שללא דברי העד, היתה חזקה גמורה. חזקה כזאת ודאי עדיפה על פני רוב. אבל במקום שיש ספק או שהדבר התערער, כך שבלי דברי העד לא היה הדבר מוחזק אצלנו לאחד הצדדים, עד אחד יהיה נאמן מפני שאין זו חזקה גמורה.

רוב דומה למצב של ספק, מכיוון שגם ברוב בלי עדות העד, הדבר לא היה מוחזק אצלנו לאחד הצדדים, ולכן גם כנגד רוב, עד אחד יהיה נאמן.

**השב שמעתתא** (שמעתא ו פרק ז), חולק על הפני יהושע, כיוון שלא יתכן לומר שחזקה, אפילו שהיא אינה מעולה, תהיה עדיפה על פני רוב. לכן מסביר השב שמעתתא, שהסיבה שעד אחד לא נאמן כנגד חזקה, היא שגם מבחינת העד, חזקה זו עד עכשיו היתה קיימת, אלא שהוא בא לשנות את המצב (להוציא את הדבר מחזקתו). לעומת זאת ברוב, העד יודע שחלק מסוים מהתערובת כשר מאז ומתמיד, ולכן מבחינתו כאשר הוא מעיד שחלק זה כשר, הוא לא משנה כלום, ולכן העד יהיה נאמן כנגד רוב.

השב שמעתתא עקף את הבעיה שרוב אמור להיות עדיף על פני חזקה, בכך שאמר שמבחינת העד, הוא בכלל לא מעיד כנגד רוב, וממילא גם לא תקף כאן את הדין שרוב עדיף מחזקה.

על פי עיקרון זה, מסביר השב שמעתתא, שעד יהיה נאמן כנגד רוב, רק כאשר הרוב עוסק בדבר שנמצא לפנינו, לדוגמה, במקרה של תערובת. אבל ברוב כללי שאינו קשור רק למצב שלפנינו, לדוגמה, שרוב נשים בתולות נישאות, כנגדו עד אחד לא יהיה נאמן, מכיוון שגם מבחינת העד, עדותו באה לשנות את המצב הקודם.

**השערי יושר** (שער ו פרק ב) מתקיף את דעת הפני יהושע אך בכיוון אחר מהשב שמעתתא. הוא מביא הוכחה מגיטין (ב, ב) שבמקרה שמתלבטים אם גט נכתב לשמה אין עד אחד נאמן להעיד שהגט נכתב לשמה. במקרה זה ישנה חזקה – חזקת אשת איש, שעליה נולד ספק – אם הגט נכתב לשמה, ובכל זאת אנו רואים שעד אחד לא נאמן. והרי לפי דברי הפני יהושע, עדות העד היתה אמורה להיות עדיפה על פני חזקה שיש בה ספק!

לכן מסביר השערי יושר עיקרון בסיסי בנוגע לעדות עד אחד, ומשם גם מסביר מדוע עד אחד נאמן כנגד רוב. **עדות עד אחד, ביסודה, באה רק כדי לברר דברים**, לדוגמה, לברר אם החתיכה שמולנו היא חלב או שומן. אבל כאשר נכנסת לתמונה גם חזקה, נדרשת לנו יותר מעדות בירור. במקרה כזה נדרשת עדות שתוציא מהמצב בו היא הוחזקה. ולכן עד אחד לא נאמן להעיד על חזקה. מכאן קל להבין מדוע עד אחד נאמן כנגד רוב. עדות כנגד רוב, היא עדות של בירור – בירור המיעוט מתוך הרוב, ולכן עד אחד נאמן כנגדו.

על פי עיקרון זה אפשר להבין את המקרה בגיטין. העד כאן לא נאמן, מכיוון שהעדות שנדרשת אינה עדות של בירור, אלא עדות הבאה להוציא מחזקה, גם אם נולד על החזקה ספק.

השערי יושר הצליח בתשובתו לענות על שתי קושיות שהיו על השב שמעתתא :

1. **השב שמעתתא** הניח שמה שצריך לבחון הוא אם מבחינת העד הוא משנה את המצב. **הקובץ שיעורים** (על השב שמעתתא, אות כח) תמה על הנחה זו, הרי גם העד מסכים שכאשר הוא מעיד כנגד רוב, הוא משנה את המצב מבחינתנו, ומדוע הסתכלות העד משפיעה!?

ברור שלפי **השערי יושר** שאלה זו לא קשה, מכיוון שהוא לא דיבר מבחינת העד, אלא על ההבדל בין סוגי העדויות.

2. **האגודת אזוב**<sup>11</sup>, מעיר שדברי **השב שמעתתא**, חולקים על הר"ן בסוגייתנו. אצלנו בסוגיה מדובר על רוב כללי – רוב העולם הם כהנים, וכפי שראינו, לדעת השב שמעתתא עד לא נאמן כנגד רוב כללי. ואילו הר"ן אצלנו בסוגיה כתב שהעד נאמן מצד עד אחד נאמן באיסורים.

אבל לפי **השערי יושר**, עד אחד לא נאמן רק כאשר הרוב הופך להיות חזקה, לדוגמה, רוב בהמות כשרות שהופך לחזקת כשרות. אבל במקרה של רוב כללי, כל עוד הוא לא הופך לחזקה, עד אחד יהיה נאמן כנגדו.

**לסיכום**, ראינו שלוש דעות המבארות מדוע עד אחד נאמן כנגד רוב :

1. **הפני יהושע** מסביר שעד אחד נאמן רק על דברים שללא עדות העד לא היה הדבר מוחזק אצלנו, ולכן עד אחד נאמן כנגד רוב וגם כנגד חזקה שנולד עליה ספק.

2. **השב שמעתתא** מסביר שעד נאמן כנגד רוב, כיוון שבניגוד לחזקה שבה גם מבחינת העד – החזקה קיימת, אלא שעדותו באה לשנות את המצב הקודם, ברוב – מבחינת העד, הדבר היה תמיד כשר, ולכן עדותו לא באה לשנות את המצב הקודם (ולכן גם עד אחד לא יהיה נאמן כנגד רוב כללי).

3. **השערי יושר** מסביר שעד אחד נאמן רק כדי לברר דברים, אבל לא כדי להוציא דברים מהמצב הקודם. לכן עד אחד יהיה נאמן כנגד רוב, כיוון שהוא רק מברר את המיעוט מהרוב, אבל כנגד חזקה (ואפילו כנגד חזקה שנולד עליה ספק), עד אחד לא יהיה נאמן.

### 3. מדוע העד נאמן רק על חברו ולא על עצמו?

ראינו בברייתא שהעד מעיד : "אני וחברי כהן", אך הגמרא האמינה לעד רק בנוגע לחברו, אך על עצמו לא. לכאורה, ההסבר פשוט : הוא לא נאמן כלפי עצמו מכיוון שהוא נוגע בדבר. אך יש לתמוה, שהרי בכל שאר עדויות עד אחד נאמן למרות שהוא נוגע בדבר. לדוגמה,

<sup>11</sup> הרב זאב נחום בן אהרן בורנשטיין זצ"ל מסוכוטשוב, אביו של האדמו"ר מסוכוטשוב, ה"אבני נזר" – הרב אברהם בן זאב נחום זצ"ל, דבריו הובאו בהערותיו של האבני נזר על השב שמעתתא הערה יא.

שוחט נאמן להעיד על כל הפרות שיש לו בחנות שהן כשרות. הרא"ש בגיטין (ה, יב אות י) מסביר שאצלנו השאלה תמוהה עוד יותר, שהרי מדובר בעדות שעשויה להתגלות.<sup>12</sup> מתרץ הרא"ש שבמקרה זה הוא לא נאמן כלפי עצמו, מכיוון שיש כאן גם שבח כהונה<sup>13</sup> וגם רווח מתנות כהונה לו ולזרעו לדורותיו. מדברי הרא"ש הללו, המבאר שהעד אינו נאמן מכיוון שיש לו רווח ממוני מעדותו, לומד האחיעזר<sup>14</sup>, שאף על גב שבכל עדות איסורים גם עדים פסולים נאמנים<sup>15</sup>, כאשר מדובר על דבר שמעורבים בו דיני ממונות, קרוב לא נאמן, ורק עד כשר שאינו קרוב, יכול להעיד.

#### ד. כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים

##### 1. הסבר הסוגיה

אמר רבי יוחנן: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת – הרי זו לא תנשא, ואם נשאת – לא תצא... אמר אביי: תרגמה בעד אחד, עד אחד אומר מת – הימנוהו רבן כבי תרי, וכדעולא, דאמר עולא: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד – הרי כאן שנים, והאי דקאמר לא מת הוה ליה חד, ואין דבריו של אחד במקום שנים (כתובות כב, ב).

הגמרא כאן, על פי העיקרון הנלמד מהמשנה ביבמות<sup>16</sup>, אומרת שעד אחד נאמן להעיד לאישה שמת בעלה, כדי להתירה להתחתן עם אחר.

ננסה להבין מדוע עד אחד נאמן להעיד שבעלה מת, הרי לכאורה זהו דבר שבערווה, וכפי שכבר כתבנו צריך שני עדים לדבר שבערווה.

הגמרא ביבמות (פח, ב) מסבירה ש"מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה הקלת עליה בתחילה" ולכן מאמינים לעד אחד. כלומר, בגלל שבסופה, אם יבוא בעלה, אתה מחמיר עליה (היא צריכה להתגרש משניהם ואין לה כתובה מאף אחד מהם) – הקלת עליה בתחילתה, שתוכל להינשא על פי עד אחד. נחלקו הראשונים בהסבר הטעם להקלה זו:

<sup>12</sup> כפי שהראנו בהקדמה.

<sup>13</sup> צריך עיון למה מתכוון הרא"ש בשבח כהונה, הרי העד לא נאמן על יוחסין, אלא רק על תרומה.

<sup>14</sup> רבי חיים עוזר גרודזינסקי בשו"ת אחיעזר חלק א אבן העזר, סימן יד – ד"ה (ז) ונראה.

<sup>15</sup> רמב"ם הלכות עדות ה, ג: "וכל מקום שעד אחד מועיל אשה ופסול כמו כן מעידים".

<sup>16</sup> משנה יבמות י, א: "האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך וניסת".



**רש"י** (שם – ד"ה הקלת) מסביר שאפשר לעשות הקלה זו מכיוון שהאישה יודעת שאם יבוא בעלה יחמירו עליה, ולכן האישה תבדוק ותחקור היטב ("אשה דייקא ומינסבא" (יבמות כה, א)) לפני שתסמוך על העד ותתחתן עם אחר.

**בעלי התוספות** (שם – ד"ה מתוך) סוברים שאנחנו לא יכולים להיות בטוחים שהאישה תבדוק לפני שתתחתן עם אחר, כיוון שיכול להיות שהיא רוצה לצאת מבעלה. לכן הם מסבירים שכאן מדובר על מצב מיוחד – אם חכמים לא יקלו עליה להתחתן עם אחר על פי עד אחד, תישאר האישה עגונה למשך כל חייה. במצב כזה חכמים הקילו אפילו כשיש קצת טעם לדבר.

## 2. עד אחד בהכחשה

הגמרא בסוגייתנו מוסיפה שהעד שמעיד שמת בעלה נחשב כשני עדים. כלומר, עדותו נחשבת כשני עדים, ולכן גם אם יבוא לאחר מכן עד אחר ויכחיש אותו, העד הראשון עדיין יהיה נאמן ("אין דבריו של אחד במקום שנים" (כתובות יט, ב)).

הגמרא ביבמות (קז, ב) מבארת את דעת עולא שסובר שהדין שהעד הראשון נחשב כשני עדים ולכן העד השני לא יכול להכחיש אותו. דין זה תקף רק כאשר העדים באו בזה אחר זה. כלומר, העד הראשון ייחשב כשני עדים, רק אם העד השני בא לאחר שכבר התקבלה עדות הראשון בבית דין. אבל אם באו העדים בבת אחת, לפני שעדות הראשון התקבלה, העד הראשון לא ייחשב כשניים, מכיוון שהוא עד מוכחש.

**ר"י** (כתובות כב, ב – תוספות ד"ה אי הכי) מוסיף שכל מה שאמרנו שכאשר העדים באו בבת אחת העד הראשון לא נחשב כשניים, חל רק בדברים שנאמנות העד היא מדרבנן, אבל בדברים שבהם נאמנותו מדאורייתא, עד אחד ייחשב כשניים גם כאשר באו העדים בבת אחת.

**הש"ך**<sup>17</sup> מסביר את סברת ר"י. הש"ך מבחין בין עדויות שבהם התורה האמינה לעד אחד, לבין עדויות שחכמים האמינו לעד אחד. בעדויות שחכמים האמינו לעד אחד, כדי שעדות העד תהיה תקיפה צריך העד להעיד בפני בית דין ורק אז ייחשב כשניים. לכן כאשר בא העד השני לפני שבית הדין הספיקו לקבל את עדות העד הראשון, העד השני יכול להכחיש את העד הראשון. אבל בדברים שהתורה האמינה לעד אחד, עדות העד תקיפה מרגע ראייתו, ולכן נחשב כשני עדים גם לפני שהעיד לפני בית דין. לכן גם אם יבוא עד שני יחד עם העד הראשון לא יהיה ביכולתו להכחיש אותו, כיוון שהעד הראשון נחשב מאז ומתמיד כשני עדים.

<sup>17</sup> ש"ך יורה דעה קכז, יד לקראת הסוף, מתחיל ב"מיהו בהא לא פליגי".

### 3. כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים – גם באיסורים?

דברי עולא בגמרא מתייחסים לעדות עד אחד לאישה שבעלה מת, ועל כך אומר עולא שהעד נחשב כשניים, לכן כאשר מגיע עד אחר שמכחישו העד השני לא ישפיע כיוון ש"אין דבריו של אחד במקום שניים".

ננסה לבחון האם דברי עולא מתייחסים דווקא לעדויות אישה שמת בעלה<sup>18</sup>, סוטה<sup>19</sup> ועגלה ערופה<sup>20</sup>, או שדבריו תקפים לכל העדויות שבהם התורה האמינה לעד אחד, ולכן גם באיסורים עד אחד ייחשב כשניים.

לכאורה, נראה שדברי עולא באו להסביר לנו כיצד יכול להיות שעד אחד יהיה נאמן, והרי בשביל עדות צריך שני עדים, כדי לפתור בעיה זו הסביר לנו עולא שבמקום שהתורה האמינה לעד אחד הוא נחשב כעדות של שני עדים. על פי סברה זו נראה לכאורה שעד אחד באיסורים ייחשב כשניים, שאחרת כיצד נאמן לו. אך הריטב"א בחידושו (יבמות פח, ב – ד"ה דהא אמר) כותב בשם הר"י שישנו הבדל עקרוני בין העדויות על אישה, סוטה ועגלה ערופה לבין עדות על איסורים. בעדויות הללו בלי הלימוד המיוחד שמספיק עד אחד, היינו מצריכים שני עדים כדי שיהיו נאמנים שהרי מדובר על דברים שבערוה או על עדות על ראיית רוצח ולכן כדי שנוכל להאמין לעד אחד הוא צריך להיחשב כשניים. לעומת זאת, באיסורים לא היינו חושבים שצריך שני עדים אלא עד אחד, לכן כדי להאמין להם אין אנו צריכים להחשיב אותם כשניים. לכן מסביר הריטב"א שבאיסורים עד אחד לא נחשב כשני עדים ולכן אם יבוא עד שני ויכחישו יהיה העד השני נאמן להכחישו<sup>21</sup>.

מנגד לשיטת הריטב"א ניצב הרמ"א. הרמ"א דן לגבי נאמנות אדם שאמר לחברו שיינו הוא יין נסך ובעל היין מכחיש אותו, ופוסק בעקבות הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק א, תקמה) ש"יש מי שכתב דעד אחד בהכחשה לאו כלום הוא".

**העטרת זהב**<sup>22</sup> על פי הבנתו ברשב"א טוען שעד אחד באיסורים נחשב כשני עדים, וכאשר העד השני מנסה להכחישו הוא אינו מצליח. כיוון שכאשר העיד העד הראשון הוא הפך את הדבר למוחזק, ולכן כאשר העד השני מעיד אין עדותו מתקבלת שכפי שראינו<sup>23</sup> עד אחד לא נאמן כנגד דבר מחוזק. נמצא, שכאשר העד השני מעיד אין הכחשתו מועילה שהרי אין

<sup>18</sup> דברי עולא אצלנו בסוגיה.

<sup>19</sup> דברי עולא לגבי סוטה מופיעים בסוטה לא, ב.

<sup>20</sup> דברי עולא לגבי עגלה ערופה מופיעים בסוטה מז, ב.

<sup>21</sup> צריך עיון שהרי דברי הריטב"א ביבמות סותרים את דבריו על סוגייתנו בכתובות כב, ב – ד"ה אמר עולא, שכתב שם שעד אחד באיסורים נחשב כשניים.

<sup>22</sup> הובא בש"ך יורה דעה קכז, יד.

<sup>23</sup> ראה לעיל בהקדמה.

דבריו של אחד במקום שניים. נמצא שהעטרת זהב הבין שהעד שמכחיש נחשב כ"לאו כלום".

הש"ך מקשה על דעת העטרת זהב שהרי גם כאשר העד הראשון העיד שהיין הוא יין נסך הוא גם כן הוציא אותו מחזקתו ואף על פי כן הוא נחשב כשניים, אם כן מדוע העד השני שגם כן בא להוציא מהחזקה שהעד הראשון יצר בעדותו, אינו נחשב כשניים?

הש"ך סובר שעד אחד באיסורים נחשב כשניים, אך בניגוד לעטרת זהב, הוא סובר שגם העד השני נחשב כשניים, ולכן כאשר העד השני מעיד הוא מכחיש את העד הראשון. נמצא שהש"ך הבין בדברי הרמ"א שכאשר יש עד אחד שמכחיש, כל העדות היא "לאו כלום" כיוון שהיא מוכחשת.<sup>24</sup>

אפשר להסביר שהריטב"א, העטרת זהב והש"ך נחלקו במחלוקת יסודית בהבנת עדות על איסורים:

**העטרת זהב והש"ך** הבינו שכמו בכל עדות גם כאן כדי להעיד על משהו אם הוא מותר או אסור, נדרשת עדות שלמה, לכן עד אחד באיסורים כדי שיהיה נאמן צריך להיחשב כשניים. לעומת זאת, **הריטב"א** סובר שבניגוד לכל שאר העדויות, בעדות על איסורים כדי להעיד על דבר אם הוא מותר או אסור נדרשת רק הוכחה. לכן כדי שנאמין לעד אחד באיסורים אין הוא צריך להיחשב כשניים שהרי הוא רק הוכחה, ולכן סובר הריטב"א שבאיסורים עד אחד לא נחשב כשניים.<sup>25</sup>

## ה. סיכום

הפקנו כמה דינים ורעיונות בנוגע לעדות עד אחד באיסורים:

- טעמו – עד אחד נאמן להעיד על איסורים מכיוון שמדובר במעשים יומיומיים, ובשביל לשמור על הלך חיים תקין, סומכים על עד אחד בלבד.
- סוג העדות – לפי רבי דוד פוברסקי, הרמב"ם סובר שעד אחד נאמן באיסורים רק כאשר הוא מעיד על דבר מסוים ("חפצא"), אבל הוא אינו נאמן כאשר הוא מעיד על אדם ("גברא").
- עדות או הוכחה – הריטב"א, העטרת זהב והש"ך נחלקו אם באיסורים עד אחד נחשב כשניים או לא. מתוך כך הסקנו שהם נחלקו אם באיסורים נדרשת עדות או הוכחה.

<sup>24</sup> לכאורה נראה שאין הבדל בין דעת הריטב"א לבין דעת הש"ך, שהרי לפי שניהם העד השני שווה כמו העד הראשון. אפשר להסביר שההבדל יהיה כאשר יגיע עוד עד שיסייע לאחד הצדדים, לפי הש"ך כיוון שכבר התקבלה העדות העד הנוסף לא יעזור שהרי הן כעדויות מוכחשות, אך לפי הריטב"א העד הנוסף יועיל שכן יהיה שני עדים מול אחד, ואין דבריו של אחד במקום שניים.

<sup>25</sup> גם הטי"ז (יורה דעה צח, ב) מגיע למסקנה שבעדות על איסורים נדרשת רק הוכחה.

לפי הריטב"א – באיסורים נדרשת רק הוכחה. לפי העטרת זהב והש"ך – צריך עדות גמורה.

- עד כשר – האחיעזר סובר שדווקא במקרים שמעורב בהם דיני ממונות נדרשת עדותו של עד כשר.
- הכחשת עד – עד אחד יחשב כשני עדים רק כאשר העד השני הגיע לאחר שהתקבלה עדות העד הראשון, אך אם הגיע לפני קבלתה העד השני יכחישו. ר"י מחדש שדין זה קיים רק בעדות דרבנן, בעדות דאורייתא העד הראשון נחשב כשניים מרגע ראייתו.
- עד אחד נאמן נגד רוב – הפני יהושע מסביר שכיוון שברוב אין הדבר מוחזק לאחד הצדדים אלא מוטל בספק, עדות עד אחד גוברת עליו. לעומתו השב שמעתתא מבאר שכאשר העד מעיד נגד רוב הוא לא בא לשנות את המצב הקודם **מבחינתו**.
- השערי יושר מבין שהיסוד של נאמנות עד אחד באיסורים היא **רק על זברים שהם בתורת בירור**, ולכן נאמן גם מול רוב.
- פסול נוגע בדבר – הרא"ש סובר שעד אחד נאמן על עצמו גם אם הוא נוגע בדבר, אלא אם כן יש לו נגיעה חזקה במיוחד, כמו נגיעה לדורות.
- עדות על מות בעלה – עד אחד נאמן להעיד לאישה על מות בעלה. לפי רש"י הדבר נובע מכך שאם ימצא שהבעל חי תיאסר האישה על שני הבעלים, ולכן אפשר להניח שהיא תבדוק היטב לפני שתתחתן עם אחר. לפי התוספות חכמים הקילו כאן כדי שהאישה לא תישאר עגונה.

## יואב זיסמן

### שיטת רש"י ב"תרי ותרי"

- א. מבוא
- ב. עיקרי השיטה
- ג. תרי ותרי בכשרות לכהונה
- ד. תרי ותרי בפסול גברא
- ה. סיכום

#### א. מבוא

גזירת הכתוב (דברים יז, ו; שם יט, טו) היא ששני עדים המעידים בפני בית דין בחזקת כשרות, נאמנים לבירורי המציאות הנדרשים לכל דיני התורה. אולם מה נאמר כששתי כתי עדים מכחישות זו את זו?

בדבר זה ישנן שתי שיטות מפורסמות בראשונים. דעת הרי"ד<sup>1</sup> (על כתובות כג, א) היא, ש"תרי ותרי" הוא ספקא דאורייתא. בטעמו ניתן לומר, שמאחר שאין אנו יכולים להכריע כנגד אף אחת מכתי העדים, הנידון נשאר בספק. לעומת זאת, שיטת הרא"ש (כתובות ב, סימן כא) ורוב הראשונים<sup>2</sup> היא, שתרי ותרי הוא ספקא דרבנן, ומדאורייתא אוקי מילתא אחזקתיה, כלומר מדין תורה הנידון חוזר לדין שהיה לו לולא העידו העדים, אלא שחכמים החמירו לעשותו ספק. בטעמם ניתן לומר, שכיוון שלא ניתן ליישם את הכלל ש"על פי שני עדים יקום דבר", מדאורייתא יש להתעלם מהם ולברר את המציאות באופנים אחרים.

ומהי שיטת רש"י?

הגמרא בכתובות (כו, א-ב) דנה במחלוקת תנאים לגבי העלאה לכהונה על פי עד אחד, ומעמידה את המחלוקת במקרה הבא:

הכא במאי עסקינן – דמוחזק לן באבוה דהאי דכהן הוא, ונפק עליה קלא דבן גרושה או בן חלוצה הוא ואחתיניה, ואתא עד אחד ואמר ידענא ביה דכהן הוא ואסקיניה, ואתו בי תרי ואמרי בן גרושה ובן חלוצה הוא ואחתיניה, ואתא עד אחד ואמר ידענא ביה דכהן הוא.

<sup>1</sup> ויש אומרים שזוהי גם שיטת הרמב"ם ועוד ראשונים. ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "הכחשה", הערה 24.

<sup>2</sup> ראה אנציקלופדיה תלמודית ערך "הכחשה", הערה 25.

פשטות הדברים לפי רש"י היא, שעסקינן באדם המוחזק ככהן מכוח חזקת אביו, שיצא עליו קול שהוא בן גרושה או בן חלוצה ופסול לכהונה. ואף על פי שקול אינו עדות, משום מעלת כהונה הורידהו ממנה עד שייבדק הדבר. ואכן, נמצא עד אחד שיעיד על כשרותו, וכיוון שעד אחד נאמן לעומת קול, החזירוהו לכהונה. לאחר מכן העידו שניים ופסלוהו, ולבסוף נמצא עד נוסף שיעיד על כשרותו. מהמשך הגמרא מובן, שלכל הדעות אם רק ניתן לצרף שני עדים שאינם מעידים כאחד, יש בעדות העדים המכשירים כדי להעמיד את הכהן בחזקת כשרות, חרף העדים הפוסלים.

ומבאר רש"י (כתובות כו, ב – ד"ה ואנן) בטעם הדבר :

ואי קשיא, תרי ותרי נינהו! אוקי תרי לבהדי תרי ואוקמינן אחזקיה קמייתא דאסקיניה על פי עד הראשון שהוא נאמן, דהא אכתי אין עוררין, דקול לאו עוררין הוא.

תוספות (שם – ד"ה אנן) מקשים על רש"י מפירושו לסוגיית ינאי המלך (קידושין סו, א-ב), בה מבואר שמי שהוא כהן בחזקת אביו, והעידו שני עדים שאמו נשבתה בידי גויים טרם לידתו ונפסלה לכהונה, ושניים אחרים העידו שלא נשבתה, אין להעמידו בחזקת כשרות. ומוסיף שם רש"י (שם סו, א – ד"ה סמוך) :

ואי אמרת אוקי תרי לבהדי תרי ואוקי איתתא אחזקתה, הני מילי אי היא קמן והיתה באה לבית דין להתירה, אבל בנה זה הנדון אין לו חזקה דכשרות שהרי מעידים על תחילת לידתו בפסול.

קושיית תוספות היא על הסתירה לכאורה בין פירושי רש"י לשתי הסוגיות. מדוע באחת מועילה חזקת הכשרות במקום תרי ותרי, ובאחרת לא? וכבר טרחו לישיבה רבים<sup>3</sup>. אולם למרות התירוצים המקומיים שמצאתי בכתובים, התקשיתי בענייני ביישוב דברי רש"י בפירושי על סוגיות שונות בש"ס, באופן עקבי והגיוני. לבסוף עלה בידי בעזרת ה' לחרוז את המקורות בכללים מוגדרים, והרי הם לשיפוטכם.

## ב. עיקרי השיטה

נראה שרש"י סובר שתרי ותרי אכן יוצרים ספק בבירור המציאות, אלא שבמקרה שנתחדש ספק בחזקה קיימת, התורה הנהיגה שאין ספק מוציא מידי ודאי, אלא יש להעמיד את הנידון על חזקתו. הספק לעניין זה, כמו כל הספקות בתורה, נוצר רק בתפיסתו הסובייקטיבית של הדיין, שהרי קמי שמיא המציאות גליא, ולכן גם החזקה עליה יועמד הנידון היא החזקה הסובייקטיבית שהתקיימה ברגע שלפני חידוש הספק. היוצא מכאן

<sup>3</sup> עיין שיטה מקובצת כתובות כו, ב, החל מד"ה עוד כתב עד סוף העניין; פני יהושע, כתובות כו, ב על רש"י ד"ה ואנן; שב שמעתתא שמעתא ו, פרק טז (בסברתו אחזו רבים); שערי שמחה מהדורא תנינא, פתח השער, פרק יב.

הוא, שבמקרה של תרי ותרי הכת השנייה יוצרת ספק, אולם הנהגת התורה היא לדבוק בעדות הכת הראשונה שבשעתה יצרה חזקה ודאית.

אולם, כל זאת אמור בסתם חזקות, אך חזקות המצריכות בירור ודאי בעדים כמו קידושין וגירושין, קיימות רק מכוח היות המעשה מבורר. לכן כאשר מוטל הבירור בספק בשל כת עדים שנייה, הוא נעקר ממקומו בוודאות, וניעורה החזקה דמעיקרא שהיתה לנידון לפני שהעידו בו שתי כתי העדים. מכל מקום, במקרים מיוחדים כגון שטרות קידושין וגירושין שנזרקו לאשה, שניים מעידים שנפלו קרוב לו ושניים מעידים שנפלו קרוב לה, מודה רש"י (יבמות לא, א – ד"ה הכי) שחכמים החמירו להחשיב תרי ותרי כספיקא דרבנן.

### ג. תרי ותרי בכשרות לכהונה

שבויה אף היא דבר שבערווה<sup>4</sup> המצריך בירור להוציאה מחזקת היתר. לכן, אם היו מעידים שניים שאמו של ינאי נשבתה ושניים היו מעידים שלא נשבתה, והיתה באה לפנינו לשאול האם היא מותרת לכהן, היתה נענית בחיוב, וחזקת האם היתה מועילה לבנה<sup>5</sup>, להחזיק אף אותו בכשרות. אבל כשמלכתחילה הנידון הוא, האם הבן חלל כי אמו שאינה לפנינו נשבתה, נראה שלשיטת רש"י פסילתו אינה דבר שבערווה. מצד האם, היא אינה לפנינו שתיאסר, ומצד הבן, אין מעידים במעשה אלא בטבע ברייתו של הכהן. בנוסף, אף על גב שההורדה מהכהונה עוקרת את חזקתו, אין הדבר מצריך בירור, שכפי שמדאורייתא אין צורך בבירור להעלאה לכהונה<sup>6</sup> גם אין צורך בבירור להורדה ממנה<sup>7</sup>. לכן כשתרי פוסלים ותרי מכשירים יועמד בחזקת חלל. אין לתמוה על כך שהיות האם לפנינו משליך על דינו של בנה, שכן מצינו גם בסוגיית שני שבילין (משנה טהרות ה, ה; פסחים י, א; גמרא כתובות כז, א).

לעומת זאת, את הסוגיה שבכתובות כו, א-ב, בה אחד העדים המכשירים את הכהן הקדים, יש לבאר על פי פירושו של פני יהושע (בביאורו לדברי רש"י במקום): כל מקום שהאמינה תורה

<sup>4</sup> ועיין ריטב"א, קידושין סו, א – ד"ה רבא.

<sup>5</sup> כרבי יוחנן בכתובות יג, ב.

<sup>6</sup> אלא שביוחסין עשו מעלה להצריך שני עדים, כפי שעולה מפירושו רש"י לסוגיה בכתובות כד, ב.

<sup>7</sup> ואין להביא ראיה לסתור מהתוספתא המובאת בקידושין סו, ב, לפיה בן גרושה ובן חלוצה פסולו בשניים. כי לפירוש אב"י שם השניים נדרשים רק כשהכהן עצמו מכחיש את הדברים ומצריך בירור. ואף על גב שהלכה כרבא שדבר שבערווה צריך שניים גם בהיעדר הכחשה, מכל מקום הראיה לדבריו מהתוספתא נדחית. לכן אפשר שלשיטת רש"י כפי שפסילת כהן מחמת מום אינה דבר שבערווה, אלא דיה בעד אחד, כך גם פסילתו מחמת אמו. ואמנם הוא דוחק לפרש את התוספתא שלא כרבא, אך כך משמע גם מפירוש הרשב"ם נכד רש"י לבבא בתרא לב, א, בתחילת העמוד, לפיו מה שאין ערער פחות משניים, הוא דווקא לענין שלא יהיה עד אחד נאמן לסותרו. ועיין בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ד, תתקעז, ובב"ח אורח חיים, שג – ד"ה ומ"ש ושיחא, לפיהם במניין יע"ל קג"ם נכללו רק מחלוקות אב"י ורבא בסברת עצמם ולא בפירוש דברי הקדמונים. מכל מקום, מכאן שדי בעד אחד שלא הוכחש לפסול כהן מחמת אמו, ואין צורך בבירור על הדבר.

עד אחד הרי הוא כשניים, ולכן אף כששניים הכחישו את העד המכשיר, דבריו נדחו רק מחמת שיש בכוחם לפסולו בעדות שקר ודאית. כיוון שכדי לפסול עד בעבירה צריך בירור, כשנצטרף אליו העד השני<sup>8</sup> והוטל ספק בבירור, חזר העד לחזקת כשרות. מאחר שעקירת החזקה שיצרו דברי העד תלויה בפסילתו, אף היא צריכה בירור, ולכן בטלה למפרע להיות ככל ההכחות, וממילא יש להעמיד את הכהן על החזקה שיצרה עדות העד הראשון כבשאר תרי ותרי<sup>9</sup>.

#### ד. תרי ותרי בפסול גברא

אבל יש להקשות מסוגיית "שלשה שישבו לקיים את השטר וקרא ערער על אחד מהן" (כתובות כא, ב - כב, א), העוסקת בדין שפסלוהו שני עדים ולאחר מכן הכשירוהו שני עדים אחרים. ומפרש רש"י (שם - ד"ה תרי ותרי): "כי אמרי לא גזל, הוה להו תרי ותרי ולא מתכשר בהכ"י". ואם כדי לפסול אדם בעבירה נצרך בירור, מדוע לא תוחזר לדין חזקת הצדקות שהיתה לו מעיקרא, כשמוטל ספק בעדות העדים המרשיעים? אלא, שיש לבאר שאף על גב שהתורה הנהיגה שבמקום ספק במציאות מעמידים את הנידון על חזקתו הוודאית האחרונה, והיא שהוא כשר לדון, נראה שלצורך הוצאת ממון על ידי בית הדין אין די בחזקה דמעיקרא, עד שתהא שם ראייה ברורה<sup>10</sup>. בטעם הדבר נאמר, שלהוצאת ממון ממוחזק נדרשת ראייה לא רק על עצם היות הממון גזול בידו, אלא אף על כשרות העדים המבררים את הדבר<sup>11</sup>, ועל כשרות הדיינים המקבלים את העדות ומכריעים את הדין. לכן הכת הפוסלת את הדין, מכחישה כל דין שידון.

לפי דברינו, אין לתמוה על כך שכל איש ישראל שלא נפסל כשר להעיד ולדון מכוח חזקת צדקות בלבד, כי בסתם יש בה צד בירור, דמהיכי תיתי שנפסל, וכיוון שהתורה הסתפקה בכך הרי החזקה מועילה כשני עדים. אבל לשיטת רש"י, במקום תרי ותרי המציאות הינה ספק גמור, ואף חזקת הצדקות אינה גדולה משני עדים מכשירים נוספים, שאף הם לא היו מועילים להכריע את הדין לכף זכות מאחר שתרי כמאה.

<sup>8</sup> לסוברים ששני עדים שהעידו בנפרד מצטרפים.

<sup>9</sup> אבל אין לומר שחזקת הצדקות של הורי הכהן מצריכה בירור שנישאו באיסור, כדי לעוקרה, לפי שאפשר שאבי האם קיבל קידושיה והיא קיבלה גירושיה בקטנותה ללא ידיעתה, או שידעה שנשבתה וטהורה היא, וכיוון שבאותו הזמן לא היו עדי שביה שתקה, וכן כל כיוצא באלו.

<sup>10</sup> וזוהי גם משמעות דברי רש"י (ט, א בדפי רש"י - אמר ר' אבא). עיין שם בראייתו.

<sup>11</sup> אסור לעשות מעשה על פיהם של עדים פסולים, אף כשדוברים אמת בהכרח, כאמור בתוספות גיטין ד, א - ד"ה מודה, לגבי ממונות והוצאת אשת איש מחזקתה. מכאן שכשרות העדים היא בכלל הנידון שלפנינו.



אלא, שתוספות (כתובות כב, א – ד"ה תרי) מקשים על רש"י מכך שסוגייתנו היא כשיטת רב הונא<sup>12</sup>, הסובר שבמקום תרי ותרי כל אחת מהכתות נשאר כשרה לבוא בפני עצמה ולהעיד. ואם כן, לכאורה אף כשישנו ספק בכשרות כל העדים, די בחזקה דמעיקרא שלהם כדי להוציא ממון, שלא כדברינו! יש לתרץ קושיה זו, לפי דברי הרמב"ן (כתובות כא, ב – ד"ה ומסייעי)<sup>13</sup>:

כיון שבאו זו אחר זו, אמרינן זו היא הכשירה. ודמי לבאו לישאל בזה אחר זה דאמרינן לענין טומאה ששניהם טהורין, ואף על גב דהכא לאפוקי ממונא הוא, כיון שבאים בזה אחר זה כשרין, שאין הכחשתן פסול ברור.

כלומר, דברי רב הונא נאמרו דווקא כאשר אחת מכותי העדים המוכחות באה בפני עצמה ומעידה על נידון אחר, מה שאין כן בכל הסוגיות שראינו. את הסברא לחלק ניתן להסביר כך: לזכות העדים המוכחים עומדת לא רק החזקה דמעיקרא, אלא גם גזירת הכתוב שעל פי שני עדים יקום הנידון שלפנינו, ובלבד שישנו צד שיצא מתוקן<sup>14</sup>. כלל זה מועיל אף להכריע, שהעדים שהעידו בנידון, כל זמן שאינם פסולים בוודאי, כשרים בהחלט אף להוציא ממון. אין אנו חוששים לכך שמכללא יש בכך משום דחיית עדות מכחשת בנידון אחר ופסילת העדים המעידים אותה, כי מאחר שהנידון האחר אינו צריך הכרע אין אנו חייבים לקבל את העדות עליו. ואף שהעדים האחרים פוסלים את העדים שלפנינו בעדותם, פסול זה נגרר אחר עיקר עדותם שהיא על המעשה שהיה או לא היה, ואינה מעניינתנו. לעומת זאת, כשתרי מעידים שדיין גזל ושניים מכחישים אותם, הכת הראשונה מעידה במישרין שנפסל בעבירה, ומכחישה במישרין כל דין שידון, וכדלעיל.

## ה. סיכום

במקרה ששתי כתי עדים המעידות על הנידון שלפנינו מכחישות זו את זו, אזי לשיטת רש"י, מדאורייתא, הנידון מועמד מספק על החזקה שיצרה הכת הראשונה. אולם הנהגה זו אינה מועילה, כשהנידון הוא מעשה המצריך בירור ודאי, שאז חוזר הנידון לחזקה בה הוחזק לפני קבלת העדויות.

<sup>12</sup> שהלכה כמותו כנגד רב חסדא בשבועות מז, ב. וכן נפסק בשלחן ערוך, חושן משפט לא, א.

<sup>13</sup> עוסק בביאור דברי הר"ף. לפי ביאורו, אפשר שקרובה שיטת הר"ף להיות כזו של רש"י, אבל שיטת הרמב"ן עצמו אינה כן. כך עולה מחידושי על סוגיית ינאי המלך בקידושין סו, א.

<sup>14</sup> להוציא מקרים שממה נפשך אחד העדים שקרן, כך שהכת פסולה, כגון שבא עד אחד מכת זו ועד אחד מכת זו והעידו בעדות אחרת. אותו דין חל בכל מקרה שממה נפשך ייעשה מעשה על פי כת פסולה, כגון שנתחייב לוה למלוה בשני שטרות, על האחד חתמו עדי הכת האחת ועל האחר חתמו עדי האחרת, ובא לגבות שני השטרות כאחד (שבועות מז, ב).

## האם אומרים מיגו במקום עדים

- א. פתיחה
- ב. הצעה לפיה לכולי עלמא אין אומרים מיגו במקום עדים
- ג. הצעה לפיה יש דעה שאומרים מיגו במקום עדים וביאורה

### א. פתיחה

למדנו בגמרא כתובות כז, א-ב:

בעי רב אשי: אמרה לא נחבאתי ולא נטמאתי, מהו? מי אמרינן מה לי לשקר, או דלמא לא אמרינן? ומאי שנא מההוא מעשה דההוא גברא דאגר ליה חמרא לחבריה, אמר ליה: 'לא תיזיל באורחא דנהר פקוד דאיכא מיא, זיל באורחא דנרש דליכא מיא', ואזיל איהו באורחא דנהר פקוד ומית חמרא, אתא לקמיה דרבא, אמר ליה: 'אין, באורחא דנהר פקוד אזלי, מיהו לא הו מיא', אמר רבא<sup>1</sup>: 'מה לי לשקר, אי בעי אמר ליה באורחא דנרש אזלי', ואמר ליה אביי: 'מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן'. הכי השתא?! התם ודאי איכא עדים דאיכא מיא, הכא ודאי איטמי? חששא הוא – ובמקום חששא אמרינן.

מיגו במקום עדים קיים בדרך כלל במצב בו אם נאמין לטענת המיגו נמצא שנסתר מעדים או ממציאיות ברורה שמוכיחים להיפך. אמנם במקרה דנן לכאורה שונה הדבר, במקרה זה אם נאמין לדבריו כהוייתם בשל הנאמנות שיקנה המיגו, הרי שניסתר ממציאיות ברורה או מעדים שמוכיחים להיפך. ניתן לומר שבאמת אין הבדל בין שני המצבים. זאת, כיוון שעדים הינם הראיה המוחלטת ביותר שקיימת בתורה, נמצא שכל סוג אחר של ראיה שאינו ממינם אין בכוחו לסתור עדים, ולכן לא יתחשבו בו כאשר ישנה התנגשות בינו לבין עדים. לפי תפיסה זו שהיא התפיסה הפשוטה יקשה מה סבר רבא, האם באמת ניתן לומר מה לי לשקר במקום עדים? הלא בין אם נסביר שמיגו הינו כוח הטענה כלומר, שהוא מעין ראיה שיש להכריע את הדין על פי טענתו כיוון שהיה בכוחו לטעון טענה אחרת שתזכה אותו

<sup>1</sup> כך גירסת דפוס וילנא, אך הריטב"א (בבא מציעא פא, ב – ד"ה אמר רבה) העיר שיש לשנות את הגירסא: "והכא רבה גרסינן בה"א כי התם, דאי גרסינן רבא קשיא דהתם (בבא בתרא ג, ב) אמרינן אביי ורבא אמרי תרווייהו מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן, ויש גורסין הכא רבא ומפרשי דההיא דהתם בטר דאהדריה אביי הכא, וכן כתבו בתוספות, ואין צורך".

בדין. ובין אם נסביר שמשמעותו הוא **נאמנות שברור שהטוען הינו דובר אמת**<sup>2</sup> כי אם רצה לשקר יכול היה לבחור בטענה טובה יותר עדיין אין כוח זה חזק יותר מעדים שעליהם אמרה תורה (דברים יט, טו): "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר".

### ב. הצעה לפיה לכולי עלמא אין אומרים מיגו במקום עדים

מרבית הראשונים נוקטים בעמדה שאין אף דעה בגמרא שסוברת שאומרים מיגו במקום עדים. אשר לדברי רבא כאן וכן בבבא מציעא פא, ב (המקבילה לגמרא כאן) מבארים הם שנחלקו עד כמה ניתן ליישב ולהתאים בין טענתו לדברי העדים והמיגו. הריטב"א (כתובות כז, ב – ד"ה והאי עובדא) הקשה את קושייתנו ותייך:

והאי עובדא דנהר פקוד כבר פרישנא לה בפרק המפקיד (בבא מציעא פא, ב) גם בפרק חזקות הבתים (בבא בתרא לא, א) בסיעתא דשמיא דכל היכא דהוה מגו במקום עדים ממש אפילו **רבה מודה שאין אדם נאמן בשום מגו כנגד העדים**, אבל הכא לא היו עדים ממש כנגדן אלא שעל הרוב שכיחי תמן מיא וכיון דכן סבר אבבי דהא הות בעדים, ורבה סבר דכיון דזמנין דליכא מיא אף על גב דמיעוטא הוא שפיר עבדינן מינה מגו.

אי נמי דהכא מתרצינן דיבוריה משום מגו דהכי קאמר: 'לא היו תמן מיא דלימות בהו חמרא', וכדאמרינן התם בזה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי ואייתי האי סהדי דאבהתיה היא ואייתי האי סהדי דאכלה שני חזקה דאמר רבה מה לי לשקר אי בעי אמר מינד זבנתיה ואכלתיה שני חזקה ואמרו ליה אבבי ורבא מה לי לשקר במקום עדים, וטעמא דרבה משום דכיון דאית ליה מגו מתרצינן טענתיה דבעי לומר של אבותי שלקחיה מאבותיך אי נמי דסמכי עלה כדאבהתי, ואבבי ורבא סבירא להו דלית לן לתרוצי לישניה כלל אחר שבאו עדים כנגד הרגילה שבטענתו והילכתא כותייהו.

הריטב"א מתייחס בדבריו לסוגיה בבבא בתרא לא, א:

זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה היא, והאי אייתי סהדי דאכלה שני חזקה – אמר רבה: מה לו לשקר? אי בעי אמר ליה: מינד זבנתה ואכלתיה שני חזקה. אמר ליה אבבי: מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> לשורשי מחלוקת זו עיין בקובץ שיעורים חלק ב, ג-ד; גרני"ט קלו; גר"ש שקופ בבא מציעא, ה.

<sup>3</sup> וחוזרת על עצמה גם בלג, ב רק בחילופי שמות האמוראים:

"זה אומר של אבותי וזה אומר של אבותי, האי אייתי סהדי דאבהתיה הוא, והאי אייתי סהדי דאכל שני חזקה, אמר רב חסדא: מה לו לשקר? אי בעי אמר ליה: מינד זבינתה ואכלתיה שני חזקה. אבבי ורבא לא סבירא להו הא דרב חסדא, מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן".

כמו הריטב"א, גם הרשב"ם בדף לא, א פירש באופן שניתן לומר שמחלוקתם אינה אם אומרים מיגו במקום עדים או לא, אלא שנחלקו עד כמה ניתן להגמיש את דבריו של הטוען "של אבותי", לומר שכוונתו ל'אבותי שקנו מאבותיך', בדיוק באותה צורה שזה נעשה במחלוקת עולא ונהרדעי ביחס לטוען וחוזר וטוען המובאת לאחר מכן. אך בסוגיה בדף לג מפרש הרשב"ם את המקרה באופן שישנה סתירה מוחלטת לעדי השני, שכן הלה הביא עדים שהקרקע של אבותיו "עד יום מותם ומעולם לא מכרו לאבותיו של זה השני". אם כן, בהכרח ישנה מחלוקת מנוגדת האם אומרים מיגו במקום עדים או שלא אומרים. לאור פרשנות זאת חוזרת ועולה השאלה כיצד ניתן להעמיד ראייה כנגד הראייה של עדים שהיא הראייה החזקה ביותר?

### ג. הצעה לפיה יש דעה שאומרים מיגו במקום עדים וביאורה

ישנן שתי דרכים בהן ניתן להלך כדי לנסות להבין כיצד ניתן להעמיד איזה שהיא ראייה כנגד עדים. האחת, לנסות לערער את תוקף הראייה הקיימת בעדים. השנייה, להפוך את העדים ללא רלוונטיים ביחס לראייה האחרת המוצעת לפני בית דין.

לצורך ביאור הדרך הראשונה נעזר בדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ח, א-ב:

משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה... ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעיינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר... ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראייה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר (שמות יט, ט): 'הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם', מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה. נמצאו אלו ששולח להן הם העדים על נבואתו שהיא אמת ואינו צריך לעשות להן אות אחר, שהם והוא עדים בדבר **כשני עדים שראו דבר אחד ביחד שכל אחד מהן עד לחבירו** שהוא אומר אמת ואין אחד מהן צריך להביא ראייה לחבירו, כך משה רבינו כל ישראל עדים לו אחר מעמד הר סיני ואינו צריך לעשות להם אות... כמו שצונו לחתוך הדבר על פי שנים עדים **ואף על פי שאין אנו יודעין אם העידו אמת אם שקר**, כך מצוה לשמוע מזה הנביא אף על פי שאין אנו יודעים אם האות אמת או בכישוף ולט.

כלומר, לפי דברי הרמב"ם עולה שגם עדים אין הם מבררים את האמת של מה שנעשה אלא רק דרך הנהגה שציווה ה' כיצד יש להכריע כאשר ישנה התנגשות בין שתי ראיות. נמצא שאם נסבור שמיגו הינו נאמנות המבררת שהאדם דובר אמת הרי שבמובן מסוים אולי מיגו עדיף על עדים.

לצורך ביאור הדרך השנייה נעיין בפרשנות הרשב"ם לדף לג, ב כיצד הוא מבאר את שורש המחלוקת בעניין זה. הרשב"ם (ד"ה אמר רב חסדא וד"ה מה לי לשקר) מפרש את דברי רב חסדא ואביי ורבא כך:

מה לו לשקר – לזה שיש לו עדי חזקה במאי דטעין דשל אבותיו היא, אי בעי הוה אמר ליה להאי שיש לו עדות זכות אבות, מינך זבינתה ואכלתיה שני חזקה, הלכך מיגו דמצי טעין הכי **ויזכה בטענה זו** והוא לא חשש לטעון, כי טעין נמי של אבותיו אף על גב **דמכחיש להו לעדים מהימן**.

מה לי לשקר במקום עדים לא אמרינן – כלומר כל טענה שאדם טוען כגון זה שאמר של אבותי ואתה רוצה לקיימה על ידי מה לי לשקר **וטענה זו מכחשת עדים** כי הכא – לא מהימנינן ליה שהרי העדים מעידים שטענתו שקר **והיאך תקיימנה על ידי מה לי לשקר** הלא ודאי משקר הוא! וחזקת השלש שנים אינה כלום דהויא לה חזקה שאין עמה טענה. והכי הלכתא.

נראה בפשטות לחלק באופן הזה. לפי שיטת רב חסדא אנו בוחנים את העדים שהביא השני. הלא העדים האלו טוענים שהקרקע היתה של אבותיו אך אין זה שולל אפשרות שקנו מהם את הקרקע או שהם נתנוה במתנה. ראייה זו הינה תלויה טענת מי שבא כנגדם ואינה ראייה העומדת באופן אובייקטיבי בפני עצמה. הראיה לכך היא שאם הוא יטען טענת לקחותי מהם הוא יהא נאמן ולא יצטרך להוכיח זאת אלא סגי בעדי חזקת שלוש שנים כפי שהביא.

לאור ניתוח זה ניתן לטעון, שכיוון שהוא יכול לטעון טענה אחרת המזכה אותו בנכס, מוכח **שהעדים אינם עדים** שראייתם חזקה. ממילא, אף אם יטען טענה שבה הוא מכחיש את העדים הרי שהוא נאמן כיוון שהוא עומד בנכס בזכות הטענה המזכה אותו בו **וכאילו הוא מוחזק עבורו**. כוח זה הופכו למהימן בטענתו ויכול להכחיש בה את העדים. לעומת זאת, אביי ורבא טוענים שכיוון שיסוד סברת מיגו אינו הכוח שהוא מקבל לטענתו אלא מה לי לשקר. כלומר, כיוון שיכול היה לטעון טענה אחרת הוא נאמן בטענה זו שבחר לטעון כיוון שכנראה היא אמת ועל ידה הוא רוצה לעמוד בנכס. ממילא, כיוון שהיא מוכחשת על ידי העדים הוא ודאי אינו יכול לקיימה אלא היא שקר. לאור זאת, ניתן לעמוד על דיוק דברי הרשב"ם שבשיטת רב חסדא כתב שהוא מכחיש את העדים ומהימן, כיוון **שעומד בכוח הטענה המזכה אותו**, בעוד שבשיטת אביי ורבא כתב שהעדים מכחישים את טענתו ולכן לא יוכל לקיימנה, כיוון שהוא **רוצה לעמוד בטענה שהוא טוען** והיא נסתרת על ידי העדים.

לאור דברינו, מוכרחים לחלק בין שני המצבים שתיארנו בראשית דברינו. במצב בו אם נאמין לטענת המיגו נמצא שניסתר מעדים או ממציאאות ברורה שמוכיחים להיפך אז ניתן לפרש כדברינו וישנה דרך בה ניתן להעמיד דעה הסוברת שאומרים מיגו במקום עדים. אך במקרה המוצג בכתובות כז, ב שבו אם נאמין לכל דבריו כהוייתם בשל הנאמנות שיקנה המיגו, הרי שניסתר ממציאאות ברורה או מעדים שמוכיחים להיפך, וכיוון שהוא מעמיד את העדים כנגד טענתו בדבריו לא ניתן לטעון מיגו כנגדם כלל, ובהכרח יהיה צורך לבאר כפי שביארו הראשונים שם. לאור זאת ברור שאין סתירה בין הגמרא בכתובות לגמרא בבבא בתרא בדעתו של רבא ואין בהכרח צורך לשנות את הגירסא.



# מדרש הלכה

---

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג  
לתורה  
הרב כרמיאל כהן

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות  
אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט  
הרב יצחק שילת





## הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה\*

- א. פתיחה
- ב. כל קהל עדת ישראל
- ג. מכל האכל אשר יאכל
- ד. ששה משמטם
- ה. ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה

### א. פתיחה

רבי חיים בן עטר בפירושו אור החיים לפרשת תזריע כותב (ויקרא יט, לז):

זו היא עבודת בני ישראל עמלי תורה שיישבו ההלכות שנאמרו למשה בסיני והסודות והדרשות כולן יתנו להם מקום בתורה שבכתב.

אכן מימות חז"ל טרחו בקישור התורה שבעל פה עם התורה שבכתב במדרכי ההלכה, אבל עיקר ענייננו כאן הוא בדרכי הפשט<sup>1</sup> ולא בדרכי הדרש שהילכו בהם חז"ל. בדורות מאוחרים יותר ידועים פירושיהם של בעל הכתב והקבלה ובמיוחד של המלבי"ם שעמלו לקשור תורה שבעל פה עם תורה שבכתב על פי דרכי הפשט. **קדם לכולם במאות שנים רבי**

---

\* יסודו של מאמר זה בדברים שהרציתי בערב עיון לכבוד הוצאתו לאור את הכרך החמישי (ויקרא ב) מסדרת ביאור הרלב"ג לתורה מהדורת מעליות (תשנ"ג-תשס"ו). ערב העיון נערך באולם בית המדרש בישיבתנו ביום יח באדר תשס"ז. הרצאתי נפתחה בתודות ליוזמי ערב העיון לכבוד ביאור הרלב"ג לתורה מורי ורבותי ראש הישיבה הרב נחום אליעזר רבינוביץ שליט"א והרב חיים סבתו שליט"א, לפרופ' שלום רוזנברג על שכיבד אותנו בנוכחותו ובדבריו, ולכל הקהל הקדוש שבא לכבודה של תורה.

כעשרה חודשים לאחר ערב עיון זה הגשתי עבודת דוקטורט לאוניברסיטה העברית בירושלים בנושא "פרשנות הלכתית על דרך הפשט בביאור הרלב"ג לתורה" (טבת תשס"ח); הנושאים הנידונים במאמר-הוצאה זה, מצויים בעבודתי בהרחבה.

<sup>1</sup> במאמרי "כפל משמעות בלשון המקרא כ'מקור' להלכה – עיון פרשני-הלכתי בביאור הרלב"ג לתורה", מעליות כו, אדר התשס"ו, עמ' 113 הערה 5 ביארתי, שכוונתי בביטוי "דרכי הפשט" היא לכלול פירושים ממינים שונים שיתכן שלא יוגדרו כפשט על ידי מאן דהו; מבחינתי עיקר הענין הוא דעתו של הפרשן עצמו על פירושו ואם הוא רואה בהם פשט אינני רואה סיבה לערער על כך, והלא ממילא הגדרת 'פשט' אינה אובייקטיבית, והדברים ידועים.

**לוי בן גרשום**. אמנם אפשר למצוא פה ושם מגמה כזו גם אצל קודמיו, כמו הרמב"ם למשל, שידוע שנהג כך בספר המצוות ובעשרות מקומות במשנה תורה כפי שהעירו נושאי כליו.

למשל רדב"ז, הלכות תמידין ומוספין ב, ט :

... דרכו של רבינו שתופס לעולם הפסוק היותר מבואר על הענין... ושמור עיקר זה בכל החיבור לפי שאתה צריך לו.

כסף משנה, הלכות פסולי המוקדשין ב, א-ב :

... דרך רבינו לסמוך הדבר לפסוק שנראה לו שהוא פשוט ללמוד ממנו הדין יותר מהפסוק שמביא ממנו התלמוד.

וכך כאמור בעשרות מקומות. אבל עבודה שיטתית כמו שעשה הרלב"ג ודאי אינה מצויה בכתבי הרמב"ם ולא בכתבי הקודמים. השיטתיות היא ודאי יצירה מקורית של הרלב"ג.

מי היה הרלב"ג? אסתפק בציטוט של אחד מחכמי פרובנס רבינו יצחק די לאטיש בספרו "שערי ציון" שנכתב פחות משלושים שנה אחרי פטירת הרלב"ג, וכך הוא כותב בסקירת החכמים שקדמו לו (עמ' 180) :

**והרב הגדול הנשא על כל מעלה**, הרב רבינו לוי בן הרב הגדול ר' גרשום, המכונה מאישטרי ליאון דבאיונלש, חבר חבורים רבים ונכבדים, ופירש כל התורה שבכתב ותורה שבעל פה. וביאר ביאורים נוראים בכל חכמה, ובפרט בחכמת ההגיון ובחכמות הטבע, ובאלהיות, ובלמודיות, וברפואות **אין כמוהו בכל הארץ**. והאיר בחכמתו הנוראת הנשאר מהגולה ובפרט בספרו הגדול **המהולל בכל העמים** קראו ספר מלחמות ה', ספר נכבד ונורא מאד, **לא נודעה מעלתו כי אם ליחידיים**.

כעת נעיין בקטע מהפתיחה לביאור התורה שבה מציג הרלב"ג את השיטה שהוא נוקט בה בביאור התורה (פתיחה לביאור התורה, עמ' 5) :

והנה בְּאַרְבָּנוּ המצוות והשורשים אשר מהם יצאו כל דיניהם אשר התבארו בחכמה התלמודית, **לא יהיה מנהגנו בכל המקומות לסמוך אותם השורשים אל המקומות אשר סמכו אותם חכמי התלמוד** באחת משלש עשרה מידות לפי מנהגם. וזה, שהם סמכו אלו הדברים האמיתיים המקובלים להם במצוות התורה לפסוקים ההם, להיותם כדמות רמז ואסמכתא לדברים ההם, **לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינים מאלו המקומות**. כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ כמו שזכרו ז"ל (עירובין יג, ב). **אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינים האלו מהם, כי בזה תתישב הנפש יותר**. ואין בזה יציאה מדרכי רבותינו ז"ל, כי הם לא כיונו כמו שאמרנו שיהיה על כל פנים מוצא הדינים ההם מהמקומות אשר סמכו אותם להם, אבל הם אצלם מקובלים איש מפי איש עד משה רבינו עליו

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה

השלום, וביקשו להם רמז מהכתוב, כמו שזכר הרב המורה בספר המצוות (השורש השני) ובפירוש המשנה.

והנה בסומכנו אותם הדינין לפשטי הכתובים תועלת להשאיר יותר זכרון אלו הדינין בנפשותינו, **כי פסוקי התורה אפשר שיזכרו בקלות, לרוב התמדתנו בקריאתם**, וכאשר יוצאו מפשטי הפסוקים ההם ביאורי המצוה יהיה זה סיבה אל שיזכרו ביאורי המצוה בכללם עם זכירת הפסוקים.

הרלב"ג מייחס חשיבות להלכות עצמן ולא לדרך שבה למדו אותן חז"ל מהפסוקים. ההלכות מקובלות במסורת ממש רבנו, וחז"ל חיפשו להן רמז בכתובים, ועשו זאת בדרך של שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן. דרך זו כמות שהיא אינה מקובלת על הרלב"ג. דרכו שלו היא לסמוך את ההלכות לפשטי הפסוקים. אין הוא טוען שבהכרח זהו המקור להלכות ("אבל נסמוך אותם אל פשוטי הפסוקים אשר אפשר שיצאו הדינין האלו מהם"), אך "בזה תתישב הנפש יותר". כמו כן הוא מצביע על רווח נוסף בדרכו זו – זיכרון ההלכות. הפסוקים עצמם ניתנים לזיכרון בקלות כיון שמתמידים בקריאתם, וההצמדה של ההלכות לפסוקים תועיל לזכירת ההלכות עם הפסוקים.<sup>2</sup>

בטענתו זו לא רואה הרלב"ג את עצמו כחולק על חז"ל, כיון שלדעתו גם חז"ל לא ראו במידות אלו יותר מאשר אסמכתאות להלכות מקובלות ("לא שיהיה דעתם שיהיה מוצא אלו הדינין מאלו המקומות"). ומה טעם אין הוא הולך בדרכם של חז"ל? נראה שהדבר קשור להשקפתו שהשכל הוא חזות הכל (כמעט). המידות שהתורה נדרשת בהן (בחלקן לכל הפחות) אינן הגיוניות בעיניו "כי כבר יוכל האדם להפך כל דיני התורה בכמו אלו ההיקשים, עד שאפשר בהם לטהר את השרץ", ולכן הוא רואה חובה לעצמו לפלס דרכים הגיוניות יותר, שבהן "תתישב הנפש יותר".<sup>3</sup>

עמל וחכמה מרובים הקדיש הרלב"ג בביאורו לתורה כדי לקשור תורה שבכתב עם תורה שבעל-פה. תשעה 'מקומות' (עקרונות לוגיים להיסקים הלכתיים-פרשניים) קבע הרלב"ג בפתיחתו לביאור התורה שבהם השתמש "בביאורי דיני המצוות התוריות שורשיהם וענפיהם", כשהיסוד של 'מקומות' אלו, ושל עקרונות נוספים שבהם משתמש הרלב"ג במהלך ביאורו, הוא, כאמור, השאיפה להסיק את ההלכות מתוך פשטי המקראות.

<sup>2</sup> ראה כעין זה בהקדמת רב נסים גאון לספר המפתח (מסכת ברכות, מהדורת הרב דוד מצגר, ירושלים תשי"ן עמ' ח-ט): "... לא סרה הקבלה, והמסורת משומרת בין האומה. וכאשר היה האדם קורא יעשו להם ציצית, היה אומר כי זו הציצית היא ציצית נשים אותה בכנף הטלית מספר חוטיה חי' ויש בה חי' קשרים, וידע כל פתרוני הציצית וענייניה היה שמור אצלו, **הכל בקבלה ובמסורת**. וכן כל המצוות כולן כאשר היו קוראין אותן היו יודעין לכמה עניינים מתחלקת כל מצוה ומצוה ומה תחתיה מהפתרון".

<sup>3</sup> בעבודתי הנזכרת לעיל בהערה הראשונה שיערתי השערה נוספת בכיוון אחר, שדרכו של הרלב"ג נועדה לשמש גורם משמעותי בפולמוס עם הכנסייה הנוצרית שהאשימה את היהודים בהמצאת תורה חדשה (תלמוד) על חשבון התורה שבכתב.

אני אדגים מעט מן השיטה ודווקא לא בשימוש ב"מקומות" אלא בלימודים פשטיים אחרים. אני מקווה שהדוגמאות שבחרתי יתנו גם טעם של החשיבה והסגנון הרלב"גי במיטבם.

## ב. כל קהל עדת ישראל

בענין שחיטת קרבן הפסח כתוב בפרשת בא (שמות יב, ו):

וְשַׁחֲטוּ אֹתוֹ כָּל קְהַל עֵדֶת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעֶרְבָיִם.

ומובא במשנה מסכת פסחים (ה, ה – דף טז, א):

הפסח נשחט בשלש כתות שנאמר 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' – קהל ועדה וישראל.

שחיטת הפסח אינה נעשית על ידי כל ישראל כאחד, אלא בשלוש קבוצות. את הצורך בשלוש קבוצות למדו חכמים מהביטוי המשולש "קהל עדת ישראל" – קהל, עדה וישראל.

כעת נעניין בדברי הרלב"ג (פרשת בא, חלק ב בביאור יב, ו – עמ' 129-130):

ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל – הנה למדנו מזה שהתורה רצתה שיתפרסם זה הפועל, כי בפרסומו תועלת להזכיר נפלאות ה' יתעלה שעשה לישראל בצאתם ממצרים, ולזה אמרה שישחטו אותו רבים, רוצה לומר שיהיו שם רבים בעת שחיטתו, לפרסם זה הענין.

שחיטה בקבוצות גורמת לפרסום גדול שהתורה חפצה בו. אבל כיצד דבר זה עולה מן הפסוק?

ולפי שאמרה 'כל קהל עדת ישראל', ולא אמרה "כל קהל ישראל" או "כל עדת ישראל", למדנו שהכללות הוא שב אל הקהלות והעדות, לא אל אישי הקהל; והנה יהיה 'קהל עדת' כמו 'שמש ירח' (חבקוק ג, יא), שהרצון בו: שמש וירח. והנה הרצון בו שישחטו אותו כל קהל ועדה שבישראל בין הערבים.

אילו היה כתוב "כל קהל ישראל" או "כל עדת ישראל" משמעות הפסוק היתה שכל אחד מהקהל או העדה צריך להיות שותף בשחיטת הפסח, דהיינו שמילת ההכללה "כל" היתה מתייחסת ל"אישי הקהל". אבל התורה כתבה ביטוי כפול "קהל עדת" (למרות שקהל ועדה הם שמות נרדפים), ובזה רצתה ללמדנו שמילת ההכללה "כל" מתייחסת ל"קהל עדת ישראל" – ומשמעות ביטוי זה היא כאילו כתובה ו' החיבור, דהיינו 'קהל ועדת ישראל' – דהיינו ש"כל קהל ועדה שבישראל" צריכים להיות שותפים בשחיטת הפסח.

עד כאן למדנו על הצורך בקבוצות בשחיטת הפסח ולא בשחיטת יחידים, אך מהו מספר הקבוצות?

ולפי שלא יתכן שיפול שם 'כל' על פחות משלושה – כי אנחנו לא נאמר משני אנשים – "כל האנשים האלו", אבל הפחות שנאמר בו זה הלשון הוא

הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה

שלושה, כמו שזכר הפילוסוף בראשון מספר השמים (פרק א) – הנה יחוייב  
מזה שתהיה שחיטתו בשלוש קהלות, וכל קהל מהם הוא עשרה כמו  
שיתבאר מצד הוראת הגדר.

את מספר הקבוצות לומד הרלב"ג מעיקרון שכתב אריסטו ("הפילוסוף"), שמילת ההכללה  
"כל" מתייחסת לכל הפחות לשלושה, ועל פי זה למדנו שהפסח נשחט בשלוש כתות. (עיקרון  
זה מופיע בספרי הכללים בשם ראשונים<sup>4</sup>). זוהי דוגמה אופיינית לכך שגם ספריו של  
אריסטו יכולים בעת הצורך להיות משרתים את ההלכה.

### ג. מכל האכל אשר יאכל

חלק לא מבוטל מדרשות חכמים מבוסס על לימודים מביטויים שנראים מיותרים. כעת  
אדגים מקרה שבו לא למדו חז"ל באופן זה, והלימוד באופן זה הוא חידושו של הרלב"ג.  
שנינו במשנה מסכת טהרות (ח, ה) :

כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מאוכל הכלב  
וכל שאינו מיוחד לאוכל אדם טהור עד שייוחדנו לאדם.

וכתב הרמב"ם בפירושו למשנה שם :

אין טומאת אכלין אלא למאכל אדם בלבד, וכל שאינו ידוע למאכל אדם  
צריך מחשבה כלומר שיחשב עליו למאכל אדם.

טומאת אוכלין (לאחר הכשר באחד משבעה משקין) היא אך ורק למאכל אדם, מאכל בהמה  
אינו מקבל טומאה. וכן פסק הרמב"ם בתחילת הלכות טומאת אוכלין (א, א) :

כל אוכל המיוחד למאכל אדם כגון לחם ובשר וענבים וזיתים וכיוצא בהן  
מקבל טומאה, וכל שאינו מיוחד למאכל אדם הרי זה טהור ואינו מקבל  
טומאה אלא אם כן חשב עליו ויחדו למאכל אדם, וזה וזה אינו מקבל  
טומאה עד שיבלל תחלה באחד משבעה משקין וזה הוא הנקרא הכשר שני  
וכי יתן מים על זרע.

מקור דין זה לא הוברר.

<sup>4</sup> בעניין עיקרון זה ראה גם יד מלאכי כללי הכף סימן שלו; עין זוכר לחיד"א מערכת כ סעיף ה; שדי חמד  
מערכת כ כלל לב (עמ' 187-188). וראה גם ר"ע ספורנו לבראשית כו, לג: "ויקרא אותה שבעה. קרא את  
הבאר שבעה, מפני שהיה מקום שביעי שבו חפרו באר: ג' של אברהם שסתמו פלשתים, כאמרו 'וכל  
הבארות... סתמום פלשתים', ולא יאמר 'כל' בפחות מג', וג' של יצחק שהן 'עשקי' שטנה' ו'רחובות', וזה  
היה השביעי שקראוהו שבעה". [אגב אורחא נעיר, שהרב יהודה קופרמן במהדורתו לביאור ספורנו על  
התורה (ירושלים תשנ"ב), עמ' קכב הערה 53 כתב את הדברים הבאים ביחס לכלל המובא בדברי ספורנו:  
"וכל ימי הייתי מצטער על 'כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך' שחז"ל פירשו על שני אנשים, הלוא  
הם דתן ואבירם, וה' יאיר את עיני!". ולעניות דעתי הדברים פשוטים, שדרשת חז"ל מוסיפה שני אנשים  
על מלך מצרים שמיתתו כתובה במפורש קודם לכן (שמות ב, כג), ונמצא ש"כל האנשים" הם שלושה].

בביאורו לפסוק בפרשת שמיני "מִכֹּל הָאֲכָל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבֹא עֲלָיו מִיַּם יִטְמָא וְכֹל מִשְׁקָה אֲשֶׁר יִשְׁתֶּה בְּכֹל קְלֵי יִטְמָא", כתב הרלב"ג (פרשת שמיני בביאור יא, לד – עמ' 290):

ואומרו 'מכל האכל אשר יאכל', הרצון בו: שיהיה מיוחד לאכילת אדם; שאם לא היה הענין כן יהיה אומרו 'אשר יאכל' לבטלה, כי מה שהוא אוכל הוא בלי ספק אוכל, לפי שהוא אוכל לבעל-חיים-מה.

הרלב"ג לומד את הדין שאין טומאת אוכלין למאכל בהמה מן הביטוי המיותר "אשר יאכל". ביטוי זה הוא מיותר כיון שכל דבר שהוא בגדר 'אוכל' הוא בגדר 'אשר יאכל' לבעל חיים כלשהו, ואם כן אין צורך להזכיר "אשר יאכל". האיזכור המיותר מלמד שהתורה התכוונה שהביטוי "אשר יאכל" יתייחס לאכילת אדם בלבד.

#### ד. ששה משמותם

כעת אדגים איך השיטה עשויה להועיל למציאת מקורות לפסקי רמב"ם שהתלבטו בהם נושאי כליו.

כך כתוב בפרשת תצוה בענין בגדי הכהונה (שמות כח, ט-יב):

וְלָקַחְתָּ אֶת שְׁתֵּי אַבְנֵי שֹׁהַם וּפְתַחְתָּ עֲלֵיהֶם שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. שֵׁשׁ מִשְׁמֹתָם עַל הָאֲבָן הָאֶחָת וְאֵת שְׁמוֹת הַשֵּׁשׁ הַנּוֹתָרִים עַל הָאֲבָן הַשְּׁנִיית כְּתוּלְדָתָם. מַעֲשֵׂה חֶרֶשׁ אָבֹן פְּתוּחֵי חֹתָם תִּפְתַּח אֶת שְׁתֵּי הָאַבְנִים עַל שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מְסֻבֹּת מְשֻׁבָּצוֹת זָהָב תַּעֲשֶׂה אֹתָם. וְשָׂמְתָ אֶת שְׁתֵּי הָאַבְנִים עַל כְּתֹפֶת הָאֶפֶד אַבְנֵי זָפָרָן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָשָׂא אֲהָרֹן אֶת שְׁמוֹתָם לִפְנֵי ה' עַל שְׁתֵּי כְּתָפָיו לְזָפָרָן.

על אבני השם שעל כתפות האפוד מפותחים שמות שנים עשר השבטים. השמות מחולקים באופן ששה שבטים על אבן אחת וששה שבטים על האבן השנייה. סדר הכתיבה הוא "כְּתוּלְדָתָם", וכך פירש רש"י ביטוי זה:

כסדר שנולדו, ראובן שמעון לוי יהודה דן נפתלי על האחת, ועל השנייה, גד אשר יששכר זבולן יוסף בנימין מלא, שכן הוא כתוב במקום תולדותו, עשרים וחמש אותיות בכל אחת ואחת.

על אבן אחת מפותחים שמות ששת הגדולים ועל האבן השנייה שמות ששת הצעירים יותר, באופן שעל כל אבן מפותחים ששה שבטים לפי סדר תולדותם. כך כתבו גם פרשנים אחרים.

שיטה מיוחדת יש לרמב"ם בעניין זה, בפירוש המשנה יומא (ז, ה) ובהלכות כלי המקדש והעובדים בו (ט, ט), ובידינו אפילו שרטוט בכתב ידו של הרמב"ם לסדר כתיבת השמות על

## אבני השהם<sup>5</sup>.

השמות כתובים לסירוגין על כתף ימין ושמאל, ראובן מימין שמעון משמאל וכן הלאה. דברי הרמב"ם האלו עוררו תמיהות אחדות אצל מפרשיו. כולם הבינו אמנם שיסודם של הדברים בגמרא סוטה, אולם, עם זאת נבוכו המפרשים בהתאמת דעת הרמב"ם עם אחת משתי הדעות המופיעות בגמרא (מבוכה זו ניכרת למשל בכך שהכסף משנה סבר שהרמב"ם פסק כרבי חנינא בן גמליאל, ואילו מהר"י קורקוס סבר שהרמב"ם פסק כתנא קמא). הרלב"ג הלך בדרכו של הרמב"ם, בלא להזכיר את שמו, וכך כתב (פרשת תצוה, התועלת השני השורש הראשון – עמ' 358):

... ובכל אחת מהכתפות היה אבן שוהם היו בה ששה משמות בני ישראל כתולדותם, כאילו תאמר שבאבן הימנית היה כתוב ראובן בשיטה אחת, ואחר כך היה כתוב שמעון בשיטה הראשונה מהאבן השמאלית, וכן על זה הדרך. ולא היו כותבין ששה מהשמות כסדר באבן הימנית והששה הנותרים באבן השמאלית, **כי מפני שהיתה הכונה בזה שתתבודד מחשבת הכהן בעניינים המשותפים לכל ישראל, מצד מה שהם משותפים להם, היה שתהיה הכתיבה הזאת באופן שתחבר מה שבצד השמאל משמות השבטים למה שבצד הימין.** כי הכהן כשיתבונן באלו השמות בסידור, לפי תולדות השבטים, יחוייב לו שיביט בימין ובשמאל בצד מעורב; עם שכן היה סידור השבטים בחושן, רוצה לומר שהיו שמות השמאל נמשכות לשמות הימין בכל אחת מהשיטות.

אבני השהם הן "אַבְנֵי זָכָרָן לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל", דהיינו "שהאבנים ההם תהיינה סיבה שיזכור אהרן תמיד במחשבתו בני ישראל, ותשוטט בהם מחשבתו", והחשיבה בענייני בני ישראל תועיל לכוון את הנבואה בעניינם. כיון שכך, כתיבת השבטים כתולדותם באופן שראובן על כתף ימין ושמעון על כתף שמאל וכן הלאה תועיל למגמה זו של צירוף כל השבטים, ו"יחוייב לו שיביט בימין ובשמאל בצד מעורב".

---

שמעון	ראובן	5
יהודה	לוי	
זבולן	יששכר	
דן	נפתלי	
אשר	גד	
בנימן	יהוסף	

בקטע זה שראינו הציע הרלב"ג הסבר רעיוני לשיטתו המיוחדת של הרמב"ם (בלא להזכיר את שמו); בביאור הפרשה הציע הרלב"ג מקור לשיטה זו בעזרת לימוד מייטור; כך כתב הרלב"ג (פרשת תצוה, חלק א בביאור כח, י – עמ' 312):

ששה משמותם על האבן האחת – ידוע כי הימין הוא יותר נכבד מהשמאל, ולזה הוא ראוי שתהיה התחלת פיתוח השבטים באבן אשר בכתף הימנית. והנה היו שם כתולדותם, אחד בכתף הימנית, והשני כנגד השיטה ההיא בכתף השמאלית, כאילו תאמר שראובן היה הראשון בכתף הימנית ושמעון הראשון בכתף השמאלית, וכן בזה הדרך; לא שיהיו ששה על הסדר בכתף האחד, וששה על הסדר בכתף השנית. וזה דבר התבאר ענינו מן החוש למי שראה אלו הכלים מרבותינו ז"ל. ולזה אמר 'ששה משמותם על האבן האחת', **שאם היה הרצון שיהיו ששה מהם על הסדר בכתף האחד – לא היה צריך לומר 'משמותם'**; והנה העירנו בזה שאין הששה מסודרים על הסדר בכתף האחד.

אילו הכוונה היתה שששת השבטים הגדולים יהיו על כתף ימין וששת השבטים הצעירים יותר על הכתף השמאלית, אזי היה די לתאר שהכתיבה על אבני השם היא כתולדותם, באופן שששה על כתף אחת וששה על כתף שניה; אך התורה הוסיפה מילה לתיאור זה "שֵׁשֶׁה מְשֻׁמָּתִים עַל הָאֶבֶן הָאֶחָת..."; מה הצורך במילה זו? מה היה הכתוב חסר בלעדיה? אלא, מבאר הרלב"ג, שתוספת המילה "מְשֻׁמָּתִים" מלמדת שהכתיבה על כל כתף אינה כסידורן של שבטים, אלא ששה שמות על כתף זו וששה שמות על כתף זו.

הצירוף של הדרישה שהסדר יהיה "כְּתוּלְדוֹתָם" והדרישה שעל כל כתף לא יהיו כסדרן, בהכרח מלמד שהשבטים היו כתובים כשיטת הרמב"ם. שמו של הרמב"ם כאמור אינו נזכר כלל בקטע זה, אך אין כל ספק ששיטתו המיוחדת היא שעומדת כאן במרכז הדיון.

## ה. ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה

עד כאן למדנו קטעים מארבעת הכרכים הקודמים, דוגמה אחרונה שאציג היא גם כן בענין הצעת מקור לפסקי הרמב"ם על פי פשט המקרא, והיא לכבודו של הכרך החדש, ונמצאת בפרשת אמור.

הרמב"ם בהלכות סנהדרין והעונשין המסורין להן פסק (יג, ד):

אין בית דין יוצאין אחר הנהרג.

פסק זה נתלבטו נושאי הכלים במקורו. הכסף משנה כדרכו במקרים כאלה השאיר מקום ריק, וכן נהג הלחם משנה. בערוך השלחן העתיד הלכות סנהדרין סימן נא כתב: "זה שכתב אין בית דין יוצאין אחר הנהרג, לא ידעתי מקורו וגם טעמו לא ידעתי ואיזה איסור יש אם יוצאין אחר הנהרג". בהמשך הוא מציע הצעות.



הלכה, לוגיקה ופשוטו של מקרא בביאור הרלב"ג לתורה

נתייחס רק לענין שאלת המקור, ונעיין בדברי הרלב"ג בפירושו לפרשית המקלל (פרשת אמור  
בביאור כד, כג – עמ' 379):

וידבר משה אל בני ישראל, ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה – למדנו  
מזה שאין הדיינין יוצאין אחר מי שנתחייב מיתה בצאתו למות. כי משה היה  
הדיין בזה, והוא ציוה לישראל שיוציאוהו חוץ למחנה וירגמו אותו אבן, אך  
הוא לא יצא עימם, לפי מה שיראה מזה המאמר.

גם כאן הרלב"ג אינו מזכיר את הרמב"ם אבל ברור גם כאן ששיטת הרמב"ם היא הנידונה  
כאן.

אני מקווה שבדוגמאות ספורות אלו הצלחתי להטעים מעט משיטתו של הרלב"ג באופן  
שיעורר להמשיך ולעיין בביאורו המיוחד. "ישוטטו רבים ותרבה הדעת".

## הרב יצחק שילת

### אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

- א. פתיחה
- ב. ביטוי שניתן להבינו בשני אפנים – מרחיב ומצמצם
- ג. דוגמאות נוספות
- ד. במיעוט אחר מיעוט
- ה. השתנות ההבנה הפשוטה לפי העניין
- ו. קושיית התוספות בעניין מיעוט אחר מיעוט
- ז. ביטוי בעל משמעות אחת ובכל זאת יש שתי אפשרויות להבינו
- ח. שלילת השלילה וצמצום השלילה

#### א. פתיחה

אחת המידות הקשות להבנה בתורה שבעל פה, היא המידה המופיעה בכמה וכמה סוגיות בש"ס: "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" (יומא מג, א ועוד), ומקבילתה: "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" (פסחים כג, א ועוד). מידה זו נראית במבט ראשון בלתי הגיונית: וכי כפילה והדגשה של מיעוט מורה על ריבוי? או כפילה והדגשה של ריבוי מורה על מיעוט? נהירנא כד הוינא טליא היו שרצו להסביר את הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" באומרם: שלילת השלילה היא חיוב. כגון: "אין זה נכון שלא הלכתי" פירושו: הלכתי, או: "פלוני איננו חסר דעת" פירושו: פלוני הוא בר דעת. אך להלן נראה שמתוך כל המקומות בש"ס שבהם מופיע הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", יש רק מקום אחד שניתן לפרשו על פי הדגם של שלילת השלילה. בכל שאר המקומות אין המדובר כלל במשפטים שיש בהם ביטויי שלילה, ואי אפשר להחיל עליהם את הרעיון של שלילת השלילה. ועוד, מה נעשה עם "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט"? וכי חיוב החיוב הוא שלילה? הלא אין הוא אלא מדגיש את החיוב! כגון: "אכן כן הלכתי", "פלוני הוא בהחלט כן בר דעת".

