

בצל החכמה

עקרונות פילוסופיים, ומשמעויות מטא-הלכתיות של סוגיות שונות בהלכה

גבריאל חזות ▪ מיכאל אברהם

הוצאת תם

כפר חסידים
אדר תש"ע 2010

© כל הזכויות שמורות למיכאל אברהם וגבריאל חזות
ולעמותת "מידה טובה לחקר ההגיון היהודי".
ת.ד. 5217 כ. חסידים, מיקוד: 20400
midatova@netvision.net.il

ניתן להזמין את הספר בטל': 02-6537612

סדר ועימוד: סטודיו תם
עיצוב הספר והכריכה: שפרה ברנדייס
התקנת מפתחות: ר' יצחק מאיר יעבץ
הודפס בספריית בית-אל

הקדמה

עמותת 'מידה טובה' קיימת כבר מזה כחמש שנים. בשנתיים הראשונות, תשס"ה-תשס"ו עסקנו במידות שהתורה נדרשת בהן, ופריין יצא לאור בשני צמדי ספרים בהוצאתנו. בשנים תשס"ז-תשס"ח עזבנו את מידות הדרש, ועברנו לעיון בצורת החשיבה ההלכתית ובעקרונות המטא-הלכתיים מזוויות שונות. בשנה הראשונה עסקנו בעקרונות החשיבה המטא-הלכתית, והמאמרים משנה זו מופיעים בשלושת הכרכים שיוצאים לאור כעת. בשנה השנייה עסקנו בשורשים של הרמב"ם, והתוצאות יפורסמו בעז"ה בספרנו הבא, שנמצא כעת בהכנה לדפוס. נעיר כי שני התחומים הללו, כמו גם תחום מידות הדרש, הם כמעט שדה בור מבחינת המחקר התורני, הן באקדמיה והן בעולם המסורתי (בישיבות). גם כאן מטרתנו היתה בעיקר לשרטט כמה קווים ראשוניים, וכמובן לא למצות את התחומים הרחבים הללו, בדומה למה שעשינו בשנתיים הראשונות ביחס למידות הדרש.

החל מהשנה הנוכחית (תשס"ט), החמישית לקיומה של 'מידה טובה', אנחנו עוסקים במחקר מקיף ושיטתי יותר על המידות, שמנסה לאסוף ולסדר באופן שיטתי את המסקנות מן המאמרים של השנתיים הראשונות, ולבנות תמונה שיטתית מלאה של כל אחת מהמידות (ולמעשה של כמה קבוצות מידות). לשם כך השתתפנו בבניית קבוצת מחקר שבה משתפים פעולה מתמטיקאים ולוגיקנים מן השורה הראשונה, וביחד עמם בחנו את המידות ההגיוניות, קל וחומר ושני בנייני האב, והגענו למודל לוגי-מתמטי מקיף שממצה את מכלול התופעות שנוגעות למידות הדרש הללו.

כעת הסתיים החלק הראשון של המחקר, והגענו למודל לוגי-פורמלי מאוחד עבור שלושת המידות ההגיוניות. אנחנו מאמינים שבמידה רבה הבנו את אופן פעולתן של המידות הללו, וכאמור אף איחדנו אותן למבנה לוגי כולל אחד. אנו מצאנו כי המידות הללו יכולות לשמש כאבני בניין לפורמליזציה לוגית של החשיבה הלא-דדוקטיבית בכל תחומי החשיבה האנושית, בהתאם לחזונו של הרב הנזיר (ראו על כך בשני מאמרינו הראשונים, לפרשיות בראשית ונח, תשס"ה). תוצאות המחקר ייצאו לאור בעז"ה בשני מאמרים וספר שנמצאים כעת בדפוס.

לקראת סוף שנת תשס"ט עברה הקבוצה לעסוק בחקר שלושת מידות ה'כלל ופרט', בניסיון להגיע לתמונה מלאה ושיטתית של דרכי הדרש הללו. גם כאן די ברור שמדובר במבנה כולל, אם כי פחות אוניברסלי. ייתן ה' ויעלה בידינו לשרטט תמונה מקיפה של מידות הדרש ההלכתי, ובכך תתממש אחת ממטרותינו הראשוניות.

בפתח שלושת הכרכים הנוכחיים, שהם פירותיה של שנת תשס"ז, אנחנו מודים לה' על שזכינו להוציא לאור את פרי עמלנו. כאמור, בשנה ההיא עסקנו בשאלות מטא-הלכתיות, כלומר בדרכי החשיבה ההלכתיות. ייחודם של המאמרים כאן הוא בכך שמוקד העיון אינו הסוגיא ההלכתית עצמה אלא העקרונות שבבסיסה. מאמר תורני-למדני עוסק בדרך כלל בנושא הלכתי כלשהו, והעקרונות המטא-הלכתיים משמשים אותו רק ככלי עזר להבהרת הנושא ההלכתי הנדון בו. לעומת זאת, במאמרים שבכאן הנושא הוא העקרונות הלמדניים עצמם, ובמובן זה מדובר כאן בעיון מטא-הלכתי ולא בעיון הלכתי (על אף שהתחומים לא תמיד ניתנים להבחנה חדה זה מזה).

תחושתנו היא שיש חוסר גדול בסוג עיון כזה. מאמרים למדניים שנעשים בכלים מסורתיים, בדרך כלל עוסקים בשאלות הלכתיות ועיוניות, ומשתמשים בעקרונות למדניים ומטא-הלכתיים, לפעמים באופן לא מודע ולפעמים במודע. אך הנושא שלהם אינו העיקרון המטא-הלכתי אלא ההלכה הנדונה. דרך משל, קשה למצוא מאמר תורני שעוסק בשאלה מה משמעות החילוק הרווח בלימוד הבריסקאי בין 'חפצא' ל'גברא'. רבים משתמשים בצמד המונחים הזה (במשמעויות שונות), ככלי לניתוח הלכות שונות, אך מעטים מאד טורחים לברר את עצם משמעותם (לכן גם לא תמיד שמים לב לכך שיש להם כמה משמעויות שונות, ובודאי לא לקשר בינם לבין חילוקים אחרים – כמו מצוות פעולה ותוצאה, טעם וגדר וכדו').

חיבורים אקדמיים ספורים עוסקים בבירור המושגים הללו עצמם, אך גם שם ישנו חסר גדול, הן במתודה והן בהיקף. חיבור אקדמי גם הוא עוסק בדרך כלל בסוגיא הלכתית או בנושא הלכתי, ולא בעיקרון מטא-הלכתי. גם אם ישנו חיבור שעוסק בעיקרון הלמדני עצמו, מדובר בדרך כלל בעיקרון שהומשג כבר בספרות התלמודית, או לכל היותר בראשונים, אך לא בלמדנות ההלכתית המאוחרת יותר. חיבורים מעטים מאד עוסקים בלמדנות המאוחרת עצמה כנושא העיקרי לעיונם.

מאמרינו כאן נוגעים בעקרונות כאלו, ואנו עושים זאת בכלים למדניים-מסורתיים קלאסיים. הסיבה לכך היא שאנחנו מנסים לברר את העקרונות בהם אנו דנים 'מבפנים' ולא 'מבחוץ'. ובכל זאת, צורת העיון וזווית המבט חורגת מהמקובל בספרות התורנית הרגילה. פעמים רבות אנחנו שואלים את עצמנו לגבי השורשים הפילוסופיים של החילוק בו אנו דנים, ומוצאים לו אנלוגיות בתחומים חוץ-הלכתיים. בזה אנו חורגים כמובן מגבולות העיון ההלכתי המצוי.

במונחים המקובלים כיום, המאמרים הללו אינם 'מחקר תלמודי' וגם לא 'משפט עברי', ומסיבה זו נמנענו משימוש במונח הזה בכותרת הספרים. ענייננו הוא לשפוך אור נוסף על ההלכה, ועל העיון בה כפי שהוא נעשה בפועל.

מטבע הדברים, במהלך הדברים עולות תובנות הלכתיות ומטא-הלכתיות רבות ומגוונות. דומה כי זוהי תוצאה ישירה של העובדה שהשאלות אותן אנחנו שואלים הן שונות מעט מאלו שנשאלות בדרך כלל, וגם מייחודה של צורת הטיפול בשאלות הללו. אלו הן אינדיקציות למשמעות החשובה שיש לשאלות המטא-הלכתיות, לא רק במישור העיוני-אקדמי, אלא גם במישור ההלכתי עצמו. יש במאמרינו כמה וכמה השלכות הלכתיות, לפעמים מפתיעות ואף נועזות. חלק מהדברים עוררו תגובות של הקוראים, מהן מסכימות ומהן חולקות, ואנו שמחים על אלו כמו גם על אלו. אנו מקווים שהדברים יתרמו משהו להתעוררות העיון המטא-הלכתי בבתי המדרש השונים, לגווניהם.

המאמרים נכתבו ונשלחו לקוראינו לפי סדר פרשיות השבוע, אף שאין בהכרח קשר בינם לבין הפרשה. הפרשה היא רק קטליזטור לעיסוק בנושא הנדון, אך בהחלט אין כאן מאמרים על פרשיות השבוע במובן המקובל. כמו כן, אין קשר הכרחי בין המאמרים לבין עצמם, וכל אחד מהם עומד לעצמו. ובכל זאת, יש מהם שמזכירים מאמרים אחרים, ואף מוסיפים עליהם, והקריאה של כולם יכולה בהחלט להעשיר את התמונה המתקבלת. נעיר כי מסיבות טכניות ההפניות למאמרים מקבילים בשנה זו נעשות לפי פרשיות השבוע. כדי לאתר את המאמר יש לעיין בתוכן העניינים, שם מצויינת ליד כל מאמר הפרשה בה הוא פורסם.

בגלל אורכם של המאמרים החלטנו לחלק אותם הפעם לשלושה ספרים, שמסודרים לפי תת-נושאים: הראשון עוסק במצוות וסוגיהן. השני עוסק באופני קיום מצוות ומעבר עבירות. והשלישי עוסק בעקרונות מטא-הלכתיים כלליים ובמשמעותם הפילוסופית. כאמור, אין קשר מהותי בין המאמרים השונים, כמו גם בין הספרים השונים, אך מאמרים שמזכירים זה את זה יימצאו בדרך כלל באותו כרך. השתדלנו להקפיד על כך שכל מאמר, ובודאי כל ספר, יעמוד לעצמו ויוכל להיקרא עצמאית.

בשני הספרים האחרים של מאמרי השנה הזו, עסקנו בעקרונות כלליים שעומדים בבסיס החשיבה ההלכתית. הראשון עסק במיון וסיווג של מצוות שונות, והשני עסק באופני פעולתו של האדם ביחס למצוות (קיום מצוות ומעבר עבירות). אלו היו שאלות שנגעו להלכה, וליסודותיה. לעומת זאת, בספר הנוכחי אנו מעיינים בשאלות פילוסופיות, וההלכה היא רק התווך שאנו משתמשים בו לשם כך. אנו בוחנים כאן את משמעותן המטא-הלכתית של הלכות מסויימות, ואת העקרונות הפילוסופיים שמגולמים בהלכה בכלל ובהלכות מסויימות בפרט. אנו עוסקים בשאלות כמו פרדוכסים בהלכה (דרך החלוקה בין החוקים הנוגעים למצוות עשה וללאוין). אנו גם בודקים את מעמדם ההלכתי של חלומות, ודרך זה מגדירים מישור סובייקטיבי שמוכר על ידי ההלכה. אנו עוסקים בדין רודף, ובמצב של רדיפה הדדית, ודרך זה בשאלת האשמה וההגינות כקריטריונים להכרעה הלכתית. אנו בוחנים את סוגיית ההצבעה שמטרידה פילוסופים אנליטיים לא מעטים, דרך עיון בסוגיית שמות ה'. אנו מעיינים בכמה משמעויות שונות של המושג 'רוב', ומנסים להאיר את הדומה והשונה בינן לבין תפיסת הרוב הדמוקרטי. במאמר אחר אנחנו שבים עוד פעם לשאלת היחס בין יחיד וציבור, או הפרט והכלל, ומראים שהיכללות בציבור יכולה להוות תחליף למעשה קניין. זוהי דוגמא, אחת מיני כמה, לאונטולוגיה שמחליפה, או מייתרת, נורמה. אנו עוסקים בהפיכותם של היתרים ואיסורים שהשתנה מעמדם (חזרה לאיסורא קמייתא). במאמר אחר אנחנו מגדירים שני סוגים של סברות (משפטיות ועובדתיות). כמו כן, אנו עוסקים בספר בתפיסת הענישה של התורה וההלכה, ומשווים זאת לתפיסות משפטיות אחרות. אנו בודקים את משמעותה ההלכתית של ההשגחה. כמו כן, ישנו מאמר שמעיין בגורלות למיניהם, ומבחין בין כמה סוגים של גורלות. מכאן אנחנו מסיקים מסקנות הלכתיות מחודשות. במאמר נוסף אנו בוחנים את תפיסת הזמן בהלכה, לעומת תפיסות פילוסופיות. אנו נזקקים בספר לשאלת האונטולוגיה של אידיאות הלכתיות (שאלת ה'חלות'), ומתוך כך לפתרון של חריגות לכאורה מחוק הסתירה. כמו כן, אנו בוחנים את היחס בין חובות ושעבודים בהלכה. מאמר אחר בודק את המושג הנפוץ 'גזירת הכתוב', ושופך עליו אור חדש. מהות הקשר הזוגי בהלכה, היא נושא של מאמר אחר, ומתוך כך אנו מציגים הבחנה אודות מצוות הגדרתיות לעומת מצוות חיוביות וקיומיות, ודנים ביחס בין פורמליזם למהות. אנו מסיימים במהות קול השופר, ומתוך כך בשאלת ההרכבות השכוניות והמזגיות כפי שהגדיר אותן הרוגצ'ובר, כאשר הן מיושמות למושגים הלכתיים.

כתמיד, נשמח לשמוע הערות והארות מקוראינו הנאמנים, שהחכימו אותנו רבות גם בעבר.

תוכן עניינים

על פתרונם של פרדוכסים הלכתיים (פרשת ויצא) **11**
המאמר מציג מודלים לוגיים ואריתמטיים לבחינת פרדוכסים הלכתיים. בתוך הדברים אנו בוחנים את היחס בין לאו למצוות עשה, ועומדים על קיומן של הנחות סמויות בבסיס השיקולים ההלכתיים.

הלכה סובייקטיבית ואובייקטיבית: מעמדם ההלכתי של חלומות
(פרשת מקץ) **25**
מתוך עיון במעמדם ההלכתי של החלומות אנו מבחינים בין שני חלקים בהלכה: הסובייקטיבי והאובייקטיבי. יש להבחנה זו השלכות שונות לגבי איסורים ולגבי ממונות. הלכות שונות שמתפרשות כתוצאה של חוסר אמינות של החלומות מקבלות כך פשר אחר לגמרי.

דין רודף ורדיפה הדדית (פרשת שמות) **41**
המאמר עוסק במצב של רדיפה הדדית כאינדיקטור לבחון את שאלת דין רודף בכלל. מתוך כך אנו יוצאים לדון באשמה והגינות כקריטריונים להכרעה בין שתי אפשרויות שקולות מבחינה משפטית.

סוגיית ההצבעה: שמות וכינויים (פרשת וארא) **63**
המאמר עוסק בסוגיית ההצבעה בפילוסופיה אנליטית, וקושר אותה לשאלת השמות והכינויים של הקב"ה, ובכלל. מתוך כך ניתן להבין את ייחודו של השם המיוחד (שם העצם) לעומת שאר השמות. אנו עומדים על היחס בין סוגי ההצבעה במישור הלוגי-פילוסופי-דקדוקי, במישור הקבלי, במישור האונטולוגי ובמישור ההלכתי.

רוב יוצר ורוב חושף (פרשת משפטים) **87**
המאמר עוסק בכמה דינים שקשורים למושג רוב בהלכה, ובקשרים ביניהם. אנו מעלים תובנה אקטואלית מעניינת לגבי הליכה אחר הרוב בשאלות ציבוריות, שמשקפת עיקרון שונה בתכלית מעקרון הרוב הרגיל. ההבחנה הזו תלויה ברוב חושף מול רוב יוצר, וזו מוסברת לאור הבחנה בין מספרים סודרים ומונים במתמטיקה, כמו גם ההבחנה בין איכות לכמות.

על היכללות בציבור כתחליף לקניין (פרשת כי-תשא) **115**
המאמר עוסק במצוות מחצית השקל, ומראה שעניינה הוא היכללות הפרט בציבור. המכניזם הזה מהווה תחליף לפעולות הקנאה שנעשות בין אנשים פרטיים. הבחנה זו פותרת כמה וכמה קשיים הלכתיים, ועולות ממנו כמה השלכות הלכתיות מחודשות.

חזרה לאיסורא קמייתא (פרשיות ויקהל-פקודי) **137**
המאמר עוסק בצורות שונות של לימוד איסור מפסוק. בתוך דברינו אנו נוגעים בשאלת חזרה לאיסורא קמייתא, כלומר כשיש פעולה אסורה שהותרה בנסיבות מסויימות, אזי כשמתעורר איסור צדדי חוזר וניעור האיסור המקורי. כך קיומו של לאו הבא מכלל עשה יכול לעורר לאו 'רדום', ולהביא לחיוב מלקות.

סברות משפטיות וסברות עובדתיות (פרשיות תזריע-מצורע) **157**
המאמר עוסק בסברות של 'פעולה מינימלית', ודן האם חזקה דמעיקרא היא אחת מהן. אנו עומדים על היחס בין סברא משפטית ועובדתית, ועל היחס בין כללי הנהגה ובירור.

על יחיד וציבור (פרשת בהעלותך) **183**
המאמר עוסק ביחס בין יחיד לציבור, ובקשר בין היחס הזה לבין עונשי הכרת על פסח ופסח שני, ועל היחס בין שני אלו לבין עצמם.

תורת הענישה ההלכתית: על מלקות וכרת (פרשת שלח) **205**
המאמר עוסק במהותו של עונש הכרת, וביחס בינו לבין מלקות. מתוך כך אנו יוצאים לעסוק בפולמוס הסמיכה שהתחולל הארץ ישראל במאה ה-16. הדברים מוליכים אותנו לדיון בתורת הענישה ההלכתית, וביחס בין עונש לכפרה.

תפיסת הזמן ההלכתית (פרשת בלק) **227**
המאמר בוחן את תפיסת הזמן בהלכה. אנו בודקים את קיומם של רגעי זמן, ובוחנים את התפיסות המודרניות של הזמן דרך פרדוכסים שנוגעים לזמן ולתהליכים (כמו פרדוכס החץ במעופו של זנון). אנו עוסקים במשמעות השאלה האם 'אפשר לצמצם', ועומדים מעט על הגבול בין תורה לחכמה.

על גורל והשגחה: הגרלות חושפות ויוצרות (פרשת פנחס) **247**
המאמר עוסק בגורל ומשמעויותיו, הן בהלכה והן במחשבה, ובעיקר בקשר ביניהם. אנו מבחינים בין הגרלה חושפת ויוצרת, ומסבירים באמצעותה כמה וכמה תופעות הלכתיות תמוהות. מתוך כך אנו יוצאים לדון בשאלת ההשגחה בעולם, ובגורל שהטיל ר' אריה לוין לזיהוי חללי שיירת הל"ה.

על תנאי ועל 'חלות' (פרשיות מטות-מסעי) **269**
המאמר עוסק במשמעותו של המושג 'חלות' בהלכה. אנו עומדים על כך שמדובר ביישות ולא בתואר, ועל כמה השלכות של התובנה הזו. פרדוכסים שנראים כהפרה בוטה של חוק הסתירה נפתרים מאליהם. בתוך הדברים אנו עומדים על מכניזמים של תנאי, וכיצד דיבור עוקר או לא עוקר מעשה.

סוגי חובות ושעבודים: בין מתנה להלוואה (פרשת ראה) **291**
המאמר עוסק בהלוואות ושעבודים. אנו עומדים על ההלוואה כיצור חריג שעומד בין מתנה לבין עסקה משפטית דו-צדדית רגילה. אנו עוסקים ביחס בין ההתחייבויות של שני הצדדים בעסקאות משפטיות, ובפרט בקניין כסף ובהלוואה, ודנים בתפקודו של בי"ד ביחס לאכיפת המחוייבויות הללו.

מהי 'גזירת הכתוב'? בעניין עדים זוממים (פרשת שופטים) **317**
המאמר עוסק בשאלה מהי 'גזירת הכתוב'. האם אכן מדובר בהלכה ללא טעם, או שטעמה אינו ידוע לנו, ואולי הטעם כן ידוע ובכל זאת מדובר בגזירת הכתוב. אנו מדגימים זאת על ההלכה של הזמת עדים. אנו מגדירים כמה סוגי גזירות הכתוב (בהן יש תפקיד שונה לכתוב), ומביאים לכך השלכות שונות.

מודל שתי קומות לקשר הזוגי בהלכה (פרשת כי-תצא) **347**
המאמר עוסק בשאלת האישות, ומציע הבחנה בין מצוות הגדרתיות ומצוות קיומיות וחיוביות. מוצע כאן מודל דו-קומתי של הקשר הזוגי, שבא לידי ביטוי ביצירת קשר הנישואין ובפירוקו בגירושין. אנו עומדים שוב על רכיב פורמליסטי ומהותי בהלכות אלו (ראה מאמר 3 לעיל).

'לשמוע קול שופר': על הרכבות מזגיות ושכוניות (פרשת האזינו) **373**
המאמר עוסק בהרכבה הייחודית בין דרשה וגזירה דרבנן, ובהרכבות מזגיות ושכוניות (המינוח הוא של הרוגצ'ובר), או כימיות ופיסיקליות, של מושגים הלכתיים. כמו כן, אנו עומדים על ההפשטות השונות שעושה קול השופר, ועל משמעותן.

נספחים

נספח א: מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים **402**
נספח ב: ביבליוגרפיה כללית **411**
נספח ג: מושגים ומילות מפתח **413**

על פתרונם של פרדוכסים הלכתיים

הנקודות הנדונות:

- פרדוכסים ולולאות בהלכה
- מסגרות לוגיות ואריתמטיות לניתוח יחסים הלכתיים
- האם הגבלת החומש, נוגעת גם למצוות 'לא תעשה'?
- האם יש משמעות לשאלה, מי חשוב יותר מצוות 'עשה' או מצוות 'לא תעשה'? ובאילו מדדים ניתן להשתמש כדי לענות על שאלה זו?

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מתוך תקנת אושא שאל לאדם לבזבז יותר מחומש מנכסיו, לצדקה ולמצוות עשה. לעומת זאת, כדי להימנע ממעבר על מצוות לא תעשה אדם מחוייב להוציא את כל ממונו. לכאורה הלא חמור מן העשה. מאידך, הכלל ההלכתי קובע שעשה דוחה לא תעשה, ומכאן נראה שהעשה הוא החשוב יותר.

הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות נותן לנו רמז לפתרון הבעייה, ואנו משתמשים בדבריו על מנת לבחון את הבעייה הזו במסגרת לוגית ובמסגרת אריתמטית.

בשלב האחרון אנחנו מציגים פרדוכס נוסף, גם הוא לולאה לוגית, אשר מערבת שלושה עקרונות הלכתיים (שניים מתוכם קשורים לדיון הקודם), וגם שם נראה כי לא ניתן בכלל לעשות אריתמטיזציה לבעייה זו.

בסוף דברינו אנחנו רומזים לכיוונים אפשריים לפתרון, וזאת על ידי חיפוש מדוקדק יותר אחר הנחות יסוד חבויות באריתמטיזציה אותה הצענו, אך לא ממש מציגים אותו.

א. תקנת אושא

מבוא: דין חומש

יעקב מתעורר מחלומו, ומייד נודר נדר לה' (בראשית כח, כב):

וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ:

והנה מצינו במדרש בראשית רבתי, פרשת ויצא עמוד 139

עשר אעשרנו. מכאן אמרו חז"ל המבזבז אל יבזבז יותר מחומש. מצינו ביעקב שלא נדר אלא חומש שנאמר עשר אעשרנו לך, ומנין אתה למד שהוא חומש לפי שלא אמר עשר אעשר לך, עשרון אחרון שוה כעשרון ראשון דהוה ליה חומש.

לכאורה זהו דין דאורייתא. אך בבבלי כתובות נ ע"א אנו מוצאים:

א"ר אילעא: באושא התקינו, המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש. תניא נמי הכי: המבזבז - אל יבזבז יותר מחומש, שמא יצטרך לבריות; ומעשה באחד שבקש לבזבז [יותר מחומש] ולא הניח לו חבירו, ומנו? רבי ישבב, ואמרי לה רבי ישבב, ולא הניחו חבירו, ומנו? רבי עקיבא. אמר רב נחמן, ואיתימא רב אחא בר יעקב: מאי קרא? (בראשית כ"ח) **וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך. והא לא דמי עישורא בתרא לעישורא קמא! אמר רב אשי: אעשרנו לבתרא כי קמא,**

לכאורה אדם יכול בכל רגע נתון להוציא חומש מממונו, אך בצורה כזו הוא יבזבז את כל רכושו מהר מאד. על כן הראשונים כאן (ראה תוס' וריטב"א ועוד) מביאים בשם הירושלמי שמדובר על הפרשה כמו מעשר: חומש מהקרן בפעם הראשונה, ומשם והלאה חומש מכל מה שנוסף (=הרווח). כלומר כל כסף שנכנס לאדם צריך להיות 'מעושר', והשיעור הוא עד חומש (כלומר עד 20 אג' מכל שקל). מהגמרא עצמה משמע שלא רק שאין חיוב להוציא יותר מחומש, אלא יש איסור לבזבז מעל חומש.

תוקף הדין

על פניו נראה שזהו דין דרבנן, והמדרש הוא רק אסמכתא. אולם הגר"א ב**שנות אליהו** על פאה פ"א מ"א לומד בירושלמי שזהו דין דאורייתא מהלמ"מ (וכן הוא במהר"ם שיק יו"ד סי' רל, וראה גם **גיליון הש"ס** בכתובות שם).

ובתשובות **חת"ס** יו"ד סי' רכט כתב שמן התורה צריך לתת כל ממון שאינו

צריך אותו לפרנסת יומו, ובאושא התקינו רק לאסור לתת יותר מחומש. אם כן, החיוב לתת חומש הוא מן התורה. וכן משמע מלשון הרמב"ם ב**פיהמ"ש** פאה שם.

אמנם לרוב הדעות החובה לתת חומש היא מדרבנן, ולמעשה לרוב הפוסקים כלל אין חובה לתת חומש, אלא רק איסור לתת יותר מחומש.

ויש לדון לאותן דעות שזהו חיוב דרבנן, מהו דין תורה? האם מן התורה חייב לתת יותר, ואולי כל ממונו שאינו נצרך לפרנסתו? ובפשטות נראה שמן התורה ניתן לתת יותר, ומתקנת אושא אסרו לתת למעלה מחומש.[1]

לאיזה צורך נאמר דין חומש?

וברש"י שם כתב:

המבזבז - לעניים.

מרש"י נראה שהנושא של המדרש הוא השיעור הראוי לצדקה. והמדרש לומד מיעקב שהשיעור המכסימלי הוא חומש מנכסיו. וכן הוא ב**שו"ע** ורמ"א יו"ד סי' רמט ה"א:

שיעור נתינתה, אם ידו משגת יתן כפי צורך העניים. ואם אין ידו משגת כל כך, יתן עד חומש נכסיו, מצוה מן המובחר; ואחד מעשרה, מדה בינונית; פחות מכאן, עין רעה. וחומש זה שאמרו, שנה ראשונה מהקרן, מכאן ואילך חומש שהרויח בכל שנה.

הגה: ואל יבזבז אדם יותר מחומש, שלא יצטרך לבריות. (ב"י בשם הגמרא פ' נערה שנתפתחה) ודוקא כל ימי חייו, אבל בשעת מותו יכול אדם ליתן צדקה כל מה שירצה (ג"ז שם פ' מציאת האשה ומייתי לה רי"ף ורא"ש ור"ן ומרדכי). ואין לעשות ממעשר שלו דבר מצוה, כגון נרות לבית הכנסת או שאר דבר מצוה, רק יתננו לעניים. (מהרי"ל הל' ראש השנה).

אך בפוסקים אנו מוצאים הרחבה של דין זה להוצאות על מצוות בכלל, וגם הרחבה זו נפסקה להלכה ברמ"א. באו"ח סי' תרנו, ה"א, בתוך דיון בממון אותו יש להוציא על הידור מצווה, כותב הרמ"א:

ומי שאין לו אתרוג, או שאר מצוה עוברת א"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת (הרא"ש ורבינו ירוחם נ"י ח"ב); ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם

[1] אמנם ישנן דעות בהלכה שמותר לתת למעלה מחומש. ונראה כי שיטות אלו סוברות שמתן חומש הוא חובה, ותקנת אושא ביטלה את החובה לתת למעלה מחומש.

שיעבור (הרשב"א וראב"ד) (*ועיין לקמן סוף סימן תרנ"ח בהג"ה).
ובאמת לשון הירושלמי בפאה היא: "באושא נמנו שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצווה" (וראה גם מהר"י קורקוס על הרמב"ם הל' מתנות עניים, פ"ז ה"ה). ומשמע שזוהי חובה להוציא חומש על מצוות בכלל.

ועוד יש להוכיח זאת מסברא: רבים הסבירו שתקנת אושא נועדה למנוע שהנותן עצמו ייזקק לבריות (אין טעם לתת צדקה ולהפוך בעצמך לנזקק). אך הגמרא אומרת שלעולם אין אדם מעני מן הצדקה! אין לדחות זאת בטענה שמדובר במימרא אגדית גרידא, שכן היא מובאת ב**שו"ע**, יו"ד סי' רמז ה"ב (והרמ"א שם בה"ד אף מרחיק לכת ואומר שמותר לנסות את הקב"ה בעניין זה), ורמב"ם פ"י מהל' מתנות עניים, והפוסקים אף הסיקו ממנה מסקנות הלכתיות. הגמרא בגיטין (ז ע"ב) הסיקה מכאן שגם עני חייב לתת צדקה.

ברם, אם נאמר שתקנת אושא עוסקת בשאר מצוות ולא על צדקה לבדה, הדברים מתיישבים היטב. אמנם ראה רש"י בכתובות שם שכ' להדיא שמדובר דווקא בצדקה (ולמצווה אולי יש שיעור אחר, ראה ב"ק ט ע"ב ובמפרשים שם). הרמב"ם סוף הל' ערכין כ' דאין לתת יותר מחומש, ובהל' מתנות עניים לא כתב כך (ראה **ספר המפתח** במהדורת פרנקל, מתנות עניים, פ"ז ה"ה). ובאמת שם הרמב"ם עוסק בעניין שאר מצוות ולא צדקה (ועי' **כלי חמדה** פ' ויצא אות ד).

בין צדקה לשאר מצוות

ראינו עד כאן שתקנת אושא מתפרשת לשני כיוונים: 1. שיעור לחובה לתת צדקה. 2. חובה להוציא על מצווה. להלכה ישנו הבדל בין שני ההיבטים הללו: ביחס לצדקה יש היתר להוציא עד חומש אך לא חובה, ואילו ביחס לשאר מצוות יש חובה גמורה להוציא חומש מממונו כדי להימנע מביטול עשה.[2] ביחס לצדקה החומש ניתן כמו המעשר, כלומר כהפרשה מתוך הסכומים שהאדם מרוויח (=ההכנסות). ואילו ביחס למצווה מקובל שהחובה היא להוציא עד חומש מכלל הממון שמצוי בידו באותו רגע.

לא ברור כיצד תקנת אושא מתפרשת בשני כוונים שונים מבחינת גדריהם (כפי שראינו, אפילו המושג 'חומש' מתפרש אחרת בשני המקרים). ייתכן שיש כאן שתי תקנות שונות: זו שמובאת בבבלי אשר עוסקת בצדקה, וזו שבירושלמי העוסקת

---

[2] אמנם ה**ב"י** או"ח סי' תרנו מביא בשם ר' ירוחם שאין חובה להוציא למעלה ממעשר, ותמה עליו מנין מקורו. ייתכן שמקורו הוא מההשוואה לדיני צדקה. אך להלכה קי"ל שיש חובה להוציא חומש.

בשאר מצוות. בכל אופן, להלכה ברור ששני הפירושים תקפים גם יחד.[3]

ב. היחס בין עשה לבין לאו

הדין בלאו

בפרק הקודם ראינו שיש חובה להוציא על קיום מצווה עד חומש מממונו. מה באשר למצוות לא תעשה? כאן ההלכה קובעת שיש חובה על האדם להוציא את כל ממונו כדי לא לעבור על לאו. אמנם אין לכך מקור מפורש בספרות חז"ל, אך ברמ"א לעיל ראינו שהביא כן בשם הראב"ד והרשב"א (ראה חי' הרשב"א ב"ק ט ע"ב ד"ה 'והא'). דווקא בגלל שאין לכך מקור, די ברור שזהו דין דאורייתא. אם היה מדובר כאן בדין דרבנן, הראב"ד והרשב"א היו צריכים למצוא מקור מפורש שהיתה תקנה כזו. נראה מדבריהם שהם הבינו מסברא פשוטה שכך הוא דין תורה.

קושייה: בין עשה ללאו

מתוך מה שראינו עד כה עולה כי לאו חמור מעשה. כדי להימנע ממעבר על לאו יש להוציא את כל ממונו, ואילו כדי לא לבטל עשה די להוציא חומש מממונו. אנחנו יודעים שעבירת לאו חמורה מעשה גם בהיבטים נוספים: על לאו עונשים ועל עשה לא מצאנו בהלכה עונש. מאידך, אנחנו יודעים שיש כלל לפיו עשה דוחה לא תעשה, וממנו עולה תמונה הפוכה: שהעשה חשוב מהלאו.

דברי הרמב"ן פ' יתרו

הרמב"ן בפירושו לעשרת הדברות דן בקצרה בשאלת היחס בין מצוות עשה ולאו, וכך הוא כותב (שמות כ, ז):

ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי

---

[3] יש לדון מדוע אין חובה גמורה להוציא על צדקה חומש מכלל ממונו (ולא רק רשות להפריש מהכנסותיו), הרי צדקה גם היא מצוות עשה. ועוד יש לדון מדוע הלאו שבצדקה אינו מחייב אותו להוציא את כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו (ראה להלן). נאמרו על כך כמה וכמה תירוצים (ראה דברינו במאמר לפרשת בראשית, בדיון על מצוות הצדקה, ולפי"ז לפחות הקושי השני אינו קשה כלל), ואכ"מ.

הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו:

נקודת המוצא של הרמב"ן היא הכפילות בין הלוחות הראשונים והשניים. הוא מסביר ש'זכור' רומז למצוות העשה ו'שמור' רומז ללאו (יש לזכור שבהקשר של שבת יש גם לאו וגם עשה ולשניהם תוכן חופף: לא לעשות מלאכה). הוא ממשיך ומסביר שמצוות העשה היא גדולה יותר מאשר הלאו, שכן היא מבטאת עבודה מאהבה, בניגוד ללאו שמבטא יראה. לכן שכרו של המקיים עשה גדול משכרו של מי שנשמר מלעבור על לאו. בכך מסביר הרמב"ן גם את הכלל ההלכתי 'עשה דוחה לא תעשה', שכן העשה הוא גדול יותר.

אך המשך דבריו נראה בעייתי, שכן הוא מביא דוגמא הפוכה, שבה נראה כי לא תעשה חמור מעשה: על עבירת לא תעשה יש עונש ואילו על מצוות עשה אין עונש (אלא לכל היותר כפייה לקיים אותה למי שמורד ואינו רוצה לעשות זאת). הוא אפילו אינו טורח להסביר מדוע בדוגמא זו הלאו חמור מהעשה, ונראה כי בעיניו זוהי השלכה ישירה של מה שנאמר עד שם. נוסיף כאן גם את מה שראינו עד כה, שהימנעות מלאו מחייבת הוצאת כל ממונו, מה שאין כן בעשה.

הסבר בעל ה'שדי חמד'

בעל **שדי חמד** מביא את דברי הרמב"ן הללו בערך 'עשה דוחה לא תעשה', ומסביר שכוונתו היתה לומר שקיום מצוות עשה הוא גדול מהימנעות מלאו, אך לאידך גיסא היחס מתהפך: מעבר על לאו הוא גרוע הרבה יותר מאשר ביטול עשה.

וביאור הדברים הוא שאמנם קיום מצוות עשה הוא עבודת השם במדרגה גבוהה יותר מאשר הימנעות מלאו, אך דווקא בגלל זה ההימנעות מקיום העשה היא עבירה קלה. לכל היותר האדם אינו מצוי במדרגה גבוהה, אך התביעה כלפיו פחותה מאשר במעבר על לאו שהוא זלזול בדבר בסיסי יותר, ולכן הוא חמור יותר.

ניתן לסכם זאת ולומר שמצוות עשה היא עבודת ה' גבוהה וחשובה יותר, אך הימנעות מלאו היא בסיסית יותר. זהו יחס בין הבסיסי לגבוה. מעבר על הבסיסי

הוא חמור יותר, דווקא בגלל שזוהי דרישה בסיסית, אך קיום של הגבוה הוא חשוב יותר.

הערה על עשה ולא תעשה במלאכות שבת

הרמב"ן הסביר שהקיום של העשה חשוב יותר מההימנעות מהלאו, והביטול של העשה חמור פחות מן המעבר על הלאו. הנימוק הוא שפעולה של מעבר על הלאו יש בה מעבר חזיתי על רצון ה', ולכן היא חמורה יותר מביטול עשה שהוא רק אי קיום של רצון ה'. לעומת זאת, הימנעות ממעבר על הלאו היא קיום פסיבי של רצון ה', בניגוד לקיום העשה.

יש לשים לב לכך שההקשר בו עוסק הרמב"ן הוא מלאכות שבת. במקרה זה הן הימנעות מהלאו והן קיום העשה פירושם המעשי הוא אחד: אי עשיית מלאכה. אם כן, מדוע במקרה זה העשה יהיה גדול מהלאו? בשני המקרים האדם נמנע מלעבור על רצון ה', כלומר זהו קיום פסיבי של רצון התורה. ניתן להגדיל ולשאול, לאור ההגדרות הללו: מה בכלל ההבחנה בין לאו לעשה? הרי אנחנו רואים שהן בלאו והן בעשה ישנם מצבים שהקיום כרוך בשוא"ת והמעבר בקו"ע, ולהיפך. אז מה כן מגדיר את ההבדל בין לאו לעשה? אנו נעסוק בנקודה זו באחד המאמרים הבאים.

יישום בהקשרים הלכתיים שונים

נשוב לדברי הרמב"ן, ונראה את היישום של העקרונות שהוא מתאר בהקשרים ההלכתיים השונים. לגבי שכרו של המקיים עשה ברור כי הוא גבוה משכרו של הנמנע ממעבר על לאו, ולהיפך ביחס לעונש המוטל על העובר על שניהם. אך מה בדבר ההיבטים ההלכתיים הנוספים שעלו כאן? אי מעבר על לאו דורש הוצאת כל ממוני, שכן האלטרנטיבה שאותה שוקלים היא מעבר על הלאו, והיא חמורה מאד. לעומת זאת, הוצאת ממון כדי לקיים עשה היא הוצאת ממון כדי להגיע למדרגה גבוהה, והדרישה לעשות זאת היא פחותה. אמנם ה'סחורה' שווה יותר, אך דווקא בגלל זה הדרישה מאיתנו אינה נחרצת. אנחנו לא חייבים להוציא למעלה מחומש (ואולי אפילו אסור לעשות כן).

אם כן, הכלל של הוצאת ממון כדי להימנע מעבירה נקבע עלפי ההשוואה לאלטרנטיבה, ונראה כי זו גופא היתה סברתם של הראב"ד והרשב"א הנ"ל. ברם, הקריטריון הזה עצמו מוביל אותנו למבוי סתום כאשר ננסה לבחון את הכלל עשה דוחה לא תעשה.

עשה דוחה לא תעשה: הבעייה הלוגית

לכאורה, התמונה העולה מדברי הרמב"ן מוליכה באופן טבעי לכלל 'עשה דוחה לא תעשה'. העשה הוא חשוב יותר, ולכן הוא דוחה את הלאו. אך זוהי מסקנה שטחית ולא נכונה. הרי גם השיקול ההפוך קיים כאן: כאשר אנו עוברים על הלאו כדי לקיים את העשה, אנו מצויים במצב חמור יותר, שהרי עבירת לאו חמורה מאי קיום עשה. אם כן, נראה כי הקריטריון של הרמב"ן אינו נותן לנו הכרעה חד משמעית במצב של התנגשות בין עשה ללאו.

לפי המתודה אותה הגדרנו לעיל, כאשר אנו באים לבחון מי דוחה את מי, עלינו לשקול ולהשוות בין שתי האלטרנטיבות. אנו מצויים בסיטואציה שבה ישנה התנגשות בין עשה לבין לאו. שתי האפשרויות הן: או לקיים את העשה ולעבור תוך כדי כך על הלאו, או להישמר ממעבר על הלאו ותוך כדי כך לבטל את העשה.

הסיבוכיות המיוחדת בנדון זה נובעת מן העובדה שאנו לא משווים פעולה נגד התורה מול פעולה נגד התורה (ביטול עשה לעומת מעבר על לאו, שבזה ברור שעדיף לבטל עשה), וגם לא פעולות בהתאם לרצון התורה זו לזו (קיום עשה והימנעות מלאו שבזה ברור שעדיף לקיים את הלאו). ההשוואה שבכאן כורכת ביטול וקיום של עשה ולאו במשוואה אחת. השאלה הנשאלת כאן היא: האם קיום עשה ומעבר על לאו ביחד עדיפים על ביטול עשה והימנעות מלאו ביחד, או לא?

מעבר לשאלה מה משני אלו עדיף, עולה כאן שאלה נוספת: האם ניתן להכריע בכך אך ורק מכוח שיקוליו הנ"ל של הרמב"ן (שהרי מלשונו הנ"ל נראה כי די בשיקולים אלו לבדם כדי להסביר מדוע עשה דוחה ל"ת)?

אריתמטיזציה של מצוות ועבירות

למעלה הצגנו את הבעייה במונחים לוגיים, כלומר במסגרת של עקרונות אשר עוסקים בהשוואה של עדיפויות. אך, כפי שראינו, מסגרת זו אינה מניבה הכרעה ברורה. על כן ננסה להציג את המשוואה בצורה אריתמטית, ונראה האם זה יסייע לנו להגיע להכרעה.

נניח שה'מחיר' של הימנעות מלאו הוא X וה'מחיר' של קיום עשה הוא Y. מדברי הרמב"ן אנו לומדים את הטענה הבאה: X>Y. יתר על כן, אמנם הרמב"ן אינו מזכיר את היחס בין עשין ולאוין לגבי כמה ממון יש להוציא על כל אחד מהם, אך לאור דברינו למעלה ניתן להוסיף ולומר כי ישנו מדד מדויק יותר ליחס

בין מצוות ועבירות, במונחי אחוזי רכוש: 'מחירו' של לאו הוא 100% מהרכוש, ואילו מחירו של עשה הוא רק 20% מהרכוש.

כעת עלינו להחליט מהו ה'מחיר' של ביטול עשה ושל מעבר על לאו. בהסתכלות שטחית נראה כי מחירו של מעבר על לאו הוא X- ושל ביטול עשה הוא Y-. שני אלו מקיימים את היחס: Y->X-, שלכאורה גם הוא מופיע בדברי הרמב"ן.

אלא שתמונה זו אינה נכונה. אם אכן Y->X-, אין זה אומר שעדיף לבטל עשה מאשר לעבור על לאו, אלא להיפך: שמחיר (במובן השלילי) של המעבר על עשה הוא גבוה מהמחיר (באותו מובן) של המעבר על הלאו.

אם כן, כיצד עלינו לעבור מהמחיר החיובי (כלומר המחיר של קיום עשה או הימנעות מלאו) למחיר השלילי (של ביטול עשה ומעבר על לאו)? הפונקציה המתמטית אינה שלילה פשוטה.

ניטול דוגמא: אם מחיר (=חיובי. שכר) הקיום של עשה הוא 5 יחידות. ומחיר ההימנעות מכישלון בלאו הוא 3 יחידות. אזי המחיר (=השלילי. עונש) של ביטול עשה אמור להיות נמוך יותר ממחיר המעבר על לאו. לדוגמא, אם המחיר של ביטול העשה הוא 3- אז המחיר של המעבר על הלאו הוא 5-.

זה כמובן אינו ניגוד אריתמטי פשוט, שהרי הלאו והעשה החליפו כאן תפקידים. אך לא קשה למצוא פונקציה מתמטית שמבצעת את ההמרה הזו ממצוות לעבירות. לדוגמא, אם מחיר המצווה החיובי (=השכר) הוא X אזי המחיר השלילי של העבירה (=העונש) הוא פשט הפחתת 8 יחידות (שזהו, כצפוי, הסכום: X+Y). כך המחיר של קיום המצווה שהוא 5 יחידות, הופך להיות 3- יחידות לביטול עשה. והמחיר של הימנעות מעשה שהוא 3 יחידות הופך להיות 5- יחידות למעבר על לאו.

כעת נגדיר את המחירים של כל צעד בסיטואציה של עשה דוחה לא תעשה (A הוא סכום המחירים, וערכו 8 בדוגמא שנתנו למעלה):

קיום עשה ומעבר על לאו: -Y+(A-X)

ביטול עשה והימנעות מלאו: X+(A-Y)

הבעייה היא ששני המחירים הללו הם שווים, ולכן אי אפשר לחלץ מכאן קריטריון הכרעה לטובת אחת האפשרויות.

אם כן, שני הקשיים שהעלינו למעלה (מדוע באמת עשה דוחה לא תעשה לפי הרמב"ן, וכיצד זה עולה אך ורק מתוך ההנחה שהוא הציע בלבד ללא הוספת הנחות אחרות) נותרים בעינם.

בניסוח אחר נאמר שכדי להגיע למסקנה שעשה דוחה לא תעשה, לא די

בקביעה של הרמב"ן, לפיה: $X<Y$, אלא עלינו להוסיף עוד עיקרון שקובע שההפרש בין מחיר המעבר וההימנעות לגבי הלאו (1A) שונה מההפרש בין המקביל לגבי העשין (2A).[4] הנחה זו אינה עולה באופן טבעי מדבריו של הרמב"ן, אך נראה כי הוא מניח אותה במובלע במסקנתו שעשה דוחה לא תעשה.

יש להעיר כי זהו מודל אריתמטי ולא כימות של ממש. ברור שלכל מצווה ולכל עבירה יש 'מחיר' שונה. יש חמורות ויש קלות, הן בלאוין והן בעשין. ובכל זאת, עצם העובדה שמדובר בלאו או בעשה משוקללת בצורה זו. אם רוצים להתקדם לקראת כימות ריאלי יותר, יש לקחת בחשבון מרווח של עבירות חמורות וקלות שמחיריהן מתפלגים סביב X, וכן לגבי עשין סביב Y. ועדיין ההנחה היא שתמיד מחירי קיום העשה יהיו גבוהים ממחירי ההימנעות מהלאוין, וגם ההפרש בין המצווה והעבירה בשני המקרים יהיה שונה.

ג. פרדוכס המצה מן החדש

הלולאה של בעל ה'פרדס יוסף'

בספר **פרדס יוסף** בראשית סופכ"ח מביא פרדוכס שנוגע לשניים מן העקרונות שבהם עסקנו בפרק הקודם. נחשוב על מצב שבו אדם עומד בערב פסח, והוא צריך להשיג מצה לליל הסדר. המצות עולות במחיר גבוה מאד, מעל 20% מממונו, סכום שהוא אינו חייב לשלם אותו כדי לקיים את מצוות אכילת מצה. והנה, מתברר כי ישנה גם אפשרות אחרת, והיא לאכול מצה מן החדש (=תבואה של השנה החדשה, שהיא אסורה באכילה לפני יום הינף, כלומר לפני א' דחוה"מ פסח). לכאורה עשה דוחה לא תעשה, ולכן מצב כזה מצדיק אכילת מצה מן החדש, על אף האיסור. מצוות עשה של אכילת מצה דוחה את הלאו דחדש. אולם כדי לא לעבור על לאו אדם חייב להוציא את כל ממונו, ולכן אם הוא מגיע לאכילת חדש, הרי עליו להוציא את כל ממונו ולקנות מצה רגילה, כדי לא לאכול מאיסור חדש. אך בסופו של חשבון יוצא שאותו אדם מוציא את כל ממונו כדי לקיים מצוות עשה, שהרי הוא יכול שלא לאכול מצה בכלל. מאידך גיסא, לא לאכול מצה בכלל אינו מוצדק שהרי עשה דוחה לא תעשה, והוא יכול לאכול מצה מן החדש.

אם נסכם את המצב הסבוך שנוצר כאן, עומדות בפני האדם שלוש אפשרויות:

1. לאכול מצה מן החדש. כאן הוא עובר על לאו, מקיים עשה, ומשלם מחיר סביר.

---

[4] למעלה הנחנו שוויון: $1A=2A=A$ (ובדוגמא שנתנו, בשני המקרים זהו 8 יחידות).

2. לאכול מצה מן הישן. כאן הוא נמנע ממעבר על לאו, מקיים עשה, אך משלם מחיר מופקע, שאותו לא חייבים לשלם על קיום מצוות עשה.
3. לא לאכול מצה כלל. כאן הוא מבטל עשה, נמנע ממעבר על לאו, ואינו משלם מאומה.

הבעייה היא שאם נתבונן על כל אחד מהצעדים הללו לחוד, ישנו צעד אחר שבבירור עדיף עליו, או, באופן אחר, אנחנו עושים משהו אסור: כאשר אנו שוקלים את צעד 1, יוצא שאנחנו עוברים על לאו כאשר יש באפשרותנו להימנע ממנו במחיר גבוה, אך ההלכה מחייבת לשלם את כל ממונו כדי להימנע ממעבר על לאו. אם כן, צעד 2 הוא הצעד העדיף, שכן אמנם משלמים מחיר גובה אך נמנעים מהלאו. אולם זה לא נכון, שהרי צעד 3 עדיף עליו, שכן יוצא שאנו משלמים מחיר גבוה מאד כדי לקיים מצוות עשה, בעוד שישנה אפשרות לא לשלם ולא לקיים אותה כלל. אך גם צעד 3 אינו האופטימלי, שכן ניתן לקיים את העשה במחיר סביר, אם נוקטים בצעד 1, כלומר קונים מצה מן החדש.

השוואת מחיריהן של האלטרנטיבות

כמו במקרה הקודם, גם במקרה זה המסגרת הלוגית אינה מקדמת אותנו לקראת הכרעה. במונחים לוגיים (אשר עוסקים רק בהשוואה בינארית בין אלטרנטיבות) ישנו כאן יחס לא *טרנזיטיבי בין שלושת האפשרויות: 2 עדיף על 1, 3 עדיף על 2, ו-1 עדיף על 3. זו נראית לולאה ללא מוצא, אך ייתכן שגם כאן בכדי להגיע להכרעה עלינו לעבור מן המסגרת הלוגית למודל אריתמטי מפורט יותר.

לשם כך עלינו לכמת את המחירים של שלוש האלטרנטיבות. כדי לעשות זאת, עלינו להחליט מהו 'מחירו' של כל אחד משלושת העקרונות המעורבים בלולאה. למעלה כבר הגדרנו את מחיריהם של עבירת לאו ועשה וקיום לאו ועשה. מה שנותר לנו הוא להגדיר את 'מחירו' המטא-הלכתי של תשלום מופקע עבור מצוות עשה. נסמן את המחיר הזה ב- Z, כאשר בשלב זה איננו יודעים בוודאות מה ערכו לעומת X או Y.

כאן נראה שהבעיה עמוקה הרבה יותר מזו הקודמת. עלינו לזכור שהרמב"ן לימד אותנו כי: X<Y. ואילו מהנתונים עולה כי המחיר Z גבוה מ-Y ונמוך מ-X? הבעיה כאן אינה נמצאת בהתנגשות בין העקרונות אלא במישור יסודי יותר: המחירים היסודיים אינם מקיימים יחס סדר הגיוני ביניהם. נראה לכאורה כי הם כלל אינם ניתנים לאריתמטיזציה.

פתרון אפשרי

כדי לפתור את הבעיה עלינו לרדת עמוק יותר, ולבחון את הנחות היסוד המובלעות בפרוצדורה אותה הצענו. כבר ראינו שהיחס בין מחירו של קיום העשה או ההימנעות מהלאו לבין היפוכיהם אינו ניגוד אריתמטי פשוט. עלינו לחפש פונקצית מחירים שתקיים את כל היחסים הנכונים ולגזור ממנה את הקריטריון שיכריע את הפרדוכס הזה.

המשך הדיון כרוך בפורמולציה מורכבת יותר, ולכן נעצור אותו כאן. הקורא המעוניין יכול למצוא אותו (מזווית מעט שונה) בשער התשיעי של הספר **שתי עגלות וכדור פורח** (וראה גם בהארה 29 שם).

מסקנות

1. ההגבלה בעניין דין חומש נוגעת למצוות עשה. ברם, במצוות לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור (רשב"א, ראב"ד).
2. דין חומש שבמקור נקבע לעניין צדקה הורחב להוצאות על מצוות בכלל, וכך גם נקבע להלכה.
3. אפשר שתקנת אושא מתפרשת בשני כיוונים שונים:
   א. שיעור חובת צדקה - היתר להוציא עד חומש שאינו בגדר חובה.
   ב. חובת הוצאה על מצווה - עד חומש מממונו כדי להימנע מביטול מצוות עשה. במצוות לא תעשה חובה להוציא <u>את כל ממונו</u> כדי לא לעבור על לאו (וזהו מן הסתם דין דאורייתא).
4. מצוות עשה היא עבודת ד' מאהבה, והיא גבוהה וחשובה יותר ממצוות לא תעשה. מאידך גיסא הימנעות מלאו היא בסיסית יותר, זהו יחס בין <u>הבסיסי לגבוה</u>.
5. השאלה, האם קיום עשה ומעבר על לאו ביחד עדיפים על ביטול עשה והימנעות מלאו ביחד, אינה ניתנת להכרעה חד-משמעית במסגרת הלוגית, אלא רק במסגרת האריתמטית.

הלכה סובייקטיבית ואובייקטיבית: מעמדם ההלכתי של חלומות

הנקודות הנדונות:

- ממדים סובייקטיביים של ההלכה
- 'חלומות שוא' מהם?
- כיצד נסביר את הדרישה ההלכתית להתיר נידוי שבחלום?
- האם ניתן להחיל כללי ספיקות לתוכן חלומות?

תקציר

במאמר זה אנו יוצאים מתוך שאלת מעמדו ההלכתי של החלום, ומגיעים להבחנה בין שני חלקים שונים של ההלכה: הסובייקטיבי והאובייקטיבי. אנו מראים שלפי רוב הפוסקים החלום נחשב כבעל אמינות מסופקת, ולכן הוא אינו מועיל להוציא ממון (המוציא מחברו עליו הראיה), אך לענייני איסורים הוא מהווה בסיס מספיק כדי לחייב להחמיר מחמת הספק (ספיקא דאורייתא לחומרא).

אך בשיטת הרמב"ם נראה שהמצב הוא שונה. לפי הרמב"ם לחלום אין כל מעמד הלכתי, הן בממונות והן באיסורים. ובכל זאת מי שמקבל נידוי בחלום חייב להתירו. אנו מסבירים זאת בכך שהנידוי בחלום מחייב רק אותו עצמו, והוא אינו שייך לרשות הרבים ההלכתית. בהקשרים כאלו, ורק בהם (אנו מזכירים דוגמא גם מהתראה בחלום), יש מעמד הלכתי לחלום גם לפי הרמב"ם. בכל הקשר הלכתי אחר, ממוני או איסורי, החלום הוא כדברים בטלים.

הסברנו שזה אינו נובע מכך שהחלום אינו אמין, אלא מכך שהאמינות הזו אינה קבילה ברשות הרבים ההלכתית, והיא שייכת לממד הסובייקטיבי של ההלכה. אנו מסיימים בכמה דוגמאות להבחנה בין חלקים אובייקטיביים וסובייקטיביים של ההלכה.

מבוא

בפרשתנו מובאים חלומות פרעה, ופתרונותיו של יוסף. כידוע, אחי יוסף מכנים אותו 'בעל החלומות', עקב חלומות שלו עצמו שהובאו בפניהם. אם כן, החלומות ופתרונותיהם מהווים ציר מרכזי בהשתלשלות האירועים של ירידת ישראל למצרים. מה מעמדם של חלומות? האם בכלל יש להם מעמד הלכתי? האם הם אינם אלא אירוע פסיכולוגי, תוצר של אירועי היום החולף, או של מעמקי התת-מודע, כפני שמקובל לתפוס אותם כיום?

בעלי האגדה והמחשבה מאריכים במשמעותם של חלומות. האברבנאל כאן ובעל **העקידה** (שער כט), וב**עין יעקב** על פרק 'הרואה' (ברכות צ ע"ב) האריכו בנושאים אלו.[1] הם מחלקים בין חלומות שיסודם בסיבה גופנית, כמו 'עיכול המזון המעלה אדים', או על ידי חולשת המזג מבריאות הגוף, ואלו הם חלומות שווא "שאין בהם ממש". אמנם יש חלומות שהם הוראה והודעה מן השמים, ועליהם אמרו חז"ל (ברכות נז ע"ב): "חלום אחד משישים בנבואה".

ובחי' אגדות למהרש"א בברכות נה ע"ב (ד"ה 'שכל החלומות'), כתב על סוגיית בר הדיא שפתר חלומות כרצונו, שיש לאדם כוח לפעול כפי הטוב בעיניו, ורצונות האדם מכתיבים את הפתרון הנכון לחלומות, כדכתיב (משלי כב, ט): "טוב עין הוא יבורך".[2]

מתברר שגם בהלכה ישנן התייחסויות מקבילות לנושא החלומות, ובמאמרנו השבוע ננסה לצאת מתוך הסוגיות הרלוונטיות, ולראות מה הן מלמדות אותנו על חלומות ובכלל.[3]

נידוי בחלום

בסוגיית נדרים ח ע"א-ע"ב מובא:

אמר רב יוסף: נידוהו בחלום - צריך י' בני אדם להתיר לו; והוא דתנו הלכתא, אבל מתנו ולא תנו - לא; ואי ליכא דתנו הלכתא, אפילו מתנו ולא תנו; ואי ליכא, ליזיל וליתב אפרשת דרכים ויהיב שלמא לבי י', עד דמקלעי ליה עשרה

[1] ראה גם **מרגליות הים**, סנהדרין ל ע"א סק"ז ובת**שב"ץ** שיובא להלן, שכתבו דברים דומים. לעומת זאת, ראה בדברי **ספר חסידים** (מהדורת הרב מרגליות) סי' תמד.

[2] וראה גם בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תח, ע"ש היטב.

[3] לא נוכל כאן להקיף את הנושא הרחב הזה, ואפילו לא את המקורות התלמודיים הישירים. לסקירות מקיפות יותר, ראה **שדי חמד** - כללים, מערכת ד כלל מה. **דברי יציב** יו"ד סי' קכב. **מרגליות הים** סנהדרין ל ע"א סק"ז. **פרדס יוסף** פ' מקץ. **כלי חמדה** פ' וירא אות ד, ובמקורות המובאים שם, וגם באלו שיובאו להלן.

דגמרי הלכתא. א"ל רבינא לרב אשי: ידע מאן שמתיה, מהו דלישרי ליה? אמר ליה: לשמותיה שויוה שליח, למישרי ליה לא שויוה שליח. אמר ליה רב אחא לרב אשי: שמתיה ושרו ליה בחלמיה, מאי? א"ל: כשם שאי אפשר לבר בלא תבן, כך אי אפשר לחלום בלא דברים בטלים.

ובר"ן שם כותב:

נדהו בחלום צריך עשרה בני אדם להתיר לו - לפי שאפשר שבשליחות המקום נתנדה ולפיכך צריך עשרה להתירו ששכינה עמהם.

כלומר נידוי בחלום דורש התרה כמו נידוי של בני אדם רגילים. והסיבה לכך היא שייתכן שהנידוי נעשה בשליחות המקום. כלומר החלום הוא מדיום אמין, ולכן נידוי שמתרחש בו הוא כנידוי רגיל. והנה אם החלום היה תוצאה של 'עיכול המזון המעלה אדים', לא היה מקום לחשוש לתכניו. על כן נראה שהחלום הוא מדיום שהקב"ה עצמו משתמש בו להעביר אלינו מסרים.

אמנם מפשט לשון הגמרא נראה שזהו דין שחל רק מספק, כלומר מחשש שמא היה בחלום ההוא ממש. אם כן, החלום אינו מדיום רגיל, אלא לכל היותר בעל אמינות מסופקת. ונראה שהספק עליו מדובר כאן הוא בדיוק הספק שהצגנו במבוא: האם החלום הוא אירוע טבעי שנוצר מתהלוכות הגוף, ואז אין להתייחס לתכניו, או שמא החלום הוא מדיום שבו עוברים מסרים אלוקיים מלמעלה, ואז יש להתייחס לתכניו כאמינים.

ואכן גם בסוף הסוגיא, כאשר דנים מה הדין אם הנידוי הותר לו בחלום, הגמרא אומרת שההיתר אינו תקף כי אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים. נראה בבירור שיש כאן ספק, ולכן חוששים שהנידוי הוא אמין, ובו-בזמן חוששים שההיתר אינו אמין.

משמע שיש בחלום גם דברים אמיתיים וגם שקריים, ושניהם בהכרח. כלומר יש כאן תפיסה שכל חלום מורכב משני המנגנונים אותם הצגנו למעלה: אירועי הגוף משמשים את הקב"ה להעביר מסרים, אלא שהם חבויים ומוטמעים בתוך מכלול בעייתי ואקראי.

דין זה נפסק להלכה ברמב"ם פ"ז מת"ת הי"ב (וכן ב**שו"ע** יו"ד סי' שלד הל"ה):[4]

מי שנידוהו בחלום אפילו ידע מי נידהו צריך עשרה בני אדם ששונין הלכות להתירו מנידויו, ואם לא מצא טורח אחריהם עד פרסא לא מצא מתירים לו אפילו עשרה ששונים משנה, לא מצא מתירין לו עשרה שיודעים לקרות בתורה, לא מצא מתירין לו אפילו עשרה שאינן יודעין לקרות, לא מצא

[4] הרמ"א שם חולק על האפשרות להתיר בשלושה.

במקומו עשרה מתירין לו אפילו שלשה.

עד כאן עסקנו בנידוי בחלום. כאן היה מקום להבין שהדרישה להתרה מבטאת הכרה בהשפעה של החלום על האדם החולם, אך לא בהכרח באמינותו האובייקטיבית של החלום כשלעצמו. על כן נראה כעת דוגמאות של איסורים ושל ממונות, שבהן באה לידי ביטוי אמינות ממשית של החלום.

נדר ונידוי

הדוגמא הראשונה נוגעת לנדר בחלום. הר"ן בסוגיית נדרים הנ"ל כותב:

כשם שא"א לבר בלא תבן - כדכתיב (ירמיהו כג) **אשר אתו (דבר) חלום וכו' ומה לתבן את הבר וכו', וצ"ע במי שנדוהו בחלומו אם צריך לנהוג בכל דיני מנודה ומסתבר לי דאע"ג דאמרינן הכא דמי שנדוהו בחלומו צריך היתר אין ללמוד מכאן למי שנדר בחלום שיהא צריך היתר דהכא היינו טעמא משום דאיכא למימר שמן השמים נדוהו מה שאין לומר כן בנדר אלא שראיתי לרשב"א ז"ל בתשובה** (סי' תרס"ח) **שמעשה בא לפניו והצריכו היתר.**

לכאורה לפי ההיגיון שהצגנו אין מקום להתייחס לנדר שנידר בחלום, שהרי הנדר נידר על ידי האדם עצמו, וזה ודאי לא מתקיים כהלכתו בחלום. ואכן כך היא תפיסת הר"ן. אך הרשב"א שהוא מביא סובר שגם נדר בחלום מחייב התרה.

היה מקום להבין שהרשב"א סובר שהקב"ה הדיר את האדם בנדר הזה, ולכן הוא מחייב. טענה זו כרוכה בכמה וכמה הנחות הלכתיות לא פשוטות, ולכן הר"ן אינו מקבל אותה כאפשרות סבירה. ואולי כוונת הרשב"א היא שהאדם שבחלום הוא הנודר, וזה כאילו נדר האדם הער. כאן ישנה תפיסה שלישית של החלומות: הן לא רק מסר אלוקי, או תוצאות אקראיות של אירועים פיזיולוגיים, אלא תוצרים של מחשבות ורצונות מהתת-מודע, וככאלו הם מבטאים רצון אמיתי.

השאלה היא מדוע הרשב"א רואה קשר בין הקביעה שנידוי בחלום מחייב התרה לבין הקביעה שנדר מחייב התרה? הרי הנידוי בחלום הוא נידוי שבא כמסר מהקב"ה, אבל נדר בחלום הוא מנגנון אחר, שאמינותו אינה תלויה באמינות החלום כמדיום להעברת מסרים מלמעלה.

ואולי יש מקום לומר שהאדם המנודה בחלום הוא לא האדם האמיתי אלא הדמות שבחלום, ואם הנידוי חל, פירוש הדברים הוא שהאדם בחלום נחשב כביטוי אותנטי של האדם האמיתי, ואם כן, גם שאיפותיו ורצונותיו של האדם שבחלום מבטאים רצונות של האדם האמיתי, ולכן נדריו צריכים התרה.

צדקה

בעל **צפנת פענח** בתשובה ר (שמובאת גם בחידושיו לסנהדרין ל ע"א) מרחיב את הדין הנ"ל של הרשב"א וקובע שאם אדם נודר צדקה בחלום זוהי צדקה, שכן זהו נדר שהוא נדר בחלומו. הוא מפנה לגמרא בברכות נה ע"ב (ראה בהערות לחידושיו הנ"ל, קפט): "א"ר יונתן אין מראין לו לאדם אלא מהרהורי ליבו". כלומר יש כאן תפיסה שמה שאדם פועל בחלום זוהי פעולה שלו עצמו, כפי שהצענו בהסבר דברי הרשב"א לעיל. הוא מוסיף שאע"פ שבנדרים יש צורך בהפלאה בפה כדי שהם יחולו, הרי לגבי צדקה (כמו גם בתעניות) יש דין של 'נדיב לב', שאם גמר בליבו גם זה מועיל.

אם כן, ה**צ"פ** מבין את דברי הרשב"א באופן שהצענו למעלה, שנדר בחלום הוא ביטוי לרצונו האמיתי של האדם. יש להעיר שהדברים מנוגדים לפסק הרמ"א ביו"ד סוס"י רנט, שכותב במפורש שבמצב כזה המעות אינן צדקה שכן דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. הרמ"א כנראה פוסק כדעת הר"ן שאי אפשר לנדור בחלום.[5]

האם אמינות החלומות היא אובייקטיבית?

מן הנאמר עד כאן עולה כי האמינות של החלום היא כלפי האדם עצמו, הן כפועל והן כנפעל. כלומר מבחינת האדם עצמו מה שקורה בחלום הוא מחייב. ומה באשר לשאלות אובייקטיביות? האם החלום הוא מדיום אמין במובנים אובייקטיביים של ממש? עלינו לבחון זאת בשני מישורים: 1. לגבי איסורים שאינם תלויים בדעת האדם (שלא כמו נדר או שבועה). 2. לגבי דיני ממונות, שבהם הפסיקה וההתייחסות נוגעת גם לבני אדם אחרים. בשתי השאלות הללו עוסקת סוגיית סנהדרין, שנבחן אותה כעת.

חלום כראייה באיסור ובממונות

בסוגיית סנהדרין ל ע"א מובא (מקור הדינים הללו בתוספתא מעשר שני פ"ה. וראה גם בירושלמי, מעשר שני, פ"ד ה"ד-ו):

תנו רבנן: אמר להן אחד: אני ראיתי אביכם שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר: של פלוני הן, של מעשר שני הן, בבית - לא אמר כלום, בשדה

[5] נעיר כי הרמ"א לכאורה אינו מתייחס לשאלה האם יש כאן הפלאה. אך אם נשים לב נראה שהוא אינו עוסק בשאלה מה הדין במי שנדר בחלום, אלא במי שגילו לו בחלום שמעות כלשהן כבר נידבו בעבר לצדקה (ושם היתה הפלאה). בסיטואציה כזו השאלה היחידה היא אמינותו של החלום, ועל כך הוא אומר שאין חלום בלי דברים בטלים.

- דבריו קיימין, כללו של דבר: כל שבידו ליטלן - דבריו קיימין, אין בידו ליטלן - לא אמר כלום. הרי שראו את אביהן שהטמין מעות בשידה תיבה ומגדל, ואמר של פלוני הן, של מעשר שני הן, אם כמוסר - דבריו קיימין, אם כמערים - לא אמר כלום. הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו, ובא בעל החלום ואמר לו: כך וכך הן, במקום פלוני הן, של מעשר שני הן - זה היה מעשה, ואמרו: דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

הגמרא עוסקת בעדות על כך שמעות כלשהן הן מעות של פלוני או שהן של מעשר שני (שחייבים להוציאן אך ורק לאכילה בירושלים). היא מביאה שלוש סיטואציות שונות: 1. בא עד אחד ואומר להם שראה את אביהם מטמין מעות. במקרה זה הוא אינו נאמן אלא במקום שבידו (של העד) ליטול את המעות, ומכוח זה הוא נאמן להעיד על טיבן. 2. הם עצמם ראו את אביהם מטמין את המעות ואומר שהן של פלוני או של מעשר שני. כאן הוא נאמן, אלא אם יש חשש שהוא מערים. 3. המקרה השלישי הוא הנוגע אלינו: האדם חיפש ולא ידע היכן המעות שהניח לו אביו (ומשמע שהוא ידע שיש מעות כאלה ושאביו הניח לו אותן), ובא בעל החלום[6] ואמר לו שהן במקום פלוני, או של מעשר שני. במקרה זה הראיה אינה קבילה, ודברי חלומות אינם מעלים או מורידים. ההשלכה היא שבמקרה כזה המעות שאכן נמצאו באותו מקום שהתגלה לו בחלום אינן נחשבות שלו, וכמובן גם לא נחשבות כמעשר שני אלא כמעות חולין.

הדברים נפסקו להלכה ברמב"ם הל' מעשר שני פ"ו ה"ו ובהל' זכייה ומתנה פ"י ה"ז, ובשו"ע חו"מ סוס"י רנה. ולפי זה, אדם שרואה בחלומו מישהו שמגלה לו שמעות מעשר שני של אביו טמונות במקום כלשהו, ואכן מצא שם מעות, הוא לוקח אותן כמעות חולין ואינו מתייחס אליהן כמעות מעשר שני. וכן אם מתגלה לאדם שמעות כלשהן שטמונות במקום כלשהו הן מעות פיקדון של ראובן שהפקיד אצל אביו, ואכן בחיפוש נמצאות שם מעות, אותו אדם יכול לקחת את המעות ואין ראיה לכך שהן של המפקיד.

מהי הבעיה בחלומות?

כמה מהאחרונים (ראה **תורת חיים** כאן, וב**העמק שאלה** פ' מקץ על שאילתא כט סקט"ז. ולמעשה הדברים מפורשים כבר ב**שאילתות** שם) העירו על כך שבסיטואציה של החלום כאן מדובר במצב שיש אינדיקציות חזקות לכך שיש

[6] ראה **מרגליות הים** כאן בסק"ז, שהביא כמה פירושים מיהו 'בעל החלום': השר הממונה על החלומות, או האדם שעליו מדובר (ובתשב"ץ ח"ב סי' קכח מעלה אפשרות שזהו מישהו אחר שחלם את החלום, והוא הנקרא 'בעל החלום') וכדו'.

בחלום הזה ממש. מדובר במצב שאדם שהיה 'מצטער' על המעות הללו, כלומר יודע שיש מעות של מע"ש ומחפש אותן, ולאחר הגילוי בחלום הוא אכן מוצא את הסכום המדובר באותו מקום. ובכל זאת, ההלכה קובעת שדברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. מדוע באמת החלום אינו נתפס כאן כראיה?

דומה כי לפחות בסיטואציות הללו, הבעיה אינה באמינות העקרונית של החלום, שהרי חלקו ודאי הוברר כאמין. אך יש בידינו כלל לפיו אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים. ולכן גם חלום שהוא בבירור אמין, אנו חוששים שחלק מהפרטים המעורבים בו אינם נכונים, ולכן אי אפשר לסמוך על כל הפרטים.

התמונה המתקבלת כאן היא אותה תמונה שראינו למעלה: בחלום מעורבים חלקים שהם מסר מלמעלה, אך הם עטופים בהרבה מאד פרטים אקראיים, שהם תוצר של 'אדי הגוף' וכדו', ולכן לא ניתן לדעת על מה מתוך הדברים שבחלום ניתן לסמוך.

הקושיא: ומה עם ספק איסור לחומרא?

יש לשים לב לכך שאנו אפילו לא חוששים מספק שהמעות הללו הן של מעשר שני. אמנם בהקשר הממוני, כלומר בתביעה של המפקיד מהיורש של הנפקד שמת, שם ניתן לומר שגם כשיש ספק לא נותנים למפקיד את המעות, עקב הכלל: המוציא מחברו עליו הראיה. אך לגבי מעשר שני, הדיון הוא ספק איסור, ולכן אם אנחנו בספק היה עלינו להחמיר ולנהוג כלפי המעות הללו כדין מעות מעשר שני, שהרי הכלל הוא שספק איסור תורה לחומרא.

נראה, אם כך, שהחלום אפילו אינו בגדר ספק. כל מה שלא הוברר בעליל כאמין, הוא בחזקת שקר וכזב גמור. מדוע באמת זוהי ההתייחסות, אם אכן יש בחלום דברים אמינים?

יתר על כן, הרי למעלה הסקנו שהחלום הוא בגדר ספק. ואם אכן כפי שראינו כאן אין לגבי תוכן החלום אפילו ספק אמינות, מדוע המנודה בחלום צריך התרה? ומדוע לפי הרשב"א גם נדר (ולפי ה**צ"פ** גם צדקה) בחלום הוא תקף? מסוגיית נדרים עולה בבירור שיש לחלום לפחות סטטוס של ספק.

התשב"ץ וסיעתו: הבחנה בין ספק ממון לבין ספק איסור

ה**תשב"ץ** (ח"ב סי' קכח) עוסק בהרחבה במעמדם של החלומות. באופן כללי הוא מבחין בין חלומות אמיתיים שנמסרים לנו על ידי מלאך, לבין חלומות שקריים שנמסרים לנו על ידי שד. לאחר מכן הוא חוזר ומבחין בין חלומות שנמסרים

מלמעלה לבין חלומות שהן תוצאה של אדים מפעולת הגוף וכדו'. מסקנתו היא שהחלום הוא אכן דבר מסופק.

מכאן הוא גוזר שלהלכה יש לחלק בין היחס לחלום בממון לבין היחס אליו באיסורין: באיסור יש להחמיר, שהרי ספק איסור דאורייתא לחומרא, ולכן בנידוי צריך התרה (וגם אם התירו לא מועיל), אך בממון לא מוציאים אותו מספק. כך כותב להלכה גם בעל **יד מלאכי** (כללי הדינים, כלל קסז). ולגבי מעשר שני, שהוא לכאורה איסור, טענת ה**תשב"ץ** היא שזוהי שאלה ממונית, וההלכה מחייבת אותנו להותיר את הממון בחזקתו כפי שהוא הוחזק לפני החלום.

מכאן ברור שאם מדובר במעות שהיו חבויים ולא ידענו עליהם מאומה, ובא בעל החלום ואמר לנו שהם מעות של מעשר שני, עלינו להחמיר ולהחשיב אותם כמעות מע"ש, שהרי כאן לא היתה להן חזקה קודמת (וראה להלן בשיטת הרמב"ם בזה). ה**תשב"ץ** כנראה מבין שהגמרא עוסקת בחלום שהעיד על מעות שמצויות בידו ולא על מעות חבויות.

בדברי ה**תשב"ץ** יש שלושה חידושים: 1. שיש להבחין לגבי חלומות בין ממון לבין איסור, שכן החלום הוא בסטטוס של ספק. 2. שהנדון לגבי מע"ש הוא נדון של ממון ולא של איסור (וכ"כ הר"ן בחידושיו לסוגיית סנהדרין – מפני שבמע"ש הוא מוציא ממנו לרשות גבוה)[7]. 3. שהנדון בגמרא לגבי מע"ש הוא על מעות ידועות ולא על מעות חבויות.

וראה בשו"ת **דברי יציב**, יו"ד סי' קכב, שהאריך בדין החלומות, ודקדק בלשונות הראשונים והראה לפי כל אחד כיצד מדובר (שיש מהם שהעמידו במצבי ספק שונים, ויש מהם שהעמידו בסיטואציות שיש למעות חזקה קודמת). ולמסקנתו הדבר עומד בחזקת ספק. הוא הוכיח כן גם מלשון ה**טור** (חו"מ סוס"י רנה), והמרדכי (פ"ק דב"ב סוס"י תרנח), ונראה שלמד כן אף ברמב"ם. וכן הסביר ב**כלי חמדה** (פ' וירא ס"ד) את דעת הרשב"א בתשובה שהובאה לעיל בר"ן.

שיטת הרמב"ם

אך נראה כי בלשון הרמב"ם הדברים לא ניתנים להיאמר, שהרי הוא מביא את ההלכה הזו בהל' מע"ש פ"ו ה"ו, וכותב כך:

אמרו לו בחלום מעשר שני של אביך שאתה מבקש הרי הוא במקום פלוני, אף ע"פ שמצא שם מה שנאמר לו אינו מעשר, דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

---

[7] וראה דיון על כך ב**כלי חמדה** פ' וירא ס"ד.

הרמב"ם מדגיש שיש לנו אינדיקציה שהחלום מדבר דברי אמת (שהרי לאחר שהוא חיפש את המעות הוא מצא אותן בדיוק במקום שבעל החלום אמר לו שהן חבויות בו), ובכל זאת דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים. כלומר בעל החלום גם גילה לו את מקום המחבוא, ובכל זאת המעות נחשבות כחולין. זה לא כדברי ה**תשב"ץ** הנ"ל.

וכך משמע גם בהל' זכייה ומתנה פ"י ה"ז, שם כותב הרמב"ם:

הרי שהיה מצטער על מעות שהניח לו אביו ולא ידע היכן החביאם ואמרו לו בחלום כך וכך הם במקום פלוני הן ושל פלוני הן ושל מעשר שני הן, ומצאו במקום פלוני שנאמר לו ובמנין שנאמר לו, זה היה מעשה ואמרו חכמים דברי חלומות לא מעלין ולא מורידין.

אם כן, בשני המקומות מדובר שהמעות לא היו בידו, אלא התגלו לו בעקבות החלום. במצב כזה קשה לראות כיצד ניתן להתייחס לחזקה כלשהי שהיתה קיימת לגביהן. ואולי אפשר היה להעמיד בדוחק שמכיון שהן נמצאו בביתו, ולכן הן מוחזקות כשלו. אם כן, ההצעה של ה**תשב"ץ** אינה רלוונטית בשיטת הרמב"ם. הוא אינו פוסק על פי החזקה, אלא לא נותן כל אמינות לחלומות, לא בממון ולא באיסור.

גם הלשון בה משתמש הרמב"ם בשני המקומות נראית כמו לשון של ודאי: "לא מעלין ולא מורידין", כלומר לשום נפ"מ אין לחשוש להם (ומשמע: בין אם הכסף מוחבא ובין אם הוא גלוי). זו אינה נראית כמו לשון של ספק (הגמרא עצמה משתמשת בלשון זו, ולכן גם פשט הגמרא הוא שאין כאן אפילו ספק).

בעל **יד מלאכי** (כללי הדינים, קסז), שבאופן בסיסי נוקט כשיטת ה**תשב"ץ**, מוכיח מהגמרא הוריות יג ע"ב, שגם באיסורים אין כל מעמד לדברי חלומות (וראה באריכות ב**שדי חמד**, כללי הד', סקמ"ה). וזה כשיטת הרמב"ם שראינו לגבי מע"ש.

אם כן, המסקנה המתבקשת מכאן היא שלפחות לפי הרמב"ם אין לחלומות מעמד הלכתי כלל ועיקר, ואפילו לא כספק. נזכיר כי כך גם עולה מפשט לשון הגמרא עצמה, שהרי הלשון "דברי חלומות לא מעלים ולא מורידים" מצויה בגמרא עצמה.

שוב מצאנו ב**פרישה** סוס"י רנה שכתב שה**טור** השמיט את המקרה של מע"ש, ונראה שהוא לומד כמרדכי שמחלק בין ממון לאיסור, אך הרמב"ם מדמה מע"ש לפיקדון, וזו לשונו:

ומשמע מדברי המרדכי דדוקא במעשר ומעות צדקה דינא הכי ולא בפקדון

דאית ביה גזל לאחרים. ובסוגריים שם, אבל הרמב"ם פ"י דזכיה כתב ג"כ של פקדון הם כדברי רבינו.
והן הן דברינו כאן.

ממדים סובייקטיביים של ההלכה

אמנם השאלה לגבי נידוי בעינה עומדת: אם לפי הרמב"ם אין לחלומות כל מעמד, לא איסורי ולא ממוני, אזי לא ברור מדוע יש צורך להתיר נידוי שנעשה בחלום. כפי שהזכרנו לעיל, הרמב"ם עצמו פוסק זאת בהל' תלמוד תורה. נראה מכאן שהרמב"ם אמנם אינו מחלק בין ממון לאיסור, אך ישנה חלוקה אחרת, בין נידוי בחלום לבין עדות בחלום על מע"ש ופיקדון. מה פשר ההבחנה הזו? במה שונה הנידוי ממע"ש שגם הוא עניין איסורי?[8]

נראה כי נידוי הוא מקרה חריג, שכן ההשלכות שלו נוגעות אך ורק לאדם החולם עצמו. במקרה כזה יש לחלום מעמד, לפחות מספק, ולכן האדם צריך לחשוש למה שהתרחש בחלום. לעומת זאת, בכל עניין שנוגע גם לאחרים, לאו דווקא עניין ממוני (והעובדה שהמעות הם מעות מע"ש נוגעת גם לאחרים מבחינה איסורית. יש דברים שאסור להם לעשות עם המעות הללו), אין לחלום כל מעמד, אפילו לא כספק. הסיבה לכך אינה היעדר אמינות של החלום, שהרי מעמדו הוא כספק. הסיבה היא שבממד האובייקטיבי של ההלכה, ברשות הרבים שלה, אין מעמד לחלומות. אלו, גם אם הם היו בעלי אמינות גבוהה, שייכים מעצם הגדרתם רק לממד הסובייקטיבי של ההלכה.

אם כן, ההבחנה של הרמב"ם אינה בין ממונות לאיסורים, אלא בין הממד הסובייקטיבי בהלכה לבין הממד האובייקטיבי שלה. ישנן הלכות ששייכות לרבים, וככאלו הן אינן נקבעות על פי התגלות שמתרחשת בחלום לאדם בודד. אולם ביחס לאותו אדם עצמו ולמעמדו בהחלט ייתכן שיש לחלום מעמד, שכן לעניינים כאלו די לנו בגורמים סובייקטיביים.[9]

---

[8] ואין טעם לומר כ**תשב"ץ** שזהו עניין ממוני, כי ה**תשב"ץ** אמר זאת כדי להתאים לשיטתו שבספק ממון הדין שונה מאשר בספק איסור. אך הרמב"ם אינו מקבל את החלוקה הזו (שהרי הוא אינו הולך אחרי החזקה), ולכן אין טעם לדחוק את הבנתו בדין מעות מע"ש.
וכן עולה מדברי בעל **שיבת ציון** סי' נב שהסביר שבנידוי בחלום חוששים גם לדבר רחוק, כי חמירא סכנתא מאיסורא. הוא מסביר שהנידוי אינו חובה על הסביבה, אלא ביטוי לקטרוג שקיים עליו בשמיים, ולכן צריך התרה.

[9] אחת ההשלכות מדברינו היא שהנידוי בחלום אינו מחייב את הציבור להתייחס אליו כמנודה, אלא רק מחייב אותו לנהוג לפי הלכות מנודה (שזה כמו אבל. ראה בפ"ז מהל' ת"ת

השלכה מעניינת נוספת לדברינו אלו תהיה בהתראה שמקבל אדם בחלומו. לכאורה מדובר כאן בעניין אישי, ולכן לחלום יש מעמד הלכתי, וההתראה תהיה תקפה. מאידך, בית הדין אינו יכול לפעול על פיה (כאן הוא אף לא יהיה נאמן לומר שקיבל התראה, הן מפני שע"א אינו נאמן בזה, והן מפני שהוא משים עצמו רשע). ומה יקרה ביחס לעונשי שמים? כאן נראה שהתראה בחלום תהיה קבילה. ובאמת בספר **כלי חמדה** פ' וירא ס"ד דן בנושא זה באריכות (וראה שם מדוע בכלל נדרשת התראה בדיני שמים), ומסביר שההתראה אינה תקפה רק בגלל שבהכרח יש בחלום גם דברים בטלים. במינוח שלנו נאמר שהחלום הוא תקף בממד הסובייקטיבי, אך גם שם מעמדו הוא מסופק. לעניין נידוי די במעמד מסופק כדי להחמיר, אך לעניין התראה נדרשת התראת ודאי ולא התראת ספק.[10]

דוגמאות הלכתיות נוספות לממדים סובייקטיביים בהלכה

1. נדר ושבועה. לכאורה הדוגמאות המתבקשות לממדים סובייקטיביים בהלכה הן הלכות נדר ושבועה. בנדר או בשבועה האדם מחיל על עצמו איסורים שאינם מופיעים בתורה, רק בגלל שהוא החליט שהם אסורים. אמנם לכאורה נראה כי דוגמאות אלו הן מעט בעייתיות: בנדר האדם יכול להחיל איסורים גם על סביבתו, ואם החפץ נאסר על ידו בהנאה גם לאחרים אסור ליהנות ממנו. אך הדברים אינם כה פשוטים, שכן בשבועה ודאי שאינו יכול להחיל איסורים שנוגעים לאחרים, וגם בנדר הסיבה שהוא יכול לעשות זאת היא מפני שמדובר בחפץ ששייך לו, ולכן יש לאדם זכות וכוח להחיל עליו כל דין שירצה. זה כמו

לרמב"ם שם). הנידוי מצריך התרה רק כדי לשחרר את האדם עצמו ממחוייבויותיו, אך החברה כלל אינה אמורה לנהוג על פי מה שעולה בחלומו של אדם בודד, אפילו ביחס לאותו החולם עצמו. נדגיש כי הפטור של החברה ממנהגי נידוי ביחס לחולם אינו נובע מכך שהוא אינו נאמן להעיד לגבי הנידוי שהופיע בחלומו, שהרי לענייני איסור כשר גם עד אחד ואפילו הוא בעל דבר. הפטור נובע מכך שאפילו אם עדותו אמת, נידוי בחלומו של ראובן אינו נוגע, ובודאי שאינו מחייב, ביחס למעשיו והתייחסויותיו של שמעון, ואפילו התייחסויות של שמעון כלפי ראובן (=החולם) עצמו.

וכן עולה מדברי בעל **שיבת ציון** סי' נב שהסביר שבנידוי בחלום חוששים גם לדבר רחוק, כי חמירא סכנתא מאיסורא. הוא מניח שם שהנידוי אינו חובה על הסביבה, אלא ביטוי לקטרוג שקיים עליו בשמיים, ולכן צריך התרה.

[10] ויש להעיר מדין מותרה מפי שד, שלהלכה היא התראה (ראה בבלי מכות ו ע"ב). וראה בזה בסוף דברי ה**כלי חמדה** הנ"ל.

בדברים שנוגעים אליו עצמו.[11] בדיוק מסיבה זו עצמה, שבועה שאינה חלה על הממון אלא על האדם הנשבע, אינה יכולה להיות רלוונטית ביחס לאחרים.

2. שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא. דוגמא נוספת היא הכלל ההלכתי שדברי האדם על עצמו מחייבים אותו, גם אם אין בהם כדי לחייב את סביבתו, ובלשון חז"ל: 'שוויא אנפשיה חתיכא דאיסורא". לדוגמא, בסוגיית כתובות כג ע"ב מובא הדין הבא:

אמרה אני טמאה וחברתי טהורה, ואמר לה עד אחד את טהורה וחברתך טמאה - איהי שויתא לנפשה חתיכה דאיסורא, חברתה משתריא אפומא דידה...

אישה יכולה לפסול ולהכשיר את עצמה (כשנשבתה ומעידה שנטמאה), אפילו אם יש עד אחד נגדה. לא מפני שהיא נאמנת יותר מהעד שנגדה, אלא מפני שביחס לעצמה יש לה נאמנות מיוחדת לקבוע את ההלכה שנוגעת אליה. לעומת זאת, היא כמובן אינה נאמנת להעיד על חברתה, אלא כמו כל עד אחד.

הראשונים והאחרונים האריכו בדין זה, ולא נוכל להיכנס אליו כאן. נסתפק בקביעה שהנאמנות הזו היא סובייקטיבית, ותוקפה הוא רק ביחס לאדם עצמו, על אף שעל פי כללי ההלכה ה'אובייקטיבית' אין לאישה זו נאמנות של עדה אם יש עד אחד שמעיד נגדה.

3. הודאת בעל דין במקום שלא חב לאחרים. דוגמא נוספת היא הודאת אדם לחוב לעצמו שמתקבלת כמאה עדים (ראה בבבלי קידושין סה ע"ב, ומקבילות). לדוגמא, אם בא אדם ואומר שהוא חייב לפלוני 100 ₪, הוא נאמן כמאה עדים. יתר על כן, גם אם יש שני עדים נגדו להלכה הוא חייב לשלם את החוב. גם כאן מדובר בנאמנות סובייקטיבית שיש לאדם לחב לעצמו, גם במקום שעל פי כללי ההלכה ה'אובייקטיבית' אין די בעדות כזו.

ואכן מצינו בהלכה שנאמנות זו קיימת אך ורק במקום שהוא לא 'חב לאחריניה', כלומר במקום שהחובה שהוא הטיל על עצמו אינה משליכה חובות על זולתו (ראה בבבלי כתובות יט ע"א, ומקבילות). במקום שבו ההודאה מטילה חובות גם על זולתו היא בטלה ומבוטלת. הסיבה לכך אינה שאדם משקר ביחס לזולתו, שהרי אם הוא מחייב גם את עצמו יש לו עדיין אותה מידת נאמנות (אם אדם מחייב את עצמו יש לו נאמנות מסברא שהוא דובר אמת, שאם לא כן מדוע שהוא ירע לעצמו).[12] אם כן, מדוע כאשר יש השלכות ביחס לזולתו הנאמנות הזו

[11] וראה במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין ממונו שהזיק', **משפטי ישראל** א, שם הוא מאריך להראות שההלכה מתייחסת לממונו של האדם כפריפריה שלו עצמו.

[12] יש שרצו לפרש שכשהוא חב לאחרים יש חשש שהוא רוצה לנקום בהם ולכן הוא מוכן גם

בטלה? ברור מכאן שהסיבה לכך אינה הפחתה של מידת הנאמנות שלו במצב כזה, אלא שייכותה של הנאמנות הזו לחלק הסובייקטיבי של ההלכה, והיעדר מעמד שלה בחלק ה'אובייקטיבי', זה שנוגע לאחרים. בחלק זה נדרשת עדות של שני עדים, ולא די לנו בהודאת עד אחד, גם אם מבחינת מהימנות הוא עצמו נאמן יותר מעד אחד.

בכל הדוגמאות הללו, כמו גם בעניין מעמדם ההלכתי של החלומות, ההבחנות והיעדר התוקף אינן נובעות משאלות של אמינות וסבירות, אלא מתוך העובדה שישנו ממד סובייקטיבי בהלכה, ויש אלמנטים שניתן להשתמש בהם אך ורק בממדים אלו.

לסבול בעצמו בכדי להסב סבל לאחרים. אך הסבר זה הוא דחוק, ונראה שההסבר הנכון יותר הוא שהראייה הזו שייכת לממד הסובייקטיבי של ההלכה, וכדברינו כאן.

מסקנות

1. בעלי האגדה והמחשבה מחלקים באופן עקרוני בין חלומות שיסודם בסיבה גופנית או נפשית, והם הקרויים 'חלומות שוא', לבין חלומות המהווים הוראה משמים, שהם בפי חז"ל 'אחד משישים לנבואה'.
2. הדרישה ההלכתית להתיר נידוי שבחלום מבטאת הכרה באמינות סובייקטיבית של החלום אך לא בהכרח באמינותו האוביקטיבית.
3. הכלל לפיו ' אי אפשר לחלום בלי דברים בטלים', גורם לכך שלא ניתן לסמוך על כל פרטי החלום גם במקרים שנראה כי החלום ביסודו אמין.
4. עקב הכלל המוזכר לעיל, התשב"ץ מבחין להלכה בין היחס לחלום בממון לבין היחס לחלום באיסורין. באיסורין יש להחמיר שכן ספק איסור דאוריתא לחומרא, אך בממון לא מוצאים אותו מספק.
5. לפי הרמב"ם, אין לחלומות מעמד הלכתי כלל ועיקר ואפילו לא כספק, ובשל כך יש להסביר את עמדתו כלפי הנדוי בחלום.
6. נראה שיש להסביר את הרמב"ם כך; במימד הסובייקטיבי של ההלכה, ברשות הרבים שלה, אין מעמד לחלומות. גם אם לחלומות היתה אמינות גבוהה, הם שייכים מעצם הגדרתם רק למימד הסובייקטיבי של ההלכה. לפי הרמב"ם ההבחנה אינה בין ממונות לאסורים אלא בין המימד הסובייקטיבי לבין המימד האוביקטיבי של ההלכה.

דין רודף ורדיפה הדדית

הנקודות הנדונות:

- אשמה ומזל
- הרכבה שכונית ומזגית
- אשמה כקריטריון פרשני-הלכתי
- שיקולים צדדיים בהכרעת הלכה
- רדיפה הדדית

תקציר

במאמר זה אנו עוסקים בדין 'רודף' במצבים שבהם שני הצדדים רודפים (=רוצים להרוג) זה אחר זה. אנו מצביעים על מקורות הלכתיים שמתייחסים למצב כזה כאילו אין כאן רדיפה כלל, ומאידך במדרש בפרשתנו משתמע שזוהי רדיפה הדדית, וכך גם נראה מסברא.

אנו מחלקים בין מצבים שבהם הרדיפה היא מכוונת לבין מצבים שבהם הרדיפה היא 'מן שמיא' (=תוצאה של מצב טבעי שנוצר בעל כרחם של המעורבים בו). אמנם גם במצבים אלו יש דין 'רודף', אך ייתכן שכלל לא יכולה להיות מוגדרת בהם רדיפה הדדית.

אנו מראים כמה השלכות שנוצרות מהגדרת מצב כרדיפה הדדית, לגבי הפרדת תאומי סיאם, לגבי מריבה מסוכנת בין שני אנשים ועוד. גם אם אנו מכריעים שמצב כלשהו מוגדר כרדיפה הדדית, המסקנה היא שיש היתר לפגוע באחד מהשנים כדי להציל את השני. אולם עדיין דרוש קריטריון כיצד להחליט במי מהשנים לפגוע ואת מי להציל. אנו עוסקים בקצרה גם בשאלה זו.

בפרק המסיים אנו דנים בשאלה האם אשמה, או שיקולים צדדיים אחרים, יכולים להשפיע על ההגדרות שאנו נותנים למצב המשפטי. כלומר האם אנו מאמצים פרשנות משפטית משיקולים כמו הגינות וכדו', גם במצבים שבהם אין דרך משפטית להכריע מהי הפרשנות הנכונה. כדוגמא לצורת התייחסות כזו אנו עוסקים בקצרה בפסיקה הלכתית בשעת הדחק שנעשית לפעמים בניגוד להכרעה המקובלת. זוהי דוגמא טובה להכרעה הלכתית משיקולים צדדיים.

מבוא

רדיפה הדדית

בפרשתנו מסופר על משה שיוצא לראות את שלום אחיו. כאשר ביום אחד הוא רואה איש מצרי מכה איש עברי, הוא הורג אותו טומן אותו בחול. ביום שלמחרת הוא רואה שני אנשים עברים נצים (שמות ב, יג):

וַיֵּצֵא בַּיּוֹם הַשֵּׁנִי וְהִנֵּה שְׁנֵי אֲנָשִׁים עִבְרִים נִצִּים וַיֹּאמֶר לָרָשָׁע לָמָּה תַכֶּה רֵעֶךָ:

חז"ל מזהים את שני הניצים כדתן ואבירם (ראה בבלי נדרים סד ע"ב, ומקבילות). המדרש אומר על כך (**שמו"ר** פרשה א, כט):

ד"א נצים שהיו מתכוונין להרוג זה את זה, כמה דתימא (דברים כה) **כי ינצו אנשים יחדו, ואמר ר"א במצות של מיתה הכתוב מדבר.**

כלומר מדובר במצב שבו כל אחד משני הניצים רצה להרוג את זולתו. אמנם אחד מהם קרוי 'רשע' (ואף לומדים מפסוק זה שהמרים יד על חברו, אע"פ שלא הכהו, נקרא 'רשע'), אך מהזיהוי של חז"ל עולה בבירור ששני הצדדים לא היו 'טלית שכולה תכלת'. מכל מקום, המדרש קובע שהיתה כאן רדיפה הדדית. מה הדין במצב כזה? לא לגמרי ברור. אמנם בסופו של דבר משה לא הורג אף אחד מהם, אך לא ברור האם זה מפני שכלל לא התכוין להרגם, או מפני שחשש מפני פעולת הריגה שנייה בתוך יומיים (מייד אח"כ הוא בורח, שכן "אכן נודע הדבר").

נעיר כי המדרש מבאר כבדרך אגב שגם הפסוק הבסיסי שעוסק בדין רודף (ראה בבלי ב"ק כח ע"א) מדבר במקרה כזה (דברים כה, יא):

כִּי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאָחִיו וְקָרְבָה אֵשֶׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִישָׁהּ מִיַּד מַכֵּהוּ וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה בִּמְבֻשָׁיו:

גם כאן האנשים ניצים 'יחדיו', ור"א במדרש מפרש שמדובר במצות (=מריבה) של מיתה. אם כן, גם פסוק זה עוסק במצב של רדיפה הדדית. אם אכן זהו פירוש הפסוק, אזי נראה שניתן להסיק מכאן שמצב של רדיפה הדדית נחשב כמצב של רדיפה כפולה, שהרי הגמרא (ב"ק שם) אומרת שאם לא היתה לה ברירה (כלומר שהיא לא יכלה להציל את בעלה באופן אחר) היא פטורה, מדין 'רודף'. נראה, אם כן, שלפי המדרש הזה משה לא הרג אף אחד מהם רק מחמת הפחד, ומעיקר הדין היה עליו להרוג אחד מהם.[1]

במאמרנו השבוע נעסוק במקרה בו ישנה רדיפה, אך היא הדדית. אנו נבחן מה

---

[1] אמנם נותרת שאלת הבחירה: את מי משניהם להרוג? ראה על כך להלן, לקראת סוף המאמר.

עלינו לעשות במצב כזה, ונראה כמה השלכות מעניינות של הדיון הזה.

א. דין 'רודף' ודין 'מציל עצמו בנפש חברו'

דין 'מציל עצמו בנפש חברו': ייהרג ואל יעבור ברציחה

בראש דברינו עלינו להקדים את ההגדרות הבסיסיות. צמד המושגים הבסיסי אשר מלווה כל דיון כזה, הוא: דין 'רודף', ודין 'יהרג ואל יעבור' באיסור רציחה (או איסור 'מציל עצמו בנפש חבירו'). ראשית, עלינו לעמוד על סתירה לכאורה בין שתי ההלכות המיוצגות על ידי שני מושגים אלו.

בדרך כלל ההלכה מתירה לעבור על כל איסור שבתורה כדי להציל נפש. המקור לכך הוא הדרשה: "'וחי בהם' – ולא שימות בהם" (יומא פה ע"ב). כלל זה אינו חל על שלוש עבירות החמורות, ורציחה היא אחת מהן (ראה פסחים כה ע"ב). שלוש עבירות אלו אינן נדחות בפני פיקוח נפש, וחל עליהן הכלל 'יהרג ואל יעבור'. כלומר, אם ראובן מאיים על שמעון שיהרוג אותו אם שמעון לא יהרוג את לוי, אסור לשמעון להרוג את לוי, והוא חייב למסור את נפשו. בנוסח אחר ניתן לומר שאסור לשמעון להציל את נפשו בנפשו של לוי. בסוגיית הבבלי פסחים שם מובאת הסברא שמהווה את הנימוק לכך: "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דההוא גברא סומק טפי?". כלומר, אפריורי הדם של שמעון אינו אדום יותר מדמו של לוי (בנוסח אחר: חייו של שמעון אינם שווים יותר מאלו של לוי), ולכן אסור לו ליטול את חיי לוי בכדי להציל את חייו שלו. מלשון הגמרא עולה כי הסימטריה בין ראובן לשמעון היא אשר מונעת את אפשרות הריגתו של לוי בכדי להציל את שמעון. על כן, במצב סימטרי מסוג כזה אנו מורים: שב ואל תעשה עדיף.[2]

נעיר כי הפוסקים דנים במצבים אסימטריים שבהם משיקולים שונים חיי האחד עדיפים על האחר.[3] עוד דנו במקרה אסימטרי שבו בכל זאת יש איסור

---

[2] לדיון מעניין בנושא 'שב ואל תעשה' בהקשר זה, ראה בחי' הגרי"ז על הרמב"ם, הל' שביתת עשור.

[3] ראה לעניין זה במאמרו של הרב יהודה דיק, 'תרומת איברים מגוסס להצלת חיי אדם', **אסיא** נג-נד (יד, א-ב) אלול תשנד, 58-48, פרקים ז-ח. ראה גם במקורות המובאים שם. כמו כן ראה במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'האם מותרת השתלת לב על פי ההלכה', **ספר אסיא** ה, עמ' 79-55 בפרקים ה-ח, ובמקורות המובאים שם.
במאמרו של הרב הלפרין (פרק ז סעיף 2) מובאת דעתו של הרב ישראלי אשר מחלק בין מי שרוצח בידיים, שלגביו כלל לא נצרכת הסברא של 'מאי חזית' כדי לאסור (ולכן הדבר אסור

(ראה **כס"מ** הל' יסודי התורה פ"ה ה"ה).

דין רודף

והנה, באותו מקרה עצמו שראובן מאיים על שמעון אם לא יהרוג את לוי, מותר ואף מצווה על שמעון להסתובב ולהרוג את ראובן שאיים עליו בכדי להינצל (ולהציל בכך גם את חייו של לוי). הלכה זו סותרת לכאורה את ההלכה הראשונה, שהרי שמעון מציל כאן את חייו במחיר נפשו של ראובן, ומניין שדמו אדום יותר מזה של ראובן? הוא הדין לגבי כל מצב בו ראובן רודף אחרי שמעון להרגו. לוי שרואה את הדבר (וכך גם שמעון עצמו) מחוייב להרוג את ראובן בכדי להציל את חייו של שמעון. במצב כזה אנו מצילים את שמעון בנפשו של ראובן, לכאורה בניגוד להלכה הקודמת של 'יהרג ואל יעבור'. האם חייו של שמעון שווים יותר מאלו של ראובן?

ההבדל הוא בכך שבמקרה של רודף ראובן הוא האשם במצב שנוצר. ראובן רודף אחרי שמעון, ולכן הוא עצמו יצר את הסיטואציה שמעמידה את המשוואה אשר מאלצת אותנו לבחור בין חייו שלו לבין חיי שמעון. מי שיצר את הסיטואציה צריך לשאת בתוצאותיה. אמנם נראה כי דמו של שמעון אינו אדום יותר, אולם בכל זאת ראובן צריך להיות זה אשר נושא במחיר הסיטואציה שיצר. אשמתו ביצירת המצב הופכת את דמו 'סמוק פחות'. בשלב זה של הדיון, נסתפק בהבהרות בסיסיות אלו.

הבדל דומה לגבי ממון

כדי לחדד את ההבדל בין דין 'רודף' לבין דין 'מציל עצמו בנפש חברו' נביא את דברי הרמב"ם בסוף הל' חובל ומזיק (פ"ח הט"ו):

ספינה שחשבה להשבר מכובד המשוי ועמד אחד מהן והקל ממשאה והשליך בים פטור, שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם ומצוה רבה עשה שהשליך והושיעם.

הרמב"ם מגדיר כאן מצב בו יש רודף דומם. ספינה עומדת להישבר מחמת כובד המשא, ובמצב כזה המשא הוא רודף, ולכן מותר להשליך את המשא לים בכדי להציל את הספינה. אמנם גם ללא דין רודף מותר היה להשליך את המשא לים

גם לגבי גוי שאין לגביו 'מאי חזית'), לבין מי שרוצח מתוך כפייה (כגון במקרה של איום על ראובן אם לא ירצח את שמעון), שאז המעשה כלל לא מיוחס אליו. במקרה כזה הדבר נאסר רק בגלל סברת 'מאי חזית', וכשהיא לא קיימת אין איסור. ראה לעניין זה גם את מאמרו של מ. אברהם 'בעיית היחס בין הכלל והפרט ודילמת 'חומת מגן'', **צהר** יד, עמ' 61.

בכדי להציל חיים, אך במצב כזה היה על המשליך לשלם לבעל המשא כדין מציל עצמו בממון חבירו (ראה סוגיית ב"ק ס ע"ב). אולם אם המשא הוא רודף, כי אז ניתן להשליך אותו לים בלא כל חובת תשלום.

והנה הראב"ד בהשגותיו שם מערער על הלכה זו, וכותב כך:

ספינה שחשבה וכו' שהמשא שבה כמו רודף אחריהם להרגם. א"א אין כאן לא מלח ולא תבלין שאין כאן דין רודף כלל ואין זה דומה למעשה דחמרא דפרק הגוזל ודין זה שהטיל לים אע"פ שהטיל משל איש אחד מחשבין על כולם לפי משאם כדאיתא בגמרא.

לטענתו יש חיוב לשלם לבעל המשא, ואין כאן דין 'רודף' כלל אלא דין 'מציל עצמו בממון חברו'. הוא אף מביא ברייתא מפורשת מב"ק קיז ע"ב כדבריו.

אך ה**מגיד משנה** על אתר (וכן הוא ב**כס"מ** ו**מגדל עוז** שם) מבאר את שיטת הרמב"ם כך:

גרסינן בפ' הגוזל (דף קיז) **ההוא גברא דאקדים ואסיק חמריה למברא קמי דסליקו אינשי במברא קא בעי לטבועי אתא גברא מלח ליה לחמרא דההוא גברא ושדייה לנהרא וטבע אתא לקמיה דרבה פטריה א"ל אביי הא מציל עצמו בממון חבירו הוא א"ל מעיקרא רודף הוה רבה לטעמיה וכו' ובההיא פ' גרסינן** (דף קיז) **ת"ר ספינה שהיתה מהלכת בים ועמד עליה נחשול לטבעה והקלו עליה ממשאה מחשבין לפי משוי ואין מחשבין לפי ממון וכו' ושתיהן בהלכות וכבר כתב רבינו דין זה דברייתא כלשונה פ' י"א מהלכות גזילה ואבידה ומתוך דבריו נ"ל שהוא מחלק בין זו לזו דההיא דוקא עמד עליה נחשול שהוא צער כבד מגלי הים ואין הספינה טעונה יותר מדאי אלא להשקיט שאון גלי הים היה הם משליכים על צד זה אמרו מחשבין לפי משאוי וכמה פעמים יקרה זה ליורדי הים ומ"ש כאן הוא כשהים מתנהג כדרכו אלא שהספינה טעונה יותר מדאי שאחד או שנים מהם טענוה ואז המשוי כרודף והיינו עובדא דחמרא וזה חילוק מבואר ודברים של טעם הן ואין קדירת הרב חסרה לא מלח ולא תבלין:**

בקצרה נאמר כי ה**מגיד משנה** מחלק בין מצב בו הנחשול מאיים להטביע את הספינה, והמשא רק מונע את ההצלה, לבין מצב שהים שקט והמשא הוא אשר מאיים להטביע את הספינה. במצב הראשון אין איום מצד המשא על הספינה, אלא הנחשול הוא המאיים עליה. לכן המשליך את המשא לים מציל עצמו בממון חברו וחייב לשלם (ומחלקים את התשלום בין הנוסעים לפי המשא שלהם). אולם כשהמשא עצמו מאיים להטביע את הספינה, אזי המשא הוא רודף, ולכן

ניתן להשליכו לים בכדי להינצל, ואין כל חובה לשלם לבעלים.

זהו בדיוק החילוק אותו ראינו למעלה לגבי הצלת עצמו בנפש חברו, אלא שכאן הוא מיושם לגבי הצלת עצמו בממון חברו. אין ספק שהראב"ד עצמו מסכים גם הוא לחילוק זה ביחס להצלת בנפש חברו, שהרי גם הוא מודה בקיומם של שני הדינים: 'יהרג ואל יעבור' ברציחה ודין 'רודף'. אולם לדעתו, בניגוד לשיטת הרמב"ם, החילוק הזה נוגע רק לאדם שרודף ולא למצב בו יש ממון רודף.

סיכום ביניים ראשון

את העולה מכאן ניתן לסכם ולומר כך: לכאורה שתי ההלכות הללו מהוות חלוקה שלימה של מרחב האפשרויות. כל אימת שלא חל דין רודף, מתעורר האיסור להציל עצמו בנפש חבירו ('יהרג ואל יעבור' על רציחה), ולהיפך. על כן ההחלטה האם מדובר כאן ברודף מכריעה גם לגבי האיסור להציל עצמו בנפש חברו. הדרך היחידה בה מותר להציל אדם אחד בנפשו של אדם אחר היא שהאחר הוא רודף. לשון אחר: הכל תלוי האם הסימטריה קיימת או לא. אם המצב הוא סימטרי אין היתר להרוג את האחד, אך אם המצב אינו סימטרי יש היתר.

אולם, כפי שכבר רמזנו למעלה, תמונה זו אינה שלימה. ישנם שני סוגים של הסתייגויות: 1. ישנם מצבי ביניים שאינם מאופיינים ברדיפה ממש, וכאן אנו מצויים בין דין רודף לבין איסור מציל עצמו בנפש חברו. במקרים כאלו ניתן לפעמים להציל נפש בנפש גם ללא דין רודף. 2. כאשר ישנה אסימטריה בין שתי הנפשות, לפעמים ניתן להציל את האחת על חשבון הנפש השנייה, ה'נחותה' יותר גם ללא דין רודף. ישנם כמה סוגי אסימטריה כזו, וישנן מחלוקות בהלכה לגבי אפשרות יישומם.[4]

בפרק הבא נעסוק במקרה ביניים מעניין במיוחד: רדיפה הדדית.

ב. רדיפה הדדית

מבוא

כפי שראינו למעלה, המקרה של משה, ואולי גם הפסוק בספר דברים, עוסקים במצב של רדיפה הדדית. מדוע מקרה כזה הוא שונה ממקרה של רודף רגיל? מה יש כאן מעבר לכפילות הלכתית גרידא?

[4] ראה בהפניות לעיל, וכן במאמרו של מ. אברהם, 'בעניין הפרדת תאומי סיאם', שעתיד להתפרסם ב**תחומין** כז.

הפרדת תאומי סיאם

הבעיה של רדיפה הדדית עולה בעיקר בשני הקשרים הלכתיים: הפרדת תאומי סיאם ודילול עוברים. במקרה הראשון מדובר בשני תאומים שמחוברים זה לזה בצורות שונות, ובמקרים רבים הם אינם יכולים להמשיך ולחיות לאורך זמן באופן כזה. אם ברצוננו להציל לפחות אחד מהם, יש להפריד אותם ולתת רק לאחד מהם את האיברים החיוניים כך שלפחות הוא יוכל להמשיך לחיות. יש שמתייחסים למצב כזה כרדיפה הדדית: כל אחד מהתאומים רודף את חברו, ולכן לשניהם יש דין רודף. להלן נראה את ההשלכות של האבחנה הזו.

המקרה השני הוא מצב שבו יש עוברים רבים ברחם האישה, והם לא יוכלו להמשיך לחיות כולם. על כן עלינו 'לדלל' כמה מהם, כלומר לבחור להמית כמה מהם כדי שלפחות הנותרים יוכלו להמשיך לחיות ולהיוולד בצורה בריאה. גם כאן יש המתייחסים למצב כזה כרדיפה הדדית.

כדי להבין את משמעותה של שאלת הרדיפה ההדדית, נראה כעת את ההשלכות ההלכתיות של האבחנה הזו: אם במקרה של תאומי סיאם אין בכלל רודף, אזי אין לנו היתר לפגוע באחד כדי להציל את השני: מי יימר שדמו של ראובן סמוק מדמו של שמעון? אבל אם נגדיר מצב כזה כרדיפה הדדית אזי יש היתר לפגוע בכל אחד מהם כדי להציל את השני. כאן אמנם נותרת שאלת הבחירה: במי מן השניים נבחר לפגוע? ברם, ההיתר העקרוני לגבי אחד מהם בעינו עומד. במצב כזה יש מקום לחשוב על ביצוע הגרלה שתכריע במי לפגוע. אם אין לאף אחד משניהם דין רודף, אזי אין היתר עקרוני לפגוע באף אחד מהם. במצב כזה הגרלה לא תועיל, שכן הגרלה אינה יכולה להתיר את שפיכת דמו של אדם. לכל היותר ההגרלה יכולה להכריע ביחס להיתר קיים על מי מהשנים הוא יחול, או יישם.[5]

רדיפה הדדית: ר' שלמה אייגר והירושלמי

הרב פרופ' דוד בלייך, במאמר שעוסק בהפרדת תאומי סיאם,[6] טוען שמכיון

---

[5] לדיון מפורט יותר באספקטים השונים של הבעייה הזו, ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

[6] Tradition 31, No. 1 (1996): 92-125 לסקירה תמציתית, ראה מאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, Siamese Twins: Rav Feinstein's Ruling And The Subsequent Controversy, ASSAI – Vol. IV, No. 1 February 2001. ובמראי המקומות שהובאו שם.

כמו כן, ראה במערך השיעור של משרד החינוך שעוסק גם הוא בשאלה זו: "סיפורן של תואמות סיאם", **ובחרת בחיים**, משרד החינוך – אגף לתכניות לימודים, תשנ"ט. וכן

שכאן לא ברור מי הרודף ומי הנרדף, לדעתו שניהם צריכים להיחשב רודפים, כל אחד את השני.

אך מייד לאחר מכן הוא 'שופך את התינוק עם האמבטיה', ומנטרל את משמעותה של השאלה הזו. הוא מביא מקור מעניין שדן במצב כזה, מדברי ר' שלמה אייגר (בנו של ר' עקיבא אייגר) שהובאו בחידושי ר' עקיבא אייגר לכתובות לג ע"ב. רש"א טוען שבמצב של רדיפה הדדית לאף אחד מהצדדים אין דין רודף, והוא מוכיח זאת מדיוק בגמרא.[7] אם כן, גם אם נחליט שיש כאן רדיפה הדדית עדיין זהו מצב שבאופן הלכתי נחשב כמצב ללא רדיפה בכלל, ולכן ההשלכות עליהן הצבענו לעיל נעלמות.

ניתן להוסיף כאן גם את הירושלמי (סופי"ד משבת, וסנהדרין פ"ח ה"ט) שעוסק במשנת אהלות (שנדונה גם בבבלי סנהדרין עב ע"ב. ראה להלן), לגבי עובר שהוציא ראשו, שבמצב כזה גם אם הוא מסכן את אמו לא הורגים אותו, מפני ש: "אינך יודע מי הורג (רודף) את מי". בניגוד לבבלי שממנו נראה שלא הורגים את העובר מפני שהוא כלל אינו נחשב כרודף,[8] הרי שבירושלמי המצב מוגדר כנראה כרדיפה הדדית של האם והעובר.[9] גם ממקור זה עולה כי רדיפה הדדית אינה רדיפה.

אמנם, ייתכן שהבבלי שחולק על הירושלמי (שכן הוא מביא טעמים אחרים), סובר שזה אינו מצב של רדיפה הדדית, ואולי לדעתו אם היתה כאן רדיפה הדדית אזי היא היתה נחשבת כרדיפה. ברם, זה אינו הסבר הכרחי.

שיטת הרמב"ם

המשנה אהלות פ"ז מ"ו (וכן הוא בתוספתא סופ"ט דיבמות) כותבת:

האשה שהיא מקשה לילד מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים מפני שחייה קודמין לחייו יצא רובו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש:

במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

7 הדיוק שלו מעט מפולפל, ודיון בו דורש כניסה לפרטי הסוגיא, מה שלא נוכל לעשות כאן. בכל אופן, לענ»ד יש לדחות אותו בכמה אופנים (ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם).

8 שיטת הרמב"ם בעניין זה היא חריגה. הוא כנראה לומד את סוגיית הבבלי באופן שונה מהמקובל. ראה במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, ולהלן.

9 לא ברור האם זו אוקימתא במשנה, או שמא הירושלמי מבין את הסיטואציה הרגילה ככזו. לא סביר שהאם נחשבת גם היא כרודפת בגלל שאנו הורגים את התינוק כדי להצילה. זה מטיל צל דומה על כל סיטואציה של רודף.

כאשר העובר מאיים על חיי אמו הורגים אותו, שכן חייה קודמים. אולם אם יצא רובו (או בתוספתא יבמות: הוציא את ראשו) אין פוגעים בו שכן אין דוחים נפש מפני נפש.

לכאורה הדין בו המשנה עוסקת אינו נוגע לדין רודף. אמנם, כפי שראינו לעיל, באין דין רודף לכאורה מייד צריך לחול כאן איסור מציל עצמו בנפש חברו. אולם במקרה של עובר הדין הוא שונה, בגלל אסימטריה ממקור שונה (לא בגלל דין רודף). לרוב הפוסקים ההורג עובר אינו עובר על 'לא תרצח' אלא על איסור קל יותר, ויש אומרים שהוא אסור רק מדרבנן (ראה משנה נדה ה, ג).[10] אם כן, לחיי האם יש ערך גבוה יותר מאשר לחייו של העובר, ולכן פוגעים בו בכדי להציל אותה גם ללא דין רודף (אין כאן את הסברא 'מי יימר דדמא דידה סומק טפי', שכן דמה אכן סמוק יותר). לעומת זאת, אם הוא כבר יצא, או אז הוא נחשב כאדם שלם, וערך חייו שווה לערך חיי אמו. זהו מצב סימטרי, ודמה של האם אינו אדום יותר מדם העובר, ולכן חוזר האיסור להציל עצמו בנפש חברו.

זהו פשט לשון המשנה. אולם בתלמודים, הן בירושלמי והן בבבלי, בסוגיות העוסקות בקטן הרודף את הגדול, ישנה הנחה ראשונית שהדין הראשון (שפוגעים בעובר כאשר עדיין לא יצא) נובע אכן מדין 'רודף', אך ממסקנת שני התלמודים עולה לכאורה כי אין כאן דין רודף.[11]

בסוגיית הבבלי סנהדרין (עב ע"ב) יש דיון על קטן רודף, כלומר על הצורך בהתראה לרודף:

אמר רב הונא: קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו. קסבר: רודף אינו צריך התראה, לא שנא גדול ולא שנא קטן. איתיביה רב חסדא לרב הונא: יצא ראשו - אין נוגעין בו, לפי שאין דוחין נפש מפני נפש. ואמאי? רודף הוא! - שאני התם, דמשמיא קא רדפי לה.

לכאורה תחילת המשנה באהלות מהווה ראיה לשיטת ר' הונא, שהרי העובר נהרג אף שאין אפשרות להתרות בו. אולם רב חסדא שואל את רב הונא דווקא מהסיפא של משנת אהלות, שמשם רואים שאין דין רודף על קטן שהוציא ראשו. תשובתו של ר' הונא היא: "משמיא קא רדפו לה". יש שלושה אופנים שעולים במפרשים להסביר את מסקנת הגמרא:

---

[10] אמנם הפוסקים נחלקו האם ההבדל הזה הוא רק בעונש, או שמא יש הבדל גם בחומרת האיסור. ראה על כך במאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'הפסקת הריון היבטים משפטיים מוסריים והלכתיים', **רפואה ומשפט 27**, 2002, בתחילת פרק ה ובמקורות המובאים בהערה 14. וראה גם **ברכת כהן** סופ"ק דערכין ובמה שהביא שם.

[11] ראה ירושלמי שבת ספי"ד; וסנהדרין פ"ח ה"ט. ובבבלי סנהדרין עב ע"ב.

1. דבר שהוא מטבעו של עולם - ההתכווצויות והלחץ ההדדי בלידה - איננו נחשב רדיפה, כי רק פעולות מעשה ידי אדם, פעולות החורגות מטבעו של עולם יכולות להוות רדיפה.
2. יש צורך בכוונת רדיפה כדי להחיל את דין רודף. "ומשמיא קא רדפו לה" משמעותו שאין כאן כוונת רדיפה אלא מהלך טבע – "משמיא".
3. בירושלמי שהובא לעיל ראינו שיסוד הבעייה הוא רדיפה הדדית. אין היתר להרוג את הוולד כי הוא אינו רודף, וכדעת ר' שלמה אייגר הנ"ל.

לכאורה המסקנה היא שרדיפה באונס אינה רדיפה. לכן כשהוציא את ראשו אין לפגוע בו שכן זהו מציל עצמו בנפש חברו, ואילו כשהוא עובר, אמנם עדיין אין בו דין רודף, שהרי 'משמיא קא רדפו ליה', אולם חייו נדחים בפני חיי האם.

אולם הרמב"ם פ"א ה"ט מהל' רוצח, וכן נפסק גם ב**שו"ע** חו"מ סי' תכה ס"ב, נראה שהבין את מהלך הגמרא באופן שונה, וזו לשון הרמב"ם שם:

הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במיעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.

מדברי הרמב"ם עולה בבירור שהוא רואה את העובר כרודף, וההיתר להרוג אותו אינו מתבסס על העובדה שחייו אינם בעלי ערך כמו חיי האם אלא על דין 'רודף'. מאידך, אם אכן מצב כזה נחשב כמצב של רדיפה, אזי גם כשהוא מוציא את ראשו הוא עדיין נחשב רודף, ולכן יש חובה להרוג אותו כדי להציל את האם. העובדה שכאשר הוציא את ראשו הוא אדם שלם שחל עליו איסור רציחה אינה רלוונטית, שכן דין 'רודף' מתיר להרוג גם אדם שלם.

אולם בסיפא, המשנה אומרת שמשהוציא את ראשו אין היתר לפגוע בו, והרמב"ם גם הוא מביא זאת להלכה. הנימוק המובא במשנה וברמב"ם, לפיו 'אין דוחין נפש מפני נפש', אינו מובן. לשון זו של הרמב"ם מורה כי הוא רואה מצב כזה כמצב של 'מציל עצמו בנפש חברו', ולא כ'רודף', ולכן הוא אוסר. אולם לפני כן הוא קבע שמצב כזה בעובר הוא מצב של רדיפה, ולא נראה סביר לחלק בין עובר לבין תינוק שיצא ראשו לגבי השאלה האם הוא רודף או לא.

אם כן, כפי שהעירו אחרונים רבים (ראה **תוס' רעק"א** על המשנה אהלות שם, ועוד), דברי הרמב"ם קשים משתי פנים: 1. דבריו סותרים למסקנות התלמודים שאין כאן דין רודף. 2. ישנה סתירה פנימית בין שתי הפסיקות: לגבי עובר הוא

מתיר להרגו כ'רודף', ולגבי הוציא ראשו הוא מתייחס לכך כמצב של מציל עצמו בנפש חברו, ומחיל על כך את הדין של 'יהרג ואל יעבור'.

על כרחנו פירוש דברי הרמב"ם הוא הבא: ראשית, אם נדייק בדבריו נראה כי הוא מתייחס לעובר בנוסח 'כרודף אחריה להורגה', ולא שהוא 'רודף' ממש. כעת עלינו לשאול את עצמנו מדוע באמת הוא אינו רודף ממש?

על כך ניתן להעלות שתי אפשרויות:

1. משמיא קא רדפו ליה, כלומר הוא רודף בעל כרחו או בנסיבות טבעיות, ולכן הוא אינו רודף ממש אלא 'כרודף'. אם כן, מהו ההיתר להרוג אותו? ההיתר מבוסס על שילוב בין דין 'רודף' לבין ערך חייו הפחות. מישהו שהוא בסטטוס של 'כרודף', אז אם חייו אינם בערך של אדם שלם, מותר להרגו. אולם אם הוא מוציא את ראשו, אזי אין היתר להרגו שהרי הוא אינו רודף של ממש, וכאן אין דוחים נפש מפני נפש.

לפי אפשרות זו, הרמב"ם מפרש את הגמרא באופן הבא: ההנחה היתה שהעובר נהרג מדין 'רודף'. כעת עולה הקושיא מדוע לא הורגים את התינוק כשהוציא את ראשו אם הוא רודף? והתשובה היא שהוא, כמו גם העובר, אינם רודף אלא 'כרודף', שכן משמיא קא רדפו ליה. ממילא מותר להרוג רק עובר שערך חייו פחות, ולא תינוק שהוציא ראשו.[12]

לשיטת הרמב"ם יוצא כאן חידוש גדול: רודף באונס הוא מצב שלישי, שהוא בין 'רודף' לבין 'מציל עצמו בנפש חברו'. במצב כזה יש היתר להרוג רק עובר שחייו בעלי ערך נמוך יותר, אך לא אדם שערך חייו מלא. לעומת זאת, 'מציל עצמו בנפש חברו' אינו מותר בין בעובר ובין באדם שלם (שאם לא כן לא היה צורך להגדיר את המצב 'כרודף' בכדי להגיע להיתר להרוג את העובר). ובמצב בו חל דין 'רודף' מותר להרוג גם עובר וגם אדם שלם.

אך ישנה אפשרות נוספת לפרש את מסקנת הגמ' לפי הרמב"ם:

2. הוא נחשב 'כרודף' בגלל שיש כאן רדיפה הדדית (כירושלמי הנ"ל). מצב של רדיפה הדדית אינו יכול להיחשב כשתי רדיפות, כלומר שכל אחד מהצדדים הוא רודף, אלא לשניהם יש סטטוס של 'כרודף'. ההשלכה היא שאם יש חיים ששווים

---

[12] פירוש זה בגמרא הוא טוב יותר מפירושיהם של שאר המפרשים. לשיטתם הגמרא הניחה שהעובר נהרג מדין 'רודף', ולמסקנה הגמרא אמרה שהתינוק שהוציא ראשו אינו רודף כי משמיא קא רדפו ליה. אולם אין בגמרא כל התייחסות לשאלה מדוע בכל זאת ניתן להרוג את העובר. הרי אם הוא אינו רודף, אז ההיתר הוא בגלל ערך חייו הנמוך, אך זה כלל אינו מוזכר שם. לעומת זאת, לפי הרמב"ם גם למסקנה ההיתר הוא בגלל דין 'כרודף', אלא שבתינוק אין היתר כזה. אם כן, תשובת הגמרא אכן מכילה את האינפורמציה הרלוונטית.

פחות, כמו במקרה של עובר, זה מתיר להרוג אותו. אך משהוציא ראשו, חייו שווים לחיי האם, ולכן אין היתר לפגוע בו להצלתה, שכן שניהם רודפים זה אחרי זה.

לפי כיוון זה אין צורך לחדש שיש מצב שלישי בין רודף לבין מציל עצמו בנפש חברו. זהו מצב של רודף רגיל, אלא שהוא דו-צדדי. ייתכן שמקורו של הרמב"ם הוא הירושלמי, שכפי שראינו מדבר בפירוש על רדיפה הדדית. הרמב"ם יכול לפרש את הבבלי והירושלמי באותה צורה, וכך הוא גם פוסק.[13]

סיכום ביניים שני

המורם מכל האמור הוא שמצב של רדיפה הדדית אינו נחשב כרדיפה. לפי ר' שלמה אייגר בכלל לא, ולפי הרמב"ם זהו 'כרודף', כלומר מצב שמתיר הריגת מי שחייו אינם בעלי ערך מלא, אך לא הריגת אדם שלם.

הבעייה המתעוררת כאן היא המדרש שבו פתחנו. כפי שראינו במבוא, מהמדרש עולה באופן די ברור שגם במצב של רדיפה הדדית חל דין רודף, שהרי ראינו שהאישה יכולה להציל את בעלה בהריגת היריב שלו. גם הסברא נותנת שכאשר שניהם רודפים אזי יש כאן שני רודפים, ופחות סביר לתאר זאת כמצב ללא רדיפה. ברם, שומה עלינו לבחון את הדברים הללו לאור המקורות שראינו עד כאן, מהם עולה שבמצב של רדיפה הדדית אין דין רודף. עוד יש לבחון כיצד נוכל להחליט את מי משניהם להרוג, שהרי שניהם רודפים. לכאורה השיקול הזה עצמו מוליך למסקנה שאין כאן דין רודף. שני הסעיפים הבאים עוסקים בשתי השאלות הללו.

הבחירה

כאמור, גם אם נחליט שבמקרה כזה או אחר של רדיפה הדדית יחול דין 'רודף', נותרת הבעייה כיצד נבחר את מי להרוג ואת מי להציל. מה היה על משה לעשות במצב בו הוא פוגש רדיפה הדדית? ניתן להעלות כאן כמה אפשרויות, ונתייחס אליהם בקצרה:

1. משה היה אמור להרוג את אותו אחד שנקרא שם 'רשע'.
2. אולי היה על משה לעשות הגרלה שתברור אחד משניהם.[14]
3. ואולי היה עליו להרוג את אותו שיש לו סיכוי לגבור על יריבו ולהרוג אותו.

---

[13] אמנם ברמב"ם לא מוזכרת הסכנה לתינוק, ונראה שהיה עליו לפרט זאת, וצע"ק.

[14] לעניין הגרלה במקרים כאלו, ראו במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

4. מהפסוק לגבי האישה נראה שהיא יכולה לברור להציל את בעלה ולהרוג את יריבו. ייתכן שהקירבה והמחוייבות יכולות להכריע את מי להרוג ואת מי להציל.[15]
5. אם יש הבדל בין שני האנשים מבחינת דיני הקדימויות של סוף מסכת הוריות, סביר שדינים אלו הם הקובעים בזה.[16]

הבחנה בין מקרים שונים

ראינו למעלה שמסברא ומהמדרש בו פתחנו עולה כי מצב של רדיפה הדדית נחשב גם הוא כמצב של רדיפה. כיצד זה מתיישב עם המקורות שהבאנו קודם (רש"א, הירושלמי והרמב"ם)? כדי להבין זאת עלינו לשים לב לשתי חלוקות חשובות:

1. לפי רוב המפרשים במקרה של הוולד והאם התוצאה הצפויה היא שהאם תמות והוולד ייוותר בחיים. לעומת זאת, לא ברור מהי התוצאה הצפויה במקרה של דתן ואבירם, וסביר להניח שלא שניהם ימותו. במצבים אלו סביר לא להתערב אלא לתת להם לנהוג באופן של 'כל דאלים גבר', שהרי לא שניהם עומדים למות אלא רק אחד מהם. כאן ננהג באופן של 'שב ואל תעשה עדיף'. לעומת זאת, במקרה של הפרדת תאומי סיאם לדוגמא, התוצאה הצפויה היא ששניהם ימותו, ולכן שם ישנו היגיון רב להתערב ולהמית אחד כדי להציל לפחות את אחיו.

   חלוקה זו אינה מסייעת לנו להבחין בין המקרה של דתן ואבירם לבין המקרה של הוולד ואמו, ואילו אצל רש"א לא ברור האם מדובר במצב שבו שניהם עומדים למות, או לא. אפשר להעלות צדדים לכאן ולכאן, אך סביר יותר שבמצב הרגיל צפוי שאחד מהם יגבר על חברו ולכן רק אחד מהם עומד למות.
2. במקרה של הוולד והאם אין כוונה פלילית, ואף אחד אינו אשם במצב שנוצר:

[15] במאמר הנ"ל של מ. אברהם מובאת דעת ה**חזו"א** (חו"מ, ליקוטים, סי' כ, לב"מ סב ע"א) שקובע שאם שנים הולכים במדבר ויש לאדם שלישי קיטון מים אחד, הוא רשאי לתת אותו למי שיבחר. וראה על סוגיא זו בספר **חידושי בעל 'שרידי אש'**, מהדורת הרב אברהם אבא וינגורט, סנהדרין סי' מב, ובאורך רב בנספח א (עמ' תצו והלאה – שם דן הרב וינגורט בשיטותיהם של ה**חזו"א** ושל בעל ה**שרידי אש** בסוגיא).

[16] אמנם הם נאמרו לגבי הצלה ולא לגבי הריגה, אך שיקול הדעת הוא דומה. במאמר הנ"ל של מ. אברהם מובאת עמדת ה**חזו"א**, לפיה פעולה מעין זו אינה פעולת הריגה אלא פעולת הצלה.

"מן שמיא קא רדפו להו". לעומת זאת, במקרה של דתן ואבירם שניהם אשמים ורודפים בכוונה להרוג את חברם. לכן יש היגיון להגדיר את המצב הראשון כמצב ללא רדיפה, ואילו את המצב השני סביר יותר להגדיר כמצב של רדיפה כפולה. לפי זה, גם במקרה של תאומי סיאם אין רדיפה בכוונה, ולכן לכאורה אין היתר להתערב. אמנם כאן ייכנס החילוק הראשון (ששניהם עומדים למות), ואכ"מ.

ג. אשמה כקריטריון פרשני-הלכתי

מבוא

המסקנה אליה הגענו בסעיף הקודם היתה שבמצב בו הרדיפה ההדדית נעשית בכוונת מכוון משני הצדדים אנו נגדיר זאת כרדיפה כפולה, ובמצב כזה ישנו היתר לפגוע בכל אחד משני הצדדים (הבחירה במי לפגוע את מי להציל נדונה בסעיף שלפניו). אך במצב שבו הרדיפה נעשית 'מן שמיא', כלומר שלא באשמת הצדדים, אנו נתייחס לרדיפה כפולה כאילו אין כאן רדיפה כלל.

ברקע הדברים חשוב להבין שגם רודף שלא בכוונה ושלא מדעת נחשב כרודף (כמו קטן, בסוגיית סנהדרין הנ"ל), ויש היתר לפגוע בו כדי להציל את הנרדף. אם כן, מדוע דווקא במצב של רדיפה הדדית פתאום תתעורר ההבחנה בין רודף מדעת לרודף שלא מדעת?

שני סוגי הסבר

ניתן להעלות שני סוגי הסבר לכך שאשמה קובעת פרשנות:

1. הסבר ספציפי לדין 'רודף'. על אף מה שראינו למעלה, שהאשמה אינה הכרחית לתחולת דין 'רודף', אין ספק שבהקשר של דין 'רודף' האשמה היא פרמטר מהותי וחשוב. ללא אשמה בדרך כלל לא חל דין 'רודף' אלא דווקא איסור 'מציל עצמו בנפש חברו'.
2. הסבר הלכתי כללי. כאשר יש בפנינו כמה אפשרויות פרשניות שלא ניתן להכריע ביניהן, אנו יכולים להשתמש באשמה כפרמטר פרשני: מכיון שיש כאן אשמה דו-צדדית, אנו נחיל על המצב הזה קטגוריה של רדיפה הדדית.

הסבר מן הסוג הראשון: תפקיד האשמה בדין 'רודף'

כאמור, גם רודף שלא בכוונה נחשב הלכתית כרודף ויש רשות (ואף מצווה) להרוג

אותו כדי להציל את הנרדף. הגמרא דנה ברודף קטן כדוגמא לרדיפה שלא מדעת. אך ניתן לתת דוגמא חדה יותר. אדם נתקף שיגעון ומתחיל לירות על העוברים ושבים ברחוב. הוא אינו עושה זאת בכוונה, ואין עליו אשמה במובן הפלילי, ובכל זאת לית מאן דפליג שמוטל עלינו להרוג אותו כדי להציל את סביבתו. במה זה שונה ממצב של 'מן שמיא קא רדפו ליה'? מדוע כאן לא נאמר שיש כאן רדיפה מן השמים?

התשובה היא שהמונח 'אשמה' בהקשר של דין 'רודף' אין פירושו אשמה במובן הפלילי. כאשר אדם נתקף רוח שטות כזו, אין חובה על הסביבה לסבול מתוצאות מעשהו. אנו נאמר לו 'מזלך גרם', ולכן עליך לשאת בתוצאות. בדומה לזה, אם יש אדם חולה מסוכן שצריך איבר כלשהו, אנו לא נתיר לו לגזול איבר מחברו בטענה שהוא אנוס. אנו נאמר לו ש'מזלו גרם', ולכן הוא זה שצריך לשאת בתוצאות העגומות של המצב, ולא אף אחד אחר, שכן סוף סוף האירוע התרחש אצלו.

אם כן, יש אמנם דין 'רודף' גם כאשר אין על הרודף כל אשמה והוא אינו פועל בכוונה פלילית. אך בכדי שיחול דין 'רודף', נדרשת פעולת רדיפה. אותו אדם שיורה ברחוב עושה פעולת רדיפה (גם אם באונס) ולכן הוא קרוי 'רודף'. ניתן לומר שהוא מנסה 'להעביר' את תוצאות מזלו הרע לזולתו, כלומר שזולתו ישא בתוצאות מה שאירע אצלו. בשל כך מוגדרת פעולה זו כפעולת רדיפה, ועלינו למונעה. לעומת זאת, העובר בבטן אמו אינו עושה פעולת רדיפה כלל (אפשר שלפי הרמב"ם יש שם משהו חלקי), ולכן הוא אינו נחשב כרודף אלא 'מן שמיא קא רדפו ליה'.