השאלה שהצגנו נשאלה על ידי ר' ישועה בן יוסף בספרו "הליכות עולם", וזו לשונו (שער רביעי אות ט):

איך נראה מריבויים דאתו למעוטי, ובמיעוטים [נראה שצ"ל: וממיעוטים] דאתו לרבווי?

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

ותשובתו :

יש לומר דכשאומר מיעוט [אחר מיעוט] הוא מרבה בזה האופן : המיעוט האחד שאומר במשל [נראה שצ"ל : למשל] ממעט ארבעה אנשים מפעולה, חוזר המיעוט השני וממעט השנים מהם, אם כן הוא מרבה האחרים שיעשו הפעולה הנזכרת. וכן בריבוי אחר ריבוי, הראשון משמע ריבוי כללי, בא הריבוי השני לומר וזה הריבוי אינו משמע כללי אלא פרטי במה שמרבה ולא בדבר זולתו, כך נראה לי.

הדברים נראים סתומים, ולכאורה אינם מתאימים לרוב הסוגיות שבהן מופיעים כללים אלה. ואכן, מרן ר' יוסף קארו כתב עליהם ב"כללי הגמרא" שחיבר על "הליכות עולם" : "אין דבריו נוחים אצלי, אבל טעם הדבר הוא שכך למדנו מסיני כלל זה לדרוש התורה כך". כלומר, אין לחפש היגיון במידות שהתורה נדרשת בהן, אלא עלינו להתייחס אליהן כאל 'גזירת הכתוב'. אך, אחר בקשת המחילה וההתנצלות ממרן, עדיין אין הדברים נוחים, כי כאשר מתבוננים בשאר המידות שהתורה נדרשת בהן, מוצאים שהן כולן כללים שהדעת האנושית נוטה להן, ולכל הפחות בודאי אינה מנוגדת להן, ומתבקשת אפוא השאלה מה נשתנתה מידה זו מכל המידות, שלכאורה היא סותרת את הדעת? זאת ועוד : מו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל היה רגיל לומר ש'גזירת הכתוב' אינה מילתא בלא טעמא, ותמיד אפשר למצוא את הגיונה, אלא שהיא, כהגדרתו, "הקצה האחרון של הסברא". ואין כאן המקום להאריך בזה.

במאמר זה<sup>1</sup> ננסה בעזרת ה' להציע, מתוך עיון בסוגיות הש"ס שמופיעים בהן הכללים "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" ו"אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט", הסבר הגיוני ומניח את הדעת לכללים אלו, שאולי אליו התכוון בעל "הליכות עולם" במילותיו הקצרות.

## ב. ביטוי שניתן להבינו בשני אפנים – מרחיב ומצמצם

שנינו בבבא קמא (מה, ב) :

קשרו בעליו במוסרה ונעל בפניו כראוי ויצא והזיק, אחד תם ואחד מועד  
חייב, דברי ר' מאיר. ר' יהודה אומר : תם – חייב, ומועד – פטור, שנאמר  
(שמות כא, לו) : 'ולא ישמרנו בעליו', ושמור הוא זה.

בגמרא (שם) מבואר שהמחלוקת היא, שלר' מאיר צריך שמירה מעולה בשביל להיפטר, בין בתם ובין במועד, ולר' יהודה בתם צריך שמירה מעולה ובמועד מספיקה שמירה פחותה.

<sup>1</sup> אחרי כתיבת המאמר מצאתי שבחברת הגיון ב, תשנ"ג, כבר הופיע מאמר מאת פרופ' ר' שמואל שפרכר הי"ו בנושא זה. בעניין "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" דומים דבריו לדבריו, אולם טענתו לגבי "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", שכאילו הוא כלל מאוחר שלא באותו כיוון הגיוני – אין אנו מסכימים עימו, והמעייין יראה.

הגמרא מביאה גם דעה שלישית, המופיעה בברייתא: "תניא ר' אליעזר בן יעקב אומר אחד תם ואחד מועד ששמרו שמירה פחותה פטור". מסבירה הגמרא:

מאי טעמא דר' מאיר? קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ואמר רחמנא תם ניחייב דניבעי ליה שמירה פחותה, הדר אמר רחמנא 'ולא ישמרנו' גבי מועד דנעביד ליה שמירה מעולה, ויליף נגיחה לתם, נגיחה למועד.

ר' יהודה סבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, אמר רחמנא תם נשלם דניבעי ליה שמירה מעולה, הדר אמר רחמנא 'ולא ישמרנו' גבי מועד דנעביד ליה שמירה מעולה, הוי ריבוי אחר ריבוי, ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מיעט הכתוב לשמירה מעולה, וכי תימא נגיחה לתם נגיחה למועד, הא מיעט רחמנא ישמרנו, לזה ולא לאחר.

ואת דעת ר' אליעזר בן יעקב מסבירה הגמרא:

סבר לה כר' יהודה דאמר מועד בשמירה פחותה סגי ליה, ויליף נגיחה לתם ונגיחה למועד.

והנה ברור ש"סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי" אין פירושו שסתם שוורים הם מרדנים, כי אם כן אין טעם לומר "ואמר רחמנא תם ניחייב דניבעי ליה שמירה פחותה", שהרי מזה שהתורה מחייבת לשלם נובע שהיה לו לשמרו שלא ימרוד, דהיינו שמירה מעולה. לפיכך פירש רש"י: "לאו בחזקת שימור קיימי" – אין אדם משמר שורו כלל אלא מניחו ויוצא". כלומר, השאלה היא איך בני אדם נוהגים באופן טבעי בהמותיהם. והרשב"א מוסיף: "שצריך היה המקרא להזהיר הבעלים שישמרו שוורים שלהם, שאילולי שהזהיר הכתוב שמחויבין בתשלומים לא היו נזהרין בשמירתן".

ר' מאיר מניח שסתם בני אדם אינם שומרים את בהמותיהם כלל, אלא מניחים להן להסתובב חופשי, וממילא אנו מניחים שהתורה בחייבה שור תם בתשלומין מתכוונת לחובת שמירה מינימלית, דהיינו לשמירה פחותה, כי תפשת מרובה לא תפשת, ומהיכא תיתי לחייב יותר. ולפי זה על כורחך ש"ולא ישמרנו" האמור במועד בא להוסיף על המינימום ולחייב שמירה מעולה (כי אחרת לא היה צריך לכתבו). ור' מאיר משווה בין תם למועד מגילוי הכתוב (עיין בגמרא מד, א). ואילו ר' יהודה סובר שאלמלא "ולא ישמרנו" היינו אומרים מדעתנו שקביעת התורה ששור תם חייב פירושה ששמירה מינימלית אינה מועילה, כי סתם בני אדם שומרים את בהמותיהם שמירה מינימלית, והתורה אומרת שאם שמרת רק כרגילות בני אדם אתה חייב לשלם. ואם כן אין לומר ש"ולא ישמרנו" בא לחייב לשמור שמירה מעולה בשביל להיפטור, כי זאת היינו יודעים בלא גילוי הכתוב, ועל כורחך ש"ולא ישמרנו" בא ללמד דווקא את מה שלא היינו אומרים מדעתנו, דהיינו שגם שמירה רגילה מועילה, וזהו "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט". ור' אליעזר בן יעקב, הסובר כר' יהודה, לומד תם ממועד, ומצריך בשניהם רק שמירה פחותה, אבל ר' יהודה מדייק מהלשון

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

"ולא ישמרנו", לזה ולא לאחר, שאין לומדים תם ממועד, ודווקא לגבי מועד התורה מחייבת רק אם לא שמר אפילו שמירה פחותה<sup>2</sup>.

ננסה עתה להסיק מתוך מהלך זה הסבר כללי למידת "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט". כשהוראה מסוימת מופיעה בתורה באותו עניין פעמיים, ובהופעה השנייה ישנו ביטוי שאפשר לפרשו במשמעות רחבה או במשמעות מצומצמת, ויש לנו סיבה להניח שבהופעה הראשונה כוונת התורה למשמעות הרחבה, תפקיד הפעם השנייה להורות לנו לפרש את הביטוי (בהופעתו השנייה, כאשר יש הבדל בין שני המקומות בהם הוא מופיע<sup>3</sup>) דווקא במשמעותו המצומצמת, כי אם הכוונה למשמעות הרחבה, גם ללא הפעם השנייה היינו יודעים זאת, שהרי באופן פשוט היינו ממשיכים את ההוראה הראשונה, ונמצא שהפעם השנייה מיותרת. וכן להפך ב"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". כשהוראה מופיעה פעמיים, ואפשר לפרשה במשמעות רחבה או במשמעות מצומצמת, ויש סיבה להניח שכוונת התורה בפעם הראשונה למשמעות המצומצמת, תפקיד הפעם השנייה להורות לנו שיש לפרשה שם דווקא במשמעות הרחבה, כי אם הכוונה למשמעות המצומצמת, נמצא שהפעם השנייה מיותרת.

## ג. דוגמאות נוספות

נענין בדוגמה נוספת של ריבוי אחר ריבוי. למדנו בפסחים (כב, ב) בעניין ערלה:

לכדתניא 'לכם' לרבות את הנטוע לרבים, ר' יהודה אומר להוציא את הנטוע לרבים. מאי טעמא דתנא קמא? דכתיב 'ונטעתם' ליחיד משמע לרבים לא משמע, כתב רחמנא 'לכם' להביא את הנטוע לרבים, ור' יהודה 'ונטעתם' משמע בין לרבים בין ליחיד, ו'לכם' בין רבים בין יחיד משמע, הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

<sup>2</sup> בהבנת טעם הכתוב לפי ר' יהודה, שיוצא דבר שהוא לכאורה מוזר, שם חמור ממועד, אפשר ללכת בשתי דרכים: המאירי פירש שמועד יש לו קול שדרכו להזיק, ובני אדם יכולים להישמר ממנו, מה שאין כן תם. ונראה שאפשר לומר עוד טעם: במועד, שדינו לשלם נזק שלם, התורה חסה עליו ואמרה שאם שמר שמירה מינימלית פטור, לעומת זאת חצי נזק התורה מחייבת גם אם שמר שמירה פחותה. ויש לתלות בשתי סברות אלה את מחלוקת האמוראים (מה, ב) האם צד תמות במקומה עומדת. רב אדא בר אבהו, האומר "לא פטר ר' יהודה אלא צד העדאה שבו אבל צד תמות במקומה עומדת", סובר שהטעם הוא משום שהתורה חסה על המשלם נזק שלם שלא ישלם אם שמר שמירה פחותה, אבל מחצי נזק אינו נפטר, כי להיכן הלכה האחריות שהטילה תורה על האדם שאם לא ישמור שמירה מעולה ישלם לפחות חצי נזק (ועיין תוספות ד"ה לא). ואילו רב סבר שהטעם הוא שבמועד היה על הניזק להישמר, וממילא המזיק פטור מכלום.

<sup>3</sup> שהרי ראינו שהדין הוא מה יהיה הדין במועד, ולר' יהודה תם נשאר במשמעות הרחבה, אלא שלר' מאיר ולר' אליעזר בן יעקב יש גילוי אחר בכתוב שבגללו משווים תם למועד. בדוגמאות אחרות שיובאו להלן נראה שהמשמעות של ההופעה השנייה היא המשמעות היחידה של הדין, וזאת כאשר אין בפרשה שני עניינים שונים כמו תם ומועד.

מה פירוש טעמו של ת"ק "ונטעתם ליחיד משמע לרבים לא משמע", הלא "ונטעתם" לשון רבים? פירש רש"י:

'לרבים' – לצורך רבים, כגון באמצע הדרך לכל עובר. 'ונטעתם ליחיד משמע' – דאין דרך רבים לנטוע, ולכל חד וחד קאמר ונטעתם.

כמו בסוגיית שומרים, השאלה היא מהי הרגילות של בני אדם. ת"ק מניח שהתורה מדברת בהווה, שאדם נוטע לעצמו ולא לצורך רבים, והלשון "ונטעתם" מדברת בפשטות אל כל יחיד ויחיד, ולפיכך צריך לומר שהייתור "לכם" בא לרבות את הנטוע לרבים. ואילו ר' יהודה מניח ש"ונטעתם" מתייחס גם לנטיעה של יחיד וגם לשל רבים, משום שכך דרך בני אדם שנוטעים גם נטיעות ציבוריות, וממילא אין צורך ב"לכם" ללמד זאת, ועל כן כוונת ש"לכם" בא ללמד בכיוון ההפוך, דהיינו שרק מה שהוא שלכם, כלומר שיש לו בעלות פרטית, חייב בערלה. שכן הביטוי "לכם", כמו הביטוי "ישמרנו", יכול להתפרש בשתי משמעויות, אחת מרחיבה ואחת מצמצמת, והמצב של ריבוי אחר ריבוי, שבו הריבוי השני מיותר, מלמדנו להיזקק דווקא למשמעות המצמצמת.

דוגמה נוספת. במנחות (לד, א) למדנו:

דתניא בית שאין לו אלא פצים אחד ר' מאיר מחייב במזוזה וחכמים פוטרין. מאי טעמא דרבנן? 'מזוזות' כתיב. מאי טעמא דר' מאיר? דתניא 'מזוזות' שומע אני מיעוט מזוזות שתיים, כשהוא אומר 'מזוזות' בפרשה שניה, שאין תלמוד לומר, הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט, מיעוט הכתוב למזוזה אחת דברי ר' ישמעאל, ר' עקיבא אומר אינו צריך, כשהוא אומר 'על המשקוף ועל שתי המזוזות', שאין תלמוד לומר 'שתי', מה תלמוד לומר 'שתי' זה בנה אב כל מקום שנאמר 'מזוזות' אינו אלא אחת עד שיפרט לך הכתוב שתיים.

יש להבין שהברייתא האחרונה, של ר' ישמעאל ור' עקיבא, אינה עוסקת בנושא המחלוקת של ר' מאיר וחכמים, אלא היא עוסקת בשאלה האם צריך לשים בפתח רגיל מזוזה אחת, או שתי מזוזות משני הצדדים<sup>4</sup>. וכך מפורש במדרש משלי (פרשה ט):

<sup>4</sup> ואין להקשות לשם מה צריך מקור למזוזה אחת, והלא למדנו בברייתא (מנחות שם): "דתניא ביתך ביאתך מן הימין... דכי עקר איניש כרעיה דימינא עקר", כי יש להבין שדרשה זו נדרשת רק אחרי שאנו יודעים ממקום אחר שאין צורך בשתי מזוזות. ובאמת בספרי ואתחנן (פסקה לו) מובאת הדרשה הזאת תיכף אחרי מחלוקת ר' ישמעאל ור' עקיבא, לומר לך שאחרי שלמדנו שצריך רק מזוזה אחת, אנו מחפשים איזו היא. ונראה להבין את הדרשה – הנראית לכאורה כרמז בעלמא – כך: לשון התורה "מזוזות ביתך" מורה שענין המזוזה שייך לבית פנימה, "מזוזות ביתך" – המזוזות של הבית (ובהתאם לרעיון זה אומרת הגמרא לג, שהיא שומרת את הבית, ולפיכך צריכה לכלול את כל חלל הבית). כיוון שאנו יודעים ממקום אחר ששמים רק מזוזה אחת, ממילא היא צריכה להיות בימין, כי לימין אדם שם לב יותר, כי כך דרך הליכתו ומישושו וכו', והשאלה היא באיזה ימין, של הכניסה לבית או של היציאה, בא "ביתך" – ביאתך" ומלמד שהיא ימין הכניסה, כי עניינה של המצוה שייך לבית פנימה.

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

אמר רבי תנחומא חייב אדם לתת מזוזה על פתחי ביתו שנאמר 'וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך', ר' לוי אמר שני מזוזות מזוזה אחת מכאן ומזוזה אחת מכאן, ר' ישמעאל אומר מזוזה אחת וחכמים אומרים כדברי ר' ישמעאל, למה שאם עושה שני מזוזות אינו יודע איזו עיקר ואיזו טפל... אמר ר' יודן אם כן למה נאמר 'לשמור מזוזות פתחי', שאם יהיו לו לאדם שני פתחים חייב ליתן מזוזה בזה ובה.

את "אין ריבוי אחר ריבוי" יש להבין כך: "על מזוזות ביתך" יכול להתפרש בשתי דרכים, אחת מרבה ואחת ממעטת. אופן אחד – על כל המזוזות שבבית ('בית' הוא כמובן חדר אחד), אופן שני – על מזוזה אחת בכל פתח ופתח שבבית. ר' ישמעאל אומר שאם היה כתוב רק פעם אחת "מזוזות" היינו אומרים מן הסתם שהכוונה לכל המזוזות שבבית, כי כך היא ההוראה הפשוטה של הלשון "על מזוזות ביתך" אם אין גילוי אחר. אך אם כן, לשם מה נכתב עוד פעם "מזוזות"? ללמד, אדרבא, פרש את "מזוזות" בדרך המועטת, דהיינו מזוזה אחת לכל פתח. וזוהי כוונת ר' יודן במדרש: "אם כן למה נאמר 'לשמור מזוזות פתחי', שאם יהיו לו לאדם שני פתחים חייב ליתן מזוזה בזה ובה", וכך יש להבין את דברי ר' תנחומא "חייב אדם לתת מזוזה על פתחי ביתו שנאמר 'וכתבתם על מזוזות ביתך'". (וצריך לומר שר' לוי הצריך שתיים מדרבנן, ובה תובן טענת חכמים "שאם עושה שני מזוזות אינו יודע איזו עיקר ואיזו טפל", שהרי אם שתיהן מדאורייתא אין כאן עיקר וטפל).

ובאשר למחלוקת ר' מאיר וחכמים – ר' מאיר סובר שמהלימודים של ר' ישמעאל ור' עקיבא אפשר להסיק שמספיק שיש מזוזה אחת לפתח, שהרי "מזוזות" בלשון רבים מוסב על כל פתח ופתח. דעת חכמים היא, כנראה, שכלול במשמעות הכתוב גם המקרה הפשוט שיש לבית רק פתח אחד, וכיוון שהוכחנו שמספיק לשים "מזוזה" אחת בפתח, על כורחך כוונת התורה שצריך שיהיו לפתח שתי מזוזות, דהיינו שני פצימים.

#### ד. במיעוט אחר מיעוט

עתה נראה שלפי אותו כיוון מחשבה נוכל להסביר גם את הכלל ההפוך, "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". הגמרא בשבועות (ו, ב-ז, ב) דנה בשאלה מנין שהכתוב בקרבן עולה ויורד – "או כי יגע בטומאת אדם לכל טומאתו אשר יטמא בה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם" – מדבר בטומאת מקדש וקודשיו, כלומר, במי שאכל קודש או נכנס למקדש בטומאה. בתחילה מובאת ברייתא הלומדת זאת מהעובדה שאזהרה ועונש נאמרו רק בטומאת מקדש וקודשיו, וממילא מובן שגם חיוב קרבן הוא רק בהם. שואלת הגמרא: "ואימא תרומה, שהזהיר וענש", ומתרצת: "אמר קרא 'בה', בה למיעוטי תרומה". לבסוף לומדת הגמרא ממקור אחר שרק בקודש ובמקדש נאמר הכתוב ולא בתרומה, והיא שואלת: "ואלא 'בה' למה ליי", ומשיבה: "לרבות נבלת עוף טהור". ומקשה: "הא אמרת 'בה' מיעוטא הוא", ומתרצת:

משום דמיעוטא הוא אייתר [צ"ל: דאייתר, וכ"ה ברש"י], כתיב 'או כי יגע', דבר נגיעה אין דלאו בר נגיעה לא, וכתיב 'בה' מיעוטא, הוה מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

מפורש אפוא בגמרא שכאשר יש מיעוט אחר מיעוט – המיעוט השני מיותר ('מיעוטא הוא דאייתר'), ולכן אנו מחפשים מהי כוונתו. אם היה כתוב רק "כי יגע", היינו ממעטים את מי שנטמא בנבלת עוף טהור, כי זו מטמאה רק בבית הבליעה, ומגע בית הסתרים אינו נחשב נגיעה, "טומאת בית הסתרים אינה מטמאה" (נידה מא, ב), ואין זה "כי יגע"<sup>5</sup>. לעומת זאת, הביטוי "אשר יטמא בה" יכול להתפרש בשתי דרכים: הוא יכול להתפרש באופן מצומצם, להיטמא בה, כלומר במגעה, אך הוא יכול גם להתפרש באופן רחב, הכולל גם דרכים אחרות של היטמאות בה, כגון על ידי בליעתה, שגם זה יכול להיות המובן של "יטמא בה". ומכיוון שלמעט כבר היינו יודעים מ"כי יגע", על כורחך ש"בה" בא דווקא לרבות נבלת עוף טהור.

דוגמה אחרת. בחולין (קלב, א) דנה הגמרא בשאלה האם הזרוע, הלחיים והקיבה ניתנים רק לכהן או גם לכהנת:

דבי ר' ישמעאל תנא כהן ולא כהנת וילמד סתום מן המפורש. דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא כהן ואפילו כהנת, הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

פירש רש"י:

'סתום מן המפורש' – כהן סתם דכתיב גבי מתנות ממפורש מ'בני אהרן' דכתיב גבי מנחה, דמה להלן כהן ולא כהנת, דאהרן ובניו כתובין, אף הכא כהן ולא כהנת. 'דבי ר' אליעזר בן יעקב תנא' – בעלמא כהן ולא כהנת. אבל כהן דכתיב גבי מתנות אפילו כהנת במשמע, מאי טעמא הוי מיעוט כו' דברישיה דקרא כתיב 'וזה יהיה משפט הכהנים' דמשמע כהנים ולא כהנות, וכתיב בסיפיה דקרא 'ונתן לכהן הזרוע וגו' דמשמע נמי כהן למעוטי כהנת ואין מיעוט אחר מיעוט כו'.

אף כאן, הביטוי "כהן" יכול להתפרש באופן מצומצם, כהן זכר, או באופן רחב, כל השייך לשבט הכהנים. ר' אליעזר בן יעקב סובר שבפשטות היינו נוקטים כאופן המצומצם, או משום שסוף סוף "כהן" הוא לשון זכר, או משום שהיינו לומדים סתום מן המפורש כר' ישמעאל, אבל היות שבעניין המתנות אחרי שכתוב "הכהנים" כתוב שוב "לכהן", וייתור הוא (כי היה אפשר לכתוב: ונתן לו), הרי זה בא ללמד שיש לפרש את הביטוי "כהן" בעניין זה דוקא באופן הרחב, אפילו כהנת (וצריך עיון מה עושה ר' ישמעאל עם הייתור).

במנחות (סו, ב) למדנו שלדעת ר' מאיר ור' יהודה תורמים מפירות של גויים על של ישראל, וזה לא נחשב כתרומה מן הפטור על החייב, והגמרא (סז, א) אומרת שהטעם הוא משום

<sup>5</sup> ואין להקשות מהנטמא באוהל המת או במשא, המתרבה בתורת כהנים (דיבורא דחובה יב, ג) מ"כי תגע בכל דבר טמא", כי מכל מקום המטמא בר נגיעה הוא, שהרי טומאות אלה מטמאות גם במגע, מה שאין כן נבלת עוף טהור שאין בה טומאת מגע כלל.



אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

שכתוב "דגנך" דגנך' יתירא, הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות". גם כאן, הביטוי "דגנך" יכול להתפרש במובן מצומצם – דגן שגדל באדמתך, או שאתה גמרת את מלאכתו, והוא יכול גם להתפרש במובן רחב – דגן השייך לך, שהרי מדובר בפירות שישראל קנה אותם מהגוי, אחר שגדלו באדמת הגוי והגוי גמר את מלאכתם. אם היה כתוב רק פעם אחת "דגנך" היינו מבינים אותו במובן המצומצם, כי כן דרך התורה להתייחס במצוות התלויות בארץ לפירות שישראל מגדלים מאדמתם (כמו בביכורים ועוד), אבל ייתור המיעוט פעם נוספת מלמדנו שיש להבין את הביטוי דוקא במשמעות הרחבה – כל שהוא שייך לך<sup>6</sup>.

### ה. השתנות ההבנה הפשוטה לפי העניין

הכלל "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" מופיע גם בתורת כהנים (דיבורא דנדבה, פרק י', על ויקרא ב, א), בעניין דיני המנחה:

ויוצק עליה שמן – על כולה, ונתן עליה לבונה – על מקצתה, מה ראית לומר  
כן ויוצק עליה שמן על כולה ונתן עליה לבונה על מקצתה, שאין ריבוי אחר  
ריבוי בתורה אלא למעט.

אף כאן מתפרשים הדברים היטב לפי דרכנו. מבחינת הלשון, הביטוי "עליה" יכול להתפרש על כולה ויכול להתפרש על מקצתה, שהרי גם הנתון על מקצתה הוא עליה (כגון במדבר יט, ה: "אשר לא עלה עליה עולי"), אבל בכל זאת יותר פשוט להבין ש"עליה" הוא על כולה, כי כינוי הרמז של "עליה" מתייחס למנחה, וה"מנחה" היא באופן בסיסי המנחה כולה<sup>7</sup>. משום כך אנו דורשים תחילה: "ויוצק עליה שמן" – על כולה. אולם, "עליה" השני מיותר, שהרי היה די לומר – ויוצק עליה שמן ונתן לבונה. על כורחך ש"עליה" השני בא למעט, לומר שבמקום השני עליך לפרש את "עליה" דווקא באופן המצומצם, עליה – על מקצתה. וכאן אין לימוד שמשווה שמן ללבונה, כמו שיש בתם ומועד, אלא כל אחד נשאר בשלו, שמן על כולה ולבונה על מקצתה.

אך הנה בגמרא במנחות (נט, ב) למדנו:

אמר רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן נתן משהו שמן על גבי כזית מנחה  
[פירוש: מנחת חוטא דכתיב בה 'לא ישים עליה שמן ולא יתן עליה לבונה'  
(ויקרא ה, יא)] – פסל, מאי טעמא, לא ישים שימה כל דהו, 'עליה' עד דאיכא

<sup>6</sup> לא נכנסו כאן לדיון של התוספות (סו, ב – ד"ה מירוח) ושאר ראשונים (עיין ר"מ ור"ש דמאי ה, ט) האם מחלוקת התנאים היא בשאלת יש קניין לגוי להפקיע את קדושת הארץ, או רק בשאלת מירוח גוי. ההסבר שבפנים יכול להתאים לשתי האפשרויות, ואין כאן המקום לפרט בזה.

<sup>7</sup> ואולי גם בגלל האמור בהמשך התורת כהנים: "דבר אחר, ויוצק עליה שמן" – על כולה, מפני שהוא נבלל עמה ונקמץ עמה, ונתן עליה לבונה – על מקצתה, שאינה לא נבללת עמה ולא נקמצת עמה, כלומר, מכיוון שדיון השמן להיבלל עם המנחה, הריהו מתייחס מצד תפקידו אל כולה.

שיעורא. ואמר רב יצחק בר יוסף אמר ר' יוחנן נתן כזית לבונה על גבי משהו מנחה פסל, מאי טעמא, 'לא יתן' כתיב עד דאיכא נתינה [רש"י: ונתינה בכזית כדכתיב 'ונתן לכהן את הקודש' (ויקרא כב, יד), ובההיא נתינה כתיבא אכילה וכל אכילה בכזית], עליה הוי ריבוי אחר ריבוי ואין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט [רש"י: דגבי שמן כתיב עליה דהיינו כזית, וגבי לבונה עליה, הוי ריבוי אחר ריבוי ואינו אלא למעט דגבי לבונה לא בעינן כזית מנחה, דעל משהו נמי חייב].

ולכאורה לפי התורת כהנים דברי הגמרא קשים, שהרי "עליה" מתפרש בפשטות על כולה, ומנין לומר כזית. ונראה שההבדל שבין הנידון של התורת כהנים לנידון של הגמרא הוא ההבדל שבין חיוב לשלילה. במצווה חיובית, כשהתורה מעוניינת שיהיה עליה שמן, ראוי לפרש את לשון "ויצק עליה שמן" כמתייחסת אל כולה, כנזכר לעיל, אבל כשהתורה מעוניינת שלא יהיה עליה שמן, שתהיה "חרבה" (ויקרא ז, י; עיין רש"י שם), מבינים אנו בפשטות שגם הנותן על מקצתה עובר. אך כמו בכל איסורי תורה הנוגעים לענייני מאכל היינו אומרים שהכוונה לכזית, ורק ריבוי אחר ריבוי של "עליה" גורם שלבונה אסורה גם על משהו, כי גם זה בכלל "עליה".

ראינו שהשימוש בכללים "אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט" ו"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" אינו מיוחד לתנא מסוים. הגמרא משתמשת בהם להסבר שיטות ר' יהודה, ר' ישמעאל ור' אליעזר בן יעקב. בדוגמאות הבאות נראה שבמחלוקות בין ר' יהודה לחבריו, פעם הגמרא מסבירה בעזרת הכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" את דעת ר' מאיר, ופעם את דעת ר' יהודה, ללמדך שהכלל עצמו מקובל על הכל, ובכל סוגיה וסוגיה המחלוקת נעוצה בתוכן המסוים של העניין הנדון.

## ו. קושיית התוספות בעניין מיעוט אחר מיעוט

שנינו במכות (ט, ב): "הסומא אינו גולה דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר גולה". ובגמרא: "ת"ר 'בלא ראות' פרט לסומא דברי ר' יהודה, ר' מאיר אומר בלא ראות לרבות את הסומא". הרי ששני התנאים מצביעים על אותו הביטוי, "בלא ראות", ר' יהודה מפרשו באופן מצומצם: "בלא ראות" – מי שלא ראה מחמת מאורע רגעי, למעט מי שאף פעם אינו רואה (רש"י: "דמשמע כאן לא ראה, אבל רואה במקום אחר"). ומפירושו ר"ח נראה לכאורה שגרס בברייתא: "בלא ראות, מכלל שיכול לראות, פרט לסומא שאינו גולה", ואילו ר' מאיר מפרשו באופן רחב: "בלא ראות" – כל שלא ראה את חברו, בין משום שכרגע לא ראהו, ובין משום שאינו רואה בכלל. מדוע נחלקו בזה? מסבירה הגמרא:

מאי טעמא דר' יהודה? דכתיב 'ואשר יבא את רעהו ביער', אפילו סומא, אתא 'בלא ראות' מעטיה. ור' מאיר, 'בלא ראות' למעט, 'בבלי דעת' למעט, הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ור' יהודה 'בבלי דעת' פרט למתכוין הוא דאתא.

כלומר, באמת גם לר' יהודה וגם לר' מאיר הפירוש היותר פשוט של "בלא ראות" הוא שבמקרה לא ראה, וכך היינו מפרשים אלמלא היה לנו גילוי אחר, והיינו ממעטים סומא. אבל, אומר ר' מאיר, גם "בבלי דעת" האמור בעניין גלות בפרשת שופטים, משמעו מי שבמקרה לא ידע, ולא מי שאף פעם אינו יכול לדעת מה יש לפניו מפני שהוא סומא, ונמצא שהמיעוט של "בבלי דעת" מיותר, ותפקידו ללמד שאדרבה, נפרש את הביטוי "בלא ראות" במשמעות הרחבה – מי שלא ראה את חברו, בין מחמת מאורע רגעי ובין משום שאינו רואה כלל, וכך יתפרש גם "בבלי דעת", בין שלא ידע במקרה ובין שאינו יכול לדעת. ור' יהודה אומר שהמיעוט "בבלי דעת" אינו מיותר, כי הוא בא ללמד "פרט למתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם" (עיין מכות ז, ב).

האם ר' מאיר חולק על "בבלי דעת" – פרט למתכוין להרוג את הבהמה והרג את האדם?! התוספות במכות (ט, ב – ד"ה ורב) הניחו שלא, וכתבו שר' מאיר סבר שלומדים את הדין הזה מ"בשגגה", והברייתא (ז, ב) "בשגגה פרט למזיד בבלי דעת פרט למתכוון" (עיין בגמרא שם פירושה) היא כר' יהודה, אבל ר' מאיר סובר שתירתי שמע מינה מ"בשגגה". אך אולי יש לומר באופן אחר, ולפיו גם ר' מאיר מודה בברייתא ההיא, שנשנתה בסתם, והמחלוקת היא זאת: פירוש הדרשה "בבלי דעת פרט למתכוון" הוא, שאם ידע שיש שם איזו ברייה, אלא שלא ידע שאדם הוא וחשב שהיא בהמה, הריהו קרוב למזיד ופטור מגלות. ר' יהודה סבר שלדרשה זו צריך כתוב מיוחד, "בבלי דעת", כי אם היה כתוב רק "בלא ראות" היינו יכולים להבין שלא ראה שזה אדם כמוהו, אף על פי שראה שיש שם שום בריה, אבל ר' מאיר סובר שגם אם היה כתוב רק "בלא ראות" או רק "בבלי דעת" היינו מפרשים שלא ידע בכלל שיש שם מישהו, אבל אם שם לב שיש שם בריה, אלא שלא ידע שהוא אדם – פטור מגלות, כי קרוב למזיד הוא, ונמצא שאחד מהכתובים מיותר ל"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" (ולמסקנה אף בסומא אומרים פרט למתכוון, כי גם הוא יכול לדעת שיש שם מישהו, כגון ששמע רחש, וידע שיש שם שום בריה, אלא שלא ידע שהוא אדם. עיין רש"י נדרים פז, ב ד"ה גמרא). ומצינו הרבה פעמים שהגמרא אינה ממצה עד הסוף את הסבר המחלוקת שבין תנאים, ומשאירה לנו להבין בעצמנו. והרי גם לפי התוספות הגמרא לא סיימה מנין יודע ר' מאיר את הדין של פרט למתכוון.

ונראה שלפי הבנתנו תיושב קושיה אחרת של תוספות, שכן סוגיה זו מופיעה גם בבבא קמא (פו, ב), והתוספות שם (ד"ה ואין) הקשו על מה שאמרה הגמרא לדעת ר' מאיר שאין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות:

תימה, לא ליכתוב שום מיעוט וממילא איתרבי. וכן יש להקשות גבי אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט.

ולא תירצו. אך לפי מה שהוסבר שגם ר' מאיר צריך את אחד הכתובים, "בבלי לדעת" או "בלא ראות" ל"פרט למתכוין" – התמיהה מיושבת, כי אם היה כתוב רק אחד משני הביטויים לצורך הדרשה "פרט למתכוון" היינו ממעטים סומא, כי זוהי המשמעות הפשוטה של הביטוי, וצריך גם את המיעוט השני כדי לרבותו. ובתוספות יומא (ס, א – ד"ה תרי) מצינו:

דבכל דוכתא דאיצטריך מיעוט אחר מיעוט מקשה רבינו שמואל כד [פירוש]: שאפשר היה לוותר על שני המיעוטים], ומתרץ דשמא הוה ממעטינן מכח שום דרשה או קל וחומר או בנין אב להכי איצטריך מיעוט אחר מיעוט לרבות.

ולפי האמור בנידון דידן היינו יודעים את המיעוט מהכתוב הנצרך לדרשה אחרת, ולכן הוצרך גם המיעוט הנוסף.

שנינו בסנהדרין (פה, ב) בעניין גונב נפש: "גנב מי שחציו עבד וחציו בן חורין ר' יהודה מחייב וחכמים פוטרין". כרקע להסבר המחלוקת מביאה הגמרא (פו, א) מחלוקת אחרת בין ר' יהודה לרבנן:

תנן התם, ר' יהודה אומר אין לעבדים בושת. מאי טעמא דר' יהודה? אמר קרא 'כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו', מי שיש לו אחוה, יצא עבד שאין לו אחוה. ורבנן 'אחיו הוא במצוות.

ממשיכה הגמרא:

והכא היכי דריש ר' יהודה, סבר 'מאחיו' (דברים כד, ז) לאפוקי עבדים, 'בני ישראל' למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין, 'מבני ישראל' למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין [רש"י: דהוה ליה למכתב מאחיו בני ישראל], הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ורבנן מאחיו לאפוקי עבדים לא משמע להו, דהא אחיו הוא במצוות, בני ישראל מבני ישראל חד למעוטי עבד וחד למעוטי מי שחציו עבד וחציו בן חורין.

לגבי דעת רבנן יש להוסיף כי בספרי (כי תצא פסקה רעג) דרשו: "גונב נפש מאחיו – ולא מאחרים", כלומר מגויים. נמצא שלרבנן "מאחיו" ממעט גויים אך אינו ממעט עבדים, "בני ישראל" ממעט עבדים, ומ"ם השימוש ממעטת גם מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ולדעת ר' יהודה "מאחיו" ממעט גם גויים וגם עבדים (עיין רש"י בבא קמא פח, א – ד"ה יצא עבד), ובביטוי "מבני ישראל" יש שני מיעוטים לחציו עבד וחציו בן חורין, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות. ונראה להסביר על פי דרכנו, שהביטוי "מבני ישראל" יכול להתפרש בשתי משמעויות: האחת – חלק מקבוצת בני ישראל, ואז הוא בא למעט מי שחציו עבד וחציו בן חורין; השניה – מי שהוא אפילו רק במקצת מבני ישראל, ואז הוא בא לרבות מי שחציו עבד וחציו בן חורין. האופן הפשוט יותר הוא האופן הראשון, דהיינו שרק חלק מבני ישראל בכלל הדין, ולכן רבנן ממעטים מי שחציו עבד וחציו בן חורין. ולר' יהודה – אילו היה כתוב רק "בני ישראל" זה היה מספיק כדי למעט מי שחציו עבד, כי עבד גמור כבר מועט, ועל כורחך שהמ"ם המיותרת באה ללמדנו לפרש את "מבני ישראל" דווקא באופן המרחיב – כל שהוא מבני ישראל אפילו במקצת.

אך כאן יש להקשות את קושיית התוספות: אם לר' יהודה "בני ישראל" ממעט חציו עבד וחציו בן חורין, והמיעוט השני מהמ"ם היתירה מרבהו, לשם מה צריך את שני המיעוטים, לא לכתוב קרא אף אחד מהם. ונראה שאילו היה כתוב רק "גונב נפש מאחיו" לא היינו חושבים שמי שחציו עבד וחציו בן חורין בכלל זה, כי "נפש האדם אחת היא" (לשון

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

הרמב"ם בשמונה פרקים פרק א), ואם לחצי של העבד אין אחווה, הייתי ממעט מ"נפש מאחיו" גם מי שחציו עבד וחציו בן חורין. לפיכך נכתבו שני המיעוטים כדי לרבותו. ואי אפשר היה לוותר על הלשון "גונב נפש" כי היא מביעה את עיקר הרעיון של האיסור וחומרותו, כי נפש הוא גונב.

## ז. ביטוי בעל משמעות אחת ובכל זאת יש שתי אפשרויות להבינו

בדוגמאות הבאות נראה שגם כאשר ביטוי מסוים הוא חד משמעי במובנו, ייתכן שיהיו שתי פרשנויות לכוונת התורה בהשתמשה בו.

ביומא (מב, א) נחלקו אמוראים האם שחיתת פרה אדומה כשרה בזר, לרב פסולה ולשמואל כשרה. טעמו של שמואל הוא משום שכתוב (במדבר יט, ג): "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן והוציא אותה אל מחוץ למחנה ושחט אותה לפניו" – שיהא זר שוחט ואלעזר רואה. ואילו רב מפרש: "ושחט אותה לפניו" – שלא יסיח דעתו ממנה. להלן (מג, א) אומרת הגמרא:

'ולקח אלעזר הכהן מדמה באצבעו' – לשמואל לאהדוריה לאלעזר, לרב הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דאפילו כהן הדיוט [פירוש: שאינו סגן הכהנים כאלעזר]. 'ולקח הכהן עץ ארז ואזוב ושני תולעת' – לשמואל דאפילו ככהן הדיוט, לרב אצטריך סלקא דעתך אמינא כיוון דלאו גופה דפרה נינהו לא ליבעי כהן – קא משמע לך.

ויש להבין את דברי רב על פי דרכנו הנזכרת לעיל, שאת הכתוב "ונתתם אותה אל אלעזר הכהן" אפשר לפרש בדווקא, דהיינו שהתורה מקפידה שאלעזר יוציא את הפרה, מפני שהוא הסגן, אך אפשר גם לפרש ששמו של אלעזר ניקב לא בגלל היותו סגן, ולדורות הוא הדין לכהן אחר. האופן הפשוט יותר הוא לומר שסגן דווקא, אבל מזה שבקבלה והזאה התורה חזרה ואמרה "אלעזר הכהן", במקום להמשיך פשוט: "ולקח מדמה וכו'", לומד רב במידת "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" שבקבלה והזאה הכוונה לאו דווקא לסגן אלא לכל כהן.

אמנם, לכאורה קשה לשם מה היתה התורה צריכה לכתוב בפעם השנייה "אלעזר הכהן", תכתוב "הכהן" בלבד ונדע שהכוונה לכל כהן, כמו שאמר שמואל לגבי "ולקח הכהן עץ ארז". ונראה שצריך לומר כי מדרכי הלשון הוא, כי הסגנון המשובח הוא להמשיך בלשון שמתחילים בה, ואם התורה התחילה "אלעזר הכהן", לומר שבהוצאה צריך דווקא סגן, כנזכר לעיל, והיא מזכירה אותו שוב בהמשך – היא מעדיפה להמשיך את תיאור המעשה בלשון זו, וללמד את הדין שבקבלה והזאה לאו דווקא אלעזר בדרך של מיעוט אחר מיעוט. שמואל תאמר: אם כן, גם בעץ ארז תאמר אלעזר הכהן – זה כבר אי אפשר, כי השלישי יהיה מיעוט אחר ריבוי, והיינו חושבים שבעץ ארז אלעזר דווקא.

שנינו בסנהדרין (ב, א):

ההקדשות בשלושה. הערכין המטלטלים בשלושה, ר' יהודה אומר אחד מהן כהן. והקרקות תשעה וכהן, ואדם כיוצא בהן.

ובגמרא (טו, א) :

מנהני מילי? אמר שמואל עשרה כהנים כתובין בפרשה, חד לגופיה, הנך הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות, דאפילו תשעה ישראל ואחד כהן. מתקיף לה רב הונא בריה דרב נתן אימא חמישה כהנים וחמישה ישראלים, קשיא.

לכאורה סוגיה זו אינה ניתנת להסבר על פי דרכנו, שהרי למונח 'כהן' יש רק פירוש אחד. אך האמור לעיל, ש"אלעזר הכהן" יכול להיות רק דוגמה לכהן, ולא בדווקא הוא, פותח לנו פתח להבנת ענייננו, שכן נתבונן בכתוב בפרשת ערכין (ויקרא כו, ב-יא) :

דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם איש כי יפליא נדר בערך נפשות לה', והיה ערך הזכר... ואם מך הוא מערך והעמידו לפני הכהן, והעריך אותו הכהן, על פי אשר תשיג יד הנודר יעריכנו הכהן. ואם בהמה אשר יקריבו ממנה קרבן לה'... ואם כל בהמה טמאה אשר לא יקריבו ממנה קרבן לה' והעמיד את הבהמה לפני הכהן...

מדוע התורה משתמשת בלשון "הכהן" בה"א הידיעה, הלא מקודם לא דובר כלל על כהנים? נראה שהתשובה היא: כל הנדרים שמדובר עליהם בפרשה הם קודש לה', ואדם מביא לבית המקדש, ולכן אומרת התורה שכאשר אדם מביא את נדרו לכהנים, שהם הכתובת לקבלת ההקדשות, והדבר צריך שומא – הכהן הנמצא במקדש יעריך את שווי, וכך יתן הנודר. האם דווקא כהן צריך להעריך את השווי? ייתכן שלא, אלא שהואיל ואדם בא למקדש לשם מתן התרומה, דיברה התורה בהווה ואמרה שהכהן יעריך, אבל באמת יכול להעריך גם אדם אחר. ובכהן יש רבותא, שאף על פי שהוא קצת נוגע בדבר, שהרי הוא מעוניין בהגדלת רכוש בדיק הבית (שמוציאים אותו לדברים שהמקדש זקוק להם שמקילים על הכהנים), בכל זאת הוא יכול להעריך. אך שוב, האופן הפשוט, שבו לכאורה יש להבין את הכתוב, הוא ש"הכהן" דווקא, כמו שאמרנו לגבי "אלעזר הכהן", שהרי זהו פשטן של המילים, אבל כאשר כתוב פעם שניה "הכהן", אוחזים אנו במידת "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" ואומרים: אם כהן דווקא – לשם מה חזרה התורה וכתבה שוב "הכהן"? על כרחך ללמדנו לבחור באפשרות האחרת, ולומר שבפעם השנייה כהן לאו דווקא, אלא דוגמה היא. על כך מקשה הגמרא, הלא המיעוט אחר מיעוט מלמד על עצמו, ולא על "הכהן" הקודם, אך אם כן, נאמר שבמקום השלישי שוב הכוונה לכהן דווקא, וברביעי לאו דווקא, וכך נגיע לחמישה כהנים וחמישה ישראלים, והגמרא נשאת בקשיא.

## ח. שלילת השלילה וצמצום השלילה

בראשית דברינו הזכרנו את ההסבר השגור לכלל "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", שהוא משום ששלילת השלילה היא חיוב, ואת העובדה שאת רוב הסוגיות הנזקקות לכלל הזה אין אפשרות להסביר בדרך זו. אמנם, במקום אחד בש"ס אכן נראה שהגמרא

אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אין ריבוי אחר ריבוי אלא למעט

מתכוונת ב"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" לכלל ההגיוני של שלילת השלילה. שנינו  
בברייתא בבבא בתרא (יד, א) :

ארון שעשה משה אמתים וחצי ארכו ואמה וחצי רחבו ואמה וחצי קומתו  
באמה בת ששה טפחים, והלוחות ארכן ששה ורחבן ששה... נשתיירו שם שני  
טפחים שבהם ספר תורה מונח שנאמר (מלכים א ה, ט): 'אין בארון רק שני  
לוחות האבנים אשר הניח שם משה', מאי אין בארון רק? מיעוט אחר מיעוט,  
ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות ספר תורה שמונח בארון.

לפי פשוטו של מקרא נראה שהמלה "רק" משמשת כאן במובן של המלה "אלא" בלשון  
חכמים – אין בארון אלא שני לוחות האבנים (עיין רד"ק שם). אבל חז"ל עומדים על כך  
שזהו שימוש חריג במלה "רק", ושם כוונת הכתוב לומר שאין בארון דבר אחר מלבד שני  
הלוחות, היה אפשר להשתמש במלה "רק" במובנה הרגיל, ולוותר על השלילה "אין", שהרי  
המשפט: "בארון רק שני לוחות האבנים" מביע את הנזכר לעיל. מכאן דרשו חכמים  
שהכתוב בא דווקא לשלול את המיעוט – "אין בארון רק שני לוחות האבנים" פירושו שיש  
בארון דבר נוסף מלבד. שמא תאמר: אם כן, אפשר היה לוותר על שני המיעוטים (קושיית  
התוספות). אין זה קשה, כי כוונת הכתוב לומר שמלבד הלוחות היה בארון רק דבר אחד  
הדומה להם, והוא ספר התורה, ולא דברים אחרים.<sup>8</sup>

הרי זה שימוש בביטוי "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" במשמעות שונה מזו שבשאר  
הסוגיות, ומצינו כיוצא בו בש"ס שימוש באותו הביטוי במשמעויות שונות, והרז"ה בעל  
ה"מאורי" הביא דוגמאות כאלה ב"ספר הצבא" שלו. והינה דרשה זו מתייחסת לפסוק  
בנביאים, ו"דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן" (נדה כג, א), וייתכן שלגבי פסוק בתורה לא  
היו חכמים דורשים כן להוציא את המקרא מפשוטו. ואף אם כן, אין בכך כלום, כי הדרש  
הוא מעין רמז של הכתוב המורה על דבר נוסף הדומה ללוחות, כנזכר לעיל.

בעוד סוגיה אחת יש אולי שימוש שונה מהרגיל ב"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות".  
שנינו בסנהדרין (מה, ב) :

האיש תולין אותו פניו כלפי העם והאשה פניה כלפי העץ דברי ר' אליעזר,  
וחכמים אומרים האיש נתלה ואין האשה נתלית.

<sup>8</sup> אין אפשרות לשייך גם דוגמה זו לדרך שהלכנו בה עד כה, ולומר שהמלה "רק" יכולה להתפרש בשני  
מובנים, והמיעוט הכפול מורה לנו לבחור במשמעות מסוימת מתוך השתים. שהרי אם מתחילים  
מהמיעוט הראשון ("אין"), אי אפשר לומר שהמיעוט השני מיותר, שהרי בלעדיו היינו מקבלים: אין  
בארון שני לוחות האבנים. ואם מתחילים מהמיעוט השני ("רק"), ואומרים שהמיעוט הראשון מיותר, כי  
היה יכול להיות כתוב: בארון רק שני לוחות האבנים – הרי לפי דרכנו היתה המסקנה צריכה להיות  
שנבין את "רק" במובנה השני, דהיינו במובן של "אלא", אבל 'אין בארון אלא' פירושו שאין שם דבר  
אחר, בניגוד למסקנת הגמרא.

ובגמרא שם (מו, א) :

מאי טעמא דרבנן? ... אמר קרא 'וכי יהיה באיש חטא', איש ולא אשה. ור' אליעזר האי 'וכי יהיה באיש' מאי דריש ביה, אמר ריש לקיש ההוא למעוטי בן סורר ומורה. והתניא בן סורר ומורה נסקל ונתלה דברי ר' אליעזר. אלא אמר רב נחמן בר יצחק לרבות בן סורר ומורה, מאי טעמא דאמר קרא 'וכי יהיה באיש חטא', 'איש' – ולא בן, 'חטא' – מי שעל חטאו נהרג יצא בן סורר ומורה שעל שום סופו נהרג, הוי מיעוט אחר מיעוט ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות.

קשה לפרש כאן לפי דרכנו הרגילה, דהיינו שיש כאן שתי משמעויות למונח מסוים, והחזרה עליו מורה על המשמעות הרחבה דווקא, שהרי "איש" עומד בניגוד ל"בן" (עיי' במשנה סנהדרין סח, ב), ו"חטא משפט מות" משמעו חטא שחייבים עליו מיתה, ואילו בן סורר ומורה לא עבר עבירה שחייבים עליה מיתה אלא נידון על שם סופו, ואם כן לכאורה שני המונחים שבכתוב אינם יכולים לכלול את בן סורר ומורה. אלא נראה שיש להבין את הדרשה בדרך של צמצום חלותו של המיעוט לתחום מסוים, כלומר, יש להבין את הכתוב כך: באיש דרוש שיהיה בו חטא משפט מות כדי לתלותו, מה שאין כן בבן, שהוא נתלה גם אם אין בו חטא כזה, אלא על שום סופו. לפי זה "מיעוט אחר מיעוט" פירושו כאן שהמיעוט הראשון והשני קשורים זה בזה בקשר של תנאי. אם פלוני שייך לקבוצה שיוצר המיעוט הראשון – אזי הדין מוגבל לקבוצה שיוצר המיעוט השני. אבל אם פלוני אינו שייך לקבוצה הראשונה – הדין יכול לחול עליו גם אם אינו שייך לקבוצה השנייה.

ובדוחק אפשר ללכת גם בדרכנו הרגילה, ולומר שהלשון "איש", וכן הלשון "חטא משפט מות", יכולות להתפרש בשני אפנים – האופן הפשוט הוא כמו שאמרה הגמרא, איש ולא בן, חטא ולא זה הנידון על שם סופו. אבל המיעוט אחר מיעוט, כלומר, המיעוט המיותר, מלמדנו ש"איש" כאן הוא כל שאינו קטן (עיי' בגמרא סנהדרין סח, ב), וש"חטא משפט מות" פירושו חטא (דהיינו הגניבה משל אביו, עיי' משנה סנהדרין עא, א) שהמשפט שקבעה לו התורה הוא מוות, וכך מתרבה גם בן סורר ומורה.

אך, לפי שתי האפשרויות, עולה כאן קושיית התוספות: אם סופנו לרבות בן סורר ומורה, לשם מה נכתבו שני המיעוטים, והלא התורה יכלה להשתמש בלשון "נפש", הכוללת כל אדם, ולא להזכיר "חטא", כגון: 'ונפש כי תישפט משפט מות', וגם אז היינו מרבים גם בן סורר ומורה.

ונראה שהלשון "וכי יהיה באיש חטא" נצרכת לעיקר רעיון המצוה, והוא שתליית הגוף של הנסקל מייחסת את החטא החמור לגופו של החוטא, שכשם שהנפש החוטאת "עוונה בה" (במדבר טו, לא) – כך גם גופו של החוטא, "ותהי עוונותם על עצמותם" (יחזקאל לב, כז; עיי' תענית ל, ב), ואכילה ושתייה של בן סורר ומורה אף היא בכלל זה (כי היא המביאה את סופו), ולכן אי אפשר לוותר על לשון "כי יהיה בו חטא", ומאידך אילו היה כתוב 'ונפש כי יהיה בה חטא' הייתי ממעט בן סורר ומורה, ולכן נצרכה לשון מיעוט אחר מיעוט כדי לרבותו.



# הלכה

---

שתי שאלות בדין שבע ברכות

הרב יהודה פריס

אמות שוחקות ועצובות

איתמר יעקבי

דמדומי מאדים – קביעת הזמנים על פני מאדים

מארק גוטליב



## איתמר יעקבי

### אמות שוחקות ועצובות

- א. הקדמה
- ב. רב נחמן על פי אבוי
  - 1. מבוי
  - 2. סוכה
  - 3. כלאים
- ג. רב נחמן על פי רבא
- ד. היחס בין אבוי ורבא
- ה. ביאור המחלוקת
  - ו. פסיקת ההלכה
    - 1. מבוי
    - 2. סוכה
    - 3. כלאים
    - 4. שאר הדינים
  - ז. ההבדל בין האמות העצובות לשוחקות
    - 1. דעת הרשב"א והוכחתו
    - 2. דעת אבן העזר
    - 3. דעת רבנו ירוחם
    - ח. הטפח הלכה למעשה

#### א. הקדמה

המידות שחכמים השתמשו בהן למדידת אורך מושאלות מגוף האדם. המידות הקטנות הינן רוחבן של האצבעות: הקטנה ביותר – הזרת<sup>1</sup>, אחריה האצבע, והגדולה מכולן – האגודל. האצבעות מרכיבות טפח. את היחס בין האצבעות לטפח מלמדנו רב פפא (מנחות

---

<sup>1</sup> הכוונה לרוחבה של הזרת ולא למידה הנקראת 'זרת' ששיעורה שלושה טפחים.

מא, ב; בסוגריים פירושו של רש"י): "אמר רב פפא: טפח דאורייתא – ד' בגודל, שית בקטנה, חמש בתלתא [אצבע, וכולן מדה אחת]". קיימים שני סוגי טפחים שנעסוק בהם בהמשך, והם טפח "שוחק" – דהיינו גדול, וטפח "עצוב" – דהיינו קטן. הטפחים מרכיבים אמה. האמות מתחלקות לשני סוגים – אמה קטנה, בת חמישה טפחים ואמה גדולה, בת שישה טפחים. כיוון שקיימים שני סוגי טפחים כמו שבארנו, הרי שאת כל אחת מהאמות ניתן לחלק לעוד שני סוגים, אמה המורכבת מטפחים "שוחקים" ואמה המורכבת מטפחים "עצובים". מתי משערים באמה בת שישה טפחים ומתי באמה בת חמישה? מתי משערים באמה שוחקת ומתי בעצובה? על כך עונה הסוגיה בעירובין (ג, א):

## ב. רב נחמן על פי אביי

אמר אביי משמיה דרב נחמן: אמת סוכה ואמת מבוי – באמה בת חמישה. אמת כלאים – באמה בת ששה.

רב נחמן מחלק בין מבוי וסוכה מצד אחד, לכלאים מצד שני. במבוי וסוכה האמה המדוברת הינה בת חמישה טפחים, ואילו בכלאים האמה המדוברת הינה בת שישה טפחים. הגמרא מבינה שרב נחמן לא בא לחלק באופן מוחלט בין דיני סוכה ומבוי לדיני כלאים, שהרי מאיפה ידוע לו חילוק זה? אלא ודאי שרב נחמן נוקט חילוק זה לחומרא. בסוכה ומבוי אנו מחמירים ומשתמשים באמה בת שישה טפחים, ואילו בכלאים אנו מחמירים ומשתמשים באמה בת חמישה טפחים.<sup>2</sup> הבנה זו של הגמרא בדברי אביי מובילה בהכרח לשאלה, "למאי הלכתא?". באלו הלכות הנוגעות למבוי ולסוכה אנו משערים באמות קטנות כדי להחמיר, ובאלו הלכות הנוגעות לכלאים אנו משערים באמות גדולות על מנת להחמיר?

### 1. מבוי

עונה הגמרא: "לגובה ולפירצת מבוי"<sup>3</sup>.

אך שואלת הגמרא, "והא איכא משך מבוי בארבע אמות, דלקולא!". הרי ידוע לנו שמבוי צריך להיות באורך מינימלי מסוים, על מנת שנוכל להתיר לטלטל בו על ידי קורה<sup>4</sup> – אורך

<sup>2</sup> על פי רש"י – ד"ה אמת מבוי ואמת סוכה.

<sup>3</sup> גובה – מבוי הגבוה מעשרים אמה פסול. לפי דברי אביי, את הגובה המקסימלי של המבוי, אנו מודדים באמות קטנות משום חומרא.

פרצת מבוי – קיימא לן שמבוי שיש באחת מדפנותיו פרצה הגדולה מעשר אמות פסול. לפי דברי אביי, את פרצת המבוי נמדוד באמות קטנות משום חומרא.

<sup>4</sup> הנחה זו של הגמרא מקורה בדף ה, א שם שואלת הגמרא: "היה [המבוי] פחות מעשרה טפחים [גובה] וחקק בו [חפר באדמה] להשלימו לעשרה. כמה חוקק? כמה חוקק?! כמה דצריך ליה! – אלא, משכו [ישל

מינימלי של ארבע אמות – ואם נמדוד את האורך באמות קטנות, הרי זוהי קולא ולא חומרא! על כך עונה הגמרא שתי תשובות:

כמאן דאמר בארבעה טפחים. ואיבעית אימא: בארבע אמות, ורוב אמות קאמר.

התירוץ הראשון של הגמרא, הינו שרב נחמן<sup>5</sup> סובר כמאן דאמר שהאורך המינימלי של המבוי הינו ארבעה טפחים ולא ארבע אמות, ומשום כך מימרתו שהאמות שאנו משתמשים בהם במבוי הינן אמות קטנות, כלל אינה משפיעה על מדידת האורך המינימלי של המבוי. הגמרא מתרצת עוד, שיייתכן שרב נחמן אכן סובר שהאורך המינימלי של המבוי הינו ארבע אמות, וכשאמר שבמבוי אנו מודדים באמות קטנות, התכוון שזו המידה ברוב הלכות מבוי, אך באמת את האורך המינימלי של המבוי, נמדוד באמות גדולות לחומרא.

## 2. סוכה

דיון דומה מופיע גם לעניין סוכה. "אמת סוכה באמה בת חמשה למאי הלכתא – לגובהה ולדופן עקומה"<sup>6</sup>. שואלת הגמרא, "והא איכא משך סוכה בארבע אמות, דלקולא. דתניא: רבי אומר: אומר אני, כל סוכה שאין בה ארבע אמות על ארבע אמות – פסולה!". גם על שאלה זו עונה הגמרא שתי תשובות, המקבילות לשתי התשובות שראינו לגבי מבוי: "כרבנן, דאמרי אפילו אינה מחזקת אלא ראשו ורובו ושולחנו. ואיבעית אימא: לעולם רבי היא, ורוב אמות קאמר".

## 3. כלאים

דיון דומה ישנו בגמרא גם לגבי כלאים. "אמת כלאים באמה בת ששה. למאי הלכתא – לקרחת הכרם ולמחול הכרם..."<sup>7</sup>. אך שואלת הגמרא, "והא איכא רצופים בארבע אמות

---

חקק לתוך אורך המבוי...! – רש"י ד"ה "משכו" בכמה? - רב יוסף אמר: בארבעה, אביי אמר: בארבע אמות".

<sup>5</sup> אביי בעצמו אכן סובר שהרוחב המינימלי של המבוי הינו ארבע אמות (כמבואר בהערה הקודמת), אך בסוגייתנו הוא מציג את דעתו של רב נחמן. עיין תוספות – ד"ה כמאן דאמר בארבעה.

<sup>6</sup> הלכה ידועה היא שסכך פסול הנמצא סמוך לדפנות, נחשב כחלק מהדפנות, ומשום כך אינו פוסל את הסוכה. זאת בתנאי שהסכך הפסול אינו ארוך יותר מארבע אמות. הלכה זאת נקראת "דופן עקומה".

<sup>7</sup> קרחת הכרם – כידוע בכרם גפנים אסור לזרוע שום סוג אחר של זרע, משום "כלאי הכרם". אמנם אם באמצע הכרם ישנה 'קרחת' שאין בה גפנים, מותר לזרוע בה. מהו הגודל המינימלי של הקרחת המתיר לזרוע בה? נחלקו בכך בית הלל ובית שמאי (כלאים ד, א): "קרחת הכרם, בית שמאי אומרים – עשרים וארבע אמות, ובית הלל אומרים – שש עשרה אמה".

מחול הכרם – בדומה לדין "קרחת הכרם" המתיר לזרוע זרע באמצע הכרם, אם אין שם גפנים, ישנו גם דין "מחול הכרם" המתיר לזרוע זרע בשטח הפנוי בין סוף הכרם לגדר (שטח זה נקרא "מחול"). מהו

דלקולא?...<sup>8</sup> גם כאן מתרצת הגמרא שני תירוצים: "כרבנן, דאמרי הוי כרם. ואיבעית אימא: לעולם רבי שמעון, ורוב אמות קאמר".

למסקנה, רב נחמן על פי אביו משתמש בשני סוגי האמות – אמה גדולה ואמה קטנה – לחומרא. גובה המבוי, פרצת המבוי, גובה הסוכה ודופן עקומה יימדדו על פי אמות קטנות. קרחת הכרם ומחול הכרם יימדדו על פי אמות קטנות. משך סוכה (אם רב נחמן סובר כרבי) יימדד באמות גדולות, ורצופים (אם רב נחמן סובר כר' שמעון) יימדד באמות קטנות.

### ג. רב נחמן על פי רבא

אך רבא אומר בשם רב נחמן, דברים אחרים בתכלית:

ורבא משמיה דרב נחמן אמר: כל אמות באמה בת ששה, אלא הללו שוחקות והללו עצבות.

על פי רבא בין במבוי ובסוכה ובין בכלאים נמדוד באמות של שישה טפחים, אלא שהחילוק בין מבוי וסוכה לכלאים הינו, שבמבוי ובסוכה אנו נמדוד באמות עצובות, ואילו בכלאים נמדוד באמות שוחקות. הגמרא מקשה על שיטתו של אביו מברייתא: "כל אמות שאמרו חכמים באמה בת ששה, ובלבד שלא יהו מכוונות". ברייתא זו אינה כאביו, שכן לפי הברייתא, **כל האמות** נמדדות באמות בנות שישה טפחים. לשיטת אביו, לעומת זאת, ישנן אמות הנמדדות באמה בת חמישה טפחים, וישנן הנמדדות בשישה טפחים. למסקנה, אביו מודה ששיטה זו בברייתא הינה כרבא, אלא שהוא סובר כמו רשב"ג, האומר "כל אמות שאמרו חכמים בכלאים באמה בת ששה, ובלבד שלא יהו מצומצמות", כלומר דווקא בכלאים האמות הן בנות שישה טפחים, משמע – בסוכה ובמבוי – חמישה טפחים. הגמרא מסכמת שאליבא דאביו מחלוקתו עם רבא הינה מחלוקתם של חכמים ורשב"ג, אך רבא יוכל להסביר שגם רשב"ג סובר כמותו, ומה שאמר, שבכלאים האמות הינן של שישה טפחים, לא אמר לאפוקי סוכה ומבוי, אלא לאפוקי שיעורים אחרים, שאותם לכולי עלמא מודדים באמה בת חמישה טפחים. מהלך זה של הגמרא, שלפיו חכמים ודאי כרבא ואילו רשב"ג יכול להתפרש הן כרבא והן כאביו, גורם לרא"ש לפסוק הלכה כרבא.<sup>9</sup>

השטח המינימלי של המחול שיתיר לזרוע שם זרע? גם בכך נחלקו בית שמאי ובית הלל (שם): "מחול הכרם, בית שמאי אומרים – שש עשרה אמה, ובית הלל אומרים – שתים עשרה אמה". לגבי הלכות אלו, החומרא הינה דווקא אם נשער באמות גדולות.

<sup>8</sup> דין רצופים הינו חידוש של ר' שמעון, האומר שאם הגפנים בכרם נטועים, באופן שאין בין שורה לחברתה ארבע אמות, אזי אין צריך להרחיק מהכרם ארבע אמות כדין כרם, אלא שישה טפחים בלבד, כדין גפן יחידית (מחלוקת ר' שמעון וחכמים בעניין, מופיעה במסכת כלאים ה, ב).

<sup>9</sup> תמיהו האחרונים, הרי גם ללא טעמו של הרא"ש יש לפסוק כרבא לגבי אביו לבד מיע"ל קג"ם: הבי"ח (אורח חיים שסג, יד) תירץ, שהכלל שהלכה כרבא לגבי אביו לבד מיע"ל קג"ם תקף רק כאשר אביו ורבא נחלקו "בטעמא דנפשיהו", אך כאן, כיוון שאביו ורבא נחלקו בטעמו של רב נחמן, כלל זה אינו תקף. אך הקרבן נתנאל (אות ה, על הרא"ש במסכת עירובין פרק ראשון) דוחה את הסברו של הבי"ח, וסובר

#### ד. היחס בין אביי ורבא

נשאלת השאלה, מדוע הגמרא אינה מקשה את כל אותן קושיות שהקשינו על אביי (במבוי סוכה וכלאים), גם על רבא? או כפי שמנסח זאת הריטב"א (עירובין ג, ב – ד"ה רבא משמיה דרב נחמן): "ואי תימא, ולרבא נמי נפרוך כל קושיין דפרכינן לעיל לאביי, דהא איכא שיהו השוחקות בכלאים להקל והעצבות בסוכה ומבוי להחמיר?".

נעיין בדברי בעל המאור (על הרי"ף א, א):

קיימא לן כרבא אמר רב נחמן, דאמר אחד אמות סוכה ואחד אמות מבוי ואחד אמות כלאים באמה בת ששה טפחים, אלא הללו שוחקות והללו עצבות להחמיר בכל מקום כפי הראוי לו, ואיני יודע על מה השמיטה הרב יצחק אלפסי.

בעל המאור מפרש שגם בדברי רבא צריך לבאר שהחילוק בין מבוי וסוכה לכלאים אינו מוחלט, אלא נוקטים לחומרא בכל מקרה לגופו. אם כן, ברור למה הגמרא לא הקשתה על רבא, כיוון שהתשובה היתה ידועה לה כבר לאחר תירוץ דברי אביי – "רוב אמות קאמר". דברי בעל המאור מובאים גם בריטב"א, בתור תירוץ על קושייתו: "תירץ הרב זרחיהו ז"ל דלרבא נמי משנינן כלעיל דרוב אמות קאמר". כדברי בעל המאור נוכל למצוא גם ברמב"ם<sup>10</sup> (שבת יז, לו):

וכל אמה האמורה בכל מקום בין בשבת בין בסוכה וכלאים היא אמה בת ששה טפחים, ופעמים משערין באמה בת ששה טפחים דחוקות זו לזו, ופעמים משערין באמה בת ששה שוחקות ורווחות וזה וזה להחמיר, כיצד? משך מבוי בארבע אמות שוחקות וגבהו עשרים אמה עציבות, רוחב הפרצה עשר אמות עציבות, וכיוצא בהן לענין סוכה וכלאים.

אך קיימת גישה שונה לחלוטין בין הראשונים, לפירוש דברי רבא. גישה זו מובאת בתירוץ השני של הריטב"א (שם):

אבל יש שתירצו דלרבא ודאי לא אמרינן רוב אמות קאמר, ושיהא בכל אחד מהם מקצת שוחקות ומקצת עצבות, אלא כולן שוות: **כל שבכלאים שוחקות לעולם ואפילו להקל, וכל שבסוכה ומבוי עצבות ואפילו להקל**, דאזלינן בתר רובא, ורובא הוי לחומרא. דלרבא, כיוון שבכולן בת ששה טפחים, ואין החילוק ביניהן אלא בין שוחקות לעצבות, לא חששו לקולא דאתי במיעוטא.

---

שהרא"ש נתן טעם לפסיקתו כרבא "לרווחא דמילתא". הסבר מעניין לדברי הרא"ש ניתן למצוא בחכמת שלמה (על שולחן ערוך אורח חיים שסג, כו), הוא מציע שלגמרא היה מקובל שהלכה כאביי ביע"ל קג"ם, אך היתה מסופקת האם העי"ן של יע"ל מרמז על "עד זומם" או שמא על "עצבות"? ואולי המ"ם של קג"ם אינו מרמז על "מומר" אלא על "מצומצמות"? בעד זומם ובמומר אכן פסקה הגמרא בסופו של דבר כאביי משום שהוא המחמיר לגבי רבא, אך מה יהיה הדין לגבי אמות שוחקות ומצומצמות? ומכיוון שבענייננו הכלל של יע"ל קג"ם לוט בערפל, נצרך הרא"ש לטעם אחר לפסיקתו כרבא.

<sup>10</sup> ועיין גם בהלכות כלאים ח, יב; וכן בפירוש המשנה לעירובין א, א המובא בהמשך.

לפי הריטב"א, יוצא שחילוקו של רבא בין מבוי וסוכה לכלאים – לעומת חילוקו של אבוי – הינו חילוק מוחלט. איננו הולכים לחומרא בלבד, אלא במבוי וסוכה אנו מודדים באמות עצובות בין לחומרא ובין לקולא, ואילו בכלאים אנו מודדים באמות שוחקות בין לקולא ובין לחומרא. גישה זו מובאת גם ברשב"א (עירובין ג, ב – ד"ה ורבא אמר רב נחמן):

מסתברא לי דלרב נחמן כל אמות **ממש** קאמר. דלאבוי, שמחלק ביניהן כל כך שזו בת חמישה זו לחומרא וזו לחומרא, אי אפשר להשוות כל המדות, דהויא לה חומרא דאתיא במקצת דיניהן לקולא, ולפיכך הוצרך לומר רוב אמות קאמר. אבל לרבא, שכל האמות שוות וכלן בנות ששה ואין ביניהן אלא בין שוחק לעצב, לא חלקו בכל מין ומין בין מקצתו לרובו, אלא השוו מדותיהן לגמרי, והלכו בהן אחר הרוב. והיינו דלא הקשו על דברי רבא, כל אותן קושיות שהקשו על דברי אבוי.

גם המאירי מביא את דעותיהם של הריטב"א והרשב"א בלשונו (בית הבחירה על מסכת עירובין, מכון התלמוד הישראלי השלם, עמוד יט; ג, ב – ד"ה ומכל מקום רבא):

ומכל מקום נראה לגדולי הדור, שכל לענין מבוי בששה מצומצמות, **ואף במשך מבוי שצמצומן קולא**. והניחום על שיעורן, שאם לא כן הרי אף לרבא יכול להקשות הכא, עצבות מאי טעמא? משום חומרא! הא איכא משך מבוי דקולא! והיה לו לתרץ, רוב אמות קאמר, ולהודות במשך מבוי ששיעורן בשוחקות. אלא, **כל** שבמבוי שיעורן בצומצמות, הואיל ורובן צמצומן חומרא, אין לחלק במין אחד בין מצומצם לשוחק. והדברים נראין.

אך המאירי מוסיף הערה חשובה:

ומכל מקום, בכלאים נראה לי שאין משערין אותן כשוחק, **אלא במקום שהשוחק בו חומרא**, שאם אמרוה לענין סוכה ומבוי ולענין העמדתן על מתכונתן, יאמרו להרבות במדתן להקל! הא ודאי לא!

המאירי אמנם מקבל את דברי הריטב"א והרשב"א לענין סוכה ומבוי, שלגביהם רבא סובר שמשערים באמות עצובות בין לקולא בין לחומרא, אך לגבי כלאים, סובר המאירי שמודדים באמות שוחקות דווקא להחמיר. ביסוד דבריו נראה, שהאמה המקורית הינה האמה העצובה, לכן ניתן לשער בה במבוי וסוכה בין להקל ובין להחמיר. אך בכלאים, שבהם המצאנו אמה חדשה – שוחקת – איננו יכולים להשתמש בה, אלא להחמיר.

לסיכום הדברים:

– לאבוי, אנו נמדוד באמה בת חמישה טפחים או באמה בת שישה טפחים, להחמיר.

– בדברי רבא קיימות שלוש גישות:

1. בעל המאור והרמב"ם – בין במבוי וסוכה בין בכלאים נשער בין באמות שוחקות בין באמות עצובות, לחומרא.



2. הריטבי"א והרשב"א – במבוי וסוכה נשער באמות עצובות בין לקולא בין לחומרא, ובכלאים נשער באמות שוחקות בין לקולא בין לחומרא.

3. המאירי – במבוי וסוכה נשער באמות עצובות בין לקולא בין לחומרא, אך בכלאים נשער בין בשוחקות ובין בעצובות, לחומרא.

למחלוקת זו ישנן נפקותות רבות. אך לפני שנבארן, יש להעמיק בנקודה מסוימת. האם דיוננו לגבי סוג האמות – עצובות או שוחקות – ישפיע גם על סוג הטפחים? וביתר ביאור, אם פסק הרמב"ם שבסוכה אנו מודדים באמות עצובות או שוחקות לחומרא, איך נמדוד את הגובה המינימלי של הסוכה? כזכור, גובה הסוכה צריך להיות לפחות עשרה טפחים. לכן נשאלת השאלה, האם ההבחנה שבין שוחקות לעצובות היא לגבי אמות בלבד, אך כשמדובר בטפחים לא תהיה הבחנה כזו, ואת הגובה המינימלי של הסוכה נשער בטפחים עצובים, או שהבחנה זו קיימת גם לגבי טפחים, ונשער גובה מינימלי זה בטפחים שוחקים לחומרא? אותה שאלה נשאלת, לגבי הגובה המינימלי של המבוי – עשרה טפחים – שוחקים לחומרא, או שמא עצובים? וכפי שמנסח את השאלה המנחת חינוך (שכה, ה): "ואינו מבואר היכי דאמרן בלשון טפחים, מה הדין אם שוחקות או עצובות".

נקודה זאת כבר ביאר הרמב"ם, בהקדמתו למשנה הראשונה במסכת עירובין:

ודע שכל אמה האמורה בערובין וסוכה וכלאים היא אמה בינונית, כלומר – בת ששה טפחים. וכל מה שצריך מדידה באחד משלשה מקומות אלו, הולכין בו להחמיר, והוא שמודדין בטפח מצומצם אם היה בכך חומרא, כגון גובה סוכה וגובה מבוי אם יש בהם יותר על עשרים אמה ויהיו פסולים, וכיוצא בזה. **ומודדין גם בטפח שאינו מצומצם אם היה בכך חומרא, כגון עשרה טפחים של גובה מבוי וגובה סוכה...**

הדברים מבוארים גם בתשובת הרמב"ם (מהדורת בלאו, סימן לח):

אלא העניין, שכאשר אמרנו, כל מבוי שגובהו עשרים אמה ולמעלה פסול, וכמו כן אם גובהו פחות מעשרה טפחים פסול, אנו לוקחים לחומרא בשתי הפנים. וזה, שכל מבוי שגובהו עשרים אמה בטפח מצומצם, הוא פסול, ואם יהיה גובהו עשרה טפחים שהוא כשר, נצטרך שיהיו אלה העשרה טפחים רווחות, ואז יהיה כשר. אבל אם יש בו עשרה טפחים בטפח מצומצם, הוא פסול, לפי שהוא פחות מעשרה טפחים במרווחות. ויהיה כללו של דבר, שעשרים של מבוי לפסלו, בטפח מצומצם, ועשרה טפחים של מבוי להכשירו, בטפח מרווח. ואם כן, מדדנו פעם במרווחות ופעם במצומצמות להחמיר. עשרים האמה נמדדות במצומצמות ותו לא, ועשרת הטפחים נמדדים במרווחות בלבד. וזה ברור במידה שאינו צריך אלא לעיון קל. וכתב משה.

כן גם הבין הטור שפסק (אורח חיים שסג): "והא דמבוי ניתר בלחי וקורה, דוקא כשאין בגובהו יותר מכ אמות מצומצמות, ולא יהא נמוך פחות מי טפחים מרווחין". וכן השולחן

ערוך (שם שם, כו): "הא דמבוי ניתר בלחי או קורה, דוקא כשאינו נמוך פחות מי' טפחים מרווחים"<sup>11</sup>.

## ה. ביאור המחלוקת

ובכן, מה יענו הריטב"א והרשב"א על הקושיה שהקשה המאירי על שיטתם? כדי לענות, נעמיק בכל אחת מהשיטות. נתחיל בשיטת המאירי, שהיא הקלה ביותר לביאור: הרשב"א טוען, שאמה שוחקת יתרה על העצובה חצי אצבע. מקורו הוא במשנה כלים<sup>12</sup> (יז, ט; בסוגריים ביאורו של ר' עובדיה מברטנורא):

... ובי' אמות [שתי מדות שבהן מודדים האמות] היה בשושן הבירה [חדר אחד בנוי על שער מזרחי של עזרה], אחת על קרן מזרחית צפונית ואחת על קרן מזרחית דרומית, שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע, שעל קרן מזרחית דרומית היתה יתירה עליה חצי אצבע. נמצאת יתירה על של משה אצבע. ולמה אמרו אחת גדולה ואחת קטנה? אלא שהאומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה כדי שלא יבואו לידי מעילה.

המשנה שואלת, למה היו צריכים מלבד האמה של משה עוד שתי אמות שאחת יתרה חצי אצבע והשניה יתרה אצבע? על כך עונה המשנה, שכשגזבר בית במקדש היה מתנה עם האומנים שיעשו עבודה מסוימת לבית המקדש, היו האומנים מתחייבים לעשות את העבודה על פי האמה המצומצמת של משה, אך כשהיו מבצעים את העבודה, היו מבצעים על פי האמה היתרה "כדי שיוסיפו משלהם על תנאם, פן יפחתו ונמצאו באין לידי מעילה, שנהנו מן ההקדש" (ר' עובדיה מברטנורא, שם). שואלת הגמרא, אם כן למה צריך שתי אמות היתרות על האמה של משה? על כך היא עונה שעבודות של זהב וכסף היו האומנים מבצעים על פי האמה היתרה חצי אצבע, ואלו עבודות של בניין היו מבצעים על פי האמה היתרה אצבע<sup>13</sup>. מהמשנה לומד המאירי, שהאמה המקורית והמדויקת הינה האמה של משה שהיתה אמה עצובה, ואילו חכמים משום החמרה "שלא יבואו לידי מעילה", קבעו סוג נוסף של אמה וזוהי האמה השוחקת. אם כן, ברור שלא נוכל להשתמש באמה השוחקת לקולא, שהרי אמה זו הינה חידוש של חכמים שנועד לחומרות בלבד. על כן, לענין מבוי וסוכה נוכל להשתמש באמה עצובה הן לקולא והן לחומרא, אולם לענין כלאים נוכל להשתמש באמה שוחקת לחומרא בלבד, אחרת נחזור לדין המקורי, ונשתמש באמה העצובה.

<sup>11</sup> עיין בשערי תורה חלק ו סימן כט, אות ב, שתמה על ה"מנחת חינוך", משום שפשט את שאלתנו מדברי הטור והשולחן ערוך, במקום לפושטה מדברי הרמב"ם המפורשים.

<sup>12</sup> הוכחתו של הרשב"א ממשנה זו, תבואר בהרחבה בהמשך, אם ירצה ה'.

<sup>13</sup> בביאור ההבדל כותב הברטנורא, שעבודות הנעשות בכסף ובהב יקרות יותר מעבודות הנעשות בבניין, ולכן לא רצו חכמים להפסיד כל כך את האומנים העוסקים בכסף ובהב.

נגיע לסברת הריטב"א והרשב"א, רק לאחר שנמשיך בסברתם של הרמב"ם ובעל המאור. את סברתם נוכל בנקל להסביר, על פי אותו יסוד של המאירי. האמה המקורית הינה האמה המצומצמת, העצובה, ואילו חכמים חידשו לנו את האמה השוחקת לחומרא, ולכן הן בסוכה ומבוי והן בכלאים נשתמש באמה המורחבת, השוחקת, לחומרא בלבד. אך המנחת חינוך (שכה, א) מסביר את שיטתם של בעל המאור והרמב"ם, באופן שונה לגמרי:

והנה הטעם בזה, דחז"ל מספקא להו שיעור אמה שנתנה תורה אי עצובות אי שוחקות, על כן אזלינן לחומרא הכא והכא.

על פי היסוד של המנחת חינוך תתבאר גם שיטתם של הרשב"א והריטב"א. חז"ל הסתפקו מה היא האמה המקורית, ולכן קבעו שבמבוי וסוכה נשתמש באמות עצובות (כיוון שברוב המקרים קביעה זו היא חומרא, ואיננו חוששים למקרים המועטים שקביעה זו מביאה לקולא), ולהפך, בכלאים נשתמש באמות שוחקות (מאותה סיבה). אך, כבר הקשה על המנחת חינוך, האגרות משה (יורה דעה א, קז):

וזה אינו, דמדות כלים אין להסתפק בהם כלל כמפורש בבכורות, דאף במשהו אין יכולין להוסיף, כל שכן שאין שייך להסתפק בשעור גדול.

האגרות משה לא מקבל את ההנחה שחז"ל לא ידעו מהי האמה המקורית, שהרי כלי המשכן צריכים להעשות בדקדוק – לא פחות ולא יותר<sup>14</sup> על השיעור שנתנה התורה – ואם חכמים לא יודעים מהי האמה שנתנה תורה, כיצד עשו את כלי המשכן? לכן מסביר האגרות משה את הרמב"ם, כדרך הראשונה שהצענו<sup>15</sup>. אם כן, חוזרת קושיית המאירי על הריטב"א והרשב"א. אמנם, לאחר עיון מצאתי שכדברי המנחת חינוך, נראה גם מדבריהם של ראשונים ואחרונים אחרים.

הנה לשון התשב"ץ (חלק ג סימן רכב): "דבשל תורה מחמירים, לאפוקי נפשין מכל ספיקא". כן נראה גם מדברי גליוני הש"ס (עירובין ד, ב) שכתב: "וגם יש לעיין, דכיון דנראה דשוחקות ועצובות הוא ספק, מדאזלינן לחומרא בכל מקום...". וכן נראה גם מדברי הפרי מגדים שהרי כתב (אורח חיים שסג, משבצות זהב יז): "ויש לומר ביש עוד ספק אחד, מצטרפין לספיק

<sup>14</sup> עיין שם הוכחתו שכלי המשכן גם אם נעשו גדולים ממידתם, פסולים, ולכן לא שייך להגיד שיעשו באמות שוחקות לחומרא.

<sup>15</sup> כך ההתרשמות מקריאת תשובתו בכללותה. האגרות משה דן בעיקר בשיטת הרשב"א, אך מדבריו נראה שהוא מזהה את שיטת הרשב"א עם שיטת הרמב"ם, שהרי כתב: "... ולכן לא הוצרך הרמב"ם למנקט זה, שסמך על זה שכתב כלל בסוף פרק יז משבת, שאזלינן לחומרא בשוחקות ועצובות, וכן סובר גם הרשב"א". אך תימה, שהרי מחידושי הרשב"א לעירובין נראה שסובר כריטב"א, שהרי בתחילת דבריו כתב כשיטתו, ורק בסוף דבריו הוסיף כדרך אגב, "אבל הרב זרחיהו ז"ל נראה שהוא סבור דלרבה נמי אמרינן רוב שוחקות". אמנם, עיין בספרו "עבודת הקודש" בבית נתיבות סימן ג (אות יא) שכתב, "כל אמות שאמרו במבוי יראה לי שהן דחוקות מצומצמות, ולא אמרו שוחקות אלא בכלאים ובסוכה. ויש מגדולי המורים שאמרו, שלא אמרו מצומצמות במבוי אלא להחמיר ולא להקל". ויש לעיין במה שכתב שבסוכה מודדים באמות שוחקות. ועיין נתיבות הבית סעיף קטן יא, במה שכתב על רבנו.

ספיקא". הרי שהפרי מגדים הבין שהסיבה שאנו מודדים באמות עצובות ושוחקות לחומרא, הינה משום ספק, ולא כדברי האגרות משה. וכן נראה גם מרעק"א (על שולחן ערוך אורח חיים סימן שסג סעיף כו) שחקר: "מספקא אם הך כללא דשיעור חכמים להחמיר בשוחקות ועצובות הוא כעין דרך ספק באיזה אמות ישערו, ונקטינן בכל פעם לחומרא... או דכך הוא מעיקר הדין, דהיכא דנזכר אמות וטפחים גבי קולא", הפירוש מרווחות, והיכא דקתני גבי חומרא, היינו מצומצמות"<sup>16</sup>. במבט ראשון, חקירה זו של רעק"א נראית כמחלוקתם של המנחת חינוך והאגרות משה, בפירוש שיטתם של הרמב"ם ובעל המאור. ואכן, בהמשך דבריו מוכיח רעק"א כצד א' של חקירתו ("כעין דרך ספק... ונקטינן בכל פעם לחומרא"), צד הנראה כשיטת "מנחת חינוך". אלא, שאיננו מחויבים לזהות את דברי המנחת חינוך עם צד זה<sup>18</sup>. מסתבר יותר לפרש שדברי רעק"א, אינם מכוונים לכך שחכמים הסתפקו האם האמה שנתנה תורה הינה אמה עצובה או אמה שוחקת ("מנחת חינוך"), אלא מכוונים לכך שמהתורה ישנם שני סוגי אמות – אמה עצובה ואמה שוחקת – והסתפקות חכמים היא, האם לגבי סוכה מבוי וכלאים, אנו משערים באמות העצובות או באמות השוחקות, ולכן אזלינן לחומרא. בכך גם מסתלקת קושיית ה"אגרות משה", שהרי ייתכן לומר שלגבי כלי המשכן לא היה לחכמים ספק כלל, באיזה סוג אמות צריך להשתמש, שהרי משה קיבל את הוראות הבנייה באופן מדוקדק ישירות מה'.

על פי זה, תתבאר גם שיטת הריטב"א והרשב"א: ישנם שני סוגי אמות בתורה, ולחכמים היה ספק באיזה סוג להשתמש לעניין מבוי סוכה וכלאים. לכן קבעו, שבמבוי וסוכה נשתמש באמות עצובות (כיוון שברוב המקרים קביעה זו היא חומרא, ואיננו חוששים למקרים המועטים שקביעה זו מביאה לקולא), ולהפך, בכלאים נשתמש באמות שוחקות.

למסקנה, ראינו שלוש שיטות באחרונים להסביר את מקורם של שני סוגי האמות:

1. אגרות משה – ידוע לנו שהאמה המקורית הינה האמה העצובה, חכמים חדשו את האמה השוחקת, על מנת להחמיר.

<sup>16</sup> נראה שכוונתו במילה "קולא", למקרים שבהם אנו רוצים שמספר האמות יהיה גדול, כגון במדידת הגובה המינימלי של המבוי, ובמילה "חומרא" כוונתו למקרים בהם אנו רוצים מספר מצומצם של אמות, כגון חישוב הגובה המקסימלי של המבוי.

<sup>17</sup> הנפקא מינא שמציע רעק"א לחקירתו, היא מבוי שרוחבו ארבע אמות עצובות, שהצבנו עליו קורה שגבהה עשרה טפחים עצובים. להבנת הנפקא מינה, נקדים שני דינים בהלכות מבוי: 1. מבוי שאין ברוחבו ארבעה טפחים נחשב כסתום, ואינו צריך שום תיקון (ליש אומרים בסימן שסג, סעיף ח). 2. הגובה המינימלי של הקורה המכשירה את המבוי הוא עשרה טפחים. לפי צד א' בחקירה, המבוי כשר ממה נפשך. אם נשער באמות עצובות הרי הקורה גבוהה מן הארץ עשרה טפחים, ואם נשער באמות שוחקות הרי המבוי אינו רחב ארבעה טפחים, ואינו צריך שום תיקון. אלא, שלצד ב' של החקירה, אנו נשער את רוחב המבוי לחומרא באמות עצובות, ולכן המבוי רחב ארבעה טפחים וצריך תיקון, ואת גובה הקורה נחשב לחומרא באמות שוחקות, ולכן הקורה אינה גבוהה מן הארץ עשרה טפחים, והמבוי אסור בטלטול.

<sup>18</sup> ואולי כך יש להבין גם את דברי התשב"ץ, גליוני השי"ס והפרי מגדים.

2. מנחת חינוך – חכמים הסתפקו האם אמת התורה הינה עצובה או שוחקת.
3. הצעתנו בדברי רעק"א – מהתורה ישנם שני סוגי אמות – עצובה ושוחקת. חכמים הסתפקו באיזה עניין יש לשער באמה העצובה, ובאיזה עניין – בשוחקת. העניינים המסופקים הם מבוי, סוכה וכלאים.

**המאירי** סובר כהסבר הראשון. **הריטב"א** ו**הרשב"א** כנראה סברו כהסבר השלישי, שהרי על פי ההסבר הראשון תוקשה עליהם קושיית המאירי, ועל פי ההסבר השני תוקשה עליהם קושיית האגרות משה. את **הרמב"ם** ו**בעל המאור** ניתן להסביר הן על פי ההסבר הראשון והן על פי ההסבר השלישי, אך על פי ההסבר השני, תוקשה עליהם קושיית האגרות משה.

שיטה נוספת ומעניינת, הינה שיטתו של בעל מרכבת המשנה (הלכות שבת יב, טו) :

ומה שאנו משערין בשוחק לחומרא ועוצב לחומרא, לאו להרבות בשיעורין,  
אלא לפי שאי אפשר לכוון הטפח האמיתי אלא או לגמרי מרווח או לגמרי  
עוצב, והטפח האמיתי הוא אמצעי ביניהם...

נמצא שעל פי מרכבת המשנה, לא ידוע לנו מהו הטפח האמיתי. כל מה שידוע לנו, הוא שהטפח האמיתי נמצא בטווח שבין הטפח העצוב והשוחק. כך שהסיבה לכך שאנו מחמירים, היא שאיננו יכולים לכוון במדויק את מידת הטפח. לפיכך, מפחיתים או מוסיפים כמידת הצורך. הסבר זה יוכל להסביר אך ורק את שיטת בעל המאור והרמב"ם, שהרי המאירי כתב בפירוש שהאמה האמיתית היא האמה העצובה. גם את הריטב"א והרשב"א הסבר זה לא יוכל לכלכל, שהרי לפי הסבר זה, בסוכה ומבוי נשער בטפח עצוב גם לקולא, אף שידוע לנו שאינו הטפח האמיתי, וזהו דבר שאינו מתיישב עם השכל. כך גם לגבי טענתם שבכלאים נשער בטפח שוחק, גם לקולא.

## 1. פסיקת ההלכה

למחלוקת ראשונים זו לגבי מידת הטפח, נפקותות רבות. האם משערים את הגובה המינימלי של סוכה ומבוי, בטפחים עצובים או שוחקים? האם האורך המינימלי של המבוי, הינו ארבע אמות שוחקות או עצובות?

הרא"ש כותב (עירובין א, א) :

רבא משמיה דרב נחמן אמר, אחד זה ואחד זה באמה בת ששה, אלא שהללו  
שוחקות והללו עציבות, ולחומרא. היכא דשוחקות חומרא משחינן בריוח,  
והיכא דעציבות חומרא מצמצמין להו.

מדברי הרא"ש מוכח שהבין כדברי בעל המאור והרמב"ם.

## 1. מבוי

בעקבות הרא"ש גם פוסק הטור (אורח חיים שסג): "והא דמבוי ניתר בלחי וקורה, דוקא כשאין בגובהו יותר מכ' אמות מצומצמות, ולא יהא נמוך פחות מ" טפחים מרווחין, ולא יהא רחבו יותר מעשר מצומצמות, ושיהא ארכו ד' אמות מרווחות או יותר". אם כן רואים, שהטור פסק שנוקטים לחומרא. כן פסק גם השולחן ערוך, בלשון דומה ללשון הטור (אורח חיים שסג, כו): "הא דמבוי ניתר בלחי או קורה, דוקא כשאינו נמוך פחות מ" טפחים מרווחים, ולא יהא רחבו יותר מעשר אמות מצומצמות, ושיהא ארכו ד' אמות מרווחות או יותר"<sup>19</sup>.

## 2. סוכה

נעיין בפוסקים לגבי ארבע מידות בהלכות סוכה; מהן שלוש מידות שהדיון לגבי 'עצבותן' או 'שחוקן' הוזכר במפורש בגמרא: גובהה המקסימלי של הסוכה, משך הסוכה<sup>20</sup> ולבוד; ומידה אחת שלא הוזכר הדיון לגביה במפורש בגמרא: גובהה המינימלי של הסוכה.

### א. הגובה המקסימלי של הסוכה

לשון הטור (אורח חיים תרלג): "שלא תהיה גבוהה יותר משיעורה, דתנן: 'סוכה שהיא גבוהה למעלה מכ' אמה פסולה'". הטור אינו מפרש באלו אמות מדובר, אך הבית יוסף (שם שם, א) מעיר שם: "אמרינן תו התם, דהני אמות באמה בת ששה טפחים נינהו, אלא שמודדין אותן מצומצמות, כלומר דחוקות". אך פלא שלא התייחס לכך הטור. להבדיל מבבית יוסף, בחיבורו, בשולחן ערוך אינו מבאר באלו אמות מדובר, אך האחרונים<sup>21</sup> מבארים על פי הבית יוסף שהמדובר הוא באמות עצבות.

### ב. הגובה המינימלי של הסוכה ומשך הסוכה

דינים אלו הוזכרו באחרונים ביחד, אגב דין הגובה המקסימלי של הסוכה. פרי מגדים (אורח חיים תרלג, אשל אברהם א): "ואם כן, י' טפחים גובה וז' על ז' טפחים בריבוע, מרווחות בעינן לחומרא". דברים דומים הוזכרו בלבושי שרד (שם, סעיף קטן א): "לענין גובה הוי כך לחומרא, אבל לענין גובה י' או ז' על ז', בעי מרווחות לחומרא". כך גם פסק המשנה ברורה<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> הביאור הלכה – ד"ה מרווחים – מעיר: "ולפלא שלא הזכירו האחרונים כלל דברי הרשב"א בעבודת הקודש, דדעתו לענין מבוי מודדין תמיד מצומצמות, עיין שם" (דברי הרשב"א בעבודת הקודש, הובאו לעיל בהערה 15).

<sup>20</sup> ועיין סעיף 2 במאמר זה, המביא את המקורות לגבי "משך סוכה".

<sup>21</sup> מגן אברהם, עטרת זקנים, וכן פסק המשנה ברורה.

<sup>22</sup> שער הציון שם, סעיף קטן ב.

### ג. לבד

בעניין לבד פוסק הטור (אורח חיים תרלב): "סכך פסול... מן הצד אינו פוסל אלא בד' אמות, אבל פחות מד' אמות כשירה, דאמרינן דופן עקומה". הטור לא פירש באלו אמות מדובר. השולחן ערוך (שם) מעתיק במדויק את לשון הטור. ולפלא הוא, שהטור והשולחן ערוך ואף אחרונים נוספים שזכיתי לראות חיבוריהם, לא פירשו שהמדובר פה הוא באמות עצובות, כפי שיוצא מפסק הרמב"ם, הנוקט לחומרא הן במבוי וסוכה והן בכלאים.

### 3. כלאים

וכן לגבי כלאים פסק הרמב"ם (כלאים ה, יב):

כל ההרחקות והשיעורין האמורין בכלאים, באמה בת ששה טפחים שוחקות. ולא יצמצם במדות הכלאים, שאין מצמצמים אלא להחמיר.

מכאן, שסובר הרמב"ם שמשערים בכלאים באמות עצובות, להחמיר.

אולם בשינוי מלשון הרמב"ם פוסק השולחן ערוך (יורה דעה רצו, סח):

כל ההרחקות והשיעורים האמורים בכלאים, באמה בת ו' טפחים שוחקות.

כלומר, לעניין כלאים אנו מודדים **תמיד** באמות שוחקות. אלא, שפסק זה קשה מכמה צדדים:

א. המשנה בכלאים (ה, ב) אומרת: "כרם שהוא נטוע על פחות פחות מארבע אמות, רבי שמעון אומר – אינו כרם, וחכמים אומרים – כרם, ורואין את האמצעיות כאילו אינן". אם כן, ישנה מחלוקת בין ר' שמעון וחכמים. ר' שמעון סובר שכרם שנטעו אותו בצורה שאין רווח מספיק בין הגפנים – דהיינו ארבע אמות – אינו נחשב ככרם, ולכן אין צורך להרחיק ממנו ארבע אמות כדין כרם, אלא שישה טפחים בלבד כדין גפן יחידי. לעומת ר' שמעון, סוברים חכמים שגם כאשר אין מרחק בין הגפנים, הנטיעות נחשבות לכרם. הרמב"ם בהלכותיו פוסק (כלאים ז, ב-ג; בסוגרים פירוש שלי): "... אם היה ביניהן [בין שתי שורות הגפנים] פחות מארבע, הרי אלו כגפן אחת, ומרחיק ששה טפחים לכל רוח", ובהלכה הבאה כותב: "היו שלש שורות, אף על פי שיש ביניהן פחות מארבע, הרי אלו כרם, ורואין את האמצעיות כאילו אינם". אם כן, הרמב"ם מחלק בין שתי שורות גפנים לבין שלוש שורות. כשישן רק שתי שורות גפנים, אזי אם אין ביניהן ארבע אמות, הן נחשבות כגפן יחידית (כדברי ר' שמעון), אך כשישן שלוש שורות גפנים או יותר, אזי גם כשאין ביניהן מרחק ארבע אמות, הרי הן ככרם (כדברי חכמים)<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> ישנן שתי גישות עיקריות, להסביר חילוק זה של הרמב"ם: 1. הרמב"ם פסק במשנה כר' שמעון, אבל סבר שר' שמעון חלק על חכמים רק בכרם של שתי שורות, אך בכרם של שלוש שורות או יותר, יודה לחכמים (עיי' בכסף משנה על הלכה ב). 2. הרמב"ם פסק כרבנן, אלא שסובר שחכמים חלקו על ר'

כחילוקו של הרמב"ם, גם כתב השולחן ערוך (יורה דעה רצו, לג): "היו ג' שורות, אף על פי שיש ביניהם פחות מד', הרי אלו כרם ורואין את האמצעיות כאלו אינם". אם כן, כמו שכבר אמרנו, כשישן רק שתי שורות גפנים, אזי אם אין ביניהן ארבע אמות הן לא נחשבות ככרם, אלא כגפן יחידית. כיצד נשער שיעור ארבע אמות אלו? באמות שוחקות או עצובות? לכאורה בהלכות עירובין ראינו, שפסק השולחן ערוך כרמב"ם, שבין במבוי וסוכה ובין בכלאים הולכים לחומרא, ואם כן את המרחק בין הנטיעות נמדוד לחומרא באמות עצובות. אלא שראינו שהשולחן ערוך (יורה דעה רצו, סח) פסק במפורש: "כל ההרחקות והשיעורים האמורים בכלאים, באמה בת ו טפחים שוחקות!"

ב. הלכה ידועה היא, שאם ישנו "גדר שהוא גבוה עשרה טפחים... ורחב ארבע, הרי זה מותר ליטע כרם בצדו מכאן, וירקות בצדו מכאן"<sup>24</sup>. אך אם ישנה פרצה בגדר הגדולה מעשר אמות, אסור לנטוע כנגדה עד שירחיק מן הכרם כשיעור הנדרש, דהיינו ארבע אמות. הלכה זו מקורה במסכת כלאים (ד, ד), ונפסקה גם בשולחן ערוך (יורה דעה רצו, מו). באלו אמות נשער את גודל הפרצה? לאור דברי הרמב"ם, היינו צריכים להחמיר ולשער את גודל הפרצה באמות מצומצמות, ואמנם כבר ראינו את פסק השולחן ערוך ש"כל ההרחקות והשיעורים האמורים בכלאים באמה בת ו טפחים שוחקות"<sup>25</sup>.

#### 4. שאר הדינים

אם כן, למדנו שבמבוי סוכה וכלאים יש לשער באמות עצובות או שוחקות לחומרא, אך האם כלל זה, יהיה תקף גם לגבי שאר הדינים שמוזכרים לגביהם אמות או טפחים? על כך כותב הרוקח (סימן קעא):

[נראה בעיני], כל היכא דעציבות או שוחקות חומרא ניזיל בתרייהו, וכן ד' אמות דבית בפרק א' דסוכה, וכן ד' אמות לתפילה, או להרחקת מנודה, או למציאה, או לעבודת הכרם, או להרחקת צואה בפרק ג' דברכות.

נראה שלפי הרוקח משערים באמות עצובות או שוחקות לחומרא, בכל הדינים כולל דיני דרבנן, שהרי כלל בדבריו ארבע אמות לתפילה ולמנודה.

שמעון רק בכרם של שלוש שורות או יותר, ובכרם של שתי שורות בלבד, יודו חכמים לר' שמעון (עיין תוספות יו"ט על משנה א וכן עיין תוספות עירובין ג, ב – ד"ה כרבנן דאמרי כרם הוי).

<sup>24</sup> משנה תורה לרמב"ם, הלכות כלאים ז, טו, וכן העתיק השולחן ערוך את לשונו ביורה דעה רצו, מה.

<sup>25</sup> אמנם ניתן לתרץ ולומר, שדיני גדר אינם ייחודיים לדיני כלאים בלבד אלא רלוונטיים לדינים רבים, ולא אל דיני הגדר התכוון השולחן ערוך באומרו שהשיעורים האמורים בכלאים (קרי, בדינים הייחודיים לכלאים), נמדדים באמות שוחקות.



על דברי הרוקח כותב גליוני הש"ס (עירובין ג, ב) :

וגם יש לעיין, דכיון דנראה דשוחקות ועצובות הוא ספק, מדאזלינן לחומרא בכל מקום, אם כן, מדוע לגבי מילי דרבנן כמבוי וד' אמות לתפילה ולהרחקת מנודה לא ניזיל לקולא, ככל ספק דרבנן לקולא?

ואכן מלשונו של התשב"ץ (שו"ת התשב"ץ א, יז) נראה, שדעתו שונה במקצת משל הרוקח :  
ועוד יש ראיה דשוחקת בעינן באמות של מקוה, דבפרק קמא דערובין מוכח, **שכל שיעורי התורה להחמיר, בעיא שיהיו שוחקות ולא עצבות.**

וכן במקום אחר כתב (שו"ת התשב"ץ ג, רכב) :

"וכל אלו השיעורים הם שוחקים, דבמקוה בעינן אמות שוחקות באמה בת ששה טפחים להחמיר, **דבשל תורה מחמירים, לאפוקי נפשין מכל ספיקא**".

מדברי התשב"ץ נראה, שהחמירה מתבצעת רק בדיני דאורייתא, אך דבריו קשים, שהרי גם במבוי – שהינו רק מדרבנן – הרוקח יודה שמשערים לחומרא.

השולחן ערוך פוסק לגבי מקווה (יורה דעה רא, א; בסוגריים פירוש שלי) : "ושיעורם [של המקווה או המעיין], אמה על אמה על רום שלש אמות במרובע, באמה בת ששה טפחים **וחצי אצבע**", אך מה יהיה הדין על פי השולחן ערוך במילי דרבנן? לא מפורש בדבריו<sup>26</sup>.

## ז. ההבדל בין האמות השוחקות לעצובות

מהי אמה שוחקת ומהי אמה עצובה?

רש"י (עירובין ג, ב – ד"ה הללו שוחקות) מסתפק בהגדרה הבאה : "אמות כלאים מודדין בטפחים גדולים, ושל סוכה ומבוי – עצבות מצומצמות". רש"י רק מפרש לנו שעצובות = קטנות, ואילו שוחקות = גדולות.

הגדרת הערוך (ערך "סחק") הינה קצת יותר מדויקת : "האצבעות סדוקות מרווחות, כדרך השוחק שפוסק שפתיו, והעצב מדביקן", וכן כותב גם הרמב"ם (פירוש המשנה עירובין א, א) : "וענין מצומצם, שיהו אצבעות ידך דחוקות זו לזו בעת שתשער ששת הטפחים, ותלחצם עד כמה שתוכל. ושאינו מצומצם, הוא הפך זה, והוא שתשאיר אצבעות ידך סמוכות זו לזו בלי לחץ, אלא יכנס האור ביניהם".

<sup>26</sup> שאלתי את הרה"ג שלמה אבינר, וענה לי שלרוב השיטות לא משערים לחומרא במילי דרבנן, מלבד במבוי.

## 1. דעת הרשב"א והוכחתו<sup>27</sup>

אלא שמדבריהם של רש"י, הערוך והרמב"ם, אנו יודעים רק **כיצד** למדוד אמות שוחקות לעומת עצובות, אך איננו יודעים **בכמה** גדולה האמה השוחקת מן העצובה. בעיה זו פוטר לנו הרשב"א בספרו עבודת הקודש (בית נתיבות שער א סימן ג, אות טו): "וכמה שיעור אמה שוחקת יתירה על העצבה? יראה לי חצי אצבע"<sup>28</sup>. דברי הרשב"א הובאו גם במגיד משנה (שבת יז, לו), אך בתוספת משמעותית: "וכתב הרשב"א ז"ל: 'ושיעור יתרון השוחק על העצב, יראה לי שהוא חצי אצבע לאמה'. **והביא סמך לדבריו מפרק כיצד צולין בפסח שני, והאריך בזה בספרו**". המגיד משנה מוסיף שהרשב"א גם הוכיח את דבריו, ומפנה לגמרא במסכת פסחים, המצטטת משנה במסכת כלים (יז, ט; בסוגריים ביאורו של ר' עובדיה מברטנורא):

... ובי' אמות [שתי מדות שבהן מודדים האמות] היה בשושן הבירה [חדר אחד, בנוי על שער מזרחי של עזרה], אחת על קרן מזרחית צפונית, ואחת על קרן מזרחית דרומית, שעל קרן מזרחית צפונית, היתה יתירה על של משה חצי אצבע, שעל קרן מזרחית דרומית, היתה יתירה עליה חצי אצבע. נמצאת יתירה על של משה אצבע. ולמה אמרו אחת גדולה ואחת קטנה? אלא שהאומנין נוטלין בקטנה ומחזירין בגדולה, כדי שלא יבואו לידי מעילה.

ממשנה זו רואים שהיו שלושה סוגי אמות: 1. האמה של משה<sup>29</sup>. 2. אמה היתרה על האמה של משה חצי אצבע. 3. אמה היתרה על האמה של משה אצבע<sup>30</sup>. איך הרשב"א הוכיח ממשנה זו, שאמה שוחקת יתרה על העצובה חצי אצבע? המגיד משנה כותב, שהרשב"א האריך בהוכחה בספרו. נראה שכוונת המגיד משנה לספר "עבודת הקודש הארוך" של הרשב"א, שלצערנו אבד, ואם כן, ניאלץ לנסות לשחזר את ההוכחה, תוך עיון בדברי הראשונים והאחרונים, המביאים את דברי הרשב"א:

<sup>27</sup> לתוספת עיון כדאי לעיין גם במרכבת המשנה על הרמב"ם הלכות שבת יב, טו.

<sup>28</sup> "אצבע" סתם, פירושה בדרך כלל גודל. ועיין סעיף ה במאמר זה, בו דובר כבר על הפרשי הגדלים, שבין אמה שוחקת לעצובה.

<sup>29</sup> בביאור המושג 'האמה של משה' נחלקו המפרשים (בפירוש המשנה כלים יז, ט). הרמב"ם: "... רוצה לומר אשר בה ישער המשכן". תוספות יו"ט: "לפי מדת אורכו של משה, דהינו אמתו. כך פירש רש"י בפרק ד' דעירובין דף מח". הגהות וחידושי הרש"י: "עייין שם ברש"י דלשונו אינו כן... דזה דבר שאי אפשר לשמוע דהרי משה היה גבהו עשר אמות ואמתו היה לפי ערך גבהו... וגם אישטמיתיה שרש"י נשמר עצמו בבכורות מד. וזה לשונו שם בד"ה באמה: 'והא דאמרן יתירה על של משה חצי אצבע לא בשל משה ממש וכי' אלא אותה של קדש שתיקן משה" (ואמנם ברש"י שלפנינו הגרסא, "דודאי של משה היתה יתירה מאד על אותה של קדש שתיקן משה" וכן הוא במשנה אחרונה). משנה אחרונה: "ותו"ט בשם רש"י כתב... ולא נזכר בדברי רש"י לשון זה... וגם אי אפשר לומר כן... אבל של משה דאמרינן היינו אמה שנמסר למשה...".

<sup>30</sup> כבר הזכרנו את הסיבה לכך שהיו בשושן שתי אמות נוספות על האמה של משה. ועיין בהערה 13 ובהמשך המאמר.

א. המאירי

המאירי בבית הבחירה מביא את דברי הרשב"א, בזו הלשון (על מסכת עירובין, מכון התלמוד הישראלי השלם, עמוד יט; ג, ב – ד"ה ומכל מקום רבא; בסוגריים פירוש שלי):

והיתרון שבין עצבות לשוחקות, יראה לגדולי הדור שהוא חצי אצבע לאמה, ממה שאמרו בפסח שני פרק כיצד צולין (פסחים פו, א): 'שתי אמות היו בשושן הבירה, אחת על קרן מזרחית צפונית, ואחת על קרן מערבית דרומית...', ואמר עליהן [על האמות בשושן]: 'אחת היתה יתרה על של משה חצי אצבע, ואחת יתרה עליה חצי אצבע, ונמצאת יתרה על של משה אצבע, ואותה של משה ודאי היא היתה המכוונת והבינונית, ועשו בשושן זה, ואחת שוחקת בערך לראשונה.

וכן כתב בחידושו (עירובין ג, ב – ד"ה ומעתה צריכין):

ומעתה, צריכין לידע ההפרש שבין שוחקות ועצובות. ופירש הרב ר' שלמה אדרת ישמרהו צורו ויחייהו, שההפרש שבין שוחקות לעצבות הוא חצי אצבע, ומיתי ראייה מההיא בפסח שני פרק כיצד צולין: 'שתי אמות...', ואותה של משה ודאי בינונית. אם כן, ההפרש שבין שוחקות ועצבות הוא חצי אצבע, ואותה שהיתה יתרה על של משה חצי אצבע, היתה שוחקת בערך אותה של משה.

המאירי מבאר על פי הרשב"א, שהאמה של משה היתה האמה העצובה, והאמה של שושן שהיתה בקרן מזרחית צפונית, היתה השוחקת. מכאן, שההבדל בין השוחקת לעצובה – חצי אצבע לאמה.

ב. הדברי יציב

אך על דברי המאירי ניתן לשאול שאלה פשוטה, שאותה שואל הדברי יציב (יורה דעה סימן קיג):

אך באמת בפסחים שם, דהיתה בקרן מזרחית דרומית גם אמה יתירה **אצבע** על של משה, ואם כן, אולי הך שעל קרן מזרחית דרומית היא השוחקת, ושל משה היתה העוצבת, ועוד אחת היתה על קרן מזרחית צפונית, שהיתה הבינונית שביניהם?

עקב הקושיה הזאת, מביא הדברי יציב את לשון הר"ן בעירובין (בחידושו ג, ב):

דמדמפרש התם בפסחים, שלפיכך היו עושין אמות יתירות הללו, לפי שהם היו נותנין לאומנין באמת משה והם מחזירין באמות הגדולות, כדי שלא יבואו לידי מעילה וכו', ומשמע ודאי, שלפי שהשוחק יתר על העצב חצי אצבע, היתה יתירה כל אמה על חברתה חצי אצבע.

הדברי יציב מוסיף ומבאר :

והיינו שהאחת שהיתה יתירה חצי אצבע על של משה, היתה משום שוחקת, ובכספא ודהבא משום יוקרתם, לא החמירו יותר, אבל לבנינא החמירו בעוד חצי אצבע משום מעילה, ודוק. ויש להעמיס כן גם בדברי המאירי...

### ג. האגרות משה

דברים קצת שונים מאלו של הדברי יציב, ניתן למצוא באגרות משה (יורה דעה א, קז). האגרות משה פותח בשאלה אחרת על הרשב"א: "והוא תמוה מאד, דהא התם היתה יתירה מצד שלא יבואו לידי מעילה, כמו אמה היתירה אצבע, שלא הוכיח ממנה מצד זה". כתשובה, האגרות משה מבאר, שישנו הבדל מהותי בין שתי האמות שהיו מונחות בשושן. כבר למדנו שהאומנים העוסקים בכסף ובוזהב, היו משערים את עבודתם על פי האמה המונחת בקרן מזרחית צפונית, היתרה על האמה של משה חצי אצבע, ואילו האומנים העובדים בבניין, היו משערים את עבודתם על פי האמה המונחת בקרן מזרחית דרומית, היתרה על האמה של משה אצבע. על פי האגרות משה, האומנים שעבדו בכסף ובוזהב, היו משערים את עבודתם על פי האמה היתרה על האמה של משה חצי אצבע, מעיקר הדין, שהרי למדנו מהרמב"ם, שבכל מקום משערים באמות עצובות או שוחקות לחומרא<sup>31</sup>, "ורק בבנינא החמירו, שיוסיפו ממש יותר ממה שצריך להחמיר מדינא. ועל זה עשו אמה היתירה אצבע".

### ד. המהרי"ט

אם נעיין בלשון המהרי"ט (חלק ב יורה דעה, סימן יט), נראה שהבנתו בהוכחת הרשב"א היתה קצת שונה:

ולזה כתב הרשב"א, מה בין עצבות לשוחקות? חצי אצבע לאמה, ממה ששינו במסכת כלים: 'שתי אמות היו במקדש, אחת יתירה על של משה חצי אצבע, והשניה יתירה עליה חצי אצבע, שהאומנים נוטלים בקטנה ומחזרים בגדולה, שלא יבואו לידי מעילה' אלמא בתוספות חצי אצבע, יצאו מידי ספק.

נראה מדברי המהרי"ט, שהבין, שבין במבוי סוכה וכלאים ובין במשנתנו המדברת באומנים, ההוספה של חצי האצבע הינה משום ספק, אך תמוה, איזה ספק?

## 2. דעת אבן העוזר

בניגוד לשיטת הרשב"א, כותב אבן העוזר (עירובין יט, ב):

ושיעור אמה שוחק, נראה לעניות דעתי דהוא אמה ורביעית טפח, דכן מצינו באמת שושן בפסחים דף פו (עמוד א), שהחזירו פועלים בבנין של הקדש, על כל

<sup>31</sup> אך תמוה בעיני, שהרי אין זו שיטת הרשב"א; ועיין הערה 15.

אמה ואמה, אמה ואצבע, דהיינו גודל דהוא רביעית טפח, כדי שלא יבוא לדידי מעילה, אם יחזירו בצמצום.

כלומר, לפי הרשב"א, ההבדל בין אמה שוחקת לעצובה הוא חצי אצבע, ואילו לפי אבן העזר – אצבע שלמה. לאור קושיית הדברי יציב, שיטת אבן העזר פשוטה.

### 3. דעת רבנו ירוחם

המשנה הראשונה במסכת סוכה כותבת: "סוכה... ושאיין לה שלש דפנות... פסולה". איך מכשירים סוכה, שיש לה רק שתי דפנות הסמוכות זו לזו (כצורת האות ר)? על כך דנה הגמרא (סוכה ז, א): "רבי סימון, ואיתימא רבי יהושע בן לוי, אמר: עושה לו טפח שוחק, ומעמידו בפחות משלשה טפחים סמוך לדופן, וכל פחות משלשה סמוך לדופן כלבוד דמי". ר' סימון מציע, שהדופן השלישית תיעשה בצורה הבאה: ייקח דופן שיש באורכה "טפח שוחק", ויעמיד אותה במרחק של מעט פחות משלושה טפחים מאחת הדפנות הקיימות. בצורה כזאת, יהיו לנו שתי דפנות שלמות, ודופן אחת בגודל של ארבעה טפחים לפחות<sup>32</sup> (כיוון שכל פחות משלושה טפחים, נחשב כסתום מדין "לבוד"). מהו ה"טפח השוחק" המוזכר בסוגיה זו? האם הוא מקביל לביטוי "שוחק", המוזכר בסוגייתנו לגבי אמות? נעיין בדברי המנחת חינוך (שכה; בסוגריים פירוש שלי), שואל המנחת חינוך: "והנה לדעת הטור והמחבר [הסוברים כדעת הרמב"ם, שמודדים כל פעם עצב ושוחק לחומר], למה לי לתנא לומר: 'עושה טפח שוחק', הא טפח סתמא הוי ליה שוחק?". משאלת המנחת חינוך, ברור שהוא משווה סוגיה זו של טפח שוחק, לסוגייתנו.

לאור הבנה זו של המנחת חינוך, נעיין בדברי רבנו מנוח. על פסק הרמב"ם (סוכה ד, ב): "היו לה שתי דפנות גמורות זו בצד זו... עושה דופן שיש ברחבו יתר על טפח, ומעמידו בפחות משלשה, סמוך לאחד משתי הדפנות...", כותב רבנו מנוח: "ובפירוש הלכות כתוב, שטפח שוחק הוא ארבע אצבעות בגודל וחצי אצבע". מכאן נראה, שבניגוד לרשב"א שהבין שאמה שוחקת יתרה על אמה עצובה חצי אצבע, מפרש רבנו מנוח שטפח שוחק יתר על טפח עצוב חצי אצבע, שהרי כתב שטפח שוחק הינו ארבעה גודליו וחצי אצבע, בניגוד לטפח רגיל שהינו ארבעה גודליו בלבד. מכאן, שלפי רבנו מנוח, אמה שוחקת יתרה על אמה עצובה שלוש אצבעות (כי ישנם שישה טפחים באמה, ואם כל טפח שוחק יתר על עצוב בחצי אצבע, אמה שוחקת תהיה יתרה על עצובה בשישה חצאי אצבע, כלומר שלוש אצבעות).

<sup>32</sup> "והויה ליה כמחיצה של ארבעה טפחים, ומשך סוכה שבעה, נמצא רובו של דופן עשוי" – רש"י שם, ד"ה ומעמידו בפחות משלושה. ועיין ר"ן שכתב: "דאף על גב דבטפח כל דהו איכא רוב דופן, דהוי טפי מגי טפחים ומחצה, אפילו הכי בציר מארבעה לא חשיב בשום דוכתא".

כן נראה שהבין בעל ההערות על המנחת חנוך, שכתב (הוצאת מכון ירושלים, הערה ב על מצוה שכה):

בפירוש רבנו מנוח פרק ד מסוכה הלכה ב, כתב דשוחק ועוצב נאמר על הטפח, דטפח שוחק עדיף על עצב בחצי אצבע... (ודברי רבנו מנוח צריכים בירור, שלפי דבריו האמה השוחקת היא קרובה לשבעה טפחים פחות אצבע אחת)...

נראה שדברי רבנו מנוח מבוססים על פירוש אחר למשנה בכלים, המדבר על האמות שהיו בשושן. לפי דבריו, באמור "שעל קרן מזרחית צפונית היתה יתירה על של משה חצי אצבע..." אין הכוונה חצי אצבע בלבד, אלא חצי אצבע לכל טפח. אמנם הרב יעקב דוד אילן כתב (בהערותיו על חידושי הרשב"א למסכת עירובין, ג, ב – עמודה יט, הערה 90):

ומה שכתב המנחת חינוך שם, מדין טפח שוחק בסוכה ז, א, התם הוי דין אחר ולא שייך לסוגין, אלא דבעינן מלבד שיעור טפח גם שיעור כאצבע...

הרב יעקב דוד אילן, סובר שאין זיקה ישירה בין המושג "טפח שוחק" האמור כאן במסכת סוכה, לבין המושג "אמה שוחקת" המוזכר בסוגייתנו. לפי דבריו, נוכל לפרש שרבנו מנוח העוסק בדין "טפח שוחק", כלל לא חולק על הרשב"א העוסק בדין "אמה שוחקת". אלא, שגם אם נגיד, שאין כוונת רבנו מנוח שאמה שוחקת יתרה על אמה עצובה בשיעור של חצי אצבע לטפח, שיטה זו עדיין קיימת.

בפירושו על המשנה הראשונה בעירובין, כותב התוספות חדשים:

וכתב בית יוסף ביורה דעה ריש סימן י: ר"א בשם רשב"א, דטפח שוחק הוי יתירה על טפח עצב חצי אצבע. וכן כתב בית יוסף בשמו, באורח חיים סימן שסג.

אך צריך עיון, איך כתב זה בשמו של הבית יוסף<sup>33</sup>? כן מופיע הרעיון הנזכר בשו"ת דברי יציב (יורה דעה סימן קיג) ובליקוטי הלכות לבעל החפץ חיים (זבח תודה על מסכת מנחות צח), כניסיון לתרץ רמב"ם קשה בהלכות מעילה ח, ה.

<sup>33</sup> לשון הרשב"א המופיע לפנינו בעבודת הקודש הינו: "וכמה שיעור אמה שוחקת יתרה על העצבה? יראה לי חצי אצבע". ולא מוזכר האם חצי אצבע לאמה או לטפח, ולמרות שנראה כדוחק להבין שהתכוון הרשב"א לחצי אצבע לטפח ("וכמה שיעור אמה שוחקת"), הדבר בגדר האפשרי. אלא שבבית יוסף, אין הדבר בגדר אפשרי:

1. הנוסח המופיע לפנינו בבית יוסף שסג, כו הינו: "וכתב הרב המגיד בסוף פרק יז בשם הרשב"א, ששיעור יתרון השוחק על העצב חצי אצבע לאמה", וכדי לקיים את דברי התוספות חדשים, צריך לגרוס אחרת הן בבית יוסף עצמו והן במגיד משנה.

2. לשון הבית יוסף ביורה דעה רא, א הינו: "וכתב הרשב"א (עבודת הקודש, שא, סוף סימן ג): 'דשוחקת יתרה על העצבה חצי אצבע', ומהחשבון שעושה הבית יוסף בבדק הבית: 'ולפי זה צריך שיהיה בתשבורת המקוה ארבעים וארבעה אלף וק"ח אצבעות וחצי אצבע', מוכרח שסובר שהאמה

## ח. הטפח הלכה למעשה

נחזור לדברי רב פפא שהצגנו בהקדמתנו: "אמר רב פפא: טפח דאורייתא – ד' בגודל, שית בקטנה, חמש בתילתא". רב פפא מלמדנו, שגודל הטפח הינו שש זרתות או חמש אצבעות או ארבעה גודלין. במילים אחרות: זרת =  $1/6$  טפח, אצבע =  $1/5$  טפח, אגודל =  $1/4$  טפח. הטפח המקובל בימינו במדידות הלכתיות (דהיינו, רוחב כל גב היד), מורכב מזרת, אגודל ושלוש אצבעות<sup>34</sup>. חישוב פשוט מראה שהטפח המקובל בימינו, גדול מהטפח שעליו דיבר ר' פפא ב- $1/60$  טפח (אגודל + זרת + שלוש אצבעות =  $1/4 + 1/6 + 3/5 = 61/60$ )<sup>35</sup>. כשאנו מודדים אמה בת שישה טפחים בטפחים שלנו, אנו מגדילים את ההפרש הזה פי שישה, ומכאן יוצא שההפרש בין האמה שלנו לבין האמה של רב פפא הינו  $6/60$  טפח, דהיינו עשירית הטפח. הפרש זה הינו בדיוק חצי אצבע לאמה, שהרי האצבע הינה  $1/5$  הטפח (וחצי אצבע היא עשירית טפח). מכאן יוצא, שכשאנו מודדים אמה בטפחים שלנו, אנו משערים אוטומטית באמה שוחקת<sup>36</sup>.

---

השוחקת יתרה על העצובה חצי אצבע לאמה (שהרי שיעורו המינימלי של המקווה הינו אמה על אמה ברום שלוש אמות), וכחשבון הזה אף פסק המחבר בשולחן ערוך.

<sup>34</sup> בהנחה שאנו רואים את האמה הקמיצה והאצבע כזהות, דבר המסתבר ביותר.

<sup>35</sup> כשנשתמש במכנה משותף 60:  $15/60 + 10/60 + 36/60 = 61/60$ .

<sup>36</sup> אמנם יש להעיר, שבפשוטות התכוון הרשב"א שהאמה השוחקת יתרה על העצובה חצי גודל, שהרי כשמוזכרת "אצבע" סתם, בדרך כלל מתכוונים לגודל (כבהערה 28). כך גם מוכח שהבין הבית יוסף בדברי הרשב"א (ועיין בהערה 33, שם הבאנו את דבריו בבדק הבית, לגבי חשבון המקווה). כך שלמעשה, אין באמה המקובלת בימינו **בדיוק** אמה שוחקת, שהרי אמה שוחקת יתרה על אמה עצובה שמינית טפח, ולא עשירית טפח.

## מארק גוטליב

### דמדומי מאדים – קביעת הזמנים על פני מאדים

- א. מבוא
- ב. יום
1. הסוגיה בחגיגה יב, א
  2. שבתות בחוץ לארץ
  3. מעשה יהושע
  4. טבריה וציפורי
  5. טיסה החולפת על פני אזורי זמן בכדור הארץ
  6. מניין ימי השבוע על פני מאדים
  7. שיטות שונות בפוסקים, לגבי אופן מדידת היום במקרים חריגים
    - אור וחושך
    - פטור ממצוות
    - עשרים וארבע שעות
    - סיבוב השמים
- ג. חודש
- ד. שנה
1. על פי ארץ ישראל
  2. על פי סנהדרין
  3. חג השבועות על פני מאדים
- ה. סיכום
1. היום והשבוע על פני מאדים
  2. החודש והשנה על פני מאדים



## א. מבוא

במאה האחרונה זכינו לפרוץ החוצה מפני כדור הארץ כלפי החלל. מובן שאנו כיהודים צריכים לשאול את עצמנו, איך צריך יהודי שמוצא את עצמו במקומות נידחים בחלל לנהוג בנוגע לקיום ושמירת המצוות. המצוות התלויות בזמני היום והלילה הן המצוות העיקריות בהן אנו עשויים להתקל בבעיות. ענייני קיום מצוות במעבורת החגה במסלול סביב כדור הארץ וענייני קיום מצוות על הירח, כבר נידונו בכמה וכמה מקומות<sup>1</sup>. במאמר זה אתייחס לסוגיית הבעייתיות בקיום מצוות, כפי שהיא באה לידי ביטוי בכוכב מאדים, מכיוון שכוכב זה הוא מקרה מיוחד ויוצא מן הכלל.

מאדים הוא כוכב הלכת הרביעי במערכת השמש שלנו. קוטרו הוא כמחצית קוטרו של כדור הארץ, וכוח המשיכה שלו הוא כ- 40 אחוז מכוח המשיכה של כדור הארץ. **אורך היממה על גבי מאדים 24 שעות ו-37 דקות**<sup>2</sup>. הקפת מאדים סביב השמש נמשכת כ- 688 ימי כדור הארץ. מכיוון שיש למאדים ציר נטייה, בדומה לכדור הארץ, מתפתחות גם עליו ארבע עונות. גם למאדים, כמו לכדור הארץ, ישנה אטמוספירה (אמנם דלילה ביותר), מה שאומר שיש לו שמים נראים בשעות היום (בצבע כתום). הלחץ האטמוספרי על מאדים הוא כ- 0.7 אחוז מהלחץ האטמוספרי על פני כדור הארץ. למאדים ישנם שני ירחים: פובוס, המסיים הקפה סביב מאדים כל 7 שעות ו-40 דקות, ודימוס, המסיים הקפה סביב מאדים כל 30 שעות<sup>3</sup>.

הנתון הכי בעייתי מבחינה הלכתית הוא אורך היממה במאדים: מצד אחד, אם נקבע את היום ההלכתי על פי תנאי האור והחושך שבמאדים, הצטברות של הפרש של 37 דקות כל יום תגרום לכך שיהיו מקרים ששבת תיקבע במאדים, כשעל כדור הארץ יהיה יום שלישי או רביעי. מצד שני, אם נתעלם מתנאי האור והחושך שם, ונקבע את היממה ההלכתית על פי עשרים וארבע השעות של כדור הארץ, יהיו מקרים שיתפללו שחרית באמצע הלילה של מאדים. בסופו של דבר, לא הגעתי להכרעה בנושא זה, אולם אציג בכל זאת את כל השיקולים שצריכים להילקח בחשבון לגביו. שאר הנתונים לגבי מאדים, אינם כה משמעותיים, כפי שנראה בסופו של דבר.

לתשובה לשאלה שהוצגה לעיל, ישנן השלכות מרחיקות לכת לעניין קביעת ימי השבוע ולוח השנה, כפי שייראה בהמשך.

<sup>1</sup> אם אסק שמים – הרב הלפרין, סדרת קבצים אור ישראל כרך כח; אדם על הירח – הרב מ. כשר פרק ה לעניין דינים על הירח, ועוד.

<sup>2</sup> כל מידות הזמן במאמר זה, הן על פי זמן כדור הארץ.

<sup>3</sup> נתונים אלה על פובוס ודימוס, יבואו לידי ביטוי בהמשך, בנוגע לבניית מערך החודשים על פני מאדים.

## ב. יום

### 1. הסוגיה בחגיגה יב, א

כדי לקבוע את היום ההלכתי על פני מאדים, צריך קודם להבין מהו היסוד העיקרי, המגדיר את היום ההלכתי.

הגמרא בחגיגה (יב, א) דנה בדברים שנבראו ביום הראשון:

ואמר רב יהודה אמר רב: עשרה דברים נבראו ביום ראשון. ואלו הן: שמים וארץ, תהו ובהו, אור וחשך, רוח ומים, מדת יום ומדת לילה.

רש"י שם מפרש:

מדת יום ומדת לילה – עשרים וארבע שעות בין שניהם.

שנים מהדברים שנבראו ביום הראשון הם "מידת יום ומידת לילה", ולפי פירושו של רש"י מידתם היא עשרים וארבע שעות. צריך לדון האם מדובר בעשרים וארבע שעות ממש, או שמדובר רק בקביעה לגבי יום ולילה של כדור הארץ.<sup>4</sup>

צריך גם לשים לב שהמימרא שהובאה כאן היא אגדתא, וכידוע אין למדין הלכה מדברי אגדה.<sup>5</sup>

### 2. שבתות בחוץ לארץ

כידוע לנו, יהודים הדרים בקצה השני של כדור הארץ, שומרים את השבת לפי הזריחה והשקיעה במקומם. כמו שכתב בעל המאור (ראש השנה ה, א – ד"ה כי סליק ר' זירא):<sup>6</sup>

... והמשל על זה, כי כשמתחיל יום ראשון מימי השבוע לשוכני ירושלים וארץ ישראל, לא יתחיל לשוכני קצה המערב עד ו' שעות לאחר מיכן, ובטבור הים שלמטה מן הארץ, והיא נקודת התהום, לא יתחיל עד י"ב שעות לאחר מיכן, ולשוכני קצה המזרח לא יתחיל עד י"ח שעות לאחר מיכן, וכן בכל יום

<sup>4</sup> בגלל כל מיני נתונים אסטרונומיים, היממה איננה אחידה. עשרים וארבע השעות על פיהן אנו קובעים את היממה שלנו, הינן בסך הכול אורכה **הממוצע** של היממה, שכן בחורף היממה מתארכת בכל יום, ובקיץ היא מתקצרת בכל יום. שינוי זה באורך היום, גורם גם לזמני החצות להשתנות. בסופו של דבר, ההפרש בין זמן החצות המוקדם ביותר למאוחר ביותר, מסתכם בכחצי שעה! לכן, צריך לבדוק לגבי כל דעה המגדירה את היממה כעשרים וארבע שעות, האם היא מסתדרת עם הנתון הזה. ועיין עוד בספר "זמנים בהלכה" פרק ג.

<sup>5</sup> הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר חלק ח, אבן העזר סימן כא) מגביל את הכוח של כלל זה, ואומר שכאשר אין מול האגדה שום מקור הלכתי סותר, ניתן ללמוד מהאגדה.

<sup>6</sup> כך כותב גם ריה"ל בספר "הכוזרי" מאמר שני, תחילת פסקה כ.

ויום מימי השבוע, וכן בכל שעה ושעה מן היום ומן הלילה. כך הוא סדרן לעולם.

לכאורה היתה הווא אמינא, שיהודים הגרים בצדו השני של כדור הארץ, יצטרכו לשמור את השבת לפי הזריחה והשקיעה של ארץ ישראל. אלא, שאנו מבינים מכאן, שכל מקום קובע את כניסת השבת, יציאת השבת והמצוות התלויות בזמני היום, על פי הזריחה והשקיעה שבמקומו, ולא על פי הזריחה והשקיעה שבארץ ישראל.

אולם ייתכן שעדיין יש צורך בחפיפה מינימאלית בין השבת של ארץ ישראל לשבתות בכל מקום אחר. אם נקבע את הימים במאדים על פי הזריחה והשקיעה שם, אי ההתאמה בין ספירת "ימי מאדים" לבין ספירת ימי השבוע לפי "ימי כדור הארץ" תגרום למצבים בהם שבת במאדים תחול ביום שלישי או רביעי של כדור הארץ.

כדי לברר את התשובה לשאלה זו, צריך לבדוק האם יש חיוב לכל ישראל לקיים את השבת באותו יום, או שכל קהילה מונה את שבתותיה בלי להתחשב במה שבני ישראל עושים במקומות האחרים.

### 3. מעשה יהושע

הדרך הכי טובה לברר האם היום מוגדר כמחזוריות אור וחושך או כעשרים וארבע שעות, היא על פי מקרים בהיסטוריה, שבהם היתה מחזוריות אור וחושך, שלא נמשכה עשרים וארבע שעות. המקרה המתאים לעניין זה, הינו סיפור העמדת השמש במקומו בימי יהושע (יהושע י, יב-יג):

אִז יַדְבָּר יְהוֹשֻׁעַ לַה' בַּיּוֹם הַהוּא תַתּוֹת ה' אֶת הָאֲמָרִי לְפָנַי בְּנִי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר לְעֵינַי יִשְׂרָאֵל שְׁמֵשׁ בְּגָבְעוֹן דָּוִם וְנִרְחַב בְּעַמְקֵי אֵילָן. וַיִּדְם הַשֶּׁמֶשׁ וְנִרְחַב עִמָּד עַד קָם גֹּי אֲיָבִיז הַלַּא הִיא כְּתוּבָה עַל סֵפֶר הַיִּשָּׁר וַיַּעֲמֵד הַשֶּׁמֶשׁ בְּחֻצֵי הַשָּׁמַיִם וְלֹא אָץ לָבוֹא בַּיּוֹם תָּמִים.

לפי המפרשים, האירוע האדיר הזה קרה בערב שבת, כדי שבני ישראל לא יחללו שבת. אולם, ישנן שתי דרכים שבהן אפשר להבין את המאורע מבחינה הלכתית. שתי ההבנות יוצאות מדברי הפרקי דרבי אליעזר (פרק נא):

המופת השישי. מיום שנבראו שמים וארץ השמש והירח והכוכבים וכל המזלות היו עולין להאיר על הארץ ואינן מערערין זה עם זה, עד שבא יהושע ועשה מלחמתן של ישראל, והגיע ערב שבת וראה בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת, ועוד שראו חרטומי גוים כובשים במזלות לבא על ישראל. מה עשה יהושע? פשט ידו לאור השמש ולאור הירח והזכיר עליהם את השם, ועמד כל אחד במקומו ששה ושלישים שעות<sup>7</sup> עד מוצאי שבת.

<sup>7</sup> כלומר, 36 שעות מצהרי יום שישי, כשיהושע הכריז את הכרזתו.

לכאורה יוצא מן המדרש, שהיום המוארך נחשב כאילו התנהלו הזריחה והשקיעה כתיקונם עד מוצאי שבת, ללא התייחסות למיקום השמש במציאות. כך גם מבין הרב מנחם כשר (האדם על הירח, עמ' 53 – ד"ה ולפי עניות דעתי) :

ולפי עניות דעתי, יש מקום לפרש דברי פרקי דרבי אליעזר באופן אחר. מה שכתב 'שלא יחללו את השבת', אין הכוונה שעל ידי שלא תשקע החמה לא יחללו את השבת, דהרי זה לא מקרי חילול שבת כלל, דמלחמה באמת הותרה בשבת כמבואר בשבת (יט, א): 'עד רדתה – אפילו בשבת'. ועוד, מאי זה שאמר 'בצרתן של ישראל!?' אך יש לומר הפירוש, לפי מה דמשמע ממגלת חשמונאים ומגלת אנטיוכוס, שהיו אז אנשים שהיו מחמירין שלא רצו לחלל שבת אף במלחמה. ועיין שבת קכא: 'ההורג נחשים ועקרבים בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו'. ואין כאן המקום להאריך. וזה הפירוש ד'ראה בצרתן של ישראל', באותן שלא רצו לחלל את השבת, אף דהותרה באמת במלחמה. לכן אמר, 'שֶׁמֶשׁ בְּגִבְעוֹן דוֹם' ועמדה כל יום השבת. **אבל יש לומר שיום זה נחשב להם שפיר ליום השבת**, וראייה מלשון הפרקי דרבי אליעזר, שסיים 'ל"ו שעות עד מוצאי שבת'.

לעומתו עומד ר' דוד אליעזר לוריא, שמפרש את דברי הפרקי דרבי אליעזר אחרת (פירוש הרד"ל שם, פרק נב בהגהה) :

ולכאורה מהך דהכא, דכיון דלא שקעה להם החמה, אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ערב שבת, לא נחשב לשבת, רק כיומא אריכתא של ערב שבת הוא...

לפי ר' דוד אליעזר לוריא, עצם אי שקיעת השמש דחתה את השבת. יום שישי התארך בעוד עשרים וארבע שעות, ורק בשקיעה עברו ליום הבא. אפשר להבין מכאן, שאפילו במקרה בו הסיבוב של כדור הארץ נמשך יותר מעשרים וארבע שעות, עדיין מתייחסים לסיבוב זה כיום אחד.

מכיוון שלא ברור מה היה הדין במקרה שהיה בימיו של יהושע, לא ניתן להפיק ממקרה זה, הכרעה מפורשת.

#### 4. טבריה וציפורי

בגמרא בשבת (ק"ח, ב) מופיעים כמה וכמה ביטויי השתקקות של אמוראים, וביניהם יש אחד מעניין במיוחד ונוגע לענייננו :

ואמר רבי יוסי: יהא חלקי ממכניסי שבת בטבריא וממוציאי שבת בצפורי.

אי אפשר להבין את ר' יוסי, אם נאמר שהוא בסך הכול רצה להאריך את השבת, בתוספת שבת שתיעשה בצפורי. זאת משום שלפי הבנה זו, המעבר לציפורי הוא חסר משמעות. שישב ר' יוסי בביתו, ופשוט יאריך את השבת במקומו. אלא נראה, שהמעבר מטבריה לציפורי, אכן מאריך את היום האמיתי, כך שיהיה ארוך יותר מעשרים וארבע שעות. מכאן

אפשר להבין, שהקובע לעניין אורך היום אינו אותן עשרים וארבע שעות שביממה, אלא הזמן החולף בין שקיעה לשקיעה.

## 5. טיסה החולפת על פני אזורי זמן בכדור הארץ

הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (אורח חיים חלק ג, סימן צו), דן ביהודי שטס וחולף על פני אזורי זמן בכדור הארץ ביום צום:

ובדבר שינויי היום בין המדינות ובנסיעה בעראפלאן [במטוס] מגיע בזמן קצר למדינות הרחוקות, שלפעמים נמצא שהיום ארוך לו ביותר, ולפעמים קצר ביותר. קשה להשיב בזה, כי אין על זה מקורים ממשיים מדברי רבותינו, וצריך לדון בזה רק מסברא. אבל על כל פנים אשיב הנראה לעניות דעתי בסברא, שלענין תענית מתענה בין לקולא בין לחומרא עד צאת הכוכבים שהוא במקום שנמצא אז, ואף שלפעמים הוא רק שעות מועטין, משום שלא נקבע התענית על שעות אלא על יום שהוא עד צאת הכוכבים. וכן בתענית של תשעה באב, אף אם יזדמן שמתחלת תעניתו עד הגמר לא יהיה כ"ד שעות, נמי אין צריך להתענות יותר מצאת הכוכבים של אור לעשירי.

הגר"מ פיינשטיין מכריע על פי סברה, שבתעניות צריך לצום ב"יום" במלוא מובן המילה. אפילו אם היום של הנוסע במטוס יצא פחות מעשרים וארבע שעות בצום ט' באב, היום שבו הוא צריך לצום הוא מהשקיעה ועד השקיעה הבאה. לגבי הבעיה של טיסה בשבתות, הגר"מ פיינשטיין לא מכריע:

ובדבר שבת אינו נוגע למעשה, כי יראי ה' לא יסעו בעראפלאן בשבת. כי אף אם אין תחומין למעלה, הרי לאחר שיגיע העראפלאן על הקרקע נוסעים העראפלאנס שטח גדול יותר מתחום שבת על הארץ ממש, שיש כבר איסור תחומין, וגם יהיה אסור לירד, וגם הא אין שום אדם נוסע בלא חפצים, וגם הא ליותר מ"ב מיל אסור להרמ"א מדין תחומין אף למעלה מעשרה, מאחר דהוא ספקא דאורייתא. ובלא כל זה, נמי אין לשומרי תורה ליסע בעראפלאן בשבת, אף אם יכנס לשם בערב שבת ויצא משם אחר השבת, וממילא אין נוגע זה למעשה. ולפלפולא בעלמא, ודאי אין צורך בלא הוכחות מגמרא ופוסקים.

לעומתו, הרב עוזיאל כן דן בשאלה זו של טיסה באווירון בשבת<sup>8</sup>. הוא מספר, שדבר זה היה קורה לו כאשר היה בספינה שימחסירה' או 'מוסיפה' שעה, בעקבות מעברה בכמה אזורי זמן בכדור הארץ. במקרים כאלה הוא פסק לעצמו כך:

<sup>8</sup> שו"ת משפטי עוזיאל כרך ג, אורח חיים סימן ל. לאחר כתיבת מאמר זה, הגיע לידי ספר השו"ת של מו"ר ראש הישיבה הרב נחום אליעזר רבינובין, "שיח נחום", ומצאתי בו דברים הדומים לדבריו של הרב עוזיאל. ועיין שם, סימן לו – עמ' 119.

לכן אם הלך ממקום שמקדימים בקבלת שבת, משום ששקיעת השמש באותו מקום מקדימה לבוא, והגיע ביום השבת למקום שמתאחרת השקיעה איזו שעות, אף על פי שכבר השלים כ"ד שעות השבת משעה שיצא ממקומו, שובת עד יציאת השבת במקום שהלך לשם, משום שבאותו מקום הוא עדין שבת, והתורה אמרה: 'מערב עד ערב', לומר לך שצריך לשמור השקיעה בכל מקום שהוא נמצא, אפילו אם על ידי כך ישבות כ"ה שעות או יותר. וכן צריך לשבות כ"ד שעות אף על פי ששקעה לו השמש לפני כ"ד שעות, כדי שישבות יום שלם שהוא כ"ד שעות שלמות.

לכן, אני שמרתי השעון שלי לפי המקום שיצאתי משם, ושמרתי את השבת כ"ד שעות, אף על פי ששקעה השמש במקום המצאי ביום השבת לפני כ"ד שעות. ולהיפך, שמרתי השבת עד שחשכה.

מצד אחד הרב עוזיאל שמר את השבת לפי האור והחושך, אפילו אם הם ארכו 25 שעות. מצד שני הוא שמר עשרים וארבע שעות, במקרים בהם האור והחושך ארכו 23 שעות בלבד.

הדברים הללו היו נכונים לגבי הרב עצמו, כאשר שט בספינה, אולם בהמשך דבריו הרב עוזיאל מתלבט לגבי אדם הטס באווירון. אצל אדם כזה הבעיה מחמירה, שכן המעבר על פני אזורי זמן מרובים, המאפיין טיסה באווירון ומאפיין פחות שיט בספינה, מחייב את האדם הטס, לשמור שבתות ארוכות מדי. בסופו של דבר, הרב עוזיאל פוסק, שאדם כזה צריך לשבות עשרים וארבע שעות המתחילות בערב שבת, בכל המקרים:

אבל אין ללמוד מזה שאפשר לשמור את השבת באיזו שעות ממנו, אלא כל מקום שנמצא אדם מישראל בערב שבת משחשכה, חלה עליו חובת שבת לכ"ד שעות שהן מערב עד ערב לפי אותו מקום. ואם הלך למקום אחר שמקדימה השקיעה לבוא, אין זה פוטרו מקדושת יום השבת שהתחייבו בה.

הרב כשר (האדם על הירח, עמ' 54) כותב דברים דומים:

... השאלה באלה שנוסעים בשבת באניה ממזרח למערב והיום מתקצר להם בשעה אחת... מכיוון שכבר חל עליו עכשיו חיוב שביתת שבת של מעת לעת, איך מותר לו בידיים לבטל שעה אחת של שביתה? ... וכתבתי לצדד שיש מקום להחמיר בנידון הנזכר לעיל, שלא לעשות מלאכה במוצאי שבת עוד שעה, כדי שיהיה לו לאדם **שביתת גברא** של מעת לעת כ"ד שעות של יום השביעי.

הרב כשר מוסיף, שגדר זה של עשרים וארבע שעות חל מפאת **חיוב גברא** לשמור שבת. בעקבות כך הוא אומר, שבמקרה שאדם שט בספינה, ומסיים את השבת בשקיעה הבאה לאחר פחות מעשרים וארבע שעות מן השקיעה הקודמת, שאותו אדם מבטל שבת בידיים<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> הרב כשר (שם), כותב בסופו של דבר שאדם צריך לנקוט לחומרא לשני הצדדים. כאשר ישנן יותר מעשרים וארבע שעות בין שקיעה לשקיעה, לשמור את השבת מהשקיעה ועד השקיעה, וכאשר ישנן פחות

ברמת העיקרון, אין קשר בין הפסיקה עבור אדם הנוסע באווירון לבין הפסיקה עבור אדם המתגורר במאדים. זאת, מכיוון שהאדם שבאווירון לא גר בו אלא עובר ממקום אחד למקום אחר, לעומת אדם הגר במאדים שקבע את מקומו כמקום מגורים בפני עצמו. ייתכן שמי שסובר, שאדם הטס באווירון צריך לשמור את החג או הצום משקיעה לשקיעה, לא יפסוק כך לגבי אדם במאדים, אלא יפסוק שעל פני מאדים צריך שיהיה תיאום עם מערכת הימים והשבועות של כדור הארץ. לעומתו, מי שסובר שאדם הטס באווירון מונה יום של עשרים וארבע שעות בגלל שהוא עובר מעבר לא טבעי בין מקומות, ייתכן שיסבור שאדם במאדים ינהל את ימיו לפי מערכת של אור וחושך טבעיים.

בכל זאת, אם נאמר שניתן לעשות השלכה מדין אדם הטס באווירון על אדם המתגורר במאדים, השלכות דברי הרבנים שהובאו לעיל כנראה ייראו כך:

1. לפי פסיקת הרב פיינשטיין, שאפילו במקרים קיצוניים כמו טיסה במטוס, היום יוגדר כזמן החולף מהשקיעה ועד השקיעה שאחריה, גם במאדים היום יוגדר כך.
2. הרב עוזיאל פסק, שחיוב השבת מתחיל בשקיעת השמש בערב שבת, ומאותו רגע חל על האדם חיוב שבת לעשרים וארבע השעות הבאות, ללא התחשבות בשקיעה שבסוף השבת. לפי שיטה זו, חיוב השבת במאדים יתחיל בשקיעת החמה, וכנראה ייגמר לאחר עשרים וארבע שעות – 37 דקות לפני השקיעה הבאה. אולם, ייתכן שהרב עוזיאל יסבור, שכמו שכאשר היה שט בספינה היה מחמיר על עצמו לשמור שבת עד השקיעה, למרות שנגמרו כבר עשרים וארבע השעות, כך גם במאדים יסבור, שראוי להחמיר ולחכות עד השקיעה.
3. דעת הרב כשר בעניין "ביטול שבת בידיים", יכולה להתפרש בשתי דרכים:
  - א. מכיוון שעל פני מאדים טווח הזמן שבין שקיעה לשקיעה הוא בין 24 שעות ו-37 דקות, אין כאן קיצוץ באורך השבת (אלא אדרבה, להיפך!), ואין מתחייבים בביטול שבת בידיים.
  - ב. אם נבדוק טווח זמן של כמה חודשים, ונעשה בטווח זה השוואה בין מספר השבתות שהתקיימו בכדור הארץ ומספר השבתות שהתקיימו במאדים, נראה שהתקיימו פחות שבתות על פני מאדים. ייתכן שקיצוץ זה במספר השבתות הנשמרות במאדים, ייחשב כביטול שבת בידיים.

## 6. מניין ימי השבוע על פני מאדים

עד עכשיו דנו בשאלה, האם אורך השבת וימי השבוע מוגדר על פי האור והחושך, או שחייבים להגדיר את אורך היום כעשרים וארבע שעות. אולם, גם אם נגיע למסקנה בשאלה

---

מעשרים וארבע שעות, לשמור את השבת עשרים וארבע שעות. מה שחשוב לענייננו זה לא הפסק שלו אלא ההגדרה "חיוב גברא", ושאי קיום חיוב זה זהו ביטול שבת בידיים.

זו, ונדע איך מוגדר היום, עדיין תישאר השאלה, ממתי נתחיל את מניין ימי השבוע? ישנן שתי אפשרויות, לאופן מניין ימי השבוע: ישנה אפשרות, שתחילת מניין הימים, תיקבע לפי היום בשבוע שבו ינחת היהודי הראשון על פני מאדים, לפי חישוב הימים והשבועות שהוא קיים במהלך הטיסה. אך מצד שני, ייתכן שיש אפשרות אחרת לחשב את השבתות על פני מאדים. הגמרא במסכת ביצה (יז, א) דנה מי מקדש את השבתות:

רבי אומר: אף חותם בה 'מקדש השבת ישראל והזמנים'. תני תנא קמיה דרבנא: 'מקדש ישראל והשבת והזמנים'. אמר ליה: אטו שבת, ישראל מקדשי ליה? והא שבת מקדשא וקיימא! אלא אימא: 'מקדש השבת ישראל והזמנים'. אמר רב יוסף: הלכה כרבי, וכדתריץ רבנא.

רש"י מפרש שם:

**אטו שבת ישראל מקדשי ליה** – שקדמת קדושת ישראל לשל שבת? בשלמא זמנים – צריך להקדים קדושת ישראל לקדושתן, שעל ידי קדושת ישראל נתקדשו הם, ואילו לא נתקדשו ישראל – לא היו קובעים חדשים וקוראין מועדים בבית דין.

**אלא שבת מקדשא וקיימא** – מששת ימי בראשית, ואינה תלויה בקביעות דראש חדש.

משמע מהגמרא, שבניגוד לשנה ולחודש שנקבעים על ידי ישראל, השבת היא דבר חיצוני שהיה קיים גם לפני יציאת מצרים. השבת נבראה ב"ששת ימי בראשית". לפי זה, אם ייפסק שאורך היום נקבע על פי מחזוריות האור והחושך, נצטרך לחשב איזה יום על מאדים הוא שבת, על פי מספר הימים שעברו על פניו, מאז בריאת העולם<sup>10</sup>. אם ייפסק לעומת זאת, שאורך היום נקבע כעשרים וארבע שעות, נשווה את היום בשבוע על פני מאדים ליום בשבוע על פני כדור הארץ.

## 7. שיטות שונות בפוסקים, לגבי אופן מדידת היום במקרים חריגים

סוגיית הקטבים הינה המקרה הראשון, בו נצרכו רבותינו להתמודד עם חריגות בסדרי היום והלילה. באזורים מסוימים בקטבים יש חצי שנה רצופה אור שמש, וחצי שנה רצופה חושך. נוסף לכך, התווסף עוד מקרה חריג בעקבות הפריצה אל החלל, שהחלה בשלהי שנות השישים של המאה העשרים. הרבה דיו נשפך על נושאים אלו, אולם אני אזכיר כאן רק את הדעות המרכזיות:

<sup>10</sup> בשו"ת חמדה גנוזה (א, נז), בתוך דיון על קו התאריך, מובאת חקירה בעניין מניין השבתות. מצד אחד, יכול להיות שהשבתות שלנו הן המשך לשבת בראשית, וכיוון שכך, נצטרך למנות ימים משבת בראשית על מנת לדעת מתי שבת. מצד שני, ייתכן שהשבת שלנו היא בסך הכול "זכר למעשה בראשית", ולכן, כל אדם נצטוו לשבות לפי מקומו, בלי להתחשב בשבת בראשית.



1. תקופת האור ותקופת החושך הן שמגדירות את היום והלילה, בלא התחשבות במְשָׁכָן של תקופות אלה.
2. כאשר אין אפשרות לפעול לפי לוח זמנים הלכתי 'נורמלי', אין בכלל חיוב במצוות שהזמן גרמן.
3. במקרה כמו של הקוטב הצפוני או של כוכבים בחלל, שבהם אין האור והחושך 'נוהגים' באופן הרגיל, מגדירים את היום לפי 'ברירת המחדל' של כדור הארץ, כעשרים וארבע שעות.
4. הנתון בו יש להתחשב בקביעת אורך הימים, הוא משך הזמן שלוקח לכוכב לסבוב סביב עצמו, כאשר חצי סיבובו שבו הוא 'פונה' לשמש נחשב כיום, ואילו חצי סיבובו השני - כלילה, ללא קשר לקיומו או העדרו של אור.

#### אור וחושך

הרד"ל בהגהותיו על הפרקי דרבי אליעזר<sup>11</sup>, טוען טענה קיצונית לתושבי הקוטב הצפוני (פירוש הרד"ל שם, פרק נב בהגהה):

ולכאורה מהך דהכא, דכיון דלא שקעה להם החמה, אף שידעו שכבר עברו הכ"ד שעות של ערב שבת, לא נחשב לשבת, רק כיומא אריכתא של ערב שבת הוא, יש קצת סמך לאותן מדינות הסמוכים לצירים ואצלם משך כמה ימים רצופין יום בלא לילה או לילה בלא יום, שהכל יהיה נחשב אצלם כיום או כלילה א', ודלא כהאומרים שראוי להם למנות כל כ"ד שעות ליום א', וכשכלו ו' פעמים כ"ד שעות יקדשו השבת...

לפי דבריו, לא מתייחסים לעובדה שהיום יארך חצי שנה והלילה יארך חצי שנה, ולמרות האבסורד, מחשיבים שנה שלמה כיום אחד. לפי זה, אדם ישמור שנה אחת מתוך שבע שנים שבת<sup>12</sup>. אם נמשיך את דברי הרד"ל, נמצא שבמאדים יש קל וחומר לקביעת הימים על פי אור וחושך. שהרי אם במקרה קיצוני כמו מקרה הקוטב הצפוני, שבו יממה של אור וחושך נמשכת שנה שלמה, עדיין אנו קובעים את היום על פי האור והחושך, אזי במקרהו של מאדים, שבו יממה של אור וחושך נמשכת רק 37 דקות יותר מיממה רגילה של עשרים וארבע שעות, לא כל שכן?

<sup>11</sup> דעה זאת מובאת גם ב"צורת הארץ" של ר' אברהם ב"ר חייא הברגלוני, בסוף השער הראשון.

<sup>12</sup> קשה לומר שהרד"ל התכוון שלכל ענייני היום, האור וחושך הם המדדים. ניתן אולי לומר שזמני התפילות, זמן החיוב בציצית ותפילין, ומצוות אחרות התלויות בזמן, אכן יהיו על בסיס עשרים וארבע שעות. אולם כך או כך, לפי הרד"ל, ספירת ימי השבוע תהיה לפי האור והחושך.

### פטור ממצוות

ישנה סברה, שברגע שעוזבים את כדור הארץ, ואולי אף בלי לעוזבו במקומות בכדור הארץ שבהם אין סדרי הזמן 'נורמליים', כבר לא חלות מצוות שהזמן גרמן. כך סובר הרב לוי יצחק הלפרין בספרו "אם אסק שמים" (עמוד 43):

נראה איפוא כדבר פשוט, כי לגבי החלל אין מקום כלל לדיון, ולדעת כולם מעיקר הדין אינם נוהגים שם כל המצוות, הדינים והחובות, התלויים בזמני יום ולילה, שבוע, חודש ושנה. כי המצוות הללו ניתנו אך ורק למי שחי במקום המתנהג לפי חוקי הבריאה וסדרי הזמנים התקפים על פני כדור הארץ, ולא למי שחי בסדר זמנים שונה לחלוטין.

אינני יודע על מה הרב הלפרין מתבסס, כאשר הוא טוען שאין חיוב לקיום מצוות של זמן בחלל.

### עשרים וארבע שעות

ישנה סברה, שבמקרים קיצוניים שבהם טווח האור והחושך חורג מעשרים וארבע השעות הסטנדרטיות, צריך לקבוע יום של 12 שעות ולילה של 12 שעות, ללא קשר לאור ולחושך. כמובן, לפי פשט סברה זו, לא נתייחס לעובדה שיש במאדים או בקוטב מחזוריות של אור וחושך, אלא תמיד נלך לפי מניין של עשרים וארבע שעות. המקור המרכזי לדעה זו הוא היעב"ץ בספר מור וקציעה (סימן שדמ):

צריך עיון איך ינהגו היושבים או נוסעים במדינות הסמוכות לקוטב, ...ונראה לי שיש למנות שם שבעה ימים שווים של כ"ד שעות שוות שלנו, ומחשב מיום שהגיע לשם, מונה הימים בשעות, ומקדש שביעי, כדרך שנזכר לעיל להולך במדבר.

המור וקציעה מסביר, שהמקור לדין שלפיו סופרים עשרים וארבע שעות במקרים קיצוניים, הוא דין אדם ההולך במדבר. דין אדם ההולך במדבר מובא במסכת שבת (ט, א):

אמר רב הונא: היה מהלך במדבר, ואינו יודע אימתי שבת – מונה ששה ימים ומשמר יום אחד. חייא בר רב אומר: משמר יום אחד ומונה ששה. במאי קמיפלגי? מר סבר: כברייתו של עולם, ומר סבר: כאדם הראשון.

בגמרא מדובר על מקרה של אדם ששכח באיזה יום חלה שבת. כלומר, אין לאדם ספק מתי מתחיל היום ומתי הוא נגמר. הוא רואה את השקיעה ויודע שהתחיל היום, ורואה את השקיעה ביום למחרת ויודע שנגמר היום. הבעיה שלו היא, שאיננו יודע באיזה יום מדובר. הוא לא יודע אם מדובר ביום ראשון, שני, או שבת. אם כן, מה הקשר בין מקרה זה למקרה הקוטב הצפוני?

נראה לי, שהיעב"ץ הביא את הדין של אדם ההולך במדבר, כדין ספק בענייני זמן בעלמא. הוא השתמש בדין זה שעוסק בספק שבת, כאסמכתא בלבד לעניין ספק יום, כדי לקבוע את הדין בקטבים.

הרב מנחם כשר בספרו "האדם על הירח" (עמוד 52), עוסק בעניינים הקשורים לירח מבחינה הלכתית ומבחינה מחשבתית. לעניין יהודי הגר על הירח, הוא פוסק כך:

בנוגע לאותם המקומות בעולמנו שיש מספר חדשים לילה או אור, ויש שמה יהודים חיילים מארצות הברית. וכתבתי להוכיח, שמוכרחים לומר שהחשבון הוא על פי הזמן, שכל יום הוא כ"ד שעות, וביום השביעי יש **חיוב גברא** לשבות... אותו הדבר באנשים שיבואו להלבנה שמקושרים להארץ, שיודעים בדיוק כמה שעות עברו עליהם, וביום השביעי שלהם כלומר המחזור השביעי של כ"ד שעות שלהם, [הוא] ממש כמו במקומות שכמה חדשים אור או חשך.

אפשר להסיק מדבריו כמה מסקנות: א. נפסק שאנשים הדרים בצפון, מקיימים מצוות התלויות ביום על פי עשרים וארבע שעות, כדברי היעב"ץ. ב. חיוב שבת הוא חיוב גברא<sup>13</sup>. לעניות דעתי, הכוונה היא שחוץ מחובת החפצא של היום השביעי, יש גם חיוב על הגברא שאי אפשר להיפטר ממנו במעבר ממקום למקום – חיוב לשמור עשרים וארבע שעות שבת. ג. דין יהודי על הלבנה כדין יהודי בקטבים.

גם הרב לוי יצחק הלפרין כיעב"ץ וכרב מנחם כשר, סובר שיש לקבוע את היום כבן עשרים וארבע שעות. אלא, שהוא מוסיף עוד דרישה מעניינת. הוא פוסק בספרו "אם אסק שמים" (עמודים 47-48):

על המשייט במעבורת חלל<sup>14</sup>, לחשב את מנין ימי השבוע מעת השיגור, ולהמשיך למנות את הימים לפי חשבון של עשרים וארבע שעות ליממה, מבלי להתייחס כלל לזמני האור והחשכה הסובבים אותו.

ודרישתו המעניינת (עמוד 51):

אך ראוי, שאת כל המצוות שזמנן ביום, יקפיד לקיים דווקא באותן שעות – מתוך 12 השעות הנחשבות ליום לפי חשבוננו – שבהן חולפת המעבורת בסביבה ששורר בה אור יום, ואילו את כל המצוות שזמנן בלילה, יקיים באותן שעות – מתוך 12 שעות לפי חשבוננו – ששוררת בסביבתה חשכת לילה.

<sup>13</sup> הוסבר בהרחבה בסעיף 5.