אם כן, דין 'רודף' במקרה של רדיפה בלא כוונה הוא תוצאה של שיקול מטיפוס 'מזלך גרם'. השאלה אינה מי רודף אלא על מי לשאת בתוצאות המצב שנוצר. לעומת זאת, דין 'רודף' במקרה של רדיפה בכוונה הוא תוצאה של אשמה, וזהו כעין עונש.[17]

ההשלכה היא על מצב של רדיפה הדדית. במצב כזה אין כאן מישהו מוגדר ש'מזלו גרם', שהרי כל אחד רודף את חברו באותה מידה. כאן לא ניתן להכריע על מי להשית את תוצאות המצב. לכן, במצב כזה אנו לא מגדירים זאת כרדיפה. למעשה ברודף מהטיפוס של 'מזלך גרם' לא שייכת רדיפה הדדית כלל, שהרי כל מהותו של דין 'רודף' במקרה זה אינה אלא הכרעה על אחד הצדדים. כשיש שני

[17] ראה **אפיקי ים** ח"ב סי' מ, שמנמק כך את העובדה שיש דין 'קים ליה בדרבה מיניה' על רודף.

צדדים לא שייכת הכרעה כזו.

לעומת זאת, במצב של רדיפה בכוונה ובמזיד, שם דין 'רודף' הוא תוצאה של אשמה, וכאמור, זהו סוג של עונש. בסוג הרדיפה הזה אין מניעה שחיוב העונש יחול על שני הצדדים. לכן, כאשר שני אנשים רוצים להרוג האחד את חברו יש על שניהם דין 'רודף'. זהו המקרה של משה רבנו עם דתן ואבירם, ולכן המדרש שם מגדיר זאת כרדיפה הדדית.

הסבר מן הסוג השני: הכרעה פרשנית-הלכתית משיקולים צדדיים

בהלכה, כמו בכל מערכת משפטית, ישנם מצבים של ספק, ובמצבים אלו הדיינים משתמשים בכללים הלכתיים להכרעת ספיקות. בהקשר של ספיקות ממון אנו מכירים כמה וכמה כללים כאלו, כגון: 'כל דאלים גבר', יחלוקו, 'המוציא מחברו עליו הראיה', 'יהא מונח עד שיבוא אליהו', 'עבד כמר עבד',[18] ועוד.

במצבים מסויימים, שבהם לא ניתן להשתמש באף אחד מהכללים הללו אנו נוקטים בהנהגת 'שודא דדייני'. הראשונים חלוקים מה עלינו לעשות במצבים כאלה: האם לעשות מה שליבנו חפץ באופן שרירותי (לדוגמא: לתת את הכסף לאח של אחד מהדיינים), או שעלינו לנהוג כפי מה שנראה בעינינו ראוי. המונח 'ראוי' יכול להתפרש כאן לפחות בשתי צורות: ראוי מוסרית (כגון לתת את הכסף לעני שבין הצדדים, או להעניש את מי שנראה לנו שנהג במקרה זה שלא כהוגן), או ראוי משפטית (נראה סביר וקרוב יותר לאמת במקרה הנדון, אף שאין ראיות קבילות ומוצקות).

אם כן, ישנה אפשרות שבמצבי הספק הללו נכריע את הדין משיקולים צדדיים, כגון להעניש רשע או רמאי, או לעשות את מה שהגון בעינינו לעשות (אך לאו דווקא מתבקש מהכרעת הדין ההלכתית במצבים אלו).

אנו מציעים כאן שבמצבים בהם פתוחות בפנינו שתי דרכים של הכרעה הלכתית, ושתיהן קבילות, ואז לכאורה היה עלינו לנהוג על פי דיני הספיקות (באיסור, לדוגמא, יש ללכת בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא), יש לגיטימציה להכרעה משיקולים שאינן קשורים לבירור האמת המשפטית. במצבים אלו אנו נכריע לפי ההגינות והצדק הטבעי.

אם אכן דרך זו אפשרית, אזי במקרה של רדיפה הדדית במזיד שיקול ההגינות אומר שמוטל דין 'רודף' על כל אחד מהצדדים, וזוהי גופא הסברא

---

[18] ראה בתוד"ה 'איתמר', ב"ב סב ע"ב, ובמאמרו של מ. אברהם, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** א, ישיבת ההסדר ירוחם, תשסב.

שהבאנו למעלה נגד דעתו של רש"א. במצבים אלו אנו נבחר להגדיר את המצב הזה כרדיפה הדדית, אף שמבחינה משפטית אין להכרעה זו עדיפות על ההכרעה שאין כאן רודף כלל. אנו נעשה זאת מכיון שכך ראוי להתייחס למצב זה משיקולי הגינות וצדק. לעומת זאת, במצב של רדיפה דו-צדדית לא מודעת ולא מכוונת, כאן אנו נבחר משיקולי צדק והגינות להגדיר את המצב כהיעדר רדיפה. מכיון שאף אחד אינו אשם במצב, ומכיון שאין לנו קריטריון שמכריח אותנו להכריע (שלא כמו במצב של רדיפה לא מכוונת חד צדדית, שם עלינו להחליט מי יישא בתוצאות המצב), אנו נאמר שבמצב כזה אף אחד אינו רודף.

ייתכן שזה גופא היה השיקול של רש"א עצמו. כפי שהערנו, מסברא אין היגיון לפטור את שני הצדדים מדין 'רודף' רק בגלל שזה הדדי. סוף סוף, כל אחד מהם עומד בקריטריונים לתחולתו של דין זה. ייתכן ששיקולי ההגינות גרמו לרש"א להגדיר מצב כזה כהיעדר רדיפה, נגד ההיגיון המשפטי.

לסיום נעיר כי לדעתנו בדיונים ההלכתיים שעוסקים במצבים אלו משתמשים פעמים רבות בהכרעות מן הטיפוס הזה, אלא שבדרך כלל זה נעשה במובלע ומבלי משים. ניתן להביא כמה וכמה דוגמאות לכך, ואכמ"ל בזה.

הערה מתודולוגית

בבסיס ההצעה הזו ישנן כמה וכמה הנחות הטעונות בדיקה, ולא נוכל לדון כאן בכולן. נצביע רק על אחת כדוגמא. אנו מניחים כאן במובלע שדיני ספיקות חלים רק בהיעדר הכרעה מכל סוג שהוא. ניתן היה להתייחס לדיני ספיקות כחלק מן ההלכה עצמה, ומתוך כך להסיק שאם יש שתי אפשרויות פרשניות קבילות אנו אמורים לאמץ את המחמירה ביניהן (בדאורייתא), וזו גופא הוראת ההלכה במצב כזה. אם כן, כעת כבר אין שתי אפשרויות פרשניות קבילות אלא רק אחת.

מתוך שיקול זה עולה כי לאחר ההכרעה כבר אין מקום לאמץ פרשנות משיקולים צדדיים, שכן הפרשנות הלגיטימית היחידה היא המחמירה. כאמור, בדרכנו הנחנו במובלע שכללי ההכרעה בספיקות נכנסים לפעולה רק בהיעדר כל דרך הכרעה אחרת. הנחה זו עצמה ניתנת להצדקה, וניתן להביא עבורה כמה וכמה דוגמאות, ואכ"מ.

דוגמא אחרת: שעת הדחק

נסיים בדוגמא אחת מיני רבות להכרעה הלכתית משיקולים צדדיים. בכמה וכמה סיטואציות בהלכה ישנה הנהגה שונה בשעת הדחק. אנו נוהגים להתיר לסמוך

על דעות מקלות בשעת הדחק, גם במצבים שהן לא נפסקו להלכה. יש לכך ביטוי בתלמוד עצמו: "כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק" (ראה בבלי גיטין יט ע"ב, ובבלי נידה ט ע"ב לגבי ר"א, ומקבילות).

דוגמא נוספת היא דברי ה**משנה ברורה** בכמה מקומות שאם יש מחלוקת בנושא כלשהו ביחס לאיסור מוקצה, גם אם היא הוכרעה לכיוון מסויים, ניתן לסמוך על הדעה המקילה (שלא נפסקה להלכה) בשעת הדחק.[19] טענה זו תמוהה עוד יותר לאור העובדה שאנו פוסקים שבספק מוקצה יש ללכת לחומרא,[20] וכאן הרי אפילו לא מדובר בספק.[21]

והנה אם הדיון הוא לגבי התרת איסורי דרבנן (כמו מוקצה) בשעת הדחק, אזי הקשר אלינו אינו הכרחי. במצבים אלו יש מקום לומר שחכמים לא גזרו איסור במקום שיש הפסד מרובה, או בשעת הדחק. אך במצבים שבהם ישנה מחלוקת הלכתית, בין בדיני דאורייתא ובין בדיני דרבנן, ואנו פוסקים להלכה באופן אחד, ובכל זאת מקלים בשעת הדחק, הדבר תמוה מאד. הרי ההלכה לאחר שנפסקה היא ההלכה המחייבת. מדוע העובדה שיש דעות אחרות שלא נפסקו להלכה היא רלוונטית לזמן שלאחר ההכרעה? במקרה שלא היו דעות אחרות כי אז היינו מחייבים את האדם לנהוג כך גם בשעת הדחק, בבחינת 'יקוב הדין את ההר'. אם כן, מדוע כשישנן דעות אחרות אנו משנים את ההכרעה? האם קיומה של שעת הדחק משנה את האמת ההלכתית?

לכאורה ישנה כאן תופעה דומה למה שראינו בנדון דידן. במצב בו ישנן שתי דעות הלכתיות, לא תמיד ההכרעה נעשית משיקולים של חיפוש אמת (=הכרעה הלכתית-משפטית). במצבים כאלו לפעמים אנו נכריע משיקולים צדדיים. כשיש שעת דחק אנו נבחר עמדה אחרת, גם אם השיקולים המשפטיים-הלכתיים הטהורים אינם מוליכים אותנו אליה.

יש להדגיש שתופעה זו תמוהה יותר מאשר הצעתנו שלנו כאן. הרי במקרים אלו מדובר במצבים שבהם הוכרעה ההלכה, ובכל זאת אנו חוזרים ובוחרים דעה

---

[19] ראה **שעה"צ** סי' שח סקכ"ד, ו**מ"ב** סי' שט סקכ"א ועוד הרבה.

[20] ראה **תו"י** ביצה ג ע"ב, וסוגיית הבבלי ביצה כד ע"א-ע"ב, ו**מ"ב** סי' תצז סק"ח. אמנם ראה **עבודת הקודש** לרשב"א, 'בית מועד', שער ה, פ"א ה"א, שנראה שפסק לקולא. וכבר האריכו להקשות עליו ולדחות את דבריו (ראה שו"ת מהר"ם חלאווה סי' כב ועוד).

[21] אמנם אם נתפוס שאיסור מוקצה עצמו מותר במקום הפסד, היה מקום לומר שההקלה אינה נובעת מקיומה של דעה מקילה, או מדיני ספיקות, אלא מכך שגם לפי אותה דעה שיש כאן איסור מוקצה במקום הפסד הוא מותר. אלא ששאלה זו עצמה במחלוקת היא שנויה, ומקובלנו שלא התירו מוקצה במקום הפסד (ראה **מ"ב** סי' שח סקקמ"ו).

שונה בגלל שיקולים צדדיים (=שעת הדחק). מה שאנו הצענו כאן הוא לבחור דעה לגיטימית משיקולים צדדיים, במצב בו אין הכרעה משפטית-הלכתית. כביכול אנו מציעים לומר "כדאית היא זווית הראייה של רדיפה הדדית לסמוך עליה בעת הצורך".

השלכה הלכתית

ישנה נפקות הלכתית שונה לשני ההסברים שהצענו כאן, לגבי מצב של רדיפה הדדית לא מכוונת. אם ההסבר נעוץ בדיני 'רודף', אזי בכל מקרה של רדיפה דו-צדדית לא מודעת אנו מנועים מלהגדיר אותה כרדיפה הדדית. ואילו כשהיא מודעת, היא בהכרח תוגדר כך תמיד. לעומת זאת, אם ההסבר הוא השני, ההלכתי-כללי, אזי ייתכנו מקרים שבהם יש שיקולים נוספים (של הגינות וצדק, או אחרים) שיגרמו לנו להכריע הפוך: לפעמים גם ברדיפה דו-צדדית לא מכוונת אנו נחליט שבכל זאת יש כאן רדיפה הדדית.[22]

לדוגמא, במצב של תאומי סיאם ששניהם רודפים אחד את השני שלא במתכוין, ושם התוצאה הצפויה היא ששניהם עומדים למות. במצב כזה מבחינה משפטית צרופה אולי היה עלינו להכריע שאין כאן רדיפה הדדית, שכן הרדיפה אינה מכוונת. אך ישנו שיקול 'צדדי' (חשוב מאין כמוהו), לפיו בהיעדר דין רודף אנו לא נוכל להתערב ולהפריד ביניהם, ולכן שניהם ימותו. לעומת זאת, אם נגדיר את המצב כרדיפה הדדית, או אז תהיה לנו רשות להתערב ולהפריד ביניהם, וכך להציל לפחות אחד מהם. ייתכן שבמצב כזה השיקול התוצאתי (=טלאולוגי, ראה במאמר משבוע שעבר) יוליך אותנו להגדיר את המצב כרדיפה הדדית (מכוח אותו שיקול צדדי, תועלתני ולא פרשני), מה שיאפשר לנו להציל לפחות אחד מהם.[23] זהו סוג של הצדקה ל'פיקציה משפטית', אך נושא זה הוא מעבר לתחום הדיון שלנו כאן.

---

[22] ייתכן שהכרעה הפוכה (=הכרעה ברדיפה מכוונת שאין דין רודף כלל) היא פחות סבירה, אם אכן הסברא אומרת שברדיפה דו-צדדית יש דין רדיפה הדדית. כאן זו אינה תוצאה של שיקולי הגינות צדדיים בלבד, אלא שיקול משפטי. שיקול כזה אינו תלוי בנסיבות צדדיות.

[23] ראה על כך במאמרו הנ"ל של מ. אברהם.

מסקנות

1. על פי המדרש, קיימת זהות מסויימת בין הפסוק המתאר את המפגש של משה עם דתן ואבירם לבין הפסוק העוסק בדין רודף בספר דברים. מילות המפתח בשני הפסוקים הינם: נצים, וינצו. ומכאן ששני הפסוקים עוסקים ברדיפה הדדית.
2. הנימוק ההלכתי "מאי חזית דדמא דידך סומק טפי" מבוסס על מקרה שיש בו סימטריה בין שתי הנפשות הפועלות. במצב אסימטרי, שבו אחד מן הצדדים אשם במציאות שנוצרה, קיים דין 'רודף' ואין אומרים 'יהרג ואל יעבור'.
3. בד"כ שתי ההלכות (דין רודף, ודין מציל עצמו בנפש חברו) מהוות חלוקה שלימה של מרחב האפשרויות. ברם תמונה זו אינה שלימה וישנם שתי הסתייגויות ל'כלל' זה. האחת - מצב ביניים שאינם מוגדרים ברדיפה ממש, אלא מצויים בתווך בין שני הדינים. השניה - מצב אסימטרי, בו העדפה של נפש אחת על חבירתה אינה נובעת מדין רודף.
4. רדיפה 'הדדית' באה לידי ביטוי בשני הקשרים הלכתיים מוכרים: הפרדת תאומי סיאם, ודילול עוברים.
5. ר' שלמה אייגר (בנו של ר' עקיבא אייגר) סבור שבמצב של רדיפה הדדית אין לאף אחד מן הצדדים דין רודף, זאת בנגוד למשתמע מן הירושלמי.
6. לשיטת הרמב"ם יש מצב שלישי שבין שני הדינים, רודף באונס (= 'כרודף'). במצב זה יש היתר להרוג רק עובר שחייו בעלי ערך נמוך יותר ולא אדם שערך חייו מלא. לעומת זאת, 'מציל עצמו בנפש חבירו' אינו מותר בשום מצב.
אפשר להבין את הרמב"ם גם בדרך אחרת, לפיה דין 'כרודף' חל כאן בגלל הרדיפה ההדדית. היוצא מכך, מצב של רדיפה הדדית אינו נחשב כרדיפה בכלל לפי ר' שלמה אייגר, ו-'כרודף' בלבד על פי הרמב"ם.
7. מצב בו הרדיפה ההדדית נעשית באשמת מי מן הצדדים, היא מצב של רדיפה כפולה שבה יש היתר לפגוע בכל אחד משני הצדדים כדי להציל את נפש חברו. מצב בו הרדיפה הינה 'מן שמיא' (=ללא אשמת מי מן הצדדים), הוא מצב בו רדיפה כפולה אינה רדיפה כלל.
8. המונח 'אשמה' בהקשר של דין 'רודף' אין פירושו אשמה במובן הפלילי.

סוגיית ההצבעה: שמות וכינויים

הנקודות הנדונות:

- צורות הצבעה
- שמות וכינויים
- התפקוד הלוגי של שם ושל תיאור
- היחס בין שם לבין האובייקט המסומן

תקציר

במאמר זה אנו עוסקים בשמות ה'. אנו מציגים את החלוקה המקובלת בפילוסופיה האנליטית בין שתי צורות של הצבעה: שם ותיאור מיידע.

אנו מראים כמה מישורי יחס בין שמות לתיאורים: המישור הלוגי-פילוסופי-דקדוקי. המישור של המדריגה הרוחנית (מבחינת התייחסות לעולמות הרוחניים: בריאה, יצירה ועשייה). המישור של החלוקה בין חסד ודין. המישור האונטולוגי – ביחס לחומר וצורה. והמישור ההלכתי, מבחינות שונות: לעניין מחיקת השם, שבועה, גידוף, ודין 'לשמה' בגט.

לאור החלוקה הזו אנו מסבירים את החלוקה של שמות ה' לשלוש קטגוריות: 1. שם המיוחד, שהוא הצבעה שרירותית (=לא נגזרת, במינוח של הרמב"ם) ומיוחדת (=לא כוללת). 2. שאר השמות שאינם נמחקים, שהם שמות נגזרים אך לא כוללים (ותפקודם הלוגי הוא כשל שמות ולא של תיאורים). 3. כינויים, שהם תיאורים נגזרים וכוללים.

מתוך התמונה הזו אנו מציעים הסבר לדברי הראשונים בפרשתנו, אשר מתארים את המעבר של הופעת הקב"ה משמות א-לוהים וש-די, בספר בראשית, לשם הוי"ה, מספר שמות והלאה.

מבוא

שמות ה' הם רבים ומגוונים. הם מחולקים חלוקות משנה לשמות וכינויים, לשם עצם ושמות אחרים, וכדו'. לחלוקות הללו יש גם כמה וכמה משמעויות הלכתיות, אך ברור שביסודן עומדים רעיונות ועקרונות.

במאמרנו השבוע נעסוק במשמעותם של שמות בכלל, ושמות ה' בפרט. שאלה זו קשורה לשאלת ההצבעה, אשר נדונה בהרחבה רבה בפילוסופיה האנליטית מתחילת המאה העשרים. למעשה, מאמרו של ברטרנד ראסל, 'על ההצבעה', שעוסק בשמות ותיאורים, נחשב כאחת מאבני הדרך העיקריות שפתחו את התקופה האנליטית בפילוסופיה.

לאחר הבהרת השמות השונים ומשמעויותיהם, נבחן מעט את ההשלכות ההלכתיות של הבירור הזה.

א. מא-להים לה'וי"ה

המעבר מספר בראשית לספר שמות

בפרשתנו הקב"ה מודיע למשה על מעבר מצורת ההופעה שלו מספר בראשית לצורה אחרת (שמות ו ב-ג):

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי יְקֹוָק: וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי יְקֹוָק לא נוֹדַעְתִּי לָהֶם:

בפסוק שפותח את הפרשה מתגלה יישות שקרויה 'א-להים' ומציגה את עצמה בשם אחר: 'הוי"ה'. בפסוק השני מתברר שבכל ספר בראשית הקב"ה התגלה לאבות בשם 'א-ל ש-די' (או 'א-להים'), ושם הוי"ה לא היה ידוע להם. פסוקים אלו הם המעבר לתקופה החדשה, מספר שמות והלאה, שבמהלכה הקב"ה עתיד להופיע בשם הוי"ה.[1]

מה משמעות המעבר הזה? ובכלל, מה משמעותם של שמות ה', ומהו ההבדל

---

[1] בעל **אור החיים** כאן סובר שהמעבר הוא לצירוף של שני השמות ביחד (וכך קורה גם במעבר מפ"א לפ"ב בבראשית, ראה מייד):
עוד ירצה באמרו "ושמי ה' לא נודעתי" וגו', פרוש הודעת יחוד ב שמות יחד שהם "שמי ה' " שנודעתי לך. כאמרו "וידבר א-להים אני ה' ". והוא סוד אמרו (מלכים א, יח, לט)**: "ה' הוא הא-להים". והוא סוד אמרו** (זכריה יד, ט)**: "ה' אחד ושמו אחד". לא נודעתי להם להאבות פרוש סוד ב שמות ביחד "שמי ה' " שהם א-להים הוי"ה, שהדין ייעשה רחמים ורחמים יעשו משפט, לא נודעתי.**

בין השמות השונים? מדוע יש הבדל בין שמות שונים שדרכם אנו מתייחסים לקב"ה? וכי שם של משהו אינו רק בית יד (=צורת אחיזה שמאפשרת התייחסות) ליישות שהוא מצביע עליה? מהו היחס בין שמותיו של הקב"ה לשמות בכלל?
אנו מכירים את דברי רש"י על הפסוק הראשון בספר בראשית:[2]

ברא אלהים - ולא אמר ברא ה', שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב (להלן ב ד) **ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים:**

הוא מבחין בין שם א-להים שמבטא את מידת הדין (והוא השולט על פרק א בבראשית), לבין שם הוי"ה שמבטא את מידת הרחמים (והוא השולט בפרק ב). במאמרנו השבוע נרחיב מעט את היריעה בעניין זה.

פירוש האבן עזרא והרמב"ן

הראב"ע על אתר מסביר את ההבדל בין השמות הללו כך:

כי ידענו כי א-ל ש-די הוא הש"י הנכבד, ואין ביניהם הפרש, רק ששם ש-די הוא תואר, והשם הנכבד פעם שם עצם ופעם שם תואר כאשר פירשתי.

השם 'ש-די', או 'א-ל ש-די' הוא תואר, ואילו שם הוי"ה משמש לפעמים כשם העצם ולפעמים כתואר.
הרמב"ן כאן מביא את דברי הראב"ע כך:

והנה אמר האלהים למשה נראיתי לאבות בכח ידי אשר אני שודד בו המזלות ועוזר לבחירי, אבל בשמי של יו"ד ה"א אשר בו נהיה כל הווה לא נודעתי להם לברוא להם חדשות בשנוי התולדות, ולכן אמור לבני ישראל אני ה', ותודיע להם פעם אחרת השם הגדול כי בו אני עושה עמהם להפליא, וידעו כי אני ה' עושה כל. וצדקו כל דברי ר"א בענין הזה, אלא שהוא כמתנבא ואינו יודע...

א-ל ש-די מוסבר אצלו מלשון משדד מערכות הטבע, כלומר שזהו השם שבו הקב"ה משנה את הטבע ושולט בו. ואילו שם הוי"ה הוא השם שבו נבראה המציאות יש מאין. לא לגמרי ברור היכן ראה הרמב"ן את ההבחנה הזו אצל הראב"ע? מסתבר שכך הוא מבין את החילוק שכתב הראב"ע עצמו, כפי שהובא לעיל.
לאחר מכן כותב הרמב"ן כך:

ועל דרך האמת בא הכתוב כפשוטו ומשמעו, יאמר אני ה' נראתי להם באספקלריא של א-ל ש-די, כטעם במראה אליו אתודע (במדבר יב ו)**, ואותי**

[2] ראה עוד ברש"י שם (ו, ו), וכן (ח, א), ועוד הרבה.

אני ה' לא נודעתי להם, שלא נסתכלו באספקלריא המאירה שידעו אותי, כטעם אשר ידעו ה' פנים אל פנים (דברים לד י)**, כי האבות ידעו ה' המיוחד אבל לא נודע להם בנבואה, ולכן כשידבר אברהם עם השם יזכיר השם המיוחד עם אלף דלת, או אלף דלת לבדו.**

כלומר שם א-ל ש-די הוא התגלות במראה, כלומר באופן עקיף, ואילו שם הוי"ה הוא התגלות ישירה (=באספקלריא המאירה).

הקדמה לביאור הדברים: חומר וצורה[3]

הראב"ע כותב בהמשך את הדברים הבאים:

ועתה אגלה לך קצת סוד א-ל ש-די. ידענו כי השם ברא ג' עולמות שהזכרתי. והעולם השפל יקבל כח מעולם התיכון כל אחד מהפרטים כפי מערכת העליונה. ובעבור כי נשמת האדם גבוהה מן העולם האמצעי, אם היתה הנפש חכמה והכירה מעשה השם שהם בלא אמצעי וע"י אמצעי, והניחה תאות העולם השפל, והתבודדה לדבקה בשם הנכבד, אם יש במערכת הכוכבים בעת ההריון רעה שתבא עליו ביום ידוע, השם שדבק בו יסבב סבות להצילו מרעתו. וככה אם יש במערכה שיהיה עקר, השם יתקן לו כח תולדתו ויוליד, על כן אמרו חז"ל, שהשם אמר לאברהם צא מאצטגנינות שלך. וקרוב מזה הטעם אין מזל לישראל. ועוד אבאר זה בפ' כי תשא, על כן אמר השם לאברהם קודם וארבה את זרעך אני אל שדי (בראׁ יז, א)**, שפירושו מנצח המערכות העליונות, לא שהמערכה תשחת, רק שידע הדבק בשמו שמחדש לו טוב שלא יהיה במערכתו, על כן אמר יעקב המלאך הגואל אותי מכל רע** (שם מח, טז)**, שהיה נכון לבא עלי. וזה הוא סוד כל התורה, כאשר אפרש עוד. והנה האבות לא הגיעה מעלתם לדבקה בשם כמשה, אשר ידעו השם פנים בפנים, על כן היה יכול משה לשנות תולדות עולם השפל, ולחדש אותות ומופתים, שלא יכלו האבות לחדשם.**

הראב"ע מסביר שיש שלושה עולמות נבראים, ושם הוי"ה שייך לעולם העליון, ואילו שמות א-ל וש-די שייכים לשני העולמות שלמטה ממנו. האבות הגיעו להשגות בגובה של שני העולמות התחתונים, ואילו משה הגיע לעולם העליון יותר. ההבדל בין השמות ובין הפעולה בעולמות השונים הוא בעוצמת הנסים

[3] להרחבה בנושא החומר והצורה, וליחס בין סוגיא זו לבין החלוקה הקאנטיאנית בין הפנומנה (=הדבר כפי שהוא מופיע לעינינו. עולם התופעות) לנואומנה (=הדבר כשהוא לעצמו), ובין שתי אלו לבין סוגיית ההצבעה, ראה בספרו של מ. אברהם, **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער השני.

והשליטה בטבע: בעולם העליון של שם הוי"ה יש שליטה מלאה בטבע, והוא כמי שאינו. לעומת זאת, בשני העולמות התחתונים הטבע ישנו, אלא שהקב"ה יכו לשלוט בו, להתערב בו, ואף לשנות אותו. נציין כי רבים מן המפרשים אומרים דברים דומים.

במונחי תורת הנסתר מדובר כאן על שלושת העולמות: בריאה, יצירה ועשייה. שלושת אלו הם העולמות הנפרדים שמצויים מתחת לכסא הכבוד ולעולם האצילות האלוקי. כדי להבין את משמעותם הפילוסופית של שלושת העולמות הללו, עלינו להבחין בין חומר לצורה של עצמים.

הצורה של העצם היא אוסף המאפיינים שלו. החומר שלו הוא עצמיותו כשהיא מופשטת מן הצורה, כלומר ללא כל מאפיינים. הופעתו של העצם בפנינו היא דרך מאפייניו. אנחנו לא יכולים לפגוש את עצמותו כשלעצמה, אלא רק דרך תכונותיו. לכן הצורה מכונה בספרות הנסתר כ'לבושים'. כל טענה שנאמרת על העצם נוגעת לצורתו. הדבר היחיד שניתן לומר על עצמותו היא שהוא קיים. רק עצם היישות מתייחסת לעצמות. כל השאר משתייך לצורה.

כעת נוכל לראות כי שמותיהם של שלושת העולמות הללו מעידים על טבעם: עולם הבריאה עניינו הוא הוצאת יש מאין, או: היווצרות היש. המונח 'בריאה' מציין בלשוננו הוצאת יש מאין. לעומת זאת, עולם היצירה הוא העולם שבו מצויות הצורות (צורה משורש יצירה) הנבדלות (=מלאכים). עולם זה מקביל לעולם האידיאות האפלטוני, שבו מצויות אידיאות מופשטות כיישים בפני עצמם. עולם העשייה היא העולם שבו מתחברת הצורה לחומר ההיולי, וכך נוצרים העצמים כפי שאנחנו מכירים אותם כאן: חומר וצורה דבוקים זה בזה. בעולם שלנו לא ניתן להפריד את החומר מהצורה: חומר היולי (=ללא צורה) או צורה ללא חומר הם הפשטות בלבד.

תמונה קבלית זו היא תמונה ניאו-אפלטונית. לפי אפלטון השלב הראשון בבריאה היה חומר היולי (שלדעתו היה קדמון), ולאחר מכן הוא לבש צורה. הרמב"ן עצמו מביא את דבריו אלו של אפלטון בשני מקומות. בתחילת ספר בראשית הוא כותב על הפסוק "בראשית ברא אלוקים":

הקב"ה ברא כל הנבראים מאפיסה מוחלטת. ואין אצלנו בלשון הקדש בהוצאת היש מאין אלא לשון "ברא". ואין כל הנעשה תחת השמש או למעלה, הווה מן האין התחלה ראשונה. אבל הוציא מן האפס הגמור המוחלט יסוד דק מאד, אין בו ממש, אבל הוא כח ממציא, מוכן לקבל הצורה, ולצאת מן הכח אל הפועל, והוא החומר הראשון, נקרא ליונים "היולי". ואחר ההיולי

לא ברא דבר, אבל יצר ועשה, כי ממנו המציא הכל והלביש הצורות ותקן אותן:

כאן הרמב"ן קובע את היחס בין בריאה, יצירה ועשייה, כפי שתיארנו למעלה. העולם העליון (הראשון) הוא עולם הבריאה, ובו נברא החומר ההיולי, כלומר עצם היישות. ומתוכו הקב"ה 'יצר' (=כלומר צר לו צורה, בעולם היצירה) ו'עשה' (=כלומר חיבר את הצורה עם החומר, בעולם העשייה) הכל. לאחר מכן הוא מביא מ**ספר הבהיר** (ספר קבלי המיוחס לר' נחוניה בן הקנה) שזהו פרוש המילים "תהו ובהו" בפסוק ב (וראה שם ראיותיו).

לעומת זאת, בפירוש שיר השירים (ג, ט) הרמב"ן מביא מדרש מ**פרקי דר"א** שהוא מוצא בו גישה ניאו-אפלטונית (הוא עצמו קושר אותו לאפלטון), לפיה העולם נברא יש מיש.[4] הוא מסביר שעובדה זו אינה מהווה פחיתות ביכולתו של הקב"ה, כי בריאת יש מאין היא מן הנמנעות.[5] וכבר הקשו עליו שבפירושו לבראשית (א, ח) הוא דוחה זאת וכותב שהעולם נברא יש מאין. מסתבר שכוונתו היא אחת: החומר ההיולי הראשוני נברא גם הוא, אלא שהעולם והיישים כפי שאנחנו מכירים אותם סביבנו, לא נעשו יש מאין אלא יש מיש, מן החומר ההיולי. בריאה של יש בעל חומר וצורה ישירות מן האין היא מן הנמנעות, ולכן חייב להיות שלב מעבר מתווך של חומר נפרד וצורה נפרדת, בין האין המוחלט לבין המציאות המוכרת לנו, שבה מחוברים החומר והצורה למציאות אחת.

ביאור דברי הראב"ע והרמב"ן

כיצד כל זה קשור לשאלת השמות והתיאורים? בפילוסופיה האנליטית מחלקים בין שתי צורות להצביע על (או: להתייחס ל) עצם: 1. פנייה ישירה - דרך שמו. 2. תיאור - דרך מאפייניו. ניתן להתייחס למשה רבנו דרך שמו: האיש ששמו 'משה בן עמרם'. וניתן להתייחס אליו דרך תיאוריו: מנהיגם של ישראל בעת יציאת מצרים, אחיו של אהרן וכדו'.

מהו ההבדל בין שתי צורות ההתייחסות הללו? התיאור מתייחס למאפיינים של העצם, כלומר לצורתו. כפי שהזכרנו לעיל, כל מה שנוכל לומר על העצם נוגע לתכונה זו או אחרת שלו. הפנייה בשם מתייחסת לעצמותו, ולא לאף תכונה שלו. הקשר בין העצם לבין תאריו הוא מהותי. לעומת זאת, הקשר בינו ובין שמו הוא שרירותי. אנו מצמידים לעצם שם כלשהו כדי שנוכל לפנות אליו. השם אינו

[4] כידוע, הרמב"ם ב**מורה הנבוכים**, ח"ב פכ"ו, הרבה לתמוה על המדרש הזה, ואמר שמעודו לא ראה מדרש תמוה ממנו.

[5] בדומה לזה כתב בשו"ת הרשב"א, ח"ד תשובה רלד.

מתאר שום דבר שמצוי בעצם, אלא משמש 'בית יד' להתייחסות אליו.

אם כן, אנו מוצאים כי שמות מתייחסים לעצם היישות, או לעצמות, בעוד תיאורים מתייחסים למאפיינים (=תארים) של העצם. במונחי העולמות שהצגנו למעלה, נאמר: השמות שייכים לעולם הבריאה, שהוא עולם היש, ואילו התיאורים שייכים לעולמות היצירה והעשייה, שבהם לעצם יש כבר צורה.

נראה שזהו הקשר בין שלושת מישורי דיון אצל הראב"ע והרמב"ן: שם הוי"ה הוא שם העצם, ולכן ברור שהוא אחראי על יצירת המציאות עצמה. מסיבה זו הוא משתייך לעולם הבריאה, שהוא העולם העליון האחראי על היווצרות היישות כשלעצמה. ואילו א-ל ש-די הוא תואר, ולא שם, וכפי שראינו הוא מתייחס לצורה של המציאות, או של הקב"ה (=מתאר אותה, או אותו), ולא לעצמותם. לכן ראב"ע מייחס אותו לשני העולמות התחתונים.

המעבר בין ספר בראשית לספר שמות נעשה בשני מישורים מנוגדים: ספר בראשית הוא הספר המתאר את בריאת העולם עצמו, ואילו בספר שמות העולם (או עם ישראל?) מתחיל לקבל צורה. משם גם יש לו תוכנית ומטרה (מתן תורה). לעומת זאת הופעת הקב"ה נעשית בסדר מהופך: האבות בספר בראשית נפגשים עם התיאורים של הקב"ה, כביכול עם 'צורתו'. ואילו משה בספר שמות נפגש עם עצמותו ("וראית את אחוריי").

כידוע, בניגוד לשאר הנביאים, משה רבנו רואה את ה' באספקלריא המאירה, בדיוק כפי שמתאר הרמב"ן את הופעת שם הוי"ה. והאבות לא זוכים לראות אותו באספקלריא המאירה אלא רק במראה (=שם א-ל ש-די). אספקלריא המאירה משקפת את הדבר עצמו ללא מעטפות, ואילו מראה היא פגישה עקיפה עמו, דרך לבושיו (=צורתו, או תכונותיו).

דברי בעל 'אור החיים':

היחס בין השם לבין האובייקט המסומן על ידו

בעל **אור החיים** כאן מוסיף עוד היבט חשוב בביאור העניין:

ואמר "לא נודעתי", כי ה' ברוך הוא שמו ושמו הוא, ואינו כשאר נבראים שחלוקים משמם ושמם חלוק מהם. אשר על כן לא יצדק לומר "לא הודעתי", כי השם הוא המדבר, ואם כן צריך לומר "לא נודעתי".

בדומה לזה כתב גם בספר **שערי אורה** שער ג-ד, ובספר **הפרדס** לרמ"ק (שער יט הוא 'שער שם בן ד', בפ"א. הביאו גם ה**של"ה** בחלק 'בית ה' ', בהקדמתו).

ביסוד הדברים מונחת הבחנה חשובה בין שם לתיאור, שכבר הוזכרה לעיל:

הצמדת תיאור לאובייקט היא תלויה במציאות, כלומר במאפייניו של אותו אובייקט. אי אפשר לתאר את ראובן באופן שרירותי כמנהיג ישראל ביציאת מצרים, אם הוא לא היה מנהיגם בתקופה ההיא. לעומת זאת, שמו 'ראובן' אינו תלוי בשום מציאות. זוהי הצמדה שרירותית בין מילה לבין אובייקט, אשר נועדה לאפשר לנו להתייחס לעצמותו של אותו אובייקט (ולא רק לתכונותיו ומאפייניו). לשון אחר: התיאור מתאר אובייקט כלשהו, ופונה לצורתו, ואילו השם מהווה קריאה, פנייה, או התייחסות, לאובייקט כשהוא לעצמו (לחומר שלו ולא לצורתו).

המסקנה היא שלא אמור להיות שום קשר בין אובייקט לבין שמו, בניגוד לתיאורים, ההצמדה של השם לאובייקט היא שרירותית. ברם, ביחס לשם ה', כפי שכותב בעל **אור החיים**, המצב הוא שונה: יש קשר מהותי בין השם לבין העצמות המסומנת על ידו. כאשר הוא אומר "שהוא שמו ושמו הוא" נראה שאין כוונתו לזהות אונטולוגית (=יישותית) בין הקב"ה לבין שמו, אלא לקיומו של קשר מהותי ביניהם, בניגוד לקשר שרירותי בין כל אובייקט אחר לבין שמו.

כך אנו מוצאים בדברי הרמ"ק, אשר כותב:

ושמו של הא"ס (האין סוף) **פי' מורה עצמותו המשל בזה כמו שם יצחק הוא בית יד אל האיש ההוא שבו תהיה תפיסת הדיבור ואם לא נייחסהו בשם לא נוכל לדבר בו כי לא נדעהו. כן הא"ס על ידי האצילות הוא בית יד ושם אליו מורה על עצמותו כדי שנוכל להתעסק בו וכו'.**

הרמ"ק מסביר כאן באופן כללי את משמעותו הלוגית של שם, ואת יחסו השרירותי אל האובייקט המסומן על ידו. מכאן המונח 'בית יד', בו השתמשנו למעלה, שזהו אמצעי לאחוז בכלי, אשר ללא ידית קשה היה לאחוז בו. גם השם הוא אמצעי להתייחסות לאובייקט כשהוא לעצמו, מה שלא ניתן לעשות באמצעות תיאורים ללא שם.

בהמשך כותב הרמ"ק, בדומה ל**אור החיים** הנ"ל, ששם ה' שונה משאר השמות בכך שהצמדה זו אינה שרירותית:

ואין שם בן ד אליו או שאר השמות כשם העצם אל האנשים כי שמם הסכמיי פירוש כי הסכים אברהם אבינו לקרוא את בנו יצחק לסבה או לסבות אבל לא שיוחס שם יצחק על תכונה כלל ולא שיורה שמו על עצמותו. ואין כן שמותיו יתברך כי כולם מורים על תכונת הדבר הנקרא בו וכו'.

והן הן דברינו למעלה.

הקשר לחלוקה דין-רחמים

הבאנו את דברי רש"י שמסביר כי שם א-להים מסמן את מידת הדין ושם הוי"ה את מידת הרחמים. האם יש קשר בין החלוקה הידועה הזו לבין דברינו כאן? כדי להבין את הקשר היה עלינו להאריך ביחס בין דין לבין רחמים וחסד בטרמינולוגיה הקבלית, וכאן נוכל רק לרמוז על כך.

המושג 'דין' מסמן חוקים והגבלות. הדין קובע את מה שחייבים ולא חייבים, כמשמעו בעולם ההלכתי. הוא מבחין בין דבר לדבר, בין פטור לחייב, בין מותר לאסור, בין טמא לטהור וכדו'. לעומת זאת, המונח 'חסד' מבטא את ההיפך. אם נתינה על פי דין היא קיום של חוק, ביצוע מה שחייבים, הרי נתינה ללא חוק מחייב היא פעולה של חסד. זוהי עשייה לפנים משורת 'הדין'.

צורה היא ההגבלה של הדבר. היא תוחמת בין הפנים לחוץ, והיא מגדירה מה נכלל בו ומתאים לו ומה לא. תיאור הוא תמיד דרך הגבלות. כשאומרים שמישהו הוא אדם, מבחינים אותו מבהמה ומדומם. תיאור הוא הפרדה והגדרה דרך חוקים שונים. לעומת זאת, שם אינו בנוי על חוקים. הוא חופשי מחוקים ומכללים, ונקבע באופן שרירותי, כמו פעולת חסד, לכן שם קשור לעצמות ותיאור קשור לצורה. בשל כך, שם א-להים שפונה לצורה קשור לדין, ושם הוי"ה שפונה לעצמות קשור לחסד.

משמעות דקדוקית

לסיום הפרק נביא עוד הבחנה בין שם לתיאור, והפעם במישור הדקדוקי. מבחינה דקדוקית, השם משמש כנושא של המשפט, והתיאור מופיע במקום אחר במשפט. הסיבה לכך היא שהמשפט מתייחס לאובייקט שמסומן על ידי השם. לעומת זאת, תיאור שמתייחס לאותו אובייקט ישתמש בתארים ולא בשמות. הנושא של המשפט הוא העצמות, היישות שאליה מתייחס המשפט. הצורה תמיד תופיע כתואר. כשאנו טוענים משהו על האובייקט אנו עושים זאת באמצעות תואר, ובזה אנו תמיד מתייחסים לצורתו (=למאפייניו) ולא לחומרו. כמעט כל טענה על האובייקט עוסקת בתכונות שלו ולא בו עצמו.[6] אנו נראה את משמעות ההבחנה הזו בהמשך דברינו.

---

[6] אמנם ישנם יוצאי דופן. כפי שמוסבר בשער השני של הספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הטענה: "X קיים" עוסקת בחומר של X ולא בתכונה כלשהי שלו.

ב. שמות ה' בהלכה[7]

מבוא

שמות ה' מופיעים בהלכה בכמה הקשרים. העיקריים שבהם: שבועה (שצריכה להיעשות בשם ה') והזכרת שם ה' לבטלה, כתיבת סת"ם (דיני כתיבת השמות). מגדף ומקלל (את הזולת, אב ואם, נשיא, דיין, מלך, ואלוקים) שצריך להיעשות בשם ה' כדי שיהיה כאן איסור תורה. ובעניין איסור מחיקת שם ה' (שם מחלקים בין שמות נמחקים ושאינם נמחקים). בפרק זה נעסוק בחלוקות של שמות ה' ובהלכותיהן, לאור מה שלמדנו בפרק הקודם.

סוגיית שבועות ל"ה

הסוגיא העיקרית שעוסקת בשמות ה' מצויה בבבלי שבועות לה ע"א-ע"ב, בהקשר של שבועת העדות (שבועה שמשביע אדם את עדיו שאם הם יודעים לו עדות שיבואו ויעידו לו בבי"ד).

המשנה שם דנה ביחס בין שמות לעניין שבועה, ולעניין מחיקה וקללה:

משביעני (אני) עליכם, מצוה אני עליכם, אוסרכם אני - הרי אלו חייבין; בשמים ובארץ - הרי אלו פטורין; באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארך אפים, ברב חסד, ובכל הכנויין - הרי אלו חייבין. המקלל בכולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פוטרין. המקלל אביו ואמו בכולן - חייב, דברי ר"מ, וחכמים פוטרין. המקלל עצמו וחבירו בכולן - עובר בלא תעשה. (דברים כ"ח) **יכבה ה' אלהים, וכן יכבה אלהים - זו היא אלה הכתובה בתורה. אל יכך, ויברכך, וייטיב לך - ר"מ מחייב, וחכמים פוטרין.**

אם כן, צריך להשביע בשמות ה', או בכינויים. לגבי קללה ואלה ישנן מחלוקות לגבי כינויים. הגמרא שם דנה ברישא של המשנה:

באלף דלת, ביוד הי, בשדי, בצבאות, בחנון ורחום, בארך אפים, ברב חסד. למימרא, דחנון ורחום שמות נינהו, ורמינהי: יש שמות שנמחקין, ויש שמות שאין נמחקין; אלו הן שמות שאין נמחקין: כגון אל, אלהיך, אלהים, אלהיכם, אהיה אשר אהיה, אלף דלת, ויוד הי, שדי, צבאות - הרי אלו אין נמחקין; אבל הגדול, הגבור, הנורא, האדיר, והחזק, והאמיץ, העזוז, חנון ורחום, ארך

[7] ישנו דיון בנושא היחס בין הבעיה של השמות בפילוסופיה אנליטית לאינטרפרטציה של שמות ה' במאמר: 'Names and Divine Names: Kripke and Gikatillian', in Sefer Higayon, M. Koppel and E. Merzbach (eds.), Zomet Institute, 1995, p. 51-60 in the english section.

אפים, ורב חסד - הרי אלו נמחקין!

המסקנה היא שניתן להשביע רק בשמות שאינם נמחקים. השאר הם שמות נמחקים, שאינם ממש שמות אלא כינויים, ולכן השבעה בהם אינה מחייבת. כעת עולה השאלה לגבי 'רחום' ו'חנון' שהם כינויים, ועל כך עונה אביי:

אמר אביי: מתניתין - במי שהוא חנון, במי שהוא רחום קאמר. א"ל רבא: אי הכי, בשמים ובארץ נמי במי שהשמים והארץ שלו קאמר! הכי השתא, התם כיון דליכא מידי אחרינא דאיקרי רחום וחנון, ודאי במי שהוא חנון, ודאי במי שהוא רחום קאמר, הכא כיון דאיכא שמים וארץ, בשמים ובארץ קאמר.

למסקנה, השבעה בכינויים אינה מועילה, אלא שישנם כינויים שהם חד ערכיים ולכן ההשבעה בהם מתפרשת כהשבעה במי שמכונה בהם, ולא בהם עצמם.

ניתן לראות מתוך מהלך הסוגיא שהכינויים, בניגוד לשמות, הם תיאורים של הקב"ה. אמנם התיאורים 'רחום' ו'חנון' הם ייחודיים, שכן אין מישהו אחר שקרוי בכינוי כזה. אמנם יש המתוארים בתארים הללו, אך אין מישהו שלגביו הם הופכים לתפקד כשמות שלו פרט לקב"ה.

השמות שאינם נמחקים מתפקדים לוגית כשמות, כלומר כמצביעים שרירותיים. הכינויים הם תיאורים. ובאמת מצינו שם בהמשך הגמ' לגבי השם צ-באות, שר' יוסי חולק על התנא דברייתא, ולדעתו זהו שם נמחק:

רבי יוסי אומר: צבאות כולו נמחק, שלא נקרא צבאות אלא על שם ישראל, שנאמר: (שמות ז') **והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים. אמר שמואל: אין הלכה כרבי יוסי.**

הסיבה לדעת ר' יוסי היא שהקב"ה נקרא כך כדי לתאר את העובדה שהוא אלוקי צבאות ישראל. מדוע טענה זו בכלל מהווה סיבה לכך שזהו שם נמחק? נראה שהנימוק הזה בא לומר ש'צ-באות' זהו תיאור ולא שם, ולכן הוא כינוי, והוא מן השמות הנמחקים. כאמור, שמות לא נמחקים הם שמות ולא תיאורים.

האם שמות שאינם נמחקים אינם תיאורים?

אך כאשר מתבוננים ברשימה המובאת למעלה נראה שגם השמות שאינם נמחקים הם תיאורים. אמנם י-ה או ש-די נראים חסרי משמעות כשלעצמם, אבל לשם ש-די יש הסבר בחז"ל: "שאמר לעולמו די". לשמות א-ל, או א-להים, יש משמעות של בעל כוח. שם א-דני הוא משורש אדנות. ואפילו אהי-ה אשר אהי-ה, למרבה ההפתעה, גם הוא שם בעל משמעות (=משמעותו היא היעדר

משמעות ויכולת לתאר את הקב"ה, וללא ספק ביטוי זה מתפקד כתיאור, ולא כשם שרירותי).[8] אם כן, מהו בכל זאת ההבדל בין שמות שאינם נמחקים לבין כינויים?

כאן המקום לשים לב לכך ששם הוי"ה הוא חסר כל משמעות מעבר להיותו שם ה'. זהו השם היחיד שמבחינה לוגית באמת מתפקד כשם ולא כתיאור. הוא הדין לנגזרותיו (כמו י-ה).

שיטת הרמב"ם: מחיקת השם ושבועה

הרמב"ם מונה את השמות שאינם נמחקים ואת הכינויים בהל' יסודי התורה פ"ו ה"ב, בהקשר של איסור מחיקת השם, וכך הוא כותב:

א. כל המאבד שם מן השמות הקדושים הטהורים שנקרא בהם הקב"ה לוקה מן התורה, שהרי הוא אומר בעבודת כוכבים ואבדתם את שמם מן המקום ההוא לא תעשון כן לה' אלהיכם.

ב. ושבעה שמות הם, השם הנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א והוא השם המפורש, או הנכתב אדני, ואל, אלוה, ואלהים, ואלהי, ושדי, וצבאות, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה.

ה. שאר הכינויין שמשבחין בהן את הקב"ה כגון חנון ורחום הגדול הגבור והנורא הנאמן קנא וחזק וכיוצא בהן הרי הן כשאר כתבי הקדש ומותר למוחקן.

כלומר לעניין מחיקת השם, ישנה הבחנה ברורה בין שמות לכינויים.[9]

לעומת זאת, בהל' שבועות פ"ב ה"ב הרמב"ם פוסק את הברייתא הנ"ל להלכה, וכותב כך:

אחד הנשבע, או שהשביעו אחר בשם המיוחד, או באחד מן הכינוין כגון שנשבע במי ששמו חנון, ובמי ששמו רחום, ובמי ששמו ארך אפים, וכיוצא בהן בכל לשון הרי זו שבועה גמורה, וכן אלה וארור הרי הן שבועה, והוא שיזכיר שם מן השמות או כינוי מן הכינויין, כיצד כגון שאמר באלה או ארור לה', או למי ששמו חנון, או למי ששמו רחום, מי שיאכל דבר פלוני ואכלו הרי זה נשבע לשקר, וכן בשאר מיני שבועות.

אם כן, השבועה תקפה בשם המיוחד או בכינוי. הרמב"ם אינו מתייחס כאן לשאר

---

[8] אמנם ראה דברי הרמב"ם ב**מו"נ** ח"א פס"ג, שם הוא מפרש את המשמעות של אהי-ה כמורה על המציאות וההוויה.

[9] אמנם ישנן גרסאות שונות לגבי זהות השמות והכינויים, והרשימה המלאה של השמות שאינם נמחקים אינה מוסכמת (אפילו מספרם לא לגמרי מוסכם: עשרה או שבעה).

השמות שאינם נמחקים, פרט לשם המיוחד.[10] די ברור שהשבועה בהם תקפה, שהרי אפילו בכינויים זה הדין, אך לא ברור מדוע הרמב"ם כלל אינו מזכיר אותם בהלכה זו.

ה**לח"מ** על אתר מעיר שהרמב"ם כאן מתייחס ל'רחום' ול'חנון' כשמות. יש לשים לב לכך שלשון הגמרא היא: 'במי שהוא רחום', ואילו ברמב"ם נקט לשון: 'במי ששמו רחום'. כלומר הוא מתייחס ל'רחום' ו'חנון' כשמות ולא ככינויים. אמנם בהלכה זו עצמה הרמב"ם מביא את שני אלו כדוגמא לכינויים.

שיטת הרמב"ם: שלוש קטגוריות של שמות ה'

מתוך הדברים עולה כי שני השמות, 'רחום' ו'חנון' כנראה מהווים קטגוריית ביניים, שמצטרפת במובן מסויים לשאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד), וכל אלו נקראים גם 'כינויים'. אם כן, נראה שיש אצלו שלוש קטגוריות: שם המיוחד, שמות שאינם מיוחדים (שלפעמים נקראים 'כינויים'), וכינויים ממש (שחלקם נקראים לפעמים 'שמות' – כמו שראינו לעיל לגבי 'רחום' ו'חנון').

כך אכן משתמע בבירור גם בהל' ע"ז פ"ב ה"ז, שם הרמב"ם עוסק בדיני המגדף, והוא כותב כך:

ואלו הן דיני המגדף, אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד ויברך אותו בשם מן השמות שאינם נמחקים שנאמר ונוקב שם ה' על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינוים באזהרה, ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל.

רואים ש'השם המיוחד' הוא רק שם הוי"ה (שנאמר בלשון אדנות). והמגדף צריך לעשות זאת באחד משאר שמות שאינם נמחקים. בתוך הדברים הרמב"ם מתייחס לשאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד) ככינויים.

ובאמת המעיין ב**מו"נ** ח"א פס"א והלאה, שם הרמב"ם עוסק בשמות ה', יראה את כל דברינו מופיעים שם להדיא. הרמב"ם מחלק שם את שמות ה' לשלושה סוגים (ולא לשני סוגים בלבד):

כל שמותיו יתעלה הנמצאים בספרים כולם נגזרים מן הפעולות, וזה מה

---

[10] אמנם ה**אור שמח** בפ"ב ה"ז מהל' ע"ז (וראה גם בשו"ת רעק"א סי' כה וב**אחיעזר** ח"ג סי' לב סק"ב) מפרש שכוונת הרמב"ם כאן היא לכל השמות שאינם נמחקים, וכולם נקראים 'שמות מיוחדים', להבדיל מכינויים, ע"ש בכל דבריו באריכות. אך לענ"ד זה אינו פשט לשון הרמב"ם, שהרי הוא לא מדבר על "שם מיוחד" אלא על "השם המיוחד", בלשון יחיד. כך משתמע גם מלשונו של הרמב"ם שם בהל' ע"ז המובאת למעלה, ע"ש היטב.

שאין העלם בו אלא שם אחד, והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א שהוא שם המיוחד לו יתעלה, ולזה נקרא שם המפורש, ענינו שהוא יורה על עצמו יתעלה הוראה מבוארת אין השתתפות בה.

כלומר הסוג הראשון הוא 'השם המיוחד' שהוא שם הוי"ה. מה שמייחד אותו הוא שהוא אינו נגזר מפעולה כלשהי של הקב"ה,[11] והוא מתייחס רק לקב"ה עצמו. אלו שני מאפיינים שמורים על כך שהוא אינו תיאור אלא שם (בתפקוד הלוגי שלו). אנו רואים כאן שהביטוי 'השם המיוחד' אכן מתייחס רק לשם הוי"ה, כפי שהסברנו למעלה.

במינוח שלנו נאמר כי שם הוי"ה הוא שם ולא תיאור. לתיאור יש שני מאפיינים: הוא מתייחס באופן עקרוני לקבוצת עצמים ולא רק לעצם בודד. יש לו משמעות (הוא אינו שרירותי כמו שם. ראה לעיל). לדוגמא, אדום מתייחס לקבוצת כל העצמים האדומים. והטענה שהכדור הזה הוא אדום תישפט לאור המציאות (האם אכן הכדור אדום או לא). לעומת זאת, שם הוא מיוחד אך ורק לבעל השם (ואם במקרה יש כפילות זה מקרי ולא מהותי: שני יוסף בן שמעון בעיר אחת). ובנוסף, שם הוא שרירותי ולא תלוי במציאות. ניתן לבחור בכל מילה כשם לכל אובייקט.

לאחר מכן הרמב"ם ממשיך ואומר:

אמנם שאר שמותיו הנכבדים מורים בשתוף להיותם נגזרים מפעולות ימצא כמותם לנו כמו שבארנו...

שאר השמות שאינם נמחקים הם שמות שיש להם משמעות (=נגזרים), אך הם אינם כוללים (=אינם מתייחסים למישהו אחר פרט לקב"ה, כלומר לא לקבוצה כוללת אלא רק אליו). זהו הסוג השני. נזכיר שבסוגיית שבועות התירו להישבע בשם 'רחום' ו'חנון' מפני שאמנם יש להם משמעות (כלומר הם תארים), אך הם מתייחסים כשם אך ורק לקב"ה. במונחיו של הרמב"ם ניתן לומר שהם נגזרים אך לא כוללים. כעת ברור מדוע הרמב"ם בהל' שבועות מונה אותם עם שאר השמות שאינם נמחקים (פרט לשם המיוחד). כל אלו הם נגזרים אך לא כוללים.

אמנם שאר שמותיו, כדיין ושדי וצדיק וחנון ורחום ואלהים, כלם הם מבוארי הכללות והגזרה.

הסוג השלישי הוא שאר השמות, שהם גם נגזרים (=יש להם משמעות של תארי פעולה) וגם נכללים (כלומר מתייחסים לא רק לקב"ה אלא לקבוצה שלימה של

---

[11] שלא כמו צ-באות לפי ר' יוסי בסוגיית שבועות לעיל, שמכיון שהוא נגזר מפעולה הוא אינו שם אלא כינוי.

עצמים). אלו הם הכינויים, והם ממש תיאורים.

מייד כאן הרמב"ם חוזר ומדגיש:

אך השם שאותיותיו יו"ד ה"א וא"ו ה"א לא יודע לו גזרה ידועה ולא ישתתף בו זולתו...

כלומר השם הזה אינו נגזר (אין לו משמעות של פעולה) ולא כולל (הוא מתייחס רק לקב"ה).[12]

בהמשך הרמב"ם מסביר ששאר השמות התחדשו רק אחרי בריאת העולם, שכן רק אז התחדשו התיאורים (רק אז נוצרו הקבוצות של שאר היישים, והמשמעויות הרחבות יותר של הפעולות):

ובפרקי רבי אליעזר אמר עד שלא נברא העולם היה הקדוש ברוך הוא ושמו בלבד, הסתכל איך גלה שאלו השמות הנגזרים כלם נתחדשו אחר חדוש העולם, וזה אמת שהם כולם שמות הונחו לפי הפעולות הנמצאות בעולם, אמנם כשתבחן עצמו נקי מיוחד מופשט מכל פעל לא יהיה לו שם נגזר בשום פנים, אבל שם אחד מיוחד להורות על עצמו, ואין אצלנו שם בלתי נגזר אלא זה והוא יו"ד ה"א וא"ו ה"א אשר הוא שם המפורש גמור, לא תחשוב זולת זה...

הרמב"ם מסכם ואומר:

ואינו נקרא שם המפורש כלל זולת זה השם בן ארבע אותיות הנכתב אשר לא יקרא כפי אותיותיו, ובפירוש אמרו בספרי כה תברכו את בני ישראל, כה בלשון הזה, כה בשם המפורש, ושם נאמר במקדש ככתבו, ובמדינה בכינויו, ובתלמוד נאמר כה בשם המפורש, אתה אומר בשם המפורש או אינו אלא בכינויו, תלמוד לומר ושמו את שמי, שמי המיוחד לי. הנה כבר התבאר לך כי שם המפורש הוא זה שם בן ארבע אותיות, ושהוא לבדו הוא המורה על העצם מבלתי שתוף ענין אחר, ולזה אמרו עליו שמי המיוחד לי...

מדוע הקטגוריה של נגזרים ולא כוללים היא שמות ולא כינויים?

ראינו שיש שלושה סוגים של שמות ה': 1. שם המיוחד – שאינו כולל ולא נגזר. שאר שמות שאינם נמחקים – נגזרים אך לא כוללים. 3. כינויים – לא נגזרים ולא כוללים. השאלה הנשאלת כאן היא מדוע הקטגוריה האמצעית נחשבת על השמות ולא על הכינויים? מדוע הפרמטר הדומיננטי הוא העובדה שהם אינם

[12] אמנם כאן הרמב"ם מעלה אפשרות שגם לשם הוי"ה היתה משמעות כלשהי באיזו לשון עתיקה שאינה מוכרת לנו כיום. ראה על כך להלן בפרק האחרון.

כוללים (כלומר חלים על עצם אחד בלבד, כמו שמות)) ולא העובדה שהם נגזרים (תארים, כמו הכינויים)?

גם בפילוסופיה האנליטית ידוע שיש שמות שיסודם במשמעות כלשהי, והם אינם שרירותיים. דוגמא ידועה שמובאת שם היא העיר דרטמות, ששוכנת לשפכו (=פיו) של נהר הדארט, ומכאן שמה. אם כן, לשם העיר יש משמעות, ולכאורה זהו תיאור ולא שם. ובכל זאת, חשוב לשים לב שתפקודו הלוגי של המונח דרטמות הוא כשל שם, ולא כשל תיאור. אם נהר הדארט ייעלם מחר בבוקר, שמה של העיר לא ישתנה. על אף שמקורו אינו שרירותי, כעת הוא מתפקד כשם ולא כתיאור. בדומה לזה השם 'יצחק' ניתן ליצחק אבינו בגלל ששרה אמו צחקה. כלומר מקורו של השם הוא במציאות כלשהי, ולכן הוא אינו שרירותי, אך מבחינה דקדוקית-לוגית הוא מתפקד כשם ולא כתיאור.

זוהי ההגדרה היסודית של שם נגזר אך לא כולל. לשם כזה ישנה משמעות, והוא לא שרירותי. אך הוא מתפקד כשם ולא כתיאור. העובדה ששם זה מתייחס רק לעיר הספציפית הזו, ולא לשום דבר אחר, אינה אלא אינדיקציה לתפקודו הלוגי, ולכן היא מהווה נימוק להכללתו בין השמות ולא בין הכינויים. ההבדל בין הקטגוריה האמצעית הזו לבין כינויים אינו רק בהיקף תחום התחולה שלה (עצם אחד מול רבים), אלא בתפקוד הלוגי. אשר על כן, מבחינת ההלכה (וגם מבחינה לוגית-פילוסופית) אלו שמות ולא כינויים. זוהי הסיבה לכך שהיותם נגזרים אינה מפריעה לשמות אלו להיות שמות, והעובדה שהם אינם כוללים נתפסת כמהותית יותר.

ייתכן שזהו ההבדל בין 'רחום' לבין 'מי ששמו רחום' (ברמב"ם. או: 'מי שהוא רחום', בסוגיית שבועות). המונח 'רחום' הוא כינוי במהותו, שכן הוא מתפקד לוגית כתיאור (נגזר). אמנם מכיון שהוא לא כולל (=כלומר הוא מתייחס רק לקב"ה בלבד), ניתן להפוך אותו לשם: 'מי שהוא רחום'. באופן אחר ניתן לומר שהמילה 'רחום' עצמה לפעמים מתפקדת כשם, ואז יש לקרוא אותה במשמעות הבאה: 'מי שהוא רחום'.[13]

בחזרה לפרק א: שם הוי"ה ושם א-להים

כפי שראינו, שם הוי"ה מתייחד בכך שהוא המילה היחידה שמתפקדת כשם באופן מלא (לא כולל ולא נגזר). לעומת זאת, שם א-להים, או א-ל, או ש-די, הם

[13] הערה זו פותרת כמה סתירות בלשון הרמב"ם בהל' שבועות. ראה ב**לח"מ** שם שמאריך בעניין זה, ואכ"מ.

שמות שאינם נמחקים, אך יש להם משמעות (הם נגזרים). מה שמייחד אותם לעומת הכינויים הוא שבניגוד לתארים רגילים הם אינם כוללים, שכן קבוצת התחולה שלהם היא אך ורק הקב"ה, ותו לא. ראינו שמבחנה לוגית-דקדוקית הם גם מתפקדים כשמות ולא כתארים. לעומת זאת, הכינויים הם תארים לכל דבר, שכן יש להם משמעות והם חלים גם על יישים נוספים פרט לקב"ה.

זהו בדיוק פשר ההבחנה שהצגנו בפרק הקודם בין שם הוי"ה לבין א-להים. שם הוי"ה הוא שם, ושם א-ל או ש-די הם שמות שיסודותיהם בתיאורים. אמנם החלוקה הזו היא בתוך הקבוצה של השמות שאינם נמחקים. מעבר לשתי הקבוצות הללו יש גם כינויים (=שמות נמחקים).

משמעויות הלכתיות

כעת נוכל אולי להבין גם חלק מן ההבחנות ההלכתיות אותן פגשנו למעלה. לגבי שבועה ראינו בפ"ב מהל' שבועות לרמב"ם שלא צריך שם ודי לנו בכינוי, שיכול להיות נגזר ובלבד שלא יהיה כולל. הדוגמא היא 'רחום' או 'חנון', שהגמרא בשבועות אומרת שהם מתייחסים רק לקב"ה. שני אלו אמנם אינם שמות במובן המלא (שכן הם נגזרים), אך הם כינויים לא כוללים. לכן, כפי שראינו, הרמב"ם מתייחס אליהם לפעמים גם כשמות. מדוע לא צריך בשבועה שמות גמורים? התשובה היא שחלות השבועה אינה דורשת שם פורמלי, כלומר התייחסות לעצמות הקב"ה, אלא רק התוכן הוא הקובע. כינוי שמצביע באופן חד ערכי על הקב"ה הוא מספיק כדי להגדיר את השבועה כשבועה שמשתמשת בקב"ה, ולכן חייבים עליה. השבועה אינה חלה על הקב"ה עצמו, אלא משתמשת בו כדי ליצור נורמה חדשה. לכן לגבי שבועה מה שקובע הוא התוכן עליו מצביע הכינוי או השם, ולא העצמות של האובייקט עצמו (=הקב"ה). מסיבה זו די לנו בכינוי ובלבד שיצביע באופן ברור על הקב"ה.

לעומת זאת, איסור למחוק את שם ה' דורש משהו שיהיה שם בחפצא. אם מוחקים כינוי אין לכך כל משמעות, שכן הכינוי אינו קשור לעצמותו של הקב"ה. מחיקת השם הוא איסור של פגיעה בקב"ה עצמו (ולא רק שימוש בשמו, כמו במקרה של שבועה). לכן המחיקה צריכה להיעשות לשם ולא לכינוי, מכיון שהוא ושמו אחד, ומי שמוחק את שמו כאילו מחק אותו עצמו. כפי שראינו בפרק א, יחס של זהות בין האובייקט לשם מתקיים רק בשמות ולא בכינויים, או תיאורים. לכן הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה קובע שאיסור מחיקה הוא רק בשם ולא בכינוי.

ומה לגבי גידוף וקללה? כאן המצב מורכב יותר. מחד, זה דומה לשבועה, שכן יש כאן שימוש בקב"ה לצורך הגידוף. מאידך, זה שדומה למחיקת השם שהרי המגודף הוא הקב"ה בעצמו. אנו משתמשים בשמו כדי לגדף אותו עצמו.[14] ואכן בפ"ב מהל' ע"ז אנו רואים שהשם המתקלל (כלומר זה שהגידוף מופנה אליו) חייב להיות שם העצם, אך השם המקלל יכול להיות גם כל אחד מן השמות האחרים (לפחות לגבי איסור, גם אם לא לגבי סקילה. ולשיטת הרמב"ם זה גם לגבי סקילה). ושוב, ההסבר לכך הוא פשוט מאד, והוא נעוץ בהבחנה הדקדוקית אותה הצגנו בסוף הפרק הקודם: המתקלל הוא האובייקט שמסומן על ידי נושא המשפט. כפי שראינו, נושא של משפט דקדוקי הוא לעולם שם. תיאור אינו מופיע כנושא אלא כחלק של המשפט שמתייחס לנושא כלשהו שמיוצג על ידי השם. לדוגמא: "דוד הוא בעל אופי נוח". הנושא הוא דוד, שמבוטא באמצעות שם. מבחינת המשמעות, נושא המשפט הוא האובייקט שמסומן על ידי השם. ראינו שכינוי ותיאור אינם מייצגים את האובייקט אלא תכונה שלו, ולכן הם אינם יכולים להיות הנושא של המשפט, ובדרך כלל הם יופיעו במקום אחר בתוך המשפט עצמו (=בעל אופי נוח). גם משפט הגידוף בנוי באותה צורה: הנושא הוא שם ולא כינוי או תיאור, אך ההתייחסות אליו יכולה להיעשות גם באמצעות שמות שהם תארים, תכונה כלשהי של הקב"ה היא שמשמשת את המקלל כדי לגדף את הקב"ה עצמו. יסוד האיסור הוא גידוף של הקב"ה כאובייקט, אך במסגרת אופני הגידוף די לנו שתהיה הצבעה חד ערכית עליו (=ביטוי לא כולל) כדי להגדיר זאת כשימוש בו בכדי לגדף.

השלכה הלכתית נוספת: דין 'לשמה' בגט

ההלכה מחייבת את הסופר לכתוב את הגט לשם האישה המתגרשת. השאלה העולה כאן היא מה אמור להיות בתודעתו של הסופר כאשר הוא כותב את הגט? האם הוא אמור לחשוב על שמה של האישה? או אולי עליו לדמיין את תמונתה?

---

[14] יש בגידוף פרדוכס פילוסופי של ממש, שהרי שימוש בשמו מראה על התייחסות רצינית לשם, ואילו הגידוף לכאורה מצביע על זלזול בו. ועל כך נאמר (ראה במשנה, סנהדרין נו ע"א, ומקבילות): "יכה יוסי את יוסי". כנראה שגידוף אינו אי אמונה, אלא ביטוי של כעס והתמרדות, אך הוא נעשה מתוך אמונה.
כאותו סיפור על זוג אתיאיסטי, שיום אחד האישה שומעת את בעלה מחרף ומגדף כלפי מעלה בכעס, ואומרת לו בזעזוע עמוק: ראובן, איך אתה מדבר? עונה לה בעלה: יוכבד, הרי אנחנו כבר מזמן לא מאמינים בו. מה הבעיה? ואז, יוכבד, עדיין מזועזעת, אומרת לו: נכון, אבל האלוקים שאני לא מאמינה בו הוא רחום, וחנון, ארך אפיים...

ושמא תיאור כלשהו שלה גם הוא יספיק?

ישנו דיון מעניין מאד בעניין זה בין בעל ה**צפנת פענח** לבין ר' מרדכי קאלינה, ב**מכתבי תורה**, סי' קצג-ד.[15] בתוך הדיון עולה הטענה שהסופר חייב לחשוב דווקא על שמה של האישה, ולא על תיאור אחר שלה, מפני שהשם הוא המייצג את האובייקט עצמו. כפי שראינו, התיאור מתייחס לצורת הדבר (=המאפיינים שלו), ורק שם מתייחס לאובייקט כשהוא עצמו. אגב, בטרמינולוגיה שהצגנו לעיל, נראה שתמונתה של אישה מהווה תיאור שלה, שהוא נגזר אך לא כולל. לכן העמדה שניתן גם להתייחס לתמונתה כ'לשמה' מקבילה לדרישה שיהיה כאן שם נגזר אך לא כולל, כלומר שם מן הקטגוריה האמצעית.

ג. בין שם ה' לשמות בכלל

מבוא

ראינו שיש שלושה סוגים של שמות ה': 1. שם המיוחד – שאינו כולל ולא נגזר. שאר שמות שאינם נמחקים – נגזרים אך לא כוללים, ומתפקדים לוגית כשמות. 3. כינויים – נגזרים וכוללים, ומתפקדים כתיאורים.

עמדנו על כך שהמאפיין של שם בכלל הוא השרירותיות. לאחר מכן ראינו שישנם שמות שאינם שרירותיים, ויש להם משמעות. רק שם אחד (ונגזרותיו) אין להם משמעות, והם נותרים שרירותיים: שם המיוחד, כלומר שם הוי"ה. אם כן, כל השמות מתפקדים לוגית באופן שונה מתיאורים, והם לא נמדדים מול מציאות כלשהי, אך לחלקם יש שורש מציאותי כלשהו.

ברם, ישנם רמזים לכך שגם שם ה' אינו יוצא דופן. גם לו יש שורש של משמעות כלשהי. בפרק זה אנו נעסוק בשם ה', באופיו, ובתפקודו כשם.

הערת הרמב"ם: משמעותו של שם ה'

בתוך דבריו ב**מו"נ** פרק סא הרמב"ם מוסיף הערה בעייתית:

ואפשר שיורה כפי הלשון אשר אין אתנו היום ממנה אלא דבר מועט, וכפי מה שיקרא ג"כ ענין חיוב המציאות, סוף דבר גדולת זה השם והשמירה מלקרוא אותו להיותו מורה על עצמו יתעלה, מאשר לא ישתתף אחד מן הברואים בהוראה ההיא, כמו שאמרו עליו זכרונם לברכה שמי המיוחד לי.

[15] זהו ספר שכל כולו התגוששות אינטלקטואלית-תורנית-פילוסופית מרתקת (וקשה מאד), בין ה**צ"פ** לבין ר' מרדכי קאלינה, בנושאים הלכתיים שונים.

כלומר הרמב"ם מעלה השערה שאולי גם לשם ה' יש שורש משמעותי כלשהו, שמורה על כך שהוא מחוייב המציאות, ורמז זה הוא בשפה שאינה ידועה לנו כיום במלואה. אם כן, גם השם המיוחד הוא נגזר אך לא כולל (שהרי אין אף 'יש אחר' שהוא הכרחי ומחוייב המציאות). אם כן, במה הוא מיוחד? מדוע הוא אינו שייך לקטגוריה האמצעית (של שמות נגזרים אך לא כוללים)?

מסתבר שהסיבה לכך היא שלשם הזה אין משמעות במובנים שקדמו לו. לאחר ששם זה מתייחס לקב"ה, מכאן ניתן להשתמש בו גם במשמעות של 'הכרחי המציאות'. אך המשמעות הזו לא קדמה לייחוס השם לקב"ה, וזאת בניגוד לשמות אחרים בקטגוריה האמצעית שמשמעותם קדמה לשמם (כמו שראינו בדוגמא של דרטמות). זוהי הסיבה לכך שהרמב"ם קובע ששם ה' קדם לבריאת העולם, ולכן גם קדם למציאות. בזה הוא נבדל משאר השמות. אמנם לאחר שהוא קיים כבר ניתן לצקת לתוכו משמעות, אבל זוהי פעולה שנעשית אחר ייחוסו של השם לאובייקט המסומן על ידו (=הקב"ה).

דברי האוה"ח

כעת נוכל להבין את מה שראינו למעלה, ש**האוה"ח** כותב:

ואמר "לא נודעתי", כי ה' ברוך הוא שמו ושמו הוא, ואינו כשאר נבראים שחלוקים משמם ושמם חלוק מהם. אשר על כן לא יצדק לומר "לא הודעתי", כי השם הוא המדבר, ואם כן צריך לומר "לא נודעתי".

והערנו שכך כתבו גם בספר **שערי אורה** ובספר **הפרדס** לרמ"ק. גם כאן אנו רואים ששם ה' אינו שרירותי. ההצמדה שלו לאובייקט המסומן על ידו אינה מעשה שרירותי בעלמא, אלא יש קשר בין המסומן למסמן. זה מתקשר לדברי הרמב"ם שראינו שבשפה עתיקה כלשהי (שהיתה, או לא היתה) יש משמעות לשם הוי"ה, והיא: הכרחי המציאות. אצל הקב"ה השם כן מתאר את המציאות שאליה הוא מתייחס.

השלכות בדברי חז"ל

נביא כאן שתי השלכות לדברים אלו מחז"ל, על פי ביאורו של בעל ה**צפנת פענח**.[16] הוא טוען כי לשם ה' יש את אותם מאפיינים שיש לאובייקט שמסומן על ידו (=הקב"ה). זהו ביטוי לכך שישנו יחס לא שרירותי ביניהם, כפי שראינו כאן.[17]

[16] ראה בספר **מפענח צפונות**, ובהקדמות הרב משה שלמה כשר לפירושו של הרוגצ'ובר **צפנת פענח על התורה**.

[17] בהקשר זה מעניין לשים לב לכך שהביטוי בו אנו משתמשים בשפת היומיום להצביע על

הוא מביא לכך שתי דוגמאות:

1. הבבלי סוטה יז ע"א דורש:

דריש ר"ע: איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן, לא זכו - אש אוכלתן.

ומסביר רש"י על אתר:

שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן יו"ד באיש וה"י באשה.

לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן ונמצאו אש ואש.

כלומר שם ה' י-ה נמצא במחולק בין האיש והאישה, היו"ד באיש וה"א באישה. אם הם זוכים - שכינה ביניהם, ואם לא – השם ניטל משניהם, ומה שנותר הוא אש ואש, לומר לך שאש אוכלתם.

הרוגצ'ובר מסביר שזה אינו דרוש פשוט, אלא יש בו משמעות עמוקה יותר: שם ה' י-ה מורכב משתי אותיות. אך כמו שלקב"ה עצמו אין חלקים (הוא פשוט ואחיד), כך גם לשמו אין חלקים. על כן אם האיש והאישה זוכים, אזי הם יוצרים יישות מאוחדת אחת, ואז שתי האותיות מחוברות ונוצר כאן שם ה'. אך אם יש פירוד ביניהם, אותיות השם נפרדות גם הן, היו"ד שבאיש לחוד וה"א שבאישה לחוד. במצב כזה אין כאן בכלל שם ה'. הסיבה לכך היא שאין דבר כזה: חצי משם ה'. אות אחת מתוך שם ה' אינה חלק משם ה', שהרי לשם ה' אין חלקים. זוהי סתם אות בעלמא. לכן כשיש פירוד בין האיש לאישה שם ה' נעלם מהתמונה.

2. אם הדוגמא הקודמת היתה מעולם הדרוש, הדוגמא הבאה היא מעולם ההלכה. על כתיבה בשבת מתחייבים סקילה או חטאת רק אם כותבים שתי אותיות. כידוע, ישנה מחלוקת בתלמוד (ראה בבלי שבת, קג ע"ב, ומקבילות) האם כתיבת שתי אותיות מתוך שם ארוך יותר (שם משמעון) בשבת, מחייבת או לא. המחלוקת היא האם לראות אותן כשתי אותיות בעלמא, או שיש כאן משהו חלקי ולכן אין לחייב אף שאכן נכתבו כאן שתי אותיות. והנה הירושלמי ברכות פ"ה ה"א פוסק שאם כתב שתי אותיות מתוך שם ה', במקרה כזה הוא חייב לכל הדעות, כדין כותב שתי אותיות סתם.

ומסביר זאת הרוגצ'ובר בכך שלשם ה' אין חלקים, כמו שאין חלקים לאלוקים עצמו. לכן שתי אותיות מתוך שם ה' אינן נחשבות כחלק ממילה ארוכה יותר, אלא כשתי אותיות בעלמא, ולכן לכל הדעות הוא חייב על כתיבתן.

הקב"ה הוא 'השם'.

מסקנות

1. א-ל ש-די על פי הרמב"ן (בהבנתו את דברי האבן עזרא) הוא מלשון שדוד מערכות הטבע. שם הוי"ה הוא השם שבו נבראה המציאות יש מאין.
הראשון (א-ל ש-די) היא התגלות האופן עקיף (=במראה) והשני (שם הוי"ה) היא התגלות ישירה (=אספקלריה מאירה).
2. הצורה של עצם הוא אוסף המאפיינים שלו, החומר שלו הוא עצמיותו כאשר הוא מופשט מן הצורה, כלומר: ללא מאפיינים. בעולם החומר אנו פוגשים את העצם רק דרך מאפייניו, ואיננו יכולים לפגוש את עצמיותו כשלעצמה. הצורה בספרות קרויה 'לבושים'. הדבר היחיד שניתן לומר על עצמותו של העצם היא רק שהוא קיים.
3. שמות שלשת העולמות מעידים על טבעם.
עולם הבריאה - בלשוננו הוצאת יש מאין.
עולם היצירה - שבו מצויירות הצורות (יצירה מלשון צורה=מלאכים). הוא עולם האידיאות האפלטוני.
עולם העשיה - שבו מתחברת הצורה לחומר ההיולי, וכך נוצרים העצמים כפי שאנו מכירים, חומר וצורה דבוקים זה בזה.
4. בפילוסופיה האנליטית מחלקים בין שתי צורות להצביע על עצם: פניה ישירה דרך שמו, או תיאור דרך מאפייניו.
5. שם הוי"ה הוא שם העצם והוא אחראי על יצירת המציאות עצמה. א-ל ש-די הוא תואר ולא שם ולכן הוא מתייחס רק לצורה של המציאות ולא לעצמותה. בשל כך, מייחס הראב"ע שם זה לשני העולמות התחתונים.
6. שם אלוקים שמצביע על הצורה קשור לדין, ושם הוי"ה שמצביע על עצמות קשור לחסד.
7. על פי המשנה ניתן להשביע רק בשמות שאינם נמחקים, השאר הם שמות נמחקים, שאינם ממש שמות אלא כינויים, ולכן השבעה בהם אינה מחייבת.
8. על פי הרמב"ם שלשה סוגים של שמות לקב"ה.
   א. שם המיוחד - שאינו כולל ולא נגזר.
   ב. שמות שאינם נמחקים - נגזרים אך לא כוללים.
   ג. כינויים - הם נגזרים וכוללים.
9. ההגדרה היסודית של שם נגזר אך לא כולל הינה, שלשם זה יש משמעות והוא לא שרירותי, אך הוא מתפקד כשם ולא כתיאור.

10. השבועה אינה חלה על עצמותו של הקב"ה אלא משתמשת בשמו כדי ליצור נורמה חדשה. בשל כך די להצביע על התוכן שעליו מצביע הכינוי או השם. מחיקת השם הוא איסור פגיעה בקב"ה עצמו (ולא רק אסור שמוש בשמו כמו בשבועה) לכן המחיקה האסורה מכוונת לשם ולא לכינוי.

רוב יוצר ורוב חושף

הנקודות הנדונות:

- רוב יוצר ורוב חושף
- דרגות ביניים של הרחבה פרשנית
- שיקולים פרקטיים בפרשנות
- איכות וכמות, מספרים מונים וסודרים
- עקרונות משפטיים להליכה אחר הרוב
- עקרונות ה'רוב' וחשיפת 'האמת'

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בשאלות שונות שנוגעות לדין הליכה אחר הרוב. הדין היסודי נלמד מהפסוק 'אחרי רבים להטות', שעוסק בדיינים בבי"ד. אנו לומדים מן ההקשר בתורה כמה מן התנאים הנדרשים כדי ליישם את דין הכרעת הרוב. נדרש שיהיה מו"מ בין הרוב למיעוט, ונדרשת הקשבה ושיקול דעת שלוקח בחשבון את כל הנימוקים לכל הצדדים. מעל הכל נדרשת אוטונומיה ועצמאות של כל אחד מן המתדיינים.

ביחס לדין הליכה אחר הרוב בבי"ד, הפוסקים נחלקים האם מה שקובע הוא רוב החכמה או רוב האנשים. מכאן אנו יוצאים להגדרת איכות וכמות, ותולים זאת בשני אופני שימוש במספרים (מספרים מונים וסודרים).

לאחר מכן אנו רואים שכבר בגמרא דין הליכה אחר הרוב מורחב לעקרונות נוספים: רובו ככולו, וביטול ברוב באיסורים. אנו עומדים על כך ששני העקרונות הללו שונים במהותם מן העיקרון של הליכה אחר הרוב. הם אינם מיועדים לברר מצב מסופק אלא לתת שם אחד למצב מורכב ומעורב. בשל כך, המפרשים דנים בשאלה כיצד בכלל ניתן ללמוד אותם מן הפסוק שעוסק ברוב בבי"ד.

אנו חותמים את המאמר בדין הליכה אחר הרוב בשאלות של מדיניות והתנהלות קהילות (וגם מדינות). לאחר תיאור היסטורי קצר של היווצרות הקהילות במאה הי"א, אנו פונים לגיבוש דפוסי קבלת ההחלטות בהן. אנו עומדים על הבחנה יסודית בין הליכה אחר הרוב בשאלות שעלו לגבי התנהלות של קהילה, לבין שאלות של הליכה אחר הרוב בבי"ד. ומתוך כך אנו מציעים תמונה של התפתחות פרשנית מן הפסוק שמדבר על רוב בבי"ד, דרך הכללים של רובו ככולו וביטול ברוב, אל תוקף הכרעת הרוב בהחלטות של מדיניות.

מבוא

פרשת משפטים עמוסה בנושאי הלכה שונים, וכל אחד מהם טומן בחובו עקרונות יסודיים בהלכה ובמטא-הלכה. מתוך כל אלו בחרנו לעסוק השבוע בנושא של הליכה אחר הרוב. כפי שנראה, יש לעיקרון זה יישומים רבים, והוא מהווה כותרת כללית שתחתיה מופיעים כמה וכמה עקרונות יסוד, שהם שונים מהותית זה מזה. חלקם מופיעים בשלבים מאוחרים בהיסטוריה של ההלכה, ונראה שהם תוצאות של פרשנות שמטרתה לענות על צרכים שהתעוררו באותן תקופות.
במאמרנו השבוע ננסה לעמוד על כמה זוויות שנוגעות לעקרונות ההכרעה על פי רוב, ולראות מהו היחס ביניהם, ומהי צורת החשיבה העומדת מאחוריהם.

פירוש הפסוק: חובת הנאמנות של הדיין מול הכרעת הדין

בתחילת פרק כג מופיעים כמה ציוויים, שנראה כי כולם נוגעים לבית הדין:

לֹא תִשָּׂא שֵׁמַע שָׁוְא אַל תָּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לִהְיֹת עֵד חָמָס: לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא תַעֲנֶה עַל רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת: וְדָל לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ:

הפסוק הראשון מצווה אותנו על עדות חמס או עד רשע. הפסוק השלישי מצווה את בית הדין לא להטות משפט לטובת הדל, והפסוק האמצעי מצווה אותם ללכת אחרי הרוב. אמנם הנוסח שלו הוא מסורבל, ונראה שהוא מכיל עוד רכיבים: לא ללכת אחרי רבים לרעות, לא לנטות על ריב, ולהטות אחרי רבים.
רש"י מפרש את הקטע הראשון:

לא תהיה אחרי רבים לרעת - אם ראית רשעים מטין משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם, הנני נוטה אחריהם:

גם רשב"ם מפרש כאן באופן דומה:

לא תהיה אחרי רבים לרעות - אם הם דנים שלא כדין לפי דעתך, ואעפ"י שלא יאמינו לך כי אם למרובים:

כלומר דיין צריך לומר את אשר על לבו, ולא ללכת אחר הרוב, אם לדעתו הם דנים שלא כדין. ישנם מקרים מיוחדים שבהם הדבר מגיע לידי אבסורד. לדוגמא, ההלכה קובעת שאם כל בית הדין קובע פסק דין מוות על אדם, אין עליו עונש מוות. מה יעשה דיין שרואה שכל חברי בית הדין דנו את הנדון למוות פרט אליו? הוא עצמו חושב שדינו של הנדון הוא מוות, אלא שאם הוא יצטרף לחבריו הוא יגרום לנדון להיפטר (כי במצב כזה כל חברי בית הדין דנו אותו למוות). האם מותר לו לומר שלדעתו יש לפטור את הנדון ממיתה, ובכך להביא להמתתו, או

שמא עליו לומר את האמת לפי דעתו? ברור שמוטל עליו לומר את האמת, ואם ההלכה תפטור את הנדון, אזי הוא באמת פטור. כלומר הדיין מחוייב לאמת שלו, גם אם ההשלכות אינן נראות לו, ובודאי שגם כאשר לא ישמעו לו (כמו שכותב הרשב"ם המובא למעלה).

עיקרון דומה מוצא הרשב"ם בחלק האמצעי של הפסוק:

ולא תענה על דיברי [ריב] **לנטות אחרי רבים להטות - משפט, ואפילו כשהם מזכים אדם ופוטרין ממיתה:**

כלומר, אל לדיין ללכת אחרי הרוב ולפקפק בעמדתו שלו, גם אם היא לחומרא, ואפילו אם לדעתו יש להמית את הנדון ולדעת הרוב יש לזכות אותו.

שני החלקים הללו נאמרו לדיין, שאל לו לתת לרוב להטות את דעתו. עליו להורות כפי מה שנראה לו. ברם, מה עליו לעשות כאשר הדעות בבית הדין חלוקות, וכל אחד מהדיינים רואה את המצב באופן אחר? כאן לא מספיקה ההנחייה לדיין הבודד, ויש לקבוע מה עולה מתוך כלל הדעות. זהו עניינו של הקטע האחרון בפסוק, אשר עוסק במצב שנוצר אחרי שכל דיין אמר את מה שנראה לו למיטב שיפוטו. אם אכן הוא לא נטה מדעתו בגלל דעות הדיינים האחרים, בדרך כלל צפויה להיווצר מחלוקת (אא"כ הוא משתכנע בדיון, כמובן). במצב כזה יש להכריע את הדין על פי דעת רוב הדיינים בבית הדין. זהו המקור להליכה אחר הרוב. כלומר הרוב אינו משחק תפקיד בעת המו"מ, אך הוא הכלי שקובע את ההכרעה הסופית.

א. התשתית הנדרשת לדין הליכה אחר הרוב

מבוא

משני החלקים הראשונים בפסוק אנו לומדים יסוד חשוב מאד בנושא הליכה אחר הרוב: אין לרוב כזה כל משקל ביחס לעמדתו של כל דיין לחוד. אל לדיין לגבש את דעתו רק בגלל שרוב הדיינים חושבים בצורה כזו או אחרת. הוא כמובן צריך לשמוע את כולם, ולשקול את הנימוקים השונים לכל כיוון, אך בסופו של דבר הוא מצביע לפי מיטב שיפוטו שלו.

נראה כי להקדמת שני החלקים הללו בפסוק לציווי ללכת אחר הרוב שמופיע בסופו, יש משמעות חשובה: רק לאחר גיבוש עצמאי ואוטונומי של דעת כל אחד מהדיינים, יש להימנות וללכת אחר הרוב. רוב שהתקבל באופן אחר אין לו תוקף. מסיבה זו בדיני נפשות מחייבת ההלכה 'לפתוח בקטן' (ראה פירוש רש"י על

אתר), כלומר בדיין הפחות חשוב, כדי שלא תהיה לאף אחד מהדיינים אפשרות לגבש דעה לאור מה שאומרים החשובים ממנו. זהו תנאי הכרחי ליישומו של דין רוב.
נראה כעת כיצד שני האספקטים הללו מופיעים בהקשרים אחרים בהלכה.

החובה לאוטונומיה

כאמור, כל דיין צריך להכריע כפי הבנתו, ולא לחוש לדעת חבריו. אין לסמוך על אדם אחר, גדול ככל שיהיה, בהכרעת הדין.

ביטוי ראשון לעניין זה מצוי בדברי ה**מנ"ח** במצווה עח סק"א, שם הוא עומד על כך שכאשר יש חילוקי דעות ואין רוב לשום צד, אזי האזרחים מבחוץ צריכים לנהוג לפי דיני ספיקות: בשל תורה ללכת אחר המחמיר ובשל סופרים מותר להם ללכת אחר המיקל. לעומת זאת, אם נמנו והכריעו ברוב דעות, אזי גם המיעוט צריך לכפוף את עצמו לדעת הרוב. משמעות הדברים היא שכל עוד אנחנו מצויים בשלב גיבוש העמדות, לכל אחד יש מעמד שווה לחבריו, גם אם הוא קטן מהם בחכמה. רק לאחר ההכרעה יש פסק הלכה מכוח הרוב שמחייב את כל המשתתפים.

ביטוי קיצוני יותר לחובת האוטונומיה, לאו דווקא לגבי דיינים, מצוי בדברי הגמרא בפסחים, שהובאו להלכה ב**מגן אברהם** סי' קנו סק"ב:

> **אם שמע דין ונראה לו שהלכה כך מותר לאמרו בשם אדם גדול כי היכי דליקבלי מיניה** [עירובין דף נא ופסחים דף קיב] **ובסוף מסכת כלה איתא האומר דבר בשם חכם שלא גמרו ממנו גורם לשכינה שתסתלק וכ"ה בברכות דף כ"ז ע"ש בתר"י וצ"ע.**

הגמרא קובעת שמותר לאדם לומר הלכה שנראית בעיניו נכונה בשם אדם גדול כדי שיקבלו אותה ממנו.[1]

הלכה זו נראית על פניה תמוהה מאד. ישנם בהיסטוריה כמה מקרים ידועים שבהם נקטו בדרך כזו. לדוגמא, יהודי בליטא בסוף המאה ה-19 זייף את הירושלמי על קדשים. אחר עשה זאת מעט לפני כן לתשובות **בשמים ראש** (שיוחסו על ידו לרא"ש). לכאורה לפי דברי הגמרא, שגם נפסקו להלכה ב**מג"א**, מותר היה להם לעשות זאת. כיצד באמת ניתן להתיר מעשה כזה? יש כאן הכשלת הרבים, ועבירת 'לפני עיוור' גמורה.

---

[1] נעיר כי הקושי שהוא מביא ממסכת כלה לכאורה ניתן ליישוב, שכן ייתכן שמדובר שם באדם שאינו משוכנע שההלכה בידיו היא נכונה.

דומה כי ההסבר היחיד האפשרי להיתר כזה הוא שההלכה אינה מצפה מאדם לקבל פסק כלשהו רק בגלל שמישהו אמר אותו. גם אם אומרים לי שבעל ה**חפץ חיים** פסק שאסור לעשות מעשה מסויים, מוטלת עליי החובה לבחון את הדברים לגופם ולהכריע לפי דעתי. רק במצב בו נמנו הדעות השונות והכריעו, זה מחייב להלכה. כל עוד זה לא קרה, מוטלת עליי חובה לפעול לפי מיטב שיפוטי ולא לסמוך על אחרים, גדולים ככל שיהיו.[2]

בהנחה זו, ברור שאין בעייה במצב בו אדם מוסר הלכה בשם אדם גדול כדי שיתייחסו אליה ברצינות. ההנחה היא שהשומעים בין כה וכה לא יקבלו את הפסק הזה רק בגלל שאותו אדם גדול חשב כך. הסיבה מדוע בכל זאת אדם ירצה למסור את הדברים בשם אדם גדול קיימת בעיקר במצבים שבהם אדם רואה שלא מתייחסים ברצינות לדעתו, מכיון שלא מחשיבים אותו. במצב כזה, אם אותו אדם משוכנע שיש בידו הלכה נכונה, וחשוב שכולם ייקחו בחשבון את נימוקיו וסברותיו כשהם באים להכריע בה, מותר לו לתלות את ההלכה הזו באדם גדול כדי שידונו בה בכובד ראש, ויקבלו החלטה לגביה אחרי ששקלו אותה לגופה.[3]

זוהי דוגמא נוספת לחשיבותה של הכרעה אוטונומית בבעיות הלכתיות.[4]

רוב ללא משא ומתן

מה קורה כאשר ישנן דעות שונות אשר התגבשו ללא שלב מקדים של משא ומתן. האם יש משמעות לדעת הרוב במקום שבו לא שקלו את עמדת המיעוט? כמה פוסקים (ראה, למשל, בסוף ספר **גט פשוט**, 'קונטרס הכללים', כלל א, ו**מנ"ח** שם סק"ב) עמדו על כך שדין הליכה אחר הרוב נאמר רק במקום שבו ישבו ביחד ושקלו כל אחד את נימוקיו של השני, ורק אז כל אחד גיבש את עמדתו. אם זה לא נעשה, אין תוקף הלכתי לעמדת הרוב, וכל אחד יכול לעשות כדעתו.

גם לגבי איסור והיתר נחלקו הפוסקים האם יש חיוב ללכת אחר רוב הפוסקים. הרמ"א בחו"מ סי' כה ה"ב, כותב:

---

[2] לאור ההסבר הזה מסתבר שאין למסור הלכה כזו כהכרעת בי"ד מוסמך, שהרי הכרעה כזו הציבור חייב לקבל.

[3] ידועים דברי בעל ה**חת"ס** שאמר לתלמידיו שאין לו כל בעיה שיאמרו דברים שלו בשמם, אבל שלא יעיזו לומר דבר שלהם בשמו. כמובן זה נובע מחשש שלו עצמו להוצאת שם רע עליו, אך זו אינה דרישה של ההלכה.

[4] ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה', **מישרים** (בטאון ישיבת ההסדר ירוחם) א, תשסא.

ואם הוא בהוראת איסור והיתר, והוא דבר איסור דאורייתא, ילך לחומרא; ואי דבר דרבנן, ילך אחר המיקל. ודוקא אם ב' החולקים הם שוין, אבל אין סומכין על דברי קטן נגד דברי גדול ממנו בחכמה ובמנין, אפילו בשעת הדחק, אלא אם כן היה גם כן הפסד מרובה. וכן אם היה יחיד נגד רבים, יז [הולכים אחר רבים בכל מקום (רשב"א סימן רג רנג), יט ואפילו אין הרבים יח] **מסכימים מטעם אחד, אלא כל אחד יש לו טעם בפני עצמו, הואיל והם מסכימים לענין הדין נקראו רבים ואזלינן בתרייהו** (מהרי"ק שורש מא צד).

ועל אתר כותב **הש"ך** (בתוך סקי"ט):

מיהו נראה דהיינו דוקא כשבאנו להתיר דין שאנו מסופקים בו מתוך החיבורים, הלכך כיון שאין הרבים לפנינו חיישינן שמא בזה העיקר כאותו פוסק דמחמיר ובאידך מילתא העיקר כפוסק השני דמחמיר.

הש"ך מסביר שכאשר לא נשאו ונתנו ביחד אזי אין לקבל את דעת הרוב אם היא מבוססת על טעמים שונים. **החזו"א** (ראה במכתבו שהובא בחיו"ד סי' קנ סק"ח, ויובא להלן) מרחיב את הדברים ואומר שאם החכמים לא ישבו ביחד אין דין רוב. ביאור הדברים הוא, שאז יש חשש שאם היו הרוב שומעים את דעת המיעוט היו משתכנעים, ולכן אין הלכה כרוב.

על ר' יהונתן אייבשיץ, הכומר ואמנת כינרת

ידוע הסיפור על ר' יהונתן אייבשיץ שהכומר שאל אותו מדוע היהודים לא הולכים אחר הרוב, כלומר אחרי הנוצרים? ענה לו ר' יהונתן שרוב הוא אחד מכללי ההכרעה במצב של ספק, אבל כאשר אנו לא מצויים בספק אין כל היגיון ללכת אחרי הרוב. ברור שאם נמצא חתיכת בשר בשוק שידוע לנו בודאי שהיא כשרה, לא נטריף אותה בגלל שיש רוב חנויות בעיר שמוכרות טריפה. אם כן, דין רוב חל אך ורק במקום של ספק.[5]

אמנם זהו סיפור יפה ומחודד, אך למעשה נראה כי הוא אינו עומד בכללי ההלכה. אמנם כל דיין צריך להצביע כמיטב שיפוטו, ואם יש לו עמדה ברורה אסור לו להיות מושפע מדעת הרוב, אבל בסופו של חשבון כשיש מחלוקת אנו מונים את העמדות השונות והרוב הוא הקובע. כפי שראינו, במצב כזה גם אם הדיין משוכנע בצדקתו, עליו לבטל את דעתו בפני הכרעת הרוב. אם כן, לכאורה חוזרת קושיית הכומר למקומה. בהנחה שקושיא זו יש לה בכלל מקום, התשובה

[5] ראה על כך במאמרו הנ"ל של מ. אברהם, ב**מישרים** א.

המלאה היא שיש דין רוב רק במקום שבו ישבו כולם יחד, שמעו כל אחד את דעות חבריו, שקלו אותן בכובד ראש וברצינות, והגיעו למסקנות חלוקות. במצב כזה ההכרעה מתקבלת לאור דעת הרוב. אך כל זה כמובן לא התקיים בעימות הבין-דתי.

מצב דומה קיים בסוגיית יחסי דתיים-חילוניים בישראל של ימינו. מדי פעם עולות הצעות לאמנות שונות של הבנה, או לגיטימציה, בין דתיים לחילוניים (כמו אמנת 'כינרת' ודומותיה). ההנחה המשותפת לרוב האמנות הללו היא שכל אחד מגבש את עמדתו באופן שנראה לו, וכל עמדה היא לגיטימית (אף כי לאו דווקא נכונה) כמו חברתה, ולכן על כל אחד להכיר בלגיטימיות של עמדותיו של עמיתו ובזכותו לגבש אותן כפי שנראה לו, גם אם הוא עצמו אינו מסכים להן.

ברם, כל זה היה נכון אם באמת הצדדים היו מתיישבים ודנים ביחד, מקשיבים זה לזה, שוקלים בכובד ראש זה את טיעוניו ונימוקיו של חברו, ולאחר מכן בכל זאת מגיעים למסקנות חלוקות. ראינו שבמצב כזה יש ללכת אחר הרוב, וממילא יש לגיטימציה לכל עמדה שגובשה כראוי. אך במקום שבו יש מי שמבקש בצורה כזו לגיטימציה לעצלות מחשבתית, כלומר לגיטימציה לעמדה שגובשה לא מתוך דיון מעמיק, ובלי לשקול ברצינות את הנימוקים והעמדות המנוגדות לזו שלו, הוא אינו זכאי ללגיטימציה כזו. במצב כזה הלגיטימציה היא הרסנית, שכן היא נותנת לו יתר תוקף להחזיק בעמדה שגויה ללא צורך לבדוק אותה. עמדה שלא בדקה את האלטרנטיבות אינה עמדה לגיטימית. כפי שראינו, רק מה שראוי להתכנות 'דעה' יכול להיכנס להצבעה שתקבע הכרעה בין רוב הדעות.

כאן כמובן הדיון אינו הלכתי אלא מוסרי-חברתי. אבל העקרונות הם דומים מאד, יש תוקף לעמדת הרוב רק כאשר כל אחד מהמשתתפים בדיון שקל את שאר העמדות, ובסופו של יום הגיע לעמדה משלו. במצב כזה אין מקום לטענות כלפיו, ואם נדרשת הכרעה היא תתקבל על פי דעת הרוב. אין לנו מנגנון הכרעה אחר (ראה להלן), העיקרון שקובע את סמכות הרוב אינו יכול לשמש כסות לעצלות ולאי שיקול דעת. וגם אם אי שיקול הדעת אינו נובע מעצלות, ולא מוטלת על מישהו אשמה כלשהי, עדיין עצם העובדה שבפועל הוא לא שקל את הדעות האחרות מורידה מתוקף עמדתו.

המסקנה היא שעקרון ההליכה אחר הרוב קיים כאשר יש חילוקי דעות. במצב כזה רוב הדעות הן הקובעות להלכה. אבל במקום שבו לא התקיים דיון של ממש, אזי אין לאף אחת מן העמדות תוקף של 'דעה', וממילא אין מקום להכריע ביניהן על פי הרוב. זהו הקשר בין שני חלקי הפסוק שראינו למעלה: רק אחרי שלכל

אחד יש 'דעה', ניתן לגשת להצבעה ולהכרעה על פי הרוב.

מסקנה נוספת שמתקבלת מכאן היא שאם ישנם כמה חכמים אשר שייכים לאותו בית מדרש, ועמדתם מגובשת בגלל נטייה אחרי חכם מסויים, ייתכן שלא נוכל למנות אותם כקולות נפרדים בהצבעה. רומז לכך ה**חזו"א** בדבריו שם, כשהוא כותב:

ידוע כי אין כוח רוב אלא במושב בית דין. אבל חכמים החולקים שחיו בדורות חלוקות או במדינות חלוקות, אין נפקותא בין רוב למיעוט. ואותה המדינה שרוב התורה שבידם הוא מרב אחד ומתלמידיו ומתלמידי תלמידיו עושין כרבם אף במקום שרבים החולקים.

הוא אמנם מדבר כאן על ההיתר לנהוג בניגוד לרוב הפוסקים במקום שיש רב מובהק וברור. אבל מסתבר שגם ההיפך נכון, שאותם הנוהגים כמו אותו רב מובהק לא יכולים להיספר כדעות נוספות ולהימנות עמו לרוב כדי להכריע את ההלכה. אלו אינם אלא הד לקולו של אותו רב.[6]

ב. רוב כמותי ואיכותי

מבוא

ראינו בדברינו עד כה שלאחר שגובשו הדעות השונות, הדרך להכריע את ההלכה היא להימנות וללכת אחר הדעה שבה אוחזים רוב המתדיינים. האם יש מקום לתת משקל שונה לדעתם של אנשים שונים? האם ההצבעה צריכה להיות דמוקרטית לגמרי? לכאורה כן, שהרי ראינו שפותחים בקטן. אבל כפי שהסברנו, כל זה מיועד לוודא שכל אחת מהעמדות תהיה אכן 'דעה', וזאת בשלב שלפני ההצבעה. אך לאחר שעשינו זאת, ואנו ניגשים להצבעה, ייתכן שיש מקום לתת משקל שונה לדעתו של גדול החכמים לעומת הקטן שבהם.

מחלוקת הרמב"ן ור' האי גאון

קיימת מחלוקת ראשונים בעניין רוב כמותי מול רוב איכותי. ר' האי גאון (שמובא בחי' הרמב"ן סופ"ג מסנהדרין) סובר שהולכים אחר רוב החכמה ולא אחר רוב הדיינים. ואילו הרמב"ן חולק עליו וסובר שמה שקובע הוא רוב הדיינים.

גישה דומה לזו של ר' האי, אנו מוצאים ב**ספר החינוך**, אשר כותב (מצווה עח):

[6] בראשונים בסוגיית סנהדרין לג ע"ב נחלקו האם תלמידים מצטרפים למניין הדעות לזכות בנפשות. אך לחובה נראה שאינם מצטרפים (ראה ב**מנ"ח** מצווה עח סק"ה)

ובחירת רוב זה לפי הדומה הוא בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב. ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו ציותה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל עניניכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים.

כלומר דעת **החינוך** היא שדין הליכה אחר הרוב נאמר רק במקום שחכמת המתדיינים דומה, אבל כשיש פער של ממש בידע ובחכמה אין חשיבות לרוב המתדיינים אלא לרוב החכמה.

בעל ה**מנ"ח** שם בסק"א מביא לו מקור מסוגיית יבמות יד ע"א שם הגמרא מסבירה שיסוד הבעייתיות בהכרעה במחלוקת ב"ש וב"ה היא בכך שב"ש היו מחודדים יותר וב"ה היו רבים יותר. בת הקול הכריעה שיש ללכת אחר רוב המניין ולא רוב החכמה. בתוך הדיון, הגמרא אומרת שם, שכל דין הליכה אחר הרוב נאמר במקום ש'כי הדדי נינהו'.

המסקנה שדין רוב נאמר רק כשרמות החכמה שקולות אינה הכרחית מן הגמרא שם. בכל אופן, ברור שבמקום שבו הדעות שקולות נראה שיש לחכמה משקל בהכרעה. ובזה מצדד גם הרמב"ן עצמו, שחולק על ר' האי גאון.

ובאמת אף שלהלכה מקובל לפסוק כדעת הרמב"ן, הרי גם להלכה אנחנו מוצאים דעות בפוסקים שכאשר יש הבדל בחכמה יש ללכת אחר רוב החכמה. לדוגמא, בבי"ד של ממונות צריכים לשבת שלושה דיינים. הגמרא בתחילת סנהדרין מסבירה שאחד מהם צריך להיות גמיר (=למדן) ושני האחרים יכולים להיות הדיוטות. מה קורה כאשר ישנה מחלוקת בין הגמיר לבין שני ההדיוטות? בספר **שער המשפט** סי' יח נחלק עם בעל **שבות יעקב** (שהובא שם) בשאלה האם כאשר יש מחלוקת בין הגמיר לבין שני ההדיוטות כיצד מכריעים את הדין. בעל **שער המשפט** כותב שהגמיר הוא המכריע את ההלכה, שכן לא סביר שהדיוטות יכריעו במניינם את הגמיר.

לעצם הבעייה: הגדרת 'כמות' ו'איכות'[7]

מחלוקת ב"ש וב"ה כפי שהוצגה למעלה מעלה בחריפות את השאלה האם מה שקובע בבי"ד הוא הרוב הכמותי או הרוב האיכותי. נראה שלהלכה הרוב הקובע הוא הרוב הכמותי, אף כי ההסברים לכך הם בדרך כלל טכניים. המטרה היא לגלות את האמת ההלכתית, ולכן ההיגיון אומר שהולכים אחר רוב החכמה ולא אחר רוב הדעות, אלא שמכיון שקשה לקבוע דרגות בחכמה, התורה קובעת לנו קריטריון כמותי חד וברור: הולכים אחר רוב ה'רגליים' בבית הדין ולא אחר רוב ה'ראשים'.

הצגה זו של הדילמה מניחה במובלע שהמונחים 'איכות' ו'כמות' הם מוגדרים ומובחנים, ורוב החכמה הוא רוב איכותי ואילו רוב האנשים הוא רוב כמותי. מדוע באמת זה כך? למה שלא נגדיר גם את רוב החכמה כרוב כמותי, אלא שהכמות הנמדדת היא חכמה ולא אנשים?

זה מוליך אותנו לשאלה פילוסופית מעניינת, כיצד בכלל ניתן להגדיר את צמד המושגים 'כמות' ו'איכות'. יש לנו אינטואיציות די ברורות לגביהם, ובכל זאת קשה מאד להגדיר אותם. כל תוכן שנתייחס אליו כאיכות ניתן להתייחס אליו ככמות של דבר מופשט. מאידך, אנו מכירים כמויות של דברים מופשטים, ואף אחד לא יתייחס אליהם כאיכות. לדוגמא, האם כמות הרעיונות במאמר זוהי איכות? אפשר שזו איכות של המאמר, אך היא בהחלט אינה גודל איכותי. זוהי כמות, אלא שהיא סופרת דברים מופשטים. אם כן, מה בכל זאת ההבדל בין איכות לכמות?

רמז לפתרון: בעיית המדידה בשבת

כידוע, בשבת אסור למדוד דברים. אין לשקול משקולות, למדוד אוכל להכנת מאכלים וכדו'. יסוד האיסור הוא משום מסחר בשבת, שמא יבוא לכתוב, ומשום עובדין דחול, אך למעשה נאסרה כל מדידה, ואפילו כלי המדידה נחשבים כמוקצה.

והנה מצאנו שהפוסקים אסרו למדוד גם דברים מופשטים, כגון זמן. לדוגמא, ב**שו"ע** או"ח סי' שח הנ"א הסתפק האם מותר לטלטלו, והרמ"א אוסר. וב**מ"ב** שם הסביר שמדידת זמן היא אסורה, אלא לצורך מצווה. אמנם הוא מוסיף שם בשם ה**פמ"ג** ו**מחצה"ש** שבשעון כמו שלנו (=זייגער) מותר. ובעל **מחצה"ש** שם

[7] ליתר פירוט, ראה בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 9.

תמה מה ההבדל בינו לבין שאר שעונים (כמו שעון חול)? ונותר בצ"ע.[8]

נראה שההסבר לעניין זה נעוץ בהבחנה בין שני סוגי מדידה. במתמטיקה מבחינים בין שני תפקידים שונים אותם ממלאים מספרים: הם מונים, והם גם סודרים. מספרים מונים אלו מספרים שמודדים כמות, כלומר כמה דברים יש לנו. מספרים סודרים אלו מספרים שקובעים יחס סדר בין דברים: מספר 2 הוא לפני 3 ואחרי 1. כמובן שכמות גם היא סוג של יחס סדר, שכן ניתן לסדר את הכמויות השונות לפי גודלן. אבל ההיפך אינו נכון: לא כל יחס סדר הוא כמות. לדוגמא, ניתן לסדר אנשים בתור לפי זמן ההגעה, אך הסדר הזה אינו משקף שום כמות. במתמטיקה ההבחנה הזו חשובה בעיקר ביחס למספרים אינסופיים (קרדינלים ואורדינלים), אך כאן נראה שיש לה משמעות פילוסופית גם ביחס למספרים סופיים.

כאשר אנו מודדים כמות של דברים, ישנה משמעות ליחידת המדידה. לדוגמא, כשאנו מודדים כמות של פירות, אני סופרים כמה יחידות של 1 ק"ג פירות יש לנו. כשנוסיף לכמות שיש בידינו עוד ק"ג אחד, הכמות תגדל ב-1. לעומת זאת בסיטואציה שהמספרים משמשים בתפקיד סודר ולא מונה, אין משמעות ליחידה מבודדת כלשהי. לדוגמא, כשאנו מודדים טמפרטורה, המספרים הם סודרים. 39 מעלות היא רמה אחת מעל 38 מעלות, ואחת מתחת ל-40 מעלות. אין כאן ספירה של יחידות בודדות שכל אחת קרויה 'מעלה'. אי אפשר לקחת מעלה ולהוסיף אותה לכמות שבידינו. מה שאפשר לעשות הוא לחמם את מה שבידינו ולהביא אותו לרמת חום גבוהה יותר, שמספרה ה'סידורי' הוא 39 מעלות. זוהי הרמה הבאה בתור (בסידור, לא מבחינה כמותית).

הוא הדין למדידת חכמה. כאשר אנו מודדים IQ, המספרים אינם משקפים צבר של יחידות בודדות, אלא סידור של רמות. מי שהוא בעל IQ 100 מצוי ברמת אינטליגנציה אחת גבוהה יותר מאשר מי שיש לו IQ 99. אבל אי אפשר לקחת IQ 1 ולהוסיף אותו ל-99 כדי לקבל 100. לכל היותר ניתן ללמד ולאמן את האדם כדי שיגיע במבחן לרמה יותר גבוהה, הבאה בתור. אבל זוהי התקדמות ביחס הסדר (בסולם ה-IQ) ולא הוספת כמות כלשהי. IQ 100 אינם משקפים הצטברות של 100 יחידות, אלא רמה כוללת של אינטליגנציה. כך גם טמפרטורה של 100 מעלות.

לעומת זאת, 100 ק"ג משקפים הצטברות של כמות של 100 יחידות בודדות

[8] ולכאורה יש ליישב שהוא כעין קישוט ותכשיט. אבל פשיטא שאם היה אסור להשתמש בו לא היו מתירים לטלטלו. על כן יסוד הבעייה היא מדוע מותר להשתמש בו ולא מדוע מותר לטלטלו.

שמצטרפות לכמות כוללת של 100 יחידות.

ומה לגבי זמן? האם מדידת זמן היא מדידה סודרת או מונה? מסתבר שמדידת זמן בשעון יד היא מדידה סודרת, שכן כאשר אנו אומרים שהשעה כעת היא 13:09 פירוש דברינו הוא שאנחנו מצויים בזמן שהוא בדיוק יחידה אחת אחרי 13:08. היחס הוא יחס של סדר ולא של כמות. ומה באשר לשעון חול? כאן המצב שונה לגמרי. מדידה באמצעות שעון חול היא מדידת כמות: כמה זמן חלף מרגע מסויים עד רגע אחר. כאן מה שמעניין הוא הכמות ולא הסדר.

אם כן, אנו יכולים להסיק שהמדידה שאסורה בשבת היא מדידה מונה, ולא מדידה סודרת. הסיבה לכך היא שבימי החול אנו מונים סחורה כחלק מהמשא ומתן שאנו עוסקים בו, וזה יסוד האיסור. אך כעת, בין אם אנו מונים דברים מופשטים או קונקרטיים, הדבר אסור בשבת. אם כן, מה שנאסר הוא מדידה מונה ולא מדידה סודרת. לכן אסור למנות זמן (בשעון חול) אך מותר לסדר אותו (באמצעות שעון יד).

מסיבה זו יש סברא לומר שמדידת חום (שלא באמצעות מנגנון חשמלי או הפעלה אסורה אחרת) בשבת תהיה מותרת לכתחילה, ולא רק לחולה (כלומר לא רק במקום מצווה, שם מותרת כל מדידה). מדידת חום היא מדידה סודרת ולא מונה. ניתן להביא לכך ראיות מהפוסקים, ואכ"מ.

כמות ואיכות

כעת נוכל לשוב לשאלה של כמות ואיכות. כמויות נמדדות במספרים מונים. מספרים אלו, מעצם הגדרתם, קוצבים כמויות. לעומת זאת, איכות נמדדת רק במספרים סודרים. במדידת איכות המספרים מתפקדים בצורה שונה לגמרי. הם קובעים יחס סדר ולא כמות. ראינו זאת למעלה ביחס לטמפרטורה ולחכמה.

לאור הדברים הללו נוכל להבין את מחלוקות הראשונים והפוסקים שהובאו לעיל. כאשר אנחנו מדברים על רוב חכמה אין כאן רוב כמותי. זהו רוב איכותי, שכן חכמה היא איכות ולא כמות. גם אם נצליח למדוד אותה בסולם מספרי, המספרים יהיו סודרים ולא מונים. לכן רוב חכמה אינו רוב כמותי אלא רוב איכותי.

כעת נוכל להבין את יסוד המחלוקת: כפי שמסביר **החינוך** שהבאנו מדבריו למעלה, מטרת המו"מ בבי"ד היא לגלות את האמת ההלכתית. כלומר לקבוע משהו שהוא ביסודו איכותי. המתדיינים חלוקים ביניהם ביחס לאותה אמת. כיצד נכריע ביניהם באופן שיתקרב בצורה האופטימלית להכרעה הנכונה? ברור

שלכתחילה היה ראוי ללכת אחרי הרוב האיכותי, שכן הדבר שאותו אנו מחפשים הוא החכמה, ומי שיותר חכם יכול למצוא אותו ביתר אמינות. אמנם מסיבות טכניות יש שחולקים כאן וסוברים שיש ללכת אחרי רוב האנשים. ועדיין המטרה היא להגיע קרוב ככל האפשר להלכה הנכונה.
מה קורה כאשר מה שאנחנו מחפשים אינו אמת, אלא משהו אחר בתכלית? כאן לא ברור שהרוב הוא בכלל פרמטר רלוונטי. אנו נדון בכך בפרק הבא.

ג. דיני רוב בספרות חז"ל

מבוא
הגמרא והראשונים לומדים כמה וכמה עקרונות שקשורים להליכה אחר הרוב מהפסוק "אחרי רבים להטות". בפרק זה נעמוד על כמה מהם, ונראה התפתחות נוספת של עקרון הכרעת הרוב, שכבר מתקרב להופעתו בחברה דמוקרטית.

רובא דליתא ואיתא קמן
במסכת חולין (יא ע"א ואילך) לומדים מן הפסוק הזה את שני דיני הליכה אחר הרוב באיסורים: רובא דאיתא קמן (=רוב שישנו לפנינו) ורובא דליתא קמן (=רוב שאינו לפנינו). בשני המקרים מדובר על הכרעה ובירור במצב מסופק, לאור רוב המצבים הדומים לו. לדוגמא, נמצאה חתיכת בשר ברחוב, ואיננו יודעים האם היא כשרה או טריפה. במקרה כזה, אם רוב החנויות בעיר הן טריפה הבשר אסור, ואם הן כשרות הבשר מותר באכילה. זהו רוב שמצוי לפנינו, שכן החנויות כולן מצויות לפנינו בעיר. לעומת זאת, ישנם סוגי רוב שאינן לפנינו, כמו רוב נשים יולדות לתשעה (חודשי הריון, ולא לשבעה). במקרה זה אין לפנינו צבר נשים מוגדר שאנחנו צריכים להכריע על אחת מהן. אנחנו יודעים שטבע העולם הוא שרוב הנשים יולדות לתשעה, ולכן אנו מכריעים לגבי כל אישה ספציפית שכנראה גם היא יולדת לתשעה. זהו רוב דליתא קמן.

מי חזק יותר?
האחרונים נחלקו בשאלה איזה משני סוגי הרוב הללו הוא חזק יותר. רוב הראשונים והאחרונים רואים את רובא דאיתא קמן כחזק יותר. זוהי המסקנה העולה מפשט הגמרא בחולין. לעומתם, ר' שמעון שקאפ, בספרו **שערי יושר**, שער ו, מסביר שהרוב דליתא קמן הוא החזק יותר, ואף מפרש את הגמרא בהתאם.

הוא גם מוצא כמה ראשונים (ובהם הרמב"ם) שמדבריהם ניתן להוכיח גישה כזו.

מדוע הוא מתעקש כל כך על הכיוון הזה? ההסבר לכך נעוץ בהבדל המנגנוני שבין שני סוגי הרוב. הרוב דאיתא קמן הוא רוב סטטיסטי, ואנו מכריעים שהחפץ הנדון שייך לקבוצה שאליה שייכים רוב הפריטים כמוהו (לדוגמא, חתיכות בשר, או חנויות בשר). לעומת זאת, רוב דליתא קמן הוא חוק טבע. כאשר אנו מחליטים שאישה כלשהי יולדת דווקא לתשעה ולא לשבעה, אין כאן שיוך לקבוצת היולדות לתשעה, שכן אין בפנינו קבוצה כזו. ישנה כאן מסקנה שמחוקי הטבע עולה כי סביר שהיא ילדה לתשעה. במצב כזה, אנו נכריע לגבי כל אישה ואישה שהיא ילדה לתשעה, והכרעה זו תיחשב מבחינה הלכתית כוודאית.

נדגים זאת באמצעות 'אפקט דוד לוי' מן התחום הפוליטי. באחת מישיבות מרכז הליכוד טען דוד לוי שסיעתו אינה מיוצגת כראוי במוסדות המפלגה. הסיעה מנתה כ-30 אחוזים מחברי המרכז וכמות התפקידים שניתנו לה היתה זניחה. טענו נגדו שם שהמרכז פועל באופן דמוקרטי, והתפקידים השונים מאויישים בהצבעות שמוכרעות על פי הרוב. אם הם יפעילו את הכוח של סיעתם, הם יקבלו ייצוג הולם.

על כך ענה דוד לוי בטענה נכונה, והיא החשובה לענייננו: על כל תפקיד נערכת הצבעה במרכז, ובכל הצבעה הרוב הוא המכריע. אם כן, יוצא מכאן שמאה אחוזים מן התפקידים מאויישים על ידי סיעת הרוב, גם אם היא מונה רק 51 אחוזים מהחברים. בכל הצבעה הם יגברו על יריביהם ויעבירו את התפקיד למי שהם חפצים ביקרו. אם כן, תהליך כזה אינו מבטא את יחסי הכוחות האמיתיים בין הסיעות השונות במרכז. אם היו מחליטים על חלוקת תפקידים בפרופורציה לכוחה של כל סיעה, הייצוג היה הולם יותר. המצב הנוכחי הוא בגדר 'עריצות הרוב' ולא דמוקרטיה.

'רוב דליתא קמן' הוא בדיוק מקביל לתופעה של 'עריצות הרוב'. הרוב יוצר תוצאה של מאה אחוזים. כל אישה שתגיע לפנינו אנחנו נחליט שהיא יולדת לתשעה, שכן חוק הטבע חל גם עליה, כמו על כל אישה אחרת. אם כן, לגבי כל אישה יש הכרעה שנחשבת כוודאית מבחינה הלכתית, זאת על אף שבפועל ברור כי יש כמות לא מבוטלת של נשים שיולדות לשבעה. לעומת זאת, ברוב דאיתא קמן גם אם יבואו לפנינו כל חתיכות הבשר שבעיר להכרעה, אנו לא נחליט על כל חתיכות הבשר שהן כשרות בוודאי. חלק מהן הרי וודאי שייכות לקבוצת המיעוט

שקיימת בפועל בעיר.[9]

המסקנה מכל האמור כאן היא שבשני המקרים הללו המטרה של דין רוב היא להכריע לגבי אופיו של אירוע, או חפץ מסויים, שהסטטוס ההלכתי שלו הוא מסופק. זהו תפקיד דומה לתפקידו של הרוב בבי"ד, ולכן לא פלא שהגמרא לומדת אותו משם.

כעת נראה שישנם עוד שני עקרונות נוספים הקשורים לרוב, אשר לפי רוב המפרשים נלמדים גם הם מפסוק זה: ביטול ברוב בתערובת, ודין רובו ככולו, ותפקידם של אלו הוא כנראה שונה מתפקידו של הרוב בבי"ד ובאיסורים. בהמשך דברינו (כאשר נעסוק בתקנות הקהילות) נראה מדוע הבחנות אלו הן חשובות גם ביחס לדין הליכה אחר הרוב.

ביטול ברוב

דין ביטול ברוב בתערובת, הוא רלוונטי במצב בו ישנם שני סוגי דברים בתערובת, אחד אסור והשני מותר. אם רוב הדברים שבתערובת הם היתר אזי האיסור בטל, ולחלק מהדעות הוא אף הופך בעצמו להיתר (ראה בשו"ת **עונג יו"ט**, או"ח סי' ד), וכן להיפך. לגבי תערובת של יבש ביבש (=עצמים יבשים ובדידים), יש מהראשונים שרואים במכניזם הזה ביטוי נוסף של דין הליכה אחר הרוב, ותו לא (ראה רא"ש חולין פ"ז סי' לז, שנחלק עם הרשב"א בזה). אך לגבי לח בלח (תערובת של שני נוזלים), שם ודאי מדובר בעיקרון שונה.

הראשונים כותבים שגם דין זה נלמד מן הפסוק "אחרי רבים להטות". לדוגמא, ראה רש"י חולין צח ע"ב ד"ה 'דמדאורייתא' (וכן ביצה ג' ע"ב, וכן בגיטין נד ע"ב, ד"ה 'לא יעלו') ועוד.

רובו ככולו

דין רובו ככולו עוסק במצב בו נדרשת על פי ההלכה דרישה לגבי כלל שלם, אך בפועל הדרישה מתקיימת רק לגבי חלק מן הכלל הזה. במקרים אלו, אם החלק הזה מהווה רוב מתוך הפריטים השייכים לכלל, זה נחשב כאילו הדרישה התקיימה לגבי הכלל כולו. לדוגמא, מותר להקריב קרבן פסח בטומאה, אם כל הציבור טמאים. הגמרא אומרת שגם אם רק רוב הציבור טמאים מותר להקריבו,

[9] לפי רוב הפוסקים נראה שאנחנו כלל לא נכשיר את האחרונות שבהן. אם יבואו בפנינו חתיכת בשר אחרי רעותה, ונצטרך לקבל החלטה לגבי כל אחת, נצטרך להטריף את החתיכות האחרונות בהתאם למספר החתיכות הלא כשרות שהיו במקום מלכתחילה. רק בחתיכת בשר אחת (או חתיכות בודדות) אנו מכריעים את הסטטוס ההלכתי לפי הרוב.

לפי הכלל שרובו ככולו.

יש מהאחרונים שכתבו שדין זה אינו אלא ביטוי אחר לדין הליכה אחר הרוב, אך בפשטות זהו עיקרון נוסף, שאינו שקול לדין הליכה אחר הרוב וגם לא לדין ביטול ברוב. הגר"ח בסטנסיל כותב שגם דין זה נלמד מהפסוק "אחרי רבים להטות".

כיצד דינים אלו נלמדים מהפסוק "אחרי רבים להטות"?

בניגוד לדין הליכה אחר הרוב בבי"ד וביטול ברוב באיסורים, שמטרתם היא בירור האמת במצב מסופק, שני סוגי הרוב הללו אינם עוסקים במצב מסופק. עניינם הוא קביעת שם אחד למצב מעורב ומורכב. להלן נראה את המשמעות החשובה של ההבחנה הזו.

האחרונים עוסקים לא מעט בשאלה כיצד ניתן ללמוד את כל העקרונות השונים והמגוונים הללו מאותו פסוק שמורה לנו ללכת אחר רוב הדיינים בבי"ד.[10] לכאורה מדובר בעקרונות שונים בתכלית.

כמה אחרונים מסבירים שהעיקרון של ביטול ברוב נלמד מדיני רוב בבי"ד, מפני שההלכה דורשת שבדיני ממונות תהיה הכרעה של שלושה דיינים. והנה אם יש שני דיינים בדעה אחת ודיין שלישי בעמדה שונה, הרי עמדת הרוב שנפסקת להלכה התקבלה בשני דיינים ולא בשלושה. אך ההלכה דורשת שהכרעת הדין בדיני ממונות תתקבל בשלושה דיינים. על כורחנו דין הליכה אחר הרוב קובע שלא רק שהמיעוט אינו נחשב, אלא שהוא גם בטל, ולכן הוא נחשב כאילו הוא בעצמו מחזיק בדעת הרוב, וכך יש שלושה דיינים.

גם לגבי הדין של רובו ככולו יש לומדים אותו באותה צורה. הסבר אלטרנטיבי לכך שדי לנו בדעתם של שני דיינים הוא שאם יש רוב מתוך דייני הבי"ד הרי זה כאילו יש לנו את כולו. על כן, גם ללא ביטול ברוב, ניתן להבין שדי ברוב דעות ולא צריך הכרעה פה אחד.

ההסברים הללו שנויים במחלוקות, והם כולם תלויים בשאלה כיצד ניתן להבין את אופן פעולת הרוב בבי"ד. אין כאן המקום להיכנס אליהם בפירוט.

---

[10] ראה **פמ"ג** ריש פתיחתו ליו"ד הל' תערובות, וב**שערי יושר** שער ג פ"ד, ובחי' הגר"ח (סטנסיל) ועוד.

ד. רוב בתקנות הקהילות: רוב יוצר ורוב חושף

היווצרות הקהילות: רקע היסטורי

כל סוגי דיני הרוב שהבאנו בפרק הקודם מופיעים בגמרא עצמה. והנה אנו מוצאים סוג חדש של רוב, שעיקרו עולה רק בספרות הראשונים. כדי להבין את הרקע לכך, נקדים מבוא היסטורי קצר.

עד המאה הי"א למניינם, הגולה הבבלית תיפקדה במידה רבה ככלל ישראל, עם מוסדות מרכזיים (ריש גלותא שעמד במקום מלך, וראשי הישיבות הגדולות) ושלטון אוטונומי למדיי. כל קהילה היתה שייכת ללאום היהודי, ועמדה במידה זו או אחרת תחת פיקוח המוסדות המרכזיים של האומה. החל מהמאה הי"א יהדות זו מתפזרת לכל קצווי תבל. יהודים מגיעים למקומות שונים, ומוצאים את עצמם במסגרות של קהילות מבודדות, שאינן חלק ממסגרת לאומית.

מצב זה מעורר כמה וכמה שאלות לא פשוטות. ראשית, מהו מעמדה של קהילה כזו? האם יש לה סמכות לתקן תקנות? האם יש לה סמכות אכיפה? ובשורש הכל עומדת השאלה האם ניתן להתייחס לקהילה כזו כציבור. עד אותה תקופה היה ברור שציבור הוא רק כלל ישראל, והמוסדות הם אלו שמייצגים את כלל הציבור. החל מהמאה הי"א כל קהילה עומדת לעצמה, וכדי לתת תוקף למוסדותיה, מתחילה להיווצר תפיסה של הקהילה כתת-ציבור. כלומר כל קהילה נתפסת כציבור עצמאי, ולכן נדרשים גם מוסדות שינהלו וינהיגו את הציבורים הללו.

הראשונים שדנים במעמדן של הקהילות ושל מוסדות הקהילה, יוצרים את התשתית ההלכתית הנדרשת לביסוס מעמדם של אלו מתוך המושגים הכלל-ישראליים. יש שגזרו את סמכות מוסדות הקהילות ותוקף תקנותיהן מכוחו של מלך, או מכוחו של בי"ד הגדול. שבעת טובי העיר ממלאים את הפונקציות הללו ביחס לציבור שבקהילותיהם.

הנושא המרתק הזה דורש יצירתיות פרשנית לא מבוטלת, ויש לה ביטוי רחב למדיי בספרות השו"ת של הראשונים.[11] ההלכה בנושאים אלו מתגבשת סופית רק במאה ה-14, ואף לאחר מכן.

התשתית העיונית-הלכתית: ה'פוליס' היהודי

למעשה ניתן לראות בתהליך גיבוש הקהילות מעין בבואת מיקרו של היווצרות

[11] ראה על כך בספרו המאלף של פרופ' חיים סולובייצ'יק, **שו"ת כמקור היסטורי**, ובספרו של מנחם אלון, **המשפט העברי**, ח"ב פרק יח-יט.

הדרגתית של תורת מדינה. ראשית, מתקבצת קהילה שהיא קבוצה של אנשים שמעוניינת לחיות את חייה במידת מה של שותפות, נוצר ציבור. לאחר מכן מתחילים להגדיר תהליך של קבלת החלטות עבור הקהילה כולה. לצורך כך ישנן אסיפות של הקהילות ובהן מתקבלות החלטות. משרואים שקשה לקבל החלטות פה אחד (כפי שהיה ראוי באופן תיאורטי. ראה על כך להלן), מחליטים על ממשל של נציגים. מגדירים מוסדות וצורות שלטון, שמנחים את פעולתם של הנציגים ואת מחוייבותם לקהל האזרחים.[12] לאחר מכן מתעוררת שאלה של הליכה אחר הרוב, הן רוב האזרחים והן רוב המושלים (=טובי העיר). פעמים רבות השאלות השונות עולות במעורבב, ולא לפי הסדר הזה, אבל התהליך ברוב המקומות דומה למדיי.

בין השאלות שעולות בהקשרים אלו תופסת מקום נכבד שאלת קבלת ההחלטות וההכרעה במחלוקת, הן בציבור עצמו והן בין הנציגים (=טובי העיר). בעיניים מודרניות נראה לנו ברור שבמקרה של מחלוקת יש ללכת אחר הרוב, אך בשעתו עמדה זו כלל וכלל לא היתה מובנת מאליה.

ההיסטוריון יצחק בער טען במאמר שהתפרסם לפני כשישים שנה,[13] שהתגבשות הדפוס של הכרעת הרוב בקהילות אשכנז החלה במאה הי"ג, עם כניסתו של המשפט הרומי. עד אותה תקופה הסביבה הגויית כלל לא נהגה להכריע על פי רוב, ונדרשה הכרעה פה אחד. לפי טענתו, המשפט הרומי הוא שהכניס את המושגים של הכרעה לפי הרוב לעולם המשפט הכללי באשכנז, ולאחר מכן גם לתוך הקהילה היהודית ולהלכה.

פרופ' סולובייצ'יק, בפ"ט של ספרו הנ"ל, דוחה את הטענה הזו על הסף, ומביא ראיות ברורות לכך שזוהי טעות. הוא מראה באמצעות ניתוח מאלף של קבצי תשובות שונים שהלכה זו נהגה כבר החל מהמאה הי"א, כלומר מתחילת היווצרות הקהילה היהודית. יתר על כן, הוא טוען שגם ללא הראיות הללו, אין לטענת בער מקום. הרי מושג הרוב היה מקובל בישראל מקדמת דנא, ולכן לא היה כל צורך ביבוא שלו ממערכת משפט זרה. כפי שראינו למעלה, התלמוד עצמו מלא בסוגיות של הליכה אחר הרוב, וכבר בתורה אנו מוצאים את הציווי: "אחרי רבים להטות".

---

[12] אמנם למיטב ידיעתנו, בחירות מסודרות למוסדות אלו כמעט לא היו. בדרך כלל טובי העיר היו בעלי הייחוס, המעמד החברתי-כלכלי, או קירבה לשלטון, ולפעמים גם תלמידי החכמים.

[13] 'היסודות וההתחלות של ארגון הקהילות היהודיות במי הביניים', **ציון** טו, תשי.

ובכל זאת, הבחנה בין המקורות התלמודיים לבין היישום

פרופ' סולובייצ'יק שם מעלה שתי שאלות: 1. האם המושג של הרוב היה זר לסביבה ולמחשבה היהודית כפי שהוא היה זר לסביבה הנכרית שבתוכה היא פעלה? 2. האם התבקש השימוש בעקרון ההכרעה על פי הרוב לגבי שלטון הקהל לפי התיאוריה שרווחה באותה תקופה?

על השאלה הראשונה הוא עונה, כאמור, בשלילה. הליכה אחר הרוב היא עיקרון שמופיע בתורה, ומיושם באופן מקיף ומפורט בתלמודים ואחריהם. לגבי השאלה השנייה הוא טוען שמכיון שבאותה תקופה נטו לראות את מוסדות הקהילה כסוג של בי"ד, אזי ברור שהפתרון של הליכה אחר הרוב היה הפתרון המתבקש, שכן דין זה נאמר במקורו לגבי בי"ד.

דומה כי עצם העלאת השאלה השנייה מביעה את העובדה שהקשר הזה רחוק מלהיות מובן מאליו. עקרונות הרוב כפי שהם מופיעים בתלמודים תוארו לעיל, והם כשלעצמם אינם יכולים להיות מיושמים באופן פשוט לגבי תקנות הקהל, וזאת מכמה סיבות. סולובייצ'יק עצמו, מעלה סיבות שנעוצות בכך שראשי הקהל לא עמדו בקריטריונים שבהם עומד מי שנבחר להיות דיין. לכן קשה לראות את ההצדקה שבשיוך מוסדות אלו למושגים ההלכתיים של בי"ד. אך כאן התשובה היא פשוטה, שכן בי"ד בתשובות מאותה תקופה מופיע ביחד עם המלך. מאז בית שני, בית הדין הגדול החזיק בשני 'כובעים': הדתי והחילוני. נשיא הסנהדרין היה גם במידה רבה בעל סמכויות של מלך[14] (דווקא בבבל היתה הפרדה כלשהי בין ריש גלותא לבין ראשי הישיבות). מוסדות הקהילה הם בבחינת המלך, ומכוחם נבחר גם בי"ד שהוא המנהיג את ההתנהלות הדתית של הקהילה. אמנם לתקנות המוסדות יש תוקף הלכתי, אך גם לחוקי המלך יש תוקף כזה. ראיית שבעת טובי העיר כבי"ד היא סוג של מודל, שמנסה להתמודד עם מלוכה מרובת ראשים.

ברם, הבעייה האמיתית נמצאת בנקודה יסודית יותר. המשמעות של הרוב והכרעת הרוב בהקשר של קבלת החלטות ביחס להתנהלות קהילה (או מדיניות) היא שונה לגמרי מאשר הכרעת הרוב בבי"ד. כפי שראינו, מטרת הרוב בבי"ד היא לברר מציאות מסופקת. הבאנו את דברי **החינוך** שכתב שהרוב הוא אמצעי להתקרב ככל האפשר לאמת. אולם בהקשר הקהילתי המצב הוא שונה לגמרי. הדיון אינו מתנהל כדי לברר אמת כלשהי, אלא כדי להגיע להחלטה מחייבת. לדוגמא, אם עומדת על הפרק שאלה כיצד לנהוג כנגד אויב כלשהו, או כיצד לנהל את נכסי הקהילה, הרי לא מחפשים כאן אמת כלשהי. במקרה כזה המטרה היא

[14] לא בכדי, השושלת של ר' יהודה הנשיא היתה מצאצאי בית דוד.

לקבל החלטה שתחייב את כל חברי הקהילה. אם ישנו אזרח שרוצה לנהל את העניין בצורה מסויימת, אזי גם אם נוכיח לו באותות ובמופתים שאין כל היגיון לעשות זאת בצורה בה הוא דוגל, אין בטענה זו כדי לשלול את זכותו לדרוש השפעה על ההחלטה שתתקבל. זכותו שמורה לו גם לטעות ביחס לנכסיו ולגופו, והשאלה כאן אינה שאלה של אמת או שקר.