<sup>14</sup> מעבורת הנמצאת במסלול הקפה סביב כדור הארץ, ומקיפה אותו כמה וכמה פעמים כל עשרים וארבע שעות, כך שתקופת האור והחושך שלה יכולה להימשך לפעמים פחות משעה.

לפי הרב לוי יצחק הלפרין, מצד הדין, מצוות שהזמן גרמן לא חלות בחלל או בקוטב<sup>15</sup>. כל החיוב לקיום מצוות בחלל או בקוטב הוא רק על פי קביעת יום של עשרים וארבע שעות, משום דין "הציבי לך ציונים". אולם עדיין צריך להתייחס לעובדה, שסוף סוף דינים שמצוותם ביום צריכים לחול כאשר יש אור יום. בעקבות כך, הרב הלפרין מוסיף, שראוי לקיים את המצוות התלויות ביום, דווקא כאשר האסטרונואוט רואה את אור השמש. בקוטב הצפוני יהיה קושי לקיים דרישה זו, כיוון שחצי שנה של אור שמש לא יאפשר לקיים מצוות "לילה", וההיפך בחצי שנת החושך. כנראה בקוטב לא תהיה דרישה כזו.

### סיבוב השמים

בדבריהם של כמה וכמה פוסקים, מופיעה דעה שבקטבים קובעים את אורך היום והלילה על פי סיבוב השמים, ללא התחשבות בשאלה אם ישנו אור בשמים או לא. הרב אליעזר אשכנזי הזכיר דעה זאת בספרו מעשי ה' (פרק ג – ד"ה והן אמת):

... שאין פירוש אמרו "ערב" ו"בקר" על הווית חשך או אור, שאפילו אם היו נתלים המאורות ברגע ראשון, עם כל זה אי אפשר לומר שפירוש "ערב" הוא הערב השמש ופירוש "בקר" הוא בכל עוד שהשמש על הארץ. שאם היית אומר כן, יפלא מאד שמאז לא היה ישוב עד שתאמר שהיו הימים הנזכרים בבריאה של כ"ד, וכבר בצד כדור הארץ אשר העומד שם יהיה הקוטב על ראשו, יהיה לו ששה חדשים לילה וששה חדשים יום, כי השמש ילך סביבו קפ"ג הקפים בקירוב. ומנין להם לומר שהעולם נברא בו ימים של כ"ד שעות, אולי נברא באותן הימים שכל יום שנה אחת חציו ערב וחציו בקר? **אם כן, מחויבים הדברים לומר, שערב ובקר האמור כאן פירושו היקף מן היומי ממזרח למערב,** [ללא התחשבות אם] יהיה חשך או אור, שכן אנו עושים את השבת. שאין ספק שגם מי שהקוטב על ראשו יחוייב לשמור שבת בהיקף שביעי, אפילו שלא היה שם כלל חשך<sup>16</sup>.

צריך לדון בדברי הרב אליעזר אשכנזי, שכן ניתן להבין אותם בשתי דרכים: כיוון שזמן "היקף מן היומי ממזרח למערב" שווה בקוטב ובשאר כדור הארץ, ורק על "היקף" זה דובר, ניתן להבין שהדבר המגדיר את היום הוא אך ורק זמן ה"היקף" של כדור הארץ, ואף במאדים ייקבע זמן זה את אורך היום, אף על פי ש"היקפו" של מאדים שונה. מצד שני, יש אפשרות ש"היקף" כדור הארץ ייחשב פיוס רק על פניו, אך על פני מאדים, ייחשבו "היקפי" מאדים כימים. ניתן להציע שהרב אשכנזי לא התייחס ל"היקפים" שונים משל כדור הארץ,

<sup>15</sup> ועיין בדבריו שהבאנו לעיל בתחילת סעיף 7 – פטור ממצוות.

<sup>16</sup> סברתו של הרב אשכנזי, מתבססת על העובדה שימי הבריאה והימים שלנו הם אותם ימים. אולם, אם נגיד שהימים בבריאה היו ימים שונים (למשל, "אלף שנים בעיניך כיום אתמול", או כל דבר אחר) אזי נשמט כל הבסיס לטענותיו.

רק משום שהתמקד בקוטב הצפוני, שלו סיבוב רדיאלי זהה, אך אם היה מדבר על מאדים, שלו סיבוב רדיאלי השונה ב-37 דקות, היה אכן מחשיב את "היקפו" כמדד ליום.

אולם, יותר מסתבר שכוונת הרב אשכנזי היא, שהיום נקבע דווקא על פי הסיבוב של כדור הארץ, שכן הרב אשכנזי דן באורכי הימים בימי הבריאה, ושולל את היום והלילה המוגדרים על פי זריחה ושקיעה, על מנת ליצור אחידות באורכי הימים בבריאה – אחידות שלא תהיה, אם נשנה את אורכי הימים לפי זמני זריחה ושקיעה באזורים שונים בכדור הארץ. מכיוון שברוב המקומות, יום של אור וחושך אורכו כעשרים וארבע שעות, ובקטבים אורכו כשנה, נצטרך לפתוח דיון מה היה אורך היום בבריאה. במקום לדון בשאלה זו, הוא מעדיף לאחד ערכים, וסובר שתקופות האור והחושך בקטבים אינן קרויות יום. מאותו טעם, הוא ישלול את הסברה שהסיבוב של מאדים ייקרא יום.

## ג. חודש

לאחר שדנו בעניין היום והשבת, צריך לראות מה יהיה השינוי על פני מאדים, לגבי שאר ההגדרות של הזמנים. לפי הדעה שאנו לא מתייחסים למחזוריות האור והחושך על מאדים, אלא מודדים את הימים על פי עשרים וארבע שעות של כדור הארץ, אין בעיה מבחינת החודשים. כמו שאנו מודדים את הימים על פי כדור הארץ, כך גם נמדוד את החודשים. אולם, אם ננקוט כשיטה המודדת את הימים לפי הזריחה והשקיעה של מאדים, ניכנס במדידת החודשים לאחת משתי הבעיות:

1. כיוון שאנו קובעים את הימים על פי המערכת בה מאדים פועל, היה נראה הגיוני, גם לקבוע את החודשים על פי המערכת של מאדים. אך אם נעשה כך, איך נסדר חודשים אלו של מאדים? הרי הירחים של מאדים, פובוס ודימוס, בעלי סיבוב של שעות ספורות בלבד סביב מאדים, דבר שיוצר קשיים בקביעת חודשים על פיהם<sup>17</sup>.
2. אם נמדוד את החודשים על פי כדור הארץ, יצאו מעט פחות ימים בכל חודש (שכן ימי מאדים ארוכים יותר מימי כדור הארץ, ונכנסים לאותו אורך קצוב של חודש, בכדור הארץ). לחילופין, יתקבלו חודשים ארוכים יותר (אם נאמר, שהדבר הקובע את אורך החודש אינו הזמן הקצוב, אלא מספר הימים שבו).

כך נכתבת בתורה, המצווה הראשונה שניתנה לעם ישראל (שמות יב, ב):

הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ חֹדְשִׁים רֵאשׁוֹן הוּא לְכֶם לְחֹדְשֵׁי הַשָּׁנָה.

<sup>17</sup> עיין במבוא למאמר, לעניין פובוס ודימוס. נוצרים כאן מספר קשיים. לא ניתן ליצור על פי ההלכה, חודשים הקצרים מיום שלם, או שאינם בנויים מימים שלמים (מגילה ה, א): "ורבנן דקיסרי משום רבי אבא אמרו: מנין שאין מחשבין שעות לחדשים – שנאמר (במדבר יא, כ): 'עד חדש ימים' – ימים אתה מחשב לחדשים, ואי אתה מחשב שעות לחדשים", על פי איזה ירח משני הירחים נקבע את החודשים? בחודשים הקצרים יותר מהמקובל בכדור הארץ, מתי יחולו חגים ורגלים, החלים לאחר א' או ב' בחודש?

בפסוק יש מילה מיותרת – "הזה". על בסיס מילה זו, נאמר חידוש בגמרא (ראש השנה כ, א) :

והתני רבה בר שמואל: יכול כשם שמעברין את השנה לצורך, כך מעברין את החדש לצורך? תלמוד לומר: 'הַחֲדָשׁ הַזֶּה לְכֶם רֵאשׁ הַחֲדָשִׁים' – כזה ראה וקדש. אמר רבא: לא קשיא; כאן – לעברו, כאן – לקדשו. והכי קאמר: יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך, כך מקדשין את החדש לצורך? תלמוד לומר: 'החדש הזה לכם' – כזה ראה וקדש.

פשט הגמרא הוא, שקידוש החודש החדש יכול להיעשות אך ורק אם הגיע הזמן שבו רואים את הירח החדש, ואי אפשר להשתמש בשום צורך, כעילה לקדש את החודש מוקדם יותר מזמן זה<sup>18</sup>. אולם, חוץ מההבנה הזאת יוצא עוד משהו חשוב לענייננו. אך ורק כשנראה הלווין השמימי הזה, ששמו לבנה או ירח, בצורת ירח חדש, ניתן לקדש את החודש. כאשר רואים את הירח החדש, הסנהדרין מקדשים חודש חדש, ועל כל ישראל בכל מקום שהם להתחיל למנות חודש חדש.

אם כן, כל פעם שלוח השנה<sup>19</sup> של כדור הארץ מורה על חודש חדש, היהודים במאדים יצטרכו להתייחס לזה כאילו הסנהדרין קידשו עכשיו את החודש, ולספור חודש חדש. כשיתחילו את החודש החדש הם לא יצטרכו להתייחס למספר הימים שהיו בחודש הקודם, שהרי זה לא מה שחשוב לעניין אורך החודשים. מה שחשוב, הוא רק משך הזמן שלקח ללבנה לעשות סביב שלם סביב כדור הארץ. אפילו אם יצא, שמספר הימים בחודש הקודם היה 28 ימים או אפילו 27 ימים, לא זה מה שחשוב. מה שחשוב, הוא רק מיקום הירח ביחס לכדור הארץ, והחודש המקודש על פי הסנהדרין<sup>20</sup>.

<sup>18</sup> אמנם יש מחלוקת בין רבא לרבה בר שמואל האם אפשר לעבר את החודש לצורך, למרות שהירח החדש כבר נראה. אולם לפי כל הדעות, אי אפשר להקדים את קידוש החודש החדש, אם הירח עדיין לא נראה.

<sup>19</sup> ישנן שתי דעות מרכזיות, לגבי גדרו ההלכתי של לוח השנה עליו אנו סומכים :

1. **הרמב"ם** (ספר המצוות, עשה קנג) סובר, שהלוח מהווה שיטת חישוב המיועדת לכך שבני חוץ לארץ תמיד ידעו מתי בני ארץ ישראל קובעים את החודש החדש. אולם בסופו של דבר, בני ארץ ישראל הם אלה שקובעים את החודשים והשנים לכל עם ישראל בכל מקום שהם (כולל מאדים), ולא הלוח הוא העושה זאת.

2. **הרמב"ן** (בהשגות שם) סובר, שלוח השנה שלנו הינו בעצמו קביעת החודשים ועיבור השנים שהלל הנשיא עשה לכל הדורות עד המשיח. לפי שיטתו, כל פעם שאנו קובעים את ראש חודש, הדבר קורה בעקבות קידוש החודש שהלל עשה אז, לימינו. כל פעם שנכתב בלוח שהגיע תאריך ראש החודש, זהו בעצמו קידוש החודש. אך גם הרמב"ן יסבור, שהחישוב נועד לא רק לבני כדור הארץ, שהרי לא ייתכן שבני מאדים ימנו את ימיהם לפי הלוח, ויגיעו לראשי חודשים שונים מתושבי כדור הארץ. הרי כל פעם שהלוח מגיע לראש חודש, זה כאילו הלל הנשיא קידש עכשיו את החודש החדש לכל עם ישראל בכל מקום שהם, כולל מאדים.

<sup>20</sup> כללי הלוח דוגמת "לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח", לא יתקיימו על המאדים, אם יהיו שם חודשים בעלי מספר ימים שונה מבכדור הארץ. אי ההתאמה בין ספירת ימי השבוע לפי ימי מאדים לבין ספירת ימי השבוע לפי ימי כדור הארץ, וכן שוני במספר הימים בחודשי מאדים, יכולים לגרום לראש השנה לחול בימים אד"ו ולפסח לחול בימים בד"ו.

#### ד. שנה

הסברנו את הסברות לקביעת ימים ושבתות, קבענו איך צריך לבנות את החודשים, ועתה נטפל בשנים. כמו בנושאים הקודמים, יש שתי דרכים לבנות את השנים:

1. על פי מערכת השנים של כדור הארץ. כמו שמשמשים בחודשים של כדור הארץ, כך גם נשתמש בשנים של כדור הארץ.
2. נקבע את מבנה השנה על פי תקופות השנה של מאדים. תקופות השנה של כוכב לכת, נקבעות על פי כיוון הנטייה של צירו, בכל שלב בשנה. הבעיה שתיווצר אם נלך לפי השיטה הזאת, היא שתושבי מאדים יחגגו את כל אחד מחגיהם פעם ב-688 ימים, ובהפרשים גדולים מזמני אותם חגים שעל כדור הארץ<sup>21</sup>.

#### 1. על פי ארץ ישראל

כתוב בספר דברים (טז, א) מתי בשנה צריך לחול חג הפסח:

שְׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאֲבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' - לַהֲיִן כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאֲבִיב הוֹצִיאָךְ ה' - לַהֲיִן מִמִּצְרַיִם לְאֵלֶיךָ.

השאלה המתבקשת היא, על איזה אביב מדובר? הגמרא בסנהדרין (יא, ב) כותבת, על פי אלו ארצות מעברין את השנה:

תנו רבנן: על שלשה ארצות מעברין את השנה: יהודה, ועבר הירדן, והגליל. על שתיים מהן – מעברין, ועל אחת מהן – אין מעברין. ובזמן שיהודה אחת מהן – הכל שמחין, שאין עומר בא אלא מיהודה.

רואים מהברייתא, שכאשר מעריכים האם האביב מאחר מלבוא, מתבססים על המצב החקלאי הקיים בארץ יהודה, בגליל או בעבר הירדן. לענייננו יוצא, שמתייחסים לאביב של ארץ ישראל בלבד. כלומר, בקביעת אורך השנה, מתייחסים לנתונים השייכים אך ורק בכדור הארץ (כגון התקופה)<sup>22</sup>, ולפעמים אף לנתונים השייכים אך ורק בארץ ישראל (כגון האביב ופירות האילן). לכן, גם במאדים תיקבע השנה לפי זמנה שבכדור הארץ, ולפי האביב שבארץ ישראל!

---

אם נסתמך על טעם הרמב"ם (בהלכות קדוש החודש ז, ז), "ומפני מה קובעין בחשבון זה בימי אד"ו? לפי שהחשבון הזה הוא לקבוץ הירח והשמש בהילוכם האמצעי...". יצא ש"לא אד"ו ראש ולא בד"ו פסח" הם בסך הכול כללים לבניית לוח השנה, ולפי הרמב"ם לא אמורה להיות בעיה, אם במאדים לא יתקיימו כללים אלה. אולם מנגד, אם נלך לפי שיטת הראב"ד (שם), שמבין מהגמרא (ראש השנה כ, א) שהסיבות לכללים אלו הן, "ועולא אמר: משום ירקיא, רבי אחא בר חנינא אמר: משום מתיא", ניכנס לבעיה בלוח שנה, שימיו בנויים על פי האור והחושך על פני המאדים.

<sup>21</sup> ומנגד, לא כל כך ברור שזו בעיה. היכן כתוב שכל ישראל צריכים לחגוג את החגים באותו יום?

<sup>22</sup> עיין סנהדרין יא, ב.

## 2. על פי סנהדרין

הגמרא בסנהדרין (יא, א) מביאה ברייתא על סמכותו של נשיא הסנהדרין בעניין עיבור השנה:

תנו רבנן: אין מעברין את השנה אלא אם כן ירצה נשיא. ומעשה ברבן גמליאל שהלך ליטול רשות אצל הגמון אחד שבסוריה, ושהה לבוא, ועיברו את השנה על מנת שירצה רבן גמליאל. וכשבא רבן גמליאל ואמר רוצה אני – נמצאת שנה מעוברת.

בהמשך הגמרא בסנהדרין (יא, ב), כתוב המקום בו מעברין את השנה:

תנו רבנן: אין מעברין את השנים אלא ביהודה, ואם עיברה בגליל – מעוברת. העיד חנניה איש אונו: אם עיברה בגליל אינה מעוברת. אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דחנניה איש אונו – אמר קרא (דברים יב, ה): 'לְשָׁכְנוּ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה', כל דרישה שאתה דורש – לא יהיו אלא בשכנו של מקום.

עיבור השנה מקבל את אישור **נשיא הסנהדרין**, לאחר דיון בכל התנאים הקיימים **בארץ ישראל**. אם עדים ראו את הירח החדש, הם באים לסנהדרין בירושלים ושם מתקדש החודש. אם האביב ביהודה, בעבר הירדן או בגליל, מתאחר לבוא, יושבים נציגי הסנהדרין ומעברים את השנה. לאחר שבית הדין החליט לקדש את החודש או לעבר את השנה, השלוחין יוצאים להגיד **לכל ישראל בכל מקום שהם** מתי היה ראש חודש, והאם מעברין את השנה, כדי שכולם ידעו היאך לספור את הימים ומתי לחגוג את החג באותו חודש.

כמו לגבי כדור הארץ, גם על פני מאדים מערך החודשים והשנים תלוי בהחלטות של הסנהדרין בארץ ישראל. לאחר שהסנהדרין מחליט האם לקדש את החודש או לעבר את השנה, גם בני מאדים פועלים לפי החלטה זו.

## 3. חג השבועות על פני מאדים

צריך לבדוק, מתי יחגגו את החגים על מאדים. היום המאדימי הסטנדרטי, בהיותו ארוך יותר מהארצי, מעורר בעיה קשה בקביעת זמנו של חג השבועות, שעליו כתוב בדברים (טז, ט-ו):

שִׁבְעָה שָׁבְעֹת תִּסְפָּר לְךָ מִהַחֵל חֶרְמֵשׁ בְּקֶמֶה תַּחֵל לְסַפֵּר שִׁבְעָה שָׁבְעֹת. וְעֲשִׂיתָ חַג שִׁבְעֹת לַה' - לַהֲיֵךְ מִסֵּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן כְּאֲשֶׁר יְבָרְכֶךָ ה' - לַהֲיֵךְ.



כלומר, חג השבועות אינו תלוי בתאריך קבוע, אלא בספירת 50 יום מהפסח. אם נעשה את החישוב<sup>23</sup> יצא הפרש של כמעט יומיים בין חג השבועות של אנשי כדור הארץ, לזה של תושבי מאדים. התאריך בחודש סיון בו שבועות חל, הוא עניין פשוט יותר, מכיוון שישנה ברייתא מפורשת בנושא (ראש השנה ו, ב) :

כדתני רב שמעיה: עצרת, פעמים חמשה, פעמים ששה, פעמים שבעה. הא כיצד? שניהן מלאין – חמשה, שניהן חסרין – שבעה, אחד מלא ואחד חסר – ששה.

אולם עדיין נשארנו עם בעיה, שלא כל בני ישראל חוגגים את הרגל באותו יום<sup>24</sup>.

## ה. סיכום

מכיוון שיש על מאדים יממה בת 24 שעות ו-37 דקות, צריך לדון מה יהיה גדר יום על פניו. בהתאם צריך לדון בגדרי השבתות, החודשים והשנים.

### 1. היום והשבוע על פני מאדים

לפי הסוגיה במסכת מגילה, נראה שגבולות היום ההלכתי אמורים להיקבע על פי האור והחושך. לעומת זאת, לפי פירוש רש"י באגדתא במסכת חגיגה, משמע שהיום מוגדר כעשרים וארבע שעות.

לכאורה אפשר להכריע את הכף בדיון זה, על פי סיפור עמידת השמש בגבעון בימי יהושע. אולם, ישנן בפירושי אותו אירוע, דעות מנוגדות לגבי היחס ההלכתי שהיה ליום המוארך באירוע זה. ישנה דעה הסוברת שהיום המוארך נידון כיום אחד ארוך, שבעקבותיו נדחתה השבת. הדעה המנוגדת סוברת, שאותו יום מוארך לא נמנה כיום אחד אלא כשניים, ושהנס נעשה, כדי שאנשים לא יבואו בטעות לידי שמירת השבת בקרב.

בקוטב הצפוני, הגיעה לראשונה לידי דיון, סוגיית קביעת הזמנים במערכות זמן שונות משלנו. ישנן שלוש דעות מרכזיות בנידון, ועוד שתי שיטות נוספות שניתן להעלות. סך הכול חמש שיטות:

1. מחזוריות האור והחושך אכן נקבעת כיום אחד, למרות האבסורד שבדבר. לפי הדעה הזאת, קל וחומר שהיממה במאדים תיקבע על פי מחזוריות האור והחושך שם.

<sup>23</sup> הצטברות של 37 דקות כל יום. תחילת ניסן תחול במאדים ועל פני כדור הארץ באותו זמן, כמו שכבר הוסבר. אך עד ספירת העומר יעברו עוד 15 ימים, ומשם עד שבועות יעברו עוד כ-50 יום. ההפרש שבין 65 ימי מאדים ל-65 ימי כדור הארץ, יגיע לכדי הפרש של כ-40 שעות.

<sup>24</sup> ועיין הערה 21.

2. כאשר אין אפשרות לפעול לפי לוח זמנים הלכתי 'נורמלי', אין בכלל חיוב במצוות שהזמן גרמן.
3. אורך היממה ההלכתית הוא עשרים וארבע שעות, וזהו גם דין היממה בקטבים. היעב"ץ הנוקט כשיטה זו, מתבסס על דין אדם ההולך במדבר, ושכח מתי שבת. בפשטות, אין קשר ישיר בין דין אדם ההולך במדבר לדין תושב הקוטב הצפוני, שהרי במדבר יש ספק מציאותי ובקטבים יש ספק דיני. לכן, נראה לי שהיעב"ץ הביא את הדין של אדם ההולך במדבר, כדין ספק בענייני זמן בעלמא. הוא השתמש בדין זה שעוסק בספק שבת, כאסמכתא בלבד לעניין ספק יום, כדי לקבוע את הדין בקטבים.
- צריך לדון, עד היכן היעב"ץ לקח את הפסיקה הזאת. האם הוא סובר שבכל מקרה ובכל מקום, אורך היממה יהיה עשרים וארבע שעות, או שמא הוא יסבור, שכשעומד דין יום ולילה דאורייתא, במציאות האור והחושך שעל מאדים – כוכב בעל ציר סיבוב משלו, מול דין עשרים וארבע שעות המבוסס על אסמכתא, כן נכריע כבר, לפי הופעת האור והחושך?
4. סיבוב כדור הארץ הוא המדד לאורך היממה. לפי שיטה זו, ניתן להתלבט אם במאדים היום ייקבע על פי סיבוב כדור הארץ, או על פי סיבובו שלו.
5. אגב, ניתן להעלות הבנה לשיטת מדידת ימים אחרת, מן השיטות שהועלו לעיל:
- נתאים את אורך היממה להרגל בני האדם במקום**<sup>25</sup>. אם בני האדם במקום קובעים את הימים והלילות שלהם (כלומר מחזור הלינה והיקיצה שלהם) על פי מחזוריות האור והחושך, למרות שהיא איננה בת עשרים וארבע שעות, נקבע את הימים לפי אותה מחזוריות. אולם אם הם אינם מתייחסים לאור ולחושך במקום, הקביעה ההלכתית של אורך היום, תהיה על פי יום של עשרים וארבע שעות<sup>26</sup>.
- אמנם נפסק שבחלל היממה נקבעת על פי עשרים וארבע שעות, וכל אדם שיימצא במעבורת המקיפה את כדור הארץ, ינהל את יומו על פי יום של עשרים וארבע שעות, ולא על פי מחזוריות האור והחושך, אך עדיין יש מקום להתלבט בנוגע למאדים:
1. האם נתייחס לכוכב המאדים כאילו הוא אסטרואיד גדול, והיממה שתנהג בו תהיה בת עשרים וארבע שעות, בלי התחשבות בסיבובו?

<sup>25</sup> ניתן היה להסתמך על תרומת הדשן (סימן רמח) לסברה זו. אשה שעושה בדיקת הפסק טהרה לאחר תפילת ערבית, במקרה שהציבור התפלל לפני צאת הכוכבים, נחשבת לפי תרומת הדשן כנמצאת בלילה של היום למחרת. לפי זה ניתן להבין, שבני האדם עצמם, הם שקובעים את המעבר ליום הבא. אולם, נראה שאי אפשר להסתמך על פסק זה של תרומת הדשן לענייננו, מפני שהגדרה זו למעבר ליום הבא, חלה רק על דינים מסוימים. הגדרה זו, אינה חלה למשל לעניין בן שנולד בין תפילת ערבית לחשיכה, הנחשב כנולד ביום ולא בלילה שלמחרת, לעניין ספירת שמונת ימי מילה ובר מצווה.

<sup>26</sup> לפי שיטה זו, היפותטית, אם בני האדם הגרים בקטבים היו ישנים חצי שנה וערים חצי שנה, לפי מחזור האור והחושך שם, היום היה אכן נקבע לפי מחזור זה.

2. או שמא נתייחס אליו כאל כוכב לכת בפני עצמו, ואז יש מקום להתלבט, אם מחזור האור והחושך על פניו, ייחשב כהגדרה הלכתית ליום<sup>27</sup>.

## 2. החודש והשנה על פני מאדים

גם אם נקבע את היום על מאדים לפי הזריחה והשקיעה בו, לא תהיה לזה השפעה על קביעת החודש והשנה. מהלך החודש מתחיל בהיראות הירח החדש, וממשיך עד היראות הירח החדש הבא – מצב בו תיראה הלבנה כצורת בננה צרה, סמוך לשקיעה שעל כדור הארץ. מספר הימים שבחודש כלל אינו משנה. הדבר היחיד שקובע הוא ראיית הירח החדש, שעל פיה הסנהדרין בירושלים מקדש את החודש החדש לכל עם ישראל הקדושים, בכל מקום שהם, ואפילו אם מקום מגוריהם במאדים. אותו דבר נפסק גם לגבי קביעת אורך השנה. הסנהדרין בירושלים קובע מתי לעבר את השנה ומתי לא לעברה, על פי התנאים בארץ ישראל. כשהסנהדרין מחליט לעבר את השנה, הפסק מופץ לכל עם ישראל, ומחייב גם את היהודים במאדים.

יום הנקבע על פי 'זמן מאדים', המורכב על גבי חודש ושנה הנקבעים על פי 'זמן כדור הארץ', יוצר חודשים בעלי מספר ימים קטן ממספר הימים שבחודשי כדור הארץ. גם החגים לפי הרכבה זו, לא תמיד יתאמו את חגי כדור הארץ, אך לא נראה שיש בכך בעיה הלכתית.

---

<sup>27</sup> אם נלך לפי סברה זו, נצטרך להגדיר מהו ההבדל ההלכתי בין "כוכב לכת" לכל דבר אחר.



# מחשבה ואגדה

---

ארץ ישראל במשנת הרמב"ם

יואל גיל

האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

אביחי גמדני

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

שלומי חלוצי

השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין

בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

עידו פכטר



## ארץ ישראל במשנת הרמב"ם

- א. פתיחה
- ב. הקדמה
- ג. ארץ ישראל במשנת ריה"ל
- ד. ארץ ישראל במשנת הרמב"ן
- ה. ארץ ישראל במשנת הרמב"ם
1. מצוות יישוב ארץ ישראל – עיון בספר המצוות
2. "לעולם ידור אדם בארץ ישראל" – עיון בהלכות מלכים
3. בין "הציבי לך ציונים" ל"כי מציון תצא תורה"
4. הגדרת המושג 'אומה' על פי הרמב"ם
- ו. סיכום

### א. פתיחה

סגנון החשיבה ודרך ההתבטאות של הרמב"ם, הרופא והמדען הגדול, מוגדרים על ידי רבים כרציונאליות-מדעית. הוא נוטה לבחון מושגים בצורה שכלית-אמפירית ולא מרבה להשתמש בהגדרות אינטואיטיביות. אל מולו נוטים להציב את ריה"ל, הפייטן והמשורר הדגול, אשר בכתביו מנשבת רוח של תמימות אמונית וסגנון חשיבתו מבוסס על יסודות הרגש והחוויה.

מו"ר הרב יצחק שילת עמד בסדרת מאמרים שהתפרסמו בבמות שונות על הדומה והשונה בין משנת הרמב"ם לזו של ריה"ל בנושאים שונים<sup>1</sup>. אנו בעבודה זו נדון בנושא נוסף מתחום זה בו נראה שיש לעסוק: ארץ ישראל במשנת הרמב"ם וריה"ל, כאשר נתמקד בעיקר בשיטת הרמב"ם אשר דורשת התבוננות מיוחדת.

---

<sup>1</sup> "סגולת ישראל – שיטות הכוזרי והרמב"ם", בתוך: מעליות כ – עיונים וביאורים בדברי הרמב"ם, מעלה אדומים תשנ"ט, עמ' 271-302; "מטרתן וטעמיהן של המצוות – שיטות הכוזרי והרמב"ם", בתוך: צוהר ג, קיץ תש"ס, עמ' 115-141; "ראיה וראיה – על שיטות הכוזרי והרמב"ם בדרכים לאמונה", בתוך: מעליות כה – קובץ לציון שמונה מאות שנה לפטירת הרמב"ם, מעלה אדומים תשס"ה, עמ' 88-111.

## ב. הקדמה

באלפיים שנות גלותו לא חדל עם ישראל לחשוב, לחלום, לכסוף ולהתפלל על חזרה לארץ ישראל. ארץ ישראל תפסה מקום נכבד בספרות חכמי עמנו. ראשונים וגם אחרונים עסקו במהלך הדורות בקשר המיוחד שבין העם לארצו, בהשפעותיה של הארץ על הדרים בה, בתורה המיוחדת לארץ ישראל ובנבואה אשר עיקר מקומה הוא בארץ הקודש.

מבין הראשונים היו אלה ריה"ל והרמב"ן אשר הרבו לעסוק במעלותיה של ארץ ישראל. מתוך תורתם צף ועלה לו המושג 'סגולת ארץ ישראל'; לדידם לארץ ישראל ישנו מעמד דתי-רוחני מעבר לממד ההלכתי. היא איננה אמצעי להתאגדות העם, יש בה מעלות רוחניות מיוחדות הקושרות אותה עם עם ישראל ועם תורתו. בניסוח אקדמי היינו מגדירים את ארץ ישראל על פי סגולה זו כטריטוריה גיאוגרפית בעלת מעמד מטפיסי-מיסטי מיוחד.

אמנם, הדברים זוקקים בדיקה יסודית: האם התייחסותם של ריה"ל והרמב"ן לארץ ישראל הינה מעבר למעמד ההלכתי? האם עולות ממשנתם הגדרות אשר הינן מעבר לרציו?

אם נמצא שכך הם פני הדברים יהיה עלינו לבדוק האם הרמב"ם יסכים להגדרות אלו: האם גם בכתביו של מי שלא מנה את מצוות יישוב ארץ ישראל במנין מצוותיו, וכמו כן נוטה בדרך כלל להגדרות קורקטיות, נוכל למצוא רמזים למעלה מיוחדת בארץ ישראל שהיא מעבר לרציונאליות ההיסטורית-הלכתית?

את דיונינו נפתח בעיון במשנת ריה"ל והרמב"ן, אשר ננסה לדלות ממנה את תפיסתם המיוחדת לארץ ישראל. על פי משנה זו נבחן את התייחסותו של הרמב"ם לארץ ישראל בכתביו השונים, וננסה לעמוד על מיקומה והגדרותיה במשנתו.

## ג. ארץ ישראל במשנת ריה"ל

לְבִי בְּמִזְרַח / וְאַנְכִי בְּסוֹף מְעָרָב  
 אֵיךְ אֶטְעֶמָה אֶת אֲשֶׁר אֶכֶל / וְאֵיךְ יַעֲרֵב?  
 אֵיכָה אֲשַׁלֵּם / נְדָרֵי וְאֶסְרִי, בְּעוֹד  
 צִיּוֹן בְּחֶבֶל אֲדוֹם / וְאֲנִי בְּכַבֵּל עָרָב?  
 יִקַּל בְּעֵינַי עֹזֵב / כָּל טוֹב סִפְרָד, כְּמוֹ  
 יִקַּר בְּעֵינַי רְאוֹת / עֲפָרוֹת דְּבִיר נְחֻרָב!<sup>2</sup>

מכתביו, פיוטיו וספריו של רבנו יהודה הלוי עולה התייחסות מיוחדת לארץ ישראל. ריה"ל מבטא במקומות רבים כמיהה וכיסופים לעליה לארץ ישראל, הוא מרבה לעסוק בייחודה ובמעלותיה והיא מהווה את אחד הנושאים המרכזיים בספרו ההגותי הגדול 'הכוזרי'.

<sup>2</sup> מתוך: י' זמורה (עורך), כל שירי ר' יהודה הלוי, מחברות לספרות ע"י מסדה, תל אביב תשט"ו, עמ' 1.



שלושה תנאים נדרשים לפי ריה"ל להופעת ההוויה ה-לוהית המיוחדת, המכונה בספרו 'הענין ה-לוהי': **עם נבחר** – עם סגולה, **ארץ נבחרת** – בעלת סגולות והפעולה הדתית – קיום מצוות התורה. כך הוא מפרט במאמר שני<sup>3</sup>:

**(יב)** כך גם הרקם זה שאתם אומרים כי הכרם מצליח בו, לולא היו נוטעים בו את הגפנים ועושים את כל מלאכת עבודת הכרם הדרושה לגידולם, לא היה עושה ענבים. והנה המעלה המיוחדת באה ראשונה לעם אשר הוא הסגולה והגרעין (כמו שהזכרתי למעלה), ואחרי זה יש גם לארץ חלק במעלה הזאת, וכן למעשים ולמצוות התלויים בארץ, שהם מעין עבודת הכרם לכרם. אולם, שלא ככרם, העושה ענבים גם במקום אחר, אין עם הסגולה יכול להידבק בענין ה-לוהי כי אם בארץ הזאת.

קיומו השלם של עם ישראל, הקשור במימושו של הענין ה-לוהי, אינו יכול להתקיים מחוץ לארץ ישראל, זאת משום ששיאו של הענין ה-לוהי, הנבואה, אפשרי רק בה. ריה"ל, בהמשך הדברים, ממשיך ומפרט בהתלהבות הולכת וגוברת, מה רבה ייחודיותה של ארץ ישראל. ממכלול הדברים בולטת לעין המעלה המטפיזית אותה מדגיש ריה"ל. נצטט מקצת הדברים<sup>4</sup>:

**(יד)** כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בארץ הזאת או בעבורה... וראוי לנחול את הארץ ההיא, שהיא רק מדרגה אחת למטה מגן עדן... בארץ ההיא נענו (האבות) באש מן השמים ובאור ה-לוהי... בארץ ההיא היו, בלא ספק, המקומות שנמצאו ראויים להיקרא שערי שמיים... אברהם הועבר מארצו אל המקום ההוא אשר בו בלבד יגיע לתכלית השלמות.

**(טז)** הארץ הזאת, הנועדת להישרת כל העולם, הוכנה כנחלה לשבטי בני ישראל... מה תאמר אפוא לעם הסגולה אשר זכה לשם 'עם ה' בארץ המיוחדת הנקראת 'נחלת ה'?

הנבואה אם כן תלויה בארץ ישראל, היא נחלת ה', שם נמצאים שערי שמים ושם בלבד ניתן להגיע לשלמות רוחנית ולהשגת הענין ה-לוהי. ריה"ל ממשיך ומציין כי לארץ יש גם ערך מטפיזי, כנכס-לוהי מיוחד<sup>5</sup>:

**(יח)** האינך רואה כי הארץ אף היא נתחייבה בשמירת שבתות?... ולכן לא הותר לנו למכור כל נחלה בארץ הזאת לצמיתות, כי כה אמר ה-לוהי: 'כי לי הארץ'.

<sup>3</sup> ריה"ל, **ספר הכוזרי**, תרגום יהודה אבן שמואל, דביר, תל אביב תשל"ג, עמ' נג. כל הציטוטים הם ממהדורה זו.

<sup>4</sup> שם עמ' נג-נז.

<sup>5</sup> שם עמ' נז.

בהמשך עובר ריה"ל לתיאור מעלותיה ההלכתיים של הארץ: השבת שמתחילה עם שקיעת השמש בארץ ישראל ובשאר המקומות בעולם תחול אחריה בלבד, גדולי ישראל כספו לארץ ישראל, הלכות רבות קשרו רבותינו בעליה לארץ ישראל ובאיסור ירידה ממנה, ומימרות רבות אמרו חז"ל בנושא עדיפות הארץ וחובתה.

במאמר רביעי מוצאים אנו במפורש את מושג **הסגולה**<sup>6</sup>:

**(יז) ... כי ארץ ישראל, על אווירה, אדמתה ושמיה, נתייחדה בסגולה המסייעת להשגת הנבואה.**

ריה"ל אפוא הולך ובונה את ייחודה של ארץ ישראל שלב אחר שלב, מהרצינואל אל מעבר לו. הוא פותח בהדגשת הבדלי אקלים בין מדינות, אשר חלקן נתייחדו באקלימים נוחים יותר מאחרות, ומדגיש את האקלים הנוח של ארץ ישראל הנמצאת במרכז העולם ומשלבת את האקלימים. עניין זה משפיע באופן ישיר על תושביה, אשר נוצרת בהם איכות מסוימת אשר תבוא לידי ביטוי הן בצד הגשמי והן בצד הרוחני-מחשבת.

ריה"ל ממשיך ומרחיב את מעלתה של ארץ ישראל אף במישור הכלל-עולמי, קוסמולוגי: היא ארצו של האדם הראשון, אליה נדד אברהם – הלא הוא אב המון גויים, במהלך הדורות נאבקו עליה רבים מאבות האומות והיא המוכנה "להישרת כל העולם".

אמנם אין ריה"ל מסתפק בדברים אלה, לדידו אין אלה אלא מאפיינים חיצוניים הרומזים אל ענינים פנימיים ומהותיים יותר. כך בהמשך דבריו הוא מקשר בין הארץ, העם היושב בה ומעשיו, כגורמים להופעת 'הענין ה-לוהי'. הקשר בין עם ישראל לארצו איננו היסטורי-רגשי, לא כל שכן שאינו טכני. זהו קשר מהותי, -לוהי. קיומו השלם של העם, מימוש מטרותיו והשגתו עניינים שברוח – אינם אפשריים כי אם בארץ ישראל.

כאמור, ראש וראשון לכל ענינים אלה היא **הנבואה**, התופעה המדגישה יותר מכל את מאפייני **הבחירה והסגולה** שבעם ישראל, ארצו ותורתו: אין בכל עם המזג המתאים להשגת הנבואה, רק בעם ישראל יש מזג כזה; אין לכל ארץ האקלים הדרוש, רק לארץ ישראל יש; לא כל מעשה טוב או מידה טובה יוציאו את שלמות האדם מהכוח אל הפועל, רק המצוות שה' מצווה בחכמתו, יעילות כדי להגיע לנבואה.

ברעיונותיו אלה בונה ריה"ל קומה חדשה ביחסו לארץ ישראל, אשר מעניקה זווית ראייה שונה מזווית הראיה המדעית-אריסטוטלית אשר היתה נפוצה בזמנו. ייחודה של ארץ ישראל אינו באקלימה הממוצע ובמיקומה הגיאוגרפי, ייחודה הוא בכך שהיא, ורק היא, מקום הנבואה. לעליונות האקלימית-גיאוגרפית הארצית ישנה מקבילה שמימית רוחנית. **ישנו חבל ארץ, קבוצת רגבי אדמה, אשר לה קדושה ומשמעות עצמית, ללא קשר לחשיבותה מצד גורמים חיצוניים.**

יש להדגיש שסגולת ארץ ישראל קשורה במשנת ריה"ל קשר אמיץ עם סגולת עם ישראל. במאמר הראשון בכוזרי בונה ריה"ל שלב אחר שלב את ייחודו וסגולתו של עם ישראל, שם

<sup>6</sup> שם עמ' קעה.

הוא מונה את מדרגות המינים ומוסיף על המדרגות הקלאסיות את מדרגת הנביאים, המבטאת את יתרונן וסגולתן של עם ישראל: הנבואה התייחדה בעם ישראל בלבד. עניינים אלה מהווים את הבסיס לדבריו בעניין ארץ ישראל: כשם שישנה מדרגת הנביאים, כך יש בעולם אזור נבחר החורג מדרגות הגיאוגרפיה הקלאסית אל עבר מעלות תיאולוגיות.

קשר זה אינו מקרי, הנבואה לפי ריה"ל היא תופעה 'כלל-ישראלית', הקשורה בהופעתה השלמה של האומה, וזו אפשרית רק בארץ ישראל. ייחודיותה וסגולתה של ארץ ישראל איננה דבר העומד בפני עצמו, אלא קשורה בהופעתו השלמה של עם ישראל. נמצא, כי חלק מסגולת ארץ ישראל על פי ריה"ל היא הגדרתו השלמה של עם ישראל האפשרית רק בארץ ישראל.

#### ד. ארץ ישראל במשנת הרמב"ן

בדומה למשנתו של ריה"ל, אף מתורתו של הרמב"ן עולה התייחסות ייחודית-סגולית לארץ ישראל. **כפוסק** מנה הרמב"ן במניין מצוותיו את מצות יישוב ארץ ישראל וקבע שחובת העלייה וההתיישבות קיימות אף בזמן הזה<sup>7</sup>. **כפרשן ומקובל** רומם הרמב"ן בפירושו לתורה את ארץ ישראל בדברים דומים לריה"ל. נראה, שקשורים הדברים אלה באלה: תפיסתו הייחודית של הרמב"ן בדבר חשיבותה של ארץ ישראל לקיומו השלם של כל יהודי, כפי שנציג להלן, היא שהובילה אותו לקביעה החד משמעית שישנה חובת עלייה והתיישבות בארץ ישראל בזמן הזה על כל פרט ופרט.

כך הם דברי הרמב"ן, בקיצור רב, בהשגותיו לספר המצות של הרמב"ם:

מצווה רביעית שנצטוונו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה... ואומר אני כי המצווה שהחכמים מפליגין בה והיא דירת ארץ ישראל עד שאמרו: שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה... וזולת זה הפלגות גדולות שאמרו בה הכול הוא ממצות עשה הזה שנצטוונו לרשת הארץ ולשבת בה. **אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות...** ואמרו ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצות שבתורה.

וכך דבריו בפירושו לתורה (ויקרא יח, כה), גם כן בקיצור נמרץ:

<sup>7</sup> המחלוקת הגדולה של ראשוני תקופתנו בדבר ההתיישבות בארץ ישראל בזמן הזה נסובה סביב מחלוקת הרמב"ן והרמב"ם. והשווה למשל: יצחק די ליאון, **מגילת אסתר**, נדפס עם ספר המצות של הרמב"ם, מצוות עשה ד; הרב צבי יהודה, **לנתיבות ישראל**, תל אביב תשכ"ו, עמ' 65; ר' יואל טייטלבוים (הרבי מסאטמר), **ויואל משה**, ניו-יורק תשל"ח.

אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו, לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אוהביו... והנה הארץ שהיא נחלת השם הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבול עובדי עבודה זרה ומגלים עריות... והנה בחוצה לארץ, אף על פי שהכול לשם הנכבד, אין טהרה בה שלימה, בעבור המשרתים המושלים עליה והעמים תועים אחרי שריהם לעבוד גם אותם... והנה השם הנכבד יתברך -לוהי ה-לוהים בכל העולם ו-להי ארץ ישראל שהיא נחלת ה'... כי האלוהות נכרים בארץ השם ובנחלתו... והנה הכותים לא היו נענשים בארצם בעבדם את אלוהיהם לשלח בהם את האריות, ובבואם בארץ השם ועשו שם כמעשיהם הראשונים שלח בהם האריות הממיתים אותם... **ומן העניין הזה אמרו בספרי... אף על פי שאני מגלה אתכם מן הארץ לחוצה לארץ היו מצויינין במצוות שכשתחזרו לא יהו עליכם חדשים, משל לאדון שכעס על אשתו ושלחה לבית אביה, אמר לה הוי מתקשטת תכשיטים שכשתחזרי לא יהיו עליך חדשים, וכן אמר ירמיה (לא, כ): 'הציבי לך ציונים', אלו המצות שישראל מצוינין בהם... אינו מחייב בגלות אלא בחובת הגוף כתפילין ומזוזות, ופירשו בהן כדי שלא יהו חדשים עלינו כשנחזור לארץ, כי עיקר כל המצות ליושבים בארץ ה'... ואין רשות לפרש בעניין הארץ יותר מזה...<sup>8</sup>**

מספר נקודות עולות מדברי הרמב"ן: ארץ ישראל היא נחלת ה', הדריס בה נמצאים במצב של קרבה גדולה לה' ומשום כך היא אינה מקיימת עובדי עבודה זרה, הגולה נתונה לשלטון מרוחק מה' ולכן אין בה חיי טהרה שלמים, הופעתם השלימה של התורה והמצוות מתאפשרים רק בארץ ישראל – כל קיום המצוות מחוץ לארץ ישראל הינו בגדר "הציבי לך ציונים" אשר נטול משמעות דתית ממשית. במקום אחר (ויקרא כו, ה) הוא מוסיף את עניין **שלמותה של ארץ ישראל**: "כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחילתו קודם חטאו של אדם הראשון אין חיה ורמש ממית אדם".

דברי הרמב"ן ברור מיללו: אין כל קיום שלם בכלל, ויהודי בפרט, מחוץ לארץ ישראל, חסרונה של ארץ ישראל משפיע על כל חייו של היהודי – מהריחוק הגדול מבוראו ועד חוסר היכולת לקיים את מצוות התורה. נתונים אלה מובילים את הרמב"ן למסקנתו בספר המצוות בדבר מצוות יישוב ארץ ישראל: "אם כן היא מצות עשה לדורות מתחייב כל יחיד ממנו ואפילו בזמן גלות". מן הראוי לציין כי גישתו זו של הרמב"ן התבטאה הלכה למעשה בעלייתו לארץ ישראל, יוזמה שהייתה בגדר חידוש גדול בימיו.

<sup>8</sup> עוד ביחסו של הרמב"ן לארץ ישראל עיין פירושו לתורה: דברים טז, יח-כ; בראשית כו, ה. ובנוסף בדרשתו לראש השנה: **כתבי הרמב"ן**, א, מהדורת שעוועל, ירושלים תשכ"ג, עמ' רמט.

מעניין, שזו לא המסקנה ההלכתית היחידה שהרמב"ן גזר ממשנתו המחשבתית. בחיבורו מלחמות ה' על מסכת ראש השנה (כה, ב), פוסק הרמב"ן כר' זירא על פני רבא ומסביר זאת בכך ש"ואיהו עדיף למפסק כוותיה דאוורא דארץ ישראל אחכמיה טפיי". הרמב"ן תפס שהאמרה "אוורא דארץ ישראל מחכים" היא מעבר למליצה רוחנית: קיומו של היהודי מחוץ לארץ ישראל הינו קיום חסר באופן ממשי, עד כי השפעותיו ניכרות אף במישור ההלכתי.

נמצא אפוא כי ישנו דמיון ביחסם של ריה"ל והרמב"ן לארץ ישראל. לדידם לארץ ישראל סגולות רבות הקשורות בשלמות גשמית ורוחנית, השגת נבואה, קדושה והשלמת האומה. ארץ ישראל מקבלת בתורתם הערכה אשר חורגת מהגדרים ההלכתיים-היסטוריים, ומכוונת אל עבר גדרים רוחניים.

### ה. ארץ ישראל במשנת הרמב"ם

כותרת חלק זה, ככותרת המאמר, הינה יומרנית משהו. קשיים רבים עומדים בפני המעוניין לעמוד על משנתו של הרמב"ם בנושא ארץ ישראל. ראשית, רוב המקורות העומדים לפנינו הם מקורות הלכתיים ביסודם, בשונה מריה"ל והרמב"ן שאת משנתם ערכנו מתוך תורתם ההגותית. בנוסף, פיזורם של המקורות בנושא זה וקוטעם יחייב אותנו לדלות את משנתו מתוך דבריו בהקשרים שונים. אם נוסיף לכל זה את מיעוט הבנתו ואת קוצר ידיעתו בכתיב הרמב"ם, נקבל תמונה שמחייבת אפולוגטיקה בצד היומרנות.

דרכי בלימוד יחסו של הרמב"ם לארץ ישראל תהיה, כאמור, בליקוט המקורות הרלוונטיים לנושא ולימודם מתוך דברי ראשונים ואחרונים. עיתים נעסוק במקור מסוים ומוגדר ועיתים בנושא אשר יהיה מורכב ממספר מקורות. בכל מקור נדון ונבחן את יחסו של הרמב"ם לארץ ישראל, כאשר ברקע הדברים תהדהד משנתם של ריה"ל והרמב"ן. אין מטרתנו להשוות בצורה פשטנית את דברי הרמב"ם לאלה של ריה"ל והרמב"ן, השוואה אשר כבר עמדנו על הבעייתיות שבה, אלא להראות שאין תהום של ממש פעורה ביניהם.

ברור הדבר שכל מקור ראוי למאמר נפרד, ואכן כך הם הדברים. אנו מפני קוצר היריעה נציג את הדברים בקיצור נמרץ, נעמוד על נקודות שכבר דשו בהם ראשונים ואחרונים, ונסה להדגיש נקודות אחרות שמעט נעלמו מהשיח בנושא. המקורות והנושאים בהם נעסוק הם: מצוות יישוב ארץ ישראל בספר המצוות, דברי הרמב"ם בהלכות מלכים בנוגע לישיבת ארץ ישראל, פסיקת הרמב"ם בענייני משפט והוראה המיוחדים לארץ ישראל ונסה לגעת בהגדרת אומה במשנתו. תקוותי שאצליח להימנע מהנחות מוקדמות או מנטיות שמקורן במשאלת לב ואכוון לפשטן של דברים.

## 1. מצוות יישוב ארץ ישראל - עיון בספר המצוות

דיו רב נשפך והמוני קולמוסים נשתברו על השאלה, מדוע אין הרמב"ם מונה את מצוות יישוב ארץ ישראל בין תרי"ג המצוות שלו. רבים מנופפים בעובדה זו כהוכחה חשובה וראשונה במעלה בדבר יחסו של הרמב"ם לארץ ישראל, ברם, ספקטרום התשובות שנתנו בעניין הינו רחב ומגוון: ר' יצחק די ליאון,<sup>9</sup> בפירושו 'מגילת אסתר' על ספר המצוות לרמב"ם, רואה בחיסרון זה קביעה חד משמעית בדבר איסור עלייה לארץ ישראל טרם הפרתם של שלוש השבועות; ר' אברהם מסוכוצ'וב, האבני נזר, מפרש שמצוות כיבוש הארץ ברמב"ם נכללת במצוות עשה קפז – ביעור שבעת העממין, והינה נוהגת בזמן הזה ממש כדברי הרמב"ם,<sup>10</sup> אחרים תולים את חסרון המניין באמצעות הגדרתה של המצווה כדבר שאין למנותו על פי כללי הרמב"ם בפתיחתו לספר המצוות, כפי שנציג לקמן<sup>11</sup>.

לכאורה די בתשובתו של האבני נזר כדי לצמצם מאד את הפער בין הרמב"ם לרמב"ן שביקשו מפרשים שונים לצייר. האבני נזר מדגיש, שאין כל הבדל בין הרמב"ם לרמב"ן: גם לדעתו של הראשון יש מצוות כיבוש ארץ ישראל בכל זמן, גם הוא רואה בדבר חשיבות גדולה, וכל סיבת אי המנייה נעוצה בכך שהדבר כלול במצווה אחרת.

ברם, אין די בדברים אלה. ראשית, בשאלת תם אתמה מדוע לא מנה הרמב"ם את מצוות יישוב ארץ ישראל וכלל בתוכה את חובת ביעור שבעת עממין, באופן זה היה מדגיש יותר את חשיבות הארץ מצד עצמה. בנוסף, כפי שהצגנו בשיטת הרמב"ן מסקנותיו ההלכתיות קשורות במשנתו ההגותית בדבר ייחודה של ארץ ישראל. תשובתו הנקודתית של האבני נזר לא מלמדת דבר על יחסו של הרמב"ם לארץ ישראל.

אכן, יותר מכל נראים דבריהם של מפרשי הרמב"ם, אשר הגדירו באמצעות כללי הרמב"ם בספר המצוות את מצוות יישוב ארץ ישראל כמצווה שאין למנותה, ובכך הסבירו בצורה הפשוטה והטכנית ביותר מדוע לא נמנתה מצווה זו. על אסכולה זו נמנים בין היתר הרב שלמה גורן זצ"ל<sup>12</sup>, מו"ר הרב נ"א רבינוביץ שליט"א<sup>13</sup> והחוקר יעקב לוינגר<sup>14</sup>. מתשובתם

<sup>9</sup> עיין לעיל הערה 7.

<sup>10</sup> הרב אברהם בורנשטיין (האדמו"ר מסוכוצ'וב), **שו"ת אבני נזר**, יורה דעה סי' תנד, סע' ו. ועיין עוד: הרב ש' ישראלי, **ארץ חמדה**, תל אביב תשי"ז, עמ' כד.

<sup>11</sup> ברור שגם את 'מגילת אסתר' וה'אבני נזר' ניתן להצמיד לכלל מכללי הרמב"ם, אך אין הדברים חתוכים די בדבריהם.

<sup>12</sup> הרב ש' גורן, **תורת המועדים**, אברהם ציוני, תל אביב תשכ"ד, עמ' 36-38. הרב גורן (להלן הרש"ג) מביא את תשובה זו בשם הרב קוק, וכן מפרש כך בשם הרב קוק הרב ש"י הכהן, **מצוות יישוב ארץ ישראל בימינו**, בתוך: שנה בשנה, היכל שלמה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 415-416.

<sup>13</sup> הרב נ"א רבינוביץ, **מלומדי מלחמה**, מעליות, מעלה אדומים תשנ"ד, עמ' 20-22.

<sup>14</sup> י' לוינגר, **הרמב"ם כפוסק ופילוסוף**, מוסד ביאליק, ירושלים תש"ן, עמ' 90-94.

של השניים הראשונים עולה התייחסות ייחודית של הרמב"ם לארץ ישראל: דווקא אי המנייה חושפת לשיטתם את יחסו וזיקתו המיוחדת של הרמב"ם לארץ ישראל. האחרון הלך אמנם בדרך זו אך הגיע למסקנות הפוכות. בהצגת דבריהם אלך מן התזה, דרך האנטיזה אל הסינתזה, על פי קוצר הבנתי בהסברם.

הרש"ג מסביר בשם הרב קוק שאי מניית מצוות יישוב ארץ ישראל קשורה לכלל הרביעי של הרמב"ם בהקדמתו לספר המצוות:

הכלל הרביעי שאין ראוי למנות צוויים הכוללים את כל המצוות.<sup>15</sup>

הרש"ג מסביר שהרמב"ם מסכים לחלוטין עם הרמב"ן(!): ציווי הישיבה בארץ ישראל, הינו בעצם ציווי לקיים את כל מצוות התורה כתקנו, בדיוק כמו "ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אותם" (ויקרא יט, לז), שמביא הרמב"ם כדוגמה לכלל זה. לא זו בלבד שהרמב"ם הסכים לדברי הרמב"ן בפירושו לתורה שהבאנו לעיל "כי עיקר כל המצוות ליושבים בארץ ה', וישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות", אלא אף הודה לו לכך שכל משמעות קיומם של המצוות בחוץ לארץ הינה זיכרון, **כך שציווי על ישיבה בארץ הינו ציווי לקיים מצוות**. וכך מסיים הרש"ג את דבריו:

לכן לא מנה הרמב"ם מצווה זו בין תרי"ג מצוות מאחר שהיא כוללת את כל המצוות וכולה בהן, כאמור בספרי: 'ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה'.

נדמה, כי תשובתו זו של הרש"ג בשם הרב קוק נטתה לה אל עבר משאלת הלב. הרש"ג לא מסביר שהרמב"ם הבין באופן שונה את הפסוקים עליהם התבסס הרמב"ן; לדידו, הרמב"ם פשוט מסכים לכל משנתו ההגותית של הרמב"ן, לרבות דבריו בדבר 'הציבי לך ציונים'. קשה לקבל שהרמב"ם סובר בעצמו את אחד החידושים הגדולים ביותר שחידש הרמב"ן, משליך מזה מסקנה הלכתית, וכל זה מבלי להזכיר את הדברים במפורש<sup>16</sup>.

בנוסף, הרמב"ם מגדיר בכלל הרביעי את מושג 'מצווה כוללת' בצורה מדויקת:

אין מקום למנות את הצווי הזה מצוה בפני עצמה. **לפי שלא צוה לעשות איזה דבר מסויים מוגדר שיהיה מצות עשה, וגם לא הזהיר ממעשה מסויים שיהיה מצות לא תעשה**, וזה כגון אמרו (שמות כג, יג): 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'. וכגון אמרו (ויקרא יט, יט): 'את חוקתי תשמרו', 'ואת משפטי תעשו' (ויקרא יח, ד)... 'ושמרתם את משמרתתי' (ויקרא יח, ט) והרבה כאלה.

<sup>15</sup> כל הציטוטים מספר המצוות הם מתוך מהדורת הרב קפאח (הערה 35).

<sup>16</sup> ועיין לקמן סעיף ה. 3 שם ננסה לקרב את דברי הרמב"ם והרמב"ן בעניין זה. ובדרך ביאור זו הלך הרב י"ד בלומברג-הררי, מצות ישיבת ארץ ישראל, וילנא תרנ"ח, שם הרחיב בדחיית דברי המגילת אסתר. לסיכום דבריו כתב (עמ' נח): "כי גבהה מעלת מצווה זו בעינינו עד כי היא למעלה מן המניין... לגודל ערך יקרת המצווה ורום מעלתה עד אין קץ ושיעור על כן לא חשבה במספר המצוות".

מדברים אלה עולה, שאם יש למצווה ביטוי פרטי, לא כל שכן כאשר אינה מנוסחת בצורה של ציווי על כלל מצוות התורה, אין להגדירה כמצווה כוללת.

פירושו של י' לוינגר, מהווה את האנטיתזה לפירושו של הרש"ג. בעוד הרש"ג השתמש בכלל הרביעי להסבר נפקדות המצווה, לוינגר בוחר בכלל השביעי:

הכלל השביעי שאין ראוי למנות פרטי הלכות המצוה. דע שהמצווה האחת היא יחידה מסויימת שלמה, ומתחייבים מאותה ההקדמה צוויים ואזהרות רבים בהלכות המצווה.

לוינגר טוען, שאף אם ישנו פסוק מפורש המחייב את מצוות יישוב ארץ ישראל, אין זה שונה מפסוקים רבים אחרים המלאים אף הם בציוויים, אשר אינם נמנים כי הם סניפים ופרטים למצוות אחרות חשובות ועיקריות. את דבריו מבסס הוא על הלכות מלכים, שם, לדעתו, פוסק הרמב"ם את **מצוות יישוב ארץ ישראל כסניף ופרט לאיסור לדור במצרים** (מלכים ה, ז-ט):

(ז) ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים... (ח) מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות, שנאמר כמעשה ארץ מצרים... (ט) אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם.

שני עניינים מדגיש לוינגר בהלכות אלה. ראשית, הקדים הרמב"ם את האיסור לשכון במצרים לחובה לדור בארץ ישראל. שנית, נימוק האיסור לשכון במצרים הוא "מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות". מחיבור הדברים מסיק לוינגר שלפי הרמב"ם החובה לדור בארץ ישראל הינה אך ורק מהטעם שככל הנראה מעשיה מתוקנים יותר משאר הארצות, דהיינו העדפת סביבה בעלת השפעה טובה מסביבה בעלת השפעה רעה, ותו לא. ההתיישבות בארץ ישראל, אם כן, היא פרט וסניף לאיסור לדור במצרים או בכל מקום אחר בעל חברה רעה<sup>17</sup>:

לפסוקים שבתורה שבהם נאמר שלא נשוב לחזור מצרימה, מצא הרמב"ם מקורות תלמודיים שונים שהם איסור ממש. לפיכך יצא הרמב"ם מהם, בנה מהם מצווה 'עיקרית' ויצא ממנה ומהעיקרון הגלום בה לאחד מ'פרטיה', למצווות יישוב ארץ ישראל. אין לשבת בארץ מצרים, "מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות", ויש לשבת בארץ ישראל, ואפילו בעיר שרובה גויים, לפי הנראה כי "מעשיה מתוקנים מכל הארצות".

גם פירושו זה של לוינגר נוטה אל הרדיקאליות. שני העניינים שמדגיש לוינגר בהלכות אינם מוכרחים. ראשית, הרמב"ם לא כותב במפורש שסיבת הצורך להתיישב בארץ ישראל היא מפני שמעשיה מתוקנים יותר מארץ מצרים, ומאחר שכך, ניתן בהחלט לומר שהלכות ז ו-ט עומדות כשוות האחת מול השניה, ולא ביחס של מצווה עיקרית וסניפה. יתר על כן, ברור

<sup>17</sup> לוינגר, לעיל הערה 14, עמ' 93.



הדבר שלא מעשיה המתוקנים של ארץ ישראל עמדו אל מול עיניו של הרמב"ם, שהרי בהלכה יב פוסק במפורש:

לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל.

דבריו ברור מיללו: עדיף לגור בארץ ישראל אפילו אם מעשיה פחות מתוקנים מהגולה.

בנוסף, הרמב"ם אמנם הקדים את איסור הישיבה במצרים לחובת הישיבה בארץ ישראל, אך על נקודה כבר עונה לוינגר עצמו בכותבו שדרכו של הרמב"ם לפתוח במצווה שמנה וממנה להמשיך לנוספות. כפי שכבר ראינו, אי המנייה יכולה על נקל להתפרש כיתרון במצווה ולא כחיסרון.

שני פירושים אלה, של הרש"ג ולוינגר, מובילים אותנו, כמו שהבטחנו, אלא הסינתזה, פירושו של הרנ"א רבינוביץ. הרנ"א, אשר אנו מציבים את פירושו כממוצע בין השיטות, מבסס את פירושו על הכלל הממוצע בין הרש"ג ולוינגר, הכלל החמישי:

הכלל החמישי שאין ראוי למנות טעם המצוה, מצוה בפני עצמה.

לפי הרנ"א לא מנה הרמב"ם את מצוות יישוב ארץ ישראל במניין מצוותיו, מפני שלמד מפסוקים רבים בתורה, שאין היא מצווה בפני עצמה אלא תכליתן של מצוות רבות. כל מחלוקתם של הרמב"ם והרמב"ן הסתכמה, לדעתו של הרנ"א, בשאלה האם ראוי למנות תכליות. לדעתו של הרמב"ם, מה שהתורה גילתה כתכליתן של מצוות, אינו ציווי הראוי למנותו, ברם, אין בכך בכדי לפגום ברמת החיוב<sup>18</sup>:

גילה הכתוב כי תכלית מסוימת רצויה היא. נמצא כל מעשה המקדם תכלית זו אף הוא רצוי. הואיל ומי שציווה על המצוות רוצה במטרות הללו, הכי אין ברצון זה כדי לחייב אותנו?

הרנ"א מתבסס אפוא על כלל ממניין מצוותיו של הרמב"ם, אך בשונה מקודמיו עושה זאת מתוך לימודם של הפסוקים, ומראה כי מאחר ואין הם מנוסחים בלשון ציווי אלא בלשון תכלית, אין ראוי למנותם. ממילא למדנו, כי לפי הרמב"ם מצוות יישוב ארץ ישראל הינה בעלת חשיבות גדולה, היא מטרתן ותכליתן של רבות ממצוות התורה. מעתה אין מצווה זו מצטמצמת למעשה מסוים ואינה מכומתת בשיעור<sup>19</sup>:

כל מעשה המוביל להגשמת התכלית הרצויה יש בו משום קיום רצון הבורא יתברך.

למדנו אפוא שלפי חלק גדול מהפרשנים אין כל מחלוקת בין הרמב"ן לרמב"ם בעניין מניית מצוות יישוב ארץ ישראל, עד כי לפי אחדים מהם דווקא אי המנייה מלמדת כי שווה משנתם ההגותית בעניין ארץ ישראל לחלוטין.

<sup>18</sup> הרנ"א רבינוביץ, לעיל הערה 13, עמ' 21.

<sup>19</sup> שם.

## 2. "לעולם ידור אדם בארץ ישראל" – עיון בהלכות מלכים

מספר המצוות ממשיכים לנו אל עבר משנה תורה. כאן המלאכה קשה פי כמה: הלכות הקשורות בארץ ישראל וייחודיותה פזורות לכל אורכו של החיבור, כאשר כל אזכור מחייב דיון בתוכן הדברים, בהקשר בו הם מופיעים וביחס בינם לבין מקורם. אכן, ללא ספק, ההלכות העיקריות בהן עלינו לעסוק הן הלכות יישוב ארץ ישראל, המובאות בתוך הלכות מלכים. וכך הם הדברים (ה, ז-יב):

(ז) ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים...

(ח) ... ויראה לי, שאם כבש ארץ מצרים מלך ישראל על פי בית דין, שהיא מותרת, ולא הזהירה אלא לשוב לה יחידים, או לשכון בה והיא ביד עכו"ם מפני שמעשיה מקולקלין יותר מכל הארצות, שנאמר כמעשה ארץ מצרים.

(ט) אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אישה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה, אבל לשכון בחוצה לארץ אסור אלא אם כן חזק שם הרעב עד שנעשה שוה דינר חטין בשני דינרין... ואף על פי שמותר לצאת אינה מדת חסידות שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כליה למקום.

(י) גדולי החכמים היו מנשקין על תחומי ארץ ישראל ומנשקין אבניה ומתגלגלין על עפרה, וכן הוא אומר: "כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו".

(יא) אמרו חכמים: כל השוכן בארץ ישראל עונותיו מחולין, שנאמר: "ובל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשא עון" (ישעיה לג, כד). אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא, וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר: "וכפר אדמתו עמו" (דברים לב, מג), ובפורענות הוא אומר "על אדמה טמאה תמות" (עמוס ז, יז), ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואף על פי כן גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק.

(יב) לעולם ידור אדם בארץ ישראל אפילו בעיר שרובה עכו"ם ואל ידור בחוצה לארץ ואפילו בעיר שרובה ישראל, שכל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה, שנאמר: "כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת ה' לאמר לך עבוד אלהים אחרים", ובפורעניות הוא אומר: "ואל אדמת ישראל לא יבאו". כשם שאסור לצאת מהארץ לחוצה לארץ כך אסור לצאת מבבל לשאר הארצות, שנאמר בבבל יובאו ושמה יהיו.

ההלכות מחייבות דיון נרחב ממספר נקודות מבט. כבר הזכרנו בסעיף הקודם את פירושו של לוינגר להלכות – ארץ ישראל הינה סניף של האיסור לגור במצרים, וסיבת החובה לגור בה הינה מפני שמעשיה מתוקנים מכל הארצות. אם צודק לוינגר בדבריו, הרי שהרמב"ם

פונה בסוגיית ארץ ישראל למאפיינים העולים מן ההיסטוריה ומן הממד ההלכתי ולא לעולם המיתוס.

בסעיף הקודם דחינו את דבריו של לוינגר מכיוון אחד, כעת, עם הצגת ההלכות במלואן, נראים דבריו מנותקים עוד יותר. דברי האגדה הרבים שמשלב הרמב"ם בהלכות אלה רומזים שלפנינו יחס החורג מגבולות ההיסטוריה. גם אם נוטה הרמב"ם לשלב בספרו ההלכתי דברי אגדה, מכל מקום, עושה הוא זאת בבררנות מדוקדקת, ושומה עלינו לעמוד בכל מקום על משמעותם של הדברים. יש לציין, כי הדברים הם אגדתיים גרידא – כמה שלא נחפש, לא נמצא את הקביעה שהדר בארץ ישראל עוונותיו נמחלים בהלכות תשובה, ולא את חשיבות הקבורה בארץ ישראל בהלכות אבל. ברור הוא שדברי אגדה אלה באים רק מתוך הצורך לרומם ולהדר את חשיבותה של ארץ ישראל.

בהקשר זה נראים דבריו של י" טברסקי<sup>20</sup>, הרואה בליקוטן של אגדות אלה ושילובן בהלכות ישיבת ארץ ישראל, את זיקתו האישית-נפשית של הרמב"ם לארץ ישראל. הרמב"ם היה רשאי כמובן להשמיט דברים אלה מבלי לעורר תמיהה כלל וכלל. החלטתו לשזור דברים אלה, המעלים על נס את עליונותה של ארץ ישראל, לתוך פסקי הלכה, מוסרת מודעה רבה לקוראים, היא מציבה ציונים ותמרורי דרך למגמות שכליות, מוסריות או אישיות חברתיות. דברים אלה, לדעתו של טברסקי, הם בבחינת מזמור שיר לקדושת הארץ וחשיבותה.

עיון נוסף ומעמיק בהלכות, על הקשרן ומקורן, יחשוף בפנינו עניינים נוספים שיש לעמוד עליהם. יש שרצו להסיק משיבוצן של הלכות אלה בהלכות מלכים, כי מצוות יישוב ארץ ישראל מחייבת לדעת הרמב"ם רק במישור אסכטולוגי. אף אם יש בסיס מסוים לדברים אלה, על נקל ניתן להבחין כי דברי האגדה שמביא הרמב"ם בהלכות לעיל, יש בהם די בכדי לחייב כל אדם בכל עת לעלות לארץ ישראל.

בעניין זה מן הראוי להזכיר אף את דבריו של הרמב"ם בספר המצוות עשה קנג'<sup>21</sup>, אשר עולה מהם כי לא ייתכן כל קיום יהודי בגולה אלא מתוך הישענות על יישוב יהודי, ולו גם סמלי, בארץ ישראל. נראה כי אף בדברים אלה ניתן לראות חיוב על כל פרט ופרט להבטיח את קיומו של יישוב כזה. כמו כן, אף פסיקותיו של הרמב"ם בסוגית "הכל מעלין"<sup>22</sup>, שיכול בעל לכפות על אשתו לעלות אחריו לארץ ישראל, יש בה בכדי להעיד על חיוב המצווה בכל זמן.

בצד הבאת דברי האגדה, אשר בהחלט משקפים זיקה אישית ורגש לאומי-דתי עז לארץ ישראל, ניתן לזהות בהלכות התנסחות זהירה מצד הרמב"ם. השימוש במילה "לעולם ידור

<sup>20</sup> י" טברסקי, **ארץ ישראל וגלות במשנתו של הרמב"ם**, בתוך: ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים, מ' חלמיש וא' רביצקי (עורכים), יד יצחק בן צבי, ירושלים תשנ"א, עמ' 112-113.

<sup>21</sup> לקמן סעיף ה. 3.

<sup>22</sup> הלכות אישות יג, יט-כ.

אדם" יוצר חיוב מעומעם. השימוש במילה זו במשמעות ציווי חיובי נפוצה במשנה תורה בעיקר בהקשרים של עצות או הדרכות כלליות, ומעט בהקשר של חיוב ממש<sup>23</sup>.

עוד יש לציין שהרמב"ם לא הביא את כל האגדות המובאות בסוף מסכת כתובות (ק, ב), ובתוספתא עבודה זרה (א, ה; ד, ג-ד), המקורות העיקריים מהם פסק את האגדות האחרות. אמרות כמו: "ישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות שבתורה", ו"ישראל שבחוצה לארץ עובדי עבודה זרה בטהרה הן", נשארו מחוץ למשנה תורה. אמנם, מן העבר השני אף דרשת "שלוש השבועות" המופיעה בגמרא שם לא נפסקה. כמו כן, בקובעו כי "כל היוצא לחוצה לארץ כאילו עובד עבודה זרה", משנה הרמב"ם באופן בולט את הגמרא שקבעה כי "כל הדר בחוצה לארץ כאילו עובד עבודת כוכבים"<sup>24</sup>.

נראה שיש בשינויים אלה בכדי להצביע על העובדה שהרמב"ם הילך בין הטיפין. מחד גיסא, הוא הרחיב ותיבל את ההלכות בדברי אגדה רבים המוכיחים על זיקתו ורצונותיו האישיים, אך מאידך ברר את מילותיו בקפידה ונמנע מלפסוק הנחיות גורפות ורדיקאליות, עד כי בולט הדבר שאילו רצה היה יכול להעביר מסר אקטיבי יותר המחייב לעלות ולדור בארץ ישראל.

יש התולים את המורכבות שבהלכות בעובדה כי אחרי הכול משנה תורה הינו ספר הלכתי ולא הגותי, ויש שמסבירים שאי רצונו של הרמב"ם לקרוא תיגר על המציאות ההיסטורית כפי שהייתה בימיו בכל הקשור ליחס המעשי לארץ ישראל, הוא הגורם לאמביוולנטיות בדבריו<sup>25</sup>. מכל מקום, ממכלול הדברים למדנו שלא רק שאין לראות בהלכות אלה יחס שולי שמעניק הרמב"ם לארץ ישראל, אלא הם מבטאות זיקה אישית של הרמב"ם לנושא, עד כי בהחלט ניתן למצוא בהם רמזים ליחס החורג מגבול ההיסטוריה וההלכה הרצינאליות.

<sup>23</sup> בחיפוש לא מחקרי מצאתי למעלה מ-20 הופעות של ציווי על דרך החיוב באמצעות המילה 'לעולם' במשנה תורה, רובם המוחלט של ההופעות הן עצות והדרכות כלליות. לוינגר (לעיל הערה 14, עמ' 93 הערה 8) מסיק מניסוח זה שאכן מדובר במידת חסידות בלבד. מכל מקום נראה, שהרמב"ם כדרכו נקט בלשונה של הגמרא.

<sup>24</sup> השווה: לוינגר, (לעיל הערה 14), עמ' 94 הערה 10; י' בלידשטיין, **הישיבה בארץ ישראל במשנת הרמב"ם**, בתוך: מאה שערים, עיונים בעולמם הרוחני של ישראל בימי הביניים לזכר יצחק טברסקי, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"א, עמ' 183. והשווה לדברי הרמב"ם באגרת השמד: **אגרות הרמב"ם**, מהד' הרב י' שילת, חלק א, ירושלים תשמ"ז, עמ' נו: "הנה שקל **דירתו בין הגויים** כאילו עובד עבודה זרה". אכן באבות דר' נתן כו, ב הוא כדברי הרמב"ם: "**כל המניח ארץ ישראל ויוצא חוצה לארץ**, מעלה עליו הכתוב כאילו עובד עבודת כוכבים". וכן הוא בתוספתא עבודה זרה ה, ב. מכל מקום, אף אם זהו מקורו של הרמב"ם צריך להבין מדוע העדיף מקורות אלה על פני הגמרא.

<sup>25</sup> בלידשטיין, לעיל הערה 24, עמ' 187.

### 3. בין "הציבי לך ציונים" ל"כי מציון תצא תורה"

בדברינו לעיל על ארץ ישראל במשנת הרמב"ן, הצגנו את המשמעות הייחודית אותה הוא נותן לארץ ישראל בהקשר של קיום תורה ומצוות. נראה, כי ניתן לראות את משמעות זו באופן נרחב גם במשנתו של הרמב"ם. במספר מקומות ובהקשרים שונים בכתביו מדגיש הרמב"ם, כי מיקומה של התורה וההוראה ההלכתית היא אך ורק בארץ ישראל. מקורות רבים מאששים קביעה זו, אך נדמה כי עיקרי הדברים מנוסחים במצווה קנג מספר המצוות:

והמצוה השלש וחמשים ומאה, הצווי שצונו יתעלה בחשבון חדשים ושנים, וזו היא מצות קדוש החדש... מצוה זו לא יעשנה לעולם אלא בית דין הגדול דוקא **ובארץ ישראל דוקא**... ודע שהחשבון הזה שאנו מחשבים היום ויודעים בו ראשי החדשים והמועדים אין מותר לעשותו **אלא בארץ ישראל דוקא**... ויש כאן יסוד גדול מאד מיסודות האמונה לא ידעוהו ולא ירגישו בו אלא המעמיקים בחכמה. והוא, זה שאנו מחשבים היום בחוצה לארץ בסדר העבור שבידינו ואומרים שהיום הזה ראש חדש והיום הזה חג, לא בגלל חשבוננו אנו עושים אותו חג בשום אופן, אלא מפני שבית דין **שבארץ ישראל** כבר קבעו יום זה חג או ראש חודש... ועל קביעתם אנו סומכין. לא על חשבוננו. ואין חשבוננו אלא לגלויי מלתא. והבן זה מאד.

והנני מוסיף לך בו באור. אלו הנחנו למשל, שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה ל-ל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה את שארית האומה לגמרי – ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ ישראל, הרי חשבוננו זה לא היה מועיל לנו כלל בשום אופן. לפי שאין לנו לחשב בחוצה לארץ ולעבר שנים ולקבוע חדשים כי אם באותם התנאים הנזכרים כמו שבארנו. **'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'** (ישעיה ב, ג; מיכה ד, ב).

ארץ ישראל מופיעה במקור זה כמקום התורה לעניין קידוש חודשים, סמכות שניתנה רק לתושבי ארץ ישראל. לו יצויר מקרה בו לא יהיו יהודים בארץ ישראל, לעולם נישאר, לדוגמה, בחודש טבת(!)<sup>26</sup>. הרמב"ם לא מוסיף בדברים אלה 'מצווה התלויה בארץ', הוא קובע כי סמכות להוראות כלליות ועקרוניות ניתנה רק לחכמי ארץ ישראל.

בהקשר דברים זה, של הגדרת הארץ כמקום התורה וההוראה, מוצא הרמב"ם לנכון להוסיף את חידושו הגדול – על פי הבטחת ה' לעולם לא ייעדרו יהודים מארץ ישראל. אין לראות בדברים אלה הערת אגב בלבד, זהו קשר בל ינותק שקושר הרמב"ם בין תורת ישראל, עם ישראל וארץ ישראל.

<sup>26</sup> דברי הרמב"ם בזה הם חידוש גדול עד כי היה עליו לציין ש"זהו היסוד שגם לא כל הרבניים עמדו עליו", וכוונתו לרס"ג, אשר לדידו החשבון הראשוני הוא העיקר ועליו ניתן לסמוך ולהמשיך ולחשב בכל דור ודור, אף אם יעדרו יהודים מארץ ישראל.

מעין זה פותח הרמב"ם את הלכות ממרים (א, א) :

**בית דין הגדול שבירושלים הם עיקר תורה שבעל פה, והם עמודי ההוראה ומהם חק ומשפט יוצא לכל ישראל, ועליהן הבטיחה תורה שנאמר: 'על פי התורה אשר יורוך' זו מצות עשה, וכל המאמין במשה רבנו ובתורתו חייב לסמוך מעשה הדת עליהן ולישען עליהן.**

אכן, דברים אלה אינם בגדר חידוש גדול, אך דרך הבאת הדברים וטון אמירתם מראים את יחסו של הרמב"ם לנושא. בדומה, אף את חידושו הגדול בדבר חידוש הסמיכה, צמצם הרמב"ם לארץ ישראל דווקא. כך דבריו בעניין בפירוש המשנה (סנהדרין א, א) :

ואני סבור שאם תהיה הסכמה מכל התלמידים והחכמים למנות איש בשיבה כלומר שיעשוהו ראש, ובתנאי שיהא זה בארץ ישראל כמו שהקדמנו, הרי אותו האיש תתקיים לו הישיבה ויהיה סמוך ויסמוך הוא אחר כך את מי שירצה.<sup>27</sup>

אמת, הרמב"ם בדבריו אלה פוסק בפשטות את דין הש"ס שמקום הסמוכים הוא רק בארץ ישראל, אך בהקשר הכללי ניתן לחוש באמירה חד משמעית – ארץ ישראל היא מקום התורה, יש לה סמכות עליונה ובלעדית לגבי תורה שבעל פה, חכמיה הם עמודי ההוראה ומהם יוצא חוק ומשפט לכל קביעת המועדים ושאר דברים העומדים ברומו של עולם התורה, היעדרות ממנה כמוה כהיעדרות מן התורה.

אמירה זו אין מקורה רק בפסיקות פשוטות של הרמב"ם בנושא, היא יוצאת מתוך חידושים שחידש, היא עולה מתוך סגנון הדברים בפסיקותיו וכפי שנראה לקמן מהווה מקור מרכזי לחלק מהלכותיו. זאת ועוד, גם אם אין מדובר בחידושים או המצאות של הרמב"ם, דבריו בנושא זה מחיים אותם, מכניסים אותם לבית המדרש, ומחדשים את ההתעסקות וההתעמקות בהם.

לעניות דעתי, הקשר שקושר הרמב"ם בין התורה לארץ ישראל, כפי שהוא עולה ממכלול המקורות, אינו באמצעות עם ישראל בלבד, קרי: התורה ניתנה לקהל העם וזה ישנו רק בארץ ישראל<sup>28</sup>, אלא ארץ ישראל בבחינת המקום גורם הוא העומד ביסוד ההקשר לתורה.

דברים אלה מתחדדים לאור העובדה שהרמב"ם בשונה מריה"ל לא הגדיר את ארץ ישראל כ**תנאי הכרחי** לנבואה<sup>29</sup>. בעוד ריה"ל כותב שכל מי שהתנבא "לא התנבא אלא בה או בעבורה", ובכך תולה את הנבואה במקום, אצל הרמב"ם תופסת **לכאורה** ארץ ישראל

<sup>27</sup> וכך פסק בהלכות סנהדרין ד, יא.