מאותה סיבה עצמה, גם אם רוב הציבור יחליט החלטה שגויה (לא מבחינה הלכתית), זו תהיה החלטה בעלת תוקף גמור. זה מה שהם רוצים, וכך הם זכאים לעשות. בהחלטות מסוג זה אין כל היגיון להצעה לתת לחכמה משקל יתר, שכן אנו לא מנסים לקלוע לאיזו אמת תיאורטית כלשהי, אלא להביא לידי ביטוי את זכויותיהם של כל חברי הקהילה בניהול ענייניה. לשוטה הכפר יש אותה זכות כמו לגאון הגדול ביותר שם. ההנחה הבסיסית היא שכל אחד מן האזרחים זכאי להשפעה על ניהול ענייניו, גם אם הוא טועה בדרכו.

אם כן, הקביעה שבהחלטות כאלה יש דין ללכת אחר הרוב כלל וכלל אינה ניתנת להיגזר מדיני בי"ד. בבי"ד לדיינים אין זכויות, אלא המוסד כולו מנסה להגיע לאמת בצורה האופטימלית והנכונה ביותר. מה לזה ולשאלות של מדיניות ושל התנהלותן של קהילות? גם אם בבי"ד אנו הולכים אחר הרוב, הרי שבשאלות אלה דווקא סביר יותר לקבל החלטות פה אחד, שכן לכל אחד יש זכות לנהל את ענייניו כפי שהוא מבין.[15]

כמובן שהתנהלות כזו אינה אפשרית. אולם זהו טיעון פרקטי, וגם אם נסיק ממנו את העיקרון שחייבים להכריע על פי דעת הרוב, לא תהיה כאן הרחבה של דין רוב שנלמדת מדין רוב בבי"ד, אלא זהו פשוט דין רוב אחר.

בנוסח אחר נאמר כי בשאלות של התנהלות הקהילה, ההחלטה יוצרת את האמת, ואילו בהכרעת בי"ד ההחלטה חושפת (או מנסה לחשוף) אותה. המקור בתורה מלמד אותנו שרוב הוא אמצעי טוב לחשיפת האמת. אבל מנין לנו שהרוב הוא גם האמצעי ליצירת ההכרעה התקפה ביחס למדיניות?

שאלה זו נכונה גם ביחס למדינה. כיום מקובל במדינות דמוקרטיות שההכרעה מתקבלת על ידי הרוב. לפעמים עולות תהיות 'אפלטוניות':[16] מדוע לכל שוטה יש זכות הצבעה במשקל שווה לזה של הגאון, גם אם הוא מוכשר ומשכיל ממנו? למעשה טמונה כאן הנחה דומה לזו של ר' האי גאון ו**החינוך** שדבריהם הובאו

[15] ואכן, ידועה שיטת ר"ת וסיעתו, שסוברים שבנושא תקנות הקהילות יש לקבל החלטות פה אחד, ולא על פי הרוב (ראה אצל אלון, שם). דעה זו לא התקבלה להלכה.

[16] ואכן, ידועה שיטת ר"ת וסיעתו, שסוברים שבנושא תקנות הקהילות יש לקבל החלטות פה אחד, ולא על פי הרוב (ראה אצל אלון, שם). דעה זו לא התקבלה להלכה.

למעלה, שיש ללכת אחר רוב החכמה ולא רוב המניין. בדרך כלל התשובות שמוצעות לשאלות אלה, בדיוק כמו שראינו למעלה ביחס לשאלה ההלכתית, הן תשובות טכניות, אשר נתלות בכך שאם נתחיל בקיפוח על בסיס אינטליגנציה והשכלה, יש חשש שנמשיך לקיפוח מסוגים אחרים, מוצדקים פחות. ברם, התשובה המהותית לטענה זו נמצאת במקום אחר לגמרי: אם השאלה היתה שאלה של חשיפת האמת היה לטיעון כזה מקום (כמו שראינו אצל ר' האי גאון **והחינוך** ביחס לבי"ד), אך בשאלות של מדיניות מדובר בהכרעה ניהולית, שבה לכל אחד יש זכות שווה. זוהי הכרעה שיסודה הוא זכויות ולא צורת בירור של אמת. לכן מה שקובע הוא הזכות השווה שיש לכל אחד, ולאו דווקא היכולת שלו לקלוע לאמת.

מקורות הלכתיים

אכן, כשנבדוק במקורות ההלכתיים שעוסקים בתקנות הקהל נראה שגם אם ישנה שם הזדקקות למושגי בי"ד, בדרך כלל היא מלווה בהנמקה נוספת, רחבה יותר.

נראה לדוגמא את תשובת הרא"ש שעוסקת בעניין זה (כלל ו, סי' ה):

וששאלת: אם שנים או שלשה מהבינונים שבעיר יכולין להוציא עצמן מן ההסכמה שיעשו הקהל, או מגזרת חרם שיעשו על שום דבר. דע, כי על עסק של רבים אמרה תורה: אחרי רבים להטות. ועל כל ענין שהקהל מסכימים, הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם; לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים: אחרי רבים להטות.

הרא"ש דן בשאלה האם תקנת הקהל מחייבת גם את מי שאינו מסכים לה. הוא מביא מקור מהפסוק "אחרי רבים להטות", ואף מרחיב אותו בצורה גורפת ונחרצת לכל עסק של רבים, שגם עליו התורה אמרה זאת. ובכל זאת, לא נחה דעתו עד שהביא שיקול נוסף, שבלי זה לעולם לא יסכימו הקהל לשום דבר, ולא ניתן יהיה לנהל קהילה. האם זוהי דרישת טעמא דקרא של הפסוק "אחרי רבים להטות"? מסתבר שלא. הרא"ש רוצה להרחיב את משמעות הפסוק, ומשתמש בשיקול הזה כדי לבסס זאת. נראה שהוא מודע לפער הלוגי שקיים בין המקור לבין היישום שהוא מציע עבורו, והוא משתמש בטיעון הפרקטי כדי לגשר עליו.

נוכחות המיעוט

בהקשר של תקנות הקהילות עולה שאלה נפוצה נוספת, האם תוקפה של הכרעת הרוב הוא רק כאשר המיעוט היה גם הוא נוכח? פוסקים רבים סוברים שכן. הסיבה לכך היא פשוטה, בדיוק בגלל ההשוואה לדיני רוב בבי"ד, כפי שראינו שבלא מו"מ עם המיעוט אין להכרעת הרוב כל משמעות. אם המיעוט היה נוכח הוא היה יכול לנסות לשכנע את הרוב בצדקתו, ולכן העובדה שההחלטה התקבלה על פי הרוב אינה משמעותית (ראה לעיל בדיון על אמנת כינרת).

אולם בשו"ת **לב שמח**, חו"מ סי' ה (ראה אצל אלון שם פי"ט, הערה 131), פסק להיפך, וזאת שוב מתוך נימוק פרקטי:

דאל"כ לא הנחנו מקום למצוא 'אחרי רבים להטות', אם הבלתי רוצים יברחו מהתחבר עמהם ומהיוועד יחדיו לעמוד למניין, ובזה יהיו פטורים. זה דבר שאין הדעת סובלו, והוא ברור ומבואר.

מחד, גם הוא מביא את הטעם של "אחרי רבים להטות". מאידך, הוא מעלה שיקול פרקטי, לפיו אם נדרוש תמיד נוכחות של המיעוט הדבר מאפשר להם לכפות את דעתם על הרוב בכך שפשוט לא יופיעו להצבעה. שוב השיקול הפרקטי משמש כאמצעי פרשני לכוונת הפסוק "אחרי רבים להטות".

כמו במקרה שראינו למעלה בשו"ת הרא"ש, גם כאן ההנחה היא שדין "אחרי רבים להטות" חל גם על תקנות הקהל. אלא שכאן הפרשנות לאור השיקול הטכני היא מובנת יותר. הרי אם לא ניישם זאת באופן הגיוני, הציווי הזה לא ייושם כלל. ומכיון שהתורה הטילה עלינו ללכת אחר הרוב 'בכל עסק של רבים', כלשון הרא"ש הנ"ל, אזי האילוצים הפרקטיים הופכים לכלי פרשני לציוויי התורה. בכך שהתורה ציוותה עלינו ללכת אחר הרוב, היא גם ציוותה עלינו במובלע לא לדרוש נוכחות של המיעוט. לעומת זאת, הפרשנות של הרא"ש היתה הרבה יותר מרחיקת לכת, שכן היא נועדה לנמק את עצם החובה ללכת אחרי הרוב, ולא להגדיר אותה בכלים פרקטיים. שיקול פרקטי כמכשיר פרשני קיים כבר בש"ס, אך אין כאן המקום להאריך בזה.

בחזרה לדברי פרופ' סולובייצ'יק:

דיני רוב אחרים כמקור לרוב הדמוקרטי

אם כן, נראה שההשוואה של הכרעת הרוב, שנעשית אצל הפוסקים מדיני בי"ד לדיני תקנות הקהל, היא השוואה בעייתית. היא אמנם נעשית, אך קשה לטעון שמושג הרוב בהקשר זה רווח במחשבה ההלכתית כבר אצל חז"ל. אם כן, השאלה

השנייה אותה העלה סולובייצ'יק, כיצד החליטה ההלכה ליישם את עקרונות הרוב לגבי המקרה של תקנות הקהילות, נותרת עדיין ללא מענה.

דומה כי כאן עלינו לשוב לעקרונות הנוספים אותם הצגנו למעלה. אמנם דין הליכה אחר הרוב בבי"ד אינו יכול להוות מקור להליכה אחר הרוב בתקנות הקהילות, אולם כפי שראינו חז"ל והראשונים קושרים לדיני הרוב בבי"ד גם הלכות נוספות. דין ביטול ברוב, בהחלט ניתן ליישום הולם יותר בהקשר של תקנות הקהילות. דין ביטול אינו דין שמטרתו בירור מציאות או הלכה מסופקת, אלא זהו דין שעניינו הוא מתן שם לתערובת (או קולקטיב כלשהו), והכלל ההלכתי הוא שהרוב הוא המעניק לתערובת את שמה. כעין זה אנו יכולים לראות גם בדין רובו ככולו. אם כן, דווקא שתי ההרחבות הללו יכולות להוות מקור להליכה אחר הרוב בתקנות הקהילות, ולא דין רוב בבי"ד. זה משמש כמקור עקיף ובסיסי יותר, שכן ממנו נלמדות גם שתי ההלכות הנוספות. ברם, ההרחבה שלו לנדון של תקנת הקהילות אינה טריביאלית, והיא דורשת כמה צעדי ביניים פרשניים.

ראינו שבש"ס באמת לא מובא מקור מפורש לדינים אלו, ורק הראשונים והאחרונים הם שקשרו אותם לפסוק "אחרי רבים להטות", אך אין להכחיש שהלכות אלו מצויות בש"ס, יהיה מקורן אשר יהיה. על כן צודק פרופ' סולובייצ'יק באומרו שלא צריכים היינו ללמוד את עקרון ההליכה אחר הרוב מהמשפט הרומי, או ממקור חיצוני אחר.

רוב דמוקרטי:

רוב של זכויות (רוב יוצר) ורוב של אמת (רוב חושף)

נדגיש שוב כי דווקא העיקרון הזה, ולא הכרעת הרוב בבי"ד, הוא אשר מהווה את היסוד לתפיסה של הכרעת הרוב במדינה דמוקרטית. זהו רוב שיסודו בזכויות של כל פרט, ולא במכניזם אופטימלי כלשהו לגילוי האמת. בשל כך, כאן כלל לא יכולה לעלות עמדה הגורסת שעלינו ללכת אחר רוב החכמה של המצביעים, ולא אחרי רוב מניינם, כמו שראינו שעולה בפוסקים ביחס לרוב בבי"ד.

ברור שבהכרעת הרוב על בסיס של זכויות ולא של אמת, הזכות של הרוב שמורה רק למקרים בהם חובה לקבל הכרעה. בכל מקרה אחר זכותו של המיעוט לנהוג כהבנתו, תעמוד לו כנגד עריצות הרוב.

בתפיסה של הרוב כמברר אמת, הרוב הוא מגלה ולא יוצר, ולכן יש לצפות למידת כפייה רחבה יותר. במקרים אלו הרוב יטען כלפי המיעוט שעליו לנהוג כפי הכרעת הרוב, שהרי זהו הקירוב הטוב ביותר לאמת. אכן, ראינו שלאחר ההצבעה

ההלכתית גם המיעוט צריך לנהוג כרוב, גם בסוגיות הלכתיות שנוגעות לפרט. לעומת זאת, בתפיסה הדמוקרטית אין כל מקום להימנות להצבעה, אלא אך ורק בסוגיות שבהן חובה לקבל הכרעה משותפת. אין כל מקום לכפיית אמות מידה אסתטיות וכדו' על מיעוט, שכן במקרים אלו שמורה הזכות לכל אחד לנהוג כפי שהוא מבין ורוצה. זו אינה שאלה של אמת ושקר, אלא של הכרעה. ברם, הצבעה לצורך הכרעה היא מוצדקת רק בסוגיות שבהן חובה לקבל הכרעה משותפת (כמו בענייני מדיניות, הסכמים בינלאומיים, מסירת שטחים וכדו'), שם אין מנוס אלא להכריע על פי הרוב, ולא בעניינים אישיים. כאמור, במקרים אלו הרוב יוצר את ההכרעה הנכונה ולא חושף אותה.

על פי דרכנו נבין שההבחנה הזו אינה נעשית בין ההלכה לבין התפיסה הדמוקרטית, אלא בין סיטואציות שונות. גם ההלכה תאחז בעמדה כזו כאשר מדובר בהכרעות לא הלכתיות, כגון הכרעות של מדיניות וניהול ענייני הכלל. בהכרעות כאלה גם ההלכה לא תאפשר את עריצות הרוב, ולא תיתן לרוב לכפות את דעתו על המיעוט. רק בשאלות של אמת ושקר יש לרוב זכות לכפות את דעתו על המיעוט (לפחות בנסיבות מסויימות).[17]

[17] ראה מאמרו הנ"ל של מ. אברהם ב**מישרים** א, וכן במאמרו, 'האם ההלכה היא פלורליסטית', **המעין** מז, ב, תשסז.

מסקנות

1. הדיין מחויב לאמת שלו, גם אם ההשלכות אינן נראות לו, ובודאי שזה נכון גם כאשר לא ישמעו לו.
2. מן המקור המקראי להליכה אחר הרוב ("... ולא תענה על רב לנטות אחרי רבים להטת") נראה שהרוב 'אינו משחק' תפקיד בעת הדיון השיפוטי המוקדם, אלא בהכרעה הסופית בלבד. זהו הכלי שבעזרתו תתבצע ההכרעה השיפוטית. שני החלקים המוקדמים יותר בפסוק הציווי המורה ללכת אחר הרוב, מורים לנו שההכרעה השיפוטית בסוף התהליך מתקיימת רק לאחר גיבוש עצמאי ואוטונומי של עמדתו של כל אחד מן הדיינים. זהו תנאי הכרחי ליישומו של דין רוב.
3. מתוך הדיון בדין רוב של התורה, אנו מגיעים למסקנה מתחום אחר. יש תוקף לעמדת הרוב גם בתחומי המוסר והחברה, רק כאשר כל אחד מהמשתתפים בדיון שקל את שאר העמדות ובסופו של יום הגיע לעמדה משלו. יתכן שמאותו המקור עצמו ניתן ללמוד עיקרון נוסף (יש רמז לכך בדברי החזון איש): כאשר קיימת עמדה מגובשת אחת היוצאת מבית מדרש אחד עקב נטייה אחר חכם מסוים, יתכן שלא ניתן למנות את דעות חכמי בית מדרש זה כקולות נפרדים אלא יש למנות אותם כקול אחד.
4. קיימת מחלקת ראשונים בעניין רוב כמותי מול רוב איכותי. ר' האי גאון סובר שהולכים אחר רוב חוכמה ולא אחר רוב הדיינים, ואלו הרמב"ן חולק עליו וסובר שמה שקובע הוא רוב הדיינים. לדעת כולם, במקום שבו הדעות שקולות נראה שיש לחכמה משקל בהכרעה, ונראה שגם הרמב"ן יודה בזה.
5. המונחים 'איכות' ו'כמות' המצויים בבסיס ההתלבטות, מובנים לנו באופן אינטואיטיבי אך קשים להגדרה. הקושי נובע מן הטיעון שכל תוכן המייצג 'איכות' יכול להיות מוצג גם כ'כמות' של דבר מופשט. בשל כך, לכאורה לא ברור האם ישנו גבול חד שמבחין בין שני המושגים הללו קשה להגדרה מילולית.
6. מדידת הזמן האסורה בשבת היא מדידה מונה (=בשעון חול) אך לא מדידה סודרת (=שעון יד). בשל אותו עקרון, יש סברא לומר שמדידת חום (שלא באמצעות מנגנון חשמלי או מנגנון אחר) תהיה מותרת בשבת. מדידת חום הינה מדידה סודרת ולא מונה. באנלוגיה לשאלת הכמות והאיכות בה עסקנו, ניתן לומר שכמויות נמדדות במספרים מונים, ואיכות נמדדת במספרים

סודרים. לפי זה כאשר מדברים על רוב חוכמה לא מדובר על רוב כמותי אלא על רוב איכותי, שכן חכמה היא איכות ולא כמות. גם סולם המדידה, אם הוא קיים, יתבסס על מספרים סודרים ולא על מספרים מונים.

7. שלשה עקרונות חשובים קשורים להליכה אחר הרוב, מהפסוק "אחרי רבים להטת":
   א. רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן.
   ב. ביטול רוב בתערובת.
   ג. רובו ככולו.

   שני העקרונות האחרונים הם העומדים בבסיס דיני הרוב בקהילת ישראל.

8. בשאלת ההתנהלות של קהילה ההחלטה של הרוב 'יוצרת את האמת' המחייבת את כולם. בהכרעת בית דין ההחלטה על פי רוב מנסה לחשוף את האמת. התורה מלמדת אותנו שרוב הוא אמצעי טוב הן ליצירת האמת והן לחשיפת האמת.

על היכללות בציבור כתחליף לקניין

הנקודות הנדונות:

- מסירה לציבור
- היכללות והקנאה
- קניינים מאדם לגוף קולקטיבי שהוא עצמו נכלל בו

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות מחצית השקל. בתחילה אנו מראים שיסוד מרכזי במצווה זו הוא ההיכללות בציבור. בעל החינוך כותב שמי שביטל את המצווה הבעייה העיקרית במעשהו היא שהוא פרש מהציבור ואינו נכלל בו (בעיקר לעניין כפרה).

בפרקים שלאחר מכן אנו עומדים על כמה קשיים שעולים ביחס לצורך למסור את התרומה לציבור. אם אדם נותן כסף ללשכה ולא מקנה אותו לציבור, יוצא שקרבנות ציבור באות מכספי יחידים. תנאים ופוסקים חלוקים בנסיבות שונות האם יש חשש שמסירה של כסף או דברים אחרים לציבור לא תהיה מלאה. אנו מציגים שתי תפיסות לגבי החשש הזה: או שהוא נובע מחוסר ידע של אנשים שאינם יודעים שיש למסור את הדברים לציבור. או שהוא נובע מרצון מודע שקרבנות הציבור ייקרבו מממונם של התורמים.

מדברי הרמב"ם עולה שאפילו קטן יכול למסור את כספו לציבור במסגרת מחצית השקל, וכך גם נשים ועבדים (ולפי בן בוכרי גם כוהנים) שפטורים מהמצווה. השאלה היא מדוע לא חוששים שהמסירה אינה מלאה, ובפרט בקטן שכלל אינו בר הקנאה. עוד מקשים האחרונים מדוע יש חשש שאדם לא מוסר את כספו לציבור 'יפה יפה'? הרי גם אם לא התכוין להקנות אלו הם 'דברים שבלב', ולכן הם אינם משנים את ההלכה. מה שמגדיר את פעולת ההקנאה הוא מה שאומרים ומה שעושים ולא מה שחושבים.

כדי להסביר את הקשיים האלו ועוד אחרים, אנו מציעים מכניזם מחודש של מסירה לציבור: היכללות בציבור. טענתנו היא שהכסף שנמסר ללשכה אינו מוקנה לה כהקנאה ממונית רגילה. הכסף נמסר באמצעות מנגנון שבו האדם התורם מכליל את עצמו בציבור (באמצעות מסירת מחצית השקל ללשכה), וההקנאה לציבור וההקדשה של הכסף מתרחשות ממילא. לפי הצעתנו מכניזם כזה תקף גם לגבי קטנים, ובודאי גם לגבי גדולים שאינם מחוייבים במצווה. לכן אין כל חשש שהמסירה לא תהיה מלאה, כי היא תוצאה של ההיכללות שנעשית במצווה זו ולא של פעולת הקנאה רגילה.

בסוף דברינו אנו מציעים אפשרות לפיה ישנם שני מנגנונים של מסירה לציבור: היכללות והקנאה. לפי הצעה זו, רק במצוות מחצית השקל המסירה נעשית בדרך של היכללות. בשאר ההקשרים המסירה נעשית בדרך של הקנאה. חילוק זה פותר כמה וכמה סתירות בסוגיות ובפוסקים, ואף עולות ממנו כמה השלכות הלכתיות.

א. מצוות מחצית השקל

מבוא

פרשתנו נפתחת בציווי על מחצית השקל (שמות ל, יא-טז):

וַיְדַבֵּר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַיקֹוָק בִּפְקֹד אֹתָם וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף בִּפְקֹד אֹתָם: זֶה יִתְּנוּ כָּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הַשֶּׁקֶל מַחֲצִית הַשֶּׁקֶל תְּרוּמָה לַיקֹוָק: כֹּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה יִתֵּן תְּרוּמַת יְקֹוָק: הֶעָשִׁיר לֹא יַרְבֶּה וְהַדַּל לֹא יַמְעִיט מִמַּחֲצִית הַשֶּׁקֶל לָתֵת אֶת תְּרוּמַת יְקֹוָק לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְקֹוָק לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם: פ

התורה מצווה לאסוף מחצית השקל מכל אדם מישראל ("כל העובר על הפקודים"), ללא הבדלים במעמד הכלכלי ("העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט"). תרומת מחצית השקל משמשת למימון עבודת המקדש ("ונתת אותו על עבודת אוהל מועד"), לקרבנות ציבור, עצי המערכה וכדו'.

מצוות מחצית השקל מנויה אצל מוני המצוות כמצווה לדורות. וזו לשון הרמב"ם ב**ספהמ"צ**, מצוות עשה קעא:

והמצוה הקע"א היא שצונו לתת מחצית השקל בכל שנה והוא אמרו יתעלה (ר"פ תשא ל יב) **ונתנו איש כופר נפשו לי"י. ואמר** (ל יג) **זה יתנו כל העובר על הפקודים. והוא מבואר שמצוה זו אין נשים חייבות בה שהכתוב הוא כל העובר על הפקודים. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת המחוברת לה כלומר מסכת שקלים ושם** (ספ"ח) **התבאר שמצוה זו אינה נוהגת אלא בפני הבית:**

פטור הנשים נלמד מפסוק "כל העובר על הפקודים", אך יש שביססו את הפטור על כך שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא.[1]

שני ממדים במצוות מחצית השקל

ב**ספר החינוך**, מצווה קה, ישנן כמה התייחסויות מעניינות למצווה זו, ומתוכן נראה שיש במצווה זו שני ממדים הכלולים בה:

---

[1] ראה **קרית ספר** פ"א מהל' שקלים, ומאירי שקלים פ"א מ"א. אמנם ב**שער המלך** סוה"ל מילה וב**מנ"ח** מצווה קה סק"א כתבו שזוהי מצווה שלא הזמן גרמא.

משרשי המצוה, שרצה הקדוש ברוך הוא לטובת כל ישראל ולזכותם שיהיה יד כולם שוה בדבר הקרבנות הקרבים לפניו כל השנה בהתמדה, ובענינים אלו הנזכרים, ושיהיו הכל, אחד עני ואחד עשיר, שוים במצוה אחת לפניו להעלות זכרון כולן על ידי המצוה שהם כלולים בה יחד לטובה לפניו. ועליית הזכרון הכל נאמר מצד המקבל, על הדרך שכתבנו למעלה [מצוה צז].

ה**חינוך** כאן מתעלם לגמרי מן הפן הטכני, כלומר מכך שהתרומה הזו נועדה לאפשר את עבודת המקדש. בלי מימון לא ניתן לנהל את העבודה הציבורית. מדבריו עולה כי עניינה העיקרי של המצווה הזו הוא לכלול את כל ישראל ליחידה אחת. האופן בו הדבר נעשה הוא דרך השתתפות שווה של כולם בעבודת קרבנות הציבור במקדש, שזיכרון כולם יעלה יחד לפני הקב"ה. אם כן, יש כאן ממד של היכללות הפרט בציבור וממד של תפעול עבודת המקדש כדי לכפר על כולם.

העובדה שהכפרה על הציבור מתאפשרת מעצם המעורבות של הפרט בציבור מבוארת גם ברמב"ם בהל' תשובה פ"ג הי"א (ראה גם שם, ה"ו):

הפורש מדרכי צבור ואף על פי שלא עבר עבירות אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצות בכללן ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן אין לו חלק לעולם הבא.

הרמב"ם כותב כי אחד המונעים את הכפרה ביוה"כ הוא פרישה מדרכי הציבור. הגרי"ד סולובייצ'יק, בספרו **על התשובה**, מסביר שהכפרה ביוה"כ היא כפרה ציבורית, ולכן מי שאינו כלול בציבור לא זוכה לכפרה במסגרת זו. זה בדיוק מה שאנחנו רואים במצוות מחצית השקל.

מסתבר כי ה**חינוך** אינו מציע כאן הסבר לעצם המצווה לתת, אלא רק לאופי המיוחד של מצוות הנתינה הזו, כלומר זה שכולם נותנים בשווה.[2] המצווה לתת היא בעיקר כדי לממן את עבודת המקדש, החלוקה השווה היא כדי לשתף כל פרט בשווה בכפרת הציבור.

הממד הקולקטיבי שבמצווה זו מובע גם בקטע אחר ב**חינוך**:

מדיני המצוה, כגון מה שאמרו זכרונם לברכה (שקלים פ"א מ"א)**שבאחד באדר משמיעים על השקלים, ושאפילו דל שבדלים חייב בו, ואם אין לו שואל מאחרים או מוכר כסותו שעליו ונותנו, שנאמר** (שמות ל, טו) **והדל לא ימעיט, ואינו ניתן בפרעונות הרבה אלא הכל בפעם אחת, והוא משקל שמונים גרעיני שעורה, שהשקל השלם היה בימי משה משקל מאה וששים**

[2] ראה ברמב"ן כאן בפסוק טו שתמה מדוע מוני המצוות לא מנו לאו על כך שהעשיר לא ירבה והדל לא ימעיט.

שעורה. והכל חייבין ליתנם, כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררין, אבל לא נשים ועבדים וקטנים. ואם נתנו מקבלין מהן, אבל לא מן הגויים, חלק ונחלה לא יהיה להם בתוכנו.

כלומר מצווה זו באה לאגד את כל הפרטים לכלל ישראל. התורה אינה מוכנה שאף אחד מישראל ייעדר ממצווה זו (כולל דל שבדלים), ומאידך היא אינה מאפשרת לפרטים אחרים, אלו שאינם שייכים לקולקטיב היהודי, להשתתף בה. הדבר מבואר גם בסוף דברי ה**חינוך** שם:

והעובר עליה ולא נתנו, ביטל עשה, ועונשו גדול שפירש עצמו מן הציבור, ואינו בכלל כפרתן.

הבעייה העיקרית שרואה בעל **החינוך** במי שלא נתן מחצית השקל היא שהוא פורש מן הציבור, וממילא גם אינו בכלל כפרתן. קצת תמוה מדוע בעל **החינוך** לא מציין כבעיה את העובדה שהמבטל עשה זה פשוט עלול לפגוע בעבודת המקדש. הבעיה שהוא מתאר נוגעת לאדם הבודד (שהוא אינו נכלל בישראל לעניין הכפרה) ולא לפגיעה בתפעול העבודה במקדש שנוצרה כתוצאה מעבריינותו. ייתכן שהוא מתייחס רק ליחיד שלא נתן את חלקו, ולזה אין השפעה על התפעול השוטף אלא רק על היכללותו של אותו יחיד בציבור.

עליית הזיכרון מצד המקבל

בשורשי המצווה שהובאו למעלה ה**חינוך** עומד על כך שהקב"ה רצה לזכות את כולנו במצווה ולכלול את כולנו בכפרה, והוא מסיים את דבריו שם במשפט סתום:

ועליית הזכרון הכל נאמר מצד המקבל, על הדרך שכתבנו למעלה [מצוה צז].

מה משמעותו של המשפט הזה? ה**חינוך** עצמו מפנה אותנו למצווה צז, אשר עוסקת בסידור לחם הפנים והלבונה. הוא מאריך שם לבאר שכל מצוות המקדש, כגון שולחן, מנורה, לחם הפנים והקרבנות, כולן נעשות למען המקבלים (=אנחנו) ולא למען הקב"ה. הקב"ה אינו צריך את עבודתנו, ולא את לחמנו וקרבנותינו. ההסבר שלו שם הוא שכאשר אנו עוסקים בחפץ מסויים מתוך קיום מצוות ה' שזה מושך אלינו ברכה הנושא הזה, ועל כך אמרו חז"ל (ר"ה טז ע"א):

תניא, אמר רבי יהודה משום רבי עקיבא: מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח - מפני שהפסח זמן תבואה הוא. אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. ומפני מה אמרה תורה

הביאו שתי הלחם בעצרת - מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא, אמר הקדוש ברוך הוא: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג - אמר הקדוש ברוך הוא: נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה - בשופר. אמר רבי אבהו: למה תוקעין בשופר של איל? - אמר הקדוש ברוך הוא: תקעו לפני בשופר של איל, כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.

וראה גם ברמב"ן שמות כה, כד, שכותב:

זר זהב סביב - סימן לכתר מלכות, שהשולחן שם עושר וגדולה הוא, כמו שאומרים שולחן מלכים, לשון רש"י. וכן הדבר, שזה סוד השולחן, כי ברכת השם מעת היות העולם לא נברא יש מאין, אבל עולם כמנהגו נוהג, דכתיב (בראשית א לא) **וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. אבל כאשר יהיה שם שרש דבר תחול עליו הברכה ותוסיף בו, כאשר אמר אלישע הגידי לי מה יש לך בבית** (מ"ב ד ב)**, וחלה הברכה על אסוך שמן ומלאה כל הכלים, ובאליהו כד הקמח לא כלתה וצפחת השמן לא חסר** (מ"א יז טז)**. וכן השולחן בלחם הפנים, בו תחול הברכה, וממנו יבא השובע לכל ישראל. ולכך אמרו כל כהן שמגיעו כפול אוכל ושבע** (יומא לט א)**:**

ה**חינוך** במצוות מחצית השקל מוצא לנכון לציין שעליית הזיכרון היא מצד המקבל, שלא נחשוב שהקב"ה צריך תזכורות מאיתנו בכדי לזכור אותנו.

משמעות הדברים היא שמעשה התרומה האחידה של מחצית השקל אינו מיועד ליצור זיכרון אצל הקב"ה, אלא ליצור מציאות כאן למטה. המעשה הזה הופך אותנו לציבור, וממילא השפע האלוקי והכפרה יורדים עלינו כציבור.

קלבון

ייתכן שזהו ההסבר לדין ייחודי שמצאנו לגבי מחצית השקל, והוא דין ה'קלבון'. המשנה בשקלים (פ"א מ"ו-ז) מחייבת שניים שנותנים מחצית השקל ביחד (כלומר תורמים ביחד שקל שלם), להוסיף עוד קלבון, כלומר את הסכום שמשולם לחלפן כדי שיפרוט את השקל השלם לשתי מחציות שקל. ה**חינוך** מוסיף שיש חיוב קלבון בכל מצב שבו האדם אינו נותן מחצית השקל ממש:

ועוד אמרו זכרונם לברכה שכל מי שאינו נותן חצי שקל ממש שהיה מטבע

באותו זמן ונותן בעבורו כסף במשקלו או פרוטות, שמוסיף על משקל שקלו זה מעט, ואותו המעט נקרא קלבון, ואותו המעט הוא שכר השלחני שמשתכר כשהוא מחליף חצי שקל שהיה טבוע בשביל פרוטות. ולפיכך שנים שהביאו שקל שלם בין שניהם חייבים בקלבון שאילו רצו להחליפו צריכין היו ליתן הקלבון לשלחני, וכמו כן יתנוהו לגזבר, לפי שבחצי שקל חייבם הכתוב, ולכן חייבים בו או בערכו בכיוון.

ה**מנ"ח** בסק"ה תמה מנין מקורו של החינוך להרחיב את חיוב קלבון. הוא מסביר שהדבר יצא לו מסברא, שתמיד מוטל על האדם לתת סכום שיותיר בידי הלשכה (=המקום שמאכסן את מחציות השקל. זוהי הקופה למימון העבודה) בדיוק מטבע של מחצית השקל מכל אחד.

החובה לתת מחצית השקל היא באופן כזה שבסופו של דבר בלשכה יונח בפועל מחצית השקל מכל אדם. ואם ישנן הוצאות נלוות הן מוטלות על התורם. בסופו של דבר בלשכה צריכה להיות מחצית שקל מכל אדם, וכך נוצר ציבור. המטבעות מתבטלות זו בתוך זו וכך בעצם נוצר הקולקטיב היהודי.

עד כאן ראינו שחובת מחצית השקל כרוכה בטבורה בהשתייכות היחיד לציבור. בפרקים הבאים נראה הלכה שיוצאת מן המאפיין הזה: מסירת מחצית השקל לציבור.

ב. מסירה לציבור של קטנים במחצית השקל

מבוא: גיל החיוב

כידוע, החיוב במצוות הוא מגיל גדלות (שהוא בד"כ שלוש עשרה שנה). לעומת זאת, בפסוקים שהובאו למעלה נראה שהחיוב במחצית השקל הוא מגיל עשרים ומעלה. אמנם מסתימת לשון הרמב"ם, הל' שקלים פ"א ה"ז, נראה שהוא מחייב כל יהודי בגיל מצוות (וכן מפורש ב**פיהמ"ש** שקלים, פ"א מ"ג)[3] אך בעל ה**חינוך** באמת פוסק בתחילת דבריו שהחובה היא מגיל עשרים:[4]

שיתן כל אחד מישראל מבן עשרים שנה ומעלה בין עני בין עשיר מחצית השקל, שהוא משקל עשרה גרה כסף, בכל שנה ליד הכהנים, שנאמר [שמות ל, יג] **זה יתנו כל העובר על הפקודים.**

[3] וכן היא דעת הרמב"ן (שמות ל, יב).

[4] וכן מבואר ב**פסיקתא דר"כ** פיסקה ב, ו**ילקוט שמעוני** כאן, וירושלמי שקלים פ"א ה"ג לגירסת **הרוקח** והגר"א.

הוא לומד זאת מהפסוק "כל העובר על הפקודים". כפי שראינו, לכאורה הדבר מפורש בפסוק ("מבן עשרים שנה ומעלה"), וכנראה שמשם אין ללמוד כי את זה ניתן היה להבין כציווי לזמנו. כך כנראה למדו את הפסוק הרמב"ם וסיעתו.
במחלוקת זו נחלקו גם הרע"ב ובעל ה**תוי"ט** בפ"א משקלים. הרע"ב שם במשנה ג כותב:

וקטנים - אפילו הביא שתי שערות והוא פחות מבן עשרים:

ובפיסקה שלפני כן נראה שהוא תולה זאת במחלוקת מדרשים:

את מי ממשכנין לוים - לאפוקי ממאן דאמר שאין ממשכנין את הלוים דכתיב (שמות ל) **כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה, ולוים לא היו נמנים מבן עשרים:**

כלומר יש מי שדורש את הפסוק "כל העובר על הפקודים" למעט לוויים, ולכן הוא מחייב כל יהודי גדול. ויש מי שאינו ממעט לוויים אלא לומד מכאן למעט את מי שאינו יוצא לצבא ולעבודה, כלומר כל מי שפחות מגיל עשרים. להלכה אנו פוסקים שגם לוויים חייבים, ולכן עלינו למעט מפסוק זה את כל מי שפחות מגיל עשרים.

ובעל **תוי"ט** (שם, מ"ד) מבין שהרע"ב לומד זאת מהפסוק "מבן עשרים שנה ומעלה", אך לדעתו אין זה פשט המשנה. על כן הוא מביא את פירוש הרמב"ן שמסביר זאת על תרומת האדנים ולא על התרומה לקרבנות (=מחצית השקל).

מסירה לציבור

המשנה בשקלים (פ"א מ"ה) קובעת:

אף על פי שאמרו אין ממשכנין נשים ועבדים וקטנים אם שקלו מקבלין מידן. העובד כוכבים והכותי ששקלו אין מקבלין מידן. ואין מקבלין מידן קיני זבין וקיני זבות וקיני יולדות וחטאות ואשמות, אבל נדרים ונדבות מקבלין מידן. זה הכלל כל שנידר ונידב מקבלין מידן, כל שאין נידר ונידב אין מקבלין מידן. וכן הוא מפורש על ידי עזרא שנאמר (עזרא ד) **לא לכם ולנו לבנות את בית אלהינו:**

כלומר נשים ועבדים וקטנים אף שאינם חייבים במחצית השקל ניתן בכל זאת לקבל מהם מחצית השקל. לעומת זאת, מגויים כלל לא מקבלים מחצית השקל (ככל דבר שלא נידר ולא נידב).

הרע"ב שם כותב:

מקבלין מידם - ובתנאי שימסרום לצבור לגמרי, כי היכי דלא להוי קרבן

צבור קרב משל יחיד:

כלומר הרע"ב מתנה את הקבלה של מחצית השקל מאלו שאינם מחוייבים בכך שימסרו את הכסף לציבור לגמרי, שאם לא כן הכסף שמשמש לקניית הקרבנות יהיה כספם שלהם, ואז נמצא שקרבן הציבור קרב (גם) מכספו של יחיד. חידושו של הרע"ב הוא שסתם מסירת הכסף ללשכה אינה מספיקה, שכן ישנה מסירה רגילה שמותירה את הכסף חולין כרכושו של הנותן. כדי שהמסירה תועיל ושהקרבנות שייקנו בו לא יהיו חולין בעזרה דרושה מסירה מיוחדת, שקרויה אצלו 'מסירה לגמרי'. ככל הנראה כוונתו למה שנקרא בלשון חז"ל (שנביא להלן): 'מסירה יפה יפה'.

כאן עולה תמיהה, מדוע לפי זה לא מקבלים מחצית השקל מגוי? אם הוא ימסור את הכסף יפה יפה ללשכה, הרי הכסף שייך לשם ומתקדש, והקרבנות נקנים משל ציבור. מדוע חשוב מקורו של הכסף אם גם מי שאינו חייב במצווה יכול למסור אותו יפה יפה לציבור ובכך להקדיש אותו.

היה מקום להבחין כאן בין איסור לקבל מחצית השקל לבין השאלה האם כשקיבלו את הכסף על אף האיסור לקחתו, הכסף מתקדש. ייתכן ללמוד שאם מקבלים את כספו של הגוי, ואם הוא מסר אותו יפה יפה ללשכה, הכסף הוא קדוש, ואז ניתן לקנות ממנו קרבנות ציבור. הגוי פשוט הקנה את הכסף לציבור היהודי, וכעת זה חלק מהכסף הציבורי שלנו. אמנם מה שהמשנה מחדשת הוא שיש איסור לקחת את הכסף ממנו למטרה זו.

אך נראה כי האחרונים לא למדו כך את המשנה, ולכן כמה מהם באמת התקשו בשאלה מדוע לא לקבל מחצית השקל מגוי שמסרה לציבור יפה יפה, וראה על כך עוד להלן.

מקורו של הרע"ב

ה**מנ"ח** בסק"א כותב שמקורו של הרע"ב הוא בסוגיית מנחות כא ע"ב. הגמרא שם מביאה מחלוקת תנאים בשאלה האם כוהנים חייבים לתת מחצית השקל (ומקורה במשנה שקלים א, ד):

דתנן: אמר רבי יהודה, העיד בן בוכרי ביבנה: כל כהן ששוקל אינו חוטא; אמר לו רבן יוחנן בן זכאי: לא כי, אלא כל כהן שאינו שוקל חוטא...

כעת עולה בגמרא שאלה לפי בן בוכרי, הסובר שכוהנים אינם חייבים במחצית השקל:

ולבן בוכרי, כיון דלכתחילה לא מיחייב לאיתויי, כי מייתי נמי חוטא הוא,

דקא מעייל חולין לעזרה!

אם הכוהנים יביאו מחצית השקל והם אינם חייבים בזה, הכסף יהיה חולין ושייך להם, וממילא הקרבנות יהיו חולין בעזרה. על כך עונה הגמרא:

דמייתי ומסר להון לציבור. סלקא דעתך אמינא, כי זכי להו רחמנא לישראל דאית להו לשכה, לכהנים דלית להו לשכה לא זכי להו רחמנא, קמ"ל

כלומר גם לפי בן בוכרי הכוהנים יכולים להתנדב ולמסור את הכסף ללשכה כמחצית השקל והוא ייחשב כממון של הלשכה, כלומר הוא יהיה קדוש.

מפשט הגמרא נראה שהחידוש במסקנה הוא שאם הכוהנים מוסרים את הכסף ללשכה הוא נהיה קדוש. ובלשון הגמרא: גם לכוהנים 'יש לשכה'. ולפי זה עיקר החידוש הוא שזכי להו רחמנא. כלומר החידוש כאן אינו שהם צריכים למסור את הכסף יפה יפה, אלא שמסירה רגילה ללשכה מקדשת את הכסף, גם אצל מי שאינו מחוייב במצוות מחצית השקל.

לפי זה, קשה לראות מכאן מקור לדברי הרע"ב שחידש שהכוהנים צריכים לעשות איזו פעולת מסירה מיוחדת לציבור, ולא די במסירה רגילה של הכסף. אמנם את עצם העובדה שהמסירה מקדשת אפשר היה לראות כבר במשנת שקלים שהבאנו למעלה, שהרי ראינו שגם מי שאינו חייב במחצית השקל יכול לשקול וזה יקדש. אפשר שבשל כך ה**מנ"ח** לא רצה לראות בזה את החידוש של סוגיית מנחות בדעת בן בוכרי.

בכל אופן, ה**מנ"ח** הבין שמסקנת הגמרא היא שהמסירה צריכה להיעשות יפה יפה, שאם לא כן הקרבנות ייחשבו כחולין בעזרה. יש להעיר שאמנם אין הלכה כבן בוכרי, ואנו פוסקים שכוהנים כן חייבים במחצית השקל (ורק לא כופים אותם), אבל עדיין ניתן ללמוד מכאן שמי שאינו חייב במחצית השקל יכול לתת זאת ואם הוא מוסר לציבור יפה יפה הכסף יקדש.

קושיית ה'קצות החושן' ו'שער המלך'

ראינו למעלה שהרמב"ם וסיעתו סוברים שמצוות מחצית השקל מחייבת כל יהודי מגיל מצוות. ומקשים עליו בעל **קצוה"ח** בסי' רלה סק"ד ובעל **שעה"מ** (הל' שקלים פ"א ה"א), כיצד המשנה שראינו אומרת שמקבלים מחצית השקל מקטן, הרי נדרשת מסירה לציבור יפה יפה, ולפי ההלכה הקנאת קטן אינה מועילה.[5]

[5] אמנם בהגיע לעונת הפעוטות זה מועיל מדרבנן (ראה **שו"ע** חו"מ סי' רלה ה"א), אבל הקושיא קשה לפחות לדעות שקניין דרבנן לא מועיל לדאורייתא (ראה **שו"ע** אבהע"ז סי' כח הי"ג). וב**שעה"מ** שם הוכיח שזוהי דעת הרמב"ם מהל' לולב פ"ח ה"י, שם מוכח שהקנאת קטן לא מועילה לכך שהלולב ייחשב של הגדול לצאת בו ידי חובה.

אם כן, הקרבנות שייקנו בממונו יהיו חולין ויבואו משל יחיד. לעומת זאת, לפי הרע"ב הדברים מתיישבים היטב, שכן לשיטתו החיוב במחצית השקל הוא מגיל עשרים, ולכן ניתן לפרש שהקטן עליו מדובר במשנה (שמקבלים מידו מחצית השקל) הוא בחור מעל גיל מצוות, ובגיל זה הקנאתו מועילה. אך על הרמב"ם וסיעתו קשה.

בעל **שעה"מ** מיישב את הקושיא בכך שהממון של הקטן בטל ברוב השקלים של שאר ישראל, אך האחרונים (ראה **מנ"ח** סק"א ד"ה 'ובשער המלך' ו**אבני מילואים** סי' כח סקל"ג) דוחים את דבריו, שכן ממון בבעלות אחרת אינו בטל (ראה ביצה לח סוע"ב),[6] ע"ש בכל דבריהם.[7]

כדי ליישב את הקושיא הזו על הרמב"ם עלינו להיכנס מעט יותר לסוגיית 'מסירה יפה יפה'.

ג. מסירה יפה יפה

סוגיית 'מסירה יפה יפה' בסוף ב"מ

הסוגיא העיקרית שעוסקת בדין מסירה יפה יפה מצויה בבבלי בסוף מסכת ב"מ. הסוגיא עוסקת במשנה שקלים פ"ד ה"א לגבי שומרי ספיחי שביעית:

שומרי ספיחי שביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, רבי יוסי אומר: הרוצה מתנדב הוא, ושומר חנם. אמרו לו: אתה אומר כן - אין באין משל צבור!

לפי רבנן שומרי הספיחים ששומרים בשביעית על השעורים לצורך מנחת העומר ועל החיטין לצורך שתי הלחם, חייבים ליטול את שכרם מתרומת הלשכה. ר' יוסי סובר שמותר להם להתנדב ולהיות שומרי חינם. רבנן טוענים כנגד ר' יוסי

[6] וכבר העירו שהנחתו היא שהקביעה שממון אינו בטל פירושה שהחפץ שייך עדיין לבעליו המקורי. אך יש מהאחרונים שסברו שהחפץ שייך למחזיק בו, אלא שנותר חיוב לשלם לבעלים המקורי (ראה **ביכורי יעקב**, הל' לולב סי' תרמט סי"א, ובהערות **מילואי חותם** על ה**אבני מילואים** שם).

[7] ו**באב"מ** שם תי' שגם אם הממון נותר של הקטנים הקרבנות הם קרבנות ציבור מכיון שגזל אינו תופס את דמיו. אך נראה שזה דבר תימה, שההלכה תאפשר לנו לכתחילה לקחת קרבנות ציבור באמצעות גזל (ולא משמע במשנה שלכתחילה יש איסור לקחת מחצית השקל מקטנים).

אמנם בדומה לזה ניתן להקשות על ה**שעה"מ**, כיצד מותר לבטל איסור לכתחילה? וכן הקשה ב**בית אפרים** חו"מ סי' ח. אמנם קושיא זו פחות קשה, שכן האיסור לבטל איסורים לכתחילה הוא רק איסור דרבנן לרוב מוחלט של הראשונים, וכאן כשיש הסכמה ורצון של הקטן סביר שרבנן לא גזרו. ואולי מדין חינוך יש עניין לכתחילה לבטל את האיסור.

שלשיטתו יוצא שהעומר ושתי הלחם יבואו משל יחיד ולא משל ציבור.

בסוגיית ב"מ קיח ע"א-ב מובאות שתי אפשרויות להסביר את המחלוקת:

מאי לאו בהא קמיפלגי: דתנא קמא סבר: הבטה בהפקר קני, ואי יהיבי ליה אגרא - אין, ואי לא - לא. ורבי יוסי סבר: הבטה בהפקר לא קני, וכי אזלי צבור ומייתי - השתא הוא דקא זכי ביה. ומה אתה אומר - הכי קאמרי ליה: מדבריך לדברינו אין עומר ושתי לחם באין משל צבור. אמר רבא: לא, דכולי עלמא הבטה בהפקר קני, והכא - חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה קמיפלגי; דרבנן סברי: יהבינן ליה אגרא, ואי לא חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה. רבי יוסי סבר: לא חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה. ומה אתה אומר - הכי קאמרי ליה: מדבריך לדברינו, דחיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה - אין עומר ושתי לחם באין משל צבור.

האפשרות הראשונה היא שהתנאים חולקים האם הבטה בהפקר קונה, ואז התבואה נקנית לשומרים אלא אם שילמו להם שכר, או שהבטה אינה קונה ואז כאשר הציבור יקצור את התבואה היא תיקנה לו. ברור שהצעה זו מניחה שחוששים שלא ימסור יפה יפה, ולכן אם השומרים קנו את התבואה אז ההנחה היא שהקרבן לא מגיע משל ציבור. מסירתם לציבור אינה נעשית יפה יפה.

האפשרות השנייה היא בדיוק הפוכה: כולם מסכימים שהבטה בהפקר קונה, והמחלוקת היא בשאלה האם אנו סומכים על השומרים שקנו את התבואה בהבטה שימסרו אותה יפה יפה לציבור או לא (ואז העומר ושתי הלחם יבואו משל יחיד).

נציין כי בהמשך הגמרא יש אוקימתא נוספת שהם חולקים לגבי גזירה משום בעלי זרועות, ונראה שכך פסק הרמב"ם להלכה.

מהי 'מסירה יפה יפה'?

רש"י על אתר מסביר את המחלוקת לפי האפשרות השנייה כך:

דכולי עלמא הבטה בהפקר קני - וטעמא דרבי יוסי דקסבר מסרה זה לצבור, ונמצאו באין משל צבור.

ורבנן - חיישי שמא לא יהא בלבו למסור יפה יפה בלב שלם, דנוח לו שיקרבו משלו.

כלומר לפי ר' יוסי כשמוסרים את התבואה לציבור היא נקנית לו ומתקדשת, והקרבנות באים משל ציבור. ואילו לפי רבנן יש חשש שאין בלב השומר למסור לציבור יפה יפה - כלומר בלב שלם, שכן נוח לו שהקרבנות הללו יקרבו משלו

(כנראה הוא חושב שבמקרה כזה המצווה תיזקף לזכותו).

על פניו נראה שאין כאן שני סוגי מסירה ('יפה יפה' ומסירה רגילה). מסירה היא הקנאה רגילה, אלא שישנו חשש שאם השומרים ימסרו את הכסף לציבור הם כלל לא יקנו את הכסף ללשכה, אלא ירצו שהקרבן ייקרב מממונם שלהם. הם ימסרו אותו פיזית אך לא קניינית. ואילו לפי ר' יוסי השומרים ממש מקנים את הכסף לציבור (ואין חשש שהם רוצים לשמור זאת לעצמם), ולכן הוא סובר שהקרבנות באים משל ציבור.

אך אם נפרש זאת כך, מדוע לא נאמר לשומרים שעליהם להקנות את הכסף לציבור, שאם לא כן המסירה לא תועיל? מסתבר שלפי חכמים גם אם נאמר להם זאת, עדיין ישנו חשש שהמסירה לא תהיה יפה יפה, שכן השומרים הללו ירצו שהקרבן יבוא משלהם. ועדיין יש לדון האם יש כאן שני סוגי מסירה ('יפה יפה' ורגיל) או שמא מסירה רגילה היא הקנאה, והחשש הוא שכלל לא הקנו את הכסף לציבור.

מהי מסירה 'יפה יפה'

בשאלת מסירה יפה יפה האריך בעל ה**מל"מ** בהל' שקלים פ"ד ה"ו. הוא דן בשאלה האם אנו פוסקים להלכה שחוששים שמשהו לא נמסר יפה יפה (הוא דן לפי כל אחת משלוש האפשרויות שהועלו בגמ', וכן גם בשאלה איזו מכולן נפסקה להלכה), והיכן. בתוך דבריו הוא מקשה על חכמים שחוששים שלא ימסור יפה יפה, מה מקום לחשש זה? הרי אלו הם דברים שבלב, ומקובלנו להלכה שדברים שבלב אינם דברים. אם אדם עושה פעולת קניין ומוסר את הכסף לציבור, הכסף קנוי לציבור, ולא משנה מה היה בלבו. מה שחשוב הוא מה שהוא אומר ועושה, ולא מה שהוא חושב. הוא מסיים שקושיא זו צריך נגר ובר נגר ליישבה, ונותר בצ"ע. גם רעק"א בתוספותיו למשנת שקלים רפ"ד נותר על כך בצ"ע.

אנו נציע כאן דרך אפשרית להבין את משמעות המסירה הזו לציבור, נראה שהיא מיישבת כמה קשיים שפגשנו לאורך דברינו. אמנם זוהי דרך מחודשת, והיא טעונה בדיקה מעמיקה ומקיפה יותר.

נקדים ונאמר שהקנאה של יחיד לציבור שאליו הוא משתייך היא לכאורה בעייתית מבחינה משפטית. האדם שמקנה את הכסף משתייך גם לציבור שקונה אותו, והוא כאילו מקנה מיד אחת ליד אחרת שלו עצמו. מעשה כזה לא מועיל במקרה של אדם פרטי. לדוגמא, איני יכול להיות שליח של פלוני לקנות ממני עבורו דבר כלשהו, שכן יד אחת שלי לא יכולה לקנות מהיד השנייה שלי עבורו.

מעשה קניין דורש העברה מבעלות אחת לאחרת.

אמנם בתפיסת ההלכה הציבור הוא ישות עצמאית, ולא רק הרכבה של כל הפרטים הכלולים בו, אבל עדיין ישנו קשר בין הפרטים לבין היישות הקולקטיבית הזו. לדוגמא, הגמ' בב"ב מג ע"א עוסקת בגניבת ס"ת מציבור בעיר כלשהי. הבעלים של הספר הוא הציבור, ובכל זאת, הגמרא אומרת שאף תושב של העיר לא יכול להעיד נגד הגנבים ולדון אותם, כי כולם נחשבים כנוגעים בעדותם. אם כן, אנו לא מפרידים כאן בין הפרטים לבין הקולקטיב שאליו הם משתייכים.

מאידך, כאשר ההקנאה נעשית מהאדם לעצמו יש בה גם משהו קל יותר. לכאורה אין כאן בכלל צורך בהקנאה, שכן הספר שייך כבר לציבור דרך הפרט שנכלל בו. דוגמא לדבר היא דעת ר"ת בביאור הברייתא בב"ב לגבי 'מסיעין על קיצותן', שלדעתו עיקר חידושה הוא שבחוזה בין היחיד לציבור כלל לא דרוש מעשה קניין (ראה על כך בספר **המשפט העברי**, למנחם אלון, עמ' 571). מסתבר שהדבר נובע מכך שהיחיד כבר כלול בציבור. אך נראה שגם זה לא לגמרי מדוייק, שהרי לכל אדם ששייך לציבור יש גם רכוש פרטי. אדם בתוך ציבור 'חובש' שני כובעים: פרט, ויחיד בתוך ציבור.[8]

על כן אנו מציעים שהמסירה לציבור אין פירושה הקנאה לציבור, אלא היכללות בציבור. כדי שאדם יקנה משהו מעצמו לציבור הוא צריך לכלול את עצמו בציבור, ואז הדבר נקנה לציבור ממילא דרכו. אם הוא נכלל בציבור אזי עצם הבעלות שלו על הרכוש או הכסף מהווה בעלות גם של הציבור אליו הוא משתייך על אותו כסף. ראינו בפרק הראשון שההיכללות בציבור היא ממהותה של מצוות מחצית השקל, וכעת אנו רואים את ההיבט המשפטי של העניין.

לפי דרכנו, החשש של חכמים הוא שאדם שאינו מבין את משמעות המעשה הזה לא יתכוין להיכלל בציבור, ולכן הממון שלו לא מוקנה לו. פעולת הקניין לא מועילה כאן מצד עצמה (כמו קניין מיד ליד), וכל העברת הבעלות על הממון נעשית על ידי הכוונה שלו להיכלל בציבור (ואז כלל לא דרוש מעשה קניין). בכך מיושבת קושיית בעל ה**מל"מ** מדוע יש חשש למסירה יפה יפה הרי דברים שבלב אינם דברים. לפי דרכנו הפעולה שנעשתה כאן אינה פעולת הקנאה אלא פעולת היכללות, וזו כל כולה נעשית בלב.

יישוב שאר הקשיים

ראינו שהאחרונים (**שעה"מ** ו**מנ"ח** ועוד) הקשו על הרמב"ם כיצד קטן יכול למסור

[8] ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, הארה 15, ובמאמרו של מ. אברהם ב**צהר** יד.

לציבור יפה יפה, הרי קטן אינו בר הקנאה? לפי דברינו התשובה היא שכלל לא נדרשת כאן הקנאה. אם הקטן מתכוין למסור לציבור יפה יפה, כלומר להיכלל בציבור, הממון שלו עובר ממילא לרשות הציבור (כלומר ללשכה) ומתקדש.

הבאנו שבעל **שעה"מ** תי' שהממון של הקטן בטל בשאר ממון הלשכה, וראינו שהקשו עליו האחרונים (מכוח סוגיית ביצה לח) כיצד ממון בבעלות אחרת מתבטל? לפי דברינו אין כל קושי: במקום שבו התורם הוא חלק מהציבור, אזי היכללותו בציבור מבטלת אותו לציבור, והממון מתבטל לממון הציבורי. זה לא שייך לדיני ביטול ברוב הרגילים, אלא עולה מתוך ההיכללות של היחיד בציבור. כבר מעיקרא הממון היה שייך לפרט שמשתייך לציבור, וכעת הוא הופך להיות ממון הציבור. זה לא תהליך של ביטול אלא של היכללות, ולכן אין להקשות מסוגיית ביצה לגבי ביטול בעלות ברוב.

עוד שאלנו מדוע לא לקבל מגוי, הרי גם הוא יכול למסור יפה יפה? התשובה לפי דרכנו היא פשוטה: גוי אינו יכול להיכלל בציבור, ולכן הוא אינו בר מסירה לציבור יפה יפה. הוא יכול להקנות לציבור כמו בכל עיסקה שנעשית עם הציבור, אבל לא לתרום לציבור ממון שיהפוך לחלק מממון הציבור. כפי שראינו, האחרונים הבינו שלא רק שאין מקבלים ממנו, אלא שתרומתו גם לא מתקדשת ולא מועילה.[9]

מה נפסק להלכה?

ראינו שיש מחלוקת בין השיטות בסוגיית ב"מ האם להסביר את מחלוקת חכמים ור"י בחשש שלא ימסרו יפה יפה או לא. להלכה קי"ל כחכמים שלא מאפשרים לשומרים לשמור בחינם. השאלה היא האם לשיטת חכמים אכן יש חשש שלא ימסרו יפה יפה, או שהסיבה היא אחרת (כזכור, יש עוד שתי אפשרויות שם בגמ').

הרמב"ם בפ"ד משקלים ה"ו מביא את ההלכה הזו כך:

מי שהתנדב לשמור בחנם אין שומעין לו משום בעלי זרוע שמא יבואו ויטלום מהן, לפיכך תיקנו להם חכמים שיטלו שכר מן הלשכה כדי שיפרשו הכל מאותו המקום שאלו שומרים שם.

הרמב"ם תולה את דעת חכמים בהסבר השלישי, כלומר רואה בשיטתם גזירה משום בעלי זרועות. מה דעת חכמים לגבי מסירה יפה יפה? ה**מל"מ** הנ"ל דן בכך, ולדעתו (ראה שם, סוד"ה 'והנה כפי') לפי ההסבר השני אכן מחלוקת בין

[9] אמנם די ברור שההקדש יכול לעשות עסקים בממון הציבור, ולכן באופן עקרוני ניתן להקנות ולקנות ממנו. אבל תרומת מחצית השקל לריבוי ממון הלשכה יכולה להיעשות רק דרך היכללות בציבור.

התנאים, אבל לפי שני ההסברים האחרים אין להכריח לאף אחד מהצדדים האם יש חשש במסירה או לא.[10] לפי זה יוצא שאין להכריע מה דעת הרמב"ם להלכה בדין זה.

בפרק הבא נראה שיש פוסקים שמהם ניתן להסיק מסקנות להלכה, ונדון גם בסייגים על החשש למסירה יפה יפה.

ד. מסירה יפה יפה במחצית השקל

סתירה בדעת הרע"ב

הרע"ב מסביר את המשנה (שקלים פ"ד מ"א) לפי ההסבר השני, כלומר שהמחלוקת היא בשאלה האם יש חשש במסירת התבואה לציבור או לא. אם כן, להלכה יש חשש שלא ימסור יפה יפה.[11] מקשה עליו בעל ה**תוי"ט** שם, כיצד זה מתיישב עם הקביעה שראינו שניתן לקבל מעבדים וקטנים ונשים, ואין חשש שלא ימסרו יפה יפה?

בעל ה**תוי"ט** מציע שני כיוונים בביאור דעת הרע"ב:

1. שקלים אין גופם קרב, וכאשר קונים בהם קרבנות הם משתנים להיות של הציבור. לעומת זאת, התבואה של שומרי הספיחין היא עצמה קרבה למזבח, ומכיון שיש חשש שלא נמסרה יפה יפה, נמצא קרבן ציבור קרב משל יחיד. כאן אין שינוי עד להקרבה, ומה שנמסר הוא מה שקרב לגבוה.

בעל ה**תוי"ט** דוחה את האפשרות הזו בדעת הרע"ב, שכן מלשונו לא נראה שזוהי כוונתו. הרע"ב שהבאנו כותב שבנשים וקטנים מועילה המסירה ובלבד שימסרו יפה יפה. כלומר, אם הם מוסרים אין כל חשש, והכל תלוי במעשיהם שלהם. לעומת זאת, מההסבר שהוא עצמו הציע עולה שהדבר אינו תלוי בכך שהם ימסרו יפה יפה, אלא בכך שיש שינוי עד להקרבה, ולכן במחצית השקל מועילה גם מסירה לא מלאה. מסיבה זו הוא מציע הסבר שני בדעת הרע"ב:

---

[10] אמנם בראב"ד שהובא ב**שטמ"ק** בסוגיית ב"מ משמע שהבין שגם לפי ההסבר של החשש מבעלי זרועות לפי חכמים חיישינן שלא ימסרו יפה יפה. כך משתמע גם ב**תוי"ט** שקלים פ"ד מ"א.

[11] מעניין שגם ב**פיהמ"ש** לרמב"ם מתפרשת המחלוקת הזו באותו אופן כמו ברע"ב, כלומר שהם נחלקים בשאלה האם קרבן יחיד הופך לשל ציבור (זהו המינוח של המפרשים שם לנדון של מסירה יפה יפה) או לא. זאת לכאורה בניגוד לדבריו בהלכות, שם הוא מסביר את המחלוקת בחשש לבעלי זרועות (וכבר העיר על כך בעל ה**תוי"ט** ברפ"ד משקלים). לפי זה, ניתן להקשות את אותה קושיא של ה**תוי"ט** גם על הרמב"ם עצמו.

2. העומר ושתי הלחם הם קרבן שמובא אחת בשנה, ולכן כאן יש חשש שלא ימסרו יפה יפה כי רוצים שזה יוקרב משלהם. אבל במחצית השקל שמיועד לכלל קרבנות הציבור אין חשש כזה.

על כך מעיר **המל"מ** שהוא אינו מבין את החילוק הזה: מדוע יש הבדל בין קרבנות חד פעמיים לקרבנות תמידיים?

קשיים דומים בסוגיית יומא: שתי הבנות בחשש למסירה לא מלאה

קושיא דומה עולה בתוס' בסוגיית יומא לה ע"ב. הגמרא שם דנה בבגדים שעושה אמו של הכהן, האם הם כשרים לעבודה:

תני רב הונא בר יהודה, ואמרי לה רב שמואל בר יהודה: אחר שכלתה עבודת ציבור, כהן שעשתה לו אמו כתונת לובשה ועובד בה עבודת יחיד, ובלבד שימסרנה לציבור. - פשיטא! - מהו דתימא: ניחוש שמא לא ימסרנה יפה יפה, קא משמע לן. אמרו עליו על רבי ישמעאל בן פאבי שעשתה לו אמו כתונת של מאה מנה, ולובשה, ועובד בה עבודת יחיד, ומסרה לציבור.

כלומר הגמרא פוסקת שמותר לעבוד בכתונת הזו עבודת יחיד, ובלבד שימסרנה לציבור, ולא חוששים שלא ימסור יפה יפה.

ובתוד"ה 'ניחוש', שם, מקשים:

ואפי' לרבנן דרבי יוסי בפרק הבית והעליה (ב"מ דף קיח) **דסבירא להו שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן מתרומת הלשכה ורבי יוסי אומר אף הרוצה להתנדב בחנם עושה וקאמר דפליגי במיחש דילמא לא מסר לצבור יפה דרבנן סברי חיישינן הכא מודו דאנן סהדי דכ"ג מסר ליה יפה שהוא גדול בתורה ויודע שיש למסור יפה ועוד כיון שכל כבוד כהונה הוא שלו מסר ליה יפה אגב חביבות שעובד בה.**

כלומר התוס' מתקשים מדוע הגמרא כאן אומרת כדבר פשוט שאין חשש שהכהן לא ימסור את הבגדים יפה יפה, הרי לפחות לפי אחת האפשרויות עיקרון זה גופא שנוי במחלוקת תנאים בסוגיית ב"מ הנ"ל.

תוס' מעלים שתי אפשרויות ליישב את הקושי:

1. כהן גדול שאני, מכיון שהוא גדול בתורה ויודע שיש למסור את הבגדים לציבור כי בגדי כהונה צריכים לבוא משל ציבור. מכאן משמע שעיקר הבעייה במסירה יפה יפה היא הידע, כלומר שאדם רגיל אולי לא יודע שיש למסור את הדברים לציבור. **המל"מ** מביא את דברי התוס' ואומר שזה נובע מכך שאנו לא חושדים אנשים כרשעים. ברור שמי שיודע ימסור את הדבר לציבור יפה,

והחשש הוא רק מפני מי שאינו יודע.

2. תירוץ שני הוא שלגבי כהן גדול אין חשש כזה כי הוא שמח בכבוד הכהונה שלו ואינו שואף שהקרבנות יבואו משלו. לפי התירוץ הזה ברור שהחשש הבסיסי אינו חשש של היעדר ידע אלא חשש של שאיפות לא הגונות.

קצת נראה מדברי התוס' שהם פוסקים להלכה שיש חשש שלא ימסרו יפה יפה, ולדעתם זו שיטת חכמים, אלא שכאן יש יוצא מן הכלל שלגביו לא חוששים.[12] עוד מקשים התוס' מסוגיית מנחות (כא ע"ב):

וכן לבן בוכרי דאמר בפרק הקומץ רבה (מנחות דף כא) **כל כהן ששוקל אינו חוטא ופריך כיון דלכתחילה לא מיחייב לאיתויי כי קא מייתי מעייל חולין לעזרה ומשני דמסר ליה לצבור איכא למימר אפילו את"ל דסבירא ליה כרבנן דפ' הבית והעליה** (ב"מ דף קיח) **בההיא אפי' רבנן מודו כיון שכל ישראל מביאין שקלים אינהו נמי נהי דפטירי מסרי לצבור יפה יפה ועוד כיון שכל ריוח הקרבנות הבאים מן השקלים שלהם הוא גמרי ומסרי יפה.**

ראינו שלפי בן בוכרי שסובר שכהן אינו חייב במחצית השקל, עדיין מותר לכהן למסור לציבור ואין חשש שלא ימסור יפה יפה. וגם מכאן קשה לדעת חכמים הסוברים שיש חשש כזה.[13]

תוס' מיישב גם כאן בשתי צורות:

1. במחצית השקל יש חיוב על כל ישראל לתת ללשכה, ולכן גם מי שפטור מבין שיש למסור את שקליו לציבור. לשון אחר: במחצית השקל כולם יודעים שיש למסור לציבור יפה, ולכן אין חשש. שוב, ההנחה כאן היא שהבעייה הבסיסית לה חוששים היא היעדר ידע.[14]

---

[12] אמנם זה לא הכרחי שכן ייתכן שתוס' מדברים רק לפי האפשרות ההיא בגמרא ולא להלכה. אבל במקרה כזה הם יכלו ליישב שהסוגיא דיומא לא מפרשת את המשנה בשקלים כאותה אפשרות אלא כאחת מהאפשרויות האחרות (ובפרט אם דווקא הן התקבלו להלכה).

[13] מכאן רואים אף יותר בבירור שתוס' פוסק להלכה שיש חשש כזה, שהרי הוא מקשה על בן בוכרי, שאין הלכה כמותו, מדעת חכמים לפי אפשרות אחת בסוגיית ב"מ. כאן היה מקום מרווח יותר לדחות ולומר שבן בוכרי סובר כאחת האפשרויות האחרות, או אפילו כדעת ר' יוסי באפשרות זו.

[14] נעיר כי רעק"א בתוספותיו למשנה רפ"ד משקלים (ד"ה 'מתנדב') כותב שלפי זה גם ניתן ליישב את קושיית ה**תוי"ט** על הרע"ב: במחצית השקל אין חשש שגם הפטורים ממנה לא ימסרו יפה יפה. עוד הוא מעיר שלפי שני התירוצים בתוס' מוכח שלא ניחא לבעלי התוס' בתירוצו של ה**תוי"ט**, שאם לא כן לא היה צורך בהסבריהם שלהם.
אמנם הוא מעיר שלפי תי' ב של תוס' לא ברור מה הם יתרצו לגבי הקושיא מנשים, עבדים וקטנים, במחצית השקל.

2. לגבי כוהנים אין חשש שלא ימסרו יפה, כי הרווח מהקרבנות (חלקים מהבשר והעור וכדו') הוא שלהם. במקביל למה שראינו למעלה, גם כאן ההנחה היא שהחשש הוא לעבריינות במזיד, ובדומה למה שראינו למעלה לגבי כהן גדול, כאן זה מורחב גם לגבי כלל הכוהנים שאין חשש כזה מסיבות צדדיות.

הצעתנו ביישוב הקשיים

לפי דרכנו, ייתכן שניתן ליישב את הקושיות על הרע"ב ואת קושיות התוס' ביומא בצורה פשוטה יותר. כאשר מדובר על מחצית השקל ראינו שהמסירה לציבור יפה יפה פירושה היכללות בציבור. ראינו בפרק הראשון שכל מהות מצוות מחצית השקל היא ההיכללות בציבור. אם כן, ברור שבמחצית השקל ניתן למסור לציבור יפה יפה ואין חשש שלא ימסרו. משמעותה העיקרית של מצוות מחצית השקל היא להיות חלק מהציבור.

לעומת זאת, בבגדי כהונה, ואפילו בשומרי ספיחין לצורך עומר ושתי הלחם, שם הם לא נותנים משהו לציבור במסגרת מחצית השקל, אלא כהקנאה רגילה לקופת הלשכה. במצב כזה מתעורר חשש שלא ימסרו יפה יפה, שכן הם ירצו שקרבנות הציבור יבואו משלהם.

נראה שיסוד זה הוא אשר עומד גם בבסיס כמה מהתירוצים אותם הבאנו בפרק זה. בעל ה**תוי"ט** מסביר שכאשר תרומת הלשכה משתנה וקונים בה דבר שקרב, אזי ממון היחיד הופך להיות של הציבור. ביאור הדברים יכול להיות שהקנייה היא בשם הציבור, וכך נכלל היחיד בתוך הציבור, כשממונו משמש לקניית קרבנות ציבור מכספי הלשכה. לעומת זאת, בספיחין שניתנים להקדש כדי להקריב אותם עצמם (כעומר, או שתי הלחם) אין משמעות של היכללות בציבור, שכן זה לא ניתן במסגרת מחצית השקל אלא כתרומה וולונטרית לממון הלשכה. כאן ישנו חשש לפי חכמים שהדברים לא יימסרו יפה יפה.

בעל ה**תוי"ט** דחה את ההסבר הזה כי מלשון הרע"ב נראה שהכל תלוי בדעת המוסרים עצמם ולא במה שקורה לממון שנמסר. אמנם לפי הצעתנו הן הן הדברים: המוסרים ימסרו יפה יפה וייכללו בציבור בדיוק בדרך של קניית קרבנות ציבור בכספם.

התירוץ השני של ה**תוי"ט** הוא שקרבנות חד פעמיים שונים משאר הקרבנות. גם כאן ניתן אולי לראות ביטוי מסויים ליסוד אותו הצענו כאן. כאשר שומרי הספיחין תורמים את התבואה להיות קרבן ציבור הם מתייחסים לקרבן ספציפי, ויש חשש שהם ירצו שהוא יבוא משלהם. אבל בתרומת הלשכה שמשמשת לקניית

קרבנות ציבור לכל אורך השנה התרומה נכללת בממון הציבור שמשמש לקניית הקרבנות הללו, ולכן ברור שאין חשש שהוא לא יימסר לציבור. האנונימיות של השימוש במחצית השקל היא היא המנגנון שיוצר את היכללות הפרטים בציבור. גם בדברי התוס' שכותבים שבמחצית השקל אין חשש שלא ימסור יפה יפה כי כולם מחוייבים למסור, ההסבר נראה דומה מאד. מכיון שזו מהותה של מצוות מחצית השקל, אז מסירה במסגרת זו משמעותה היא היכללות בציבור ולא הקנאה ממונית גרידא. ההקנאה היא רק תוצאה של ההיכללות. לכן במחצית השקל אין חשש שלא יימסר יפה יפה, כי זהו כל עצמה של המסירה. ממילא גם מי שפטור ממחצית השקל ורוצה לשקול בהתנדבות, יודע שזה פירוש שקילת מחצית השקל, ההיכללות בציבור. לכן במצווה זו אין חשש שלא יימסר יפה יפה. לעומת זאת, במצוות אחרות שהמסירה לציבור היא הקנאה ממונית, שם יש חשש שלא יקנה אלא ירצה שהקרבן יבוא משלו.

ההיכללות כמכניזם שמייחד דווקא את מחצית השקל

הניסוח האחרון שראינו בפיסקה הקודמת מציג תפיסה שונה מזו שהעלינו עד כה: המכניזם של היכללות בציבור כמסירה יפה יפה, מאפיין דווקא את המסירה במסגרת מצוות מחצית השקל, ולא כל מסירה לציבור. בשאר ההקשרים (כמו בבגדים או בעומר ושתי הלחם) המסירה נעשית בדרך של הקנאה ולא של היכללות בציבור, ולכן יש חשש שלא ימסור יפה יפה (או בגלל שלא יודע או בכוונת זדון). לעומת זאת, במחצית השקל כל עניינה של המצווה הוא ההיכללות בציבור, ולכן המסירה לציבור תמיד נעשית יפה יפה (כלומר תמיד פועלת).

נראה להביא אישוש לכך ממה שיש להעיר ביחס לקושיא לגבי מי שפטור ממחצית השקל כיצד מקבלים ממנו (הרי הוא פטור, ולכן יש חשש שלא ימסור יפה יפה). על פניה קושיא זו תמוהה מאד: מדוע אנו לא חוששים שהשוקלים שכן חייבים במצוות מחצית השקל לא ימסרו זאת יפה יפה? הדבר תמוה בין אם מדובר בחוסר ידע או במזימת זדון (לפי התירוצים השונים בתוס' יומא). אם כן, מדוע הקושיא (כבר בגמרא עצמה במנחות, ובודאי גם במפרשים השונים שראינו) היא רק לגבי מי שאינו חייב איך מקבלים ממנו? לכאורה גם מי שחייב במצווה צריך להיות לנו חשש שהוא לא ימסור את שקליו לציבור יפה יפה!

לפי דרכנו התשובה היא פשוטה: מי שחייב לתת מחצית השקל אין כל חשש שלא ימסור יפה יפה, שכן מעת שמסר את הכסף הוא מתקדש אוטומטית. במסגרת מצוות מחצית השקל המסירה אינה נעשית בדרך של הקנאה, אלא

בדרך המכניזם של ההיכללות בציבור. כאן ההקנאה וההקדשה נעשות ממילא. כעת נבין שאמנם לגבי הכוהנים (לפי בן בוכרי), או נשים, עבדים וקטנים, שפטורים ממצווה זו, היתה הו"א בגמרא שגם אם הם ישקלו הדבר לא יתקדש, שכן לגביהם לא מוגדרת המצווה הזו (הם לא חייבים בה), ולכן המכניזם של ההיכללות לא מוחל עליהם. זו לשון הגמרא במנחות שראינו למעלה: שלכוהנים 'אין להם לשכה'. הערנו שזו אינה לשון של חשש אלא של מהות, הרי לא מוגדר עבורם המכניזם של העברת הכסף ללשכה דרך ההיכללות בציבור. לכן הגמרא סברה בהתחלה שהם לא יוכלו לשקול בכלל. המסקנה היא, שאם הם רוצים לעשות זאת בהתנדבות גם להם 'יש לשכה', כלומר המכניזם הזה תקף גם לגביהם. הם אמנם אינם חייבים אך האפשרות קיימת. מה שאין כן לגבי גוי, שלגביו לא שייכת ההיכללות, ולכן יש חשש כבד שתרומתו נועדה לכך שקרבנות הציבור יוקרבו משלו, ולכן לא מקבלים ממנו. ראינו שהאחרונים הבינו שגם אם הוא נתן וקיבלנו ממנו, התרומה שלו אינה קדושה. הוא לא יכול למסור יפה יפה, אלא במנגנון של הקנאה ולא במכניזם של ההיכללות.

ראינו שאותם הפטורים מלשקול יכולים למסור את שקליהם לציבור בהתנדבות. היה מקום לומר שלגביהם המסירה נעשית בדרך של הקנאה ולא של היכללות (כי הם אינם מצווים במצווה זו והמכניזם הזה אינו מוגדר לגביהם). במקרה כזה היה צריך להיות חשש שלא ימסור יפה יפה (לולא התירוצים המקומיים של תוס' ביומא, שכוהנים שאני, וכדו'). החידוש לפי התירוץ הזה בתוס' הוא שגם אלו שאינם חייבים במצוות מחצית השקל מוסרים ללשכה במכניזם של היכללות ולא של הקנאה. לכן תוס' אומרים שגם לגביהם אין חשש שלא ימסרו יפה יפה, כמו שאר השוקלים החייבים במצווה.

מסקנות

ישנן כמה השלכות הלכתיות לתמונה המוצעת בפרק זה. לדוגמא, הקטנים לא יוכלו למסור ללשכה דברים שאינם מחצית השקל. לדוגמא, בגדים שעשו קטנים, או שהם בבעלותם, לא יוכלו להימסר ללשכה כי לקטנים אין אפשרות להקנות. לעומת זאת, במצוות מחצית השקל יש מכניזם של היכללות בציבור, ולכן גם קטנים יכולים למסור את שקליהם לציבור, ואין כל חשש. כאמור, לפי תוס' גם המסירה של מי שאינו חייב במצוות מחצית השקל נעשית שם במכניזם של היכללות ולא במכניזם של הקנאה, ומנגנון זה פועל גם אצל קטנים.

מסקנות

1. פטור הנשים ממצוות מחצית השקל נלמד מן הפסוק "כל העובר על הפקודים".יש שביססו את הפטור על כך שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא.
2. במצוות מחצית השקל שני מימדים - היכללות הפרט בציבור, ותפעול עבודת המקדש כדי לכפר על כלל ישראל.
3. על פי ספר החינוך, מעשה התרומה האחידה של מחצית השקל אינו מיועד ליצור זכרון אצל הקב"ה, אלא ליצור מציאות מסויימת בעולמנו. מעשה הנתינה הופך אותנו לציבור, וממילא השפע האלוקי והכפרה יורד עלינו כציבור. יתכן שזהו ההסבר לדין ה'קלבון' (סכום שמשולם לחלפן כדי לפרוט את הכסף שניתן למחציות שקלים).
4. עקב הקשיים הנובעים מן ההגדרות של מסירה לציבור, אנו מציעים הגדרה הקובעת שמסירה אין פירושה הקנאה לציבור אלא היכללות בציבור. כדי שיחיד יקנה מעצמו לציבור הוא צריך לכלול את עצמו בציבור ואז פעולת ההקנאה לציבור נעשית ממילא. זהו ההיבט המשפטי של מצוות מחצית השקל.
5. יש חשש לפי חלק מהחכמים שהכסף לא יימסר יפה יפה (ומפרש רש"י שהאדם ירצה שקורבנות הציבור יבואו מכספו שלו). לפי דרכנו החשש הזה נובע מכך שאדם שאינו מבין את המשמעות המשפטית הזו לא יתכוון להכלל בציבור, ובשל כך ממונו לא יוקנה לו.
6. ראינו מחלוקת ראשונים האם החשש לאי מסירה יפה יפה נובע מחוסר ידע או מכוונות לא ראויות.
7. מתוך הצעתנו עולה כי דווקא האנונימיות של השימוש במחצית השקל הינה המנגנון שיוצר את היכללות הפרטים בציבור. ההקנאה עצמה היא תוצאה של ההיכללות ולא להיפך. המכניזם של ההיכללות בציבור כמסירה יפה יפה מאפיין דווקא את המסירה במסגרת מצוות מחצית השקל ולא כל מסירה לציבור. ההיכללות היא כל עניינה של מצווה זו ולכן המסירה של מחצית השקל לציבור נעשית תמיד יפה יפה.
8. החילוק הזה בין מצוות מחצית השקל לבין שאר ההקשרים שבהם מופיעה מסירה לציבור מיישב כמה וכמה סתירות שהעלו המפרשים.

חזרה לאיסורא קמייתא

הנקודות הנדונות:

- לימוד עקיף מפסוק
- חזרה לאיסורא קמייתא
- היחס בין איסור מלאכה בשבת, לבין האיסור לדון בשבת

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים באיסור על בי"ד לענוש בשבת. רוב המקורות בחז"ל (בבבלי ובמכילתא) נראים כהרחבה של איסורי מלאכה בשבת, כלומר שאין איסור לענוש בשבת אלא שהענישה אינה דוחה את איסורי המלאכה. לעומת זאת בכמה ראשונים (הרמב"ם והחינוך, וגם בירושלמי) נראה שהאיסור לענוש בשבת הוא איסור עצמאי.

אנו מציגים כמה השלכות של המחלוקת הזו: האם למנות את האיסור כלאו נפרד או לכלול אותו באיסורי מלאכה בשבת. האם לאסור גם ענישה במלקות או רק במיתה. האם האיסור מוטל על בי"ד או על שליח בי"ד. האם האיסור הוא על הדיון או על הביצוע. האם חייבים עליו סקילה וחטאת או מלקות, ועוד.

בתוך הדברים עולה חילוק בין איסורי המלאכה שכרוכים בביצוע ההמתה לבין איסור נטילת נשמה עצמו. ייתכן שאיסור נטילת נשמה לא יהיה כאן בכל אופן, וכל הדיון הוא רק על איסור מבעיר וכדו'.

אנו מציעים שני כיוונים שונים בהסבר הרמב"ם והחינוך: 1. יש שני איסורים מקבילים: איסור מלאכה על ההבערה, ואיסור על הדיינים לענוש בשבת. 2. יש איסור מלאכה בפסוק, וממנו לומדים בעקיפין שיש איסור עצמאי לדון ולענוש, שאם לא כן לא היה כאן גם איסור מלאכה. לפי גישה זו האיסור שנלמד בעקיפין יכול להיות קל יותר. בסוף המאמר אנו עורכים דיון קצר על גזירת איסורי דרבנן מהפסוק "לא תסור". זוהי דוגמא ללימוד עקיף של איסורים מפסוק בתורה, וגם שם מעמדם של האיסורים הללו הוא קל יותר.

גם בין שתי האפשרויות הללו אנו מציגים נפ"מ, לדוגמא לגבי דין הריגת מי שרודף אחר נערה המאורסה לאונסה.

במסגרת ההצעה השנייה, אנו נכנסים מעט לסוגיית חזרה לאיסורא קמייתא. זהו עיקרון הלכתי לפיו כשיש פעולה אסורה שהותרה בנסיבות מסויימות, ובתוך הנסיבות הללו ישנו איסור צדדי קל שאוסר אותה שוב, אזי במצבים כאלו לפעמים יחזור ויתעורר האיסור הראשוני. אם האיסור הצדדי הוא לאו הבא מכלל עשה, שמבחינה הלכתית דינו כעשה (ולא לוקים עליו), אזי החזרה למצב הראשוני תחיל עליו גדר של לאו רגיל, ועונשו יהיה מלקות (כמו בלאו רגיל).

א. ענישה בשבת

מבוא

בתורה מופיע איסור מלאכה בשבת בכמה וכמה מקומות (וכבר עמדו על כך הרמב"ם בשורש התשיעי והרמב"ן בהשגותיו שם). רוב המפרשים רואים את האזהרה על איסור מלאכה בשבת בעשרת הדברות (ראה שמות כ, ט). והנה, בתחילת פרשת ויקהל התורה מצווה אותנו על עונשו של העובר על איסור מלאכה בשבת:

וַיַּקְהֵל מֹשֶׁה אֶת כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוָק לַעֲשֹׂת אֹתָם: שֵׁשֶׁת יָמִים תֵּעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן לַיקֹוָק כָּל הָעֹשֶׂה בוֹ מְלָאכָה יוּמָת: לֹא תְבַעֲרוּ אֵשׁ בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם בְּיוֹם הַשַּׁבָּת: פ

בסוף הפרשייה הזו התורה מוצאת לנכון לצוות על איסור הבערת אש ביום השבת. זוהי חריגה בשני מובנים: ראשית, ראינו שהפרשה עצמה אינה עוסקת באיסור אלא בעונש עליו, ואילו הציווי הזה עוסק דווקא באיסור. שנית, הבערה היא אחת מל"ט אבות מלאכה, ואלו אינם מופיעים במפורש בתורה. יש שני חריגים שעליהם התורה מצווה במפורש: הוצאה והבערה. חז"ל נזקקים לתופעה זו, ומציעים לה כמה הסברים (מה לומדים מכך שהבערה יצאה מן הכלל. ראה רש"י על אתר ועוד).[1] יש תנאים שראו בפסוק הזה מקור לכך שהבערה היא קלה יותר משאר מלאכות (שהרי היא הותרה ביו"ט), ואלו כנראה רואים את הצורך בפסוק כדי ללמד אותנו שבכל זאת בשבת היא נאסרה ככל מלאכה אחרת. לעומת זאת, יש שראו בפסוק זה מקור לחילוק מלאכות בשבת, וכך גם נפסק להלכה (שמלאכת הבערה אינה קלה יותר משאר מלאכות דאורייתא).

גם את המדרש בו נעסוק השבוע, לפיו אסור להמית במיתות בי"ד בשבת, ניתן לראות כהצעת הסבר לחריגה הזו.

ענישה בשבת: מקורות חז"ל

ב**מכילתא** (משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ד, ד"ה 'מעם מזבחי') דנים בשאלה האם מיתת בי"ד דוחה את השבת |(כמו שהיא דוחה עבודה וכו'). במסגרת הדיון מובאת הדרשה הבאה:

אמר תלמיד אחד מתלמידי ר' ישמעאל, הרי הוא אומר, (שמות לה ג) **לא**

[1] עסקנו במחלוקת זו ב**מידה טובה** לפרשת ויקהל, תשסה-ו.

תבערו אש בכל מושבותיכם, שריפה היתה בכלל ויצאת, ללמד, מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות ב"ד, אינה דוחה את השבת, אף כל שאר מיתות ב"ד לא ידחו את השבת.

כלומר הייתור של ההבערה בא ללמד ששריפה בבי"ד לא דוחה את השבת. לאחר מכן הרעיון מורחב לשאר מיתות בי"ד, שגם הן אינן דוחות את השבת. מדוע היינו חושבים שמיתות בי"ד ידחו את השבת? במדרש הזה האפשרות הזו מוצגת כתוצאה של שיקולי קו"ח מכך שמיתת בי"ד דוחה עבודה וכדו'.

והנה מצינו מדרש נוסף, גם הוא ב**מכילתא**, והפעם ההקשר הוא הסבר מדוע ההבערה יצאה מהכלל (ויקהל, מסכתא דשבתא פרשה א, ד"ה 'דלא תבערו'):

אמר אחד מתלמידי רבי ישמעאל, הרי הוא אומר לא תבערו אש, למה נאמר, לפי שהוא אומר (דברים כא, כב) **וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת, שומע אני בין בחול בין בשבת, ומה אני מקיים מחלליה מות יומת, בשאר מלאכות חוץ ממיתת בית דין; או אינו אפילו במיתת בית דין, ומה אני מקיים** (דברים כא, כב) **ותלית אותו על עץ, בשאר כל הימים חוץ מן השבת; ובשבת, ת"ל לא תבערו אש וגו', שריפה בכלל היתה ויצאת ללמד, מה שרפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות בית דין, ואינה דוחה את השבת, אף כל שאר מיתות בית דין לא ידחו את השבת.**

כאן מוצגת ההו"א להמית גם בשבת כמבוססת על הפסוק המצווה להמית את החייב מיתה (כנראה מהכפילות 'מות יומת'). לאחר מכן מתעוררת התלבטות ומוכרע שמיתת בי"ד אינה דוחה את השבת.

מקור נוסף מצוי בירושלמי סנהדרין פ"ד סוה"ו, במסגרת דיון על האפשרות לדון בערב שבת:

רבי לא בשם רבי ינאי מיכן לבתי דינין שלא יהו דנין בשבת מאי טעמא נאמר כאן בכל מושבותיכם ונאמר להלן והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם בכל מושבותיכם מה להלן בבית דין הכתוב מדבר אף כאן בבית דין הכתוב מדבר.

אמנם במדרש שבירושלמי משמע שכלל לא מדובר על מיתת בי"ד אלא יש כאן קביעה שבי"ד לא דן בשבת. המקור הוא אמנם אותו פסוק, אלא שכאן ישנה הבהרה שלא מופיעה במקורות הנ"ל ב**מכילתא**, לפיה לומדים מהפסוק דווקא על בי"ד בגלל שהמילה 'מושבותיכם' פירושה הוא בי"ד.

האבן עזרא בפירושו על אתר מסביר זאת מעט אחרת:

ופירוש אלה הדברים - המשכן וכליו לעשות, ע"כ כתוב לעשות אותם. והנה

הטעם, שהשם צוני שתעשו מה שאומר לכם. והוא הזהיר אתכם, אעפ"י שמעשה שמים אתם חייבים לעשות, השמרו לכם שלא תעשו מעשה בשבת. והעובר בפני עדים ימיתוהו בית דין. ובמקום אחר יפרש שהוא בסקילה:

בפשטות עניינו הוא מלאכת המשכן, אך ייתכן שהוא רואה גם את דרשת חז"ל שלנו כמבוססת על תחילת הפרשה שמדברת על הדברים שצווינו לעשות. מכאן הוא מפרש שהאיסור על ההבערה נאמר ביחס לאותם דברים, כלומר שגם מעשה שנצטווינו לעשותו (= עניש) נאסר עלינו בשבת. לפי זה עלינו לקרוא את רצף הפסוקים בפרשה כך: יש שדברים שנצטווינו לעשות. מאידך, יש חובה לשמור על קדושת השבת. ומכאן המסקנה שגם דברים שנצטווינו לעשות אינם דוחים את השבת.[2]

אך דומה כי ההסבר הפשוט יותר נעוץ בהקשר של הפרשה. הזכרנו שהיא מתחילה בעונש על מלאכות שבת בכלל, וממשיכה באזהרה על הבערה. מדוע יש ערבוב כזה? ייתכן שהתשובה היא שיש לקרוא את הפסוקים ברצף: "מחלליה מות יומת" - ואת העונש הזה עצמו (= ההמתה) על המחלל אין לעשות בשבת. נעיר כי סוגיית הגמרא בסנהדרין לה ע"ב מסכמת את כל המקורות הללו במבנה אחד, ומסבירה שמחלוקת התנאים מדוע ההבערה יצאה מכלל המלאכות אינה קשורה לנדון של מיתת בי"ד בשבת, מכיון שזו לא נלמדת מהיציאה של ההבערה אלא מהמילה 'מושבות'. שבת הרי היא חובת הגוף, ולכן היא אמורה לנהוג בכל מקום. אם כן, מדוע התורה כותבת 'בכל מושבותיכם'? לרבות גם מיתת בי"ד.

מוני המצוות

דין זה נמנה גם במניין המצוות של הרמב"ם וסיעתו, ב**ספהמ"צ**, לאו שכב (ראה גם ב**חינוך** מצווה קיד) כתב כך:

והמצוה השכ"ב היא שהזהירנו מענוש הגדרים על החוטאים ולהעביר הדינין ביום השבת. והוא אמרו (ר"פ ויקהל) **לא תבערו אש וכו' ביום השבת. ירצה בזה שלא תשרוף מי שנתחייב שריפה, והוא הדין לשאר מיתות. ולשון מכילתא לא תבערו אש שריפה בכלל היתה ויצאת ללמד מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות בית דין ואינה דוחה את השבת אף כל שאר מיתות בית דין לא ידחו את השבת. והנה אמרו** (סנה' לה ב וש"נ) **הבערה ללאו יצאת. ואין זה הלכה אבל היא לחלק יצאת** (ע"ש ופס' ה ב) **והוא שיהיה חייב על כל**

[2] די דומה לדרשת חז"ל על "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו", שלומדת שגם אם הוריו מצווים עליו לשמור שבת אסור לו לשמוע להם.

מלאכה ומלאכה בפני עצמה כמו שהתבאר במקומו. ובגמרא דבני מערבא (סנה' פ"ד ה"ו) **בכל מושבותיכם רבי אילא בשם רבי ינאי מכאן לבתי דינין שלא יהו דנין בשבת:**

הנוסח של פתיחת דברי הרמב"ם הוא שאין להעניש בשבת. במובן זה נראה שמקורו הוא בירושלמי. אך בהמשך הוא מפרט שהאיסור הוא רק על מיתות בי"ד ולא על כל ענישה. כך הוא המבנה גם ב**חינוך**.

ב. שני דינים בהמתה בשבת

גדר הדין

לכאורה עולה מכל המקורות הללו שהאיסור להמית את הנדון בשבת הוא עבירה על איסור מלאכה. המקורות שהובאו כאן מלמדים שעל אף שהמתת הנדון היא מצווה וחובה מן התורה, זה אינו דוחה את איסורי התורה. מכאן עולה בבירור שמי שעבר והמית את הנדון בשבת עבר על מלאכת מבעיר, וגם על איסור נטילת נשמה. בשאר מיתות בי"ד (חנק, סיף וסקילה) אין עבירה במעשה ההמתה ויש רק איסור נטילת נשמה.

אולם תמונה זו היא בעייתית מבחינת מניין המצוות. לאור האמור כאן היינו מצפים שהאיסור הזה לא יימנה בנפרד במניין המצוות, אלא יהווה פרט באיסורי מלאכה בשבת. יש כאן מקור לכך שגם אם הורגים חייבי מיתה עוברים על איסור מלאכה בשבת. לשון אחר: מי שעבר על הלאו הזה לא עבר על איסור עבודה בשבת אלא על איסור מלאכה בשבת. אם כן, לא ברור מדוע מוני המצוות החליטו למנות את הלאו הזה בנפרד?

ואכן אנו מוצאים ב**חינוך**, במצווה קיד, כאשר הוא מסביר את שורשי המצווה, את הדברים הבאים:

משרשי המצוה, שרצה השם יתברך לכבד היום הזה שימצאו בו מנוחה הכל גם החוטאים והחייבים, משל למלך גדול שקרא בני המדינה יום אחד לסעודה שאינו מונע הפתח מכל אדם, ואחר יום הסעודה יעשה משפט, כן הדבר הזה שהשם ברוך הוא ציונו לקדש ולכבד יום השבת לטובתנו ולזכותנו, כמו שכתבתי למעלה, וזה גם כן מכבודו של יום הוא.

לכאורה הדברים תמוהים. מדוע צריך להסביר את יסוד האיסור ברצון לאפשר מנוחה לנדונים למוות?[3] על פניו נראה שהבעייה היא חילול שבת, כלומר חומר

[3] ובכלל אותה 'מנוחה' שיש נדונים בעת שמענים את דינם ודוחים אותו בערב הוצאתם

איסור מלאכה בשבת. רואים מדברי החינוך שבאמת יש כאן איסור עצמאי. הבעייה אינה חילול השבת של בי"ד ושליחיו, אלא חוסר השביתה של הנדונים למוות. גם אם מדובר כאן בטעמא דקרא ולא בגדר הלכתי, דומה כי אפשר ללמוד מכאן את גדרו ההלכתי של האיסור הזה.

השלכה הלכתית נוספת היא בשאלה מי עובר על האיסור הזה? אם מדובר באיסור מלאכה בשבת, אזי העבריין הוא שליח בי"ד שעושה את פעולת המתת החייב במו ידיו. בי"ד שציוו אותו על כך לא עושים מלאכה בשבת, ולכן לכל היותר הם עוברים על 'לפני עיוור'. והנה ה**חינוך** בסוף המצווה מדבר על העונש של מי שעובר על האיסור, וכותב כך:

ונוהגת מצוה זו בזמן הבית בזכרים, שהם בעלי המשפט וחייבים להזהר לבל יעשו דין בשבת. ואם עברו וציוו לשרוף בריה בשבת עברו על לאו זה. ואין לוקין עליו אם לא עשו בו מעשה. ואם עשו בו מעשה, כגון ששרפוהו הם בידיהם, אם יש עדים והתראה נסקלין, בשוגג מביאים חטאת לכפרה.

כלומר הנמענים של האיסור הם הדיינים ולא שליחיהם. האיסור הוא הציווי לשרוף ולא השריפה עצמה. אם כן, ה**חינוך** אכן נותר עקבי בשיטתו שיסוד האיסור אינו איסור מלאכה בשבת אלא איסור על הדיינים לדון ולענוש בשבת. אמנם אם הדיינים לא עשו מעשה במו ידיהם אי אפשר להלקותם, שכן זהו לאו שאין בו מעשה ולא לוקים על לאו כזה. אך אם עשו מעשה הם כן נענשים. מפתיעה היא העובדה שה**חינוך** כלל אינו מדבר על עונשו של שליח בי"ד שעשה את המעשה במו ידיו, ולכאורה עבר על איסור מלאכה בשבת. ייתכן שמאחר שהיתה הוראת בי"ד הוא נחשב אנוס. אמנם ייתכן גם שהוא לא מצא לנכון לציין זאת כי זה כלול באיסורי המלאכה הרגילים.

שני איסורים בהמתת בי"ד בשבת

ישנה נקודה נוספת בדברי ה**חינוך**. הוא מעלה אפשרות שאם הדיינים עשו מעשה יש להלקותם, ושולל זאת מכיון שזהו לאו שאין בו מעשה. משמע מדבריו שזהו לאו רגיל ולא איסור מאיסורי שבת, ולכן העונש על איסור זה (אם היה בו מעשה) היה צריך להיות מלקות. אך בהמשך דבריו הוא קובע שאם נעשה כאן מעשה העונש הוא סקילה במזיד וחטאת בשוגג. מכאן עולה לכאורה שזהו כן איסור מאיסורי שבת.

להורג, מעלה מחשבות לגבי מהי אותה מנוחה שעליה מדובר. ייתכן שהכוונה אינה למנוחת הנפש של האדם אלא אי עשיית מלאכה שמהווה באופן אובייקטיבי 'מנוחה' (או שביתה) של העולם.

היה מקום להבין שבאמת איסור זה הוא לאו רגיל, ולכן העובר עליו היה צריך להיות חייב מלקות. אך מעבר לכך, אם בי"ד מוציאים אדם להורג הם גם עשו מלאכה בשבת, ולכן מצד זה הם חייבים סקילה וחטאת.

ובכך נבין עוד הערה בלשון ה**חינוך**. לאחר שהוא קובע שהאיסור קיים בכל מיתות בי"ד, בקטע האחרון (זה שהובא כאן למעלה) הוא עובר לדון במי שציוו לשרוף ברייה בשבת. למה הוא מתרכז דווקא בשריפה ולא בכל מיתת בי"ד? לפי דברינו ניתן לפרש זאת באופן פשוט: כל המתת אדם בבי"ד מהווה עבירה על לאו זה, אך אם עברו עליו אין כאן חילול שבת אלא אם עשו זאת בשריפה.

אמנם בכל המתה יש נטילת נשמה, אבל ייתכן שאין איסור נטילת נשמה על מי שחייב מיתת בי"ד.

ניתן להסביר זאת בשני אופנים: א. מפני שהוא חייב מיתה הוא נחשב כגברא קטילא. ב. בגלל ההו"א שראינו במדרשים הנ"ל, לפיה מותר להוציא נדון להורג בשבת מצד איסורי שבת, החידוש במסקנה שהדבר אסור לא נאמר על איסור נטילת נשמה. איסור זה באמת אינו קיים אם הנשמה היא של מי שחייב מיתת בי"ד. החידוש בדין זה הוא שיש איסור אחר של המתה בבי"ד בשבת, ועל כך חייבים רק מלקות.ברם, זה אינו איסור מלאכה בשבת.

מהצעה זו עולה שאם בי"ד עברו וחנקו את מי שחייב חנק בשבת, הם לא חייבים סקילה או חטאת, כי הם לא עברו על איסור מלאכה. הם עברו על לאו שלא לוקים עליו. יתר על כן, אם הם עשו מעשה בידיים הם ילקו (כי עברו על הלאו הזה בידיים) אך לא ייסקלו.

מכאן ברור ומובן מה שהקשינו למעלה מדוע החינוך לא מדבר על עונשו של שליח בי"ד שהמית בשבת. לפי הצעתנו זו השליח לא עבר כל עבירה מן התורה. איסור המתת בי"ד בשבת נאמר על הדיינים ולא על השליח, ואין איסור מלאכה בהמתה בשבת.[4]

מקורות לחלוקה הזו

נראה כי שני האיסורים הללו עולים משני סוגי המדרשים שהבאנו למעלה בפרק א. לשונם של מדרשי ה**מכילתא** והבבלי מצביעה בבירור על התפיסה לפיה יסוד האיסור הוא איסור מלאכה בשבת, והחידוש במדרש הוא שהחובה להמית חייבי מיתות אינה מפקיעה את איסורי השבת. לעומת זאת, מלשון הירושלמי עולה

[4] אמנם יש לדון מה קורה אם שליח בי"ד שרף בשבת, שהרי על מלאכת הבערה כן עוברים. רק איסור נטילת נשמה בטל ביחס לחייבי מיתות בי"ד.

בבירור שהאיסור הוא איסור מחודש לדון בשבת ("שלא יהו דנין בשבת").

אם נחזור לשתי המכילתות שהבאנו למעלה, ניתן לראות בהן את שתי הנימות הללו: המכילתא הראשונה שוללת את ההו"א שענישה דוחה מלאכת מבעיר בשבת. לאחר שלמדנו את זה, די ברור שמי שענש בשריפה עבר על מלאכת מבעיר, ואין כאן לאו אחר. לעומת זאת, במכילתא השנייה שוללים את האפשרות שהחובה להעניש קיימת בכל ימות השבוע (= "שומע אני בין בחול בין בשבת"). כאן המסקנה היא שאין חובה להעניש בשבת (ואפילו יש איסור), והעונש על ההבערה הוא רק תוצאה שבממילא.

והנה ראינו שגם ה**חינוך** וגם הרמב"ם מביאים את שני הממדים הללו ולא מבחינים ביניהם במפורש. אמנם מתוך הדיוקים הלשוניים שהבאנו יש בהחלט מקום לראות ב**חינוך** את התמונה המורכבת ששרטטנו כאן, שמאחדת את שני המקורות ויוצרת משניהם תמונה של שני איסורים במקביל.

דברי הרמב"ם בשורש הי"ד

הרמב"ם בשורש הי"ד קובע שיש למנות את החובה להעניש כמצווה בפני עצמה. יש בדבריו שני חידושים: 1. ביצוע הענישה הוא עצמו מעשה מצווה (שמוטל על בי"ד). 2. מצווה זו היא מצווה עצמאית ולא פרט בתוך האיסור שעליו מענישים. לדוגמא, החובה לסקול מחללי שבת צריכה להימנות לחוד כמצוות עשה, ואין להתייחס אליה כפרט מפרטי איסור ל"ת של מלאכה בשבת. אמנם לא מונים כל חובה לסקול בנפרד, אלא את החובה הכללית לסקול את חייבי הסקילה. כך גם לגבי מלקות, שריפה, וכדו'.

בדבריו שם הוא מביא ראיות לשני היסודות הללו, ובתוך הדברים הוא נזקק גם למדרשים שלנו, וכך הוא כותב:

והנה קיום אלו הגדרים [=העונשים] **כלם מצות עשה. כי אנחנו נצטוינו שנהרוג זה ושנלקה זה ושנסקול זה ושנקריב קרבן על מה שנתחייב אותו בעברנו עליו. ואופן מנינם שנמנה הארבע מיתות בית דין בארבע מצות** (רכו - ט) **ממצות עשה. ולשון המשנה** (סנה' מט ב) **זו מצות הנסקלין וכן אמרו** (נב א) **כיצד מצות הנשרפין כיצד מצות הנחנקין כיצד מצות הנהרגין. ואמרו** (שם לה ב וש"נ) **גם כן כי אמרו יתעלה** (ר"פ ויקהל) **לא תבערו אש בא להזהיר העמדת הגדרים ביום השבת. וזה כי הוא הזהיר משריפה שלמצוה ואמר בכל מושבותיכם כלומר במושב בית דין לא יבערו אש ואע"פ שהיא מצות עשה. אמרו** (על"ת שכ"ב ממכילת') **הבערה בכלל היתה ולמה יצאת**

ללמד מה שריפה מיוחדת שהיא אחת ממיתות בית דין ואינה דוחה את השבת אף כל שאר מיתות בית דין לא ידחו את השבת. וזה מבואר לא יספק בו שום אדם. וכן גם כן ראוי שיימנה המלקיות מצוה (ע' רכד)...

הרמב"ם כנראה מתכוין להביא ראיה ליסוד הראשון (שביצוע העונש הוא קיום מצווה). ראייתו מבוססת על כך שנדרש פסוק מיוחד ללמד שאין להמית מיתת בי"ד בשבת, ומכאן משמע שזוהי מצוות עשה (שאם לא כן מדוע שנחשוב בכלל שמותר להמית בשבת חייבי מיתות). בכל אופן, נראה בבירור שהמחשבה היתה שהמצווה דוחה את איסור מלאכה בשבת, והתחדש שהיא אינה דוחה אותו. אך לא נראה מדבריו שיש כאן איסור עצמאי לענוש בשבת. וכן הסכים הרמב"ן בהשגותיו שם בד"ה 'ואמנם דעת הרב'.

שיטת הרמב"ם בהלכותיו

לעומת זאת, בלשון הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"ד ה"ז) עולה לכאורה תמונה שונה:

אין עונשין בשבת אף על פי שהעונש מצות עשה אינה דוחה שבת, כיצד הרי שנתחייב בבית דין מלקות או מיתה אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת שנאמר (שמות ל"ה) **לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת זו אזהרה לבית דין שלא ישרפו בשבת מי שנתחייב שריפה והוא הדין לשאר עונשין.**

מחד, הוא כותב שהמצווה הזו אינה דוחה שבת, ומכאן נראה בבירור כדבריו בשורשים (שהאיסור הוא איסור מלאכה בשבת שלא נדחה בפני המצווה להמית את חייבי המיתות). מאידך, הלכה זו מופיעה ברמב"ם בפרקים האחרונים, כלומר בהקשר של איסורי דרבנן צדדיים, ולא בתחילת ההלכות שם הוא עוסק באיסורי מלאכה מן התורה. מזה דווקא נראה שזהו איסור מחודש ולא איסור מלאכה, כפי שדייקנו לעיל גם ב**חינוך**.

יש לכך עוד שתי ראיות מדבריו כאן. ראשית, רואים שהאזהרה היא על בי"ד, ולא על שליח בי"ד, על אף שהוא זה שעושה את המלאכה בשבת, ומוכח שהאיסור אינו איסור מלאכה אלא איסור לדון בשבת. שנית, יש בדברי הרמב"ם כאן חידוש גדול מאד: הרמב"ם מרחיב את האיסור לכל שאר העונשים, ולאו דווקא למיתות (הן בתחילת דבריו בהלכה זו והן בסופה). כאן עולה בבירור תפיסה לפיה יש כאן איסור עצמאי ולא איסור מלאכה, שהרי במתן מלקות בשבת ודאי אין מלאכה שאסורה מן התורה.

למעשה כך גם עולה מעצם העובדה שב**ספהמ"צ** הוא מונה את הלאו הזה כלאו עצמאי, ולא כפרט באיסור מלאכה בשבת. על כן לא ברור עד כמה דבריו בהלכות סותרים לדבריו ב**ספהמ"צ** ובשורשים. ייתכן שבשני המקורות הללו הוא מביא את הדין שמופיע בתורה, ובהלכות הוא מרחיב אותו לכלל הענישות.[5]

איסור לדון למלקות: מחלוקת הרמב"ם והתוס'

ב**שו"ע** כמובן לא מופיעה הלכה זו, שכן הוא עוסק רק בהלכות שנוהגות בזמן הזה. אמנם מופיע שם (או"ח סי שלט ה"ד) שאסור לדון בשבת, כחלק מהגזירות שמא יכתוב (ולכן אסור לדון גם בדיני ממונות בשבת). בעל ה**מנ"ח** במצווה קיד סק"א וה**מג"א** סי' שלט סק"ג מדייקים ברמב"ם בהלכות (פכ"ד ה"ז שהבאנו לעיל) שיש איסור לדון אדם בשבת בכלל, ולא רק לבצע מיתות בי"ד. וה**מג"א** שם מקשה עליו:

כתב הרמב"ם פכ"ד אין עונשין בשבת שאע"פ שהעונש מ"ע אין דוחה שבת כיצד הרי שנתחייב מיתה או מלקות אין מלקין שנא' לא תבערו אש וה"ה לשאר עונשין וכ' המ"מ שמנאה הרמב"ם במנין המצות ע"כ ובאמת במנין המצות סי' שכ"ב משמע דוקא בדבר שיש בו חילול שבת אסור מדאורייתא וכ"מ בגמ' שבת דף ק"ו גבי הבערה ע"ש ואפשר דבמלקות נמי איכא חילול שבת כגון שעושה חבור' וצ"ע ואפשר דמרבוי דקרא דבכל מושבותיכם נפקא לן שאין דנין כלל וצ"ע בסנה' דף ל"ה משמע דוקא בדבר שיש בו חילול שבת וכ"מ בתו' שם ודיני ממונו' אין דנין גזיר' שמא יכתוב: איתא בסנהדרין דף פ"ח ע"ב שבשבת לא היו יושבים הסנהדרין בלשכת הגזית רק בחיל שלא יהא נראה כאלו דנין בשבת ונ"ל דמה"ט אסור לקבוע מקום לחליצה בשבת, ועיין בא"ע בפי' סדר החליצה סי"ז שנדחק בדבר:

יש כאן שני סוגי קושיות: סתירות ללשון הרמב"ם עצמו (ב**ספהמ"צ** ובשורשים), וסתירות מסוגיות הבבלי שבת קו וסנהדרין לה ע"א, מהן מוכח שהאיסור הוא רק במקום שיש חילול שבת במלאכה. בשל כך הם מגיעים למסקנה שמדובר בחבלה שיש בה איסור מלאכה מה"ת, אך זהו דוחק גדול כמובן. כאמור, לפי דרכנו אין קושי כלל, ובאמת האיסור הוא לדון בשבת, ולאו דווקא איסור לבצע עונש באיסורי מלאכה. כפי שראינו הרמב"ם רואה את הדיינים כנמענים של

[5] ואולי היה מקום לומר שההרחבה הזו היא רק איסור דרבנן, ולכן היא גם מופיעה בפרק כד, וכנ"ל. אמנם הרמב"ם אינו כותב זאת, אלא מציג הכל כאיסור אחד. יתר על כן, הוא גם לא מביא את ההלכה לגבי שריפה כאיסור תורה בפרקים הרלוונטיים. על כן לא נראה שזוהי שיטתו.

האיסור, מה שמוכיח את דברינו, וכנ"ל.

לפי דרכנו גם ברורה ההלכה שמובאת כאן בהמשך דברי ה**מג"א**, שגזרו על הסנהדרין לא לשבת בלשכת הגזית בשבת כדי שלא ייראו דנים. והנה אם האיסור היה רק איסור דרבנן שמא יכתוב (ואיסור מלאכה אם מבצעים את העונש בידיים), לא ברור מה מקום יש לגזירה לגזירה. אך לפי דרכנו זוהי גזירה אטו דאורייתא.[6]

אמנם בסוגיית שבת קו ע"א לכאורה מוכח נגד שיטת הרמב"ם, שכן הגמרא שם מוכיחה מכך שהתורה אוסרת הבערת בת כהן שזינתה שהבערה זו היא מלאכה דאורייתא (ונחשבת תיקון ולא קלקול). אם כן, ההנחה היא שמה שנאסר כאן הוא מלאכה. גם בסוגיית סנהדרין (המקבילה למכילתות שהבאנו) מוכח כן, שהרי הדרשה מראה שלא התירו הבערה לצורך ענישה, ומשמע שהאיסור הוא מפאת מלאכה בשבת, וכנ"ל.

כך גם מבואר גם בתוד"ה 'אין רציחה' בסוגיית סנהדרין:

אין רציחה דוחה את השבת - בשריפה ניחא אפילו למ"ד מקלקל בהבערה פטור דיש בה חילול שבת משום פתילה דאמר (יבמות דף ו) **מה לי בישול פתילה מה לי בישול סממנים ובשאר חייבי מיתות נמי אפי' למ"ד** (כתובות ה) **דמקלקל בחבורה פטור הכא חשיב תיקון דיש לו כפרה.**

רואים שהאיסור הוא רק כשיש מלאכה בשבת. על כך יש להעיר, הן בסוגיית שבת והן בדברי התוס', מדוע הם לא מתחשבים באיסור נטילת נשמה ודנים רק על איסור הבערה? לכאורה מוכח מכאן שגם לפי התפיסה שזהו איסור מלאכה, האיסור הוא על מלאכת ההמתה ולא על ההמתה עצמה, וכפי שביארנו למעלה.

בדעת הרמב"ם אין מנוס מהמסקנה שהוא פוסק כירושלמי שהאיסור הוא לדון, ולא איסור מלאכה, וכנראה לשיטתו הבבלי חולק על תפיסה זו. אם כן, מחלוקת הרמב"ם והתוס' היא למעשה מחלוקת בבלי וירושלמי.

ג. מודל מורכב

מבוא

ראינו עד כאן שבהמתת חייבי מיתות בי"ד בשבת יש שני איסורים שונים: איסור מלאכה בשבת (שאולי נאמר רק על המלאכות הכרוכות בהמתה עצמה, אך לא על איסור נטילת נשמה, והוא כנראה פונה בד"כ לשליח בי"ד ולא לדיינים)

[6] בספר **פקודי ישרים** (על **ספהמ"צ**), לפרופ' פיינטוך, שכתב בקצרה כדברינו.

ואיסור ענישה בשבת (שפונה לדיינים עצמם). אך התמונה של שני איסורים שונים באותה סיטואציה אינה נראית בכוונת הראשונים. ראשית, ה**חינוך** עצמו אינו מציין שמדובר כאן בשני איסורים. הדברים עלו מדיוקים (אמנם מחוייבים) בלשונו. גם ברמב"ם ראינו תמונה דומה: מחד, נראה מדבריו שעיקר החידוש הוא שאיסורי שבת לא נדחים בפני מצוות המתת חייבי המיתות, כלומר שזהו איסור מלאכה. ומאידך, ראינו שהרמב"ם מתייחס לזה כאיסור עצמאי, ומרחיב זאת גם למלקות. אך גם ברמב"ם אין אמירה ברורה שיש כאן שני איסורים שונים.

בפרק זה נראה שייתכן כי המצב בפועל הוא מורכב יותר. אנו נציע מודל לפיו שני ההיבטים קיימים ביחד במסגרת של איסור אחד. ההבחנה בין איסורי מלאכה לבין איסור ענישה בבי"ד אינה כה חדה ודיכוטומית כפי שהצגנו עד כה.

המודל המורכב

ייתכן שעלינו להתייחס לשני הממדים הללו כמורכבים זה בתוך זה, ולא כשני צדדים שונים של הבנה שמוציאים זה מזה. אפשרות אחת להציג זאת היא לראות שהדרשה המקורית מבוססת על כך שהבערה יצאה ללמד ששריפת בת כהן לא דוחה שבת, כלומר היסוד הוא איסור המלאכה. אבל מדוע באמת יש כאן איסור מלאכה, הרי יש מצוות עשה לשרוף אותה? על כך עונה הגמרא שכנראה החובה הזו לא קיימת בשבת, וממילא הפעולה הזו מהווה איסור.

משיקול זה עולה כי הקביעה שאיסור הבערה עומד בעינו מוכיחה בעקיפין את העובדה שביצוע העונשים אסור בשבת. כלומר האיסור העצמאי אינו כתוב להדיא בתורה, אלא הוא נלמד מכך שהתורה רואה בשריפת בת כהן איסור מלאכה.

כעת נוכל להבין שאם בי"ד כלשהו שורף בת כהן שזינתה, הוא עובר על שני איסורים גם יחד: איסור מלאכה ואיסור לדון אותה. לכן יש עונש סקילה וכרת במצב כזה, ולכן עולה הו"א שיהיו מלקות על הדיינים (אילו היו עוברים את האיסור במעשה).

ייתכן שזה מסביר מדוע ב**ספהמ"צ** מצויין רק האיסור לדון במיתה, ואילו בהלכות מובאת ההרחבה לגבי כל עונשי בי"ד. זוהי תוצאה של דרשה מרחיבה על הפסוק, ולא משהו שכתוב במפורש בתורה, ולכן הוא לא נמנה במניין המצוות (לפי דרכו של הרמב"ם בשורש השני).

ההבדל בין ההצעה הזו לתמונה הקודמת הוא בשני מישורים:

1. המקור - לפי התמונה הקודמת המקור לאיסור העצמאי הוא 'מושבותיכם',

ואיסור השריפה הוא איסור מלאכה רגיל שלמ"ד הבערה לחלק יצאת אזהרתו היא מהפסוקים בעשרת הדברות. לעומת זאת בתמונה המוצעת כאן גם המקור לאיסור השריפה הוא מכאן, והאיסור העצמאי נלמד בעקיפין מקיומו של איסור מלאכה.

2. מהות האיסור - בתמונה הקודמת איסור המלאכה קיים גם אם היתה חובה לשרוף בת כהן בשבת ולא היה איסור בכך. כאן איסור המלאכה נובע מכך שיש איסור לענוש בשבת. לולא היה איסור כזה השריפה לא היתה איסור מלאכה.

אחת ההשלכות להבחנה הזו היא לעניין ההתראה. כידוע, מי שעובר עבירה אינו נענש אלא אם התרו בו. ישנו דין שההתראה צריכה להיות ספציפית ולהזכיר את האיסור שעליו הוא עובר. כעת עולה שאלה משום מה מתרים במי שעובר על הלאו הזה? האם מתרים בו משום מלאכה בשבת, או שמא מתרים בו משום איסור ענישה. כמובן שאם מזכירים את הפסוק 'לא תבערו אש' בהתראה זה ודאי מועיל לכל הדעות.[7] ב**מנ"ח** בסק"ב מניח כמובן מאליו שיש להתרות בו משום איסור הבערה בשבת, וזה לשיטתו.

אהדריה לאיסורא קמא

הגמרא בביצה יב ע"א קובעת שהשוחט עולת נדבה ביו"ט לוקה. עולת חובה הותרה גם ביו"ט, ועולת נדבה באיסורה עומדת, שכן נדרים ונדבות לא קרבים ביו"ט. ובתוד"ה 'השוחט' שם מקשים:

וא"ת והא אפילו ב"ה מודו דלוקה דסבירא להו לקמן (שם) **דנדרים ונדבות אין קרבים בי"ט ואמאי מוקים לה אליבא דב"ש וי"ל דמהיכא אית ליה דנדרים ונדבות אין קרבים בי"ט מלכם ולא לגבוה וא"כ הוי לאו הבא מכלל עשה דאין לוקין עליו**

כלומר לפי ב"ה לא לוקה כי זה לאו הבא מכלל עשה (שהוא כעשה) ולא לאו רגיל. כעת שואלים התוס' על שיטת ב"ה:

וא"ת כיון דאהדריה אהדריה לאסורא קמא דהא אמרי' גבי גוזז פסולי המוקדשין דלוקה אע"ג דלא ידעינן אסור גזיזה רק מדכתיב (דברים יב) **תזבח ולא גיזה דהיינו לאו הבא מכלל עשה דאין לוקין אלא ש"מ כיון דאהדריה אהדריה לאסורא קמא כלומר ללאו שהיה בו קודם שנפסל וגם**

[7] ה**מנ"ח** אומר שהתראה זו מועילה גם לבי"ד שחונקים בשבת, שכן גם איסור זה נלמד מהפסוק 'לא תבערו'. לפי הרמב"ם נראה שזה יועיל גם לבי"ד שמלקים בשבת. אמנם בד"כ אין עליהם עונש ולכן לא דרושה התראה, אבל אם עשו מעשה בידיים הם כנראה ילקו.

גבי נדרים ונדבות נימא הכי דאהדריה לאסורא קמא ולוקה

כלומר תוס' קובע שיש עיקרון כללי בהלכה שאם יש דבר אסור שהותר, ומסיבה כלשהי בנסיבות מסויימות הוא נאסר, אזי באותן נסיבות הוא חוזר לאיסורו המקורי. הדוגמא שתוס' מביאים היא מסוגיית תמורה לא ע"א (ובכורות ו ע"ב), שם לומדים שיש איסור לגזוז קודשים שנפסלו, מכוח לאו הבא מכלל עשה: 'תזבח' – ולא גיזה. ברקע הדברים יש איסור גיזה ועבודה בקודשים, שהוא לאו רגיל, ובפסולי המוקדשין הלאו הזה אינו קיים, כי הם לא מיועדים להקרבה. אבל מעת שהתחדש איסור לאו הבא מכלל עשה על הגוזז אותם, חזר האיסור של גזיזת קדשים, ולכן גם בפסולי המוקדשים הוא לוקה. כלומר מרגע שבטל ההיתר לגזוז, גם אם הביטול הוא עשה, חזר והתעורר האיסור המקורי שזהו לאו ממש (ולא לאו הבא מכלל עשה), ולכן לוקים. תוס' מקשים שגם לגבי נדרים ונדבות ביו"ט צריך להיות אותו דין, שאם אין היתר להקריבם בגלל לאו הבא מכלל עשה, צריך לחזור איסור לאו של נטילת נשמה, ולכן גם לפי ב"ה צריך ללקות. תוס' מחלק שבפסולי המוקדשים זה לא באמת הותר אף פעם, מה שאין כן בנדרים ונדבות ביו"ט שהאיסור הראשוני בטל לגמרי ולכן הוא אינו חוזר וניעור.

ה**מנ"ח** אצלנו בסק"א (ד"ה 'והנה') כותב:

והנה אין לפלפל כאן בדין אהדריה לאיסורא קמא (עי' ביצה יב ע"א תוד"ה 'השוחט'), **כי נראה מהש"ס דהוא רק גילוי מילתא...וכתבה התורה דהיא מלאכה ואינה דוחה שבת...**

כוונתו כנראה לומר שלכאורה היה כאן מקום לומר שמכיון שדין בשבת נאסר מכוח איסור עצמאי, אזי הפעולה של השריפה חוזרת להיות מלאכה אסורה בשבת, וחייבת סקילה. כלומר הוא מציע אפשרות לראות את איסור המלאכה לא כלאו ממש אלא כחזרה של איסורא קמא. הוא לשיטתו שיש כאן איסור מלאכה רגיל שלא בטל, ולא חזרה של איסורא קמא, וכך אכן שיטת התוס' בסנהדרין הנ"ל.

אבל לפי דרכנו בביאור שיטות הרמב"ם וה**חינוך**, זהו בדיוק המצב כאן: בגלל שיש איסור לדון בשבת, שהוא איסור קל ואינו איסור מלאכה, אזי חוזר האיסור המקורי של שריפה ומלאכה למקומו. לכן למדו הרמב"ם וה**חינוך** שאם יש איסור מלאכה בפעולת ההמתה (כמו בשריפה) חייבים עליו כמו על איסור מלאכה רגיל, ואם אין איסור מלאכה אז עוברים רק על האיסור המחודש (שמקביל ללאו הבא מכלל עשה, כלומר לאיסור הצדדי והקל, בדוגמאות של תוס' בביצה).

ה**מנ"ח** בהמשך דבריו, שם נסוג מעט מטענתו ומעלה אפשרות שלפי הרמב"ם

שאוסר בכל העונשים זהו לאו עצמאי. הוא מסביר בכך את העובדה שהלאו הזה נמנה בנפרד במניין המצוות, וזה ממש כדברינו כאן. ב**מנחת סולת** מוכיח זאת מן העובדה שהרמב"ם מדבר על מלקות בלאו זה (והעמדנו זאת למעשה בבי"ד שהלקו בשבת, ועשו מעשה בידיים), אף שלכאורה זהו לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד (=כלומר לאו שבנסיבות אחרות ממיתים את העובר עליו). מוכח מכאן שלפי הרמב"ם הלאו שאוסר לענוש בשבת אינו אותו לאו כמו זה שאוסר הבערה בשבת. זהו ביטוי נוסף לכך שהלאו הזה נמנה בנפרד.

דוגמא נוספת לעיקרון של אהדרא לאיסורא קמא

בשו"ת **צפנת פענח** סי' ב מעלה שאלה לגבי מי שבישל ביו"ט שחל בשבת. כידוע, ביו"ט מותר לבשל לצורך אוכל נפש, ובשבת אסור. גם ביו"ט שחל בשבת אסור לבשל מצד השבת שיש כאן. אך ה**צ"פ** דן שם האם מי שעבר ובישל עבר רק על איסור שבת או שמא הוא עובר גם על איסור בישול ביו"ט. ההסבר שהוא מציע לצד הזה הוא שאם במצב כזה (שהיו"ט חל בשבת) אין היתר בישול לצורך אוכל נפש, או אז חוזר וניעור גם איסור המלאכה ביו"ט.

לכאורה זוהי דוגמא לעיקרון של אהדרא לאיסורא קמא. אמנם כעת לא ברור מדוע ה**צ"פ** בכלל מסתפק בכך? לכאורה זהו עיקרון שמוכח מהש"ס ומתוס'. ניתן להסביר זאת בכך שאיסור בישול ביו"ט בטל לגמרי (לפחות לפי מי שסובר את דין 'מתוך'), וזה כמו המקרה של נדרים ונדבות ביו"ט לפי תי' התוס'. ואולי יש הבדל גם בגלל שאיסור השבת הוא איסור שבא מצד אחר לגמרי, ואכמ"ל.

נעיר כי כל הנדון הזה יכול להתעורר גם מצד אחר לגמרי (אף שב**צ"פ** נראה בבירור שכוונתו היא כדלעיל). ייתכן שהצד לאסור בישול גם מצד היו"ט נובע מתפיסה שהשילוב של יו"ט ושבת אינו צירוף שכוני של שבת ויו"ט, אלא נוצרת כאן יישות שלישית שאופייה שונה. כעין זה כותב בעל ה**אור שמח** בהל' עבודת יוה"כ לגבי הקרבת מוספי השבת ביוה"כ שחל בשבת.[8]

השלכות על דין רודף

דין רודף מטיל חובה על כל אדם מישראל להרוג את מי שרודף אחר חברו להרגו. אותו דין קיים גם לגבי מי שרודף אחר נערה המאורסה בכדי לאנוס אותה (ראה רמב"ם הל' רוצח, פ"א ה"י). מה הדין כשרואה רדיפה כזו בשבת? ברודף רגיל מפורש בגמרא שהורגים אותו גם בשבת, וזאת משום פיקו"נ שדוחה שבת. אבל

[8] ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 10 (ראה שם עוד דוגמאות).

ברודף אחר נערה לאונסה מסתפק ה**מל"מ** (שם) האם מותר להרגו בשבת או לא. יסוד הספק הוא האם הריגת הרודף אחר נערה היא עונש כמו עונשי בי"ד, ואין לענוש בשבת, או שמא מדובר בהריגה לשם הצלה כמו במקרה של רדיפה רגילה (והחידוש הוא שהצלה מאונס היא כמו הצלת חיים), ולכן היא מותרת גם בשבת. ה**מל"מ** נותר בצ"ע.

והנה, אם ההבנה באיסור לענוש בשבת היא שזהו איסור מלאכה בשבת, אזי סביר שאיסור זה קיים גם בהדיוט. אם המתה בבי"ד לא דוחה איסור מלאכה בשבת, אז המתה ע"י הדיוט ודאי שלא תדחה זאת.[9] ברם, אם ההבנה היא שהאיסור הוא איסור עצמאי על בי"ד לדון ולענוש בשבת, קשה להמציא מדעתנו איסור כזה על הדיוט. הרי בפועל אין כאן מעשה של דיון כמו בבי"ד, אלא זוהי פעולה שמהווה דה-פקטו אקט של ענישה, ומנין שגם היא נאסרת בשבת?

השלכה נוספת היא לגבי הצלה באחד מאבריו. אם המציל יכול להציל את הנרדף באמצעות פגיעה ברודף שאינה ממיתה אותו אסור לו להרוג את הרודף. פגיעה כזו לפעמים אינה כרוכה באיסור שבת, שכן אין בה המתה. אם כן, דווקא לפי התוס' שיסוד האיסור הוא מלאכה בשבת יהיה מותר לפגוע ברודף באופנים כאלו, שכן אין כאן איסור מלאכה. אבל לפי הרמב"ם וה**חינוך**, הסוברים שזהו איסור עצמאי, והוא מוטל גם על ענישה במלקות, נראה שגם פגיעה ברודף שאינה ממיתה אותו, גם היא אקט של ענישה. ואם אקט הריגה כזה אסור, סביר שיש לאסור גם פגיעה רגילה.

אמנם יש לדחות את הנפ"מ הללו, שהרי כפי שראינו לפי התמונה הראשונית שהצענו בשיטת הרמב"ם ה**חינוך** (שני איסורים מקבילים ונפרדים), יש בענישה כזו גם איסור מלאכה ולא רק איסור עצמאי. אם כן, גם אם האיסור העצמאי לא יחול על מציל, הרי איסור המלאכה כן יחול עליו. אך לאור דברינו בתמונה המורכבת (שני איסורים שאחד נלמד מהשני), איסור המלאכה נלמד רק מכך שיש איסור עצמאי, וממילא האיסור חוזר לאיסורא קמייתא. אם כן, כאשר אין איסור מחודש, ייתכן שלא יהיה גם איסור מלאכה (כי הוא נדחה מפני המצווה להציל, כמו שהיה הדין לגבי בי"ד לולא המקור מהפסוק של 'לא תבערו').

דוגמא נוספת ללימוד עקיף של איסור: "לא תסור"

ישנם כמה וכמה דוגמאות ללימוד עקיף של איסור מתוך ציווי מפורש. נביא כאן

---

[9] אמנם יש לדחות שכאן ישנה דחיפות של הצלה (שהרי בבי"ד אפשר להרוג ולהלקות למחרת, ואין כל נזק בלתי הפיך בהמתנה).

דוגמא אחת שמזכירה מאד את הדוגמא בה עסקנו.

הרמב"ם כותב בכמה מקומות (ראה בשורש השני ובתחילת הלכות ממרים. אמנם השווה לדבריו בלאו שיב) שהחובה לשמוע לחקיקה של חכמים מעוגנת בפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים יז, יא). כמה וכמה מפרשים מסבירים שאין כוונתו שכל מי שעובר על איסור דרבנן עבר עבירה דאורייתא, אלא רק מי שאינו מקבל את מרותם באופן עקרוני (ראה, לדוגמא, בתחילת ספר **צ"פ** על הרמב"ם, ועוד ב**ספר המפתח** לפרנקל ריש הל' ממרים).

כעת עולה שוב השאלה מהו המקור לחובה לציית לחכמים? הרי לפי הסבר זה מי שאוכל עוף בחלב לא מתוך מרד עקרוני בסמכות חכמים אלא מחמת היצר לא עובר עבירה דאורייתא. אז מדוע הדבר אסור? אין אפשרות להסביר שזה איסור מדרבנן, שהרי אנחנו מבררים כעת בדיוק את השאלה מנין שעלינו לשמוע לחכמים? לכאורה חייב להיות לכך מקור בתורה עצמה.[10]

דומה כי ההסבר לעניין זה נעוץ בשיקול הבא: אם הפסוק "לא תסור" אוסר עלינו למרוד בסמכות חכמים, אזי לא ייתכן שאין לסמכות זו תוכן עצמי. אם אין חובה לציית ולא לאכול עוף בחלב, לא יהיה איסור גם לאכול עוף בחלב מתוך מרד בסמכות חכמים. בספר **פו הדב** של א. א. מילן, מתואר שלט הקובע: "העבריינים ייענשו", ללא כל פירוט מהן אותן עבירות ומיהם העבריינים. ההתייחסות לציווי "לא תסור" כאיסור רק על מרידה בסמכות ללא כל איסור על עצם העבירה, הוא בעל אותו מבנה לוגי בדיוק.

אם כן, העובדה שאכילת עוף בחלב מתוך כפירה בסמכות חכמים היא עבירה דאורייתא נובעת מכך שיש איסור גם בעצם המעשה של אכילת עוף בחלב (גם בלי מרידה בסמכות). חובה זו אמנם לא כלולה בתוכן הפסוק "לא תסור" עצמו, שכן פסוק זה אוסר רק מרידה ישירה ועקרונית בסמכות (כמו במקרה של זקן ממרא), אבל מתוך קיומו של הציווי הזה עולה בבירור שברקע ישנם איסורים אחרים, ויש חובה לציית לחכמים גם בהם. תוקפה של אותה חובה הוא קל יותר, שכן העובר עליה לא עבר על איסור תורה של "לא תסור" (ולכן זו אינה עבירה דאורייתא אלא עבירה דרבנן), אבל היא אינה תוצאה של תקנת חכמים, אלא היא נלמדת בעקיפין מהציווי "לא תסור". היא תוצאה של פרשנות חכמים ולא של חקיקה שלהם.

מצב זה דומה מאד למה שראינו בדוגמא בה עסקנו. אמנם הפסוק מצווה

[10] ברקע דברינו אלו טמונות כמה הנחות פילוסופיות והלכתיות, ואין כאן המקום להאריך בהן. הדברים מפורטים בספר הרביעי בקוורטט של מ. אברהם (שעדיין לא יצא לאור), וכאן אנו רק מציגים זאת כדוגמא.

אותנו לא לענוש בשריפה בשבת, אבל מתוך כך למדנו שאם השריפה היא איסור מלאכה אז ברור שהחובה לשרוף את החייב שריפה בטלה בשבת. שריפה כזו תהיה אף כרוכה באיסור, שכנראה לא יהיה איסור מלאכה אלא איסור אחר. גם האיסור הזה הוא הרחבה של מה שמופיע בפסוק עצמו (=המתה בשריפה), וכפי שראינו אכן גם הוא אינו כלול במסגרת המצווה המנוייה.

הערה לסיום

אחר כותבנו כל זאת, מצאנו בשו"ת **אבני נזר** או"ח סי' רכח ככל דברינו.[11] הוא מסביר שיסוד האיסור הוא ענישה בשבת ולא מלאכת שבת (ומביא לכך גם חלק מן הראיות שהבאנו כאן), ומחלק שם בין שני היבטים של ענישה: המצווה לענוש את העבריין, והמצווה לבער את הרע. הוא מביא השלכות של ההבחנה הזו לעניין ענישה בשבת. כל דבריו שם דורשים עיון ודיון מפורט, ועל כן לא נעשה זאת כאן.

[11] תודתנו לר' אביעד הולנדר על ההפנייה.

מסקנות

1. מתוך דברי המכילתא נראה שהבערה יצאה מכלל לט מלאכות (כמו הוצאה), כדי ללמד ששריפה כאחת ממיתות בית דין אינה דוחה את השבת. משקולים מדרשיים נוספים מורחבת תובנה זו גם לשאר מיתות בית דין, ואולי אף לעונשי מלקות. הירושלמי לומד מן המילה 'מושבותיכם' (= בית דין) שלא מדובר על מיתות בי"ד בשבת אלא על קביעה שונה - שבית דין אינו דן בשבת בכלל.
הרמב"ם בספר המצוות (לאו שכב) מונה את איסור הענישה בשבת כאחד מן הלאווים של התורה. זהו נתון מעט בעייתי כי ניתן היה לצפות שהאיסור לא יימנה בנפרד במניין המצוות אלא יהווה פרט באיסורי מלאכה בשבת.
2. מנתוח דברי בעל החינוך נראה שאיסור ההמתה בשבת קיים בכל סוגי מיתות בי"ד. ברם, אם נעברה עבירה זו בשבת אין כאן עבירת חילול שבת אלא אם המיתה היתה בשריפה. אם בי"ד עברו וחנקו בשבת מי שחייב חנק, הם אינם חייבים סקילה או חטאת משום שלא עברו על איסור מלאכה בשבת. הם עברו על לאו שלא לוקים עליו, ואם עשו מעשה של ממש בידיים, הם לוקים ואינם נסקלים. שליח בי"ד שהמית בשבת לא עבר כל עבירה בשבת, משום שהאיסור נאמר לדיינים בלבד.
3. מתוך דברי הרמב"ם בהלכות שבת נראה שהוא מרחיב את איסור הענישה בשבת לכל שאר העונשים ולאו דווקא לארבע מיתות בי"ד. זוהי אינדיקציה מפורשת לכך שמדובר על איסור עצמאי ולא על איסור מלאכה בשבת, שהרי במתן מלקות בשבת אין כל מלאכה אסורה מן התורה.
4. אנו מציעים לראות בשני הממדים (איסור מלאכה בשבת, ואיסור לדון בשבת) שני מרכיבים תלויים אחד בשני, ולא כשני צדדים שונים המוציאים זה את זה.
קיימים שני הבדלים בין הצעתנו לזו היוצאת מדברי הראשונים:
   א. לפי התמונה הקודמת המקור לאיסור העצמאי הוא 'מושבותיכם' ואיסור השריפה הוא איסור מלאכה רגיל. אנו מציעים לראות את המקור כאן כמקור לאיסור שריפה והאיסור העצמאי (= לדון בשבת) נלמד בעקיפין מקיומו של איסור מלאכה.
   ב. איסור המלאכה נובע מכך שיש איסור לענוש בשבת, ולולא היה איסור כזה, השריפה בשבת לא היתה איסור מלאכה. אחת ההשלכות של הצעתנו נוגעת לעניין ההתראה: האם מתרים בעובר משום מלאכה בשבת או משום איסור ענישה.

סברות משפטיות וסברות עובדתיות

הנקודות הנדונות:

- בירורים וכללי הנהגה
- סברות משפטיות וגזירות הכתוב
- סברות של פעולה מינימלית
- סברות שמבררות מציאות
- סברות שמהוות תחליף לברור

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בעיקרון של חזקה דמעיקרא. עיקרון זה קובע שבמצב של ספק אנו מתייחסים למצב כאילו הוא לא השתנה, אלא אם הוכח שכן. לכאורה יש כאן עיקרון שנלמד מפסוק והוא בגדר 'גזירת הכתוב'. אולם לפי הרמב"ם ובעל התוי"ט המשנה במסכת נזיר מציעה לו הסבר הגיוני.

אנו מסבירים את סברתם כשייכת לסוג הסברות של פעולה מינימלית, כמו 'שב ואל תעשה עדיף'. מי שטוען שהיה שינוי צריך להביא ראיה לדבריו. אנו עומדים על כך שזו אינה גזירת הכתוב במובן המלא, ויש מאחוריה סברא. אמנם זו אינה סברא עובדתית, שכן החזקה אינה מבררת את העובדות, אולם אנו מציעים את קיומן של סברות מסוג נוסף, סברות משפטיות. גם סברות אלו אינן גזירות הכתוב בעלמא אלא סברות לכל דבר, ולכן גם ביחס אליהן ניתן להפעיל היגיון וסברא ולא רק כללים פרשניים.

לפי הסברא המשפטית הזו, החזקה פושטת את הספק במישור ההלכתי, גם אם לא במישור העובדתי. מכאן ניתן לגזור כמה מסקנות, בהם אנו עוסקים בפרק האחרון: לגבי עדיפות של חזקת הגוף על חזקת הדין, לגבי מחזיקין מאיסור לאיסור, ולגבי חזקה דמעיקרא ביחס לספיקא דדינא.

במהלך דברינו אנו עומדים על מחלוקת הפוסקים בשאלה האם חזקה דמעיקרא היא מבררת או שהיא כלל הנהגה, ומביאים לכך כמה דוגמאות לגבי האפשרות לפסוק במצבי ספק פסיקות סותרות. ברור שגם אלו שרואים את החזקה כבירור, זה אינו פועל במישור העובדתי אלא רק במישור ההלכתי-נורמטיבי. עוד ראינו שגם אלו שלכאורה רואים את החזקה ככלל הנהגה פורמלי אינם שוללים מידה מסויימת של בירור שיש בה, ולכן במצבים שההלכות תלויות זו בזו גם לשיטתם אנו לא מאפשרים פסיקות סותרות. לפי הצעתנו, סברתם של הרמב"ם והתוי"ט היא שעומדת בבסיס התפיסה הזו.

א. דין 'חזקה דמעיקרא'

מבוא

המונח 'חזקה' משמש בספרות חז"ל בכמה משמעויות. רוב החזקות הן סוגים שונים של ראיות, פרט לחזקת קניין שהיא חזקה פועלת (=מעשה שיוצר בעלות על קרקע). ב**אנצי"ת** ישנם 15 ערכים ארוכים ומפורטים תחת הכותרת 'חזקה', ומכאן ניתן להתרשם עד כמה מושג זה הוא יסודי בהלכה.

אחת ממשפחות החזקה הרווחות בספרות חז"ל היא 'חזקה דמעיקרא' (או 'חזקה קמייתא'), שהיא הכלל הקובע שיש להתייחס לכל מצב או דין שהיה בחפץ כאילו הוא מתמיד עד עתה, אלא אם הוכח שהוא השתנה. כמה וכמה חזקות אחרות הן מקרים פרטיים של חזקה זו, אף שלפעמים ישנן מחלוקות בקשר לכך. לדוגמא, חזקת כשרות של אדם נחשבת על ידי רבים כחזקה דמעיקרא, באשר היא קובעת שהאדם נחשב ככשר (כפי שהיה בעת לידתו, או בעת בגרותו) כל עוד לא הוכח ההיפך. אמנם יש שערערו על כך וראו בה סוג של אומדנא (כלומר שסביר להניח שאדם רגיל הוא אדם כשר).[1]

הגמרא במסכת חולין לומדת את דין חזקה דמעיקרא מפסוק בפרשתנו, ובמאמרנו השבוע נעסוק מעט בה ובמשמעויותיה.

'חזקה דמעיקרא'

בפרשת נגעי בתים התורה כותבת (ויקרא יד, לג-לח):

וַיְדַבֵּר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה וְנָתַתִּי נֶגַע צָרַעַת בְּבֵית אֶרֶץ אֲחֻזַּתְכֶם: וּבָא אֲשֶׁר לוֹ הַבַּיִת וְהִגִּיד לַכֹּהֵן לֵאמֹר כְּנֶגַע נִרְאָה לִי בַּבָּיִת: וְצִוָּה הַכֹּהֵן וּפִנּוּ אֶת הַבַּיִת בְּטֶרֶם יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַנֶּגַע וְלֹא יִטְמָא כָּל אֲשֶׁר בַּבָּיִת וְאַחַר כֵּן יָבֹא הַכֹּהֵן לִרְאוֹת אֶת הַבָּיִת: וְרָאָה אֶת הַנֶּגַע וְהִנֵּה הַנֶּגַע בְּקִירֹת הַבַּיִת שְׂקַעֲרוּרֹת יְרַקְרַקֹּת אוֹ אֲדַמְדַּמֹּת וּמַרְאֵיהֶן שָׁפָל מִן הַקִּיר: וְיָצָא הַכֹּהֵן מִן הַבַּיִת אֶל פֶּתַח הַבָּיִת וְהִסְגִּיר אֶת הַבַּיִת שִׁבְעַת יָמִים:

לאחר שאדם רואה נגע בביתו הוא בא אל הכהן על מנת שיבחן את הנגע ויכריע בענייננו. הכהן מצווה לפנות את הבית ואחר כך מגיע לראות אותו. אם הוא רואה את הנגע בצבעים 'חשודים' הוא יוצא מהבית ומסגיר אותו שבעה ימים עד שהוא

---

[1] ראה ב**מלחמות השם** לרמב"ן, רפ"ב דכתובות, **פנ"י** ומהר"צ חיות גיטין יז ע"א על תוד"ה 'משום בת אחותו', **אפיקי ים** ח"א סי' יג, **קו"ש** כתובות סי' רסב, ועוד.

בא בשנית להחליט סופית בענייננו.

הגמרא במסכת חולין י ע"ב דנה בשאלת המקור לדין חזקה דמעיקרא, ומביאה את הפסוק האחרון מהקטע שהבאנו:

מנא הא מלתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקיה? אמר רבי שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן, אמר קרא: (ויקרא י"ד) **ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא! אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקיה.**

הגמרא אומרת שלולא הכלל של חזקה דמעיקרא היה עלינו לחשוש שלאחר שהכהן מפסיק לראות את הנגע ועד שהוא יוצא מהבית ומסגיר אותו הנגע כבר קטן משיעור גריס, ובמצב כזה הבית טהור וההסגר אינו הסגר. הכלל של חזקה אומר לנו שאם הכהן ראה נגע שהוא כגריס, אזי כל עוד לא הוכח אחרת אנו מחזיקים את המצב כאילו הוא עומד בעינו.

אמנם בסוגיא שם ישנה מחלוקת אמוראים בעניין, ור' אחא בר יעקב סובר שאין לדייק את הכלל של חזקה דמעיקרא מהפסוק הזה, שכן יש אפשרות להעמיד שהכהן יצא כשפניו אל הנגע וראה אותו כל הזמן עד צאתו מהבית. הראשונים נחלקים האם מכוח השיקול הזה ראב"י כלל אינו מקבל את העיקרון של חזקה (רש"י שם ד"ה 'תניא', רגמ"ה שם, **יחוסי תנאים ואמוראים** עמ' רצו ועוד), או שמא הוא מסכים לו ורק דוחה את המקור מהפסוק (רמב"ן, רשב"א ור"ן שם). יש שכתבו שלפי ראב"י המקור לדין חזקה הוא מהלמ"מ (מהרש"א שם יא ע"א, על תוד"ה 'מנא הא מילתא').[2]

הרמב"ן על אתר מסביר שהגמרא מחפשת מקור לכך שחזקה מועילה להקל, שכן להחמיר ודאי הולכים אחר חזקה. הוא אינו מסביר מהי הסברא בזה, אך נראה שכוונתו לומר שמכיון שמושג החזקה מתעורר רק במצבים בהם יש לנו ספק, אזי ללא חזקה היה עלינו ללכת לחומרא, שכן הכלל הוא ספיקא דאורייתא לחומרא, ולכן גם בלא המקור המיוחד לדין חזקה דמעיקרא ברור שחובה עלינו להחמיר. לעומת זאת, כאשר החזקה מוליכה אותנו לקולא, שם ישנו חידוש גדול, שכן הנחייה זו עומדת בניגוד לדיני ספיקות, ולכן נדרש לכך מקור. יש להעיר שהמקור אותו הביאה הגמרא מנגעים מעמיד את המצב על חזקה לחומרא (שהבית טמא, והנגע בגודל גריס). אמנם ייתכן ששם המצב בכל זאת דומה לחזקה להקל, שכן מהגמרא ברור שלולא הכלל של חזקה דמעיקרא היינו הולכים שם לקולא.[3]

---

[2] וראה מקור אחר ב**משך חכמה** פ' ראה ל**ספרי** פיסקא פד. להלן נטען שייתכן ללמוד זאת מסברא.

[3] ניתן להסביר זאת בכך שאין ספק מוציא מידי ודאי, או בכללי ספק טומאה שהם שונים

חזקת הגוף וחזקת דין

המפרשים עומדים על כך שחזקה דמעיקרא מופיעה בשני מופעים עיקריים (ראה **אנצי"ת** ע' 'חזקה (ב)', פ"ג): חזקת הגוף וחזקת הדין. חזקת הגוף היא העיקרון שאנו מניחים כי מצבו של חפץ לא השתנה ממה שידענו עליו בעבר אלא אם ישנה ראיה לכך שהוא השתנה. לדוגמא, אם יש ספק האם אישה בתולה נבעלה, אנו מעמידים אותה בחזקת בתולה (כפי שהיתה קודם לידת הספק. ראה כתובות יב ע"ב). חזקת הדין היא עיקרון מקביל לגבי מעמדו ההלכתי של אדם או חפץ. לדוגמא, טמא שטבל מטומאתו והתעורר ספק האם המקווה היה כשר, מעמידים אותו על חזקת טומאה שלו (ראה קידושין עט ע"א, וברש"י נידה ב ע"ב, ד"ה 'תרתי'). אם קודם ההנחה היתה שהמצב העובדתי הוא שממשיך, הרי כאן הדין הוא הממשיך. ישנם גם כמה הבדלים הלכתיים בין שני הסוגים הללו (ראה ב**אנצי"ת** שם).

איזו חזקה פגשנו בפרשת נגעי בתים? זוהי חזקת הגוף, שכן אנו מניחים הנחה עובדתית על המציאות, שגודל הנגע בבית לא השתנה. זוהי הנחה שנוגעת למציאות ולא לדין, אף שמסתעף ממנה דין (ההלכה עוסקת רק במציאויות שמסתעפים מהן דינים).[4] אם כן, פרשת נגעי בתים היא מקור לדין חזקת הגוף. האם ניתן ללמוד ממנה גם את חזקת הדין? האחרונים חלוקים ביניהם בעניין זה. בשו"ת **חוט המשולש** (ח"ג סי' כז) ו**חלקת יואב** (בפתיחה ליו"ד סי' ב בהג"ה) סוברים שאין ללמוד מפרשה זו את חזקת הדין שכן היא חלשה יותר. ואילו ב**שערי יושר** (ש"ב פ"א) סובר שאף כי חזקת הדין חלשה יותר, בכל זאת ניתן ללמוד אותה מחזקת הגוף, שכן שתי החזקות הן גזירות הכתוב והן דומות זו לזו.

ב. האם דין 'חזקה דמעיקרא' יש בו סברא?

מבוא

ראינו למעלה שדין חזקה דמעיקרא נלמד מפסוק. לכאורה פירוש הדבר הוא שאין מאחריו סברא, שאם לא כן לא היה צורך בפסוק. ובאמת התבוננות פשוטה מראה שחזקה דמעיקרא אינה פושטת את הספק בו אנו מצויים. לדוגמא, כאשר אדם טובל במקווה ויש ספק האם המקווה כשרה, אנו הולכים אחרי החזקה

מספיקות איסור, ואכ"מ.

[4] ובאמת כתבו האחרונים שבדברים שאין להם השלכה הלכתית אין לדון אותם לפי חזקות. ראה **ישועות יעקב** יו"ד סי' קיא סק"ב, ובשו"ת **נאות יעקב** סי' כ בשם הגר"ח מבריסק.

שהיתה לאדם (או למקווה) קודם לכן. האם מצבו של האדם או של המקווה בעבר מעידים בצורה כלשהי על מצבו הנוכחי של המקווה? האם יש בהם כדי לומר שיש בו מספיק מים? ברור שלא. ובכל זאת החזקה היא שקובעת את דינם. המסקנה המתבקשת היא שחזקה היא גזירת הכתוב שנלמדת מפסוק ואין מאחוריה שום סברא.

להלן נראה שישנם מצבים שבהם קיימת סברא לשימוש בחזקה (כמו במצב שסוקלין על החזקות), אך לא בהם אנו עוסקים כאן. ובכל זאת, כפי שנראה מייד, המפרשים מציעים הסברים מסברא לדין חזקה דמעיקרא.

'רגלים לדבר': שיטת הרע"ב

המשנה בנזיר פ"ט מ"ב אומרת:

נזיר שגלח ונודע לו שהוא טמא אם טומאה ידועה סותר ואם טומאת התהום אינו סותר אם עד שלא גלח בין כך ובין כך סותר כיצד ירד לטבול במערה ונמצא מת צף על פי המערה טמא נמצא משוקע בקרקע המערה ירד להקר טהור ליטהר מטומאת מת טמא שחזקת טמא טמא וחזקת טהור טהור שרגלים לדבר:

המשנה מדברת על טומאת התהום (טומאה במת שאינו ידוע לשום אדם). זהו דין שנלמד מהלמ"מ שטומאת התהום יוצרת מצב של ספק טומאה (ראה שם, וברמב"ם הל' נזיר פ"ו הט"ז-יז), והנזיר שנטמא בה אינו סותר את נזירותו. בסיפא, המשנה עוסקת במצב בו נמצאה חתיכה מן המת בקרקעית המקווה. המשנה כותבת שאם מדובר בנזיר שירד לטבול כדי להקר, כלומר שהוא לא היה טמא, אזי גם לאחר הטבילה הוא טהור. אך אם ירד בכדי להיטהר מטומאת מת אזי הוא היה בחזקת טמא, ולכן טומאת התהום מטמאת אותו. הכלל הוא שטומאת התהום מטמאת רק את מי שהוא בחזקת טומאה. כלומר, רק אם טומאת התהום מהווה בסיס לספק האם הוא נטהר אנו מחמירים, אבל אם היא בסיס לשאלה האם הוא נטמא אנו מקילים. אם כן, במצב של טומאת התהום האדם נותר תמיד בחזקתו.

הנימוק שהמשנה משתמשת בו הוא 'רגלים לדבר', כלומר ישנה סברא שמחמתה אנו מותירים אותו בחזקתו. וכך גם בשתי המשניות הבאות (מ"ג-ד) אנו לומדים דיני חזקה שונים, וגם שם הנימוק הוא 'רגלים לדבר'.

הרע"ב שם כותב:

שרגלים לדבר - כלומר טעם ועיקר יש לדבר לומר דלא גמירי הלכתא

לטומאת התהום שהיא טהורה בנזיר אלא כשהיה הנזיר בחזקת טהור ולא כשהיה בחזקת טמא:

ב**תוי"ט** על אתר אומר שדברי הרע"ב תמוהים, שכן לשיטתו המילים 'רגלים לדבר' אינן מוסיפות מאומה על מה שנאמר במשנה קודם לכן. הן רק באות לומר שהבסיס להלכות הללו הוא שהולכים אחרי החזקות.

דומה כי בכל זאת יש ממש בנימוק זה גם לפי דברי הרע"ב. המשנה אינה עוסקת במקרה פשוט של הליכה אחרי חזקה. הרי מדובר כאן בדין שהוא הלמ"מ מיוחדת, ולכן היה מקום לומר שטומאת התהום אינה מטמאת גם בנזיר שהיה טמא, כלומר שאנו מעמידים את טומאת התהום אפילו נגד חזקת טומאה. ועל כך באה המשנה לפי רע"ב ומסבירה שאנו מסייגים את ההלמ"מ רק למצב של חזקת טהרה.

בכל אופן, נראה מלשונו שהוא אינו רואה בכך סברא מספקת, אלא שסברת החזקה היא רק בסיס לסיוג ההלמ"מ. מכיון שכל דין טומאת התהום הוא הלמ"מ, אזי אנו מעמידים אותו רק במקום שבו הוא סביר יותר, כלומר במקום שאין לאדם חזקת טומאה.

'רגלים לדבר': שיטת הרמב"ם והתוי"ט

לעומת זאת, הרמב"ם ב**פיהמ"ש** שם כותב:

רגלים לדבר, שהענין יגיע עד ללא תכלית אם נלך אחרי האפשרויות, אבל העיקר שאם הוחזק מצב מסויים נשאירנו בחזקתו עד שיהא דבר ברור מסלקו מאותה החזקה, וכל דבר שיש בו ספק ואפשרות אחרת הרי אין החזקה מסתלקת. ואחר כך הביא כל מה שדומה לזה.

ה**תוי"ט** שם ממשיך לשיטתו, ומסביר שלפי הרמב"ם הסיפא של המשנה לא באה ללמד אותנו שהולכים אחרי החזקה, אלא להסביר לנו את עצם העיקרון של החזקה דמעיקרא:

ולדבריו אתי שפיר שזה שכתב שרגלים לדבר הוא טעם למה נלך אחר החזקות. וזה לפי שאם לא נלך אחר החזקה אלא נאמר שאפשר שנשתנה ממה שהיה מוחזק בו לא נוכל לעמוד בשום עניין. שכשתאמר אפשר שהוא כך, תוכל כמו כן לומר אפשר שאינו כך, שהדברים האפשריים אין להם תכלית שנוכל לעמוד בשום אחד מהם. וזהו 'שרגלים לדבר', כלומר שאין עמידה בדבר האפשרי וכאילו יש לו רגלים להלוך תמיד.

נראה מדברי הרמב"ם שבמצב של ספק החזקה אינה מהווה בירור. ההליכה אחרי

החזקה אינה בגלל שבאמת אנחנו מאמינים שזהו המצב הנכון (כלומר שהוא טמא), שהרי אין כל קשר בין השאלה האם הוא היה טמא קודם לכן לבין השאלה האם הוא נטמא באותה חתיכה מהמת. זהו כלל הנהגה שמאפשר לנו להכריע במצבי ספק שבהם אין לנו הכרעה מכוח בירור. ובכל זאת הרמב"ם וה**תוי"ט** מתייחסים לכלל הזה ככלל הגיוני שנובע מסברא. לטענתם, אם לא היינו מאמצים את הכלל הזה לא היינו יכולים לתפקד במצבים שונים, שהרי כמה וכמה חששות וצדדים יכולים לעלות בכל עת, וזה מונע מאיתנו לקבל החלטות הלכתיות.

הקושי בסברת הרמב"ם: 'סוקלין על החזקות'

לכאורה הטיעון של בעל ה**תוי"ט** והרמב"ם אינו נכון, שהרי כמעט בכל מצב ישנה אפשרות ללכת על פי כללי ספיקות (ספק דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא, וכדו'). אם כן, מדוע הם אומרים שלא אפשרי לפעול הלכתית בלי דיני חזקה? במצבי ספק אמיתיים יש לנו מערכת מסועפת של כללי הכרעה בספיקות שמנחים אותנו, אז מדוע לא להשתמש בהם גם במצבים שבהם קיימת חזקה דמעיקרא? לדוגמא, ראינו שאם אדם ירד לטבול כדי להקר והיה טהור, כאשר מתעורר ספק באשר לכשרות המקווה, או לאפשרות טומאה במקווה, אנחנו הולכים אחרי חזקת הטהרה ומטהרים אותו. מדוע שלא נטמא אותו מספק לאור הכלל שספק דאורייתא לחומרא (וכך גם בטומאה, לפחות ברשות היחיד)? מדוע לפי הרמב"ם זהו מצב בלתי נסבל מבחינה הלכתית?

ברור ששיקול כעין זה של הרמב"ם וה**תוי"ט** הוא מוצדק ביחס למצבים בהם אין סיבה שמעוררת ספק. כדי לנהוג על פי דיני ספיקות חייבת להיות סיבה שמעוררת ספק, שאם לא כן לא נוכל לתפקד בשום מצב, שהרי תמיד ניתן לעורר שאלה מלאכותית שתערער על הכרעתנו. כאשר הגמרא קובעת שסוקלין ומלקין על החזקות (ראה קידושין פ ע"א), היא מתכוונת בדיוק לעניין זה. כאשר ראובן מוחזק להיות אביו של שמעון, אזי כששמעון בא על אחותו של ראובן הוא חייב מיתה. מנין אנו יודעים שהיא אחות אביו? לכאורה זוהי רק חזקה (במובן ש'מוחזק' ומקובל בעולם שזהו המצב) שהוא בנו של ראובן, וחזקה נוספת שהיא אחותו. על חזקות כאלה אנחנו סוקלים, שכן אם אין לנו סיבה להסתפק בכך ששמעון הוא בנו של ראובן אין לנו ספק בכך. אמנם על פי הדין ממיתים אדם רק על פי שני עדים, אך ראיות נדרשות רק במקום שיש סיבה שמעוררת ספק. כשאין סיבה כזו אנחנו לא מסופקים גם אם אין לנו ראיות.

העיקרון שאין מקום להסתפק בלי סיבה מיוחדת ודאי מבוסס על סברת

הרמב"ם הנ"ל. לולא זה לא יכולנו לתפקד, שכן תמיד היה מתעורר ספק אולי זה אינו בנו של פלוני, ואולי החפץ שבידינו אינו לולב אלא רק משהו דומה לו. או שמא אישה זו אינה אשתו של פלוני. כאשר מעלים בחור לתורה, אנו מניחים שאם ידוע בציבור שהוא בר מצווה אז כנראה שכך הוא. אין מקום להעלות ספיקות שמא הדבר אינו נכון, אלא אם יש סיבה מיוחדת שמעוררת ספק כזה. בלי שימוש בחזקות במשמעות זו אכן חיינו היינו בלתי אפשריים. במצב כזה כללי ספיקות אינם מהווים אופציה סבירה.

בנדון דידן, דומה כי סברא זו אינה רלוונטית. במצב בו האדם מוצא חתיכה מן המת במקווה, ודאי שיש סיבה שמעוררת ספק. כאן קשה לומר שבלא העיקרון של חזקה לא יכולנו לתפקד. הספק כאן מתעורר מסיבה טובה והוא אינו מלאכותי, ולכן אין מניעה להשתמש בכללי הכרעה והתנהגות בספק.

באופן כללי יותר, ברור שהעיקרון של חזקה דמעיקרא, במשמעות בה אנו עוסקים בו כאן, הוא רלוונטי רק במצבים שבהם יש סיבה להסתפק. במצבים כאלו יש לנו ספק אמיתי, ורק בגלל זה אנחנו נזקקים להכרעה על פי חזקה הלכתית (בניגוד למוחזקות במובן של הגמרא בקידושין שפירושה הוא אי היזקקות לכללי הכרעה מפני שאין סיבה להסתפק). אך דווקא במצבים אלו נראה שסברת הרמב"ם היא בעייתית, שכן לא נראה שהשימוש בכללי ספיקות יהפוך את המצב לבלתי נסבל יותר מאשר השימוש בכללי החזקות, שגם הם אינם אלא כללי הנהגה בעת ספק. מהו ה'אין ברירה' עליו מדבר הרמב"ם בהקשר זה?

מסקנה: החזקה דמעיקרא מבוססת על סברא

על כורחנו המסקנה היא שכוונת ה**תוי"ט** והרמב"ם היא לומר שדיני ספיקות נועדו רק למצב שבו לא קיים מוצא סביר אחר. כל עוד ישנו מוצא הגיוני אחר, אל לנו לנקוט בדיני ספיקות, שאם לא כן תמיד נוכל להעלות צדדי ספק שונים (גם אם לא ראינו חתיכה מן המת במקווה, אולי בכל זאת היתה שם חתיכה כזו?). ברם, לפי דברינו כאן, הם טוענים זאת גם ביחס למצבים שבהם ישנה סיבה שמעוררת ספק. גם במצבים כאלו נראה להם סביר יותר להכריע על פי חזקה ולא להיזקק לכללי הנהגה בספיקות.

נדגיש כי זו אכן מסקנה הכרחית מדברי הרמב"ם וה**תוי"ט**, אף שעדיין אין בידינו הסבר מהי אותה סברא. ברור שלדעתם ישנה סברא בהליכה אחרי חזקה, ולכן הם סוברים שאין להיזקק במצבים אלו לכללי ספיקות, אך עדיין לא הסברנו

מהי אותה סברא.

נחדד יותר את הקושי. במצבים בהם עוסק הכלל שסוקלים על החזקות, שם החזקות הן אכן תוצאה של סברא. לא רק שלא ניתן לתפקד בלי החזקות הללו, אלא שיש גם הגיון רב להשתמש בהן. מדוע לשער שפלוני שידוע כבנו של אלמוני אינו בנו? זוהי סברא פשוטה שאם אין מקום להסתפק אזי ההנחה היא שהמצב הוא כפי שהוא ידוע בציבור. כאן הסברא היא מבררת, כלומר טוענת טענה על המציאות.

לעומת זאת, כבר הערנו למעלה שהחזקה דמעיקרא, בה אנו עוסקים כאן, אינה מבררת מאומה ביחס לספק העובדתי. העובדה שהאדם היה טמא אינה מעידה על כך שבמקווה הוא נטמא מהחתיכה מן המת. אין כל קשר בין המצב הקודם של האדם לבין צדדי הספק שהתעוררו לאחר מכן. לכן האחרונים אומרים כי החזקה היא רק כלל הנהגה, ולא כלל מברר. היא אינה מבררת שהאדם נטמא, אלא רק מורה לנו לנהוג כאילו הוא טמא. לפי זה עוד פחות ברור במה היא עדיפה על דיני ספיקות, שגם הם מהווים כללי הנהגה? אם גם חזקה היא כלל הנהגה בספק, לא ברור מדוע במצבים כאלה לא ניתן להכריע לפי דיני ספיקות הרגילים?

ג. האם חזקה דמעיקרא היא מבררת?[5]

מבוא

ראינו למעלה שחזקה דמעיקרא היא רק כלל הנהגה במצבי ספק, שכן היא אינה יכולה לברר ולפשוט את הספק עצמו. והנה, על אף זאת מקובל לחשוב שהשאלה האם חזקה דמעיקרא היא מבררת או שהיא כלל הנהגה שנויה במחלוקת בין המפרשים, ראשונים ואחרונים. כאן נסתפק בשתי דוגמאות כדי להבהיר בקצרה את העניין.

האם יש חצי טריפה?

בעל ה**שב שמעתתא** (=**ש"ש**) בש"ד פ"ג מעלה את השאלה הזו דרך מקרה מסויים שנחלקו לגביו הפוסקים. השאלה עולה ב**תשובות הגאונים בתראי** (אירופה, המאה ה-17) לגבי מי ששחט שבע בהמות, ונמצא שבאחת מהן ניקב בית הכוסות (היא טריפה). כאשר נמצא המום הבהמות כבר היו מחולקות לחלקים ומעורבות זו בזו. לפני שנולד הספק כבר נמכר חלק של בהמה אחת בחזקת כשרות. כעת

[5] ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בשער השלושה-עשר פ"ג סעיף 2.

עולה השאלה מה דינו של החלק השני של אותה בהמה.
ישנן כאן שלוש אפשרויות שעולות בפוסקים:

1. היו שהכשירו את החלק הראשון מדין 'כל דפריש מרובא פריש'. כלומר שמכיון שיש רוב כשירות והוא פרש מהתערובת אז ההנחה היא שהוא פרש מהרוב, ולכן הוא כשר. כעת עולה השיקול שלא ייתכן שחלק של בהמה יהיה כשר והחלק האחר של אותה בהמה יהיה טריפה, ולכן יש להכשיר גם את החלק השני. זוהי שיטת ה**ט"ז**.
2. לעומתם, מובאות שם דעות שהטריפו את החלק הנותר מכיון שהוא קבוע בתערובת (ודבר קבוע אין לגביו דין 'כל דפריש', והוא נחשב כספק איסור רגיל) ולכן הוא נאסר. מתוך אותו שיקול עצמו יש לאסור גם את החלק שנמכר (אף שבפועל אולי כבר לא ניתן לאתר אותו), שהרי לא ייתכן שחצי יהיה טריפה והחצי השני של אותה בהמה יוכשר.
3. ה**פר"ח** מביא את שתי הדעות הללו (בסוחיו"ד), ודוחה את שתיהן על הסף ("ומי שאינו מורה כן לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו"). הוא מנתק את שתי השאלות זו מזו, ולדעתו החלק שפרש הוא כשר מדין 'כל דפריש' והחלק שנותר נאסר מדין קבוע. מסתבר שלדעתו אין מניעה לחלק את הפסיקות, אף שהן סותרות, שכן ההכרעה ברוב, או מדין קבוע, היא כלל הנהגה ולא בירור של המציאות. אנו לא טוענים שהבהמה באמת אינה טריפה אלא רק שיש לנהוג לגביה כאילו לא היתה טריפה. כללי הנהגה אינם טוענים מאומה על המציאות, ולכן אין מניעה להכריע לאיסור על חצי בהמה ובו בזמן להיתר על החצי השני.

ב**ש"ש** שם מסביר את דעת ה**פר"ח**. הוא אומר שהצורך לא לפסוק פסיקות סותרות קיים רק אם הספק לגבי חתיכה אחת היה תוצאה של הספק בחתיכה הקודמת. אבל אם יש מצב מסופק שממנו נגזרות שתי שאלות הלכתיות שונות שאינן תלויות ישירות זו בזו, שם יש מקום לנהוג ביחס לכל אחת בפני עצמה, גם אם הפסיקות סותרות. לדוגמא, חזקת טהרה של מקווה מועילה לטהר את הטובל, אף שלטובל יש חזקת טומאה. לכאורה לפי ה**פר"ח** היה עלינו לנתק את הפסיקות, להכשיר את המקווה ולטמא את הטובל. הסיבה שגם לפי ה**פר"ח** לא מנתקים את המסקנות במקרה זה היא שכאן המסקנה לגבי הטובל נגזרת מהמסקנה לגבי המקווה, ולכן כשהכרענו את הדין לגבי המקווה ממילא עלינו להכריע באופן תואם גם את הדין לגבי הטובל. לעומת זאת, בבהמה שחולקה וחציה נמכר, שם יסוד הספק לגבי שתי החתיכות הוא אחד (האם הבהמה

הזו היא הטריפה או לא), ברם, הדין של כל אחת משתי החתיכות אינו תלוי ישירות בדין החתיכה השנייה. החתיכה האחת אינה טריפה בגלל שהטרפנו את הראשונה, אלא שתי ההלכות נגזרות מהכרעת הספק הבסיסי. במצב כזה לפי ה**ש"ש** וה**פר"ח** אנחנו מכריעים באופן בלתי תלוי לגבי כל אחד מהחלקים (על אף שגם כאן יסוד הספק הוא אחד, ולכן הפסיקות הללו סותרות).

הדיון כאן מערב שאלות של הכרעה ברוב, עם שאלות של הכרעה מכוח חזקה דמעיקרא. מכאן עולה בבירור שנושא הדיון אינו אופי הכלל של החזקה, אלא השאלה האם ניתן להכריע הלכה באופנים שיסתרו זה את זה בו זמנית. שני הכללים הללו (רוב וחזקה) הם כללי הכרעה בספיקות, והשאלה היא האם ניתן להכריע באמצעותם הלכה בצורה סותרת. יתר על כן, לגבי דין רוב היה בהחלט מקום לומר שזהו כלל מברר ולא כלל הנהגה, ולכן שם דווקא ישנו היגיון לחייב הכרעה קוהרנטית, שהרי אם ביררנו את המציאות זה מחייב אותנו להיות עקביים. לעומת זאת, דין חזקה דמעיקרא הוא בודאי כלל הנהגה, ולכן לגביו בהחלט אפשר לנתק את הפסיקות. אמנם זה לא נכון במקרה של חצי טריפה, שכן גם שם ההסתברות שהחתיכה שנותרה בתערובת היא כשרה אינה גבוהה מזו של יתר חברותיה (אמנם היא גבוהה מ-50%, אך מדין קבוע אנו מתייחסים לכך כספק שקול). אם כן, גם שם מדובר בכלל הנהגה ולא בבירור.

חזקת האם מהני לבת[6]

בסופו של דבר, ה**ש"ש** (שם בפ"ד) מכריע נגד דעת ה**פר"ח**, וטוען שיש להכשיר את כל הבהמה. ראייתו היא מסוגיית כתובות יג ע"א-ע"ב. הגמרא שם עוסקת בדינה של אישה שנבעלה לאדם שאינו ידוע. במצב כזה מתעוררת שאלה לגביה עצמה (האם היא כשרה לכהונה) ולגבי בתה (אולי הבועל היה ממזר וכדו', ולכן גם היא, כבתו, ממזרת). הגמרא מביאה שם מחלוקת בדין זה, ולהלכה אנו פוסקים שהיא כשרה וגם בתה כשרה. בעלי התוס' בכמה מקומות מסבירים את הדין בכך שחזקת האם מועילה לבת.

ה**ש"ש** מסביר שגם כאן דינה של הבת אינו תלוי בדין האם, כלומר דינה של האם אינו הגורם לדינה של הבת. הצד לפסול את הבת אינו בגלל שהאם פסולה, אלא בגלל זהותו של השותף למעשה הבעילה. זהות זו היא הגורמת הן לפסול הבת והן לפסול האם, ולכן אלו שתי שאלות שאינן תלויות ישירות זו בזו, אלא שתיהן תלויות בהכרעה בסיסית שלישית שקובעת את שתיהן (בדיוק בדומה

[6] ראה בזה גם ב**קה"י** חולין סי' טו, ועוד הרבה.

לחצי הטריפה).

והנה להלכה ברור שהאם כשרה על אף הספק בזהותו של הבועל, וזאת מפני שיש לה חזקת כשרות.[7] מה דינה של הבת? ראינו שלהלכה אנו מכשירים גם את הבת. מוכיח מכאן ה**ש"ש** שאם אנו מכריעים באמצעות כלל הנהגה, כמו חזקה דמעיקרא, לגבי חצי מהשאלה, אזי אין לפסוק באופן סותר גם לגבי החצי השני. והוא הדין בשאלה של חצי טריפה, ולכן גם שם להלכה יש להכשיר את כל הבהמה (גם את החלק שעוד לא נמכר).[8]

אך ר' שמעון שקאפ (=הגרש"ש) ב**שערי יושר** (=**שע"י**) ש"ב פ"ז דוחה את דברי ה**ש"ש**. הוא מסביר שהנימוק שחזקת האם מועילה לבת אין פירושו שהפסיקה חייבת להיות קוהרנטית, אלא להיפך, לולא היה מדובר באם ובת אכן היינו פוסקים באופן סותר, אך מכיון שהבת נולדה ממנה אזי חזקת הכשרות של האם נחשבת כאילו יש חזקת כשרות גם לבת עצמה. יש לשים לב לכך שלבת עצמה אין במקרה זה חזקת כשרות, שהרי היא נולדה מהבעילה הזו עצמה. לפני התעוררות הספק היא כלל לא היתה קיימת, ולכן אין לה סטטוס קבוע במצב שקודם ללידת הספק. הגרש"ש מסביר שעל אף זאת יש לבת חזקת כשרות. הבת יונקת אותה מהאם, וכאילו שהיא עצמה היתה כשרה לפני הבעילה, כחלק מהאם.

אם כן, המסקנה מהסוגיא כאן אינה כדעת ה**ש"ש** שאין להכריע בהנהגות סותרות על אותו ספק. להיפך, לולא היתה לבת חזקה היינו מכריעים לגביה לחומרא (ספק דאורייתא ללא חזקה), זאת בסתירה חזיתית לדין האם. רק בגלל שהלכתית יש לה חזקת כשרות, אנו מכריעים שהיא כשרה כמו כל מי שלפני לידת הספק היה בחזקת כשרות (לדוגמא - האם).[9]

---

[7] היה מקום לפרש את החזקה הזו בשתי צורות: 1. יש לאם חזקה שהיא היתה עד עתה כשרה לכהונה, ולכן אנחנו ממשיכים להתייחס אליה ככשרה לכהונה. זוהי חזקה דמעיקרא רגילה, חזקת הדין (ולא חזקת הגוף). 2. יש לאם חזקה שהיא אישה כשרה, ולכן היא לא נבעלה לפסול (לא עשתה עבירה. כן משמע ברש"י על המשנה שם ע"א). לגבי חזקת כשרות מהסוג השני כבר הערנו שיש מקום לראות אותה כאומדנא, לפיה כל אדם הוא בחזקת כשרות אלא אם יש הוכחה שהוא עבריין. אם אפשרות 2 היא הפירוש בסוגיא, אזי היא אינה שייכת כלל לנדון דידן, שכן אם יש בירור מציאותי שהאם נבעלה לכשר ברור שיש לפסוק שגם הבת כשרה. בכל אופן, רוב המפרשים למדו שמדובר כאן בחזקה דמעיקרא, ואכ"מ.

[8] ה**ש"ש** עצמו בש"ב פי"ז-יט סתר משנתו, וכבר העירו על כך.

[9] הגרש"ש שם מוכיח את טענתו מסוגיית כתובות כו ע"ב, שם אנו פוסקים שבספק בן גרושה אנו מכשירים את הבן להיות כהן כשר מכוח חזקת הכהונה הכשרה של האב. שם אין כלל נדון על האב, שכן האב אינו נפסל בכל מקרה, וכל הדיון הוא רק על הבן, ובכל זאת אנו פוסקים לגבי הבן מכוח חזקת הכשרות של האב. זוהי הוכחה שהפסיקה לגבי הבן אינה כדי

מהות המחלוקת

יש שמנסחים את המחלוקת הזו כאילו היא נסובה על השאלה האם החזקה היא מבררת או שהיא כלל הנהגה. לפי ה**ש"ש** החזקה היא מבררת, ולכן לאחר שימוש בה אנו מסיקים את כל המסקנות הנגזרות ממנה. אם הוברר שהאם אכן נבעלה לכשר, כי אז ברור שגם הבת היא כשרה. לעומת זאת, הגרש"ש סובר שהחזקה היא כלל הנהגה, ולכן ניתן לפצל את ההתייחסויות גם במקום שהן סותרות זו את זו. ובלשונו ברפ"ז שם: "דחזקה אינה מכרעת על ספק זה עצמו לעניין דין אחר דלית ביה חזקה".

אך ברור שגם כוונת ה**ש"ש** אינה לומר שהחזקה היא ממש מבררת. הרי אם זו היתה כוונתו אזי כבר הערנו שהדיון שלו היה צריך להתנהל על כל סוג ראיה לחוד, ואין מקום לקשור סוגי ראיות שונים (כמו רוב וחזקה) זה לזה. עוד הערנו כבר שגם הגיונית ברור שהחזקה הזו אינה מבררת את הספק. מעבר לכך, מדוע יש הבדל האם שתי התוצאות נובעות מספק בסיסי לבין מצב שאחת מהן נובעת ישירות מחבירתה? בשני המקרים ישנה סתירה בין המסקנות ההלכתיות, ואם אנחנו נמנעים מסתירות אז מדוע להימנע רק מסוג אחד של סתירות ולא מהסוג השני?

ברור שכוונת ה**ש"ש** היא רק לומר שאין לפסוק הלכה באופן שנראה כתרתי דסתרי. הוא אינו מתכוין לטעון שהחזקה ממש ביררה את המציאות. הסיבות לכך שאין לפסוק באופנים סותרים היא אחת משתים: 1. מפני שזה 'מחזי כחוכא' (=נראה נלעג, ומביא לביזיון בית הדין וההלכה בכלל). 2. מפני שהפסיקה צריכה להיעשות באופן שמנסה לקלוע לאמת בסיכוי כלשהו, וזה יכול לקרות רק אם הפסיקה לפחות יכולה להיות אמת (גם אם יש רק 50% שזוהי האמת). פסיקה סתירתית היא בוודאות לא האמת.[10]

כפי שנראה בהמשך, פוסקים רבים רואים את החזקה כמבררת את העובדות, גם אם זה נעשה רק ברובד ההלכתי ולא ברובד של המציאות עצמה. זוהי תמונה שנגזרת מהתפיסה שמובעת בסיבה השנייה. להלן נראה את ההשלכות של תפיסה זו.

לגבי השאלה מדוע להבחין בין שני סוגי הסתירות, דומה כי כאשר הדין האחד הוא נגזרת של השני אזי ההכרעה של הדין על המקווה מאיינת את הספק

ליצור קוהרנטיות עם הפסיקה לגבי האב אלא מכוח חזקה שעוברת לבן עצמו.

[10] בספר **שתי עגלות וכדור פורח** שם העלינו אפשרות שלישית: אם אכן ההלכה מורה לנו לנהוג על פי החזקה דמעיקרא, אזי הקב"ה דואג לכך שלא תבוא תקלה על ידינו, ולכן ניתן לסמוך על החזקה כבירור ממש. ראו שם את כל הדיון.

לגבי הטובל. הרי כל הספק לגביו היה מפאת הספק לגבי המקווה, וכל הצד לטמא אותו היה מפני שהמקווה אינו כשר. לעומת זאת, בספק של חצי טריפה או אם ובתה, ישנה אמנם סתירה בין חלקי הפסק, אבל אי אפשר לומר שכאשר הוכרע הספק לגבי החצי התאיין הספק לגבי החצי השני, וכל עוד הספק בעינו יש להכריע אותו על פי כללי ההכרעה, כגון חזקה.

אם כן, ה**שע"י** אינו סובר שלא ניתן לפסוק פסקים סותרים, אלא דעתו היא שאם לאחר הפעלת החזקה על אחד הספיקות התאיין הספק השני, שוב אין מקום להפעלת החזקה על החצי השני.[11]

בכל אופן, ראינו מחלוקת האם להתייחס לחזקה ככלל הנהגה פורמליסטי שמותיר את המציאות מסופקת גם ברמה ההלכתית (הגרש"ש). או שהכלל הפורמליסטי הזה נחשב כמברר את האמת (במישור ההלכתי בלבד), ולכן עלינו להשתמש בו באופן עקבי (ה**ש"ש**). בשורה התחתונה נראה שגם הדעה שרואה את הכלל כפורמלי (הגרש"ש) תופסת את החזקה כמבררת את המציאות, ולכן כאשר הספיקות תלויים זה בזה ישירות גם הגרש"ש מסכים שאין להכריע בהם בצורות סותרות. אך כאשר אין תלות ישירה החזקה אינה מבררת את השאלה הבסיסית אלא את דינו של החפץ המסופק, ולכן יכולה להיות סתירה.

ד. 'חזקה דמעיקרא' וסברות משפטיות[12]

מבוא

המסקנה מדברינו למעלה היא שמוסכם על כל המפרשים שהחזקה אינה פושטת את הספק העובדתי שהתעורר, ולכן לכל הדעות ההנחיות שלה הן רק בגדר הנהגות להכרעה במצבי ספק. מסקנה זו מעוררת ביתר שאת את השאלה כיצד ייתכן לומר שיש סברא כלשהי ביסוד החזקה דמעיקרא, ושבגללה במצבי ספק עדיף להשתמש בכללי החזקה מאשר בכללי הספיקות הרגילים. מאידך, ראינו שלכל הדעות במישור ההלכתי החזקה כן נתפסת כמבררת, במידה זו או אחרת. ייתכן שעניין זה נוגע לאותה סברא שאנחנו מחפשים כאן.

---

[11] היה מקום לתלות את החילוק הזה במידת החוכא שיוצר פסק הדין. אבל זהו חילוק טכני ושרירותי, ונראה שבעיני אנשים גם פסקים סותרים מהסוג שנותר יעוררו חוכא. לכן נראה יותר שהחילוק הוא הלכתי-מהותי ולא פרוצדורלי.

[12] ראה על כך בחלקה השני של החוברת **שיעור בדין 'מיגו' - ונספח אליו קונטרס על 'סברות משפטיות'**, מיכאל אברהם, בני ברק תשסו.

שני סוגי סברות בדיני ראיות

כדי להבין זאת עלינו לשים לב לכך שסברות בדיני ראיות ובירורים בהלכה יכולות להופיע בשני מישורים שונים: יכולה להיות סברא אודות המציאות שמהווה בירור רגיל על מה שהתרחש, ויכולה להיות סברא שמהווה תחליף לבירור. מעבר לשני אלו יש כללי הנהגה במצבי ספק.

לדוגמא, מיגו הוא סברא שמבררת מציאות.[13] בגלל השיקול שישנה גם אפשרות לשקר בטענה חזקה יותר, מוכח שהטענה הנוכחית כנראה אינה שקר. הסברא של מיגו מוכיחה משהו לגבי המציאות עצמה.[14] לעומת זאת, יכולה להיות סברא שאומרת לנו כיצד לנהוג במצבי ספק. לדוגמא, דין 'מוחזק'. זוהי סברא שאינה מבררת את המציאות אלא מנחה אותנו כיצד לנהוג במקום שאין בירור. זהו תחליף לבירור.

הכלל שנאמר לגבי מוחזק הוא: 'המוציא מחברו עליו הראיה'. זהו עיקרון שמוצג בגמרא כתוצאה של שיקול מסברא (ב"ק מו ע"ב):

א"ר שמואל בר נחמני: מניין להמוציא מחבירו עליו הראיה? שנאמר: (שמות כד) **מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש ראיה אליהם. מתקיף לה רב אשי: הא למה לי קרא? סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא! אלא, קרא לכדר"נ אמר רבה בר אבוה, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: מניין שאין נזקקין אלא לתובע תחלה? שנאמר: מי בעל דברים יגש אליהם, יגיש דבריו אליהם.**

יש לשים לב שבמצבי ספק הכלל הוא שיש ללכת לחומרא, ואילו בספיקות ממון הולכים לקולא לנתבע ומטילים חובת ראיה על התובע. ואכן כמה וכמה אחרונים מקשים מדוע לא הולכים בספק ממון לחומרא (לפחות במצבים מסויימים, שכן בד"כ חומרא לזה היא קולא לזה).[15]

כפי שהאריכו להראות כמה וכמה אחרונים, הדין של 'המוציא מחברו עליו הראיה' הוא לא תמיד (ואולי אף פעם לא) כלל מברר.[16] אין לנו אינדיקציה לכך שהממון אכן שייך למי שהוא מצוי אצלו. זהו כלל הנהגה שהממון נותר בחזקת המחזיק בו עד שתובא ראיה נגדו.

---

[13] הכוונה למיגו 'מה לי לשקר', ולא למיגו 'כוח טענה', כפי שמגדירים אותו האחרונים. האחרון הוא דווקא סברא משפטית ולא בירור עובדתי. ראה על כך בחוברת הנ"ל.

[14] או לפחות לגבי תמונת המציאות בעיניו של הדובר. ראה בחוברת הנ"ל השלכה להבחנה זו.

[15] ראה **שערי ישר**, תחילת שער ה ועוד.

[16] לפעמים הוא מופיע ביחד עם 'חזקה מה שתחת יד האדם הוא שלו', אך גם לגביה נחלקו הדעות, ואכ"מ (ראה ב**תומים** סי' צ סק"ז ו**קונה"ס** ב, ג ועוד).

כעת עולה השאלה כיצד היינו לומדים מסברא עיקרון שאינו מהווה בירור של המציאות? מדוע דין שמורה לנו כלל הנהגה אינו זקוק למקור מפסוק? הסברא הזו היא סברא פרוצדורלית ולא סברא לבירור המציאות. הגיוני מאד בסדר הדין להשאיר ממון בחזקתו כל עוד לא הובאה ראיה, ולא בגלל שאנו משוכנעים שהממון אכן שייך למחזיק בו.

ניתן לנסח זאת גם כך: כמו שאנחנו נותנים ממון לאדם מתוך כך שהוא עשה בו מעשה קניין כדין, באותה צורה ניתן להעלות סברות שעלינו לתת לו ממון שהוא מחזיק בו. ההחזקה בממון אינה ראיה, ולכן אף שאולי פורמלית ניתן לשייך אותה לדיני ראיות, היא אולי שייכת יותר לדיני קניין. כמו שהסברא יכולה לקבוע מי יחזיק בממון בדיני קניין, כך היא יכולה גם לקבוע זאת בתוך דיני ראיות. הסברא שביסוד דין 'מוחזק' היא שההחזקה בממון נראית כסיבה טובה להשאיר את הממון אצל המחזיק.

יש שיתלו את הסברא הזו בכך שאין להטריח את בית הדין ללא סיבה של ממש, אבל זה נראה מאד טכני ופורמליסטי, וספק אם סברא כזו היתה מתקבלת ללא מקור מפסוק. סוף סוף יש כאן ספק ממון, ולפחות שיחלקו אותו בין הצדדים. מסתבר יותר לפרש שזוהי סברא מהותית. יש היגיון להותיר את הממון בידי המחזיק בו, ולא רק בגלל טרחת בית הדין. גם הנוסח שמובא בגמרא הוא: "דכאיב ליה כאיבא ליזיל לבי אסיא", כלומר מי שכואב לו שיילך לבית חולים. מי שרוצה שמשהו ייעשה, עליו מוטלת חובת ההנעה של התהליך. ניתן לנסח זאת בדומה לכללים הלכתיים אחרים: 'כל המשנה ידו על התחתונה' (במובן מושאל), 'שב ואל תעשה עדיף' וכדו'.

הסברא מהסוג השני אינה סברא מבררת, אלא זוהי סברא שמהווה תחליף לבירור. היא טוענת שכמו שבירור שמעלה כי ראובן עשה פעולת קניין כדין בחפץ תוליך להעמדת החפץ ברשותו, כך גם סברא פרוצדורלית יכולה להעמיד את החפץ ברשותו. אחת ההשלכות לראייה כזו היא שמי שזכה בחפץ מכוח דין של 'המוציא מחברו עליו הראיה' יכול להתייחס אליו כשלו לחלוטין. לדוגמא, הוא יכול ליטול לולב כזה, ולא תהיה בעיה של דין 'לכם' – משלכם. האחרונים כבר האריכו לדון בהשלכות אלה,[17] וכאן אנו רק מראים את שורשי העניין.

ובזה שונה הבירור ההלכתי מכללי הכרעה בספק. כללי ההכרעה בספק, כמו 'ספיקא דאורייתא לחומרא', אינם מהווים בירור אפילו במישור ההלכתי. אלו כללים שמורים לנו כיצד לנהוג ולא כיצד לברר ולפשוט את הספק. לעומת זאת,

[17] ראה **כס"מ** בכורות פ"ב ה"ו, **קונה"ס** כלל א סק"ח ועוד הרבה מאד.

בירורים הלכתיים מהווים תחליף לבירור, ומייתרים את השימוש בכללי ההכרעה בספיקות במצבים אלו.

משמעותם של כללי הנהגה ופרוצדורה

המסקנה היא שכללי הנהגה אינם בהכרח 'גזירת הכתוב' במובן המלא של המילה. בהחלט יש מקום לסברות הגיוניות ביחס אליהם, ולפעמים אפילו אין צורך בפסוק כדי ללמד אותם. העובדה שעיקרון הלכתי כלשהו אינו מברר את המציאות העובדתית, אינה בהכרח אומרת שהוא גזירת הכתוב ולולא התורה לא היינו מפעילים אותו. הפרוצדורה אינה טכניקה שרירותית בלבד, אלא לפעמים היא משקפת ערכים ואמיתות, אמנם לא עובדתיות אלא משפטיות.

אחד העקרונות הבסיסיים בהתייחסות לגזירות הכתוב הוא העיקרון: 'אין לך בו אלא חידושו'.[18] אם עיקרון הלכתי כלשהו אינו מבוסס על סברא אלא על חידוש מיוחד, מפסוק או מהלמ"מ, עלינו למעט את היישום והתחולה שלו ככל האפשר. מה לגבי עקרונות שמבוססים על סברות משפטיות? לאור דברינו נראה כי היישום של הכללים הללו יהיה כפוף גם לשיקולים שבסברא, ולא רק לפרשנות מצמצמת של פסוקים. להלן נראה כמה דוגמאות לכך ביחס לחזקה דמעיקרא.

בחזרה לרמב"ם: הסברא של חזקה דמעיקרא

לאחר שראינו שני סוגים של סברות מבררות, נוכל לגשת לברר מהי הסברא שעומדת ביסוד החזקה דמעיקרא ומה אופייה. ראינו שהחזקה אינה מבררת את המציאות, ולכן עלתה השאלה כיצד אפשר לומר שיש כאן סברא. או שיש כאן בירור או שזהו כלל הנהגה בשעת ספק. כעת התשובה ברורה מאליה, זוהי סברא משפטית ולא סברא עובדתית-בירורית. ההיגיון המשפטי אומר שעלינו להותיר את המצב על כנו כל עוד לא הוכח שהוא השתנה. זוהי סברא לכל דבר ועניין, אף שהסיכוי לכך שעובדתית זה אכן המצב הוא 50%.

גם כאן ניתן לנסח זאת כך: כמו שאנחנו מטהרים אדם כשנודע שהמקווה הוא כשר, אנחנו יכולים לטהר אותו כשהוא בחזקת כשרות והמקווה מסופק. כמו שאנחנו מכשירים אישה שנולדה מביאה שנודעה ככשרה, כך אנחנו יכולים להכשיר אותה כשהיא נולדת מביאה מסופקת מכוח חזקת כשרות. יש כאן היגיון הלכתי, גם אם המציאות נותרת מסופקת כשהיתה. אמנם אין כאן שום בירור,

---

[18] ראה על כך במאמר **מהי 'גזירת הכתוב' – עיון בדין עדים זוממים**, מיכאל אברהם, נשלח ל**נטועים**.

אך בהחלט ניתן לומר שישנה כאן סברא.

הסברא שביסוד החזקה דמעיקרא היא ממשפחת הסברות של דין 'מוחזק'. שינוי מצב דורש פעולה וסיבה להיזקק לה. כל עוד אין סיבה אנו לא מכריעים שהמצב השתנה. זוהי מעין סברת 'פעולה מינימלית': בכל הנסיבות ההלכתיות אנו מסיקים רק את המסקנות שצריכים להסיק, ועושים את מינימום השינויים הדרוש, בבחינת 'שב ואל תעשה עדיף'.

כעת נוכל לשוב לדברי הרמב"ם הנ"ל. מכיון שבמצב בו ישנה חזקה דמעיקרא קיימת סברא משפטית כיצד עלינו לנהוג במצב של ספק (=להותיר את המצב על כנו), אזי אין מקום להפעיל את כללי הספיקות הרגילים. אם לא נקבל סברות, משפטיות או אחרות, לא מצאנו ידינו ורגלינו בבית המדרש. לא ניתן לתפקד בהלכה ללא סברות, משפטיות או עובדתיות. לכן אומר הרמב"ם שבמקום בו ישנה חזקה דמעיקרא אין אפשרות לא לסמוך עליה, ובשל כך הוא שולל את האפשרות לנהוג על פי דיני ספיקות.

הסבר דעת ר' אחא בר יעקב

לאור דברינו נוכל להבין מדוע לדעת כמה ראשונים האמורא ראב"י בסוגיית חולין מקבל את דין חזקה דמעיקרא בלי להציג עבורה מקור מפסוק. הזכרנו שהמהרש"א טוען שראב"י למד זאת מהלמ"מ, אך זהו דוחק. ראב"י אינו מזכיר הלמ"מ, וגם רוב הראשונים אינם מייחסים לו תפיסה כזו. לפי דברינו ניתן לומר שראב"י ראה בחזקה דמעיקרא סברא פשוטה שאינה דורשת מקור, בבחינת "הא למה לי קרא, סברא הוא".

ה. השלכות

מבוא

ראינו למעלה שחזקה דמעיקרא מבוססת על סברא משפטית. אמנם לפי אחת הדעות יש לה מקור מפסוק, אך הרמב"ם וה**תוי"ט** טוענים שהמשנה מסבירה בזה סברא משפטית של 'רגלים לדבר'. ההשלכה העיקרית לכך היא שאנו ניישם את החזקה לפי עקרונות הגיוניים. בפרק זה נראה כמה התייחסויות הגיוניות לדין חזקה דמעיקרא שניתן לקשור אותן לסברא המשפטית אותה פגשנו כאן. עצם העובדה שמפרשים את החזקה דמעיקרא לפי עקרונות הגיוניים מרמזת על כך שביסודה מונחת סברא.

חזקת הגוף וחזקת הדין

הגמרא בכתובות עה ע"ב מביאה ראיה שר' יהושע הולך אחר חזקת הגוף מהמשנה (נגעים פ"ד מי"א) לגבי בהרת:

אבל היכא דליכא חזקה דממונא, אזיל רבי יהושע בתר חזקה דגופא; דתניא: אם בהרת קודם לשער לבן - טמא, אם שער לבן קודם לבהרת - טהור, ספק - טמא, ור' יהושע אומר: כהה. מאי כהה? אמר רבה: כהה - טהור.

הכלל הוא שבהרת מטמאת רק אם היא קדמה לשער הלבן, אבל אם השער הלבן קדם לבהרת היא טהורה. מה קורה בספק? נחלקו בזה תנאים במשנה: לת"ק טמא כדין ספק, ולר' יהושע טהור.

ובתוד"ה 'אבל היכא' שם כותב:

אבל היכא דליכא חזקה דממונא אזיל בתר חזקה דגופא - פירוש אע"ג דאיכא חזקה אחרת כנגד חזקת הגוף כי הכא דבלאו חזקת ממון יש חזקה אחרת דהעמידנה בחזקת פנויה דדוקא כי איכא חזקת ממון לא אלימא ליה חזקת הגוף כנגד חזקת ממון אבל היכא דליכא חזקת ממון אלימא ליה חזקת הגוף משאר חזקות דאי ליכא שום חזקה אחרת כנגדה מאי אתא לאשמועינן פשיטא דאזיל בתר חזקת הגוף כיון דאין דבר מכחישה וההיא נמי דמייתי איכא חזקה אחרת כנגדה כמו שאפרש.

תוס' מסביר שכל הדיון הוא רק במקום שיש חזקה אחרת כנגד חזקת הטהרה של האדם. בתוס' הבא (ד"ה 'ספק טמא') מסביר שזהו גם המצב במשנת נגעים, ומעמיד שמדובר שם באופן שיש חזקת טומאה, והשאלה היא האם הולכים בתר חזקת הגוף כנגד חזקת טומאה או לא. אם כן, המסקנה היא שחזקת הגוף עדיפה על חזקת טומאה (שהיא חזקת הדין). כך הבינו את מסקנת הגמרא כמה וכמה מפרשים.

הסברו של הגרש"ש

הגרש"ש ב**שע"י** ש"ב פ"א, עומד על שתי שאלות: 1. מדוע באמת עדיפה חזקת הגוף על חזקת הדין.[19] 2. אם אכן חזקת הגוף היא עדיפה, כיצד ניתן ללמוד מהמקור בסוגיית חולין, שעוסק בחזקת הגוף, על כך שהולכים אחרי חזקת הדין?

ביחס לשאלה 1 הוא מסביר שחזקות שמכריעות את מקור הספק הן בעלות עוצמה חזקה יותר מאלו שרק עוסקות בהשלכות ההלכתיות של הספק. הדיון

[19] ראה על כך גם ב**קו"ש** כתובות סי' רסה.

במקרים אלו נובע משינוי במציאות שעורר ספק שיש לו השלכות הלכתיות. חזקה שתפשוט את הספק המציאותי עדיפה מחזקה שתורה לנו כיצד לנהוג במקום שיש ספק. חזקת הגוף היא חזקה שמכריעה את הספק המציאותי, ולכן היא עדיפה על חזקת הדין שרק מורה לנו כיצד לנהוג במצב של ספק.

כיצד עלינו להבין את ההסבר הזה? אמנם אם החזקה היתה פושטת את הספק, כי אז ברור שבירור עובדתי עדיף על כלל הנהגה בספיקות. הנהגה בספיקות רלוונטית רק במצב בו אנו מצויים בספק. אם החזקה פושטת את הספק אין כאן מצב של ספק, וממילא אין צורך להיזקק לכללי ספיקות. אולם כפי שראינו החזקה אינה פושטת את הספק במציאות, והגרש"ש עצמו לכל אורך שער ב תומך באופן עקבי בעמדה שחזקה היא כלל הנהגה שנלמד מגזיה"כ. מדוע עדיפה חזקה שאינה פושטת את הספק המציאותי על כללי הנהגה?

כדאי לשים לב ששאלה זו מקבילה לגמרי לשאלה אותה עוררנו ביחס לדברי הרמב"ם וה**תוי"ט** לעיל. כפי שראינו שם, הכרעה על פי החזקה עדיפה על הכרעה בכללי ספיקות, שכן היא נובעת מסברא משפטית שהופכת את המצב למוכרע מבחינה הלכתית. כביכול אנחנו לא פועלים בספירה של ספק אלא של ודאי. זהו ההבדל בין חזקת הגוף לבין חזקת הדין.

כאן עולה השאלה כיצד עלינו להבין את חזקת הדין? אם אכן אין ביסודה סברא משפטית, על מה היא מבוססת? יתר על כן, המקור במשנת נזיר לסברא שביסוד החזקה עוסק בשאלה של חזקת הדין ולא של חזקת הגוף. אם כן, יוצא שגם בחזקת הדין ישנה סברא משפטית דומה.

כאן אנחנו מגיעים לשאלה השנייה שעורר הגרש"ש שם: כיצד לומדים את חזקת הדין ממקור שמלמד על חזקת הגוף? הוא כותב כי חידוש התורה שהחזקה מבטלת את הספק יכול להיאמר גם ביחס לחזקות הדין. לאחר שזה כבר התחדש אין סיבה לחלק. מחד, חזקת הגוף מתגברת על חזקת הדין, אך מאידך הסברא שעומדת בבסיס חזקת הגוף מבססת גם את חזקת הדין. אותה סברא עצמה קיימת בשני המקרים בעוצמות שונות.

הסבר הדברים הוא שאותה סברא משפטית של מינימום פעולה (או 'שב ואל תעשה עדיף'), שייכת (במידה פחותה יותר) גם ביחס לחזקת הדין. כדי לשנות את הדין צריך סיבה שתניע את התהליך, ובלי שקיימת סיבה כזו אנו לא נשנה סטטוס הלכתי, בדיוק כמו שלא נשנה קביעה על מצב עובדתי. ההיררכיה שחזקת הגוף עדיפה נובעת כנראה מכך ששינוי הלכתי הוא שינוי פחות משמעותי משינוי עובדתי. כעוצמת השינוי כך מידת ההתנגדות אליו (או עוצמת הסיבה שצריכה

לגרום להתרחשותו).

מחזיקים מאיסור לאיסור

הדרגה הבאה בסולם של חזקות דמעיקרא הוא חזקת הדין מאיסור לאיסור. נדון זה עולה באופן מפורש רק בראשונים. כאשר יש סטטוס הלכתי כלשהו מסיבה א, וכעת ברור שהסיבה פקעה אך נולד ספק האם נולדה סיבה אחרת שתותיר את הסטטוס ההלכתי על כנו, יש מקום לומר שהולכים אחרי חזקת הדין דמעיקרא, ולכן הסטטוס יישאר בעינו, גם אם הסיבה התחלפה.

לדוגמא, כאשר נוצר ספק בשחיטה, נחלקים הראשונים האם עלינו להעמיד את הבהמה בחזקת איסור, שהרי בעודה בחיים היא אסורה משום אבר מן החי (אף שזהו איסור אחר), או שמא עלינו לומר שלפני השחיטה היא היתה בחזקת כשרות (לולא איסור אבר מן החי) ולכן אין כאן חזקת איסור. ראה בזה את מחלוקת רש"י ותוד"ה 'בחזקת' ביצה כה ע"א, והרבה מקבילות (שהובאו שם על הגיליון).

ראשונים ואחרונים נוספים נחלקים בשאלה האם מחזיקים מאיסור לאיסור.[20] כפי שהערנו, באמת מופיע כאן מצב של רציפות קלושה יותר, ולכן יש מקום להתחיל לערער על העיקרון של חזקה דמעיקרא. לאור סברת הרמב"ם ייתכן להבין את יסוד הדברים כך: גם אם נחזיק וגם אם לא נחזיק מאיסור לאיסור, בכל אופן המצב הקודם כבר השתנה. אם כן, כעת ברור שיש שינוי, וכל השאלה היא איזה שינוי התרחש. במצב כזה בהחלט יש מקום לומר שעלינו להפעיל את כללי הספיקות הרגילים, וחזקות הדין אינן עדיפות עליהם. כאן אין מקום להשאיר את הסטטוס ההלכתי מפני הסברא ששינוי מצב דורש סיבה.

ספיקא דדינא

ישנו הקשר אחר שבו עולה בעייתיות של שימוש בחזקה דמעיקרא, והוא ביחס לספיקא דדינא. עד עתה עסקנו בספק הלכתי שנולד בגלל סיבה מציאותית כלשהי. ראינו שיש במצב כזה שני סוגים של חזקות: חזקת הדין וחזקת הגוף. כעת אנו עוסקים במצב שבו הספק לא מתעורר בגלל שינוי במציאות אלא זהו ספק מהותי בדין. התרחש שינוי מציאותי, וכעת נוצר מצב שמבחינה עובדתית

---

[20] ראה בתוד"ה 'ספק', כתובות עה ע"ב, מהרי"ט ח"א סי' פב, **קו"ש** ב"ב סי' קכח, **ש"ש** ש"ה פ"א והלאה, **עונג יו"ט** יו"ד סי' ע, **מרחשת** ח"ב סי' ב פ"א, **קהלות יעקב** יבמות סי' כב-כג וחולין סי' טו-טז, ועוד הרבה.

מבורר לנו לגמרי, אלא שהדין הרלוונטי לגביו אינו ברור. האם בספק מסוג כזה אנו נפעיל את העיקרון של חזקה דמעיקרא?

יש לציין כי שאלה זו עולה במפורש רק באחרונים. ראש לכולם הוא ה**מל"מ** בפ"ב מטומאת צרעת ה"א שעוסק בכך בהרחבה. בעקבותיו צעדו גם אחרונים נוספים,[21] ובפרט רעק"א בכמה מקומות (חו"מ סי' רלה הכ"א ו**עין הגליון** שם, בשו"ת סי' לז, וראה גם הערה קצרה בתחילת מסכת ברכות). טענתם הבסיסית של ה**מל"מ** ורעק"א וסיעתם היא שבספיקא דדינא אין להחיל את העיקרון של חזקה דמעיקרא. מדוע באמת לא? מדוע לשנות מצב של חפץ כאשר ישנה גם אפשרות להותיר אותו כמות שהיה לפני לידת הספק?

הסבר להבחנה לגבי ספיקא דדינא

ה**מל"מ** עצמו מסביר את הטענה הזו בכך שבמצב של ספיקא דדינא הספק נוגע בשאלה מה למד משה בסיני. לפיכך, העובדה שאדם כלשהו היה טמא או טהור לפני היווצרות המצב החדש אינה יכולה להיות רלוונטית ביחס לשאלה אלו הלכות נמסרו למשה בסיני. כפי שמנסח זאת ה**מל"מ** עצמו: האם חזקה דמעיקרא יכולה להבהיר לנו מה ניתן למשה בסיני?

אך כפי שראינו לעיל הרי החזקה דמעיקרא אינה רלוונטית גם ביחס לבירור של צדדי הספק המציאותי. האם העובדה שאדם כלשהו היה טמא משנה לעניין השאלה האם כשטבל במקווה לטהרתו הוא נגע בחתיכה מן המת שנמצאה שם או לא? ובכל זאת, בספק במציאות אנו מכריעים לאור חזקה דמעיקרא. מדוע בספיקא דדינא לא נעשה זאת?

כאן נכנסת העובדה שהחזקה נחשבת כמבררת את הספק מבחינה הלכתית, היא אינה שייכת לדיני ספיקות אלא היא כלל הכרעה מסברא. אמנם עובדתית ברור שהספק לא הוכרע, אולם במישור ההלכתי הספק נחשב כמוכרע. האם ניתן לומר שהחזקה דמעיקרא מכריעה גם ספק הלכתי? מסתבר שלא. כאן אפילו במישור ההלכתי אנחנו לא מוכנים להתייחס למצב כאילו הספק נפשט.

ניתן להסביר זאת בכמה צורות (והסברות הללו עולות באחרונים ביחס לספיקא דדינא בהקשרים אחרים), ונציע כמה מהן בקצרה:[22]

1. אותו ספק הלכתי עצמו במקרים אחרים ייפשט אחרת, שהרי הספק ייוותר

[21] ראה **שושנת העמקים** סוף כלל יא, **אבני מילואים** סי' ד סוסקי"ז וסי' כז סקי"ח, **קו"ש** ב"ב סי' קיח ו**שע"י** ש"ב פ"ט ועוד.

[22] ראה, לדוגמא, בקונטרס **תקפו כהן** לבעל ה**ש"ך**, וב**קונה"ס**, בדונם בדין תפיסה בספיקא דדינא, ועוד הרבה.

בעינו גם אחרי שנסיים את עיסוקנו במקרה הזה. אם יזדמן לפנינו בזמן אחר מקרה אחר, ובו יעלה אותה ספק הלכתי, אך לא תהיה שם חזקה דמעיקרא, אזי שם נכריע הפוך. אם כן, לא ייתכן שהחזקה תיחשב כמכריעה את הספק ההלכתי, אפילו במישור הנורמטיבי. גם אחרי הפעלת החזקה אנו נמשיך להתייחס לספק הזה כספק. אם כן, הוא לא הוכרע.

אם החזקה היתה רק כלל הלכתי פורמלי לא היה מקום לסברא זו. כפי שראינו לעיל, ה**פר"ח** שהבין את העיקרון של חזקה דמעיקרא באופן פורמלי, היה מוכן ליישם את החזקה גם במקום שיש סתירה בין היישומים. אם כן, סביר שהוא יאמר כך גם כאן. הסתירה מול מקרה עתידי לא אמורה להטריד אותו. אלו שטוענים שאין ליישם חזקה דמעיקרא על ספק הלכתי כנראה סוברים שהחזקה פושטת את הספק (ברובד ההלכתי), והיא אינה רק כלל הנהגה בספיקות.

2. כאשר יש ספק הלכתי, הכלל שבידינו הוא 'אלו ואלו דברי אלוקים חיים', כלומר ששני הצדדים הם אמיתיים כאחד. אם כן, זה אינו ספק אלא מצב שבו יש שני צדדים אמיתיים, ולכן לא שייך לפשוט את הספק הזה, שכן אין כאן ספק. זאת בניגוד לספק עובדתי, שם ברור שרק צד אחד הוא אמיתי (אלא שאנחנו לא יודעים איזה מהם). שוב, ההנחה של שיקול זה היא שהחזקה מכריעה את הספק (כמובן רק במישור ההלכתי). לפי ה**פר"ח** הסבר זה אינו קיים.
3. בספיקא דדינא החזקה אינה מתארת מצב שקיים לפני לידת הספק. מבחינתנו הספק נולד בעת מתן תורה, והוא קיים ועומד לעולם. הוא אינו נוגע דווקא לעצם שלפנינו, ולא התעורר ביחס אליו. הספק הספציפי שלפנינו אינו אלא ביטוי לנסיבות שבהן חל הספק העקרוני הזה. לעומת זאת, החזקה דמעיקרא קיימת בגוף הנדון לכל היותר מעת שהוא נולד, שכן היא מאפיינת של החפץ המסויים שבפנינו. יישום של החזקה דמעיקרא על מצב של ספק הוא רק כאשר החזקה קדמה לספק. כאן זה אינו המצב.

בלשון אחרת נאמר זאת כך: המשך המצב הקודם פירושו שהספק ממשיך. הנדון כאן אינו הגוף שלפנינו אלא ההלכה עצמה. כאן המצב היה מסופק מאז ומעולם, ובהשארת הספק על מכונו אנו אכן ממשיכים את המצב ששרר עד עתה. אנו נכריע אותו על פי כללי ההנהגה בספיקות (כמו ספק לחומרא וכדו'), אך זה לא מכריע את הספק אלא רק מורה לנו כיצד לנהוג במקרה המסויים שלפנינו. אם כן, עקרון הפעולה המינימלית במקרה זה מורה לנו

דווקא להשתמש בכללי ההנהגה בספיקות. נעיר כי ביחס לאפשרות הזו יש אולי מקום לומר שגם ה**פר"ח** יוכל להסכים לסברא זו.

מסקנות

1. דין חזקה מעיקרא (חזקת הגוף וחזקת הדין) נלמד מפסוק. אין פירוש הדבר שבבסיסו לא קיימת סברא.בפשטות, חזקא מעיקרא אינה פושטת את הספק שבו אנו מצויים, אך היא בכל זאת קובעת את הדין במציאות מסופקת זו. המפרשים מציעים הסברים לדין חזקה מעיקרא, זאת בעקבות משנת נזיר.
2. גם הדעה הרואה את החזקה ככלל הנהגה פורמלי (הגרש"ש) תופסת את החזקה כמבררת את המציאות.לכן כאשר הספיקות תלויים זה בזה ישירות, אין להכריע בהם בצורות סותרות. ברם, כאשר אין תלות ישירה, החזקה אינה מבררת את השאלה הבסיסית אלא את דינו של החפץ המסופק, ולכן יכולה להיות סתירה בהכרעה.
3. אנו מציעים שני סוגי סברות בדיני ראיות: סברא מבררת מציאות, וסברא שמהווה תחליף לבירור. מעבר לכך קיימים כללי הנהגה במצבי ספק. 'מיגו' היא סברא מבררת מציאות. 'המוציא מחבירו עליו הראיה' היא תחליף לבירור המציאות במקום שאין בירור אפשרי.
4. כללי הנהגה אינם בהכרח 'גזירת הכתוב' במובן המלא, וגם ביחס אליהם יש מקום לסברות הגיוניות. הפעלת הכלל אינה פרוצדורה טכנית שרירותית בלבד, אלא משקפת ערכים ואמיתות, המצויים במישורים משפטיים, ולא עובדתיים.

על יחיד וציבור

הנקודות הנדונות:

- קיום באמצעות היכללות בציבור
- כמה מושגי תשלומין
- מהותו של עונש כרת
- על כרת זמני

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במצוות פסח שני. מפשט הפסוקים עולה כי פסח שני הוא השלמה למי שלא הקריב פסח ראשון, אך להלכה מקובלנו שפסח שני הוא חובה עצמאית. דבר זה טעון ביאור. די ברור שגם להלכה ישנו קשר בין הראשון לשני, אלא שהקשר אינו קשר של השלמה (מי שלא הקריב את הראשון חייב בשני), אלא קשר פסיבי (מי שהקריב את הראשון פטור מהשני).

אנו עומדים על אפיונו של פסח ראשון כחובה ציבורית. זהו קרבן ציבור שמוקרב על ידי יחידים. אנו מבחינים בשני היבטים של פסח ראשון: הציבורי והפרטי. מכאן אנו גוזרים את חיוב הנשים ואת דחיית הטומאה והשבת של קרבן פסח.

לעומת זאת, פסח שני הוא חובה על יחידים. ציבור טמא מקריב פסח ראשון בטומאה ופטור מן השני. לכן נשים פטורות ממנו (הוא רשות עבורן), ולכן להלכה הוא גם אינו דוחה את הטומאה.

אנו מציעים שהפסח השני הוא חובה עצמאית על היחידים, בעוד הראשון הוא חובה על הציבור. אלא שלהלכה מי שקיים את החובה הציבורית יצא גם ידי החובה הפרטית.

לאחר מכן אנו עוברים לעסוק בעונש הכרת. אנו טוענים שהכרת הוא על אי קיום החובה הציבורית, גם אם הוא ניתן על אי קיום פסח שני. אנו ממשיכים לראות תופעות דומות גם במילה, שגם היא מצוות עשה שבכרת. גם שם ישנם מנגנוני השלמה ועונש כרת, אלא ששם לפי הראב"ד הוא זמני (עד שיקיים את המצווה). טענתנו היא שעונשי כרת על מצוות עשה ניתנים על אי היכללות בציבור.

א. מצוות פסח שני

מבוא

בפרשתנו התורה מצווה את ישראל לעשות את הפסח. לאחר מכן מתעוררת שאלה לגבי מי שהיה בדרך רחוקה או שהיה טמא בשעת עשיית הפסח, ולכן הוא לא יכול היה לקיים את המצווה. על כך התורה מצווה אדם כזה לעשות פסח שני (במדבר ט, ג-יג):

וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשֹׂת הַפָּסַח: וַיַּעֲשׂוּ אֶת הַפֶּסַח בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבַּיִם בְּמִדְבַּר סִינָי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוָק אֶת מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם וְלֹא יָכְלוּ לַעֲשֹׂת הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא: וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָהֵמָּה אֵלָיו אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנֶפֶשׁ אָדָם לָמָּה נִגָּרַע לְבִלְתִּי הַקְרֵב אֶת קָרְבַּן יְקֹוָק בְּמֹעֲדוֹ בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עִמְדוּ וְאֶשְׁמְעָה מַה יְצַוֶּה יְקֹוָק לָכֶם: פ וַיְדַבֵּר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יִהְיֶה טָמֵא לָנֶפֶשׁ אוֹ בְדֶרֶךְ רְחֹקָה לָכֶם אוֹ לְדֹרֹתֵיכֶם וְעָשָׂה פֶּסַח לַיקֹוָק: בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבַּיִם יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל מַצּוֹת וּמְרֹרִים יֹאכְלֻהוּ: לֹא יַשְׁאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וְעֶצֶם לֹא יִשְׁבְּרוּ בוֹ כְּכָל חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ: וְהָאִישׁ אֲשֶׁר הוּא טָהוֹר וּבְדֶרֶךְ לֹא הָיָה וְחָדַל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ כִּי קָרְבַּן יְקֹוָק לֹא הִקְרִיב בְּמֹעֲדוֹ חֶטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ הַהוּא:

פרשה זו מעוררת כמה וכמה קשיים. ראש לכולם הוא הייחוד של מצוות הפסח: מדוע דווקא לגבי מצוות הפסח התורה מוצאת לנכון להתחשב במי שנאנס ולא יכול היה לקיימה? מדוע בברכת המזון אנו לא מוצאים אפשרות לקיים אותה גם לאחר שעבר הזמן או שמישהו היה אנוס ולא יכול היה לברך? יתר על כן, נראה מהתיאור כאן שאותם אלו שלא יכלו לקיים את הפסח ראו כמובן מאליו שמשה צריך למצוא פתרון לבעייתם. כלומר עוד לפני חידוש התורה היה ברור להם שלא ייתכן שהאפשרות לקיים את המצווה נחתמה בפני מי שהיה טמא[1] בי"ד ניסן.

מכל מקום, ממהלך הפרשה ברור שמצוות פסח שני מיועדת להשלים את מצוות הפסח עבור מי שנאנס ולא קיים אותו בזמנו. אדם כזה צריך להקריב קרבן פסח שני בתאריך יד אייר, חודש אחרי הפסח הראשון. מלשון התורה ברור

---

[1] בעת שהם ניגשים לדבר עם משה מדובר רק על טמאים ולא על מי שהיה בדרך רחוקה, מפני שבמדבר לא היו יהודים רחוקים, והיתה רק בעייה של טמאים. לאחר שמשה מוצא פתרון (פסח שני), והוא נקבע לדורות, הוא מייחס אותו גם למי שיהיה בדרך רחוקה.

שדיני פסח שני זהים לדיני פסח ראשון, אך חז"ל והמפרשים המאוחרים יותר מוצאים כמה הבדלים ביניהם (ראה על כך עוד להלן).

מצוות פסח שני לדורות

מצוות פסח שני נמנית לדורות גם אצל מוני המצוות. יש מצווה לשחוט פסח שני (רמב"ם עשה נז ו**חינוך** מצווה שפ), מצווה לאכול בשר פסח שני (עשה נח ומצווה שפא), איסור להשאיר ממנו עד בוקר (לאו קיט ומצווה שפב), איסור לשבור בו עצם (לאו קכג ומצווה שפג). בלאו קכג יש איסור להוציא את הפסח מחוץ לחבורה, אך ביחס לפסח שני אנו לא מוצאים איסור כזה. ובכלל אין חבורות בפסח שני ואין דין להתמנות באכילתו. הסיבה לכך היא כנראה טכנית, מפני שבפסח שני מדובר באופן מהותי על יחידים (אם יש ציבור טמא ניתן להקריב את הפסח הראשון בטומאה), ולכן אי אפשר לדרוש מהם ליצור חבורות להקרבה ולאכילה שכן לא בהכרח תהיינה חבורות כאלה. ישנם עוד הבדלים בין פסח ראשון ושני, כפי שניתן לראות בסוגיית פסחים צה ע"א, .והגמרא שם מסבירה שדיני ההקרבה (מה שבגופו של הקרבן) הם זהים, וההבדלים הם רק בדינים הצדדיים שבאים עם הקרבן.

האם פסח שני הוא תשלומין לראשון

מכל התיאור עד כאן עולה שפסח שני הוא פתרון למי שלא הצליח לעשות את הפסח הראשון מסיבות מוצדקות. וכך אכן כותב ה**חינוך** בתחילת מצווה נז:

שיעשה פסח שני בארבעה עשר באייר כל מי שלא יכול לעשות פסח ראשון בארבעה עשר בניסן, כגון מחמת טומאה או שהיה בדרך רחוקה, שנאמר [במדבר ט, יא] **בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו. ועוד הורונו חכמים זכרונם לברכה** [פסחים צג ע"א] **דלאו דוקא טומאה וריחוק הדרך לבד, אלא כל ששגג או נאנס או אפילו הזיד ולא הקריב בראשון מקריב בשני.**

ה**חינוך** מוסיף שחז"ל דרשו שפסח שני הוא מצווה גם עבור מי שלא עשה את הראשון במזיד, כלומר לכל מי שלא הקריב את הפסח הראשון.

השאלה העולה כאן היא מדוע מוני המצוות נזקקו לפסח שני כמצווה בפני עצמה? לכאורה זה אינו אלא פרט מפרטי דיני הפסח, שמי שלא עשה אותו מסיבה מוצדקת משלים זאת בפסח שני. הרמב"ם עצמו מרגיש בקושי הזה, וכך הוא כותב (בעשה נז):

והמצוה הנ"ז היא שצונו לשחוט פסח שני מי שנמנע ממנו פסח ראשון והוא אמרו יתעלה (בהעל' ט) **בחודש השני בארבעה עשר יום בין הערבים יעשו אותו. ובכאן יש למקשה שיקשה עלי ויאמר אלי למה זה תמנה פסח שני וזה סותר מה שהקדמת בשרש השביעי באמרך שדין המצוה לא יימנה מצוה בפני עצמה, ידע מקשה קושיא זאת שהחכמים כבר חלקו בפסח שני אם יהיה דינו כדין פסח ראשון או הוא צווי נאמר בעצמו ופסקה ההלכה שהוא צווי נאמר בעצמו. ולכן ראוי למנות אותו בפני עצמו.**

הרמב"ם מביא את מחלוקת התנאים האם פסח שני הוא תשלומין לראשון או מצווה עצמאית, ולהלכה נפסק שזוהי מצווה עצמאית שאינה בגדר תשלומין לראשון, ולכן יש למנות אותה בנפרד.

המחלוקת הזו מפתיעה מאד, שכן בפסוקים עצמם עולה שפסח שני הוא פתרון למי שלא עשה פסח ראשון. אף אחד מהתנאים אינו חולק על כך שמצוות פסח שני נאמרה רק למי שלא הקריב את הפסח הראשון מסיבה מוצדקת. מדוע, אם כן, יש להתייחס לפסח שני כמצווה עצמאית?

עוד נקודה תמוהה בדיני פסח שני מופיעה בדברי ה**חינוך** לגבי חיוב הנשים (ומקורו בפסחים צא ע"ב):

ונוהגת מצוה זו בזמן הבית, בזכרים בתורת חיוב ובנקבות בתורת רשות, שכן הורונו זכרונם לברכה [שם צא ע"ב] **שנשים שנדחו לפסח שני מפני טומאה או מפני אחד מהדברים שזכרנו, שעשית הפסח שני להם רשות, רצו שוחטין רצו אין שוחטין, ומן הטעם הזה אין שוחטין עליהן בפני עצמן בשבת.**

כלומר בפסח ראשון נשים חייבות, אך בפסח שני זו רק רשות ולא חובה. לא ברור מדוע פסח ראשון הוא חובה והשני לא. נראה סביר שגם הבדל זה קשור לאופיו המיוחד של פסח שני, שאינו רק תשלומין לראשון.

האם פסח שני הוא מצווה עצמאית או תשלומין?

כאמור, חז"ל (בסוגיית פסחים צג ע"א-ע"ב ומקבילות) נחלקו באשר לאופייה של מצוות פסח שני:

תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני דברי רבי. רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון, ופטור על השני. רבי חנניא בן עקביא אומר: אף [על] הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני.

ואזדו לטעמייהו, דתניא: גר שנתגייר בין שני פסחים, וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים - חייב לעשות פסח שני. דברי רבי. רבי נתן אומר: כל שזקוק

לראשון - זקוק לשני, כל שאין זקוק לראשון - אין זקוק לשני. במאי קמיפלגי? רבי סבר: שני רגל בפני עצמו הוא, רבי נתן סבר: שני תשלומין דראשון הוא, תקוני לראשון לא מתקין ליה. ורבי חנניא בן עקביא סבר: שני תקנתא דראשון הוא. ושלשתן מקרא אחד דרשו...
הלכך: הזיד בזה ובזה - דברי הכל חייב, שגג בזה ובזה - דברי הכל פטור, הזיד בראשון ושגג בשני - לרבי ולרבי נתן מחייבי, לרבי חנניא בן עקביא פטור. שגג בראשון והזיד בשני - לרבי חייב, לרבי נתן ולרבי חנניא בן עקביא פטור.

המחלוקת היסודית היא בין רבי לבין ר' נתן. הם נחלקים בשאלה האם גר שהתגייר בין שני פסחים או קטן שהגדיל בין שני פסחים חייבים בפסח שני. לפי ר' נתן הם אינם חייבים בפסח שני שכן הם לא התחייבו בפסח ראשון, ופסח שני אינו אלא תשלומין למי שהיה חייב בראשון ולא עשאו. רבי, לעומתו, סובר שגם הם חייבים בפסח שני, שכן זוהי מצווה בפני עצמה.

באויר עדיין עומדת שאלת הכרת על השני. לפי רבי השני הוא כמו הראשון, ועל כל אחד משניהם מי שלא עשאם במזיד חייב כרת. ר' נתן סובר שהשני הוא אמנם תשלומין לראשון, ולכן מי שלא היה חייב בראשון לא מתחייב בשני, אבל עשיית השני אינה פוטרת את האדם מכרת על הראשון (אם לא עשאו במזיד, כלומר מסיבה לא מוצדקת). יתר על כן, מזיד בשני אינו חייב כרת על השני, כי הוא אינו מצווה בפני עצמה שמחייבת כרת, אלא רק תשלומין לראשון. ר' חנניא בן עקביא סובר שמי שעשה את השני גם נפטר מכרת על הראשון (כלומר הוא ודאי מצטרף לר' נתן שהשני הוא תשלומין לראשון, אך לדעתו השני גם פוטר את האדם מכרת על הראשון, ובזה ר' נתן חולק).

התנאים מסכימים שגם מי שלא עשה את הפסח הראשון במזיד, או מסיבה לא מוצדקת, חייב בשני. זאת לכאורה בניגוד לכתוב בפסוקים עצמם (שמדברים רק על דרך רחוקה או טומאה). הגמרא (בקטע החסר בציטוט למעלה) מסבירה זאת לפי כל אחד מהתנאים החולקים. כללית נאמר שדרך רחוקה או טומאה הם מצבים שבהם אין כרת על אי הקרבת הפסח הראשון, ולכן התורה התייחסה דווקא אליהם. ברם, עצם המחוייבות לפסח שני קיימת בכל מי שלא הקריב את הראשון.

סיכום ההלכות לגבי הכריתות לפי שיטות שלושת התנאים מופיע בפיסקה האחרונה בגמרא שמובאת למעלה. נציין כי להלכה נפסק כדעת רבי, שפסח שני הוא מצווה בפני עצמו, ולכן גר שהתגייר בין שני הפסחים וקטן שגדל בין שניהם גם הם חייבים בו.

מסקנות ראשוניות לגבי אופיו של פסח שני להלכה

נמצאנו למדים שלהלכה פסח שני מחייב את כל מי שלא הקריב את הפסח הראשון, ואפילו אם הוא כלל לא היה חייב בו. כלומר הוא אינו תשלומין לאי קיום המצווה. זוהי מצווה בפני עצמה, ולכן כל מי שרלוונטי חייב בה, אך יש פטור למי שכבר קיים את הפסח הראשון.

לפי השיטה שפסח שני הוא תשלומין, אזי כל מי שהיה חייב בפסח ראשון ולא קיים את חובתו, הפסח השני מהווה תשלומין לכך. רק מי שעבר על הפסח הראשון מתחייב בשני, ולכן קטן או גר פטורים. אולם לפי השיטות שפסח שני הוא מצווה עצמאית, כל מי שחייב במצוות בי"ד אייר חייב בפסח שני, אך יש פטור למי שכבר הקריב את הפסח הראשון. לפי שיטה זו, הקרבת הפסח הראשון היא פטור ולא תנאי לחיוב. כפי שראינו, כך היא גם שיטת ההלכה.

שתי השיטות הללו קוראות את הפסוקים בשתי צורות שונות: לפי ר' נתן ור' חנניא הפסוקים מתפרשים כך: מי שהקריב את הראשון כלל אינו חייב בשני, ורק מי שלא הקריב מתחייב. לפי רבי הפסוקים מתפרשים אחרת: כולם חייבים, אך מי שכבר הקריב את הראשון נפטר מהשני.

סיכום ההבדלים והקשיים

עצם ההנחה שמצוות פסח היא ייחודית, כלומר שכל אלו שלא הקריבו את הפסח חייבים למצוא פתרון אלטרנטיבי, אכן נמצאת שגויה לפי רבי. אין במצוות פסח שני כל פתרון עבורם. ועדיין ההנחה הראשונית שלהם גם היא טעונה ביאור.

מאידך, העובדה שפסח שני עבור נשים הוא רק רשות על אף שהראשון הוא חובה נראית כתומכת בדעתו של רבי. אם הוא היה תשלומין, לא היה היגיון לפטור נשים שהיו חייבות בפסח ראשון.

אמנם דעת רבי (שנפסקה להלכה) קשה מאד בלשון הפסוקים. שם משתמע בבירור שזהו פתרון למי שלא הקריב את הראשון. כיצד נפתרה בעייתם של אלו שלא עשו את הפסח הראשון במצוות פסח שני? בפסוקים נראה בבירור שזהו פתרון לבעייתם. יתר על כן, אם באמת הפסח השני אינו תשלומין לראשון אלא מצווה עצמאית, מדוע מי שהקריב את הראשון נפטר מהשני? על כורחנו נמצאנו למדים שיש קשר כלשהו בין שני הפסחים גם לדעת רבי.

ואמנם אנו מוצאים הלכה תמוהה ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב, אשר כותב:

כיצד מי ששגג או נאנס ולא הקריב בראשון אם הזיד ולא הקריב בשני חייב כרת, ואם שגג או נאנס אף בשני פטור, הזיד ולא הקריב בראשון הרי זה מקריב בשני, ואם לא הקריב בשני אף על פי ששגג הרי זה חייב כרת שהרי

לא הקריב קרבן ה' במועדו והיה מזיד, אבל מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון, אע"פ שהזיד בשני אינו חייב כרת, שכבר נפטר בפסח ראשון מן הכרת.

הרמב"ם קובע שמי שלא הקריב בראשון חייב כרת גם אם הוא שגג בשני. משמע מדבריו שאם הוא כן הקריב פסח שני הוא נפטר מהכרת. כך עולה גם מדבריו בה"ד שם:

טמא שיכול ליטהר בפסח ראשון, שלא טבל אלא ישב בטומאתו עד שעבר זמן הקרבן, וכן ערל שלא מל עד שעבר זמן הקרבן, הרי זה מזיד בראשון, לפיכך אם לא עשה את השני אפילו בשגגה חייב כרת.

אמנם זה עומד בניגוד לדבריו ב**ספה"מ**, עשה נז, שם הוא כותב כפשט הגמרא שלפי רבי (שכמותו הוא פוסק) הכרת על הראשון אינו תלוי בהקרבת פסח שני כלל ועיקר:

ושם (צג ב) **אמרו הילכך הזיד בזה ובזה, כלומר שלא הקריב פסח ראשון ולא פסח שני בזדון, דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני לרבי ורבי נתן חייב ולרבי חנניה בן עקביא פטור. וכן כשהזיד בראשון והקריב השני הוא חייב לרבי לפי שאין לדעתו השני תשלומין לראשון. וההלכה בזה כלו כרבי.**

כאן כתוב במפורש שגם אם הקריב את השני הכרת על הראשון בעינו עומד, שכן השני אינו תשלומין לראשון.

נראה שבהלכותיו הרמב"ם חוזר בו מעמדתו זו. לפי שיטתו בהלכות נראה כי הוא מסביר את דעת רבי באופן שונה: הקרבת השני אינה משנה את מצב הכרת על הראשון רק אם בפועל הוא לא הקריב את השני, ואפילו היה שוגג. אבל אם בפועל הוא הקריב את השני אזי הוא נפטר מהכרת על הראשון. זה מצביע על כך שגם לדעת רבי יש בשני מעין תשלומין לראשון. כלומר הקשר בין השני לראשון לדעת רבי אינו רק שלילי (שמי שהקריב את הראשון אינו מחוייב בשני), אלא השני מתקן את הכרת על אי הקרבת הראשון.

סימן או סיבה

הדעות התנאיות השונות מעלות בעייה נוספת, שנוגעת למתודולוגיה של כל מרחבי ההלכה. אנו מוצאים במקרא שרק אלו שלא הקריבו את פסח ראשון מחוייבים בשני. כיצד עלינו לפרש זאת? לכאורה פירוש הדברים הוא שהפסח השני הוא השלמה לאלו שלא קיימו את הראשון. כלומר אי ההקרבה של הפסח

הראשון היא סיבת החיוב בפסח השני. אך לדעת רבי אי ההקרבה בראשון היא רק סימן ולא סיבה. המחוייבים במצווה הם רק אלו שלא הקריבו בראשון, אך סיבת החיוב אינה העובדה שהם לא הקריבו.

אלו הן שתי אפשרויות להתייחס לכל קורלציה, הלכתית או אחרת. ניתן לראות אותה כמקרית, וניתן לראות אותה בתוצאה של יחס סיבה-מסובב. לפי רבי הקורלציה בין אי הקרבת פסח ראשון לבין החיוב בפסח שני היא לכאורה 'מקרית'. לא אי ההקרבה של הראשון היא סיבת החיוב בשני. לעומת זאת, לפי ר' נתן הקורלציה הזו היא תוצאה של יחס סיבה-מסובב. העובדה שלא הקריבו את הראשון היא הסיבה לחיוב בשני. כאן עולה השאלה, מתי אנו מתייחסים לקורלציה, מקראית או אחרת, כסימן ומתי כסיבה? האם יש כללים בעניין זה?

נעיר כי לפי הצעתנו לעיל העוקץ של הבעייה מתקהה מאד. גם לפי רבי הקורלציה אינה ממש מקרית: אי ההקרבה של הראשון אמנם אינה סיבת החיוב בשני, אבל ההקרבה של הראשון פוטרת מהחיוב בשני. יתר על כן, כפי שראינו לשיטת הרמב"ם בהלכות הקרבת השני פוטרת מהכרת על אי הקרבת הראשון. כלומר יש משמעות מהותית לקורלציה הזו גם לדעת רבי. כמובן שההגדרה הזו לדעת רבי אינה אלא הגדרת פורמלית. עדיין חסר לנו הסבר מהותי: אם אכן אי ההקרבה של הראשון אינה סיבת החיוב בשני, מדוע ההקרבה של הראשון פוטרת מן החיוב הזה? ומדוע לפי הרמב"ם גם רבי מסכים שהוא נפטר מהכרת על אי הקרבת הראשון?

ב. פסח כקרבן ציבור

מבוא

הפסוק שמצווה אותנו על הקרבת הפסח מנוסח באופן שזוהי מצווה ציבורית (שמות יב, ג-ו):

דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: וְאִם יִמְעַט הַבַּיִת מִהְיֹת מִשֶּׂה וְלָקַח הוּא וּשְׁכֵנוֹ הַקָּרֹב אֶל בֵּיתוֹ בְּמִכְסַת נְפָשֹׁת אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ תָּכֹסּוּ עַל הַשֶּׂה: שֶׂה תָמִים זָכָר בֶּן שָׁנָה יִהְיֶה לָכֶם מִן הַכְּבָשִׂים וּמִן הָעִזִּים תִּקָּחוּ: וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם:

נראה מכאן שהציווי הוא על כלל ישראל.

המצווה מובאת בעשה נה ב**ספהמ"צ** לרמב"ם:

והמצוה הנ"ה היא שצונו לשחוט שה הפסח ביום ארבעה עשר מניסן והוא אמרו יתעלה (בא יב) **ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים. ומי שעבר על צווי זה ולא הקריבו בזמנו במזיד חייב כרת. בין איש בין אשה. כי כבר התבאר בגמר פסחים** (צא ב) **שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת, כלומר הקרבתו בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל. ולשון התורה בחיוב הכרת בו הוא אמרו** (בהעלותך ט) **והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה. ובתחלת מסכת כרתות כשמנו המצות שיתחייב העובר עליהם כרת והם כולם מצות לא תעשה אמרו והפסח והמילה במצות עשה. וכבר זכרנו זה בהקדמה** (עמ' ר). **והנה התבארו משפטי מצוה זו במסכת פסחים:**

האם קרבן פסח הוא קרבן ציבור?

קרבן פסח הוא קרבן חריג. מחד, החובה מוטלת על כל אדם מישראל, אמנם במסגרת חבורה של מנויים (=בית אבות). זה אינו המצב בקורבנות ציבור, שבהם מובא קרבן אחד שמוקרב עבור כל ישראל. מאידך, החובה להביא קרבן פסח נאמרה לכל ישראל, כלומר יש כאן חובה שמוטלת על כלל היחידים. וזה שלא כמו קרבנות יחיד אחרים, כמו חטאת או אשם, נדר או נדבה וכדו', שמובאים על ידי אדם בודד בעת שהוא מתחייב בהם. באלו אין כל היבט ציבורי.

בספר **מקראי קודש** (לרצ"פ פרנק), פסח, כרך א סי' ב, טוען שבפסח ישנה גם חובה ציבורית. הוא מביא את ה**מכילתא** (פ' בא פרשה ה. וראה גם קידושין מא ע"ב):

מנין אתה אומר שאם אין להם לישראל אלא פסח אחד שכולן יוצאין בו ידי חובתן? ת"ל "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל".

ה**מכילתא** רואה בביטוי 'כל קהל עדת ישראל' ביטוי של ציבור, אך התוכן של המדרש גם הוא מוליך אותנו לכיוון דומה. הוא מביא מפירוש **בירורי המידות** על ה**מכילתא** שהוכיח שלשיטתה אכילת פסחים מעכבת. הוא מסביר שמסיבה זו ה**מכילתא** כותבת שרק אם אין להם אפשרות להקריב אלא פסח אחד, רק אז יכולים כולם לצאת בפסח אחד. אבל אם יש להם אפשרות הם חייבים להקריב כך שכל אחד יוכל לאכול כזית מבשר הפסח.

ומה קורה כשאין אפשרות? לכאורה בלי אכילה הם לא יוצאים ידי חובה, ומה מועילה הקרבת פסח אחד? כאן הוא מסביר שבמצב כזה הפסח הוא כקרבנות ציבור, שבהם אכילה אינה מעכבת.

הקשה עליו הרצ"פ ממשנה בפסחים צו ע"ב, שכותבת:

חמשה דברים באין בטומאה ואין נאכלין בטומאה וכו'. הפסח שבא בטומאה נאכל בטומאה שלא בא מתחילתו אלא לאכילה.

אם כן, פסח לא בא אלא לאכילה, ולכן אף כשהוא מוקרב בטומאה הוא נאכל בטומאה. וכן נפסק ברמב"ם הל' קרבן פסח פ"ז ה"ח.

הוא מביא שם בשם הגר"מ זעמבא שחידש יסוד בדיני קרבן פסח. לטענתו כמו שיש חובה על הציבור להביא תמידין ומוספין, כלומר שכל הציבור מביא קרבן אחד, גם בפסח יש חובה להביא קרבן ציבור. אמנם בפסח יש חובה נוספת שכל יחיד יביא קרבן כך שיוכל גם לאכול ממנו. אמנם כאשר כל אחד מביא קרבן במצב הרגיל, הקרבנות הללו מהווים גם הקרבה של קרבן הציבור, ולכן אין צורך להוסיף עוד קרבן ציבור מעבר לפסחים הפרטיים. הן הן דברי הגמרא ביומא נא ע"א, שמכיון שהפסח בא בכנופיא (ברגלים כולם מביאים אותו ביחד) הוא נחשב כקרבן ציבור.

בזה הוא מסביר את מה שאומרת ה**מכילתא** הנ"ל, שאם אין להם פסח שיוכלו לאכלו, לפחות יביאו קרבן אחד, שקרבן זה הוא קיום של החובה הציבורית. אמנם בחובה הפרטית הם לא יוצאים, אבל לפחות בחובה הציבורית הם יוצאים.

לאחר מכן הוא מביא מידידו ר' אברהם אהרן פראג, שפסח הבא מתורת קרבן ציבור צריך לבוא מתרומת הלשכה, ואז הוי ממונם של כל ישראל גם אם אין בו שווה פרוטה לכל אחד ואחד.

אמנם הוא מוסיף שבבבלי קשה לומר כך, שכן הבבלי (פסחים עח ע"ב) מנסה להביא ראיה מהמדרש הזה לכך שאכילה אינה מעכבת (ובאמת בבבלי אין גורסים שמדובר שאין להם אלא פסח אחד). טענה זו דוחה את האפשרות שיש חובה נוספת בקרבן פסח להביא קרבן ציבור. אבל עצם ראיית הקרבן כקרבן ציבור ודאי קיימת גם בבבלי, שהרי גם הבבלי לומד מהפסוק "כל קהל עדת ישראל" שכולם יוצאים בפסח אחד. אלא שלדעתו הקרבת הפסח הרגיל היא עצמה קרבן ציבור, ולכן בקרבן ציבור המיוחד הזה יש דין אכילה מעכבת.

פסח בטומאה

חז"ל מלמדים אותנו שטומאה הותרה (או דחויה) בציבור, כלומר שבדיני ציבור הטומאה אינה מעכבת הקרבת קרבן. דין זה נלמד מפורשות בקרבן פסח, שם אנו לומדים שאם רוב הציבור הוא טמא אזי הפסח אינו נדחה לפסח שני אלא מוקרב בטומאה. וכך כותב הרמב"ם (הלכות קרבן פסח, פ"ז ה"א):

רבים שהיו טמאי מת בפסח ראשון אם היו מיעוט הקהל הרי אלו נדחין לפסח שני כשאר הטמאים אבל אם היו רוב הקהל טמאי מת או שהיו הכהנים או כלי שרת טמאים טומאת מת אינן נדחין, אלא יקריבו כולן הפסח בטומאה הטמאים עם טהורים, שנאמר ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם יחידים נדחים ואין הצבור נדחה, ודבר זה בטומאת המת בלבד כמו שביארנו בביאת המקדש.

כלומר, דחיית פסח את הטומאה נלמדת מהפסוקים שלנו.

אמנם יש להעיר שהגמרא (יומא נ ע"א) מתלבטת האם דין הדחייה נאמר רק כיון שנקבע לקרבנות אלו זמן, או שמא בכל קרבנות ציבור. למסקנה נראה שהדחייה היא מפני שקבוע לו זמן, ואפילו בקרבן יחיד. וכך כותב הרמב"ם (ביאת מקדש, פ"ד ה"ט):

כל קרבן שאין קבוע לו זמן אינו דוחה לא את השבת ולא את הטומאה, שאם לא יקריב היום יקרב למחר ולמחרת מחר, וכל קרבן שקבוע לו זמן בין קרבן ציבור בין קרבן יחיד דוחה את השבת ודוחה את הטומאה, ולא כל הטומאות הוא דוחה אלא טומאת המת לבדה.

ברם, 'קרבן יחיד' שעליו מדובר הוא רק הפסח,[2] וגם בפסח ברור שהדחייה נאמרה רק במצב שרוב הציבור טמא. כלומר יש בדחייה זו היבט ציבורי, וכמו שאומרת הגמרא (שם נא ע"א) שהוא בא בכנופיא ולכן הוא נחשב כקרבן ציבור. ברור שאם יהיה מצב תיאורטי שבו רוב הציבור חייב להביא חטאת והוא טמא, זה לא ידחה את הטומאה.[3] קשה להימלט מהמסקנה כי יש בקרבן הפסח היבט של קרבן ציבור. הדחייה של קרבנות את הטומאה מכונה אצל חז"ל: "טומאה הותרה בציבור", כלומר שלא רק קביעות הזמן היא הדוחה את הטומאה אלא גם הציבוריות של הקרבן.

זוהי גם המסקנה העולה מן הדיון שערכנו למעלה לגבי מצב שבו כל ישראל יוצאים בפסח אחד.

חיוב נשים

אנו רואים שעל אף שזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, נשים חייבות בה. יש לכך מקורות אשר מובאים בסוגיית הגמרא בפסחים צא ע"ב. בסוף כותבת הגמרא

---

[2] וראה שם ביומא לגבי קרבן חגיגה. גם הוא בא בכנופיא, וגם לו קבוע זמן.

[3] אמנם לא קבוע לה זמן. ונלענ"ד שאם כל הציבור עומד לעבור ב'בל תאחר' לפני הרגל, גם אז החטאות לא ידחו שבת, שכן אין כאן היבט ציבורי אלא רק מכלול האנשים שחייבים בקרבן הוא ציבור, וזה אינו דוחה טומאה.

שם:

כמאן אזלא הא דאמר רבי אלעזר: אשה בראשון חובה, ובשני רשות, ודוחה את השבת. אי רשות, אמאי דוחה את השבת? - אלא אימא: בשני רשות, ובראשון חובה, ודוחה את השבת.

מסקנת הגמרא הינה שהפסח הראשון הוא חובה על נשים ודוחה את השבת. מה הקשר בין שתי ההלכות הללו? אנו מציעים כי העובדה שנשים חייבות בו אף שהוא תלוי בזמן נובעת מכך שהוא קרבן ציבור. הנשים חייבות בהבאת קרבן פסח, שכן מי שחייב בו הוא הציבור, והנשים הן חלק מהציבור. כלומר אין חובה על הנשים להביא קרבן פסח, אלא יש חובה על הציבור והנשים בכללו, ובשל כך אין להן פטור עקב התלות בזמן.

מכאן גם עולה שקרבן פסח דוחה את השבת, שכן קרבנות ציבור שקבוע להם זמן דוחים את השבת. כלומר שני הדינים הללו קשורים זה לזה, שכן שניהם נובעים מהיותו של קרבן פסח קרבן ציבור. ואכן גם הרמב"ם בעשה נה מביא את שני הדינים הללו ביחד:

כי כבר התבאר בגמר פסחים (צא ב) **שפסח ראשון חובה לנשים ודוחה את השבת, כלומר הקרבתו בארבעה עשר שחל להיות בשבת, כמו כל איש ואיש מישראל.**

אם כן, חיוב הנשים כאן הוא מכוח היכללותן בציבור, ולכן הן חייבות על אף התלות בזמן.

במאמר לפרשת כי-תשא, תשסז, עמדנו על כך שנשים וקטנים חייבים במצוות מחצית השקל כחלק מן הציבור. גם שם הוכחנו שהחובה מוטלת על הציבור ולכן הנשים נכללות בו.

דוגמא נוספת היא חובתן של הנשים במצוות הקהל. בסוגיית קידושין לג ע"ב הגמרא מביאה את הברייתא הבאה:

כל מצות עשה שהזמן גרמא וכו'. ת"ר: איזוהי מצות עשה שהזמן גרמא? סוכה, ולולב, שופר, וציצית, ותפילין; ואיזוהי מצות עשה שלא הזמן גרמא? מזוזה, מעקה, אבידה, ושילוח הקן.

על כך מקשה הגמרא:

וכללא הוא? הרי מצה, שמחה, הקהל, דמצות עשה שהזמן גרמא, ונשים חייבות! ותו, והרי תלמוד תורה, פריה ורביה, ופדיון הבן, דלאו מצות עשה שהזמן גרמא הוא, ונשים פטורות!

ומיישבת:

אמר רבי יוחנן: אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ, דתנן: בכל מערבין ומשתתפין, חוץ מן המים ומלח; ותו ליכא? והאיכא כמהין ופטריות! אלא, אין למדין מן הכללות ואפילו במקום שנאמר בו חוץ.

כלומר אין ללמוד מכללים, גם אם נאמר בהם 'חוץ', שזה נראה כניסוח דווקני. בכל זאת, השאלה מדוע נשים חייבות בהקהל על אף שהזמן גרמא נותרת ללא מענה. לפי דרכנו נאמר שגם בהקהל נאמר בפסוק לשון של חובה על כלל ישראל, ולכן הנשים חייבות במצווה זו כחלק מהציבור. בדיוק כמו שראינו לגבי קרבן פסח.[4]

ג. בין פסח ראשון לפסח שני

בחזרה לפסח שני

מה הדין לגבי פסח שני? האם נשים חייבות בו? האם הוא דוחה שבת וטומאה? הגמרא עצמה (פסחים צא ע"ב ומקבילות) עוסקת בכך, והיא אף מצביעה על כך שפסח שני מובא גם בכנופיא (ראה יומא נא ע"א), ובכל זאת ראינו למעלה שלהלכה פוסקים הרמב"ם וה**חינוך** שפסח שני עבור נשים הוא רשות.

לכאורה, המסקנה העולה מכאן היא שפסח שני אינו קרבן ציבור. להיפך, הרי הוא במהותו קרבן יחיד, שכן אם יש ציבור שחייב בו הוא כבר נעשה בפסח ראשון. פסח שני הוא פסח של יחידים, ולכן נשים פטורות ממנו כמו כל מצוות עשה שהזמן גרמא.

לגבי שבת וטומאה נחלקו תנאים (ראה יומא נא ע"א ופסחים צה ע"א-ע"ב), ולהלכה פסק הרמב"ם שפסח שני אינו דוחה את הטומאה. אמנם את השבת הוא כן דוחה, וכך כותב הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"י הט"ו):

מה בין פסח ראשון לפסח שני, הראשון אסור בחמץ בבל יראה ובל ימצא, ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שביארנו, אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורתו, ואין מביאין עמו חגיגה ואינו בא בטומאה, ושניהם דוחין את השבת, וטעונין הלל בעשייתן ונאכלין צלי בבית

---

[4] האחרונים כתבו יסוד דומה לבאר את חיוב הנשים במצוות בניין בית המקדש, אף שאסור לבנותו בלילה, ולכן לכאורה זוהי מצוות עשה שהזמן גרמא. גם כאן הנשים מחוייבות במצווה כחלק מכלל ישראל.

אחד על מצה ומרור, ואין מותירין מהן, ואין שוברין בהן את העצם, ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים מאחר שנאמר ככל חקת הפסח יעשו, לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח, ללמד שאינה שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן המצות שבגופו והם חקת הפסח...

הרמב"ם מסכם כאן את הדומה והשונה בין פסח ראשון לפסח שני. בין היתר הוא פוסק שפסח שני לא בא בטומאה, אבל הוא דוחה את השבת.

בפשטות הוא אינו דוחה את הטומאה מפני שהוא אינו קרבן ציבור. מאותה סיבה עצמה, נשים אינן חייבות בו.[5] ובאמת כך כתבו בתוד"ה 'דוחה השבת', יומא נא ע"א:

דוחה השבת ואין דוחה הטומאה - נ"ל דבין רבי יהודה ובין רבנן גמרי מככל חקת הפסח ובהא סברא פליגי דתנא קמא סבר ככל חקת פסח ראשון אין דוחה טומאה אלא ברוב ציבור אבל במיעוט ציבור נדחה מפני הטומאה אף פסח שני ורבי יהודה סבר ה"ק מה פסח ראשון אין בטל לגמרי אף וכו'.

תוס' מסביר שלכל דעות התנאים פסח שני דומה לפסח ראשון, והמחלוקת היא רק כיצד לדמות אותם. להלכה אנו פוסקים כת"ק, ולשיטתו פסח שני דומה לפסח ראשון במובן זה שגם בפסח ראשון אם יש רק מיעוט טמא הוא נדחה מפני הטומאה (וראה שם את ההבדל לגבי שבת).

משמעותו של פסח שני

ראינו למעלה שבקרבן פסח יש שני ממדים: זהו קרבן של יחידים ובו בזמן גם קרבן ציבור של כלל ישראל. כאשר יש מיעוט טמאים, הפסח שמביא הרוב מהווה את הקרבת קרבן הציבור, ונדרשת השלמה להיבטים של היחידים (לאותם שטמאים), ואת זה עושים בפסח שני. כאשר יש רוב טמאים, עושים את הפסח בראשון, שכן אין בהלכה אפשרות השלמה להיבט של קרבן הציבור שבפסח. אם גם במצב כזה היה הקרבן נדחה לפסח שני, אזי המצב היה שכלל לא הוקרב קרבן ציבור באותה שנה. בפסח שני, גם אם רוב הציבור היו מקריבים אותו – יש רק היבט של קרבן יחיד.

ייתכן שהסיבה לכך היא שיציאת מצרים היא יצירת האומה, וקרבן הפסח הוא המעשה שמכליל את כל היחידים ו'מתיך' אותם לכלל ציבור. בפסח שני ניתן להשלים חובת הבאת קרבן, שהיא חובה של יחיד, אבל לא את יצירת האומה. זה אינו המועד הרלוונטי לכך.

---

[5] אמנם לגבי שבת יש ילפותא מיוחדת מ'במועדו'.

כעין זה ראינו במאמרנו לפרשת כי-תשא, תשסז, שבמצוות מחצית השקל יש שתי פנים: החובה של היחידים לתת לתרומת הלשכה, והחובה של היחידים להיכלל בציבור. זהו מצב דומה מאד למה שאנחנו מגלים כאן, ע"ש היטב בפרטים.

למעשה הדברים מבוארים בסוגיית יומא נא ע"א, שם כתוב כך:

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרבא: ותנא, מאי שנא פסח דקרי ליה קרבן יחיד, ומאי שנא חגיגה דקרי לה קרבן ציבור? אי משום דאתי בכנופיא - פסח נמי אתי בכנופיא! - איכא פסח שני, דלא אתי בכנופיא.

כלומר פסח נקרא קרבן ציבור כי הוא בא בכנופיא (=כל הציבור ביחד), ואילו פסח שני לא בא בכנופיא ולכן הוא קרבן יחיד.

בהמשך הגמרא שם מסבירים את דעת ת"ק (שגם נפסקה להלכה) מדוע פסח שני אינו דוחה את הטומאה:

דתניא: פסח שני דוחה את השבת, ואינו דוחה את הטומאה. רבי יהודה אומר: אף דוחה את הטומאה. מאי טעמא דתנא קמא? אמר לך: מפני טומאה דחיתו, ויעשה בטומאה? ורבי יהודה אמר לך: אמר קרא (במדבר ט) **ככל חקת הפסח יעשו אתו - ואפילו בטומאה. התורה החזירה עליו לעשותו בטהרה, לא זכה - יעשנו בטומאה.**

ת"ק סובר שהדחייה של פסח מפני הטומאה פירושה שאלו רק יחידים שמקריבים אותו, ולכן מסיבה זו גופא פסח שני אינו יכול לדחות את הטומאה. הוא במהותו קרבן של יחידים (שהרי אילו הם היו רוב הציבור, היה להם גדר של ציבור, ואז הם היו מקריבים בראשון גם בטומאה). ר' יהודה חולק עליו, שכן הוא רואה את פסח שני כהשלמה של הפסח הראשון, כלומר הזדמנות נוספת לעשות אותו בטהרה. ואם לא הצליחו בכך אין להקריב אותו בטומאה (כמו שבראשון לא הקריבו בטומאה).

יישוב הקשיים ביחס לפסח שני

למעלה תהינו כיצד אפשר לפרש את הפסוקים לגבי פסח שני באופן שמנתק את הקשר בין הראשון לשני, בניגוד גמור לפשט המקרא. מסקנתנו היתה שישנו קשר בין שני הפסחים גם לדעת רבי: מי שהקריב את הראשון נפטר מהשני, אבל לא נכון שהשני הוא השלמה לראשון (שזו דעת ר' נתן). כעת אנחנו רואים את פשר העניין לעומקו: בפסח ראשון יש שני היבטים: קרבן ציבור וקרבן יחידים. גם בפסח שני ישנה אפשרות לקיים את החובה של היחידים, אך זו אינה השלמה

במובן המקובל. זו אפשרות נוספת לקיים את החובה הזו.

ניתן היה אולי להרחיק לכת ולומר שזו אינה רק אפשרות נוספת לקיים את החובה של היחיד, אלא שחובת היחידים קיימת רק בפסח שני. לפי דרכנו יש שתי חובות בקרבן פסח: חובת הצבור להביא פסחים בפסח ראשון כדי לכונן את האומה כציבור. וחובת היחידים להביא פסח, שהיא רק בפסח שני. אלא שהתחדש לדעת רבי שמי שעשה את הראשון, כלומר הביא את הפסח הציבורי, יצא בזה גם ידי חובת הפסח הפרטי, ולכן כשהוא יגיע לפסח שני הוא כבר נפטר מחובתו זו. לפי הצעה זו, במובן מסויים פסח ראשון הוא 'השלמה' (מראש) לפסח שני.

אפשר שבנקודה זו נוכל למצוא הסבר למה שהתקשינו בו בתחילת דברינו. במקרא עולה כי היה ברור למשה ולעם שחייבת להיות אפשרות להשלים את המצווה של פסח. ותהינו מדוע פסח הוא חריג מכל שאר המצוות, שאם לא קיים אותן אינו יכול להשלימן? התשובה היא שבאמת את ההיבט הציבורי לא ניתן להשלים. אבל חובת היחידים מעיקרה היא דווקא בפסח השני, אלא שהמקריבים בראשון יוצאים גם ידי חובת היחיד. כעת העם שואל מדוע מי שלא יכול היה להקריב את הראשון יאבד את האפשרות להקריב את השני ולמלא את חובתו להביא קרבן יחיד של פסח. ועל כך עונה משה שאכן ניתן לעשות זאת. זו לא תהיה השלמה של פסח ראשון, שכן קרבן הציבור כבר הובא, אבל חובת היחיד יכולה עדיין להתקיים.

קיום החובה הציבורית

ניתן לשאול כעת כיצד אותם יחידים שהביאו פסח שני קיימו את חובתם הציבורית? לכאורה הם הביאו רק קרבן יחיד. אמנם בהחלט ניתן לומר שבאמת את המצווה הציבורית הם איבדו, ועל כך בדיוק נסוב כל הדיון כאן (שפסח שני אינו השלמה מלאה של הראשון, אם בכלל).

אך אם נשים לב לכך שמדובר כאן במצווה ציבורית, אזי הנמען המצווה במצווה הוא הציבור. ואם הרוב הקריבו בראשון אזי הציבור קיים את חובתו. מה שנותר הוא חובת היחידים, וזאת מתקיימת בפסח שני. היחידים שנדחו לפסח שני קיימו את החובה הציבורית שלהם יחד עם הציבור גם בלי להביא קרבן, שכן הם כלולים בציבור שיצא ידי חובה.

אפשר שזהו ההסבר לחידוש שמצאנו ברמב"ם לעיל שמי שהקריב פסח שני ניצל מהכרת על אי הבאת הפסח הראשון במזיד. זה לכאורה נגד פשט הסוגיא,

וכבר הערנו על כך. לפי דרכנו כאן ניתן אולי להבין זאת בכך שאם מישהו הקריב פסח שני הוא נכלל בציבור שהקריב את הראשון. הוא מילא את חובת היחיד שלו, וכיחיד שכלול בציבור הוא יצא ידי חובת הפסח בהקרבתם שלהם.

לכן, גם מי ששגג או נאנס בראשון ולא התחייב כרת, אבל הזיד בשני, מתחייב כרת. הסיבה היא לא אי קיום חובת היחיד שלו, אלא שאי הקרבת השני מונעת את היכללותו בציבור שהקריב את הראשון, והוא מתחייב כרת על הראשון. נמצא שהכרת על הפסח השני הוא למעשה במהותו כרת על הראשון. עונש הכרת הוא רק על אי קיום החובה הציבורית, ולא על החובה הפרטית.

באמת מצאנו שכך כותב ה**כס"מ** על הל' קרבן פסח פ"ה ה"ב, שעיקר הכרת הוא על הראשון. אמנם ייתכן שזה רק בדעת ר' חנניא בן עקביא, ע"ש.

ד. הערה על כרת במילה ובמצוות עשה בכלל

אנו מוצאים עוד מצוות עשה אחת שיש בה כרת, והיא מילה. גם מצווה זו היא חובה שמוטלת על היחיד, אבל משמעותה היא ברית של היכללות בכלל ישראל. לכן אף שהיא מצוות עשה יש עליה כרת. עונש הכרת פירושו ניתוק מכלל ישראל (="ונכרתה הנפש ההיא מעמיה"), ולכן הוא ניתן רק על מצוות שמשמעותן היא היכללות בכלל ישראל.

מעניין לציין שגם במצוות מילה, כמו בפסח, אנו מוצאים אפשרות השלמה למצוות מילה. המצווה הראשונית היא על האב למול את בנו. אם עבר ולא מל, בי"ד מלים אותו, או כשהוא גדול אזי הבן עצמו מחוייב למול את עצמו. וכך כותב הרמב"ם בהל' מילה פ"א ה"א-ב:

א. מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת שנאמר וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה, ומצוה על האב למול את בנו ועל הרב למול את עבדיו יליד בית ומקנת כסף, עבר האב או האדון ולא מל אותן ביטל מצות עשה ואינו חייב כרת שאין הכרת תלוי אלא בערל עצמו, ובית דין מצווים למול אותו הבן או העבד בזמנו ולא יניחו ערל בישראל ולא בעבדיהן.

ב. אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אלא אם כן עבר ונמנע למולו שבית דין מלין אותו בעל כרחו, נתעלם מבית דין ולא מלו אותו, כשיגדל הוא חייב למול את עצמו...

היחס בין שתי החובות הללו הוא סבוך ומורכב ולא ניכנס אליו כאן. כללית נאמר

שהאב הוא נציג הציבור שאמור לקבל את הילד לכלל ישראל. ואם הוא אינו עושה את חובתו, בי"ד או הילד עצמו מבצע זאת במקומו. זהו המשך ההקבלה בין פסח ומילה (הציבור בפסח מקביל לאב במילה).

מכל מקום, ידועה מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהמשך אותה הלכה:

וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. (/השגת הראב"ד/ אבל אינו חייב כרת עד שימות וכו'. כתב הראב"ד ז"ל /א"א/ אין בזה תבלין וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים וכל יום עומד באיסור כרת עכ"ל.)

הרמב"ם סבור שעונש הכרת הוא על התוצאה. אם בסופו של דבר האדם אינו נמול במזיד הוא חייב כרת. לעומתו, הראב"ד סובר שיש עונש כרת על כל יום ויום בינתיים.[6]

במנ"ח מצווה ב סקכ"ו מביא שתי השלכות: א. לגבי תשובה ביום כיפור שבינתיים, אם העבירה היא בכרת אז לא מספיקה תשובה, אלא דרושים חילוקי כפרה נוספים (יוה"כ ויסורים. ראה רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ד). ב. מי שהזיד ולא מל, ונאנס בסוף ימיו. לפי הרמב"ם הוא פטור שכן בסופו של דבר הוא אנוס, ולראב"ד הוא חייב, שכן הוא כבר חייב כרת מרגע שלא מל כשנהיה גדול, והאונס בסוף רק לא איפשר לו להימלט מהכרת.[7]

והנה ב**מנ"ח** שם מעיר שבקרבן פסח (פ"ה ה"ב) הרמב"ם פוסק שאם הזיד בראשון ושגג בשני חייב כרת, וזה לכאורה נגד עמדתו בהל' מילה שהכרת הוא רק בסוף. שהרי אם הכרת הוא רק בסוף אז כשהוא נאנס בסוף הוא פטור מכרת. הוא מסביר שבקרבן פסח עיקר הכרת הוא על הראשון (כ**כס"מ** הנ"ל). ובכל זאת לא ברור במה שונה קרבן פסח ממילה? ולפי דרכנו נראה שבפסח החיוב הראשון שונה במהותו מן השני, ולכן עיקר הכרת בפסח הוא על הראשון (=על החובה הציבורית). לעומת זאת, במילה ברור שהמילה בבי"ד או ע"י עצמו היא השלמה גמורה לחובת האב, ולכן שם אין חיוב כרת דווקא על הראשון. להיפך, כפי שרואים בציטוט שהבאנו למעלה, האב אינו חייב כרת אם לא מל את בנו, שכן החיוב הוא על הבן. לכן במילה עיקר החיוב הוא על הבן עצמו על שאינו נימול.

---

[6] וכן הוא בתוד"ה 'לאפוקי הני', מכות יד ע"א.

[7] זוהי סוגיית 'אונס ביום אחרון', שעולה בכמה הקשרים בהלכה (לגבי איבוד זמן מנחה, ראה **נמו"י** רפ"ב דב"ק, י ע"ב בדפיו, ולגבי בתי ערי חובה בספר **האגודה**, ראה ב**ב"י** או"ח סי' קח). ראה על כך בחי' ר' חיים הלוי (מבריסק) על הש"ס (סטנסיל) ועוד הרבה.

ונראה שבזה גופא הראב"ד חולק על הרמב"ם, ולדעתו גם במילה עיקר החיוב הוא על הרגע הראשון (של גדלותו). וכבר העיר על כך ה**מנ"ח** גם במצווה ה סקט"ז.

מסקנות

1. מפשט הפסוקים עולה שפסח שני הוא תשלומין לפסח ראשון.
2. אמנם ניתן לראות זאת כקורלציה בלבד. ולכן יש שתי אפשרויות להבין אותה: 1. א הוא סיבתו של ב. 2. יש קורלציה בין א לב', אך אין יחס של סיבתיות.
3. וזוהי כנראה מחלוקת התנאים האם פסח שני הוא תשלום או קרבן עצמאי. להלכה נפסק שהוא עצמאי.
4. התנא שסובר שזהו תשלום, גורס כי מי שחייב בפסח שני הוא רק מי שלא הקריב את הראשון. התנא שסובר שהוא קרבן עצמאי גורס שהחובה להקריב פסח שני מוטלת על כל יחיד, אלא שמי שהקריב את הראשון נפטר מחובה זו. כלומר לפי שניהם יש קשר (אקטיבי או פסיבי) בין שני הקרבנות הללו.
5. פסח ראשון הוא קרבן ציבור שמוקרב על ידי אוסף היחידים. יש הרואים בו שני היבטים: קרבן ציבור וקרבן יחיד. לכן מי שהקריב אותו יצא גם את ידי חובת הפסח השני.
6. פסח שני הוא קרבן יחיד מעצם מהותו, ולכן הוא אינו יכול להיות תשלום מלא לקרבן פסח ראשון. בכל אופן הוא מתקן את חיוב הכרת על מי שלא הקריב את הראשון.
7. חיוב הנשים והדחייה מפני הטומאה הן שתי השלכות של ההבחנה הזו: נשים חייבות בפסח ראשון אף שהוא מצוות עשה שהזמן גרמא, מפני שזהו קרבן שהמחוייב בו הוא הציבור, ולכן גם הן מתחייבות בו כחלק מכלל ישראל. בפסח שני אין היבט ציבורי ולכן נשים אינן חייבות בו. לגבי טומאה ההשלכה פשוטה: רק קרבן ציבור דוחה את הטומאה.
8. חובות ציבוריות מוטלות על הציבור, אך כל יחיד מצווה ליטול בהן חלק על מנת לוודא את קיומן.
9. הרמב"ם והראב"ד נחלקו ביחס למצוות מילה, האם יש שם חיוב כרת זמני על מי שלא מל עד שימול. בפסח המצב הוא שונה לכל הדעות.
10. חיוב כרת, לפחות על מצוות עשה, מוטל על פרישה מחובה ציבורית. הן במילה והן בפסח. לכן גם כשיש חיוב כרת על אי הקרבת הפסח השני, זה קיים רק מפני שהראשון לא הוקרב (ולא על השני עצמו), שכן רק הראשון הוא חובה ציבורית.

תורת העניינות ההלכתית: על מלקות וכרת

הנקודות הנדונות:

- מהותו של עונש הכרת
- מלקות כעונש וכפטור מכרת
- מלקות למי שאינו חייב בהן
- עונש ככפרה
- האם העונשים הם מפרטי המצווה?

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדין הכרת, וביחס בינו לבין עונשי המלקות. אנו מביאים מדרש שממנו משתמע כי ניתן להתכפר מכרת גם במקום שכלל אין חיוב מלקות (כמו בחילול שבת), ומוצאים לגישה זו הדים בהלכה.

אנו עוסקים בהרחבה בפולמוס הסמיכה שניטש בארץ ישראל של המאה ה-16, אשר חלק משורשיו נעוצים בבעייה זו עצמה. מחדשי הסמיכה רצו ליצור בתי דין שיוכלו להלקות עבריינים כדי לכפר עליהם ולשחרר אותם מחיובי כרת. המהרלב"ח, שעמד בראש המתנגדים לניסיון הזה, טוען כנגדם, בין השאר, שרק עונש שמגיע כדין (בעדים והתראה) יכול לכפר על כרת. אנו מבררים במה חלקו עליו חכמי צפת שביקשו לחדש את הסמיכה.

מתוך סוגיא זו אנו מגיעים לעסוק בתורת העניש ההלכתית, ובסוגי כפרה שונים: על ידי ייסורים, ועל ידי עונשי בי"ד (=כפרה פורמלית).

בסופו של המאמר אנו מגיעים למסקנה שקשה לתפוס את הכרת כפי שמתאר אותו הרמב"ם (=היכרתות נצחית מן העוה"ב). על כן אנו מעלים שתי הצעות אפשריות: או שמדובר בעונש תיאורטי בלבד, או שמדובר בעונש זמני (ולא נצחי).

א. מבוא: עונש כרת

עונש הכרת

ישנם בהלכה כמה סוגי עונשים: ממון (פיצוי ממוני, קנס, או כופר), מיתות בי"ד שונות, מיתה בידי שמים, כרת ומלקות. במאמרנו השבוע נתרכז בעונש הכרת וביחסו למלקות.

הרמב"ם ב**פיהמ"ש**, בהקדמה לפרק חלק, עוסק בעולם הבא ובמשמעותו. הוא מדבר על עונג רוחני ואינטלקטואלי שיש בו, ובתוך הדברים הוא מתייחס לכרת כהיכרתות מהעולם הבא (הוא מתאר זאת גם בפ"ח מהל' תשובה, ומזכיר זאת בקצרה גם בשורש הארבעה-עשר):

וזהו הטוב העצום שאין טוב להקישו אליו ולא עונג לדמותו בו, ואיך ידמה הקיים שאין לו תכלית בדבר האבד, והוא אמרו יתעלה למען ייטב לך והארכת ימים ובא בקבלה על ידיהם בפירושו למען ייטב לך לעולם שכולו טוב והארכת ימים לעולם שכולו ארוך. והנקמה הגמורה היא שתכרת הנפש ותאבד ושלא יהיה לה קיום והוא הכרת האמור בתורה. וענין הכרת הכרתת הנפש כמו שביאר ואמר הכרת תכרת הנפש ההיא ואמרו עליהם השלום הכרת בעולם הזה תכרת לעולם הבא. ואמר הכתוב והיתה נפש אדוני צרורה וכו'. וכל מי ששקע בתענוגות הגופניות והזניח את האמת והעדיף את השוא נכרת מאותו השגב, וישאר חומר מוכרת בלבד.

אם כן, עונש הכרת הוא הפסקת הממד הרוחני של האדם, והשארתו כחומר בלבד. פירוש הדברים הוא מניעת עולם הבא מאותו אדם (שכן העוה"ב הוא עולם רוחני, ולכן אינו יכול להכיל יצורים חומריים). זהו מצב נצחי, שלכאורה אין מוצא ממנו. נעיר כי יש שראו את הכרת כהיכרתות מכלל ישראל (ראה במאמרנו מן השבוע שעבר, ובמקרא מתואר העונש תמיד בצורה זו: 'ונכרתה מעמיה' או 'ונכרתה הנפש ההיא מישראל'), ומכוח זה גם היכרתות מהעולם הבא.[1]

כפילות בעונש כרת

ישנם בהלכה מצבים של כפילויות בעונשים, לדוגמא, יש עבירות שעליהן נענשים בכרת ובמלקות גם יחד. למעשה בכל עבירה שיש בה כרת יש גם מלקות (או

---

[1] לרמב"ן ב**שער הגמול** יש התייחסות מפורטת לעניין הכרת, והוא מבחין בין שלושה סוגים של כרת שניתנים בנסיבות שונות. כאן נתבונן בכרת מנקודת המבט של הרמב"ם, כפי שהיא מתוארת למעלה (שבחלקה מוסכמת גם על הרמב"ן).

מיתה, כמו בשבת), וכפי שכותב הרמב"ם ב**פיהמ"ש** רפ"ג ממכות (ומוזכר בקצרה גם בשורש הארבעה-עשר ובהל' סנהדרין פי"ח ה"א ופי"ט ה"א):

צריך אתה לדעת את הכללים המרובים האלו שאזכיר במקום זה, מהם, שכל מחוייב כרת בלבד או מיתה בידי שמים, ויהיה אותו החיוב בלא תעשה אם היה הדבר בעדים והתראה סופג מלקות, ואם ספג מלקות ועשה תשובה נפטר מן הכרת. ומחוייבי כרת כולם מפורשים בתורה, ומחוייבי מיתה מהם מקרא מפורש ומהם נרמז עליהם, וכבר נזכרו כולם לעיל בסנהדרין בתשיעי ובאחד עש.

במצבים אלו עולה השאלה האם מדובר בעונשים כפולים (כלומר שאדם מתחייב כרת ומלקות, או כרת ומיתה, ביחד), או שמא אלו אלטרנטיבות שתלויות בנסיבות (כלומר שיש נסיבות שמענישים בכרת ויש שמענישים במיתה או במלקות, על אותה עבירה עצמה). כפי שנראה מהמשך דברי הרמב"ם שם, אלו אלטרנטיבות שונות של עונש לאותה עבירה:

ולא בכגון זה אומרים אין אדם חייב בשני דינין, לפי שכאשר הלקינוהו לא יהא עליו עוד עונש כרת ולא עונש מיתה בידי שמים.

כלומר הרמב"ם אומר שאין כאן חיוב כפול בעונש על אותו מעשה, שכן רק אם הוא לא לוקה מסיבה כלשהי הוא חייב כרת, אך אם הוא לוקה הוא נפטר מכריתתו.

נקודת המוצא לדיון שלנו היא מדרש תמוה שעוסק בפרשת המקושש שמופיעה בסוף פרשתנו. מתוך כך נגיע לדיון הלכתי מעניין שנלווה לפולמוס חידוש הסמיכה בצפת במאה ה-16.

מדרש פליאה

ב**תנחומא** פ' במדבר סי' כג, מובא המדרש הבא:

ילמדנו רבינו העובר על כריתות שבתורה במה הן מתרפאין ויוצאין מידי כריתתן, כך שנו רבותינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן שנא' (דברים כה) **והפילו השופט והכהו לפניו וגו' ארבעים יכנו לא יוסיף וגו' ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה חסה התורה עליו ואמרה ונקלה אחיך לעיניך הרי היא אחיך, ולמה ארבעים אלא האדם הזה נוצר לארבעים יום ועבר על התורה שנתנה למשה לארבעים יום, ילקה ארבעים ויצא ידי עונשו, וכן את מוצא באדם הראשון כשנצטוה וא"ל ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל וגו'** (בראשית ב) **ונתחייב מיתה ולקה העולם בארבעים עונשים, עשר לאדם,**

ועשר לחוה, ועשר לנחש, ועשר לאדמה, ולפיכך כיון שעבר אדם על אחת מן העברות לוקה ארבעים.

וכן את מוצא על כל דבר ודבר שצוה הקב"ה למשה אזהרות ועונשין, כתיב בשבת (שמות כ) **זכור את יום השבת אזהרה, ועונשה מחלליה מות יומת, באו למדבר ומצאו מקושש ולא היה יודע משה באיזה מיתה הוא נהרג אלא ויניחהו במשמר** (ויקרא כד) **אמר הקב"ה מות יומת האיש רגום אותו באבנים** (במדבר טו) **מיד עמד משה בתפלה ואמר רבש"ע אם יחטא אדם כך הוא נסקל הרי הן מסתכלין, עשה להם תקנה, אמר להם הקב"ה ילקו ארבעים ויצאו ידי כריתתן.**

כך כשמתו בני אהרן ראו אותם שבטו של קהת התחילו צווחין על משה לומר כך אנו מתים, אמר לו הקב"ה כשם שעשיתי תקנה לאהרן שנאמר (ויקרא טז) **בזאת יבוא אהרן וגו' אף למשפחת הקהתי כך אני עושה תקנה שלא ימותו שנאמר וזאת עשו להם וחיו ולא ימותו, מנין ממה שקראו בענין אל תכריתו.**

הקושי העיקרי במדרש נוגע להתייחסותו לפרשת המקושש, שם מתבאר לכאורה שיש מלקות על איסור חילול שבת. להלכה מקובלנו שהעונש על חילול שבת במזיד הוא מיתה (וכרת), ולא מלקות. התורה בפרשתנו אומרת במפורש שכך גם הורה הקב"ה למשה ביחס למקושש, 'מות יומת'.