<sup>28</sup> כפי שנראה בסעיף ה. 4.

<sup>29</sup> ועיין הערתנו בזה בסעיף ה. 4.

מקום משני יותר. לא חסרון ארץ ישראל הוא הגורם המונע את הנבואה, אלא המצב בגלות<sup>30</sup>:

זאת היא ללא ספק הסיבה העצמותית והמיידיית להסתלקות הנבואה בזמן הגלות. **איזו עצלות או עצבות** עשויה להיות לאדם במצב קשה יותר מהיותו עבד קנוי ומשועבד לבורים העבריינים המצרפים העדר שכל אמיתי עם שלמות התאוות הבהמיות.

'גלות' מבחינה רגשית וחברתית, ולא מבחינה פיסית או מטאפיזית, היא המונעת את הנבואה. כשהאדם מוטרד בענייני העולם או שקוע בעצב, אין השכל יכול לפעול כראוי, יכולת העיון שלו נפגמת והוא מתרחק מן השגת הנבואה.

ההוראה ההלכתית אשר אותה הרמב"ם דווקא כן ממקם בארץ ישראל, מהווה תחליף במובן מסוים לנבואה. הנבואה לפי הרמב"ם היא דבר גבוה מעל גבוה, שמימית ואינסופית וממילא אינה מצטמצמת למושגי זמן או מקום ואפילו אינה מיוחדת לקבוצת אנשים מסוימת. את דבר ה', את האינסוף המתגלה אל האדם המוגבל, לא ניתן לכבול בכבלים ארציים. ארץ ישראל אינה יכולה להיות תנאי הכרחי לנבואה, אך היא כן תנאי הכרחי ליצירת תורה ולהוראות הלכתיות.

כאמור, ניתן לזהות עקרונות אלה ברקע חלק מפסיקותיו של הרמב"ם. נבחן את פסיקותו בעניין מינוי דיינים, שהתחבטו בה רבים ממפרשיו. מובא במשנה במכות (א, יא):

סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ.

והגמרא מסבירה (מכות ז, א):

סנהדרין נוהגת בארץ ובחוצה לארץ: מנא הני מילי דתנו רבנן (במדבר לה, כט) 'והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם', למדנו לסנהדרין שנוהגת בארץ ובחוצה לארץ. אם כן מה תלמוד לומר (דברים טז, יח) 'בשעריך' – בשעריך אתה מושיב בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר, ובחוץ לארץ אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר.

מפשט המשנה עולה כי 'סנהדרין', היינו מינוי בית דין שדן ומתעסק בכל נושאי המשפט העברי, נוהגת בחוץ לארץ בדיוק כפי שנוהגת בארץ. ההבדל שמפרשת הגמרא ממשיך את פשט המשנה, הבדל טכני בהקשר של רמת פריסת בתי הדין ותו לא. אמנם, הרמב"ם, כבר בפירושו למשנה יוצא מעט מפשט זה ומפרש שישנו הבדל משמעותי בין סנהדרין הנוהגת בארץ לבין זו הנוהגת בחוץ לארץ:

כבר ביארנו בתחילת סנהדרין שהסמיכה לא תהא אלא בארץ ישראל, וכאשר נתמנו הסנהדרין בארץ ישראל, יש להם לדון בארץ ובחוצה לארץ דיני קנסות ודיני נפשות, אלא שאין דנין דיני נפשות בחוצה לארץ אלא בזמן שדנין דיני נפשות בארץ ישראל.

<sup>30</sup> מורה נבוכים ב, לו (בתרגום מ' שוורץ, אוניברסיטת ת"א, תל אביב תשס"ג).

הסנהדרין הנוהגת בחוץ לארץ אינה שווה לזו הנוהגת בארץ, אלא היא כפופה לה וממנה מקבלת היא את סמכותה<sup>31</sup>.

פסיקתו של הרמב"ם במשנה תורה (סנהדרין א, ב) ממשיכה את כיוון חשיבתו בנושא:

אין אנו חייבין להעמיד בתי דינים בכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר אלא בארץ ישראל בלבד, אבל בחוצה לארץ אינן חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך שנאמר: 'יתן לך בכל שעריך אשר ה' אלהיך נותן לך לשבטיך'.

רבים תמהו על פסיקה זו של הרמב"ם ששונה באופן ניכר מדברי הגמרא. הרמב"ם בפירושו לפסוק "שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך" (דברים טז, יח), הסביר את דברי הרמב"ם על פי העיקרון שהובלנו עד כה:

וביאר בכאן שישימו השופטים בכל עריהם כאשר ייתן להם השם את הארץ, כי בחוצה לארץ אינם חייבים למנות להם בית דין, אבל כאשר יצעק המעוות יעמדו עליו הראויים לשפוט ובמשפטיהם ישפטהו, או יעלה לארץ בזמנה ושם ישפטהו במקום המשפט... ולפי זה אין ישראל שבחוצה לארץ מצווים למנות להם דיינין בעיירות, וכן כתב הרב ר' משה (הלכות סנהדרין א, ב).

לדברי הרמב"ם, הרמב"ם בפסיקתו גורס כי בשונה מארץ ישראל אין שום ציווי על מינוי בתי דין בחוץ לארץ, מלבד מה שנצרך לתיקון עיוותים ועוולות בחברה. כמוכח, דבר זה נובע מקביעתו של הרמב"ם כי ארץ ישראל היא מקום התורה, לעניין הוראות הלכתיות כלליות וחידושים בתורה שבעל פה, כפי שראינו.

אמנם, הרמב"ם שם ממשיך ומודה שלא כך עולה מהמשנה והגמרא במכות, אשר מדברות על הבדל טכני עד כדי שוויון מוחלט בין סנהדרין הנוהגת בארץ לזו הנוהגת בחוץ לארץ. מאחר ולא מסתבר כי דחה הרמב"ם מהלכה משנה מפורשת וגמרא ערוכה, נדו כל מפרשי הרמב"ם מפירושו זה של הרמב"ם<sup>32</sup>.

נראה, שלא חייבים על פי הסבר הרמב"ם לדחות את המשנה והגמרא מהלכה. הרמב"ם, נאמן לתפישתו בדבר מיקום התורה בארץ ישראל בלבד, פירש את ההבדל שמציינת הגמרא במכות כהבדל עקרוני. בארץ מתמנים דיינים לפרש ולחדש בתורה על כל חלקיה, אך בחוץ לארץ מתמנים הדיינים לצורך הרחקת עוולות בלבד, כמצוות מינוי הדיינים בבני נח, ותו לא.

כאשר פוסקים רבותינו בגמרא: "ובחוץ לארץ אתה מושיב בכל פלך ופלך ואי אתה מושיב בכל עיר ועיר", הם מבקשים לומר שבחוץ לארץ המצווה שונה, הקמת בית הדין בחוץ לארץ אינה מצד עצמה, אלא רק היכן שצריך מקימים בית דין, רק היכן שיש צורך לתקן עולה חברתית יש להתאסף ולדון. הרמב"ם מדגיש לנו את פירושו זה לגמרא בכך שפוסק הפוך

<sup>31</sup> ואולי יש בהלכה זו דמיון לדברי ריה"ל בעניין הנבואה, שאף מי שהתנבא בחוץ לארץ לא התנבא אלא "בעברה" של ארץ ישראל והיינו מכוחה.

<sup>32</sup> כך למשל: הרב ח"ד הלוי, **דבר המשפט**, חלק שני, מוסד הרב קוק, תל אביב תשכ"ד, עמ' 22.



ממנה: "אבל בחוצה לארץ אינן חייבין להעמיד בית דין בכל פלך ופלך", קרי – מה שכתוב בגמרא למנות בכל פלך ופלך אינו מצווה, אלא שהיכן שיש עוולה יש למנות בית דין, בין אם זה בכל פלך ובין אם זה בכל עיר ועיר<sup>33</sup>.

למדנו אפוא כי הרמב"ם העניק לארץ ישראל חשיבות גדולה מאד ובלעדיות בענייני פירוש התורה, פסיקת הלכות עקרוניות והוראת הוראות הנוגעות לכל האומה. הצענו, שהקשר הוא עצמי, ולא מתבצע דרך עם ישראל בלבד. ראינו כי רעיון זה בער ברמב"ם ועמד ביסוד פירושו סוגיות בנושא ובבסיס פסיקותיו, כאשר המפתיעה שבהם היא סוגיית קידוש החודש בה פוסק הרמב"ם כי לולא ארץ ישראל, היה לוח השנה נשאר עומד במקומו. האם אין בכך דמיון לדברי הרמב"ם שמצוות התורה בחוץ לארץ הינם בגדר "הציבי לך ציונים" בלבד?

#### 4. הגדרת המושג 'אומה' על פי הרמב"ם

בדיוננו לעיל בדברי הרמב"ם בספר המצוות על קידוש החודש, הדגשנו את החשיבות שהוא נותן לארץ ישראל כמקום התורה, ובדרך אגב הזכרנו את חידושו הגדול המובלע בדברים שלעולם לא ייעדו יהודים מארץ ישראל. עתה נשוב לעסוק בדבריו, ונראה שעיקרון נוסף עולה מהם:

והנני מוסיף לך בו ביאור: אילו הנחנו למשל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל - חלילה ל-ל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה ולא ישר את שארית האומה לגמרי.

מפרשי הרמב"ם נזקקו לשאלה מנין לו לרמב"ם שלעולם לא יעדרו בני ארץ ישראל מארץ ישראל. כך ניסח את השאלה הרב ח"א ווקס בשו"ת 'נפש חיה'<sup>34</sup>:

וזה אינו מובן שלא הבטיחנו רק שלא נאבד לגמרי, אבל שלא נאבד מארץ ישראל לא הבטחנו כלל!

תשובות שונות נתנו על ידי המפרשים<sup>35</sup>, אך נדמה כי התשובה העיקרית זועקת מתוך ניסוח שאלתנו של בעל 'נפש חיה'. ההבטחה שלא ימחה עם ישראל היא ההבטחה שלא יעקר עם ישראל מארץ ישראל. לא על קיומם של יחידים הבטיחנו צורנו, אלא על קיומנו כ'אומה' וזה הינו רק בארץ ישראל. נצטט שוב את דברי הרמב"ם ונראה שהדברים זועקים:

<sup>33</sup> כך פירש הרב אמ"מ שך זצ"ל, עיין: אבי עזרי (נזיקין קנין משפטים שופטים), בני ברק תשנ"ג, עמ' שעא.

<sup>34</sup> הרב ח"א ווקס, נפש חיה (על או"ח ויו"ד), פיעטרקוב תרל"ז, סי' א, עמ' 5.

<sup>35</sup> עיין למשל: חידושי חת"ם סופר, מסכת חולין ז, א; שו"ת מהר"ם שיק, או"ח, סי' קפה; הרב י' רוזין, צפנת פענח, הלכות קידוש החודש ה, יג; ספר המצוות מהדורת הרב י' קאפח, מוסד הרב קוק, ירושלים תשנ"ד, עמ' קנז, הערה 51; י' טברסקי, (לעיל הערה 20), עמ' 111, הערה 42.

חלילה ל-ל מלעשות זאת, לפי שכבר הבטיח שלא ימחה את שארית האומה לגמרי!

עקירת עם ישראל מארץ ישראל הינה עקירתו מהגדרתו כ'אומה'<sup>36</sup>. עניין זה מוזכר ברמב"ם פעמים רבות. כך דבריו בפירוש המשנה לבכורות (ד, ג):

לפי שבני ארץ ישראל הם אשר נקראין קהל, וה' קראם כל הקהל, ואפילו היו עשרה אחדים, ואין חוששין למי שזולתם בחוצה לארץ.

וכך גם בפירוש המשנה להוריות (א, א):

אמר: 'וכל ישראל עמו מלבא חמת עד נחל מצרים', הכוונה בזה שאלו אשר במקום הזה הם כל ישראל, ואין חוששין למי שבחוצה לארץ.

וכן פסק בהלכות שגגות (יג, ב):

ואין משגיחין על יושבי חוצה לארץ, שאין קרוי קהל אלא בני ארץ ישראל.

דברי הרמב"ם ברור מיללו: צביונו של עם ישראל כ'אומה' קיים רק בארץ ישראל, יושבי חוץ לארץ, יהיה מספרם אשר יהיה, יהיה מעמדם אשר יהיה, אינם אלא בגדר של אוסף יחידים אינדיבידואלים, שאין בינם ובין המושג 'קהל' או 'אומה' דבר.

האם יש בדברים אלה של הרמב"ם מתן מעמד מטפיסי-ישותי נבדל לארץ ישראל? האם יש בדברים אלה בכדי להעניק לארץ ישראל סגולה?

על מנת לענות על שאלה זו עלינו לבחון את המקורות מהם שאב הרמב"ם את קביעתו זו, ולנסות ולעמוד על משמעות הפיכתם של פרטי עם ישראל ל'אומה' בארץ ישראל. האם מצטמצם מושג זה למשמעות פוליטית-מדינית גרידא, או שמא משמעותו רחבה יותר.

דברי הרמב"ם בהוריות ובהלכות שגגות מתבססים על הגמרא בהוריות (ג, א):

אמר רב אסי: ובהוראה הלוך אחר רוב יושבי ארץ ישראל, שנאמר (מלכים א ה, סה): 'ויעש שלמה בעת ההיא את החג וכל ישראל עמו קהל גדול מלבא חמת עד נחל מצרים'. מכדי כתיב 'וכל ישראל עמו קהל גדול' – 'מלבא חמת עד נחל מצרים' למה לי? שמע מינה הני הוא דאיכרי קהל, אבל הנך לא איכרי קהל.

מגמרא זו למדים אנו **שהתחום**, "לבא חמת עד נחל מצרים", הוא אשר מגדיר את עם ישראל כקהל. אך יש עוד לברר, מה משמעות הדברים? מהו מעמד זה של קהל?

לעיל כבר התחלנו לעסוק במשמעותם של הדברים – בני ארץ ישראל הם הקהל לעניין פר העלם דבר, הם הקהל לעניין ביצועה של הסמיכה והם הקהל לענין קידוש חודשים. בנוגע לעניין האחרון נראה שהרמב"ם בחידושו זה התבסס בין השאר גם על פרקי דר' אליעזר (פרק ח, מהד' רד"ל – יט, א):

<sup>36</sup> והשווה לדברי הרמב"ם באגרת תימן: **אגרות הרמב"ם**, (לעיל הערה 24), עמ' קכה: "וכבר ערב לנו ה' יתעלה על ידי נביאיו שלא נאבד ולא נכלה ולא נחדל מהיות **אומה חשובה** ומעולה".

מכאן אמרו: אפילו צדיקים וחכמים בחוצה לארץ ורועה צאן ובקר בארץ, אין מעברין את השנה אלא על ידי רועה צאן ובקר. אפילו נביאים בחוצה לארץ והדיוטים בארץ ישראל, אין מעברים את השנה אלא על ידי הדיוטים שבארץ.

תן דעתך, המיקום בארץ ישראל לא רק גובר על פער **האיכות** הקיים בינו לבין תושבי חוץ לארץ, אלא אף על פער **הכמות** – רועה צאן, ביחיד(!), לעומת צדיקים, חכמים ונביאים. הארץ מעניקה לדריים בה מעמד מיוחד שגובר על כל הנמצא בחוץ לארץ, יהיה אשר יהיה. גדול רועה הצאן שבארץ ישראל מכל החכמים והנביאים שבחוץ לארץ, והוא שיכריע בכל השאלות המהותיות הנוגעות לכלל האומה!

ביטוי נוסף של מושג ה'אומה' מוצאים אנו בסוגיה במסכת סנהדרין (מג, ב):

... מיד 'ויען עכן את יהושע ויאמר אמנה אנכי חטאתי לה' - להי ישראל וכזאת וכזאת עשיתי' (יהושע ז, ט). אמר רב אסי אמר רבי חנינא: מלמד שמעל עכן בשלשה חרמים: שנים בימי משה ואחד בימי יהושע, שנאמר (שם): 'כזאת וכזאת עשיתי'. רבי יוחנן אמר משום רבי אלעזר ברבי שמעון: חמשה, ארבעה בימי משה ואחד בימי יהושע, שנאמר (שם): 'אנכי חטאתי וכזאת וכזאת עשיתי'. ועד השתא מאי טעמא לא איענוש? אמר רבי יוחנן משום רבי אלעזר ברבי שמעון: לפי שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן.

עם כניסתם לארץ נתחדשה דרישה 'בלתי אפשרית' מישראל, מעתה הערבות ההדדית ביניהם עולה דרגה, והם חייבים אף על חטאיו הנסתרים של כל אחד ואחד מהם. ארץ ישראל מאחדת אותם לכדי יחידה אחת, לא רק במשמעות מדינית של התאספות מאחורי רעיון משותף, אלא ברמה מיתית של גוף אורגני, אשר **סוד** עומד בבסיס התאחדותו.

הגמרא במסכת ברכות פוסקת (נח, א):

אמר רב המנונא: הרואה אוכלוסי ישראל, אומר: 'ברוך חכם הרזים'. אוכלוסי נכרים אומר: 'בושה אמכם וגוי' (ירמיהו נ, יב). תנו רבנן: הרואה אוכלוסי ישראל אומר: 'ברוך חכם הרזים'. **שאין דעתם דומה זה לזה, ואין פרצופיהן דומים זה לזה.**

הרמב"ם (הלכות ברכות י, יא) פוסק את הגמרא, ומוסיף לה פרט חשוב, על פי הסוגיה שם שפסקה כי "נקיטין – אין אוכלוסא בבבל":

הרואה שש מאות אלף אדם כאחד, אם עכו"ם הם אומר: 'בושה אמכם מאד, חפרה יולדתכם הנה אחרית גוים מדבר ציה וערבה', ואם ישראל הם **ובארץ ישראל אומר: 'ברוך אתה ה' - להינו מלך העולם חכם הרזים.**

מדוע "אין אוכלוסא בבבל", מרכז תורה ענק ואוטונומיה שלטונית איכותית? מה ייחודם של ציבור ישראל בארץ ישראל? מה פשר הטעם שנותנת הגמרא לחילוק בין ציבור ישראל לציבור נוכרים? בכל קיבוץ מדיני ישנו מגוון של דעות ופרצופים, במה התייחד קיבוץ

ישראל בארץ ישראל שעליו אומרים "חכם הרזים", לעומת קיבוץ נוכרים עליהם אומרים את הפסוק: "בושה אמכם מאד, חפרה יולדתכם, הנה אחרית גויים מדבר צייה וערבה?"

אוכלוסיה של ישראל בארץ ישראל, אינה כאוכלוסיית גויים. רק בארץ ישראל יש תורה, רק בארץ ישראל העם הינו קהל – גוף מאוחד המתנשא ממעל לפרטים שבו. רק על אוכלוסא זו מברכים "חכם הרזים" כי היא מעידה על הרז המאחד את כל פרטי ישראל על אף דעותיהם השונות. זו אינה תכונה שכלית מוגדרת, אלא 'רז', אידיאל-לוהי המתנשא מעבר לרציו.

יש בדברים אלה קרבה מסוימת לדברי המהר"ל מפראג<sup>37</sup>, המסביר את הסמיכות בין שני פסוקים בפרשת בהר (ויקרא כה, לז-לח):

אֶת כִּסְפֶךָ לֹא תִתֶן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֶן אֶקָּלֶךָ.

אֲנִי ה' -לְהִיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְתֵת לְכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיּוֹת לְכֶם לְ-לֵהִימ.

הקשר בין איסור ריבית ליציאת מצרים ברור וידוע, עם אשר הרגיש מהי עבדות ומהי השפלה, עם שהיה נתון לחמס ולגזל ולשלטון האדם באדם לרע לו, מבין את טעם האיסור שבלקיחת ריבית. ברם, מה הקשרה של ארץ כנען לעניין?

מסביר המהר"ל כי טעם איסור לקיחת ריבית הוא כדי ליצור אחדות בעולם, שלא יהיו הנבראים מחולקים זה מזה. בכך יימנע פתחון הפה של המינים לומר שאין העולם אחד אלא מחולק, טענה המובילה למסקנה שאף ה-לוהות שבראה אותו מחולקת. אחדות זו היא העומדת אף בבסיס קבלת ארץ כנען, אשר אחדותו של עם ישראל בה מעידה אף היא על אחדות הבורא:

אבל הפירוש הנראה כי כאשר נכנסו ישראל לארץ היו ישראל עם אחד לגמרי, וראיה לזה שהרי כל זמן שישראל לא עברו את הירדן ולא באו לארץ לא נעשו על הנסתרות עד שעברו ונעשו ערבים זה בעד זה, הרי שלא נעשו ישראל ערבים זה בעד זה... **ולא נעשו ישראל להיות מחוברים להיות עם אחד עד שבאו לארץ והיו ביחד בארץ והיה להם מקום אחד והוא ארץ ישראל, ועל ידי ארץ ישראל הם עם אחד לגמרי.**

למדנו אפוא שיש בתחום ארץ ישראל בכדי להפוך את עם ישראל מאוסף פרטים ליאומה, הגדרה המעניקה יתרון איכותי וכמותי לדרים בארץ ישראל על פני אלה שמחוצה לה, ומשמעותה באה לידי ביטוי בתחומים רבים, מתחום תורני דרך ערבות הדדית ועד עדות על אחדות ה' בעולם.

עתה נחזור ונעיר על עניין הנבואה ברמב"ם, שכפי שראינו אינה מצטמצמת למושגי זמן ומקום, ואינה מיוחדת לא לעם ישראל ולא לארץ ישראל. אמנם, כבר עמדו קודמים לי על העובדה, שאף אם לא התייחדה הנבואה לעם ישראל, אין זה הופך אותם שווים בעניין זה

<sup>37</sup> מהר"ל, **נתיבות עולם**, נתיב הצדקה, מהדורת חי"ל האניג, לונדון תשכ"ד, פרק ו, עמ' קפא-קפב.

לשאר האומות. קביעתו של הרמב"ם שיש השגחה פרטית מיוחדת בישראל, פירושה הוא, שבישראל ישנה רמה גבוהה יותר של שפע-לוהי שכלי, המתבטא בין השאר בהכנה סגולית לנבואה<sup>38</sup>.

הוא הדין גם לארץ ישראל. הנבואה הסתלקה לה בגלות עקב חסרון בשלמות חברתית, אך נראה שהשלמתו של חסרון זה תיעשה ביתר קלות בארץ ישראל, שם הופכים הפרטים לאומה, שם מתחבר הפרט עם כלל ישראל, שם מסתופף הוא "בארץ הטהורה הנבחרת לעם הנעלה"<sup>39</sup>, רק שם ניתן להגיע להופעה שלמה של עם, וממילא להופעה שלמה של יחיד, קרי, לנבואה.

נסיים בדברי הרב קוק (אורות ישראל יח) שאף אם אין שווים הם לכל העניינים שהעלנו ברמב"ם, בהחלט קרובים הם:

הנשמה הכללית של כנסת ישראל אינה שורה באיש הפרטי כי אם בארץ ישראל, ותיכף כשבא אדם לארץ ישראל מתבטלת נשמתו הפרטית מפני האור הגדול של הנשמה הכללית הנכנסת לתוכו, ותוכן עליון זה פועל את פעולתו בין כשבא הדבר לידי רצון והכרה, בין כשבעל הדבר אינו רוצה ואינו מכיר כלל את ערכו<sup>40</sup>.

## ו. סיכום

ארץ ישראל תופסת במשנת הרמב"ם מקום נרחב עד מאד. ייחודה, חשיבותה ויחסו האוהד של הרמב"ם כלפיה באים לידי ביטוי בהלכות רבות במשנה תורה, במצוות בספר המצוות ובמקומות רבים באיגרותיו של הרמב"ם. ארץ ישראל איננה שולית, איננה טפלה או אמצעי לדבר חשוב ממנה, כפי שניסו רבים לתלות בדברי הרמב"ם. יש בדבריו בכדי לחייב את יישובה בכל דור ודור, ואין מדובר במצווה עתידית-אסכטולוגית.

<sup>38</sup> על פי: הרב יי שילת, "סגולת ישראל", לעיל הערה 1, עמ' 289.

<sup>39</sup> ספר המצוות, לא תעשה רנד.

<sup>40</sup> לסיום חלק זה נעיר כי ישנה מחלוקת בין החוקרים האם יש בדברים מתן מעמד מטפסי לארץ ישראל. יי בלידשטיין סובר שאכן כך הוא (עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, אוניברסיטת בר אילן, ר"ג תשס"א, עמ' 272): "מסתבר גם כן, כי מעמדה הסגולי של ארץ ישראל מבטא את מושג הציבוריות... מבחינה פורמאלית-הלכתית הבהיר הרמב"ם פעמים מספר, כי עדת ישראל במובן הקונסטטוטיוני של הביטוי קיימת בארץ ישראל בלבד". אמנם ד' הנשקה (יסודו המשפטי של המושג 'אומה': בין הרמב"ם לרמב"ן, שנתון המשפט העברי, יח-יט (תשנ"ב-תשנ"ד), עמ' 191) סובר שלא כך: "שיטת הרמב"ם בסוגיה זו אינה סותרת כלל את עניין מעמדה של ארץ ישראל במשנתו. הרמב"ם אינו מייחס לארץ ישראל מעמד מטפסי-ישותי נבדל, אלא רואה הוא בה את ארצו הלאומית של ישראל, עם התורה". הרב הנשקה מקשר את העניין לתורה ומפריד אותו מארץ ישראל. בכך מכוון הוא לגרסה הנפוצה בספר המצוות עשה קנג הגורסת: "כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה", קרי, התורה.

דבריו של הרמב"ם בעניין ארץ ישראל בהחלט חורגים מהממד ההלכתי-היסטורי. ארץ ישראל היא תכליתן של המצוות, החכמים מתגלגלים בעפרה, ממנה יוצאת תורה לכל ישראל והיא, ורק היא, מקום הגדרתם של רבבות פרטי ישראל כ'אומה'.

אמנם, עם כל ניסיונו לקרב במעט את דברי הרמב"ם לאלו של ריה"ל והרמב"ן, אין לעניות דעתי, בכל מה שאמרנו הוכחה חותכת לקדושה עצמית של הארץ, כפי שמצאנו במשנתם של ריה"ל והרמב"ן. לדידם של אלה, יש בארץ קדושה עצמית, תכונת הקדושה נמצאת בכל רגב ורגב מאדמת הארץ, קשה להראות דברים מעין אלה בשיטת הרמב"ם, הנמנע באופן שיטתי ממתן קדושה עצמית לעצמים.

כאן עלינו להעיר הערה נוספת, בעוד ריה"ל והרמב"ן דנים בעם ישראל, בתולדותיו ובארצו, בחיבור עיוני ובמסגרת של דו שיח תיאולוגי, הרמב"ם עושה זאת בעיקר מתוך תפקיד הפוסק. בחיבורו העיוני הראשי 'מורה נבוכים' לא נמצאת התייחסות ישירה לעניין, ואגרותיו, למרות שעולה מהם זיקה נפשית וקשר אישי עמוק לארץ, אין הן ערוכות בצורה של תורה שיטתית. במשנה תורה, כפי שצינו, הרמב"ם מהלך בין הטיפין בנושא ארץ ישראל, בצד דברי הלכה מאופקים מביא הוא דברי אגדה המורים על קרבת העניין לליבו.

נראה שיש אמת מסוימת עם הטוענים כי יש להפריד בין השקפתו הפילוסופית של הרמב"ם עם עצם אישיותו הרוחנית. הרמב"ם בחר לכתוב את חיבוריו ולהציג את משנתו בכלים פילוסופיים ובכך 'כבלי' את עצמו להגדרות קונקרטיים, אמנם עניינים רבים בכתביו, בלשונו ובסגנונו מעוררים אותנו לחשוב שבמעמקי נפשו פעמו רגשות לאומיים עזים, שלא את כולם יכול היה להביע במסגרת משנתו הרציונאלית.

את דברינו נסיים בהשוואה בין דברי ריה"ל על עלייתו לארץ ישראל לאלה של הרמב"ם, אשר ניתן למצוא ביניהם דמיון רב. כך כותב ריה"ל ב'כוזרי' על עליית החבר (ה, כב-כז):

(כב) אמר הכוזרי... מה תבקש היום בירושלים ובארץ כנען, והשכינה נעדרת מהם, והקורבה אל ה-להים מושגת בכל מקום בלב הטהור והכוסף החזק, ולמה תכניס עצמך בסכנות המדברות והימים והאומות המתחלפות?

(כג) אמר החבר: השכינה הנראית עין בעין היא אשר נעדרה, כי איננה נגלית כי אם לנביא או להמון נרצה במקום המיוחד, והיא אשר אנחנו מצפים לה, באמרו (ישעיהו נב, ח): 'כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון', ובאמרנו בתפילתנו: 'ותחזינה עינינו בשובך לציון'. אך השכינה הנסתרת הרוחנית היא עם כל ישראל אזרחי ועם כל בעל דת האמתית, זך המעשים, טהור הלב, נפשו ברה ל-לוהי ישראל. וארץ כנען מיוחדת ל-לוהי ישראל, והמעשים לא ישלמו כי אם בה, והרבה ממצוות יש בטלות ממי שאינו דר בארץ ישראל, והלב והנפש אינם טהורים וזכים כי אם במקום שיודעים בו שהוא מיוחד ל-לוהים, ואילו היה זה בדמיון ובמשל, כל שכן שהוא אמת כאשר קדם באורו. ותתעורר התשוקה אליו ותטהר הנפש בו, כל שכן מי שהולך אליו ממקום רחוק, וכל שכן למי שקדמו לו עונות, והוא מבקש כפרת ה-להים, ואי אפשר לו בקרבנות אשר היו קבועים לכל עון ועון מזדון ושגגה...

(כז) ובהערת בני אדם והתעוררותם אל אהבת המקום ההוא הקדוש ינחץ הענין המיוחל, שכר גדול וגמול רב, כמו שנאמר (תהילים קב, יד): 'אתה תקום תרחם ציון כי עת לחננה כי בא מועד, כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו'. רוצה לומר, כי ירושלים אמנם תבנה כשייכספו בני ישראל לה תכלית הכסף עד שיחוננו אבניה ועפרה.

וכך מתאר הרמב"ם את עלייתו לארץ ישראל<sup>41</sup>:

ולילה אחד בשבת, שלושה ימים לירח סיוון, יצאתי מן היס בשלום. ובאתי לעכו וניצלתי מן השמד, והגענו לארץ ישראל. ויום זה נדרתי שיהיה ששון ושמחה ומשתה ומתנות לאביונים, אני וביתי עד סוף כל הדורות. ויום שלישי בשבת ארבע ימים לירח מרחשוון, שנת כ"ו ליצירה. יצאנו מעכו לעלות לירושלים תחת סכנה. ונכנסתי לבית הגדול והקדוש והתפללתי בו ביום חמישי, ששה ימים לירח מרחשוון, ובאחד בשבת תשעה בחודש, יצאתי מירושלים לחברון לנשק קבר אבותיי במערה, ואותו יום עמדתי במערה והתפללתי, שבח ל-ל יתברך על הכול. ושני הימים האלו שהם ו' ותשיעי במרחשוון, נדרתי, שיהיו לי כמו יום טוב ותפילה ושימחה בהם ואכילה ושתיה... וכשם שזכיתי להתפלל בה בחרבנה, כך אראה אני וכל ישראל שנחמתה מהרה, אמן.

---

<sup>41</sup> מתוך: הקדמת המעתיק לפירוש הרמב"ם על מסכת ר"ה, תל אביב (לא מצוינת שנה), עמ' 3. וכן מובא: ר"א אזקרי, ספר חרדים, בארדיאב תרפ"ה, עמ' 200 (ירושלים תשי"ח, עמ' ריד).

## אביחי גמדני

### האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

- א. מבוא
- ב. הצגת הבעיה
- ג. מדוע גינו אותם חכמים?
  1. כבוד וכסף
  2. שלא ילמוד אדם שאינו הגון
- ד. סליחתו של ר' עקיבא
- ה. סיכום

#### א. מבוא

מביאה המשנה במסכת יומא (ג, ט-יא) רשימה של דמויות שיש להזכירן לשבח, ומנגד רשימה של אנשים או משפחות שיש להזכירם לגנאי.

לשבח:

וקלפי היתה שם ובה שני גורלות של אשכרוע היו ועשאן **בן גמלא** של זהב והיו מזכירין אותו לשבח.

**בן קטין** עשה שנים עשר דד לכיור שלא היו לו אלא שנים, ואף הוא עשה מוכני לכיור שלא יהיו מימיו נפסלין בלינה.

**מונבז** המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב.

**הילני** אמו עשתה נברשת של זהב על פתחו של היכל, ואף היא עשתה טבלא של זהב שפרשת סוטה כתובה עליה.

**נקנור** נעשו נסים לדלתותיו, והיו מזכירין אותו לשבח.

לגנאי:

של **בית גרמו** לא רצו ללמד על מעשה לחם הפנים.

של **בית אבטינס** לא רצו ללמד על מעשה הקטורת.

**הגרוס בן לוי** היה יודע פרק בשיר ולא רצה ללמד.

**בן קמצר** לא רצה ללמד על מעשה הכתב.

ומסכמת המשנה:



האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

על הראשונים נאמר 'זכר צדיק לברכה' ועל אלו נאמר 'ושם רשעים ירקב'.  
המשותף לכל המוזכרים לגנאי הוא שלא רצו ללמד אומנות מיוחדת שידעו לעשותה,  
מאמרנו יתמקד בסיפורם של בית אבטינס.  
כך מספרת עליהם הגמרא (לה, א) :

בית אבטינס היו בקיאיין במעשה הקטורת ולא רצו ללמד. שלחו חכמים  
והביאו אומנין מאלכסנדריא של מצרים, והיו יודעין לפטם כמותם ולא היו  
יודעין להעלות עשן כמותן. של הללו מתמר ועולה כמקל, של הללו מפציע  
לכאן ולכאן. וכששמעו חכמים בדבר אמרו: כל מה שברא הקדוש ברוך הוא  
לכבודו בראו... וחזרו בית אבטינס למקומן. שלחו להם חכמים ולא באו,  
כפלו להם שכרן ובאו. בכל יום היו נוטלין שנים עשר מנה, והיום עשרים  
וארבעה... אמרו להם חכמים: מה ראיתם שלא ללמד? אמרו: יודעין היו של  
בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, אמרו: שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן, וילך  
ויעבוד עבודה זרה בכך.

סודם של בית אבטינס לא היה אומנות מיוחדת, אלא זיהוי הצמח 'מעלה עשן', שבעזרתו  
היה עולה ענן הקטורת זקוף ולא מתפזר מיד. מסתבר שלא היו חכמים מרוצים מכך  
שסירבו ללמד את המידע המיוחד הזה, ולכן ניסו להעבירם מתפקידם. רק לאחר שלא  
הצליחו בכך ולאחר שהכפילו את שכרם, חזרו בית אבטינס לתפקידם.

בית אבטינס נתנו אמתלא למעשיהם – שמא ילמד אדם שאינו הגון – ולכן רצו לשמור על  
הידע בחוג מצומצם. סיפורם מסתיים באמתלא זו ללא תגובה כלשהי של חכמים.

## ב. הצגת הבעיה

פשט המשנה ללא ספק מגנה את בית אבטינס וחבריו. אמנם נתנו בית אבטינס וחבריו  
אמתלא לדבריהם, אך במשנה מופיע גינוי חד משמעי ללא התייחסות לאמתלא, וכך מפרש  
גם הרמב"ם (פירוש המשנה, שם) :

ואף על פי שאלו נתנו אמתלה להמנעותם מללמד, בכל זאת גנה אותם כמו  
שאתה רואה.

חכמים גינו אותם על אף האמתלא שנתנו, אך מהגמרא נראה שלבסוף סלחו להם חכמים.  
הגמרא מביאה סיפור על בית אבטינס שבעקבותיו אומר רבי עקיבא שיש לסלוח להם :

אמר רבי יוחנן בן נורי: פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סממנין בידו,  
אמרתי לו: מאין אתה? אמר לי: מבית אבטינס אני. ומה בידך? אמר לי:  
מגילת סממנין – הראהו לי! אמר לי: כל זמן שבית אבא היו קיימין – לא היו  
מוסרין אותו לכל אדם, ועכשיו – הרי הוא לך והזהר בה. וכשבאתי וסחתי  
דברי לפני רבי עקיבא אמר לי: מעתה אסור לספר בגנותן של אלו.

אף מהגמרא עצמה נראה ששינו חכמים את היחס אליהם :

כולן מצאו תשובה לדבריהם, בן קמצר לא מצא תשובה לדבריו. על הראשונים נאמר: 'זכר צדיק לברכה', ועל בן קמצר וחבריו נאמר: 'ושם רשעים ירקב'.

כאן מחלקת הגמרא בין בית גרמו, בית אבטינס והגרוס בן לוי לבין בן קמצר וחבריהם נוספים שאינם מוזכרים בשמותיהם. שלושת הראשונים נכנסים לתוך הרשימה החיובית שכותרתה "זכר צדיק לברכה", ורק בן קמצר, מבין המופיעים במשנה, נשאר עם אות קלון. הסיבה לשינוי, כפי שמפורש בגמרא, היא האמתלא שנתנו לדבריהם.

כיצד מתיישבים דברי הרמב"ם שהאמתלא לא הצילתם מהגנאי עם דברי הגמרא שבעקבות הגנאי שונה היחס אליהם?

כדי להבין מדוע סלח להם רבי עקיבא, ומדוע נשאר בעל המשנה ביחסו הראשון אליהם, יש להבין מה היתה הבעיה הגדולה במעשיהם שבגללה גונו, ולאחר מכן ניתן יהיה להבין מה ראה רבי עקיבא לסלוח להם.

### ג. מדוע גינו אותם חכמים?

בסיפור על בית אבטינס ניתן למצוא שתי סיבות מדוע לא רצו ללמד את שידעו: א. כבוד וכסף – הפצת הידע תפחית את ערכם שלהם. ב. האמתלא שנתנו הם עצמם – שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן. נבדוק אם אכן יש פסול בכל אחת מהסיבות הללו.

#### 1. כבוד וכסף

הגמרא טורחת לספר על שכרם הגבוה של בית אבטינס – שנים עשר מנה ליום – וכן על כך שלא רצו לחזור עד שהכפילו את שכרם. אין מנוס מלהבין שהממון היה גורם חשוב. ואכן רבי ישמעאל מגנה אותם על כך:

תניא, אמר רבי ישמעאל: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ומצאתי אחד מבני בניהם, אמרתי לו: אבותיך בקשו להרבות כבודך, ורצו למעט כבוד המקום – עכשיו כבוד מקום במקומו, ומיעט כבודם.

בית אבטינס רצו למעט בכבוד שמים בכך שנטלו סכום כסף גבוה מתרומת הלשכה, כפי שמסביר המהרש"א את דברי רבי ישמעאל (חידושי אגדות, שם):

היינו שבקשו שכר יותר מהראוי כדי להרבות כבודך ובוזה רצו למעט כבוד המקום דהיינו שמעטו על ידי שכרן הרב את שקלי תרומת הלשכה ועכשיו שנחרב הבית כבוד המקום במקומו... אבל כבודכם מיעט.

ואין ספק שיש במניע זה מקום לגנותם.

האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

מנגד, מופיעה דעתו של בן עזאי, המבין מהעובדה שבית אבטינס חזרו לתפקידם<sup>1</sup> שהיתה להם זכות מלאה לדרוש שכר גבוה:

מכאן אמר בן עזאי: בשמך יקראוך, ובמקומך יושיבוך, ומשלך יתנו לך. אין אדם נוגע במוכן לחבירו, ואין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא.

ומסביר המהרש"א:

מעשה לא נאמר כן אלא בשמך יקראוך – גם לעתיד, במקומך יושיבוך – כמו שאמרו 'עתיד הקב"ה להחזיר לנו', ומשלך יתנו לך – דהיינו כל מה שהיו נותנים להם מתרומת הלשכה משלהם הוא ולא מיעטו בזה כבוד המקום, ואין אדם נוגע במה שמוכן כו' – דהיינו אותן האומנין שהביאו לא היה בידם ליגע במה שמוכן להם.

בן עזאי אינו מוצא שום פסול בשכרם הגבוה של בית אבטינס. זכותו של אדם לדרוש שכר גבוה עבור כישוריו המיוחדים, ואין הוא צריך להפחית משכרו בגלל תרומת הלשכה. הכסף מתרומת הלשכה מיועד למטרות אלו – לשלם לאומנים עבור עבודתם. על כן מה שנטלו בית אבטינס מתרומת הלשכה משלהם נטלו – כסף המיועד להם כאומנים.

דברי בן עזאי נפסקים להלכה דורות מאוחר יותר על ידי המהרשד"ם (שו"ת חו"מ, שעב):

ומכאן אנו לומדים שאין שום גנאי לאדם בקי ויודע באומנות ליקח שכרו ויותר מאד ואפילו מתרומת הלשכה שהיה קדש גמור אשר אין למעלה ממנו ואע"פ ששנינו אלו בתי אבות גנו אותם חכמים לא מפני השכר עשו כן אלא מפני שלא רצו ללמד אע"פ שהם נתנו טעם לדבריהם לא נראה לחכמים שהיה אותו טעם מספיק.

אין פסול בדרישה כספית גבוהה, זוהי זכותו של אדם בעל אומנות, ועל כן טוען המהרשד"ם שחכמים לא גינו אותם בגלל זה.

אף אם נקבל את דברי בן עזאי ואת דברי המהרשד"ם בעקבותיו שהיתה להם זכות לדרוש סכום גבוה, הרי שהעובדה שלא הסכימו לחזור עד שכפלו להם שכרם, נותנת טעם לפגם בזכותם זו, וכי לא יכלו להסתפק בסכום הראשון שקיבלו?<sup>2</sup>

לנקודה זו מתייחס ר' יאשיהו ב"ר יוסף פינטו<sup>3</sup>, אך בדרישה להגדלת השכר אין הוא רואה בעיה בפני עצמה, אלא סממן לכבוד, שהרי ככל שהשכר גבוה יותר כך הכבוד גדול יותר:

<sup>1</sup> כך מבין רש"י (ד"ה מכאן), לקמן נראה שהמהרש"א מבין שדברי בן עזאי מוסבים על דברי רבי עקיבא.

<sup>2</sup> אולי ניתן להזכיר בהקשר זה את דברי הגמרא בכתובות (קה, א) על דייני גזרות שבירושלים שקיבלו שכרם מתרומת הלשכה. מספרת הגמרא: "גוזרי גזירות שבירושלים, היו נוטלין שכרן תשעים ותשע מנה מתרומת הלשכה, לא רצו – מוסיפין להם. לא רצו, אטו ברשיעי עסקינן? אלא לא ספקו, אע"פ שלא רצו – מוסיפין עליהן". בהתחלה הבינה הגמרא שאם לא רצו לשמש בתפקידם בסכום הראשון שהוצע להם מוסיפים על שכרם, כפי שבית אבטינס לא רצו לחזור לתפקידם עד שכפלו להם שכרם. על כך שואלת הגמרא "אטו ברשיעי עסקינן?". אין התייחסות חיובית למי שדורש מעבר לסכום שמגיע לו.

צריך לתת לב שלא מצינו בהם שמיעטו בכבוד שמים שאדרבה כיונו לכבוד שמים שלא ללמוד אדם שאינו הגון וילך ויעבוד עכו"ם בכך ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח ואפשר שכיון שלא רצו לחזור למקומן עד שכפלו להם שכרם הרי שזלזלו בכבוד שמים שלא חזרו אלא בקשו כבוד עצמן על שנגעו בכבודן להביא אומנין לא רצו לחזור למקומן עד שכפלו להן שכן ועכשיו כבוד שמים במקומו והמקום מיעט בכבודן בחורבן ביתו שלא עשו עוד אומנותם כלל.

הרי"ף אינו יכול, מחד גיסא, להתעלם מדברי בן עזאי הרואה בחזרתם של בית אבטינס למקומם לגיטימציה לדרישתם הכספית, אך מאידך גיסא, אי אפשר להתעלם מכך שרבי ישמעאל מגנה אותם על שמיעטו בכבוד שמים. את השילוב בין שתי הדעות מוצא הרי"ף בדרישה להכפלת השכר. נראה שעצם הכפלת השכר אינה מהווה בעיה, לדעתו, אך המניע להכפלה זו הוא הפסול. אי ההסכמה לחזור מיד, והכרחת חכמים לפתות אותם לחזור, יש בה הבעה של גאווה, כאילו אמרו: "אינכם יכולים להסתדר בלעדינו ואנחנו רוצים שתודו בזה".

אף המאירי מבין את דברי רבי ישמעאל בהקשר של כבוד ולא דווקא מצד הממון:

ואעפ"כ נענשו בו על שהיה בהם סרך התכבדות על הענין, דרך הערה אמרו: פעם אחת מצאתי מבני בניהם של בית אבטינס אמרתי לו אבותיך רצו למעט בכבוד שמים ולהרבות כבוד עצמם עכשיו נתמעט כבודם וכבוד שמים במקומו עומד.

רוב הדעות שהובאו מוצאות פסול בבית אבטינס – אם מצד הממון ואם מצד הכבוד. גם בן עזאי שאינו רואה פסול בדרישה כספית גבוהה יתכן וימצא פסול בגאוותם של בית אבטינס. המהרשד"ם הינו היחיד שטוען בצורה ברורה שחכמים לא גינו את בית אבטינס על זה.

## 2. שלא ילמוד אדם שאינו הגון

ההסבר הגלוי שנתנו בית אבטינס למעשיהם הוא "שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן וילך ויעבוד עבודה זרה בכך". אם כנים דבריהם, הרי שעלינו לבחון את יחסם של חכמים לטיעון מעין זה, אם גונו מטעם זה או למרות טעם זה, ולכך משמעויות מעשיות רבות.

על פי דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, "ואף על פי שאלו נתנו אמתלה להמנעותם מללמד, בכל זאת גנה אותם כמו שאתה רואה", הרי שחכמים גינו אותם למרות טיעון זה, כלומר טיעון זה אינו מוצדק ואינו נכון. על אף שכוונתו של אדם לשם שמים הרי שאל לו להימנע מללמד את חברו מלאכת שמים שיש בידו.

<sup>3</sup> הרי"ף בעין יעקב.

האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

מגדיל לעשות המאירי הלומד מסיפורם של בית אבטינס שניתן לציבור לסלק אדם שאינו מסכים ללמד מלאכת שמים, למרות שכוונותיו טובות:

כל שהצבור רואין באחד שנמנע מללמד לראויים לכך דבר שיש קידוש השם בידיעתו יכולים לסלקו מאותה אומנות המסורה להם מאצלם ולמנות אחר תחתיו בלא שום סיבה אחרת.

אין מקום לטענה כזאת "שמא ילמד אדם שאינו הגון" בכל הקשור למלאכת שמים, אומנות שיש בה קידוש השם יש להפיצה וללמדה כדי להגדיל את כבוד ה' בעולם למרות הסיכון שתשמש אומנות זו למטרות אחרות.

על פי דברים אלו פוסק שו"ת שואל ונשאל (יורה דעה, חלק ב, סי' מז), שאסור לאדם להמנע מללמד את חברו מלאכת שמים:

דאיתא בגמרא דיומא... ואלו לגנאי... בית אבטינס וגו' בן לוי וגו' ע"ש ומבואר מזה דמלאכת שמים כל מי שמלמדה לזולתו שבח הוא לו ומי שאינו מלמדה גנאי הוא לו.

מצד שני, כותב תוספות רי"ד שגיננים של חכמים את בית אבטינס אכן היה מפני שלא הסכימו ללמד, אך זאת מפני שחשדו בהם שלא הסכימו בגלל כוונות זרות. לאחר ששאלום ושמעו שכוונתם לשם שמים חזרו בהם מהגינני, ובעצם חכמים מצדיקים טענה כזאת.

חבר לתוספות רי"ד ניתן למצוא בשו"ת שיח יצחק (סי' תט) המשתמש בטענה זו כדי לאסור שירה נאה בפני גוי, מחשש שישתמש בה כדי לעבוד עבודה זרה:

והנה תפילה יש לאסור ממה שראיתי בספר חסידים סימן רל"ח, שאין לומר במעמד גוי זמרים נאים, שמא ישמעם העכו"ם ויזמרם לפני העבודה זרה. (ונתעוררתי מאחי מהר"ם נ"י דספר חסידים זה יש לו מקור ביומא פ"ג, שבית אבטינס ובית גרמו והוגרוס בן לוי לא רצו ללמד, שמא ילך אדם שאינו הגון ויזמר כך לפני עבודה זרה ע"ש).

שו"ת שיח יצחק יכול לטעון שאף חכמים קיבלו את דבריהם. סיפורם של בית גרמו ובית אבטינס מסתיים בטענה זו וחכמים אינם מערערים עליה, משמע שקיבלו אותה.

המחלוקת בשאלה מה היה יחסם של חכמים לטענתם של בית אבטינס, יתכן שאינה רק מחלוקת ראשונים ואחרונים אלא מחלוקת קדומה יותר בין הגמרא לבין המדרש.

הגרסה בגמרא שלנו היא:

אמרו להם חכמים: מה ראיתם שלא ללמד? אמרו: יודעין היו של בית אבא שבית זה עתיד ליחרב, אמרו: שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן, וילך ויעבוד עבודה זרה בכך. ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח: מעולם לא יצאת כלה מבושמת מבתיהן, וכשנושאת אשה ממקום אחר מתנין עמה שלא תתבסס, שלא יאמרו ממעשה הקטורת מתבסמין, לקיים מה שנאמר: 'והייתם נקיים מה' ומישראל'.

על פי גרסה זו, המשפט "ועל דבר זה מזכירין אותן לשבח" מוסב על הדברים הכתובים בהמשך הגמרא. טענתם של בית גרמו "שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן" נשארת ללא מענה של חכמים – לא שלילי אך גם לא חיובי.

לעומת זאת, הגרסה בשיר השירים רבה (פרשה ג, ז) שונה מעט:

אמרו להם מה ראיתם שלא ללמד? אמרו: מסורת בידינו מאבותינו שעתידי המקדש להחרב, ולא רצינו ללמד שלא יהיו נוהגין ועושים לפני עבודת כוכבים שלהן כדרך שאנו עושין לפני הקב"ה, ובדבר הזה היו מזכירין אותן לשבח, ולא עוד אלא שלא יצאה אשה מהם ותינוק מהם כשהוא מבושם, וכשנושאין אשה ממקום אחר הם פוסקים עמה שלא תתבשם לעולם, שלא יהיו ישראל אומרים מפיטום הקטרת הם מתבשמות, לקיים מה שנאמר: 'והייתם נקיים מה' ומישראל'.

המלים "ולא עוד" מנתקות בין ההזכרה לשבח לבין הנהגותיהם שלא תצא אישה מבושמת וכו'. לפי זה, הרי שהמשפט "ובדבר הזה היו מזכירין אותן לשבח" מוסב על טענתם שלא רצו ללמד כדי שלא ילמד אדם שאינו מהוגן, וחכמים משבחים טענה זו ומצדיקים אותה.<sup>4</sup> לעומת הדעות שהובאו עד כה, המקבלות את דברי בית אבטינס במלוא כנותם, הרי שהמהרש"א מבין שכוונתם לא היתה אמיתית כלל. הגינוי שגינת חכמים את בית אבטינס אינו קשור כלל לאמתלא שנתנו, אלא לכך שלא האמינו להם:

אבל הא שלא רצו ללמד ונתנו טעם לדבריהם משום דשמא ילמוד אדם שאינו הגון כו' בזה לא הזכירו אותן לשבח דלא האמינו חכמים להם אלא דכוונתם להרבות שכרם וכבודם.

לפי דברים אלו לא ניתן להפיק שום אמירה על האמתלא עצמה, הטובה היא אם רעה.

#### ד. סליחתו של רבי עקיבא

סליחתו של רבי עקיבא לבית אבטינס מופיעה בעקבות הסיפור הבא:

אמר רבי יוחנן בן נורי: פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סממנין בידו, אמרתי לו: מאין אתה? אמר לי: מבית אבטינס אני. ומה בידך? אמר לי: מגילת סממנין. הראהו לי! אמר לי: כל זמן שבית אבא היו קיימין – לא היו מוסרין אותו לכל אדם, ועכשיו – הרי הוא לך והזהר בה. וכשבאתי וסחתי דברי לפני רבי עקיבא אמר לי: מעתה אסור לספר בגנותן של אלו.

<sup>4</sup> תנא דמסייע להבנת הגרסה בשהש"ר בניגוד להבנה בגמרא ניתן למצוא בענף יוסף (בפירושו על מדרש רבה, פרשה ג, ח, ד"ה ויש אומרים) הרוצה לשנות את הגרסה בשיר השירים ולהתאימה לגרסה בגמרא כדי להתאים גם את המשמעות.

האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

מה ראה רבי עקיבא לסלוח להם, מה התרחש בסיפור שבגללו הבין רבי עקיבא שהיתה טעות בהחלטתם של החכמים הקדומים לגנות את בית אבטינס?

בפרק הקודם העלנו אפשרות שבית אבטינס גונו בגלל רדיפתם אחר ממון או כבוד. את נכונותו של הזקן מבית אבטינס למסור את המגילה לרבי יוחנן בן נורי ניתן להבין בכך שנשבר מטה לחמם של בית אבטינס, הם כבר לא יקבלו שכר או כבוד על הכנת הקטורת, ולכן אין להם סיבה לשמור את הסוד לעצמם.

הבנה זו בלתי אפשרית משתי סיבות:

א. בסיפור זה רבי עקיבא סולח לבית אבטינס. אם הסיבה היתה ונשארה ממון, שום דבר לא השתנה בכוונותיהם של בית אבטינס, ואין סיבה לסלוח להם.

ב. כאשר מוסר הזקן את המגילה לרבי יוחנן בן נורי, הוא מבקש ממנו להיזהר בה. אם הזקן מוסר את המגילה משום שהוא מפקיר אותה, מדוע מבקש שיזהר בה?

אפשרות אחרת, הפשוטה יותר, היא אם נקבל את דברי המהרש"א שחכמים גינו אותם מפני שלא האמינו לדבריהם וחשדו בהם שעשו זאת לשם ממון. מעשיו של הזקן לאחר חורבן הבית מעידים על כנות דבריהם ועל כוונתם הטהורה. לאחר עדות כזאת לא יכול רבי עקיבא שלא לסלוח להם. וכך מפרש המהרש"א את סליחתו של רבי עקיבא:

ר"ל ניכרים קצת דברי אמת דלשם שמים נתכוונו שלא ללמד אחרים, ועל כן מה שאמר עליהן 'ושם רשעים ירקבי' מעתה לא נאמר כן, אלא 'בשמך יקראוך' – גם לעתיד במקומך יושיבוך, 'ומשלך יתנו לך' – דהיינו כל מה שהיו נותנים להם מתרומת הלשכה משלהם הוא ולא מיעטו בזה כבוד המקום.

אם נבחר להאמין בטוהר כוונתם של בית אבטינס, הרי שיש להבין באופן אחר את סליחתו של רבי עקיבא. לעיל ראינו שישנה מחלוקת אם עצם האמתלא – "שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן" – לגיימית, ואם ניתן לטעון אותה. יתכן שרבי עקיבא חולק על בעל המשנה. בעל המשנה מגנה את בית אבטינס על כך שלא רצו ללמד מלאכת שמים שהיתה בידם למרות כוונתם הטובה מפני שטענה כזאת פסולה. רבי עקיבא, לעומת זאת, מצדיק את הטענה ורואה בה דבר חיובי התלוי בעיקר בכוונתו הטהורה של הטוען. אכן יכול אדם לומר שאינו מלמד כדי שלא ילמד אדם שאינו מהוגן ותצא תקלה מתחת ידו. כל זמן שזו מטרתו, הרי שאף אם אנו מאוכזבים מכך הרי שעלינו להניח לו כרצונו.

חיזוק לאפשרות שרבי עקיבא סלח לבית אבטינס מפני שסבר שהאמתלא טובה וצודקת, ניתן למצוא מסיפור נוסף המופיע בסוגיה:

אמר רבי עקיבא: סח לי רבי ישמעאל בן לוגא: פעם אחת יצאתי אני ואחד מבני בניהם לשדה ללקט עשבים, וראיתי שבכה ושחק. אמרתי לו: מפני מה בכית? אמר לי: כבוד אבותי נזכרתי. ומפני מה שחקת? אמר לי: שעתיד הקדוש ברוך הוא להחזירה לנו. ומפני מה נזכרת? אמר לי: מעלה עשן כנגדי – הראהו לי! – אמר לי: שבועה היא בידינו שאין מראין אותו לכל אדם.

לפי גרסה זו לסיפור, הרי שממשיך אותו בן את מסורת אבותיו, וגם לאחר החורבן אינו מגלה את הסוד. אך במדרש שיר השירים רבה מופיעה תוספת:

ומה ראית? אמר לי והלא מעלה עשן כנגדי. נומיתי לו הראני, אמר לי מסורת בדינו שלא להראות לאדם בעולם, אמרו: לא באו ימים קלים בעולם עד שמת אותו התינוק.

מבאר יפה קול<sup>5</sup>, שאותו תינוק גילה מעט מהסוד, ומשמים המיתוהו כדי שלא יגלה יותר. משמע מדברים אלו שהסכימו שמים עם מעשיהם של בית אבטינס. כך הבין רבי עקיבא ולכן אמר שאין לגנותם יותר.

למאירי שיטה אחרת בסוגיה. את סליחתו של רבי עקיבא לבית אבטינס תולה המאירי בשני גורמים – העובדה שחכמים החזירו לתפקידם וביטחונם של בית אבטינס ברחמי ה' לגאולת ישראל:

וכן היה הענין בבית אבטינס... והחזירום וכפלו להם שכרם מכאן אמרו בשמך יקראוך ובמקומך יושיבוך... ומתוך כך חזרו ואמרו שלא לספר בגנותם והוא שאמרו אמר ר' יוחנן בן נורי פעם אחת מצאתי זקן אחד ומגילת סתרים בידו אמרתי לו מאין אתה אמר לי מבית אבטינס ומה בידך מגלת סמנין הראה לי אמר לי כל זמן שהיו אבותיי קיימים לא היו מוסרין אותו לשום אדם עכשיו הרי הוא לך לך והזהר בה וכשהרצתי הדברים לפני ר' יהושע אמר לי מעתה אסור לספר בגנותם.

וכן שמצאו קצתם אחר חורבן בטוחים ברחמי השם לשוב בית המקדש על מכונו והוא שאמר אחד מהם פעם אחת יצאתי עם אחד מבניהם ללקט עשבים ראיתיו ששחק ובכה אמרתי לו מפני מה בכית אמר לי מעלה עשן ראיתי כנגדי וזכרתי כבוד אבותי ומפני מה שחקת אמר לי שעתיד הקב"ה להחזירו לנו.

המאירי מבין אחרת מהאמור לעיל, המאירי מוצא רעיון מרכזי אחר בכל אחד מהסיפורים. מהסיפור על מגילת הסמנים, שנתפס עד כה כסיפור שממנו למד רבי עקיבא שיש לסלוח להם, לומד המאירי את עצם הסליחה לבית אבטינס, הסיבה לסליחה כלל אינה מופיעה בסיפור זה. הסיבה לסליחה היא העובדה שהחזירו לתפקידם.

הסיפור השני, על התינוק שהכיר את הצמח מעלה עשן, מובן על ידי המאירי כביטחון ברחמי שמים ואינו עוסק כלל באמתלא שנתנו – "שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן".

אין כלל הבעת דעה בדברי המאירי כאן על האמתלא "שמא ילמוד אדם שאינו מהוגן", ולכאורה אין קשר כלל בין סליחתו של רבי עקיבא לבית אבטינס לבניה. כיצד, אם כן, הבין המאירי את האמתלא, מה יחסו לגביה?

<sup>5</sup> פירושו נמצא במדרש רבה המבואר.



האם סלחו חכמים לבית אבטינס?

לעיל הובאה דעת המאירי כמי ששולל טענה מעין זו, אומנות שיש בה כבוד שמים יש ללמדה ולהפיצה. אך המאירי אינו תוקף את הטענה עצמה אלא נותן הנחיה ציבורית:

כל שהצבור רואין באחד שנמנע מללמד לראויים לכך דבר שיש קידוש השם בידיעתו יכולים לסלקו מאותה אומנות המסורה להם מאצלם ולמנות אחר תחתיו בלא שום סיבה אחרת.

יש הבדל בין ציבור ליחיד. היחיד יכול לחשוש שמא תצא תקלה מתחת ידו ואדם שאינו הגון ילמד ממנו וישתמש בכך לעבודה זרה. אך האינטרס הציבורי הוא אחר. הציבור אינו יכול לצמצם ידע מיוחד לקבוצה מצומצמת, עליו לשאוף שהידע יהיה נחלת שכבות רחבות יותר של העם. אכן, קיים חשש שילמד אדם שאינו הגון, ישנו סיכון שהידע ינוצל לצרכים זרים, אך הרווח שווה את ההפסד.

כוונתם של בית אבטינס היתה טהורה, וזאת ראו חכמים בכך שנאלצו להחזירם לתפקידם. בית אבטינס היו ישרים הבוטחים ברחמי שמים ומאמינים בגאולה, בכך יכלו לשמש דוגמא לעם לאחר שחרב עליו מקדשו. ועל כן מופיעה הסליחה לאחר חורבן הבית. האינטרס הציבורי כבר לא יפגע מכך שלא יפרסמו את ידיעותיהם, ואף רצוי שישמשו דוגמא לעם בביטחונם, ולכן אין לספר יותר בגנותם.

## ה. סיכום

מסכמת המשנה:

על הראשונים נאמר 'זכר צדיק לברכה' ועל אלו נאמר 'ושם רשעים ירקב'.

מי הם הראשונים ומי הם האחרונים?

פשט המשנה עוסק בשתי הרשימות שהובאו לפני כן – בן גמלא, בן קטין, מונבז, הילני ונקנור לשבח, עליהם נאמר 'זכר צדיק לברכה', ובית גרמו, בית אבטינס, הגרוס בן לוי ובן קמצר – לגנאי, עליהם נאמר 'ושם רשעים ירקב'. על פי הגמרא הרי שכולם לשבח פרט לבן קמצר שהוא וחבריו, שאיננו יודעים מי הם, לגנאי.

האם סלחו להם חכמים? האם יכולים אנו לומר בפה מלא שאין לספר בגנותן? האם כל חכמי ישראל מסכימים לכך?

מהם הלקחים שיכולים אנו ללמוד לעתיד? כיצד יכולים אנו להיזהר שלא יאמר עלינו חלילה 'ושם...?'

לצערנו אי אפשר להגיע לידי תמימות דעים. על אף שאלה אין תשובה אחידה. דברי הרמב"ם בפירוש המשנה, 'ואף על פי שאלו נתנו אמתלה להמנעותם מללמד, בכל זאת גנה אותם כמו שאתה רואה', יהדהדו באוזניו של כל מי שילמד את הגמרא על משנה זו, ואף הוא יתלבט בשאלה זו.

כפי שהדגים זאת בעל שו"ת שיח יצחק, אין ללמד "זמרים נאים" במעמד גוי. אדם זה, המכיר שירים מיוחדים, ימנע מצד אחד מללמדם כדי למנוע הגדלת שם עבודה זרה, אך מצד שני הרי הוא מונע מהמוני בית ישראל להכניסם לתפילה ולקלס בהם את שם ה'.

קבוצת אנשים המחזיקה בידיעות מסוימות עלולה להימנע מלפרסם ולהפיץ את ידיעותיה מחשש שיפורשו שלא כהלכה ותקלה תצא מתחת ידם. מצד שני, הרי שתמנע אותה קבוצה מאנשים רבים להתקרב לאמת וכבוד שמים יתמעט. אין ספק שמדובר בשאלה קשה עם תוצאות הרות גורל לכאן ולכאן.

יתכן שהדבר הבטוח היחיד שניתן ללמוד מסוגיה זו הוא חלוקתו של המאירי בין ציבור לבין יחיד. הוראה גדולה יש כאן לציבור. לא תמיד תואם הרצון הפרטי – על אף שכוונתו לשם שמים – את האינטרס הציבורי. לציבור קצב התקדמות שונה מאשר קצבו של היחיד, ואל לו לנסות להתאים את עצמו ליחיד. זכותו לכפות את רצונו על היחיד. אם יצליח בכך ואם לא – חלק זה אינו בידי ונקבע משמים.

## שלומי חלוצי

### ”משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו”

- א. הקדמה
1. הפירוד שגרם לעבדות
  2. אחדות ההנהגה – התיקון
- ב. משה ואהרן – שיטות שונות של פדגוגיה
1. ”מקצר רוח” – של מי?
  2. נבואת משה כאספקלריא המאירה
  3. עממיותו של אהרן
  4. שירת משה ושירת מרים
  5. חטא העגל
  6. עניין המסווה ופרשת מרים
  7. חטא ”מי מריבה”, האומנם?
- פרשנויותיהם של הראשונים
- פרשנות חדשה לסיפור – חטא אל מול חוסר התאמה
- ”וירע למשה בעבורם”
- חטאו של אהרן
8. פינחס הוא אליהו
- ג. ”ושמואל בקראי שמו” – השילוב הראוי
- ד. חתימה

#### א. הקדמה

##### 1. הפירוד שגרם לעבדות

בפרשת שמות מתוארת תחילת ההתגשמות של החזון שנראה לאברהם אבינו בברית בין הבתרים (בראשית טו, יג): ”ידע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם ועבדום וענו אתם ארבע

מאות שנה". הרמח"ל בספרו "דעת תבונות"<sup>1</sup> מסביר שהקב"ה מנהיג את עולמו בשתי צורות הנהגה שונות. האחת קרויה "הנהגת המשפט", דהיינו, הנהגה המתבססת על יחסים של שכר ועונש. השנייה קרויה "הנהגת הייחוד", דהיינו, הנהגה החורגת לעיתים מכללי השכר ועונש הנראים לעינינו, ומתאפיינת בשקולים - להיים הקשורים בהכוונת ההיסטוריה אל היעדים הרצויים.

כל אדם המתבונן בפרשיות יוסף ואחיו נוכח לראות כיצד - להיים מסבב את גלותה של משפחת יעקב על פי המודל של "הנהגת הייחוד". שנאת האחים את יוסף גורמת למכירתו מצרימה שם לאחר תלאות רבות הוא נעשה למשנה למלך מצרים. הרעב השורר בארץ כנען מאלץ את האחים לשבור אוכל מיוסף, ולאחר שיוסף מתוודע לאחיו משפחת יעקב חוזרת להתאחד, ומשתקעת במצרים. מעבר להנהגה ההיסטורית המכוונת תהליך זה, ניתן למצוא במכירת יוסף ובגלות מצרים יחסים של שכר ועונש. גלות מצרים על הסבל הכרוך בה אינם מנותקים לוגית מסיפור מכירת יוסף.

משפחת יעקב לא התאפיינה באחדות יתירה עוד משחר היווצרותה. ניצני הניתוק והפירוד החלו להיראות עוד טרם היוולדם של כל השבטים. פשטי הפסוקים מצביעים על מתח עצום בין אימותינו רחל ולאה, על הדומיננטיות במשפחת יעקב, או במלים אחרות: מי האם שתזכה להביא יותר ילדים. שיאו של המתח מצוי בפרשת הדודאים (בראשית ל, טו), שם לאה מתבטאת בחריפות כנגד רחל אחותה במלים טעונות מאד:

המעט קחתך את אישי ולקחת גם את דודאי בני?!

התסכול האופף את לאה בעקבות היחס המועדף שרוחש יעקב לרחל, מתבטא במלים חמורות אלה. רחל באותה הזדמנות מוותרת על משכבה עם יעקב בתמורה לדודאים, וחז"ל מבקרים אותה על כך שעשתה "סחורה" במשכבו של הצדיק, ומסבירים כי זאת הסיבה לכך שרחל לא נקברה לצד יעקב (בראשית רבה עב, ג).

כל פרשת הולדת בניו של יעקב רוויה בתחרות בין האמהות. כאשר רחל רואה שהיא לא יולדת היא לוקחת את בלהה שפחתה כדי לא לפגור אחרי אחותה. אותה תופעה כאשר לאה רואה שנולדו לרחל שני ילדים מבלהה, זאת למרות שללאה כבר יש ארבעה בנים אותנטיים מיעקב! לאה מביאה ליעקב את זלפה ומולידה ממנה שני ילדים. השמות שלאה ורחל נותנות לילדיהן מוכיחים חד משמעית את המתח האדיר בין האימהות, את התסכולים ואת החרדות שלהן:

**ראובן** (בראשית כט, לב): "כי ראה ה' בעניי כי עתה יאהבני אישי".

**שמעון** (שם שם, לג): "כי שמע ה' כי שנואה אנכי".

**לוי** (שם שם, לד): "עתה הפעם ילוח אישי אלי".

**דן** (שם ל, ו): "דנני - להיים וגם שמע בקלי".

<sup>1</sup> עיקרון זה חורז את כל הספר. עיין לדוגמה סימן קלח, קס, הרב חיים פרידלנדר מהדורה שנייה, בני ברק תשל"ה.

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

**יוסף** (שם שם, כג) : "אסף -להים את חרפתי".

ומעל לכל השם **נפתלי** (שם שם, ח) :

### **נפתולי -להים נפתלתי עם אחתי גם יכלתי.**

זוהי ההבנה הראשונית שלנו כאשר אנו בוחנים את הפסוקים. אולם חז"ל מתנו את המתח הזה על ידי שתי אגדות מפורסמות המתארות את ותרנותן של רחל ולאה אחת כלפי השנייה :

1. סיפור ה"סימנים" המפורסם המתאר כיצד רחל נותנת ללאה את הסימנים המוסכמים בינה לבין יעקב על מנת שאחותה לא תתבייש, מעשה הנוגד את האינטרסים האישיים שלה (מגילה יג, ב).

2. הולדת דינה כבת רק בעקבות תפילתה של לאה לה'. לאה, על פי המדרש, רצתה שלרחל יהיו בנים לפחות כמספר הבנים של השפחות (ברכות ט, א).

בדברינו לא נרחיב על היחס בין הרובד הפשטני לבין מדרשי חז"ל, אולם ברור שבממד הפשט היחסים במשפחת יעקב אינם תקינים. יחסים כאלו בין האימהות גוררים כמובן מריבות בין הבנים עצמם. עוד בטרם נעסוק בסיפור יוסף ואחיו המצביע באופן הברור ביותר על המתח בין בני לאה לבני רחל, בין מלכות ישראל ויהודה, בין משיח בן יוסף למשיח בן דוד, נתבונן בתוכן ה"דיבה" שמוציא יוסף על אחיו כפי שמתואר בילקוט שמעוני (וישב, רמז קמ – ד"ה יוסף בן שבע עשרה) :

אמר לו הקב"ה ליוסף :

- אתה אמרת חשודים הם בני על אבר מן החי, חייך שאפילו בשעת הקלקלה אינו אלא בשחיטה, הדא הוא דכתיב: 'וישחטו שעיר עיזים'.
- אתה אמרת מזלזלים הם בבני השפחות וקורים אותם עבדים, לפיכך נמכר יוסף לעבד.
- אתה אמרת תולים הם עיניהם בבנות הארץ, חייך שאני מגרה בך את הדוב: 'ותשא אשת אדוני'.

התיאור העולה מדברי יוסף מצביע על יחס לא שוויוני בין האחים. בני לאה הרגישו שבני השפחות רדודים ולכן זלזלו בהם. אולם מעבר לכך גם יוסף נענש. הדיווח שיוסף נותן לאביו על האחים מכונה בתורה "דיבה" (בראשית לו, ב) :

ויבא יוסף את דבתם רעה אל אביהם.

דברי יוסף אינם נובעים ממניעים טהורים של תיקון החברה וכדומה, אלא ממניעים פסולים. יוסף מנצל את קרבתו לאביו על מנת להכפיש את שמם של האחים. המדרש מבקר את התנהגותו של יוסף על ידי יצירת שיח וירטואלי בינו לבין ה' בו הוא מתוודע לשלושת העונשים שנחתו עליו כנגד שלושת חלקי דיבתו – מידה כנגד מידה.

בעקבות הדיבה, היחס המועדף לו זוכה יוסף מאביו עקב היותו בנה של אהובתו ויורשתו של יוסף שלא "שמר את הדבר" כאביו ומיהר לספר על חלומותיו לאחיו, האחים מתקנאים בו וזוממים להרוג אותו. הלגלוג שרחשו בני לאה לבני השפחות "משתכלל" לשנאה עזה של בני לאה כלפי יוסף, שנאה שאף בני השפחות שותפים לה. רש"י (בראשית לו, יז – ד"ה נסעו מזה) בשם המדרש מתאר את התופעה בתמציתיות:

ויאמר האיש נסעו מזה' – הסיעו עצמן מן האחווה.

חוסר האחוה בין האחים שהתאפיין בחלוקה למעמדות, ובניסיון השתלטות ודיכוי של קבוצה אחת על פני קבוצה אחרת, גרם בסופו של דבר לכך שכולם נהיו עבדים במצרים. המודל שאותו ייצגו האחים בהתנהגותם היה שלטון החזק על החלש. אותו מודל בדיוק עומד בבסיס האידיאולוגיה המצרית באופן הרבה יותר קיצוני. המצרים הופכים עם שלם לעם עבדים! ההיררכיה המצרית חדרה לתודעתם של אזרחיה מבלי שיכלו לדמיין מציאות אחרת בה כל אינדיבידואל חושב בחופשיות, ללא דיכוי שלטוני. דבר זה נוכל ללמוד מהשיח בין משה רבנו לדתן ואבירם שללא ספק דגלו בתרבות המצרית, ואף אחרי יציאת מצרים תמיד ניסו להדיח את העם לחזור לשם. וזאת טענת הזוג הנודע כלפי משה אחר שהוכיח את הרשע: "למה תכה רעך" (שמות ב, יג-יד):

מי שמך לאיש שר ושפט עלינו, הלהרגני אתה אמר כאשר הרגת את המצרי?

הגישה המצרית בוחלת בכל ניסיון לטעון טיעונים על סמך ערכים. כל היכולת של האדם להשפיע על חברו להימנע ממעשה או לעשותו תיתכן רק אם הוא ממוקם בסולם ההיררכי מעליו. אין שום לגיטימציה לטענות המבוססות על אידיאולוגיות, כיוון שאלו – אינן קיימות. רק אם אתה "שר" או "שופט" אאלץ לקבל את מרותך, לא מתוך השפעה או שכנוע, אלא מההכרח הנובע מהמדרג הציבורי. הקב"ה סיבב, שאותו עם שלקה בתחילת דרכו בהבדלי מעמדות, ירצה את עונשו בתור עבד בכור ההיתוך המצרי המאופיין בהשקפת עולם היררכית.

## 2. אחדות ההנהגה – התיקון

"מידה כנגד מידה" הוא מושג שבדרך כלל מעלה אסוציאציה של נקמנות. אדם עשה מעשה לא הגון וכדי להשיב לו כגמולו, הקב"ה, אשר מופיע בעולם גם כ-ל קנא ונוקם, מעניש אותו באותו מישור בו הוא חטא. תפיסה כזאת של העונש היא נכונה ברובד הפשטני ביותר אולם אם נאחז רק בה, אנו מציגים את ה-ל כמי שפועל באופן ילדותי למדי בבחינת "קיבלת מה שמגיע לך". ברובד יותר עמוק שיטת הענישה ב"מידה כנגד מידה" נועדה להפנמתו של מסר חינוכי עבור החוטא. דווקא בתוך העונש טמון התיקון, כיוון שהעונש גורם לאדם להבין את טעותו ולקבל על עצמו להבא להתנהג כיאות, התנהגות שבסופו של דבר תוביל לגאולתו. בנידון דידן אנו רואים שכל מטרתה של גלות מצרים היתה להחדיר בתודעת העם את חשיבות האחדות. חוסר האחדות גרם להבדלי מעמדות ובתחנה הסופית לעבדות. תיקון

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

החטא מוצא את ביטויו באלטרנטיבה המנהיגותית שהקב"ה מעמיד לעם ישראל – משה ואהרן.

על פניו, אהרן היה המועמד היותר ראוי להנהגת העם בגלל שלוש סיבות מרכזיות:

1. אהרן מבוגר ממשה בשלוש שנים.
2. אהרן היה שותף לסבל עמו במצרים וחווה יחד איתם את ההשפלה ואת העוני, לעומת משה שבזמן שהותו הקצרה במצרים טרם ברח למדין התגורר בבית פרעה.
3. משה מתואר בתורה כ"כבד פה וכבד לשון" (שמות ד, ז). מגבלה זו עשויה להפריע לו בתקשורת עם העם.

בכל זאת ה' מבטיח למשה שכאשר אהרן ישמע על בשורת השליחות שלו תגובתו תהיה (שם שם, יד): **"וראך ושמה בלבו"**. לעיתים הכתוב מקדים את משה לאהרן (שמות ו, יג): **"וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל..."**, ולעיתים מקדים את אהרן למשה (שם שם, כו): **"הוא אהרן ומשה אשר אמר ה' להם הוציאו את בני ישראל..."**.

רש"י (על אתר) כותב:

יש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן לומר  
לך ששקולין כאחד.

הפסוקים מעידים על קשרים חמים בין שני המנהיגים על אף שהיו לאהרן סיבות מספקות להתמרד כנגד ההחלטה ולהתרחק מאחיו. האחדות המופלאה בהנהגה היתה המפתח לצמיחת התיקון ולהתקדמות הגאולה. משה ואהרן בכוחות משותפים הצליחו להוציא את העם כאשר ההצלחה לא היתה מתאפשרת בהיעדרו של אחד מהם. משה הוא הנביא ואהרן הוא הדובר. בניגוד לפילוג שאפיין את בני יעקב כתוצאה מהיותו של יוסף הבן המועדף, מתעלה אהרן אל מעבר לאינטרס הרגעי ומסייע למשה בהוצאת העם ממצרים. העם לומד ממנהיגיו ומתאחד לפני מתן תורה כפי שלמד רש"י (שמות יט, ב – ד"ה ויחן שם ישראל):

ויחן [לשון יחיד] שם ישראל נגד ההר' – כאיש אחד בלב אחד.

רק בזכות אותה האחדות זוכה העם לגילוי שכינה ולקבלת התורה<sup>2</sup>.

המדרש (שמות רבה פרשה ה – ד"ה וילך ויפגשהו) בוחר לתאר את פגישתם והתאחדותם של שני המנהיגים על ידי שלוש מלים הלקוחות מספר תהילים (פה, יא) **"חסד ואמת נפגשו"**:

<sup>2</sup> מעניין לראות שכאשר מרים מדברת במשה עם אהרן "על אדות האשה הכשית אשר לקח" (במדבר יב, א), כאשר אהרן היה נוכח פסבילי, מרים מצטרעת ותהליך הגאולה נעצר לשבעה ימים עד שמרים מחלימה. הא למדת, שכאשר נתגלתה חוסר אחדות בהנהגה תהליך הגאולה הושהה, ומכאן עוד הוכחה לתלות המוחלטת של הגאולה באחדות. רק בזכות האחדות זכו ישראל לנצח במלחמותיהם בדורו של אחאב הרשע (ירושלמי פאה ד, ב), מה שלא זכו בדורו של דוד אשר אופיין על ידי המדרש כדור של "מדברי לשון הרע". רק על ידי מימוש חזונו של יחזקאל על איחוד עץ יהודה ועץ יוסף נזכה לגאולה השלימה (יחזקאל לז).

'חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו'. חסד זה אהרן שנאמר (דברים לג, ח):  
'וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך', ואמת זה משה שנאמר (במדבר יב, ז):  
'לא כן עבדי משה', הוי חסד ואמת נפגשו.

בהמשך דברינו ניווכח עד כמה משה רבנו – איש האמת, ואהרן הכהן – איש החסד, היו שונים באופיים ובדרכי הנהגתם, ולמרות השוני העצום שהיה יכול להביא להתלקחויות ולמתחים הדדיים, השכילו שני המנהיגים להפוך את השוני שבניהם לברכה עבורם ועבור העם. במקום להאפיל אחד על השני הם השלימו אחד את השני והעניקו לעם מכוח הנהגתם המשותפת את האיזונים הנכונים.

## ב. משה ואהרן – שיטות שונות של פדגוגיה

### 1. "מקצר רוח" – של מי?

אחר שהצגנו את האחדות וההרמוניה שאפיינה את מנהיגותם המשותפת של אהרן ומשה, נצביע על קווי האופי המייחדים כל אחד מהם. אחרי ש-להים בתחילת פרשת וארא מתגלה למשה ומשמיע באוזניו נבואות נפלאות על הגאולה העתידית ממצרים ועל הקשר בין הקב"ה לכנסת ישראל, תוך כדי שזירתם של ארבע לשונות הגאולה, תגובת העם לנבואות אלו – צוננות למדי (שמות ו, ט):

וידבר משה כן אל בני ישראל ולא שמעו אל משה **מקצר רוח** ומעבדה קשה.

אחרי הכישלון הזה, הקב"ה מצווה אותו ללכת לפרעה ולדרוש את יציאתו של העם ממצרים, אולם משה מקשה (שם שם, יב):

הן בני ישראל לא שמעו אלי, ואיך ישמעני פרעה ואני ערל שפתים?

בתגובה לטענתו של משה ה' מציע את הפיתרון (שם ז, א):

ויאמר ה' אל משה: ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך.