ב. היחס בין חיוב כרת לחיוב מלקות

מבוא

ראינו למעלה שבכל עבירה שיש עליה עונש כרת יש גם מלקות. הזכרנו את דברי הרמב"ם (וכן הוא במדרש **תנחומא** שהבאנו) שהעבריינים שלקו נפטרו מהכרת. מקורו הוא במשנה בסוף מסכת מכות (כג סוע"א) שקובעת:

כל חייבי כריתות שלקו - נפטרו ידי כריתתם, שנאמר: (דברים כה) **ונקלה אחיך לעיניך, כשלקה הרי הוא כאחיך, דברי רבי חנניה בן גמליאל.**

בהמשך המשנה לא מופיעה דעה חולקת, ואכן עיקרון זה נפסק להלכה גם ברמב"ם, הל' סנהדרין פי"ז ה"ז:

כל מי שחטא ולקה חוזר לכשרותו שנאמר ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה הרי הוא אחיך, אף כל מחוייבי כרת שלקו נפטרו מידי כריתתן.

כלומר יש כאן שני עקרונות: 1. לאחר שלקה העבריין חוזר לכשרותו (הוא מפסיק

להיחשב עבריין). 2. הוא נפטר מעונש הכרת שהיה תלוי מעליו.

קושי ראשון: מה מאפיין את עבירות הכרת?

יש כאן הנחה מובלעת לפיה יש עבירות שהעונש עליהן הוא כרת, ובכל זאת אם לוקים נפטרים מהכרת. במצבים אלו הכרת הוא עונש על תנאי, שכן במידה והעבריין לקה אין עליו עונש כרת.

כבר זה עצמו נראה תמוה, שהרי אם אכן מגיע על עבירה זו כרת, מדוע המלקות פוטרות אותו מכך? הרי לא על כל העבירות מענישים בכרת. אם כן, יש בעבירות אלו משהו מיוחד שמחייב כרת, בניגוד לעבירות שעליהן רק לוקים. מדוע, אם כן, עונש מלקות פוטר מחיוב הכרת הזה, ואם אכן הוא פוטר, מדוע בכלל להגדיר את הכרת כמין עונש על תנאי? התורה יכולה לקבוע לכתחילה שהעונש בעבירות אלו גם הוא מלקות.

בהלכה מקובל שכרת הוא עונש חמור ממלקות. עבירות שזדונן כרת שגגתן חטאת, ועבירות שזדונן מלקות אין מביאים על שגגתן חטאת. גם לגבי תשובה אנו מוצאים הבחנה מקבילה, וכך כותב הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד):

עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם, עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם.

כלומר עבירות שחייבים עליהן מלקות נמחקות בתשובה בלבד, ואילו עבירות שיש עליהן כרת דורשות גם מירוק בייסורים.

תמונה זו מחדדת את הקושי שהעלינו למעלה: כיצד עבירות שמגיע עליהן עונש חמור מתכפרות בעונש מלקות הקל? ואם אכן די לנו במלקות, מדוע בכלל התורה מגדירה עליהן לכתחילה עונש כרת?

קושי נוסף: מדוע לעסוק בעונש כרת?

עונש הכרת הוא חריג ביחס לשאר עונשי התורה (פרט למיתה בידי"ש). זהו עונש שניתן על ידי בי"ד של מעלה. ובכל זאת ישנן כמה וכמה סוגיות שעוסקות בשאלה האם אדם חייב כרת או לא לגבי עבירה זו או אחרת. הדבר הוא תמוה, שכן מדוע לא נותיר את ההכרעה בזה לבי"ד של מעלה? איזו השלכה הלכתית יש לעניין זה לגבינו?

אכן מצינו בכמה וכמה מקומות שבהם המפרשים מעירים שאין לדיון זה נפ"מ ולכן אין טעם לעסוק בו. לדוגמא, ה**כס"מ** בהל' חמץ ומצה פ"א ה"ו:

ועוד כי דרכו בכמה מקומות שכיון שמוצא דעת הרמב"ם מכוונת לדעת ההלכות שלא להעמיק בביאור סוגיית הגמ' ואע"פ שאינו מסכים עם הרי"ף אלא לענין מלקות אבל לא לענין כרת כיון דלא נפקא לן לענין מעשה מידי לא חש תו.

וכן מצינו בעוד מקומות (ראה גם **לח"מ** הל' מעשה הקרבנות פי"ח הי"ד ד"ה 'גנב והקדיש' ועוד).

בכל זאת קשה להתעלם מן העיסוק האינטנסיבי בנושא הכרת בהקשרים שהם הלכתיים לגמרי.[2]

מחלוקת הרמב"ם ובה"ג

בשורש הארבעה-עשר: מניית הכריתות

ביטוי מעניין לקושי הזה מצוי בשורש הארבעה עשר לרמב"ם, שם הוא עוסק בשאלה האם למנות את העונשים כמצוות בפני עצמן, כלומר למנות את איסור מלאכה בשבת ולמנות לחוד את החובה להמית את המחלל שבת במזיד. הוא טוען שאין למנות את העונשים לחוד, והם נכללים כפרטים במצוות עצמן. מעבר למחלוקת הזו עם **בה"ג** שנוגעת להבנת מהות העונשים בתורה, ישנה עוד מחלוקת ביניהם בשאלה האם למנות כל חיוב מיתה בפני עצמו או לא. המסקנה משני הויכוחים הללו היא:

וכבר התבלבל זולתנו בשרש הזה בלבול אין צריך להשיב עליו ולא גם כן ייקל להשיב עליו לחוזק בלבול הענינים... הנה לא נשאר אלא שהם יחשבו בלא ספק שהעמדת הגדרים מצות לא תעשה תחלה ואיך ימנה בהן העונש והדבר שיתחייב עליו העונש ההוא?

כלומר לפי בה"ג העונשים אינם פרטים במצווה שעליה הם ניתנים אלא חובה שמוטלת על בית הדין. הרמב"ם רואה את העונש כפרט מפרטי המצווה שמוטלת על היחיד. יש חובה לשמור שבת, וכחלק ממנה יש גם חיוב בעונש על היחיד שעבר על המצווה הזו. הכל הוא חובה על היחיד (ובי"ד הוא רק מבצע העונש). לעומת זאת, לפי **בה"ג**, החובה לשמור שבת אמנם מוטלת על היחיד, אך החובה

[2] כידוע, עבירות שיש עליהן כרת מחייבות גם ייסורים ככפרה (ראה הל' תשובה פ"א ה"ד, ובמאמרנו מן השבוע שעבר). אך קשה לקבל את האפשרות שהעיסוק מיועד כדי לברר לאדם את דרך התשובה, שהרי גם ייסורים אינם מסורים לאדם עצמו אלא ניתנים לו מלמעלה.

להעניש את העבריינים היא חובה שונה שמוטלת על בי"ד. לכן היא נמנית כמצווה נפרדת. מהמשפט האחרון שהבאנו עולה כי גם הרמב"ם עצמו מבין שזוהי נקודת המחלוקת ביניהם.

בהמשך הדברים מתעוררת נקודה נוספת, אשר נוגעת לעונשי כרת ומיתה בידי שמים:

ויותר קשה מזה מה שמנה מחוייבי כרת ומחוייבי מיתה בידי שמים במצות לא תעשה. והם יחשבו כי חיוב הכרת והדבר שיתחייב הכרת והעונש בו היא המצוה המנויה עד כי בעל ספר המצות דבר בזה ואמר בשער הראשון בהודיעו מה שיכללהו השער ההוא דבר זה לשונו אמר וממנו שנים ושלשים ענינים הודיענו ית' ויתע' שהוא יתעסק בהם לא אנחנו, כלם ערב עליהם. אמנם אמרו וממנו רוצה לומר מהענין שיכלול עליו השער ההוא, והשנים ושלשים ענינים הם שלשה ועשרים מחוייבי כרת לבד ותשעה מחוייבי מיתה בידי שמים כמו שמנה. וענין אמרו כלם ערב עליהם ר"ל שהוא ית' ערב שהוא יכרית זה וימית זה. והנה אין ספק כי זה איננו סובר כי תרי"ג מצות כלם מחויבות עלינו אבל יש מהם שחובה עלינו לקיים אותם ומהם שעליו יתעלה לקיימם כמו שאמר ובאר שהוא יתעסק בהם לא אנחנו. וזה, אלהים יודע, כלו אצלי בלבול שכל גמור אין ראוי לדבר בו בשום פנים כי הם מאמרים מבוארי ההפסד.

נראה שגם הויכוח הזה קשור בטבורו לויכוח הקודם. ראינו למעלה שלפי הרמב"ם החיוב בעונש הוא חיוב שמוטל על היחיד ולא על בי"ד, ולפי **בה"ג** החובה הזו מוטלת על בי"ד. כעת ממשיך בה"ג וטוען שיש למנות את העונשים על כל המצוות שחייבים עליהן כרת ומיתה בידי שמים. הרמב"ם תמה מה מקום למנות מצוות שבהן מצווה הקב"ה? וכי מניין המצוות מיועד עבורו? **בה"ג** כנראה סובר שהמצוות הללו הן מצוות שמוטלות על בי"ד: אסור לבי"ד לענוש את מי שחייב כרת ומיתה בידי"ש, והוא חייב להשאיר את דינו לשמים. כלומר זהו לאו מיוחד (ולא עשה), לענוש את מי שחייב כרת או מיתה בידי"ש. הרמב"ם שרואה את העונשים כחובות שמוטלות על היחיד אינו רואה היגיון למנות עונשי כרת, שכן לגבי היחיד אין להם כל משמעות.

אם כן, לפי הרמב"ם אין כל טעם לעסוק בכריתות (וכך אכן כותבים נושאי כליו שהובאו בסעיף הקודם), אך לפי **בה"ג** בהחלט חשוב לברר את עונשי הכרת, שכן יש לכך השלכה הלכתית.[3]

---

[3] אמנם שיטת **בה"ג** היא תמוהה, שכן בי"ד בהחלט עונשים את מי שמחוייב כרת. הרי כל

מלקות מנטרלות את חיוב הכרת

אם נתבונן במדרש תנחומא שהבאנו למעלה, נראה שהיחס בין מלקות לכרת הוא מעט שונה. המלקות אינן תחליף לכרת, והכרת אינו תחליף למלקות רק כשלא לקה. על כל עבריין בעבירות הללו יש עונש כרת, אך התורה אומרת שאם הוא כבר לוקה, המלקות מכפרות על הכרת שלו. וכך אומר המדרש:

ילמדנו רבינו העובר על כריתות שבתורה במה הן מתרפאין ויוצאין מידי כריתתן, כך שנו רבותינו כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן שנא' (דברים כה) **והפילו השופט והכהו לפניו וגו' ארבעים יכנו לא יוסיף וגו' ונקלה אחיך לעיניך כיון שלקה חסה התורה עליו ואמרה ונקלה אחיך לעיניך הרי היא אחיך.**

רואים בבירור שהמלקות אינן עונש תחליפי, אלא שאם לקה נפטר מהכרת. זוהי התייחסות לפנים משורת הדין, וכך היא מוצגת גם בהמשך המדרש (שמשה מבקש שיהיה מוצא לחייבי כריתות כדי שלא 'יסתכלו').

השלכה לגבי חילול שבת

בחלקו השני של המדרש אנו רואים השלכה מאד מעניינת של הקביעה הזו עצמה. כפי שהערנו, מהמדרש עולה שיש עונש מלקות על חילול שבת, אך זה תמוה מאד שכן מפורש בתורה שהעונש על חילול שבת הוא מיתה.

לאור דברינו עולה פירוש שונה למדרש: אכן אין עונש מלקות על שבת. אבל אם אדם לוקה, אף שאינו חייב מלקות על עבירה זו, הוא נפטר מידי הכרת. מה שפוטר מכרת אינו עונש מלקות מחוייב אלא מלקות כשלעצמן. לשון אחר, אכן על שבת אין עונש מלקות, ובכל זאת אם לקה נפטר מהכרת, שכן יש כלל שמלקות יכולות לבוא במקום כרת. כאן המלקות אינן ניתנות בתור עונש, שכן אין חיוב מלקות על חילול שבת. המלקות ניתנות כנטרול לעונש הכרת.

פתרון הקשיים דלעיל

מדברי המדרש עולה שיש בכרת משהו שמייאש בני אדם, כנראה בגלל אינסופיותו.

חיוב כרת מלווה בחיוב מלקות, וההלקאה פוטרת מן הכרת. כיצד זה מתיישב עם התפיסה שאסור לענוש את מי שמחוייב כרת? ואולי הטענה של **בה"ג** היא שאין להעניש אותו במקום הכרת, אלא רק לתת לו מלקות שפוטרות אותו מן הכרת. ועדיין הדברים צל"ע. ובפרט הדברים קשים לאור העובדה שבכמה וכמה מצוות אנו מוצאים את המלקות גם כעונש ולא רק כמסלול פטור מהכרת, אלא שכפי שראינו זה מופיע תמיד כאשר אין מטילים בפועל עונש כרת (כמו בביאה במקצת וכדו').

כרת מנתק את האדם מכלל ישראל (ראה מאמרנו מהשבוע שעבר) לנצח, ואם אדם נותר בחיוב כרת הוא נושא על גבו חיוב שאינו עומד להיגמר. מצבו נראה ללא מוצא. על כך חידשה התורה מסלול מחודש שניתן להלקות אותו לפטור אותו מהכרת. החידוש הזה אינו אומר שמלקות מהוות תחליף לכרת במישור העונשי, שכן כרת הוא חמור יותר, אבל הן מצביעות על מסלול שמאפשר לאדם לחזור ל'עמיו' (או לא להיכרת מעמיו).

העובדה שהתורה מחייבת כרת על עבירות מסויימות נובעת מכך שבאמת מגיע לאדם שעבר עליהן כרת. הוא אמור להינתק מעמיו. המסלול של המלקות בהקשר זה אינו מהווה עונש תחליפי אלא כפרה שמחלצת את האדם ממצב ללא מוצא שהוא מצוי בו.

על כן אין כל קושי מדוע התורה לא קבעה ישירות עונש מלקות גם על עבירות אלו. היא רצתה לומר לנו שאלו עבירות שמחייבות ניתוק מכלל ישראל, אך למעשה היא מאפשרת לנו להיחלץ ממצב זה. כעת גם לא קשה מדוע עונש מלקות מהווה תחליף לעונש חמור ממנו, שכן לא מדובר בעונש אלא במסלול היחלצות.

ייתכן שהתמונה כאן גם מסבירה מדוע יש עניין הלכתי לדיון בשאלה האם יש או אין חיוב כרת, גם לשיטת הרמב"ם. אנחנו צריכים לדעת האם יש חיוב כרת כדי לדעת האם להלקות את האדם כדי לפטרו ממנו.

הערה: שני דינים בעונש מלקות שמלווה כרת

בכמה סוגיות, הגמרא מנתקת בין חיוב הכרת לחיוב המלקות, וקובעת שבנסיבות מסויימות האדם עבר עבירה שיש עליה מלקות וכרת אך הוא פטור מכרת וחייב מלקות. לדוגמא, ה**כס"מ** בהל' פסולי מוקדשים, פי"ח הי"ב ד"ה 'אבל אדם', אומר שעל טומאת בשר במקדש חייבים מלקות אך אין כרת. וכן ב**כס"מ** ביאת מקדש פ"ג הי"ח ד"ה 'וכן טמא', דיון על כך שביאה במקצת שמה ביאה (לר"ל) לעניין כרת אך לא לעניין מלקות.

לכאורה זה מצביע על כך שהכפילות אינה מלאה. לפעמים המלקות אינן תחליף לכרת אלא עונש שעומד לעצמו. בנסיבות שבהן על אותה עבירה שבכרת יש מלקות ללא כרת, שם המלקות אינן תחליף לכרת אלא עונש לעצמו.

המסקנה היא שלמלקות המלוות עונש כרת יש שני היבטים: הן מהוות מסלול פוטר מכרת, ולפחות בנסיבות מסויימות (קלות יותר) הן מהוות עונש על העבירה הזו עצמה במקום הכרת.

הערה נוספת על שיטת בה"ג

לכאורה שיטת **בה"ג** שהובאה למעלה תמוהה מאד. ראינו שלפי **בה"ג** יש איסור לענוש את מי שמחוייב כרת, ועלינו להשאיר את דינו לשמים. אבל כפי שראינו בי"ד בהחלט עונשים את מי שמחוייב כרת. הרי כל חיוב כרת מלווה גם בחיוב מלקות, וההלקאה פוטרת מן הכרת. כלומר בי"ד בהחלט פוטרים את המחוייב כרת מעונשו, ולא מותירים אותו לשמים. כיצד זה מתיישב עם התפיסה שאסור לענוש את מי שמחוייב כרת?

ייתכן ששיטת **בה"ג** היא שאין להעניש את העבריין במקום הכרת. המלקות שניתנות לו פוטרות אותו מן הכרת, אך הן אינן עונש. אין עונשין אדם עונש שלא פוטר אותו מהכרת. עדיין הדברים קשים, בפרט לאור העובדה שראינו שבכמה וכמה מצוות אנו מוצאים את המלקות גם כעונש ולא רק כמסלול פטור מהכרת. אמנם ראינו שמצב כזה מופיע אך ורק כאשר אין מטילים בפועל עונש כרת (כמו בביאה במקצת וכדו'). ולפי זה, המלקות שניתנות על העבירות כשאין בהן כרת הן עונש, וכשיש בהן כרת הן ככל אינן עונש אלא רק מסלול פטור (כפי שראינו, ניתן לתת מלקות לפטור מכרת גם במקום שכלל לא חייבים בהן, כגון בעבירות שהוא חייב כרת ומיתה). שני הדינים השונים של הכרת מופיעים בשני סוגים של נסיבות.

בזמן הזה

התמונה שתיארנו עד כה מעלה שאלות קשות לגבי הזמן הזה. בזמן הזה, בו אין לנו בית דין סמוכים שיכולים להלקות, חיובי הכרת שלנו נותרים בעינם. המסלול שמנטרל את העונש האינסופי הזה לא קיים עבורנו, וכל זה מסיבות טכניות בלבד. זה נראה עוול, וקשה להאמין שהתוצאות בשמים אכן מותירות אותנו ללא מוצא.

לאור המדרש שהבאנו עולה שאולי ישנה אפשרות פתרון גם בזמן הזה. ניתן להלקות את האדם, גם אם הוא אינו מחוייב, כמו שמלקים את מי שחילל שבת, ובכך לחלץ אותו מחיוב הכרת שעליו. ייתכן שמלקות שיינתנו בזמן הזה על ידי בי"ד לא מוסמך יכולות גם הן להציל מחיוב כרת. אנו מכירים מנהגים כאלה בקהילות ישראל (בעיקר סביב ימים נוראים) של אנשים שמבקשים שילקו אותם כדי להיפטר מחיובי הכרת והמלקות שלהם. ובאמת מצינו שנחלקו בזה גדולי הפוסקים במאה ה-15, ובפרק הבא נפרט זאת מעט יותר.

ג. בעיית הכריתות כאחד מיסודות פולמוס הסמיכה

פולמוס הסמיכה

רבים אינם יודעים ששאלה זו עמדה במוקד המחלוקת בעת פולמוס הסמיכה בארץ ישראל של המאה ה-16. כידוע, באותה עת עמדו כמה מגדולי חכמי צפת (שהיו מגדולי חכמי התורה בעולם כולו), ומינו עליהם את ר' יעקב בירב, הגדול שבהם, להיות סמוך וראוי לדון. הם הסתמכו על חידושו של הרמב"ם ב**פיהמ"ש** בתחילת מסכת סנהדרין וגם בהלכות סנהדרין),[4] שם הוא קובע שאם יסכימו כל חכמי ארץ ישראל הם יוכלו לחדש את שרשרת הסמיכה, ולסמוך אדם בלי שיהיה חכם סמוך בין הסומכים. תהליך הסמיכה עורר ויכוח קשה ומקיף בעולם ההלכה, ובעיקר בין חכמי ירושלים, בראשות המהרלב"ח, לבין מהר"י בירב וחכמי צפת. כאמור, חכמי צפת סמכו את מהר"י בירב, והסמיכה נמשכה כמה דורות אחרי הפולמוס, ולבסוף דעכה.

הסמיכה כפתרון לבעיית הכריתות

בתיאורו של מהרלב"ח מופיעות המוטיבציות לחידוש הסמיכה, וכך הוא כותב (ד"ה 'טופס כתב'):

ועתה כי עברו תורות חלפו חק חרה אף ד' בעמו ויפרוץ בם פרץ על פני פרץ אין מלך ואין שר גבור ואיש מלחמ' במלחמת' של תורה ספו תמו חכם חרשים ונבון לחש נמוקו בעוננו כי רב הוא ויהי עם ה' אלה מפוזר ומפורד כלנו כצאן תעינו איש לדרכו פנינו ועוננו רבו למעלה ראש מדי יום ביומו נפלה עטרת ראשנו חולל לארץ נזרנו אין עוד נביא מורה צדק ואין אתנו דן דיני קנסות מוכיח לרשע מומו והיה בקרוב איש לשוב אל ה' ויאמר בלבו למה זה הבל איגע מה בצע כי אצום וכי אלך קדורנית ואלק' מלקות ארבעים ולא יוסיף ולא יתן ולא יעצור כח לפטור אותי מידי כרתי וחטאתי נגדי תמיד ולא תמחה חרפתי.

זאת היתה בעמנו לאבן נגף ולצור מכשול לבלתי שוב אל ה' ולאחוז בסכלות ובדרך שובב' ולנעול דלתי התשוב'.

---

[4] ראה על כך רמב"ם פ"ד הי"א מסנהדרין (ועי' גם בפ"ב משופר ה"ט), ועי' רדב"ז ונו"כ שם. ובפיהמ"ש פ"א מ"ג דסנהדרין ובכורות פ"ד מ"ג. וב"י חו"מ סי' רצ"ה סוסק"ה. ורשב"א ב"ק לו, ורמב"ן עה"ת במדבר פל"ה פס' כט (ועי' בכל"ח אות ב שם).
המקור העיקרי לפולמוס הזה (כולל דעות שני הצדדים החולקים) מצוי בקונטרס הסמיכה שבסוף שו"ת מהרלב"ח, סי' קמז, שממנו נביא להלן קטעים.

הם מתארים מצב שהחוטאים חושבים לעצמם שאין טעם לצום ולעשות תשובה, שכן הם לא יכולים להיפטר מחיובי הכרת שלהם, ולכן חטאתם לנגדם תמיד ולא נמחית חרפתם. ולכן קמו חכמי צפת ורצו לחדש את הסמיכה כדי להלקות את החייבים מלקות ולפטור אותם מידי כריתתם, ובכך לתת להם מוטיבציה לשוב בתשובה:

ומי הוא זה ואי זה הוא אשר בשם ישראל יכונה ועל אלהי ישראל יסמך לאמר לה' אני אשר יתאפק על הדבר הזה ולא תרד עיניו דמע' כי ירד לשערים עם ה'... על כן על כל דברי האגרת הזאת קמנו ונתעודד אנחנו צעירי הצאן אשר על אדמת הקדש לקנא על כבוד השם כי איך יחל אין קור' בצדק שב אל ה' בכל לבבו ואין נשפט באמונה ונאמר איש אל אחיו חזק ונתחזק בעד עמנו ובעד ערי אלהינו ונרים נס התור' אשר הושלך ארצ' זה כמה והי' למרמס חוצות.

ולכן בררנו לגדול שבנו בחכמה ובמנין החכם השלם הרב הגדול מהר"ר בירב נר"ו שיהיה סמוך וראש ישיבה ורב יתקרי והוא יושי' מהיותר חכמים שבנו אצלו ורבנים יתקרו ויהיו סמוכים לעד לעולם עושים באמת וישר משפטי התור' לדין את שתקיף והי' אם בן הכו' הרשע והובא לפניה' ויכוהו על פי התורה כאשר יוכל שאתו ויפטר מידי כרתו ויתקרב אל אל עילום וגם כל העם הזה על מקומו יבא בשלום.

כלומר חידוש הסמיכה מיועד, בין היתר, לפתור את הבעיה של חייבי הכריתות והמוטיבציה לתשובה.[5]

התייחסותו של המהרלב"ח

מהרלב"ח בדברי תשובתו מתייחס באריכות לחידושו של הרמב"ם על האפשרות לחידוש הסמיכה מכמה היבטים. הוא דוחה את עצם האפשרות לחדש את הסמיכה מכמה טעמים. אך בתוך הדברים הוא גם מוסיף שגם אם הדבר היה אפשרי הוא לא היה פותר את הבעייה שלשמה הם מבקשים לעשות זאת. וכך הוא כותב (ד"ה 'אמנם הנראה'):

[5] די ברור שזו לא היתה המוטיבציה היחידה לחידוש הסמיכה. בעצם הדברים מובאות השלכות נוספות (לעניין לוח השנה ועוד). אך למעשה, נראה שהיה כאן בעיקר ממד של קידום אקטיבי של הגאולה (בהתאם לכל רוחה של התיישבות המקובלים והחכמים בירושלים, בצפת ובצפון הארץ בכלל, במאות ה-15 וה-16). כך מתבאר גם מהקדמתם לכתב שנשלח למהרלב"ח, שהם רואים בכך שהקב"ה הביאם לארץ הקודש בסיס לתביעה מהם לפעול באופן כזה.

אמנם הנראה לעניות דעתי הן בביאור שאי אפשר להשיג אותו התכלית החשוב שחשבו רבני צפת להשיג על ידי אותה הסכמה הן בעיקר הדין הוא כפי מה שאומר כי הנה אמת נכון הדבר שהתעוררות רבני צפת להשיג התכלית ההוא החשוב אש' לסבתו הוסכמ' אותה ההסכמ' גדול יתר מאד יופיו וטובו בהוד אלהי ישראל בא מורה על החשק הנמרץ שיש למתעוררי' בכך להדבק באהבתו יתברך ויראתו ונשיאות תורתו על אדמתו הקדושה ויש להם בודאי שכר טוב ויהיו כגן רטוב אבל כפי הנרא' בעינינו לא תועיל הסכמתם להשיג תכליתם ופרי קדש מחשבתם דאעיקרא דדינא פירכא והשומע יאמר מה זו סמיכה ומה ראו על ככה.

כוונתו כמובן לכך שהסמיכה אינה מועילה לפתרון בעיית הכריתות. כאן נתרכז בעיקר במה שהוא כתב ביחס לנושא זה, וכך הוא המשך דבריו:

דמאי דתנן במתניתי' כל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן ויליף לה מקרא דקאמר ונקלה אחיך כיון שלקה הרי הוא אחיך הוא כשהתרו בהם בשעת העבירה למלקות ולקו אחר כך בבית דין ואם אין התראה אין מלקות על ידי בית דין ואם המלקות אינו על ידי בית דין אין פטור מכרת על ידי אותו מלקות דמאי דקאמר קרא ונקלה אחיך במלקות על ידי בית דין הוא וכן כתוב בפירוש הלכות הרי"ף והוא מס' נמקי יוסף וזה לשונו כל חייבי כריתות אם התרו בהם למלקות משום הלאו הכתוב בהם ולקו נפטרו מהכרת עד כאן ולא הוצרך רש"י להאריך לפרש כן התם משום דכוליה ההוא פרקא בהכי סליק ומילתא דפשיטא היא דאין מלקות בלא עדים והתראה אבל במסכת מגילה פרק ראשון כתבו בפירוש ומבואר וזה לשונו כל חייבי כריתות שלקו שהתרו בהם עדים על לאו שעמו כרת ולקו בבית דין. נפטרו מידי כריתתן שוב אין בית דין של מעלה נפרעין עד כאן הרי שאותו התכלית שלסבתו נתקנה אותה ההסכמה א"א להשיגו על ידה.

טענתו העיקרית היא שרק מלקות שניתנות כעונש חובה בבי"ד, מועילות לפטור את האדם מהכרת שבו הוא מחוייב. לכן בעבירות שלא נעברו בהתראה ועדים, שבהן אין חיוב מלקות בבי"ד, אין אפשרות להלקות ולפטור את האדם מן הכרת. הוא מדייק זאת מלשונות ה**נמוק"י** במכות ובמגילה.

כלומר טענתו העיקרית היא שבכדי שהמלקות יפטרו את העבריין מחיוב הכרת שלו, הן צריכות להיות מחוייבות. כדי שהמלקות יינתנו כעונש הלכתי, צריכים להתקיים כל התנאים שההלכה דורשת: עדים והתראה ובי"ד סמוך. ולכן, גם אם צודקים חכמי צפת ויש ממש בסמיכתם (גם לכך מהרלב"ח אינו

מסכים), עדיין העבריינים שעליהם מדובר לא עברו את העבירה בעדים והתראה, שהרי רחוק הוא שיש עבריינים שעוברים בריש גלי בעדים והתראה ואח"כ עוד רוצים לשוב בתשובה כדי להיחלץ מן הכרת שהתחייבו בו. בדרך כלל מדובר על מי שעברו עבירות שיש בהן כרת ורוצים להיפטר, אך לא התקיימו בהם התנאים לחיוב מלקות.

מהרלב"ח כמובן מניח כאן שהתנאים הללו אינם נדרשים לשם חיוב הכרת אלא רק מהווים תנאי לחיוב המלקות. כלומר מי שעבר עבירה כזו בלי עדים או התראה חייב כרת, ולכן יש לו בעייה, אך הוא אינו חייב מלקות, ולכן אין לבעייתו פתרון באמצעות הלקאה בבי"ד.

בסופו של דבר הוא מסיק (ד"ה 'גם בזה'):

מכל מקום אפילו כפי פשטו הנראה הדבר מבואר לענין הנדון שלפנינו שאותה ההסכמה הנזכר' איננה מועילה להשגת התכלית ההוא החשוב שחשבו להשיג רבני צפת תוב"ב על ידה ועם כל זה אין לבעל תשובה להצטער בכך ולא להתיאש ממחילת עונו כי גם בלי המלקות על ידי בית דין יכופר עונו ויעלה לעמוד למעלה ממדרגת הצדיקים גמורים על ידי התשוב' אם ישתדל לקיי' כל עיקריה והרי הבטיחנו הנביא ע"ה שובה ישראל עד יי' אליך וכו' ובאה עליו הקבלה אפילו כפר בעיקר ולא לבד על ידי יסורין אלא אפילו בלא ייסורין אם יקיים מה שאמר שלמה ע"ה בחסד ואמת יכופר עון על הדרך שפירשו הרב ר' יונה החסיד בספר שערי תשובה שלו בסוף השער הראשון.

כלומר אין צורך להלקות, והתשובה היא פתח שתמיד עומד לכל חוטא להינצל מדינו. אמנם דברים אלו תמוהים, שכן בחז"ל וכן ברמב"ם נפסק שבעבירות מסויימות תשובה אינה מועילה לבדה, ונדרשים גם ייסורים ועונשי בי"ד. אולי הוא מתכוין לומר שכאשר אין לנו אפשרות להלקות בבי"ד, הקב"ה ודאי אינו תולה בכך את הכפרה, והוא יגדיל את סאת הייסורים כדי להצילנו מדין כרת.

נימוקיו של מהרלב"ח

המהרלב"ח מאריך מאד בבירור הסוגיא הזו, ומחלק אותה לכמה שלבים. בשלב הראשון הוא עוסק בשאלה האם בכלל מותר לבי"ד להלקות את מי שבא אליהם ומבקש שילקוהו. את מסקנת השלב הזה הוא כותב כך (ד"ה 'כללו של'):

כללו של דבר שמלקות של תורה והוא הפוטר מן הכרת עם התשוב' איפש' שימות המוכה ממנו ואין כח ביד בית דין להלקות לשום אדם אותו המלקות

אם לא שעבר בעדים והתראה אפילו שהעובר יבא לבית דין לחלות פניהם שילקו אותו כמו שאין כח בידם אליבא דכולי עלמא להמית לשו' אדם שעבר עבירה שיש בה חיוב מיתה אם לא התרו בו הגם שהעוב' יבא לפניה' לחלו' פניהם על כך לכפרת עונו

כלומר, למסקנתו, אין רשות לבי"ד להלקות מישהו רק מתוך כך שהוא בא ומבקש שילקו אותו. יש כאן איסור חובל ובעיות נוספות.

לאחר מכן הוא ממשיך וטוען (ד"ה 'עוד אני'):

עוד אני אומר שגם שיהי' הדין נותן שיכולין בית דין להלקות לעובר בלא עדים והתרא' מלקות בשל תורה כשהעובר בא לחלות פניה' שילקו אותו לכפרת עונו עם כל זה אינו נפטר מן הכרת על ידי אותו המלקות אפי' שעש' תשוב' ואפי' בעבירה שאין בה כרת אינו נפטר מעונש שמים שיש על אותה עבירה על ידי אותו המלקות דדוקא קאמר קרא ונקלה אחיך כיון שנקלה הרי הוא אחיך באותו המלקות המוזכר שם לא במלקות אחר

כלומר כאן הוא טוען שגם אם נאמר שיש לבי"ד רשות להלקות את מי שבא ומבקש שילקוהו, זה עדיין לא היה פוטר אותו מעונש כרת ומעונשי שמים בכלל. לטענתו רק עונש שניתן כדין למי שמחוייב בו ולמי שבי"ד עצמו מחוייב להלקותו יכול לפטור אותו מידי כרת. הוא מוכיח זאת מדקדוקים בכמה לשונות בחז"ל ובראשונים, ואכ"מ.

היחס למדרש תנחומא הנ"ל:

שתי תפיסות של המלקות כפטור מכרת

דברי מהרלב"ח הללו עומדים בניגוד למה שעולה מהמדרש אותו הבאנו בתחילת דברינו. שם ראינו שההלקאה פוטרת מכרת אפילו בעבירות שכלל אין בהן חיוב מלקות (כמו חילול שבת). אם כן, סביר מאד (ונראה שקו"ח הוא) שבעבירות שיש בהן מלקות, כלומר שהתורה עצמה כבר הגדירה את האופציה של מלקות כפטור מכרת, שם יועילו המלקות גם בנסיבות שאין חיוב מלקות (כגון בלי עדים או התראה). אם כן, חכמי צפת, שחלקו על מהרלב"ח, כנראה הבינו כתפיסתו של המדרש הזה.

מסתבר שעיקר הדיון תלוי בשאלת טיבה של אותה אלטרנטיבה. לפי המהרלב"ח עונש מלקות מהווה כפרה אלטרנטיבית, ולכן מדובר רק במצב שזהו עונש מחוייב על פי דין. לעומת זאת, במדרש אותו הבאנו עולה תפיסה לפיה הייסורים והכאב שבמלקות הם המכפרים, ולכן זה יכול להיעשות גם במקום

שאין חיוב מלקות הלכתי.

ואכן, המהרלב"ח עצמו מביא בהמשך דבריו ציטוט מספר **ארחות חיים** (שבעצמו מביא כך גם מהרמ"ה), שם מבואר להדיא כמו התפיסה השנייה (ד"ה 'וראיתי בס' ארחות חיים'):

וראיתי בס' ארחות חיים שכתב בענין המלקו' דברים שכפי הנרא' מפשטם סותרים מה שכתבתי ומכל מקום אפילו לפי דבריו אותה הסכמה שהסכימו רבני צפת אינה מועילה כלל והתכלית המושג על ידה יושג גם כן בלתה וזה לשונו והמלקות ודאי מכפר עם התשובה והוידוי שהמלקות בחייבי מלקות במקום מיתה בחייבי מיתות הוא עומד והמיתה אינה מכפרת לעולם אלא עם הוידוי וכן אז"ל כל המומתין מתודין שכל המתודה יש לו חלק לע"ה ואם תאמר למה לא הזכירו התשובה עם הוידוי שזה עומד על בית הסקילה והולך למות ואין לו פנאי לחטוא עוד שיצטרך לומר און פעלתי לא אוסיף אבל בחייבי מלקיות צריך תשובה ואף על גב שאין המלקו' מכפר אלא עם הוידוי והתשובה א"א שלא יקל לו מעונש העון ההוא מפני הצער שנצטער מכלל העונש שנתחייב בו בידי שמים ואין חלוק בדבר בין שלקה בבית דין בין שלא בבי' דין אלא שאם נתחייב בבית דין מלקו' מלקין אותו בעל כרחו ואם עבר העבירה שלא בעדים והתראה ורצה מעצמו ללקו' כדי להקל מעונש העון תבא לו ברכה ואם לא רצה אין כופין אותו כך כתב הרמ"ה ז"ל בתשובה עכ"ל כפי הנמצא בספר שבידי וכפי הנראה מפשטו סותר מה שכתבתי.

בהמשך דבריו, המהרלב"ח מדייק אפילו בדברים אלו שכוונת ה**ארחות חיים** היא לומר ממש כדבריו, אך מה שהוא מתכוין לומר בקטע זה עצמו הוא שאפילו לדעת ה**ארחות חיים** לא נדרש חידושה של הסמיכה. כלומר גם לשיטתו לא צודקים חכמי צפת. והסיבה היא שגם אם מבינים את דבריו כפשוטם הרי כל מלקות שיכאבו באותה מידה יכפרו על הכריתות, גם אם המלקה אינו סמוך ואינו פועל מכוח בי"ד. לכן גם אם התפיסה היא אכן כדעת המדרש שלנו, בכל אופן אין זה נוגע לצורך בחידוש הסמיכה.

הסבר שיטת מהרלב"ח:

מדוע רק מלקות שניתנות כדין מחליפות עונש כרת?

מהרלב"ח בתשובתו עומד על הקושי בדעה שדווקא מלקות שניתנות כדין מכפרות על עונש כרת, וכך הוא כותב (ד"ה 'עוד אני'):

וכי תימא כיון שמכות המלקות הם חזקות בזה כמו בזה מאי איכא בין זה

לזה?

והוא עונה:

לא היא וטובא איכא דהתורה אמרה והפילו השופט והכהו וכו' ולא דמי לכשבא הוא לבית דין ומפיל עצמו לפניהם ויבקש מהם שילקוהו. ראיה לזה מה שאמרו ז"ל בתעניות פרק סדר תעניות כיצד דעל מאי דתנן במתניתין נותנין אפר מקלה על גבי התיבה ובראש הנשיא ובראש בית דין וכל א' וא' נותן בראשו. מקש' בגמרא נשיא ואב בית דין נשקלו אינהו וננחו ברישייהו מ"ש דשקיל איניש אחרינא ומנח להו אמר רבי אבא דמן קסרי אינו דומה מתבייש מעצמו למתבייש מאחרים.

המהרלב"ח מסביר שעונש בי"ד הוא עונש מבייש יותר, שכן אינו דומה המבייש עצמו למי שמתבייש על ידי אחרים. הוא מוכיח זאת מהלכות תעניות שבהן מניחים אפר מקלה על ראש הנשיא ואב בי"ד, ולא נותנים להם להניח לעצמם. לאחר מכן הוא מוכיח זאת ממקורות נוספים.

קשיים בהסבר זה

הנחת היסוד שלו היא שאכן הכפרה שבמלקות נובעת מעוצמת הבושה (והכאב) שכרוכה בהן. המלקות אינן אלא סוג של ייסורים שמכפרים עליו. אלא שהנחה זו היא קשה, שכן אנחנו יכולים להלקות אותו חמישים מלקות, או לייסר אותו בבי"ד לא מוסמך אך בפני כל הקהל, ובכך להעביר אותו את סאת הייסורים הדרושה כדי להתכפר. קשה להאמין שהפרמטר הקובע את הכפרה הוא מידת הביוש והייסורים, שאם לא כן לא ברור מדוע נדרש דווקא עונש שניתן כדין.

קושי נוסף הוא שלא כל ההיבטים הנדרשים על פי ההלכה הם פרמטרים שרלוונטיים לעוצמת הכאב או הבושה שבעונש. לדוגמא, מדוע נדרשים עדים והתראה כדי שהמלקות יכפרו במקום הכרת? האם קיומם של עדים או התראה נוגע לחומרת העונש?[6] האם היותם של הדיינים סמוכים גורמת ליתר כאב או בושה? מדוע שלא יוכל בית דין של ימינו להלקות אדם שלא ביקש זאת ממנו כדי לכפר עליו מכרת, גם אם אינו מוסמך לכך? הרי במצב כזה הביוש הוא מלא (שכן לא העבריין עצמו ביקש זאת, אלא בי"ד הלקו אותו). על כן נראה שכל אלו הן דרישות פורמליות ולא תנאים לחומרת העונש.

קושי נוסף נוגע לעצם ההשוואה בין מלקות לכרת. אם אכן הבסיס לפטור

[6] הרלוונטיות לעצם נתינת העונש היא ברורה. כאן אנחנו עוסקים בשאלה האם נתינת עונש תכפר במקום הכרת, ולכך העדות וההתראה לא נראות רלוונטיות.

מכרת הוא מידת הסבל, אזי צריכה להיות השוואה כלשהי בין העונשים הללו. המלקות אמורות להיות שקולות בצורה כלשהי לעונש הכרת. ברם, אם אכן כרת הוא עונש נצחי שהאדם מאבד בו את העולם הבא שלו, אזי לא ברור כיצד הלקאה של 39 מלקות יכולה לשחרר אותו מעונש זה. האם הלקאה כזו שקולה לעונש נורא שכזה?

עוד לא ברור, מדוע אדם שלא חטא בעדים והתראה יצטרך לסבול מעונש נצחי של היכרתות מהעולם הבא, בעוד חברו שחטא בעדים והתראה זוכה לפריבילגיה להיפטר מחיוב הכרת? מדוע הפריבילגיה הזו נמנעת ממי שחטא בצנעה?

מסקנה: כפרה פורמלית

מה בכל זאת יכול להיות ההסבר לגישת הראשונים, אותם הביא המהרלב"ח, הסוברים כי רק עונש שניתן על פי דין מכפר על כרת? מסתבר שעונש בי"ד, באשר הוא כזה, יש לו כוח הלכתי לכפר. הכפרה של העונש אינה בהכרח בצורה שייסורים רגילים מכפרים. עצם העובדה שמדובר כאן באקט של כפרה הלכתית היא היא המכפרת, ואין לה תחליף בצורה של ייסורים אחרים, גם אם הם יהיו בעוצמה גבוהה יותר. לכן בעת שאין לנו בתי דין או שלא התקיימו התנאים הדרושים לקבלת מלקות כעונש, אין כל אפשרות להתכפר באופן אחר.

אמנם בזמן הזה שאין לנו בתי דין סמוכים ואין עונש מלקות כותב מהרלב"ח שהאדם מתכפר גם בתשובה ללא עונש מלקות, וזה גופא מעורר קושי. אם אכן נדרשות המלקות ככפרה פורמלית, אז כיצד כאשר אין מלקות נמחק חיוב הכרת?

מסתבר שהדרישות הללו נאמרו רק ביחס למצבים בהם בית דין של מטה מנסה למחוק חיוב כרת. ברם, בי"ד של מעלה אינו כפוף לכללים הללו, והוא בהחלט יכול למחוק חיובי כרת גם בתשובה בלבד. ככל הנראה זה מה שנעשה כאשר אין אפשרות ללקות ולהתכפר.

שיטת חכמי צפת

לחכמי צפת היתה כאן שיטה מעורבת. מחד, ברור שחכמי צפת סברו שרק מלקות שנותן בי"ד סמוך יכולות למחוק כרת (זו גופא היתה הסיבה שהם רצו לחדש את הסמיכה). מאידך, לדעתם ניתן לכפר על כרת גם בעונש מלקות שלא ניתן כדין, שהרי הם רצו ליישם זאת על עבריינים שחטאו בלא עדים לפי בקשתם. מה ההבדל בין שתי הדרישות הללו? מדוע הדרישות ההלכתיות לגבי אופי ואיכות

הבי"ד צריכות להתקיים, אך הדרישות לגבי ההלקאה לא?

לשיטתם ברור שמדובר כאן בכפרה פורמלית. מחד, כל אימת שיש חיוב כרת ניתן להלקות ולכפר. מאידך, רק בי"ד סמוך יכול לעשות זאת, שכן רק הלקאה בעלת משמעות של עונש הלכתי מכפרת על כרת.

תורת הענישה ההלכתית

כפי שהראה מ. אברהם במאמרו, 'נותן לרשע רע כרשעתו – האמנם?', **עלון שבות – בוגרים** ט, גם בסוגי עונשים נוספים הדירוג לא נעשה לפי מידת הכאב או הבושה הכרוכה בהם. במאמר הנ"ל נדונה תפיסתו של בעל **ספר חסידים**, לפיה עוצמת העונש אינה בהכרח פרופורציונית לעוצמת העבירה. הכפרה תלויה בסוג העבירה (ולאו דווקא בחומרתה) ובסוג העונש (ולאו דווקא בעוצמתו).

ביסוד הדברים הללו מונחת תפיסה שעל פי ההלכה מטרת הענישה היא כפרה. לא הרתעה, וגם לא גמול, או תפיסות משפטיות אחרות של תפקידי ומטרות הענישה.

כאן אנחנו רואים חידוש נוסף באותו כיוון: אותה כפרה שהעונש מביא אליה אינה תוצאה של ייסורים, או סבל, או בושה. זוהי כפרה מסוג שונה, שנובעת מעצם העובדה שהאדם נענש בעונשי בי"ד. ייסורים מכפרים הוא מנגנון שונה מהכפרה של עונשי בי"ד, אף שגם העונשים כרוכים בסבל (כלומר הסבל הוא פרמטר רלוונטי אך לא בלעדי).

כרת: מבט מחודש

אנו מגיעים לתמונה פורמליסטית של היחס בין מלקות לכרת. המלקות הן פטור פורמלי מכרת, על אף שאין כל שקילות בין שני העונשים הללו.

ובכל זאת, גם אם נסתפק בתיאור פורמלי, קשה להימנע מהקושי שמלווה אותו. כיצד 39 מלקות יכולות לפטור אדם מכרת נצחי מהעוה"ב? ומדוע מי שחטא בצנעה נמנעת ממנו הפריבילגיה הזו? הפורמליסטיקה אינה נותנת מענה הולם לקשיים הללו.

כדי לקרב זאת מעט לשכל, ניתן להציע שני כיוונים:[7]

1. הכרת אינו אלא עונש תיאורטי. בסופו של דבר זוהי רק הצהרה מה היה אמור לחול על עבריין באותן עבירות חמורות (כעין מה שמסבירים לגבי דרשת

[7] הזכרנו כבר שהרמב"ן ב**שער הגמול** מתמודד גם הוא עם השאלות הללו, ומציע תיאור משלו, ואכ"מ.

חז"ל: "עין תחת עין" – ממון). בפועל, האדם נפטר מהכרת באמצעים אחרים. לדוגמא, בזמן הזה, כאשר אין לנו בתי דין סמוכים, בי"ד של מעלה פוטר את האדם מכרת באופנים אחרים (דרך ייסורים וכדו'). אם כן, ייתכן שגם בזמן שהיו בתי דין, בי"ד של מעלה היה מטפל בכל אלו שלא טופלו בבי"ד של מטה, ומסיר מעליהם את הכרת באופנים אחרים.

2. התיאור של הרמב"ם לעונש הכרת אינו מלא. אין מדובר בהיכרתות נצחית מן העוה"ב, אלא במצב זמני. ואכן כך כתבו כמה מחברים.[8]

הערה: שיטה מחודשת

בעל **כלי חמדה** בפרשתנו, בסוף סי' ד מביא מהמגיה ל**מל"מ** על הרמב"ם, פט"ז מהל' סנהדרין, שיטה ממש הפוכה. לדעתו מלקות פוטרות מכרת רק במצבים שבהם אין חיוב מלקות מדינא. במקום שבו יש חיוב מלקות זה לא יפטור מכרת.

שיטה זו פותרת רבים מן הקשיים שהעלינו בדברינו כאן. הבעייה היא שנראה כי השיטה הזו אינה עומדת במבחן המקורות (ראה **חת"ס**, או"ח סי' קעה, אשר מקשה עליו מסוגיא מפורשת במגילה, ו**כל"ח** שם מציע יישוב). בכל אופן, זוהי שיטה יחידאית, וברור שזו אינה הגישה של רוב המפרשים. לכן לפחות לשיטות אלו עלינו לברר את השאלות שעלו למעלה.

---

[8] ראה, לדוגמא, בספר **הקדמות ושערים** (**הקדו"ש**), לבעל **לשם שבו ואחלמה**, בשער ו, ועוד.

תפיסת הזמן ההלכתית

הנקודות הנדונות:

- תהליך ומצב רגעי
- נקודה בדידה על ציר רציף
- שני סוגי נמנעות: אירוע בסיכוי 0 ונמנע מוחלט
- מהו 'הזמן' שהקב"ה זועם בו?

תקציר

במאמרנו השבוע אנו יוצאים מן האגדה המובאת בגמרא לגבי הרגע הבודד בו זועם הקב"ה בכל יום (שרק בלעם ידע לכוין אליו), ומתוכה אנו עוסקים במהותו של ציר הזמן כרצף. התפיסה המתמטית המודרנית של הרצף רואה אותו כבנוי מאינפיניטסימלים, ולא מנקודות בדידות. אנו מביאים מקורות תורניים שרואים זאת בצורה דומה, ולכן מתייחסים לנקודה בדידה על ציר הזמן כמשהו שאינו באמת זמן.

אנו מצביעים על כמה הבחנות בין תיאור מתמטי של ציר רציף לבין המהות כשלעצמה, ועומדים על כך שיש משמעות לנקודה בדידה על ציר רציף. במהלך דברינו אנו מבחינים בין תהליך (בניגוד למצב, שיכול להיות קיים רק על קטע של זמן) לבין מצב רגעי, ובין נקודה (שמימדה 0) לבין אינפיניטסימל (שמימדו 1). בהמשך אנו עומדים על פרדוכס החץ במעופו שהציג זנון מאיליאה, וקושרים גם אותו להבחנות הללו.

בתוך דברינו אנו עוסקים בקצרה בסוגיא של 'אי אפשר לצמצם', ומבחינים בין כמה משמעויות של חוסר היכולת הזה , ובמחלוקות ראשונים ביחס אליהן.

אנו מסיימים את המאמר בדיון קצר, לא מסקני ובודאי לא ממצה, על גבולותיו של המושג 'תורה', ועל ההבחנה בין תורה לבין חכמה.

מבוא

במאמרנו השבוע נעסוק בנושא שאינו הלכתי במובהק: טיבו של ציר הזמן כרצף. אמנם נזכיר השלכות הלכתיות בסוגיית 'אי אפשר לצמצם', אך זה לא יהיה עיקר עניינו. ובכל זאת, הבהרת המושגים והעמימויות שנוגעות לתפיסת ציר הזמן יכולה להועיל בלימוד כמה וכמה סוגיות הלכתיות, וגם אחרות.

א. הסתברות, מימדים ומהותו של הזמן

מבוא: שני פירושים ביחס ל'רגע'

הגמרא במסכת ברכות ז ע"א מספרת שיש בכל יום רגע שבו הקב"ה כועס. היא מוסיפה ודורשת את הפסוקים בפרשתנו, ואומרת שרק בלעם ידע לכוין את הרגע הזה:

דתניא: (תהלים ז) **ואל זועם בכל יום. וכמה זעמו? - רגע. וכמה רגע? - אחד מחמשת רבוא ושמונת אלפים ושמנה מאות ושמנים ושמנה בשעה, וזו היא רגע, ואין כל בריה יכולה לכוין אותה שעה, חוץ מבלעם הרשע, דכתיב ביה:** (במדבר כד) **ויודע דעת עליון. השתא דעת בהמתו לא הוה ידע - דעת עליון הוה ידע? אלא: מלמד, שהיה יודע לכוין אותה שעה שהקדוש ברוך הוא כועס בה, והיינו דאמר להו נביא לישראל:** (מיכה ו) **עמי זכר - נא מה - יעץ בלק מלך מואב וגו'.**

הרגע בו מדובר כאן הוא קטע זמן קצר מאד. אמנם זו אינה נקודה בודדת של זמן, לא קטע קצר. מייד לאחר מכן מובאת דרשה מקבילה שמבוססת על פסוק במיכה בו הקב"ה מספר לנו על החסד שעשה עמנו בכך שלא כעס באותם ימים שבלעם בא לקלל את ישראל:

מאי (מיכה ו) **למען דעת צדקות ה'? אמר רבי אלעזר: אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל: דעו כמה צדקות עשיתי עמכם שלא כעסתי בימי בלעם הרשע, שאלמלי כעסתי - לא נשתייר משונאיהם של ישראל שריד ופליט; והיינו דקאמר ליה בלעם לבלק:** (במדבר כג) **מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה', מלמד, שכל אותן הימים לא זעם.**

בתוד"ה 'שאלמלי', על אתר, כנראה הבינו שבשלב זה בגמרא עדיין נוקטים בתפיסה שהרגע הזה הוא קטע בעל אורך סופי (אמנם קצר):

שאלמלי כעסתי לא נשתייר וכו' - ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע. יש לומר כלם. אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק

אפילו לאחר כן.

אמנם בתירוץ השני ייתכן שתוס' כבר מאמץ את העמדה שהרגע הוא נקודת זמן (ולא קטע קצר). ואכן בסוף הגמרא מובאת גישה כזו:

וכמה זעמו? - רגע. וכמה רגע? - אמר רבי אבין ואיתימא רבי אבינא: רגע כמימריה. ומנא לן דרגע רתח? - שנאמר: (תהלים ל) **כי רגע באפו חיים ברצונו. ואי בעית אימא, מהכא:** (ישעיהו כו) **חבי כמעט רגע עד יעבר זעם.**

כלומר רבי אבין/נא אומר שהרגע הוא נקודת זמן בדידה.

לפי הפירוש הראשון, חוסר היכולת לכוין את הרגע נובע מאי ידיעה גרידא. לפי הפירוש השני חוסר הידיעה הוא תוצאה של אי יכולת לקלוע בדיוק לרגע שהוא נקודה בדידה של זמן.

חצות

גם ביחס לחצות הלילה אנו מוצאים התלבטות דומה. בספר שמות (יא, ד), הקב"ה מודיע לנו:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר יְקֹוָק כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם:

הביטוי 'כחצות' אומר דרשני. ובאמת חז"ל שמו לב שיש פסוק מקביל (שמות יב, כט) שאומר כך:

וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַיקֹוָק הִכָּה כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשְּׁבִי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה:

כאן הביטוי הוא 'בחצי הלילה', שהוא ביטוי מדויק יותר. ה**מכילתא** דורשת על כך (מס' דפסחא, פרשה יג, ד"ה 'ויהי בחצי'):

ויהי בחצי הלילה למה נאמר לפי שנאמר ויאמר משה כה אמר ה' כחצות הלילה אני יוצא וגומר (שמות יא, ד) **שאי אפשר לבשר ודם לעמוד על חציו של לילה אבל כאן יוצרו חלקו רבי יהודה בן בתירה אומר היודע שעותיו ועונותיו הוא חלקו.**

כלומר הקב"ה עצמו יכול לעמוד על הרגע המדויק של חצות הלילה, ולכן הפסוק שמביא את דבר ה' עצמו מדבר בלשון של 'בחצי הלילה', אבל משה אינו יכול לעמוד על הרגע הזה, ולכן אצלו כתוב 'כחצות הלילה'.

וכן הוא ב**מכילתא דרשב"י** (פי"ב, כט, ד"ה 'ויהי')[1]:

אבל כשאמ' לו משה לפרעה מה הוא אומ' כה אמר [ייי כח]צות הלילה וגו' (שמ' יא, ד) **אמ' [לו הד]בר שקול לכשיחצה הלילה [אם כחוט הש]ע[ר]ה**

[1] וראה גם ב**מדרש הגדול**, שמות יב, כט, מדרש מקביל.

ולמעלה אם [כחוט ה]שע[ר]ה ו[למטה] יושב על [אבן שעו]ת ומכוין את השעה כח[וט השערה] שאין [מלכות] נוגעת [בחברת]ה אפילו כמלא נימא אלא [הגיע זמנה ש]ל מלכות ליפול ביום [נופלת ביום בלי]ל נופ[לת בלילה וכן הוא או]מ' [ו]נוף צרי יומם (וגו') (יחז' ל, טז) **ואו' [ובתחפנחיס חשך היום** (שם יח) **ואו' ביה בלי]ליא קטיל וגומ'** (דנ' ה, ל)**. ואף כשהגיע זמנן של אבותינו ליפול מה נאמ' בהן אוי לנו כי פנה היום וגו'** (ירמ' ו, ד)**.**

במדרש זה משמע שהקב"ה מכוין את השעות בדיוק כחוט השערה, אמנם כאן זה מיושם על נפילת מלכויות שונות.

הגמרא בברכות ג ע"ב עוסקת בקימתו של דוד בחצות הלילה לנגן ולעסוק בתורה, והיא ממשיכה את הקו שראינו, ומביאה סוגיא מקבילה שמשווה את דוד המלך למשה רבנו:

ודוד מי הוה ידע פלגא דליליא אימת? השתא משה רבינו לא הוה ידע, דכתיב (שמות י"א) **כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, מאי כחצות? אילימא דאמר ליה קודשא בריך הוא כחצות - מי איכא ספיקא קמי שמיא? אלא דאמר ליה (למחר) בחצות (כי השתא), ואתא איהו ואמר: כחצות, אלמא מספקא ליה - ודוד הוה ידע? - דוד סימנא הוה ליה, דאמר רב אחא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: כנור היה תלוי למעלה ממטתו של דוד, וכיון שהגיע חצות לילה בא רוח צפונית ונושבת בו ומנגן מאליו, מיד היה עומד ועוסק בתורה עד שעלה עמוד השחר.**

המסקנה היא שמשה אכן לא ידע, ודוד ידע מכוח סימן מיוחד שהוא קיבל מלמעלה. אמנם בהמשך הגמרא שם (ד ע"א) מובאת דעה שמשה גם הוא ידע (ואת הדעה הזו מביא רש"י על החומש. וראה שם גם ב**תורה שלמה** סט"ז):

רבי זירא אמר: משה לעולם הוה ידע, ודוד נמי הוה ידע. וכיון דדוד הוה ידע, כנור למה ליה? - לאתעורי משנתיה. וכיון דמשה הוה ידע, למה ליה למימר כחצות? - משה קסבר: שמא יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא. דאמר מר: למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבדה ותאחז.

דברי ה'אהל יהושע'[2]

ר' שמעון משה דיסקין, בעל **אהל יהושע**, בפירושו לפסוק השני שהבאנו (שמות יב, כט), מקשה את הקושיא הבאה:

יש להעיר דלא משכחת ליה זמן זה של חצות, שהרי כשחולקים הלילה

---

[2] הדברים ידועים בישיבות בשם הרב מבריסק (הגרי"ז), אך התברר לנו כי זהו חידושו של חכם אחר. את המקור הזה מצא עבורנו ר' יהודה מבני ברק, ותודתנו מסורה לו על כך.

לשנים נמצא דהחצי הראשון הוא לפני חצות והחצי השני הוא אחר חצות, אבל חצות גופא אינו תופס זמן כל, ואינו מצב כלל, דאינו אלא שם לחלוקת הלילה. דכל זמן שבאמצע אף הוא נחלק לשנים, חציו לכאן וחציו לכאן, ואם כן היכי משכחת ליה חצות הלילה?

כלומר הוא מתקשה כיצד מדברים על זמן חצות הלילה, הרי אין בכלל זמן כזה. זוהי שנתה שחוצה את הלילה לשניים, אך לה עצמה אין קיום בפני עצמה. עד אליה זהו החצי הראשון של הלילה, ומאחריה והלאה זהו החצי השני. היא עצמה כלל אין לה קיום, כמו נקודה שחוצה בין שני חלקי קו, שהיא כשלעצמה אין לה אורך ואין לה קיום במונחי ציר הזמן.

על כך הוא מציע את התירוץ המפולפל הבא:

ונראה פשוט דהרי כמו"כ יש להעיר דמיתה אינה גם כן עניין של זמן, דמקודם הוא חי ועתה הוא מת. הרי נמצא דאין שעת מיתה כלל, דכל זמן שעדיין לא מת הוא חי וכשהפסיק לחיות הרי הוא מת. נמצא דאין זמן מיתה כלל.

ופשוט דאמנם נכון הדבר, אשר על כן מיושבת קושיא קמייתא, דאף כן היה במכת בכורות, שהיו חיים בחצות הראשון ובחצות השני כבר פסקו לחיות והיו מתים. ואה"נ דלא חצות הוי זמן ולא שעת מיתה הוי עניין זמן, אלא דזה גופא שהמעבר ממוות לחיים היה שווה למעבר מחצות הראשון לחצות השני. וזהו ביאור 'ויהי בחצי הלילה', דאין הכוונה לזמן חצות, אלא שהחצות כמו שחצה הלילה חצה בין מוות לחיים של בכורי מצרים.

הוא מקדים שגם מיתה אינה מתרחשת בזמן כלשהו. המיתה (=יציאת הנשמה) אינה אלא המעבר בין חיים למוות, ולכן היא כשלעצמה אינה מתרחשת על ציר הזמן. היא חוצה אותו לשני חלקים שלכל אחד משניהם יש משמעות של זמן. שני התיאורים הללו משלימים אחד את השני: אכן אין רגע שקרוי 'חצות', ואין רגע שבו מתרחשת המיתה. הרגע של חצות הוא הנקודה שבה מתחלף החלק הראשון (שבו היו הבכורים חיים) ועובר להיות החלק השני (שבו הבכורים מתים). המיתה עצמה כלל אינה מצב, והיא אינה נמשכת זמן.

שני סוגים של הסתברות 0

בדרך כלל מבינים שכאשר יש הסתברות 0 לאירוע כלשהו אז זהו אירוע בלתי אפשרי. אך הדבר אינו נכון. הסיכוי שיעלה בהגרלה מספר שלם כלשהו מתוך כל השלמים הוא 0, אך בסופו של דבר יעלה מספר שלם אחד מתוכם בכל אופן. כלומר במצב כזה ודאי הוא שיתרחש אירוע שסיכויו הוא 0. לפעמים ישנם

אירועים בלתי אפשריים, כגון היעלמות מיידית של עצם אל האין, ומכך אנחנו מסיקים שהסיכוי להתרחשותם הוא 0. במצבים אלו הקביעה אינה הסתברותית אלא אחרת. לאחר שהגענו למסקנה שהאירוע הוא בלתי אפשרי, אנו מצמידים לו הסתברות 0. במקרה הראשון החישוב ההסתברותי הוא העומד בבסיס העניין. מכיון שיש אינסוף מספרים שלמים, הסיכוי שייצא בניסוי אקראי דווקא מספר מסויים הוא 0, אך האירוע אינו בלתי אפשרי. במקרה השני חוסר האפשרות הוא הקביעה הבסיסית, וקביעת ההסתברות על 0 היא תוצאה שלו.

המסקנה היא שהקביעה כי אירוע כלשהו הוא בלתי אפשרי אינה קביעה הסתברותית. הקביעה שההסתברות להתרחשותו של אירוע כלשהו היא 0, אין פירושה שבלתי אפשרי שהוא יקרה. נציג כעת דוגמא שתחדד את הטענה הזו.

הדגמה: בריאת העולם כהיווצרות ספונטנית

רבים נוטים להוכיח שהטענה כי העולם נוצר מעצמו ללא בורא אינה אפשרית. חלק ניכר מההוכחות לטענה זו מבוססות על חישובים שונים של ההסתברות לכך שעצם או מציאות כלשהם ייווצרו במקרה. לדוגמא, חישוב הסיכוי שתיווצר מולקולה אורגנית אחת בתהליך מקרי.

אך טיעון זה הוא כושל ובטל. החישובים הללו אינם יכולים להתייחס לגודל שהוא 'הסיכוי שדבר כלשהו ייווצר במקרה'. לכל היותר ניתן לחשב כך את קצב ההיווצרות (או הסיכוי ליחידת זמן). ברור שהסיכוי לכך שתיווצר מולקולה אורגנית אחת בתהליך מקרי תלוי במשך הזמן שניתן לתהליך הזה. במהלך מיליארד שנים הסיכוי לכך רב יותר מאשר במהלך שנה אחת. אם כן, חישובים כאלה יכולים להניב את הסיכוי לכך שבאופן מקרי תיווצר מולקולה אורגנית ליחידת זמן. לדוגמא, אם חישוב כזה נותן תוצאה של (1/1000), היחידות של התוצאה הזו הן מולקולות לשנה (כלומר בממוצע ייווצרו 0.001 מולקולות בכל שנה – הקצב הממוצע של ההיווצרות. אמנם הסיכוי שתיווצר כך מולקולה בשנה אחת הוא קטן, אבל אם נמתין זמן של אלף שנים, כלומר (הקצב הממוצע)/1, אזי מספר המולקולות הממוצע שייווצר באופן אקראי יהיה 1.

אם כן, למרבה האירוניה כל חישוב מסוג כזה דווקא מוכיח (או מניח) שתהליך של היווצרות ספונטנית הוא בהחלט אפשרי, אלא שיש לתת לו מספיק זמן. כיצד, אם כן, ניתן להוכיח שתהליך כזה כלל אינו אפשרי? בודאי לא ניתן לעשות זאת בכלים הסתברותיים. הקביעה שתהליך כזה אינו אפשרי אינה תוצאה של חישוב שמראה שסיכויו הוא 0, אלא להיפך: טיעון פילוסופי-אינטואיטיבי יראה שזה

לא אפשרי, ומתוך כך נגיע למסקנה שהסיכוי לכך הוא 0.

למעשה, אין שום חישוב הסתברותי מן הסוג הזה שתוצאתו היא 0. אין שום דרך להגיע באופן הסתברותי לתוצאה שתהליך כלשהו הוא בעל הסתברות 0. תוצאת חישוב הסתברותי לסיכוייו של תהליך כלשהו, היא תמיד סופית (בין 0 ל-1), שכן היא מורכבת ממכפלות של סיכויים של שלבי הביניים, וסיכומי אפשרויות לתהליכים שונים.[3] על כן, תמיד כאשר אנחנו מדברים על סיכוי 0, בהכרח שהקביעה הזו אינה נסמכת על שיקול הסתברותי. רק קביעה שהסיכוי הוא קטן מאד, יכולה להיות תוצאה של חישוב הסתברותי.

קביעה הסתברותית לכך שאירוע כלשהו הוא בסיכוי 0, יכולה להיעשות אך ורק דרך הצבעה על כך שיש אינסוף אפשרויות שוות משקל לתוצאת התהליך, ולכן יש סיכוי 0 לכך שתתרחש דווקא אחת מסויימת מתוכן. ברם, זה אינו באמת חישוב מתמטי של הסתברות של תהליך (זו אינה אלא מכפלת הסתברויות ביניים, וכנ"ל), אלא ניסוח מתמטי-פורמלי של אינטואיציה פשוטה. כל אחד מבין שבהגרלה הוגנת הסיכוי לקבל תוצאה מסויימת אחת מתוך אינסוף הוא 0. טענה זו אינה דורשת חישובים או הבנה הסתברותית.

יתר על כן, אם עולה טענה כזו מתוך חישוב הסתברותי, אות הוא שמדובר בקביעה שהסיכוי הוא 0, ולא שהתהליך אינו אפשרי. הקביעה שתהליך כלשהו אינו אפשרי באופן קטגורי ומוחלט (הסוג המהותי של נמנעות שהוגדר לעיל) לעולם אינה תוצאה של חישוב הסתברותי משום סוג שהוא.

בחזרה ליכולתו של בלעם

חוסר האפשרות לקלוע לרגע בו כועס הקב"ה, יכול גם הוא להתפרש בשני מובנים:

1. זוהי תוצאה של אי ידיעה. קשה לקלוע לרגע קטן אחד מתוך אינספור רגעים שיש בכל לילה. הסיכוי לכך הוא 0. זוהי תפיסה שרואה את ציר הזמן כמורכב מרגעים בדידים, אלא שכל רגע כזה הוא קטן לאינסוף, ולכן קשה לקלוע דווקא אליו (ההסתברות לכך היא 0).
2. מן התיאור של ה**אהל יהושע** נראה כי הקליעה לרגע הזה היא בלתי אפשרית. הסיבה לכך היא שאין בכלל במציאות רגע מסויים ששמו 'חצות', כמו כל רגע בדיד אחר. החצות אינו זמן מסויים, אלא מעבר בין שני קטעי זמן. כמובן

[3] רק כאשר אחד המוכפלים הוא 0 המכפלה תתן תוצאה 0. אבל לשם כך עלינו להניח שהסיכוי לשלב ביניים כלשהו הוא 0, וזו עצמה אינה קביעה הסתברותית. ראה גם להלן.

שחצות אינו מיוחד בזה, ובדיוק באותה צורה ניתן להסיק שכל רגע של זמן אינו אלא מעבר בין קטעים. אם כן, נראה כי הקליעה לרגע בו זועם הקב"ה היא בלתי אפשרית (ולא רק בעלת סיכוי 0). הקב"ה יכול לכעוס ברגע (יהא מובנו של זה אשר יהא), אבל המונח 'רגע' אינו משקף מציאות כלשהי, ולכן בלתי אפשרי לקלוע אליה. כאן לא מדובר בקושי עצום שיש לו ביטוי הסתברותי, אלא באירוע שהוא מן הנמנעות.

ההבחנה בין שתי ההצעות הללו נובעת משתי תפיסות שונות של ציר הזמן: התפיסה הראשונה רואה את ציר הזמן כמורכב מרגעים בדידים שעומדים בצפיפות זה לצד זה. לפי ההצעה השנייה ציר הזמן אינו מורכב מרגעים. ניתן אולי לסמן רגעים בדידים על הציר, אבל הם אינם חלק ממשי ממנו.

השוואה לדברי ה'אהל יהושע'

מדברי בעל ה**אהל יהושע** עולה כי מיתה היא תהליך ולא מצב. זהו מעבר בין מצב של חיים למצב של מיתה. שני המצבים נמשכים משכי זמן רציפים, אך המעבר ביניהם הוא חסר מעמד אונטולוגי (=יישותי). אם כן, התיאור שלו אכן מסביר כיצד מיתה יכולה להתרחש ברגע זמן בדיד אחד. רגע אמנם אינו קיים, אך הוא משקף מעבר בין קטעי זמן. לכן אירועים שמבטאים תהליכים ולא מצבים יכולים להתרחש ברגע זמן בדיד.

אך זעמו של הקב"ה הוא מצב ולא תהליך. הקב"ה זועם לאורך רגע בדיד אחד בלבד, ותו לא, ולכן לא ניתן לעמוד עליו. אך כיצד יכול להתקיים מצב על רגע זמן בדיד אחד? כאן כבר לא ניתן ליישם את תיאורו של ה**אהל יהושע**. לכאורה המסקנה היא שביחס לזעמו של הקב"ה מדובר בהסתברות 0 ולא בנמנעות ממש. אך לעיל ראינו דעות שאלו אכן נמנעות, כלומר שלרגע הזה אין משך, ולכן כלל לא אפשרי לקלוע אליו.

ממדים ומידה[4]

במתמטיקה המודרנית מתייחסים לקו רציף כמשהו שאינו מורכב רק מנקודות בדידות. ניתן אמנם לסמן עליו נקודות כאלה, אך החלקיקים האלמנטריים שמרכיבים את הרצף הם אינפיניטסימלים. האינפיניטסימל הוא קטע קטן כרצוננו, שאורכו הוא 0 (בשפת המתמטיקה הוא 'שואף' ל-0). מהו ההבדל העקרוני בין נקודה לבין אינפיניטסימל, הרי שניהם בעלי אורך 0?

הניסוח הפשוט ביותר להבחנה הזו מצביע על הבדל במימד. אמנם המידה של שניהם זהה (האורך של שניהם הוא 0), אך המימד שלהם הוא שונה: מימדה של נקודה הוא 0, ומימדו של אינפיניטסימל הוא 1 (שהרי מדובר בקטע חד מימדי, ולא בנקודה). אם כן, נכון יותר לומר שהנקודה אין לה אורך (ולא שאורכה הוא 0. שהרי אורך מאפיין אך ורק קטעים שמימדם הוא 1), והאינפיניטסימל יש לו אורך (שהרי מימדו הוא 1), אלא שהאורך הזה הוא 0.

המסקנה העולה מן התמונה הזו היא שמעמדו של הרגע הוא מורכב. מחד, אין לו אורך, ולכן הוא אינו משך זמן. מאידך, יש לו קיום כלשהו, והוא לא רק מעבר בין קטעי זמן. אם הזמן הוא 'עצם' שמימדו 1, הרגע הוא 'עצם' שמימדו 0. המסקנה היא שלרגע בהחלט יש קיום. הוא אינו תהליך בלבד, או סימון של מעבר בין 'עצמים'. הוא עצם במימד נמוך יותר.

יישום לגבי זעמו של הקב"ה

כעת נוכל לנסות ליישם את התיאור של ה**אהל יהושע** לגבי מצבים רגעיים (כמו זעם רגעי של הקב"ה) ולא רק לגבי תהליכים (כמו מוות). אכן אין זמן שבו הקב"ה זועם, שכן מצב מתאפיין בקטע זמן ולא בנקודה. מאידך, אין זה נכון לומר שלרגע אין כלל קיום. נקודה בדידה על ציר הזמן גם היא סוג של זמן, אך אין לה משך.

[4] התיאור בקטע זה הוא כמובן לא שיטתי ומלא, ואולי גם לא לגמרי מדויק מבחינה מתמטית, הן מפאת קוצר הירִיעה והן מפאת מגבלות הידע של המחברים.
נעיר כי את החשבון האינפינטיסימלי מצאו באופן (כמעט) סימולטני שני אישים: ניוטון ולייבניץ. הניסוח של ניוטון (שנפוץ יותר בין מתמטיקאים) הוא מופשט יותר, והוא אינו מבוסס כלל על האינפיניטסימל כחלקיק אלמנטרי של הרצף המתמטי. לעומת זאת, הניסוח של לייבניץ (שחביב יותר על פיסיקאים, אך נחשב תיאור לא מדויק מבחינה מתמטית) הוא אינטואיטיבי יותר, שכן הוא בונה את הרצף כאוסף של אינפיניטסימלים. מסיבה זו, התיאור שיבוא כאן קרוב יותר לתמונה של לייבניץ מאשר לתמונה הניוטונית. על כן חשוב לנו לציין כי ישנם ניסיונות מודרניים לתאר באופן קוהרנטי ומלא מבחינה מתמטית את החשבון האינפיניטסימלי בתמונה לייבניצית. ראה, לדוגמא: H. J. Keisler, Foundations of Infinitesimal Calculus, Boston, Prindle, 1976.

מסיבה זו בלתי אפשרי לקלוע אליה, שכן כל פעולה אנושית מתרחשת לאורך קטע של זמן, ולכן האדם אינו יכול לקלוע בדיוק למצב רגעי.

יש מקום להתלבט האם אי האפשרות הזו הוא מן הנמנעות או שרק סיכויה הוא 0. לכאורה רק הסיכוי הוא 0, שהרי ישנו רגע שהקב"ה זועם בו על ציר הזמן. אך כרגע תיארנו זאת כנמנעות, שכן פעולות של אדם תמיד מתמשכות על קטע זמן, קצר ככל שיהיה, ולכן הן אינן יכולות להתלכד בדיוק עם רגע בדיד.

האם תהליך ומצב רגעי הם שני דברים שונים?

במבט נוסף ניתן לומר יותר מכך. מדברינו עולה כי גם מיתה היא מצב, ולא רק מעבר או תהליך. זהו מצב שמתמשך אך ורק רגע אחד של זמן. בעל ה**אהל יהושע** אינו מתייחס לרגע בדיד כמציאות של זמן, שכן מימדו 0, אך כפי שתיארנו לעיל גם לרגע ישנה ממשות במובן כלשהו, ולכן ניתן לדבר אודותיה במונחי מצב רגעי ולא רק במונחי תהליך. אמנם נכון הוא שהאדם אינו יכול ליצור בעצמו מצב שמשכו הוא רק רגע בדיד אחד. מסקנתנו היא שההסבר השני (שרואה את הרגע כמציאות במימד נמוך יותר) יכול להיות נכון לשני המקרים.

ב. השלכות לשאלה האם אפשר לצמצם

מבוא

כמה מן החלוקות שעשינו כאן רלוונטיות להבנת העיקרון ההלכתי הקובע ש'אי אפשר לצמצם' (ראה במשנה בכורות יז ע"א, בגמרא שם ובמקבילות). העיקרון הזה קובע כי שני דברים שבאים כאחד אינם יכולים ליפול באותו זמן ממש. כמו כן, שני דברים השווים זה לזה במידתם אינם יכולים להיות זהים לחלוטין.

עצם העובדה שאותו עיקרון עצמו בא לידי ביטוי בשני הקשרים שונים (זמן ומידה), מצביעה על כך שככל הנראה ביסודו עומדת הבעייתיות של הרצף בה עסקנו בפרק הקודם. בעייתיות זו מופיעה הן כאשר שואלים האם שני אירועים יכולים להופיע באותו רגע בדיד עצמו, והן כאשר אנחנו שואלים האם שני דברים יכולים להיות בעלי אותה מידה עצמה (גם מידות מקבלות בד"כ ערכים רציפים). בפרק זה נעסוק מעט בעיקרון הזה וביישום דברינו עד כה לגביו.

אי אפשר לצמצם

התורה קובעת כי בכור בהמה טהורה הולך לכהן כאחת ממתנות כהונה. מה

קורה כאשר יש שני בכורים שנולדים בבת אחת? בעניין זה נחלקו תנאים במשנה בסוגיית בכורות הנ"ל:

רחל שלא ביכרה, וילדה שני זכרים, ויצאו שני ראשיהן כאחת, רבי יוסי הגלילי אומר: שניהן לכהן, שנאמר (שמות יג) **הזכרים לה', וחכ"א: אי אפשר לצמצם, אלא אחד לו ואחד לכהן.**

לפי ר' יוסי שניהם לכהן. לפי חכמים לא ייתכן ששניהם יצאו כאחד, ולכן רק אחד מהם הוא בכור, ויש לתת רק אחד מהם לכהן (בהמשך המשנה נחלקים עוד תנאים כיצד לעשות זאת). המשנה עצמה קובעת שהמחלוקת היא בשאלה האם אפשר לצמצם או לא.

והנה רש"י על אתר מסביר:

א"א לצמצם - שיצאו שני ראשיהן כאחד אלא האחד יצא תחלה ולא ידעינן הי ניהו.

משמע במפורש מלשונו שהאפשרות ששניהם יצאו כאחד אינה אפשרית. בהכרח יש אחד מהם שיצא ראשון, ולכן הוא הבכור. ברור שאין הכוונה למגבלה פיסית (שלא יכולים לצאת שני יילודים בבת אחת מהרחם), שהרי מדובר שבאמת שניהם יוצאים במקביל. יתר על כן, אם אכן היה מדובר כאן בעיקרון שהוא ספציפי להלכות בכור לא היה מקום לנסח זאת כעיקרון גורף שחל על כלל ההלכה. אם כן, רש"י מסביר שהבעייתיות כאן היא בעיית הרצף: לא ייתכן ששני אירועים יתרחשו באותו רגע בדיד עצמו.

די ברור שאין מדובר כאן בנמנעות עקרונית (שכן אין כל סיבה להניח שהדבר לא אפשרי ברמה העקרונית), שהרי קביעה של נמנעות עקרונית אינה מצויה בתחום ההסתברות אלא בתחום הפיסיקה (או פיזיולוגיה). ומכיון שהראינו למעלה שאין מדובר כאן בטענה מתחום הפיזיולוגיה, על כורחנו כוונת המשנה הזו לומר כי זהו אירוע שסיכויו הוא 0. כלומר הסיכוי ששני האירועים יתרחשו בדיוק באותו רגע בדיד בזמן הוא 0.

כך משמע גם מלשון הרמב"ם, אשר פוסק כדעת חכמים, וכותב (הל' בכורות, פ"ה ה"א. וראה גם **שו"ע** יו"ד סי' שיח ה"א שפסק כך):

רחל שלא בכרה וילדה שני זכרים, אפילו יצאו שני ראשיהן כאחד <u>אי אפשר שלא קדם אחד</u>, הואיל ואין ידוע אי זה מהם יצא ראשון הכהן נוטל את הכחוש והשני ספק בכור, מת אחד מהן אין לכהן כלום שזה החי ספק הוא והמוציא מחבירו עליו הראיה, וכן אם ילדה זכר ונקבה הרי הזכר ספק שמא הנקבה יצאת תחלה לפיכך אין לכהן כלום שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

אם כן, גם הרמב"ם רואה כאן בעייתיות שנוגעת לרצף: הסיכוי לכך ששני אירועים יתרחשו באותו רגע בדיד בזמן הוא 0.[5]

שיטת התוס'

בעלי התוס' על אתר (שם ע"ב, ד"ה 'אפשר לצמצם'), חולקים וסוברים שהדבר אפשרי אלא שאנחנו לא יכולים לברר האם הם יצאו בשווה או שאחד מהם קדם לחבירו (ומי מהם), ולכן נותנים רק אחד לכהן (כי המוציא מחברו עליו הראיה). כלומר בעלי התוס' סוברים שהדבר אכן אפשרי, אך אנחנו לעולם לא נוכל לדעת זאת.

לכאורה יש כאן ויכוח עקרוני, שכן לפי תוס' זהו אירוע אפשרי והספק הוא רק מבחינתנו, ואילו לפי רש"י והרמב"ם האירוע הזה הוא בלתי אפשרי.

אך לאור מה שקבענו למעלה, נראה כי אין כאן ויכוח עקרוני: כולם מסכימים שזהו אירוע שהסיכוי להתרחשותו הוא 0, אך ברור שבאופן עקרוני הוא יכול להתרחש (הוא אינו נמנע באופן מוחלט). למעשה בנושא זה התוצאה בהכרח תהיה כזו שסיכוייה הם 0 (שהרי כל רגע שבו יצא הבכור הוא בסיכוי 0, שכן ישנם אינסוף רגעים שבהם הוא יכול היה לצאת). אם כן, נראה כי רש"י והרמב"ם אינם חולקים באופן מהותי על תוס', ולדעת כולם זה אירוע שיכול להתרחש (בסיכוי 0), אך אנו איננו יכולים לדעת זאת.

בכל זאת נראה שיש כאן ויכוח הלכתי (לא הסתברותי): לפי רש"י והרמב"ם שני אירועים שמתרחשים באותו רגע בדיד בזמן נחשבים מבחינה הלכתית כנמנעות. מאורע שסיכוייו 0 אין להתחשב בו אפילו כיוצר ספק. לעומת זאת, לפי תוס' האפשרות ששני האירועים אכן התרחשו סימולטנית היא אפשרות שיש להתחשב בה והיא יוצרת ספק.

צמצום בידי שמים ובידי אדם

הגמרא שם בע"ב:

אמרי דבי רבי ינאי: לרבי יוסי הגלילי שמעינן ליה דאמר אפשר לצמצם בידי שמים - וכ"ש בידי אדם, ורבנן בידי שמים אי אפשר לצמצם, בידי אדם

[5] יש מקום לדון האם רגע ההמלטה הוא תהליך או מצב רגעי. לפי טיעונו הנ"ל של בעל **אהל יהושע**, ההמלטה היא המעבר מבפנים (=ממצב של עובר) החוצה (=למצב של יילוד), ולכן היא אינה לוקחת שום משך זמן. זהו מעבר ולא מצב. אמנם לפי מה שראינו למעלה ניתן להתייחס לכך כמצב רגעי (כלומר מצב שמתקיים אך ורק על רגע בדיד של זמן. זהו הרגע שבו אנו מגדירים את המעבר ממצב של עובר למצב של יילוד).

מאי?

וברש"י שם מסביר:

אפשר לצמצם בידי שמים - כגון הך לידה ואע"ג דאין מקפידין בכך.

וכל שכן בידי אדם - דמתכוונין לצמצם שום מדה או שום דבר דוודאי אפשר לצמצם.

בידי אדם - שמתכוונין ומודדין כדי לצמצם מאי אפשר לצמצם או לא.

הגמרא מניחה שצמצום בידי שמים הוא קשה יותר מאשר בידי אדם. הסיבה לכך היא שצמצום בידי שמים הוא אירוע אקראי, ולכן הסיכוי לצמצום הוא 0. אך צמצום בידי אדם הוא אירוע מכוון, האדם מנסה להגיע לסימולטניות, ולכן שם יש יותר מקום לטענה שניתן לצמצם.

אחת הדוגמאות המובאות בגמרא לצמצום בידי אדם, היא חוט הסיקרא שהיה אמור להיות באמצע המזבח (להבחין בין דמים שניתנים למעלה ולמטה). כאשר קושרים את החוט למזבח ישנו ניסיון מכוון להגיע בדיוק לאמצע, ולכן שם יש סבירות רבה יותר לקלוע בדיוק לאמצע. מכיון שהאירוע אינו אקראי, יש אולי מקום לומר שהחישוב לקלוע בדיוק לאמצע אינו מניב סיכוי.0[6]

צמצום בידי אדם: בעיה בשיטת התוס'

לכאורה ההבחנה בין צמצום בדי שמים לבין צמצום בידי אדם יכולה להיאמר רק לשיטה שמדובר כאן בחוסר אפשרות של המציאות עצמה. כאן ניתן לומר שאם מכוונים להגיע לצמצום הסיכוי לכך עולה. אבל לשיטת התוס' שזוהי רק עמימות אצל האדם ולא חוסר אפשרות במציאות עצמה, מה מקום לחלק בין צמצום בידי שמים לצמצום בידי אדם? אם האדם אינו יכול להבחין במשהו מצומצם, אז אי אפשר לצמצם, לא בידי שמים ולא בידי אדם.

ובאמת בתוד"ה 'אפשר לצמצם' שם, לאחר שהביאו את דברי רש"י, הסבירו בכמה אופנים לגבי כמה סוגי מקרים: לדוגמא, בצמצום בידי שמים אין לאדם פנאי לנסות ולכוין, ולכן הוא אינו מצליח. אך אם הצמצום הוא בידי אדם, אז האדם מכוין לצמצם, ובמצב כזה ייתכן שהוא כן יכול להצליח ועוד.

---

[6] אמנם אם מדובר באמצע כנקודה בדידה (הפעם במרחב ולא בזמן), אזי עדיין ישנה טעות בהנחת החוט, שכן אדם אינו יכול לקלוע לנקודה בדידה באופן מדויק, ולכן יש התפלגות אקראית סביב נקודת האמצע. הראשונים מניחים שלא מדובר כאן בנקודה בדידה (ייתכן שבכל מקרה שבו אמצע המזבח נופל תחת החוט שעוביו סופי, זה נחשב כמיקום תקין). אם כן, כל הדיון שערכנו למעלה אינו אלא קירוב ומשל עבור המקרה הזה.

פסק ההלכה ומשמעותו

מדברינו עולה כי לפי תוס' באמת לא מדובר כאן על חוסר אפשרות מהותי. נראה שהם אינם רואים בבעיית הצמצום היבט של בעיית הרצף, אלא רק בעיה טכנית שקשה להתגבר עליה. ואילו לפי רש"י והרמב"ם נראה כי מדובר כאן בביטוי לבעיית הרצף, ולכן הצמצום הוא בלתי אפשרי (כלומר הסיכוי אליו הוא 0).

והנה להלכה נפסק שבידי שמים אי אפשר לצמצם (ראה רמב"ם **ושו"ע** הנ"ל). ולגבי צמצום בידי אדם נחלקו הראשונים: לפי תוס' הנ"ל (ובמקבילה בעירובין ה) נפסק שאפשר לצמצם. ואילו הרמב"ם (ראה הל' רוצח פ"ט ה"ח) פוסק שאי אפשר לצמצם בידי אדם.

בהחלט סביר שהם הולכים כאן לשיטותיהם: הרמב"ם שרואה בזה בעיה עקרונית של חוסר אפשרות במציאות (ביטוי לבעיית הרצף), אזי ברור שגם בידי שמים אי אפשר לצמצם. ואילו תוס', שרואים בכך קושי טכני מצד האדם, הם פוסקים שבידי אדם אפשר לצמצם.

ג. חצו של זנון

מבוא

נסיים את המאמר בדיון קצר באחד מן הפרדוכסים אותם הציג זנון מאיליאה, בכדי לערער על מושג התנועה. אנו נציע פתרון עבורו, ולאחר מכן נעסוק בקצרה בכמה היבטים בהם ישנן השלכות לפתרון זה.

פרדוכס החץ במעופו[7]

הפילוסוף היווני, זנון מאיליאה, העלה את השאלה הבאה: נתבונן על חץ שעף. בכל רגע ורגע, אם נתבונן בו נראה שהוא עומד. כלומר בכל רגע ורגע של הזמן הוא עומד, כל פעם במיקום אחר. אז מתי (=באיזה רגע) הוא משנה את מיקומו?

מקובל לראות את הפתרון של הפרדוכס בתמונה האינפיניטסימלית. כלומר ההנחה שציר הזמן מורכב מרגעים בדידים נחשבת כמוקש שמוליך לפרדוכס. אם נאמץ את התמונה האינפיניטסימלית, כלומר שציר הזמן מורכב באוסף של אינפיניטסימלים, אזי השאלה נעלמת מאליה. לא ניתן לדבר על מצבו של החץ ברגע אחד של הזמן כי אין רגעי זמן בדידים.

---

[7] כאן נעסוק בדברים בקצירת האומר. ליתר פירוט, ראה במאמרו של מ. אברהם, 'חצו של זינון והפיזיקה המודרנית', **עיון** מו, תשנח.

התחושה העולה למראה הפתרון הזה היא שעקפנו את המכשול, אך לא באמת הסרנו אותו. ברור שעל ציר הזמן מצויים רגעים בדידים. ניתן לסמן נקודות כאלה על כל ציר רציף. לכן, גם אם לא נוכל באופן ממשי להתייחס לרגע בדיד, עדיין ניתן לשאול את השאלה התיאורטית אודות מצבו של החץ ברגע בדיד כלשהו. העובדה שהשפה האינפיניטסימלית אוסרת להעלות את השאלה אינה מהווה פתרון עבורה.

אם השאלה היתה נוגעת לחוסר האפשרות שלנו להבחין במצב כלשהו, אזי היתה כאן אפשרות עקרונית לפתרון, שכן התייחסות אנושית תמיד נוגעת לקטע של זמן ולעולם לא לרגע בדיד. זו אחת האפשרויות שהעלינו ביחס לחוסר האפשרות לצמצם. אבל כאן השאלה היא תיאורטית, ולכן תשובה זו אינה פותרת אותה.

פתרון הפרדוכס

הפתרון הנכון לפרדוכס הזה נעוץ בהבחנה בין 'להימצא במקום' לבין 'לעמוד במקום'. אמנם נכון שבכל רגע ורגע בזמן החץ 'מצוי' במקום אחר, אך בהחלט לא נכון שהוא 'עומד' באותם מקומות. הוא מצוי במקום כלשהו, אך בו בזמן הוא גם נע. אם כן, התשובה לשאלה מתי החץ משנה את מיקומו (=נע), היא: באותו רגע עצמו שבו אנו מתבוננים בו. הוא גם נמצא במקום כלשהו וגם נע למקום אחר.

שורש הבלבול

מה שעומד בבסיס הבלבול של זנון הוא האינטואיציה לפיה אין אפשרות לדבר על מהירות בנקודת זמן. התחושה היא שמהירות קיימת ומוגדרת אך ורק לאורך קטע של זמן (וגם קטע של מרחב), אך לא בנקודת זמן (ומרחב) בדידה. מהירות פירושה שינוי מקום, ולא ייתכן שיתרחש שינוי מקום על פני נקודה אחת, של זמן או של מקום. מכאן עולה כי בנקודה בדידה של זמן הגוף אינו יכול להימצא במהירות, והוא חייב לעמוד (=לנוח, כלומר להימצא במהירות 0).[8]

[8] ניתן היה להעלות אפשרות היפותטית של גוף בעל מהירות אינסופית, אשר מאפשרת לו לעבור קטע מרחבי בנקודת זמן אחת. לכאורה מהירות אינסופית מאפשרת להימצא בשתי נקודות מרחביות שונות באותה נקודת זמן בדידה. אך זוהי טעות. אם לגוף כלשהו יש מהירות אינסופית (דבר שאינו אפשרי בגלל תורת היחסות של איינשטיין), הוא עובר קטע מרחבי סופי במשך קטע זמן שאורכו אפס, אך בהחלט לא נכון שהוא יכול לעבור קטע מרחבי במשך נקודת זמן בדידה. להימצא בשתי נקודות מרחביות (שני מיקומים) שונות באותה נקודת זמן זוהי סתירה לוגית, ולא נמנעת פיסיקלית. זה פשוט בלתי אפשרי, ולא

אך הנחה זו היא שגויה לחלוטין. המהירות אינה שינוי מקום. שינוי המקום הוא תוצאה של העובדה שלגוף יש מהירות. גופים בעלי מהירות (שאינה 0) משנים את מקומם, אך אין לזהות את המושג 'מהירות' עם שינוי מקום. המהירות היא פוטנציאל לשינוי מקום, ולכן אף ששינוי מקום אינו מתבצע ברגע בדיד אחד, הפוטנציאל לשינוי יכול להיות מוגדר גם על רגע בדיד של זמן.

הפיסיקה מגדירה את המהירות על נקודת זמן (כלומר יש מהירות בכל רגע בדיד של זמן), אך דרך החישוב של גודל זה היא חלוקה של קטע מרחבי בקטע זמני (=כמה זמן לוקח לעבור את הקטע המרחבי). זוהי צורת החישוב, כלומר הגדרה אופרטיבית, אך לא הגדרה מהותית. באופן מהותי, לגוף יש מהירות בכל נקודת זמן בדידה. כאמור, החישוב של אותה מהירות דורש התרחבות לקטע קטן סביב הנקודה הנדונה, אך זהו רק אילוץ חישובי, ולא מהותי.

בחזרה לצמצום

ניתן לראות בהבחנה הזו היבט נוסף של ההבחנה אותה הצגנו למעלה. המהירות היא גודל שקיים על נקודת זמן בדידה אחת, אך אנחנו כבני אדם איננו יכולים להתייחס לנקודת זמן בדידה, אלא רק לקטע זמן. זה מה שגורם לנו לערבב את ההגדרה האופרטיבית של המהירות (שמתייחסת לקטעי זמן ומרחב) עם ההגדרה המהותית (שמתייחסת לנקודות בדידות). בניסוח זה נוכל לומר כי הפרדוכס של זנון נוצר בגלל העובדה שאי אפשר לצמצם.

ההתייחסות של ה**אהל יהושע** למיתה כאירוע שאי אפשר ללכוד אותו (כלומר אירוע שלא קיים על ציר הזמן), כלומר תהליך ולא מצב, נובעת מן העובדה שאנו לא יכולים להתייחס לנקודת זמן בדידה. ברם, כפי שהצענו למעלה, אירוע זה כן קיים על ציר הזמן, אך זהו אירוע רגעי. הוא הדין לזעמו הרגעי של הקב"ה.

סיכום

בקטע המסכם נעלה כמה הרהורים, רובם יסתיימו בסימן שאלה, ולא יוליכו למסקנה ברורה. יש מקום להתלבט מה משמעותו של העיון אותו עשינו השבוע. האם זהו לימוד תורה? או שמא זהו שימוש במקורות תורניים בכדי ללמוד פיסיקה (הבנת משמעותו של ציר הזמן בדרך כלל שייכת לתחום הפיסיקה). האם זה לימוד אגדה, או שמא לימוד הלכתי ממש (שהרי ישנן לנושא זה כמה וכמה השלכות גם בתחומי ההלכה)?

יועיל כאן לחשוב על המהירות אינסופית.

ניתן להרחיב את השאלה ולבחון מהם גבולותיו של המושג 'תורה'. האם לימוד מורה הנבוכים, על חלקיו הפילוסופיים (ואף ממקורות זרים) הוא בגדר 'תורה'? אם כן, במה שונה המתמטיקה והפיסיקה המודרנית מזו האריסטוטלית? מדוע פיסיקה אריסטוטלית שנכנסה להלכות יסודי התורה ברמב"ם קיבלה מעמד כשל לימוד תורה, ואילו לימוד מושגים ותובנות מן המדע המודרני אינה זוכה לכך? הוא הדין ניתן לשאול לגבי הפילוסופיה המודרנית.

ישנם מצבים לא מעטים שבהם המתמטיקה, או מדע כלשהו, נדרשים בכדי להבין סוגיא הלכתית, או כדי להכריע בשאלה הלכתית. במקרים אלו נראה כי העיסוק במתמטיקה או במדע הוא בגדר מכשירי מצווה (הכשר מצווה למצוות תלמוד תורה). אבל כאן המצב הוא הפוך: המטרה לא היתה הבנת נושא הלכתי או תורני מובהק, אלא שימוש במקורות תורניים והלכתיים כדי להבין את מהותו של ציר הזמן. האם זהו לימוד תורה? אם כן, המסקנה היא שזה מצוי במדרגה גבוהה יותר, שכן זוהי ממש תורה (ולא רק מכשירי מצווה לתלמוד תורה).

האם סברות משפטיות מופשטות שמסבירות את הלכות שכנים, או דיני ראיות, הן תורה, ואילו תובנות באשר למהות ציר הזמן, המרחב, טבע האדם וכדו', אינן תורה? האם זו שאלה של מקורות (מנין אנו שואבים את המסקנות שלנו), או של תכנים? הרמב"ם עצמו (בהלכות, ראה הל' יסודי התורה פ"ד ה"י-יא)[9] קובע שמעשה בראשית ומעשה מרכבה (אליהם מתייחסת הגמרא כ'דבר גדול', לעומת הוויות אביי ורבא, שהם 'דבר קטן') הם פיסיקה ומטפיסיקה, ולכן הוא מקדיש כמה וכמה פרקים בהלכות יסודי התורה שלו לעיסוק בנושאים אלו. אם נלמד ממנו, דומה שמתבקשת המסקנה שאכן גם זה נכלל בגדר תורה. כעת כמובן ניתן לשאול את השאלה מה לא נקרא תורה? האם כל עיסוק בחכמה כלשהי הוא בגדר תורה? אז מהו ההבדל בין חכמה לבין תורה?[10]

---

[9] ראה גם במאמרו של הרב דרור פיקסלר, **צהר** ו, ובתגובת מ. אברהם שם גליון ז.

[10] יש לכך אפילו השלכה הלכתית, האם לברך על מי שניחן במומחיות וכשרון ידוע בתחום הנדון ברכת 'שחלק מחכמתו ליראיו' או 'לבשר ודם'.

מסקנות

1. מעיון בדברי התוספות הדנים במהותו של הרגע בו הקב"ה כועס בכל יום נראה שהם מציגים שתי שיטות בנדון: האחת - רגע הוא קטע בעל אורך סופי וקצר, וחוסר היכולת לכוין את הרגע נובע מאי ידיעה גרידה. השניה - הרגע הוא נקודת זמן (ולא קטע קצר), וחוסר היכולת לכוין את הרגע הוא תוצאה של אי יכולת לקלוע בדיוק לנקודה בדידה של זמן. התלבטות דומה קיימת גם בהגדרה של 'חצות הלילה'.
2. יישום של דברי האהל יהושע לגבי מצבים רגעיים (העולים מפרושו על 'כחצות הלילה') מעלה כי אין זמן שבו הקב"ה זועם, שכן מצב מתאפיין בקטע זמן ולא בנקודה.
מאידך, לנקודת הזמן הזו יש קיום על אף שאין לה משך. אנו סבורים שאי האפשרות לקלוע אליה אינו נמנעות של ממש, אלא התרחשות בסיכוי 0.
3. המחלוקת בין הראשונים בעניין השאלה התלמודית האם אפשר לצמצם, אינה שאלה עקרונית אלא הלכתית. כולם מסכימים שארוע כזה, כגון: "רחל שלא ביכרה וילדה שני זכרים" הוא ארוע שלא ניתן לצמצם בו, משום שהסיכוי להתרחשות כזו הוא 0, למרות שבאופן עקרוני הוא יכול להתרחש (=אין נמנעות מוחלטת). מאידך, מן ההיבט ההלכתי, לפי רש"י ורמב"ם, שני אירועים שמתרחשים באותו רגע בדיד בזמן נחשבים מבחינה הלכתית כנמנעות, במובן זה שאין להתחשב בהם כיוצרי ספק הלכתי. ברם, לפי תוספות בגלל שאפשרות זו קיימת יש להתחשב בה כיוצרת ספק הלכתי.
4. מתוך הדיון הפילוסופי/פיסיקלי שבפרשה זו אנו מעלים סידרת שאלות ללא תשובות חד משמעיות, ביחס לגבולותיו של המושג 'תורה', והאם הדיון הפילוסופי/פיסיקלי בפרשה זו, שעוזר לנו להבין מדרשי חז"ל, הוא 'תורה'?

על גורל והשגחה: הגרלות חושפות ויוצרות

הנקודות הנדונות:

- הגרלה מכריעה והגרלה מבררת
- אקראיות מושגחת ואקראיות טבעית
- תנאים לשמוש בהגרלה הלכתית

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בגורל ובמשמעויותיו. הגורל מופיע בתורה בשני הקשרים: חלוקת הארץ, ושעירי יום הכיפורים. בספרות חז"ל ישנם הקשרים נוספים שבהם מתבצע גורל.

אנו מציעים להבחין ביו שני סוגי גורל (אם כי, כנראה כמה אחרונים, כמו בעל **חוות יאיר** ו**יביע אומר**, אינם מקבלים את ההבחנה הזו): 1. הגרלה מכריעה- שמטרתה להגיע לחלוקה הוגנת או להכרעה סבירה בהיעדר דרך אחרת להכריע. זה מה שקורה בשעירי יום הכיפורים (לפחות לפי חלק מהשיטות) ובחלוקת שותפות וירושה. 2. הגרלה מבררת – שמטרתה לברר רצון אלוקי. זה מה שקורה בחלוקת הארץ, וגם במקרה של הגורל שהטילו המלחים בספר יונה.

הגרלה בטעות יכולה להוות נפ"מ בין שני סוגי הגורל. בהגרלה המבררת אם היא נעשתה בטעות יש אפשרות לטעון שלא יד ה' הכריעה בדבר, וכיון שכך לא לקבל את התוצאה. אך בהגרלה מכריעה הכל יהיה תלוי בשאלה האם הסיכוי לזכות היה הוגן.

אנו מצביעים על כך שההגרלה המבררת עלולה להיות כרוכה באיסור "תמים תהיה עם ה' א-להיך", ולכן יש איסור לעשות הגרלה כזו במקרה רגיל, והאחרונים מסייגים את האפשרות לעשות אותה בנסיבות שאינן דומות למה שמופיע בתורה. אנו גם עומדים על כך שיישומן של שתי ההגרלות עלול להיתקל בבעייה של אסמכתא. כמה אחרונים מניחים לאור דברי בעל **ספר חסידים** שיש איסור להטיל גורל על נפשות, אך אנו סבורים כי האיסור אינו קשור לנפשות בלבד אלא לאיסור על הגרלה מבררת באשר היא. הגרלה מכריעה אין בה כל איסור (אולי אסמכתא, לפחות בנסיבות מסויימות).

אנו מציעים הסבר לסתירה שמתגלעת בין שני קטעים שונים ב**ספר חסידים**, לאור ההנחה שעשיית הגרלה מבררת דורשת אינדיקציה אלוקית לכך שאכן ההגרלה היא תקפה, הגרלה מכריעה אינה זוקקת אינדיקציה כזו. אנו סבורים שמסורת יכולה גם היא להוות היתר לביצוע גורל, וכאילו יש לנו אינדיקציה לתקפותו. זהו ההסבר לכך מתי מותר לעשות הגרלה מבררת: כאשר יש ציווי מפורש על ביצוע הגרלה (כמו בחלוקת הארץ), או כאשר ישנה אינדיקציה אלוקית לתוקף הגורל (כמו שהיה אצל יונה הנביא), או אולי גם כשיש מסורת שמנחה את הביצוע (כמו בגורל הגר"א).

בתוך דברינו אנו עוסקים בקצרה גם בשאלת ההשגחה בעולם (עד כמה כל מקרה הוא בהשגחה אלוקית), ומתארים את הגורל שהטיל ר' אריה לוין לזיהוי חללי שיירת הל"ה בעקבות מלחמת העצמאות.

מבוא

בפרשתנו אנו מצווים על חלוקת הנחלות בארץ ישראל. בתוך הדברים מוזכר אמצעי חשוב שבו משתמשים בתהליך החלוקה: הגורל. במאמרנו השבוע נעסוק באמצעי הזה, בתפקודו, בתחומי הרלוונטיות שלו, וגם במשמעותו הרוחנית והתיאולוגית. נזכיר כי נזקקנו כבר לעניין הגורל בהקשר של בחירה בין שני רודפים במצב של רדיפה הדדית (כמו במקרה של הפרדת תאומי סיאם), במאמרנו לפרשת שמות, תשסז (ראה שם בעיקר סביב הערות שוליים 5 ו-14).[1]

א. גורל בחלוקת הארץ ובכלל

מבוא

הגורל מוזכר במקרא אך ורק בשני הקשרים: שני השעירים ביום הכיפורים (ויקרא, טז, ח-ט) וחלוקת הארץ. בפרשתנו התורה מצווה אותנו על חלוקת הארץ, ועל שימוש בגורל לצורך החלוקה. הגורל מוזכר בתורה ביחס לחלוקת הארץ בארבע פרשיות, וכולן בספר במדבר:

1. במדבר כו, נה-נו:

אַךְ בְּגוֹרָל יֵחָלֵק אֶת הָאָרֶץ לִשְׁמוֹת מַטּוֹת אֲבֹתָם יִנְחָלוּ: עַל פִּי הַגּוֹרָל תֵּחָלֵק נַחֲלָתוֹ בֵּין רַב לִמְעָט:

2. במדבר לג, נד:

וְהִתְנַחַלְתֶּם אֶת הָאָרֶץ בְּגוֹרָל לְמִשְׁפְּחֹתֵיכֶם לָרַב תַּרְבּוּ אֶת נַחֲלָתוֹ וְלַמְעַט תַּמְעִיט אֶת נַחֲלָתוֹ אֶל אֲשֶׁר יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ יִהְיֶה לְמַטּוֹת אֲבֹתֵיכֶם תִּתְנָחָלוּ:

3. במדבר לד, יג:

וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּתְנַחֲלוּ אֹתָהּ בְּגוֹרָל אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹוָק לָתֵת לְתִשְׁעַת הַמַּטּוֹת וַחֲצִי הַמַּטֶּה:

4. במדבר לו, ב:

וַיֹּאמְרוּ אֶת אֲדֹנִי צִוָּה יְקֹוָק לָתֵת אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַיקֹוָק לָתֵת אֶת נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו:

החלוקה הבסיסית על פי הגורל היתה של חלקי הארץ לשבטים. היתה גם חלוקה בתוך כל שבט למשפחות השונות, שלרוב הדעות גם היא התנהלה על פי גורל

[1] ראה על כך גם במאמרו של מ. אברהם, 'הפרדת תאומי סיאם', **תחומין** כז, שיוזכר גם להלן.

(כנלמד מהמקור השני שהבאנו – 'למשפחותיכם').[2]

והנה רש"י (שם כו, נד) מתאר את תהליך ההגרלה לשבטים על פי חז"ל:[3]

לרב תרבה נחלתו - לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב, ואף על פי שלא היו החלקים שוים, שהרי הכל לפי רבוי השבט חלקו החלקים, לא עשו אלא ע"י גורל, והגורל היה על פי רוח הקודש, כמו שמפורש בבבא בתרא (קכב א) אלעזר הכהן היה מלובש באורים ותומים, ואומר ברוח הקדש אם שבט פלוני עולה, תחום פלוני עולה עמו. והשבטים היו כתובים בי"ב פתקין, וי"ב גבולים בי"ב פתקין, ובללום בקלפי והנשיא מכניס ידו לתוכה ונוטל שני פתקין, עולה בידו פתק של שם שבטו, ופתק של גבול המפורש לו, והגורל עצמו היה צווח ואומר אני הגורל עליתי לגבול פלוני, לשבט פלוני, שנאמר על פי הגורל, ולא נתחלקה הארץ במדה, לפי שיש גבול משובח מחברו, אלא בשומא, בית כור רע כנגד בית סאה טוב, הכל לפי הדמים:

המטרה היתה להתאים חלק בארץ לכל שבט, כאשר החלוקה של הארץ ל-12 חלקים כבר היתה נתונה מראש. באופן טבעי היינו מצפים שיהיו 12 פתקים על חלקים בארץ, וכל נשיא שבט יוציא פתק אחד שיקבע מהו החלק שיקבל השבט שלו. אך מסתבר שעשו מערכת כפולה ובעייתית: היו 12 פתקים עם חלקים ו-12 פתקים עם שמות שבטים. כל נשיא ניגש לקלפי ומוציא שני פתקים, באחד היה כתוב שם שבטו ובשני היה מופיע החלק בארץ. זוהי מערכת בעייתית, שכן לכאורה מתבקש שכאשר נשיא יוציא פתק לא יופיע בו שם השבט שלו דווקא, ובפרט הדבר תמוה לאור העובדה שניתן היה לעשות זאת באופן יותר ברור ובטוח.

תפקידה של האקראיות

מדוע הדבר נעשה באופן כזה? מסתבר שהסיבה לכך הינה שמשה רצה להראות שהחלקים הללו אינם עולים מהקלפי באופן אקראי, אלא ישנו חלק שמיועד לכל שבט מלמעלה. בשל כך נזקקו לנס, שכל נשיא שבט יוציא באופן אקראי פתק ובו יעלה שם שבטו. צירוף המקרים שכל נשיא העלה את הפתק של שבטו הוא שהוכיח כי תוצאות הגורל נקבעו מלמעלה.

ברם, אם המשחק 'מכור', מדוע בכלל לעשות זאת בגורל? מדוע שהתורה לא תקבע בעצמה את החלקים השונים לכל שבט ללא הגרלה. אנו מבינים בדרך כלל את ההגרלה ההוגנת כמשהו שמבוסס על אקראיות גמורה (בפיקוח רו"ח ואנשי

[2] יש בזה סתירה בדברי הראב"ד, שכנראה חזר בו. ראה **שטמ"ק** ב"ב קכא ע"ב וקי"ז ע"א בשמו. וראה גם רמב"ן במדבר כו, נה, ובשו"ת **דבר אברהם** סי' י, שהאריך בזה.

[3] ראה עוד בבבלי ב"ב קכב ע"א ובירושלמי יומא פ"ד ה"א.

ציבור), שאל"כ יש חשש להטייה. כל מטרת ההגרלה היא ההגינות שבאקראיות. אם אין מטרה כזו, והכל מתנהל מלמעלה וקבוע מראש, מדוע בכלל לגשת לתהליך של הגרלה?

מסתבר שהגורל הוא אמצעי שדרכו הקב"ה אומר את דברו. לפעמים לראות תהליך ניסי כזה, שכל נשיא שבט מוציא פתק עם שם השבט שלו, עשוי לשכנע את הציבור יותר מאשר דיבור של הקב"ה עצמו (בפרט שזה נעשה דרך משה רבנו ולא ישירות לעם כולו).

שני סוגי גורלות

אם כן, נראה שתפקיד ההגרלה ההלכתית הוא שונה מן ההגרלות אותן אנו מכירים. הגרלות רגילות מטרתן להותיר את ההכרעה לאקראיות, וזהו הפתרון ההוגן בשעה שאין חלוקה/הכרעה עניינית ומהותית למצב שבפנינו. בהגרלות כאלה אין מטרה לגלות אמת כלשהי, אלא למצוא פתרון אופטימלי של חלוקה או הכרעה כשאין כל דרך להגיע, ואף לא להתקרב, לאמת.

לעומת זאת, ההגרלה ההלכתית עניינה הוא הבאת דבר ה' בפני הציבור באופן ישיר (ללא צורך בדיבור ישיר שלו אל הציבור). הקב"ה מדבר אלינו דרך הגורל. הגרלה הלכתית תפקידה לגלות את הפתרון האמיתי ולא לבצע חלוקה אופטימלית והוגנת, על בסיס האקראיות.

האם ישנה כאן טענה
תיאולוגית גורפת אודות האקראיות בעולם?

ניתן היה להסיק מכאן שכל הראייה לפיה יש תהליכים אקראיים בעולם היא שגויה. לכאורה עולה מדברינו כי האקראיות אינה אלא כלי בידי השגחת ה'.

אין ברצוננו לטעון זאת, וכפי הנראה זה גם לא לגמרי נכון. אנו מדברים על שני מסלולים של אקראיות: אקראיות שהיא ממנהגו של עולם, חלק מחוקי הטבע, והיא אכן אקראית. היא אינה מביאה לידי ביטוי את דבר ה' ורצונו, ואינה מגלה אמת כלשהי. ואקראיות שכל עניינה הוא הוצאת דבר ה' אלינו. בפועל היא כלל וכלל אינה אקראית, גם אם מבחינתנו זה נעשה בצורה 'כאילו אקראית'.

כדי להגיע אל האקראיות מן הסוג השני יש לעשות גורל לפי הנחיות ההלכה, עם ההכנות הנדרשות ובנסיבות הנדרשות. לא כל הטלת קובייה היא גורל במובנו ההלכתי. לכן, אם אנו מעוניינים בהגרלה הוגנת, שמטרתה היא חלוקה אופטימלית בהיעדר ידיעה ותו לא, אזי ניתן להטיל קובייה או לבחור בכל הליך

הוגן אחר. ההגרלות בהן עוסקת התורה הן שונות: תפקידן הוא גילוי דבר ד', ולא לפעול בהיעדר ידיעה.

נעיר כי אם אכן כל אקראיות בעולם היתה מושגחת, אזי למעשה כל תהליך אקראי היה ביטוי לרצון ה' ודברו בעולם. במצב כזה לא היה כל צורך להגדיר את הפרוצדורה ההלכתית של הגורל, ובכל הכרעה אקראית היתה ביטוי לדבר ה'. מהתבוננות במקורות (שמגבילים את הגורל לפרוצדורות ונסיבות מסויימות) נראה שלא זהו המצב.

האם ישנה בהלכה גם הגרלה מן הסוג הרגיל?

ניתן לשאול האם כל גורל הלכתי הוא מן הסוג הייחודי? האם מטרתה של כל הגרלה בהלכה היא גילוי דבר ה', או שמא גם בהלכה ישנן הגרלות שמטרתן היא להגיע לפתרון הוגן בהיעדר מידע (כלומר הגרלות שאמורות להיות אקראיות באמת)?

המקור הנוסף היחיד בתורה עצמה שבו אנו מוצאים הגרלה הוא שני השעירים. אנו קונים שני שעירים זהים ככל האפשר, ומעמידים אותם לפני ה' לגורל. סביר מאד לראות את הגורל של השעירים כגורל מהסוג היומיומי, בניגוד לגורל שנעשה על חלוקת הארץ, שהרי גם שם אין לנו אמת כלשהי לברר. השעירים הם באמת זהים, ואין ביניהם אחד צדיק ואחד רשע, שההגרלה צריכה לגלות מי הוא מי. ישנו כאן רצון להבחין בין שתי דרכים, ולשלוח שעיר אחד לה' ואת השני לעזאזל. אם כן, מסתבר שההגרלה במקרה זה היא אכן הגרלה אקראית.

אמנם ישנם רמזים כלשהם לכך שגם ההגרלה שנערכה שם לא היתה מן הסוג הרגיל. לדוגמא, כאשר עושים את ההגרלה, כותב בעל **גבורת ארי** (יומא לט, ד"ה 'והסגן'), אומרים על השעיר שהולך לה' את המילים 'לה' חטאת', ואילו על זה שלעזאזל לא אומרים כלום. הוא מתברר מאליו. לעומת זאת, רש"י על אתר כותב שצריך להעלות את שתי ההגרלות כיון שזהו אינו בירור בעלמא, אלא חלק ממעשה עבודת ההקרבה. יש חובת הגרלה, וכל אחד משני השעירים צריך להיות מוגרל בפני עצמו. דעה כזו מרמזת על תפיסה של ההגרלה שנערכה שם כהגרלה הלכתית לא אקראית. זו הגרלה שאין מטרתה רק להכריע שרירותית, אלא יש דין הגרלה שכל אחד מהשעירים צריך לעבור אותו. ראה עוד ב**אנצי"ת** ע' 'גורל' (עמ' תכא-תכה), בפרטי הדינים של ההגרלה הזו.

לכאורה, מעצם ריבוי הפרטים בדיני הגורל הזה עולה כי זו אינה סתם הגרלה. אמנם בפשטות באמת מדובר רק בהגרלה שתפקידה להכריע ולא לגלות אמת

כלשהי, כדעת ה**טורי אבן**, וכנ"ל. הדינים השונים נקבעו כדי לוודא את תקינות ההגרלה, או שיש להם מטרות אחרות, והדבר עדיין צל"ע.

הייחודיות של תהליך הגורל

על רקע דברינו לעיל, נראה כי השימוש בגורל, לפחות זה שתפקידו לגלות את דבר ה' ורצונו, אמור להיות מבוקר, וזאת בשני מישורים: 1. הפרוצדורה של הגורל. 2. הנסיבות שבהן מטילים גורל. כיום באמת מקובל שאין להשתמש באמצעי כזה ללא נסיבות מיוחדות וללא פרוצדורה מוגדרת שידועה רק ליודעי ח"ן. לדוגמא, להלן נתאר מסורת ירושלמית שמיוחסת להגר"א מוילנא ששימשה לעריכת גורל לשם זיהוי גופות חללי שיירת הל"ה, אחרי מלחמת העצמאות. בכלל, למעט מקרים מסויימים, אנו לא מוצאים בפרקטיקה ההלכתית שימוש חופשי בגורלות.

גם מן השימוש המועט בגורל בתורה (כאמור, בשני הקשרים בלבד), ניתן אולי להסיק מסקנה דומה. נראה כי יש לצמצם את השימוש באמצעי זה אך ורק לאותם מקומות שבהם נצטווינו על כך במפורש.[4] להלן נראה דוגמאות לגישה כזו במקורות ההלכה. מאידך, להלן נעמוד על כך שבספרות חז"ל מופיעים כמה וכמה הקשרים נוספים שבהם כן משתמשים בגורל כחלק מן הפרקטיקה ההלכתית. נסיים את הפרק בתיאור אחד המקרים הידועים בהם עשו שימוש בגורל בדורותינו.

גורלות נוספים בתנ"ך

חז"ל מוסיפים עוד כמה מקומות שבהם נעשה שימוש בגורל במקרא. לדוגמא, בחירת הזקנים לסנהדרין של משה מן השבטים השונים וקביעת עודף הבכורים על הלוויים לצורך הפדיון (ראה סנהדרין יז ע"א). כמו כן, ישנם עוד כמה מקומות בנ"ך שבהם נעשה שימוש בגורל. במיתת עכן (יהושע ז), ולגבי יהונתן בנו של שאול לולא פדה אותו העם (שמואל א, יד), וכן לגבי משמרות הכהנים (ראה דבהי"א כה, ח), ולגבי קרבן עצים (נחמיה י, לה). ניתן להזכיר בהקשר זה גם את הגורל שערכו המלחים בספינתו של יונה כדי להחליט את מי להטיל לים הסוער, ואת הגורל הוא הפור שהפיל המן. להלן נחזור שוב לחלק מן הדוגמאות הללו.

---

[4] אולי ניתן ליישם כאן את העיקרון ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים. אמנם אם מדובר בשני סוגי גורל שונים, כפי שהצענו למעלה, אזי אין מקום ללמוד מכאן מאומה. להיפך, כל אחד משני הגורלות נועד ללמד אותנו פרוצדורה שונה של הגרלה (גילוי אמת והכרעה שרירותית), שאותה עלינו ליישם בהקשרים הלכתיים נוספים.

היחס העקרוני לגורל

הפסוק (במדבר לד, א-ב):

וַיְדַבֵּר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי אַתֶּם בָּאִים אֶל הָאָרֶץ כְּנַעַן זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תִּפֹּל לָכֶם בְּנַחֲלָה אֶרֶץ כְּנַעַן לִגְבֻלֹתֶיהָ:

נדרש על ידי חז"ל ב**פסיקתא זוטרתא** (שם) כך:

להזהיר בית דין על כך שלא יוציאו לעז על הגורלות.

גם הגמרא בסנהדרין מג ע"ב דורשת:

אמר לו יהושע לעכן: בבקשה ממך אל תוציא לעז על הגורלות, שעתידה ארץ ישראל שתתחלק בגורל.

בשו"ת הגאונים (קושטא, שלה, סי' ס; ווילנא, תרמה, סי' נז) כתב:

אין רשות לאדם מישראל לעבור על הגורל, שאין הגורל אלא מפי שמים, שנאמר: "על פי הגורל תיחלק הארץ". והעובר על הגורל כעובר על עשרת הדברות.

וכן כותב בשו"ת **חוות יאיר**, סי' סא, מייד אחרי שהוא מביא את תשובת הגאונים הנ"ל:

כי ראינו מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים שסמכו על הגורל באשר נעשה בלי מחשבות אדם ופעולת אנוש מצד התחכמות אך בגורל תחלק הארץ וכן סמכו על הגורל במיתת עכן ויונתן לולי שפדאוהו העם לא מצד הודאתו ונאמר בחיק יוטל הגורל ומה' כל משפטו ואפילו בא"ה היה מקובל זה כמו גבי יונה והמן הרשע לפשטי' דקרא (ע' תשו' בעל יד דוד בתשו' מגד שמים סימן י"ד שדחה דברי המחבר משום שעכן הודה מעצמו, ועוד דהתם עפ"י הדיבור הוי.) מפני שקרוב הדבר שאם הגורל כהוגן ידבק בו השגחה עליונה כמ"ש הבה תמים

ה**חוו"י** כותב שיסוד האמון בגורל הוא שנעשה בלי התערבות אנושית, ואז יד ההשגחה שולטת בזה. בהמשך דבריו הוא מוסיף שגורל מקולקל אפשר לא לציית לו, בטענה שאם היה נעשה כהוגן אולי היה יוצא אחרת. ראה על כך עוד להלן.

יש לדון האם הקביעות הללו נאמרו גם לגבי הגורל האקראי שנעשה על פי ההלכה, או שמא כל זה רלוונטי אך ורק לגורלות מהסוג של חלוקת הארץ, שמביאים לידי ביטוי את רצון ה'.

גורל הגר"א על הרוגי הל"ה[5]

במלחמת העצמאות נפלו 35 לוחמים בשיירה שאמורה היתה להגיע לגוש עציון הנצור, ובעקבות כך היא נקראה 'שיירת הל"ה'. לאחר המלחמה מצאו את גופותיהם בקבר אחים, ומשניסו לזהות את הגופות באמצעים שונים, הגיעו לזיהוי ודאי של 23 מתוכן. 12 גופות נותרו לא מזוהות. היה על המזהים להצמיד כל אחד מ-12 השמות הנעדרים ל-12 הגופות האלמוניות.

בני המשפחות פנו לרבה של ירושלים באותם ימים, ר' צבי פסח פרנק, והלה החליט לערוך גורל לזיהוי 12 הגופות הנותרות. הגורל נערך על פי מסורת שעברה בירושלים והיתה מיוחסת לגר"א, שבה השתמשו בשעתו לזיהוי חללי הפרעות בווילנא. הגורל היה מבוסס על דפדוף בתנ"ך מלא (פתיחה, ודפדוף אקראי שבע פעמים), ומציאת שמות בפסוק האחרון שבעמוד, ושיוכם לגופות הנעלמות.

נדגיש כי אי אפשר כאן לדבר על גורל במובנו היומיומי. לא מדובר על הכרעה שרירותית ואקראית שתצמיד שם לכל גופה, שהרי כל המטרה היתה זיהוי אמיתי של החללים, והבאתם לקבורה ולהנצחה. ברור שכאן דרוש היה גורל מן הסוג ששימש בחלוקת הארץ, כלומר גורל שתפקידו לגלות את האמת (גורל שמביא אלינו מסר מלמעלה).

הגורל נערך בלילה לאור נרות, תוך אמירה נרגשת של פרקי תהילים, בעליית ביתו של הצדיק הירושלמי ר' אריה לוין, אשר ניהל את הגורל, ובנוכחות שני רבנים נוספים (חתנו ובנו) ונציגי המשפחות השכולות (ראובן מס, אביו של מפקד השיירה דני מס, ויצחק דב הכהן פרסיץ).

הפסוק שהופיע לראשונה היה "<u>לה'</u> הארץ ומלואה" – והנוכחים ראו בו רמז לל"ה החללים. לאחר מכן ערכו את הגורל 11 פעמים (החלל ה-12 זוהה ממילא כמי שנותר אחרון ללא זיהוי). בכל אחת מהפעמים יצא פסוק שמדבר על נפילה על קידוש השם או על מלחמות וכדו', והפסוק השני רמז על השם המבוקש.

מה שיצא ביחס לשמות הוא כדלהלן (ראו אצל רז, עמ' 115, מתוך הפרוטוקול שכתב ר' אריה לוין עצמו):

1. בנימין בוגלבסקי - "וממטה בנימין בגורל" (יהושע כא, ד) מעניין שהפסוק המזהה הראשון עסק בגורל.
2. עודד בן ימיני – "הלוא בן ימיני" (שמואל א, ט, כא).
3. יעקב בן עטר – "כל הנפש הבאה ליעקב" (בראשית מו, כו).
4. יוסף ברוך – "ויאמר יוסף הבו מקניכם" (בראשית מז, טז).

---

[5] ראה על כך בספרו של שמחה רז, **איש צדיק היה**, עמ' 111-117

5. איתן גאון – "וענה גאון ישראל בפניו" (הושע ז, י).
6. אליהו הרשקביץ – "ויקח אליהו את הילד" (מלכים א, יז, כג).
7. יצחק זבולני – "ולזבולון אמר" (דברים לג, יח).
8. אלכסנדר כהן – "כהניך ילבשו צדק" (תהלים קלב, ט).
9. יעקב כהן – "נשבע ה' ולא ינחם אתה כהן" (תהלים קי, ד).
10. ישראל מרזל – "גם בבל לנפל חללי ישראל" (ירמיה נא, מט).
11. שאול מנואלי – "אחת שאלתי" (תהלים כז, ד).
12. יעקב קוטיק.

ההתאמה היתה בהחלט מלאה, ולנוכחים לא היה ספק שמה' יצא הדבר.[6] תיאור זה של ההגרלה מעיד בבירור שהגרלה מהסוג הלא אקראי דורשת הכנות ופרוצדורות מוסמכות, ואז היא פועלת. ואכן, מעבר לשאלה האם מותר לעשות גורל כזה (משום איסור ניחוש), יש לדון האם לקבל את הזיהוי הזה כקובע מבחינה הלכתית. ר' צבי פסח פרנק פסק שכן, וכך היה.

אם כן, ההתאמה שהיתה בין התוצאות לבין השמות העידה שהתוצאות אינן מקריות. היו לכך שתי השלכות: 1. המעשה אינו אסור מצד ניחוש.[7] 2. התוצאות (=הזיהוי) קבילות מבחינה הלכתית.

ב. גורלות נוספים בהלכת חז"ל[8]

מבוא

כפי שהזכרנו, ההלכה אינה מעודדת שימוש חופשי בגורלות. דרושה פרוצדורה מסויימת ונסיבות מסויימות בכדי להתיר את השימוש בגורל. ובכל זאת, ישנם כמה הקשרים הלכתיים שבהם חז"ל מורים על שימוש בגורל. חלקם נאמרו כפירוש למקראות (ראה לעיל), וחלקם הם הקשרים הלכתיים חדשים (כמו חלוקת השותפין ופייסות בין הכוהנים). בנסיבות אלו ומשמעותן נעסוק בפרק

---

[6] ככל שהבנו מהתיאור, היו סימנים חלקיים ולא וודאיים לגבי כמה מהגופות, וגם הם התאימו לתוצאות הגורל.

[7] ההשלכה הזו אינה פשוטה, שכן ישנן דעות שגם גורלות אסורים משום ניחוש יכולים לפעול. הדבר תלוי במחלוקת הראשונים הגדולה האם יש ממש בכוחות אחרים שאינם אלוקיים (כשיטת הרמב"ן והמקובלים וסיעתם), או שמא האיסור לנהות לנהות אחריהם הוא רק איסור להיות שוטה ולהאמין בדברים מופרכים (כשיטת הרמב"ם וסיעתו). ראה כל כך בתשובותיו של ר' יעקב הלל, **וישב הים**, באורך ובפירוט רב מאד.

[8] ראה על כך ב**אנצי"ת**, ע' 'גורל'.

זה. בפרק הבא נעמוד על האפשרות להרחיב את השימוש בגורלות הללו מעבר לנסיבות המיוחדות שמיינו כאן.

ישנם שני הקשרים עיקריים שמוזכר בהם גורל בש"ס (בנוסף לחלוקת הארץ ולשעירי יום הכיפורים): חלוקת השותפין, ופייסות שונים בין כוהנים.

חלוקת השותפין

הגמרא בב"ב קו ע"ב קובעת ששותפים ויורשים עושים חלוקה של השותפות או הירושה באמצעות גורל:

תניא, ר' יוסי אומר: האחין שחלקו, כיון שעלה גורל לאחד מהן - קנו כולם. מ"ט? אמר ר' אלעזר: כתחלת ארץ ישראל, מה תחלה בגורל, אף כאן בגורל. אי מה להלן בקלפי ואורים ותומים, אף כאן בקלפי ואורים ותומים! אמר רב אשי: בההוא הנאה דקא צייתי להדדי, גמרי ומקנו להדדי.

והרשב"ם שם מוסיף (וכך עולה מפשט הגמרא) שהוא הדין בשותפים:

האחין שחלקו - בירדו שנים ושלשה חלקין שוין ואח"כ יפילו גורלות וה"ה לשותפין.

היה מקום להבין שר' אשי חולק על ר' אלעזר, ולדעתו לא הגורל מקנה, אך הרשב"ם על אתר שולל זאת, ומסביר שגמירות הדעת באה כתחליף לאורים ותומים ולא במקום הגורל.[9]

כך גם עולה ממה שפוסק הרמב"ם, הל' שכנים פ"ב הי"א:

האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל כיון שעלה גורל לאחד מהן קנו כולן בהנייה שנעשית להם ששמעו זה מזה לדבר שהסכימו עליו גמר כל אחד מהן ומקנה לחבירו. /השגת הראב"ד/ האחין שחלקו ועשו ביניהם גורל וכו' עד ומקנה לחבירו. א"א לא נתחוורו דבריו עכ"ל.

המפרשים התלבטו מה כוונת הראב"ד בהשגתו. לאור דברינו לעיל, ייתכן שהוא מתכוין לטעון שגמירות הדעת לא נדרשת כשיש גורל. כלומר לדעתו ר' אשי חולק על ר' אלעזר, זאת בניגוד לרשב"ם ולרמב"ם.

אם כנים דברינו, אזי לפי הראב"ד הגורל הוא תחליף לגמירות דעת, והוא יכול ליצור קניין בעצמו. ולפי הרמב"ם והרשב"ם הגורל רק מברר ומגדיר את החלקים, אבל הקניין שלהם נעשה בגמירות דעת כמו כל מעשה קניין אחר.

---

[9] ראה על כך גם בתשובת **יביע אומר** ח"ו, חו"מ, סי' ד, אות ו (שתובא גם להלן).

מה לומדים מחלוקת הארץ?

הגמרא לומדת את דין גורל בחלוקת שותפות מחלוקת הארץ. לכאורה הדברים תמוהים, שהרי בחלוקת שותפות או ירושה לא מדובר על גורל במשמעות של דבר ה' אלא בהסכם חלוקה בהיעדר אמת כלשהי. הגורל כאן אינו מברר אמת כלשהי, אלא רק מציע דרך אופטימלית והוגנת לחלק נכס בין כמה גורמים שהיו שותפים בו.

ברם, לפי הצעתנו הנ"ל בשיטת הראב"ד בהחלט היה מקום ללמוד מחלוקת הארץ שיש לגורל כוח להגדיר דברים במקום הבעלים. כלומר שהגורל מכריע מה נכון, ולכן לא נדרשת הקנאה. הרמב"ם והרשב"ם סוברים שהגורל הוא רק אמצעי בירור, אך אין לו תוקף של ממש. לשיטתם נותר בעינו הקושי מה יש ללמוד מחלוקת הארץ, וכיצד לומדים זאת.

הראשונים נחלקו האם הגורל גם מקנה את החלקים לשותפים, או שהוא רק מברר את החלקים ובנוסף לכך דרושה פעולת קניין (כמו חזקה). נדגיש כי זה אינו נוגע בהכרח למחלוקת הרמב"ם והראב"ד הנ"ל, שכן ניתן לומר שלשתי השיטות נדרשת גמירות דעת כדי לקנות והשאלה היא רק כיצד היא נוצרת (עם מעשה קניין או בלעדיו). ה**לח"מ** על אתר קושר את המחלוקות (כך הוא מבין את השגת הראב"ד), ולדעתו שיטת הרמב"ם והרשב"ם היא, שלא נדרשת פעולת קניין ושיטת הראב"ד היא שכן נדרשת פעולה כזו.

לפי הבנתנו, בשיטת הראב"ד ישנו לימוד מהותי מחלוקת הארץ. מכל מקום, לשאר השיטות נראה כי אף אחד לא לומד מחלוקת הארץ את עצם ההיתר לעשות גורל, והשאלות נוגעות רק לאופני הקניין. משמע, שאין בעייה עקרונית עם הקביעה שיש לעשות גורל במצב כזה, וגם אין בעייה עקרונית עם שימוש בו. לאור זה נראה כי אין מניעה להשתמש בגורל גם בכל הקשר אחר שדורש הכרעה, כמו גם בכל עת שיעלה רצון מלפנינו.

הסתייגויות מביצוע גורל

מצאנו הסתייגויות מביצוע גורל בנסיבות אחרות. לדוגמא, בעל **נתיבות המשפט** בסי' קנד סק"ו כותב שאין דין גורל אלא במקום שחולקים את גוף הקרקע, שזה למדנו מחלוקת הארץ. אבל במחלוקת בדיני שכנים אין להכריע באמצעות גורל, ואין להם עצה אלא לעשות פשרה ביניהם. היה מקום להבין שהבעייה היא בגמירות הדעת של השכנים, שכן הגרלה היא כמו אסמכתא, ואין גמירות דעת להשתעבד לתוצאה שלה. אלא שאם כך הוא, לא ברור מדוע אין ללמוד מחלוקת

הארץ שגם במקרה כזה יש גמירות דעת. על כן סביר יותר להבין שהבעיה היא שיש איסור כלשהו בביצוע גורל במקום שאינו דומה בדיוק למה שנלמד מן התורה.

ב**פתחי תשובה** סי' קעג סק"ב הביא מה**שבות יעקב** (ח"ג סי' קסב) שגורל מועיל רק במקום שיש חלוקה שלא נעשית בסדר קווי. כלומר אם שותפים רוצים לחלוק באופן שכל מי שעולה ראשון בגורל יכול לבחור לו את חלקו, זה לא מועיל. רק בחלוקה כמו בחלוקת הארץ, כלומר שבכל עת שעולה שמו של שבט עולה גם חלקו עמו, שם מועיל גורל. אמנם כאן נראה די בבירור שהבעייה היא גמירות הדעת של המשתתפים.

פייסות בין כוהנים

עוד מצאנו גורלות בהלכה ביחס לכוהנים, וזאת בשני הקשרים: 1. עבודת הכוהנים במקדש. לקבוע מי מחברי בית האב שבתורנות עובד, ומתי (יומא כב ע"א, וירושלמי יומא פ"ב ה"א, ורמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"א וה"ג). 2. בחלוקת מנותיהם (ראה משנה שבת קמח ע"ב, ורמב"ם הל' יו"ט פ"ד ה"כ). גם כאן נראה שהגורלות אינם מבררים אמת כלשהי אלא יוצרים חלוקה הוגנת במידת האפשר. באמת אין הרבה פרטי דינים שנוגעים לגורל הזה, דבר שמתיישב היטב עם ראייתו כהגרלה גרידא.

ג. שימוש בגורלות בהקשרים אחרים בהלכה

מבוא

בהלכה המאוחרת יותר, עלו כמה נדונים לגבי שימוש בהגרלה (ראה, לדוגמא, **מג"א** סי' קלב סק"ב לגבי אמירת קדיש, ועוד). בכמה מקורות יש הנחה שקיים איסור להשתמש בגורל במקומות שבהם אין מקור ברור שמחייב, או לפחות מתיר זאת. אנו נדון כאן בשני מקורות עיקריים מתוך **ספר חסידים**, אך בתחילת דברינו נקדים דיון קצר באיסורים שנקשרים לשאלה בגורלות.

איסור שאלה בגורלות

ב**ספרי** מופיעה דרשה שלומדת מהפסוק "תמים תהיה עם ה' א-להיך", שאסור לשאול בגורלות. הדברים הובאו בתוס' בפסחים, ונפסקו להלכה ב**שו"ע** וב**ש"ך** (יו"ד סי' קעט ה"א):

אין שואלים בחוזים בכוכבים ולא בגורלות. הגה: משום שנאמר: תמים תהיה עם ה' אלהיך (דברים יח, יג) **(ב"י בשם תוספות דע"פ ובשם ספרי). א וכ"ש (א) דאסור לשאול (ב) בקוסמים ומנחשים ומכשפים** (פסקי מהרא"י סי' צ"ו).