רוב הפרשנים<sup>3</sup> טענו שהמלים: "מקצר רוח" מוסבות על עם ישראל. לפירושם, חוסר הסבלנות של העם שנבע מהעבודה הקשה, מנע מהם מלהקשיב לנבואות הנחמה שהשמיע משה. על פניו, פירוש זה נראה כפשט, אולם הוא גורר אחריו מספר קושיות חמורות:

1. כיצד ניתן לפרש על פי הסברם את הקל וחומר של משה? משה רבנו טוען שאם עם ישראל לא שמע אותו איך ישמע אליו פרעה, אולם כל הסיבה שמנעה מעם ישראל מלהאזין לנחמות היתה העבודה הפיסית הקשה שנכפתה עליו, עבודה שפרעה בוודאי לא התנסה בה?!

<sup>3</sup> רס"ג מפרש "מקצר רוחם ומעבודתם הקשה". עיין גם ברש"י וברמב"ן כאן.



"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

2. מה הקשר בין הקל וחומר לבין העובדה שמשה ערל שפתיים: מדוע משה טורח לציין את המוגבלות שלו?
  3. כיצד הפתרון של ה' עשוי לפתור את בעיית קוצר רוחו של העם? צירופו של אהרן אינו צפוי לגרום להקלה בעבודות הפרך המונעות מהעם להאזין לדבר ה'!
  4. מהפסוק משמע ש"קצר רוח" ו"עבדה קשה" הם שתי בעיות נפרדות בגלל ו"ו החיבור המפרידה ביניהם. לפי הפירוש המקובל היה צריך להיכתב "מקצר רוח שנבע מן העבדה הקשה" ולא לכתבם כשתי סיבות נפרדות כאשר בפועל מדובר פה בסיבה (עבודה קשה) ותוצאה (קוצר הרוח)!
- הרלב"ג בפירושו למלים "מקצר רוח" מציע הסבר שונה מן ההסבר המקובל. לטענתו, הביטוי "קצר רוח" אינו מוסב על עם ישראל אלא על משה, ואלו דבריו:

והנה דבר משה אלו הדברים בזולת אמצעות אהרן, ולא האמינו בני ישראל בדברי משה מפני קצר רוח משה להתבונן בסדר דבריו כראוי, כדי שייפה להם זה המאמר באופן שייכנסו דבריו באוזניהם. **והיה זה כן מפני רוב התבודדות משה בהשגות ה-להיות כמו שקדם**, ומפני העבודה שנתחדשה להם אחר שדבר משה אל פרעה במלאכות ה' יתברך.

## 2. נבואת משה כאספקלריה המאירה

משה רבנו ניחן במדרגה נבואית שאף יהודי לא זכה לה והיא זאת שיצרה את החייץ בינו לבין העם. **הרמב"ם** בהלכות יסודי התורה (ו, י) מונה מספר יתרונות הקיימים בנבואת משה על פני נבואות שאר הנביאים. אדם המגיע לשיאים רוחניים לעיתים מתקשה לגשר על הפער בין המציאות הארצית לבין העולם האידאי שהוא חוֹנֶה<sup>4</sup>. משה רבנו היה במובן מסוים ברמה רוחנית "גבוהה מדי", ולכן קָשַׁל בהעברת המסרים הנבואיים לעם, כיוון שלא ידע לפשט אותם באופן שיתקבלו על ליבם. הרלב"ג חורז את הסברו זה על ידי פרשנות מקורית נוספת למומו של משה: "כבד פה וכבד לשון". לדעתו, אין מדובר במגבלה פיסית פשוטה אלא למום מופשט יותר. בגלל היכולת הרוחנית הגבוהה אליה זכה משה להגיע, קשתה עליו התקשורת עם הסביבה. משה זכה להגיע למדרגת: "ומראה ולא בחידות" דהיינו שהנבואה היתה מגיעה אליו באופן הישיר ביותר, "כאספקלריה המאירה", ללא אמצעי המחשה, משלים, חידות וחלומות המצריכות את הדמיון והפרשנות היוזמה של הנביא. משה רבנו קבל את המסרים באופן המופשט ביותר, המקורי ביותר והגולמי ביותר, ולכן עקב היותו בבחינת צינור שפשוט קלח את דברי הנבואה מבלי פענוח, תרגום או עיבוד של השכל

<sup>4</sup> הסיפור המפורסם על ר' שמעון בר יוחאי ובנו אלעזר (שבת לג, ב) יכול להמחיש את האמור כאן. שניהם ברחו למערה, למדו שם תורה במשך שנים רצופות והגיעו למדרגות עליונות. לכשיצאו, ראו אנשים העוסקים בעולם הזה – חורשים, זורעים וכי' – נתנו בהם את עיניהם ושרפום.

האנושי, נבצר היה ממנו להעביר את אותה חווית נבואה או את אותם מסרים עמוקים לעם שלמענו התנבא. על ידי הסברו זה מתגבר הרלב"ג על כל הקשיים שהצגנו על חבריו.

1. הקל וחומר פשוט. אם עם ישראל, זרע קודש, לא הצליחו לקלוט את דברי משה מפאת היותם מופשטים מדי כיצד פרעה הערל יבינם?

2. העובדה שמשה הינו ערל שפתיים היא היא תורף הקל וחומר.

3. הפיתרון של הקב"ה אף הוא הופך למובן. בגלל חוסר התקשורת בין משה לעם, נדרשת דמות מנהיגותית נוספת שהיא תשלים את החסר במשה, ותהפוך את דבר ה' לנגיש עבור העם. אהרן הוא זה שיתרגם את דבריו המופשטים של משה עבור פרעה ועבור העם.

4. המלים קוצר רוח ועבודה קשה אכן מהוות שתי סיבות נפרדות, ולא סיבה ותוצאה.

"והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר יב, ג) – ענוותנותו הקיצונית של משה נובעת מהיכרותו המיוחדת עם ה'. רק מי שזכה להיות "איש ה-להים" יבין עד כמה רב המרחק בין האדם ל-להיו ועד כמה האדם קטן לעומת קונו.

אולם מדוע באמת היה צורך בנביא בעל שיעור קומה כזה אם אין ביכולתו לתקשר עם העם? מהו הרעיון מאחורי ירידת דרגתם הרוחנית של הנביאים הבאים?

נתינת התורה מהקב"ה הצריכה נביא עם קשר בלתי אמצעי עם ה' ועם יכולות רוחניות מקסימאליות, בגלל רוחניותה של התורה. **המהר"ל** (נתיבות עולם נתיב התורה, א-ד) מרחיב את הרעיון הזה ומסביר שהתורה לא תתקיים באדם גשמי כיוון שהתורה היא "שכלית", כלשונו. הורדת התורה מן השמים לארץ זקוקה למתווך בעל שיעור קומה לא רגיל על מנת שיוכל לקבלה ו"לרכך את נחיתתה" בעולמנו הגשמי. הכלי הארצי הראשון שהתורה ניתנת לו חייב להיות מרומם בדרגתו הרוחנית, אחרת התורה לא תוכל להינתן. כאשר עם ישראל נפגש לראשונה עם ספר הנצח, הוא צריך להיוודע אליו דווקא כשהספר ניתן על ידי הרוחני שברוחניים על מנת שהעם יישיר מבט אל האידיאל, אל השלם, בטרם תתחכך התורה במציאויות החיים הסבוכות.

ישנו סיפור מפורסם בגמרא (מנחות כט, ב) המתאר כיצד משה רבנו לא הבין דבר בשיעורו של ר' עקיבא וכתוצאה מכך חלשה דעתו. אחר שבהמשך השיעור הזכירו התלמידים שאין להתווכח על דין מסוים בגלל שהוא "הלכה למשה מסיני" – נחה דעתו. סיפור זה שוב ממחיש את ההבדל בין משה רבנו לר' עקיבא או במלים אחרות – את ההבדל בין "תורה שבכתב" ל"תורה שבעל פה". משה רבנו קיבל את "התורה שבכתב" שהיא הגולמית והמופשטת. המטרה למענה נכתבה ה"תורה שבעל פה" היא ליישם את המופשט, הנעלה והאחיד מכל, בתוך עולמנו המורכב והמפותל בו השטחים האפורים רבים. אין פלא שמשה רבנו היה מנוע מלהבין את דברי התורה שנאמרו בבית המדרש של ר' עקיבא כיוון שהם עסקו במציאות החיים על פי התורה. אצל משה רבנו אור התורה היה אחיד, אולם אצל רבי עקיבא, קרן האור עברה במנסרת החיים ופיצלה אותה לְגוֹנֵי אור רבים, למחלוקות ולספקות. המגמה המוסרית כשלעצמה הינה בהירה ומקפת הכל, אולם ברגע שהיא יורדת

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

אל המציאות הרב-ממדית, ברגע שהיא נתבעת להצטמצם לנורמות קונקרטיית, אופן מימושה אינו חד משמעי כלל.

אחר שנתנה התורה שוב אין צורך בנביא כזה. המטרה המרכזית אשר למענה יישלח נביא אל העם היא לשרש את ערכי התורה **בקרב העם**. עבודה כזאת אינה יכולה להיעשות על ידי נביא בדרגה גבוהה כשל משה, כיוון שאדם כזה לא יוכל ליצור קשר עם העם, כפי שכבר הסברנו. ירידת דרגתם הנבואית של הבאים אחרי משה היא הכרחית לביצוע תפקידם. קבלת הנבואה באופן גס יותר על ידי משלים, חידות וחלומות, אִפְשָׁרָה להם לעבד את המסרים הרוחניים במוחם האנושי וכך להעבירם הלאה באופן הרבה יותר מוחשי. ובאמת לאורך כל תקופת הנביאים אנו רואים שמטרתם העיקרית היתה הנחלת ערכים של צדק, מוסר חברתי והקפדה על מצוות התורה באמצעות הטפות חוזרות ונשנות.

### 3. עממיותו של אהרן

**הרב קוק** (מאמרי הראייה – עמ' 64) מתווה את קווי החשיבה ואופני הפעילות של ה"ישיבה המרכזית העולמית בירושלים" אותה תכנן להקים. נצטט חלק מדבריו:

וחשוב לנו גם הסגנון הספרותי להרגיל ולחנך את תלמידינו אשר יתעדו להיות רועי ישראל ומדריכיו למשוך בקשת סופר, בסגנון יפה ובהיר לבאר ולברר אמיתתה של תורה, קדושת האומה וכל דבר הנוגע לחכמת ישראל **בשפה ברורה** וברוח קדושה וטהרה ... וידעו תלמידינו לעמוד בפרץ גם בעט סופר מהיר נגד כל רוח סועה וסער שתקום מהדעות הפזיזות המתנשאות בכל דור ודור להגן על קדושת חייה של אומתנו העומדת לעד. לבצר את עמדת הרוח "רוחי אשר עליך ודברי אשר שמת ביך" (ישעיה נט, כא). נשתמש בכל אותם דברים שהדור החי משתמש בהן, **ונשתדל לפתח ביותר את כשרון הדבור וההטפה החיה של תלמידינו שיוכלו להביע בשפה ברורה ונמרצה ברוח קדושה ואמונה חיה ואדירה את מחשבות לבם והגות חיים על כל קדש וחול בישראל.**

הרב קוק מודע לכך שיכולים להיות אנשים בעלי רמה רוחנית גבוהה מאד, אולם חסרים את כשרון הבעת רעיונותיהם והחדרתם בלב ההמונים. ה"חזון איש" (יורה דעה, הלכות שחיטה ב, טז – ד"ה ונראה דאין דין). נתן ביטוי הלכתי מובהק לאוזלת היד שלנו בענייני הסברה לחילונים וקבע שהיות ואין בימינו אדם שיודיע להוכיח, הם מוגדרים כ"תינוקות שנשבו" ואין לדונם כאפיקורסים.

היכולות הרטוריות שניחן בהן אהרן והיו חסרות במשה מהוות השלכה מעשית אחת להבדל המהותי באופיים האישי ובדרכם החינוכית. משה הוא איש הדוגל באמת המופשטת באופן קיצוני, ואוחז בה אף כאשר המציאות היא בעייתית. האחיזה והאימוץ הטוטאלי באמת האידיאית בכל מחיר אף כשהמציאות הממשית אינה עומדת בזה, גורמת לאדם להיבדל מהעולם, להתרחק מסביבתו ואף לפרוש מאשתו, כפי שמשה עשה. אהרן לעומתו,

יִתֵּר לעיתים על האמת במקרים בהם המציאות אינה פְּשִׁיחָה להכיל אותה. לכן אהרן הוא איש העולם בבחינת "בתוך עמי אנכי יִשְׁכֶּת" (מלכים ב ד, יג).

ההמצאות של אהרן הכהן לצידו של משה נועדה להעניק לעם את ההנהגה המושלמת. המדרש על הפסוק (במדבר כ, כט): "ויבכו את אהרן שלשים יום כל בית ישראל" מציין שנאמר באהרן מה שלא נאמר במשה, כיוון שמשה היה מוכיחן ואילו אהרן היה מסביר להם פנים ומשכיח שלום ביניהם. משה רבנו מפאת גדלותו הרוחנית לא התפשר על האמת והוכיח את העם שעה שראה אותם סוטים ממנה. אהרן לעומתו, העדיף את דרכי השלום והפשרה ולכן העריך אותו יותר כיוון שהוא היה קרוב אליהם. "הוא מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות א, יב). דרכו הרוחנית היתה דווקא ההמצאות בתוככי העם, ומתוך אותה הקִרְבָּה שאף לקרבם לתורה.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> אם נתבונן, נגלה שקווי האופי ההפכיים שמשה ואהרן מגלמים, הינם אב טיפוס למתחים ולמחלוקות שנתגלעו במהלך ההיסטוריה הן בעולם ההגות והן בעולם ההלכה. הגמרא במסכת סנהדרין (ו, ב) קושרת באופן ישיר בין דרכם החינוכית של משה ואהרן לבין המחלוקת המפורסמת בין ר' יוסי הגלילי לבין ר' יהושע בן קרחה, האם מותר לדיינים להציע פשרה בפני בעלי דין אשר הגיעו במטרה להישפט. האם יש חובה להוציא את האמת התורנית משפטית לאור בבחינת "יקב הדין את ההר", או שמא יש מצוה למצות את הליכי השלום.

מחלוקותיהם של בית שמאי ובית הלל מהוות דוגמה נוספת למחלוקות הסובבות סביב הציר הזה. נביא לכך שתי דוגמאות: הראשונה מצויה במסכת **כתובות** (יז, א). האם ניתן לומר על כלה שאינה נאה או אינה חסודה: "כלה נאה וחסודה"? בית שמאי הנוקטים בדרך כלל לחומרא, בגלל רצונם להעמיד את המציאות על האמת, סבורים שזה אסור. השקר הוא היפוך האמת ואין להשתמש בו. אולם בית הלל שעל לשונם שגורה המימרא: "הוא מתלמידיו של **אהרן** אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות א, יב), סבורים שהשקר הזה הינו פְּדָאי. אם נאמר כך על האישה, היא תתחבב על בעלה וכך נרבה בשלום הבית. בעוד בית שמאי מכפיפים את המציאות בפני האמת, בית הלל מכפיפים את האמת בפני המציאות. במציאות העכשווית הלא-אידיאלית – הלכה כבית הלל, אולם בימות המשיח, זמן בו העולם יהיה שרוי במצבו האידיאלי – ההלכה תחזור להיות כדברי בית שמאי כיוון שהם כיוונו יותר לאמת, או בלשון חז"ל: "מחדדי טפיי" (יבמות יד, א).

במדרש (ילקוט שמעוני, בראשית רמז ד) מצויה מחלוקת נוספת בין בית הלל לבית שמאי הממחישה היטב את הקוטביות ביניהם. כחלק מהעיסוק ב"מעשה מרכבה" טוענים בית שמאי שהשמים נבראו תחילה ואחר כך הארץ ואילו בית הלל נוקטים את הסדר ההפוך. אין ספק שישנו עומק מאחורי המחלוקת הזאת, מעבר לעיסוק בכרונולוגיה בבריאת העולם. בית שמאי מעמידים את השמים, את השאיפה, את האידיאל כדבר הראשוני והעיקרי שה"ארץ" צריכה להיות כפופה אליו, ואילו בית הלל סבורים שהיכרות עמוקה עם התסבוכת ה"ארצית" על מורכבותה, צריכה להיות השלב הראשון בחייו של עובד ה', ורק לאחר היכרות אינטימית עם הארץ ניתן לעבור לשמים ולהחדיר עולם אידיאלי לתוך המציאות הארצית במינונים ובזמנים הנכונים.

דוגמה נוספת הממחישה היטב את המתח בין המציאות לאמת המופשטת, את נפתולי החיים המכריחים אותנו לסטות לפעמים מן היושר האינטלקטואלי המזוקק, מצויה במחלוקת יסודית בין רב ושמואל בעניין בור. נחלקו האמוראים (בבא קמא נ, ב) מהו אותו בור שדברה עליו התורה בפרשת משפטים (שמות כא, לג-לד): "וכי יפתח איש בור או כי יכרה איש בר ולא יכסנו ונפל שמה שור או חמור. בעל הבור ישלם כסף ישיב לבעליו והמת יהיה לו".

#### 4. שירת משה ושירת מרים

קריעת ים סוף הינה אחד הניסים המשמעותיים ביותר שחוה עם ישראל. המעבר החד ממצב שבו העם היה מאוים מאיתני הטבע מחד ומאויביו מאידך, לרגע שבו הוא נוכח ביד ה' המעבירה אותו בחרבה בתוך הים ומטביעה את המצרים, הותיר בו רושם עז והנביע מתוכו את השירה הגדולה בתורה. שתי שירות מוזכרות בכתוב בעקבות נס קריעת ים סוף. האחת היא שירתו הארוכה של משה והשנייה היא שירתה המתומצתת והקצרה של מרים. נעיין בקצרה בפסוקים אחדים משתי השירות ודרכם ננסה לעמוד על אופיו ודרכו של משה לעומת אופייה של אחותו:

- **שירת משה** (שמות טו, א):

אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה' ויאמרו לאמר,  
אשירה לה' כי גאה גאה סוס ורכבו רמה בים.

- **שירת מרים** (שמות טו, כ-כא):

ותקח מרים הנביאה אחות אהרן את התף בידה ותצאן כל  
הנשים אחריה בתפים ובמחלות. ותען להם מרים, שירו לה' כי  
גאה גאה סוס ורכבו רמה בים.

רב סבור שבור שדברה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, ואילו שמואל סבור שבור שדברה עליו תורה להבלו וכל שכן לחבטו. שמואל סבור שיש שני סוגי נזק היכולים לחייב את בעל הבור: 1. כאשר הבהמה נוחתת על קרקע הבור ונחבלת. הפרש הגבהים שבעל הבור יצר בקרקע אפשרו את נפילתה של הבהמה לתוך הבור ולכן יש לחייבו. 2. כאשר הבהמה נחנקת מאוויר הבור הדחוס שבעליו יצר עם כרייתו. רב סבור שמבחינה משפטית אי אפשר לחייב על הנזק הראשון. נזק כזה נידון כ"גרמא" וכידוע: "גרמא בנזיקין – פטור" (בבא קמא ס, א). בעל הבור יצר את הפרש הגבהים, אולם הבהמה נחבטה בקרקע שתמיד היתה ותמיד תהיה שם או בלשון ההלכה: "קרקע עולם הזיקתו" (בבא קמא כח, ב). חפירת הבור יצרה הפרש גבהים שגרמה לנפילת הבהמה ולכך שנחבטה מהקרקע, אולם החופר אינו אחראי לנזק באופן ישיר אלא באופן עקיף. לעומת נזק ה"חבטה", נזק ה"הבל" אינו נידון כגרמא כיוון שההבל המזיק לא היה קיים טרם חפירת הבור.

בגלל הכללים ההלכתיים הנוקשים האלה רב מחליט לעשות אוקימתא דחוקה ביותר בפסוק, החורגת מפשטו של מקרא ומהמציאות הבנאלית עליה דברה תורה. רב מעדיף להעמיד את נזק הבור רק במתן של הבל. הוא מעדיף את ההגדרות ההלכתיות המופשטות על פני המציאות הקלאסית אשר באופן חד משמעי מקטלגת את ה"בור" לנזק הנושא אופי של חבטה. שמואל לעומתו, מחליט להתפשר על ההגדרה ההלכתית המופשטת כדי לא לחרוג מהמציאות הפשוטה. שמואל מוכן לוותר על היושר האינטלקטואלי הטהור ולהתגמש על המושג "גרמא" כדי לא לעוות את המציאות הזועקת. לדעתו, נזק הבור חייב לכלול גם את מתווה החבטה. ישנו כלל הלכתי בסיסי בהכרעת מחלוקת בין רב ושמואל: "הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני". שמואל הוא איש העולם. הוא מתמחה במדע ובאסטרונומיה כפי שהוא מעיד על עצמו (ברכות נח, ב): "נהירין לי שבילי דרקיעא כשבילי נהרדעא", ולכן הלכה כמותו בדיני ממונות המשיקים לעולם המעשה ומבוססים על הלוגיקה האנושית. אולם תחום האיסורים, המתפרט לדיני איסור והיתר, טומאה וטהרה, נושאים שגדריהם ההלכתיים נקבעים על פי עולם מושגים מופשט – בהם ההכרעה תהיה כרב.

שירת משה אינה פונה אל העם, אלא היא שירה אינדיבידואלית סוליסטית של משה המנהיג. עם ישראל הצטרף לשירה אולם משה לא שיתף את העם בשירתו באופן יזום. אין אנו מוצאים קריאה של משה לעמו: "שירו נא איתי", כדרך שמצינו במרים. שירתו של משה היתה ביטוי לעמידתו הבלעדית נוכח הנס. שני ביסוסים ניתן למצוא לקביעה זו:

1. המילה "ישיר" לכאורה היתה צריכה להתחלף במלה "ישירו", כיון שהשרים הם משה ובני ישראל. לשון היחיד שנקט בה הפסוק מקרבת אותנו להבנה שמשה הוא זה שבאמת שר ואילו שאר העם ניסה לצעוד בעקבותיו בכוחות עצמו.
2. המילה "אשירה" המנוסחת בלשון יחיד, אף היא מורה על העובדה שמשה עומד מול הנס בנפרד מכל אחד מבני ישראל.

אם כן, נראה שאין שום מימד שיתופי בין החווים. הצטרפות השירה של משה ושל עמו הינה טכנית גרידא. משה טובע מלים והעם מחרה אחריו. קשה מאוד להניח אחרת ולומר שהעם, שעד לפני רגע שקל לשוב מצרימה, נוסק לפתע לפסגת האידיאל וקורא: "מקדש ה' כוננו ידיך". הקריאות הרוחניות הרוממות לכינון מקדש ולמלכות תמידית של ה' הינן ביטוי של דרגתו הרוחנית הגבוהה של משה ואינן משקפות את דרגתו של העם באותה שעה. לעומת שירתו של משה, שירת מרים הינה שירה שונה, בה המנהיג קורא לקהלו לשיר בצוותא: "ותען להם מרים, שירו לה". דמותה של מרים המנהיגה היא דמות עממית יותר היורדת מן ההר אל העם ומנסה להתחבר עמם ברגעי השיא הללו. משה לעומת זאת, מעדיף לחוות את רגעי השיא בבדידות. אין הוא פונה אל העם, אלא העם מצטרף אליו. הבדל שני בין השירות טמון בתוכן. תוכן שירת מרים עממי ופשוט יותר מתוכן שירת משה: התמקדות בנס ההצלה. אין היא מרחיקה לכת במשמעותו הרחבה של הנס והשלכותיו לעניין המקדש ויראת העמים אותנו, כפי שעשה משה.

ישנו הבדל נוסף, שאף הוא מבליט את השוני בין דרכה של מרים לבין דרכו של משה. השירה כידוע, היא ביטוי להתפרצות רוחנית אותנטית ברמה גבוהה מאד. משה העומד נוכח הנס מיד פותח בשירה זאת מבלי לחשוב על אותם יהודים אשר רמתם הרוחנית הירודה אינה מאפשרת להם להיות בבחינת מעיין הנובע שטף שירה. מרים לעומת זאת, מבינה שעל מנת לעורר את נפשם הרדומה של כל קצוות העם יש להשתמש בכלי נגינה שיובילו את האדם לעמדה שבה יצליח להסיר את המחיצות ולהתחבר לשירה. משה רבנו כלל לא מבין את הטעם בכלי הנגינה בגלל רוחניותו ולכן אין הוא משתמש בהם, ופונה ישר למלל, לדיבור הרוחני. אולם מרים המבינה לרחשי ליבם של אותם פשוטי עם, בוחרת לעורר את השירה באמצעות כלי נגינה חומריים, כדי שאותם אנשים יגיעו אף הם למדרגות רוחניות עד שלבסוף גם הם יצליחו להביע במילותיהם הפשוטות את הודאתם על הנס. מלים פשוטות אלו מהוות את היסוד לשירתה המתומצתת של מרים: ההכרה בנס וההודאה עליו, ותו לא.

העממיות של מרים ומעורבותה בעם, בולטות עם הזיהוי של הבאר עם חייה של מרים. דהיינו, מרים היתה הדגל לרווחתו החומרית של העם ולחיינו במציאות הארצית.

## 5. חטא העגל

הקונפליקט בין דרכו החינוכית של אהרן לבין דרכו של משה מתפרץ במלוא עוזו בחטא העגל. אהרן מוכן להשתתף עם העם בחטאם, כדי להרגיע את רוחם ולמנוע מצב של פירוד. אהרן רואה את חור שלא ויתר על האמת – מתבוסס בדמו, ומבין ש"יעת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו). הוא מודע לכך שהאחדות היא סוד הגאולה, (כפי שהרחבנו להסביר בהקדמה) וכדי למנוע פילוג טוטאלי הוא מוכן להקריב את האמת הפנימית שלו המעוגנת בדבֶרָה השנייה. אהרן סופג ביקורת קשה מצד משה על התפשרותו הקיצונית עם העם, ובספר דברים מתואר שה' התאנף באהרן עד שחפץ להשמידו. לעומתו, כאשר משה רבנו יורד מן ההר, מאותה פסגה רוחנית אדירה, ומבחין בעגל ובמחולות, הוא שובר את הלוחות ללא שום תהיות. האמת הזועקת מתוכו אינה מניחה לו לנסות להתפשר עם העם, מבחינתו לוחות ועגל אינם יכולים לדור בכפיפה אחת! עם שהתדרדר לרמה כה נמוכה אינו ראוי לקבל את התורה הרוחנית. הקב"ה מודע לפסיכולוגיה העומדת מאחורי מעשיו של משה ולכן מעודדו: "יִישֶׁר כַּחַךְ שִׁשְׁבֵּרֶת" (יבמות סב, א). כה נחוש משה רבנו בדרכו עד שהוא מצווה את בני לוי שלא עבדו את העגל להרוג את אחיהם החוטאים. האמת האבסולוטית דורשת עונש מוות עבור עובדי עבודה זרה! מקובל לחשוב שהקב"ה הוא זה שציווה את משה להרוג את החוטאים כמו שלכאורה עולה מפשטי הפסוקים (שמות לב, כז):

ויאמר להם **כה אמר ה' - להי ישראל** שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרבו.

מפתיעים דברי ה"תנא דבי אליהו" (רבה ד, א) הטוען שמשה באמת לא נצטווה על כך. משה יזם את העונש בעצמו, וכדי שלא יאמרו לו: "סנהדרין חובלנית הורגת בן אדם אחד לשבעים שנה וכיצד אנו נהרוג שלשת אלפים איש ביום אחד", עיגן את דבריו בצו ה'. אם כן קנאותו של משה לאמת היתה כל כך קיצונית עד שתלה את דרישתו בצו - להי על אף שבאמת לא צָוָה על כך, הכל כדי שהאמת ה-להית המוחלטת, תצא לאור.

המתבונן בניתוח שערכנו לפרשת העגל בכלל ולמנהיגותו של משה בפרט, עלול לקבל את הרושם שלמשה לא היה אכפת מהעם וכל כולו היה מרוכז באמת הפרטית שלו. כמובן שהתרשמות זאת הינה מוטעית ונסתרת במפורש בפסוקים. משה רבנו אהב את העם כנפשו והציל אותו פעמים רבות מכליה על ידי תפילותיו אף כאשר המצב היה חמור מאד. משה אחר חטא העגל אומר ל-להיו שאם עוון ישראל לא יִסָּלַח אז הוא מעדיף להימחות מספרו (שמות לב, לב): "ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת!"

אולם המעמיק יבחין, שההצלות שהציל משה את עם ישראל לכל אורך היסטוריית החטאים שלו במדבר, היו רק מעונשים קולקטיביים שנחתו על העם בעקבות חטאיהם של יחידים, ולא על עונש שבאמת הגיע לכל העם. משה רבנו, נאמן לשיטה החינוכית שלו, סבור

ש"הנפש החטאת היא תמות" (יחזקאל יח, ד), ולכן הוא מצווה על הריגתם של שלושת אלפים חוטאים, בד בבד הוא גם נחלץ לעזרת שאר העם כיוון שהם לא חטאו. אולם כלל גורף זה נראה כנופל בביקורת של אירוע מרכזי אחד בו כל העם מעד ומשה עדיין ביקש רחמים כפי שמתואר באופן יפה בילקוט שמעוני (שלה, רמז תשמג – ד"ה מבלתי יכולת ה'): :

על הכל הודה משה חוץ מדבר אחד. אמר משה לפני הקב"ה: 'אדם חוטא לפניך ואתה מאריך לו, תהי גובה ממנו מיד!' אמר לו הקב"ה: 'חייך שתצטרך לה במרגלים'.

האידיאולוגיה של משה שאינה נחשפת בפסוקים במפורש, נפרשת עתה בפנינו במלוא זהרה. חטא המרגלים בו גררו עשרת השלוחים את כל העם למאוס בארץ המובטחת, היה זקוק לכפרה שחרגה מהתפיסה החינוכית שהאמין בה משה. משה באופן מפורש דורש את מידת הדין, ישותו זועקת את האמת: "תהי גובה ממנו מיד!" אולם הקב"ה שהחליט עוד משחר הבריאה לשתף בהנהגתו את העולם גם את מידת הרחמים, מאזן את משה ומסביר לו על ערך הסובלנות ומידת הרחמים.

#### 6. עניין המסווה ופרשת מרים

ניתוח כזה של אופיו והנהגתו של משה, חורז גם את סיפור המסווה. כאשר משה היה חוזר מאוהל מועד, שם נועד עם הקב"ה, היה שם על פניו מסווה. המסווה איננו מסכה פורמלית, אלא היא מהנה סימבוליות מובהקת למרחק הגדול בינו לבין העם. המציאות העממית שבהכרח מלווה בחריגות מן האמת אינה יכולה לגור בשכינות קרובה מדי למשה שהאמת היתה נר לרגלו.

אם נתבונן בפרשת מרים נגלה שגם היא מצביעה על דרכי ההתנהגות השונים של משה ואהרן. אחר שמרים לקתה בצרעת בעקבות דבריה על אודות אשתו הכשית של משה, איש ה-להים אינו מבקש עליה רחמים מעצמו, כיוון שלדידו העונש מגיע לה עקב חטאה (כמובן לא מתוך יצר נקמנות!) אולם אהרן הוא זה שמגלה רגישות כדרכו וזועק כלפי משה (במדבר יב, יב):

אל נא תהי כמת אשר בצאתו מרחם אמו ויאכל חצי בשרו.

רק בעקבות בקשתו הנרגשת של אהרן, משה נסוג ונעתר ליוזמה של אחיו ומבקש רחמים על אחותו המצורעת: "ל-ל נא רפא נא לה" (שם שם, יג).

#### 7. חטא "מי מריבה", האומנם?

##### פרשנויותיהם של הראשונים

משה רבנו אינו זוכה להיכנס לארץ ישראל. הקב"ה לא זו מהחלטתו הנחרצת (במדבר כ, יב):



"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ אשר נתתי להם.

פרשת מי מריבה הינה פרשה קשה ושנויה במחלוקת. פרשני המקרא לכל אורך הדורות ניסו להבין מה היה חטאו של משה בפרשת "מי מריבה", ומדוע נענש עליו כה בחומרה. תחילה נציג בקצרה מדגם מפרשנותם של הראשונים, אשר המכנה המשותף לדבריהם הוא **שבמי מריבה אכן היה חטא שהזיק עונש**:

1. הרמב"ם טוען שהחטא היה בכך שמשה כעס – "שמעו נא **המרים**" (שמונה פרקים, פרק רביעי – עמ' רמ במהדורת הרב שילת).
2. הרמב"ן טוען שמשה ייחס את הנס לעצמו – "המן הסלע הזה **נוציא** לכם מים" (במדבר כ, י – ד"ה המן הסלע).
3. רש"י מסביר שהחטא טמון בפער בין הציווי – "**וְדַבַּרְתֶּם** אל הסלע לעיניהם" לבין הביצוע – "**וַיִּד** את הסלע במטהו פעמים" (שם שם, יא – ד"ה פעמים).

נציין את דבריו האירוניים של שד"ל (בפירושו על אתר) האומר שהוא איננו חפץ להוסיף עוד חטא למאגר החטאים הגדול שנוקפו כבר לחובתו של משה במהלך הדורות.

תחילה נקשה קושיות נקודתיות על דברי כל פרשן ולאחר מכן נציב שאלה כוללת כנגד יסוד פרשנותם. נתחיל ברמב"ן: כיצד ניתן לייחס למשה רבנו, המכותר בתורה כ"ענו מאד מכל האדם" (במדבר יב, ג) חטא של יוהרה? הדיוק של המלה "נוציא" אינו הכרחי. ניתן בהחלט לומר שמשה דיבר כלשון בני אדם ואין לדקדק בדבריו ולהוציא מהם משמעויות הסותרות לגמרי את הרקע הידוע לנו על משה. גם עם פירושו של רש"י קשה להזדהות. אומנם אמונים אנו על דברי ריה"ל בספר הכוזרי הטוען שכל חריגה ואפילו הקטנה ביותר ממצנת ה-ל גורמת לפגיעה אנושה במעשה המצוה אשר פרטיה מכוונים לסודות טמירים כשם שמינונים חריגים של חומרים עלולים לפגוע באורגניות של גופינו, בכל אופן קשה מאד לקבל את העובדה שמשה לא נכנס לארץ בגלל סיבה כל כך טכנית. פירושו של הרמב"ם אף הוא, לענ"ד אינו סביר כל כך. חטא זה מוגדר בתורה כ"מעילה" (דברים לב, נא) וכ"המרית פה" (במדבר כ, כד), אולם משה לא נצטווה בשום מקום שלא לכעוס!

פרופ' **ישעיהו ליבוביץ**<sup>6</sup> מעלה טענה חריפה כנגד יסוד פרשנותם של כל הראשונים. לא יכול להיות שמדובר כאן בחטא כיוון שמשה רבנו מעולם לא קישר את אי כניסתו לארץ לחטא "מי מריבה". כאשר משה פונה ל-להיו, בפרשת ואתחנן, ומבקש ממנו להיכנס לארץ, הוא לא מקדים תשובה לבקשתו, אינו פותח בסליחה, וידוי וקבלה לעתיד כפי שפוסק הרמב"ם (הלכות תשובה ב, ב). ללא שום הקדמות משה מתחנן לפני ה' שיכניסהו לארץ ישראל.

<sup>6</sup> בספרו שבע שנים של רעיונות על פרשת השבוע, עמ' 707.

לכן פרופ' ליבוביץ גורס שלא מדובר כאן בחטא ועונשו אלא באחריות הקולקטיבית של מנהיגים כלפי עמם. לא ייתכן שכל העם ימות במדבר ואילו משה ואהרן יזכו לעלות לארץ. למנהיג אין הזכות להינתק מעמו בעת צרה, משבריהם הם משבריו עקב היותו מנהיגם, ולכן הוא יישא בעונש שנכרך סביב כל העם. את דבריו אלו מוכיח ליבוביץ מפרק קו בתהילים (פסוק לב) שם סוקר המשורר את אשר אירע לאבותינו במדבר – "ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם"<sup>7</sup>.

חרף המסר החינוכי המאלף והאקטואלי שמציע ליבוביץ, נראה כי דבריו אומנם פותרים את קושייתו אולם מנותקים לגמרי מפשטי הכתובים. בפסוק נאמר בפירוש שהאירוע הזה ספציפית הוא האירוע שמשה ואהרן כביכול לא השכילו לקדש בו את שם ה', ובעטיו לא נכנסו לארץ, אולם לשיטת ליבוביץ, אי הכניסה לארץ נובעת מחטא המרגלים, אשר בגללו נגזר מוות קולקטיבי על כל דור המדבר.

#### פרשנות חדשה לסיפור – חטא אל מול חוסר התאמה

ננסה להסביר את הפרשייה הזאת על פי דברנו עד עתה. תחילה ננסה לבחון את תגובת משה לאורך חלק מהיסטורית התלונות של עם ישראל במדבר:

תגובת משה	התלונה	
"ויצעק אל ה'..." (שמות טו, כה)	"ויבאו מרתה ולא יכלו לשתת מים ממרה כי מרים הם ... וילנו העם על משה לאמר מה נשתה?" (שמות טו, כג-כד)	1.
"ויצעק משה אל ה' לאמר מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני". (שמות יז, ד)	"ויצמא שם העם למים וילן העם על משה, ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אתי ואת בני ואת מקני בצמא". (שמות יז, ג)	2.

<sup>7</sup> עיין ב'משך חכמה' פרשת קרח ד"ה: "ויאמרו לא נעלה" שכבר הקדימו בפרשנות דומה: "פירוש כי צפו (דתן ואבירם) שגם משה ימות במדבר לכן 'לא נעלה' גם אנחנו גם אתה, וזה כי בלתי אפשרי שתעלה: 'המעט כי העליתנו מארץ זבת חלב ודבש להמיתנו במדבר' – האם דבר קטן הוא שהעלית עם רב כזה להמיתם במדבר ואתה תלך לבדך?! זה אינו מגדר הנימוס ולא ייעשה עוול כזה בחוק הבורא חלילה..."

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

<p>3.</p>	<p>"והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה, וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר..." (במדבר יא, ד)</p>	<p>"ויאמר משה אל ה' למה הרעית לעבדך ולמה לא מציתי חן בעיניך לשום את משא כל העם הזה עלי. האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק על האדמה אשר נשבעת לאבותיו. מאין לי בשר לתת לכל העם הזה כי יבכו עלי לאמר תנה לנו בשר ונאכלה. לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה כי כבד ממני. <b>ואם ככה את עשה לי הרגני נא הרג אם מצאתי חן בעיניך ואל אראה ברעתי</b>". (במדבר יא, יא-טו)</p>
<p>4.</p>	<p>"וירב העם עם משה ויאמרו לאמר ולו גוענו בגוע אחינו לפני ה'. ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה למות שם אנחנו ובעירנו. ולמה העליתנו ממצרים להביא אתנו אל המקום הרע הזה לא מקום זרע ותאנה וגפן ורמון ומים אין לשתות". (במדבר כ, ג-ה)</p>	<p>"ויקהלו משה ואהרן את הקהל אל פני הסלע <b>ויאמר להם שמעו נא המרים המן הסלע הזה נוציא לכם מים</b>. וירם משה את ידו ויך את הסלע במטהו פעמים ויצאו מים רבים ותשת העדה ובעירם". (במדבר כ י-יא)</p>

ניתן לראות בבירור שככל שאנו יורדים בטבלה ומתקדמים על ציר הזמן, תגובת משה הולכת ומחריפה. בהתחלה רק צעקה לה', לאחר מכן משה מרגיש מאוים פיסית ולכן הוא זועק ל-להיו: "עוד מעט וסקלני", בפעם השלישית הוא כבר נושא נאום שלם על חוסר יכולתו לעמוד בדרישות העם ועל רצונו להתפטר מתפקידו, ובפעם הרביעית הוא פונה לעם ומשתלח בהם, להבדיל משלוש הפעמים הקודמות בהם הנמען של תגובותיו היה ה'. התלונות שחזרו ונשנו במהלך שהותו של העם במדבר לא היו ניסיון רק עבורו, אלא היו אף כלי לבחינת התאמתו של משה להנהגת העם.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> ברצוני לצטט את התלונה הראשונה מספר שמות (טו, כג-כו) אשר בכוחה להדגים את טענתי זו:

"ויבאו מרתה ולא יכלו לשתת מים ממרה כי מרים הם על כן קרא שמה מרה. וילנו העם על משה לאמר מה נשתה. ויצעק אל ה' ויורהו ה' עץ וישלך אל המים וימתקו המים שם שם לו חק ומשפט **ושם נסהו**. ויאמר אם תשמע לקול ה' -להיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתים במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפאך".

רוב המפרשים סבורים שסימן הפיסוק המתאים בין המלים "ושם נסהו" לבין פסוק כו הינו נקודתיים. זאת אומרת בסוף פסוק כה נאמר שהקב"ה שם חוק בפני עם ישראל ומנסה אותם על ידי חוקים אלה.

אם נלך על פי דרכנו נגלה שאין פלא בכך שמושה אינו מצליח להתמודד עם הדרישות הגשמיות של העם. משה, איש ה-להים, אדם מופשט ורוחני, אדם שכתוצאה ממדרגתו התרחק מעמו ואף התנזר מאִשְׁתּוֹ, אינו מצליח להבין כיצד בעיות גשמיות יכולות להטריד את מקבלי התורה. בהתחלה כאשר היה מדובר בדרישה למים תגובת משה היתה שקטה יחסית, אולם בפעם השלישית מאיסת העם במן והתאוה לבשר – גרמה לקריסתו. הפיתרון שה' מציע הוא צירוף של שבעים זקנים להנהגה. משה יאציל מרוחו עליהם והם יהיו שותפים להנהגת העם. כאשר יהושע מבחין באלדד ומידד המתנבאים במחנה הוא זועק כלפי משה (במדבר יא, כח): "אדני משה – כלאם!" יהושע חש שכל האצלת הרוח ממושה לזקנים מערערת את הסמכות האבסולוטית של משה כמנהיג, והוא חרד לרבו. חרדתו של יהושע היתה מוצדקת. מקרה זה סִמֵּן את תחילת הסוף של הנהגת משה. חוסר היכולת של משה להתמודד עם בקשותיו הגשמיות של העם מצביעה על העובדה שהוא כבר לא מתאים להיות המנהיג. הצורה שה' הנהיג בה את עמו כל ימי נדודיו במדבר קרויה: "הנהגה ניסית". הנהגה זו התאפיינה בסיפור יציאת מצרים שכולו נס, ובסיפוק צרכיו החומרניים של העם באופן ניסי – מן השמים, מים מן הסלע וכו'. במעבר לארץ ישראל אופי ההנהגה ישתנה ל"הנהגה טבעית". במסגרתה העם יאכל את תבואת הארץ וצרכיו הגשמיים יסופקו על ידי העמל האנושי, "בזעת אפיך תאכל לחם" (בראשית ג, יט). החיים יהפכו להיות הרבה יותר מציאותיים הן במישור התורני – תחילת תורה שבעל פה, והן במישור החומרי – כפי שהצגנו. אם במסגרת ה"הנהגה הניסית" קשתה על משה מלאכת ההתמודדות עם בקשותיו החומריות של העם, מה יהיה כאשר ההנהגה תיסוב להיות טבעית, הרי הנהגה כזו כרוכה בעיסוק מתמיד ויומיומי עם בעיות חומריות. משה רבנו איננו בנוי וגם לא נבחר להיות מנהיג בזמנים כאלו, כמו כן אישיותו הייחודית לא תתאים למהפכה התורנית שתחולל ה"תורה שבעל פה" עם מסירת "התורה שבכתב" ליהושע וממנו לזקנים, כפי שכבר הרחבנו בהזכירנו את הסיפור על משה ורבי עקיבא. אין זה חיסרון במשה, אלא פשוט יש להתאים את רועה הרוח אל הזמן – "דור דור ודורשיו" (סנהדרין לח, ב). הבקע הקטן שנוצר בהנהגתו

---

ומהו אותו ניסיון? על שאלה זו עונה פסוק כו: "אם שמוע תשמע" – אמנע ממך מחלות. מכל מקום כל המפרשים מניחים שהעם הוא מושא הניסיון. הסבר זה הינו אפשרי אולם יש בו קושי מסוים כיוון שהעם כלל לא מופיע בפסוק זה ולכן קצת דחוק לומר שהוא לראשונה צץ באופן עקיף מבלי שהוא מופיע לפני כן באופן מפורש.

אין לדעתי כל מניעה טקסטואלית לפרש שמושה הוא מושא הניסיון של ה', ואם כן פסוק כה צריך להתפרש כך – משה צועק לה', ה' מורה למשה עץ, משה משליך את העץ המימה וממתיקם. במעמד זה הקב"ה שם בפני משה חוקים וכן במעמד זה ה' מנסה את משה. הדמויות היחידות בפסוקים אלו הינן משה וה', ולכן פירוש זה נוח יותר מבחינת פשטי הכתובים. העימות של משה עם תלונות העם הינו בעצם ניסיון שמעמיד ה' בפני נאמן ביתו לבחון האם הוא מנהיג ראוי המסוגל להתמודד עם צרכי העם. פסוק כו אינו פירוט של המלים: "ושם נסהו", כפי שבחרו לפרש כל המפרשים, אלא היגד נוסף בהקשר של החוק והמשפט ששם ה' למשה כדי שיעבירם אל העם. אחרי שמושה הציג בפני העם את החוק והמשפט ששם לו ה' הוא פונה אל העם ומציג בפניהם את התנאי – אם תשמעו בקולי (דהיינו, לחוק ולמשפט הנוכחים) אזי אמנע מכם מחלות.

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

של משה עקב התלונה השלישית של העם, נפער לגמרי בתלונה הרביעית ב"מי מריבה". משה מרגיש שהגיעו מים עד נפש.

עכשיו נוכל לצעוד בעקבות רבותינו הראשונים ולשזור את דבריהם עם דברינו. **מרוב התסכול שלו מבקשות של העם הוא כועס ומשתלח בהם, מכה את הסלע במקום לדבר אליו – מעשים אשר מצביעים על חוסר האונים שלו נוכח בקשותיהם החומריות של העם.** בעקבות זה נופלת ההחלטה הסופית שמשה לא יכנס לארץ. **לא מדובר בחטא, כמו שהבינו הראשונים, אלא מדובר בחוסר התאמה.** הדברים גם מדויקים מהפשט (במדבר כ, יב): "יען לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל לכן לא תביאו את הקהל הזה אל הארץ..." – בגלל שלא עלה בידכם לקדש את שמי בתוך מסכת החיים החומרית סימן שאינכם מתאימים להנהגה הטבעית שתתחדש בארץ ישראל. כמובן שכניסתו של משה בתור סתם אדם ולא כמנהיג אינה יכולה להוות פיתרון, כיוון שבאופן טבעי העם שהתרגל אליו כל השנים ינהג אחריו וימשיך לאמץ אותו כמנהיג.

משה רבנו מתייחס ליעונש' שלו פעמיים:

– גם בי התאנף ה' בגללכם לאמר גם אתה לא תבא שם (דברים א, לו).

– ויתעבר ה' בי למענכם ולא שמע אלי (דברים ג, כו).

ההתייחסות הראשונה מטילה את האשמה על העם. רוב המפרשים ככולם<sup>9</sup> נטו לזהות את ההתייחסות השנייה עם הראשונה וטענו "למענכם" – בגללכם. אולם אם נדייק היטב בשינוי נבחין שההתייחסות השנייה שונה בעליל מהראשונה. ההתעברות היא לא בגלל העם אלא בשביל העם, למען העם. משה לא זוכה להיכנס לארץ כדי לאפשר הנהגה חלופית שתתאים לרוח הדור ולרוח הזמן. הנהגה שתשכיל להבין ולהתמודד עם קשייו החומריים היומיומיים של העם במסגרת הנהגה הטבעית בארץ ישראל, וכמו כן תדאג לפיתוח התורה שבעל פה. במדרש תנחומא על המלים: "ויתעבר ה' בי למענכם" מצויים דברים העולים בקנה אחד עם דברינו, ואלו דברי המדרש (מדרש תנחומא ואתחן, סימן ו):

באותה שעה נתקררה רוח הקדש ואמר לו הקב"ה למשה: 'משה! שתי שבועות נשבעתי: אחת שתמות, ואחת שלא לאבד את ישראל. לבטל את שתיהן אי אפשר, אם תרצה לחיות ויאבדו ישראל – מוטב'. אמר לפניו: 'רבוני! בעלילה אתה בא עלי? אתה תופש החבל בשני ראשים! יאבד משה ואלף כמוהו ואל יאבד אחד מישראל'.

ברור שהמניע לכתיבת המדרש הוא ההיצמדות לפשט המלה: "למענכם" שלא כמו שבחרו לפרש הראשונים. המדרש מסביר שההתעברות במשה היתה למען העם, כיוון שכניסתו של משה לארץ היתה גורמת לאובדנם של ישראל. אולם תלות זאת אינה נהירה כלל! לכאורה הקב"ה תולה את שתי השבועות אחת בשנייה, מבלי שיהיה ביניהם כל קשר! מה הקשר בין

<sup>9</sup> עיין למשל רש"י: "למענכם – בשבילכם, אתם גרמתם לי. וכן הוא אומר (תהלים קו, לב) ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם"; כך גם רס"ג ורמב"ן על אתר.

אי כניסת משה לארץ לבין "שלא לאבד את ישראל!" להיפך, משה רבנו הוא זה שעמד בפרץ ומנע את שואת העם כמה פעמים, שואה שעלולה לקרות שעה שהעם יחטא בלא נוכחותו? מה עניינו של האולטימטום הזה?!

אלא ששוב יש להסביר על פי דרכנו. **אם עם ישראל יונהג על פי רועה רוח שלא מתאים לו, רועה רוח שכולו רק ברוח, לא יהיה לעם ישראל קיום, לכן המשוואה: "אם תרצה לחיות ויאבדו ישראל – מוטב" הינה משוואה נכונה.** תגובת משה לפי המדרש הינה קיצונית ביותר, וניתן ללמוד ממנה שמשה רבנו לא הבין את הקשר הזה בין השבועות. בעל המדרש בוחר בתעוזה גדולה לשים בפיו של משה את המלה "עלילה" כתיאור ל'עונש', בניגוד (לכאורה) לשני פסוקים מפורשים בתורה, האחד מופיע טרם פטירת אהרן והשני טרם מותו של משה, המתארים את הסיפור בזרקור שונה לחלוטין:

– יאסף אהרן אל עמיו כי לא יבא אל הארץ אשר נתתי לבני ישראל **על אשר מריתם** את פי למי מריבה (במדבר כ, כד).

– **על אשר מעלתם בי** בתוך בני ישראל במי מריבת קדש מדבר צן על אשר לא קדשתם אותי בתוך בני ישראל (דברים לב, נא).

משה באמת חרג מצו ה', המרה את פי -להיו ומעל בו **ברובד הטכני**, על פי פירושו של רש"י שהוא הפירוש היחיד החושף פער בין הצו לביצוע ומתאים לתיאור: "מריתם פי". אולם משה לא יכול היה להבין, ובצדק, שעל טעות כזאת יקבל עונש כל כך מר, ולכן מבחינתו הסיטואציה הזאת מוגדרת כ"עלילה". הוא הבין שה', כמוהו, לא ראה במרי קטן זה חטא ולכן לא שב בתשובה על דרכיו, אולם הוא לא הבין שפרשייה זו הוכיחה סופית את חוסר יכולתו להתעסק בעניינים החומריים של העם ואת הצורך בהחלפת ההנהגה. גזר דין זה אינו נטול טעם. משה אכן חרג מצו ה', חריגה שכאמור איננה חטא אלא הוכחה לחוסר ההתאמה בין משה לעם.

### "וירע למשה בעבורם"

פרק קו בספר תהילים סוקר את ההיסטוריה של עם ישראל תוך כדי מתן דגש ליחס הסלחני של הקב"ה לעמו חרף מעלליו משך כל ההיסטוריה. במסגרת חטאי העם שנמנים שם מופיע הפסוק (לב): "ויקציפו על מי מריבה וירע למשה בעבורם" את המלים: "וירע למשה בעבורם", שמגייס ליבוביץ על מנת להוכיח שהעונש ניתך על המנהיגים באופן קולקטיבי, ניתן להסביר על פי דרכנו בשני אופנים המקבילים לשתי ההתייחסויות של משה לחטאו:

1. גם אם נפרש ש"בעבורם" – בגללם, כדרך שפירשו כל המפרשים, יש להבין שניתוח סיפור מקראי על ידי ספר תהילים אינו מוכרח עקב המגמות השונות של הספרים. הסיפור המקראי הוא טקסט המעניק לקורא פרטים אובייקטיביים, שמהם יוכל הקורא לדלות מסרים חינוכיים. אולם ספר תהילים משרת מטרה שונה לגמרי. מטרת הספר היא להעניק לנו את התחושות הסובייקטיביות של המשורר כלפי -להיו או כלפי

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

אירועים במישורים אמוציונאליים-חוייתיים. לכן תהיה זאת שגיאה לקחת נתונים מטקסט לירי ולהעביר אותם תהליך של אובייקטיביזציה. כדי לבחון את דברי המשורר באופן אמיתי, עלינו להבין את עמדת הנפש של המשורר ולתהות מה גרם לו לכתוב את מה שכתב. אין ספק שהמשורר ראה במשה דמות מיתולוגית אשר גלמה מנהיג ללא חת המוכן למסור את נפשו בעד עמו. המשורר ראה במשה את השלמות, אולם מנגד קשה היה עליו לעכל את סופו הטרגי. קשה היה למשורר לראות באי כניסת משה לארץ חיסרון הכרוך בדמותו האגדית. לכן הוא נאלץ לתלות את העוון בדור העיקש והפתלתול, מטרה אשר משתלבת יפה עם המגמה הכללית שלו הבאה לתאר את היחס הסלחני של ה' כלפי העם על אף חטאיו הרבים, כפי שהקדמנו. כמובן שיש בדבריו צדק חלקי. הפער האדיר בין דמותו הנשגבה של משה לבין דרגת העם היא זאת שגרמה לכך שפרשה זאת נקראת "מי מריבה", כפי שהסברנו. אולם המשורר בתארו את הפרשה מיקד את הזרקורים בדרגתו הרוחנית הירודה של העם, והתעלם מהצד השני של המטבע, קרי אחריותו של משה כמנהיג העם להתמודד נכון עם הפער הזה, וזאת בגלל ההרמוניה והשלמות שראה במשה.

2. אין שום דופי בפרשנות אלטרנטיבית (שלא הועלתה על ידי המפרשים) המזהה את המלה "בעבורם" עם המלים: "למענם", "בשבילם". פרשנות כזאת ממזגת את נקודת המבט של המשורר עם ההתייחסות השנייה של משה לחטאו, לפי מה שפירשנו שם, ונחרזת שוב על פי המודל שאנו מציגים לאורך כל המאמר שתחלופת ההנהגה היא למען העם בגלל העידן החדש והצרכים החדשים שלא יקבלו מענה אצל ההנהגה הישנה.

### חטאו של אהרן

אך עדיין עלינו לברר קושי נוסף, במה חטא אהרן? תחילה יש לציין ששאלה זאת קשה גם על פרשנותם של הראשונים. רק לשיטתו של ליבוביץ שאלה זאת לא קשה כיוון שאהרן הוא מנהיג כמשה וצריך לשאת בעוון העם כמוהו. לדעתי המעורבות המצומצמת של אהרן בתלונות עם ישראל היא זאת שהיתה בעוכריו. דווקא במצבים הקשים הללו הוא היה צריך להיות לצד משה החלש בתחום הזה, להבין לצרכי העם ולהרגיעם. אולם אהרן מצטייר כפסיבי מאד באירועים הללו, הוא לא נוקט עמדה, לא מרגיע את העם ולא מנצל את קרבתו אליהם בשביל ליישר את ההדורים. לכן אף הוא לא "מקדש" את ה' ולא נכנס לארץ. ואילולא דמסתפינא הייתי טוען שהסיבה לכך שמותו של אהרן נכתב כמעט בצמוד לחטא מי מריבה בפרשת חקת, נעוצה בניסיון של התורה להצביע על כך שהפסיביות של אהרן אכן היתה מחדל. בניגוד למשה שפשוט לא התאים למצבים כאלו, אהרן כן התאים, והיה צריך להביע עמדה, ולכן הוא 'נענש' לאלתר, ישר אחרי סיפור "מי מריבה".

## 8. פינחס הוא אליהו

גם דמותו של אהרן הכהן המאזנת את הנהגת משה, מוצאת את איזונה בדמותו של נכדו – פינחס. כאשר זמרי לוקח את כזבי המדינית ושוכב איתה לעיני כל ישראל, פינחס מקנא לה' והורג את זמרי. פינחס מגן על האמת בקנאותו הגדולה, ומונע על ידי הרג, (מעשה החורג מחינוכו של הסב אהרן) את 'חילול ה'" הנורא שנגרם עקב מעשהו זה של זמרי. בזכות מעשהו זה, זוכה פינחס לכהונת עולם, בניגוד לסבו אהרן אשר זכה להיות הכהן הגדול בדיוק בגלל הסיבה ההפוכה. מתינותו, רגישותו, וקרבתו של אהרן לעם הם אלו שגרמו לכך שהוא יהיה נציגם לפני ה'.

אליהו שהוא פינחס, כדברי חז"ל (ילקוט שמעוני פינחס, רמז תשעא – ד"ה אמר ר' שמעון), ממשיך את דרכו של פינחס המיתולוגי, ואינו מחנך את העם על ידי הסברה. אליהו נוקט ביד קשה וגורם לכך שעוונשים כבדים ינחתו על העם כדוגמת הרעב בימי אחאב. כמו כן אליהו מצפה שבעקבות המעמד הניסי והחד פעמי בהר הכרמל עם ישראל יחזור בתשובה באופן מיידי ויחזיק בצדקתו לאורך זמן, אולם כידוע שינוי שאינו מתקם בהדרגה על ידי קשר מתמיד ויומיומי בין מנהיג לעמו לא יחזיק לאורך זמן. הדבר מגיע לידי כך שאליהו אף מקטרג על העם בפני הקב"ה וכך הוא טוען (מלכים א יט, ז):

**קנא קנאתי לה'** - להי צבאות כי עזבו בריתך בני ישראל את מזבחתיך הרסו ואת נביאיך הרגו וחרבו ואותר אני לבדי ויבקשו את נפשי לקחתה.

יש לשים לב שאף דרכו של אליהו נקראת "קנאה" בדיוק כפי שנאמר על פינחס. המדרש לא מניח לאליהו ומעלה כדרכו טענה של הקב"ה כנגדו: "שמעו אוזניך אליהו מה שפיך מדבר, 'את מזבחתי הרסו' – ולא את מזבחתיך, 'את נביאי הרגו' – ולא את נביאיך, מה לך כי תקטרג על העם". ובאותו מעמד ממש אומר ה' לאליהו (שם טז):

ואת אלישע בן שפט... תמשח לנביא תחתיך.

בסופו של דבר עולה אליהו בסערה השמימה כיוון שלא ידע להתמודד נכון עם העם. דמותו של אליהו נזקקת אף היא לאיזון ומעתה הוא דווקא הסמל למי שמרבה לסגור על העם. אליהו הוא מלאך הברית של כל ילד יהודי. מצנת המילה מסגרת על עם ישראל וזכות זאת טורח אליהו להזכיר. נציין גמרא **במסכת ברכות** (ג, א) המתארת את המהפך באישיותו של אליהו:

אמר ר' יוסי: פעם אחת הייתי מהלך בדרך, ונכנסתי לחורבה אחת מחורבות ירושלים להתפלל, ובא אלי אליהו הנביא זכור לטוב ושמר לי על הפתח עד שסיימתי את תפילתי. לאחר שסיימתי תפילתי אמר לי: 'שלום עליך רבי', ואמרתי לו: 'שלום עליך רבי ומורי'. ואמר לי: 'בני, מפני מה נכנסת לחורבה זו?' אמרתי לו: 'להתפלל'. ואמר לי: 'היה לך להתפלל בדרך', ואמרתי לו: 'מתירא הייתי שמא יפסיקו בי עוברי דרכים'. ואמר לי: 'היה לך להתפלל תפילה קצרה'. באותה שעה למדתי ממנו שלושה דברים: למדתי שאין נכנסים לחורבה, **ולמדתי שמתפללין בדרך, ולמדתי שהמתפלל בדרך מתפלל תפילה קצרה.**



"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו"

אליהו מנחה את ר' יוסי לוותר על אריכות התפילה על הריכוז המלא בה, לטובת תפילה באמצע הדרך. המטרה בתפילה כזאת היא ההשפעה על שאר העם. ברגע שעוברי האורח יבחינו בר' יוסי המתפלל לבטח הם ישאבו ממנו יראת שמים, וינסו להדבק בה' כמוהו. אליהו מעדיף את ההתפתחות הרוחנית אצל הכלל מאשר עוד תפילה אחת ארוכה וזכה, שתעלה רק את הפרט. זו גם הסיבה לכך שיש להתפלל בבית עם חלונות. דרך החלונות אנשים יוכלו להתבונן במתפלל וללמוד ממנו.

#### ד. "ושמואל בקראי שמו" – השילוב הראוי

"משה ואהרן בכהניו ושמואל בקראי שמו" (תהילים צט, ו) – מכאן למדו רז"ל (במדבר רבה פרשה יח – ד"ה זאת עשו) ששמואל שקול כנגד משה ואהרן. במבט ראשון נראה שכוונת המדרש לומר שרמת הצדקות של שמואל שקולה כנגד רמת הצדקות של משה ואהרן ביחד, אולם הסבר זה אינו נראה סביר.

העומק של המדרש הוא שבשמואל השתלבו קווי האופי ההפכיים שנמצאו באהרן ובמשה. שמואל השכיל לתמרן על פי הסיטואציות המשתנות בין שני הקטבים. הסברנו שבאופן טבעי אדם שרמתו הרוחנית גבוהה באופן קיצוני כמשה, נוטה להיבדל מהעם ומהעולם. אומנם דרגת נבואתו של שמואל היתה נמוכה משל משה, אולם מבחינה אובייקטיבית היתה מהגבוהות שזכו בה נביאינו לכל אורך השנים. שמואל מקטנות זכה להסתופף בבית ה' ולהיות צמוד לגדול הדור דאז – עלי. רמתו הרוחנית הגבוהה ומידת האמת שבו לא נתנו לו 'להחליק' את חטאי העם וכידוע הוא הוכיחם בחריפות על בקשתם למלך. כדי לגבות את תוכחתו זו, הוא לא בחל באמצעים ופנה לה' בתפילה שיגייס את הטבע לעזרתו כך שירד גשם בתקופת הקציר. נס זה הוכיח לעם את חטאו, וכמו כן מצביע על דרגת הנבואה הגבוהה אליה זכה שמואל להגיע.

אולם מאידך, שמואל אינו מרוחק מהעם. בפרשת האתונות מסופר ששמואל היה אוכל בצוותא עם העם. אולם הראיה המוחצת לכך היא דרכו המיוחדת בשפיטת העם (שמואל א ז, טו-טז):

וישפט שמואל את ישראל כל ימי חייו. והלך מדי שנה בשנה וסבב בית אל והגלגל והמצפה ושפט את ישראל את כל המקומות האלה. ותשבבתו הרמתה כי שם ביתו ושם שפט את ישראל, ויבן שם מזבח לה'.

שמואל יוזם את המגע עם העם בעצמו. הוא הולך ומסתובב בכל ערי ישראל ועל ידי כך מתחבר עם העם, בניגוד למשה רבנו שאף טרם עצת יתרו למנות שרי אלפים, מאות, חמישים ועשרות, הוא לא יזם את הקשר עם העם בעצמו, אלא העם היה צריך לגשת אליו. אכן ישנו חיסרון בכך שמשה אָמץ את עצתו של יתרו, כיוון שעצה זו הרחיקה אותו עוד יותר מהעם. שמואל, אם כן, הוא דמות אידיאלית המשלבת בין חיי רוח גבוהים לבין קשר מתמיד עם העם.

## ה. חתימה

אם נתבונן באופן מעמיק נגלה שהדרך המיוחדת של שמואל נסללה עוד הרבה לפניו. הקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול התחבט בשאלה חוצת דורות זו, האם יש להעדיף את המציאות או את האידיאל. בתחילת פרשת בראשית השם: "להים" הוא הכינוי הדומיננטי למי שאמר והיה העולם, ורק אחרי פרק שלם מופיע הצירוף: "ה' -להים". רש"י על הפסוק הראשון בתורה מסביר:

בתחילה עלה במחשבה לבראתו [את העולם] במידת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מידת הרחמים ושתפה למידת הדין והיינו דכתיב: 'ביום עשות ה' -להים ארץ ושמים'.

דהיינו, בסופו של דבר הקב"ה מחליט שלשני הממדים הללו יש מקום בעולמו. הקב"ה משתף את מידת הרחמים אשר מהווה שם קוד להתחשבות ה-להית בתנאי החיים, עם מידת הדין אשר מקודדת לחיים אידיאליים המושתתים רק על אדני האמת והצדק. הכהונה הגדולה הובטחה לאנשים שונים בתכלית (אהרן ופינחס) כיוון שהם ידעו להשתמש באופיים הקיצוני וההפכי בזמן הנכון, כפי שכבר הסברנו. כל אדם 'זוכה' להיקלע למצבים בהם עליו להחליט באיזו דרך עליו לנקוט כלפי אדם יחיד או חברה המתנהגים או חושבים אחרת ממנו. ישנן סיטואציות בהן האמת והערכים הבסיסיים שהאדם גדל עליהם מתנגשים חזיתית עם מה שהוא רואה סביבו, והוא חש שאם הוא לא יעצור את הכדור כאן ועכשיו, באופן שאולי יראה כברוטאלי וכפייתי, הכדור ימשיך להידרדר לעבר התהום מבלי שניתן יהיה לעצור אותו. אולם ישנן סיטואציות אחרות שניתוח אובייקטיבי ומעמיק שלהן יוביל את האדם למסקנה שעליו להיכנס דווקא לנעליו המבליגות והסובלניות של אהרן. האדם השלם הוא היודע לתמרן בין הדרכים בצורה האופטימלית על פי המצבים המשתנים.

## השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא\*

- א. הקדמה
- ב. השווית הרצון במשנת ר"צ
- ג. מעשה זמרי ופינחס במשנת ר"צ והאדמו"ר
- ד. בין דמיון לדמיון
  1. עולם הממשות במשנת האדמו"ר
  2. עולם הממשות במשנת ר"צ
- ה. עבירה לשמה
- ו. סיכום

### א. הקדמה

אחד הנושאים המרכזיים והיסודיים ביותר בחשיבה תיאולוגית כלשהי, הוא המתח השורר בין בחינת ה-להות כשלעצמה ובין הופעותיה בעולם הממשי. לעומת ה-להות האינסופית, השלימה מכל שלימות, עולה ונגלה לעינינו עולם סופי ומוגבל בו ה-ל מופיע ומתגלה. משמעות מתח זה אינה מצטמצמת להיבטים פילוסופיים בלבד<sup>1</sup>, אלא השלכות רבות יש לה גם על דרכי פעולותיו והנהגותיו של האדם הדתי בכל תחומי חייו<sup>2</sup>. שאלתו היסודית "מהו

---

<sup>1</sup> ברצוני להודות לרב אליעזר רייף על שעזר וייעץ בכתיבת מאמר זה, וכן על הערותיו המחכימות אשר עזרו לי בניסוח הרעיונות המובאים בו.

<sup>1</sup> לסקירת הפתרונות הפילוסופיים השונים שניתנו למתח זה ראה מבואות למוסר הקודש לר"ד הכהן בתוך אורות הקודש, כרך ד, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן, עמ' תקלה-תקמח.

<sup>2</sup> ניתן לראות השפעה זו במצוות ההידמות ל-ל לפיה האדם מצווה לפעול ולהנהיג את עולמו בדיוק כפי שה-ל עושה זאת. בכך התורה מרחיבה את תחום ציוויה מעבר לתרי"ג מצוות אשר אינן מקיפות את כלל חייו של האדם. על אופן מימושה של מצווה זו ראה ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ו, וכן הלכות דעות פרק ו, ולעומתו עיין בספר ראשית חכמה לר"א דוידאש, עמ' תצה. עוד ניתן לראות ביטוי מפורש של מתח זה בפירוש הרמב"ן לפסוק "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח). על שיטת הרמב"ם בנושא זה ראה הרב נ"א רבינוביץ', עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ט, בפרק צוים, חיובים ומטרות, עמ' סז-צב.

המעשה הרצוי בעיני ה-ל"י מביעה את עיקרו של מתח זה בשיא תוקפו – האם מעשה תְּחֻמָּה ומגודר יכול לבטא במלואו את רצון הישות ה-להית השלימה מכל שלימות?

נדמה ששאלה זו העסיקה רבות את שניים מהוגי החסידות האחרונים: רבי יוסף מרדכי ליינר מאיז'ביצא<sup>3</sup> (להלן האדמו"ר) ורבי צדוק הכהן מלובלין<sup>4</sup> (להלן ר"צ). ר"צ, אשר תחילתו בזרם המתנגד וסופו בחצר האדמו"ר, מזכיר רבות בכתביו את התורות ששמע מרבו, ולפיכך עלולה להיווצר תמונה מטעה לפיה אין כל הבדל בין משנתו שלו ובין משנת רבו. אולם, בחינה של תורות אלו מגלה כי אף על פי שנראות דומות בלבושן החיצון, הרי שבתוכן מסתתרת תפיסת עולם שונה לחלוטין על נפש האדם, על מבנה העולם ועל יחסי כל אלה עם ה-ל.

במאמר זה נבחן את המענה שנותן ר"צ למתח האמור לעיל<sup>5</sup> המובא בתורת השווית הרצון במשנתו. יסוד תורה זו כבר מצוי בכתבי האדמו"ר לרוב, ועיקרו הוא דרישה מהאדם לזהות את הרצון ה-להי החבוי בהוויה ולהתאים את מהלכיו ופעולותיו לפיו. נעיר, שקריטריונים שונים ישנם בכדי שיהיה ניתן לזהות זיהוי אמיתי ונכון של הרצון ה-להי, אולם באלה לא נרחיב. סקירה חלקית של קריטריונים אלה נעשתה כבר בביטאון זה בעבר<sup>6</sup>, ולכן לא ראינו צורך לחזור עליה. תחום עיסוקנו יהיה אך ורק באופן עיצובה של תורה זו בכתבי ר"צ.

בעזרת השוואה בין תורה הדנה בתהליך השווית הרצון אצל ר"צ עם מקורה אצל האדמו"ר, נראה כיצד ר"צ חרג ושינה את צורתה של תורה זו מכפי שעוצבה אצל רבו ונסה לעמוד על הסיבה לכך. נבקש להראות כי יסוד ההבדל ביניהם נעוץ בתפיסת עולמם השונה בהבנת יחסי האדם והעולם עם ה-להים. לעומת האדמו"ר אשר דורש 'איון' מוחלט של העולם וביטולו ביחס ל-ל, ר"צ דווקא מבקש למצוא את משמעותו של העולם במסגרת

<sup>3</sup> לפירוט תולדות חייו ראה ש. שרגאי וא. ביק, עורכים, "בהיכל איזבצא לובלין", מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז עמ' 23-15. את הציטוטים מכתבי האדמו"ר נביא מ"מי השילוח", הוצאת מישר, בני ברק תשס"ה. כל הציטוטים יובאו מחלק א אלא אם כן יצוין אחרת.

<sup>4</sup> על תולדות ר"צ הכהן מלובלין (תקפ"ג-תר"ס) ראה שם, עמ' 125-115; ח' בן ארזה, "הכהן" – על תולדותיו ועל כתביו, בתוך: "מאת לצדיק", ירושלים תש"ס; הר' א"י ברומברג, "האדמו"ר ר' צדוק הכהן זצ"ל מלובלין", ירושלים תשמ"ב. הציטוטים מספריו השונים יובאו מספרי ר' צדוק הכהן, הוצאת מכון הר ברכה.

<sup>5</sup> רק בשנים האחרונות עלתה ההתעניינות בחקר משנת ר"צ, ועדיין לא זכינו לספרות רחבה על תורתו. לגבי תורת השווית הרצון ראה הרב שג"ר, "שובי נפשי – חסד או חירות קובץ פרקי תשובה", אפרת תשס"ג, עמ' 150-125 ובמיוחד עמ' 144-137. במסגרת ביאוריו שם לתורת ר"צ בנושא התשובה, נוגע הרב שג"ר גם בנושא השווית הרצון ומזהה אותו כהמשך ישיר של תורת האדמו"ר מאיז'ביצא. כאמור, לדעתנו אין הדבר כן, כפי שנראה במאמר זה.

<sup>6</sup> ראה הרב אליעזר רייך, "הדעת וחוסר הדעת במשנת איז'ביצא", בתוך מעליות יז, מעלה אדומים תשנ"ו, עמ' 119-108. במיוחד עמ' 117-114.

השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

ה-לוהות האינסופית. כאמור, תפיסות שונות אלו מעצבות מחדש את המענה של כל אחד מהם למתח האמור לעיל.

היקף התורות המצוטטות במאמר זה הינו מועט ביחס למספר התורות העוסקות בנושא זה שניתן למצוא בכתביהם השונים של האדמו"ר ור"צ. דרכנו היתה להסתפק רק במובאות המציגות את העקרונות שרלוונטיים להבנת השוני בין שניהם. בכך פתחנו אך צוהר קטן לעולם רחב ועמוק אותו ימצא המעיין בשאר כתבי גדולים אלו.

## ב. השווית הרצון במשנת ר"צ

נפתח את עיוננו במשנת ר"צ באחת מהפסקאות המפורסמות שלו, המופיעה בספרו "צדקת הצדיק", שם מובא (אות מג):

פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כל כך עד שאי אפשר לו שלא יחטא, כדרך שאמרו מה יעשה הבן שלא יחטא, ובה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטרי. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שאי אפשר לנצחו שייך אונס (ואם ה' יתברך הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל, רק שרצון ה' יתברך היה כד). ועיין מה אמרו בכתובות גבי תחילתו באונס, אפילו צווחת לבסוף שאלמלא מניחה היא שוכרתו, מותרת לבעלה, מאי טעמא, יצר אלבשא. הרי דזה מחשב אונס גמור אעפ"י שהוא מרצונה, מכל מקום יצר גדול כזה אי אפשר באדם לכופו, והוא אונס גמור ואין בזה עונש אף דעשה איסור, כיוון דהיה אונס. אבל האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה, כי אולי היה לו כוח לכוף היצר (וכמו ששמעתי בזה מעניין זמרי שטעה בזה).

בניגוד לתפיסה הדתית הרווחת, לפיה ה' לא היה מזמן לאדם ניסיון אלא אם כן היה יכול לעמוד בו<sup>7</sup>, מציג לנו ר"צ אפשרות בה ייתכן שהאדם יקלע לניסיון בו סיכויו לעמוד בו אינם בגדר האפשר. ר"צ מסתמך על המימרא המובאת במסכת ברכות (לב, א), שם נאמר:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: משל, לאדם אחד שהיה לו בן, הרחיצו וסכו, והאכילו והשקהו, ותלה לו כיס על צוארו, והושיבו על פתח של זונות, מה יעשה אותו הבן שלא יחטא?

מעמדו ההלכתי של הבן הלזה הינו בגדר אונס, וממילא פטור הוא מעונש. אולם, יש לשים לב כי מעשה אונס זה שונה ממעשה אונס רגיל. בניגוד למעשה רגיל של אונס, בו יש כפייה ממשית על האדם האנוס, ומעשהו נעשה לבסוף ללא רצונו האישי-פנימי אלא רק באיבריו, כאן המעשה נעשה עם רצון פנימי של האנוס. דהיינו, כאן אותו בן אכן רוצה לחטוא בזנות.

<sup>7</sup> תפיסה זו היא העומדת ביסוד פרשנויות שונות אשר ניסו לבאר את הניסיון המקראי כאירוע מכוון של המנוסה או של החברה הסובבת אותו. על ידי כך, יישבו אלו את בעיית ה'צדיק ורע לו' העולה מהתבוננות בקשיים אותם חווים הצדיקים לעומת הרשעים היושבים בשלווה. בנושא זה, ראה לדוגמה בראשית רבה פרשה לב; מורה נבוכים לרמב"ם ג, כד; פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית כא, א.

דבר זה נובע מהעובדה שהכפייה של האונס לא נעשתה על ידי כאלו המכריחים את מעשיו של האונס בלבד, אלא על ידי אמצעים המכריחים את רצונו הפנימי. וברגע שרצונו נאנס, הדרך לחטא קצרה היא. בכך, מרחיב רבי יוחנן את הגדרת מושג האונס בהלכה – ייתכן שיחול שם אונס על רצונותיו ומניעיו של האדם<sup>8</sup> ולא רק על מעשיו<sup>9</sup>. במלים אחרות, בכך הופכת הגדרת מעשה האונס ממעשה שלא נעשה ברצונו של האדם האונס, למעשה אשר לא היה בידי האדם את היכולת להתנגד לו<sup>10</sup>. זאת היא אם כן הנחת המוצא של ר"צ בתורה זו<sup>11</sup>, אשר מהווה בסיס להצגת רעיונו החדשני.

ר"צ ממשיך וטוען כי אם נמשיך את אותה הרחבה שעשה רבי יוחנן בהגדרת האונס ונעמיק בה יותר, נוכל לבטל כלל את דמותו של האונס החיצוני ובמקומה נציב את היצר הפנימי והעמוק של האדם. דהיינו, אם לפי דברי רבי יוחנן קיים גורם חיצוני (מעמיד הניסיון, קרי ה' בהקשר של הסוגיה) אשר עורר את רצונותיו הפנימיים של האונס בכוונה תחילה ובכך כפה עליו את המעשה, הרי שלדברי ר"צ ייתכן ואותו גורם חיצוני לא יהא אלא היצר הרע של האדם עצמו. בכך דמות האב מעמיד האונס מתרגמת לאירועים שונים הנקרים לפתחו של האדם – אם אלו העמידו בפני האדם פיתוי כזה עד שאין ביכולתו להתגבר, הרי שאונס הוא<sup>12</sup>. ההצדקה להרחבה זו היא ברורה. סוף דברי רבי יוחנן "מה יעשה אותו הבן שלא יחטא?" מעידים לפי ר"צ על ההגדרה החדשה של מעשה האונס, ומכאן הדרך לחידושו קצרה היא.

אין ספק כי טענה זו היא עיקר התורה אותה ר"צ רצה לחדש. אולם בשטף דבריו הוא הצליח להבליע יסוד שנראה על פניו קיצוני. טענתו היא כי "אם ה' יתברך הסיב את לבו

<sup>8</sup> מעבר למקרה המתואר בתורה זו, ניתן לראות את ביטוייה של תפיסה זו בגדרי פסולי עדות (סנהדרין כד, ב-כז, ב). שם נאמר כי בין הכשרים לעדות נמצא החשוד על העריות. התוספות (דף כו, ב – ד"ה החשוד, בהסבר השני) מבארים זאת בכך שבעריות היצר של האדם חזק יותר מהיצר בעבירות אחרות ומפאת זה אין לראותו כרשע שפסול לעדות. לדיון רחב בנושא הגדרת מעשה האונס בהלכה ראה מ.צ. נהוראי, "האם אפשר לכפות על מעשה דתי?", בתוך דעת תשמ"ה עמ' 34-21.

<sup>9</sup> אמנם כל הסוגיה דנה בדברי אגדה העוסקים בביטול הבחירה החופשית בידי ה', אך כפי שהראנו בהערה הקודמת, יש שרידים לתפיסה זו בהלכה.

<sup>10</sup> בנקל ניתן לחוש שקיים קשר בין טענה זו ובין הגישה הפסיכולוגית המעניקה מקום מרכזי לתת-מודע במניעים למעשי האדם. ואכן, יש מקומות בהם ר"צ מציין גישה זו מפורשות. ראה לדוגמה "מחשבות חרוץ", אות א: "... וגם במחשבת האדם יש כמה מדרגות, ויש עומק ראשית דמחשבה שממנו המשכת כל המחשבות הסתום ונעלם מהאדם וזהו המחשבה סתימא...".

<sup>11</sup> לבחינת המשמעות התיאולוגית של הנחה זו ר"צ אינו נזקק ואף נראה שאין עיסוקו המרכזי נתון לה. בכך, תורתו של ר"צ איננה חורגת מהתורה החסידית בכללותה אשר ממעטת להתעסק בתפיסות תיאולוגיות שונות, אלא שמה את מעיינה בתורת נפשו של האדם החסיד, עובד ה', ויחסיה עם ה'.

<sup>12</sup> טענה דומה לזו מובאת גם בדבריו של הראי"ה קוק (בהקשר אחר) המובאים בשמונה קבצים (א, שפ): "... כי לפעמים מזדמן שחסרון רצון הוא גם כן דומה לאונס... (אני מודה לרב רייף על ההפניה לדברים אלו). כמובן שיש עוד רבות לדון על היחס בין תורתו של ר"צ ובין תורת הראי"ה, וראה לקמן הערה 39.

הרי אין חטא זה חטא כלל, רק שרצון ה' יתברך היה כך". יש לשים לב למהלך הנוסף שעשה ר"צ בטענה זו. אם עד כה הוא הרחיב את דמותו של האונס החיצוני וזיהה אותו עם היצר הפנימי שאי אפשר לכופו, הרי שעתה חוזר ר"צ והופך יצר פנימי זה לדמות חיצונית. דמות זו כאמור, היא ה'. אז מסתבר שכפי שאותו 'אבא' שהעמיד את בנו בניסיון חסר סיכוי רצה שיחטא, כך גם ה' רצה בחטאו של האדם. בכך עוברת האחריות מהאדם החוטא אל ה'.