בשו"ת **האלף לך שלמה** (לר"ש קלוגר) או"ח סי' סב כותב על האיסור הזה את הדברים הבאים:

שא' לבאר לך איך אנו נוהגין להטיל גורל בקדיש וכדומה הא כתב הש"ך בשם התוס' דאין שואלין בגורלות. הנה דע כוונת התוס' הוי על מה ששואלין בגורלות על להבא מה יהי' כגון אם יחי' החולה או ימצא האבדה וכה"ג על ענינים דלהבא אין לשאול דכתיב תמים תהי' עם ה' אלקיך אבל להפיס בין ב' ענינים לידע אם שייך לזה או לזה זה ודאי מותר ואין שייך בזה לומר תמים תהי' שהרי בבהמ"ק הי' מפייסין מי שוחט וכו' וכן שנינו במשנה ופוסקים אין מטילין וכו' ביו"ט מכלל דבחול שרי להטיל גורל וכן בקרא מפורש אך בגורל תחלק הארץ ואיך מצוה הקב"ה לעשות דבר שלא כהוגן ובע"כ דבכה"ג ליכא איסור גורל כלל לכך להטיל על קדישים או כדומה לזה אין בזה מיחוש ופקפוק כלל:

השואל הקשה כיצד העובדה שמטילים גורלות בהקשרים שונים מתיישבת עם פסק ה**שו"ע** כאן. בתשובתו מסביר ר"ש קלוגר שהאיסור קיים רק אם רוצים לדעת את העתיד באמצעות גורל, אך לא כשרוצים להכריע בעייה כלשהי, כמו לדעת כיצד לחלק נכס כלשהו. הוא מביא תימוכין לדבריו מהפייס שעשו במקדש ומחלוקת הארץ. וכן כתב בס' **טהרת המים** (מע' ג אות טז) בשם ספר **המצרף** סי' סט.

לא סביר שיסוד ההבחנה כאן הוא בין עבר לעתיד. דומה כי הכוונה כאן היא להבחנה בין שני סוגי הגורל שהצענו למעלה: כאשר מטרת הגורל היא לברר משהו אזי יש כאן בחינה של איסור (עבירה על 'תמים תהיה'). אך כאשר הגורל מיועד למצוא פתרון הוגן לבעייה שאין לנו אפשרות להכריע בה בצורה מהותית אזי אין כל מניעה לעשות זאת.

שני המקורות שמובאים לתמוך בחילוק הזה, הפייס במקדש וחלוקת הארץ, שונים באופיים. כפי שראינו, הגורל בחלוקת הארץ נועד לברר משהו, ולכן הוא אינו דומה לפייס בבית המקדש. לכן הסקנו שבגורל כמו בחלוקת הארץ אכן יש איסור אלא במקום שהתורה עצמה ציוותה על כך. אמנם לפי זה משם אין להביא ראיה לנדון דידן, שכן שם זה באמת נעשה באופן מיוחד, על פי אורים ותומים

ועל פי ה'. לכן משם אין קושיא, אך גם אין להביא ראיה (וכן העיר ב**יביע אומר** ח"ו, חו"מ, סי' ד, אות ו). לעומת זאת, הפייס במקדש אינו מוכיח מאומה, שכן שם לא מדובר בהגרלה שמטרתה לגלות אמת כלשהי, ולכן בכל מקרה לא נראה שיש בעיה לעשות גורל מהסוג הזה. כמובן שאם נראה בתוצאות הגורל בירור לעובדה כלשהי ולא רק פתרון הולם לבעייה חלוקתית, או אז אנו עלולים לעבור על 'תמים תהיה'.

המסקנה היא שבגורלות מבררים יש איסור מצד 'תמים תהיה', אלא אם מדובר בנסיבות שהתורה עצמה חידשה אפשרות להפיל גורל. לעומת זאת, גורלות מהסוג היומיומי אין מניעה לעשותם. בסיכומו של דבר, שתי הראיות שהביא ר"ש קלוגר לדבריו הן בעייתיות, אך החילוק שלו ככל הנראה נכון להלכה.

מעבר לבעייה של 'תמים תהיה' ישנה בעייה של גמירות דעת ואסמכתא (שגם בה דן בעל **יביע אומר** שם). ייתכן ששימוש בגורל יהווה איסור מכיון שהוא מתייחס להסכם בלתי תקף כתקף. כאן הגורל עלול לעורר איסור של אסמכתא (מדין גזל), שכן הוא גורם לנטילת ממון שלא היתה גמירות דעתו לתת אותו. ראה על כך עוד להלן.

בשו"ת **יביע אומר** מסיים את הדיון בשאלה האם מותר לעשות גורל באופן של פתיחת ספר תורה כדי ללמוד ממנו דבר מה (כעין מה שנעשה בגורל על חללי שיירת הל"ה. ראה לעיל). הוא נוטה להתיר, וכך הוא כותב:

> **ומיהו מרן החיד"א בשו"ת חיים שאל ח"ב** (סי' לח אות מא) **כ', שמותר לפתוח בתורה לראות הפסוק העולה, והכי חזינן לרבנן קשישאי שבצר להם היו פותחים הספר לראות הפסוק הראשון כמו גורל. ומ"ש הרמב"ם והובא בראש ס' מעשה רוקח שאין לפתוח חומש על דרך גורלות, זהו כשמחזר על הפתחים לעשות גורל לנשים ולאנשים כדרך הגוים שעושים כן, אבל הרוצה לימלך בתורה בינו לבין עצמו מותר. ע"ש.**

לא ברור במה שונה הגורל הזה מכל גורל אחר? האם העובדה שהוא נעשה בספר תורה? לכאורה יש כאן הגרלה שמטרתה לברר עובדות, וזה כלול באיסור של 'תמים תהיה'. מסתבר שאלו גורלות שנעשים על פי מסורות בדוקות, כמו גורל הגר"א, ובאלה יש היתר לעשותם למי שמכיר ויודע את הדרך לעשות זאת נכון. ועדיין הדברים צ"ע רב.

גורל לא הוגן

כמה אחרונים כותבים שאם הגורל הוטל באופן לא הוגן (בין במזיד ובין מחמת

טעות) הוא בטל. יסוד הדברים הוא בסוגיית ב"ב קו-קז, לגבי ביטול חלוקה על פי גורל, וראה בזה ב**אנצי"ת** שם, עמ' תכו-תכט).

אחד האחרונים שהאריך בזה, הוא בעל ה**חוות יאיר** בסי' סא. הוא הוכיח שהגורל בטל גם אם אין שום הסבר הגיוני מדוע הוא לא בסדר. עצם העובדה שהיתה התערבות אנושית, גם אם היא לא הפריעה כלל מבחינת סיכויי הזכייה הסטטיסטיים, מבטלת את תוקפו של הגורל. הוא מסביר זאת בכך שתוקפו של הגורל מבוסס על כך שלא מעורבת בו יד אנושית, ועניינו הוא הכרעה משמיא. ולכן במקום שהתערבה יד אדם הגורל אינו מבטא את מה שהשמים רוצים, ולכן הוא בטל.

לפי דברינו יש לסייג את הדברים רק לגורל שמטרתו היא בירור. אבל גורל שמטרתו היא הכרעה או חלוקה הוגנת, שם הכל נדון לפי ההגינות הסטטיסטית. ואם אכן ההתערבות לא פגעה בסיכויי הזכייה של כל אחד מהצדדים, אין מניעה להשתמש בתוצאות הגורל. מדברי בעל **חוות יאיר** עולה שהוא רואה גם את הגורל מהסוג הראשון כביטוי לדבר ה', שכן הוא כותב כך:

משא"כ אם הגורל מקולקל אין מבוא לומר שמי שזכה מאת ה' היתה זאת הן שהקלקול ע"י תחבולת אנוש או בשגגה עכ"פ הגורל מקולקל ומצי כל חד למימר אלו נעשה הגורל כהוגן היה קיימא לי שעתי ע"פ מזלי או ע"פ תפילתי שיתן לי הצלחה בכל עסקיי יותר ממ"ש בש"ס דב"מ ק"ו ע"א דמצי מחכיר למימר הוי מתקיים בי ותגזור אומר ויקם לך וכמ"ש אתה תומיך גורלי.

כלומר הוא רואה גם את הגורל שמטרתו להגריל או לחלק ולהכריע כביטוי לדבר ורצון ה'. ההסבר לכך הוא שגם מי שזוכה בגורל מקרי ייתכן שזכה לכך בזכות תפילתו, או בזכות כלשהי שבגללה מהשמים רוצים לתת לו שכר, ולכן גורמים לזכייתו. במצב כזה, אם התוצאות לא התקבלו בידי שמים יכולה להיות לכל אחד טענה שאולי אם היו מותירים זאת לשמים הוא היה זוכה מכוח זכויותיו.

דברי בעל 'ספר חסידים'[10]

המקור הראשוני שאותו מביאים הפוסקים לעניין איסור והיתר בעשיית גורל הוא מ**ספר חסידים**. אמנם יש שם שני קטעים סותרים, וכמה וכמה אחרונים דנו ביחס ביניהם. בעל **יביע אומר** דן בזה ומביא מקורות שונים שעוסקים בסתירה, ולבסוף הוא מסיק שכנראה בעל **ספר חסידים** חזר בו. להלן נציע הסבר הולם

[10] ראה על כך במאמרו של מ. אברהם, 'הפרדת תאומי סיאם', הנ"ל.

לדבריו, וממילא לא יהיה כל צורך להגיע לזאת.

ב**ספר חסידים** סי' תרעט (מהדורת הרב מרגליות, מוסד הרב קוק), דן בגורל כמו שעשו ליונה בן אמיתי בספינה, וכותב בתוך הדברים כך:

בני אדם שעוברים בים ועמדה עליהם רוח סערה לשבר הספינה או להטביעה בים ושאר הספינות עוברות בשלום בידוע שיש בספינה מי שחייב ורשאים להפיל גורלות, על מי שיפול הגורל ג' פעמים זה אחר זה רשאים להפילו בים, ומתפללים שלא יפול על הזכאי אלא על החייב שנאמר (ש"א יד, מא)**: "ה' אלהי ישראל הבה תמים", וכתיב** (יונה א, ז)**: "ויפול הגורל על יונה", וכתיב** (שם, יב)**: "שאוני והטילני אל הים". ולמה לא אמרו לו ליונה תשליך עצמך אל הים? אלא לא רצה להשליך עצמו, ועוד גוים היו בספינה ומוטב שישליכוהו הם. ואם יש שם כלי או עריבה קטנה אל ישליכוהו בים אלא יתנוהו שם באותה כלי ואם ינצל ינצל. קודם שנכנסים בים אם יבא רוח סערה מי שחטא בדבר שיש בו סקילה אפי' בשוגג שיפילו גורלות ועל שיפול להטילו בים לא יפרוש בים.**

ובסי' תשא שם כותב בעל **ספר חסידים** כך:

בני אדם שבספינה והיה רוח סערה אין רשאים להפיל גורלות שאם יפול על אחד מהם צריך להטילו בים אין זה לעשות כאשר עשו ליונה בן אמיתי, השתא אסמכתא לא קניא לענין ממון וכ"ש לענין נפשות שלא יסמכו ע"פ הגורל, ואשר כתיב (ש"א יד, מב) **"ויאמר שאול להפילו בינו ובין יהונתן בנו וילכד יהונתן", שם היה ארון ומה' כל משפטו והם ידעו באיזה ענין להטיל. אבל עתה אין לסמוך על הגורל שנאמר** (יהושע יח, ו) **"ויריתי לכם גורל פה לפני ה' אלהינו". ואפי' בממון אין מפילים גורל אלא כשחולקים בשוה, אבל אין משימין שתי חתיכות כנגד חתיכה אחת אא"כ שוים שתיהן כאחת, ולא חתיכה גדולה כנגד חתיכה קטנה אלא בשוה באומד הדעת, ולפי שהיו צריכים שני שעירים יום הכפורים גורל לכך היו שוים במראה ובקומה.**

על פניו נראה שיש בדברים סתירה: במקור הראשון הוא כותב שמותר לעשות גורל כמו שעשו המלחים בספר יונה. ואילו בסי' תשא הוא כותב במפורש שאסור להפיל גורלות, אלא אם עומדים "לפני ה' אלוקינו", וגם יודעים את הפרוצדורה כיצד לעשות זאת (וכיום כנראה אף אחד אינו יודע).[11] הוא מוסיף ואומר שגם בממונות לא מטילים גורל אלא אם החלוקה היא שווה, כמו שהיה בשני השעירים.

[11] ואולי זהו ההסבר למה שראינו לעיל במסורות השונות לגבי גורלות בספר תורה ובתנ"ך. מדברי בעל ה**ספר חסידים** ניתן להבין שהמסורות הללו מעבירות לנו דרכים נכונות לעשות גורל, ולכן הן מותרות.

כלומר ההיתר לעשות גורל הוא רק אם אנו עושים אותו בדיוק כמו שהתורה מצווה. כעין זה ראינו גם בפרק הקודם, שם עלו הסתייגויות מביצוע גורל שאינו דומה למה שמופיע בתורה.

פתרון הסתירה: הצורך באינדיקציה לשם ביצוע גורל מברר

מדברינו בפרקים הקודמים עולה כי אם יש איסור על הפלת גורל אזי ברור שמדובר כאן בגורל שמטרתו בירור הרצון האלוקי ולא גורל מחלק (במובן היומיומי). רק על גורל כזה, אם הוא נעשה שלא כדין, יכול להיות איסור. זוהי גם הסיבה לכך שגורלות מהטיפוס המחלק והמכריע (ולא מהטיפוס המברר, שנעשה רק על פי מסורת) נעשים בהלכה גם במקומות שבהם לא נצטווינו על עשיית גורל (וגם ללא מסורת).

כעת עלינו לשאול מה רוצה הגורל הזה לברר? אם נחזור לדוגמא של יונה הנביא, ברור שמטרת הגורל היא לברר מיהו החוטא שבשלו הסער. כלומר השלכת מי לים תביא לרגיעת הסערה ולהסרת הסכנה. לשם השוואה, אם תהיה ספינה שיש עליה מטען עודף, וכדי להינצל צריך לבחור אדם אחד להטיל אותו לים כדי להקל על המשקל, שם ברור שאין כל מניעה מעשיית גורל, שכן זהו גורל מכריע ולא גורל מברר.[12]

אם כן, נושא הדיון של בעל **ספר חסידים** הוא גורל מברר, שמטרתו להצביע על החוטא שבשלו נוצר הסער שמאיים על הספינה. בדיוק בגלל זה מתעוררת כאן השאלה של האיסור להטיל גורל. זהו גופא השורש שיכול להאיר ולהסיר את הסתירה לכאורה שקיימת בדבריו.

ראשית, עלינו לשים לב לכך שהגרלה מבררת במצב כזה היא בעייתית מאד. מניין לנו שבכלל הסערה נוצרה בגלל חוטא כלשהו שמצוי בספינה? האם כל סערה נוצרת בגלל חוטא מסויים? ומניין לנו שבאמת ההגרלה תגלה את החוטא שבשלו הסער? יש לזכור שאנו עומדים להטיל אדם לים סוער, ובכך ככל הנראה להביא למותו. זהו שורש הבעייה שעמו מתמודד בעל **ספר חסידים** בקטעים אלו.

אכן, בקטע השני שבו הוא אוסר לעשות את ההגרלה, הוא מתייחס לשתי בעיות: אין לסמוך על ההגרלה, וגם ישנה בעייה של אסמכתא. מה היחס בין שני הנימוקים הללו? מסתבר שהטלה של אדם בעל כורחו דורשת ידיעה ברורה

---

[12] כמובן, לולא בעיות אחרות של איסור להציל עצמו בנפש חברו, אשר דורשות עיון נפרד. ראה מאמרו הנ"ל של מ. אברהם, על הפרדת תאומי סיאם.

שאכן הוא האשם, ושהטלתו תציל את הספינה, כלומר זהו גורל מברר, ואין לנו רשות לעשות ובלי ציווי ברור ובלי לדעת את הפרוצדורה הנכונה. אך מה אם הנוסעים כולם מסכימים מרצונם לעשות זאת כדי להינצל? כאן מעלה בעל ספר חסידים את הנימוק של אסמכתא. הגרלה כזו אינה יוצרת גמירות דעת, שכן הכל לוט בערפל, ולא ברור האם ההגרלה מגלה את האדם הנכון ושהטלתו אכן תציל את הספינה. לכן בסיכומו של דבר הוא אוסר לעשות זאת.

ברם, אם נשים לב לקטע הראשון, נוכל לשים לב בשינוי מהותי, שהוא אשר עומד בבסיס הסתירה לכאורה בין הקטעים. הקטע השני מדבר על ספינה שנמצאת בסערה רגילה. הקטע הראשון עוסק במצב מוזר מאד: יש סערה בים, אך רק הספינה הזו מצויה בסכנה. הסערה אינה תוקפת את שאר הספינות. במצב כזה, כותב בעל **ספר חסידים**, בידוע שיש בספינה מי שחייב, ולכן הם רשאים להפיל גורלות.

כלומר מדובר כאן במצב שיש אינדיקציה חד משמעית לכך שהסערה היא בשל אדם חוטא, ושהטלתו לים תפתור את הבעיה. אם כן, כל הבעיות שהוליכו לאיסור שבקטע השני אינן קיימות במצב בו עוסק הקטע הראשון. שם ישנה אינדיקציה אלוקית לכך שיש חוטא בספינה, ושבשלו הסער. זה מקביל לאורים ותומים שחיזקו את האמון בתוצאות הגורל של חלוקת הארץ. כשיש אינדיקציה אלוקית שמורה לנו שההגרלה תוליך אותנו לבירור האמת לאמיתה, שם מותר לנו לעשות גם הגרלה מבררת (ולא רק הגרלה מכריעה).

אם כן, הגרלה מבררת יכולה להיעשות רק כאשר ישנה אינדיקציה בלתי תלויה לכך שתוצאת הגורל היא אכן תוצאה אמיתית.[13] במאמר על הפרדת תאומי סיאם, טוען מ. אברהם שבמצב בו יש תאומי סיאם שמסכנים האחד את השני, ניתן לעשות הגרלה גם לפי בעל **ספר חסידים**, שכן הפרדת התאומים תביא (בסיכוי גבוה) להצלתם משיקולים רפואיים גרידא, ללא כל מיסטיקה. לכן לא דרושה כאן אינדיקציה אלוקית לכך שהגורל אכן בירר את האמת. כעת נוסיף שהגורל בין תאומי סיאם הוא גורל מכריע, ולא גורל מברר, ולכן שם הבעיה מעיקרא לא קיימת.

מה עם האיסור לעשות גורל (מצד 'תמים תהיה')? נראה שבמקום שהגורל מוצדק, או מפני שיש אינדיקציה אלוקית לתקפותו, או מפני שהוא גורל מכריע ולא מברר, לא יהיה גם איסור של 'תמים תהיה'. נוסיף ונאמר, כי במקרה של

[13] הערנו למעלה שגם בגורל שעשה ר' אריה לוין היו אינדיקציות בלתי תלויות (אך לא חד משמעיות) לזיהויים שהתקבלו.

סכנת נפשות, גם אם מדובר במצב בו יש איסור על הטלת הגורל, אם קיימת סבירות לכך שהגורל אכן יביא להצלה, אזי האיסור יידחה בפני פיקוח נפש.

הערה לסיום

אחרי כותבנו כל זאת, מצאנו שכבר עמדו בזה כמה אחרונים, וחלקם כתבו כדברינו. ראה ב**ציץ אליעזר** יח, סי' מח, ד"ה 'אבל באמת' (ובמקורות שהביא שם שפירשו כך את דברי ה**ספר חסידים**). ואפילו ב**יביע אומר** בעצמו כתב זאת (בסק"ב באותה תשובה), והאריך מאד בזה. וקצ"ע כיצד כתב שם בסק"ו מכוח אותה סתירה שה**ספר חסידים** חזר בו.

מכל מקום, מסקנת בעל ה**יביע אומר** שם היא שאין היתר לעשות גורל על נפשות, ותמך יתדותיו דווקא בהסבר הזה, שכן לטענתו רק הרמז האלוקי הברור שהמצב הוא ששאר הספינות באותו מקום כלל אינן מאויימות בסערה (ומקור האוקימתא הזו של ה**ספר חסידים** הוא במדרש **פרקי דר"א** פרק י, שמובא בדבריו שם) הוא שהביא להיתר לעשות הגרלה על נפשות, אך לולא זה הדבר הוא אסור.[14]

ובמחיכ"ת לפי דברינו מסקנה זו אינה נכונה. הבעיה לעשות הגרלה בנפשות היא רק כאשר רוצים לברר מהי האמת באמצעות הגרלה, שאז מתעורר איסור 'תמים תהיה'. אך הגרלה מכריעה מותר לעשות גם בלי שום אינדיקציה אלוקית. לשון אחר: אין שום איסור מיוחד לעשות גורל על נפשות. יש איסור לעשות גורל מברר (בנפשות או בכל נושא אחר) בלי ציווי ובלי אינדיקציה בלתי תלויה שהגורל אכן תקף. לכן כאשר רוצים לעשות גורל מכריע (ולא מברר), מותר לעשות זאת גם בלא כל אינדיקציה, והגורלות ההלכתיים שנעשים בלי שום אינדיקציה (כמו בחלוקת שותפות, או בפייסות) יוכיחו.

---

[14] משתמע מדבריו שהבעייה היא אסמכתא ולא איסור 'תמים תהיה'. אבל זה קשה מאד להבנה, שכן הוא עוסק שם במצב שבו נגזרה מיתה על קבוצת אנשים אם לא ימסרו אחד מהם. לכן במצב שהם לא מוסרים אף אחד, כולם ימותו. אז במצב כזה ודאי יש גמירות דעת להגרלה. זאת בניגוד למצב של יונה והמלחים (כמובן כשאין אינדיקציה בלתי תלויה), שהרי הם לא יכולים לדעת שהטלת אדם לים תועיל, וגם לא יכולים לדעת שהטילו את האדם הנכון. לכן שם יש בעיה של גמירות דעת ושל אסמכתא, בנוסף לאיסור 'תמים תהיה'. ראה על כך גם במאמר הנ"ל על הפרדת תאומי סיאם.

מסקנות

1. מן תיאור חז"ל של הטלת הגורל בחלוקת הארץ, עולה המסקנה כי אדרבא, תוצאות החלוקה הזו אינן 'אקראיות' כלל ועיקר. כל נשיא שם העלה באופן ניסי את שמו בבחירה הראשונה ורק אז בבחירה השניה הוצמד לשבטו חלקו בנחלה. זוהי להבנתנו ההגרלה ההלכתית שמטרתה לגלות את הפתרון האמיתי, בניגוד להגרלה אקראית רגילה הנשענת על אקראיות מליאה כבסיס הוגן לבחירה.
2. אנו סבורים, שבכדי לעשות שמוש בהגרלה ההלכתית, יש לקיים שני תנאים: פרוצדורה מקובלת של העלת גורל, ונסיבות מיוחדות המצדיקות זאת. אלו התנאים שעמדו בבסיס ההגרלה שנערכה בעליית ביתו של הצדיק הירושלמי ר' אריה לוין, לזיהוי גופות החללים משיירת הל"ה.
3. מתוך עיון בשלל מקורות הדנים בנושא ההגרלה, דומה כי ההבחנות השונות בין סוגי הגרלות שונות הנדונים במקורות אלו מבוססת בעיקרה על הרעיון שהצגנו לעיל: כאשר מטרת העלת הגורל היא לברר משהו אזי קיימת בהגרלה זו בחינה של איסור משום: 'תמים תהיה'. ברם, כאשר המטרה היא מציאת פתרון הוגן ומקובל במצבים של חוסר אפשרות להכרעה ובהסכמת כל הצדדים אין מניעה מלעשות הגרלה שתשא אופי הלכתי. זהו גם ההסבר שאנו מציעים לסתירה כביכול המופיעה בדברי בעל 'ספר חסידים' בסימן תרעט (יונה בן אמיתי) לבין סימן תשא.

על תנאי ועל 'חלות'

הנקודות הנדונות:

- חלויות כיישים
- סתירות בין תארים ובין יישים
- חלות מעופפת

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדיני תנאים, ומתוכם עוברים לדון במהותן של חלויות הלכתיות. על פי ההלכה ניתן להתנות תנאי בעת שמחילים חלות. דבר זה נלמד מפרשת תנאי בני גד וראובן. הדבר מותנה בכך שהתנאי ייאמר בנוסח שתקף על פי ההלכה, כלומר שיקיים את משפטי התנאים. דרישות אלו נלמדות גם הן מפרשיית בני גד וראובן.

ההלכה מבחינה בין שני סוגי תנאים: תנאי 'אם', בו החלות מתחילה מעת שקויים התנאי, לבין תנאי 'מעכשיו' שבו החלות מתחילה מרגע ביצוע המעשה (אך מותנית בקיום התנאי). לפי הרמב"ם, משפטי התנאים שנלמדים מפרשיית בני גד וראובן רלוונטיים רק לתנאי 'אם' ולא לתנאי 'מעכשיו'.

כאשר אדם מתנה באופן שאינו תואם את משפטי התנאי המעשה חל בלי תלות בתנאי (תנאי בטל ומעשה קיים). דין זה מובן על פי התפיסה שתנאי 'אם' יוצר מנגנון שמפקיע את החלות לאחר שהיא נוצרה. הסיבה לכך היא שהתנאי נוצר בדיבור, ודיבור אינו יכול לעקור מעשה. רק אם הדיבור נעשה באופן שנלמד ממשפטי התנאים הוא מקבל תוקף של מעשה ולכן הוא יכול לעקור מעשים (או לבטל מעשים שהחילו תוצאות הלכתיות).

אנו עומדים על כך שדיבור התנאי יוצר מכניזם משפטי-הלכתי שתפקידו הוא לעקור את החלות. עד שהתנאי מקויים החלות כלל לא נוצרת. אפשרות נוספת היא שהחלות נוצרת, אך היא 'מעופפת' מעל העצם ולא חלה עליו עצמו עד לקיום התנאי.

בפרק האחרון אנחנו מציעים השלכה מעניינת לקביעה שהחלות היא יישות ולא תואר הלכתי גרידא. ראשית, אנו מוכיחים בעקבות ר' שמעון שקאפ שהתנאי 'מעכשיו' אינו רק מגלה למפרע את המצב שהיה קיים מעת ביצוע המעשה, אלא הוא משתתף בהחלת החלות עצמה. מכאן נגזר שהמצב של האישה שגורשה בתנאי בזמן שבין ביצוע המעשה לבין קיום (או אי קיום) התנאי הוא מצב ביניים, בו רובצות עליה שתי חלויות מנוגדות. רק בעת קיום התנאי נבררת אחת משתי האפשרויות הללו שתמשיך ללוות אותה הלאה.

כדי להסביר כיצד ייתכן מצב שבו רובצות על אישה שתי חלויות מנוגדות בו-זמנית, אנו טוענים שהאמירה כי על אישה כלשהי רובצת 'חלות אשת איש' שונה במהותה מהאמירה שאישה זו היא אשת איש. הראשונה היא קביעה מטפיזית והשנייה היא ההשלכה ההלכתית של הראשונה. כתוצאה מכך ייתכן מצב שבו יחולו על אותה אישה באותו זמן שתי חלויות מנוגדות (כמו אשת וגרושה), אף שבודאי לא ייתכן שיחייבו אותה שתי הלכות מנוגדות. אנו מראים כיצד יש לגזור את ההלכות הרלוונטיות עבורה במצב זה.

מבוא

מאמרנו השבוע יעסוק בדיני תנאים. תנאים הם חלק מכל מערכת משפטית, אך בהלכה ישנה מערכת מסועפת של דרישות מהמתנה כדי שתנאו יהיה תקף. רובן ככולן נלמדות מפרשת התנאי של בני גד ובני ראובן. כפי שנראה, התנאי מלווה בדרך כלל החלת חלות, ולכן חלק מדיני תנאים משקפים את ההבנה ההלכתית של המושג 'חלות'. הבנה זו היא מטרת העיון אותו נעשה השבוע.

א. תנאי בני גד, ודיני תנאים בכלל

מהלך הפרק

לכל אורך פרק לב התורה מתארת את המו"מ של בני ראובן גד וחצי המנשה עם משה רבנו. הם מבקשים ממנו שייתן להם נחלה בעבר הירדן המזרחי, מפני שהקרקע שם מתאימה למקנה הרב שהיה להם. משה כועס עליהם מפני שהוא חושד בהם שהם רוצים להתחמק מהמלחמה על כיבוש ארץ ישראל.

המבקשים מרגיעים את משה ומבטיחים לו (פסוקים טז-יט):

וַיִּגְּשׁוּ אֵלָיו וַיֹּאמְרוּ גְּדֵרֹת צֹאן נִבְנֶה לְמִקְנֵנוּ פֹּה וְעָרִים לְטַפֵּנוּ: וַאֲנַחְנוּ נֵחָלֵץ חֻשִׁים לִפְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַד אֲשֶׁר אִם הֲבִיאֹנָם אֶל מְקוֹמָם וְיָשַׁב טַפֵּנוּ בְּעָרֵי הַמִּבְצָר מִפְּנֵי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ: לֹא נָשׁוּב אֶל בָּתֵּינוּ עַד הִתְנַחֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלָתוֹ: כִּי לֹא נִנְחַל אִתָּם מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן וָהָלְאָה כִּי בָאָה נַחֲלָתֵנוּ אֵלֵינוּ מֵעֵבֶר הַיַּרְדֵּן מִזְרָחָה:

כעת משה משתכנע, והוא מתנה איתם תנאי (כ-כד):

וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם מֹשֶׁה אִם תַּעֲשׂוּן אֶת הַדָּבָר הַזֶּה אִם תֵּחָלְצוּ לִפְנֵי יְקֹוָק לַמִּלְחָמָה: וְעָבַר לָכֶם כָּל חָלוּץ אֶת הַיַּרְדֵּן לִפְנֵי יְקֹוָק עַד הוֹרִישׁוֹ אֶת אֹיְבָיו מִפָּנָיו: וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵי יְקֹוָק וְאַחַר תָּשֻׁבוּ וִהְיִיתֶם נְקִיִּם מֵיְקֹוָק וּמִיִּשְׂרָאֵל וְהָיְתָה הָאָרֶץ הַזֹּאת לָכֶם לַאֲחֻזָּה לִפְנֵי יְקֹוָק: וְאִם לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן הִנֵּה חֲטָאתֶם לַיקֹוָק וּדְעוּ חַטַּאתְכֶם אֲשֶׁר תִּמְצָא אֶתְכֶם: בְּנוּ לָכֶם עָרִים לְטַפְּכֶם וּגְדֵרֹת לְצֹנַאכֶם וְהַיֹּצֵא מִפִּיכֶם תַּעֲשׂוּ:

כאן ישנה כפילות, שכן משה אינו מסתפק בקביעה שהנחלות הללו יינתנו להם רק אם הם יילחמו עם שאר העם על כיבוש ארץ ישראל. הוא מפרט מה יקרה אם הם יקיימו את התנאי ('אם תעשון') ומוסיף מה יקרה אם לאו ('ואם לא תעשון'). מכאן לומדים חז"ל את הדין שתנאי אינו תקף אם הוא לא כפול.

המבקשים מקבלים על עצמם את ההתנייה הזו (כה-כז):

וַיֹּאמֶר בְּנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר עֲבָדֶיךָ יַעֲשׂוּ כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי מְצַוֶּה: טַפֵּנוּ נָשֵׁינוּ מִקְנֵנוּ וְכָל בְּהֶמְתֵּנוּ יִהְיוּ שָׁם בְּעָרֵי הַגִּלְעָד: וַעֲבָדֶיךָ יַעַבְרוּ כָּל חֲלוּץ צָבָא לִפְנֵי יְקֹוָק לַמִּלְחָמָה כַּאֲשֶׁר אֲדֹנִי דֹּבֵר:

הניסוח הזה הוא ניסוח מקוצר (ללא כפילות).

כעת משה פונה אל בני ישראל ומודיע להם על הסיכום שנוצר לגבי העתיד (כח-ל):

וַיְצַו לָהֶם מֹשֶׁה אֵת אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְאֵת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְאֶת רָאשֵׁי אֲבוֹת הַמַּטּוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִם יַעַבְרוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן אִתְּכֶם אֶת הַיִּרְדֵּן כָּל חָלוּץ לַמִּלְחָמָה לִפְנֵי יְקֹוָק וְנִכְבְּשָׁה הָאָרֶץ לִפְנֵיכֶם וּנְתַתֶּם לָהֶם אֶת אֶרֶץ הַגִּלְעָד לַאֲחֻזָּה: וְאִם לֹא יַעַבְרוּ חֲלוּצִים אִתְּכֶם וְנֹאחֲזוּ בְתֹכְכֶם בְּאֶרֶץ כְּנָעַן:

משה אינו מסתפק בנוסח מקוצר, שכן זהו ציטוט של ההתנייה עצמה. בשלב הקודם היה רק הסכם מקדמי שקבע את תוכן התנאי, כעת נאמרת ההתנייה במפורש, והיא חלה בפועל ומחייבת מרגע זה.

לאחר מכן גם המבקשים מתחייבים:

וַיַּעֲנוּ בְנֵי גָד וּבְנֵי רְאוּבֵן לֵאמֹר אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר יְקֹוָק אֶל עֲבָדֶיךָ כֵּן נַעֲשֶׂה: נַחְנוּ נַעֲבֹר חֲלוּצִים לִפְנֵי יְקֹוָק אֶרֶץ כְּנָעַן וְאִתָּנוּ אֲחֻזַּת נַחֲלָתֵנוּ מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן:

הנוסח כאן אינו כפול, אבל מסתבר שמדובר בתיאור מקוצר ולא בציטוט מלא של דבריהם. אמנם ייתכן שלאחר שמשה מתנה עמהם בלשון כפולה, מספיק שהם מסכימים לכך בכל לשון שעולה ממנה בבירור הסכמה כזו.

מייד לאחר מכן משה נותן להם את נחלתם, והם בונים בה מייד את עריהם (לג-מב):

וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב: וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עָטָרֹת וְאֶת עֲרֹעֵר: וְאֶת עַטְרֹת שׁוֹפָן וְאֶת יַעְזֵר וְיָגְבְּהָה: וְאֶת בֵּית נִמְרָה וְאֶת בֵּית הָרָן עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צֹאן: וּבְנֵי רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת חֶשְׁבּוֹן וְאֶת אֶלְעָלֵא וְאֵת קִרְיָתָיִם: וְאֶת נְבוֹ וְאֶת בַּעַל מְעוֹן מוּסַבֹּת שֵׁם וְאֶת שִׂבְמָה וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁמֹת אֶת שְׁמוֹת הֶעָרִים אֲשֶׁר בָּנוּ: וַיֵּלְכוּ בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה גִּלְעָדָה וַיִּלְכְּדָהּ וַיּוֹרֶשׁ אֶת הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בָּהּ: וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת הַגִּלְעָד לְמָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁב בָּהּ: וְיָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת חַוֹּתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֶתְהֶן חַוֹּת יָאִיר: וְנֹבַח הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת קְנָת וְאֶת בְּנֹתֶיהָ וַיִּקְרָא לָהּ נֹבַח בִּשְׁמוֹ:

המושג 'תנאי'

חז"ל הרחיבו את השימוש בהליך המתואר בפסוקים הללו, וקבעו שהפרוצדורה של ההתנייה (או: התנאה) יכולה להיות מיושמת בהרבה מאד הקשרים הלכתיים, אף שלא בכל ההקשרים ניתן להתנות. בדרך כלל תנאי מלווה הליך של החלת חלויות (כמו קידושין, בעלות, גירושין, קריאת שם על תרומה וכדו'). רצונו של המתנה הוא שהחלת החלות מותנית בכך שיתקיים תנאי כלשהו, ואם הוא לא מתקיים אזי החלות לא תחול. חז"ל קוראים לשני חלקי התנאי הללו 'תנאי' (=הדבר הנדרש להתקיים בתנאי) ו'מעשה' (=החלות).

משפטי התנאים

כמו תנאי כפול, כך גם כמעט כל משפטי התנאים (ולשיטות מסויימות - כולם ממש) נלמדים מתנאי בני גד ובני ראובן. הרמב"ם בתחילת פ"ו מהל' אישות מגדיר את ארבע הדרישות מתנאי תקף:

א. המקדש על תנאי אם נתקיים התנאי מקודשת ואם לא נתקיים אינה מקודשת, בין שהיה התנאי מן האיש בין שהיה מן האשה, וכל תנאי שבעולם בין בקידושין בין בגירושין בין במקח וממכר בין בשאר דיני ממון צריך להיות בתנאי ארבעה דברים.

ב. ואלו הן הארבעה דברים של כל תנאי, שיהיה תנאי כפול, ושיהיה הין שלו קודם ללאו, ושיהיה התנאי קודם למעשה, ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו, ואם חסר התנאי אחד מהן הרי התנאי בטל וכאלו אין שם תנאי כלל אלא תהיה זו מקודשת או מגורשת ויתקיים המקח או המתנה מיד וכאלו לא התנה כלל הואיל וחסר התנאי אחד מן הארבעה.

יש לכפול את התנאי, כפי שראינו. צריך להקדים את ההן ללאו (כלומר 'אם תעשון' נאמר קודם ל'ואם לא תעשו'). ההתנייה קודמת למעשה עצמו ('אם תצאו למלחמה אז תקבלו את הנחלה', ולא 'תקבלו את הנחלה אם תצאו למלחמה'), ושיהיה התנאי דבר שאפשר לקיימו (כלומר לא להתנות משהו בתנאי שהאחר יידרש לעלות לירח וכדו').

קיימות עוד שתי דרישות מתנאי תקף, שהרמב"ם אינו מונה אותן כאן: שלא יהיה כנגד מה שכתוב בתורה (להתנות מקח בתנאי שלא יחולו דיני אונאה, או לקדש אישה בתנאי שתהיה מותרת לשוק), ושהמעשה יוכל להיעשות גם באמצעות שליח (מה שלא ניתן לעשות לגביו שליח לא ניתן להתנות כשעושים אותו). ככל הנראה זה מפני שהדרישות הללו אינן דרישות שבנוסח, אלא דרישות

הלכתיות כלליות.[1]

שני סוגי תנאי

יש לשים לב שבניית הערים, המתוארת בסוף הפרק לעיל, נעשית הרבה לפני הכניסה לארץ, כלומר עוד לפני שהתנאי ממומש. כיצד ניתן לבנות את הערים הללו אם עדיין לא קויים התנאי? כאן אנו רואים עיקרון הלכתי נוסף: תנאי יכול לפעול אחורה בזמן, כלומר אם שמעון ממלא את התנאי הוא זוכה בנכס כבר מרגע ההתנייה, ואם הוא לא ממלא את התנאי אזי הזכייה הזו בטלה למפרע.

חז"ל תולים את צורת ההתנייה בניסוח התנאי: כאשר המתנה משתמש בלשון 'אם' (=אם תעשה כך וכך אני אתן לך את זה) אזי החלות תקפה מרגע מימוש התנאי (ולא למפרע). ברם, אם הוא מוסיף שהחלות תחול 'מעכשיו', או כאשר התנאי נעשה בלשון 'על מנת' (=אני נותן לך את הדבר על מנת שתעשה כך וכך), שזה כמו מי שאמר 'מעכשיו', או אז ההקנאה או החלות תקפה למפרע. וכך כותב הרמב"ם (פ"ו מהל' אישות, הט"ו-טז):

המקדש על תנאי כשיתקיים התנאי תהיה מקודשת משעה שנתקיים התנאי לא משעה שנתקדשה. כיצד האומר לאשה אם אתן ליך מאתים זוז בשנה זו הרי את מקודשת לי בדינר זה ואם לא אתן ליך לא תהי מקודשת ונתן הדינר לידה בניסן ונתן לה המאתים זוז שהתנה עמה באלול הרי זו מקודשת מאלול, לפיכך אם קדשה שני קודם שנתקיים התנאי של ראשון הרי זו מקודשת לשני, וכן הדין בגיטין ובממונות בשעה שיתקיים התנאי הוא שיהיה גט או יתקיים המקח או המתנה.

במה דברים אמורים בשהיה שם תנאי ולא אמר מעכשיו, אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי מעכשיו בדינר זה אם אתן ליך מאתים זוז ולאחר זמן נתן לה מאתים זוז הרי זו מקודשת למפרע משעת הקידושין אע"פ שלא נעשה התנאי אלא לאחר זמן מרובה, לפיכך אם קידשה אחר קודם שיעשה התנאי אינה מקודשת, וכן הדין בגיטין ובממונות.

הסתייגויות

ישנן שתי הסתייגויות עיקריות לדיני תנאים:

1. ישנן שיטות מעטות הסוברות שכל דיני תנאים נאמרו רק ביחס לאישות ולא ביחס לממונות. הרמב"ם ורוב הפוסקים דוחים את הדעות הללו, שכן

[1] קצת יש לדון לגבי הדרישה שהדבר יהיה בר קיום, שגם הוא לא דרישה בנוסח התנאי.

עיקר דיני תנאים נלמדים מתנאי בני גד וראובן שהיה תנאי בממון. וכך כותב הרמב"ם (שם, הי"ד):

יש מקצת גאונים אחרונים שאמרו שאין אדם צריך לכפול תנאו אלא בגיטין וקידושין בלבד אבל בדיני ממון אינו צריך לכפול, ואין ראוי לסמוך על דבר זה, שכפילת התנאי עם שאר הארבעה דברים מתנאי בני גד ובני ראובן למדו אותן חכמים (במדבר לב) **אם יעברו בני גד וכו' ואם לא יעברו ותנאי זה לא היה לא בגיטין ולא בקידושין, וכזה הורו גדולי הגאונים הראשונים וכן ראוי לעשות.**

2. הרמב"ם פוסק שדיני תנאים נאמרו אך ורק בתנאי של 'אם' ולא בתנאי של 'על מנת' או 'מעכשיו'. וכך הוא כותב (שם, הי"ז-יח):

כל האומר מעכשיו אינו צריך לכפול תנאו ולא להקדים התנאי למעשה אלא אף על פי שהקדים המעשה תנאו קיים, אבל צריך להתנות בדבר שאפשר לקיימו, ואם התנה בדבר שאי אפשר לקיימו הרי זה כמפליג בדברים ואין שם תנאי, וכל האומר על מנת כאומר מעכשיו ואינו צריך לכפול התנאי ולא להקדימו למעשה.

כיצד האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שתתני לי מאתים זוז, הרי זה גיטיך על מנת שתתני לי מאתים זוז, הרי חצר זו נתונה לך במתנה על מנת שתתן לי מאתים זוז, הרי תנאו קיים ונתקדשה האשה או נתגרשה וזכה זה בחצר והם יתנו המאתים זוז, ואם לא נתנו לא תהיה זו מקודשת ולא תתגרש זו ולא יזכה זה בחצר, ואע"פ שלא כפל תנאו ואע"פ שהקדים המעשה לתנאי ונתן הקידושין או הגט בידה והחזיק זה בחצר ואחר כך השלים תנאו, שהרי כשיתקיים התנאי יזכה זה בחצר ותתקדש זו ותתגרש זו משעה ראשונה שבה נעשה המעשה כאילו לא היה שם תנאי כלל.

מה קורה כשאדם מתנה באופן שלא מתאים למשפטי התנאים?

בתנאי 'אם' שלגביו יש להתנות על פי משפטי התנאים, ניתן לשאול מה יהיה הדין כאשר אדם מתנה באופן אחר? לדוגמא, אם הוא מתנה באופן שלאו קודם להן, או מעשה קודם לתנאי, או בלי תנאי כפול וכדו'?

הגמרא בכמה מקומות קובעת כי במצב כזה התנאי בטל ומעשה קיים. לדוגמא, מי שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל. לגבי התנייה בממון, בגמרא בכתובות נו ע"א מובאת מחלוקת תנאים האם תנאו קיים או בטל:

ושמעינן ליה לר' יהודה דאמר: דבר שבממון תנאו קיים! דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין ליך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים!

פירוש הדברים הוא שאם אדם מתנה על מה שכתוב בתורה, או שמקדים לאו להן וכדו', המעשה קיים בכל מקרה ואין כל התנייה שמלווה אותו. לדוגמא, אדם שמגרש אישה בתנאי שתיתן לו מאתיים זוז, אך מנסח זאת כך: "אם תתני לי מאתיים זוז הרי את מגורשת ומותרת לכל אדם". הוא הקדים מעשה לתנאי, ולכן התנאי בטל. במצב כזה המעשה (=הגירושין) קיים, ואינו תלוי בכך שהיא תיתן או לא תיתן את הכסף. זהו הפירוש 'תנאי בטל ומעשה קיים'.

זוהי תמונה קשה מאד להבנה, והעיון בה בפרק הבא יפתח לנו צוהר כלשהו להבנת מהותם של התנאים ושל חלויות הלכתיות בכלל.

ב. על חלויות ותנאים

מבוא

בפרק הקודם סקרנו בקצרה את עניין התנאים ומקורותיהם בפרשתנו. בפרק זה נעסוק בהשלכות של התמונה שתוארה לעיל. אנו נראה מהי המשמעות של המקורות המובאים למשפטי התנאים, ומה הם מחדשים. לאור זאת נבחן את משמעותם של תנאים ואופן פעולתם, ולבסוף נגיע למהותה של ה'חלות' ההלכתית.

הקושי היסודי[2]

בסוף הפרק הקודם עמדנו על כך שאם אדם מתנה באופן שאינו מקיים את כל משפטי התנאים אזי התנאי בטל והמעשה קיים. הדין הזה הוא בעייתי, כפי שמעירים בעלי התוס' בסוגיית כתובות נו ע"א (ד"ה 'הרי זו'):

הרי זו מקודשת ותנאו בטל - ע"כ בדכפליה לתנאיה איירי דאמר לה אם אין ליך עלי שאר כסות ועונה הרי את מקודשת ואם לאו אל תהי מקודשת מדקאמר לקמן דטעמא דר' מאיר דתנאו בטל משום דמתנה על מה שכתוב בתורה ואי לא כפיל לתנאה תיפוק ליה דתנאו בטל לרבי מאיר משום דבעי תנאי כפול כדאמר בהאומר (קדושין דף סא) **ותימה אם כן אמאי היא**

[2] ראה על כך בפירוט במאמרנו לפרשת עקב, תשסה.

מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת.

תוס' מניחים שמדובר כאן באופן שהוא כפל את תנאו, שאם לא כן ר"מ היה מבטל את התנאי בלי קשר לכך שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה. תוס' מקשים כיצד ייתכן שאדם שמתנה תנאי כפול, (כלומר שהוא מקדש אישה אם תוותר לו על שאר כסות ועונה, ואם לא תוותר הוא לא רוצה לקדש אותה), בגלל ניסוח לקוי של התנאי היא תהיה מקודשת לו אף שהוא חייב לה שאר כסות ועונה? הרי במצב שבו הוא חייב לה שאר כסות ועונה הוא כלל לא התכוין לקדש אותה וכי כופים אדם לקדש אישה בעל כורחו? קידושין שאדם אינו רוצה בהם כלל אינם יכולים לחול.

שיטת ר"ת היא שאדם שאינו מתנה כדיני התנאים אינו מתכוין ברצינות להתנייה. כוונתו להתנות את הקידושין בויתור על שאר כסות ועונה לא היתה רצינית, ובפועל הוא כן התכוין לשאת אותה בכל מקרה. זה הסבר טוב לדין אך קשה לקבלו מסברא. אדם שמתנה ומקדים הן ללאו וכדו' קשה לומר שהוא אינו מתכוין ברצינות להתנייה. מאידך, אם אכן לא מקבלים את שיטת ר"ת, חוזרת קושיית התוס' במלוא חריפותה.

שיטת ר"י

תוס' כאן מביא את תירוצו של ר"י לקושיא זו:

ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה דומיא דבני גד ובני ראובן שלא התנו על מה שכתוב בתורה.

האחרונים מסבירים את דברי ר"י באופן שהוא נזקק להבנת צורת פעולתו של התנאי. ראשית, הוא טוען שגם פסילת תנאי שפועל נגד רצון התורה נלמדת מתנאי בני גד ובני ראובן (ולא מסברא או ממקור אחר). כעת עלינו לשאול מה הוסיף המקור שלימד אותנו את משפטי התנאים? מה היה קורה לולא מקור כזה? לשון אחר: אם לא היה מקור לכך שתנאי יכול לפעול, עדיין ברור שהוא היה פועל, שהרי לא ייתכן שנאמר שהתנאי בטל והמעשה קיים, שכן ייצא שאדם החיל חלות שהוא לא רוצה בה. אם כן, מדוע באמת נדרש מקור לכך שתנאי יכול לפעול? רק לאחר בירור השאלה הזו נוכל לשאול את שתי השאלות הבאות: 1. מדוע כדי שתנאי יפעל נדרשים גם משפטי התנאים? 2. מה קורה כשהם לא

מתקיימים?

והנה הר"י טוען שלולא המקור מהתורה אכן לא ניתן היה להתנות על החלת חלויות. הסיבה לכך היא שהתנאי הוא דיבור והחלת החלות היא מעשה, ולא אתי דיבור ומבטל מעשה. ההבנה הפשוטה בעניין התנאי היא שאדם שמתנה תנאי למעשה מחיל חלות מסוייגת (או משויירת). אם יתקיים התנאי הוא מחיל את החלות ואם לאו – לא. לפי הבנה זו התנאי אינו עוקר מעשה שחל, אלא אפריורי לא מאפשר לחלות לחול.

ברם, הר"י סובר שלא זו ההבנה בעניין תנאים. לדעתו אדם שמתנה תנאי מחיל את המעשה בכל אופן. כנראה מפני שהוא סובר כי אי אפשר להחיל מעשה על צד (או אפשרות) אחד בלבד. אבל אותו אדם גם רוצה שאת החלת החלות ילווה מנגנון הלכתי שיוכל לעקור את החלות שנוצרה במקרה שהתנאי לא יתקיים. אם האישה לא תיתן לו מאתיים זוז הקידושין/גירושין ייעקרו. מנגנון כזה על פי כללי ההלכה אינו אפשרי, שכן לא אתי דיבור ומבטל מעשה. דיבור אינו יכול לעקור מעשה.

כאן באה פרשת בני גד וראובן ומחדשת שניתן להתנות תנאי, כלומר ישנו מנגנון הלכתי-משפטי שביכולתו לעקור חלויות קיימות, אף שהוא נוצר רק על ידי דיבור.

כעת נוכל להבין את התשובה לשאלה הראשונה. מדוע דרושים משפטי התנאים כדי שהתנאי יוכל לפעול? מכיון שדיבור רגיל אינו יכול לעקור את המעשה, התורה מגדירה דיבור מיוחד, שאם עושים אותו כראוי יש לו כוח לעקור מעשה, כלומר להפקיע חלות קיימת.

מכאן תבואר גם התשובה לשאלה השנייה. מה קורה כשאדם התנה בנוסח שונה? התשובה היא שבמקרה כזה התנאי אינו אלא דיבור רגיל, ולגביו לא התחדש כוח מיוחד שהוא יכול לעקור מעשה קיים, ולכן המעשה נותר קיים והתנאי אינו מצליח לעקור אותו. זהו ההסבר לפי ר"י מדוע כשלא מתקיימים משפטי התנאים המעשה בכל אופן קיים.

אמנם נכון שלפי זה יוצא שהחלות נותרת בעינה נגד רצונו של המחיל. הסיבה לכך היא שכל אדם שמתנה תנאי על החלת חלות חייב להחיל אותה בכל אופן, ורק אחר כך לעקור אותה על ידי מנגנון התנאי. לכן אדם שהתנה תנאי החיל את החלות בכל אופן (גם על צד שהאישה לא תוותר לו על שאר כסות ועונה), וזוהי סיבה לכך שכעת הוא 'תקוע' עם החלות הזו על אף שהוא אינו רוצה בה.

הערה: מה קורה בתנאי 'מעכשיו'?

למעלה ראינו שלפחות שיטת הרמב"ם היא שמשפטי התנאים נדרשים אך ורק בתנאי של 'אם' ולא בתנאי של 'מעכשיו'. לאור דברינו בביאור שיטת ר"י, ההבחנה בין שני המקרים טעונה ביאור.

ההבנה הפשוטה הינה שבתנאי של 'מעכשיו' החלות חלה מיידית (לכן בני גד וראובן נחלו את נחלותיהם מיידית), ואי קיום התנאי מבטל את החלות הקיימת למפרע. לעומת זאת, בתנאי של 'אם' המצב נראה הפוך: בהתחלה החלות אינה קיימת כלל, וקיום התנאי הוא שמחיל את החלות מכאן (=מרגע קיום התנאי) ולהבא.

כעת עולה השאלה, היכן סביר יותר שיידרשו משפטי התנאים לפי ר"י? לכאורה דווקא בתנאי של 'מעכשיו', שהרי בהתנייה כזו אי קיום התנאי צריך לבטל חלות קיימת. לעומת זאת, בתנאי של 'אם', כלל לא נדרש ביטול של חלות קיימת, אלא רק מניעת ההחלה שלה מלכתחילה.

בחזרה לתנאי 'אם' ו'מעכשיו'

כעת נוכל אולי להבין את היחס בין שני סוגי התנאי בשיטת הרמב"ם. כיצד ייתכן שתנאי של 'אם' מחיל את החלות רק מעת קיום התנאי? הרי המעשה שמחיל את החלות נעשה והסתיים הרבה לפני כן. לדוגמא, אדם קידש אישה ביום א בתנאי 'אם' שתיתן לו מאתיים זוז עד יום ד. היא נתנה לו אותם והתקדשה לו מיום ד. אבל מעשה הקידושין נעשה ביום א והסתיים כבר, אז כיצד פתאום נוצרים קידושין יש מאין ביום ד? זה מה שמכונה בראשונים ובפוסקים 'כלתה קניינו'.[3] על כורחנו, המסקנה היא שהחלות נוצרת מיידית בעת עשיית המעשה, אלא שהיא אינה רובצת על העצם או האדם מיידית. היא כביכול 'מרחפת' מעליו,[4] והחלתה בפועל תלויה בקיום התנאי. כאשר האדם מקיים את התנאי החלות 'נוחתת' על החפץ או האדם, ובכך מסתיים המעשה.

מה עושה ביטול התנאי לחלות במצב כזה? הוא לא רק מונע את 'נחיתת' החלות, אלא גם מבטל אותה עצמה מן העולם (לאחר מכן היא כבר לא קיימת יותר, גם לא בצורה של 'ריחוף'). אם כן, יש כאן ממד של דיבור שמבטל מעשה, שהרי הדיבור מבטל חלות קיימת, ולכן בתנאי 'אם' נדרשים משפטי התנאים.

---

[3] ראה כתובות פב ע"א, וביאור בשו"ת **הר צבי** ח"ב סי' נא סק"ג ויו"ד סי' קלח ד"ה ובעצם', ובשו"ת **מנחת שלמה** ח"א סי' נה ד"ה 'כמו כן', ותניינא סי' קח, ד"ה 'גם נראה' ועוד.

[4] זכורנו שראינו הסבר כזה למנגנוני התנאי בספר **בית ישי** (לגר"ש פישר), ואינו תחת ידינו.

רק כאשר הם מתקיימים הדיבור מקבל עוצמה של מעשה, ורק אז הוא מסוגל לבטל מציאות.

לעומת זאת, בתנאי של 'מעכשיו', אי קיום התנאי מונע את עצם היווצרות החלות, ולכן לא נדרשים כאן משפטי התנאי. כאן הדיבור אינו מאיין מציאות קיימת, אלא מונע את היווצרותה. אמנם נכון שהתנאי פועל למפרע בזמן, אך מעבר לחידוש הזה אין כאן ביטול של מציאות קיימת.[5] לכן בתנאי כזה לא נדרשים משפטי התנאים, שכן הוא יכול להיוותר בעוצמה של דיבור גרידא.

לא אתי דיבור ומבטל מעשה[6]

העיקרון אותו הבאנו למעלה קובע קטגורית שדיבור אינו יכול לבטל מעשה. ניתן לפרש אותו לפחות בשתי צורות, מהן נגזרות שתי הבנות שונות ליישומו לגבי תנאים.

ב**שו"ת רעק"א** סי' מח הביא בשם ה**שטמ"ק** נזיר יא ע"א, שבנזיר שמתנה על נזירות אין צורך למשפטי התנאים. הסיבה לכך היא שנזירות נידרת באמצעות דיבור, ולעקירת דיבור די לנו בדיבור רגיל. משפטי התנאי נדרשים רק כאשר אנו רוצים שהדיבור יעקור מעשה. לכאורה זוהי מסקנה מתבקשת מן ההסבר לדעת ר"י שהובא לעיל.

ר' אלחנן וסרמן, בספרו **קובץ שיעורים** (ח"א, כתובות, אות קסח הלאה) מקשה על דברי רעק"א וה**שטמ"ק** הללו קושיא חזקה: לאחר שהנזירות חלה זה אינו נחשב כבר כדיבור אלא כמעשה. ניתן לעקור את דיבור הנזירות כדיבור כל עוד הוא לא פעל את פעולתו. אולם לאחר שהוא החיל את חלות הנזירות יש בפנינו מציאות ממשית. בכדי לעקור מציאות כזו לכאורה לא יכול להועיל דיבור גרידא. אם כן, גם בעניין נזירות, בכדי שתנאי יועיל לעקור נזירות היה עלינו לדרוש לנסח אותו לפי משפטי התנאים.

סברת בעל ה**קו"ש** היא שכאשר אנו אומרים 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה' כוונתנו היא למה שנוצר ולא לאופן היצירה. ה'מעשה' בהקשר זה הוא חלות הנדר. כלומר דיבור לא יכול לבטל תוצאה שהיא כבר קיימת במציאות. אין קשר לשאלה האם התוצאה הזו נוצרה באמצעות דיבור או מעשה. לעומת זאת, רעק"א וה**שטמ"ק** כנראה סוברים שהמונח 'מעשה' בהקשר זה נוגע לאופן היווצרותה

---

[5] האפשרות לפעול למפרע ברובד המשפטי אינה סותרת את חוקי הסיבתיות. אנו נעיר על כך עוד להלן.

[6] ראה במאמרנו לפרשת מטות, תשסה.

של התוצאה ולא לאופייה של התוצאה עצמה. אם יש תוצאה שנוצרה באמצעות דיבור, יכול לבוא דיבור אחר ולעקור אותה גם כאשר היא כבר קיימת.[7]

הבנתו של רא"ו נראית מובנת יותר. הכלל 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה' פירושו שלא ניתן למחוק מציאות קיימת באמצעות דיבור גרידא. יש שייתלו זאת בכך שדיבור אין בו גמירות דעת מספיקה כדי לשנות מצב מציאותי, ויש שייתלו זאת בעניין מטפיזי: החלות כבר קיימת בעולם, ודיבור לא יכול לשנות מציאות קיימת.[8]

אך שיטת ה**שטמ"ק** טעונה ביאור. מדוע חשוב להדגיש שהמציאות הזו נוצרה באמצעות מעשה ולא באמצעות דיבור? למה אופן ההיווצרות חשוב אחרי שהמציאות שנוצרה כבר קיימת בעולם? נראה כי ה**שטמ"ק** סובר שביטול של חלות כלשהי אינו פועל ישירות על החלות הקיימת אלא מנטרל למפרע את ההיווצרות שלה. לשון אחר: לא ניתן לבטל חלויות קיימות (לא באמצעות דיבור וגם לא באמצעות מעשה), אלא לכל היותר לבטל למפרע את הדבר שיצר אותן ואז הן בטלות ממילא. בשל כך, האופן שבו מבטלים תלוי במנגנון שיצר את החלות המתבטלת (=דיבור, או מעשה).

לפי רא"ו מנגנון התנאי שהגדיר ר"י פועל ישירות על החלות הקיימת, ולפי רעק"א וה**שטמ"ק** הוא פועל על המכניזם שיצר אותה (לדוגמא, הוא מבטל את מעשה הקידושין ולא את התוצאה, כלומר חלות הקידושין של האישה). התמונה המתקבלת לפי ה**שטמ"ק** היא שכאשר אדם מחיל חלות כלשהי על חפץ או אדם, החלות רובצת על החפץ או האדם ביחד עם מנגנון ההיווצרות שכל העת פועל ומחיל אותה. ברגע שננטרל את המכניזם היוצר תתבטל ממילא גם החלות.

הסבר נוסף

לאור הדברים הללו נוכל אולי להבין את שיטת הרמב"ם באופן אחר (אפשר שזהו אותו הסבר כמו בסעיף הקודם, אלא מהיבט אחר).

בתנאי 'אם' החלות יושבת על החפץ או האדם, אבל קיומה תלוי כל העת במנגנון שהחיל אותה. כאשר אנו רוצים שאי קיום התנאי יבטל את החלות, עליו לפגוע במכניזם שיצר אותה ואז היא תתבטל ממילא. אם המנגנון הזה הוא מעשה

---

[7] במאמרנו הנ"ל הסברנו שהמחלוקת ביניהם עוסקת בסברא האם קל יותר למנוע מצב כלשהו מאשר לעקור אותו כשהוא כבר קיים. זה כמובן אינו סותר לדברינו כאן.

[8] אמנם קצת יש להעיר מכך שהדיבור יכול ליצור חלות, וגם זה הוא שינוי מציאות שנעשה באמצעות דיבור. ויש לחלק בין יצירת מציאות לבין מחיקת משהו מן המציאות (ראה במאמר הנ"ל).

(=מעשה קידושין), בכדי לבטל אותו דרוש דיבור בעוצמה של מעשה. מסיבה זו נדרשים כאן משפטי התנאים. רק לאחר קיום התנאי החלות יושבת על החפץ או האדם בלי תלות במכניזם שיצר אותה, ואז היא חלה לגמרי, ושום דיבור לא יוכל לבטל אותה.

לעומת זאת, בתנאי 'מעכשיו' ההסבר הוא בדומה למה שהצענו בסעיף הקודם: הדיבור רק מונע את היווצרות החלות ולכן הוא לא צריך לפגוע במכניזם שיוצר אותה. במצב כזה די לנו בדיבור גרידא, ולכן לא נדרשים כאן משפטי התנאים.

ג. חלות כיישות[9]

מבוא

בפרקים הקודמים עסקנו ב'חלות' כסוג של יישות, ולכן קיומה נחשב כ'מעשה',[10] כלומר כמציאות קיימת שביטולה דורש מעשה (ולא די לשם כך בדיבור בעלמא). בפרק זה נצביע על השלכה מעניינת נוספת של התמונה המציגה את החלות כסוג של יישות.

תנאי 'מעכשיו' לפי התפיסה המקובלת

ר' שמעון שקאפ בספריו עוסק רבות בתנאים ובמשמעותם. בסוף חידושיו למסכת גיטין הוא אף מקדיש לכך קונטרס מיוחד ('קונטרס התנאים'). הקונטרס נפתח בכמה דוגמאות מפסקי הראשונים לגבי מהות התנאי שנראות מאד תמוהות לפי התפיסה המקובלת של תנאי 'מעכשיו'.

לפי התפיסה המקובלת, התנאי אינו אלא גילוי מילתא למפרע. כלומר אדם שקידש אישה בתנאי שתיתן לו מאה זוז תוך שבוע, המעשה קיים והאישה כבר מקודשת אלא שהמידע עוד לא מצוי בידינו. כאשר היא נתנה את הסכום הדרוש הוברר למפרע שהיא היתה מקודשת מלכתחילה. אם לא נתנה את הסכום אזי הוברר שהיא לא היתה מקודשת מלכתחילה. לפי תפיסה זו התנאי אינו פועל מאומה במעשה אלא רק מברר את העובדה שהוא חל או לא חל. אם התנאי לא

---

9 ראה מאמריו של מ. אברהם, 'מהי חלות', **צהר** ב, וביוכוחים עם הרב קהת בגיליונות הבאים שם, ו'האם ההלכה היא משפט עברי?', **אקדמות** טו. ראה גם במאמרנו לפרשת חיי שרה, תשסה, ווישב, תשסז.

10 חלויות מתוארות במונח 'מעשה' הן בהקשר של משפטי התנאים (='תנאי קודם למעשה') והן בהקשר של הכלל 'לא אתי דיבור ומבטל מעשה' (לפי רא"ו בלבד. כפי שראינו, לפי ה**שטמ"ק** ה'מעשה' בהקשר זה הוא המעשה הפיזי שמחיל את החלות).

קויים אז דעתו של עושה המעשה היתה שהוא לא יחול, ולכן הוא לא חל. ואם התנאי קויים אז דעתו היתה שהמעשה כן יחול, ולכן הוא חל. קיום או אי קיום התנאי אינו פועל מאומה בחלות.

תפיסה זו של תנאי 'מעכשיו' היא ההגיונית יותר, שכן לפיה אין צורך להגיע לסיבתיות שפועלת אחורה בזמן. אין כאן מצב שהסיבה מופיעה בזמן מאוחר יותר מהמסובב, שכן קיום התנאי אינו סיבה לחלות אלא רק מגלה מצב קיים. רק המעשה הוא סיבתה של החלות.

תנאי 'מעכשיו': הגדרתו של ר' שמעון שקאפ

הגרש"ש טוען שתפיסה זו אינה מתיישבת עם כמה וכמה פסיקות של הראשונים. נביא כאן כמה מהן, כדי שנוכל להתרשם:

1. שיטת רבנן סבוראי באדם שנתן גט לאשתו והתנה שלא תשתה יין כל חייה, ושתתה לאחר מיתת הבעל, הגט אינו בטל (ראה על כך בתשובות רעק"א סי' קכו באורך). לכאורה שתיית הגט רק מגלה שהיא לא גורשה מלכתחילה, ומדוע העובדה שהבעל מת משנה לעניין זה? לכאורה נראה ששתיית היין פועלת משהו לגבי חלות הגירושין, ולכן לאחר מות הבעל שכבר לא ניתן לפעול את הגירושין השתייה אינה רלוונטית.[11]
2. שיטת הרמב"ם פ"ט מהל' גירושין הי"א שאדם שהתנה את הגט בכך שלא יבוא יב חודש, ומת בתוך הי"ב חודש, היא אינה מגורשת עד שיעבור כל הזמן הנקוב. וביאר ה**מ"מ** שם שלפי הרמב"ם צריך קיום בפועל של התנאי. אם הביאה או אי הביאה רק מגלה מידע חסר, אזי כבר כשהוא מת ידוע לנו שהוא לא יבוא, ולכן ברור שהיא מגורשת. מדוע יש לחכות שיעברו הי"ב חודש כולם? על כורחנו, שקיום התנאי בפועל פועל משהו לגבי החלות, ולכן צריך שיהיה קיום בפועל, ולא מספיק שיהיה ברור לנו בוודאות שהתנאי אכן יתקיים.
3. שיטת בעל ה**עיטור** (ראה חי' הרשב"א, גיטין עז ע"א) שאם אדם מתנה תנאי של 'מעכשיו' בגט, הוא יכול לחזור בו מהגירושין לפני שהתקיים התנאי. לכאורה, אם החלות כבר קיימת והתנאי רק מגלה לנו זאת למפרע, אזי הדבר דומה לאדם שחוזר בו לאחר שסיים את המעשה. לדוגמא, אדם קידש אישה או גירשה, ולאחר מכן הוא חוזר בו. זה ודאי לא יכול להועיל. אם כן, מדוע לפני קיום התנאי הוא יכול לחזור בו? על כורחנו, יש משהו הפועל את החלות

[11] יש לדחות את הראיה מכאן, ולומר שדעתו של האדם חושבת רק על זמן שבו הוא חי, ולכן שתיית יין אחרי מותו אינה משנה את דעתו (מראש לא איכפת היה לו שתשתה אחרי מותו), ולכן היא גם לא משפיעה על החלות.

שעדיין לא הסתיים. זה לא רק גילוי מילתא אלא חלק מהגורמים האקטיביים להחלת החלות.

4. בתשובת הרשב"א תשז (ראה **בית שמואל** אבהע"ז סי' מ, ו**מל"מ** פ"ו מגירושין ה"ג) פסק שהמקדש בתנאי של 'מעכשיו' לא יכול לגרש את האישה קודם שהתקיים התנאי. גם כאן רואים שנדרש קיום בפועל של התנאי כדי שתחול החלות. לפני שהתקיים התנאי האישה אינה מקודשת, גם בתנאי של 'מעכשיו'.

מסקנתו של הגרש"ש היא שתנאי של 'מעכשיו' אינו רק מגלה למפרע מצב שהיה קיים מעת ביצוע המעשה, אלא הוא פועל את החלות עצמה. כל עוד לא קויים התנאי החלות כלל לא חלה (ולא כתפיסה המקובלת לפיה רק לא ידוע לנו על קיומה). קיום התנאי פועל את החלות ביחד עם המעשה (נתינת הגט, או כסף הקידושין) עצמו. לכן בזמן שלפני קיום התנאי החלות עדיין אינה קיימת אפילו באופן נעלם ונסתר. היא נוצרת ברגע קיום התנאי וחלה למפרע. כאמור, זוהי סיבתיות שפועלת אחורה בזמן.[12]

הגרש"ש מביא מקור נוסף מהראשונים לדבריו:

5. שיטת הרא"ש בתשובותיו (כלל מה ומ"ז. ונפסק ב**טושו"ע** אבהע"ז סי' קמג) שבזמן לפני שהתקיים התנאי ניתן גם לבטל את התנאי, משום דאתי דיבור מבטל דיבור.

אם התנאי היה רק מברר, מה מקום יש לבטל אותו? לכאורה אין כאן משהו שנוצר שיש לבטלו, ולכן גם לא ניתן לבטלו. מדברי הרא"ש עולה שההתנייה פועלת משהו. היא יוצרת מנגנון שמאפשר לסיבה עתידית לפעול אחורה בזמן ולעקור את החלות, וזה ממש כהצעתו הנ"ל של הרש"ש.[13]

מעמד החלות בזמן שעד לקיום התנאי

לפי התפיסה של גילוי מילתא, המעמד של החלות הוא ברור לגמרי. עד קיום או

---

[12] כפי שכבר הערנו למעלה (ראה בהערה 5), אין בכך בעייה מהותית, שכן בתחום הנורמטיבי והלוגי (להבדיל מהפיסיקלי) אין מניעה שהסיבה תופיע בזמן מאוחר יותר מהמסובב, ושהסיבתיות תפעל אחורה בזמן. ליתר פירוט, ראה על כך בנספח לספר **שתי עגלות וכדור פורח** (בדיון על הדטרמיניזם הלוגי) ובהארה שם.

[13] יש להעיר שלא ברור מדוע מנגנון כה מורכב אינו דורש את משפטי התנאים. למעלה הערנו שרק דיבור שרוצה לעקור מעשה צריך לקבל תוקף של מעשה, ולכן נדרש דיבור מיוחד וספציפי. כעת אנו רואים שגם תנאי 'מעכשיו' מחולל משהו במציאות (אמנם אל חלות אלא מכניזם לעקור ולפעול חלויות).

אי קיום התנאי, מעמד החלות לא ידוע לנו, והוא מתגלה לנו עם קיום או ביטול התנאי, אבל לא חל כל שינוי בספירה הנורמטיבית עצמה. השינוי היחיד הוא בידע שלנו אודותיה. אם כן, לפי גישה זו יש רק שני מצבים בספירה הנורמטיבית עצמה: לפני ביצוע המעשה ואחריו. קיום התנאי אינו מהווה שלב מהותי בספירה הנורמטיבית.

אך לפי הצעתו של הגרש"ש יש בעצם שלושה מצבים ולא שניים בלבד: 1. לפני ביצוע המעשה (=האישה נשואה). 2. מזמן הביצוע עד לקיום התנאי (=האישה במעמד ביניים). 3. לאחר קיום או ביטול התנאי (=האישה מגורשת, או לא מגורשת, לפי מצב קיום התנאי). מהו מעמד החלות בזמן הביניים הזה?

הגרש"ש מכנה את המצב הזה מצב של 'ספק'. אך אין כוונתו לטעון שהאישה היא ספק מגורשת, שכן ספק הוא מצב תודעתי (=אי ידיעה). דווקא לפי הגישה המקובלת יוצא שהמצב באותם הימים הוא מצב של ספק, שכן אנחנו עוד לא יודעים את המציאות. אך לפי הצעת הגרש"ש המצב הוא מצב שלישי אובייקטיבי, ללא תלות במידע שיש לנו אודותיו. טענתו של הגרש"ש היא שבאותם ימים האישה היא מגורשת וגם לא מגורשת. כלומר היא נמצאת במצב שמורכב משתי האפשרויות העתידיות (קיום התנאי – חלות מלאה של הגירושין, ואי קיומו – ביטול הגירושין) גם יחד. זה אינו ספק גרידא מי משתיהן תצא לפועל (אף שודאי יש ספק כזה אצלנו), אלא כאילו שתיהן קיימות עד שנשוא התנאי יברור (או, נכון יותר, יקבע במעשיו) אחת מביניהן. הגרש"ש מכנה מצב כזה גם בכינוי 'קידושין קלושים' כעין מצב של ספק.

ההבדל בין קידושין קלושים לקידושי ספק

ההבדל העיקרי בין מצב של קידושין קלושים למצב של ספק הוא שבדיני ספיקות יש ללכת בדאורייתא לחומרא ובדרבנן לקולא. אם יש ספק נישואין אז האישה צריכה להחמיר על עצמה (אם אין חזקה קודמת, ואכ"מ). אך אם נולד ספק דרבנן מותר לה להקל. לעומת זאת, בקידושין קלושים רובצות עליה שתי האפשרויות גם יחד, והדין נקבע על פי האפשרות הפוזיטיבית. לדוגמא, בזמן שעד קיום התנאי יש עליה שתי חלויות: היא נשואה ומגורשת גם יחד. מה הדין שיחייב לגביה? האם היא מותרת לכהן אם בעלה ימות? לחילופין, האם כשמישהו בא עליה הוא חייב מיתה?

לגבי האיסור לכהן מה שקובע הוא השאלה האם היא גרושה או לא. על כן ברור שהיא תיאסר לכהן, שהרי יש צד שהיא גרושה (זהו הצד הפוזיטיבי). אמנם

יש צד נוסף שהיא לא גרושה, אבל העובדה שאינה גרושה לא אומרת שהיא חייבת להינשא לכהן אלא רק שאין עליה איסור לעשות כן (זהו צד נגטיבי, או פסיבי). אבל מצד היותה גרושה יש עליה איסור, ולכן בסך הכל הדבר ייאסר עליה.

ולגבי האיסור של אדם אחר לבוא עליה, גם כאן עלינו לבחון את שתי האפשרויות שרובצות עליה: יש עליה אפשרות שהיא נשואה ויש גם (ולא 'או', שכן אין מדובר כאן בספק) אפשרות שהיא גרושה. כאן המצב מתהפך: גרושה אינה חייבת להיבעל לזר אלא רק אין עליה איסור (לפחות לא איסור דאורייתא. זהו הצד הנגטיבי). לעומת זאת, מצד נישואין שבה ברור שאסור לה להיבעל (זוהי האפשרות הפוזיטיבית). לכן השורה התחתונה היא שרואים אותה כנשואה ואסור לה להיבעל לזר.

דוגמא נוספת, אם שתי האפשרויות יעוררו בעיה מדרבנן. במצב כזה, אם היה זה מקרה של ספק אזי היה מותר לנו להקל. אבל בנדון דידן אין זה ספק אלא שתי האפשרויות רובצות עליה גם יחד, ולכן כאן עלינו ללכת אחרי הצד הפוזיטיבי, בין אם הוא מוביל לחומרא או לקולא.

חלויות סותרות

השאלה העולה כעת היא כיצד ייתכן שמצבה של האישה בזמן הביניים יורכב משני מצבים מנוגדים בו-זמנית? כיצד יכולה אישה להיות נשואה ומגורשת בו זמנית? אם היא נשואה אזי היא אינה מגורשת, ואם היא מגורשת אזי היא אינה נשואה! כיצד ייתכן שיחולו על אותה אישה באותו זמן שתי חלויות סותרות (חלות אשת איש וחלות גרושה)? ודוק, הבעיה אינה בשאלה אילו הלכות יש להטיל עליה, שכן לשאלה זו כבר מצאנו פתרון לעיל. אנחנו כאן שואלים על התיאוריה המטא-הלכתית, כיצד ייתכנו שני תיאורים הלכתיים סותרים בו זמנית לאותו עצם או אדם?

סתירות בין תארים וסתירות בין יישים

עלינו לשים לב לכך שסתירה לעולם מתארת יחס בין שני תארים. מאכל כלשהו לא יכול להיות מלוח ומתוק בו-זמנית.[14] כך גם חדר לא יכול להיות מואר וחשוך בו-זמנית. התואר 'מלוח' הוא היפוכו של התואר 'מתוק', ולכן לא ייתכן ששניהם יתארו את אותו עצם באותו רגע.

ומה בנוגע לטענה שבתבשיל כלשהו יש גם מלח וגם סוכר בו-זמנית? האם

[14] אנו מניחים לצורך הדוגמא שמלוח הוא ההיפך ממתוק, ושיש למאכל טעם אחד בלבד.

יש מניעה כלשהי לומר זאת? האם יש כאן סתירה פנימית? ברור שלא. בהחלט ייתכן שבאותו תבשיל יהיו מלח וסוכר בו זמנית. השאלה מה יהיה טעמו של אותו תבשיל, תקבל תשובה מורכבת: בדרך כלל הוא לא יהיה מלוח ולא מתוק, אלא משהו ביניהם. כלומר התיאורים הסותרים אינם יכולים לחול על אותו עצם, אבל יישויות בעלות מאפיינים (תארים) סותרים בהחלט יכולות לדור בכפיפה אחת.

מהי 'חלות'

כעת נוכל להציע הסבר לנוכחותן של חלויות סותרות בעצם (או אדם) אחד. כאשר אנחנו אומרים שרובצת על האישה 'חלות אשת איש', האם זו אינה פשוט קביעה שהיא אשת איש? מה יש בטענה שרובצת עליה חלות, מעבר לתיאור של מצב הלכתי?

לאור מה שראינו למעלה נוכל לומר שאכן יש הבדל בין שתי הקביעות: כאשר אנו אומרים שאישה היא אשת איש, זוהי קביעה שמתארת את מעמדה ההלכתי. היא נשואה לאדם על כל ההשלכות הנובעות מכך. אבל כאשר אנחנו אומרים שיש עליה 'חלות אשת איש' אנו מתארים מצב מטפיזי שהיא מצויה בו. כביכול רובצת עליה יישות מטפיזית כלשהי, שקרויה 'חלות'.

ההלכות שנוגעות להיותה אשת איש הן פועל יוצא מקיומה של אותה חלות, אבל זו אינה זהות. האמירה שיש עליה חלות אשת איש עוסקת ביישויות מטפיזיות ולא בנורמות הלכתיות. האמירה שהיא אשת איש עוסקת בחיובים ואיסורים הלכתיים שמוטלים עליה מכוח העובדה שרובצת עליה החלות הזו. אם כן, 'אשת איש' הוא תואר (=תיאור של מצבה ההלכתי של האישה), אך 'חלות אשת איש' הוא שם עצם של יישות כלשהי שרובצת עליה.

האם ייתכן מצב של חלויות סותרות?

לאור מה שהקדמנו בשני הסעיפים הקודמים, נוכל לומר כי אמנם נכון שאישה אינה יכולה להיות אשת איש וגרושה בו-זמנית, שהרי אלו שני תיאורים סותרים עבורה. ברם, אין כל מניעה שתהיינה עליה שתי החלויות, חלות אשת איש וחלות גרושה, בו-זמנית. כאמור, חלויות הן יישויות ולא תארים, ולכן אין מניעה לקיום סימולטני של חלויות סותרות על אותו עצם. חלויות לעולם אינם סותרות זו את זו. לכל היותר קיימת סתירה בין ההלכות שנגזרות משתיהן.

מסיבה זו, אם נשאל כעת מה ההלכות שמוטלות על אותה אישה שרובצות

עליה שתי החלויות הסותרות הללו נקבל תשובה מורכבת יותר, משהו בין אשת איש לגרושה (קידושין/גירושין קלושים). זאת בדיוק כמו במקרה של המלח והסוכר. ההלכות הן התארים, והן פועל יוצא מזיהוי היישויות המעורבות במצב. אכן, גם במצב בו רובצות שתי חלויות סותרות על אותה אישה, עדיין בהלכות לעולם אין סתירה. כפי שראינו, לגבי האיסור לכהן חלות הגרושה היא הגוברת (שכן היא הפוזיטיבית), ולגבי איסור אשת איש מה שגובר הוא חלות האשת איש (שכן היא הפוזיטיבית לעניין זה). לעולם לא תהיינה שתי הלכות סותרות באותו זמן על אותה אישה.

זוהי השלכה חשובה של העובדה שחלויות הן יישים ולא תארים. רק תפיסה זו מאפשרת לנו להבין את דברי הגרש"ש לגבי מצב האישה מרגע ביצוע המעשה עד רגע קיום (או אי קיום) התנאי.

מסקנות

1. מפרשת בני גד וראובן לומדת ההלכה שניתן להתנות תנאים בעת שמחילים חלויות.
2. כדי שהתנאי יחול נדרשים כמה עקרונות – משפטי התנאים.
3. יש שני סוגי תנאים: החלות חלה מיידית - 'מעכשיו', וחלות עתידית – 'אם'. לפי הרמב"ם משפטי התנאים נדרשים רק בתנאי 'אם'.
4. אם מתנים שלא לפי הכללים, המעשה קיים והתנאי בטל. ר"י מסביר זאת בכך שהתנאי אינו מהווה בסיס להחלת החלות אלא מנגנון לעקירה של החלות. דיבור רגיל אינו יכול לעשות זאת שכן לא אתי דיבור ומבטל מעשה, ולכן נדרשים משפטי התנאים.
5. מכיון שהתנאי הוא מנגנון עקירה, מתעוררת השאלה מהו המצב עד הזמן של קיום/ביטול התנאי.
6. ר' שמעון שקאפ מציע שאלון הם קידושין/גירושין קלושים. מצב זה שונה ממצב של חלות מסופקת.
7. אנו הסברנו שמשמעות העניין היא כי באותו זמן ביניים שתי החלויות הסותרות חלות על העצם גם יחד.
8. משמעות האמירה הזו היא שהחלות היא עצם ולא תואר. 'אשת איש' הוא תואר הלכתי, אבל 'חלות אשת איש' הוא שם עצם הלכתי. סתירות קיימות רק בין תארים ולא בין יישים.
9. ניתן להבין את מנגנון התנאי כיצירת חלות מרחפת, ש'נוחתת' על העצם עם קיום התנאי.

סוגי חובות ושעבודים: בין מתנה להלוואה

הנקודות הנדונות:

- חוב ושעבוד: בין עסקה למתנה
- בין חיובי יו"ד לחיובי חו"מ
- מצוות ממוניות של פעולה ושל תוצאה
- ירידה לנכסים וכפייה על המצוות
- מצוות כהגדרות

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בהלוואות ושעבודים. אנו מראים כי ההלוואה היא יצור חריג בעולם המשפטי, אשר מצוי בין עסקה משפטית הדדית לבין מתנה. בתפיסה המקובלת ההלוואה היא עסקה, שבה נתינת הכסף יוצרת חוב כלפי המלווה. החוב הוא הביטוי להדדיות של ה'עסקה' הזו. לאחר הגדרת המושגים 'שעבוד' ו'חוב', אנו מתמקדים במצווה שמטילה התורה לפרוע את החוב. מצווה זו מצויה במחלוקת אמוראים, ולאחר מכן ראשונים ואחרונים.

השיטות לפיהן יש מצווה כזו גם להלכה טעונות הסבר מכמה אספקטים: מדוע יש צורך להטיל מצווה על חיוב שמצוי ברובד המשפטי, כלומר חיוב שנובע מזכויות של הצד השני. מדוע במקרים של ספק אנו פוסקים 'המוציא מחברו עליו הראיה', ולא מחייבים את הלווה לפרוע מספק, כדין ספק דאורייתא לחומרא? אם מדובר במצווה גרידא ללא חיוב ממוני, מדוע יורדים לנכסי הלווה? ומאידך, אם אכן ישנו חוב כזה, מדוע אנחנו לא יורדים גם לנכסי יתומים? ולבסוף: מדוע יש הבדל בין המצווה להשיב את הריבית, שבה אמנם כופים אך לא יורדים לנכסים, לבין פירעון הלוואות שבו גם יורדים לנכסים?

השאלות הללו מוליכות אותנו למסקנה שההלוואה היא יצור כלאיים, בין עסקה ממונית לבין מתנה. נתינת הכסף בהלוואה היא כמו מתנה גמורה, והכסף הופך להיות ממונו של הלווה. אין כאן הדדיות, והחוב לא נוצר מעצם נתינת הכסף. מאידך, התורה מטילה על הלווה מצווה לפרוע, שמוגדרת דרך שעבוד על נכסיו (לפחות למ"ד שעבודא דאורייתא). מטרת השעבוד היא ליצור גדר של מצוות תוצאה, כלומר מצווה שהכסף ייפרע ולא מצווה שהאדם ייפרע אותו. כאילו יש כסף ששייך למלווה, אך זהו ביטוי למצווה ולא לחוב אמיתי, כמו במזיק ומעביד וכדו'.

האחריות לקיום המצווה (=העברת הכסף) היא כמובן על הלווה, אך כשהוא לא מקיים אותה בי"ד יורדים לנכסיו ומקיימים אותה עבורו. לעומת זאת, השבת הריבית היא חובת פעולה של המלווה לתקן את המעוות ולהשיב את הריבית. במצוות כאלה אין טעם לרדת לנכסים, שכן המצווה מוטלת על הלווה, ואם נעשה אותה עבורו היא לא תקויים.

בכך אנו מסבירים גם מדוע בהלוואה לא יורדים לנכסי יתומים. הסיבה היא שיתומים קטנים אינם בני קיום מצווה, ומכיון שלא מוטלת עליהם המצווה לפרוע, ממילא לא נוצר גם השעבוד בנכסים.

אנו מסיימים את המאמר בדיון קצר על שמיטת כספים, שגם בה באים לידי ביטוי

אספקטים שונים שנוגעים מהותה של עסקת ההלוואה. ראשית, התפיסה לפיה החוב נשמט מאליו (=אפקעתא דמלכא), נראית השלכה ישירה של התמונה שהוצגה למעלה. כאן התורה אינה מטילה את המצווה לפרוע, אך החוב בעינו עומד.

מבוא

בתחילת פט"ו בפרשתנו התורה עוסקת בהרחבה בענייני הלוואה לעני (דברים טו, א-יא):

מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שָׁמוֹט כָּל בַּעַל מַשֵּׁה יָדוֹ אֲשֶׁר יַשֶּׁה בְּרֵעֵהוּ לֹא יִגֹּשׂ אֶת רֵעֵהוּ וְאֶת אָחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לַיקֹוָק: אֶת הַנָּכְרִי תִּגֹּשׂ וַאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אָחִיךָ תַּשְׁמֵט יָדֶךָ: אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן כִּי בָרֵךְ יְבָרֶכְךָ יְקֹוָק בָּאָרֶץ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ: רַק אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: כִּי יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְהַעֲבַטְתָּ גּוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמָשַׁלְתָּ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ: ס

כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן: כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן יִהְיֶה דָּבָר עִם לְבָבְךָ בְלִיַּעַל לֵאמֹר קָרְבָה שְׁנַת הַשֶּׁבַע שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה וְרָעָה עֵינְךָ בְּאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן וְלֹא תִתֵּן לוֹ וְקָרָא עָלֶיךָ אֶל יְקֹוָק וְהָיָה בְךָ חֵטְא: נָתוֹן תִּתֵּן לוֹ וְלֹא יֵרַע לְבָבְךָ בְּתִתְּךָ לוֹ כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה יְבָרֶכְךָ יְקֹוָק אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ: כִּי לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ: ס

בתוך הדברים מופיעות כמה מצוות שנמנו אצל מוני המצוות (לגבי חלקן יש מחלוקת). בתחילת הדברים אנו מצווים על שמיטת כספים, ונאסר עלינו לנגוש את אחינו לגבי חוב שנשמט, בתוך כך יש מצווה לנגוש את הגוי. לאחר ההבטחות שניתנות לנו באם נשמור על המצוות הללו, התורה חוזרת ומצווה עלינו את עצם החובה לתת או להלוות לעני. לבסוף התורה מזהירה שאסור להימנע מהלוואה בגלל החשש משמיטת החוב בשביעית. יש לתת את ההלוואה בעין טובה.

הדברים מעוררים כמה נקודות מעניינות בתפיסה המשפטית של מושגי חוב והלוואה בהלכה, ובכך יעסוק מאמרנו השבוע.

א. מושגי יסוד: הלוואה, חוב ושעבוד

מבוא

בדרך כלל עסקה בין שני גורמים היא החלפה של טובין וכסף. לדוגמא, מכירה היא החלפת החפץ הנמכר בכסף. עסקאות של עבודה (כמו חוזה שמירה) 'מעבירות'

פעולות שונות (או התחייבות לפעולות) תמורת כסף. לעומת עסקאות כלכליות מן הסוגים הללו עומדת פעולה ממונית אחרת, והיא המתנה. מתנה היא העברת חפץ לאדם כלשהו ללא תמורה. ניתן כמובן גם לעבוד עבורו בחינם, או להשאיל לו חפץ בחינם. כל אלו הן סוגים של מתנות. מתנות הן עסקאות שמעבירות משהו לאדם כלשהו בלא תמורה.

מתנה היא אמנם עסקה, שכן משתנים בעקבותיה פרמטרים כלכליים (יש רכוש ששינה בעלות ועבר מיד ליד), אך קשה להתייחס אליה כחלק מפעילות המסחר ויחסי הגומלין הכלכליים בשוק. זוהי פעולה כלכלית שאינה ממש עסקה, ולכן ההיבטים המשפטיים שמלווים אותה הם מעטים ושוליים. עיקר עניינה הוא ביחסי אנוש (לפעמים יש מצווה לתת מתנה. לפעמים זה אסור – ראה במאמר לפרשת ואתחנן, תשסז, ולפעמים זהו ביטוי לרצון טוב וכדו').

האופי הבסיסי של ההלוואה

מה קורה בעסקת הלוואה? אדם שמלווה כסף לחברו מעביר אליו כסף. מה הוא מקבל בתמורה? לכאורה מאומה. בזמן מאוחר יותר הלווה חייב להחזיר לו את הכסף שקיבל. כלומר יש כאן בעצם עסקת מתנה, שהיא עסקה של נתינה ללא תמורה. אמנם לאחר שהכסף הושב למלווה המצב הוא שלא ניתן מאומה, אבל הזמן שהכסף שהה אצל הלווה גם הוא שווה כסף (גם במצב בו יש איסור ריבית, שלכאורה מוחק את השווי הכספי של 'המתנת מעות'). השווי הזה ניתן בעסקת ההלוואה ללא כל תמורה.

ובכל זאת, הלוואה היא סוג של עסקה ממונית שלא מתקשרת אצלנו למושגים של מתנה. זהו מצב ביניים, בין עסקה כלכלית לבין מתנה. יש בה אלמנט של מתנה, ולכן היא מהווה גמילות חסד עם הלווה (לפי הרמב"ם זוהי הדרגה הגבוהה ביותר של גמילות חסד, עוד יותר מאשר מתנה, שנכללת במצוות צדקה, שגם היא מופיעה בפרשתנו).

לאור זאת נבין מדוע הלוואות נדונות בהלכה בשני הקשרים שונים: בהקשר של דיני ממונות (הגדרות משפטיות של שעבוד, חוב, צורות גבייה וכדו'), ובהקשר של איסור והיתר (מצווה להלוות, איסור ריבית, חובת שמיטת כספים ואיסור נגישה ועוד). שני ההיבטים הללו נובעים מן העובדה שההלוואה מצויה בתווך בין עסקה כלכלית לבין מתנה. עסקה כלכלית יש להגדיר ולתחום מבחינה משפטית, ולדון בזכויותיהם של הצדדים וכדו'. לעומת זאת, לגבי ההיבט של המתנה יש דיונים שמתמקדים ברובד של איסור והיתר (יש חובה הלכתית – מצוות עשה

- לתת את ה'מתנה' הזו. אסור לגבות עליה כסף – ריבית. יש לשמוט את החוב בשביעית וכדו'). על עסקה ממונית לא היינו מצפים שתהיינה מצוות או איסורים הלכתיים (לא משפטיים. כמובן יש איסורי אונאה וגניבת דעת וכדו', אבל אלו הם חלק מן המסגרת המשפטית הכללית שמאפשרת את הפעילות הכלכלית).

אצל הפוסקים דיני הלוואה נדונים בדרך כלל במסגרת דיני הממונות ויחסי המסחר והכלכלה. לדוגמא, ב**שו"ע** דיני הלוואה מופיעים בחו"מ, וכן ברמב"ם בספר משפטים. זוהי תופעה מעניינת על רקע העובדה שלמעשה אין בהלוואה שום עסקה, שכן רק הלווה מקבל ממנה משהו. במשק כלכלי רגיל הלוואה היא עסקה לכל דבר, אולם במשק הלכתי (ללא היתרי עסקא וכדו') ההלוואה היא פעולה של גמילות חסד ותו לא. אז מדוע העיסוק בה נכלל בדרך כלל במסגרות בהן ההלכה עוסקת בפעולות כלכליות?

הסיבה העיקרית לכך היא ההשלכות המשפטיות של ההלוואה, כמו אלו שיש למתנה. לכן גם הלכות מתנה נדונות בחלקים המשפטיים של ההלכה. אמנם בהלוואה ישנה סיבה נוספת אשר יוצרת אופי משפטי יותר להלוואה: ההגדרות המשפטיות שמלוות את הפעולה הזו הן סבוכות, ובמובנים רבים הן דומות ומתייחסות להגדרות של עסקאות כלכליות אחרות. שורש העניין יוסבר בסעיפים הבאים.

הבעייתיות שבעסקת ההלוואה

כפי שהסברנו למעלה, ההלוואה אינה נתינת כסף כמתנה. מה שניתן כאן במתנה הוא זמן המתנת המעות (כלומר הזמן 'לעבוד' עם הכסף, עד לפירעון). כאשר המלווה נותן את הכסף ללווה, הכסף מפסיק להיות שלו, ולמעשה הוא הופך לכסף של הלווה לכל דבר ועניין. בלשון חז"ל: "מילווה להוצאה ניתנה" (ראה בבלי קידושין מז ע"א, ומקבילות). המעות שניתנו בעת ההלוואה אינן שייכות למלווה, ובעתיד הלווה אמור להשיב למלווה מעות אחרות באותו סכום. אין למלווה תביעה כלפי הלווה מן הטיפוס של "ממוני גבך" (כמו שיש לנגזל כלפי גזלן, שם יש אצל הגזלן חפץ ששייך לנגזל).

השאלה שמתעוררת כאן היא מכוח איזה מנגנון משפטי הלווה צריך להחזיר את הכסף למלווה? אם אכן הכסף שניתן לו שייך כעת אליו לגמרי, אזי מה מתעורר פתאום אחרי שלושים יום (סתם הלוואה שלושים יום) שמחייב אותו לתת סכום כסף זהה בחזרה למלווה? בתפיסה ההלכתית חייב להיווצר משהו בעת ההלוואה עצמה, ורק מכוחו יכול לנבוע חיוב לשלם בחזרה את הכסף למלווה (=לפרוע את

ההלוואה) בעת הפירעון.

לדוגמא, במאמר לפרשת מטות-מסעי, תשסז, עמדנו על העיקרון של 'כלתה קניינו'. אם נעשה מעשה קניין, לא ייתכן שהחלות שנוצרת מן הקניין תושהה לזמן מאוחר יותר. אם מעשה הקניין כלה מן העולם, שוב אין אפשרות שהחלות תחול פתאום יש מאין בזמן מאוחר יותר. לדוגמא, אדם קידש אישה היום והוא רוצה שחלות הקידושין תחול מעוד חודש, הדבר אינו אפשרי. חייב להיווצר משהו ברגע הקידושין, והוא שיחיל את הקידושין בתאריך המיועד. חלות הקידושין לא יכולה לחול יש מאין.

החוב: הרובד המשפטי של ההלוואה

בניגוד למכירה או קידושין, הלוואה במהותה היא חוב מושהה. כל עניינה של ההלוואה הוא מתן מעות והציפייה היא שההלוואה תיפרע לאחר זמן ולא מיידית. אם כן, עסקת ההלוואה היא לעולם בעלת אופי של חלות מושהה, ולכן חייב תמיד להתלוות אליה משהו שנוצר בעת ההלוואה עצמה, שהוא אשר יוצר את החובה לפרוע. ה'משהו' הזה קרוי 'חוב'. הלוואה היא סוג של חוזה, שנובע מפעולה (של העברת כסף). החוב הוא התוצאה המשפטית של חוזה ההלוואה והעברת הכסף ללווה. כעת יש להלוואה כביכול אופי של עסקה כלכלית רגילה: הלווה מקבל כסף ו'נותן' תמורתו חוב. כדי לסלק את החוב יש לפרוע את סכום ההלוואה, כלומר להשיבו למלווה.

זוהי הסיבה לכך שנחוצות הגדרות משפטיות לעסקת ההלוואה. ההגדרות המשפטיות נועדו לפתור את הקושי המהותי שטמון בעסקה כזו: כיצד ליצור חוב שייצור מחוייבות לפירעון בעת שנקבעה לכך בחוזה. הדמות של עסקת תן וקח היא כמובן רק תוצאה של הפתרון ההלכתי הזה (יצירת חוב), ולא אופייה האמיתי של עסקת ההלוואה עצמה.

מן החוב הזה ממשיכים ומגדירים את המונח 'שעבוד', שמטרתו לוודא את מימוש הפירעון. כלומר החוב שנוצר כאן מחייב את הלווה לשלם למלווה את הסכום שניתן לו. כדי לוודא שהוא יעשה זאת, ההלכה קובעת שיש שעבוד שחל על הלווה עצמו לפרוע את החוב (=שעבוד הגוף), ויש שעבוד גם על נכסיו (=שעבוד נכסים) למקרה שלא ימלא את מחוייבותו (באונס או ברצון). לדוגמא, אם הלווה מכר את הקרקע שהיתה משועבדת למלווה ל אדם שלישי, וכשהגיעה עת פירעון החוב לא היה לו כסף מזומן או נכסים אחרים, המלווה יכול לגשת

לקונה וליטול ממנו את השדה שקנה מכוח השעבוד שהיה לו עליה.[1]

לצורך ההמשך חשוב לציין כי ישנה מחלוקת בתלמוד (ראה בבלי ב"ב, קעה ע"ב) האם שעבוד הנכסים הוא מדאורייתא או מדרבנן (ובמינוח התלמודי: האם 'שעבודא דאורייתא' או 'שעבודא דרבנן').

בנוסף לשעבוד קיים גם עניין המשכונות לסוגיהם, שהם מקצוע הלכתי שלם. גם המשכונות מהווים מנגנונים שמיועדים לוודא בצורות שונות את הפירעון של ההלוואה. ישנם גם כמה איסורים ומצוות שנוגעים אליהם, אך אין כאן המקום להרחיב יותר בזה.

התמונה הכללית שעולה מדברינו בפרק זה היא שההיבטים המשפטיים שמלווים את ההלוואה נוגעים בעיקר למנגנונים שמטרתם לוודא את הפירעון: החוב, השעבוד והמשכון. כמובן אחרי שהם קיימים יש להגדיר אותם משפטית, והדבר מוליך לסיבוכים משפטיים לא פשוטים. היבטים אלו מטרתם להגן על ממונו של המלווה.

כנגד ההיבטים הללו ישנן המצוות שמלוות את ההלוואה, ומטרתן שלהן היא דווקא בעיקר להגן על הלווה: יש מצווה להלוות לו, יש איסור לקחת ממנו ריבית, יש איסור לקחת משכון מאלמנה, ויש גם איסור להחזיק במשכונות מסוימים בזמנים מסוימים. יש חובה להשמיט את החוב ויש גם איסור לנגוש אותו בשביעית. מצוות אלו מגבילות את זכויותיו של המלווה, אך הן מצויות בעיקר בספירה של איסור והיתר ולא בספירה המשפטית.

בפרק הבא נעמוד על כך שההבחנה בין שתי הספירות הללו אינה כה חדה כפי שהיא הוצגה בדברינו כאן.

ב. פריעת בעל חוב מצווה

מבוא

ישנה מצווה אחת שנראית חריגה בנוף המצוות שנוגעות להלוואות. הגמרא אומרת שפריעת בעל חוב היא מצווה. מצווה זו מטילה על הלווה (=בעל החוב) מצווה לפרוע את החוב. מצווה זו מיועדת להגן על המלווה, ובמובן זה היא חריגה

[1] ישנן מגבלות שונות על השעבוד, לדוגמא יש שעבוד נכסים רק במילווה בשטר, מפני שיש לו קול. במילווה על-פה אין שעבוד נכסים כי למילווה כזה אין הד ציבורי (=קול) והקונה אולי לא שמע על קיומו ולא יכול היה להיזהר בעת שקנה את השדה. הסייג הזה מיועד להגנה על הקונה התמים.

לעומת כל המצוות האחרות שעיקרן הוא הגנה על הלווה.

במבט שני נראה כי מעמדה של המצווה הזו אינו ברור. מדוע בכלל נחוצה מצווה כזו, כאשר כל עניינה של עסקת ההלוואה היא יצירת המחוייבות המשפטית לפרוע את החוב? מדוע נדרשת מצווה לעשות זאת כאשר ישנה חובה משפטית לפרוע? כפי שראינו, בעת מתן המעות נוצר חוב של הלווה כלפי המלווה, ומשמעותו המשפטית היא שעל הלווה לפרוע את ההלוואה למלווה. מדוע נדרשת גם מצווה לקיים התחייבות חוזית? סביר יותר לראות באי קיום ההתחייבות עבירה, אך לא מצווה בקיומה. כבר כאן עולה כי ההלוואה אינה עסקה כלכלית גרידא, כפי שהצגנו אותה עד כה. נראה כי ההלוואה היא סוג של מתנה, וכשהלווה פורע את חובו הוא בעצם נותן כביכול מתנה חוזרת למלווה.

תמונה זו מציגה את ה'חוב' בצורה שונה ממה שראינו עד כה. עד כאן חשבנו שהחוב הוא התחייבות משפטית שיוצרת סוג של בעלות (או שעבוד) על ממונו של הלווה. כביכול יש למלווה בעלות כלשהי על ממון הלווה. כעת אנו רואים שהשעבוד מוטל על גופו של הלווה ולא על ממונו. היווצרות החוב פירושה שהלווה מתחייב לפרוע כסף למלווה.

הלוואה והתחייבות

כדי לחדד את המסקנה הזו והשלכותיה ולהבין טוב יותר את הקושי הטמון בה, נקדים הקדמה קצרה. כאשר ראובן מתחייב לתת לשמעון כסף אין לכך תוקף משפטי, ושמעון אינו יכול לתבוע את ראובן בבי"ד על קיום התחייבותו. אם ראובן אינו מקיים זאת, הוא אולי עובר עבירה, אך שמעון אינו בעל דין לתבוע אותו על כך. בין אם נבין את העבירה הזו כעבירת בין אדם לחברו ובין אם נבין אותה כעבירת בין אדם למקום, ברור ששמעון אינו יכול לתבוע את ראובן על הפרת הבטחה. כאמור, ראובן הוא אולי עבריין, אך לא נכון יהיה לומר שהוא מחזיק בידו ממון של שמעון שלא כדין.

נוסיף ונאמר כי גם אם ראובן היה נשבע לתת את הכסף במתנה לשמעון, החובה שלו לשמעון אינה משפטית. אם הוא לא יקיים זאת, הוא עובר עבירה (בין אדם למקום ואולי גם בין אדם לחברו), אך ראובן אינו יכול לתבוע אותו בבי"ד על אי מילוי חובתו. שמעון אינו צד משפטי לעניין זה, שכן אין כאן ממון שלו שמוחזק שלא כדין בידי ראובן.[2]

[2] אמנם במקרים מסויימים כופים אותו לקיים את דבריו, מדין כפייה על המצוות. ראה ב**ש"ך** חו"מ סי פז סק"פ וב**קצוה"ח** שם בסקכ"ט, ואכ"מ.

כעת נשוב לבחון את עניין ההלוואה. לכאורה הלוואה היא עסקה משפטית שמחייבת את הלווה לפרוע. אנחנו יודעים שהמלווה יכול לתבוע את הלווה בבי"ד כדי שיפרע לו את חובו. כלומר כאן זו אינה חובה איסורית אלא חוב משפטי. ממונו של ראובן מוחזק אצל שמעון שלא כדין, ולכן ראובן יכול לתבוע אותו לפרוע את החוב.

כעת נוכל להבין טוב יותר את הקושי אותו הצגנו למעלה. אם אכן החוב מצוי בספירה המשפטית, מדוע נדרשת מצווה שמחייבת לפרוע אותו? כאמור, אם היתה עבירה בכך שבעל החוב אינו פורע את חובו הדבר היה ברור יותר, אך קשה להבין כיצד יש מצוות עשה לקיים התחייבות חוזית.

כפייה וירידה לנכסים[3]

ראינו למעלה אספקט אחד של ההבדל בין חובה איסורית לבין חוב משפטי, שנוגע לשאלה האם הנפגע הוא בעל דברים שיכול לעמוד ולתבוע את העבריין לדין. כעת נעמוד על אספקט נוסף של ההבחנה הזו: הירידה לנכסים.

אנחנו יודעים שאם אדם אינו משלם ממון של אדם אחר שהוא מחזיק שלא כדין, בית דין יורדים לנכסיו, כלומר לוקחים ממנו בעל כורחו. לעומת זאת, כאשר אדם מתעקש לעבור איסור ואינו נענה להתראות שהוא מקבל, שם בי"ד יכפו אותו לקיים את המצווה או לא לעבור את העבירה, אך לרוב השיטות הם לא יירדו לנכסיו. לדוגמא, אדם שאינו רוצה להקים סוכה, בי"ד יכפו אותו בכוח עד שהוא יקים את הסוכה ויישב בה, אך הם לא יירדו לנכסיו ויקנו סוכה במקומו. הסיבה לכך היא שקיום המצווה מוטל עליו, ואין ערך בכך שבי"ד יקיימו את המצווה במקומו. לעומת זאת, במצב של אי תשלום חוב, יש ממון של זולתו בידו. כאן הבעייה אינה רק שהוא לא מקיים מצוות פריעת בעל חוב מצווה, אלא שהממון לא מושב לבעליו. זוהי בעייה של מצב ולא של פעולה. במקרה שיש בעייה של מצב (=תוצאה) ולא של פעולה, בי"ד ישנו את המצב בעצמם ויתקנו את המעוות. כלומר הם יירדו לנכסיו ויפרעו את החוב למלווה במקומו.

לאור הדברים הללו עולה כי במקרה שהלווה אינו פורע את חובו למלווה, אזי: אם מדובר בבעייה משפטית בי"ד יורדים לנכסים ופורעים זאת במקומו. לעומת זאת, אם זוהי רק מצווה לפרוע, בי"ד יכפו את הלווה לקיים את המצווה, אך ודאי לא יקיימו אותה במקומו. להלכה ודאי שבי"ד יורדים לנכסיו של הלווה ופורעים

[3] הדברים שמביא כאן מתאימים לתפיסות המקובלות של מושגי הכפייה על המצוות. ישנן שיטות אחרות, ולא נעסוק בהן כאן. ראה לעניין זה בחידושי ר' שמואל (רוזובסקי), ב"ב, סי' ט-י.

מהם את חובו למלווה. אם כן, המסקנה המתבקשת היא שהחוב הוא בעל תוקף משפטי ולא רק מצוות פעולה בעלמא שמוטלת על גופו של הלווה.
כדי להבין את משמעותה של הקביעה הזו, עלינו לשוב לסוגיות שעוסקות בכלל הזה, ולראות מה כלול בו.

סוגיית ערכין: נכסי יתומים

בסוגיית ערכין כב ע"א מובאת מחלוקת אמוראים:

אמר רב נחמן: מרישא לא הוה מיזדקיקנא לנכסי יתמי, כיון דשמענא להא דרב הונא חברין משמיה דרב: יתמי דאכלי דלא דידהו ליזלו בתר שיבקייהו, מכאן ואילך מיזדקקנא. מעיקרא מאי טעמא לא? אמר רב פפא: פריעת בעל חוב מצוה, ויתמי לא בני מיעבד מצוה נינהו. רב הונא בריה דרב יהושע אמר: אימר צררי אתפסיה. מאי בינייהו? איכא בינייהו בשחייב מודה; אי נמי, שמתוה ומת בשמתיה. שלחו מתם: דשמתוה ומית בשמתיה. והלכתא כרב הונא בריה דרב יהושע.

ר"נ מתאר שבתחילה הוא נהג שלא לגבות חוב מנכסי יתומים, עד ששמע מר"ה שיש עניין לגבות מהם. ונחלקו אמוראים מדוע ר"נ בתחילה לא גבה חובות מיתומים: ר"פ אומר שפריעת בעל חוב מצווה, ויתומים קטנים אינם בני קיום מצווה ולכן אין לגבות מהם. ורהבדר"י סובר שלא גבו מפני שיש חשש שהאב כבר נתן למלווה שלו משהו תמורת החוב ולא הספיק ליטול את שטרו ממנו. בפשטות רהבדר"י סובר שמעיקר הדין נפרעים גם מיתומים, כלומר שזו אינה מצווה גרידא אלא חוב משפטי.

כדי להבין את המחלוקת נחשוב על המקרה הבא: קטן גזל חפץ מאדם כלשהו, והוא ממאן להשיב אותו לבעליו. האם מישהו יעלה בדעתו שבגלל שהקטן אינו בר קיום מצווה של "והשיב את הגזילה אשר גזל", לא ניקח ממנו את החפץ ונשיב אותו לבעליו? ברור שבמקרה כזה אנו ניקח את החפץ, שכן הבעייה אינה קיום מצווה של הקטן אלא השבת ממון לבעליו. בלשוננו נאמר שכאן יש בעייה של מצב (=תוצאה) שיש לתקנו, ולא של פעולה (=מצווה), ולכן מתערבים גם כאשר הגזלן הוא קטן.

אם כן, מדברי ר"פ עולה כי פריעת חוב היא מצווה, ולכן היא אינה שייכת בקטנים. יתר על כן, לא נכון לומר שאמנם יש כאן מצווה, אך היא נוספת למחוייבות משפטית שגם היא ישנה כאן (כלומר המצווה היא לקיים את המחוייבות המשפטית). שהרי אם המצווה היתה רק ממד נוסף למחוייבות

המשפטית, אזי המקרה של פירעון חוב היה דומה בדיוק למקרה של גזל (גם שם יש מצווה "והשיב את הגזלה", בנוסף למחוייבות המשפטית) אותו ראינו לעיל. במצב כזה ברור שהיינו גובים את החוב גם מיתומים.

סוגיית כתובות: כפייה

בסוגיית כתובות פו ע"ב מובאת התייחסות נוספת למחלוקת האמוראים שהובאה לעיל:

א"ל רב כהנא לרב פפא, לדידך דאמרת: פריעת בעל חוב מצוה, אמר לא ניחא לי דאיעביד מצוה, מאי? א"ל, תנינא: במה דברים אמורים - במצות לא תעשה, אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו.

ר"כ מקשה על ר"פ שסובר שפריעת בעל חוב היא מצווה, מה דינו של לווה שבא ואומר אני לא רוצה לעשות מצווה? לכאורה אם זו רק מצווה, זה אינו עניין שלנו, והקב"ה כבר יבוא עמו חשבון. בכל אופן, המלווה ודאי לא יכול לתבוע ממנו את הכסף (זוהי ממש הקושיא אותה העלינו למעלה). תשובתו של ר"פ מפתיעה מאד: הוא אומר שבאמת יש כאן מצווה גרידא, ובאמת אין אפשרות לגבות ממנו את החוב בעל כורחו (שכן אין כאן ממון של ראובן בידי שמעון), אך יש כלל שבמצוות ל"ת כופין אותו עד שתצא נפשו, ולכן ניתן לכפות אותו לקיים את המצווה המוטלת עליו ולפרוע את החוב. כלומר ר"פ באמת מבין שפריעת בעל חוב אינה אלא מצווה גרידא, ואין כל חוב בספירה המשפטית. העובדה שבי"ד יכול להיזקק ללווה שאינו פורע את חובו אינה נובעת מהגנה על זכויותיו של המלווה, אלא מן החובה המוטלת על בי"ד לכפות כל יהודי לקיים את המצוות המוטלות עליו, כמו בניית סוכה וכדו'.

אם כן, הגמרא עצמה מביאה את ההשלכה אותה הצגנו לעיל: לפי ר"פ אין אפשרות לרדת לנכסים ולגבות חוב מלווה שאינו רוצה לפרוע. לכל היותר ניתן לכפות אותו לקיים את המצווה המוטלת עליו. לא בגלל שיש אדם אחר שנפגע, אלא עקב המצווה שמוטלת עליו, כמו במקרה של סוכה ולולב שבהם כופים את האדם לקיים בעל כורחו, אף שאין אדם אחר שנפגע מאי קיום המצווה. שוב רואים שהמסקנה היא שפירעון חובות לפי ר"פ אינו אלא מצווה, ואין כאן רובד משפטי. לכאורה נראה כי המלווה כלל לא יוכל לתבוע את הלווה על כך שלא פרע את חובו. מעמדו בדין יהיה לכל היותר מעמד של עד. זהו עד שמעיד על שמעון שלא קיים מצווה, אך לא בעל דין שתובע את ממונו. ממש כמו במקרה שתיארנו

לעיל, שבו אדם נשבע לחברו לתת לו מתנה. גם שם הנמען של המתנה אינו יכול לתבוע את הנשבע על כך שלא קיים את התחייבותו, אלא הוא לכל היותר יכול לשמש כעד על כך שהלה לא קיים מצווה ועבר איסור ("לא יחל דברו"). נדגיש, כי אין כל הבדל לעניין זה בין מצוות שבין אדם לחברו (כמו פירעון חוב) לבין מצוות שבין אדם למקום (כגון עשיית סוכה, או שבועה). בשני המקרים מדובר במצווה שמצויה בספירה האיסורית ולא המשפטית, על כל ההשלכות הנגזרות מכך. הוא הדין לאידך גיסא, אם היה כאן חוב משפטי אזי יש בכך משהו מעבר למצווה שבין אדם לחברו.

מקורה של המצווה לפרוע חוב

הראשונים הביאו כמה מקורות למצווה זו. ה**סמ"ג** בעשין צג כותב משפט מעניין: "כשם שמצווה על המלווה להלוות כך מצווה על הלווה לפרוע". נראה לכאורה שמקור החובה לפרוע הוא מאותה מצווה שיש על המלווה להלוות. המצווה היא שהמלווה ילווה, אבל הלוואה מעצם הגדרתה היא משהו שיש לפרעו, ולכן נוצרת כאן מצווה על הלווה לפרוע.

אמנם ראשונים אחרים הביאו מקורות מפורשים יותר. לדוגמא, רש"י והר"ן בסוגיית כתובות מביאים את הפסוק "הין צדק" (ויקרא טו, לב) – שיהא הן שלך צדק (ראה דרשה דומה בבבלי ב"מ מט ע"א). כלומר זוהי חובה שיסודה הוא בחובה לקיים הבטחות. הלווה הבטיח לפרוע, ועליו לקיים את הבטחתו. רש"י שם מסביר זאת וכותב: "מצווה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו".

לעומת זאת, הרמב"ן בב"ב קעה ע"ב (וראה גם ב**שטמ"ק** שם, ובריטב"א הנ"ל) ועוד ראשונים הביאו לכך מקור מהפסוק (דברים כד, יא): "והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבוט". והרדב"ז (בשו"ת ח"ב סי' תרי) הבין מדברי הרמב"ם שהמקור למצווה זו הוא מהפסוק (ויקרא ה, כג): "והשיב את הגזלה".[4]

מה היחס בין המצווה לבין דין השעבוד?

כפי שראינו למעלה, סביר מאד שמדובר במצווה דאורייתא. ואכן כמה ראשונים כותבים שהיא מצווה מן התורה (ראה ריטב"א קידושין יג ע"ב, ושו"ת המבי"ט ח"א סי' נא ו**פתחי תשובה** סי' צז סק"ד). לעומת זאת, הראב"ן (בסי' סח) כתב שהיא מצווה מדרבנן. עיון נוסף בדבריו מעלה כי אין כוונתו לומר זאת כלפי כל המקרים. הוא מסביר שהמצווה היא מדרבנן רק ביחס ליתומים, שכן החובה

[4] וראה על כך ב**אנצי"ת** ע' 'הלואה', בהערה 181.

המשפטית לפרוע קיימת רק ביחס ללווה עצמו. מכיון שמן התורה אין שעבוד שעובר ליתומים אין עליהם חובה משפטית לפרוע, לא רק מצווה מדרבנן, ורק על כך נאמר בגמרא לעיל שהם לאו בני מיעבד מצווה.

כפי שעוד נראה גם להלן, יש מהראשונים והאחרונים שתלו את דברי ר"פ בשאלה האם שעבודא דאורייתא או דרבנן (ראה רשב"ם ב"ב קעד ע"א, ד"ה 'פריעת בע"ח', ושם ע"ב ד"ה 'דלהכי כתב', וברמ"ה ב"ב שם, סי' קלג, ועוד), וממילא גם בטיבו של המילווה (האם הוא נעשה בעל-פה או בשטר). לפי השיטה ששעבודא דאורייתא, אזי ברור שיש כאן חוב ברובד המשפטי, ולכן אין מקום לדברי ר"פ. כל דברי ר"פ נאמרו רק במקום שאין שעבוד, לפחות לא מן התורה. על כן, או שר"פ סובר שעבודא לאו דאורייתא, ואז המצווה נאמרה כלפי כל ההלוואות, או שר"פ מדבר אך ורק על מילווה על-פה, שם לכל הדעות אין שעבוד נכסים.

אמנם חשוב לציין כי חילוק זה אינו מוסכם, וראשונים רבים חולקים עליו. לדוגמא, הרמב"ן ו**שטמ"ק** בשם הראב"ד בב"ב שם, וכן ב**שטמ"ק** כתובות פו ע"א בשם רש"י מהדו"ק, וכן מוכח מקושיית תר"י והריטב"א מהמשנה שהובאה ב**שטמ"ק** כתובות שם. כל אלו סוברים שדברי ר"פ נאמרו גם במקרים בהם יש שעבוד מדאורייתא.

פסיקת ההלכה

הזכרנו שהקביעה 'פריעת בעל חוב מצווה' נאמרה ע"י ר"פ, וממהלך הסוגיות נראה כי היא שנויה במחלוקת עם ר"ה בריה דר' יהושע, והשאלה היא כמי הלכה. יתר על כן, ראינו שלפי חלק מהראשונים קביעתו תלויה בשאלה האם שעבודא דאורייתא, וגם מבחינה זו מתעוררת שאלה האם המצווה ההיא קיימת להלכה.

ובאמת, הרמב"ן בב"ב קעד ע"ב וקעו ע"א, המאירי בכתובות, והריטב"א בקידושין יג ע"ב ובב"ב שם, וה**ש"ך** בסי לט סק"ב, כל אלו כתבו שמכיון שדברי ר"פ נאמרו לשיטה ששעבודא לאו דאורייתא, אין הלכה כמותו. ה**ש"ך** שם מוסיף שבזה גופא נחלק רהבדר"י על ר"פ, ולשיטתו גם אם שעבודא לאו דאורייתא עדיין החוב מוטל על הנכסים בספירה המשפטית, ולכן זו אינה יכולה להיות רק מצווה בעלמא. לפי ה**ש"ך** דחיית דעת ר"פ היא על בסיס עצם ההבחנה בין הספירה המשפטית לבין הספירה האיסורית, בלי קשר לשאלה האם השעבוד הוא מדאורייתא או מדרבנן.

אמנם כפי שהזכרנו יש מן המפרשים שאינם תולים את דברי ר"פ בדין

שעבודא דאורייתא. לדוגמא, בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (סי' רנח) פסק כדעת ר"פ שפריעת בע"ח מצווה. אמנם אצלו לא מפורט מהו היחס בין זה לבין דין השעבוד. אך הרי"ף (בכתובות שם ובסוף ב"ב) מביא להלכה את דברי ר"פ ביחד עם הקביעה ששעבודא דאורייתא. הוא אף מוסיף שר"פ עצמו גם סובר ששעבודא דאורייתא. גם ה**טור** וה**שו"ע** בחו"מ סי' לט סוברים שעבודא דאורייתא, ואילו בסי' צז הט"ו שניהם מביאים את הכלל שפריעת בע"ח מצווה.

ואכן כמה ראשונים תמהו על הרי"ף כיצד הוא מיישב את שני העקרונות הללו גם יחד (ראה ברמב"ן ב"ב שם, ובריטב"א קדושין שם, ובמאירי כתובות שם, וב**ש"ך** שם). אנו נשוב ונפרט בנקודה זו יותר בפרק הבא.

ג. מצוות ההלוואה ויחסן לרובד המשפטי

מבוא

ראינו בפרק הקודם שהכלל של ר"פ שפריעת בעל חוב מצווה מתפרש כמצווה ממש. כלומר לדעתו זוהי מצווה שקיומה תלוי בחיוב במצוות, והכפייה עליה היא מדין כופין על המצוות, ולא כמו בחוב משפטי-ממוני שהירידה לנכסים היא כדי לממש את החוב ולדאוג לזכויות המלווה, בלי קשר לקיום המצווה של החייב.

מאידך, הזכרנו כבר שבפריעת חובות יש ירידה לנכסים, כמו בחובות ממוניים ממש (=חיובי 'חושן משפט'). יתר על כן, אי פירעון הלוואה הוא עילה לתביעה משפטית של המלווה, שלא כמו במחוייבויות איסוריות (=חיובי 'יורה דעה'). קשה להניח שר"פ חולק על כל זה, שכן הדבר מופיע כבר במשניות. אם כן, שומה עלינו לנסות ולבאר כיצד נוצר מצב בו מצווה, שהיא לכאורה מסוג 'יורה דעה', הופכת למשהו שפועל ורלוונטי גם בספירה המשפטית (='חושן משפט'). בשאלה זו יעסוק הפרק הנוכחי.

יישום הכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה' לגבי הלוואות

ר' שמעון שקאפ, בעל **שערי ישר**, בשער ה פ"א, עוסק בשאלה מדוע במצב של ספק בסכסוך ממוני אנו פוסקים המוציא מחברו עליו הראיה, ולא מחייבים את הנתבע לשלם מספק, כדין כל ספק איסור. הרי אם הוא לא ישלם את הכסף הוא נכנס לספק איסור 'לא תגזול', ולכאורה עליו להחמיר ולשלם מספק. הוא מסביר שם שהחובה להחזיר ממון לבעליו אינה נובעת מ'לא תגזול' אלא ממערכת שהוא מכנה אותה 'דיני המשפטים'. זוהי מערכת עקרונות קודמת

להלכה הפורמלית, אשר קובעת את חוקי הבעלות והקניין. איסור 'לא תגזול' בא לעגן את המחוייבויות הללו באיסור הלכתי פורמלי, אך הוא לא הבסיס אליהן. לכן, הוא מסביר, אם הכלל המשפטי קובע 'המוציא מחברו עליו הראיה', כלומר שאין חובה משפטית לשלם את הכסף, אזי לא יהיה כרוך באי תשלום איסור 'לא תגזול', שהרי איסור 'לא תגזול' בא לעגן את המחוייבויות המשפטיות ולא להוסיף עליהן.[5] עסקנו בכך בקצרה במאמרינו לפרשיות נח, אחרי-מות-קדושים וחקת, תשסז.

והנה שם בפ"ב מאריך בעל ה**שע"י** לעסוק בדין השעבוד ובמשמעות המצווה של פריעת בעל חוב. בנוסף לקשיים שהבאנו למעלה הוא מעלה קושי מקביל לקושי בו הוא דן בפרק הקודם שם: אם אכן מדובר כאן במצווה גרידא ולא בחיוב ממוני, אזי במצב של ספק היה עלינו לפסוק לחומרא, ולחייב את הלווה לפרוע את ההלוואה כדי לצאת ידי חובת המצווה, ולא לפסוק 'המוציא מחברו עליו הראיה' ולהותיר את הממון בידו מספק. בניגוד למצבים אחרים של החזקה בממון שלא כדין (כמו מזיק שחייב לשלם לניזק, שומר למפקיד, או מעביד לפועל וכדו') בהלוואה אין אפשרות להשתמש במוצא של 'דיני המשפטים'. כל הרעיון של ר"פ הוא שבהלוואה אין כלל חוב ממוני, אלא אך ורק מצווה. אם כן, במקרה זה ודאי יש לנהוג על פי דיני הספיקות הרגילים בהלכה.

הגרש"ש מוסיף כי קשה מאד להניח שר"פ חולק על הכלל 'המוציא מחברו עליו הראיה', שכן הכלל הזה מופיע בפירוש כבר במשניות ובברייתות. לאחר מכן הוא מוכיח בכמה ראיות חזקות שאין מנוס מתפיסת החוב והשעבוד כחוב בספירה המשפטית-ממונית, מעבר למצווה לפרוע. אחת הראיות היא מדין 'עדיו בחתומיו זכין לו', שעוסק במצב בו יש אדם שמתחייב לפרוע הלוואה גם אם היא כלל לא התרחשה. עצם החתימה על השטר מחייבת אותו לשלם. הוא מביא שם מצבים נוספים שאדם מתחייב לפרוע בגלל מעשה קניין שהחיל את המחוייבות הזו ללא הלוואה. והנה אם המדובר הוא במצווה לפרוע הלוואה ולא בחוב משפטי, אין שום משמעות לכך שנעשה כאן 'קניין', שהרי לא היתה הלוואה. על כורחנו יש בחוב ממד של עסקה משפטית, ולא רק מצווה, ולכן מעשה קניין מחייב אותו לשלם.

---

[5] אמנם יש מקרים שבהם נוסף איסור הלכתי אך ורק מתוך המערכת המשפטית, ללא איסור 'לא תגזול'. לדוגמא, גזל גוי אסור מתוך דיני המשפטים, שהרי מושגי בעלות מוגדרים גם ביחס לגויים, וזאת גם לאותן שיטות שאין בגזל הגוי איסור הלכתי פורמלי.

כפייה וירידה לנכסים

עוד מביא הגרש"ש שם את העניין של כפיית בי"ד, שבהלוואה שלא נפרעה יורדים לנכסי הלווה (גם למ"ד שעבודא לאו דאורייתא). ולעומת זאת, בריבית קצוצה שיוצאת בדיינים לא יורדים לנכסים (ראה **שו"ע** יו"ד סי' קסא).

והנה כמה ראשונים מסבירים שהירידה לנכסים של הלווה אינה שונה מהותית מכפייה רגילה על המצוות, ובלשונם (ראה בדברי הרא"ה שהובאו ב**שטמ"ק** כתובות פו): "עד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונא". הרא"ה שם מסביר את המו"מ בין ר' כהנא לר"פ, וכותב כך:

והא הוא דקשיא ליה, כיון דליכא אלא מצווה, כל היכא דלא בעי למיעבד מצווה אמאי נחתינן לנכסיה? ומהדרינן תנינא במה דברים אמורים במצוות ל"ת וכו', מכין אותו עד שתצא נפשו. והכא נמי בדין הוא דאיכא למיכפיה בהכי. ומיהו עד שאתה כופהו בגופו תכפהו בממונא. ובנזקין דכתיב באורייתא "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם", לומר שכך מצוותו לשלם ממיטב, וזה הנכון, מפי רבנו נר"ו.

כלומר הירידה לנכסים אינה אלא סוג של כפייה עליו לקיים את חיובו, במקום להכותו ולחכות שהוא ישלם. כמו שמותר להכות אותו מותר גם ליטול ממנו כסף (זה ודאי לא יותר גרוע מהכאה וחבלה), ולכן לוקחים לו ישירות את הממון.

מדברי הרא"ה עולה כי הירידה לנכסים אינה אלא סוג של כפייה על קיום מצוות הפירעון. כלומר הממון שניטל שם הוא כעין משכון שמטרתו לאלץ את הלווה לפרוע את החוב.

אך ברמב"ן בסוף ב"ב רואים דבר נוסף:

ואיכא דקשיא ליה ומי איכא למימר דמדאורייתא לא נחתינן לנכסיה, והא כתיבי תשלומים בתורה "מיטב שדהו ומיטב שדהו ישלם" וכו'. ולדידי לא קשיא דאנן הכי קאמרינן: כיון דפריעת בע"ח מצווה מן התורה וכופין על מצוות עשה, אף אנו יורדים לנכסיו ומקיימים ליה מצוות עשה שלו בעל כורחו.

הרמב"ן עונה לשאלה מדוע בכלל כופים על פירעון ההלוואה, ואומר שיש דין כפייה על כל מצוות עשה (כמפורש בגמרא דלעיל). לאחר מכן הוא מסביר שהירידה לנכסים אינה אלא סוג אחר של כפייה, בדומה מאד לדברי הרא"ה הנ"ל.

אך הרמב"ן בסוף דבריו פוסע צעד נוסף, מעבר לדברי הרא"ה. הוא מסביר שלקיחת הממון אינה רק זכות שנלמדת מהזכות להכות אותו (שלקיחת ממון פחות חמורה מהכאה) בכדי לאלץ אותו לשלם. אם כך היה, אזי כפי שראינו

נטילת הממון לא היתה אלא כעין משכון שיאלץ אותו לשלם. כאן הממון שניטל על ידי בי"ד מועבר בעצמו למלווה, כלומר הירידה לנכסים היא לא רק כפייה לקיום המצווה, אלא היא עצמה מהווה קיום של המצווה על כורחו של הלווה.

כעת עולה במלוא עוזה השאלה מדוע לא לעשות אותו דבר לגבי ריבית? אמנם ריבית אינה חוב ממוני אלא חוב איסורי. העובדה שהיא יוצאת בדיינים (רק ריבית קצוצה - כלומר ריבית מדאורייתא) אינה אלא כפייה על המצוות, כמו כפייה על כל מצווה אחרת. אך לאור דברי הרא"ה והרמב"ן גם שם היה עלינו לרדת לנכסים: לרא"ה מדין כפייה על המצוות ולרמב"ן כדי לקיים את הפירעון במקומו. אם כן, מדוע בדין השבת הריבית אנו כופים אותו לשלם, אך לא יורדים לנכסים?

הבהרת הקושי: שתי הנחות ביסוד התפיסה המקובלת

יסוד הקושי הוא בהבחנה בין ירידה לנכסים לבין כפייה על המצוות. למעלה הבאנו את ההסבר המקובל להבחנה זו, והוא שכפייה מטרתה לאלץ את האדם לקיים את המצווה, ואילו ירידה לנכסים היא ביצוע המעשה במקומו. זוהי הנחה ראשונה. מדוע הכפייה היא במצוות והירידה לנכסים היא בחובות משפטיים? הדבר נעוץ בעצם ההבחנה בין שני ההקשרים (יו"ד וחו"מ): בחוב משפטי (=חו"מ) של ראובן לשמעון, תמיד יש צד אחר (שמעון) שנפגע. לכן אנו מחליטים לרדת לנכסי ראובן כדי להגן על זכויותיו של שמעון, גם אם בעקבות כך המצווה עצמה אינה מתקיימת (שהרי קיום המצווה מוטל על ראובן עצמו, והוא לא עשה זאת אלא אנחנו עשינו זאת במקומו). לעומת זאת, במצוות רגילות (=יו"ד), גם אם הן מצוות שבין אדם לחברו, התשלום אינו נובע מזכות של שמעון אלא מחובה של ראובן,[6] ולכן אין מקום לרדת לנכסים. כאן אנו כופים אותו למלא את חובתו, אך לא יורדים לנכסיו, שכן אין כאן צד נפגע.

אם כן, ההבנה המקובלת משתמשת בשתי הבחנות: 1. הבחנה בין כפייה לבין ירידה לנכסים. 2. הבחנה בין חוב משפטי לבין מצווה. אם נתבונן כעת בדברי הרמב"ן והרא"ה שהובאו למעלה, נראה שלמעשה הם מרוקנים את ההבנה הזו מתוכן, כאשר כל אחד משניהם מנטרל את אחת משתי ההבחנות שהבאנו כאן. מדברי הרא"ה עולה שגם ירידה לנכסים, אף שאין בה ממש קיום של המצווה, היא מהווה סוג נוסף של כפייה. אם כן, ניתן לרדת לנכסים גם במצוות שאין בהן צד נפגע, כדי לאלץ את ראובן למלא את חובתו. דברי הרא"ה מוחקים את

[6] ראה במאמרנו לפרשת חקת, תשסז, לגבי היחס בין זכויות וחובות בהלכה.

ההנחה הראשונה, לפיה יש הבדל בין ירידה לנכסים לבין כפייה.

גם מדברי הרמב"ן עולה שניתן לרדת לנכסי החייב במצוות, שכן מדבריו עולה שהירידה לנכסים היא קיום המצווה במקומו (כעין "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני"). כלומר הירידה לנכסים אמנם אינה כפייה, אך היא מהווה קיום של המצווה, אפילו שזה נעשה בעל כורחו של החייב, וזאת בניגוד להנחה השנייה שבפיסקה הקודמת (שמבחינה בין חובות למצוות). אם כן, גם לשיטתו לא ברור מדוע לא נרד לנכסים גם בהשבת הריבית, כמו גם בשאר חובות איסוריים? הרמב"ן מוחק את ההבחנה השנייה, בין מצוות לחובות, שכן לדעתו הירידה לנכסים בעל כורחו של החייב מהווה קיום של המצווה.

הסברו של הגרש"ש

הגרש"ש מסביר את ההבחנה בין השבת הריבית לבין פריעת חוב בשאלה האם תתקיים המצווה כשיורדים לנכסים בעל כורחו של החייב. בריבית המצווה אינה מתקיימת, שכן יש עליו חובה להשיב את הריבית שנטל. לעומת זאת, בשעבוד מכוח הלוואה המצווה מתקיימת גם כשלוקחים את הכסף בעל כורחו של הלווה, מפני שיש למלווה זכות לקחת ממנו, ולכן הוא אינו יכול לעכב אותו מלזכות בכסף. ראו שם את הראיות להבחנה זו.

בכל אופן, ברור שחילוקו של הגרש"ש מתייחס רק לשיטת הרמב"ן, שכן הוא תולה הכל בשאלה האם המצווה מתקיימת על ידי ירידה לנכסי החייב או לא. כדבר מובן מאליו הוא גם קושר את השאלה הזו לשאלה האם הממון אכן נקנה באופן כזה למי שהבי"ד נותן לו אותו. בהשבת הריבית הממון לא ייקנה ללווה באופן כזה, ובפירעון הלוואה הוא ייקנה למלווה. וראו שם את ראיותיו.

גם את עניין הספק הוא מסביר כך: בהלוואה כשיש ספק אם הלווה חייב כסף אין עליו חובה להחמיר כדיני ספיקות, שכן אם בדיני המשפטים הוחלט שאין שעבוד אזי הוא גם לא חייב במצווה לפרוע. כלומר ברקע הדברים ישנה חובה משפטית, בדיוק כמו שהוא הסביר בפרק א לגבי חובות אחרים.

אלא שאז כמובן חוזר הקושי שהעלינו למעלה: אם אכן מדובר גם בחוב משפטי, ובודאי למ"ד שעבודא דאורייתא, אזי מדוע לא גובים זאת גם מיתומים? הוא כנראה יסביר זאת בכך שהפירעון אינו אלא קיום מצווה. כלומר פריעת החוב ומימוש השעבוד הם קיום מצווה, ולכן אף שקיים שעבוד משפטי לא גובים את הכסף מיתומים, שכן הם אינם בני קיום מצווה.

אפשרות נוספת

דומה כי האופן הפשוט יותר לראות את החילוק בין פירעון הלוואה לבין השבת הריבית שייך למישור אחר לגמרי. כפי שהקדמנו בפרק הראשון, יש מקום לראות את ההלוואה כסוג של מתנה, שאינה שייכת לעולם העסקאות הממוניות. כאשר ראובן מלווה כסף לשמעון הוא נותן לו את הכסף במתנה גמורה, והכסף מצטרף לממונו של שמעון. בשלב זה אין הדדיות, כפי שהיה מתחייב מאופיין של עסקאות ממוניות, כלומר לא נוצר חוב כנגד נתינת הממון. כעת התורה באה ומטילה על שמעון חובת פירעון לראובן. החובה הזו מוגדרת משפטית דרך שעבוד בנכסיו (לפחות למ"ד שעבודא דאורייתא), אך ביסודו של העניין זוהי מצווה, ולא חוב ממוני של ממש. החוב המשפטי קיים, אך הוא מוטל על ידי התורה רק על מי שחייב במצווה הזו. הוא לא נוצר כתוצאה מן העסקה, שכן זו אינה עסקה אלא סוג של נתינה.

מדברינו עולה כי בהלוואה ושעבוד אין כלל זכות של המלווה בנכסי הלווה או בגופו של הלווה. הזכות של המלווה נובעת מן החובה (=המצווה) של הלווה לשלם. לעומת זאת, בהשבת הריבית יש ממון של המלווה אצל הלווה. החובה לשלם (=להשיב את הריבית) נובעת מן הזכות של הלווה (=הריבית היא ממונו). כעת ברור מדוע בהלוואה לא גובים מיתומים (לדעת ר"פ), שכן היתומים אינם בני מצווה ולכן גם לא נוצר שעבוד ממוני. לדעת ר"פ השעבוד הוא תוצאה של המצווה, ולכן מי שאינו מצווה בספירה האיסורית לא חייב גם בספירה המשפטית.

כעת נוכל גם להבין מדוע בהלוואה יורדים לנכסים ובהשבת הריבית לא. בהלוואה יורדים לנכסים שכן מאחר שהאדם מצווה לפרוע נוצר לגביו גם שעבוד וחוב ממוני. לעומת זאת, מלווה שלקח ריבית לא חייב מאומה ללווה ששילם לו, אלא יש לו רק מצווה להשיב את הריבית.