אם נעמיק בדבר, נראה שחידוש זה הינו פועל יוצא של דבריו הראשונים של ר"צ. בדרך הצגת גדרי מעשה האונס עורר ר"צ בעיה קשה. בעוד שבמקרה הראשון ניתן היה ליחס את המעשה לישות כלשהי (קרי, האונס החיצוני, או ה'אבא' במקרה של הגמרא), הרי שבתיאור האונס לפי דברי ר"צ, לא ניתן להשליך את האחריות למעשה על אף אחד. אין האונס, הפטור על פי דין, יכול להיות גם האונס, המחויב על פי דין. לפיכך, הישות האחראית על מעשה זה אינה יכולה להיות אלא ה'. יסוד תפיסה זו מושתת כמובן על ההבנה לפיה אין בנמצא מקרים אשר אינם נעשים ברצון של ישות כלשהי בעולם הזה. ברגע שדבר קרה ללא בחירתו של האדם, הרי שהוא נעשה ברצון - להי. בכך מקבלים האדם וה' אחריות בלעדית על כל המעשים שנעשים בעולם<sup>13</sup>. ניתן עוד להבין זאת לפי התפיסה החסידיית המורה על נוכחות אימננטית של ה' בהוויה. לפי תפיסה זו, כל מציאות אשר נקרית לאדם מגלמת רצון - להי<sup>14</sup>.

כפי שכבר הערנו, למרות חידוש קיצוני זה, ה'מכשיר' את יצריו של האדם, אין הוא מובא כעיקר התורה אלא רק כהערה, כמעט בדרך אגב. ר"צ הבליע יסוד קיצוני זה בתוך התורה ומיקד את עיקר דבריו בהרחבת גדרי האונס. בכך אולי רצה למנוע השפעה שלילית שיכולה להיגרם מדברים אלו, בנתינתו לגיטימציה לעבירות שונות.

הטענה האחרונה המובאת בתורה זו מסייגת את כל האמור לעיל. באמרו כי האדם "אין יכול להעיד על עצמו בזה, כי אולי היה לו כוח לכוף היצר", הוא מגביל מאד את דבריו. אמנם ייתכן שאליבא דאמת לא היה ביכולת האדם לכוף את יצרו, והעבירה היתה ברצון ה', אך בזה אין ביכולת האדם להיות בטוח כלל. מבחינתו תמיד תעמוד לו היכולת להימנע ממעשה עבירה ואין הוא יכול להימלט מלקיחת אחריות זו. רק יודע מחשבות, הוא זה אשר יוכל להעיד על טוהר כוונותיו, ועל יכולותיו הפנימיות. לכאורה דבר זה ברור, וכי כיצד נוכל לסמוך על עדותו של ההולך אחר תאוותיו, ומעבר לכך, כיצד יוכל הוא עצמו לסמוך על

<sup>13</sup> בכך מפקיע ר"צ את מערכת חוקי הטבע על 'רצונה העיוורי' ממערכת ההוויה ואין היא משחקת עוד תפקיד מכריע במקרי העולם, כפי שטען הרמב"ם למשל. משמעות תפיסה דיכוטומית זו היא, שלטבע אין קיום בפני עצמו אלא הוא מהווה מעין כלי משחק הנתונה בידיהם של השולטים בה, האדם וה'. יש הקוראים לתפיסה זו בשם 'אקוסמיזם' אך בהמשך נראה כי ניתן לצייר כמה גוונים שונים במרחבה של תפיסה זו, ולעמוד על ניואנסים שונים בה.

<sup>14</sup> לפיכך, קיימת דרישה מהאדם להעמיק ולהבין את המסרים אשר נקרים לפניו בכל הקורה אותו. ראה לדוגמה ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה קטו.

תחושותיו ברגע של בלבול פנימי? בתורות אחרות<sup>15</sup> יטען ר' צדוק כי רק לאחר מעשה, בהשקפה לאחור, יוכל החוטא לזהות אונסו בפיתוי שהוצב לפניו, וממילא להשליך את האחריות על ה'. דבר זה יביא לכך שאולי הוא ייפטר בדין, ומבחינתו יעצב את אופן חזרתו בתשובה.

בדברים אלו הוצגה ראשיתה של תורת השוויות הרצון במשנת ר"צ. האדם אינו יכול להעיד על חוסר יכולתו הפנימית להתגבר על פיתויים, וממילא אין הוא יכול לזהות רצונו עם הרצון ה-להי. רק בדיעבד, לאחר עשיית המעשה, יש מקום לדון האם הוא היה אנוס או לא ומזה להסיק על רמת המעורבות והאחריות האישית שלו במעשה. או אז תהליך הזיהוי של רצון האדם עם הרצון ה-להי יהיה רלוונטי, על כל השלכותיו השונות. בכך משייך ר"צ את תהליך השוויות הרצון למימד ההכרתי בלבד ללא שום השלכה מעשית.

### ג. מעשה זמרי ופינחס במשנת ר"צ והאדמו"ר

בסיום התורה הנזכרת לעיל מציין ר"צ כי דבריו האחרונים מקורם בתורה ששמע – "וכמו ששמעתי בזה מעניין זמרי שטעה בזה". אין ספק כי במילים אלו הוא רומז לדברי רבו אשר ביאר את מעשה זמרי ופינחס לפי יסודות דומים לאלו. אולם לכשנעיין בדברי האדמו"ר עצמו, נגלה כי ר"צ שינה את דבריו באופן מהותי. הבה נעיין בדברי האדמו"ר, ריש פרשת פינחס (מי השילוח עמ' קסה – ד"ה וירא):

ולא יעלה חס ושלום על הדעת לומר שזמרי היה נואף חס ושלום כי מן הנואף לא עשה ה' פרשה בתורה<sup>16</sup>, אך יש סוד בדבר הזה, דהנה יש יו"ד נקודות בזנות, הנקודה הא' מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצר הרע ואחרי זה יש עוד ט' מדרגות, ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להמלט מעבירה, עד המדרגה היו"ד, היינו מי שמרחיק עצמו מן היצר הרע ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה, ואז כשהתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון ה' יתברך... כי זמרי באמת היה שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה... עד שמשו רבנו עליו השלום לא הכניס את עצמו בה לדונו במיתה, ונמצא שפינחס היה במעשה הזה כנער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק על פי שכל אנושי ולא יותר...

<sup>15</sup> ראה צדקת הצדיק אותיות מ, ק ורלג. וראה לקמן הערה 41.

<sup>16</sup> והשווה "תקנת השבין", סימן י אות י. רעיון זה מושתת על יסוד חסידי רחב יותר לפיו יש לראות בכל הכתוב בתורה, בין אם זה סיפור או ציווי, הוראה לאדם הפרטי בדרכי עבודת ה'. ראה תולדות יעקב יוסף לרי"י מפולאנה, ירושלים תשל"ג, עמ' ח וכן עמ' עא.



האדמו"ר מציג לנו מעין סולם בעל עשרה שלבים (בהקשר של מעשי זנות לפחות) אשר קצהו האחד הוא בעשיית מעשה במזיד על ידי האדם, וקצהו השני הוא בעשיית מעשה בכפייה על ידי יצרו, אשר בו מתגלה רצון ה'. הוא מבאר כי מדרגה עשירית זו, היא היתה מדרגתו של זמרי במעשה העבירה. מתוך כך שראה שאין ביכולתו להניא עצמו מאותה בעילה אסורה, הגיע לידי הכרה ברורה כי מעשה זה הוא ברצונו של ה', ולכן חטא בחטאו. ואכן, מצדיק האדמו"ר את אבחנתו זאת ו'מאשים' את פינחס בכך שנהג "רק על פי שכל אנושי ולא יותר", ולא שם לבו לרבדים עמוקים יותר במציאות. כלומר, לדעתו אין לבחון את המציאות רק לפי כלים שכליים המציגים רק את הרובד החיצוני שלה, אלא לקחת בחשבון גם שיקולים נפשיים פנימיים ואף יצריים של האדם החוטא. בכך מסיט הוא (לכאורה) את החטא מזמרי אל פינחס – החוטא נהפך לצדיק והצדיק לחוטא.

על אף פירוש מקורי זה, נראה שניצבת בפתחו קושיא חריפה. כפי שכתוב כבר בתורה, ה' הסכים למעשיו של פינחס ולא לאלו של זמרי. אם כן, על כורחנו פינחס הוא הצדיק!

לפני שנביא את תשובתו של האדמו"ר נעיר כי נקודה זו מייצגת אחת מהנקודות הבעייתיות במשנת האדמו"ר, כאן ובכלל. כידוע השכר והעונש התורניים נקבעו לפי הגדרות קבועות ויציבות, על בסיס ההנחה כי מעשה מסוים כשר ואחר פסול. ואף מעבר לכך, רמת העונש היא זו שמעידה על חומרת המעשה בעיני ה'. אך כאשר נפרשת משנה הגותית, בה ניתן מקום רחב מאד לשיקולים פנימיים, ומוכשרות תאוות שונות, נמחקת אבחנה ברורה זו ואין עוד ודאות לגבי אי כשרותם של מעשי העבירה. אם כן, כיצד יהיה ניתן להבין לפי זה את העונשים השונים המיועדים בתורה לאותם חוטאים? במלים אחרות, אם חוטא יכול להיות צדיק וצדיק חוטא, כיצד ניתן לכלכל מערכת דתית חברתית יציבה ומסודרת?

על תמיהתנו הראשונה (בהקשר מעשהו של זמרי) עונה האדמו"ר בהתייחסות סתומה:

ואף על פי כן ה' יתברך אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו.

סתומים הם דברי האדמו"ר וסתומה כוונתו. הרי לפני כן הוא דן לחובה את פינחס וכינה בשם נערות את שיקול דעתו. כיצד אם כן היה יכול ה' להסכים עם מעשהו?

נדמה שניתן להעלות מספר פירושים אפשריים לתמיהה זו:

אפשרות ראשונה היא לומר שמשמעות הסכמת ה' למעשהו של פינחס הינה ביטוי לחשיבות של שמירת מערכת החוקים הדתיים בלבד. דהיינו, אכן ישנה הכרה ברצונות הטהורים של החוטאים, אולם היות וישנה חשיבות גם למסגרת הדתית-חברתית, אין לתת לגיטימציה בגלוי למעשהו של זמרי. לפי זה הסכמת ה' למעשה לא היתה עקרונית כלל.

אם כך הם הדברים, יוצא שישנו נתק בין הרצון ה-להי האמיתי ובין אופן התגלותו, בו הוא נכנע למערכתיות האנושית. דבר זה יהיה קשה להולמו עם עיקר השכר והעונש המקובל בידינו, וכפי שמעיד הכתוב בעצמו "ל-אמונה ואין עול צדיק וישר הוא". מה עוד שהאדמו"ר בעצמו נוקט בתורותיו השונות עמדה 'אנטי מערכתית' וחורט על דגלו את חשיבות הרצון והכוונה. לא ייתכן כי ה' בעצמו לא יתנהג לפי אידיאל זה! בכל מקרה, נדמה

שאף האדמו"ר לא התכוון לפירוש זה היות וטען כי ה' אהב את פינחס, ומשמע מזה שהיתה כאן הסכמה עקרונית יותר למעשהו.

אפשרות אחרת היא להציע כי האדמו"ר טען זאת רק בכדי למתן את תוקפה של אמירתו המסוכנת בעיני חסידיו. לאחר דברים אלו יהיה צריך לחשוב פעמים לפני עשיית מעשה עבירה בתואנה כי הרצון כפוי לכך. החסיד יצטרך לדעת כי במעשה עבירה שכזה, יכול הוא להיענש, ואף מעבר לזה – ה' יכול להצדיק עונש זה. סביר להניח כי בדרך זו יכול היה האדמו"ר לנפות חסידים רבים אשר לא היו מתאימים לדרישות הגבוהות אותן הציב האדמו"ר<sup>17</sup>, ופתח את התיב רק לאלו שכן יכולים לעמוד בהן.

על אף פירושים אלו נראה שיש להבין את דברי האדמו"ר באופן אחר. נראה לומר, כי האדמו"ר רצה להוריד בטענה זו את המימד הביקורתי שמשמע מתורה זו כלפי פינחס. המסר שאותו רצה האדמו"ר להעביר הוא שבסופו של דבר אין לראות בפינחס חוטא, היות ומסר את נפשו על קידוש שם שמים – פעולה אשר מעידה על מניע ורצון טהורים. דהיינו, רק פעולתו הנגלית היא זו אשר היתה שגויה אך עדיין רצונו ומניעיו טהורים היו. התואר היחיד שכן ניתן להצמיד לו הוא טועה<sup>18</sup> – שכלו הוא זה שהטעה אותו וגרם לו לחשוב כי זמרי חוטא הוא. אולם על כך אין להאשימו. בהיות השכל האמצעי הראשוני בבחינת המציאות, הוא זה אשר מעצב את תבנית מעשיו של האדם (כמובן כל זאת אמור להיות תוך הקפדה על מניעים טהורים), ובהיותו מוגבל לבחינת הרובד השטחי והגלוי של המציאות בלבד ולא לתוכנה הפנימי, עלול הוא להביא לידי טעות. אבל טעות כאמור, אינה חטא. זאת היא הסיבה אם כך שה' הצדיק את פינחס – הוא הצדיק אותו רק מבחינת רצונו ולא מעצם מעשהו. משמעות דברים אלו היא שאין זה משנה כל כך מה דרכי הפעולה האמיתיים הנדרשים, יותר חשובים הם מניעיו ורצונותיו של האדם.

בסיכומם של דברים יוצא כי במעשה זמרי חלה טרגדיה של טעויות אשר הביאה לידי מיתתו של אדם צדיק וכשר – טרגדיה שלשיטת האדמו"ר היא כורח המציאות. בכך נדמה, שאין דבר שיכול להצביע על האבסורד שנוצר מתורה המושתתת על רצונות אישיים יותר ממקרה זה. אדם יכול לבצע מעשה שאינו ראוי אליבא דאמת, אך לזכות על כך לשכר, ומכנגד – אדם יכול להיות צדיק וישר אליבא דאמת, אך ליזכותו על כך לעונש!

אם כן, זוהי תשובתו של האדמו"ר לשאלה שהצגנו לעיל. באמת המציאות הנגלית הינה מצומצמת מאד ועל כורחנו יוצרת היא מתח ואולי אפילו סתירה פנימית בין המימד השכלי הגלוי ובין המימד הרצוני הנסתר. לכן, הרוצה לכוון לאמת, אין לו אלא לרדת לעומקם של

<sup>17</sup> ראה עמ' נו – ד"ה ויאמר; עמ' צא – ד"ה ועשית; עמ' קפט – ד"ה כי יקרא. ועוד רבות הדוגמאות ואין כאן המקום לפרטן.

<sup>18</sup> את האבחנה הזו בין 'טועה' ליחוטא' במשנת האדמו"ר עשתה כבר רבקה ש"ץ במאמרה "אוטונומיה של הרוח ותורת משה", מולד כא, תשכ"ג.

דברים ולנסות להתעלות ממעל לגלוי<sup>19</sup>. העיקר הוא שהרצון הפנימי והמניע למעשיו יהיו טהורים ונקיים מכל נגיעה אישית. או אז יחשב הוא לצדיק בעיני ה-ל על אף שיייתכן שטעה בשיקול דעתו. בכך מקבלת תורה זו אופי דאונטולוגי, השמה את עיקרו של המוסר ברצונותיו הפנימיים של האדם ולא במעשיו.

עתה ניתן לראות עד כמה חרג ר"צ בהסברו למעשה זמרי מתורת רבו. בעוד שאצל ר"צ חטאו של זמרי נבע מכך שנטל לידיו סמכות שאינה ברשותו, היא הסמכות לזהות מתחילה מעשה עבירה כרצון ה', הרי שאצל האדמו"ר, זמרי כלל לא חטא בזה. ההיפך הוא הנכון – הוא פעל נכונה היות וסמכות זו אכן ניתנה לו<sup>20</sup>. במלים אחרות, אם אצל ר"צ "אין האדם יכול להעיד על עצמו" בטוהר כוונותיו, הרי שאצל האדמו"ר, לא רק שהוא יכול להעיד על עצמו אלא זוהי הדרך האמיתית בעבודת ה', הנדרשת מכל אחד ואחד<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> היות וכך, תורת האדמו"ר מקבלת פן אישי-אינדיווידואלי אשר אינו יכול לפרנס מערכת ציבורית כוללת. לעניות דעתי, זה אחד מחסרונותיה של תורה זו ואחד הגורמים לכך שקשה ליישמה כיום. זאת למרות יתרונה העצום המתבטא במתחים רוחניים גבוהים מאד.

<sup>20</sup> לאחר כתיבת שורות אלה, מצאתי כי ישנו מקום בו האדמו"ר מצדיק את פינחס ומגדיר את זמרי כטועה (עמ' קסח – ד"ה ויקצוף): "בכאן הראה משה רבנו עליו השלום לפינחס שטעה באותו טעות של זמרי וכל המתים בדבר פוער, כי טעותם היה שראו כי הנפשות האלה היה בהם קדושה... ושם פינחס ראה טעותו והרג אותו... כי בעולם הזה לא בחר ה' בעניין זה. וכאן הראה משה רבנו עליו השלום לפינחס כי גם עתה טעו בזה שהחיו נפשות ממדין לפי שעלו חינם בעיניהם וטעו שיכולים להכניסם לקדושה... אך משה רבנו עליו השלום הבין שבעומק הם אסורים...", ולכאורה דברים אלו סותרים לדבריו שהבאנו לעיל, ובכלל מנוגדים לשיטתו הכללית. אך יש לעניות דעתי לשים לב כי האדמו"ר טוען שבעומק הדבר המדיינים היו אסורים, וכך אכן הבין משה רבנו, ואילו במעשה זמרי משה רבנו לא פסק כלום, דהיינו, הוא הצדיק את זמרי (כפי שכותב שם האדמו"ר). אם כן, למרות הסתירה, המסר משני הסיפורים הוא זהה: יש להסתכל בעומק המציאות ולא לבחון אותה במימד שטחי. לפיכך, על אף שיייתכן שהציטוט של ר"צ נלקח מתורה זו, עדיין תורף דבריו סותר את דבריו של רבו. ובעניין הסתירה בכתבי האדמו"ר עצמו נצטרך לומר שהוא אמר כאן את דבריו על זמרי רק בתור הקדמה לביאור העניין החדש, ולכן הציגם ברובד הפשוט בלא להתעמק בהם. ועיין עוד בהערה הבאה.

<sup>21</sup> ברור הדבר שאין ביאור הסיפור של זמרי מהווה רק ניתוח ספרותי ותו לא, אלא מהווה קריאה לדרך בעבודת ה'. לדרך זו מתייחס האדמו"ר הרבה בתורותיו, ומוצא הוא את שורשיה בסיפורי התורה השונים (גישה זו מובאת גם אצל ר"צ. ראה לדוגמה "תקנת השבין" עמ' 114, ולעיל הערה 16). למשל, מקור מעשיהם של זמרי ופינחס נעוץ בייחוסיהם, שבט לוי ושבט שמעון, אשר ידועים בעלילותיהם עם שכם ודינה אחותם. וכך מבאר שם האדמו"ר את המעשה (עמ' לג – ד"ה ויאהב): "ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת ה' יתברך ובדברים הצריכים בירור, אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות, רק זאת בזרע יעקב לפי שיש להם מבטח עוז בה' יתברך שיברר הכל לטוב זה מותר לו להכניס עצמו בספק. אבל מי שאין לו מבטח עוז אסור להכניס עצמו בספק... וכל מי שאינו מזרע יעקב טוב לפניו לצמצם את עצמו בכל מיני צמצומים... וכן גם בישראל נמצאו נפשות שמוותרים להכניס עצמם יותר בספקות מנפשות אחרות אף שאלו ואלו מזרע יעקב, כמו העניין של שמעון ודינה, כי לוי לא חפץ לקחתה כי ירא לנפשו פן אין כוונתו בעומק לשם שמיים, כי כל שבט לוי הם ביראה והסתלקות מספק אצלם... אבל שמעון הכניס עצמו בספק ואמר חס ושלום שאני מחזיק עצמי לנואף, ונשא את דינה והכניס את עצמו בדבר הצריך בירור, כי אמר שהוא בטוח בה' שיבררו לטוב שכוונתו לא היתה רק להוציאה משכם וכל כוונתו היתה רק לשם שמים, ועל כן היה צריך כל שבט

מחלוקת זו היא בעצם מחלוקתם של זמרי ופינחס כפי שהוצגה על ידי האדמו"ר. טענתו של ר"צ לפיה "האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה", היא היא טענתו של פינחס כנגד זמרי בתורתו של האדמו"ר, שם אמר "ופינחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה". הנער הוא לא רק פינחס במחשבתו אלא גם תלמידו של האדמו"ר, ר"צ בכבודו ובעצמו. האם מחלוקת זו היא מחלוקת נפשית גרידא, הנוגעת ליכולת האדם להיות כנה עם עצמו? דבר זה היה ייתכן לולא היה ר"צ כותב "וכמו ששמעתי בעניין זמרי שטעה בזה". במשפט זה הראה לנו הרב כי הכיר את דעת רבו בנושא זה, אלא שעקב שיקולים כאלה או אחרים (אותם ננסה לחשוף במאמר זה) תירגם את דבריו באופן שונה, וליתר דיוק באופן הפוך לחלוטין מהם. מכאן גם מוכח כי ר"צ ראה את גישתו ותורתו שלו כהמשך תורתו של רבו ללא ניתוק ממנה, ולא כחולקת עליה. ממילא עולה השאלה מה גרם לר"צ לשנות את כוונת רבו ולכתוב שמועה הפוכה ממנה. אמנם ייתכן שמצידו של האדמו"ר תורת ר"צ היא מעין חשיבה של נער, חשיבה בוסרית, המתבססת רק על יסודות שכליים, אך ברור הוא שאין הדברים כך מצידו של ר"צ. לשם בירור התפתחות זו נדמה שנצטרך לעמוד על היסודות התיאולוגיים אשר נמצאים בבסיס השקפותיהם.

#### ד. בין דמיון לדמיון

אין ספק כי השורש ממנו ינקו האדמו"ר ור"צ את השקפותיהם השונות, הינו התפיסה החסידי-קבלית היסודית לפיה הרצון ה-להי מחיה בכל עת את ההווה כולה<sup>22</sup>. רצון זה, אשר מציב תכלית ויעוד לכל פרט ופרט בכל רגע נתון, הוא הנותן להווה את המשמעות

---

שמעון לברורין בדברים כאלה, כגון זמרי שהיה אומר גם כן שכוונתו טוב... ולעמיד כשיתברר שבט שמעון יהיה מעלתו גדולה משל לוי". בדומה לכך מבאר האדמו"ר את התנהגותם של יוסף ויהודה (עמי מט – ד"ה וירד וכן עמי נה – ד"ה ויגש). שתי דרכים אלו – דרך היראה כפי שקורא לה האדמו"ר, ודרך ההכנסה לספקות, מסמלות בעצם את המתח המצוי בין הרצון ה-להי הדינמי ובין צמצומו בתורה על כל גדריה ופרטיה. נראה מכך, כי אין האדמו"ר טוען לעדיפות של דרך אחת על פני השנייה אלא רק לאפיון אנשים שלהם תנאים אחת מהדרכים הללו. אם כן, קריאתו להכנסה לספקות איננה קריאה כללית, אלא מופנית לחוג מסוים של אנשים בלבד, להם מתאימה דרך זו (וייתכן שבכך מצאנו הסבר נוסף להצדקת מעשהו של פינחס). בכל מקרה, עיקרון זה יכול לבאר את השניות הקיימת בכתביו של האדמו"ר. מצד אחד ניתן למצוא תורות רבות בדבר חשיבות הרצון ההכנסה לספקות, ומצד שני ניתן למצוא תורות רבות המדגישות את הדקדוק והשמירה על המצוות. וראה לקמן הערה 34.

<sup>22</sup> עיין לדוגמה דברי הבעש"ט, כפי שמובאים בשער הייחוד והאמונה לרש"י מלאדי (פרק א): "ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת 'יהי רקיע בתוך המים וגו'' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלוש וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל... וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים...". ובכתבי ר"צ: צדקת הצדיק (אות קעג): "כל הדברים הטבעיים הם עושים רצון ה' יתברך. כמו שכתוב 'כל פעל ה' למענהו' – לקילוסו... ", ובסגנון אחר בספרו "ריסיסי לילה" (אות ה): "עיקר עסק האדם בעולם הזה הוא האמונה... כמו שאמרו 'ואמונתך בלילות' – עולם הזה הדומה ללילה. וטעם חשכותו הוא משום יצר הרע המחשיך בו... וזהו העצה בעת שיקוע האדם בעולם הזה, אל יזוז ממנו על כל פנים אמונה הפשוטה בהכל מה' יתברך ואין עוד מלבדו".

השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

הקונקרטי שלה. לפי זה מטרת האדם אינה אלא להידבק בכוונה ה-להית ולהגשימה למעשה. עליו להתעלות מבעד למסך החומר (הן שלו והן של ההוויה כולה) ולהדבק בנקודה המקיימת אותו, קרי הרצון ה-להי. בלשון החסידות נקודה זו קרויה נקודת ה'איך'<sup>23</sup>, לפי ששם מצויה ראשית ההתגלות ה-להית אשר אינה יכולה להיות גדורה גדרים אנושיים. השאלה העולה מכאן, בה התחבטו רבות האדמו"ר ור"צ, היא כיצד יש להתייחס לאותו עולם ממשי המכסה על רצון זה, עד כמה יש להחשיבו, אם בכלל, ומהי דרך ההתנהלות הרצויה עימו.

תהיה התשובה אשר תהיה, אין להכחיש שאכן מצוי מתח בין הרצון ה-להי ובין העולם הממשי מעצם טבעם ואפיונם<sup>24</sup>. הרצון ה-להי משקף מקום פנימי אינסופי (נקודת האין) ואילו החומר המגושם הינו מוגבל וסופי, הרצון ה-להי הינו דינמי ומתחדש ואילו החומר קבוע ויציב<sup>25</sup>. נבחן עתה כיצד התמודדו האדמו"ר ור"צ עם המתח הזה.

<sup>23</sup> ראה לדוגמה המגיד ממזריטש, "מגיד דבריו ליעקב", ירושלים תש"ן אות ט וכו', וכן בדברי תלמידו הרש"ז מלאדי בעל התניא, שער הייחוד והאמונה, פרקים א-ג.

<sup>24</sup> נציע מספר מקומות בכתבי האדמו"ר ור"צ בהם בא לידי ביטוי מתח מעין זה:

א. השלכותיו של מעשה מסוים אינם בידי של האדם המבצע. דהיינו, אדם יכול לכוון ואף לבצע מעשה חיובי בפני עצמו, אך השלכותיו יכולות להביא לנוק. כך כותב לדוגמה האדמו"ר (עמ' ז): "כי בכל ענייני העולם הזה ואפילו מצוות ומעשים טובים שאדם עושה הוא אחר כך בספק. כגון כשאדם נותן צדקה לעני ועני ילך בכוח הזה ויעשה מצווה, נקרא מסייע ידי עושי מצווה ובאם העני עשה עבירה חס ושלום בזה הכוח, אז יהיה הנותן מסייע ידי עוברי עבירה...". , וכך גם מובא אצל ר"צ (צדקת הצדיק, אות קלט): "כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף... וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעין הכל ואפילו מעין האדם, שאף על פי שנדמה צדיק וכל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה, יהא בעיניו כרשע, וכן גם להיפך, כי כל דבר נידון על שם סופו ואם בסוף יאמר ה' יתברך שלא הצליח חס ושלום, אז כל מקודם נקרא שקר וכו'...".

ב. פסיקת הדין של השופט אינה מכוונת תמיד לצדק האמיתי. כך כותב האדמו"ר (עמ' רמח – ד"ה לא): "רק עניין ההלכה מורה על ההתנהגות בדברי תורה בעולם הזה, כגון 'כופר הכל' הפסק הלכה שהוא פטור ובמעשה דקניא דרבא שבאמת היה טוען שקר אף שהיה אליבא דהלכתא שכופר הכל פטור על פי דין תורה, אך לפי הנראה היה רבא משבט יהודה שהיה מריח והרגיש שהדין אמת לאמיתו הוא שזה הכופר הכל חייב, והיה מיצר לו שדן דין אמת, אבל לא לאמיתו ואסתעיה ליה משמאי שנשבר הקניא ואסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא ודן דין אמת גם לאמיתו".

ג. מעשה המצווה אינו מתאים למציאות של הרגע. במקרה זה מתאר האדמו"ר מציאות הקרויה 'יראת ה' לפיה האדם כופף עצמו למערכת הנורמטיבית המחייבת (עמ' כט – ד"ה עתה): "ויראת ה' היינו אף שהאדם מבין בעצמו שמותר לו לעשות הדבר הזה כי נפשו מזוכך מזה החסרון רק שאסור לו מצד ה' יתברך, כי ה' יתברך צוה פקודים ישירים לכל נפש ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, על כן לא התיר ה' יתברך את זה הדבר כי הוא אינו שוה בכל והאדם מחויב לסבול (!) איסור עבור חבירו, זאת יקרא יראת ה'". גם אצל ר"צ באות המצוות שלא כעיקר עבודתו של האדם (צדקת הצדיק אות קנו): "וכל תרי"ג מצוות התורה הן רק עיטין להגיע לידיעה זו שהכל מה' יתברך".

אלו הם רק מקצת המקומות בהם דנו האדמו"ר ור"צ במתחים אלו, וכל כתביהם מלאים בדוגמאות רבות.

<sup>25</sup> ראה אצל האדמו"ר, עמ' רמג – ד"ה אמר.

### 1. עולם הממשות במשנת האדמו"ר

הכרעתו של האדמו"ר הינה חד משמעית. לשיטתו, אין להתייחס לעולם הזה, עולם הממשות, כבעל משמעות עצמית קונקרטי אלא רק כישות חולפת. כך מנסח האדמו"ר עיקרון זה (עמ' נג – ד"ה תשמע חלום):

היינו כי כל ענייני עולם הזה הם כחלום הצריך פתרון וכמו שיפתור לו האדם  
 כן יקום אצלו, והאדם המבין בכל כי הכל הוא רק מה' יתברך ורק ממוצא  
 פיו יחיה הכל, זה מבין טעם דבר ומגיע לחיים אמיתיים.

המונחים בהם משתמש האדמו"ר מורים על ריקון המשמעות העצמית של העולם הזה. אם העולם הזה וכלל החיים הממשיים הינם חלום ותו לא, הרי שאליבא דאמת אין הם קיימים כלל! רק לפיתרון שלהם, היינו הרצון ה-להי, ישנה משמעות הרלוונטית לנו. בנוסף, נראה מדימויים אלה כי גם ייחודיותו של העולם כמוביל לפיתרון אינו באמת קיים. לא צריך להיות מומחה לחלומות כדי לשער שלפיתרון אחד ניתן לעצב כמה חלומות, כאשר אין כל עדיפות לחלום אחד על השני. אם כך גם עולמנו הממשי אינו אלא אחד מאותם מספר עולמות שהיו יכולים להיווצר על בסיס הרצון ה-להי ואשר היו יכולים לכוון אליו ברמה טובה לפחות כמו עולמנו זה. בכך מתחדדת ריקנותו של העולם הזה מכל משמעות עצמית. אם נרצה להמשיג השקפה זו נאמר כי היא בעלת גוון אקוסמיסטי מוחלט המאין לחלוטין את העולם הזה ושוללת ממנו כל משמעות.<sup>26</sup>

משמעות נוספת של הגדרת המציאות כחלום היא שאין קיומה תלוי אלא בתודעתו של הפותר, וליתר דיוק באופן פתרונו. תהליך הפיתרון הינו תהליך אשר מתקיים באופן מתמיד, בכל עת בה האדם קולט את המציאות, מפנים את משמעותה ובעקבות כך מגיב אליה. לפיכך, תמיד מתקיימת קורלציה בין רמתו האישית של האדם ובין העולם כפי שמצטייר בדעתו, ובלשונו של הרב "וכמו שיפתור לו האדם כן יקום אצלו". אם פרשנותו של האדם תבוא על בסיס של נגיעות ואינטרסים אישיים, הרי שהעולם יצטייר באופן כזה אשר משקף בעיקר את עצמו. במקרה שכזה אין מקום לרצון ה-להי לחול בבריאה. אולם אם פרשנותו תבוא ממקום טהור, בו יבטל האדם את רצונו הפרטי כלפי רצון ה', הרי שרק אז יוכל לתפוס את העולם גם באופן שכזה.<sup>27</sup> או אז ישתחרר האדם מחיים שקריים ויזכה לחיים של אמת. יוצא כי ההשקפה האקוסמיסטית השלימה והמוחלטת זוקקת את איונו

<sup>26</sup> ובכל זאת, ישנה חשיבות לקיום העולם הדמיוני הזה, בנתינת מקום לעבודת האדם. וכך כותב האדמו"ר בקשר לבחירת האדם (עמ' קנד – ד"ה ויקח קרח): "והנה קרח טען שיראת ה' יתברך מפורשת לפניו והוא מבין שהכל בידי שמים אפילו יראת שמים. ואם כן איך יבוא לאדם שיעשה דבר נגד רצון ה' יתברך כיון שהרצון והמעשה הכל מאתו יתברך ואיך יעשה דבר שלא לרצונו... ובאמת רצון ה' יתברך שבעולם הזה יהיה לעיני האדם... שיהיה ה' יתברך נסתר וידמה לבני אדם שהם בעלי בחירה ועל זה יבא ללבם עבודה...". בשאלת הבחירה במשנת האדמו"ר יש חוסר בהירות לפי שסותר עצמו בתורה זו, עיין שם. וראה יוסף וייס, "תורת הדטרמניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיז'ביצא", ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-456, ובמיוחד מעמ' 449 והלאה.

<sup>27</sup> ראה על כך אצל הרב שג"ר, "על כפות המנעולי", אפרת, תשס"ד, עמ' 9-11.

של האדם בתור אישיות עצמית והתבטלות מוחלטת כלפי רצון ה', וכל זאת בכדי להגיע לאיונו השלם של העולם.

נעיר כאן כי תהליך איון זה יכול להיעשות על ידי שני מבצעים – השכל והרצון. פעולת השכל במהותה הינה פעולה אשר איננה זוקקת את פעולתם של החושים – גם אדם שאיננו רואה, שומע וכו' הינו חופשי במחשבתו ובהליכי הגיונותיו. לכן שימוש תדיר בשכל מהווה תנאי ראשוני בתהליך השוויות הרצון אליבא דהאדמו"ר<sup>28</sup>. היות שאין כמו התורה כדי לבטא את הרצון ה-להי, הרי שיש ללמוד ולהשכיל בדיני התורה ובמצוותיה, על כל פרטיה ודקדוקיה תחילה כדי להבין מהו המעשה הרצוי בעיני ה'<sup>29</sup>. אולם, כפי שכבר ראינו ישנן לשכל מגבלות חמורות. אין הניתוח השכלי יכול לפעול אלא לפי גדרים ברורים וקבועים. גם אין זה משנה עד כמה יהיו גדרים אלה גמישים – הם עדיין לא יבטאו דינאמיות של רצון -להי. לכן בסופו של דבר, אין התורה הנלמדת בשכל, על כל מורכבותה, יכולה לכלול ולהקיף את סך כל המקרים הנקרים לפני האדם במהלך חייו<sup>30</sup>. על כן יש לקחת בחשבון גורמים אחרים אשר יוכלו לכוון לדרך הנכונה. דרך זו היא פעולת הרצון. האדם אשר זיכך את רצונו והתגבר על תאוותיו יכול להגיע לרמה בה התעוררות רצונו לא תהיה מושפעת מהעולם הממשי וממילא תעיד על הדרך הרצויה. במקום שכזה, האדם יוכל להכיר בבחירות רבה כי רצון זה משקף את הרצון ה-להי וממילא פיתרון המציאות בעיני האדם יהיה בהתאם לכך<sup>31</sup>.

לענייננו אנו. כאשר אדם מאיין את עצמו ומגיע לדרגה בה אישיותו ונטיותיו הפרטיות אינן נוטלות חלק בפירוש המציאות הנקרת לפניו, הרי שפיתרון המציאות נגלה אליו באופן אמיתי. וכאמור, היות וברגע הסקת הפיתרון אין עוד שום משמעות לחלום, הרי שבעת זו, העולם הזה, על איסוריו, היתריו, כלליו ופרטיו מאבד את המשמעות שלו ומפנה מקום להליכה בדרך הרצון ה-להי – הוא הפיתרון. במקום שכזה אין כמובן שום משמעות למושגי העבירה והמצווה המפורשים בתורה, הכל נעשה לפי הרצון המתגלה<sup>32</sup> ורק הוא זה אשר

<sup>28</sup> ראה עמ' נו – ד"ה ויאמר, וראה אצל הרב רייף (הערה 6) עמ' 114.

<sup>29</sup> הישארות בשלב ראשוני זה ללא כל חתירה לגילוי הרצון השלם היתה בעצם דרכו של לוי, לעיל הערה 21.

<sup>30</sup> דוגמה לדבר הם מעשי הרשות, שלהם לא ניתנו הוראות וקריטריונים ברורים כיצד לנהוג. על כך כותב האדמו"ר (עמ' רמה – ד"ה ר' שמלאי): "דהנה ה' יתברך נתן לישראל שסי"ה מצוות לא תעשה ורמ"ח מצוות עשה שהאדם יתנהג על פיהם, אך יש באדם הרבה דברים שאין לידע אותם על פי תרי"ג מצוות אך צריך לאלו הדברים הרגשה וטביעות בלב, אם הוא מיוחס מזרע אברהם יצחק ויעקב בלא שום פסול, שכל רצון האבות הקדושים היה לשם שמים אז הוא גם כן יכול לסמוך על חשק ליבו..."

<sup>31</sup> לסקירת דרכים אלו ראה עמ' קנט – ד"ה ויסעו.

<sup>32</sup> בכך מתגלה השוני המהותי בין ההשקפה הקבלית בדבר הניצוצות הכלואים בהוויה אותם יש לגלות ולחשוף, ובין ההשקפה האיז'ביצאית בדבר הרצון ה-להי המתבטא בהוויה. להשקפה הראשונה, ישנם מעשים מוגדרים (מצווה ועבירה) אשר במהותם מעלים או מורידים ניצוצות אלו. להשקפה השנייה, היות ומדובר על רצון חי ודינמי שאותו יש לחשוף, הרי שאין שום מחויבות לשום מעשה מוגדר כלשהו.

יורה על האמיתי והשקרי. אם כך אין זה פלא כי החוטא יכול להיות בעצם צדיק והצדיק חוטא<sup>33</sup>. סיכומם של דברים: מטרתו של האדם בעולם הזה היא לבטל את ערכו ומשמעותו, הן שלו והן של העולם, באופן מוחלט ובכך להגיע לחיי האמת – חיים המזדהים עם הרצון ה-להי הזורם במעמקי ההווה.

עתה, ברורה היא התנהגותו של זמרי. זמרי, בניגוד לפינחס, הוא זה אשר הגיע למעלה בה היה יכול לפתור את המציאות באופן האמיתי. הוא, כנראה, הגיע למדרגת ה'אין', בה זיכך את עצמו באופן מלא, ולפיכך היה יכול לסמוך על נטיותיו. לדידו, לא היה במעשהו אף שום נדנדוד עבירה. פינחס לעומתו, לא היתה דרכו בדרך זו. הוא בחן את המציאות רק לפי שכלו, וממילא פתורו שלו היה מוגבל ויחסי. לפיכך ראה בזמרי חוטא ורצה לפגוע בו<sup>34</sup>.

במסגרת מאמר זה לא נכנס לשאלה כיצד סמך האדמו"ר באופן מוחלט על הרצון האנושי כקריטריון לזיהוי רצון ה'<sup>35</sup>, אולם יהיה אשר יהיה, טענה זו מעלה סימן שאלה גדול מאד על דרך זו. מעבר לביקורת שהעלנו לעיל, יש לחשוש שנתנית סמכות למקור שאינו ברור ומוגדר דיו, אשר נתון תחת שיקול דעתו של כל אחד ואחד, יוכל להביא למספר רב של היתרים אישיים למעשי 'עבירה לשמה'<sup>36</sup>. עוד קשה, שדרך זו מעמידה את כל העולם הדתי,

---

כל מעשה, יהיה אשר יהיה, יכול להיות תואם לרצון זה או לא. אמנם, יש לסייג את דברינו ולומר כי עדיין ישנם מעשים מוגדרים שעל פי רוב הם יהיו המעשים התואמים לרצון ה-להי, אלו הם מעשי המצוות, אולם כל זאת על דרך הרוב, ואילו שורש הדברים נשאר על מכונו. על היחס בין הקבלה הלוריאנית ובין תורת החסידות בכלל בהקשר זה ראה יוסף וייס, "כוחו המושך של הגבול", בתוך מחקרים בחסידות ברסלב, (מ. פייקאז', עורך), ירושלים תשל"ה, עמ' 103.

<sup>33</sup> השקפה זו מיוחדת היא לזרם האיז'בצאי. בזרמים אחרים בחסידות ניתן למצוא דווקא הקפדה על מעשי המצוות ודקדוקיהן בעקבות תהליך האיון. כך לדוגמה כותב צאצא אחר של חסידות קוצק, בעל ה"שפת אמת" בדרשותיו לפרשת משפטים (אור עציון תשס"א, עמ' 47): "כי יש לאדם לידע כי כל מעשה נוגע בשורשו למעלה למעלה עד שאין השגת האדם מגעת כלל. ולזאת צריך להיות בטל כל השכל וכל הרצונות לרצונו יתברך שמו". וראה תניא פרק כג.

<sup>34</sup> מעניין לראות כי בעוד שבהסבריו לסיפורי התורה זיהה האדמו"ר סוגים שונים של דרכים בעבודת ה' ואף הצדיק אותם (ראה לעיל הערה 21), הרי שבהוראות מעין אלו הוא נוקט כגישה הקיצונית יותר ונדמה שמבטל הוא את הדרך האחרת. ואמנם, במספר מקומות הוא מציין לגישה החביבה יותר (עמי קב – ד"ה על כל), אך עדיין אין זה אומר שהדרך השנייה פסולה היא. ייתכן, כי הפיתרון טמון בכך שהאדמו"ר פנה לחוג אנשים מצומצם-מסוים אשר התאים לדרך שכזו. עוד ניתן לבאר, והיא הדרך שנראית סבירה יותר, כי האדמו"ר לא ראה דרכים אלו כדרכים נפרדות אלא כתהליך שתחילתו בדרך אחת ומטרתו להגיע לדרך השנייה. לאלו אשר לא הצליחו להגיע לדרך החביבה יותר נתונה הדרך הראשונה, ואילו לאלו שכן צלחו את הדרך והגיעו לדרך השנייה, נתונה דרך זו. כלומר, גם אלו אשר לא מצליחים לזכך את ליבם לחלוטין וכל דרכם מתמצית בשיקול שכלי, צריכים להתמיד בתהליך של הסרת נגיעות אישיות בתקווה להשגת השלמות הפנימית. האבות, עליהם מסופר בתורה, נתנו מקום לשתי דרכי עבודה אלו על פי רמתם האישית אליהן זכו בעמלם.

<sup>35</sup> ראה בעניין זה במאמרה של רבקה ש"ץ, לעיל הערה 18.

<sup>36</sup> ובאמת תמה הרב רייף במאמרו (לעיל הערה 6) על כך שלא מצינו תופעות של היתרים מעין אלו, ראה שם עמ' 119.



השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

על כל קביעותיו וגדריו, כעולם שפונה לרובד נמוך יותר בעבודת ה', ואילו הרובד העליון הוא זה אשר חפשי מכל גדר וסיג. בכך יכולה להיווצר זרות גדולה בקרב ההולכים בדרכי הרובד הנמוך יותר אשר ירגישו כי הם חסרים את אותה אמת מוחלטת ויכולים הם לחטוא לרצון ה' האמיתי.

## 2. עולם הממשות במשנת ר"צ

נראה עתה כיצד הגיב ר"צ למתח האמור לעיל. בספרו "רסיסי לילה" מציג ר"צ את תפיסתו התיאולוגית, ואלו דבריו (אות נח – עמ' 195 והלאה):

כי האי עלמא שהוא עולם הדמיון... נקרא עלמא דשיקרא, שהוא היפך האמת, וכל שליטת השרים וענייניהם הוא רק בהאי עלמא, המראה הכל דמיון היפך האמת, וכן כל הוראותיהם, כי כל השגתם הוא כפי הדמיון... ועל כן הוכרח להיות גם הדמיון גם כן לצורך האמת שאחר כך, ונמצא גם הדמיון הוא מכלל הנס והישועה שאחר כך, כי היה רק לצורך ישועה... ונמצא הדמיון גרם לביטול הדמיון והתגלות האמת, ועל ידי זה שב הדמיון להיות אמת, לא שהדמיון עצמו אמת כמות שהוא דזה שקר, רק שמצד ההתהפכות נעשה ממנו הכנה לטוב... והוא על ידי שיתגלה להם על ידי זה האמת, וישלטו על הדמיון המעלים האמת.

בדברים אלו חושף ר"צ את תפיסתו לגבי העולם הזה, עולם השקר, אשר שונה באופן מוחלט מתפיסתו של האדמו"ר. לדעתו, קיימת אמת - להיות דינאמית, היא הרצון התכליתי ה-להי אשר שואפת לגילוי מלא. אולם, טוען עוד ר"צ כי בעצם הבריאה אין ביד התכלית להתגלות אלא אם כן היא התבררה מתוך ההפוך לה. לדעתו תהליך זה הוא אימננטי בעצם קיומה של הבריאה (צדקת הצדיק, אות קעד):

ואמרינן בשבת דכך הוא סדר ברייתו של עולם. ברישא חשוכא והדר נהורא, בודאי מאחר שבדברים הטבעיים יסד ה' יתברך כך, ודאי כך הוא עיקר הרצון.<sup>37</sup>

כפי שבחוקי ההוויה מצאנו שחייב לבא העלם לפני יצירה כלשהי, כך בעולם הדתי, השואף לגילוי מלא של הרצון ה-להי, ישנו הכרח לקיומו של הסתר פנים לפני עת התממשות הגילוי. זוהי דרכו של ה' בעולמו, ועל פיה, עיצב ר"צ את תורתו.

ניכר מדבריו כי חשיבותו של הסתר פנים זה איננה רק בכך שהוא מאפשר מבחינה טכנית את הגילוי המלא, אלא בעיקר בכך שהוא מעצב אותו. אין לדמות גילוי הקיים מאליו באופן טבעי, לגילוי הצומח מתוך ההסתר. בשל כך, מתקשר העולם הממשי בקשר אדוק, חד-חד ערכי, לעולם הבא, עולם הגילוי – אין להגיע אליו אלא דרכו, ואין עוד מי שיכול להוביל

<sup>37</sup> יסוד זה מופיע רבות בתורותיו. ראה לדוגמה תקנת השבין עמ' 116, וכן עמ' 230; רסיסי לילה עמ' 34.

אליו אלא הוא<sup>38</sup>. תפיסה זו מוגדרת אצל ר"צ באמצעות המושג 'דמיון', אך לא במשמעות המקובלת שלו – דבר ללא משמעות – אלא במשמעות של דומה לאמת. דהיינו, גם בעולם הממשי יש לראות צד של אמת, אך לא כזאת שנראית בגלוי אלא כזאת העתידה לצמוח מתוכו.

לפי זה מובן מדוע אין מקום לדמיון כדבר שעומד בפני עצמו. אם משמעותו היא רק בהבאתו לידי גילוי האמת, הרי שבמנותק ממנה אין לו קיום – שקר יקרא. רק בקישורו אליה יוכל הוא להיכלל בה ולהיקרא בשמה. זאת ועוד, גם בעת גילוייה המלא של האמת, לא יאבד הדמיון את משמעות קיומו. בהיותו גורם מעצב ומכוון, רישומו יבא לידי ביטוי בכל עת הגילוי. פועל יוצא של דברים אלו הוא שרק אז, בעת הגילוי, הדמיון יזכה להיקרא בשמו המלא ולמצוא את מקומו הנכון במערכת ה-להית. במלים אחרות, רק בזמן בו הדמיון יתבטל, הוא ימצא את האישור לקיומו.

תפיסה זו של העולם הזה, כמה שונה היא מתפיסתו של האדמו"ר שראינו לעיל. בעוד שהאדמו"ר ביטל את משמעותו של העולם הזה באופן מוחלט, הרי שר"צ דווקא העניק לו אותה. ובניסוח מושגי, אם האדמו"ר הציג לנו תפיסה בעלת גוון אקוסמיסטי בקיצוניותה, הרי שר"צ מציג לנו תפיסה בעלת גוון פאנאנתאיסטי<sup>39</sup>, המזהה את ההעלם כשלב הכלול בתהליך הגילוי<sup>40</sup>.

השלכת תפיסה תיאולוגית זו לעולמו הנפשי של האדם, תביאנו לידי הכרה בחשיבות המרובה שיש להעניק לפעולת הרצון והכוונה. כאמור, המעשה הנגלה בפרט והמציאות כולה בכלל הינם מצומצמים בהיותם מעלימים את האמת התכליתית, היא גילוי רצון ה'. הדרך אותה מציע ר"צ כדי להתגבר על פער זה היא להזדהות עם התהליך ה-להי ולהשתוות לו. אך בעוד שאצל האדמו"ר עיקרון זה מיתרגם לכדי התנתקות מהעולם הזה וביטולו (כפי שראינו לעיל), אצל ר"צ, עקב תפיסת עולמו השונה, עיקרון זה מתורגם דווקא להיטמעות מלאה בעולם הזה. היטמעות זו היא המעבר ההכרחי דרך הדמיון בכדי להגיע לגילוי,

<sup>38</sup> אמנם ניתן לומר שלא מן הנמנע שיהיו מספר הפכים לאמת אחת, אולם ההבדל ביניהם יהיה רק ברמת העלמתם את האמת ולא במהותם.

<sup>39</sup> ההבדל בין שתי תפיסות אלו מבואר בהרחבה במאמרו של ש. רוזנברג, "תורת הקבלה בינפש החיים", שנה בשנה, תשנ"ח, עמ' 370-357. רוזנברג מבחין על ידי ביאור מושגים אלו בין משנת האדמו"ר הזקן בעל התניא, ובין משנת ר' חיים מוולוז'ין בעל נפש החיים. תפיסה המזכירה את תפיסתו של ר"צ, הטוענת למציאת משמעותו של עולם החומר והרע העולמי, ניתן למצוא רבות במשנת הראי"ה קוק. ראה לדוגמה אורות התשובה טז, יב. על הקשר בין תורת ר"צ ובין תורת הראי"ה קוק ראה אצל הרב ישעיהו הדרי, "בין שני כהנים גדולים", בתוך הראי"ה – קובץ, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה.

<sup>40</sup> עקב יסוד זה, ניתן למצוא מספר לא מועט של תורות העוסקות בנושא הפורים בספרי הרב. מבחינה זו, פורים הוא החג הקלאסי להצגת משנה זו, לפי שכל יסודו הוא גילוי השגחת ה' בתוך ההסתר והחביון. מה עוד, שרוב מנהגי החג, הם מנהגים גשמיים, השייכים לעולם הדמיון. ועיין בהרחבה בכל התורה שהבאנו "רסיסי לילה".

השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

ולפיכך הרי היא חיונית לחשיפתה של האמת המצופה. ואם חסרון קל יהיה בה, אזי גם הגילוי יאבד מגדולתו.

דוגמה לדבר: אם אדם לא יעמול ויעבוד קשה באמת, אזי גם מנוחתו המיוחלת תאבד מחשיבותה ומערכה. ומכנגד, רק כאשר הוא יעמול בעמל רב, מנוחתו תקבל את ערכה השלם. לפיכך, יש צורך שמצד אחד האדם ייטמע בתוך ההסתר במלואו ושמצד שני תמיד יכוון, יישאף ויצפה לבירור האמת שתיגלה מתוכו. לכן, יותר משחשוב המעשה הטוב, חשוב הרצון. המעשה לעולם יהיה מצומצם במסגרת עולם ההסתר, אך הרצון לעומתו יוכל לפרוץ מבעד למסך זה ולכוון את המציאות כולה אל הגילוי, שם היא תקבל את האישור לקיומה. זאת היא הסיבה שניתן למצוא חשיבות רבה לרצון ולכוונה במשנת ר"צ. ואלו דבריו בקשר לכך (צדקת הצדיק, אות רמח):

עיקר האדם הוא החשק שבלב, שבו הוא יתרונו על המלאכים, והוא הנקרא יצר... כי גדולת אחד על חברו הוא רק כפי גודל החשק שלו לטוב, דהיינו כוח היצר...

יוצא אם כן, כי בתהליך השוויות הרצון במשנתו של ר"צ לא חל נתק בין האדם ובין העולם הממשי. ישנו דווקא איחוד – האדם מתאחד עם ההעלם ממקום השקפתו התכליתית של ה-ל. הוא עושה את המעשה המצומצם מתוך הכרה וכוונה כי רק מכוחו יוכל להיגלות הרצון ה-להי. בכך הוא עולה במסילה אותה ה-ל סלל בעצמו, מסילה המובילה לגילוי השלם במלואו. בנקודה זו נדמה שעמדנו על הנקודה המעדיפה את משנת ר"צ על פני משנת האדמו"ר. בעוד שאצל האדמו"ר ישנה זרות בין הרובד החיצוני-מעשי של האדם ובין הרובד הפנימי שלו, הרי שאצל ר"צ מתקיימת שם הרמוניה. המעשה החיצוני תואם את מגמת הרצון הפנימי ואף מעצב אותה. בכך אישיות האדם נשארת שלמה גם כאשר חי הוא במתח המתמיד.

נדמה שעל פי הבנה זו ניתן לבאר את דברי ר"צ שהובאו בתחילת מאמר זה. היות שדרכו של ר"צ בהשוויות הרצון דורשת מן האדם להיכנס ולהיטמע במלואו בתוך ההעלם, הרי שלא ייתכן שבמקרה של אונס פנימי למעשה עבירה, האדם יהיה אנוס מצד אחד, ומצד שני יזהה בהכרתו את האונס הזה. שהרי מעגל קסמים הוא זה. אם הוא מצליח להשקיף על עצמו מבחוץ ולהעיד כי אי יכולתו לעמוד בפיתוי מעידה על הרצון ה-להי, הרי שהוא כבר לא אנוס. ואם באמת אנוס הוא, הרי שמצוי הוא במצב של טירוף חושים ותאוות ללא פנאי לשיקול דעת כזה או אחר. זאת היא הסיבה מדוע "אין אדם יכול להעיד על עצמו בזה". אין זו סיבה פסיכולוגית גרידא. תלויה כאן תפיסת עולם שלמה ביחס לקשרי-להים ואדם הדוגלת בחיבור שלם לעולם הזה ובמציאת משמעותו. אם בנידון דידן הקריטריון לרצון ה' הוא אונס פנימי, הרי שאין לו לאדם להכיר בזאת אלא אם כן הוא באמת אנוס. לא תיתכן סתירה פנימית בתוך עולמו הפנימי של האדם. חייבת להיות הרמוניה בין החוץ והפנים שלו, אשר תאפשר את הצמחתו השלימה של הגילוי ה-להי לעתיד לבא. כל זאת כמובן, שלא כדעת האדמו"ר אשר דרש שיהיה נתק בין מעשי האדם ורצונו הפנימי, ולדידו אכן אפשרית היא אותה סתירה פנימית.

הזמן היחיד בו האדם יוכל להכיר באנסו הוא רק לאחר המעשה. כאשר יסתכל האדם על האונס בראייה לאחור ויבחין כי היה שם באמת אונס גמור, או אז יוכל הוא להעיד שאכן הוא היה בתוך ההעלם – תוכו וברו. רק אז הוא יוכל להעניק משמעות להעלם זה, ולזהות אותו עם רצון ה'. כך, תהליך השווית הרצון יגיע לשיאו<sup>41</sup>.

לאור הדברים הללו, נוכל לשוב לביאור מעשה זמרי ופינחס. כאמור, שורש המחלוקת בין ר"צ ובין רבו האדמו"ר הוא האם לראות את הרצון כמימד הבלעדי אשר קובע את הפעולות וממילא אין כל משמעות לעולם הזה כפי שהוא, או שמא יש לראות בו מימד מכוון ומעצב, אשר מעניק לעולם ההסתר את מגמתו ובכך גם את משמעותו. השלכותיה של מחלוקת זו באה לידי ביטוי בפירושיהם השונים למעשה זמרי ופינחס. לשיטת האדמו"ר, צדק זמרי בכך שהסיק מתוך אנסו הפנימי כי כזבי אכן ראוייה לו מששת ימי בראשית, ולפיכך אין כל חטא בביאתו עליה, כפי שביארנו לעיל. לעומת זאת, לשיטת ר"צ, על אף שמסכים הוא לזיהוי המתח המתמיד השורר בין הנגלה המצומצם לנסתר הדינמי, הרי שאין ביכולתו לקבל שתוצאתו תהיה ביטול הנגלה והצמצום. לדידו הפתרון נעוץ בהסתכלות רחבה על המציאות אשר תדון כל דבר לפי מקומו וזמנו. לפי זה, מסקנתו של זמרי היתה פסולה, לא היה ביכולתו להעיד על אנסו הפנימי בעת המעשה. נמצא שבמימד מסוים ר"צ ממשיך את שיטת רבו ובמימד אחר הוא חולק עליה. בזיהוי המתח המתמיד האמור לעיל, אין ספק כי הוא ממשיך דרכו, ובאמת כך פירש את מעשה זמרי. אך מאידך, פתרונו הוא אחר, ונובע הוא מתפיסה תיאולוגית השונה לחלוטין מתפיסת רבו. זאת היא אם כן הסיבה מדוע היה יכול להביא בשמו שמועה לביאור תורה הסותרת את משנתו הסדורה.

העולה מכאן, שאם עד כה תפסה משנת ר' צדוק את מקומו של פינחס במשנת האדמו"ר, הרי שמענתה משנת האדמו"ר תופסת את מקומו של זמרי במשנתו של ר' צדוק. התפיסה האיז'בצאית, לפיה האדם יכול להעיד נאמנה על עצמו כי רצונו מכוון לרצון ה', היתה טעותו של זמרי. ויכוח הרב והתלמיד אשר הינו ויכוח של תפיסות עולם, בא לידי ביטוי בסיפור מקראי אחד פשוט.

לסיכום דברנו, טענתנו היא שהשקפות הרב והאדמו"ר מבוססות הן על שתי תפיסות עולם שונות במהותן. התפיסה בעלת הגוון האקוסמיסטי בקיצוניותה, לפיה אין להעניק משמעות לעולם הממשי אלא רק לרצון ה-להי השרוי בבסיסו, היא התפיסה האיז'בצאית, ואילו התפיסה בעלת הגוון הפאנאנטיאיסטי, לפיה עולם המעשה כלול הוא ב-להות ושורש קיומו

<sup>41</sup> לכאורה, הליך זה אינו מחויב להיות דווקא קשור למקרה בו האדם היה אנוס מבחינה פנימית. כל מקום בו האדם יכול להסתכל בדיעבד על מעשיו, גם אם היו במזיד, ולקשר אותם אל בחינת הגילוי, הרי שבוזה גאל אותם מידי עבירה. ואכן, זה פשטם של דברי ר"צ בנושא התשובה (צדקת הצדיק אות מ): "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכיות. רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך... וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האר"י ז"ל בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף, ששניהם אמת כל אחד במקום בפני עצמו, במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה. וכשמשיג לאור זה העצום, אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת ה' יתברך והוא ודעתו ורצונו הכל אחד, ומאחר שה' יתברך רצה כן הרי הכל זכיות, וזוכה לכפרה גמורה שביום הכיפורים". וראה שם גם אות ק.

השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

הוא הרצון והכוונה שבו, היא תפיסתו של ר"צ. על בסיס הבנה זו, הראנו כיצד צמחו השקפותיהם השונות בעבודת ה', אשר באו לידי ביטוי בתהליך המשותף לשניהם, הוא תהליך השוויות הרצון.

## ה. עבירה לשמה

השלכה חשובה מתפיסת עולמו של ר"צ, ניתן לראות במושג ה'עבירה לשמה'. מושג זה תופס מקום רחב בתורותיו השונות של האדמו"ר<sup>42</sup>, ואף מוזכר מספר פעמים לא מבוטל אצל ר"צ<sup>43</sup>. לפי מה שביארנו לעיל, נראה כיצד כל אחד מהם העניק למושג זה משמעות שונה.

לכאורה, פעולת השוויות הרצון אצל ר"צ הינה פעולה אשר נעשית רק בדיעבד, קרי לאחר ביצוע המעשה. מאידך ניתן למצוא במספר תורות כי ר"צ הכשיר מפורשות ביצוע של עבירה לשמה' באופן של לכתחילה ובמודעות מלאה. ככה מוכח לדוגמה מדבריו בספרו תקנת השבין (סימן ה אות ב):

ומצד האהבה יוכל להכניס עצמו לעניין כזה על דרך עבירה לשמה דיעל, ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר, רק מהתם הוא דילפינן. והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל, ולבער צורר ואויב ה' כמוהו מהעולם, לא הביטה על העבירה ועל הזוהמא שהטיל.

נראה לבאר זאת ולומר שיש לחלק בין המקרה אותו ראינו לעיל ובין מקרה זה. במקרה הנ"ל, מה שהעיד על המעשה כי הוא לרצונו של ה' הוא חוסר יכולתו של האדם להתגבר עליו. לכן, הדרישה מהאדם האנוס היתה שיהיה באמת אנוס – במלוא מובן המילה. כלומר שלא תשתתף שום הכרה שכלית בעת המעשה. לעומת זאת, במקרה של העבירה לשמה', האדם מכיר מדעתו שזהו המעשה הנצרך כדי לקיים את רצון ה' האמיתי עוד לפני עשיית המעשה. אין הוא מכיר בכך מתוך מעשה שנקרה לפניו או מכורח נפשי, אלא מתוך ניתוח שכלי ועמוק של המציאות. לכן כאשר הוא יבצע את מעשה העבירה, הוא באמת יתכוון אליו, הוא יחטא מפני שהוא מאמין שזה המעשה הנכון לעת ההיא. או אז עונה הוא על התבנית שהתווה ר"צ – הוא נטמע בהעלם מתוך כוונה להגיע לגילוי. במלים אחרות, הוא השווה את רצונו לרצון ה', ובמעשיו מקדם הוא את התכלית ה-להית. בכך מורחבת השוויות הרצון גם למימד האונטולוגי ומהווה דרך פעולה הנדרש מעובד ה'.

לכאורה, בזה ר"צ לא שונה מרבו האדמו"ר אשר גם הכשיר מעשים שכאלו מתוך הכרה ברצון ה-להי. אולם מסתבר כי עדיין קיים שוני מהותי ביניהם.

<sup>42</sup> ראה לדוגמה עמי רכו – ד"ה הכן.

<sup>43</sup> עיין במפתחות של ספרי ר"צ בהוצאת הר ברכה בערך 'חטא'.

לדעת האדמו"ר, היות שהרצון הפנימי הוא המכשיר והפוסל את המעשים, הרי שגם הגדרתם תיקבע על פיו. ממילא, גם מעשה עבירה יכול להיות מוגדר כמעשה מצווה, ויש לו לאדם לצפות לשכר על מעשהו. אולם אין הדברים כך אצל ר"צ. לדידו (צדקת הצדיק אות קכח):

כשאדם עושה עבירה כעניין 'עת לעשות וגו' ויבכל דרכיך דעהו, מכל מקום צריך כפרה על העבירה שעשה...<sup>44</sup>

למרות שסובר ר"צ כי מעשה העבירה לשמה' מוצדק וראוי הוא להיעשות, עדיין הוא טוען כי יש צורך בכפרה על כך. הכיצד? והרי כוונתו היא לשם שמיים:

נדמה שיש להבין דבר זה לפי דברינו לעיל. היות ור"צ סובר כי במהלך השווית הרצון על האדם להיטמע בעולם הממשי, תוך רצון וכוונה שמתוכו יצמח הגילוי, הרי שכל עוד זמנו לא בא, יש להצטמצם למסגרת הקבועה והמצומצמת של חוקי העולם הזה. דהיינו, ההיטמעות בעולם אינה נגמרת במעשה העבירה בלבד, אלא היא כוללת את כל ההתנהלות המצומצמת של המציאות בעקבות החטא. חלק מהתנהלות זו היא הכפרה על החטא כמובן. בכך, האדם אינו מנתק עצמו מהגדרותיה של המציאות המצומצמות (כפי שראינו במשנת האדמו"ר) אלא הוא חי באופן מלא בתוכם. כל זאת כמובן מתוך שאיפה כי צמצום והסתר זה יביא בסופו של דבר לידי הגילוי ה-להי השלם. אם כן, תקוותו ונחמתו של האדם היא שה' יוכיח לכל כי כוונתו היתה לשם שמיים, ויראה כיצד צמח מעבירה זו גילוי-להי<sup>45</sup>.

נדמה שבנקודה זו ניתן להבחין שוב במעלתה של משנת ר"צ על פני משנת רבו האדמו"ר. כאמור לעיל, המשנה האיז'בצאית דגלה בנתק ובורות כלפי העולם הממשי המגודר והמצומצם, כאשר הדגש העיקרי בעבודת ה' ניתן למישור הפנימי-נפשי של האדם, בתהליך בירור הרצון. בכך העולם הופקר בידי אלה שאינם שלמים דיו כדי להכיר בדינאמיות הרצון ה-להי. לעומת זאת, רואים אנו כי במשנת ר"צ קיימת דווקא הזדהות עם מעמדו הסתר של העולם הממשי. על האדם להיטמע בעולם המוגבל ולכאוב עמו את כאב הסתר הפנים בידעו שרק מכך יוכל לצמוח הגילוי השלם. נמצא שהעולם אינו מופקר עוד בידי אלה שאינם שלמים, אלא מנוהל בידי אלה החודרים בראייתם העמוקה את ההסתר המדומה, ואשר מצפים ומקווים לגילוי המיוחל.

במלים אלו אנו מסיימים את סקירתה וניתוחה של תורת השווית הרצון במשנתו של ר"צ. אין אנו מתיימרים לומר כי הקפנו וסקרנו באופן מלא את תורתו, במיוחד כאשר ישנם כל

<sup>44</sup> הדבר הזה מזכיר במעט את דיונונו לעיל במשנת האדמו"ר, שם דנו מדוע ה' הצדיק את פינחס על אף צדקותו של זמרי. אולם ברור כי הרקע לדברי ר"צ שונה מהותית מרקע הדברים של האדמו"ר, כפי שהראנו לעיל. ואולי מפאת דמיון חיצוני זה מתבלבלים רבים ומזהים את תורותיהם אחת עם השנייה. ראה לעיל הערה 5.

<sup>45</sup> "כמו שיבורר לעתיד [אחרי תשובה מאהבה] שיהיו החטאים כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית... שרצה ה' יתברך שיעשו ישראל" (רסיסי לילה אות כא – עמ' 29). דבר זה מבוסס על הבנה שאין לאדם שליטה ויכולת על השלכות מעשיו. ראה לעיל הערה 24 סעיף א.

השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

כך הרבה חילוקים וניואנסים שונים שניתן להבחין בכל תורה ותורה. על כן, רבה היא עוד העבודה של הלומד והמעייין בחשיפת הקרחון הענק (שנגענו רק בקצהו) – תורת רבי צדוק הכהן.

## **ו. סיכום**

תורת השווית הרצון במשנתו של רבי צדוק הכהן עומדת ביסוד רבות מתורותיו ובאה לידי ביטוי במספר רב של תחומים בהם עסק. במאמר זה ניסינו להציע כיוון לביאור תורתו של ר"צ בעזרת השוואה שעשינו בין תורתו שלו ובין תורת רבו, האדמו"ר מאיז'ביצא. בכך ראינו על איזו קרקע צמחה תורתו, אילו כלי פרשנות הוא רכש, מהם דרכי ניתוח פרשיות התורה, והכי חשוב, על איזו בעיה ניסה לתת מענה בתורה זו.

הראנו, כי את תחושת המתח העמוק שבין הרצון ה-להי השלם והדינמי ובין העולם הממשי, המגודר והקבוע, רכש ר"צ מרבו האדמו"ר ובעקבותיו ניסה גם הוא לתת לו מענה. אולם, תפיסת עולם תיאולוגית שונה שעומדת בבסיס השקפתו, היא זו אשר גרמה לעיצוב שונה של פתרונו, וממילא להצגת דרישות אחרות מאת האדם המאמין. על כן לדעתנו אין לראות את תורת ר"צ כנספחת לתורתו הקיצונית של רבו האדמו"ר, אלא ככזאת הראויה ליטול חלק בפני עצמה.





# תנ"ך

---

לצאת מבית עבדים – היובל כמהפכה דתית

חברתית

דוד סבתו

חיים של תודה – על מזמור ל בתהילים

שניר הראל



## לצאת מבית עבדים – היובל כמהפכה דתית חברתית

- א. פתיחה
- ב. מכירת מצרים לפרעה
- ג. היובל
  - 1. מכירת אחוזה
  - 2. איסור הלוואה בריבית
  - 3. הנמכר לישראל
  - 4. הנמכר לגר תושב
- ד. בין חוקת מצרים לחוקת היובל

### א. פתיחה

המבקש לאתר עקרונות כלכליים חברתיים בתורה ניצב בפני בעיה בסיסית. עולם החוק היהודי, ההלכה, לא עוסק ביחידה מדינית אלא בעיקר בפרטים ומעט בקהילה. ההתנהלות הקהילתית קשורה ברובה לתקנות קהל מקומיות, וקשה למצוא בה עקרונות כוללים. טעם הדבר הוא, שההלכה התפתחה בתנאי גלות. מעולם לא עמדה בפני חכמי ההלכה מציאות מדינית אוטונומית. אף התורה שבכתב, הכוללת עקרונות מופשטים יותר, עוסקת מעט מאד במבנה המדיני והכלכלי, ותעיד על כך פרשת המלך העמומה שקולמוסים נשתברו בפירושה. המצוות החברתיות כלכליות עוסקות בעיקר בפרט, ואינן מתוות מדיניות לאומית. הניסיון ללמוד ממצוות הפרט על מדיניות לאומית בדרך האינדוקציה הוא בעייתי ואינו מספק. בנוסף לבעיה זו ישנן בעיות רבות אחרות, המקשות על גזירת עקרונות כלליים למציאות זמננו.

במאמר זה אתמקד בשתי פרשיות בתורה, שהן למיטב ידיעתי, היחידות שעוסקות באופיה הכלכלי חברתי של מדינה – סיפור מכירת מצרים, ופרשת היובל. פרשיות אלה אף מקיימות ביניהן זיקה פנימית, וכפי שאראה להלן, שתי הפרשיות מייצגות שני דגמים הפוכים של מדיניות כלכלית. סיפור מכירת מצרים מגלם באופן מובהק את אופיה האלילי של מצרים כבית עבדים. מאידך, פרשת השמיטה והיובל מציבה דגם מדיני כלכלי ישראלי, המבוסס על הנחת יסוד מונותאיסטית, שבמרכזו חירות האדם. בניגוד למצוות חברתיות אחרות המוטלות רק על הפרט, מצוות השמיטה והיובל הן מצוות כלליות, המוטלות על

האומה כולה בפרק זמן מסוים. לכן העונש שנקבע על ביטולן איננו עונש ליחיד אלא עונש לאומה כולה כפי שמפורש בפרשת בקקתי<sup>1</sup>.

## ב. מכירת מצרים לפרעה

בסיפור זה<sup>2</sup> מתוארת מצרים במצב חירום כלכלי של רעב מתמשך. מצב חירום זה מוביל בסופו של דבר לשידוד מערכות מדיני כלכלי שהשלכותיו מרחיקות לכת, ובו נעוצים שורשיו של שעבוד מצרים<sup>3</sup>. הסיפור מתאר את השפעותיו של הרעב בשלושה שלבים.

בשלב הראשון נגמר הלחם בארץ מצרים ובארץ כנען (פסוק ג): "וַלְחָם אֵין בְּכָל הָאָרֶץ כִּי כָבֵד הָרָעַב מְאֹד וַתִּלְהַךְ אֶרֶץ מִצְרַיִם וְאֶרֶץ כְּנָעַן מִפְּנֵי הָרָעַב". במצב זה פונים המצרים אל יוסף, שהכין מבעוד מועד אוצרות תבואה, וקונים אותה בכסף. יוסף 'מלקט' את הכסף שבכל הארץ אל פרעה. אמצעי התשלום והמחיה מרוכזים כעת כולם אצל פרעה (ד): "וַיִּלְקֹט יוֹסֵף אֶת כָּל הַכֶּסֶף הַנִּמְצָא בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וּבְאֶרֶץ כְּנָעַן בְּשֶׁבֶר אֲשֶׁר הֵם שֹׁבְרִים וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת הַכֶּסֶף בְּיַתְּהַ פְּרָעֹה".

בשלב השני מבקשים המצרים מיוסף לחם חינם, כיוון שכספם תם (ט): "וַיָּבֵאוּ כָּל מִצְרַיִם אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר הִבֵּה לָנוּ לֶחֶם וְלָמָּה נִמּוֹת נִגְדָּךְ כִּי אַפְסַס בְּסָף". אולם יוסף דורש תמורה (טו): "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף הִבּוּ מִקְנֵיכֶם וְאֶתְנֶנָּה לָכֶם בְּמִקְנֵיכֶם אִם אַפְסַס בְּסָף". כלומר, "אפס כסף" אינו סיבה לקבלת לחם חינם, אלא לתשלום באמצעות המקנה – כנגד תביעתם "הבה לנו לחם" משיב יוסף "הבו מקניכם".

בשלב השלישי, בתום השנה השנייה, תם גם המקנה המשמש מרכיב הכרחי באמצעי הייצור החקלאיים. כעת המצרים מבינים לבדם מניסיונם שאין לחם חינם, והם מציעים מעצמם את גופם ואדמתם ליוסף. בחברה החקלאית הקדומה, האדם והאדמה קשורים זה בזה ללא הפרד, כיוון שללא האדמה אין האדם מסוגל להתקיים ולהוציא לחם, לכן הם כורכים את מכירת אדמתם עם מכירתם, ומציעים לעבד אותה עבור פרעה תמורת זרע. הם חוזרים על כך כמה פעמים (יח-יט):

לא נִשְׂאָר לִפְנֵי אֲדֹנָי בְּלֹתִי אִם גְּוִיֹּתֵנוּ וְאֲדָמָתֵנוּ, לָמָּה נִמּוֹת לְעֵינֶיךָ גַּם אֲנַחְנוּ  
 גַּם אֲדָמָתֵנוּ קָנָה אֲתָנוּ וְאֶת אֲדָמָתֵנוּ בְּלָחֶם וְנַחֲיָה אֲנַחְנוּ וְאֲדָמָתֵנוּ עֲבָדִים  
 לְפָרְעֹה וְתֵן זֶרַע וְנַחֲיָה וְלֹא נִמּוֹת וְהָאֲדָמָה לֹא תִשָּׂם.

<sup>1</sup> על כך ראה למשל רשב"ם ויקרא כו, מו.

<sup>2</sup> הסיפור מתואר בבראשית פרק מז. כל הפסוקים המובאים בחלק זה של המאמר לקוחים משם.

<sup>3</sup> במאמר אחר, שטרם פורסם, עסקתי בהרחבה בזיקה שבין סיפור מכירת מצרים בסוף בראשית, לסיפור השעבוד בתחילת שמות, ודנתי במשמעותה.

ואכן, יוסף מקבל את הצעתם (כ):

וַיִּקַּן יוֹסֵף אֶת כָּל אֲדַמַּת מִצְרָיִם לַפְּרָעָה כִּי מָכְרוּ מִצְרָיִם אִישׁ שְׂדֵהוּ כִּי חִזַּק  
עֲלֵהֶם הִרְעֵב וַתְּהִי הָאָרֶץ לַפְּרָעָה.

ראוי לשים לב לשינוי הקל בניסוח דברים. המצרים מוכרים את אדמתם לפרעה ויוסף קונה את כל אדמת מצרים, אולם הפסוק חותם: "ותהי הארץ לפרעה". הארץ כאן היא כינוי כללי לכל האדמות כולן. שינוי לשוני פעוט זה הוא רב משמעות. מרגע שפרעה קנה את אדמתם של כל המצרים הפכה כל הארץ, היחידה המדינית השלמה, להיות שלו. ההבדל אינו כמותי אלא מהותי. אין מדובר בסך כל החלקות בלבד אלא בבעלות טוטאלית על כל הארץ, ההופכת אותו לאדון יחידי במצרים בעל מעמד עליון, שכל נתיניו כפופים לו.

יוסף נוקט פעולות מעשיות כדי להוכיח את מעשה הקניין ואת בעלותו של פרעה (כא-כב):

וְאֵת הָעָם הָעֵבֶיר אֲתוֹ לְעָרִים מְקַצָּה גְבוּל מִצְרָיִם וְעַד קָצְהוּ<sup>4</sup>, רַק אֲדַמַּת  
הַכְּהֹנִים לֹא קָנָה כִּי חֵק לַכְּהֹנִים מֵאֵת פְּרָעָה וְאָכְלוּ אֶת חֲקֵם אֲשֶׁר נָתַן לָהֶם  
פְּרָעָה עַל כֵּן לֹא מָכְרוּ אֶת אֲדַמַּתָּם.

כך פירש רשב"ם את טעם המעשה: "העביר אותו לערים – כמו שעשה סנחריב כדכתיב 'אל ארץ כארצכם', כדי שלא יטענו כח חזקה איש איש בארצו לאחר מכירה".

יוסף אף דואג לכך שהמצרים יחיו בתודעת עבדות מתמדת באמצעות מס של חמישית מהתבואה שעליהם לתת לפרעה, המבטאת את שעבודם לו (כג-כד):

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל הָעָם הֵן קִנִּיתִי אֶתְכֶם הַיּוֹם וְאֵת אֲדַמַּתְכֶם לַפְּרָעָה הֲאֵל לָכֶם  
זָרַע וְזָרְעֵתֶם אֶת הָאֲדָמָה, וְהָיָה בְּתַבּוּאוֹת וַנִּתְּתֶם חֲמִישִׁית לַפְּרָעָה וְאַרְבַּע  
הַיָּדוֹת יְהִיָּה לָכֶם לְזָרַע הַשָּׂדֶה וְלֹאֲכַלְכֶם וְלֹאֲשֶׁר בְּבֵתֵיכֶם וְלֹאֲכֹל לְטַפְּכֶם,  
וַיֹּאמְרוּ הַחַיִּיתָנוּ נִמְצָא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנָי וְהִיִּינוּ עֲבָדִים לַפְּרָעָה, וַיִּשָּׂם אֹתָהּ יוֹסֵף  
לְחֵק עַד הַיּוֹם הַזֶּה עַל אֲדַמַּת מִצְרָיִם לַפְּרָעָה לְחֵמֶשׁ רַק אֲדַמַּת הַכְּהֹנִים לִבְדָּם  
לֹא הָיְתָה לַפְּרָעָה.

הכתוב מדגיש שהמעמד היחיד במצרים שלא השתעבד לפרעה הוא מעמד הכהנים, אלא שטעם הדבר הוא שמזונם מזומן להם מפרעה ולכן לא נזקקו למכור את אדמתם, כפי שהוטעם בפסוק כד. נמצאת אומר שאף הכהנים תלויים תלות מוחלטת בפרעה<sup>5</sup>.

כיצד יש להעריך את מדיניותו של יוסף? דומה שהתורה עצמה מבקרת אותה בחריפות. למעשה, זו המדיניות שהפכה את מצרים ל"בית עבדים", שהרי זו מדינה בה כל הנתינים

<sup>4</sup> עיין ברמב"ן שם שפירש שיוסף לא קנה את המצרים לעבדים בסופו של דבר, אולם מפשט הפסוקים עולה שהוא אכן קנה אותם.

<sup>5</sup> בפסוקים מוזכרים שני חוקים, המשמשים בתפקידים הפוכים. בפסוק כד נזכר חוק הכהנים, שפירושו קצבת מזונות קבועה מאת פרעה. ואילו בפסוק כו נזכר חוק החומש, קצבת תבואה הניתנת לפרעה על ידי העם. החוק הראשון אפשר לכהנים לא למכור את אדמתם, ובכך לשמור על מעמדם וחירותם (אף שהיו תלויים בפרעה). ואילו החוק השני ביטא את שעבודו של העם ואדמתו לפרעה.