בנוסח אחר נאמר זאת כך: בפירעון הלוואה המצווה היא שהכסף יעבור בחזרה. זוהי מצוות תוצאה. לכן אין כל רע בירידה לנכסים, שכן גם בי"ד יעבירו את הכסף למלווה - המצווה קויימה. בדיוק מסיבה זו החיוב במצווה יוצר חוב, כדי להעמיד את החיוב בגדר של שעבוד ממוני. זהו הביטוי לכך שהמצווה היא מצוות תוצאה. כעת העניין הוא שהכסף יעבור ולא שהחייב יעביר אותו. אמנם החיוב מוטל עליו, אבל אם הוא לא מקיים זאת, אנחנו נכפה אותו לקיים זאת (ועד שנכפהו בגופו נכפהו כבר בממונו), כלומר נקיים זאת בעל כורחו. ניסוח זה מתאים גם לדברי הרא"ה, ולא רק לניסוח שמופיע ברמב"ן. לעומת זאת, בהשבת הריבית המצווה היא על פעולת השבת הריבית, ולא שהריבית תושב. המלווה

מחזיק את הכסף שלו עצמו, שהרי הלווה הקנה לו את הריבית בהסכמתו המלאה ומרצונו. אלא שיש על המלווה מצווה לתקן את המעוות. במקרה זה המצווה היא על הפעולה של המלווה ולא על התוצאה (שהריבית תושב). לכן כאן אין מקום לירידה לנכסים, שכן במקרה כזה המצווה לא תקויים.

ג. מבט על שמיטת כספים

מבוא

נסיים את המאמר בדיון קצר על הקשר בין התמונה שהוצגה עד כאן לבין עניין שמיטת כספים, שגם הוא נכלל בקטע מפרשתנו שהובא למעלה. התורה מצווה אותנו לשמוט את ההלוואות שניתנו לאדם לפני שנת השמיטה. כפי שראינו בתחילת דברינו יש כאן עשה ולאו: עשה לשמוט את החוב ולאו שלא לנגוש חוב שנשמט. בפרק זה נראה כמה השלכות העולות משתי המצוות הללו לגבי הדיון שערכנו במהותן של הלוואות בכלל.

שמיטת כספים: אפקעתא דמלכא?

ראשית, חשוב לדעת שיש מחלוקת ראשונים האם הלוואות שניתנו לפני השמיטה נשמטות באופן אוטומטי, בבחינת אפקעתא דמלכא (ראה גיטין לז ע"ב), או שיש מצווה על המלווה לשמוט אותן וכביכול למחול ללווה על החוב. לפי רוב הראשונים החובות נשמטים מאליהם, אך שיטת ה**יראים** בסי' קסד היא שיש מצווה על המלווה לשמוט את החוב, והחוב אינו נשמט מאליו.[7]

כבר כאן ניתן להצביע על קשר לדיון שלנו. אם אכן ביסודה ההלוואה היא מתנה גמורה, ואין שעבוד על נכסי המלווה, אלא שהתורה מטילה עליו מצווה לפרוע שבאה לידי ביטוי בשעבוד ממוני, אזי סביר מאד שבמקום שאסור לגבות את החוב התורה לא תטיל מצווה כזו, וממילא גם לא ייווצר שעבוד ממוני. אם כן, שיטת היראים אינה מתאימה לתמונה שהוצגה למעלה, אך שיטת רוב ככל הראשונים האחרים בהחלט מתיישבת עם דברינו. שיטת ה**יראים** מבטאת

[7] ישנה שאלה דומה לגבי שמיטת הקרקעות, האם האדם צריך להפקיר את שדהו או שהשדה מופקר. ראה **מנ"ח** מצווה פד סק"א ועוד הרבה. המחלוקות אינן תלויות זו בזו, וגם אלו הסוברים שלגבי שדה האדם צריך להפקיר אותו, לגבי חוב כמעט כולם מודים שהתורה היא המשמיטה אותו.

תפיסה שבעצם מהותה ההלוואה יוצרת חוב ושעבוד כספי, כלומר היא סוג של עסקה הדדית.

האיסור לנגוש

לפי ה**יראים** נראה מובן למדיי מהי המצווה לשמוט את החוב. לולא שהאדם שומט החוב אינו נשמט, ולכן יש משמעות למצווה לשמוט את החוב. לפי שאר הראשונים המצווה הזו נראית תמוהה מאד: מה בדיוק אנו מצווים לעשות כאן? הרי החוב נשמט בעל כורחנו, אז מהי אותה מצוות עשה של שמיטה?

נראה שלשיטות אלו המצווה הזו אינה 'מצווה' במובן של ציווי לבצע משהו, אלא במובן של סעיף הלכתי מדאורייתא. יש מן המצוות שעניינן הוא הגדרה הלכתית ולאו דווקא ציווי על פעולה או מצב. לדוגמא, הרמב"ם בעשין צה-צו מביא שתי דוגמאות כאלה. למשל, ענייני טומאה וטהרה אמנם מוגדרים בהלכה כמצוות אך הם אינם מצווים מאומה. אין איסור על ישראל להיטמא, וגם לא חיוב להיטהר. ה'מצוות' הללו אינם אלא הגדרות הלכתיות, לפיהן מי שנוגע במת או בשרץ בנסיבות כאלה או אחרות הוא טמא, ויש לכך השלכות הלכתיות (שנמנות כמצוות בפני עצמן. כמו איסור כניסה למקדש בטומאה וכדו'). זוהי אמנם הלכה אך לא 'מצווה' במובן המילולי. לפי זה, ניתן לומר שגם המצווה לשמוט חובות אינה אלא הגדרה הלכתית: בתום שנת השמיטה החוב מתאיין והלווה פטור מתשלום. אין כאן ציווי על המלווה אלא רק הגדרה הלכתית-משפטית.

אך בעייה יסודית יותר מתעוררת דווקא ביחס ללאו. כאמור, יש גם לאו שלא לנגוש את הלווה בחוב שנשמט. כאן קשה מאד לראות את ה'מצווה' הזו כהגדרה ללא ציווי מעשי. הרי על לאו צריכה להיות אפשרות לעבור בצורה כזו או אחרת. כיצד עוברים על הלאו הזה? האם הוא מתקיים באופן אוטומטי על ידי התורה? נמעני המצוות הם אנחנו, ולא התורה. אם כן, ביחס ללאו נראה שתפיסת ה**יראים** היא הכרחית. אי אפשר להבין את הלאו הזה לפי התמונה שהחוב נשמט מאליו. לכאורה הלאו הזה מאיים על כל התמונה שהוצגה עד כה. אמנם הבעייה אינה מוטלת רק לפתחנו, שכן כל הראשונים פרט ל**יראים** מצויים באותה בעייה עצמה.

יש שרוצים לומר שהלאו הזה אוסר לבוא אל הלווה ולתבוע ממנו את פירעון ההלוואה. ההסבר הזה נראה בעייתי, שכן קשה לראות מה איסור יש לבוא לאדם ולדרוש ממנו שייתן לי כסף שהוא כלל אינו חייב לי. האם כשאבוא לאדם ברחוב (לא בבי"ד) ואדרוש ממנו שיפרע לי את החוב כשמעולם הוא לא לווה ממני אני

אעבור על איסור כלשהו? זה בלתי סביר. אם החובות נשמטים מאליהם (כשיטת רוב הראשונים), אזי לאחר שחלפה השנה השביעית החוב הזה פשוט איננו. אם כן, מי שתובע אותו עושה בדיוק את המעשה שתואר למעלה: הוא תובע חוב שכלל לא קיים. קשה לראות איזה איסור יש בעשיית מעשה תמוה שכזה.

פריעת חוב שנשמט

חז"ל אומרים שעל אף החובה לשמוט, בכל זאת יש עניין לפרוע את החוב שנשמט. וכך פוסק הרמב"ם, הל' שמיטה ויובל פ"ט הכ"ח:

כל המחזיר חוב שעברה עליו שביעית רוח חכמים נוחה הימנו, וצריך המלוה לומר למחזיר משמיט אני וכבר נפטרת ממני, אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל יקבל ממנו שנאמר לא יגוש והרי לא נגש, ואל יאמר לו בחובי אני נותן לך אלא יאמר לו שלי הם ובמתנה אני נותן לך.

ובהכ"ט שם:

החזיר לו חובו ולא אמר לו כן, מסבב עמו בדברים עד שיאמר לו שלי הם ובמתנה נתתים לך, ואם לא אמר לא יקבל ממנו אלא יטול מעותיו וילך לו.

ההלכות הללו מבוססות על התפיסה ששמיטת הכספים נועדה לדאוג לחלשים ולעניים, ולכן מן הראוי שמי שאינו צריך את הכסף ויכול לפרוע את החוב עליו לפרוע אותו. לכן רוח חכמים נוחה ממי שעושה כן.

אלא שאם כך, אזי היה על ההלכה לקבוע שיש פטור מפירעון רק למי שאינו יכול לפרוע. מדוע נקבעה השמיטה באופן גורף? אנו רואים בהכ"ט שהמלווה יכול אפילו לסבב אותו בדברים כדי להביא אותו לכלל אמירה שהכסף הוא מתנה, כדי שהמלווה יוכל להחזיק את הכסף אצלו. כלומר זוהי פעולה לגיטימית וחכמים אף מדריכים את האדם כיצד לקבל את הכסף.

יש שהבינו מכאן שעניינה של שמיטת כספים אינו דווקא דאגה לחלשים, אלא חינוך של האדם לוותר על שלו. כלומר אין מניעה שיקבל את כספו בחזרה, ובלבד שזה ייעשה באופן וולונטרי ולא כחובה. המלווה ויתר על שלו, וכעת הלווה רשאי, ואף ראוי שיעשה כן, לתת לו את כספו כמתנה. תפיסה זו אכן מתאימה למה שעולה מדברי ה**חינוך** במצווה תעז, אך מדברי כמה וכמה ראשונים אחרים עולה כי הם רואים את עיקר עניינה של שמיטת הכספים בדאגה לנזקק. בסעיף הבא נציע הסבר אחר למהותן של שתי המצוות הללו, העשה והלאו.

מסקנה: בכל זאת יש חוב

דומה כי מהלכות אלו עולה שגם אם החוב עצמו נשמט, נותר ממנו שריד כלשהו. כשהלווה פורע את החוב הוא לא נותן מתנה של ממש, אלא פורע חוב שהוא אינו חייב לפרוע אותו. מה פירוש הדבר?

ייתכן שמשמעות התמונה המוזרה הזו היא ששמיטת הכספים אינה מאיינת את החוב עצמו. היא רק מפקיעה את המצווה שמוטלת על הלווה לפרוע את החוב (וגם את השעבוד שנגזר ממנה).[8] הדבר מסתבר מאד לאור התמונה שהצגנו למעלה, לפיה המצווה לפרוע היא מצווה שהתורה מטילה על הלווה, אך החוב הוא תוצאה של עצם ההלוואה. אם כן, כאשר חולפת השביעית יש כאן חוב אך אין מצווה לפרוע אותו. במצב כזה, כאשר הלווה מגיע לפרוע את החוב הוא אינו נותן מתנה בעלמא אלא פורע את החוב. אולם אין עליו חובה לעשות זאת, ולכן לא נוצר שעבוד, ולכן המלווה גם אינו יכול לתבוע זאת ממנו.

כעת אולי נוכל להבין מהו אותו איסור לאו לנגוש את החוב הזה? ייתכן שהמצווה לשמוט את החוב פירושה אינו רק הגדרה הלכתית, אלא יש מצווה על המלווה להפקיע את ההלוואה, כך שלא רק שלא תהיה מצווה לפרוע אלא כלל לא יהיה כאן חוב. אם המלווה אינו עושה זאת, אזי נוצר מצב שיש חוב אך אין מצווה לפרוע אותו. במצב כזה יש חובה מוסרית על הלווה לפרוע (ולכן רוח חכמים נוחה ממי שפורע). אמנם אם הלווה הוא נזקק אכן יש על המלווה חובה להפקיע את החוב עצמו, מעבר למה שהתורה עצמה הורידה את המצווה לפרוע. מלווה שאינו עושה כן, עובר ב'לא יגוש'. מלווה שבא לתבוע את החוב אומר בכך שהחוב עדיין בעינו, אף שאין מצווה לפרוע אותו. תביעה כזו היא עבירת 'לא יגוש'. כעת ברור שזה אינו דומה למי שבא ברחוב ותובע מאדם כלשהו חוב דמיוני. כאן זהו חוב קיים, ואף יש חובה מוסרית לפרוע אותו במידת היכולת, ולכן יש איסור להותיר את החוב כלפי נזקקים.

בלשון הרמב"ם למעלה נראה שאולי הוא אף צועד צעד נוסף: מי שבא לפרוע את החוב, על המלווה לשמוט את החוב עצמו, והפירעון הופך למתנה של ממש. כלומר יש חובה להפקיע את החוב גם כלפי לווה שאינו נזקק. אלא שלווה כזה מן הראוי שבכל זאת יבוא וייתן את הכסף למלווה, לפחות כמתנה. לכן כותב הרמב"ם בהכ"ח שרק לאחר שהמלווה אומר ללווה שהוא משמט את החוב מותר לו לקחת ממנו את המעות שכן הוא לא עבר על 'לא יגוש'.

---

[8] ראה בפרק הראשון על ההבדל שבין עצם החוב לבין השעבוד שנגזר ממנו.

מסקנות

1. הלוואות נידונות בהלכה בשני הקשרים שונים: בהקשר של דיני ממונות, כגון: הגדרות משפטיות של שעבוד, חוב וצורות גבייה. וכן, בהקשרים של איסור והיתר כגון, מצוות הלוואה, איסורי ריבית, חובת שמיטת כספים ואיסור נגישה.
2. עסקת ההלוואה הינה בעלת אופי של חלות מושהה, בשל כך חייב להתלוות אליה 'משהו' שנוצר בעת ההלוואה עצמה. זהו ה'חוב'. החוב הוא התוצאה המשפטית של חוזה ההלוואה. החוב יוצר את המחוייבות לפרוע וגם שעבוד. בתלמוד ישנה מחלוקת האם שעבוד נכסים הוא מדאוריתא או מדרבנן.
3. מתוך קביעת הגמרא שפריעת חוב היא מצווה, עולה תמונה שונה לגבי ה'חוב'. החוב אינו התחייבות משפטית שיוצרת סוג של בעלות או שעבוד על ממונו של הלווה. יש למלווה בעלות כלשהיא על ממון הלווה. מכאן שהשעבוד הוא על גופו של הלווה ולא על ממונו. היווצרות ה'חוב' פירושה שהלווה מתחייב לפרוע כסף למלווה. אי תשלום החוב אינו רק מצוה, אלא יש ממון של זולתו בידו. זוהי בעיית מצב ולא מצוות פעולה. במקרה זה בי"ד משנה את המצב בעצמו, ולכן לגיטימית הירידה לנכסי הלווה.
4. מתוך דברי הסמ"ג נראה שמקור החובה לפרוע חובות הוא מאותה מצווה שיש על המלווה להלוות. הראשונים מביאים מקורות מקראיים נוספים למצווה זו.
5. על פי דעת רב פפא, פריעת בעל חוב מתפרש כמצווה ממש וקיומה תלוי בחיוב הכללי של קיום המצוות. הכפייה עליו היא מדין 'כופין על המצוות' ולא כמו בחוב משפטי-ממוני, שבו הירידה לנכסי הלווה הינה מימוש זכותו של המלווה בלי קשר לקיום מצוות ע"י החייב. על פי הגרא"ה, כפייה זו אינה גרועה מהכאה וחבלה, שמותרת בכדי לכפות אותו לקיים את חובתו. על ידי בי"ד. הרמב"ן אף מרחיק לכת ואומר שירידה לנכסי הלווה בכפייה, היא עצמה מהווה קיום של מצוות הלווה בעל כורחו.
6. אנו סבורים ששמיטת כספים אינה מאיינת את החוב עצמו, היא רק מפקיעה את המצווה שמוטלת על הלווה לפרוע את חובו וגם את השעבוד הנגזר ממנה.

מהי גזירת הכתוב? בעניין עדים זוממים

הנקודות הנדונות:

- שני סוגי גזירות הכתוב
- טעמי המצוות
- יישומים של 'אין לך בו אלא חידושו'
- מדוע מאמינים בעדות מוזמת לכת אחרונה דווקא?
- האם יש להעמיד את דיני התורה על אדני השכל או ההיפך?

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בדין עדים זוממים. מקובל לראות את הדין הזה כ'גזירת הכתוב', שכן יש בו התנגשות בין שתי כתות עדים, ואנו בוחרים את הכת השנייה ומאמינים לה וקובעים שהראשונים היו שקרנים.

בדברינו אנו עומדים על כך שלא ייתכן לראות את הדין הזה כ'גזירת הכתוב' במובן הפשטני, כלומר כהלכתא בלא טעמא. לא ייתכן להרוג עדים על כך שהם שיקרו, כשבפועל הם כלל לא שיקרו. גזירת הכתוב אינה הופכת מציאות, אלא רק מורה לנו לנהוג באופן כזה או אחר, אולי ללא נימוק ברור.

מסקנתנו היא שגזירות הכתוב אינם בהכרח חסרות טעם, ובודאי לא גזירת הכתוב של עדים זוממים. אנו מביאים ששיטת הרמב"ם היא שלכל דיני התורה יש טעם, והוא דוחה על הסף את העמדות שרואות אותם כגזירות מלך במובן הפשטני.

כאן כמובן מתעוררת השאלה אם אכן ישנה סברא בבסיס הדין, מדוע נדרש לו מקור מפסוק? בכדי להבין זאת, אנו מבחינים בין שני סוגים של גזירות הכתוב: יש גזיה"כ שמבטאת את העובדה שלדין אין טעם הגיוני נראה לעין, ולפעמים גזיה"כ הוא ביטוי לכך שהדין סותר עקרונות הלכתיים אחרים, אף שמצד עצמו הוא ברור והגיוני. אנו מראים שלשני סוגי גזיה"כ הללו ישנן השלכות שונות לגבי הכלל 'אין לך בו אלא חידושו'. במקרה הראשון נראה שאנו ניטה לצמצם עד כמה שאפשר את תחום התחולה של הדין המחודש. במקרה השני אין סיבה לצמצום כזה.

על סמך ההבחנה הזו אנו מציעים הסבר עקבי למחלוקת **הטור** והרמב"ם, שהאחרונים הבינו אותה, באופן פשטני למדיי, כנסובה סביב השאלה האם יש טעם לדין עדים זוממים או לא. לפי דרכנו הויכוח הוא בשאלה מה בדיוק חידשה גזיה"כ, ובדברינו אנו עומדים על כמה השלכות הלכתיות של המחלוקת הזו.

מבוא

בפרשתנו ישנו קטע שעוסק בדיני עדי שקר (דברים יט, טו-כא):

לֹא יָקוּם עֵד אֶחָד בְּאִישׁ לְכֹל עָוֹן וּלְכָל חַטָּאת בְּכָל חֵטְא אֲשֶׁר יֶחֱטָא עַל פִּי שְׁנֵי עֵדִים אוֹ עַל פִּי שְׁלֹשָׁה עֵדִים יָקוּם דָּבָר: כִּי יָקוּם עֵד חָמָס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה: וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי יְקֹוָק לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַּיָּמִים הָהֵם: וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הֵיטֵב וְהִנֵּה עֵד שֶׁקֶר הָעֵד שֶׁקֶר עָנָה בְאָחִיו: וַעֲשִׂיתֶם לוֹ כַּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאָחִיו וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ: וְהַנִּשְׁאָרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ וְלֹא יֹסִפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כַּדָּבָר הָרָע הַזֶּה בְּקִרְבֶּךָ: וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ עַיִן בְּעַיִן שֵׁן בְּשֵׁן יָד בְּיָד רֶגֶל בְּרָגֶל:

הקשר הדברים בפרשייה הזו אינו ברור. בחלק מהפסוקים נראה שמדובר על בעלי דין (=”ועמדו שני האנשים”), אך בסוף הקטע ברור שהדיון נסוב על העדים, שלבסוף נמצאו דוברי שקר. כך מביא גם רש”י על אתר מחז”ל. רש”י גם מוסיף שה’עד’ עליו מדובר הוא כת של שני עדים, שנמצאו זוממים. עונשם הוא שעושים להם את מה שהם זממו לעשות לנתבע. אם הם העידו עליו עדות שקבלתה מחייבת אותו מלקות - הם עצמם לוקים. אם קבלת עדותם היתה מחייבת אותו מיתה - הם נענשים באותה מיתה.

פרשת עדים זוממים היא פרשה מיוחדת מכמה בחינות. דינם מצוי בתווך בין ממון לקנס (ישנה מחלוקת תנאים האם דין תשלומין שלהם הוא ממון או קנס. ראה מכות ג ע”א ומקבילות), עדותם נראית סבירה וקבילה, לא פחות מעדותם של המזימים - ובכל זאת הם נחשבים עדי שקר ועוד.

בסוגיית סנהדרין כז מתנהל דיון האם דין עד זומם הוא חידוש או לא. דיון זה מוליך אותנו לכמה היבטים עקרוניים ביחס לגזירות הכתוב בכלל, ובכך נעסוק במאמרנו השבוע.

א. האם הזמה היא ’גזירת הכתוב’

הכחשה והזמה

ישנם בהלכה שני סוגים של התנגשות בין כתות עדים: 1. הכחשה – בה שתי הכתות מעידות עדויות הפוכות על אירוע כלשהו. 2. הזמה – בה כת אחת מעידה על אירוע מסויים, וכת אחרת מעידה שהראשונה כלל לא היתה במקום האירוע. במצב של הכחשה לא ניתן להחליט באופן ברור מיהם השקרנים, ולכן לכל היותר אנחנו יכולים לפסול את שתי הכתות לעדות (זוהי מחלוקת ר’ הונא ור’ חסדא

בב"ב לא ע"ב ומקבילות). בכל אופן, אין כל אפשרות להעניש את אחת הכתות, ובודאי לא את שתיהן, כשקרנים. לדעת ר' הונא אנחנו אפילו מעמידים את שתי הכתות על חזקת כשרות שהיתה להן, ומאפשרים לכל אחת משתי הכתות להעיד לחוד בדינים עתידיים.

בפסוקים שלעיל התורה עוסקת במצב בו נמצאו עדים שקרנים בבי"ד. הבעיה שמתעוררת ברקע הדברים היא שלכאורה כת של שני עדים לעולם אינה יכולה להימצא שקרנית. אם תופיע כת אחרת של עדים נגדם, תהיה כאן הכחשה של תרי ותרי. גם אם בכת השנייה יהיו מאה עדים, מקובלנו להלכה שכוחם שקול, שהרי 'תרי כמאה'. אם כן, כיצד בכלל יכולה כת של שני עדים להימצא שקרנית? בעייה זו מוליכה אותנו להגדרת המונח 'הזמה'.

המשנה בבבלי מכות ה ע"א עוסקת בשאלה זו:

אין העדים נעשים זוממין עד שיזימו את עצמן. כיצד? אמרו: מעידין אנו באיש פלוני שהרג את הנפש, אמרו להם: היאך אתם מעידין? שהרי נהרג זה או ההורג זה היה עמנו אותו היום במקום פלוני - אין אלו זוממין; אבל אמרו להם: היאך אתם מעידין? שהרי אתם הייתם עמנו אותו היום במקום פלוני - הרי אלו זוממין ונהרגין על פיהם.

המשנה מחלקת בין הזמה להכחשה. כאשר יש עימות על נושא העדות זהו מצב של הכחשה. אך כאשר הכת השנייה מעידה על הכת הראשונה ואומרת שהיא כלל לא יכולה היתה לראות את האירועים - זו אינה הכחשה של תרי ותרי אלא הזמה. במצב כזה הכת השנייה נאמנת והראשונה נקבעת כשקרנית. למעשה כאן מצויה התשובה לשאלה כיצד ייתכן שכת עדים תימצא שקרנית. באמת בהתנגשות רגילה (=הכחשה) לא נפסול באופן חד משמעי אף אחת מהכתות, אך מנגנון ההזמה הוא המאפשר להעמיד כת עדים כשקרנית. על פי ההלכה, יש עדיפות חד משמעית לכת המזימה, והמוזמת נמצאה שקרנית.

מקור לדין הזמה

הגמרא שם מביאה מקור להבחנה הזו בין שני סוגי ההתנגשות מן הפסוקים שלמעלה:

גמ'. מנא הני מילי? אמר רב אדא, דאמר קרא: (דברים יט) **והנה עד שקר העד שקר ענה, עד שתשקר גופה של עדות. דבי ר' ישמעאל תנא** (דברים יט) **לענות בו סרה, עד שתסרה גופה של עדות.**

הדרשה מבוססת על כך שהמילים "עד שקר העד" מציינות שהשקר אמור להיות

בגופו של העד (=גופה של עדות) ולא בתוכן העדות.[1] ומכאן עולה ההגדרה הנ"ל להזמה.

האם דין עדים זוממים הוא 'גזירת הכתוב'?

בסוגיית סנהדרין כז ע"א מבואר שמעבר לעונש 'כאשר זמם' שמטילים על העדים הזוממים, הם גם נפסלים לעדות כרשעים. שם בסוגיא נחלקים אביי ורבא האם עדים זוממים נפסלים לעדות משעת הגדת העדות שלהם או משעת ההזמה. לפי אביי הם נפסלים לעדות משעה שהעידו, שכן כעת הוברר שכבר אז הם היו רשעים. לעומת זאת, לפי רבא הם נפסלים משעת ההזמה. הגמרא מביאה שני הסברים בדעת רבא (שהיא הדעה המחודשת): 1. עדים זוממים חידוש הוא, ואין לך בו אלא משעת חידושו. 2. משום פסידא דלקוחות (שלא ידעו על פסלותם וייקחו אותם כעדים). בדין זה נפסקה הלכה כאביי, ולכן עדים זוממים נפסלים למפרע, כלומר משעה שהעידו.

לכאורה מחלוקת אביי ורבא היא בשאלה האם פסול עדים זוממים הוא חידוש או לא. לפי אביי נראה שהוא אינו חידוש אלא דין פשוט. אמנם לפי רבא נראה שהדבר תלוי בשתי הלשונות המובאות בגמרא בביאור שיטתו.

מהו החידוש שקיים בדין עדים זוממים? ברור שאין הכוונה לחידוש המיוחד לגבי העונש שלהם. זהו חידוש לכל הדעות, אך הוא לא נושא הסוגיא. הסוגיא הזו עוסקת בפסול שלהם לעדות, ולא בעונש המוטל עליהם. הנימוק שמובא בסוגיא לחידוש הזה הוא:

עד זומם חידוש הוא: מאי חזית דסמכת אהני? סמוך אהני!

כלומר החידוש הוא שהזמה אינה כהכחשה של תרי ותרי, אלא שהאחרונים נאמנים יותר מן הראשונים. ברש"י שם קושר את המושג 'חידוש' עם המושג 'גזירת הכתוב':

חידוש הוא - שנפסלין שנים בשביל שנים שאומרים עמנו הייתם, דמאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני - אלא גזירת הכתוב הוא, הלכך אין לך בו אלא משעת חידוש ואילך, משעה שהוזם.

כל זה הוא בדעת רבא (בלישנא קמא). להלכה אנחנו פוסקים כאביי, ולשיטתו נראה לכאורה שאין כל חידוש בדין זה.

בראשונים אנו מוצאים בכמה מקומות סברא שמסבירה את דין עדים זוממים, ומדוע הזמה שונה מהכחשה. הראשון שהעלה כיוון כזה היה ר' ניסים גאון, אשר

[1] ייתכן שהדברים מבוססים על ייתור של המילה 'עד'.

כתב ב**ספר המפתח** שלו כך (ראה **תשובות הגאונים**, אסף, תשב, עמ' 6-195) :

החלוק שבין הכחשה והזמה הוא שבהכחשה תפול הסתירה שבין שתי כתות העדים על גופה של העדות...והדין בזה לבטל עדות שתיהן לפי שלא נדע את מי משתיהן האמת. והזמה...הדין הוא להרוג...והכחשתן של ראובן ושמעון לא תועיל כלום, לפי שהעדות מוסבת עליהם ונעשו בגדר בעלי הדינין, שכשמעידין עליהן לא תועיל הכחשתם מאומה נגד העדים המעידים עליהם, ובהכחשה שבין העדים תפול רק על גופה של העדות שם המה בגדר העדות ועל כן מבטלין שתי העדויות.

גם הרמב"ן, בפירושו לפסוקים דלעיל, כותב את הדברים הבאים (דברים יט, יח):

ודרשו השפטים היטב והנה עד שקר העד - לא פירש הכתוב איך יודע שהוא עד שקר, כי בהיות הענין בשני עדים שמעידין על הדבר, אפילו יבואו מאה ויכחישו אותם לא יתברר ששקר ענו. ולא נוכל לומר שבא הרוג ברגליו, כי לא יאמר בזה ודרשו השופטים היטב. ועל כן באה הקבלה הנאמנת, ופירשה כי ההזמה תהיה כשיאמרו והלא ביום פלוני עמנו הייתם (מכות ה, א). **והטעם, מפני שהעדות הזו היא על גופם של עדים, והם אינם נאמנים על עצמם לומר לא עשינו כך, שהרי יכולים הללו לומר עליהם שהרגו את הנפש או שחללו את השבת:**

הרמב"ן מסביר את ההבדל בין הכחשה להזמה בכך שבהזמה הכת השנייה מעידה על גופה של הכת הראשונה, ואילו הכת הראשונה מעידה על עצמה. מצב כזה הוא כמו מצב שבו הכת השנייה פוסלת את הכת הראשונה בגזלנות, ובזה לכל הדעות הכת השנייה נאמנת (כמפורש בסוגיית סנהדרין כז ע"א, ושם מבואר כי בזה אין חידוש אף לשיטת רבא), שכן הכת הראשונה אינה נאמנת להעיד על עצמה שהרי הם בע"ד.

וכן הוא ב**טור**, חו"מ סי' לח:

ומה יש בין הכחשה להזמה הכחשה אינה בגוף העדים אלא שמכחישין אותן שאלו אומרים פלוני לוה מפלוני ואלו אומרים יודעין אנו שלא לוה כי היינו אצלו כל היום וראינו שלא לוה והזמה בגוף העדים שאומר באותו שעה שאתם אומרים שלוה הייתם עמנו: ומפני זה האחרונים נאמנין כיון שמעידין על גופן של העדים והוי כאלו העידו עליהן שהרגו הנפש או שחללו שבת והן אינן נאמנין על עצמן לומר לא עשינו כך וכך: ואפי' היו הראשונים ק' נאמנין אלו עליהן להורגם בין אם העידו המאה בבת אחת בין אם העידו

בזה אחר זה שנים אחר שנים ואלו המזימין הזימו כל כת וכת בזה אחר זה:
גם ה**חינוך** במצווה תקכד הביא בשם אחד מן החכמים את הטעם הזה בתור 'קצת סברא בדבר'.
לעומת כל אלו, הרמב"ם, בהל' עדות פי"ח ה"ג, כותב כך:

וזו שהאמינה תורה עדות האחרונים על העדים הראשונים גזירת הכתוב הוא, אפילו היו העדים הראשונים מאה ובאו שנים והזימום ואמרו להם אנו מעידים שאתם המאה כולכם עמנו הייתם ביום פלוני במקום פלוני הרי אלו נענשין על פיהם, שהשנים כמאה ומאה כשנים, וכן בשתי כיתי עדים המכחישות זו את זו אין הולכין אחר הרוב אלא דוחין את שתיהן.

אם כן, לשיטת הרמב"ם נראה שגם אביי מסכים עם רבא שנאמנות הכת השנייה היא גזירת הכתוב, ואינה נובעת מסברא. לשיטתו, המחלוקת בין אביי לרבא היא רק בשאלה האם כתוצאה מהחידוש הזה הפסול צריך לחול רק מכאן ולהבא או גם למפרע.

ה**לחם משנה** על הלכה זו ברמב"ם מביא את דברי ה**טור** הנ"ל שחולק על הרמב"ם, ומסביר שהם הולכים לשיטותיהם, בעניין התנגשות שיש בה הזמה עם הכחשה ביחד, ע"ש. ישנן עוד ראיות שהרמב"ם וה**טור** לשיטותיהם (לדוגמא, ראה רמב"ם שם פי"ח ה"ה, וב**שיעורי ר' שמואל** (רוזובסקי) מכות סי' רכט), ואכ"מ.

הערת האחרונים

כמה אחרונים (ראה לדוגמא ב**שיעורי ר' שמואל** שם, ובחלק העניינים שם סי' ג, וב**זכרון שמואל** סי' מ) העירו שהטעם של הרמב"ן וה**טור** הוא קשה מאד. כל עוד העדות של עדי הכת הראשונה אינה עוסקת בהם עצמם, העובדה שיש לה השלכות לגביהם אינה הופכת אותם לבע"ד. הרי אם עדות על כך שהם היו במקום כלשהו היתה נחשבת בלתי קבילה כעדות של בע"ד, אזי בכל עדות בעולם עלינו לפסול את העדים, שכן בתוך דבריהם תמיד חבויה גם האמירה שהם עצמם נכחו במקום האירוע. פסילה זו כלל אינה זוקקת כת שנייה של עדים שתזים את הכת הראשונה. עצם העדות צריכה להיפסל מדין עדות של בע"ד.

על כן כתב ר' שמואל רוזובסקי שברור שאין כוונת הרמב"ן וה**טור** לומר שיש כאן סברא של ממש. ברור שלכו"ע זוהי גזיה"כ ואין בה סברא. כוונתם של ראשונים אלו היתה רק לומר שלאחר שהכתוב חידש שהכת השנייה נאמנת, גדר הדברים הוא שעדות הראשונים נחשבת כמו עדות של נוגעים בדבר, ולכן היא

נפסלת.

ובאמת בדברי הרמב"ן עצמו, בפסוק שאחרי זה (דברים יט, יט), ניתן לראות שהוא רואה את דין עדים זוממים כ'גזירת השליט':

כאשר זמם - ולא כאשר עשה, מכאן אמרו הרגו אין נהרגין, לשון רש"י מדברי רבותינו (מכות ה, ב)**. והטעם בזה, בעבור כי משפט העדים המוזמין בגזרת השליט, שהם שנים ושנים, והנה כאשר יבואו שנים ויעידו על ראובן שהרג את הנפש ויבואו שנים אחרים ויזימו אותם מעדותם צוה הכתוב שיהרגו, כי בזכותו של ראובן שהיה נקי וצדיק בא המעשה הזה אילו היה רשע בן מות לא הצילו השם מיד ב"ד, כאשר אמר** (שמות כג, ז) **כי לא אצדיק רשע. אבל אם נהרג ראובן, נחשוב שהיה אמת כל אשר העידו עליו הראשונים, כי הוא בעונו מת ואילו היה צדיק לא יעזבנו ה' בידם, כמו שאמר הכתוב** (תהלים לז, לג) **ה' לא יעזבנו בידו ולא ירשיענו בהשפטו. ועוד שלא יתן ה' השופטים הצדיקים העומדים לפניו לשפוך דם נקי, כי המשפט לאלהים הוא ובקרב אלהים ישפוט. והנה כל זה מעלה גדולה בשופטי ישראל, וההבטחה שהקב"ה מסכים על ידם ועמהם בדבר המשפט. וזה טעם ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה'** (פסוק יז)**, כי לפני ה' הם עומדים בבואם לפני הכהנים והשופטים, והוא ינחם בדרך אמת, וכבר הזכרתי מזה בסדר ואלה המשפטים** (שמות כא, ו)**:**

הרמב"ן גם ממשיך ומסביר את דין עדים זוממים ברובד המטפיסי, וממשיך לבאר לאור זאת גם את הדין של 'הרגו אין נהרגים' (או 'כאשר זמם ולא כאשר עשה'). נראה כי אין לו הסבר בסברא לנאמנות העדים השניים.

כיצד הדברים הללו מתיישבים עם ההסבר שהוא עצמו נותן בפירושו לפסוק הקודם? לפי ר' שמואל רוזובסקי הן הן הדברים: הדין הוא 'גזירת הכתוב', וגדר הדין הוא דחיית נאמנות הראשונים כאילו היו בעלי דבר. אמנם אין כאן נגיעה של ממש, אך גזירת הכתוב היא שנראה אותם כבעלי דבר.

האמנם אין סברא?

טענתו של ר' שמואל רוזובסקי אינה נראית הכרחית. אמנם נכון שבכל עדות חבויה גם הטענה שהם נכחו במקום האירוע, אך ברור שלגבי זה הם אינם נוגעים בעדותם. כל עוד הנושא הוא האירוע עצמו, העובדה שעד כלשהו מדבר על עצמו אינה מעלה ואינה מורידה. אך כשבאה הכת השנייה להזים אותם, אזי אותה עדות עצמה של הראשונים מקבלת משמעות שונה. כעת נושא הדיון אינו רק

האירוע עצמו, אלא גם כשרות העדים הראשונים. במצב כזה לא ניתן לקבל את העדות של הראשונים על עצמם, שכן כעת הם בעלי הדבר, ועליהם נסוב הדיון.
מעבר לכך ניתן להעלות סברות נוספות לנאמנות של הכת השנייה. לדוגמא, ה**פנ"י** במכות ה ע"א מביא סברא להאמין לכת השנייה מפני שאם היו רוצים להציל את הנדון בשקר היה עליהם לפסול את הראשונים בגזלנות, או לפחות להכחיש אותם. מעבר לכך, ישנה סברא נוספת שמביא הרמב"ן עצמו (ראה בקטע שמובא בסעיף הקודם), שהיא סברא מטפיסית יותר (לא לגמרי ברור מה היחס בין שתי הסברות הללו בדעת הרמב"ן).

גם ב**דרשות הר"ן**, בדרוש האחד-עשר (עמ' קצז במהדורת פלדמן. דבריו הוזכרו גם באברבנאל דברים יט, יד, שהביא גם הוא עוד טעמים לנאמנות הכת האחרונה), מובאת סברא לגבי דין עדים זוממים. הוא כותב שהעדים הראשונים סמכו על כך שאף אחד לא ראה אותם, ולכן נאמנותם נמוכה. לעומת זאת, המזימים צריכים לחשוש שאם הם משקרים מישהו יראה שהם לא היו באותו מקום שהם אומרים, או שהכת הראשונה לא היתה עימהם שם, שהרי עדי הכת הראשונה עצמם יטרחו להוכיח זאת. לכן יש לאחרונים נאמנות רבה יותר, ע"ש.

ב. לעצם הבעייתיות

האם ייתכן להרוג בגלל גזירת הכתוב?

התמונה המצטיירת עד כאן, לפחות לפי ר' שמואל רוזובסקי, היא שמעיקר הדין הזמה נחשבת כמו הכחשה של תרי ותרי. מבחינת הסברא, לגבי שתי הכתות יש ספק האם במציאות האמיתית הן דוברות אמת או לא, ממש כמו בהכחשה. אך יש גזיה"כ שעל אף כל זאת, הכת השנייה תהיה נאמנת והראשונה תיחשב כבע"ד שמעידים על עצמם, ולכן הם לא יהיו נאמנים. במצב של הזמה בעדות נפשות אנו אף נהרוג את העדים הזוממים מפאת זממם להרוג בשקר את הנדון החף מפשע.

אך עלינו לשים לב לכך שכל זה מתרחש כאשר במציאות האמיתית כלל וכלל לא הכרחי שהנדון הוא אכן חף מפשע ושהם אכן שקרנים. הרי בהערכת המציאות מצד עצמה הראשונים נאמנים כמו השניים, ורק גזיה"כ היא להאמין לשניים ולהרוג את הראשונים. האם ייתכן שניקח אנשים שבמציאות דיברו אמת, נחליט לגביהם שהם שקרנים מכוח גזיה"כ, וכתוצאה מכך גם נהרוג אותם בעוון זה? כפי שנראה בסעיפים הבאים, הדבר בלתי מתקבל על הדעת לחלוטין, וזאת בשני

מישורים שונים.

ההיבט המוסרי

ניתן למקד את השאלה בהיבט המוסרי: האם ייתכן שהתורה מחייבת אותנו להרוג אנשים שלא עשו דבר, רק מכוח גזירת הכתוב?

חשוב לזכור שעדים זוממים אינם צריכים התראה (ראה מכות ד ע"ב). שניהם באים בתמימות להעיד אמת, וההלכה אף מחייבת כל אחד לבוא ולהעיד אם יש מידע רלוונטי שמצוי ברשותו. אותם שני עדים באים, ממלאים את חובתם ומעידים, והנה, לאחר ההזמה, שמבחינת המציאות לא מוכיחה שום שקר אמיתי שלהם (שהרי מצבם האמיתי מסברא הוא כשל תרי ותרי), הם נהרגים. כל זאת ללא כל התראה וללא כל אשמה מוכחת.

ומזווית אחרת: מה היה על העדים הללו לעשות כדי לא להיות עבריינים? הרי היתה עליהם חובה לבוא ולהעיד את מה שהם יודעים, והנחתנו היא שהם אכן ידעו את מה שמסרו בעדותם (שהרי לאחר ההזמה אנחנו עדיין מחזיקים אותם כדוברי אמת, לפחות מספק). ובכל זאת התורה גוזרת עלינו להרוג אותם.

על פניו ניתן היה אולי להשוות זאת למחללי שבת. גם שם יש גזיה"כ של התורה להרוג אנשים שלא עשו מאומה מבחינת הסברא האנושית הרגילה. הם צדו צבי, או בררו פסולת מאוכל בשבת, ועל כך הם נסקלים. במה שונה הגזיה"כ שלנו מגזיה"כ אחרות שנוגעות לנפשות? מדוע אנחנו מניחים דווקא כאן שהוראה כזו של התורה תהיה בעייתית מאד מבחינה מוסרית? ובכלל, הרי להלכה אנו לא דורשים טעמא דקרא (ראה סנהדרין כא ע"א ומקבילות), ומה לנו להיכנס לטעמי התורה?!

ברם, טיעון זה הוא שגוי, שכן שני המצבים הללו שונים בתכלית זה מזה. בחילול שבת האדם יודע בעת המעשה שהתורה אוסרת זאת, והוא אף יודע שהתורה מענישה על כך בעונש סקילה, גם אם הטעם לכך אולי אינו ידוע לו ולנו (ולהלכה הוא גם אינו חשוב). ללא הידיעה הזו אנו באמת לא מענישים אותו. הוא חייב לעבור תהליך של התראה וקבלת התראה, הן על העבירה והן על העונש, ורק אם כל התהליך התבצע אנו אכן סוקלים אותו. לעומת זאת, במקרה שלנו הרי אותם עדים באו בתמימות להעיד. בהחלט ייתכן שהם העידו אמת. אף עבירה לא נעשתה על ידם, והתורה לא הזהירה אותם מפני מה שהם עושים (שהרי על צד שהם מעידים אמת הם באמת לא עשו מאומה). יתר על כן, אף אחד לא התרה בהם, לא על העבירה ולא על העונש. ובכל זאת הורגים אותם, סתם כך!!

אם כן, נראה כי התפיסה של עדים זוממים כגזירת הכתוב פשוטה הינה קפקאית לגמרי: התורה שולחת אנשים ומחייבת אותם להעיד. לאחר מכן, כשהם מילאו את חובתם, היא קובעת על אנשים דוברי אמת שהם שקרנים מכוח גזיה"כ. ולבסוף היא פוסלת אותם לעדות ודנה אותם למיתה עקב שקרנותם. בשום שלב של התהליך הקפקאי הזה אין בידם לעשות מאומה בכדי להתגונן, או בכדי להימנע מן העונש הזה. הם במילכוד בלתי אפשרי.

ההיבט המשפטי-הלכתי

עד כאן עסקנו בהיבט המוסרי. אולם ההיבט הבעייתי יותר הוא ההיבט המשפטי-הלכתי-פרשני. הרי כתוב במפורש בפסוקים שהעדים הזוממים נענשים על עבירת שקר. הם רצו להפליל אדם חף מפשע. אך למעשה, לפי ההסבר שמדובר כאן בגזירת הכתוב ללא סברא, אזי הם לא שיקרו והוא לא בהכרח חף מפשע. השאלה אותה אנו מעלים כאן אינה שאלה מוסרית אלא שאלה פרשנית. לפי שיטת בעלי 'גזירת הכתוב' כיצד נוכל לפרש את פסוקי המקרא שמורים לנו לענוש את העדים הזוממים על שקר?

אם התורה היתה רוצה לגזור עלינו להרוג אותם סתם, כמו מחללי שבת, היה עליה לומר לנו להרוג עדים שהוזמו (בבעייה המוסרית איננו עוסקים כעת). אך היא אינה אומרת לנו רק את זה. היא אומרת לנו להרוג את העדים הללו מפני שהם שקרנים. מדוע התורה צריכה 'לשקר' לנו ולסווג אותם כשקרנים שמתים מפאת שקרם, בעוד שבפועל הם אינם כאלו? אם התורה היתה רוצה להרוג אותם סתם כך, היה עליה לומר לנו להרוג אותם ללא כל נימוק.

בנוסח אחר נאמר זאת כך: לא מצאנו בשום מקום בתורה גזירת כתוב שהופכת מציאות, כלומר קוראת לשחור לבן. בודאי שלא מצאנו גזירת כתוב שהופכת מציאות למשהו אחר, וקובעת הלכות, ובודאי לא עונשים, על פי המציאות הוירטואלית. ההלכה אינה באה ומעניש את השחור על כך שהוא לבן, לכל היותר היא קובעת ששחור חייב בעונש מגזיה"כ.

מסתבר שאם התורה מגדירה את העדים הזוממים כשקרנים הרי זה מפני שבעיניה הם באמת שקרנים. אם כן, בהכרח יש כאן סברא, וזו אינה גזיה"כ בעלמא.

הקושי העקרוני והקושי שבעמדת הפרשנים הנ"ל

עד כאן תיארנו קושי מהותי ביחס לגישה של גזירת הכתוב לגבי עדים זוממים. לא ייתכן שהתורה גוזרת עלינו להתייחס לעדים המוזמים כשקרנים אף שבמציאות

הם אינם כאלה, ובו בזמן היא מטילה עליהם עונש מיתה בגלל שקרנותם.

הקושי הזה כשלעצמו אינו צריך להטריד אותנו, שהרי כפי שראינו ישנן סברות שונות אשר מסבירות את ההיגיון בבסיס הנאמנות של הכת השנייה. הבעייה היא בגישת האחרונים (כמו ר' שמואל רוזובסקי), שמעירים על כך שהסברא של ה**טור** והרמב"ן אינה נכונה, ולכן הם טוענים שלכולי עלמא זוהי גזירת הכתוב. הנחתם היא שדעת ה**טור** וסיעתו היא העמדה הבעייתית יותר, בעוד שכפי שראינו דווקא עמדת הרמב"ם, אם מבינים אותה כפשוטה, היא הבעייתית יותר, ולמעשה היא ממש בלתי אפשרית כפי שביארנו.

פתרון אפשרי: ערובה אלוקית

היתה אפשרות לומר שהקב"ה ערב לכך שכאשר ייווצר מצב של עדים זוממים, תמיד הכת השנייה תהיה דוברת אמת והראשונה תהיה השקרנית. כלומר אמנם אין היגיון משפטי-טבעי להניח שהראשונים שקרנים, ובמובן זה ישנה כאן גזירת הכתוב. אבל התורה מבטיחה לנו שבפועל תמיד הראשונים אכן יהיו השקרנים האמיתיים. ההשגחה הא-להית תדאג לכך שלא ייצא דין מעוות מתחת ידינו. שיקול זה דומה לשיקול המטפיסי שהביא הרמב"ן לעיל, לפיו הקב"ה מסייע לדיינים להוציא את הצדק לאור ומונע מהם טעויות בדין. כעין זה מצינו גם במדרש בבבלי מכות י ע"ב, על רוצח בשגגה שגולה, שהקב"ה סובב אותם לפונדק אחד, כאשר הוא היה חייב גלות והנהרג היה חייב מיתה.

אך גם זה אינו פתרון של ממש. ראשית, כיצד הקב"ה ימנע את הבחירה החופשית של רשעים שבוחרים להעיד שניים ולהזים כת של דוברי אמת, והרי יש לאדם בחירה חופשית גם לחטוא?[2] שנית, טענות מסוג כזה אפשר לטעון כאשר להליך עצמו יש היגיון, אלא שאנחנו מוטרדים ממצבים מיוחדים שבהם תצא טעות מתחת ידינו, ואולי נהרוג חפים מפשע. כאן הקב"ה יכול לבוא ולומר לנו שהוא ערב שאם פעלנו נכון לא תצא טעות מתחת ידינו. אבל להליך חייב להיות היגיון בסיסי מצד עצמו, והערובה האלוקית היא רק בבחינת 'סתימת חורים'.

---

[2] ולא בכדי המדרש של הרוצח בשגגה עוסק ברצח בשגגה, שבו הרוצח לא בחר לעשות זאת אלא האלוקים אינה לידו. במצב כזה זו פעולה אלוקית, ולכן יש גם ערובה אלוקית שהכל מחושב לפי הצדק האלוקי. אבל ברוצח במזיד אין כל ערובה כזו, שהרי יש לאדם האפשרות לבחור לרצוח מישהו, גם אם הוא חף מפשע. כאן גם אם הקרבן חף מפשע הקב"ה אינו ערב לכך שהוא לא ימות, שהרי יש בחירה חופשית לחטוא. וכן הוא להדיא בר"ח חגיגה ה ע"א, לגבי 'יש נספה בלא משפט', שהר"ח מסביר שמדובר ברוצח במזיד (ראה מאמרו של הרב מרדכי גודמן, 'היש נספה בלא משפט', **צהר** יא, קיץ תשסב).

ברם, בנדון דידן הרי ההליך עצמו הוא חסר הגיון. יכולנו באותה מידה של היגיון להותיר את המצב כתרי ותרי, כמו שאנחנו עושים בהכחשה, ושהקב"ה יהיה ערב שלא תצא מכך כל תקלה. התורה גוזרת עלינו להרוג את הזוממים, אך לפי הסבר זה אין לכך כל סיבה. מה שיש היא רק ערובה שבדיעבד, לא תצא תקלה מתחת ידינו.

באותה מידה התורה יכולה היתה לצוות עלינו לירות באוויר בכל שעה עגולה ברחוב הראשי, ולהיות עריבה לכך שלא ייפגע מישהו שלא מגיע לו להיפגע. ברור שאין בכך כל היגיון, שכן הציווי הבסיסי הוא משולל היגיון. הערובה האלוקית יכולה לבוא רק בשלב ב, לאחר שקיים היגיון בסיסי לדין, בכדי למנוע בעיות צדדיות במקרים מסויימים. רק אם היה היגיון בסיסי בציווי לירות ירי כזה, התורה יכולה היתה לבוא ולומר לנו שהיא ערבה לכך שלא יבולע לאף אחד שהוא חף מפשע.

ג. האם גזירת הכתוב היא בהכרח הלכה לא מובנת?

הפתרון: גזירת הכתוב עם טעם וסברא

על כן המסקנה המתבקשת היא הפוכה מדברי האחרונים הנ"ל: לא רק ש**טור** והרמב"ן ודאי סוברים שיסוד הדין הוא סברא, אלא שגם הרמב"ם, שלכאורה מדבר על גזירת הכתוב, חייב להסכים לכך שישנה כאן סברא. כלומר לכל הדעות גם במציאות האמיתית ברור שהכת הראשונה הם השקרנים והכת השנייה היא הנאמנת בודאי. כפי שראינו, זו אינה יכולה להיות גזירת הכתוב המנותקת מהמציאות האמיתית.

שתי גישות עקרוניות לטעמי המצוות וההלכות

היבט חשוב ברקע השאלה שבפנינו ניתן למצוא ברמב"ם, **מורה הנבוכים** ח"ג פרק לא, אשר כותב כך:

יש מבני אדם אנשים שיכבד עליהם נתינת סבה למצוה מן המצות, והטוב אצלם שלא יושכל למצוה ולאזהרה ענין כלל, ואשר יביאם אל זה הוא חלי שימצאוהו בנפשם לא יוכלו להגות בו ולא ידעו לומר אותו, והוא, שהם יחשבו שאם יהיו אלו התורות מועילות בזה המציאות ומפני כך נצטוינו בהם, יהיו כאלו באו ממחשבות והשתכלות בעל שכל, אמנם כאשר יהיה דבר שלא יושכל לו ענין כלל ולא יביא לתועלת, יהיה בלא ספק מאת השם כי לא

יביא מחשבת אדם לדבר מזה, כאילו אלו חלושי הדעת היה האדם אצלם יותר שלם מעושהו, כי האדם הוא אשר יאמר ויעשה מה שמביא לתכלית אחת, והשם לא יעשה כן אבל יצונו לעשות מה שלא יועילנו עשותו ויזהירנו מעשות מה שלא יזיקנו עשותו, חלילה לו חלילה, אבל הענין בהפך זה, והכונה כלה להועילנהו כמו שביארנו מאמרו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה, ואמר אשר ישמעון את כל החקים האלה ואמרו רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה, כבר באר שאפילו החוקים כלם יורו אל כל הגוים שהם בחכמה ובתבונה, ואם יהיה ענין שלא יודע לו סבה ולא יביא תועלת ולא ידחה נזק, למה יאמר במאמינו או בעושהו שהוא חכם ונבון וגדול המעלה ויפלאו מזה האומות, אבל הענין כמו שזכרנו בלא ספק, והוא שכל מצוה מאלו התרי"ג מצות, היא, אם לנתינת דעת אמתי, או להסיר דעת רע, או לנתינת סדר ישר, או להסיר עול, או להתלמד במדות טובות, או להזהיר ממדות רעות, הכל נתלה בשלשה דברים, בדעות, ובמדות, ובמעשה ההנהגה המדינית, ואשר חייב שלא נמנה המאמרים, כי המאמרים אשר זרזה התורה לאומרם או הזהיר מהם, מהם מה שהוא מכלל המעשים המדינים, ומהם ללמד דעת אמתי, ומהן ללמד מדות, ומפני זה הספיק לנו אלו השלשה ענינים בנתינת סבה בכל מצוה מן המצות:

כפי שעולה מדברי הרמב"ם, יש שירצו לראות בכל דיני התורה גזירות הכתוב, כלומר דברים שהם ללא טעם, או שטעמם נשגב מבינתנו. בעיניהם זוהי תפארתו של נותן התורה, שגבהו דרכיו מדרכינו. לעומתם, יש שישאפו דווקא להעמיד את כל דיני התורה, עד כמה שאפשר, על אדני השכל והיושר האנושי. ולדעת אלו דווקא בזה טמונה תפארתו של נותן התורה, שמשפטיו צדיקים וישרים. הרמב"ם עצמו גורס שלכל המצוות יש טעמים טובים, או מבחינת הדעות, או המידות, או ההנהגה החברתית-מדינית.

לשתי הגישות המתוארות אצל הרמב"ם ישנן השלכות נוספות, אשר יכולות לגעת בעצם המשמעות של המושג 'גזירת הכתוב'. יש שיאמרו כי 'גזירת הכתוב' היא בהכרח הלכתא בלא טעמא (או שאין טעם כלל, או שהטעם אינו יכול להיות מושג על ידינו). אלו שייכים כנראה לאסכולה הראשונה. לעומתם, חברי האסכולה השנייה יכולים לטעון שאמנם ישנן גזירות הכתוב, אך גם להן ישנם טעמים, ואנחנו אפילו יכולים להבין אותם, וכנראה צריכים גם להשתדל לעשות זאת. לפי הגישה השנייה עולה השאלה מה הצורך בכתיבת ההלכה הזו בפסוק, אם ניתן היה גם ללמוד אותה מסברא? מסתבר כי הצורך נובע מכך שהסברא

כשלעצמה לא היתה מספיקה כדי לקבוע את ההלכה (או בגלל שהיא לא הכרחית, או בגלל שהרף הכמותי אינו חד משמעי, או שיש סברות מנוגדות, וכדו').

עד ימינו ניטשת המחלוקת בשאלה כיצד, ועד כמה, יש להתייחס לגזירות הכתוב. יש הרואים בקיומן עדות לגבהותן של דרכי הבורא ורואים את כל דיני התורה ככאלה. לעומתם, יש השואפים למעט את מספרן ככל האפשר, ולהפוך אותן למובנות יותר. מחלוקת זו באה לידי ביטוי בצורת הלימוד, ואף בהתייחסות לעבודת ה' בכלל.[3]

בחזרה לעדים זוממים

כפי שראינו, הרמב"ם ב**מו"נ** סובר שלכל הלכה ישנם טעמים שנוגעים למידות, לדעות או להנהגה חברתית-מדינית. אם כן, סביר מאד שלדעתו גם עדים זוממים אינם נהרגים סתם כך. מסתבר שלשיטתו לגזירת הכתוב הזו (ואולי לכולן) אמור להיות טעם אנושי ברור. בודאי ובודאי אם אנחנו הורגים אותם על היותם עדי שקר, וכמו שביארנו לעיל.

אם כן, מדוע הרמב"ם מדבר על גזיה"כ? נזכיר כי גם בפירוש הרמב"ן ראינו לעיל שהוא מזכיר את 'גזירת השליט', מייד אחרי שהוא כותב את הסברא. ר' שמואל רוזובסקי הבין מכאן שיסוד הכל הוא גזיה"כ, אך לפי דברינו המצב הוא הפוך: יסוד הכל הוא הסברא. גזיה"כ רק מגלה לנו על הסברא. כך ניתן להבין גם את שיטת הרמב"ם.

מהי 'גזירת הכתוב'?

ב**אנצי"ת** ע' 'גזרת הכתוב' ההגדרה הפותחת היא: "חק התורה, בניגוד לסברא". וכך אכן מקובל להבין את המושג 'גזרת הכתוב'. יש הלכות שנובעות מסברא, או מתפיסת מציאות, ויש הלכות שנובעות מגזירה של התורה במנוגד, או למצער במנותק, מן הסברא והמציאות.

אך מדברינו עד כה עולה הבנה שונה:[4] הפסוק הוא אשר מגלה לנו את הסברא והמציאות. אחרי הפסוק שלימד אותנו את דין הזוממים, כעת אנו יודעים שהם

---

[3] ככלל, דומה שנכון יהיה להכליל ולומר כי בית המדרש החרדי בדרך כלל קרוב יותר לאסכולה הראשונה, הדוגמטית יותר, בעוד בית המדרש המודרני קרוב יותר לאסכולה השנייה. כפי שנזכיר להלן, ר' גדליה נדל ז"ל היה חריג בנוף החרדי (גם) מבחינה זו.

[4] כן ראיתי מובא בשם ר' גדליה נדל, בספר **בתורתו של ר' גדליה**, הרב יצחק שילת, הוצאת שילת, מעלה אדומים תשסד. ראה שם בפרק 'מקורות ההלכה' ס"ג, ובפרק 'הליכה אחר הרוב' ס"ו ועוד. וכידוע, זהו יסוד היסודות במשנתו של הרג"נ.

באמת שקרנים.[5]

ראיה מדברי המאירי

הגמרא בתחילת פרק בן סורר ומורה דורשת שדין בן סורר ומורה נוהג רק בבנים ולא בבנות. הן הבבלי והן הירושלמי אומרים על כך שזוהי גזירת הכתוב. ובכל זאת, כמה מן הראשונים הביאו לדין זה טעם. לדוגמא, הרמב"ם בפ"ז מהל' ממרים כותב (וכן הוא ב**חינוך**):

גזירת הכתוב היא, שלא ייסקל אלא בן סורר ומורה; אבל הבת אינה נידונת בדין זה, שאין דרכה להימשך באכילה ושתייה כאיש: שנאמר "בן סורר ומורה" (דברים כא, יח) - **ולא בת, ולא טומטום, ואנדרוגינוס.**

אמנם מכאן לא בהכרח ניתן להביא ראיה לדברינו, שכן דרכם של הרמב"ם, ובודאי ה**חינוך**, להביא טעמים למצוות שאינם מתיימרים להיות שורש הדין האמיתי והמלא.

אך המאירי בסוגיית בן סורר ומורה (ר"פ בן סורר על המשנה הראשונה, ד"ה 'וכן הוא דורש') כותב כך:

ר"ל שהבת אינה נדונית בדין סורר ומורה כלל, שלא הקפידה תורה אלא על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו ולהשתקע בהן ואין זה בבת אלא בבן. שדברים אלו אע"פ שגזירת הכתוב הן כלם נמשכות לענין זה. ואע"פ שבתחילת העיון ייראה במקצת הפרטים היפך הדברים...

המאירי כותב שזוהי גזיה"כ, ובכל זאת הוא מוסיף שיש לה טעם (שהתורה מקפידה רק על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו). בניגוד לרמב"ם וה**חינוך**, מייד לאחר מכן המאירי מקשה מדוע אמרו שזוהי גזיה"כ אם יש לה טעם הגיוני מסברא? אם כן, מעצם הקושיא ברור שלפחות המאירי כנראה מתכוין שטעם זה אינו רק טעמא דקרא, אלא זוהי אכן הסברא האמיתית והמלאה שביסוד ההלכה שלא עושים דין בן סורר ומורה בבת. לכן הוא מקשה מדוע התלמודים מתייחסים לכך כגזירת הכתוב.

מהי תשובת המאירי לשאלה זו? ראשית הוא אומר שכל הדינים הללו נובעים מסברא זו (='כלם נמשכות לענין זה'), כלומר שזוהי סברא נכונה ואמיתית, והיא

[5] זאת בניגוד לעדות קרובים, שם גם למסקנה העדות אינה שקרית, ורק יש איסור לסמוך עליה ולפסוק את הדין על פיה. שם כנראה יש גם סיבה טובה לאיסור זה, גם אם בפועל העדות היא אמיתית. כפי שהערנו למעלה, בפרשת עדים זוממים התורה מצווה להרוג את העדים כשקרנים, ולכן ברור שהיא רואה אותם כשקרנים ולא מסתפקת בהטלת איסור משפטי על קבלת עדותם.

הבסיס לכל דיני בן סורר ומורה. בקטע שלאחר מכן מטרתו היא כנראה להבהיר מדוע בכל זאת זה נקרא 'גזיה"כ'. הוא מסביר שבתחילת העיון יכול להיראות ההיפך מסברא זו, שהרי יש סברא להקפיד דווקא על בת, ודווקא על מי שגונב מאחרים ולא מהוריו (כך הוא מביא בהמשך דבריו מהירושלמי). כלומר יש כאן סברא, אלא שיכלו לעלות גם סברות אחרות ומנוגדות, ולכן התורה כותבת שדווקא הסברא הזו (שמקפידים על מי שדרכו להימשך) היא הקובעת, והיא הבסיס לכל הדינים הללו.

המסקנה היא שאמנם יש כאן צורך בפסוק, כדי לשלול סברות הפוכות, אבל בסופו של דבר אנו מבינים שהטעם האמיתי של גזיה"כ הוא שהתורה מקפידה על מי שדרכו להימשך אחר תאוותיו. אם כן, זוהי גזיה"כ שבלעדיה לא היינו יכולים להכריע באופן ברור לטובת הסברא, אך לפחות לאחר כתיבתה אנו מבינים לגמרי את טעמה, והכל נמשך מסברא זו. והן הן דברינו.

הערה על דברי הר"ן בדרשות

מעניין לציין כי בעל **דרשות הר"ן** שהבאנו למעלה את סברתו בדין נאמנות המזימים, מקשה בעצמו (שם) כיצד הגמרא אומרת שנאמנות המזימים היא 'חידוש' אם יש סברא בכך?[6] הוא עונה שהנאמנות של השניים אמנם גבוהה מזו של הראשונים, מכוח הסברא שהבאנו לעיל. אולם ההבדל הזה אינו מספיק כדי שנכריע על פיו, ובודאי לא בדיני נפשות. לכן נדרש פסוק בתורה להורות לנו לסמוך על הסברא בדבר העדיפות של הכת השנייה באופן מכריע, ואפילו להרוג על פי זה. זוהי משמעותה של גזיה"כ בדין נאמנות המזימים. זהו ממש היסוד של המאירי שהבאנו כאן, וכך ביארנו לעיל גם בשיטת הרמב"ם בעניין נאמנות המזימים. להלן נראה שבכל זאת כוונתו של בעל **דרשות הר"ן** היא כנראה מעט שונה.

כמה סוגי גזיה"כ

ב**אנצי"ת** ע' 'גזרת הכתוב' מביאים שישנם כמה סוגי גזירות הכתוב. יש גזיה"כ שהיא נגד הסברא וההיגיון האנושי. יש גזיה"כ שהיא נגד עקרונות אחרים בתורה עצמה. ויש גזיה"כ שהיא סתירה בין הפרטים בדין שבו מופיע החידוש עצמו (כמין פרדוכס, כפי שמצאנו בפרה אדומה שמטהרת את הטמאים ומטמאת את

[6] משתמע מדבריו שגם אביי אינו חולק על כך שזהו חידוש, וכדעת הרמב"ם (ולא כ**לח"מ** בדעת ה**טור**).

הטהורים, ובפרט שהטומאה היא דווקא על מי שעוסק בטהרה).[7]

עד כאן הבנו שגזיה"כ של נאמנות המזימים היא מן הסוג הראשון (נגד ההיגיון האנושי). מדברי הר"ן עולה כי הוא תופס זאת כגזיה"כ מהסוג השני: סתירה לעקרונות אחרים של התורה. וכך הוא כותב:

ולא יסתור מה שאמרו רז"ל דעדים זוממים חידוש הוא, דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני. רוצה לומר שאין דרך התורה לסמוך על הנראה מהמעשה אם הוא אמת אם לאו, כי אם על עדות שני עדים, שהרי האמינה התורה שני קלי עולם כל זמן שלא יהיו פסולים להעיד, כמשה ושמואל שידענו בהם שלא ישנו שום דבר אפילו בשיחה קלה.

הנה אם כן נסמוך יותר כאן על המזימין יותר מהמוזמין, מפני היות דברי המזימין יותר נראין שיהו אמת, הוא חידוש ויציאה מדרך התורה בשאר המקומות. ומ"מ הדברים מראים כמו שכתבנו...

הר"ן קובע שבדרך כלל התורה לא מאפשרת לנו להסתמך על סברות של הערכת מציאות, ובודאי ביחס לעונשי מיתה (שם לא מועילות אומדנות. ראה רמב"ם רפ"כ ורפכ"ד מהל' סנהדרין, על היחס בין ממונות לנפשות בזה).

אם כן, ייתכן שהסברא של נאמנות המזימים היא אפילו סברא מצויינת ומושלמת. יש לנו סברא מצויינת מדוע האחרונים נאמנים, הבעייה היא שבדרך כלל בדיני נפשות אין אפשרות לסמוך על סברות, טובות ככל שיהיו. אם כן, הבעיה אינה אי ההתאמה להיגיון שלנו, או היותה של הסברא לא מובנת. הבעייה היא אי ההתאמה לדיני הראיות הרגילים של התורה. כאמור, לפי הר"ן זוהי גזיה"כ מן הסוג השני.

הסבר זה הוא מעט שונה ממה שהצענו לעיל. הכיוון הקודם שהצענו, בדומה למאירי, ראה את תפקידו של הפסוק כחיזוק לסברא, שכן ניתן היה להעלות לגביה ספיקות ופקפוקים, או סברות הפוכות. כעת אנו איננו נתלים בספיקות לגבי הסברא, אלא בכך שהתורה כלל אינה מוכנה לסמוך על סברות, טובות ככל שיהיו, ביחס לדיני נפשות. הפסוק נדרש כדי להורות לנו לסמוך על סברא, שהיא אולי טובה מאד כשלעצמה, ולהפקיע את העיקרון שבנפשות לא סומכים על סברות. אך הפסוק לא בא לחזק את עצם הסברא עצמה.

בשני סוגי גזירות הכתוב הללו יש לפסוק תפקיד שונה. בגזיה"כ מן הסוג הראשון הפסוק מגלה לנו שהסברא היא נכונה ומכרעת, ושניתן לסמוך עליה.

[7] גזיה"כ לבצע את העונש של 'כאשר זמם' רק במצב שגזר הדין עוד לא בוצע ('כאשר זמם' - ולא כאשר עשה. או 'הרגו אין נהרגין'), היא כנראה גזיה"כ מן הסוג הזה.

בגזיה"כ מן הסוג השני הפסוק מגלה לנו שגם בהקשר הנדון מותר לנו לסמוך על סברות בכלל (בדוגמא שלנו). באופן כללי יותר, בסוג זה של גזיה"כ התורה מורה לנו שניתן לחרוג מן המסגרת ההלכתית הרגילה שהיא מציבה במקרים אחרים. בכל אופן, בשני המקרים, העובדה שמדובר בגזיה"כ אינה שוללת את קיומה של סברא, וכפי שראינו כאן לפעמים אפילו סברא מושלמת ומלאה.

מסקנה לגבי עדים זוממים

אם כן, המסקנה היא שלכל הדעות יש סברא בבסיס הדין שאנו מאמינים למזימים ולא לזוממים. אמנם נדרש פסוק כדי לאושש את הסברא מפני שהיא חלשה ולא חד משמעית, או מפני שיש כלל שבנפשות לא הולכים אחרי סברות. אך לאחר הפסוק ברור שיש סברא והיגיון מדוע להאמין לשניים יותר מהראשונים. המחלוקת בין הראשונים, שהאחרונים נוטים להבין אותה כאילו עניינה הוא האם יש כאן גזיה"כ או סברא, אינה באמת כזו. פרטיה יתבארו להלן.

ד. ביאור מחלוקת הטור והרמב"ם: 'אין לך בו אלא חידושו'

'אין לך בו אלא חידושו'[8]

כעת אנו מגיעים להשלכות של הדברים. ההשלכה העיקרית של סיווג הלכה כלשהי כ'גזירת הכתוב' הוא שהטיפול בה לא נעשה במונחי ההיגיון האנושי הרגיל.[9] במקרה של גזירת הכתוב אנחנו לא דנים במישור ההגיוני, מה ראוי מבחינה הגיונית לעשות, אלא במישור הפרשני, מה התורה מצווה עלינו לעשות. גדרי הדין ייקבעו על פי מה שכתוב בפסוקים ולא על פי ההיגיון שלנו.

אחד הביטויים הבולטים ביותר לגישה כזו, הוא הכלל: 'אין לך בו אלא חידושו'. כלומר אנו נוטים לצמצם את תחום התחולה של גזירת הכתוב ככל האפשר. בכל מקום שאין הכרח, אנו ניטה לפרש לפי ההיגיון האנושי הרגיל. רק במקום שאין לנו מנוס, נאמר כי התורה חידשה שעלינו לחרוג מן ההיגיון שלנו.

במקרה של עדים זוממים, רבא אומר שהפסול לעדות שהוא גזירת הכתוב יחול רק משעת ההזמה, כלומר אנו מצמצמים את הפסול באופן שנוגד את

[8] ישנו קשר ברור במקורות חז"ל, בין העיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' לבין מידת הדרש 'דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר החדש'. מ. אברהם עומד על כך במאמרו הנ"ל ב**נטועים**, ואכ"מ.

[9] ב**אנצי"ת** ע' 'גזרת הכתוב' כותב כך: דבר שהוא גזרת הכתוב, כשאנו מסופקים בו בדין מן הדינים, אין לדון על הדבר מסברא וטעם...

ההיגיון האנושי הרגיל. אם אכן העדים היו שקרנים אמיתיים, ההיגיון היה מחייב להחיל את הפסול כבר משעה שהם העידו, שכן השקר שלהם התבצע אז, ולכן מאז הם מסווגים כרשעים. אך מכיון שהסיווג שלהם כרשעים הוא מגזיה"כ ולא מסברא, אנו מחילים אותו על הזמן המינימלי האפשרי מבחינה פרשנית.[10]

אולם מן הדיון שערכנו עד כה עולה כי גם הלכה שהיא מגזירת הכתוב יש מאחוריה היגיון. העדים הזוממים הם אכן שקרנים, ויש לכך סברות טובות. אם כן, מדוע לצמצם את תחום התחולה של הדין למינימום? אם אכן הדין הוא מובן ויש לו בסיס מציאותי, אזי נראה כי עלינו ליישם אותו בכל תחום הרלוונטיות של הסברא שעומדת מאחריו. ובמקרה של עדים זוממים היה עלינו לפסול אותם משעה שהעידו.

אכן, כפי שראינו, לפחות לדעת הרמב"ם והר"ן גם אביי סובר שעדים זוממים חידוש הוא, ובכל זאת הוא מחיל את הפסול למפרע. לכאורה הוא עושה זאת בדיוק בגלל הסיבה הזו. זהו חידוש שיש מאחריו סברא, ולכן אין מקום לצמצום הדין.

אך הקושי נותר בעינו לגבי רבא. רבא מסיק מן ההנחה שזהו דין מחודש (='גזירת הכתוב') את החובה לצמצם את תחולת הדין. האם הוא לא מודע לסברא שביסוד הדין הזה? האם לדעת רבא באמת הורגים את העדים ללא סברא? לשון אחר: כל הקושיות שהעלינו עד כה נותרות תקפות לפחות ביחס לשיטת רבא.

מעבר לכך, הרי גם אביי, ובודאי הפוסקים שמכריעים להלכה כשיטתו, לא חולקים על הכלל שיש לצמצם את תחולתה של הלכה שנלמדת מ'גזירת הכתוב'. מסתבר שכולם יסכימו לכלל שאין לך בו אלא חידושו, שנאמר במפורש או במובלע במקומות רבים בספרות חז"ל (ראה על כך להלן). האם בכל המקומות שבהם מיושם הכלל הזה נאמר שאין כלל סברא מאחורי גזיה"כ? כאמור, בדעת רבא, שמדבר על המתת עדים זוממים, זה ודאי לא אפשרי, שהרי כל הקשיים שהעלינו עד כה יתעוררו מחדש.

---

[10] ייתכן שמצטרף כאן השיקול של פסידא דלקוחות, שלולא הוא היינו נוהגים כלפיהם כדעת אביי. ולפי זה הלישנא הראשונה בהסבר דעת רבא מסכימה ללישנא השנייה. הכלל 'אין לך בו אלא משעת חידושו' הוא מכשיר כדי להגיע לתוצאות סבירות יותר. לכן גם השיקול של פסידא דלקוחות עוקר דין תורה מתוך דאגה ללקוחות, ותוך התעלמות מן ההפסד הצפוי לצד השני. גם זה אולי מבוסס על כך שאין כאן חשש אמיתי לשקר אלא רק גזיה"כ. אלא שלפי"ז גם הלישנא השנייה מסכימה לראשונה, והנפ"מ שמובאות בסוגיא טעונות ביאור, ואכ"מ.

יישום העיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' ביחס לשני סוגי גזיה"כ

ראינו למעלה שיש להבחין בין שני סוגים של גזיה"כ. לגבי גזיה"כ שעומדת נגד הסברא, ראינו שתפקיד הפסוק הוא לחדד ולחזק את הסברא, ולשלול סברות מנוגדות. בסופו של דבר הסברא היא אכן חלשה מצד עצמה, ולכן גם אחרי שחודשה גזיה"כ, עדיין יש כאן חידוש. במצב כזה אכן סביר לצמצם את תחום התחולה של ההלכה המחודשת למינימום האפשרי.

לעומת זאת, בגזיה"כ שהבעיה היסודית בה היא הסתירה לכללי הלכה אחרים, אך הסברא היא הגיונית, כמו בהבנת בעל **דרשות הר"ן** בדין עדים זוממים, שם אין כל הכרח לצמצם את תחולת הדין למינימום.

ישנה אפשרות הפוכה לגמרי, לפיה דווקא במקרה השני יש מקום לצמצם את החריגה מעקרונות ההלכה הרגילים למינימום האפשרי. ואילו כשהפסוק מלמד אותנו סברא, או אז אין טעם לצמצם את תחולת הדין, שהרי אם הסברא היא תקפה אז תוקפה הוא בכל המקומות באותה מידה.

בכל אופן, על אף שקשה לקבוע חוקים ועקרונות כלליים בעניין זה, נראה בבירור שיכולים להיות שיקולים שונים שבמקרים מסויימים מנחים אותנו לצמצם את תחום התחולה של הדין ובמקרים אחרים מורים לנו להחיל אותו בכל מקום שהסברא שלדעתנו עומדת מאחריו היא תקפה (כמו שראינו במאירי שנראה בטוח למדיי בסברא שמאחורי הדין של 'בן ולא בת', ולכן אומר שהכל נמשך ממנה. נראה לומר שהמאירי לא ייטה לצמצם את תחום התחולה של הלכה זו).

יישום לגבי עדים זוממים

נשוב כעת למקרה של עדים זוממים. ראינו שרבא מצמצם את תחולת הפסול שלהם ככל האפשר, ונראה שהוא מבין שיש כאן גזיה"כ מחודשת שהסברא מאחוריה עדיין מפוקפקת (אף כי היא לא יכולה להיות נטולת סברא לחלוטין, שהרי אנו הורגים על פיה, וככל השיקולים שעלו לעיל). במצב כזה יש לצמצם את החידוש ככל האפשר. לעומת זאת, אביי מסכים גם הוא שיש כאן גזיה"כ מחודשת (לפחות לדעת הרמב"ם), אך לדעתו זו אינה סיבה לצמצום תחום התחולה של פסול הזוממים. הוא כנראה נותן אמון מלא בסברא העומדת מאחורי הדין הזה.

יישומים שונים של עקרון צמצום תחום התחולה של גזיה"כ

ראינו שהעיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' יכול להיות מיושם באופנים שונים על

גזירות הכתוב שונות. כעת נראה מצב מפתיע יותר: ישנם מצבים שבהם במקרים מסויימים פוסק מסויים מצמצם את תחום התחולה של ההלכה ככל האפשר, ובמקרים אחרים הוא עצמו מחיל את אותה הלכה עצמה בתחום שהוא רחב מן המינימום ההכרחי.

כדי לבחון את התופעה הזו ביחס לעדים זוממים עלינו לחזור לדברי ה**לח"מ** שהובאו לעיל, ביחס למחלוקת ה**טור** והרמב"ם. כזכור, במבט ראשון נראה כי ה**טור** והרמב"ם חלוקים בשאלה האם פסול עדים זוממים אליבא דאביי הוא חידוש (הרמב"ם) או שיש מאחריו סברא (ה**טור**). כך גם למד ה**לח"מ** את המחלוקת. הוא תולה במחלוקת זו את המחלוקת הנוספת ביניהם לגבי מצב שבו ישנה בין שתי הכתות הכחשה יחד עם ההזמה. הרמב"ם בהל' עדות פי"ח ה"ב כותב כך:

כיצד עדים שבאו ואמרו ראינו זה שהרג את הנפש או לוה מנה לפלוני ביום פלוני במקום פלוני, ואחר שהעידו ונבדקו באו שנים אחרים ואמרו ביום זה ובמקום זה היינו עמכם ועם אלו כל היום, ולא היו דברים מעולם לא זה הרג את זה ולא זה הלוה את זה הרי זו הכחשה, וכן אם אמרו להם היאך אתם מעידים כך וזה ההורג או הנהרג או הלוה או המלוה היה עמנו ביום זה במדינה אחרת, הרי זו עדות מוכחשת שזה כמי שאמר לא הרג זה את זה ולא זה הלוה את זה שהרי עמנו היו ולא נהיה דבר זה וכן כל כיוצא בדברים אלו, אבל אם אמרו להם אנו אין אנו יודעים אם זה הרג זה ביום זה בירושלים כמו שאתם אומרין או לא הרגו, ואנו מעידים שאתם עצמכם הייתם עמנו ביום זה בבבל, הרי אלו זוממים ונהרגין או משלמין, הואיל והעדים שהזימום לא השגיחו על עצמה של עדות כלל אם אמת היה או שקר.

הרמב"ם טורח להדגיש כמה פעמים שהזמה צריכה להופיע לבדה בלא הכחשה. מצב של הזמה והכחשה ביחד נחשב בעיניו כהכחשה ולא כהזמה. לעומת זאת, כפי שכותב ה**לח"מ** על אתר, מה**טור** משתמע בבירור שהוא חולק על הרמב"ם ותופס מצב כזה כהזמה לכל דבר.

כאמור, ה**לח"מ** מסביר שהם הולכים בזה לשיטותיהם. ה**טור** מבין את הדין שהאחרונים נאמנים נגד הראשונים כסברא הגיונית, ולכן ברור שהוא יאמר כך גם במצב של הזמה והכחשה ביחד. הרי ברור שהסברא שהראשונים הם בעלי דבר כשהם מדברים על עצמם שייכת גם במצב הזה. לעומת זאת, הרמב"ם שתופס את הנאמנות של הכת השנייה כגזירת הכתוב, פוסק שאין לך בו אלא חידושו. ולכן לדעתו הנאמנות של האחרונים היא רק במצב טהור של הזמה בלבד, שכן על

זה ודאי התורה דיברה, ולא בשום מצב אחר. בשיקולו הפרשני הוא מצמצם את תחום התחולה של הדין למינימום, כראוי לגזיה"כ.

מאידך, ברור שהרמב"ם פוסק במחלוקת היסודית כאביי ולא כרבא, ולפי שיטתו על אף שגם לפי אביי זהו חידוש מיוחד מגזיה"כ, הפסול חל למפרע ולא רק משעת ההזמה כדעת רבא. אם כן, כאן הרמב"ם להלכה אינו מיישם את העיקרון של 'אין לך בו אלא משעת חידושו'. לעומת זאת, ה**טור** הולך גם כאן לשיטתו, שכן הוא פוסק כאביי שזה אינו חידוש, ולכן זה חל למפרע.

השלכה נוספת לשיטות אלו ניתן לראות בסוגיית הזמה שלא בפניהם.[11] בסוגיית כתובות כ ע"ב מובא שאם הכת השנייה הזימה את הראשונים שלא בפניהם אין כאן הזמה אלא הכחשה. ונחלקו המפרשים בהבנת דין זה: ברש"י שם משמע שהמצב עדיין אינו כתרי ותרי. גם בהזמה שלא בפניהם, על אף שלא מבצעים בכת המוזמת את דין 'כאשר זמם', עדיין העדות של הראשונים בטלה בודאי (ולא רק כתרי ותרי). וכן הוא בריב"ש סי' רסו (הביאו **ב"י** חו"מ סי' לח). הריב"ש הוסיף לחדש שהעדים הראשונים גם נפסלים בכה"ג (ולא רק שעדותם בטלה ולא מתקבלת). אך בזה חלקו עליו רבים (עי' **ש"ך** חו"מ סי' לח סק"ב, וב**נובי"ק** אהע"ז סי עב).

הצד השווה לשניהם שהם מבינים שגם בהזמה שלא בפניהם לא חזרנו למצב של תרי ותרי. מסתבר כי שיטתם היא כדעת ה**טור** (ובאמת בריב"ש מופיעה להדיא סברת ה**טור**), שיש סברא ביסוד הנאמנות של האחרונים, ומכיון שהסברא קיימת גם בציור של הזמה שלא בפניהם (שהרי עדיין הכת הראשונה מעידים על עצמם והוו כבעלי דבר), אזי האחרונים נאמנים גם בכה"ג.

אך ברמב"ם הל' עדות פי"ח ה"ה משמע להדיא שכאשר הזימום שלא בפניהם זהו ממש מצב של הכחשת תרי ותרי, ועדותם נפסלת רק מספק, וז"ל שם:

אין מזימין את העדים אלא בפניהם ומכחישין את העדים שלא בפניהם, ועדים שהוזמו שלא בפניהן הרי הוכחשו, לפיכך אם מתו העדים שהזימום קודם שיזימו אותם בפניהם אין כאן עדות שהרי הכחישו זה את זה.

משמע להדיא מלשון הרמב"ם שכאשר ההזמה נעשית שלא בפני הכת המוזמת זהו מצב רגיל של הכחשה. לכאורה הרמב"ם לשיטתו אזיל, שהזמה היא חידוש, ואין לך בו אלא חידושו. ולכן בכל מצב בו לא נאמר החידוש הזה אנו מצויים במצב של הכחשה בלבד.

מה דעת ה**טור** בעניין זה? כשבוחנים את לשונו בסי' לח משמע שהוא נוקט

---

[11] ראה אצל ר' שמואל רוזובסקי, במקורות הנ"ל.

ממש כרמב"ם, שמצב כזה הוא כהכחשה רגילה. אם כן, נראה שכאן ה**טור** סוטה משיטתו, ואינו נוקט בעיקרון של 'אין לך בו אלא חידושו'.

משמעות הדברים: גישות מעורבות

הכלל העולה מדברינו הוא שישנן סתירות בין ב**טור** ובין ברמב"ם ביחס לשאלה האם נוקטים בדרך של צמצום ההלכה תוך יישום הכלל 'אין לך בו אלא חידושו' ביחס לגזיה"כ של עדים זוממים, או לא. כעת נסכם את הדברים שהעלינו בסעיף הקודם בטבלא (יוצא הדופן בכל שיטה מצויין בסימני שאלה):

	רמב"ם	**טור**
האם יש סברא	לא	כן
הזמה והכחשה	הכחשה	הזמה
הזמה שלא בפניהם	הכחשה	הכחשה ????
האם חל למפרע	כן ????	כן

ה**טור** נוקט בדרך כלל בשיטה שמתאימה לכך שיש סברא ביסוד הנאמנות של האחרונים, ולכן הוא אינו מיישם את 'אין לך בו אלא חידושו'. יוצא הדופן הוא לגבי הזמה שלא בפניהם. הרמב"ם, לעומתו, בדרך כלל הולך בשיטה שאין סברא וזוהי גזיה"כ, ולכן הוא מיישם את העיקרון ש'אין לך בו אלא חידושו'. יוצא הדופן הוא שדין הזמה חל למפרע.

הצד השווה לשתי השיטות הוא שאנו רואים כאן יישום מעורב של העיקרון 'אין לך בו אלא חידושו', הן לפי ה**טור** והן לפי הרמב"ם. ראינו למעלה שיכולים לעלות שיקולים שונים ביחס לגזיה"כ האם לצמצם את תחום התחולה שלהן או לא, אבל כאן אנו רואים שביחס לאותה גזיה"כ ישנם היבטים שבהם אנו מצמצמים את תחום התחולה ובו בזמן ישנם היבטים שאנו לא מצמצמים אותו.

כיצד נוצר מצב כזה? לכאורה אם גזיה"כ בה מדובר מבטאת סברא מובנת, כי אז היה עלינו להתעלם מהעיקרון 'אין לך בו אלא חידושו' בכל ההיבטים. לעומת זאת, אם אין כאן סברא ברורה, או שזה מנוגד לעקרונות הלכתיים אחרים, או אז היה עלינו לצמצם את תחום התחולה בכל ההיבטים. כיצד תיתכנה מבחינה לוגית התייחסויות מעורבות? האם לאותה גזיה"כ ישנן סברות מובנות יותר ומובנות פחות, באופן שכל אחת שולטת על היבט אחר?[12]

[12] נעיר כי אם היינו אומרים שביחס ליישום העונש של 'כאשר זמם' נוהג פוסק כלשהו באופן אחד, וביחס לפסול לעדות הוא נוהג באופן אחר, ניתן היה להבין זאת. אך כל ההיבטים

מעבר לכך, כבר מעצם קיומן של מחלוקות ביחס להתייחסות לגזירות הכתוב ניתן לראות שסברותיהם של הפוסקים נוטלות חלק בעיצוב ההלכה גם בסוגיות שיסודן הוא בגזיה"כ. זה גופא מרמז על קיומם של ממדים סברתיים גם בעולם של 'גזירות הכתוב'.

בסעיפים הבאים ננסה להציע הסברים אפשריים לשתי השיטות. מטרתנו היא רק לשבר את האוזן בדבר קיומן ואפשרותן של התייחסויות מעורבות כגון אלו. ההדגמות ידגישו את העושר הפוטנציאלי של אפשרויות ההתייחסות להלכות שהן לכאורה 'לא מובנות', כלומר גזירות הכתוב, וכיצד סברת הפוסק תופסת מקום גם בהכרעה ההלכתית בסוגיות כאלו.

ביאור אפשרי בשיטת הרמב"ם

כאמור, הרמב"ם סבור כי נאמנות העדים האחרונים היא גזירת הכתוב. אמנם כפי שראינו לא ייתכן שלשיטתו אין סברא מאחורי הגזיה"כ הזו, שאם לא כן לא ניתן היה להרוג את הזוממים. השאלה היא מה מעמדה של הסברא, וכיצד היא משוקללת ומשפיעה על יישום העיקרון של 'אין לך בו אלא חידושו'.

ראינו שהרמב"ם הולך לשיטתו, וכמעט מכל ההשלכות עולה כי הוא מתייחס לנאמנות הכת האחרונה כגזיה"כ. אם כן, נראה שהסברא אינה כה חזקה בעיניו, או לפחות לא ממש מובנת (כלומר לא ניתן לעצב את ההלכות על בסיס הסברא שאנו מבינים בדין זה). מסיבה זו הרמב"ם בוחר להציג את ההלכה הזו כגזירת הכתוב, על אף שראינו כי ללא ספק גם לשיטתו חייבת להיות סברא ביסוד הדין. לכן הוא מיישם את העיקרון של 'אין לך בו אלא חידושו' בצורה כמעט מלאה.

נותר לנו להסביר מדוע לגבי זמן התחלת הפסול הוא נוקט כאביי שהוא חל למפרע? לשון אחר: עלינו להסביר במה אביי נחלק על רבא לפי הרמב"ם, אם שניהם מסכימים לכך שדין הזמה הוא בגדר גזי"הכ?

רמז ראשוני מצוי בלשון שבה משתמש רבא. זו אינה הלשון הרגילה בחז"ל, 'אין לך בו אלא חידושו' (או לשון דומה). רבא כאן נוקט לשון שונה מעט: 'אין לך בו אלא משעת חידושו'. נראה שזהו יסוד מעט אחר, וכאן לא מדובר על העיקרון הרגיל של 'אין לך בו אלא חידושו'.

ביאור הדברים הוא שאביי טוען שאמנם זהו חידוש, ולכן יש לצמצם מבחינה פרשנית (אמרנו שבגזיה"כ מטפלים בעיקר בכלים פרשניים ופחות בכלים

שעלו כאן נוגעים לעצם הפסלות לעדות, וזו לכאורה מבוססת על אותה סברא עצמה, ורק ההשלכות הן שונות.

הגיוניים) את תחום התחולה שלו ככל האפשר. יש ליישם את ההלכה הזו רק באותם מקומות שעליהם ברור שהתורה חידשה את חידושה. זהו המעשה הפרשני העיקרי שעלינו לעשות ביחס לגזיה"כ: לאתר את המצבים שלגביהם ברור שהתורה עסקה בהם.

אולם ביחס לציר הזמן ברור שהצמצום או ההרחבה אינם שאלה פרשנית. הרי אף אחד אינו טוען מבחינת פרשנות הפסוקים שהתורה אומרת שהפסול עליו התורה מדברת חל רק משעת ההזמה ואילך. התורה חידשה שהכת הראשונה היא שקרנית, וברגע שזה חודש אין לחלק בין שעת העדות לשעת ההזמה. כאן נכנסת עובדת קיומה של סברא: הסיבה לכך היא שהרמב"ם גם הוא מסכים שיש סברא מאחורי הפסול, כלומר שבמציאות ברור שהכת הראשונה אכן שיקרה (ולא שהורגים אותם על אף שדיברו אמת, כתפיסה הנאיבית של המושג 'גזיה"כ'). אם כן, אין כל סיבה פרשנית לצמצם את תחום התחולה של הפסול רק לזמן שמן ההזמה והלאה. אם בפועל הם שיקרו, אז משעה שהעידו הם שקרנים ופסולים. זה גופא מה שטוען אביי נגד רבא, לפי הרמב"ם. לכן הרמב"ם שפוסק כאביי פוסל את הכת הראשונה למפרע. אם כן, צמצום שאינו פרשני לא יכול ליטול חלק ביחס לגזיה"כ שיש מאחוריה סברא.

כל שאר הצמצומים של תחום התחולה של פסול הזוממים, אותם אנו מציגים בטבלא שלעיל, נעשים רק על מצבים שונים. למשל, כשהוזמו שלא בפניהם, אפשר לומר שעל זה התורה לא דיברה. או כשהוזמו ובו בזמן גם הוכחשו, אפשר להעלות טיעון פרשני לפיו גם על כך התורה לא דיברה. לעומת זאת, ברור שלא ניתן לומר שהתורה לא דיברה על קטע הזמן מן העדות עד ההזמה. הרי זהו צמצום בתוך אותו ציור עצמו, ולא של ציור אחר. באותו ציור של הזמה, רבא מציע לצמצם את הפסול רק לשעת ההזמה. אך זו, כאמור, אינה הצעה פרשנית. הרי התורה לא עסקה בציר הזמן כלל, ואם הם שקרנים, והרמב"ם בהכרח מסכים שבפועל הכת הראשונה היא שקרנית, אז אין כל מקום לחלק בין הזמנים הללו.

הסברא הזו היא כל כך ברורה שבאמת קשה להבין מדוע רבא עצמו אינו מסכים לה. מדוע לדעתו באמת ניתן לחלק בין הזמנים? ברור שרבא עושה כאן צעד אחד הלאה. הוא נוקט צעד שאינו פרשני, אלא צמצום הלכתי. הוא פוסק שאמנם התורה קבעה שהכת הראשונה שקרנית, ובכל זאת הוא לא מיישם זאת על הפסלות שלהם אלא משעת ההזמה ואילך. זהו צמצום מלאכותי, ולא לגמרי

ברור כיצד בכלל ניתן לעשות אותו. על כן שיטת הרמב"ם שפסק כאביי היא ברורה, עד כדי כך שדווקא שיטת רבא היא הטעונה הבהרה.[13]

ביאור אפשרי בשיטת הטור

כעת ננסה להבין את שיטת ה**טור**. נקודת המוצא היא שה**טור** נוקט כי ישנה סברא טובה ביסוד הפסול של הכת הראשונה, ולכן אף שיש כאן גזיה"כ הוא בוחר להציג את ההלכה הזו כמבוססת על סברא (שלא כמו הרמב"ם).

כפי שניתן לראות בטבלא שלמעלה, ברוב ההיבטים ה**טור** הולך לשיטתו, ופוסק בהתאמה לאותה סברא, כלומר שהכת הראשונה אינה נאמנת מפני שהם בע"ד בעדותם על עצמם. יוצא הדופן הוא דווקא דין הזמה שלא בפניהם, שם ה**טור** חורג ממנהגו ומתייחס לכך כמצב של הכחשה רגילה. במצב כזה נראה שהסברא שלו עדיין קיימת, ובכל זאת הוא בוחר לצמצם את תחולת החידוש של פסול הראשונים ונאמנות האחרונים. מדוע הוא חורג שם משיטתו?

כדי להבין זאת עלינו לחזור לסוגיא בכתובות. מדוע באמת הגמרא מניחה שצריך הזמה דווקא בפניהם? רש"י שם (כ רע"א, ד"ה 'וכשם') מסביר זאת כך:

וכשם שאין מזימין העדים אלא בפניהם - שהרי הם באין לחייבן כדי לעונשן או נפש או ממון והתורה אמרה והועד בבעליו יבא בעל השור ויעמוד על שורו (ב"ק דף קיב:).

רש"י מסביר כי הדין שההזמה חייבת להיעשות דווקא בפניהם נובע מהדין הכללי לפיו כאשר מקבלים עדות על מישהו, הוא צריך להיות נוכח.

כעת נוכל להבין היטב את שיטת ה**טור**. ראינו שיסוד הסברא שלו הוא שכאשר באה הכת השנייה, נושא הדיון הופך להיות הכת הראשונה (ולא רק האירוע עצמו), ולכן הם נעשים בע"ד. לעומת זאת, החולקים עליו כנראה סוברים שמכיון שהעדות של הראשונים ניתנה ביחס לאירוע, אזי גם אם אח"כ היא משמשת לעניין כשרותם שלהם, זו עדיין לא נחשבת עדות של בע"ד.

אם כן, דווקא ה**טור** שרואה בעדות הזו עדות עליהם כבע"ד, שהם נושא העדות, חייב להכניס כאן את הדין שההזמה תהיה בפניהם. אם ההזמה לא נעשית בפניהם אזי לא התקבלה עדות עליהם כבע"ד, אלא רק הכחשה לגבי האירוע. לכן לפי ה**טור** אם ההזמה לא נעשתה בפניהם נותרת רק הכחשה על האירוע. אם כן,

[13] ייתכן שהמפתח לתעלומה נעוץ במה שהערנו לעיל שייתכן כי ישנו שיקול חיצוני, כמו פסידא דלקוחות (אף שנראה כי מדובר בשיקול דאורייתא), שגורם לרבא לרצות לצמצם את החידוש של פסול הזוממים. ורק מכוחו הוא נוקט בצמצום המלאכותי שלו. ואכמ"ל בזה.

זה אינו צמצום פורמלי של תחום התחולה של גזיה"כ, אלא להיפך: זוהי השלכה ישירה של הסברא שלו עצמו.

כעת נוכל להבין מדוע הוא מתייחס למצב כזה כהכחשה רגילה. לא בגלל צמצום תחום התחולה של הלכת ההזמה, אלא מפני שהסברא שלו אינה קיימת במצב כזה. המסקנה היא שאין כאן פעולה של צמצום תחום התחולה, כלומר פסיקה שעומדת בניגוד לדוקטרינה הכללית שלו, אלא להיפך: זהו יישום והשלכה של הסברא שלו עצמה. זהו המשך ישיר לתפיסתו של ה**טור**.

לעומת זאת, הרמב"ם שחולק על סברת ה**טור** (כנראה מפאת סברת ר' שמואל רוזובסקי - שזו אינה עדות של בע"ד), או לפחות לא רואה אותה כמכרעת, אינו תופס את העדות של האחרונים כעדות על הראשונים. לכן נותר כאן לדון בשאלה האם לצמצם את גזיה"כ או לא, וכאן הרמב"ם הולך לשיטתו ונוקט במדיניות של צמצום התחולה של גזיה"כ למינימום האפשרי.

המסקנה היא שה**טור** והרמב"ם לכאורה פוסקים את אותה הלכה, אך כל אחד מסיבה שונה: לפי ה**טור** זהו יישום של הסברא שלו, ולפי הרמב"ם זהו צמצום של תחום התחולה של גזיה"כ אודות נאמנות הכת השנייה, בבחינת 'אין לך בו אלא חידושו'.

הערה לסיום

נעיר כי קשה להאמין שהיינו מוצאים גישה כמו זו של האחרונים הנ"ל בבי"ד שאמור לדון את הדין בפועל. האם דיינים היו מוציאים להורג אדם שהוא חף מפשע ומרגיעים את עצמם בכך שיש כאן גזירת הכתוב? כמעט אין ספק שמסיבה זו או אחרת (כמו בדין 'מרומה') הם היו מוצאים את הדרך להימנע מכך. אם באמת הדיינים לא היו משוכנעים שהכת הראשונה שיקרה בפועל, הם לא היו מוציאים אותה להורג. האם יש כאן הבדל בין למדנות בבית המדרש לבין פסיקה בבי"ד (בבחינת "אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם" – ראה סופ"ק דמכות)? האם זה סימפטומטי ללימוד התיאורטי בכלל? ואולי בכלל נכון שזה יתנהל כך (הבדל דומה קיים בין ה'מלומדים' לבין המשפטנים, בעולם המשפטי בן ימינו): התיאורטיקנים של ההלכה קובעים את גזיה"כ והשלכותיה, והיושבים על מדין מיישמים זאת בהתחשבות עם השכל הישר והמציאות. וצ"ע בכ"ז.

מסקנות

1. על פי פרוש הרמב"ן לדין זוממים, ותחת הסברו של ר' שמואל רוזובסקי נראה שהדין בעדים זוממים הוא גזיה"כ, וגדר הדין דחיית נאמנות הראשונים, כאלו היו בעלי דבר. על אף שאין בכך נגיעה של ממש, גזירת הכתוב היא שנראה אותם כבע"ד.
2. אנו סבורים כי התפיסה של עדים זוממים כגזירת הכתוב באופן פשוט, הינה קפקאית לגמרי. התורה שולחת אנשים ומחייבת אותם להעיד, לאחר מכן כשהם מילאו את חובתם, היא קובעת על אנשים דוברי אמת שהם שקרנים מכוח גזיה"כ, ולבסוף פוסלתם לעדות ודנה אותם למיתה עקב היותם שקרנים!! מסתבר, שאם התורה מגדירה את העדים הזוממים כשקרנים הרי זה מפני שבעיניה הם באמת שקרנים. יש כאן סברא של ממש וזו אינה גזיה"כ במובנה המקובל.
3. המחלוקת ביחס לגזיה"כ הינה מחלוקת עקרונית לגבי כל דיני התורה. בעיני אחדים, טעמי המצוות הנשגבים מבינתנו היא תפארתו של נותן התורה. בעיני אחרים (הרמב"ם מייצג דעה זו באופן מיוחד), אדרבא, יש להעמיד את כל דיני התורה על אדני השכל וההגיון האנושיים, ובכך טמונה תפארתו של נותן התורה. מחלוקת זו ניטשת בעוז עד ימינו אנו.
4. מתוך הדיון בדברי המאירי בנושא בן סורר ומורה, אנו סבורים שיש בפרשתנו צורך בפסוק, כדי לשלול סברות הפוכות, בסופו של דבר, לולא גזירת הכתוב לא היינו יכולים להכריע בברור לטובת סברא כלשהיא. ברם, לאחר כתיבתה אנו מבינים לגמרי את טעמה, והכל נמשך מסברא זו.
5. אחרונים מבינים שמחלוקת הרמב"ם והטור בעניין עדים זוממים היא עיקבית: הטור מבין, שמאמינים לכת אחרונה נגד ראשונה כסברא הגיונית. סברא זו נכונה גם להזמה והכחשה ביחד. הרמב"ם תופס את הנאמנות לכת שניה כגזירת הכתוב, שאין לך בו אלא חידושו. בשל כך, הנאמנות של הכת האחרונה היא רק במצב של הזמה, שהרי רק במצב זה דיברה התורה, הוא מצמצם את תחולת הדין למינימום כראוי לגזיה"כ.
6. אנחנו מציעים להבין את המחלוקת באופן אחר: לכל הדעות ישנה סברא לנאמנות הכת השניה, והמחלוקת נסובה סביב תפקידה של גזה"כ. ראינו השלכות לעניין יישום הכלל 'אין לך בו אלא חידושו'.

מודל שתי קומות לקשר הזוגי בהלכה

הנקודות הנדונות:

- מצוות הגדרתיות
- אין אפשרות של ביטול מצווה הגדרתית
- מודל שתי קומות כאלטרנטיבה לתפיסה של מצווה כהגדרתית
- יהודי ובן נוח כבניין בן שתי קומות
- מצוות מכוננות ומכוונות
- שארות וקניין בקשר הזוגי

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים במהותו של הקשר הזוגי. אנו פותחים באפיון של 'מצוות הגירושין'. לכאורה זוהי מצווה הגדרתית, כלומר מצווה שאינה מטילה חובה על אף אדם אלא רק מגדירה מיהו נשוי ומיהו גרוש. אך מכמה מקורות עולה כי זוהי מצווה של ממש, ומי שלא מקיים אותה אף ביטל מצוות עשה. ההסבר אותו אנו מציעים הוא שמשעה שאדם החליט לגרש את אשתו, היא קרויה 'גרושת הלב', ואז חלה עליו מצווה לגרש אותה לגמרי (בגט), על מנת להתירה לשוק.

אנו מסבירים זאת בכך שיש בקשר הזוגי שני רכיבים: רכיב פורמליסטי-פרטיקולרי, שהוא הקידושין, ורכיב מהותי-אוניברסלי, שהוא הנישואין. הרכיב של הקידושין ניתק אך ורק על ידי גט כשר. הרכיב של הנישואין ניתק על ידי 'גירושין' במשמעות היומיומית, כלומר שילוח מהבית, או מהלב. אנו דנים במשמעות של מודל שתי הקומות הזה, ועומדים על השלכותיו לגבי התפיסה העקרונית של ההלכה במישורים שונים.

הפרק השני מוקדש להוכחת הטענה הזו. אנו מראים זאת דרך ניתוח מקורות אשר מצביעים על כך שגם בשעה שמנתקים את הקשר הזוגי הדבר יכול לפעמים להיעשות בשני שלבים: ניתוק הנישואין וחזרה למצב של כעין אירוסין. ולאחר מכן ניתוק האירוסין (=קידושין). משעה שהאדם החליט לגרש את אשתו מתחוללים כל מיני שינויים הלכתיים, חלקם מדרבנן וחלקם מדאורייתא. אנו מסבירים את כולם בכך שישנה כאן חזרה למצב של כעין אירוסין.

לאחר מכן אנו עומדים על השלכות שונות של מודל שתי הקומות. אנו עוסקים בקשר ה'שארות', כמה שמונח בבסיס הרכיב המהותי של הנישואין. הגמא מעלה אפשרות שרכיב זה עדיין קיים גם לאחר מיתת האישה. אנו מצביעים על השלכות לגבי היתר אכילה בתרומה של אשת כהן. בפרק האחרון אנו מצביעים על ההשלכות ההלכתיות של קשר השארות, אשר מוליכות אותנו להבנה כי משמעותו של הקשר הזה היא יצירת כעין זהות בין הבעל לאישה. מובאות שם כמה השלכות לאותה זהות, כמו דין פלגינן דיבורא. כמו דין אכילת עבדי האישה בתרומה ופסול אדם לעדות לגבי אשתו. אנו מסיימים בדברי אגדה של בעל **הצפנת פענח** אשר מצביעים על אותה נקודה עצמה.

מבוא

הרמב"ם בתחילת הל' אישות מגדיר את מושג האישות של התורה בניגוד למה שהיה מקובל בעמים קודם למתן תורה (ונשאר בתוקף לגביהם גם לאחר מכן):

קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואחר כך תהיה לו לאשה שנאמר (דברים כב) **"כי יקח איש אשה ובא אליה".**

כלומר ישראל מצווים להקדים למעשה הנישואין את פעולת הקידושין. מעשה הנישואין נותר כשהיה, הכנסת האישה לביתו, אך יש תנאי שיקדמו לו קידושין. לאחר הקידושין האישה מאורסת לבעלה, והדבר הזה בא לידי ביטוי בכמה הלכות: היא אסורה לכל אדם אחר ומותרת לו מדאורייתא (אך לא מדרבנן). אם הוא כהן, אזי גם אם היא ישראלית היא אוכלת בתרומה, ועוד. רוב המחוייבויות שיש לבעל כלפי אשתו מתחילות בשלב הנישואין (חלקן מדאורייתא וחלקן מדרבנן).

יש השואלים מדוע הרמב"ם מצא לנכון להקדים לדבריו את ההקדמה ההיסטורית הזו, שלכאורה אין לה משמעות הלכתית לאחר מתן תורה. במאמרנו השבוע ננסה לענות על השאלה הזו.

אנו נעסוק במהות המטא-הלכתית של הקשר בין איש לאשתו. ננסה להסביר את המשמעות של שני השלבים ביצירת הקשר (הקידושין והנישואין), ונראה ביטויים הלכתיים שונים לקיומם של שני השלבים הללו גם בפירוק הקשר הזוגי, ונבחן את משמעותם.

א. 'מצוות' הגירושין

מבוא

בפרשתנו התורה מתייחסת למצב בו זוג נשוי מחליט להיפרד. במצב כזה על הבעל לכתוב לאישה 'ספר כריתות' (=גט), אשר נתינתו ביד האישה היא אקט הפירוד ההלכתי. היא מחילה את הגירושין, ומכאן והלאה האישה 'מותרת לשוק'.

האם יש מצווה לגרש אישה? ברור שלא. זוהי פרוצדורה הלכתית, כלומר מי שרוצה לגרש את האישה עליו לעשות ככל שההלכה דורשת. אם הוא לא עשה זאת, האישה אינה מגורשת, אך ברור שהוא לא ביטל עשה.

מוני המצוות

והנה אנו מוצאים שמוני המצוות מונים את המצווה לגרש אישה בגט. לדוגמא, הרמב"ם במצוות עשה רכב כותב:

והמצוה הרכ"ב היא שצונו לגרש בשטר על כל פנים כשנרצה לגרש והוא אמרו יתעלה (תצא כד) **וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה. וכבר התבארו משפטי מצוה זו רוצה לומר דין גרושין בשלמות במסכתא המחוברת לזה רוצה לומר מסכת גיטין:**

וכן בעל ה**חינוך** כותב במצווה תקעט:

מצוה על הרוצה לגרש את אשתו שיגרשנה בשטר.

שנצטוינו כשנרצה לגרש נשותינו לגרש אותן בכתב, ועל זה הכתב יאמר הכתוב 'ספר כריתות', והוא שיקראו אותו רבותינו זכרונם לברכה גט. וכמו כן המתרגם תרגם ספר זה גט, ועל זה נאמר (דברים כד, א)**, וכתב לה ספר כריתת ונתן בידה ושלחה מביתו.**

כלומר ברור שאין מצווה לגרש את האישה, אולם כשהאדם רוצה לגרש את האישה הוא מצווה לגרש אותה בגט ולא בדיבור בעלמא (כפי שהיה קודם מתן תורה).

האם יש כאן מצווה?

אם כן, אין כאן מצווה אלא לכל היותר איסור. זהו איסור לגרש בלי ספר כריתות (=גט). אך גם זו הגדרה תמוהה: וכי יש איסור בגירושין שלא בספר אלא בדיבור בעלמא? מי שגירש את אשתו בדיבור ללא ספר כריתות לא עבר כל איסור אלא פשוט לא גירש אותה. כל עוד לא התקיימה הפרוצדורה ההלכתית הנדרשת, האישה אינה מגורשת. אם כן, מה איסור יש כאן?

תיתכן אפשרות שזוהי מצווה מותנה (ולא קיומית, כפי שרבים נוטים להגדיר זאת): כלומר אם האדם רוצה לגרש את אשתו עליו לעשות זאת בגט ולא בדיבור. בדיוק כמו שאם אדם רוצה ללבוש בגד של ארבע כנפות הוא מחוייב להטיל בו ציצית, אבל מעיקר הדין אין כל איסור בהליכה עם בגד אחר ללא ציצית. מצווה מותנה חלה רק בתנאים הבסיסיים שבמסגרתם חל החיוב. מחוץ לתנאים הללו אין כל חובה, ואף לא איסור בביטולה. לפי האפשרות הזו, המצווה לגרש אישה בגט חלה רק בנסיבות שהאדם רוצה כבר לגרש את אשתו (כפי שראינו בראשונים לעיל). מי שרוצה לגרש את אשתו, אך עושה זאת בדיבור ולא בגט, עובר איסור.

אך האם באמת זוהי ההגדרה ההלכתית הנכונה? לכאורה מי שלא עשה זאת

בגט פשוט לא הצליח לגרש את אשתו, אך הוא לא עבר כל איסור. מה איסור יש באמירה כאילו גירשתי את אשתי, אף שבעצם לא גירשתי אותה. האם אסור לדבר שטויות?

האם גירושין היא מצווה הגדרתית?

במאמרנו לפרשת ראה, תשסז, פגשנו סיטואציה דומה. לרוב הדעות בהלכה, בתום שנת השמיטה החוב נשמט אוטומטית, ללא כל פעולה של המלווה. אם כן, שאלנו שם, מדוע יש איסור לנגוש את החוב? וכי מוטל על האדם איסור לדמיין לעצמו דמיונות? האם אדם שניגש לחברו ברחוב ותובע ממנו חוב בגלל שהוא מדמיין שהלה חייב לו עובר איסור כלשהו?

שם הצענו שהמצווה של שמיטת הכספים היא מצווה הגדרתית, כלומר מצווה שמגדירה מצב, אך לא מטילה חובות או איסורים על אף אחד. לגבי שמיטת כספים הדבר כנראה אינו מתאים לשיטות הראשונים, ואף הסברנו שם מדוע, אך ההגדרה בעינה עומדת. לכאורה בנדון דידן מדובר במצווה הגדרתית בלבד. זוהי מצווה שאינה מטילה חובה, או איסור, על אף אחד. מטרתה היא להגדיר מצב הלכתי-משפטי: רק שימוש בפרוצדורה ההלכתית המדוייקת לגרש אישה יכול להשיג את התוצאה הרצויה לבעל. אישה שגורשה באופן שאינו תואם להלכה פשוט אינה מגורשת. במאמרנו הנ"ל הבאנו לכך דוגמאות נוספות (עשה צה-צו של הרמב"ם). נראה כי גם המצווה לגרש בגט צריכה להשתייך לרשימת המצוות ההגדרתיות.

הקושי מלשון ה'חינוך'

אחד המאפיינים היסודיים של מצוות הגדרתיות הוא שבביטולן אין כל איסור. לדוגמא, ישנה מצווה שמגדירה את מי שנגע במת כטמא בטומאת מת. מי שלא נגע במת, כמובן אינו טמא. האם הוא ביטל מצוות עשה כלשהי? ודאי שלא. אין כל אפשרות לבטל את מצוות העשה הקובעת שהנוגע במת הוא טמא. זוהי הגדרה בעלמא, ותו לא. אם כן, המאפיין המובהק ביותר של מצווה הגדרתית הוא שלא ניתן לעבור עליה. אין כל אפשרות לבטל עשה הגדרתי.

והנה בעל ה**חינוך** מסיים את המצווה תקעט במילים המפתיעות הבאות:

ונוהגת מצות גיטין בכל מקום ובכל זמן.

ועובר על זה וגירש את אשתו ולא כתב לה הגט כמצות התורה וכענין שפירשו חכמינו זכרונם לברכה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד, לפי שדינה

כאשת איש והוא מחזיק אותה כמגורשת, ועונש אשת איש ידוע כי הוא מן העברות החמורות בתורה יותר.

כלומר מי שגירש אישה בלי גט כמצוות התורה ביטל עשה זה, ואף עונשו גדול. אם כן, ניתן לבטל את העשה הזה, ולכן ברור שלא מדובר כאן בעשה הגדרתי.

לכאורה ההסבר לעונש החמור שמוטל עליו הוא שהוא יצר כאן מצב בעייתי: האישה מוחזקת מגורשת בעוד שבפועל היא אשת איש, והדבר עלול להביא לבעיות חמורות. וכך גם כותב בעל ה**חינוך** קודם לכן:

משורשי המצווה...ואמנם ציותנו התורה בשלחנו אותה לבלתי שלחה בדבור לבד, פן יהיה לנו זה לאבן נגף ולצור מכשול להיות זמה בתוך עמנו, שתטעון המזנה על בעלה כי הוא גרשה ממנו, גם יהיה מעשה הגירושין מצוי הרבה. אכן עתה שנתחייבנו לכתוב הדברים בספר והעד עדים צריכה להראות שטר כל הטוענת גירושין...

אך ברור שלא זו כוונת ה**חינוך**, שכן התיאור הזה אינו נוגע לביטול העשה של גירושין אלא לאיסור אחר, הכשלת האישה ואחרים בעבירה (איסור 'לפני עיוור'). אם בעל ה**חינוך** כותב שמי שגירש את אשתו בלי גט כשר ביטל עשה כוונתו היא שהוא עבר על ה'מצווה' לגרש בגט. חומרת העונש מוסברת בהשלכות ההלכתיות החמורות של המצב שנוצר, אך ביטול העשה אינו אלא ביטול של חובה הלכתית שמוטלת עליו.

אם כן, המסקנה היא שלפי בעל ה**חינוך** מי שגירש את אשתו בגט לא כשר (או ללא גט) ביטל עשה של גירושין. ומכאן עולה בבירור שלפחות לשיטתו מצוות גירושין בגט אינה מצווה הגדרתית, שהרי מצווה הגדרתית כלל לא ניתן לבטל. להלן נבאר זאת יותר, אך קודם נעמוד על רמז נוסף לכך.

הערה מקושיית בעל ה'ברכת שמואל'

הרמב"ם בהל' גירושין פ"ב ה"ז כותב:

ומה בין פסול לבטל, שכל מקום שנ' בחיבור זה בגט שהוא בטל הוא בטל מן התורה וכל מקום שנ' פסול הוא פסול מדברי סופרים.

הרמב"ם קובע כי בהלכות גירושין אנו מחלקים בין שני סוגים של בעיות ביחס לגיטין: 1. בעיות שמחמתן הגט בטל. 2. בעיות שמחמתן הגט פסול. גט בטל כלל אינו גט, וכאילו לא נעשתה כאן פעולת גירושין. לעומת זאת, גט פסול הוא גט כשר מן התורה, אך חכמים פסלו אותו.

והנה לכל אורך מסכת גיטין הגמרא מתייחסת לפסולים שונים בגט, ולכל

קבוצה כזו יש דינים שונים. ישנם פסולים שמבטלים את הגירושין לגמרי, ואם היא נישאת לאדם אחר מכוח הגט הזה אזי אף הבנים שנולדו לה מאישה השני הם ממזרים (מדרבנן כמובן, שהרי אנחנו עוסקים בפסולי דרבנן). ישנם פסולים שהאישה שנישאת צריכה לצאת, אך בדיעבד בניה אינם ממזרים מדרבנן. ישנם פסולים שבדיעבד (אם נולדו ילדים) האישה כלל לא צריכה לצאת מבעלה השני. וישנם פסולים שאף לכתחילה היא אינה צריכה לצאת, אך יש לתת לה עוד פעם גט כשר. וישנם פסולים שאפילו לא מצריכים נתינה נוספת של הגט, כלומר אין להם שום השלכה הלכתית, פרט לאופן הכתיבה או המסירה של הגט לכתחילה.
והנה בעל **ברכת שמואל** מקשה על כך: וכי נתינת גט היא מצווה, שבה אנחנו יכולים לדבר על 'מצווה מן המובחר' ומצווה שלא מן המובחר? מהי המשמעות של פסולים שאין להם כל השלכה הלכתית? האם כשניתן גט פסול מצוות הגירושין קויימה באופן לא מהודר? הרי אין בכלל מצווה לגרש את אשתו. השאלה הרלוונטית היחידה היא האם האישה מגורשת או לא. אם היא מגורשת לכל דבר ועניין, אז מה עניינם של הפסולים הללו? בצורה כללית יותר נשאל זאת כך: כיצד שייכים פסולים לכתחילה במצווה הגדרתית?

אמנם לפי דרכנו, אף שעוד לא הסברנו זאת במישור המהותי, המצווה הזו אינה הגדרתית, אלא מצווה קיומית. אם כן, יש יותר מקום להבין שיש פסולים לכתחילה גם במצווה זו. קושיית ה**ברכת שמואל** היא רמז נוסף לכך שמצוות הגירושין אינה מצווה הגדרתית.

אפשרות ראשונה: במקום שיש מצווה לגרש

ישנם מצבים שבהם יש מצווה לגרש את האישה (ראה בסוגיית גיטין צ ע"א. במצבים כאלו לפעמים גם כופים את הבעל לגרש את האישה. אם כן, יש מקום להציע שכוונת ה**חינוך** היא לומר שבמקרים אלו יש מצווה לגרש את האישה, אך לא כמצווה כללית. במקומות שיש מצווה לגרש אותה, מי שלא עשה כן ביטל עשה.

אך הצעה זו אינה אפשרית בדעת ה**חינוך**. הוא אינו מזכיר בדבריו את המצבים שבהם יש חובה לגרש, אלא מדבר באופן כללי. גם הנימוק שלו לחומרת העונש אינו מזכיר את הבעייתיות שהביאה לחובה לגרש אלא את הבעייתיות של הצגת אישה שאינה מגורשת כאילו היא מגורשת. ברור שכוונתו לומר משהו על כל פעולה של גירושין.

הערה נוספת לאור הדין בשמיטת כספים

כפי שכבר הערנו, המהלך כאן מקביל לדיון שנערך לפני שבועיים לגבי שמיטת כספים. גם שם הבעייתיות שהובילה לראיית המצווה כמצווה הגדרתית היתה נעוצה בכך שאין שום עוגן ממשי לאיסור. מה איסור יש בתביעת חוב דמיוני מאדם שאינו חייב לי? גם כאן אנחנו שואלים מה איסור יש בעשיית מעשה שנדמה לנו כגירושין אף שמבחינה הלכתית הוא אינו כזה.

והנה אם המצווה היא באמת לא הגדרתית, עלינו לחפש איזשהו רובד עמוק יותר של ממשות באיסור. לגבי שמיטת כספים הצענו שגם לאחר שנת השמיטה קיים חוב, אף שאין מצווה לפרוע אותו. אם כן, תביעת החוב לאחר השמיטה אינה דומה לסתם תביעה של חוב בדיוני שכלל אינו קיים. הוא הדין במקרה שלנו: עלינו לחפש רובד נוסף, מופשט יותר, באישות, אשר גם מתן גט לא כשר (או גירוש האישה ללא גט) מפקיע אותו. אם נמצא ממד כזה, אזי האיסור יוגדר כאיסור להפקיע את הרובד המופשט ההוא בלי לסיים את פעולת ההפקעה, כלומר בלי להתיר את האישה לגמרי לשוק.

השערה: שתי קומות בבניין התא הזוגי

הרמזים הנ"ל מוליכים אותנו להשערה שיש ביחס האישות רובד נוסף, אשר ניתר בעצם הגירוש בפועל של האישה מהבית, גם אם לא ניתן לה גט כשר. השערה סבירה תהיה לקשור את הרובד הזה לרובד שקיים בכל קשר זוגי בעולם, כלומר לנישואין, כמו אלו ששררו בעולם לפני מתן תורה. כפי שראינו, משמעותם של הנישואין היא הכנסה בפועל של האישה לביתו, ואך סביר הוא לטעון שהתרת קשר הנישואין תיעשה באופן ההפוך: הוצאת האישה מביתו, גם ללא מתן גט כשר (אשר נחוץ רק כדי להתירה לשוק).

אם כן, הקידושין שהם פעולה הלכתית פורמלית (נתינת כסף או שטר), ניתרים בפעולה הלכתית פורמלית (נתינת גט כשר בפני עדים). ואילו הנישואין שהם פעולה לא פורמלית של יצירת התא הזוגי, ניתרים באופן לא פורמלי (על ידי פירוק בפועל של התא הזה).

אם כנים דברינו, השאלות דלעיל תמצאנה מיושבות היטב. המצווה לגרש את אשתו היא אכן לא מצווה הגדרתית בלבד, ולכן ניתן לבטל אותה (לעבור עליה). המצווה לגרש בגט מופנית רק כלפי מי שכבר החליט לגרש את אשתו. במצב כזה יש עליו מצווה שלא יסתפק בשילוחה הפיסי מביתו (=פירוק הנישואין), אלא יסיים את התהליך עד לפירוק הסופי (=התרת הקידושין), במתן גט כשר. מי

שנתן לאשתו גט לא כשר ניתק את קשר הנישואין ביניהם, ועל כך יש עליו איסור להשאיר את המצב החלקי הזה בעינו. בדיוק כמו שבשמיטת כספים השביעית שומטת את החובה לפרוע אך לא את החוב עצמו, ולכן יש משמעות לאיסור על האדם לנגוש את החוב. בשני המקרים הפתרון הוא להצביע על קיומן של שתי קומות בבניין הנדון.

כעת ברור שדברי ה**חינוך** עוסקים בכל אדם שמגרש את אשתו, ולאו דווקא באותם מקרים שיש חובה הלכתית לעשות כן. בכל מקרה של גירושין יש מצב שבו האישה היא 'גרושת הלב', כלומר שהאדם כבר החליט לגרש את אשתו, ולפחות ברמה המנטלית הוא הוציאה מביתו. במצב כזה יש עליו חובה להשלים את הפעולה ולנתק את הקשר סופית.

קשר למודל שתי קומות כללי יותר: יהודי ובן-נוח

המבנה עליו הצבענו כאן רומז למבנה עומק יסודי יותר. במאמרנו לפרשת נוח, תשסז, העלינו שתי אפשרויות להבין את יחס ההלכה להבחנה בין יהודי לבין בן-נוח. תפיסה אחת היתה שיהודי הוא יצור חדש לגמרי שאין בו מאומה מבן-נוח (מן הבחינה ההלכתית). התפיסה השנייה ראתה את היהודי כמבנה בן שתי קומות: קומה א – אוניברסלית, שמשותפת לו עם בני-נוח. קומה ב – פרטיקולרית, שהיא ייחודית לו בלבד. למסקנה, צידדנו במודל השני.

כעת אנחנו רואים ביטוי לעניין זה בתחום דיני האישות. בניין הזוגיות של היהודי מורכב משתי קומות: הראשונה – אוניברסלית, הנישואין. קומה זו דומה מאד למה שאנו מוצאים אצל בני נוח. השנייה – פרטיקולרית, הקידושין. קומה זו היא ייחודית ליהודים. כלומר קשר זוגי בין שני יהודים הוא קשר זוגי אוניברסלי בתוספת לרכיב פרטיקולרי שקיים במקביל (אם כי לא נוצר במקביל. הקידושין קודמים לנישואין).

אם כן, הקומה של בני נוח מצויה גם אצלנו, וגם לאחר מתן תורה. בכל קשר זוגי יהודי יש גם רכיב של בני נוח. אם כן, ברור מדוע הרמב"ם הביא את התיאור ההיסטורי בתחילת הלכות אישות, שכן הוא רצה לבאר לנו את מבנה קשר האישות שקיים אצלנו. זה אינו תיאור היסטורי אלא תיאור כרונולוגי של היווצרות המצב העכשווי. כל רכיביו של התיאור הזה רלוונטיים עבורנו גם כיום. להלן נראה השלכות הלכתיות קונקרטיות יותר של הטענה הזו.

כאן רק נעיר בקצרה על הדברים שהובאו במאמרנו לפרשת עקב, תשסז, שם עמדנו על מודל שתי קומות בין הפורמליסטי למהותי. המודל המוצע כאן

הוא דוגמא גם למה שנאמר שם. הנישואין הם החלק המהותי של קשר הזוגיות והקידושין הם החלק הפורמליסטי שלו.

מצווה מכוננת ומכוונת

בסוף מאמרנו לפרשת קרח, תשסז, הבאנו את ההבחנה בין מצווה מכוונת למצווה מכוננת. מצווה מכוננת היא מצווה שהתחום שמוגדר על ידה לא קיים בלעדיה. מצוו ה מכוונת היא מצווה שמטרתה לכוין תחום שקיים גם בלעדיה.

לפי דרכנו עולה כי הגירושין אינו מונח שהתורה מכוננת אותו. הגירושין היו קיימים עוד לפני מתן תורה, ולכן הם קודמים לתורה ולהלכה. התורה רק מכוונת אותנו כיצד עלינו לבצע נכון את פעולת הגירושין. אם כן, במונחים אלו טענתנו כאן היא שהתורה במצוות הגירושין אינה מגדירה את פעולת הגירושין אלא מכוונת אותה. זאת בניגוד לתפיסה שהיתה מונחת בבסיס הקושי שהעלינו למעלה, לפיה התורה מכוננת את מושג הגירושין, ולכן הנחנו שגירושין לא כשרים הם חסרי כל משמעות. אין גירושין מחוץ לפרוצדורה המדוייקת שמגדירה ההלכה.

אם כן, השאלה של כיוון או כינון גם היא מקבילה להבחנה אותה עשינו כאן בין שתי הקומות. התפיסה של מצוות כמכוונות ולא כמכוננות פירושה הוא שיש להן רכיב משמעות אוניברסלי ובנוסף לו יש רכיב פרטיקולרי. הרכיב האוניברסלי קיים עוד לפני ההלכה ובלעדיה, ועליו ההלכה מוסיפה רכיבים פרטיקולריים שמטרתם לכוין את הביצוע של האקט ההלכתי כך שהוא ייעשה באופן נכון יותר.

"ומעלה מעל באישה" - דברי המהרי"ק

ההלכה קובעת שאישה שזינתה במזיד תחת בעלה נאסרת על הבעל ועל הבועל. אולם אם היא עושה זאת בשוגג או באונס, היא אינה נאסרת. והנה מהרי"ק בשורש קסז מחדש חידוש גדול (ראה על כך גם במאמרנו לפרשת לך-לך, תשסז), ונראה שיסודו נעוץ בעיקרון שמובא כאן.

בדרך כלל אנו מכירים שני סוגי שגגות: שגגת עבירה ושגגת עובדה. אדם יכול להיות שוגג מפני שלא ידע שהמעשה שלו אסור, ואדם יכול להיות שוגג מפני שלא היה מודע לכך שהוא עושה את המעשה האסור. לדוגמא, אדם צד בשבת מפני שלא ידע שאסור לצוד בשבת (=שגגת מלאכה), או מפני שלא ידע ששבת היום (=שגגת שבת).

והנה, טוען המהרי"ק, לגבי איסור אשה שזינתה על בעלה אין מקום להשוואה

בין שני סוגי השגגה הללו. אם האישה חשבה שהאדם אתו היא מקיימת יחסי אישות הוא בעלה, אזי דינה כשוגגת והיא באמת לא נאסרת על הבעל. אולם אם היא ידעה שהלה אינו בעלה אך לא ידעה שאסור לזנות עמו, במקרה כזה היא נאסרת על הבעל, כמו במקרה של מזיד.

מדוע באמת המצב השני אינו נחשב כשוגג לעניין זה? מהרי"ק מסביר שבמקרה השני האשה מעלה מעל באישה, גם אם עשתה זאת מבלי להיות מודעת לאיסור. סוף סוף היא רצתה לקיים יחסי אישות עם מישהו שאינו בעלה, ולכן גם אם לא היה בכך איסור היא מעלה בקשר הזוגי שביניהם. מעילה כזו מפרקת את הקשר הזוגי ואוסרת אותה על הבעל ועל הבועל.

פירוש הדברים הוא שמהרי"ק רואה את הקשר הזוגי כמשהו שאינו הלכתי גרידא. לגבי האיסור האישה היא שוגגת גמורה, שכן היא לא ידעה שהמעשה הזה הוא אסור על פי ההלכה. אולם לגבי המציאות של הקשר הזוגי היא מזידה, שהרי היא רצתה לפגוע בקשר הזה. האיסור שלה על בעלה נובע ממעילה במציאות הקשר הזוגי ולא ממעילה באיסור (ראה במאמרנו הנ"ל הרחבה על ההיבט הזה, לכלל המעילות והאשמות).

זוהי הדגמה נוספת לכך שהקשר הזוגי אינו מתכונן על ידי ההלכה אלא רק מכוון על ידה. לשון אחר: ההיבטים ההלכתיים אינם ממצים את הקשר הזוגי, אלא רק מהווים תוספת פרטיקולרית על המשמעות האוניברסלית של הקשר. אם כן, הקשר הזוגי התורני כשלעצמו אינו אלא הקשר הזוגי במשמעות האנושית המקובלת בעולם הרחב עם תוספות הלכתיות. מהרי"ק טוען שיש להסתכלות זו גם השלכה הלכתית מחודשת.

ב. מודל שתי הקומות של האישות

מבוא

בפרק זה נעמוד על ההשלכות ההלכתיות של המודל אותו שרטטנו בקווים כלליים בפרק הקודם. אנו נצביע על כך שלכל אחת מהקומות יש השלכות הלכתיות, ושהן אינן בהכרח תלויות זו בזו. בגירושין רגילים ניתרים שני הרכיבים גם יחד, אך גם בשילוח הפיסי מהבית ניתר משהו: הרכיב האוניברסלי, על כל השלכותיו ההלכתיות. הרכיב הפרטיקולרי כמובן נותר במצב כזה, וגם הוא נותר על כל השלכותיו ההלכתיות.

משעה שנתן עיניו שוב אין לו פירות

הגמרא בגיטין יז ע"א עוסקת בשאלה מדוע נדרשת כתיבת הזמן בשטר הגט. עולות שתי תשובות אפשריות:

איתמר: מפני מה תיקנו זמן בגיטין? רבי יוחנן אמר: משום בת אחותו, ריש לקיש אמר: משום פירות. ריש לקיש מ"ט לא אמר כרבי יוחנן? אמר לך: זנות לא שכיחא. ורבי יוחנן מאי טעמא לא אמר כריש לקיש? קסבר: יש לבעל פירות עד שעת נתינה. בשלמא לריש לקיש, משום הכי קא מכשיר ר"ש, אלא לרבי יוחנן, מאי טעמא דר"ש דמכשיר? אמר לך רבי יוחנן: אליבא דר"ש לא קאמינא, כי קאמינא אליבא דרבנן. בשלמא לרבי יוחנן, היינו דאיכא בין רבי שמעון לרבנן, אלא לריש לקיש, מאי איכא בין רבי שמעון לרבנן? פירי דמשעת כתיבה ועד שעת חתימה איכא בינייהו.

לפי ריו"ח מטרת כתיבת הזמן היא כדי שזמן הגירושין יהיה ברור, ולא תהיה לאדם אפשרות להגן על אישתו שזינתה בטענה שהיא כבר היתה מגורשת. ר"ל מבסס את החובה לכתוב זמן על כך שלאחר הכתיבה הפירות של נכסי המילוג כבר אינם שייכים לבעל, וצריך להבהיר את הזמן כדי שהבעל לא יוכל למכור את הפירות בנכסי המילוג שלה. ריו"ח חולק עליו וסובר שיש לבעל פירות עד זמן הגירושין עצמם.

ובהמשך הגמרא מודים כולם שלפי ר"ש במשנה (יז ע"א), שמכשיר גט שנכתב ביום ונחתם בלילה, אין לבעל פירות אלא עד שעת הכתיבה. ולהלן יח ע"א הגמרא מביאה זאת כדבר פשוט:

ר"ש מכשיר. אמר רבא: מאי טעמא דר"ש? קסבר: כיון שנתן עיניו לגרשה, שוב אין לו פירות.

ולהלכה הגמרא יח ע"ב אומרת:

אתא לקמיה דרבי יהושע בן לוי, אמר ליה: כדאי הוא ר"ש לסמוך עליו בשעת הדחק.

לכאורה נראה שאין הלכה כר"ש, אלא בשעת הדחק, וכך הביאו הפוסקים (ראה **בשו"ע** אבהע"ז סי' קכז ה"ב,[1] ורמב"ם גירושין פ"א הכ"ה). אמנם יש שכתבו שהלכה ממש כמותו (ראה **בהגהמי"י** פ"א סק"נ ועוד).

אם כן, אנו מוצאים דעה תנאית שיש לה מקום גם בהלכה, לפיה משעת כתיבת הגט שוב אין לבעל פירות בנכסי מילוג. מדוע באמת הזכות בפירות פוקעת משעת

[1] וראה **בב"ש** שם בסק"ב דוגמא יפה לסוגי הפסול של גיטין אותם הזכרנו בפרק הקודם בקושיית ה**ברכ"ש**.

כתיבת הגט? מה מתרחש בעת כתיבת הגט שמפקיע זכויות של הבעל? לכאורה היינו מצפים שהכל יתרחש בעת הגירושין עצמם (בשעת הנתינה, כדעת ריו"ח). כדי להבין זאת, יש לשים לב לכך שרבא מנסח את סברת ר"ש בצורה מעט שונה. הוא לא תולה זאת בשעת כתיבת הגט, אלא בכך שהבעל כבר נתן עיניו לגרשה. כלומר יש כאן מצב של 'גרושת הלב', שהאדם כבר החליט לפרק את התא המשפחתי, אך עדיין לא נתן גט כשר כהלכתו. במצב כזה משהו מהקשר הזוגי מתפרק, וביטוי הלכתי לכך אנו מוצאים בדעת ר"ש שהבעל מאבד את זכויותיו בפירות. לפי ריו"ח זה קורה בעת הגירושין הסופיים ולפי ר"ש זה קורה בשעה שהוא 'משלחה מביתו' מנטלית.

ישנו כאן זיהוי בין מצב שהבעל כתב גט לבין מצב שהבעל רק החליט לגרשה. כתיבת הגט אינה אלא ביטוי להחלטה לגרשה, וזהו הפרמטר הקובע.[2]

חזרה למצב של אירוסין

בפוסקים הראשונים ישנה מחלוקת מפורשת בשאלה האם יש לבעל פירות אחרי כתיבת הגט. הרי"ף (ראה גיטין ח ע"ב בדפיו) מסביר שהפירות הם עד שעת נתינה, שהרי פירקונה (=החובה לפדות אותה מהשבי) הוא ודאי עד שעת נתינת הגט (ראה כתובות מז ע"ב, שהחובה לפדותה תוקנה כנגד הזכות שלו בפירות מנכסי מילוג. ושם נב ע"א מבואר שההדדיות בחובות נשמרת). אמנם הר"ן והרמב"ן שם מקשים מדוע לא נאמר שגם חובת פרקונה פוקעת משעת כתיבת הגט.

להלכה לא לגמרי ברור האם באמת הבעל מאבד פירות משעה שנתן עיניו לגרשה או משעה שגירשה ממש (ראה גם בנו"כ סביב הל' גירושין פ"א הכ"ה). אמנם ברמב"ם הל' גירושין פכ"ב הכ"ד משמע שזה משעת הגירושין, אמנם עי' שם ב**או"ש** על אתר, ואכמ"ל בזה. בכל אופן, ודאי שישנה דעה כזו, ואולי היא אף קיימת להלכה.

והנה בעל ה**קרבן נתנאל** על הרא"ש שם בסק"ה כותב שלא שייך לומר שפרקונה פוסק משעת כתיבה, שכן פרקונה היא זכות שלה ממנו ולא שלו ממנה. ולא ייתכן שמעשה שלו יפקיע זכויות שלה.

אך לפי דרכנו הדברים אינם קשים כלל ועיקר. משעה שנתן עיניו לגרשה הסברנו שפוקעים הנישואין, ונותרים הקידושין. למעשה, פירוש הדבר הוא שהיא חוזרת בחזרה למצב של ארוסה (עד שתקבל מבעלה גט כשר). אם כן,

---

[2] ובתוד"ה 'נכנס אחריה', ב"ב קמו ע"ב כפרו בזיהוי הזה, אך דבריהם קשים (ראה גם במהרש"ל ומהרש"א שם).

כעת ההלכות אינן אלא תוצאה של המצב החדש הזה, ולכן מחד אין עליו חובה לפדותה ומאידך אין לו גם זכות לפירות בנכסיה. החובות שקשורות לנישואין פוקעות ונותרות רק חובות כמו במצב של אירוסין.

המסקנה מן התמונה שתוארה עד כה היא שכמו שבבניית הקשר הזוגי ישנם שני שלבים: הפורמלי/פרטיקולרי (=הקידושין) והמהותי/אוניברסלי (=הנישואין), כך גם בהתרת הקשר הזוגי יש שני שלבים: גרושת הלב, משעה שנתן עיניו לגרשה או שכתב לה גט, שאז פוקעים הנישואין והיא חוזרת למצב של ארוסה, ואח"כ השלב של מתן הגט אשר מפקיע את הקידושין ומתיר אותה לשוק. עד כה ראינו שתי השלכות הלכתיות לכך שגרושת הלב זוהי חזרה למצב של ארוסה: פקיעת חיוב פדיונה ופקיעת הזכויות בפירותיה. להלן נראה השלכות הלכתיות נוספות של התיאור הזה.

משעה שנתן עיניו לגרשה אסור לבוא עליה

באותה סוגיא עצמה (יח ע"א) נדונה השאלה ממתי מונים לאישה 90 ימי הבחנה שהיא צריכה לחכות אחרי הגירושין עד שהיא נישאת בשנית (כדי שיהיה ברור בכל מצב ממי הוולד שנולד לה):

רב כהנא ורב פפי ורב אשי עבדי משעת כתיבה, רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי משעת נתינה. והלכתא: משעת כתיבה.