הם עבדי המלך, נטולי קרקע וחירות. מבחינה זו ניתן לומר, שפעילותו הכלכלית של יוסף יצרה את התשתית לשעבוד הממושך של בני ישראל במצרים, בית העבדים. יתירה מזו, כפי שנראה בהמשך, כמה ממצוות התורה מעוצבות כאנטייזה לסיפור זה, ומלמדות על הניגוד העמוק הקיים בין הדגם המצרי לדגם הישראלי. פרשת היובל משמשת דוגמה מובהקת לניגוד זה, ולכן נקדיש לה את עיקר עיוננו.<sup>6</sup>

## ג. יובל<sup>7</sup>

פרק כה בויקרא עוסק במכלול המצוות של השמיטה והיובל<sup>8</sup>. הוא פותח במצוות השמיטה, אולם עיקרו מוקדש לעניין היובל. כך פותחת חוקת היובל (פסוק י): "וְקָדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרְאתֶם דְרֹר בְּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ". נמצא, שקריאת הדרור ליושבי הארץ היא עיקרו של היובל. "דרור" פירושו חופש מוחלט ומצב של אי תלות, כפי שעולה מהמקבילות השונות.<sup>9</sup> רמב"ן ביאר שזו גם משמעותו של השם "יובל" (בפירושו שם): "ולפי דעתי לא קראו הכתוב יובל על התקיעה רק על הדרור, כי לא הזכיר השם הזה בכתוב הראשון שאמר 'והעברת שופר תרועה', אבל אמר 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה', שיהיו כולם בני חורין לדור בכל מקום שירצו, ואמר 'יובל היא', שבה יובל כל איש אל אחוזתו ואל משפחתו יובילוהו רגליו מרחוק לגור"<sup>10</sup>. ורמז רמב"ן בדבריו, שכלל זה – "וקראתם דרור", נפרט לשניים בהמשך הפסוק: "יובל הוא תְּהִיָּה לְכֶם נְשִׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מְשֻׁפְחָתוֹ תֵּשְׁבוּ". בפסוק זה נזכרים שני המרכיבים העיקריים של היובל, המפורטים בהמשך הפרשה – יציאת קרקעות ויציאת עבדים. ויש לדייק בלשון הכתוב: לא נאמר כאן שהקרקע שבה

<sup>6</sup> על עיקרי ההקבלה הניגודית בין סיפורנו לבין היובל ומצוות נוספות בתורה עמדה נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 379-377. בהמשך נרחיב הקבלה זו ונעסוק בהרחבה במשמעותה.

<sup>7</sup> על משמעותו החברתית כלכלית של היובל נכתב רבות. נזכיר כאן את מאמרו המפורסם של ז'בוטינסקי, רעיון היובל, אומה וחברה, עמ' 177. וכן את מאמרו של בנימין פורת, צדק חברתי לאורו של דין היובל, אקדמות יג, עמ' 101-77. נעזרנו במאמרו בדבריו היפים של פורת, אלא שהוא התמקד בהיבט הכלכלי ולא עסק בנייתו פרשני צמוד של פרשת היובל.

<sup>8</sup> כל הפסוקים המובאים בחלק זה של המאמר לקוחים מפרק כה, אלא אם כן יצוין אחרת.

<sup>9</sup> ראה רד"צ הופמן בפירושו לויקרא, עמ' רכד, ובובר, דרכו של מקרא, עמ' 280-278. נחמה ליבוביץ, בעיונים בספר ויקרא, עמ' 418-415, האריכה בביאור משמעות המילה בעקבות דברי בובר, וטענה שבמילה דרור יש דגש על ההיבט החיובי שבשחרור, החירות המוטלת על האדם אפילו בעל כרחו. לכן נתייחדה לתיאור שחרור העבדים של פרשת בהר, לעומת הביטוי לצאת לחופשי המופיע במקומות אחרים.

<sup>10</sup> לדעת חכמים במסכת ראש השנה (כו, א), היובל מכונה כך על שם האיל שבקרנו תוקעים, וכך פירש רש"י כאן. הרד"צ הופמן (שם) מביא לפירוש זה ראיות משפות שמיות שונות. לפי זה יש לומר, שהתקיעה היא סמלו העיקרי של היובל כיוון שהיא המשחררת את העבדים.

לבעליה<sup>11</sup>. אמנם, הכתוב מדבר על מכירת השדה ויציאת השדה, ועל מכירת האדם ויציאת האדם, ונראה לכאורה שישנה הקבלה בין השניים. הנושא הראשון הוא שיבת השדה והשני הוא שיבת האדם. אולם מעיון בלשון הכתוב עולה שבשני המקרים הנושא הוא האדם השב, אל אחוזתו<sup>12</sup> ואל משפחתו:

**וְשִׁבְתֶם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ**

**וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ.**

שני אלה הם פרטיו של הכלל "וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה". גם כאן המוקד הוא האדם, יושב הארץ. הארץ היא מקום מושבו של האדם ולא נושא לעצמו. לא הקרקע שבה אל בעליה, כי אם האדם אל אחוזתו. כך נאמר גם בפעם השלישית, בחתימת הפסקה (יג):

**"בְּשָׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֶּה אֵל אַחֲזָתוֹ תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ"<sup>13</sup>.**

בניגוד לשמיטה, הממוקדת בארץ השובתת בה, היובל ממוקד באדם השב אל מצבו הראשוני לפני ההתמוטטות הכלכלית. ונראה שהבדל זה בין שתי השנים רמוז בלשון הכתוב. כאמור, מהותה של השמיטה היא ה'שביתה', ומילה זו חוזרת שבע פעמים בפרשה. לעומת זאת, ביובל לא נזכרה כלל המילה שביתה. המילה המאפיינת את היובל היא 'שיבה': **"וְשִׁבְתֶם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ... תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ"**. מילים אלה דומות בהגייתן ושונויות במשמען: 'שבת' עניינה הפסקה זמנית, הפְּנִיעוֹת ממלאכה. 'שיבה' עניינה חזרה אל המצב הראשוני.

גם בדינים המפורטים בהמשך הפרשה ישנו קשר הדוק בין גאולת הקרקע לגאולת האדם. התורה מפרטת ארבעה מקרים של התמוטטות כלכלית, הפותחים כולם באופן דומה: "כי ימוך אחיך". כבר עמדו רבותינו על כך שמתואר כאן תהליך הדרגתי לפי סדר עולה מהקל

<sup>11</sup> והשווה לחילוף הנושאים בפירוש רש"י שם: "ושבתם איש אל אחוזתו – שהשדות חוזרות לבעליהן".

<sup>12</sup> האחוזה היא הנחלה שירש ונאחז בה בראשית הכניסה לארץ.

<sup>13</sup> היובל נזכר ארבע פעמים בפסקה זו, בראש כל דין. כל פעם נוסף להגדרת השנה כיובל, פרט הקשור לדין המדובר:

(ז) **יּוֹבֵל הוּא תְּהִיָּה לְכֶם – וְשִׁבְתֶם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ.**

(יא) **יּוֹבֵל הוּא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שְׁנֵה תְּהִיָּה לְכֶם – לֹא תִזְכְּעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת גְּזָרֶיהָ.**

(יב) **כִּי יּוֹבֵל הוּא קִדְשׁ תְּהִיָּה לְכֶם – מִן הַשְּׂדֵה תֹאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ.**

(יג) **בְּשָׁנַת הַיּוֹבֵל הַזֶּה אֵל אַחֲזָתוֹ תָּשֻׁבוּ אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ.**

באיסור עבודת הקרקע מוזכר שזו שנת החמישים, וכנראה הדבר בא לרמוז ששנה זו היא מעין שנת השבע. במצוות האכילה מן השדה נוסף **"קודש תהיה לכם"** כטעם למצווה. באזכור הראשון והרביעי, העוסקים ביציאת קרקעות ועבדים, נזכר השם "יובל" בלבד. נראה שטעם הדבר הוא שזו משמעותו הבסיסית של היובל. הם גם פותחים ומסיימים את דיני היובל ללמדך שהם עיקרו של יובל.

לכבד<sup>14</sup>: מכירת קרקע, הלוואה (תוך איסור ריבית), מכירת עצמו לישראל לעבדות ומכירת עצמו לגר ותושב לעבדות. נעייך בארבעה שלבים אלה:

### 1. מכירת אחוזה

השלב הראשון עוסק באדם שמכר את אחוזתו מחמת עוניו (כה): "כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו". מכירת האחוזה היא השלב הראשון בתהליך ההתמוטטות הכלכלית. אדם המוכר את אחוזתו מאבד חלק ניכר מחירותו הכלכלית, כיוון שהיא האמצעי העיקרי להוצאת לחמו. גם כאן מדגיש הכתוב שביובל האדם שב אל אחוזתו: "ושב לאחוזתו". שיאו של תהליך זה מגיע בשלב השלישי והרביעי, בו האדם נאלץ למכור עצמו לעבד ולאבד כליל את חירותו.

בהמשך מבחין הכתוב בין שדה לבין בית מושב עיר חומה שאינו חוזר ביובל (כט-לא):

וְאִישׁ כִּי יִמְכֹר בַּיִת מוֹשֵׁב עִיר חוֹמָה וְהִיָּתָה גְּאֻלְתּוֹ עַד תֵּם שְׁנַת מִמְכָּרוֹ יָמִים  
 תִּהְיֶה גְּאֻלְתּוֹ: וְאִם לֹא יִגְאָל עַד מְלֵאת לוֹ שְׁנָה תִמְיָמָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בְּעִיר  
 אֲשֶׁר לֹא לוֹ חֲמָה לְצִמְיֹתָ לְקַנָּה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַיִבֵּל: וּבְתֵי הַחֲצָרִים  
 אֲשֶׁר אֵין לָהֶם חֲמָה סָבִיב עַל שְׂדֵה הָאָרֶץ יִחָשֵׁב גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לוֹ וּבַיִבֵּל יֵצֵא.

הרמב"ן פירש את טעם הדבר (שם):

ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה – בעבור שממכר ביתו של אדם קשה בעיניו מאד ויבוש ממנו בעת שימכרנו, רצתה התורה שיגאלנו בתוך השנה הראשונה. **ובעבור כי האדם לשדה נעבד וממנו יצא לחם למחיתו, רצה שיצא השדה ביובל.** אבל הבית לאחר היאוש ששינה דירתו ועמד שנה בבית אחר לא יזיק לו, כי לא תמעט מחיתו אם יחלט. ובתי החצרים עשויים לשמירת השדות ולהיותם מושב לעובדי האדמה, ועל כן דינם כשדה הארץ.

מפירוש זה עולה שהעיקרון המנחה של גאולת הקרקע הוא דאגה לאמצעי הייצור של החקלאי, ומשום כך בית שלא משמש לייצור חקלאי אינו חוזר ביובל.

בשלב זה מתואר מסלול נוסף, מסלול הגאולה, המאפשר לקנות חזרה את השדה אף קודם היובל. הדבר מוטל על קרובו של המוכר, ואף המוכר עצמו יכול לגאול אם השיגה ידו,

<sup>14</sup> תוספתא מסכת ערכין (ה, ט): "אמר ר' יוסי בר' חנינא בוא וראה כמה קשות אבקת של שביעית כיצד אדם עושה מלאכה בפירות שביעית התחיל מוכר מטלטליו שנאמר (יד): 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך'. לא הרגיש התחיל מוכר שדי אחוזתו שנאמר (כה): 'כי ימוך אחיך ומכר מאחוזתו'. לא באת לידו עד שמכר את ביתו שנאמר (כט): 'ואיש כי ימכר בית מושב עיר חומה'. לא באת לידו עד שמכר את בתו שנאמר (שמות כא, ז): 'וואיש [1]כי ימכור [איש] את בתו לאמה'. לא באת לידו עד שלוה ברבית שנאמר (לה): 'ו[1]כי ימוך אחיך ומטה' ונאמר (לו): 'אל תקח מאתו נשך ותרבית'. לא באת לידו עד שמוכר את עצמו שנאמר (לט): 'ו[1]כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך'. ולא לך אלא לגר שנאמר (מז): 'ונמכר'. ולא לגר צדק אלא לגר תושב שנאמר (שם): 'ונמכר לגר תושב' אלא לעובד עבודה זרה שנאמר (שם): 'או לעקר משפחת גר' – נעשה כומר לעבודה זרה".



ולשלם את העודף שנותר בשנים<sup>15</sup>. למסלול זה כמה השלכות: א. מסלול הגאולה מאפשר למוכר להיחלץ ממצבו בכל שלב שהוא, אף קודם היובל. יתרונו של מסלול הגאולה בכך שהוא מעניק לאדם הזדמנות תמידית לשוב לאחוזתו, וכך מעודד אותו לעשות מאמצים בלתי פוסקים לשוב אל חירותו. בניגוד ליובל, שאף שהוא מעניק לאדם אפשרות לפתוח מחדש את חייו, אולם זמנו קבוע מראש ולא ניתן לשנותו, והאדם ייאלץ להמתין עד היובל כדי לממש הזדמנות זו<sup>16</sup>. ב. המצווה על הקרוב לגאול מעניקה למוכר אפשרות של סיוע מבחוץ כדי להיחלץ ממצבו. ג. התורה מדגישה כאן את עיקרון חישוב העודף. עיקרון זה קובע שהקונה איננו נפגע כלכלית מהגאולה, כיוון שהוא מקבל את יתרת כספו בחזרה על פי מספר השנים שנותרו. מאידך, ירידת מחיר העודף בכל שנה מקלה על המוכר לגאול את שדהו כעבור זמן.

## 2. איסור הלוואה בריבית

בשלב השני נאמר (לה): "וְכִי יִמּוֹךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ". הביטוי "מטה ידו" שנוסף כאן מתאר את חומרת מצבו הכלכלי של אותו אדם. ייתכן שאף לא נותרו לו נכסים, והוא כבר איננו יכול למכור מאחוזתו. הציווי במקרה כזה הוא: "וְהִחֲזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ". "והחזקת בו" מהווה משקל נגד "מטה ידו". כך פירש רש"י בעקבות הספרא את משמעות הביטוי:

והחזקת בו – אל תניחיהו שירד ויפול ויהיה קשה להקימו, אלא חזקהו משעת מוטת היד. למה זה דומה, למשאוי שעל החמור, עודהו על החמור אחד תופס בו ומעמידו, נפל לארץ, חמשה אין מעמידין אותו.

מיד לאחר מכן מופיע איסור ריבית. נראה שהיחס בין הציוויים הוא של כלל ופרט. התמיכה וההחזקה הטובה ביותר לאדם במצב זה היא על ידי הלוואה ללא נשך ומרבית. כך עולה מהמסגרת הפותחת ומסיימת במילים "וחי עמך", כאשר בתווך נמצא איסור ריבית<sup>17</sup> (לה-לו):

וְהִחֲזַקְתָּ בּוֹ גֵר וְתוֹשֵׁב וְחֵי עִמָּךְ.

<sup>15</sup> הנחה זו מתחזקת מהשוואה לגאולת אדם, שבה הקרובים הגואלים את האדם מוציאים אותו לחירות, ואם כן גם גאולת הקרקע נועדה להשיבה למוכר. אמנם, חז"ל פירשו שהקרוב גואל לעצמו ואינו משיב את הקרקע למוכר, ורק ביובל שבה הקרקע לבעליה. לפי זה גאולת הקרובים נועדה להשאיר את הקרקע בנחלת השבט (ראה קידושין כא, א).

<sup>16</sup> מובן שגם הגאולה קשורה באופן הדוק ליובל, כיוון שהיובל קובע שקרקע לא נמכרת לצמיתות אלא לשני תבואות, וביסודו של דבר היא עדיין שייכת למוכר. אילו היתה נמכרת לצמיתות לא היתה אפשרות לגאול אותה, ולא היה ניתן לחשב את העודף. זו הסיבה שבבית מושב עיר חומה אין ניכוי עודף לפי מספר השנים שעברו, שכן שם הבית נמכר ולא השימוש השנתי בו.

<sup>17</sup> ועיין ברמב"ן האם יש מצווה נוספת של "וחי עמך".

אל תקח מאתו נֶשֶׁךְ וְתִרְבִּית וְיִרְאֶת מִ-לִּהְיֶיךָ.

**וְחֵי אֲחִיךָ עִמָּךְ.**

מיקום פסקה זו בפרקנו מעורר תמיהה, שכן אין כל קשר בינה ובין היובל ודיניו. ייתכן שמיקומה במסגרת זו ללמד על הכלל כולו יצא – המטרה היא להחזיר לאדם את יכולת הייצור והפרנסה בכבוד. זו מטרתה העיקרית של השבת הקרקעות והעבדים ביובל, וזו גם מטרת איסור ריבית. נראה שישנו קשר אמיץ יותר בין שני העניינים. כך חותמת הפסקה (לז-לח):

אֵת כֶּסֶףךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֵּן אֶכְלָךְ.

אֲנִי ה' -לְהִיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְתֵת לְכֶם אֵת אֶרֶץ כְּנָעַן לְהִיזֹת לְכֶם לְ-לֵהִימ.

מדוע מופיעה יציאת מצרים בחיתומו של איסור ריבית? יציאת מצרים מופיעה בפרק עוד פעמיים כטעם לביטול העבדות, אולם כאן אין קשר ברור בין השניים. על קושי זה עמד כבר רבא, והעניק לו הסבר משלו (בבא מציעא סא, ב):

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית, יציאת מצרים גבי ציצית, יציאת מצרים במשקלות? אמר הקדוש ברוך הוא: אני הוא שהבחנתו במצרים בין טפה של בכור לטפה שאינה של בכור – אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית, וממי שטומן משקלותיו במלח, וממי שתולה קלא אילן בבגדו ואומר תכלת הוא.

אולם נראה שיש קשר ישיר בין יציאת מצרים עצמה לבין כל אחת מהמצוות. במשקלות למשל, כתוב במפורש (ויקרא יט, לג-לד): "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו... כי גרים הייתם בארץ מצרים... אני ה' -להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים". כלומר, הגרות במצרים היא הבסיס לאיסור הונאת גר בארץ. ואם כן יש להבין כיצד משמשת יציאת מצרים נימוק לאיסור ריבית בפרקנו. ראשית, יש לעמוד על ייחודה של הזכרת יציאת מצרים ברבית. בשתי הפעמים האחרות בפרשה מדגישה התורה את עניין העבדות:

(מב) כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמְּכָרְתָּ עֶבֶד.

(נה) כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' -לְהִיכֶם.

ואילו כאן מזכירה התורה את נתינת הארץ (לח): "לתת לכם את ארץ כנען".

רבא"ע עמד על עניין זה:

וטעם 'אני ה' -להיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים' שהייתם גרים. והנה נתתי לכם אחוזה. והטעם דבק עם 'גר ותושב וחי עמך', גם עם כל הפרשה הנזכרת בעבור גאולת הארץ. והזכיר פרשת ומטה ידו עמד בעבור שיזכיר הישראלי, שיהיה לו צורך רב עד שימכור עצמו שיצא ביובל. והנה כל פרשת הסדר דבקה.

כלומר, לדעתו פסקה זו משמשת חתימה כפולה, לפרשת ריבית העוסקת בגר כשם שישראל היו גרים במצרים (בדומה לחתימת פרשת משקלות, העוסקת אף היא ביחס הראוי לגר כפועל יוצא של גירותם במצרים), ולכל החטיבה העוסקת בגאולת אחוזה בארץ, וכאן מזכירה התורה שהארץ כולה ניתנה לישראל ביציאת מצרים מידי ה'. חתימה זו היא מעין הפתיחה (כג-כד): "והארץ לא תמכר לצמיתות כי לי הארץ, כי גרים ותושבים אתם עמדי. ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ". וכאן נאמר: "לתת לכם את ארץ כנען". הארץ ניתנה לכם על מנת שתתנו לה גאולה.

הטענה השנייה מסתברת, כיוון שהיובל עוסק ביציאת האדם והארץ משעבודם ובהמשך הפרק נזכרה יציאת מצרים כבסיס ליציאת האדם משעבודו, ולכן מסתבר שתזכר כאן גם ביחס לארץ. אולם הטענה הראשונה בעייתית כיוון שעיקרה של הפסקה אינו עוסק בגר דווקא, וכן לא נזכרה כאן זיקת הגר למצרים כפי שזכרה בפרשת משקלות. מאידך, הודגש כאמור עניין נתינת הארץ. ייתכן שפתרון הבעיה קשור בעניין הנתינה. האדם מצנה על נתינת כספו ללא נשך ומרבית, "אֵת כֶּסֶף לֹא תִתֶּן לוֹ בְּנִשְׁךְ וּבְמִרְבִּית לֹא תִתֶּן אֶקְלָד", כיוון שה' הוציאו מצרים בחוסר כול, ונתן לו את ארץ כנען. הנימוק כפול: ראשית, על האדם לנקוט את מידת הקב"ה, לעשות חסד עם בריותיו ולתת להם משלו. שנית, האדם צריך לדעת שהוא היה חסר כול וקיבל מאת ה' את ארץ כנען, ואם כן כל רכושו ניתן לו מאת ה' ואינו שייך לו, ממילא ראוי שילוה מכספו ומזונו לעני ללא נשך ומרבית (הרעיון המרכזי של פרשת היובל ביחס לארץ ולאדם).

### 3. הנמכר לישראל

השלב השלישי עוסק באדם הנמכר לעבדות מחמת דחקו (לט): "יְכִי יְמוֹךְ אֶחִיךָ עִמָּךְ וַיִּמְכַר לְךָ". הנמכר לעבדות נמצא במצב חמור יותר ממוכר שדהו, משום שהוא מנותק גם מאחוזתו וגם ממשפחתו, וכך הוא מאבד כליל את חירותו. הציווי במקרה זה הוא לשחררו ביובל (מ): "לֹא תַעֲבֹד בוּ עֲבָדָת עֶבֶד, כְּשֶׁכִּיר כְּתוּשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיָּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ". ביובל הוא שב לשניהם (מא): "וְיָשֹׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֶחָיו אָבִיתִי יָשׁוּב". ממש כלשון הכתוב במצוות היובל (ו): "וְיִשְׁבְּתֶם אִישׁ אֶל אֶחָיו וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תֵּשְׁבוּ". מכאן ראייה נוספת לקשר שבין האדם והארץ ביובל.

ראוי להעיר כאן על נקודה משמעותית ביותר ביחס למהותו של היובל, העולה מתוך הפסוקים. היובל איננו אירוע חד פעמי המשדד את קנייני העבדים והקרקעות פעם בחמישים שנה, אלא מהווה נקודת ייחוס לכל שאר השנים. אצל הנמכר מחמת דחקו מבטל היובל למעשה את מעמדו כעבד, והופך אותו לשכיר. האיסור בפסקה זו על עבודת עבד ורדייה בפרך הוא תוצאה ישירה של עיקרון זה (לט-מ): "לֹא תַעֲבֹד בוּ עֲבֹדָת עֶבֶד... לֹא תִרְדֶּה בוּ בִפְרֶךְ...". כך גם במכירת שדה, היובל משנה כליל את אופי המכירה. אין זו מכירת קרקע אלא מכירת "שני תבואות" (טז): "כִּי מִסַּפַּר תְּבֹאוֹת הוּא מוֹכֵר לְךָ". איסור זה מופנה לשני הצדדים, למוכר ולקונה. מבחינה זו מקביל איסור הונאה במכירת שדה לאיסור

עבודת פרך במכירת האדם, ששניהם נגזרים מעיקרון היציאה ביובל ונועדו ליישם אותו בשאר השנים.

מאיסור הונאה נובע עיקרון נוסף – הגנה על רכוש הקונה מפני היובל. אין כאן חלוקה מחדש של הקרקע, הפוגעת בזכויות הקניין של הקונה בשם טובת המוכר, אלא המרת המכירה בהחכרה. כך יוצא שהקונה אינו מפסיד את שדהו ביובל כיוון שמלכתחילה לא שילם עליו יותר. כפי שציינו לעיל, עיקרון דומה קיים גם בדין השבת העודף.

מניתוח זה עולה, שהשלכותיו העיקריות של היובל אינן ביובל עצמו אלא דווקא בשאר השנים. אין מדובר בשנה שהופכת את סדרי הקניינים הקבועים ומחלקת מחדש את הרכוש בין האזרחים, אלא בשנה הממירה את אופייה של מכירת הקרקע והאדם, ומגדירה אותה מחדש. באופן זה מכוננת התורה מציאות ותודעה של מוגבלות אנושית, ושל שלטון-להי בעולם. האדם והארץ אינם בני מכירה, שכן הם רכושו של ה'. עיקרון זה נזכר בפרשה בסגנון דומה ביחס לקרקע וביחס לאדם:

במכירת הקרקע נאמר (כג): "והארץ לא תמכר לצמתות כי לי הארץ..."

במכירת אדם נאמר (נה): "כי לי בני ישראל עבדים..." ; (מב): "לא ימכרו ממכרת עבד".

הקשר בין הארץ לאדם כבר התבאר לעיל, בעלות האדם על אחוזתו ועל גופו היא שמאפשרת לו לקיים חיי חירות. אולם כאן עולה קשר נוסף: השלטון המוחלט באדם ובארץ מעניק לאדם תודעת עליונות וריבונות. כנגד זה מכריזה התורה: "כי לי הארץ", ו"כי לי בני ישראל". הכרזה זו היא הבסיס המוסרי והדתי לחוקת היובל. הריבונות ה-להית על האדם והארץ מבטלת את היכולת האנושית לשלוט בהם<sup>18</sup>.

#### 4. הנמכר לגר תושב

שלב רביעי – אדם הנמכר לגר תושב. שלב זה חמור מקודמו, שכן האדם מישראל נאלץ להימכר לגר תושב שאיננו מבני עמו<sup>19</sup>. החידוש העיקרי הנזכר בשלב זה הוא במסלול הגאולה. בפסקה הקודמת שעסקה בנמכר לישראל נזכרה רק היציאה ביובל, ואילו כאן אומרת התורה (מח): "אחרי נמכר גאולה תהיה לו". אמנם, לדעת חז"ל מסלול הגאולה קיים גם במוכר עצמו לישראל. כך מפורש במשנת קידושין (א, ב): "עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וקונה את עצמו בשנים וביובל ובגרעון כסף".

<sup>18</sup> מעיקרון ביטול העבדות בישראל שהתחדש כאן הסיק רב מסקנה הלכתית מרחיקת לכת בדיני פועלים (בבא מציעא י, א): "אמר רב – פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום... דכתיב 'כי לי בני ישראל עבדים' – עבדי הם, ולא עבדים לעבדים".

<sup>19</sup> ייתכן שפסקה זו נאמרה על רקע סיום הפסקה הקודמת, שקבעה שדין היובל אינו חל על גר תושב (מד-מו): "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו... לעלם בהם תעבדו". ובא הכתוב ללמד שכאשר ישראל נמכר לגר תושב, חל עליו עדיין דין ישראל, והוא יוצא ביובל.

הרמב"ן מפרש, שהחידוש בנמכר לגוי הוא במצווה המוטלת על הקרובים לגאלו קודם זמנו כדי שלא ייטמע בגויים. נמצא שהגאולה נזכרת הן ביחס לאחווה, והן ביחס למכירת אדם :

(כה-כז) "ובא גואלו הקרוב אליו וגאל את ממכר אחיו... והשיגה ידו... וחשב את שני ממכרו".

(מח-ט) "אחד מאחיו יגאלנו... או השיגה ידו ונגאל – וחשב עם קונהו משנת המכרו".

לסיכום נעיר הערה כללית על אופיו של היובל. פרקנו יוצר זיקה בולטת בין היובל ליום הכיפורים, המעמיקה את משמעותו הרוחנית של היובל. ראשית, שניהם מוגדרים כימים שנועדו לישראל. ביום הכיפורים נאמר (ויקרא כג, לב) : "שבת שבתון הוא לכם, כי ביום הזה יכפר עליכם". וביובל נאמר (שם כה, ט) : "יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו". תקיעת השופר ביום הכיפורים פותחת את שנת היובל ומחוללת את תהליך השיבה הכפול (שם, ט-י) : "וְהִעֲבַרְתָּ שׁוֹפֵר תְּרוּעָה בַּחֲדָשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּעֶשְׂרֵי לַחֲדָשׁ בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפֵר בְּכָל אֲרָצְכֶם, וְקִדְשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וּקְרַאתֶם דְּרוֹר בְּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֵיהָ יוֹבֵל הוּא וְתִהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אַחֲזָתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תֵּשְׁבוּ".

יום הכיפורים מסמל את ההתחדשות הרוחנית, הטהרה וכפרת העוונות של ישראל. ביום הכיפורים זוכה האדם בהזדמנות לתקן ולחדש את עולמו הרוחני. ביובל המתרחש ביום הכיפורים אחת לחמישים שנה נפרצים הגבולות וההתחדשות מתפשטת מעולמו הרוחני הפנימי של האדם אל העולם החיצוני. האדם זוכה בהזדמנות להתנתק מהשעבודים הכלכליים החיצוניים, להתחיל מחדש את מסלול חייו ולהסיטו לעבר עתיד טוב יותר. יום הכיפורים והיובל מושתתים על עיקרון התשובה, המעניק לאדם את היכולת לחולל שינוי בחייו ולהתחיל אותם מחדש. עיקרון זה מפותח בפרשת התשובה בדברים ל, וחוזר במקומות רבים בספרי הנביאים. הוא מעצב תפיסת עולם אופטימית, לא דטרמיניסטית, המאמינה באדם, בחירות רצונו וביכולותיו ומעניקה לו הזדמנות לתיקון.

#### ד. בין חוקת מצרים לחוקת היובל

נסכם כעת את ההבדלים העיקריים בין המודל המצרי העולה מבראשית מז לבין המודל הישראלי המתואר ביובל :

א. **עבדות** : בסיפור מכירת מצרים מסתיים בשעבודם של המצרים ואדמתם לפרעה (בראשית מז, כג) : "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל הָעַם אֶל הָעָם הֵן קִנִּיתִי אֶתְכֶם הַיּוֹם וְאֶת אֲדָמְתְכֶם לְפָרְעָה". הדיו של אירוע זה נשמעים בהמשך. בדיבר הראשון נאמר (שמות כ, ב) : "אנכי ה' - להיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". מסתבר ששורשו של כינוי זה בסיפורנו. בית העבדים המצרי שנוצר כאן, שימש בסיס לשעבוד ישראל במצרים. כנגד זה, היציאה משעבוד מצרים נזכרת פעמיים בפרשת היובל כהנמקה לחיוב השחרור של עבד עברי :

(מב) כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּכְרָת עֶבֶד.

ובחתימת הפרשה :

(נה) כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' -לְהִיָּכֶם.

ופירשו רבותינו בספרא טעם הדבר (בהר פרשה ו – ד"ה פרשה ו) : "כי עבדי הם – שטרי קדם עליהם ראשון. אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים – על תניי שלא ימכר ממכרת עבד".

כלומר, עבדותו של מקום מהווה בסיס לא רק לשחרור משעבוד מצרים, אלא לשחרור מכל שעבוד לבשר ודם. בניסוח משפטי פשוט מופקעת יכולת האדון לקנות עבד. 'שטרו' מתבטל כיוון ששטר העבדות ה-להי קודם לו. אקט מהפכני זה מבטל למעשה את כל מוסד העבדות בישראל. העבד העברי, לפי חוקת היובל, אינו אלא שכיר למספר קצוב של שנים. יציאת ישראל ממצרים מובילה איפוא במישרין ליציאת העבד. ודוק, התורה איננה תולה זאת בעצם היציאה והשחרור משעבוד מצרים, שכן השחרור עצמו הוא מעשה חד פעמי והאדם יכול לשנותו ולמכור עצמו אם ירצה. הטעם הוא בכניסה לעבדות ה' : "עבדי הם". עבדות זו לא יכול גם האדם עצמו לבטל.

התורה מצווה בפרשת היובל פעמיים "לא תרדה בו בפרך" (כה, מג; שם, מו). האיסור על עבודת פרך הוא תוצאה ישירה של שינוי מעמדו של העבד העברי לשכיר, כפי שמפורש בפעם השלישית (שם, נג) : "כִּשְׂכִיר שָׁנָה בְּשָׁנָה יִהְיֶה עִמּוֹ לֹא יִרְדּוּ בְּפֶרֶךְ לְעֵינֶיךָ"<sup>20</sup>.

הביטוי 'עבודת פרך' מופיע בעוד מקום אחד בתורה, בתיאור השעבוד (שמות א, יג-יד) :

וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּפֶרֶךְ, וַיִּמְכְּרוּ אֶת חַיִּיהֶם בְּעֶבְדָּה קָשָׁה בְּחַמֵּר וַיִּבְלְבוּנִים וַיִּבְכְּלוּ עֲבָדָה בְּשָׂדֵה אֶת כָּל עֲבָדְתָם אֲשֶׁר עָבְדוּ בְּהֶם בְּפֶרֶךְ.

כנגד מודל בית העבדים המצרי מציבה התורה דגם הפוך, של מדינה בה מתבטל כליל מוסד העבדות. לפי חוקת היובל אין האדם יכול, אף אם ירצה בכך, להסיר אחריות מעל עצמו ולהימכר לעבד<sup>21</sup>. האדם נדרש לחיות כבן חורין.

ב. **האדם מול ה-ל** : בסיפור מכירת מצרים יוסף קונה את כל אדמת מצרים ומעביר אותה לבעלותו של פרעה (בראשית מז, כ) : "וַיִּקֶן יוֹסֵף אֶת כָּל אֲדָמַת מִצְרַיִם לְפָרְעֹה כִּי מָכְרוּ מִצְרַיִם אִישׁ שְׂדֵהוּ כִּי חִזַּק עֲלֵהֶם הָרָעֵב". מהלך זה מסוכם במשפט קצר : "וַתְּהִי הָאָרֶץ לְפָרְעֹה", וכבר עמדנו על משמעותו של ביטוי זה. בפרשת היובל מנמקת התורה את עיקרון יציאת הארץ ביובל כך (ויקרא כה, כג) : "וְהָאָרֶץ לֹא תִמְכַּר לְצַמְתָּת כִּי לִי הָאָרֶץ". שני עקרונות הפוכים אלה מייצגים את התפיסות המנוגדות – האם האדם הוא השליט האבסולוטי בעולם, או ה-להים. התפיסה המצרית מעמידה את המלך במרכז והופכת אותו למעין אל, או לגילום של הכוח האלילי בארץ, ובכך מצדיקה את שלטון העריצות הפרעוני. לעומתה,

<sup>20</sup> על מעמדו ההלכתי הייחודי של העבד העברי וחובות האדון כלפיו, ראה רמב"ם הלכות עבדים, פרק א.

<sup>21</sup> זאת בניגוד לעולה מפרשת העבד בפרשת משפטים, בה רשאי העבד לומר "לא אצא חפשי". ואכמ"ל ביישוב סתירה זו.

התורה מעמידה את ה' במרכז, הארץ וכל תושביה שייכים לו. הנחת יסוד זו היא הבסיס לחוקת היובל המעגנת בה את החירות האנושית.

ג. **אחריות מוסרית חברתית:** בשתי הפרשיות מתואר תהליך של הידרדרות כלכלית. בסיפור מכירת מצרים הרעב מביא את המצרים, בשלב האחרון, למכור עצמם ליוסף כדי שיוכלו לקיים עצמם. המצרים משעבדים עצמם לפרעה. לכאורה, אין במעשה זה פגם מוסרי שכן זהו הסכם בין אנשים בוגרים, שבמסגרתו הם מוותרים על חירותם מרצונם. גם בפרשת היובל מתואר תהליך של הידרדרות כלכלית של אדם בודד, אולם הגישה שמתווה התורה שונה לחלוטין. הנחת היסוד היא שישנו קשר בין המצב הכלכלי לבין החירות האנושית. כדי לשמר חירות זו יש להעניק לאדם, בכל מצב שהוא, הזדמנות ממשית לשקם את עצמו.

במסגרת גישה זו כלולים כמה עקרונות. נסכם אותם כאן בקצרה: ראשית, התורה הופכת את מכירת הקרקע והאדם, המרכיבים ההכרחיים לקיום חיים יצרניים עצמאיים, ממכירה קבועה לשכירות מוגבלת. הקרקע נמכרת ל"שני תבואות" והאדם נמכר לשנות עבודה קצובות ודינו כשכיר. כך מתאפשר לאדם למכור את אחוזתו ואף את עצמו במצבי קיצון בהם אין ברירה אחרת ובכך לחיות את עצמו. מאידך, היובל מגביל מכירה זו וקובע שלאחר תקופה בה יתאושש כלכלית ישוב לחירותו ויקבל הזדמנות נוספת. בדומה לכך דין הגאולה נועד לאפשר לו לחזור לשדה ולצאת לחירות כאשר תשיג ידו בכל שלב שהוא, ואף מצווה על הקרוב לסייע בגאולתו. באופן זה נותרת באדם תמיד תקווה להתחלה חדשה. המצב לעולם אינו אבוד ותמיד יש לו הזדמנות להיחלץ ממצב הביש אליו נקלע. כך גם איסור הריבית, שנועד לאפשר לאדם ללוות בצורה נוחה שתאפשר לו להיחלץ ממצבו ולא להכניסו לחובות גדלים והולכים. במונחים מודרניים יש כאן הגבלה על החירות הכלכלית, אולם רק הגבלה כללית זו מונעת מהאדם לוותר על חירותו ומאפשרת לו להתחיל מחדש ולשקם עצמו. אין כאן חלוקה מחדש של העושר הכללי לשם יצירת שוויון מלאכותי, כפי שעולה מאיסור אונאה ואיסור מכירה לעבדות. זו הגדרה מחדשת של זכויות המכירה והקניין האנושיים, המגבילה אותם ומבטלת מראש את אופציית העבדות.

כאמור, יציאת מצרים נזכרת בפרשה זו שלוש פעמים ועומדת בתשתיתם של חוקי היובל השונים: גאולת הארץ ויציאתה ביובל, גאולת האדם ויציאתו ביובל ואיסור ריבית. הזיקה בין יציאת מצרים ליובל כפולה – היציאה הפיזית מעבדות מצרים משמשת תשתית משפטית ליובל, והיציאה הרוחנית מתפיסת העולם האלילית המצרית המגולמת בין השאר בסיפור מכירת מצרים.

ישנה זיקה הדוקה בין התפיסה הכלכלית המשתקפת בשתי הפרשיות לתפיסה התאולוגית שנוכרה לעיל. במצרים האלילית אין כל הגבלה על המכירה, ואין תפיסת אחריות וסולידריות חברתית. מדיניות זו מביאה לריכוז העוצמה הכלכלית ואמצעי הייצור הכלליים בידי פרעה, ובסופו של דבר מכוננת משטר עריצות אלילי בו משמש פרעה כמלך-אל השולט במדינה כולה ומשעבד את כל נתיניה. לעומת זאת, ביובל העיקרון התאולוגי המרכזי הוא בעלות ה' על הקרקע ועל האדם: "כי לי בני ישראל עבדים", "כי לי כל הארץ". עיקרון מכונן זה מהווה נקודת משען ארכימדית, המצויה מעל לעולם האנושי ומגבילה

אותו, ובכך מאפשרת את קיומו המוסרי. הוא מבטל את אפשרות המכירה לצמיתות של האדם והקרקע, ובו מעוגנת החירות האנושית הבסיסית של כל אדם, שאינו משועבד לבן תמותה כי אם למלך מלכי המלכים. מעיקרון זה נובעת הגישה המעניקה לכל אדם את התקווה וההזדמנות לתיקון, ואיננה מאפשרת לו לוותר על חירותו<sup>22</sup>.

לבסוף, נעיר שישנן בתורה מצוות נוספות המעוצבות כניגוד לדגם המצרי:

1. מעמדם של הכהנים במצרים מנוגד למעמד הכהנים על פי התורה. במצרים הכהנים הם המעמד היחיד שזוכה באחוזה משלו, ואילו בישראל הכהנים הם המעמד היחיד שלא נוחל נחלה בארץ<sup>23</sup>.

2. יוסף שם לחוק את נתינת החומש לפרעה. כך מסביר יוסף את משמעות החומש (מד, כג-כד): "וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל הָעַם הֵן קִנִּיתִי אֶתְכֶם הַיּוֹם וְאֵת אֲדָמְתְּכֶם לְפָרְעָה הֲאֵל לָכֶם זָרַע וְזָרְעְתֶם אֶת הָאֲדָמָה, וְהָיָה בְּתַבּוּאוֹת וּנְתַתֶּם חֲמִישִׁית לְפָרְעָה וְאַרְבַּע הִדְּתֶם יְהִיֶה לָכֶם לְזָרַע הַשָּׂדֶה וְלֶאֱכֹלְכֶם וְלֶאֱשֹׁר בְּבִתְיֶכֶם וְלֶאֱכֹל לְטַפְּכֶם". כלומר, חומש זה מסמל את שעבודם של המצרים לפרעה ואת העובדה שהם ואדמתם קנויים לו. אין הם אוכלים משל עצמם כי אם משולחנו של פרעה. כנגד זה מצווה התורה לתת מעשר ותרומה לה' מן היבול, כדי להתיר לאדם מישראל את תבואתו. על האדם להכיר שהארץ ויבולה אינם שלו אלא של ה', שנתנם לו בחסדו.

<sup>22</sup> בשולי הדברים נוסף, שבמזרח הקדום ישנן עדויות למוסדות מקבילים ליובל, שבהם מופיע עיקרון ה'דרור' היינו שחרור עבדים וקרקעות. אלא שההבדלים ביניהם חושפים את החידוש המקראי, ומלמדים שהמיון חיצוני בלבד. בין השאר, ה'דרור' המסופוטמי אינו קבוע בחוק, אלא מבוסס על החלטתו השרירותית של המלך בלבד, ושימש בדרך כלל מעין חנינה כללית בעת עלייתו לשלטון או בשעות משבר. בכך ניטלו ממנו המרכיבים העיקריים של היובל הישראלי, כפי שראינו לעיל. דרור שכזה הוא מעשה חד פעמי המבוסס על סמכותו של המלך, ומעצם הגדרתו אינו מסוגל לשנות באופן מהותי את החיים הכלכליים. לעומתו היובל בהיותו מוסד קבוע הנושא אופי של חוק – להי מוחלט, משמש כאמור נקודת משען המשנה את מהותה של הפעילות הכלכלית במשך ארבעים ותשע השנים שבתוך. ראה עוד "עולם התנ"ך" לויקרא, עמ' 186.

<sup>23</sup> על ניגוד זה העירה נחמה ליבוביץ, עיונים בספר בראשית, עמ' 378.



## חיים של תודה – על מזמור ל בתהילים

- א. "שיר של תודה"
- ב. מבנה המזמור
- ג. לעומק המזמור
- ד. סיכום – "לעולם אודך"
- ה. נספח: אמצעים ספרותיים נוספים במזמור

### א. "שיר של תודה"

מזמורנו נזכר בתלמוד הבבלי בברייתא במסכת שבועות (טו, ב), שם נאמר כי בעת הרחבת העיר ירושלים יש לזמר "שיר של תודה... ואומר ארוממך ה'..." כחלק מחייב מהטקס. המילה "ואומר" מצביעה על כך שמדובר בשני מזמורים שונים, עובדה שהביאה את רש"י לפרש ש"שיר של תודה" הוא "מזמור לתודה". לעומתו, גורס שם רבנו חננאל: "שיר של תודה... שנאמר ארוממך ה' כי דליתני...", כלומר, מזמורנו הוא "שיר של תודה". גם הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (ו, יג) פוסק לומר את מזמורנו בלבד, ונראה שגרס כר"ח וסבר ש"שיר של תודה" היא כותרת שהעניקו חז"ל למזמורנו<sup>1</sup>.

למקרא דרכים ספרותיות מובהקות להצביע על הנושא בו עוסקת כל יחידה, והתחקות אחר דרכים אלו במזמורנו מוכיחה גם היא שנושא המזמור הוא ההודיה לה'. המזמור פותח במילה "ארוממך", ומסיים ב"אודך", וניתן למצוא בו שבעה ביטויי שבח והודיה: פסוק ב: ארוממך; ה: זמרו, הודו; י: היודך, היגיד אמיתך; יג: יזמרך, אודך<sup>2</sup>.

בנוגע לזיהויה המדויק של חנוכת הבית, לה מיועד המזמור, מציג ראב"ע אפשרויות פירוש שונות: לבית ראשון, שני, שלישי, או לביתו הפרטי של דוד, כאשר האחרונה מועדפת עליו.

<sup>1</sup> עיינו משנה למלך שם שפירש כמונו אף בלא שראה את פירוש ר"ח וגרסתו. המקבילות בתוספתא, במדרשים ובילקוט שמעוני מאששות גרסא זו, ואין כאן המקום להאריך בזה.

<sup>2</sup> הזמרה, הרוממות והגדת אמיתת ה' הינם ביטויים של שבח. הם מופיעים בתקבולות מתחלפות עם ביטויי ההודאה כיוון שלגבי ה' אין הבחנה ברורה בין השניים, שהרי עצם מציאותו, מידותיו והשגחתו הם לטובה לנו וראוי להודות עליהם. טשטוש ההבחנה בין שבח והודאה מצוי במקומות רבים בספר תהילים כגון "הודו לה' קראו בשמו הודיע בעמים עלילותיו" (סא, א), וכן: ז, יח; ט, ב-ג; יג, ו; יח, נ; לג, א-ג; לה, יח; נט, יז-יח; סא, ט; עא, כב-כד; קיח, כח; וכהנה רבים.

אהרן פולק, חוקר בן זמננו, סובר שזהו מזמור טקסי, המיועד לכל חנוכת בית.<sup>3</sup> שיר של תודה יכול להתאים לכל אחד מהאירועים הללו ולכן לא ניתן להכריע בשאלה זו מתוך המזמור עצמו.

בדברי חז"ל ניתן למצוא שימושים נוספים למזמור: שיר בעת הבאת הביכורים,<sup>4</sup> בסיס לדרשה על נס פורים,<sup>5</sup> ובמסכת סופרים נקבע השיר כשיר של חנוכה.<sup>6</sup> השימוש שעושים חז"ל במזמור מנותק מכל הקשר הסטורי. אופן שימוש בו נובע בלעדית מהיות המזמור "שיר של תודה".

בהמשך דברינו ננסה להראות עד כמה הולמת הכותרת את המזמור, וכמה עמוק מסר ה"תודה" שכל כולו מוקדש לו.

## ב. מבנה המזמור

מזמורנו מורכב משני סיפורים עוקבים של מצוקה והצלה. גם קריאה מעמיקה בו משאירה את הקורא תמה: הרי בפסוקים א עד ז מתואר כיצד היה המשורר במצוקה, התפלל, ניצל בחסדי ה' והודה לו על כך, ובזאת ניתן היה לסיים את המזמור! מה פשר התפנית בפסוק ח ולאחריו, "הסתרת פניך הייתי נבהל" – מה השתבש פתאום?<sup>7</sup> כדי לפתור קושי זה, נבקש לקרוא את המזמור בצורה הבאה: בראשית מתאר המשורר צרות שהתרגשו עליו, ואת הצלתו מהן על ידי ה'. המשורר מודה לה' על הצלתו (ב-ז), ודורש מחסידי ה' להצטרף אליו. בפסוק ז מתואר כשל אמוני של המשורר, הבוטח בשלוותו, ומכאן ואילך מתואר כיצד מעבירו הקב"ה 'שיעור באמונה' (ח-יב) עד שלבסוף הוא מתקן את טעותו ומכריז: "ה' - להי, לעולם אודך".

<sup>3</sup> כך פירש בספרו "על הסתומות במזמור", הוצאת "נזר".

<sup>4</sup> ביכורים (ג, ז), ועיינו שם ב"מלאכת שלמה" ו"משנה אחרונה" שניסו להסביר את הקשר של מזמורנו למעמד הבאת הביכורים, ולפי הקדמתנו הדברים פשוטים, שהרי מה ראוי יותר מ"שיר של תודה" במעמד כזה?

<sup>5</sup> אסתר רבה פרשה י. לדרשה זו מקבילות רבות מאד בשאר מדרשי אגדה, ונראה כי זכתה לפופולריות רבה.

<sup>6</sup> מסכת סופרים, היגר, הוצאת "דבי רבנן" ניו יורק תרצ"ז, פרק יח הלכה ג, ובדפוס וילנה הלכה ב. ואכן, יוצאי ספרד וחלק מיוצאי אשכנז אומרים מזמור זה אחר תפילת שחרית או ערבית בימי החנוכה.

<sup>7</sup> כפי ששמעתי מפי שמחה פישר, ד"ר להוראת התנ"ך.

על מנת להרחיב ולהוכיח את דברינו, נבצע ניתוח ספרותי של המזמור. המזמור מתחלק לכותרת ושתי מחציות בנות ששה פסוקים: מחצית א: ב-ז, ומחצית ב: ח-יג.<sup>8</sup> נעמוד על ההקבלה הצורנית בין שתי המחציות. ראשית, נציג את המבנה הכללי (בתרשים הודגשו המקבילות בין המחציות):

א. מזמור שיר-חנכת הבית לְדוֹד

מחצית א	מחצית ב
ב. אַרְוֹמְנֵךְ ה' / פִּי דְלִיתִנִּי וְלֹא-שִׁמְחַת אִיבִי לִי	ח. ה'! בְּרִצּוֹנְךָ הַעֲמַדְתָּהּ לְהַרְרִי-עוֹ הַסְתַּרְתָּ פְּנֵיךָ הַיִּיתִי נִבְהַל
ג. ה' - לֵהִי! שׁוּעָתִי אֵלֶיךָ וַתִּרְפְּאֵנִי	ט. אֵלֶיךָ ה' אֶקְרָא וְאֵל-אֲדֹנָי אֲתַחֲנֵן
ד. ה'! הַעֲלִיתָ מִן-שָׂאוֹל נַפְשִׁי חַיִּיתִנִּי מִיָּרְדֵי-בּוֹר	י. מֵה-בָּצַע בְּדַמִּי הַיּוֹדֵךְ עֶפֶר הַיִּגִּיד אֲמַתְךָ?
ה. זָמְרוּ לַה' חֲסִידָיו וְהוֹדוּ לְזָכַר קִדְשׁוֹ	יא. שְׁמַע-ה' וְחַנּוּנִי! ה', הִנֵּה-עֹזֵר לִי!
ו. כִּי רָגַע בְּאָפוֹ חַיִּים בְּרִצּוֹנוֹ בְּעָרֵב יִלִּין בְּכִי וּלְבַקֵּר רְנָה	יב. הַפְּכֵת מִסָּפְדִי לְמַחֹל לִי פַתְחֵת שְׁקִי וַתִּאֲזַרְנִי שִׁמְחָה
ז. וְאֲנִי אֲמַרְתִּי בְשִׁלּוֹי: 'בֵּל-אֲמוּט לְעוֹלָם'	יג. לְמַעַן יִזְמַרְךָ כְּבוֹד וְלֹא יָדָם ה' - לֵהִי לְעוֹלָם אוֹדֶךָ

עתה נראה את ההקבלה בין המחציות שלב אחר שלב:

בפסוקים ב ו-ח מתאר המשורר את קורותיו. בכל מחצית ישנו מאורע אחד חיובי (דליתני<sup>9</sup>; העמדת להררי עז<sup>10</sup>) ואחד שלילי (שמחת איבי לי; הייתי נבהל). במחצית הראשונה המשורר עוד איננו מעוניין לערער את שלוות הקורא, שהרי המאורע השלילי לא התרחש

<sup>8</sup> אודות תגליתו בדבר תכונת התחלקותה של היחידה המקראית לשתי מחציות, ומשמעותה, עיינו בספרו של מורי הרב אלחנן סמט – "עיונים בפרשות השבוע" סדרה ראשונה, הוצאת "מעלות" ירושלים, תשס"ב, פרשת ויצא סעיף ב.

<sup>9</sup> לשון העלאה מבור, וראו פסוק ד.

<sup>10</sup> המפרשים חלוקים במובנו המדויק של הביטוי, אך אין ספק שהוא מתאר הטבה הנעשית עם המשורר, שהרי היא נעשית בעת רצון לה' ("ברצונך"). הפירוש המועדף על הרש"ר הירש הוא: ה' העמיד עוז [ביסס] להררו [רומו, רום מעלתו] של המשורר.

**ו** (ולא שמחת איבי לי) למרות זאת, מקפיד המשורר שלא לכתבו בצורה חיובית (למשל, **כן** "שמחתני"!); וכך נשמרת ההקבלה.

**ג, ט:** פסוקים אלו כוללים קריאה אל ה', ושועה/תחינה אליו (אמנם הקריאה בפסוק ג היא פתיחה של שבח, בעוד בפסוק ט היא של תחנונים, אך אין זה מפריע להקבלה הצורנית).

**ד, י:** בפסוקים אלה מופיעים ביטויים שונים שמשמעותם מוות, וכן מצבו של המשורר – עולה מן המוות או יורד אליו.

**ה, יא:** כאן מבקש המשורר מגורמים שונים (פסוק ה: מהחסידים, פסוק יא: מהקב"ה) לנהוג על פי המסקנה העולה מן הפסוקים הקודמים (פסוקים ד ו-י, בהתאמה). פסוקים אלו הם היחידים הכוללים צורת ציווי.

**ו, יב:** תיאור הפיכתה של הצרה לרווחה על ידי ה'. בפסוק ו ישנה הקבלה מפרשת: ראשית מודיע המשורר כי ה' נמצא "באפו" [בקצפו וזעמו] רק "רגע" קט, ולעומת זאת, למשך זמן ארוך כ"חיים", הוא במצב של רצון. לאחר מכן מתברר שהמעבר בין המצבים אף הוא מהיר ומתרחש בן לילה (האדם שוכב ללון בבכי, וכבר למחרת בבקר יש לו רינה). יש לשים לב לכך שהביטויים החיוביים אין משמעם שאירע למשורר דבר **טוב**, אלא רק שרעתו **פסקה**: כאשר ה' נח מאפו ממילא בא רצון. גם הרינה מתפרשת על פי כך כרינה על **היעלמות** הסיבה לבכי בלבד, ולא על בואה של **טובה**. פירוש זה מוכח אם נעיין במקור ממנו למד המשורר את הדברים הללו: בהצלתו האישית, המתוארת בפסוק ד. שם ברור הדבר שכל השמחה היא על **ביטול הרע** – העלאה משאול, החייאה מן הבור, ולא שמחה על **דבר טוב**.

בניגוד גמור לכך מצביעים הביטויים החיוביים בפסוק יב על טובות העומדות בפני עצמן באופן מוחלט. בצלע הראשונה של התקבולת מופיעה המילה "הפכת". בהקשרים דומים מציינת מילה זו שינוי מקצה לקצה, ביטול הרע והענקת **טוב**<sup>11</sup>. גם במזמורנו לא הסתפק ה' בביטול המספד, אלא העלה את המשורר לדרגת מחול. בצלע השנייה ה' מפתח את השק הנחר למתני המשורר לאות אבל<sup>12</sup>, אך לא מסתפק בכך, כי אם אוזר למתניו את אזור [חגורת] השמחה.

<sup>11</sup> לדוגמה, "ויהפך ה' - להיך לך את הקללה לברכה" (דברים כג, ו), בהקשר של ברכת בלעם; "אשר נהפך להם מיגון לשמחה ומאבל ליום טוב" (אסתר ט, כב); "והפכתי אבלם לששון" (ירמיהו לא, יב), בהקשר של גאולת אחרית הימים.

<sup>12</sup> בספרו "ישראל והמקרא" (עמ' 195) מסביר פרופ' יהודה אליצור שישנם שני גורמים שונים לחגירת שק בימי המקרא. בצד השימוש הידוע של ביטוי לאבילות **לאחר** פורענות, חושף שם המחבר שימוש נוסף בשק: ביטוי להכנעה ותחנונים, כניסיון למנוע פורענות **לפני** התרחשותה. הוא מדגים זאת בשק שחגר אחאב לאחר שמעו את דברי הפורענות מאת אליהו, בשקם של אנשי נינוה לאחר שמעם את דברי יונה הנביא, בשק שחגר מרדכי בשמעו את רוע הגזירה, ועוד. באופן מתמיה, מובא שם ה"שק" של מזמורנו כדוגמה לשק של אבל **לאחר** פורענות, זאת על אף העובדה שבמזמורנו ניצל המשורר לבסוף מכל צרותיו ויוצא ללא פגע! ניתן לנסות ולהסביר, שאליצור הבין שהביטוי "הייתי נבהל" (פסוק ח) מצביע על פגיעה ממשית במשורר, פגיעה שראוי לספוד עליה. מכל מקום אם היתה זו המילה "מספדי" (בצלע הראשונה

ז, יג: מוצגת תפיסה אותה מאמץ לו המשורר "לעולם"<sup>13</sup>.

### ג. לעומק המזמור

נעבור לניתוח תוכנו של המזמור שלב אחר שלב.

בתחילת המזמור (פסוקים ב-ד) משבח המשורר את ה' על הצלתו. לאחר הרפואה המתוארת בפסוק ג מסיק המשורר מסקנה אמונית לגבי השגחת ה' עליו. בפסוק ד הוא מרחיב לתאר את האירוע המחייב מסקנה זו. המסקנה תבואר בפרוטרוט כאשר יסביר אותה המשורר לחסידים.

לאחר מכן (פסוקים ה-ו) המשורר דורש מחסידי ה' לפעול על פי מסקנתו – להודות ולשבח לה'!

עתה מתאר המשורר לחסידים ולקורא את חוויתו האישית: ה' מנהיג את עולמו לטובה. גם בעת צרה אין לחשוש, שכן היא קצרה וחולפת בן לילה. נדגיש כי לא בכדי מזמן כאן המשורר את החסידים דווקא. צורת השגחה מיוחדת זו, אותה חווה המשורר על בשרו, מתוארת במקומות רבים בספר תהילים כמובטחת לצדיקים בלבד, בהתאם להשקפת הגמול בעולם הזה הנפוצה במקרא: "כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" (תהילים סב, יג).

בנקודה זו מסתיימת יחידה סגורה במזמור. אילו הוא היה מסתיים כאן היה בפנינו סיפור שלם שתכליתו שבח והודאה לה', הכולל תיאור צרה, תשועת ה' וקריאה לחסידים להצטרף לשבח. פסוק ו היה יכול לשמש כסיכום יפה למזמור שכזה, כלקח אמוני חשוב. ברם, מזמורנו אינו נעצר כאן, כיון שבשלב זה מתרחשת התפתחות הרת אסון בעולמו האמוני של המשורר – הוא מאמץ לעצמו השקפת עולם שגויה לחלוטין.

המשורר איננו מפרש נכונה את היענותו של הקב"ה לשוועתו, ואת העובדה שתמיד יהיה בעזרו כפי שתאר בפסוק ו. בפסוק ז תופס עצמו משוררנו כצדיק, אשר ההבטחות לצדיקים הפזורות בכל רחבי הספר<sup>14</sup> מכוונות בדיוק אליו. הבעיה היא, שהוא מעמיד את עצמו

---

של התקבולת) שהביאתו לפרש את השק במזמורנו כשק של אבל **לאחר** פורענות, הרי שאין פירושו מוכרח, שכן שבמגילת אסתר (ד, א) חוגר מרדכי שק **לפני** הפורענות, ושם (פסוק ג) כתוב: "... וצום ובכי **ומספד**, שק ואפר יצע לרבים". כלומר, גם המילה מספד עשויה להתפרש כפעולה הנעשית **לפני** הפורענות, וזהו לדעתי הפירוש במזמורנו.

<sup>13</sup> מבחינה לשונית, ישנן שתי אפשרויות להבנת הביטוי "יזמרך כבוד": א. הכבוד כנושא – הכבוד יזמר לה', בדומה לפסוק "יכון לבי -להים אשירה ואזמרה אף כבודי" (תהילים קח, ב). וכך פירשו הראשונים, כאשר הכבוד הוא נפש המשורר. הקושי בפירוש זה הוא מדוע לא נכתב "כבודי". ב. הכבוד כמושא – יש לקרוא: "יזמרך האדם כבוד", כלומר שירי כבוד, על פי הפסוק "זמרו כבוד שמו, שימו כבוד תהלתו" (שם סו, ב). אך על פי זה השמטת נושא המשפט תמוחה במקצת.

<sup>14</sup> נביא מספר דוגמאות, הכוללות את ביטוי המפתח "לא יימוטי", להטיותיו:

במרכז, ובראש מעינינו בטחונו והצלחתו האישיים ("בל אמוטי"). נשים לב כי הפסוק פותח במילה "אני", ולמעט המילה "לעולם" כל מילה ומילה בו מרוכזת (אף מבחינה דקדוקית) במשורר עצמו<sup>15</sup>. סגנון זה מבליט את קיצוניותה של אנוכיותו.

נדגיש כי מבחינה חיצונית עובד המשורר את ה', הוא איננו רשע ולא טיפש. כשבאה עליו צרה הוא משווע לה', ולאחר שניצל אינו שוכח להודות. הוא אף איננו משלה את עצמו שחיינו יתנהלו תמיד על מי מנוחות. שלוותו נובעת מהביטחון שה' לא יתן לו **לימוט** לעולם בצרתו, אלא יוציאנו ממנה. הבעיה היא, שמבחינתו תכליתה של עבודת ה' שלו היא להבטיח שהוא לא יימוט לעולם. את העזרה שניתנה לו הוא מפרש כאישור עליון למדרגתו הנוכחית, ולכן הוא נכנס למצב של שאננות רוחנית ושקיעה בטעותו. זוהי ה'**שלווה**', המגיעה משילוב של אופטימיות ואמונה ובטחון מלאים בהשגחה פרטית, עם השקפת עולם אנוכית בה התכלית היא "**אני... בל אמוטי**". שלוה זו היא כמובן שלילית ביותר<sup>16</sup>.

במשל המלך בארמונו מסביר הרמב"ם את ההתרחשות הנפשית שאנו עדים לה כאן, ומיהו המועד לה<sup>17</sup>:

אבל אותם אשר הם בעיר, אלא שאחוריהם אל חצר המלך<sup>18</sup>, הם **בעלי השקפה ועיון**, וכבר הושגו להם השקפות בלתי נכונות, אם מחמת טעות חמורה שאירעה להם בזמן עיונם, או מפני שסמכו על מי שכבר טעה...

ואיזה גורל מייעד שם הרמב"ם לטועים הללו?

... ואלה הם אשר גורם ההכרח במקצת הזמנים להריגתם ומחיית עקבות השקפותיהם, כדי שלא יתעו דרכי זולתם.

"עשה אלה לא ימוט לעולם" (תהילים טו, ה); "לא יתן לעולם מוט לצדיק" (שם נה, כג); "אך הוא צורי וישועתי משגבי לא אמוטי" (שם, סב, ז); "כי לעולם לא ימוט לזכר עולם יהיה צדיק משמועה רעה לא יירא נכון לבו בטח בה" (שם קיב, ו-ז).

<sup>15</sup> עיצוב זה הביא את המשורר להשתמש במילה הקשה "בשלווי", במקום "בשלוותי" המתארת את שייכות השלווה לאדם, ולא את היות האדם שלו. הצמד "בהיותי שלי" היה מתאים בדיוק, אך כאן אין המילה "שלו" בזיקה לשוניית ישירה למשורר. המילה לעולם נשמרה בצורתה כיוון שהיא בעלת תפקיד משמעותי במזמור כולו – אפיון מסקנתה של כל מחצית. תמצית פסוק זה היא: "אני, לעולם".

<sup>16</sup> השלווה כמצב המושג בפועל מיוחסת בתנ"ך **תמיד** לרשעים או כסילים. כגון: "מדוע דָּרְךְ רָשָׁעִים צְלָחָה, שְׁלוֹ כָּל בְּגָדֵי בְּגָדֵי, (ירמיהו יב, א); "הִנֵּה זֶה הִיָּה עֶזְרָה סִדָּם אֲחֻתְךָ גָּאוֹן שִׁבְעַת לָחֶם וְשִׁלְוֹת הַשֶּׁקֶט הִיָּה לָהּ וְלִבְנוֹתֶיהָ", (יחזקאל טו, מט); "כִּי מְשׁוּבַת פְּתִיחַ תִּהְיֶה תִּהְיֶה וְשִׁלְוֹת פְּסִילִים תִּאֲבָדִם", (משלי א, לב); ועיינו עוד ירמיהו מט, לא; יחזקאל כג, מב; איוב כא, כג; דניאל ח, כה. בכל מקרה בו לא מדובר ברשעים, מוצגת השלווה כאידיליה שיש לשאוף אליה, כתיאור של עבר רחוק או חזון של עתיד רחוק. גישה זו מצויה גם בדברי חז"ל: "שאיין הבטחה לצדיק בעולם הזה" (בראשית רבה פרשה עו, ומקבילות רבות שם ובשאר מדרשים).

<sup>17</sup> מורה הנבוכים, הוצאת מוסד הרב קוק ירושלים תשל"ב, חלק ג פרק נא.

<sup>18</sup> הקרבה למלך מייצגת במשל זה דעת - להים אמת.

הזה יהיה גורלו של משוררנו?

בחסדו, חומל הקב"ה על המשורר ומסייע לו להבין את טעותו על ידי ערעור תוקפני של שלוותו באמצעות ייסורים (פסוק ח), כמתואר בהרחבה במחצית השנייה של המזמור. לייסורים אלו תפקיד השגחתי המוגדר היטב אצל רבותינו, כפי שמסביר הרב עזיאל בספרו "הגיוני עזיאל"<sup>19</sup>:

**ייסורי תוכחה.** ... השלווה התמידית נוסכת באדם רוח שרון ותרדמה, והייסורים הבאים מפקידה לפקידה מביאים את המתיסר לפשפש במעשיו, בחפוש חודר ובודק למצוא את סבותיהן, ולבא מתוך חפוש זה לכלל דעת ה'...

התרחשות זו מתאימה לכלל שכללו חז"ל: "בשעה שצדיקים יושבים בשלווה ומבקשים לישב בשלווה בעולם הזה השטן בא ומקטרג"<sup>20</sup>. סיוע חשוב לנכונותה של קריאה זו נמצא במדרש אסתר רבה הנזכר לעיל, בו הושמו פסוקי המזמור בפי דמויות ממגילת אסתר. את זוג הפסוקים ז-ח שמו חכמים בפיו של המן, מה שמוכיח שהם ראו כאן ערעור מכוון של שלוה בלתי מוצדקת.

הישכיל המשורר לתקן את דרכיו?

לאחר תיאור הייסורים (פסוק ט) הוא מתעשת, ומיד שולף מאמתחתו את הפתרון הבדוק, שכבר הועיל לו בפסוק המקביל במחצית הראשונה<sup>21</sup> – קריאה ותחינה לה'! אך הפעם, לאימתו, אין תחנוניו מתקבלים, והוא מוכרח לפשפש במעשיו ולגלות במה טעה. הוא משחזר את סיפור חייו במאמץ לגלות דבר שיוכל להיתלות בו. במחשבתו עולים השבח וההודאה שנהג לשאת לה', ועתה הוא מתכוון להציע אותם בפני ה' כדברים המאפשרים לו זכות קיום, כדברים שכל חייו לא ניתנו אלא למענם.

המשורר מציג את המסקנה החדשה שלו (פסוקים י-יא) בפני ה' ובפני הקורא: מה הרווח בהריגתי ה', הלא בראתני כדי שאזמר ואודה לך! זו מטרת חי, ולא אוכל להגשימה אם אהיה עפר!<sup>22</sup> המשורר מתחנן לפני ה' שיפעל על פי המסקנה, וכאן מגיע המתח של המשורר והקורא כאחד לשיאו – האם הצליח המשורר להגיע אל ההבנה הנכונה? הישעה ה' אל

<sup>19</sup> הגיוני עזיאל, הוועד להוצאת כתבי הרב זצ"ל, ירושלים תשנ"ג, שער ו פרק ד.

<sup>20</sup> בראשית רבה פרשה פד.

<sup>21</sup> בפסוק ג.

<sup>22</sup> דברים אלו דומים לנאמר בהלל: "לא המתים יהללו יה, ולא כל יורדי דומה" (תהילים קטו, יז). זהו דמיון נוסף להלל, המצוי במזמורנו (הראשון הוא זהותן של המילים התחמות את המזמור לאלו המצויות בפסוק (שם קיח, כח): "לי אתה ואודך, -להי ארוממך") וייתכן שזו סיבה נוספת לשיכו לחנוכה.

תחנוניו או שמא החמיץ חלילה את ההזדמנות, ועתה נידון הוא לימוט בטעותו, כפי שמייעד הרמב"ם לשכמותו?<sup>23</sup>

לרווחת המשורר הוא מתקבל ברצון לפני ה' (פסוק יב) ונגאל מיסוריו, ובכך ניתן האישור העליון למסקנתו החדשה. הייסורים פעלו את פעולתם והמשורר התעלה לדרגה חדשה של מודעות. כתוצאה מכך הוא זוכה למחול ולאזור של שמחה המייצגים דרגה גבוהה יותר מן הרצון והרינה במחצית הראשונה, כמבואר לעיל.

לבסוף מקבל על עצמו המשורר את התובנה שרכש לדרך חיים, ומתחייב להקדיש את חייו להודאה ושבח לה' לעולם, כלומר באופן בלתי תלוי במצבו ובמה שעובר עליו<sup>24</sup>.

#### ד. סיכום – "לעולם אודך"

הלקח הנלמד ממזמורנו הוא שמטרת חייו, וממילא זכות קיומו של האדם, היא השבח וההודאה לה' אשר הוא נושא. רעיון זה קיים בדברי חז"ל בברייתא דאבות<sup>25</sup>:

כל מה שברא הקדוש ברוך הוא בעולמו לא ברא אלא לכבודו שנאמר (ישעיה מג, ז): 'כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתי יצאתי אף עשיתי'.

ובהרחבה במדרש אותיות דרבי עקיבא<sup>26</sup>:

(אות א) אמר הקב"ה: 'אפתח לשון פה של כל בני בשר ודם כדי שיהיו מקלסין לפני בכל יום וממלכין אותי בארבע רוחות העולם, שאלמלא שירה וזמרה שהם אומרים לפני בכל יום לא בראתי את עולמי'. ומנין שלא ברא

<sup>23</sup> כאן עדים אנו לחשיבות המרובה שיש להקבלת המחציות בצורה נכונה. כיוון שהמשורר אינו מספר לנו בפירוש כי ה' לא שעה לתחנוניו, היה ניתן לטעות ולפרש את פסוקים ט-י כרצף תחנוניים מפורט, ולהחמיץ את התהליך החינוכי המכריע בחשיבותו העובר על המשורר בין שני הפסוקים. על רקע זהותם המוחלטת של פסוקים ג ו-ט, בולטת בהעדרה המלה "ותרפאני" במחצית השנייה, ומבחינת המשורר די בכך ואין צורך לכתוב כאן בפירוש "ולא ריפאתני".

<sup>24</sup> יש מן הראשונים שהבינו כאן "לעולם" באופן השימוש השגור בפי חז"ל – לנצח. דבר זה גרם לחלקם לפרש את המזמור כולו כעוסק בעולם הבא של המשורר, ומכאן הוביל להצגת המזמור כמזמור על חטא, ויודוי ותשובה, והצלה מדין גיהנום. פרשנות זו ודאי איננה פשט המזמור, כיוון שאין למצוא בתנ"ך התייחסות מפורשת לעולם הנשמות. גם רש"י מודה בכך בפירושו למילים "ארד אל בני אבל שאולה" (בראשית לח, לה): "כפשוטו לשון קבר הוא – באבלי אקבר ולא אתנחם כל ימי, ומדרשו גיהנם...". באופן עקרוני נוכל להסתייע בקריאה זו, שהרי גם לפי דרכנו מתאר המזמור שגיאה אמונית ותיקונה, והוא מכיל את כל רכיבי התשובה: וידוי על עוון, עזיבתו וחרטה עליו, קבלה לעתיד, ומחילה.

<sup>25</sup> אבות ו, יא; ובמקומות נוספים.

<sup>26</sup> בתי מדרשות, הוצאת כתב וספר ירושלים, תשמ"מ, נוסח א. עיינו שם עמי שמג-שמה לדרשה ארוכה המפרטת כיצד כל הבריאה נועדה לשבח.



הקב"ה את העולם אלא בשביל שירה וזמרה? שנאמר (תהילים צו, ו): 'הוד והדר לפניו, עז ותפארת במקדשו'.

(אות פ) מלמד שבאותה שעה אמר משה לפני הקב"ה: 'רבון של עולמים, יודע אני בעצמי שאתה אלוה לכל באי עולם ולא בראת עולם אלא לכבודך, ולא עשית בריה אלא ליקרך ולא בראת אדם אלא כדי לחלוק לך כבוד שנאמר (ישעיה מג, ז): "כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתי[נ] וגו'".

בהתאם לדברים אלו, ממחיש מזמורנו עד כמה בלעדית ומוחלטת היא מחויבותו של האדם לממש ייעוד זה. מוצגת חובתו לבחור להשתלב במארג הקוסמי, בבריאה כולה, המזמרת לה' ללא הרף. ייחודו של האדם מתבטא בהיותו היצור היחיד שזמרתו איננה מובנת מאליה, אלא עליו לבחור בה. גם בדברי הרמב"ן מובא עקרון ההודיה לה' כתכלית האדם, ומטרת המצוות כולן:

ולפיכך אמרו הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שכולן חמודות וחביבות מאד, שבכל שעה אדם מודה בהן ל-להיו. וכוונת כל המצוות שנאמין ב-להינו ונודה אליו שהוא בראנו. והיא כוונת היצירה, שאין לנו טעם אחר ביצירה הראשונה ואין אל עליון חפץ בתחתונים מלבד שידע האדם ויודה ל-להיו שבראו.<sup>27</sup>

מה פירוש הצבת ההודיה לה' כתכלית הבריאה?

כידוע, מטרת התורה להדריך את האדם כיצד ללכת בדרכי הקב"ה ולהדמות לו, שכן התכלית היא להידמות לו במידת היכולת, כפי שכותב הרמב"ם הן לגבי האדם<sup>28</sup> והן לגבי המציאות כולה<sup>29</sup>. ברור הדבר, שעל מנת שתהיה באדם השתוקקות לחקות את בוראו ולעשות כמעשיו, מוכרחת שתהיה בו מידה של הכרת הטוב שבהם והודיה עליהם, שהרי אדם שלא מרוצה מבריאתו של הקב"ה ולא מכיר לו תודה עליה, ודאי שלא ירצה להידמות לו! נמצא, שישוד הכל הוא הודיה לה' והכרת הטוב שבמעשיו, ומכאן יבא האדם לחקות את מעשיו ולהידבק במידותיו, וכל התורה כולה פירוש הוא, צא ולמד. הודיה זו איננה תלויה בטוב או רע פרטיים וקטנוניים של האדם, אלא תמידית וקבועה בכל מצב, "לעולם אודך". זוהי הודיה ושמחה על עצם המציאות, ואמונה וידיעה כי עצם קיומו של האדם הוא חסד נפלא ומשמח ואין המאורעות הפרטיים, בין לטוב ובין למוטב, משנים זאת כהוא זה. כך בנויה ברכת ההודיה בתפילת העמידה, אשר אין בה שום אזכור אפילו לתורה ולבחירת עם ישראל, אלא רק לעצם המשכת הקיום התמידית שמשפיע עלינו הקב"ה. כך תיקנו לנו אנשי כנסת הגדולה לומר: "וכל החיים יודוך סלה". כך אומר משוררנו: "לעולם אודך".

<sup>27</sup> רמב"ן על התורה, שמות יג, טז. תודתי לרב ינון חן על מראה מקום זה.

<sup>28</sup> מורה הנבוכים א, נד.

<sup>29</sup> שם א, סט.

## ה. נספח: אמצעים ספרותיים נוספים במזמור

### א. שלוה מול אימה

קריאה הקשובה להנחיות הרגשיות השונות במזמור מעלה כי המחצית הראשונה בנויה כולה בצורה הנוסכת שלוה ואין בה אף רגע אחד של חרדה.

עוד לפני שהמשורר מספר על הצרה עצמה הוא מקדים ומגלה את הסוף הטוב – השבחים שנשא לה' על הצלתו. עתה, כאשר הקורא רגוע ושלו, ניתן לחשוף בפניו בהדרגה פרטים נוספים:

**בסוף פסוק ב** מתגלה שהיה חשש שאויבי המשורר ישמחו. **בפסוק ג** כבר מסופר ששוועת המשורר נדרשה כדי להוציאו מן הצרה. לבסוף, **בפסוק ד**, מוכן המשורר להסיר את הלוט שהניח בכוונה תחילה, ומציג את הצרה בכל חומרתה – היתה זו סכנת מוות! אך כאן הוא מקפיד למנוע כל זעזוע ומקדים ומזכיר: "העלית", ו"חייתני", לפני תיאורה של הסכנה עצמה: "מן שאולי", "מירדי בור".

**פסוקים ה-ו** שיאה של השלוה מתבטא בהפקעת האירוע מייחודו, צירופם של החסידים והצגת דפוס משכר של הנהגת ה' את חסידיו, הנהגה הנוסכת **שלוה**.

במחצית השנייה ישנו מהלך הפוך:

כבר בראשה זורע המשורר את הבהלה אשר חווה בלב הקורא, כאשר היא עודנה בלתי מוסברת. **בפסוק ט** הולכת החרדה ונבנית כאשר הוא משווע ואינו נענה. **פסוקים י-יא**, המתח מגיע לשיאו כאשר המשורר מתאר עצמו עומד על פי שחת, עוד מעט קט ויישפך דמו, ויהיה עפר! לאחר תחינת המשורר עומד הוא עם הקורא בחרדה עצומה ויחד מצפים לבאות. לבסוף באה ההתרה רבת העצמה, אשר בנוסף להצלה הפיזית מעלה את המשורר לרמה חדשה של מודעות. עיניו נפקחו ושלוותו בוגרת ובשלה, ומבוססת על הבנה אמיתית של התפקיד לו הוא מחויב כיושב חלד.

### ב. הפנייה לה'

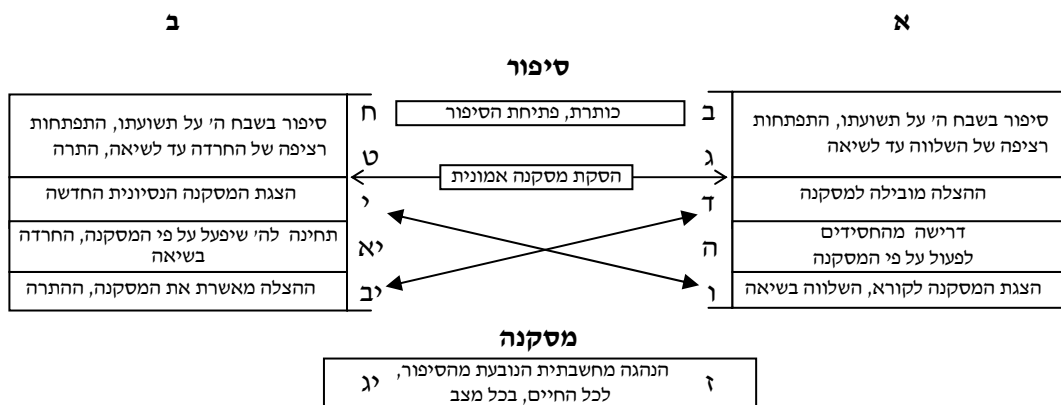
המזמור כולו הינו שחזור קורותיו של המשורר לפני הקב"ה, וכולו מתייחס אליו כנוכח. במחצית השנייה המשורר מציין בפירוש שהפסוקים ט-יב אינם אלא שיחזור העבר ("אליך ה' אקרא", כלומר "קראתי"), וגם כאשר פונה המשורר לחסידים במחצית הראשונה אין זה אלא שחזור לפני ה' של מעשיו בעבר, ולא התרחשות בהווה המזמור (שיעור הדברים: ה', לאחר שהצלתני קראתי לחסידים שיזמרו לך, והסברתי זאת להם בנימוק: "כי רגע באפו... ולאחר מכן אמרתי לעצמי: "בל אמוט לעולם"). מטרת המזמור היא להציג לפני ה' מתוך יישוב הדעת את מה שהבין המשורר בפסוק י בעת צרתו ודחקו, ולכן רק הפסוק האחרון איננו שייך לסיפור העבר אלא מהווה מסקנה ממנו, הנאמרת בהווה המזמור. במהלך המחצית הראשונה ישנה התרחקות הדרגתית מהקב"ה כאשר מפנייה ישירה עובר

המשורר לגוף שלישי בפסוקים ה-ו, עד להתעלמות מוחלטת בפסוק ז. פסוק זה הינו היחיד במזמור בו אין כל התיחסות לה'. המשורר איננו פונה אליו, לא מדבר עמו ולא אודותיו, אלא מרוכז בעצמו לחלוטין. זאת בהתאם למבואר לעיל, שבפסוק זה מוצגת תפיסתו האנוכית של המשורר אשר אין הקב"ה במרכזה.

לפסוק י חשיבות מיוחדת, כיוון שבו מוצגת התפנית המחשבתית שמבצע המשורר ובעצם הלך האמוני של המזמור. כדי שהתפתחות זאת לא תחמוק מעיני הקורא, מתבצעת בצלע השנייה של פסוק ט שבירה של הדיבור אל ה' ופנייה אל הקורא: "ואל אדני אתחנן", כמבקש לומר: "וישים לב היטב מה אמרתי לפניו!".

בפסוק ו מבצע המשורר גלובליזציה של השגחת ה' שחווה ומתארה כחוק טבע. דבר זה בונה את אדישותו ושלוותו. בפסוק יב ישנו תיאור מתוקן, פרסונלי של ההשגחה. המשורר שינה את מערכת היחסים שלו עם הקב"ה לאישית, ומשום כך אין לחסידים מקום במחצית זו.

אם נשוב עתה לתאר את מזמורנו, ניווכח כי הוא מורכב משני סיפורי שבח לה', בני חמישה פסוקים כל אחד, כאשר בסופו של כל סיפור מוצגת ההנהגה מחשבתית אותה למד המשורר מהסיפור ואמץ לו לדרך חיים, כמתואר בתרשים.



בשלב זה ניתן לעמוד על עוד הקבלה ניגודית נפלאה להבטחת המשורר "ולא ידם" בפסוק יג. הפסוק היחיד במחצית הראשונה שלא נכתב כלל בתור שבח הוא פסוק ז, הלא הוא הפסוק המקביל אליו. בו נדס המשורר מלזמר כבוד ותודה!