כלומר מה שקובע הוא שעת כתיבת הגט ולא שעת הגירושין, וכך גם נפסק להלכה (ראה רמב"ם הל' גירושין פי"א הי"ט, **ושו"ע** אבהע"ז סי' יג ה"א).

ושוב עולה השאלה מדוע יש משמעות הלכתית לשעת כתיבת הגט? התשובה נעוצה בדין נוסף, שמצטרף גם הוא לענייננו. הרמב"ם שם כותב כך:

ומיום כתיבת הגט מונין למגורשת, ואפילו היה על תנאי או שלא הגיע לידה אלא אחר כמה שנים, מיום הכתיבה מונין, שהרי אינו מתיחד עמה משכתבו לה.

כלומר משעה שהגט נכתב אסור לבעל לבוא עליה. וכן הוא בשו"ע שם (אף שהרמ"א שם מביא גם דעות להחמיר ולמנות משעת נתינת הגט).

מקור הדין הזה בסוגיית גיטין צ ע"א:

א"ל רב משרשיא לרבא: אם לבו לגרשה והיא יושבת תחתיו ומשמשתו, מהו? קרי עליה: (משלי ג) **אל תחרש על רעך רעה והוא יושב לבטח אתך.**

כלומר יש איסור מדברי קבלה לבוא על אשתו כשהוא חושב בלבו לגרשה. וכן מצינו בסוגיית נדרים כ ע"ב:

(יחזקאל כ) **וברותי מכם המורדים והפושעים בי - אמר רבי לוי: אלו בני תשע מדות, בני אסנ"ת משגע"ח: בני אימה, בני אנוסה, בני שנואה, בני נידוי, בני תמורה, בני מריבה, בני שכרות, בני גרושת הלב, בני ערבוביא,**

כלומר בני 'גרושת הלב' הם אחד מתשע מידות.

אמנם נחלקו הראשונים באשר לאיסור זה. יש הסוברים שהאיסור הוא רק לשמש עמה (**מל"מ** ו**חלקת מחוקק**), ויש הסוברים שהאיסור הוא להמשיך לחיות עמה, אפילו ללא תשמיש (**טור** וראב"ד על הריף ומאירי). אך לכל הדעות יש משהו שהתרחש בשלב של גירושי הלב.[3] נראה כי עוד רכיב של הנישואין פקע בשלב זה.

נציין כי לפי השיטות שאסור לו לחיות עמה (ולא רק שאסור לבוא עליה), ברור שיש מצווה לגרשה. זה מחזק מאד את טענתנו בסוף הפרק הקודם בדעת ה**חינוך**, לפיה המצווה לגרש היא מצווה מותנה ולא מצווה הגדרתית. כאשר אדם רוצה לגרש את אשתו, וכאשר היא כבר 'גרושת הלב' אצלו, יש מצווה חיובית לגרשה, כלומר להשלים את הפקעת הקשר ביניהם, ובכך להתירה לשוק. אסור להשאיר אישה אסורה אליו באזיקים אם הוא אינו יכול לחיות עמה. טעם האיסור הוא מניעת עגינות של האישה (חוסר יכולת לממש את זכותה לחיי אישות), או מניעת מצב שמהווה פירצה לזימה (כתיאור ה**חינוך** לעיל).

לאור מה שראינו לעיל, בשלב שאחרי גירושי הלב גם הבעל אינו חייב בפדיונה ואינו זכאי בפירות נכסיה. הסברנו שזוהי חזרה למצב של אירוסין לפני פקיעת הקשר הסופית. במצב כזה אך סביר הוא שיש איסור לבוא עליה, שהרי גם במצב האירוסין שלפני הנישואין יש איסור דרבנן לבוא עליה. אם כן, הסימטריה בין גרושת הלב לבין ארוסה נשמרת גם בהיבט של איסור הביאה וגפם בהיבט של פדיונה והזכויות בפירותיה.

אמנם במצב האירוסין יש פוסקים שאוסרים לגרשה (ראה מהרשד"ם שמובא ב**מל"מ** פ"י מהל' גירושין הכ"א), וכאן ראינו שיש בכך אפילו מצווה. אך ברור שיש משמעות לכיוון ולמגמה. האירוסין הרגילים הם בדרך לנישואין ואילו גרושת הלב זהו מצב בדרך לגירושין. לכן האיסור לבוא עליה הוא מדברי קבלה ולא רק איסור דרבנן כמו במצב של אירוסין רגילים. ולכן גם לכל הדעות אין איסור לגרשה, וכנראה אפילו מצווה יש בזה.

---

[3] אמנם יש שכתבו שהאיסור הוא רק כשהיא אינה יודעת שברצונו לגרשה (כמו האיסור "לא תשנא את אחיך בלבבך" – ראה **ספהמ"צ** לרמב"ם, ל"ת שב), מה שמשנה מעט את התמונה.

השלכות דאורייתא

עד כאן עסקנו בהלכות שיסודן במישור דרבנן. ראינו שהן פוקעות משעה שנתן עיניו לגרשה, והסברנו זאת בכך שהיא חוזרת למצב של אירוסין. אך אנו מוצאים גם אספקטים נוספים, חלקם מדאורייתא, שפוקעים משעה שנתן עיניו לגרשה.

הגמרא בב"ב קמו ע"א, דנה במי שנכנס אחרי אשתו לחורבה על מנת לגרשה:

אמר רב יהודה אמר רב: מעשה באדם אחד שאמרו לו אשתו תותרנית היא, ונכנס אחריה לחורבה לבודקה; אמר לה: ריח צנון אני מריח בגליל, אמרה ליה: מן יהיב לן מכותבות דיריחו ואכלנא ביה! נפל עלה חורבה ומתה; אמרו חכמים: הואיל ולא נכנס אחריה אלא לבודקה, מתה - אינו יורשה.

אמנם רוב הפוסקים מפרשים את הגמרא באישה ארוסה, ואינו יורשה כי לא נשאה (אין ירוה מן הנישואין). אך הרשב"ם שם ע"ב, ד"ה 'נפלה עליה', כותב:

נפלה עליה חורבה ומתה - ובא הבעל לפני ב"ד והיה רוצה לירש את אשתו ואמרו חכמים הואיל ולא נכנס עמה לבא עליה אלא לבודקה ולגרשה ומתה בתוך כך אינו יורשה אית דגרסי הכי ומוקי לה בארוסה ולא נהירא לי דאפילו בא עליה בימי אירוסין קודם הכנסתה לחופה לא ירית לה כדתני חנן בר אמי אשתו ארוסה לא אונן כו' מתה אינו יורשה דאין הבעל יורש את אשתו עד שתכנס לחופה כדנפקא לן (לעיל/בבא בתרא/דף קט:) ירושת הבעל משארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה דהיינו לאחר שנכנסה לחופה.

הלכך בנשואה מוקמינן לה והכי גרסי' ואמרו חכמים הואיל ונכנס אחריה לבודקה מתה אינו יורשה דכיון דהיה בדעתו לגרשה אם ימצאנה בעלת מום ובתוך כך מתה קודם שנתפייסו אינו זוכה בירושה ומהכא שמעינן שמי שמתה אשתו מתוך קטטה שיש בדעתו לגרשה שוב אינו יורשה כדאמרי' במס' גיטין (דף יח) **משנתן עיניו לגרשה שוב אין לבעל פירות.**

הרשב"ם דוחה את הפירוש שמדובר בארוסה, ומעמיד את הגמרא בנשואה. לטענתו מכאן לומדים שבכל מקרה משעה שנתן עיניו לגרשה שוב אינו יורש אותה, כמו שראינו שמשעה זו גם אין לבעל פירות.

אמנם רוב הפוסקים לא למדו את הגמרא כך (ראה **שו"ע** אבהע"ז סי' צ סק"ה, ובביאור הגר"א סקט"ז **וב"ש** סקכ"א שם), אך לפחות דעת רשב"ם (וכך הוא בר"י מיגאש שהובא בחי' הרמב"ן שם, ובת**ורי"ד** על אתר) היא שמשעה שנתן עיניו לגרשה שוב אינו יורשה.

האחרונים (ראה ברש"ש שם, ועוד) כבר העירו שהרשב"ם מדמה כאן דין דאורייתא (=ירושת הבעל, שנלמדת מ'שארו' – זו אשתו) לדין דרבנן (=זכות

בפירות), ולכן טענתו אינה ברורה. מעניין לציין שהראשונים החולקים עליו לא ציינו זאת כבעייה בדבריו (פרט לרמז בלשון הריטב"א על אתר).

ולדברינו ההסבר בשיטת הרשב"ם וסיעתו הוא פשוט. אין כאן השוואה בין איבוד הפירות לבין ירושתה, אלא מכיון שגרושת הלב חוזרת למצב של ארוסה, חלים עליה כל דיני ארוסה. אחד הדינים הוא שהבעל שוב אינו יורשה. כלומר המקשים הבינו שהעובדה שאין לבעל פירות היא זוג של תקנה או קנס מיוחד מדרבנן, ולכן לא ראו מקום להשוות זאת לדין ירושת הבעל. אבל הרשב"ם רואה בזה עיקרון גורף, שהקשר הזוגי חוזר למצב של אירוסין, ואיבוד הפירות ופקיעת החובה לפדותה אלו רק תוצאות מדרבנן של מצב שהשתנה כבר בדאורייתא. לכן היה ברור לרשב"ם שגם הלכות דאורייתא שתלויות בנישואין יפקעו במצב זה.

הרש"ש שם מוסיף וטוען שלפי הרשב"ם הבעל אף אינו מיטמא לה (שהרי החובה להיטמא לה גם היא נלמדת מדרשה מקבילה: 'שארו' - זו אשתו). כן הוא מוסיף שהבעל גם לא מתאבל עליה, וגם זה מתוך אותה דרשה. השורה התחתונה היא שהמסקנה מדברי הרשב"ם ותורי"ד והר"י מיגאש היא שלא מדובר כאן בהפקעות מקומיות, אלא בחזרה עקרונית למצב של אירוסין, על כל השלכותיו. מסתבר שלפחות לשיטות אלו גם כל שאר החובות מדאורייתא ומדרבנן שחלות על וכלפי אישה נשואה (ולא כלפי ארוסה) יפקעו, בדומה להיבטים שראינו.

וראה במשך חכמה, פ' בהעלותך, שהקשה מי היה הכהן בסנהדרין של משה רבנו (כמו תוס' שבירדו מי היה הכהן שראה את נגעי מרים). הבעיה היתה שכל הכוהנים היו קרוביו של משה רבנו, ולכן הם לא יכלו לשבת ביחד אתו בסנהדרין. הוא מסביר שם (בדומה לרשב"ם הנ"ל) שמשעה שנתרחק פנחס מאשתו שוב אינו יורשה, ולכן הוא כשר להעיד לקרוביה.

כן מצאנו בסוגיית גיטין לה ע"ב שכהן הנשוי לגרושה, אף שהוא פסול לעבודה, משעה שנדר לגרשה הוא כשר לשוב ולעבוד בביהמ"ק. גם כאן מדובר בדין דאורייתא שמשתנה משעה שנתן עיניו לגרשה (אמנם כאן דרוש נדר), ולא צריך גירושין ממש.

סיכום: שארות וקידושין

ראינו שיש באישה שני דינים: שארות וקידושין. האישה היא שאר של בעלה החל מהנישואין, והשארות מחילה כמעט את כל ההתחייבויות ההדדיות (ירושה וטומאה ואבלות מה"ת, ושאר חיובים, כמו חובה לפדותה וזכות בפירות וכדו',

מדרבנן). הקידושין מהווים תשתית פורמלית עם מעט מחוייבויות הלכתיות.

עוד ראינו שכפל הרבדים הזה מלווה את הזוג בכל נישואיהם, ואף כשהם מחליטים להיפרד עליהם לנתק את שני הקשרים הללו. גט כשר מנתק את שני הקשרים ביחד, ושילוח מביתו, פיסית או מנטלית (משעה שנתן עיניו לגרשה –גרושת הלב), מנתק רק את קשר השארות.

בפרק הבא נעמוד על כמה השלכות של שתי הקומות הללו.

הערה מתודולוגית קצרה

יש מקום לדון במשמעות ההליך המתודולוגי בו נקטנו כאן. לכאורה אספנו דוגמאות ממקורות שונים שמצטרפים לכלל תמונה לפיה בפירוק הקשר הזוגי ישנם שני שלבים, ובשלב הראשון ישנה חזרה למצב שהוא כעין אירוסין. אך מעיון במקורות עולה כי לכל אחד מן ההיבטים הללו ישנה סיבה ספציפית. לא מצאנו מישהו שקובע באופן מפורש שהבסיס לטענתו ההלכתית הוא ראיית המצב של גרושת הלב כסוג של גרושה, או כחזרה למצב של ארוסה, ובודאי לא קביעה של מודל שתי קומות לקשר הזוגי.

האם זה לגיטימי לאסוף עובדות שלכל אחת יש בסיס שונה, ולבנות מן הצירוף שלהן תיאוריה מטא-הלכתית כוללת? האם לא נכון יותר שלכל עמדה הלכתית כזו היתה סיבה ספציפית (דרשה מ'שארו', תקנה מקומית לשלול זכות בפירות, וממילא חובת פדיון וכדו'), ואין מקום להכללה המטא-הלכתית הזו? האם ההכללה הזו אכן קולעת למה שעמד בבסיס החשיבה של הפוסקים (אמוראים/ראשונים/אחרונים)? האם בכלל צריך לנסות ולקלוע לכך?

אלו הן שאלות נכבדות, והן נוגעות לרובד מאד יסודי של המחלוקת בין הלימוד המסורתי בישיבות לבין המחקר האקדמי. מחמת קוצר המצע, אין כאן המקום להרחיב בה. בכל אופן, ברור כי המתודולוגיה הזו אינה רק כלי טכני, אלא היא מבטאת תפיסת עולם ואוסף של הנחות יסוד לא פשוטות שדורשות עיון כשלעצמן. יש כאן ראייה של ההלכה כאובייקט שעומד לעצמו, ולא רק כצירוף של פסיקות מקומיות שכל אחת אמורה להיבחן בפני עצמה, וסכומן יוצר את המכלול.[4] זה כמובן נוגע גם לשאלת היחס בין הפרטים לכללים שכבר נגענו בה לא פעם במהלך השנים מזוויות שונות.

---

[4] ראה במאמרו של מ. אברהם, 'בין מחקר ל'עיון' – הרמנויטיקה של טכסטים קאנוניים', **אקדמות** ט.

ג. השלכות של מודל שתי הקומות

השלכה ראשונה: יש שארות לאחר מיתה

האחרונים העירו על הבדלים בין שני הרבדים הללו.[5] לדוגמא, כאשר הבעל או האישה מתים פוקע הקשר הזוגי ביניהם, כאילו ניתן גט (ראה משנה ריש קידושין). והנה, מצינו דעות הגורסות כי קשר השארות נותר גם לאחר מיתת האישה, ומה שפוקע הוא רק הקידושין שביניהם.

מקור הדברים הוא בגמרא יבמות נה ע"ב:

אמר רבא: למה לי דכתב רחמנא שכבת זרע בשפחה חרופה, שכבת זרע באשת איש, שכבת זרע בסוטה? דשפחה חרופה - כדאמרן. דאשת איש - פרט למשמש מת. הניחא למאן דאמר משמש מת בעריות - פטור, אלא למ"ד חייב, מאי איכא למימר? אלא, פרט למשמש מתה, דסד"א, [הואיל] לאחר מיתה נמי איקרי שארו, אימא ליחייב עלה באשת איש, קמ"ל.

הגמרא מסבירה שהסוברים שמשמש מת חייב מסבירים את הפסוק על משמש מתה. מדוע נדרש פסוק ללמד שמשמש עם אישה מתה פטור? הגמרא תולה זאת בהו"א שמכיון שהאישה קרויה שארתו של בעלה גם לאחר שהיא מתה, אזי היינו חושבים שמי שישמש עם גופתה יהיה חייב משם בא על אשת איש. למסקנה הפסוק מחדש שאדם שעושה זאת פטור, וכך גם נפסק להלכה ברמב"ם ובשו"ע. אמנם היה מקום להבין שחידוש הגמרא הוא שהאישה אינה שארתו של בעלה לאחר מיתתה, אך מלשון הגמרא עולה די בבירור שהחידוש הוא אחר: על אף שבאמת גם למסקנה היא קרויה שארתו של בעלה לאחר מיתתה, בכל זאת התחדש שמי שבא עליה הוא פטור (ומהלשון אף משמע שיש בכך איסור).

לעומת זאת, בסוגיית ב"ב קיד ע"ב שדנה בענייני ירושה, פשוט לגמרא שהבעל אינו יורש את אשתו בקבר (רש"י ותוס' נחלקים בשאלה האם מדובר כשהוא בקבר או כשהיא בקבר, ואכ"מ):

הא קא משמע לן, דאשה את בנה דומיא דאשה את בעלה, מה אשה את בעלה - אין הבעל יורש את אשתו בקבר, אף אשה את בנה - אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב.

נראה שהגמרא אינה רואה את האישה כשארתו של בעלה, ומכאן היא לומדת שגם לגבי הבן אין לאם ירושה בקבר.

והנה בתוד"ה 'לאחר מיתה', בסוגיית יבמות מקשה:

---

[5] ראה, לדוגמא, **כלי חמדה**, פ' אמור, סי' ב.

והא דפשיטא לן בפרק יש נוחלין (ב"ב דף קיד:) **דאין הבעל יורש את אשתו כשהוא בקבר וקאמר נמי התם כשם שאין האיש יורש את אשתו בקבר להנחיל לקרוביו כך הבן לא יירש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מן האב הא דפשיטא ליה בבעל טפי מבבן היינו מהך דרשא דהכא דאשמועינן דלאחר מיתה לא מיקרי שארו.**

תוס' מבינים שמסקנת הסוגיא היא שאין שארות לאחר מיתה, באופן שדחינו לעיל. אמנם בתוד"ה 'מה אשה', בסוגיית ב"ב על אתר, מקשים:

אבל תימה דאמאי פשיטא ליה בבעל טפי מבבן דמה שפי' ריב"ם דלכך פשיטא ליה בבעל משום דשאירות פקע ליה על ידי מיתה כמו ע"י גירושין אין נראה דאמר בהבא על יבמתו (יבמות דף נה:) **דלאחר מיתה נמי מיקריא שארו.**

ריב"ם מפרש כתוס' ביבמות, ששארותו של הבעל פוקעת לאחר מיתה, כמו ע"י גירושין. וכנראה שהוא יפרש את סוגיית יבמות הנ"ל באופן שדחינו, אך התוס' עצמו דוחה את דבריו, ומוכיח מנוסח הסוגיא שם שיש שארות לאחר מיתה, כפי שראינו לעיל. לאחר מכן תוס' מציע הסבר אחר לקושיית ריב"ם לשיטתו שלו, ואומר שאמנם יש שארות לאחר מיתה, אך זוהי שארות חלקית (ולכן יש לה מגבלות לגבי אופני ירושה מסויימים, ואכ"מ). נמצאנו למדים שבעלי התוס' חלוקים האם יש שארות לאחר מיתה או לא.

אמנם לפי דרכנו היה מקום להתבונן על הסתירה הזו באופן אחר. הסוגיא ביבמות עוסקת בבעילת מתה, והאיסור הנדון הוא בעילת אשת איש. איסור זה נובע מן הקידושין ולא מן הנישואין, שהרי משעת הקידושין יש איסור על כל העולם לבוא עליה. הנישואין אינם מוסיפים מאומה לעניין זה. לעומת זאת, בסוגיית ב"ב הנדון הוא על הירושה, ודין ירושת הבעל, כפי שראינו, תלוי בנישואין ולא בקידושין. לכאורה עולה מכאן שלא ברור לגמרא ביבמות שהמיתה מפקיעה את הקידושין, אך לגבי הנישואין פשיטא לגמרא בב"ב שהם פוקעים עם מיתת האישה.

אלא שאז קשה המינוח של הגמרא ביבמות שלאחר מיתה אקרי 'שארו', שהרי כפי שראינו המונח 'שאר' מתייחס דווקא לנישואין ולא לקידושין.

אמנם דווקא לפי הדעה שחידוש הפסוק הוא שאין שארות לאחר מיתה, אפשר להסביר שביבמות הגמרא הסתפקה אולי משהו מקניין הקידושין נותר גם לאחר מיתה, והחידוש הוא שלא. ובב"ב הדיון נגע בשארות, וזה היה פשוט לגמרא שהשארות פוקעת לאחר מיתה. אך הדעה בתוס' (וזה גם פשט הגמרא

ביבמות) שהשארות קיימת גם לאחר מיתה, עדיין צל"ע.

השלכה שנייה: אכילה בתרומה

נושא נוסף שהאחרונים מבחינים לגביו בין שארות לקניין הקידושין הוא אכילת אשת כהן בתרומה. כידוע, תרומה מותרת באכילה רק לכוהנים ולא לישראלים. מה דין כאשר בת ישראל נישאת לכהן? התורה עצמה קובעת שהיא יכולה לאכול בתרומה. האם גם לגבי ארוסה זהו הדין, או שמא אכילה בתרומה תלויה בנישואין? מתברר שכבר ארוסה יכולה לאכול בתרומה.

אמנם חז"ל מביאים לעניין היתר אכילה בתרומה של אשת כהן שני לימודים שונים: בכתובות נז ע"ב ומקבילות לומדים מהפסוק "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו" (ויקרא כב), ולומדים מכאן שאשתו יכולה לאכול בתרומה שכן היא קניין כספו (=היא נקנתה לו בכסף הקידושין). בקידושין ה ע"א מבואר שמעיקר הדין מדובר גם בארוסה. אנו מוצאים בחז"ל עוד לימוד מהפסוק (ראה, לדוגמא, רש"י במדבר יח, יא): "כל טהור בביתך יאכל קדש". האחרונים (ראה, לדוגמא, **אמרי משה** ו**אבני מילואים** בתשובה יז שבסוף הספר ועוד) מציעים שהלימוד הראשון עוסק בארוסת כהן והשני רק באשת (=שארת) כהן.

ישנן כמה השלכות להבחנה הזו, ולא ניכנס אליה בפירוט כאן. יסוד ההבחנה הזו הוא שקשר הארוסה לבעלה הוא בעל מאפיינים של קניין,[6] ולכן ניתן ללמוד את האכילה שלה בתרומה מהפסוק "קנין כספו הוא יאכל בו". לעומת זאת, לנשואה יש קשר נוסף לבעלה, והוא השארות. היא אוכלת בתרומה גם מכוח היותה "כל טהור בביתך" (כאמור, יש לכך השלכות הלכתיות שונות, ואכ"מ). הראשונים ביבמות סו ע"א (ראה בתוד"ה 'מנין לכהן' ובחי' הרמב"ן שם ועוד) מעלים אפשרות שאשת כהן אוכלת בתרומה מחמת עצמה ולא מכוח הכהן. גם השלכה זו נראית קשורה להבחנה שלנו.

ד. מבט נוסף על קשר ה'שארות'

מבוא

ראינו שיש בין הבעל לאשתו שני סוגי קשר: קניין ושארות. מהי מהותו של קשר השארות? אם הקידושין מתייחסים לאיסורי הביאה, שלו ושל העולם, הרי

[6] אמנם אין הכוונה לומר שהיא קנויה לו כעבד, כפי שהעירו הראשונים. ראה על כך במאמרנו לפרשת חיי-שרה, תשסה.

שקשר הנישואין הוא אשר הופך אותם לקרובי משפחה. אמנם אנו מוצאים בכמה הקשרים, הלכתיים ואחרים, שהקירבה בין בעל לאשתו שונה מקרבת משפחה רגילה. הזכרנו למעלה את הדרשות שלומדות מהמילה 'שארו' לרבות את אשתו. השארות אינה כל קרבת משפחה אלא רק קרבה של אישות. אם כן, הייחודיות של קשר האישות היא בהיותו קשר של שארות. מה עניינה של השארות? בפרק זה נעסוק בכך, ואף נביא כמה דוגמאות שיבהירו זאת.

בעל כאשתו ואישה כבעלה

הגמרא בסנהדרין עוסקת בפסול קרובים לעדות. בין היתר היא נזקקת לפסול אישה לבעלה ולהיפך, באומרה:

בעו מיניה: מהו שיעיד אדם באשת חורגו? בסורא אמרי: בעל כאשתו. בפומבדיתא אמרי: אשה כבעלה. דאמר רב הונא אמר רב (נחמן): מניין שהאשה כבעלה - דכתיב (ויקרא יח) **ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא והלא אשת דודו היא! מכלל דאשה כבעלה.**

הגמרא רואה את האישה כחלק מבעלה. הראשונים מרחיבים זאת ואומרים שבכל יחסי הקירבה האחרים כל צעד מרחיק את קצות השרשרת. לדוגמא, אחי אמו של אדם רחוק ממנו שני צעדי קרבה. לעומת זאת, כאשר אחד הצעדים הוא קשר של אישות, אזי לפחות במקרים מסויימים המרחק לא משתנה. הסיבה היא שהקשר בין אישה לבעלה הוא קשר של זהות, ולכן הוא אינו מוסיף מרחק.

הגמרא בברכות כד ע"א משתמשת בעיקרון דומה, בניסוח מעט שונה ('אשתו כגופו'):

בעי מיניה רב יוסף בריה דרב נחוניא מרב יהודה: שנים שישנים במטה אחת, מהו שזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע, וזה יחזיר פניו ויקרא קריאת שמע? אמר ליה הכי אמר שמואל: ואפילו אשתו עמו. מתקיף לה רב יוסף: אשתו ולא מיבעיא אחר? אדרבה! אשתו כגופו, אחר לאו כגופו!

עיקרון זה מופיע בהקשר אחר גם בסוגיית בכורות לה ע"ב.

והנה בתוד"ה 'והיו', כתובות נב ע"א, מסבירים את החובה של הבעל לפדות את אשתו מהשבי בדמים מרובים יתר על כדי דמיה (למרות האיסור לפדות את השבויים יתר על כדי דמיהם) בכך שאשתו כגופו. תוס' מוסיפים שלגבי בתו האיסור לפדות את השבויים יתר על כדי דמיה בעינו עומד.

היבט זה מעניין במיוחד לענייננו, שכן כפי שראינו למעלה החובה לפדות את אשתו קיימת רק משעת הנישואין, כלומר זוהי חובה שנובעת מהשארות ולא

מהקניין. אם כן, העיקרון של אשתו כגופו מתאר אך ורק את השארות ולא את הקניין. הארוסה אינה כגופו של ארוסה, שכן היא עדיין אינה שארתו.

פלגינן דיבורא

הגמרא בסנהדרין ט ע"א עוסקת בסוגיית 'פלגינן דיבורא'. משמעות העניין היא שבמצבים מסויימים בהם אדם מעיד עדות שחלקה הוא בעייתי וחלק אחר שלה הוא קביל, במקום לפסול את כל העדות אנו מחלקים אותה: החלק הבעייתי נמחק, והחלק הקביל נותר על כנו ומתקבל.

הרא"ש במסכת מכות ז ע"א מביא בשם הראב"ד שחלוקה כזו של העדות מתבצעת רק בעדות שפסלותו של החלק הפסול שלה נובעת מכך שהעד הוא בעל דבר שמעיד על עצמו. אולם במקרה שהעד מעיד על קרובו אין למחוק את החלק הפסול, וממילא החלק הזה יפסול את כל שאר העדות (מדין 'בטלה מקצתה בטלה כולה').[7] לדוגמא, אדם שמעיד על עצמו: פלוני הלווה לי בריבית, הרי יש חלק כשר בעדותו, והוא העדות על פלוני שהלווה בריבית. אך ישנו גם חלק פסול, והוא החלק בו האדם מעיד על עצמו שהוא לווה בריבית (ללוות בריבית גם היא עבירה מן התורה, והכלל הוא שאין אדם משים עצמו רשע, כלומר הוא לא יכול להעיד על עצמו שהוא עבריין). במקרה כזה אנו עושים 'פלגינן דיבורא', ומקבלים את העדות על המלווה אך לא על הלווה. החל הפסול כביכול נמחק מן הפרוטוקול. לעומת זאת, אם אדם יעיד שפלוני הלווה בריבית לקרובו (ולא לו עצמו), או אז החלק הפסול נפסל מחמת שהוא עדות של קרוב (ולא עדות של בעל דבר, כלומר של אדם על עצמו). במצב כזה החלק הפסול נותר על כנו, וממילא כיון שיש חלק פסול בעדות הוא פוסל גם את החלק הכשר, והעדות כולה בטלה.

והנה, בגמרא בסנהדרין שם אנו מוצאים מקרה שבו בא אדם ומעיד: "פלוני בא על אשתי". מה הדין במקרה כזה? לכאורה, לפי החילוק של הראב"ד, היינו מצפים שהעדות כולה תיפסל. הסיבה לכך היא שהאדם מעיד כאן על קרובתו, ולכן החלק הפסול של העדות נותר על כנו, וממילא הוא פוסל גם את החלק השני. אך לפחות בהו"א הגמרא מבינה שעושים דין 'פלגינן דיבורא' גם במקרה זה. ולכאורה האפשרות הזו מאד קשה להבנה לפי שיטת הראב"ד הנ"ל.

---

[7] הסבר הדברים הוא שכאשר אדם מעיד על עצמו אין לדברים כלל שם של עדות. זו אינה עדות פסולה, אלא זו כלל לא עדות. היא כלל לא נרשמת בפרוטוקול. לעומת זאת, עדות של קרובים היא עדות פסולה, כלומר היא כביכול נרשמת בפרוטוקול אך כעדות פסולה. ועדות שחלקה פסול נפסלת כולה. ראה אריכות גדולה בעניין זה בספר **קובץ שיעורים** במכות שם.

לכאורה מוכח מכאן שהגמרא מבינה שהעדות של אדם על אשתו אינה עדות על קרוב אלא ממש כמו עדות שלו עליו עצמו, ולכן עלתה כאן אפשרות לעשות 'פלגינן'. שוב אנו רואים שקשר השארות הוא קשר של זהות. נעיר כי לפי דרכנו אפשרות זו לא היתה עולה לגבי ארוסה אלא רק לגבי אישה נשואה.

דברי בעל ה'צפנת פענח'

נסיים את המאמר בדברי אגדה של בעל ה**צ"פ**, אשר מבאר בצורה דומה אגדתא של חז"ל. הגמרא בסוטה יז ע"א אומרת:

דריש ר"ע: איש ואשה, זכו - שכינה ביניהן, לא זכו - אש אוכלתן.

ורש"י על אתר מסביר:

שכינה ביניהם - שהרי חלק את שמו ושיכנו ביניהן יו"ד באיש וה"י באשה.

לא זכו אש אוכלתן - שהקב"ה מסלק שמו מביניהן ונמצאו אש ואש.

כלומר יש אות אחת משם ה' אצל האיש (יו"ד) ואות אחת אצל האשה (ה"א). אם הם זכו אז השם (י-ה) מחבר אותם ליישות אחת, ואם לא זכו אזי שם ה' מסתלק מביניהם ומה שנותר הוא פעמיים 'אש'. בעל ה**צ"פ** מבאר את הכוונה בצורה עמוקה יותר. הוא מסביר שמאמונת הייחוד עולה כי השם הוא אחד ואחיד, ולא מורכב מחלקים. הוא מוסיף ששם ה' גם הוא בעל אותן תכונות: כל אותיותיו מצטרפות למהות אחת (=זוהי 'הרכבה מזגית' של האותיות, כלומר הן מתמזגות לכלל יישות אחת), והוא לא מורכב מאותיות בודדות (='הרכבה שכונית', כלומר שהחלקים הם שכנים זה לזה, אך לא מזוגים יחד).

הוא מביא המחשה הלכתית לעיקרון הזה מהירושלמי. ישנה מחלוקת לגבי מי שכותב בשבת את שתי האותיות שם מתוך המילה 'שמעון', האם הוא מתחייב ככותב שתי אותיות בשבת, או שהוא פטור כי זה רק חלק משם ארוך יותר ולא מילה עצמאית. הירושלמי קובע כי לגבי שם ה' אין כל מחלוקת, והכותב שתי אותיות מתוך שם ה' חייב לכל הדעות. ההסבר שמציע בעל ה**צ"פ** לכך הוא שלשם ה' אין חלקים, וכששתי האותיות הללו עומדות לבדן הן אינן חלק של שם ה', אלא סתם שתי אותיות. ולכן זה כמו מי שכותב שתי אותיות רגילות בשבת, שהוא כמובן חייב.

כעת, מסביר בעל ה**צ"פ**, אפשר להבין את אגדת חז"ל באופן יותר עמוק. אם האיש והאשה לא זוכים ולא קיים ביניהם קשר של קיימא, אזי האות יו"ד שאצל האיש והאות ה"א שאצל האשה עומדות כל אחת לעצמה שכן אין קשר ביניהן. אם כן, הן אינן יכולות ליצור שם ה', שכן שם ה' אינו מורכב מחלקים נפרדים. רק

כאשר בני הזוג זוכים שתי האותיות מצטרפות ליישות אחת, ואז הן מהוות ביחד שם ה', ובכך הן מחברות אותם לקשר של קיימא. ה**צ"פ** מסביר שאין צורך להגיע לכך שאותיות השם מסתלקות כדי להיוותר עם אש, אלא די בכך שהן ניתקות זו מזו, שכן בכך הן מפסיקות להוות חלקים משם ה'.

במינוח שלנו נאמר כי זהו עניין ה'שארות'. השותף השלישי של שני בני הזוג הוא היוצר משניהם יישות מצורפת אחת.

מסקנות

1. מצוות הגירושין נראית כמצווה הגדרתית, אך מדברי כמה מפרשים עולה כי יש בה חובה הלכתית.
2. מצוות הגדרתיות לא ניתן לבטל (וגם לא לקיים).
3. הקשר הזוגי נבנה בשני שלבים: קידושין ונישואין. הנישואין הם בניית קשר זוגי גם אצל בני נוח ולפני מתן תורה.
4. שלב הקידושין הוא בעל אופי פורמלי (הוא דורש עדים ותנאים הלכתיים ספציפיים), והוא קיים רק בהלכה ולא בנישואין של בני נוח (הוא פרטיקולרי). שלב הנישואין הוא היוצר את קשר האישות במלואו, וממנו והלאה מתחילות רוב ההתחייבויות ההדדיות של בני הזוג. זהו שלב אוניברסלי, שכן הוא קיים גם אצל בני נוח.
5. הנחיות התורה לגבי הקשר הזוגי הן מכוונות ולא מכוננות, כלומר הקשר הזוגי מוגדר גם לפני ההלכה, והרכיב הזה נותר גם בתוך מבנה הנישואין ההלכתי.
6. זוהי דוגמא למודל שתי קומות, כמוהו פגשנו גם במקרים נוספים. פעמים שהקומות מחולקות דרך פורמליסטיקה ומהות, ופעמים דרך אוניברסליות ופרטיקולריות.
7. גם בעת פירוק הקשר הזוגי יש לפרק את שני הרכיבים. בדרך כלל מתן גט כשר עושה את שתי הפעולות, אך כשהבעל מוציא את האישה מביתו, או שנפרד ממנה מנטלית (=גרושת הלב) אזי מתפרק הרכיב המהותי של הקשר, ונותר רק הרכיב הפורמלי.
8. לכן משעה שהבעל נותן עיניו לגרש את האישה מצבה חוזר להיות כמו מצבה של ארוסה.
9. קשר האישות המלא קרוי בתורה ואצל חז"ל 'שארות', ולפי כמה שיטות הוא קיים גם לאחר מיתה.
10. אנו עומדים על משמעותו המחשבתית של קשר ה'שארות', כיצירת התא המשפחתי כיש אורגני אחד שמורכב משני הפרטים. אנו עומדים על כמה השלכות הלכתיות של המצב הזה, ואף מביאים הסבר של בעל ה**צפנת פענח** לאגדת חז"ל, שמבוסס עליו.

'לשמוע קול שופר': על הרכבות מזגיות ושכוניות

הנקודות הנדונות:

- הרכבה 'מזגית' ו'שכונית' של ימים
- ערבוב של דרבנן עם דאורייתא
- דרוש על 'הקול היוצא מן הדממה'

תקציר

במאמרנו השבוע אנו עוסקים בתקיעת שופר, ובעיקר בר"ה שחל בשבת. לכאורה יש בחז"ל שלוש תפיסות שונות מדוע התקיעה נאסרה. או מדרבנן, או מדרשות שאחת מהן מסתמכת על סתירה בין שני פסוקים שעוסקים בתקיעה: "יום תרועה" ו"זכרון תרועה". הדרשה קובעת כי הראשון עוסק בר"ה רגיל והשני עוסק בר"ה שחל בשבת. אמנם להלכה אנו פוסקים כבבלי שרואה את הדין הזה כגזירה דרבנן שמא יבוא להעביר את השופר ד אמות ברה"ר, אך כפי שאנחנו מראים משהו מן הדרשה של הירושלמי (שנדחית בבבלי) נותר גם למסקנה. הדבר בא לידי ביטוי בתפילה שלנו, אך גם בהלכה.

לאחר מכן אנחנו עוברים לדון במה שנלמד מהפסוק "זכרון תרועה", מעבר להשתקת קול השופר. במסגרת זו אנו עוסקים בחובה לזכור את מה שהשופר מזכיר, ולומר זכרונות בתפילה.

בסוף המאמר אנו עוסקים במשמעותו של היום המורכב 'ר"ה שחל בשבת', ובמשמעותה של ההרכבה הזו ושל הרכבות הלכתיות בכלל. אנו טוענים שהרכבה של שני ימים אינה 'שכונית' אלא 'מזגית', כלומר היא מתיכה את שני המרכיבים לכלל סוג חדש של יום. יש לכך השלכות הלכתיות, מעבר להבנת הסוגיא לגבי תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת, ואנו עומדים על כמה מהן.

בתוך דברינו אנו גולשים באופן חריג לדרוש לכבוד תקיעת השופר. אנו טוענים כי גם בימי ר"ה רגילים, בהם אנחנו כן תוקעים בשופר, אנחנו למעשה מאזינים לדממה. קול השופר הוא הפשטה של שיר ומנגינה, עד שנותר רק 'חפצא של קול', ותו לא. השתיקה הרועמת של ר"ה שחל בשבת אינה אלא האזנה מחודדת יותר לאותו קול שיוצא מן הדממה הזו.

מבוא

השבוע נקדיש את מאמרנו לשלושת ימי השבתון הבאים עלינו לטובה, שני ימי ר"ה ואח"כ שבת. על כן המאמר יעסוק במצב שדווקא אינו מופיע השנה, והוא ר"ה שחל בשבת. כידוע, ביום זה לא תוקעים בשופר, וננסה כאן להבין את משמעות הדבר.

א. ר"ה שחל בשבת: בסיס הלכתי

מבוא: מצוות תקיעת שופר

המצווה העיקרית בר"ה היא תקיעת שופר. התורה מצווה אותנו על כך בפרשת פינחס (במדבר כט, א):

וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם:

מייד אח"כ מופיעים שם ציוויים על קרבנות היום. חז"ל לומדים מן התרועה ביובל שאותה תרועה שמופיעה בפסוק היא תקיעה בשופר (ראה גם ברמב"ם הל' שופר פ"א ה"א).

הרמב"ם במצוות עשה קע מונה את תקיעת שופר כמצוות עשה (וכן הוא ב**חינוך** מצווה תה):

והמצוה הק"ע היא שצונו לשמוע קול שופר ביום ראשון מתשרי והוא אמרו יתעלה בו (פינחס כט) **יום תרועה יהיה לכם. וכבר התבארו משפטי מצוה זו במסכת ראש השנה (יו א, כו - ל א, לב - לד ב). והיא אין הנשים חייבות בה** (קדושין לג ב ר"ה ל א)**:**

וכן בהל' שופר פ"א ה"א הוא כותב:

מצות עשה של תורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה שנאמר יום תרועה יהיה לכם, ושופר שתוקעין בו בין בראש השנה בין ביובל הוא קרן הכבשים הכפוף, וכל השופרות פסולין חוץ מקרן הכבש, ואף על פי שלא נתפרש בתורה תרועה בשופר בראש השנה הרי הוא אומר ביובל +ויקרא כ"ה+ והעברת שופר תרועה וכו' תעבירו שופר, ומפי השמועה למדו מה תרועת יובל בשופר אף תרועת ראש השנה בשופר.

גם התורה בפרשת אמור (ויקרא כג, כג-כה) מזכירה כבדרך אגב את תקיעת השופר:

וַיְדַבֵּר יְקֹוָק אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד

לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ וְהִקְרַבְתֶּם אִשֶּׁה לַיקֹוָק:

אמנם יש לשים לב שכאן מדובר על 'שבתון זכרון תרועה' ולא על 'יום תרועה', כמו בפסוק שלמעלה. יתר על כן, הפסוק השני אינו מתייחס לשמו של היום אלא למטרתו (שבתון שמיועד לזכרון תרועה. ראה עוד להלן). אולם הפסוק הראשון מכנה את עיצומו של היום בשם 'יום תרועה', ובנוסף הוא מצווה עלינו שיום זה יהיה עבורנו 'יום תרועה'. זוהי מטרתנו העיקרית ביום הזה. מן הפסוק הזה עולה בבירור שזהו האלמנט המהותי ביותר, ואולי אף המכונן, של ראש השנה.

ר"ה שחל בשבת: לעצם הבעייתיות

והנה דווקא על רקע זה מאד מפתיע מה שכותבת המשנה בר"ה כט ע"ב:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין. אמר רבי אלעזר: לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד. אמרו לו: אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה: שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא - תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

ר"ה שחל בשבת היו תוקעים במקדש אבל לא במדינה. משחרב הבית תקן ריב"ז שיתקעו בפני בי"ד (יש על כך מחלוקות רבות בראשונים, ואכ"מ). אם כן, בראש השנה שחל בשבת אין תקיעת שופר (אלא במקדש, או בפני בי"ד). זהו דין מפתיע, שכן כפי שראינו אנו קוראים בתורה שהתקיעה היא היא עיקרו של היום, שהרי ר"ה קרוי על שמה 'יום תרועה'. זוהי המצווה שנותנת ליום הזה את ייעודו וייחודו. והנה, כאשר ר"ה חל בשבת לא תוקעים. מה נותר מיום ר"ה בלי תקיעה? כיצד זה עדיין נותר ר"ה בלי קיומה של ההלכה העיקרית שמגדירה אותו? האם בכלל זהו ראש השנה, 'יום תרועה', או שמא במועד אחר עסקינן?

מקור הדין: דרשת ה'ספרא'

המקורות לדין הזה מופיעים בצורות שונות מאד במקורות שונים. ב**ספרא** פ' בהר פ' ב (וכן ברש"י על התורה בפרשת היובל) מופיעה הדרשה הבאה:

ביום ולא בלילה, ביום הכיפורים אפילו בשבת, תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד שכל יחיד חייב, יכול אף תרועת ראש השנה תהיה דוחה את השבת תלמוד לומר בכל ארצכם והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור

לחודש ביום הכיפורים שאין תלמוד לומר בעשור לחודש ביום הכיפורים ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא יום הכיפורים בעשור לחודש, אם כן למה נאמר בעשור לחודש אלא בעשור לחדש דוחה את השבת בכל ארצכם ואין תרועת ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בבית דין בלבד.

ראשית, עלינו לשים לב שה**ספרא** מביא דרשה מדאורייתא לכך שלא תוקעים בשופר בר"ה שחל בשבת. כלומר זה אינו עניין מדרבנן, אלא פטור מהותי. כמובן שתמונה זו מחדדת את הקושי שהעלינו למעלה: מדוע כאשר ראש השנה חל בשבת אנו לא עוסקים בעיקרו של יום, ובמה איפוא זה עדיין ראש השנה?

מאידך, די ברור מלשון המדרש שלא מדובר כאן בפטור מהותי מתקיעה. הרי המדרש קובע שהחובה הזו נדחית בפני משהו שקשור לשבת. אם כן, בסיסית יש חובה כזו, אלא שבשבת יש אילוץ שמונע את המימוש שלה. ניתן להביא לכך תימוכין נוספים מכך שבבי"ד כן היו תוקעים, כלומר שהתקיעה שייכת במהותה גם ליום זה.

הבעייה שעולה כאן היא איזה איסור יכול להיות בתקיעה בשופר שחובת התקיעה תידחה בפניו? הרי להלכה נחלקו הפוסקים אפילו בשאלה האם יש בכך איסור דרבנן. אמנם אסור לנגן משום גזירה שמא יבוא לתקן כלי שיר, אולם לגבי שופר יש שכתבו שגזירה זו כלל אינה קיימת, שאל"כ היה עלינו לאסור לתקוע גם בר"ה רגיל. לכן ברור שחכמים לא גזרו על תקיעת שופר, ובודאי לא בר"ה עצמו. וכ"כ ה**מג"א** סי' תקפח סק"ד:

אין תוקעין - אע"פ שתקיעה שבות ויבא עשה של תורה וידחה שבות של דבריהם מ"מ גזרי' שמא יעבירנו ד"א בר"ה (רמב"ם) הקש' מהרמ"פ בהגהותיו דהא תקיע' שבות נמי גזירה שמא יתקן כלי שיר וא"כ נימ' דאסו' משום האי גזירה והעמידו דבריה' במקו' עשה ותי' דהאי גזירה לא גזרו בתקיעת שופר דא"כ לא יתקעו לעולם דגם בי"ט שייך שמא יתקן ונמצא שיעקרו מ"ע מן התורה אבל גזירה שמא יעבירנו לא שייך אלא בשבת ושפיר גזרו ועיין בב"ח וברא"ם שנדחקו בזה אבל לפי מ"ש הר"ן פ"ד דסוכ' ופ"ק דמגילה שהטעם שדוחין התקיעה מפני גזירה זו היינו משום דלא בקיאים בקביעא דירחא וכ"מ בגמ' וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה נימא דהגזירה הוא שמא יתקן כלי שיר כמו בכל תקיעות דרשות ומאי דשרי בי"ט משום דממ"נ אי י"ט הוא עבדי מצוה ואי חול הוא לא עבדי' ולא כלום משא"כ בשבת דעברי' אשבו' ובתו' רפ"ג דסוכה בד"ה אינהו דידעי וכו' משמע דבאמת

בתקיעה הטעם משום שבות הוה ע"ש ורפ"ד דר"ה וצ"ע:
ואפילו להלכה רוב הפוסקים מתירים לתקוע סתם כך בר"ה רגיל, גם אחרי שיצא יד"ח תקיעת שופר (כדי להתלמד, או אפילו ממש סתם).

אם כן, לא נראה שיש בעייה הלכתית בתקיעת שופר, ובודאי לא בעייה מדאורייתא. אם כן, מה דוחה את חובת התקיעה? מאידך, גם אם היתה בעייה כזו, לא ברור מדוע נדרש לשם כך פסוק שמלמד זאת? אם אכן זה כרוך בעבירה כלשהי שמונעת את התקיעה אז הפסוק מיותר. עצם העובדה שיש בכך עבירה היתה צריכה להספיק.

מקור הדין: דרשת הירושלמי
בירושלמי מובא מקור אחר לדין זה, וזו לשונו (ר"ה פ"ד ה"א):
יום טוב של ראש השנה כו' רבי אבא בר פפא א"ר יוחנן ורשב"ל הוון יתיבין מקשיי אמרין תנינן יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה אין דבר תורה הוא אף בגבולין ידחה אין לית הוא דבר תורה אף במקדש לא ידחה עבר כהנא אמרין הא גברא רבה דנישאול ליה אתון שאלון ליה אמר לון כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחר אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהו' חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין ר' זעורה מפקד לחברייא עולון ושמעון קליה דרבי לוי דרש דלית איפשר דהוא מפיק פרשתיה דלא אולפן ועל ואמר קומיהון כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחר אומר זכרון תרועה הא כיצד בשעה שהוא חל בחול יום תרועה בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה מזכירין אבל לא תוקעין מעתה אף במקדש לא ידחה תנא באחד לחדש מעתה אפילו במקום שהן יודעין שהוא באחד לחדש ידחה תני ר"ש בן יוחי והקרבתם במקום שהקרבנות קריבין.
הירושלמי מתלבט ממש בבעיות שהעלינו לעיל ביחס לדרשת ה**ספרא**. מחד, תקיעת השופר שייכת גם ליום ר"ה שחל בשבת, שהרי במקדש היו תוקעים. ואם כרוך בזה איסור, אזי אם הוא נדחה אז גם בגבולין היינו צריכים לתקוע, ואם זה לא נדחה אז גם במקדש לא היינו צריכים לתקוע.

בסופו של דבר הירושלמי מסביר את יסוד העניין בכך שישנה סתירה בין שני פסוקים: האחד אומר 'יום תרועה' והשני אומר 'זכרון תרועה'. הוא מיישב את הסתירה בכך שפסוק אחד עוסק בר"ה רגיל, וזה 'יום תרועה', והפסוק השני עוסק בר"ה שחל בשבת, וזה 'זכרון תרועה'.

בסוף הירושלמי יש רמז לקשר לספיקות בקביעא דירחא (כלומר שלא ידוע בוודאות מה התאריך הנכון של ר"ה, בגלל בעיות בהעברת המידע על קידוש החודש). וכן נראה מהר"ן שהובא ב**מג"א** שצוטט לעיל, שהגזירה קשורה לספיקות אלו. לפי זה הדברים מתבהרים, שכן באמת לא ביטלו עשה דאורייתא, אלא רק במקום שאנו בספק ואין חובה ברורה. לכאורה לפי דברים אלו במקום שיודעים את התאריך במדויק יש לתקוע אפילו בשבת, אך לא נוהגים כן.

הערה בדיני ספיקות

גם אם יש ספק בקביעא דירחא, עדיין היה עלינו לתקוע מחמת ספק דאורייתא לחומרא. הרי יש מצווה מן התורה לתקוע, אלא שלא ברור מהו היום הנכון לבצע זאת. אם כן, גם מספק היה עלינו למלא את החובה הזו.

אמנם לגבי מצוות עשה כבר כתבו רעק"א ועוד פוסקים שלא בהכרח אומרים ספיקא לחומרא. ונימוקם הוא שהכלל ספק לחומרא מיועד לוודא שלא נעבור את העבירה. אבל בספק מצוות עשה גם אם נקיים את המצווה לא בטוח שיצאנו ידי חובת המצווה. לדוגמא, בהקשר של התכלת בציצית (שם התעוררה הבעייה במלוא העוצמה, ראו דיון מקיף על כך בספרו של האדמו"ר מרדזין, **פתיל תכלת**), אם הטלנו תכלת מסופקת בציצית לא בטוח שקיימנו את המצווה. אם זו אינה התכלת הנכונה אזי אין במעשה זה משום מצווה.

אלא שכמובן כאן לא זה המצב, שכן על צד שיש חובה לתקוע בר"ה שחל בשבת, ברור שקיימנו אותה. ואם אין חובה כזו, אז אין שום בעייה (שלא כמו במקרה של התכלת שבו ברור שיש מצווה להטיל פתיל תכלת, והספק הוא רק בשאלה האם זו התכלת הנכונה או לא). על כן סביר שאצלנו לכל הדעות יש להחמיר ולתקוע.

ואולי הכוונה היא שיש כאן איסור במעשה זה, ובמצב רגיל העשה של שופר אמור היה לדחות את האיסור. אבל במצב של ספק, אזי יש ספק מצווה וספק איסור, ולא ברור האם ספק עשה דוחה ספק לא תעשה (ראה על כך ב**שדי חמד**, מערכת העי"ן).

אמנם כל זה אינו נראה בכוונת הירושלמי בדרשתו, שהרי הוא עוסק בר"ה רגיל שחל בשבת, גם במקום שמקריבים קרבנות, ולומד מהפסוק שהוא אינו דוחה שבת. דברי רשב"י הם כנראה מימרא עצמאית (ולא מוסכמת).

היחס בין הירושלמי לדרשת ה'ספרא'

בכל אופן, למרבה ההפתעה גם בדרשת הירושלמי, שגם היא מהווה מקור מדאורייתא, משמע שהתקיעה אסורה מפני שאינה דוחה שבת, ולא שמלכתחילה היא לא חובה עלינו. כלומר יש איסור לתקוע ולא רק שאין חובה לעשות כן. גם כאן עולה השאלה איזה איסור יש בתקיעת השופר? יתר על כן, מפשט הדרשה נראה בבירור שבשבת שחל בר"ה אין בכלל חובה לתקוע. שם החובה היא רק לזכור את התקיעה (ויש להבין למה הכוונה. ראה על כך להלן). משום מה, חז"ל מבינים שזהו בבחינת 'דחויה' ולא 'הותרה', אך הדבר דחוק בלשון הירושלמי.

אולי אפשר היה לומר בדוחק ששיטת ה**ספרא** והירושלמי היא ששבות היא מן התורה (כרמב"ן פ' אמור, הביאו גם הריטב"א ר"ה לג), ושבגלל זה נדחית המצווה (ולפי זה העובדה שתוקעים במקדש מתיישבת היטב, שהרי אין שבות במקדש). בפשטות המונח 'שבות' אינו מדבר על עבירה דרבנן רגילה, אלא על חילול הפרהסיא. ואולי התקיעה שנעשית בפרהסיא מהווה עבירת שבות דאורייתא. בכל אופן, דין זה של שבות דאורייתא אינו מוסכם. יתר על כן, גם כאן לא ברור מדוע נדרש פסוק כדי לצוות שלא נעבור על האיסור (ראה בדיון למעלה לגבי ה**ספרא**)? ועוד, הרי לשון הירושלמי מורה על כך שר"ה שחל בשבת הוא יום שונה, שבו אין לתקוע אלא רק לזכור את התרועה. ולכן אין זה פשט מקובל בירושלמי.

בקושיית הירושלמי עולה אפשרות שזהו דין דרבנן, אך דוחים אותה מפני שאם כך היה לא היתה הצדקה לדחות מפניו דין תורה (זו עוד ראיה לדברינו למעלה שהירושלמי אינו נתלה בקיבוע דירחא). מסקנת הירושלמי היא שזהו דין תורה, ומקורו מהדרשה שנתלית בסתירת הפסוקים. כעת אנו נראה בדיוק את האפשרות הזו עצמה בסוגיית הבבלי.

מקור הדין: סוגיית הבבלי

הגמרא על המשנה בר"ה כט ע"ב דנה גם היא בפטור מתקיעה בשבת, וכותבת כך:

גמרא. מנא הני מילי? אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא: כתוב אחד אומר (ויקרא כג) **שבתון זכרון תרועה, וכתוב אחד אומר** (במדבר כט) **יום תרועה יהיה לכם. לא קשיא; כאן - ביום טוב שחל להיות בשבת, כאן - ביום טוב שחל להיות בחול. אמר רבא: אי מדאורייתא היא - במקדש היכי תקעינן? ועוד: הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי, דתנא**

דבי שמואל: (במדבר כט) **כל מלאכת עבדה לא תעשו - יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת, שהיא חכמה ואינה מלאכה. אלא אמר רבא: מדאורייתא מישרא שרי, ורבנן הוא דגזור ביה, כדרבה. דאמר רבה: הכל חייבין בתקיעת שופר, ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. והיינו טעמא דלולב, והיינו טעמא דמגילה.**

המקור הראשון שעולה בגמרא הוא הסתירה בפסוקים, ממש כמו בירושלמי. מייד אח"כ דוחים את ההסבר הזה מפני שאם באמת זה מדאורייתא, אז במקדש היכי תקעינן? עוד הוא שואל מה האיסור בתקיעה, כמו שהערנו בירושלמי. ואכן גם הירושלמי שאל זאת, ולא לגמרי ברור מה הוא ענה. בכל אופן, ברור שישנה כאן הנחה שהתקיעה בשבת כרוכה באיסור דאורייתא, ולא רק שאין חובה לתקוע בשבת. אם היה כאן רק היעדר חובה לתקוע מה הפריע לגמרא להבין שבמקדש עצמו יש חובה לתקוע. אם כן, מלשון הגמרא, כבר בהו"א כאשר חשבו שיש להלכה זו מקור מן התורה, עולה כי הדרשה מלמדת אותנו איסור, ולא רק מבטלת את החובה לתקוע. מעבר לכך, עולה מכאן בבירור שזה אינו איסור שבות, שהרי גם אם זה היה איסור שבות הקושיא לגבי המקדש אינה קשה, שכן אין שבות במקדש.

מה הירושלמי ענה על הקושיות הללו? נראה שזה גופא מה שהוא ענה: שאין כאן איסור אלא רק ביטול חובה.[1] בר"ה שחל בשבת אין כלל חובה לתקוע. ברור שזה לא נדחה מפני איסור, בגלל הקושיות הללו, ומכאן הירושלמי מוכיח שבכלל אין חובה לתקוע. מכאן גם ברור מדוע במקדש כן היו תוקעין, שכן שם יש חובה כזו (רק אם היתה כאן דחייה יש מקום לקושיא על ההבחנה בין המדינה למקדש).

אמנם בהמשך הירושלמי ישנו ניסוח שני לדרשה, ושם נראה שעדיין מקשים מדוע במקדש כן תוקעים, ומביאים ילפותא מ"אחד בחודש". ייתכן שיש כאן מחלוקת בשאלה האם הדרשה מלמדת על איסור שדוחה את חובת התקיעה או על היעדר חובה לתקוע.

---

[1] צריך להבין שדרשה זו, אם מפרשים אותה כפשוטה, אינה רק קולא אלא גם חומרא: לא רק שאין חובה לתקוע – שזוהי קולא, אלא שיש חובה לזכור את התרועה – שזוהי חומרא. הירושלמי שראינו מבין שיש כאן רק קולא, שכן החובה נדחית מפני איסורי שבת, ולא שיש חובה אלטרנטיבית. ואולי מפני הדחייה יש גם חובה אלטרנטיבית. וראה על כך להלן.

סיכום המחלוקת בין הבבלי לירושלמי

כפי שראינו, גם בשלב שהבבלי לומד את הדרשה של הירושלמי הוא אינו לומד אותה כמו הירושלמי (לפחות בניסוח הראשון). אצל הירושלמי למסקנה זהו ביטול החובה, ואילו בבבלי זוהי דחייה מכוח איסור. כמובן השאלה שהעלינו למעלה חוזרת ביתר שאת: מה איסור דאורייתא (ואולי אף דרבנן) יש בתקיעת שופר?

עד כאן עסקנו בהו"א של הבבלי. אך, כאמור, הבבלי עצמו מעלה את השאלה הזו, וגם מכוחה הוא דוחה את הדרשה הנ"ל, ולכן הוא מציע הסבר אחר: הדין שלא תוקעים במדינה הוא דין דרבנן, מחשש שמא ילך אצל מומחה ויעבירנו ד אמות ברה"ר, כמו שמצינו לגבי לולב ומגילה.

כעת ודאי מדובר על איסור ולא על היעדר חובה, וזה ממשיך את התפיסה של הבבלי בהו"א שראתה בזה דחייה מכוח איסור. ישנו איסור דרבנן שמא יעבירנו ברה"ר, ומכוחו בוטלה החובה לתקוע בשופר בר"ה שחל בשבת.

ראינו שה**מג"א** ועוד אחרונים העירו שאיסורי דרבנן הרגילים (כמו שמא יתקן כלי שיר) אינם יכולים להוות בסיס לאיסור זה, מפני שאם זה היה הבסיס אז לא היינו תוקעים גם בר"ה רגיל שחל בחול. אם כן, אין כאן אפילו איסור דרבנן, וגם אם יש לא ברור מדוע צריך פסוק כדי לדחות אותו.

האם הדרשות שהובאו לעיל הן אסמכתא? לא נראה כך. הרי הגמ' מציעה את ההסבר דרבנן כאלטרנטיבה לדרשה, ולא קובעת שהיא אסמכתא. בדיוק מסיבה זו בירושלמי למסקנה נותרת הדרשה כדין דאורייתא.

משמעות מחשבתית-הלכתית: בחזרה לנקודת המוצא

בסופו של דבר, הבבלי, אשר סובר שזהו פטור מדרבנן, צריך להתמודד עם אותו קושי שיש בירושלמי: כיצד חכמים מכוח שיקול טכני עוקרים את עיקרו של יום ר"ה כ'יום תרועה'? ייתכן שהבבלי מצוי במיצר קשה יותר. אם התורה עצמה אומרת שיש שני סוגים של ימים: 'יום תרועה' ו'זכרון תרועה', אזי בר"ה שחל בשבת המהות היא שונה. אבל לפי הבבלי גם ר"ה שחל בשבת יש חובה לתקוע, וגם יום כזה הוא 'יום תרועה'. אז בגלל חשש טכני מרוקנים את כל מהות היום מתוכנה? הרי זה אינו דין צדדי שויתרו עליו. כעת כלל לא נותר כאן ר"ה.

כדאי לציין כרקע שכמה איסורי דרבנן אחרים נדחים כדי לאפשר תקיעת שופר, כמו פיקוח הגל כדי להוציא שופר לתקוע בו (אמנם נחלקו בזה ראשונים, ויש לחלק בין עבירה בעת התקיעה לבין הכנת השופר למצווה). כלומר באופן

הפשוט אנו לא נותנים לאיסור דרבנן לעקור את עיצומו של היום. אמנם גזירת 'שמא יעבירנו' היא שונה כי יש חשש שיגיע לאיסור דאורייתא (העברת ד' אמות).[2]

הצעות במישור המחשבתי

יש שרצו לומר שאי התקיעה בגלל השבת היא גופא קיום מצוות השופר (**משך חכמה**, ויקרא כג, כד, ועוד). ויש שאמרו (ראה **אלה הם מועדי**, סי' טו) שבזכות שמירת השבת אנו מקבלים את התועלת שיש בתקיעה גם ללא תקיעה בפועל, אלא מהזכירה בלבד. כל אלו הם מישורים מחשבתיים, שכל אחד מהם טעון בירור כשלעצמו. אך מה באשר להלכה? כיצד בטלה חובת התקיעה, ומה נותר מעיצומו של יום במובן ההלכתי הצרוף? דומה כי התשובה חייבת להיות נעוצה בדרשה. אם כן, במובן כלשהו הדרשה נותרת בעינה גם בבבלי.

ב. "זכרון תרועה" להלכה

מבוא

כפי שראינו, לא סביר שגזירה דרבנן תשנה את כל מהותו של היום. אם אכן בר"ה שחל בשבת יש חיוב לתקוע, ולא רק זה אלא שזהו 'יום תרועה' במהותו, אזי לא סביר שבגלל החשש הזה אנו מרוקנים את היום מעיקר תוכנו. לכאורה עולה מכאן שגם הבבלי סובר שר"ה שחל בשבת אינו אותו סוג של יום. משהו השתנה במהותו של היום, והתרועה אינה מהותית לו באותה מידה. אם כן, האופציה של זיכרון תרועה קיימת גם בבבלי. המקור לכך חייב להיות רק הדרשה, אף שלכאורה היא נדחתה בבבלי. משהו ממנה נותר שם גם להלכה.

לפי הירושלמי זה ודאי דין תורה. אבל באמת על אף שלהלכה כבבלי זהו דין דרבנן, להלכה אנחנו משאירים זכר לדרשת הירושלמי, ומתייחסים לר"ה שחל בשבת כיום של 'זיכרון תרועה'. כמובן שהדבר טעון הסבר, ובכך נעסוק בפרק הנוכחי.

---

[2] יש להעיר שבאיסורי דרבנן רבים יש בסיס שמא יגיע לאיסור דאורייתא (כמו מוקצה בפיקוח הגל, שיש המסבירים שהוא גדר להוצאה), ולא ברור מדוע לא מבטלים תקיעת שופר מטעמם, ואכ"מ.

'זכרון תרועה' כחומרא

כפי שהזכרנו בהערה למעלה, הפסוק 'זכרון תרועה' מחדש גם חומרא ולא רק קולא. הוא לא רק פוטר מתקיעה בר"ה שחל בשבת, אלא שהוא מחייב אותנו לזכור את התרועה. על פניו נראה כי זהו דין דאורייתא שמחייב אותנו בר"ה שחל בשבת. אמנם הדרשה שלמדה ממנו פטור מתקיעה בר"ה שחל בשבת נדחתה בבבלי, אך הדין הזה אינו מותנה בדרשה אלא נראה כנלמד מפשט הפסוק. לכן יש מקום לומר שהוא נותר בעינו גם להלכה. נראה כעת כמה מקורות שרומזים לכך.

מלכויות, זכרונות ושופרות

רש"י על הפסוק של 'זכרון תרועה' (ויקרא כג, כד), כותב:

זכרון תרועה - זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקידת יצחק שקרב תחתיו איל:

מדברי רש"י עולה בבירור שיש מקור מן התורה לומר מלכויות זכרונות ושופרות, והוא נלמד מהפסוק 'זכרון תרועה'. מכאן נראה שזוהי חובה בכל ר"ה, אך בר"ה שחל בשבת, שם בוטלה מצוות התקיעה, נותר רק החיוב הזה.

וגם בסוגיית ר"ה כט ע"ב הנ"ל, בד"ה 'זכרון תרועה', כותב רש"י:

זכרון תרועה - ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו.

הוא מפרש את השלב הראשון בגמרא בו חשבו שהפסוק הזה עוסק בר"ה שחל בשבת, וממנו לומדים שאין חובה לתקוע. רש"י מסביר שכעת לא מפרשים את הפסוק הזה כציווי על תקיעה, אלא בצורה אחרת: יש חובה לומר זכרונות וכו'. אמנם בשלב הזה חשבו שהחובה הזו קיימת רק כשלא תוקעים, שהרי היא נלמדת מהפסוק שעוסק בר"ה שחל בשבת. אבל לפחות למסקנה נראה שרש"י לומד שיש חובה כזו בכל ר"ה, וכנ"ל.

מקור הדברים הוא בסוגיית ר"ה לב ע"א:

גמרא. אמר לו רבי עקיבא: אם אינו תוקע למלכיות - למה הוא מזכיר? - למה הוא מזכיר? רחמנא אמר אידכר!...

תנו רבנן:...ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות? רבי אליעזר אומר: דכתיב (ויקרא כג) **שבתון זכרון תרועה מקרא קדש. שבתון - זה קדושת היום, זכרון - אלו זכרונות, תרועה - אלו שופרות, מקרא קדש - קדשהו בעשיית מלאכה.**

אמר לו רבי עקיבא: מפני מה לא נאמר שבתון - שבות, שבו פתח הכתוב

תחילה? אלא: שבתון - קדשהו בעשיית מלאכה, זכרון - אלו זכרונות, תרועה - אלו שופרות, מקרא קדש - זו קדושת היום.

הגמרא אומרת להדיא שהפסוק "זכרון תרועה" מלמד אותנו על זכרונות.

אמנם הרמב"ן, בפירושו לפסוק זה, חולק על רש"י, וכותב כך:

זכרון תרועה - פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל, לשון רש"י. והיה צריך הרב להביא גם פסוקי המלכיות מן המדרש, שלא יתכן שיזכיר הכתוב פסוקי הזכרונות ושופרות ולא יזכיר המלכיות, וכבר דרשו אותם מפסוק והיו לכם לזכרון לפני ה' אלהיכם (במדבר י י), **שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, אלא זה בנין אב כל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך להם את המלכיות, כדאיתא בת"כ (פרשה יא ב) ובמסכת ראש השנה (לב א). אבל כל זה אסמכתא מדבריהם, ומפורש אמרו (שם לד ב) הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן, לא צריכה דאע"ג דהא ודאי והא ספק. אבל "זכרון תרועה", כמו יום תרועה יהיה לכם** (במדבר כט א), **יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן (שם י י) ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם.**

הרמב"ן כותב שזוהי רק חובה דרבנן, והילפותא בגמרא היא אסמכתא בעלמא. הפסוק של "זכרון תרועה" מלמד אותנו את חובת התקיעה עצמה, ולא לזכור את התקיעות. אם כן, הרמב"ן סובר שפשט הפסוק, לאחר שנדחתה הדרשה, אינו מחייב לזכור משהו, אלא זוהי חזרה על מצוות התקיעה עצמה בלשון שונה. דין האמירה של זכרונות הוא מדרבנן. רש"י, לעומתו, סובר שלמסקנה הפסוק מצווה עלינו לזכור, או לומר זכרונות.

ראייתו של הרמב"ן היא מהסוגיא בר"ה לד ע"ב, שם הגמרא אומרת שהחובה לומר את הפסוקים היא מדרבנן (ולכן עדיף ללכת למקום שתוקעים מאשר למקום שאומרים את הפסוקים).

אמנם כבר כתבו האחרונים ליישב גם את שיטת רש"י (ראה **יום תרועה** למהר"ם 'ן חביב שם, וראה **מתוך שיעורים**, לרב אלישיב, ר"ה טז ע"א) שהוא סובר שרק בר"ה שחל בשבת יש חובה מה"ת לומר זכרונות, במקום התקיעה. אמירת הזכרונות היא בכדי לזכור את התקיעה. ואילו הגמרא בסוגיית לד ע"ב מדברת על ר"ה רגיל, ושם באמת החובה לומר זכרונות היא מדרבנן. ומכאן,

שבמקום שאפשר לתקוע עדיף לתקוע והחובה לומר פסוקים היא רק מדרבנן.[3]

כוונות בתקיעה

עד כאן עסקנו בחובה לומר זכרונות, שזו לא ממש חובה לזכור את התקיעה. והנה מצאנו בגמ' ר"ה כח רע"ב, במסגרת הדיון בסוגיית מצוות צריכות כוונה, שתקיעת שופר היא אולי חריגה:

אמר רבא, זאת אומרת: התוקע לשיר - יצא. פשיטא, היינו הך [=זה כמו אכילת מצה באונס, שיצא ידי חובה]**? - מהו דתימא: התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל אבל הכא - +ויקרא כג+ זכרון תרועה כתיב, והאי מתעסק בעלמא הוא, קא משמע לן.**

הגמ' מעלה אפשרות שתקיעת שופר דורשת כוונה והיא מעכבת גם למ"ד מצוות לא צריכות כוונה. היא לומדת זאת מקרא ד"זכרון תרועה". ברור שזוהי כוונה אחרת מן הכוונה בה עוסקת סוגיית מצוות צריכות כוונה. כאן לא מדובר בכוונה לצאת יד"ח. מסתבר שזו כוונה לזכור את מה שמזכירה התרועה.[4]

אמנם לכאורה למסקנה אפשרות זו נדחתה, אך ייתכן שמה שנדחה הוא ההנחה שהכוונה הזו מעכבת. אבל עצם ההבנה בפשט הפסוק שהוא מדבר על זכירת התרועה, ושהכוונה הזו נדרשת במקביל לתקיעה, נותרת על כנה. לפי זה, צריך להתכוין בשעת תקיעת השופר, אלא שלהלכה הכוונה הזו אינה מעכבת.

ולדברינו למעלה אפשר להוסיף ולומר שלהלכה הכוונה אפילו נדרשת. כאשר ישנה תקיעה בפועל אמנם הכוונה המלווה את התקיעה אינה מעכבת (מעבר לכוונה לצאת יד"ח), אבל בשבת, כאשר אין תקיעה בפועל, שם החובה של הכוונה הנוספת, "זכרון תרועה", קיימת, ואולי אף מעכבת, גם מדאורייתא. זאת במקביל לדברי רש"י הנ"ל.

ואולי יש להמליץ על כך את דברי ה**זהר** כרך ג (ויקרא), פרשת ויקרא דף יח ע"ב, שכותב כך:

על דא אשכחנא בספרא דרב המנונא סבא באנון צלותי דר"ה דהוה אמר צלותא וקל שופרא (דההוא קול) דאפיק ההוא זכאה דאשתכח מרוחיה

---

[3] אמנם הגרי"ד ב**הררי קדם** סי' כט מציע שהאמירה ביחד עם התקיעה היא מדאורייתא. בגמרא דובר שהתקיעה היתה במקום אחר והאמירה במקום אחר. אמירה לחוד היא מדרבנן. ובאמת מהגמ' ר"ה לב ע"א משמע שיש חובה דאורייתא ("רחמנא אמר אידכר").

[4] וכעין זה מצאנו לגבי ישיבה בסוכה. ה**טור** או"ח סי' תרכה (בתחילת הל' סוכה), כותב שבלילה הראשון יש לכוין כוונה מיוחדת ומעכבת, והוא לומד זאת מהפסוק "למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בני ישראל".

ומנפשיה בההוא שופרא דההוא קול סליק לעילא ובההוא יומא קיימין ומשתכחי מקטרגין לעילא וכד סליק ההוא קלא דשופרא כלהו אתדחיין קמיה ולא יכלין לקיימא, זכאה חולקהון דצדיקייא דידעין לכוונא רעותא לקמי מאריהון וידעין לתקנא עלמא בהאי יומא בקל שופרא ועל דא כתיב (תהלים פט) **אשרי העם יודעי תרועה יודעי ולא תוקעי, בהאי יומא בעי עמא לאסתכלא בב"נ שלים מכלא דידע ארחוי דמלכא קדישא דידע ביקרא דמלכא דיבעי עלייהו בעותא בהאי יומא ולזמנא קל שופרא בכלהו עלמין בכוונה דלבא בחכמתא ברעותא בשלימו בגין דיסתלק דינא על ידוי מן עלמא,**

ה**זהר** מדייק שכתוב 'יודעי תרועה', יודעי ולא תוקעי. גם התקיעה מטרתה להגיע לידיעה, ואת זה צריך לזכור. והעיקר בתקיעה היא הכוונה שמלווה אותה, ולא התקיעה עצמה. ולדברינו, בשבת גם צריך לכוין שכן לא מדובר כאן בכוונות שמלוות את התקיעה, אלא במצווה לזכור את התרועה. כאשר תוקעים עושים זאת עם התקיעה (וזה לא מעכב), וכשלא תוקעים עושים זאת לחוד.

ומה להלכה?

אנו מוצאים ב**שו"ע** או"ח סי' תקפב ה"ז, שכותב כך:

אם חל בחול, אומר: יום תרועה מקרא קודש; ואם חל בשבת, אומר: זכרון תרועה.

כלומר אנו רואים שיש שארית לדרשה הזו בהלכה למעשה. אכן יום ר"ה שחל בשבת הוא 'זיכרון תרועה' גם למעשה. הלכ הזו מוכיחה שגם להלכה אנחנו קוראים את הפסוק "זכרון תרועה" כעוסק בר"ה שחל בשבת, ולא בכל ר"ה כפי שנראה מסוגיית הבבלי הנ"ל.

ו**המשנה ברורה** שם, בסקי"ט, כותב:

אומר יום תרועה וכו' - ואפילו בתפלת הלילה או בקידוש אע"ג שאין תוקעין בלילה מ"מ היום הוא יום של תרועה דלמחר בודאי יתקעו. וכתבו האחרונים דבדיעבד אם אמר בחול זכרון תרועה וסיים הברכה אינו חוזר [דהא בתורה כתיב זכרון תרועה אע"ג דמדאורייתא תקיעה שריא בשבת] וה"ה בשבת אם אמר יום תרועה ג"כ אינו חוזר:

כלומר בחול שייך לומר 'זכרון תרועה' ובשבת שייך לומר 'תרועה'. לכאורה זה אומר שהדרשה בוטלה, שהרי אנו מפרשים 'זיכרון תרועה' גם על ר"ה רגיל (שחל בחול). אבל לדברינו הדבר ברור, שכן כפי שהסברנו למעלה באמת בכל ר"ה יש

עניין של 'זיכרון תרועה', אלא שהוא מתקיים במעשה התקיעה (ואולי לכתחילה דרושה גם כוונה מלווה). אך בר"ה שחל בשבת אנו מקיימים רק את זה, בגלל שהגזירה אסרה עלינו לתקוע.

ג. סינתזה: הדרשה והגזירה

מבוא

בפרק זה ננסה להרחיב את הרמזים שראינו עד כה, ולהראות שהדרשה מהירושלמי שקוראת את הפסוק "זכרון תרועה" כנסוב על ר"ה שחל בשבת, נותרת בעינה גם להלכה. באמצעות הטענה הזו ננסה להסביר את מהלך סוגיית הבבלי, ולענות על הקושיות לגביה שהועלו לעיל.

ה'פרי חדש'

מקורם של דברי ה**מ"ב** הוא בדברי ה**פרי חדש**, סי' תקפב, ושם הוא כותב כך:

(ז) אומר יום תרועה וכו' – ומיהו פשיטא לי שאם אמר זכרון תרועה שאין מחזירין אותו, דהא בתורה כתיב זכרון תרועה אע"ג דמדאורייתא תקיעה שריא בשבת וכדאיתא בר"פ בתרא דר"ה. אלא מאי דאיכא לספוקי הוא אם בשבת אמר יום תרועה אם מחזירין אותו או לא. ומסתברא דכיון דלכ"ע כל שהוא ב"ד קבוע וסמוך בא"י תוקעין בו בשבת יום תרועה מקרי ואין מחזירין אותו. א"נ י"ל דכיון שבשאר השנים הוא יום תרועה אע"פ שבשנה זו אינו יום תרועה אין בכך כלום.

פשיטא לו שאם אמר בחול 'זכרון תרועה' זה ודאי טוב. ואם להיפך – אז הוא בספק.

אם כן, אנו רואים שהדרשה נותרת להלכה לפחות מבחינת הנוסח. ובנוסף אנו רואים שבשבת לא שייך עניין התקיעה, אך ההיפך לא נכון: גם בחול שייך העניין של 'זיכרון תרועה', כפי שביארנו ברש"י. כלומר הכוונה של זכרון תרועה קיימת בין בחול ובין בשבת, אך התקיעה שייכת רק בחול. יתר על כן, נראה מדבריו שהתקיעה כלל לא שייכת בשבת, ולא רק שהיא מבוטלת בגלל הגזירה. כלומר הוא עדיין מתייחס לדרשת הירושלמי הנ"ל כמקור לכך שלא תוקעים בר"ה שחל בשבת.

ואכן מצאנו עוד כמה דעות במפרשים שמנסים לחבר את הבבלי עם הירושלמי, וכך לראות את הדרשה קיימת גם במסקנה, לא רק מבחינת הנוסח.

כיוון ראשון: 'קרבן העדה' ו'פני משה'

הדרך הפשוטה לחבר את שתי הגישות היא כמובן לראות את הדרשה כאסמכתא לדין דרבנן שנעוץ ב'שמא יעבירנו'. זה אינו חיבור של ממש בין הגישות, אך כאשר אנו נזכרים בדברי הריטב"א, ר"ה לה, אשר מסביר כי אסמכתא אינה סתם קישור חיצוני-אסוציאטיבי לפסוק, אלא התייחסות לרוח העולה ממנו, הדבר מקבל משנה תוקף. ואכן שני מפרשי הירושלמי, ה**פנ"מ** ו**קה"ע** שם בסוגיא, מעלים אפשרות כזו.

אמנם ישנם מפרשים שהולכים בדרך ההפוכה. נביא כעת שניים מהם: את **שיבולי הלקט** וה**פנ"י**.

כיוון שני: בעל 'שיבולי הלקט'

בעל **שבלי הלקט** בסי' רצד כותב כך:

דין שופר לדחות את השבת או לפקח עליו את הגל ביו"ט או להעביר עליו את התחום ולהורידו מן האילן או לחתכו ולתקנו.

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בית המקדש התקין ר' יוחנן בן זכאי שיהיו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין והאידנא ליתא לתקנת רבן יוחנן בן זכאי ובכל מקומות ישראל מנהג פשוט שלא לתקוע בראש השנה שחל בשבת. ואמרינן בגמרא מנא הני מילי אמר ר' לוי בר חמא אמר רב חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר יום תרועה יהיה לכם לא קשיא כאן ביום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת כאן כשחל להיות בחול ובמסקנא אמרינן רבא אמר מדאורייתא מישרא שרי ורבנן הוא דגזרי ביה משום דרבה דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בתקיעת שופר גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בקי ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.

יש תמיהין למה לי גזירה דרבה הא תרי קראי כתיבי זכרון תרועה ויום תרועה ומוקמינן חד בשבת וחד בחול ומפרשין יש לומר דרבה גופיה מפרש להו לקראי מאי טעמא אמרה תורה זכרון תרועה משום גזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד וכו':

בעל **שיבולי הלקט** מניח כמובן מאליו שהדרשה תקפה וקיימת גם למסקנה. הסיבה לכך היא שישנם בתורה שני פסוקים, שעל פי פשוטם מדברים על ר"ה רגיל ועל ר"ה שחל בשבת. הדבר הזה טעון ביאור, ואם הדרשה נדחתה מהלכה עלינו לשוב ולהסביר את הפסוקים עצמם.

על כן הוא מסביר שהטעם דרבנן של רבה הוא הוא הבסיס לדרשה דאורייתא של הירושלמי. הוא אינו אומר שהדרשה היא אסמכתא, אלא להיפך: ההסבר שהוא לכאורה דרבנן הוא בעצם הטעם לדין דאורייתא.

והנה כבר העירו האחרונים שהדברים סותרים את הגמרא. הרי בגמרא נדחתה הדרשה בגלל הקושיא מדוע תוקעים במקדש. ואולי כוונתו היתה לומר שקושיא זו אינה דוחה את הדרשה, שהרי משמעותה הפשוטה של הדרשה היא שאין חובה לתקוע ולא שיש איסור בכך. על כן אולי יש תירוץ סמוי שבאמת במקדש תקעו בגלל החובה לזכור, ובמדינה לא תקעו בגלל החשש של רבה.

כלומר טענתו היא שהדרשה, או בעצם הסתירה בין שני הפסוקים, מונחת בבסיס הגזירה דרבנן, שאל"כ חז"ל לא היו מבטלים את המצווה דאורייתא. כפי שהערנו, לא סביר שחז"ל מרוקנים את היום מעיקר תוכנו בגלל חשש שמא יעבירנו. על כן ברור היה לו שכבר מדאורייתא עיצומו של יום ר"ה שחל בשבת השתנה. עדיין נותרה החובה לתקוע בשופר, אבל עיקרה הוא לזכור ולא עצם התקיעה (אלא שכשאפשר לתקוע מקיימים כך גם את החובה לזכור). מדרבנן הפקיעו את החובה לתקוע, אך כמובן שהם הותירו את החובה לזכור. את החובה הזו מקיימים על ידי אמירת הפסוקים, או על ידי מחשבה של זכרון תרועה. אבל הכל נסמך על דין דאורייתא שבשבת ר"ה יש חובה בעיקר לזכור ופוקע דין התקיעה, בניגוד לר"ה רגיל.

אם כן, השינוי במהותו של היום לעומת ר"ה רגיל, כפי שהוא עולה מהסתירה בפסוקים, הוא מדאורייתא. רק הביטול של התקיעה הוא מדרבנן. היעדר החובה הוא מדאורייתא, אלא שעדיין אפשר היה לתקוע ולקיים בכך את חובת הזכירה. האיסור הוא מדרבנן, וזה בגלל שאפשר לקיים את החובה דאורייתא גם בשתיקה.

ובזה א"ש מה שהקשינו כיצד חכמים מבטלים את עיצומו של היום מכוח סיבה צדדית ושולית כזו. ולדברינו כאן הם באמת לא ביטלו את עיצומו של יום אלא להיפך: כוננו אותו. התורה הגדירה את יום ר"ה שחל בשבת כיום בעל מהות אחרת: "זכרון תרועה" ולא "יום תרועה". ההגדרה הזו נותרת תקפה גם להלכה, שהרי זה פשט המקראות. אמנם מה שגזרו ממנה שאין חובה לתקוע בשופר זה נדחה. למסקנה ישנה חובה לתקוע, אולי משום "זכרון תרועה", ואותה ביטלו רק מדרבנן, מחשש שמא יעבירנו ד אמות ברה"ר.

אפשרות זו נראית מעט בעייתית, שכן לפי זה לא ברור מדוע ליישם את הפסוק "זכרון תרועה" דווקא על ר"ה שחל בשבת, הרי מדאורייתא יש חובה

לתקוע בשני סוגי הימים. כיצד בכלל אנחנו יודעים שמהותו של ר"ה שחל בשבת היא שונה, הרי ביטול חובת התקיעה, או הדחייה של החובה, הם רק מדרבנן. ובדוחק היה אפ"ל שמקובל לחז"ל במסורת שעניינו של ר"ה שחל בשבת הוא שונה, ושם התקיעה אינה אלא אמצעי לעורר את הזיכרון. כלומר היה ידוע מראש ש"זכרון תרועה" נאמר על שבת, ולאו דווקא בגלל הדין שלא תוקעים בו.

אמנם ישנה גם אפשרות אחרת, והיא לומר שאמנם הבבלי חולק על הירושלמי, ולדעתו שני הפסוקים, "זכרון תרועה" ו"יום תרועה" גם יחד מדברים על כל ר"ה, הן בחול והן בשבת. אלא שעדיין לכל אחד משני הפסוקים יש תוכן שונה, ושני התכנים גם יחד מכוננים את משמעותו של ר"ה. ומכאן שתוכנו של ר"ה אינו רק התקיעה אלא גם זכרון התרועה, ולכן כשחז"ל ביטלו את התקיעה בשבת הם לא רוקנו לגמרי את יום ר"ה מתוכנו.

לפי הצעה זו ההבחנה שמופיעה בהלכה מבחינת נוסח התפילה אינה מצביעה על הבדל מהותי בין הימים. בר"ה רגיל יש שני תכנים, ובר"ה שחל בשבת בגלל הגזירה דרבה נותר רק אחד מהם, ולכן מבטאים זאת בנוסח של "זכרון תרועה". אין זה מפני שר"ה שחל בשבת עניינו שונה, אלא שנותר בו רק אחד משני העניינים שיש בכל ר"ה.

כיוון שלישי: בעל ה'פני יהושע'

בעל ה**פנ"י**, ר"ה ל ע"א, ד"ה 'בתוס' בד"ה לא לעולם', מציע כיוון אחר, וזו לשונו:

בתוספות בד"ה לא לעולם בזמן ב"ד. תימה דמ"מ קשיא ללישנא דר"ה כו' הכא קתני איש בביתו וי"ל כו'. עד סוף הדיבור. ובאמת שתירוצם בזה דחוק מאד, ונראה שהוכרחו לפרש ולדחוק בזה לפי שיטתם דלעיל בדיבור הקודם משא"כ לפי מה שכתבתי בשיטת רש"י אין צריך לדחוק אלא דאתי שפיר אפילו בר"ה כפשטא דברייתא אפ"ה לא קשיא לר"ה, דהא דקאמר ר"ה בלישנא קמא בפני ב"ד דוקא היינו שלא שמעו עדיין כלל התקיעה שהיה בב"ד משא"כ הא דקתני הכא דתקיעות דראש השנה בגבולין דוחה שבת איש בביתו היינו לאחר שכבר יצאו ידי חובתן ושמעו התקיעות שהיו בב"ד אפ"ה היו חוזרין ותוקעין איש בביתו למצוה מן המובחר או להוציא בני ביתו. וא"כ לפי"ז תו לא שייך הך גזירה שמא יעבירנו שהרי היו תוקעין איש בביתו, ומדוקדק היטב לשון בביתו והיינו משום דבביתו לא שייך הך גזירה.

ונראה לי שראיה ברורה יש לשיטה זו מברייתא דתורת כהנים שהביא רש"י

ז"ל בפירוש החומש על הפסוק ביום הכיפורים בעשור לחודש תעבירו שופר בכל ארצכם [ויקרא כה, ט] וז"ל ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש א"כ למה נאמר בעשור לחודש אלא לומר לך תקיעות בעשור לחודש דוחה שבת בכל ארצכם ואין תקיעות ראש השנה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בב"ד לבד עכ"ל, ועל זה כתב הרמב"ן ז"ל בפירוש החומש דשיטת רש"י בזה הוא נגד מסקנת הגמרא כאן דהא מסקינן לעיל דתקיעות שבת אינן אלא איסורא מדרבנן דשמא יעבירנו, והך ברייתא דת"כ על כרחך לפי שיטת הרמב"ן ז"ל אינו אלא אסמכתא בעלמא כמ"ש כאן מהר"א מזרחי בפירושו ומסיק בדבריו דאע"ג דבאמת לשון מיותר הוא ממשמע שנאמר ביום הכיפורים איני יודע שהוא בעשור לחודש ונדחק מאד בפירוש המקרא ע"ש כמבואר למעיין בדבריו.

לכאורה לפי דברינו לעיל, דברי רש"י הולכים לשיטתו. הרי הוא סבר שבר"ה שחל בשבת אין חובת תקיעה אלא רק זיכרון תרועה, וזה מדאורייתא. לכן הוא מביא את הדרשה של ה**ספרא** כאילו היא היתה לדינא. ואין כל קושי עליו ממה שהקשה הרמב"ן, כפי שביארנו בדברי ה**שיבולי הלקט**. הרמב"ן הולך גם הוא לשיטתו, שעיצומו של יום לא השתנה מדאורייתא, והכל נעשה במישור דרבנן.

ה**פנ"י** עצמו בהמשך דבריו מציע הסבר אחר:

אמנם למאי דפרישית בשיטת רש"י אתי שפיר טובא דהא דמסקינן לעיל דאיסור תקיעה בשבת אינו אלא גזירה דשמא יעבירנו היינו משום דמשמע ממתני' שלא היו תוקעין אלא במקדש ולא בירושלים, אע"ג דלעולם היו יודעין שנקבע ראש השנה בזמנו ואפ"ה לא היו תוקעין על כרחך היינו משום שמא יעבירנו, משא"כ הך דרשה דברייתא דת"כ דעיקר הדרשא דהא דכתיב בכל ארצכם דלא קאי אירושלים א"כ אתי שפיר הך דרשא טובא דזה כוונת הפסוק בעצמו דדוקא ביוה"כ שהוא בעשור לחודש והכל יודעין שהיום יוה"כ מש"ה היו תוקעין בכל מקום משא"כ בראש השנה שהוא בר"ח עצמו לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד, והיינו דנהי דתקיעת שופר לאו מלאכה גמורה היא דנימעט מלאכת עבודה אפ"ה מלאכה מיהא מיקרי מש"ה מייתי הגמרא הך קרא דמלאכת עבודה. ולפי"ז הוי כמו איסור עשה ואשכחן כה"ג לענין שביתת כלים אליבא דב"ש ולענין שביתת בהמתו אליבא דכו"ע שאין בהם אלא איסור דאורייתא גרידא, ונהי דאיסור כזה כיון שאין בו איסור כרת ומיתה אלא איסור גרידא הוי אתי עשה דתקיעת שופר ודחי ליה, מ"מ אסור לתקוע בגבולין כיון שאין יודעין בקביעא דירחא וא"כ אתי לתקוע

בשבת דהוי איסור דאורייתא שלא במקום מצוה, כן נראה לי נכון וברור ליישב שיטת רש"י ז"ל בשמעתין ופירושו לגמרי מכוון ממשמעות בפירושו בחומש ולשון המקרא והברייתא מסייעו ודוק היטב ונכון הוא:
נעיר כי הוא תולה זאת בקיבועא דירחא, ולדברינו נראה כי אין בכך צורך.

ד. קול העולה מן הדממה

מבוא
מהי המשמעות של היום המיוחד הזה (ר"ה שחל בשבת)? ראינו שיש לו משמעות שונה מזו של ר"ה רגיל. אפשרות נוספת ראינו שהתוכן של "זכרון תרועה" מאפיין את כל ימי ר"ה, בחול ובשבת. גם לפי הצעה זו עלינו לשאול מהי משמעותו של התוכן הנוסף הזה? נקדיש את הפרק החריג הזה לדרוש, שאינו מאפיין את מאמרינו בדרך כלל.

מהו "יום זכרון תרועה"
זכרון תרועה הוא השקט. בר"ה שחל בשבת ישנה שתיקה רועמת. השופר לא נשמע, אבל במקומו משתרר שקט. כל מי שמשתתף בתפילת ר"ה, מחכה לש"ץ, ולאחר דממה מתחיל לומר 'ארשת שפתינו', מרגיש בשקט הרועם שקודם לאמירה הזו. החור שמשאיר היעדר התקיעה ממש רועם באוזניים. או אז יש לנו אפשרות לקיים את "זכרון תרועה".

אם כן, ר"ה שחל בשבת מטרתו להדגיש את השקט, ולהפוך אותו לדממה רועמת. בר"ה רגיל זה גם קיים, אבל הרבה יותר קשה לחוות זאת. תקיעת השופר מחרישה את השקט, ולא מניחה לנו להאזין לו. אולי גם בר"ה שחל בשבת אם היינו תוקעים מדין זכירה, כפי שהצענו לעיל, היינו מפספסים את האפשרות להאזין לדממה. לכן באו חז"ל ובגלל גזירת 'שמא יעבירנו' השתיקו את התרועה והותירו אותנו בדממה. הם לא הפרו את משמעותו של היום, אלא אפשרו לנו לחוש בה בצורה חדה יותר. במקדש היו תוקעים גם בשבת, משום שככל הנראה שם קל יותר להאזין לדממה, גם כאשר השופר נשמע ברקע.

ומה בראש השנה רגיל? קול השופר כהפשטה
ננסה לרמוז כיצד ניתן להאזין לדממה גם בשנים בהן כן נשמע קול השופר (כאשר ר"ה חל בחול).

הקול העולה מן השופר ודאי אינו דיבור, או שיר. הפשטה ראשונית מורידה מהשיר את המילים ומותירה מנגינה בלבד. אך תקיעת השופר (=הקול הפשוט) אינה ממש מנגינה. אם נמשיך ונערוך הפשטה נוספת של הצורה מעל המנגינה, ניוותר עם קול היולי, ללא מילים וללא מנגינה. רק 'חפצא' של קול, ותו לא מידי. זהו קול השופר. חתיכת קול מונוטונית, ותו לא. כאילו רצון להביע משהו, אך מאומה מעבר לזה.

הדבר מזכיר את הפסוקים בהם מופיע הקב"ה לאליהו הנביא בחורב. אליהו ברוח מפני איזבל לבאר שבע, ומשם הוא הולך עוד יום במדבר, ושם מתגלה אליו המלאך. הוא נותן לו לאכול, ומכוח אותה אכילה אליהו הולך 40 יום ו-40 לילה עד שהוא מגיע להר האלוקים בחורב. שם ישנה התגלות של הקב"ה אל אליהו, שמקבילה מאד להתגלות למשה (גם שם היה צום של 40 יום ולילה, וגם זה התרחש בהר סיני), אשר מתוארת כך (מלכים א פי"ט):

וַיָּבֹא שָׁם אֶל הַמְּעָרָה וַיָּלֶן שָׁם וְהִנֵּה דְבַר יְקֹוָק אֵלָיו וַיֹּאמֶר לוֹ מַה לְּךָ פֹּה אֵלִיָּהוּ: וַיֹּאמֶר קַנֹּא קִנֵּאתִי לַיקֹוָק אֱלֹהֵי צְבָאוֹת כִּי עָזְבוּ בְרִיתְךָ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת מִזְבְּחֹתֶיךָ הָרָסוּ וְאֶת נְבִיאֶיךָ הָרְגוּ בֶחָרֶב וָאִוָּתֵר אֲנִי לְבַדִּי וַיְבַקְשׁוּ אֶת נַפְשִׁי לְקַחְתָּהּ: וַיֹּאמֶר צֵא וְעָמַדְתָּ בָהָר לִפְנֵי יְקֹוָק וְהִנֵּה יְקֹוָק עֹבֵר וְרוּחַ גְּדוֹלָה וְחָזָק מְפָרֵק הָרִים וּמְשַׁבֵּר סְלָעִים לִפְנֵי יְקֹוָק לֹא בָרוּחַ יְקֹוָק וְאַחַר הָרוּחַ רַעַשׁ לֹא בָרַעַשׁ יְקֹוָק: וְאַחַר הָרַעַשׁ אֵשׁ לֹא בָאֵשׁ יְקֹוָק וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה דַקָּה:

אחרי כל הפעולות הנמרצות של אליהו, אשר הורג ומחסל ומוריד אש מן השמים, ונלחם במלכים ושועי ארץ, ובכל נביאי הבעל, הוא מגיע למדבר, מקום שקט, ושם מתברר לו ש"לא ברעש ה' ". הקב"ה נמצא בדממה שבין המילים וברגע שבין השורות.[5] הוא מופיע בקול שמתחבא מאחורי המילים והמנגינות. לאחר שמסלקים את כל הנוצץ והחיצוני, את כל הצורות והאפיונים, כאשר נותרים עם הדבר ההיולי עצמו, או אז מגלים את הקב"ה.

רש"י על אתר מביא מסורת שהיתה בידו:

קול דממה דקה - קל דמשבחין בחשאי אבל בנביאי א"ה אומר דממה וקול אשמע (איוב ד' י"ו) **דממה היתה לשבח, ואני שמעתי קול הבא מתוך הדממה דטינטישמנ"ט בלעז ואין שומעין הקול ממש:**

רש"י אומר שמתוך הדממה ניתן לשמוע קול, שאינו קול ממש אלא משהו שעולה מתוך הדממה (=בת קול). קול זה הוא בבחינת 'תארים שליליים', שזה

[5] דרשנים רואים בזה את היסוד של קדושת הגיליונים בספר תורה, שמבחינות מסויימות היא גבוהה מקדושת הכתב.

מה שמגלים לאחר שמסלקים את כל הבולט וכל המוכר לנו. מה שנשאר אחרי הכל זה הקב"ה. הצד ההיולי המופשט שמשותף לכל ההוויה אחרי שמסלקים את כל המאפיינים הספציפיים של היישים השונים. מה שנותר, שהוא לכאורה חסר צורה, הוא הוא המשותף לכל ההוויה. שם נמצא הקב"ה.

בראש השנה אנחנו אמורים לחיות את ההפשטה הזו. להמליך את הקב"ה במלכויות זיכרונות ושופרות, אין פירושו להחליף מלך בשר ודם במלך רם יותר. זהו שינוי של מושגי המלוכה, ושל היחס למציאות בכלל. התייחסות לממדים החבויים והעמוקים יותר, היא גופא ההמלכה של הקב"ה.

כפי שראינו, התורה מציגה שני סוגי יחס בין ראש השנה לבין תקיעת שופר: "יום תרועה" ו"זכרון תרועה". בר"ה שחל בשבת אנחנו כלל לא תוקעים. שם ההפשטה היא עמוקה יותר. ביום כזה אנחנו מסלקים אפילו את הקול ההיולי שנותר בראשי שנה רגילים, ונותרים עם אין מוחלט. אך ממנו, מהאין הזה, נברא כל היש. כל המציאות אינה אלא 'יש מאין', כלומר יש מגוון ומורכב שיוצא מתוך האין הפשוט הזה.

מתן תורה בחורב, כמו גם התגלות הקב"ה לאליהו בחורב, כמו גם תקיעת השופר בר"ה, מלמדים אותנו שלפני ההתגלות הגדולה צריך ביטול וסילוק של החומרי והחיצוני, הנוצץ והרועש. דרוש צום של ארבעים יום וארבעים לילה, ביחד עם הליכה למדבר ושהות לבד ללא חברת בני אדם, ושם מתגלה אלינו היסוד שעומד בבסיס כל החיים הצעקניים והרועשים של היומיום.

המדבר מגלה לנו את מה שהמציאות מכסה מאיתנו. לאחר מכן ניתן לחזור אל החיים הרגילים, אבל לא לשכוח שבתוך כל שיר יש מנגינה, ובתוך כל מנגינה יש קול, ומאחורי הקול יש דממה, שגם ממנה יוצאת בת קול. ומדי פעם כדאי אף לנסות ולהאזין לה. ואולי זוהי אותה בת קול שיוצאת בכל יום מהר חורב, שרק מי שמאזין לדממה יכול לשמוע את הקול הזה שעולה ממנה...

פרשת השבוע: האזינו

אמנם דברינו עוסקים בענייני ר"ה ותקיעת שופר, אך ניתן אולי לקשור את הדברים גם לפרשת השבוע. זו עוסקת גם היא בהאזנה, ופותחת בפסוק:

הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי:

ההאזנה הזו דורשת חילוץ של קול מהדממה. כמו שראינו לעיל: "לא ברעש ה'". קולו של הקב"ה אינו קול במובן הרגיל שאנחנו מכירים. זהו קול שעולה מן הדממה, ודרושה האזנה כדי לשמוע אותו.

ה. הרכבות הלכתיות[6]

מבוא

נחזור כעת למאמרנו, ונסיים אותו בדיון מטא-הלכתי שעולה מדברינו עד כה. ראינו שהן לבבלי והן לירושלמי ההרכבה של שבת עם ר"ה יוצרת יום מסוג שלישי. זו אינה הרכבה של שני ימים שנותרים כל אחד על מכונו (בלשון הרוגצ'ובר: הרכבה שכונית, מלשון שכנים), אלא הרכבה שממזגת את שני המרכיבים ומתיכה אותם לכלל יישות חדשה (בלשון הרוגצ'ובר: הרכבה מזגית, מלשון מיזוג).[7]

בפרק זה ננסה לתאר את עניינה של ההרכבה המזגית של ימים שונים, שמותכים ויוצרים בכך יום מסוג שלישי. נתחיל בר"ה שחל בשבת, ונמשיך בשתי דוגמאות נוספות.

תקיעה בשופר בר"ה שחל בשבת

האחרונים חלוקים ביניהם מה דינו של מי שעבר על גזירת חכמים ותקע בשופר בר"ה שחל בשבת. רעק"א ב**דרוש וחידוש** במערכה לחגיגה, טוען שהתוקע לא קיים מצווה כלל. ה**מגן אברהם**, לעומתו, כנראה סובר שהתוקע קיים מצווה, אלא שמדרבנן אסור לעשות כן (ואולי היתה זו מצווה הבאה בעבירה).[8]

כלומר רעק"א טוען שתקיעה כזו, לא רק שהיא אינה מצווה גמורה, היא גם לא מצווה הבאה בעבירה. אין כאן מצווה כלל. כביכול, חז"ל ביטלו את המצווה, וכעת אין לה קיום גם במישור דאורייתא.

והנה, רבים הביאו ראייה לדבריו מדברי תוד"ה 'דאמר לך', סוכה ג ע"א, שם הוא קובע כי מי שישב בסוכה באופן ששולחנו מחוץ לסוכה, לא יצא ידי חובת המצווה מדאורייתא. אך עיקרון זה שנוי במחלוקת ראשונים (לדוגמא, הר"ן בהמשך המסכת חולק עליו).

לדברינו ייתכן שאין כאן תקיעה מפני שחז"ל לא רק ביטלו את התקיעה, אלא קבעו וחידדו את מהותו של היום. הם הורו לנו כיצד לקיים את מצוות "זכרון תרועה". בלי שהיינו עוצרים בחלק מן השנים ולא תוקעים כלל, גם בשאר השנים שבהן אנחנו כן תוקעים, לא היינו יכולים לקיים במלואה את המצווה של "זכרון תרועה". לכן כאן זה אינו רק גזירה דרבנן, אלא אין עניין לתקוע. או, נכון יותר:

---

[6] ראה על כך בספר **שתי עגלות וכדור פורח**, בהארה 10 וסביבה. מוזכרות שם גם דוגמאות דומות נוספות.

[7] על מינוחים אלו, יישומיהם והשלכותיהם, ראו בספר **מפענח צפונות**, לרמ"מ כשר.

[8] הדיוק מן ה**מג"א** אינו הכרחי כלל וכלל, אך יש אחרונים שכך למדו בדבריו.

יש עניין שלא לתקוע.

כלומר ר"ה שחל בשבת אינו הרכבה שכונית של ר"ה ושבת. אם כך היה, אזי מי שתקע עבר על איסור שבת, אבל לפחות קיים את המצווה מצד ר"ה שיש ביום הזה. אם אין כאן מצווה כלל, אות הוא שהיום הזה הוא הרכבה מזגית של ר"ה ושבת. לאחר ההתכה אין כאן כבר שבת וגם לא ר"ה. זהו יום מסוג שלישי, ובו כלל לא שייכת תקיעה.

יום הכיפורים שחל בשבת

ההלכה קובעת שקרבנות יום הכיפורים בבית המקדש צריכים להיעשות על ידי הכהן הגדול. הרמב"ם בהל' עבודת יוה"כ, פ"א ה"ב, כותב:

עבודת כל חמש עשרה בהמות אלו הקריבין ביום זה אינה אלא בכהן גדול בלבד, אחד כהן המשיח /המשוח/ בשמן המשחה או המרובה בבגדים, ואם היתה שבת אף מוסף שבת אין מקריב אותו אלא כהן גדול, וכן שאר העבודות של יום זה כגון הקטרת הקטורת של כל יום והטבת הנרות הכל עשוי בכהן גדול נשוי שנאמר וכפר בעדו ובעד ביתו ביתו זו אשתו.

הרמב"ם פוסק שביום כיפור שחל בשבת גם קרבנות השבת נעשים על ידי הכהן הגדול, ולא רק עבודת היום עצמה.

בעל ה**אור שמח**, בהלכות עבודת יום הכיפורים, פ"ד ה"א, טוען שרואים מכאן שהרמב"ם תופס את יום הכיפורים כמהות אחת אשר כל הקרבנות הקרבים בו, אף אם זה כביכול באקראי (רק בגלל שבמקרה בשנה זו הוא חל בשבת ולא ביום חול), קדושים בקדושת יום הכיפורים, ועל כן כולם צריכים להיות מוקרבים על ידי הכהן הגדול. דוגמא נוספת לכך הוא מביא שם מקרבן פסח, שניתן לעשות חלק מעבודותיו בשבת שחלה ביום שלאחריו. ומוכח מכאן שקרבן זה נחשב קרבן 'שבתי', זאת על אף שכאשר פסח חל בשבת זהו אירוע מקרי ולא מהותי. אם כן, ההרכבות של יו"כ ושבת או של פסח ושבת יוצרות יום מסוג שלישי. זו אינה הרכבה שכונית אלא הרכבה מזגית.

כמסקנה מהדיון שם כותב בעל ה**או"ש** שביום הכיפורים שחל בשבת, אם חולה צריך לאכול מחמת סכנה (פיקוח נפש), אין הוא צריך לעשות קידוש לפני כן. אמנם אכילה בשבת טעונה קידוש לפניה, אך יו"כ שחל בשבת אינו צירוף של יו"כ ושבת, אלא יום מסוג שלישי. צביונה של אותה שבת אינו מנותק מן העובדה שהיא חלה ביום כיפור. קדושת אותה שבת באה לידי ביטוי בכך שמתענים בה, ולכן אין בה חיוב קידוש כלל, גם עבור מי שאוכל.

אם כן, הצירוף בין שבת ויום כיפור אינו מקרי אלא יוצר מהות חדשה שהיא 'יום כיפור שחל בשבת'. בדיוק כפי שראינו לגבי ר"ה שחל בשבת.

יו"ט שחל בשבת

בשו"ת **צפנת פענח**, סי' ב, דן המחבר במצב בו יו"ט כלשהו חל בשבת. ההלכה קובעת כי ישנן מלאכות שנעשות לצורך הכנת הסעודות (במינוח ההלכתי: אוכל נפש), ואותן מותר לעשות גם ביום טוב. בשבת מלאכות אלו הן אסורות (אין היתר 'אוכל נפש'). השאלה בה עוסק בעל ה**צ"פ** היא האם מי שעשה מלאכה כזו ביום טוב שחל בשבת, ועל כן הוא עבר על איסור מלאכה בשבת, עבר גם על איסור מלאכה ביום טוב?

הרוגצ'ובר דן בשאלה זו מצדדים שונים, ולאו דווקא מתוך השיקול שהצגנו כאן. אולם טענתנו היא כי יש מקום רב לסברא שאכן נעברו כאן שני האיסורים. הסיבה לכך היא שההרכבה של יו"ט ושבת אינה שכונית אלא מזגית. אין כאן שבת - שמבחינתה המלאכות הללו אסורות, וגם יו"ט - שמבחינתו הן מותרות. יש כאן יום מסוג שלישי, ומכל בחינותיו המלאכות הללו הן אסורות.
כמובן אופיו של היום השלישי הזה נקבע על פי מרכיביו (שהרי האיסור נובע מכך שיש כאן גם שבת), אך לאחר שהוא נקבע, הוא מתפשט לכל בחינותיו של היום.

דברי בעל 'ציונים לתורה'

ר' יוסף ענגיל כבר עמד על השאלה של שתי קדושות שמתערבבות, ואף הוא דן בשאלה האם נוצרת כאן קדושה חדשה או שמא שתי הקדושות הבסיסיות קיימות זו לצד זו. הוא תולה זאת במחלוקת ב"ש וב"ה בתוספתא ברכות פ"ג הי"ג, שם נאמר כך:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת בית שמיי או' מתפלל (שמנה עשר) [עשר] ובית הלל או' מתפלל תשע יום טוב שחל להיות בשבת בית שמיי אומרי' מתפלל שמנה ואו' של שבת בפני עצמה ושל יום טוב בפני עצמו ומתחיל בשל שבת ובית הלל או' מתפלל שבע ומתחיל בשל שבת ומסיים בשל שבת ואו' קדושת היום באמצע ר' או' אף חותם בה ברוך מקדש השבת וישראל והזמנים

התוספתא דנה בצירוף של קדושות, ומביאה מחלוקת בשאלה האם כשיו"ט חל בשבת יש להזכיר את היו"ט בברכה נפרדת, או שמא יש להכניס אותו לתוך הברכה של שבת. בפשטות המחלוקת היא בשאלה האם יו"ט שחל בשבת זהו

צירוף שכוני, כשיו"ט ושבת שוכנים זה לצד זה, או שמא זהו צירוף מזגי, שבו היו"ט 'צובע' את השבת, וביחד הם יוצרים יום בעל אופי שונה.

ר' יוסף ענגיל רוצה להסביר כך גם את הדין שתוקעים בשופר בר"ה רגיל, ולא גזרו שמא יעבירנו ד אמות ברה"ר, שלא כמו בר"ה שחל בשבת. והנה, לשיטת ב"ה אין בעייה שכן הם סוברים את דין 'מתוך', ואין בעייה של הוצאה ביו"ט. אבל ב"ש שאינם סוברים 'מתוך', הרי לשיטתם יש בעייה של הוצאה גם בר"ה שלא חל בשבת. אם כן, לשיטתם היה עלינו להשוות את ר"ה שחל בשבת לר"ה רגיל.

ולפי דרכו כאן הוא מסביר שב"ש נקטו שר"ה שחל בשבת אלו שתי קדושות שונות, ולכן איסור הטלטול שנובע משבת אינו קשור לחובה לתקוע שנובעת מר"ה. ממילא אין החובה לתקוע מבטלת את החשש לטלטול. אבל בר"ה רגיל הרי החובה לתקוע ואיסור הטלטול שניהם נובעים מתוקפו של יו"ט דר"ה, ולכן חובת התקיעה מבטלת את חשש הטלטול.

כעת עולה השאלה מדוע לפי ב"ה שרואים את ר"ה שחל בשבת כיום אחד, מדוע שם חובת התקיעה אינה מבטלת את חשש הטלטול? ונראה שלב"ה ר"ה שחל בשבת הוא אמנם יום אחד, אבל אופיו 'נצבע' בעיקר ע"י השבת, והיא הדומיננטית.

יש להעיר כי בר"ה שחל בחול, שם תקיעת השופר היא היא מהותו של היום (='יום תרועה'), ולכן נראה מסברא שהיא היתה מבטלת את החשש להעברה ברה"ר, גם אילו היה חשש כזה לב"ה ביו"ט.

מסקנות

1. מחלוקת בין הבבלי לירושלמי לגבי תקיעה בר"ה שחל בשבת. בירושלמי קיימת ביטול חובת תקיעה ביום זה, בבבל, זוהי דחייה מכח איסור שיכול לגרום לעבירה דאוריתא. בבבלי גם הסבר נוסף, לא תוקעים במדינה מדרבנן מחשש שיעביר את השופר ד' אמות כמו בלולב ומגילה.
2. הפסוק 'זכרון תרועה' שנדרש לראש השנה שחל בשבת, אינו רק פוטר מתקיעה בר"ה שחל בשבת, אלא מחייב אותנו לזכור את התרועה. זהו, על פניו, דין דאוריתא המחייב אותנו בר"ה שחל בשבת. זהו אינו דין הנלמד מדרשה זהו ממש פשוטו של מקרא. 'זכרון תרועה' הוא השקט, בר"ה שחל בשבת ישנה שתיקה רועמת שנכנסת במקומו של השופר.
3. ר"ה שחל בשבת יוצרים יום חדש מסוג שלישי. החיבור בין שני הימים אינו חיבור 'שכוני' (בלשון הרוגצ'ובר) אלא חיבור 'מיזגי' (בלשון הרוגצ'ובר, הרכבה מזגית, מלשון מיזוג). היום החדש הוא <u>התכה</u> ולא הרכבה של שני הימים הללו.לחיבור מסוג זה יש משמעות הלכתית של ממש, כגון: תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת.

▪ נספחים ▪

נספח א:	מקורות - מקרא, חז"ל ספרי פרשנות וכללים	402
נספח ב:	ביבליוגרפיה כללית	411
נספח ג:	מושגים ומילות מפתח	413

נספח א - מקורות

תנ"ך

בראשית כ"ח כ"ב 13
שמות ב' י"ג 43
ו' ב'-ג' 65
כ"ג 89
ל' י"א-ט" 117
כ' ט' 139
ל"ה 139
י"א ד' 230
י"ב ג'-ו' 191
י"ב כ"ט 230
פרק ל"ב 271, 272
ויקרא ט"ז ח'-ט' 249
י"ד ל"ג-ל"ח 159
במדבר ט ג'-י"ג 185
כ"ו נ"ה-נ"ו 249
ל"ג נ"ד 249
ל"ד א'-ב' 254
ל"ד י"ג 249
ל"ו ב' 249
דברים כ"ה י"א 43
י"ז א' 154
דברי הימים א' כ"ה ח' 253
הושע ז' י' 256
יהושע ז' 253
ירמיה נ"א מ"ט 256
מלכים א' י"ז כ"ג 256
נחמיה י' ל"ה 253
שמואל א' י"ד 253
תהילים כ"ז ד' 256
ק"י ד' 256
קל"ב ט' 256

מפרשי תנ"ך

רש"י

בראשית, א' א' 65
שמות, ו' ו' 65
שמות, כ"ג 89
במדבר, כ"ו נ"ד 250

רמב"ן

בראשית, א' ח' 69
שמות, פ' וארא 66
שמות, כ', ז' 16
שמות, ל' ט"ו 118
שמות, כ"ה כ"ד 120
שמות, ל' י"ב 121
במדבר, כ"ו נ"ה 250
שיר השירים, ג' ט' 69

רשב"ם

שמות, כ"ג 89

אבן עזרא

פרשת וארא 65

אברבנאל

פרשת וישב 27

אור החיים

פרשת וארא 65, 70, 83

העמק שאלה

על פרשת מקץ שאילתא כ"ט סקט"ז 31

כלי חמדה
פרת וירא ד' 27, 33
פרשת ויצא ד' 15
פרשת במדבר ד' 225

משך חכמה
פרשת ראה 160

עקידת יצחק
שער כ"ט 27

פרדס יוסף
בראשית כ"ח 21, 27

ספרות תנאית -מדרשים

בראשית רבתי
פרשת ויצא 13

ילקוט שמעוני
שמות ל' 121

מדרש הגדול
שמות י"ב כ"ט 230

מכילתא
בא, פרשה ה' 192
בא, פרשה י"ג 230
משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ד' 139
ויקהל, מסכתא דשבת פרשה א' 140, 144
דרשב"י שמות י"ב כ"ט 230

פסיקתא דרב כהנא 121

פסיקתא זוטרתא
במדבר ל"ד א'-ב' 254

תנחומא
במדבר סימן כ"ג 208, 213

תוספתא
מעשר שני פ"ה 30

משנה
אהלות פרק ז' ו' 49
נגעים ד' י"א 176
נדה פרק ה' ג' 50
נזיר פרק ט' ב' 162
שקלים פרק א' ו'-ז' 120, 123
פרק א' ה' 122

מפרשי המשנה
ברטנורא שקלים
פרק א' ג' 122
פרק ד' א' 130
ברטנורה נזיר
פרק ט' ב' 162
שנות אליהו
פאה, פ"א א' 13
תוספות יום טוב שקלים
פרק ג' 122
פרק ד' 130, 132, 133
תוספות יום טוב נזיר
פרק ט' ב' 163
תוס' רעק"א שקלים
תחילת פרק ד' 127, 132
תוס' רעק"א אהלות
פרק ו' ז' 51

תלמוד בבלי

בבא בתרא מ"ג א' 128
ק"ו ב' 256
ק"ז 262
קכ"א ב' 250
בבא מציעא קי"ח 125
סוף המסכת 125
בבא קמא ט' ב' 15
כ"ח א' 43
מ"ו ב' 172
ס' ב' 46
ביצה י"ב א' 150
כ"ד 59
כ"ה א' 178
בכורות י"ז א' 237
י"ז ב' 239
ג' ב' 231
ז' א' 229
נ"ה ב' 30
נ"ז ב' 27
גיטין ז' ב' 15
י"ט ב' 59
חולין י' ב' 160
י"א א' 100
יומא כ"ב א' 259
ל"ה ב' 131
נ' א' 194
נ"א א' 196, 198
פ"ה ב' 44
כתובות י"ט א' 37
כ"ג ב' 37
כ"ו ב' 169
נ' א' 13
ע"ה ב' 176
פ"ב א' 279
מכות כ"ג א' 209
מנחות כ"א ב' 132
נדרים ח' 27, 28
ס"ד ב' 43
נידה ט' ב' 59
סוטה י"ז א' 84
סנהדרין י"ז א' 253
ל' א' 30
מ"ג ב' 254
עב ב' 49, 50
עירובין דף נ"א 91
פסחים צ"א ב' 187, 195, 196
צ"ה א' 186
צ"ו ב' 193
דף קי"ב 91
קידושין ל"ג ב' 195
מ"א ב' 192
ס"ה ב' 37
ראש השנה דף ט"ז א' 119
שבועות דף ל"ה 73
שבת ק"ו א' 148
קמ"ח ב' 259

תלמוד ירושלמי

יומא ב' א' 259
ד' א' 250
מעשר שני פ"ד ה"ד עד ו' 30
סנהדרין פרק ד' ו' 140
פ"ח ה"ט 49, 50
פאה א' א' 15
שבת סופי"ד 49, 50
שקלים פרק א' ג' 121

ראשונים

רש"י
ביצה ג' ב' 102
כ"ה א' "בחזקת" 178
גיטין נ"ד ב' 102
חולין צ"ח ב' 102
כתובות נ' א' 14 15

תוספות

ב"ב	ס"ב ב' ד"ה **איתמר**	57
ביצה	י"ב א'	150
	כ"ה א' "בחזקת"	178
בכורות	י"ז א' **אפשר לצמצם**	240 ,239
	ז' א' **שאלמלי**	229
יומא	ל"ה ב', "ניחוש"	131
	נ"א א' **דוחה השבת**	197
כתובות	נ"ו א' **הרי זו**	276
	ע"ה ב'	178 ,176
מכות	י"ד א' **לאפוקי**	201

תוס' ישנים

ביצה	ג' ב'	59

רמב"ן

סנהדרין	סוף פרק ג'	95

רשב"א

בבא קמא	ט' ב'	16
גיטין	ע"ז א'	283

ר"ן

נדרים	ח'	29 ,28

ראש

חולין	פ"ז סי' ל"ז	102

מאירי

שקלים	פרק א' א'	117

שיטה מקובצת

בבא בתרא	קכ"א ב'	250
נזיר	י "א א'	280

מרדכי

פ"ק דב"ב	סוס"י תרנ"ח	33

עבודת קודש

בית מועד	שער ה', א' א'	59

ספר החינוך

מצווה ע"ח	95
מצווה ק"ה	117
מצווה קי"ד	145 ,142 ,141
מצווה ש"פ	186
מצווה שפ"א	186
מצווה שפ"ג	186

מלחמות השם לרמב"ן

ריש	פרק ב' מכתובות	159

נימוקי יוסף

בבא קמא	י' ב' (בדפיו)	201

רמב"

שער הגמול	224

ספר חסידים

סי' תרע"ט	263
סי' תש"א	263
סי' תמ"ד	27

<u>רמב"ם</u>

אישות	ו' י"ד	275
	ו' ט"ו-ט"ז	274
	ו' י"ז-י"ח	275
ביאת מקדש	פרק ד' ט'	194
גירושין	ט' י"א	283
זכיה ומתנה	פ"י ה"ז	34 ,31
חובל ומזיק	ח' ט"ו	45
יום טוב	ד' כ'	259

מילה	א' א'-ב'	200
מעשר שני	פ"ו ה"ו	33 ,31
מתנות עניים	פ"י	15
סנהדרין	ד' י"א	216
	י"ז ז'	209
	י"ח א'	208
	י"ט א'	208
עבודה זרה	ב'	81
	ב' ז'	76
ערכין	סוף	15
קרבן פסח	ה' ב'	201 ,189
	ז' א'	194
	ז' ח'	193
	י' ט"ו	196
רוצח	א' ט'	51
	ט' ח'	241
שבועות	ב' ב'	75
שבת	כ"ד ז'	147 ,146
שופר	ב' ט'	216
שכנים	ב' י"א	256
שקלים	א' ז'	121
	ד' ו'	129
תלמוד תורה	פ"ז י"ב	35 ,28
תמידין ומוספין	ד' א'-ג'	259
תשובה	א' ד'	210
	ג' י"א	118

ספר המצוות

שורש שני	154
שורש תשיעי	139
שורש ארבעה עשר	211 ,145
עשה נ"ה	192
עשה נ"ז	190 ,186
עשה נ"ח	186
עשה קע"א	117
לאו קכ"ג	186
לאו שכ"ב	145 ,141

פירוש המשניות

מכות תחילת פרק ג'	208
נזיר, ט' ב'	163
סנהדרין, הקדמה לפרק "חלק"	207
פאה א' א'	14

מורה נבוכים

ח"א פס"ג	75
ח"א פס"א	82 ,76
ח"ב פכ"ו	69

<u>מפרשי הרמב"ם</u>

אור שמח

עבודה זרה פרק ב' ז'	76
עבודת יום הכיפורים	153
חידושי הגרי"ז שביתת עשור	43
מגיד משנה חובל ומזיק ח' ט"ו	46

ראב"ד

חובל ומזיק ח' ט"ו	46
מילה פרק א'-ב'	200

כסף משנה

ביאת מקדש ג' י"ח	214
בכורות, ו'	173
חמץ ומצה א' ו'	211
יסודי התורה פ"ה ה"ה	45
פסולי המוקדשים י"ח י"ב	214
קרבן פסח ה' ב'	200

משנה למלך

גירושין ו' ג'	284
טומאת צרעת, ב' א'	179
שקלים, ד' ו'	131 ,128 ,127

לחם משנה

מעשה הקרבנות י"ח י"ד	211

עבודה זרה ב' ב' 76
שבועות ב' ב' 80
קרית ספר, שקלים א' 117

שער המלך
סוף הלכות מילה 117
שקלים א' א' 124

<u>טושו"ע</u>

טור חו"מ
רנ"ה סוס"י 33

בית יוסף
או"ח ק"ח 201
או"ח תרנ"ו 15
חו"מ רצ"ה ה' 216

שולחן ערוך
או"ח ש"ח א' 97
של"ט ד' 147
יו"ד קע"ט א' 259
רמ"ז ב' 15
רנ"ט סוס"י 30
שי"ח א' 238
של"ד ה' 28
אבהע"ז כ"ח י"ג 124
חו"מ כ"ה ב' 92
רל"ה א' 124
רנ"ה סוס"י 31
תכ"ה ב' 51

אבני מילואים
ד' י"ז 179
כ"ז י"ח 179
כ"ח ל"ג 125

ביכורי יעקב
לולב, תרמ"ט י"א 125

בית אפרים
חושן משפט, ח' 125

בית שמואל
אבן העזר מ' 284

מגן אברהם
קל"ב ב' 259
קנ"ו ב' 91
של"ט ג' 151 ,147

משנה ברורה
ש"ח מ"ו 59
ש"ט כ"א 59
תצ"ז ח' 59

נתיבות המשפט
קנ"ד ו' 258

פרי מגדים
על יורה דעה, פתיחה להלכות תערובות 103

פרי חדש
סוף יורה דעה 167

פרישה
רנ"ה סוס"י 34

פתחי תשובה
קע"ג ב' 259

קצות החושן
רל"ה ד' 124

ש"ך
חושן משפט, סימן כ"ה י"ט 93

שער המשפט
סימן י"ח 96

שער הציון
סימן ש"ח כ"ד 59

תומים
סימן צ' ז' 172

ספרות השו"ת

אבני נזר
על אורח חים, רכ"ח 155

אחיעזר
ח"ג, סימן ל"ג ב' 76

דבר אברהם
סימן י"ב 250

דברי יציב
יורה דעה קכ"ב 27, 33

האלף לך שלמה
אורח חיים ס"ב 260

הר צבי
חלק ב' נ"א ג' 279

חוות יאיר
ס"א 254, 262

חוט המשולש
ג' כ"ז 161

חלקת יואב
בפתיחה ליורה דעה, סימן ב' בהגהה 161

חתם סופר
יו"ד סי' רכ"ט 13
או"ח סי' קע"ה 225

יביע אומר
חלק ו', חושן משפט ד' ו' 257, 261, 266

ישועות יעקב
יו"ד, קי"ב ב' 161

לב שמח
חו"מ ה' 109

מהרלב"ח
קונטרס הסמיכה סימן קמ"ז 216-222

מהר"ם חלאווה
כ"ב 59

מהר"ם שיק
יורה דעה סי' ר"ל 13

מנחת שלמה
חלק א' נ"ה 279

עונג יו"ט
או"ח ד' 102
יו"ד ע' 178

שו"ת רעק"א
סי' מ"ח 280
סי' כ"ה 76

ציץ אליעזר
י"ח מ"ח 266

שו"ת צפנת פענח
סי' ב' 152, 398
סי' ר' 30

שבות יעקב
חלק ג' קס"ב 259

תשב"ץ
ח"ב קכ"ח 31, 32

תשובות הגאונים
קושטא של"ה ס'; וילנה תרמ"ה נ"ז 254

תשובות הרא"ש
כלל ו' סימן ה' 108

תשובות הרשב"א
א' ת"ח 27
א' תרס"ח 29
ד רל"ד 69

<u>אחרונים</u>

אפיקי ים
ח"א י"ג 159
ח"ב סי' מ' 56

גבורת ארי
יומא ל"ט 252

גט פשוט
קונטרס הכללים כלל א' 92

חזון איש
יו"ד סימן ק"נ ח' 93
חו"מ ליקוטים סי' כ' 55

חידושי רעק"א
כתובות ל"ג ב' 49

יד מלאכי
כללי הדינים קס"ז 33, 34

מהר"צ
חיות גיטין י"ז א' 159

מהרש"א
ברכות נ"ה ב' 27

מכתבי תורה
קצ"ג ב' 82

מנחת חינוך
מצווה ב' סעיף כ"ו 200
מצווה ע"ח א' 91, 96
מצווה ע"ח ב' 92
מצווה ק"ה א' 117, 123
מצווה ק"ה ה' 121
מצווה קי"ד א' 147, 150, 151

מפענח צפונות
(והקדמת הרב משה שלמה כשר לצפנת פענח על התורה) 83

מקראי קודש
(רצ"פ פרנק), פסח, כרך א' סימן ב' 192

מרגליות הים
סנהדרין ל' א' סק"ז 27, 31

מרחשת
חלק ב', סימן ב' א' 178

נאות יעקב
סימן כ' 161

ספר הפרדס
שער י"ט פרק א' 70, 71, 83

עין יעקב
ברכות צ' ב' 27

פני יהושע
גיטין י"ז א' 159

קהילות יעקב
חולין, ט"ו 168, 178
יבמות כ"ב-כ"ג 178

קובץ שיעורים
בבא בתרא קי"ח 179
בבא בתרא סימן קכ"ח 178
כתובות סי' קס"ח 280
כתובות, סימן רסג 159
כתובות, סימן רס"ה 176

קונטרס הספיקות
ב' ג' 172
א' ח' 173

קונטרס התנאים
(ר"ש שקופ) 282

שב שמעתתא
ב' י"ז-י"ט 169
ד' ג' 166, 168, 170
ה' א' 178

שדי חמד
'עשה דוחה לא תעשה' 16
כללי הדינים קמ"ה 34

שושנת העמקים
כלל י"א 179

שיבת ציון
סי' מ"ב 35

של"ה
בהקדמה, "בית השם" 70

שערי אורה
שער ג'-ד' 70, 83

שערי ישר
שער ב' פרק א' 161, 176
שער ב' ז' 169
שער ב' ט' 179
שער ג' פרק ד' 103
שער ה' 172
שער ו' 100

שרידי אש
סנהדרין סי' מ"ב 54

תורת חיים
סנהדרין ל' א' 31

נספח ב - ביבליוגרפיה כללית

אברהם, מיכאל: **שתי עגלות וכדור פורח**, הוצאת בית אל, 2002 97 , 128, 152, 166

אברהם, מיכאל: האם ההלכה היא פלורליסטית, **המעיין** מ"ז ב', תשס"ז 111

אברהם, מיכאל: "בעיית היחס בין הפרט והכלל ודילמת חומת מגן", **צהר** י"ד 128

אברהם, מיכאל, "שיעור בדין מיגו – ונספח אליו קונטרס על סברות משפטיות", בני ברק, תשס"ו 171

אברהם,מיכאל: ""מהי גזירת הכתוב – עיון בדין עדים זוממים", **נטועים** 174

אברהם, מיכאל: "חצו של זינון והפיזיקה המודרנית", **עיון** מ"ו, תשנ"ח 241

אברהם, מיכאל: "הפרדת תאומי סיאם", **תחומין** כ"ז 249, 262, 264

אברהם, מיכאל: "מהי חלות?", **צהר** ב' 282

אברהם, מיכאל: "האם ההלכה היא משפט עברי?" **אקדמות** ט"ו 282

אברהם, מיכאל: "בעניין הפרדת תאומי סיאם", **תחומין**, כ"ז 47, 49, 53, 60

אברהם, מיכאל: "אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה", **מישרים** א', ישיבת ההסדר ירוחם, תשס"א 92, 93, 111

אברהם, מיכאל: "אוטונומיה וסמכות בפסיקת הלכה", **מישרים** א', ישיבת ההסדר ירוחם, תשס"ב 60

אברהם,מיכאל: **שתי עגלות וכדור פורח**, שער שני, הוצאת בית אל, 2002 67, 72

אלון, מנחם: **המשפט העברי**, חלק ב' פרקים י"ח – י"ט 104, 107

אלון, מנחם: **המשפט העברי**, חלק ב' 571 – 128

אנציקלופדיה תלמודית ערך "חזקה" 159, 161

בלייך, דוד: Tradition 31, no. 1 (1996): 92-125 48

בער, יצחק: "היסודות וההתחלות של ארגון הקהילות היהודיות בימי הביניים", **ציון** ט"ו, תש"י 105

דיסקין, שמעון משה: **אוהל יהושע**, שמות י"ב כ"ט 231, 234

דיק, יהודה: "תרומת איברים מגוסס להצלת חיי אדם", **אסיא** נג-נד (יד, א-ב) אלול תשנד, 85, פרקים ז-ח. 44

הלל, יעקב: "וישב הים" 256

הלפרין, מרדכי: "האם מותרת השתלת לב על פי ההלכה",**אסיא** ה, עמ' 55-97 בפרקים ה-ח. 44

הלפרין, מרדכי: Siamese Twins: Rav Feinstein's Ruling And The Subsequent Controversy, ASSAI Vol. IV, No. 1 February 1002 48

הלפרין, מרדכי: הפסקת הריון, היבטים משפטיים מוסריים והלכתיים", **רפואה ומשפט** 2002 27

סולובייצ'יק, חיים: **שו"ת כמקור היסטורי** 104, 105

פיינטוך: **פקודי ישרים** 148

רז, שמחה: **איש צדיק היה** 111-117 – 255

אלמוני, "סיפורן של תאומות סיאם" משרד החינוך, **ובחרת בחיים** - האגף לתוכניות לימודים,

48 תשנ"ט
Sefer Higayon„ 5991,Names and Divine Names: Kripke and Gikatillian‘, in M. Koppel and E. Merzbach)eds.(, Zomet Institute.p. 51-60 in the english
73 section

נספח ג - מושגים ומלות מפתח

אהדריה לאיסורא קמא 150
אוטונומיה 91
אומדנא 169
איכות וכמות 95, 97, 99
אינטליגנציה 98
אמנת כינרת 93
אספקלריא המאירה 70
אפלטון 68
עריצות הרוב (אפקט דוד לוי) 101
אקראיות 247, 250
אשמה 55
ביטול ברוב 102, 110, 125, 129
בישול ביו"ט ובשבת 152
בית דין 140
בעלי זרועות 129
בריאת העולם 233
בת קול 96
גוי 123
גורל 247
גורל הגר"א 255
גורל לא הוגן 261
גזיזת קדשים 151
גט 81
גידוף 76, 81
גלות 104
גר 188
גרושה 285
דברים שבלב 127
דוד המלך 231
דיבור (האם מבטל מעשה) 280
דין בשבת 140
דיין 89, 140
דיני ראיות 172
דמוקרטיה 107, 109
דתן ואבירם 43
הבטה (קונה או לא קונה) 126
הבערת אש בשבת 139, 144
הדיוטות (בניגוד לגמיר) 96
הודאת בעל דין 37
החזקה מאיסור לאיסור 178
הידור מצווה 14
היכללות בציבור (אלטרנטיבה להקנאה) 128, 134
הליכה אחר הרוב 89, 95
המוציא מחברו עליו הראיה 172
הסתברות 229, 232
הרכבה (או צירוף) שכונית ומזגית 152
השגחה 247
התראה 150
התראה בחלום 36
זמן 227
זנון 241
זעם (של הקב"ה) 229, 236
חוט סיקרא שבמזבח 240
חומר וצורה 67
חומש 13
חזקה 157, 170
חזקת אם 168
חזקת הגוף 176
חזקת הדין 176
חילול שבת 213
חיצו של זנון 241
חלום 25
חלוקת הארץ 249
חלות 269, 287
חצות 230
חצי טריפה 166
טומאה 193
טעמא דקרא 108
יהרג ואל יעבור 44

יום כיפור 118
יעקב אבינו 13
כהן 124, 131
כהן גדול 131
כינוי (שם השם) 73
כל דפריש מרובא פריש 167
כלל ופרט 115
כמות ואיכות 95, 97, 99
כפל עונשים 207
כפרה 118, 222, 223
כרת 183, 205
כתיבה (בשבת) 84
לא תסור 153
לאו הבא מכלל עשה 150
לוויים 122
ל"ט מלאכות שבת 18
לימוד עקיף מפסוקים 137
מגדף 76
מדידה (שבת) 97
מודל מורכב 148
מוקצה 59
מחיקת השם 73, 75
מחצית השקל 117
מטאפיזיקה הלכתית 269
מיגו 172
מידות (דין ורחמים) 72
מילה 200
מלאכה (שבת) 18, 139
מלקות 147, 205
מלקות בזמן הזה 215
מסירה יפה יפה 125
מעות מעשר שני 30
מעשה 280
מעשר 13
מעשר שני 31 - 34
מצה 21, 22
מצוות (עשין ולאווין) 16
מצוות המקדש 119
מציל עצמו בנפש חברו 44
מקושש העצים 209
משא ומתן (בבית דין) 92, 95
משה רבנו 43, 70
משפט רומי 105
נאמנות (הלכה) 37
נגעי בתים 159
נדר 36
נדר בחלום 29, 36, 39
נדר ונדבה 151
נידוי בחלום 27, 35
נזיר 162, 280
נשים (חיובן במצוות) 194, 117, 122
סברה 16, 157, 171, 174
סובייקטיביות (הלכה) 35
סמיכה (פולמוס) 216
סמכות חכמים 154
סנהדרין 106
ספיחי שביעית 125
ספיקא דדינא 178
ספק (איסור\ממון\דדינא) 32, 172, 178
סקילה על החזקה 164
עבד 130
עבודת ה' 17
עבודת יחיד 131
עדות 89, 164
עובר 49, 50
עולם (קבלה) 67
עולם הבא 207
עוף בחלב 154
עניים 14

עגינה (כללית\בשבת) 137, 145, 146, 224
עשה דוחה לא תעשה 19
פורש מדרכי ציבור 117
פילוסופיה אנליטית 79
פיס (בבית המקדש) 259
פסולי המוקדשין 151
פסח 21, 185
פסח שני 183
פרדוקס 241
פרט וכלל 115
צדקה 14, 30
ציבור 118, 199
צמצום 237, 243
צרעת 159
קבוע 167
קהילה 104
קטן 50, 121, 135
קידושין 235, 273, 276, 285
קלבון 120
קללה 81
קניין 127, 128, 257
קרבן ציבור 191
ראיות 172
רגלים לדבר 162
רגע 229
רדיפה הדדית 47, 48, 57, 60
רוב 87
רוב יוצר\חושף 110
רוב כמות\איכות 95, 99
רובא דליתא קמן\דאיתא קמן 100
רובו ככולו 102
רודף 41, 45, 152
רודף 52, 152
שבועה 36, 73, 80
שודא דדייני 57
שוויא אנפשיה חתיכא דאיסורא 37
שותפים (חלוקת רכוש) 257
שחיטה 178
שיירת הל"ה 255
שליח בי"ד 144
שמות 63, 82
שם ה' 63, 82
שעיר לעזאזל 252
שעת הדחק 58
שריפה בשבת 139, 144
תאומי סיאם 48, 60
תמים תהיה 261
תנאי 269
תנאי בני גד ובני ראובן 271
תקנות הקהילות 104
תקנת אושא 12, 15

תודות

תודה לכל קוראינו הנאמנים ובעיקר למגיבים בכתב ובע"פ.
אנו מזמינים את הציבור להמשיך וליטול חלק פעיל בלימוד ומחקר של מידות הדרש ולעיסוק במישור המטא-הלכתי של דרכי הלימוד בכלל.

תודה לשפרה על העבודה המסורה והמקצועית בעיצוב ובעריכה.

תודה לר' יצחק מאיר יעבץ על התקנת המפתחות.

תודות לספריית בית-אל בירושלים, על עבודתם המקצועית והמהירה.